पावका नः सरस्वती

ISSN- 2394-6199

ज्ञानगङ्गा

Jñānagaṅgā

A Peer Reviewed Annual Research Journal

Volume IV

Editor-in-Chief
Dr. Somesh Kumar Mishra
Editor
Dr. Santanu Kumar Chakrabartti

Published by
Sri Sitaram Vaidic Adarsha Sanskrit Mahavidyalaya
7/2A, Omkarnath Sarani, P.W.D Road, Kolkata- 35
Website- www.srisitaramvaidicasm.com
E.mail : ssvasm@gmail.com
2025

Our Family

Dr. Somesh Kumar Mishra
Principal

Dr. Rajeshwar Dwivedi
Associate Professor
Dept. of Advaita Vedanta

Dr. Koushik Malakar
Associate Professor
Dept. of Bengali

Dr. Atanu Bhattacharya
Asst. Professor
Dept. of English

Dr. Gouri Bhattacharyya
Asst. Professor
Dept. of Philosophy

Dr. Santanu Kumar Chakrabartti
Asst. Professor (Guest)
Dept. of Bouddha Darshan

Mrs. Jayashree Bhattacharya
Computer Instructor (Contractual)
Dept. of Computer Science

Dr. Lokenath Das
Asst. Professor (Guest)
Dept. of Sahitya

Shri Shanti Ghosh
Asst. Professor (Guest)
Dept. of Advaita Vedanta

Dr. Sankha Subhra Gachchhit
Asst. Professor (Guest)
Dept. of Vyakaran

Dr. Shubhendu Ghosh
Asst. Professor (Guest)
Dept. of Sahitya

Dr. Khyala Nand
Asst. Professor (Guest)
Dept. of Jyotish

Miss. Sarita Mahapatra
Asst. Professor (Guest)
Dept. of Jyotish

Smt. Geeta Ghanti
Asst. Professor (Guest)
Dept. of Dharmashastra

Smt. Sucharita Nandi
Guest Lecturer
Dept. of Environmental Science

Smt. Bandana Banerjee
Asst. Librarian

Head Assistant
Vacant

Shri Debkumar Chatterjee
Typist

Shri Sumit Nandi
Accountant
Out-Source Staff

Shri Subir Kumar Banerjee
Computer Asst.
Management Staff

Shri Rajendra Nath Giri

Peon

Shri Tapan Naskar

Peon

Shri Dilip Dey

Library Attendant

Shri Goutam Jana

Sales Counter

Out-Source Staff

College provides higher education in Sahitya, Vyakarana, Dharma shastra, Bouddha Darshan, Jyothish, Advaita Vedanta up to Post Graduate & Ph.D. Level. Bengali, History, English, Philosophy up to Degree level.

E-Class & E-Library facility is provided for college students.0

Special Courses for our College Students only

Spoken Sanskrit, Spoken English, NET, SET, B.Ed., M.Ed., Ph.D., entrance examination, Computer Literacy and Skill Development programme.

Sri Sitaram Vaidic

ISSN- 2394-6199

पावका नः सरस्वती

ज्ञानगङ्गा

Jñānagaṅgā

A Peer Reviewed Annual Research Journal

Volume IV

Editor- in-Chief
Dr. Somesh Kumar Mishra

Editor

Dr. Santanu Kumar Chakrabartti

Published by

Sri Sitaram Vaidic Adarsha Sanskrit Mahavidyalaya

7/2A, Omkarnath Sarani

P.W.D. Road, Kolkata- 35

Website- www.srisitaramvaidicasm.com

E.Mail: ssvasm@gmail.com

2025

Publication Committee

Patron

Professor Shrinivasa Varakhedi
Vice- Chancellor
Central Sanskrit University, New Delhi

Chief Advisor
Professor S. Subrahmanya Sarma
Chairman, Managing Committee

Editor- in- Chief

Dr. Somesh Kumar Mishra

Principal

Editor

Dr. Santanu Kumar Chakrabartti

Associate Editors

Dr. Koushik Malakar
Dr. Rajeshwar Dwivedi
Dr. Atanu Bhattacharya
Dr. Gouri Bhattacharyya
Mrs. Jayashree Bhattacharya
Shri Shanti Ghosh
Dr. Lokenath Das
Dr. Subhendu Ghosh
Dr. Sankha Subhra Gachchhit
Dr. Khyala Nand
Miss. Sarita Mahapatra
Smt. Sucharita Nandi
Smt. Gita Ghanti

DECLARATION

Chief Advisor	**:**	**Professor S. Subrahmanya Sarma**
Editor-in-Chief	**:**	**Dr. Somesh Kumar Mishra**
Editor	**:**	**Dr. Santanu Kumar Chakrabartti**
Publisher	**:**	**Sri Sitaram Vaidic Adarsha Sanskrit Mahavidyalaya, 7/2A, P.W.D. Road, Kolkata-35**
ISSN	**:**	**2394-6199**
Volume	**:**	**IV**
Year of Publication	**:**	**2025**
Language	**:**	**Sanskrit, Hindi, English, Bengali**

I hereby declare that the information given here is true to the best of my knowledge.

(Dr. Somesh Kumar Mishra)
Principal & Editor-In-Chief

REVIEW COMMITTEE

1. Prof. Bharat Bhushan Mishra, Bhopal Campus, CSU
2. Prof. Dhananjay Kumar Pandey, B.H.U.
3. Prof. Vishnu Kant Pandey, Jaipur Campus, CSU
4. Prof. Harekrushna Mishra, Visva Bharati
5. Prof. Biswa Ranjan Pati, Puri Campus, CSU
6. Prof. Dipankar Mukhopadhyay, C.U.
7. Prof. Shashikant Dwivedi, B.H.U.
8. Prof. Saswati Mutsuddi, C.U.
9. Prof. Aiswarya Biswas, C.U.
10. Dr. Piyali Chakraborty, C.U.
11. Dr. Ashok kumar Mahato, J.U.
12. Dr. Rakesh Das, RKMVERI, Belur
13. Dr. Debdas Mandal, Jadavpur University

ADVISORY COMMITTEE

Prof. S. Subrahmanya Sarma, Chairman, Managing Committee, S.S.V.A.S.M.

Prof. Sukanta Kumar Senapati, Vice Chancellor, S.S.S.U, Veraval

Prof. Laxmi Nivas Pandey, Vice Chancellor, K.S.D.S.U, Darbhanga

Prof. Pravat Ranjan Mahapatra, S.J.S.V, Puri

Dr. Umasankar Chakrabarty, Scientist, Ex- NASA

Prof. Satyanarayan Chakraborty, R.B.U.

Prof. Nabanarayan Bandyopadhyay, R.B.U.

Prof. Taraknath Adhikari, R.B.U.

Prof. Awadhesh Kumar Choubey, Retired Professor, Agartala Campus, CSU

Prof. Devanand Shukla, Registrar, K.K.S.U, Ramtek

Prof. Kamal Kishor Mishra, C.U.

Prof. Srikant Basu, H.O.D. Department of Paediatric, L.H. Medical College, New Delhi

Prof. Rashmi Sarkar, H.O.D. Department of Dermatology, L.H.M.C. New Delhi

Prof. Rana Rajanish, H.O.D. R.M.N. Hospital, New Delhi

आशीर्वचनम्

परमहर्षस्य विषयोऽयं यत् अस्माकं श्रीसीतारामवैदिकादर्शसंस्कृतमहाविद्यालयः ज्ञानगङ्गा इति विद्वत्समीक्षितां मूल्याङ्कितां वार्षिकीं शोधपत्रिकां प्रकाशयति। अद्यावधि अस्याः पत्रिकायाः तृतीयं पुष्पं प्रकाशितम्। भारतीयज्ञानपरम्पराम् आश्रित्य संस्कृत-हिन्दी-बङ्ग-आङ्ग्लभाषासु सन्दृब्धाभिः विविधमौलिकमूल्यविशिष्टरचनाभिः प्रपूर्णेयं पत्रिका ऐषमः चतुर्थं पुष्पं प्रस्फुटयति इति भृशं मोदास्पदम्। यैः शास्त्रधुरीणैः विद्वद्भिः शोधच्छात्रैश्च अस्मिन् पुष्पे शोधलेखाः समर्पिताः ते सर्वे श्लाघनीयाः। आशासे यत् शोधपत्रिकेयं न केवलं विद्यार्थिनामपितु प्रतिष्ठितशास्त्रज्ञानां विद्वन्मूर्द्धन्यानां कृतेऽपि विशिष्टतां निर्वक्ष्यति। पत्रिकायाः अस्याः प्रकाशनकार्ये स्वरूपसौन्दर्यापादने च उपकुर्वद्भ्यः प्राचार्यमहोदयेभ्यः डॉ. सोमेशकुमारमिश्रवर्येभ्यः तत्सहायकसदस्येभ्यश्च हृदयपूर्णम् अभिनन्दनं धन्यवादञ्च वितीर्य भगवतीं कालिकाम् उत्तरोत्तरोन्नत्यै सम्प्रार्थये।

प्रोफेसर् एस्. सुब्रह्मण्यशर्मा

प्रबन्धनसमित्यध्यक्षः

श्रीसीतारामवैदिकादर्शसंस्कृतमहाविद्यालयस्य,

कोलकातास्थस्य

Editorial

The Indian Knowledge Systems (IKS) represent one of the world's most ancient, continuous, and comprehensive traditions of knowledge. Rooted in centuries of inquiry, experience, and practice, this vast intellectual heritage encompasses philosophy, linguistics, logic, mathematics, astronomy, medicine, architecture, ecology, governance, aesthetics, and spirituality. Far from being relics of the past, Indian Knowledge Systems continue to offer profound insights and practical frameworks that remain relevant to the challenges of the contemporary world.

At the heart of IKS lies an integrated vision of knowledge. Unlike fragmented modern disciplines, traditional Indian thought views knowledge as holistic—interlinking the material, intellectual, ethical, and spiritual dimensions of human life. Concepts such as *ṛta* (cosmic order), *dharma* (ethical duty), and *puruṣārtha* (aims of human life) provide a comprehensive worldview that balances individual well-being with social harmony and environmental sustainability. This integrative approach is particularly significant today, when humanity is grappling with ecological crises, ethical dilemmas of technology, and the erosion of value-based education.

The Sanskrit intellectual tradition has been a major vehicle for the preservation and transmission of Indian Knowledge Systems. Through the Vedas, Upaniṣads, Vedāṅgas, Darśanas, Itihāsa-Purāṇas, and an extensive corpus of scientific and technical texts, India developed sophisticated methodologies of inquiry, debate, and validation. Disciplines such as *Nyāya* and *Mīmāṃsā* established rigorous systems of logic and epistemology, while *Āyurveda* and *Jyotiṣa* demonstrated empirical observation combined with philosophical depth. These traditions exemplify a scientific temper that is systematic, critical, and experiential.

In recent years, there has been a renewed national and global interest in Indian Knowledge Systems. This revival is not merely an assertion of cultural pride, but a scholarly recognition of the relevance of indigenous knowledge in addressing present-day issues. Sustainable living practices, traditional health systems, community-based education, and value-oriented leadership models derived from IKS are increasingly being studied, adapted, and integrated into modern

frameworks. National initiatives in education and research have also emphasized the inclusion of Indian Knowledge Systems in curricula, encouraging interdisciplinary engagement and original research.

Institutions like Sri Sitaram Vaidic Adarsha Sanskrit Mahavidyalaya (SSVASM) play a pivotal role in this intellectual resurgence. As a center dedicated to Sanskrit learning and traditional śāstric studies, the college stands at the confluence of tradition and modernity. By nurturing scholars who are deeply grounded in classical texts while remaining open to contemporary academic discourse, SSVASM contributes meaningfully to the reinterpretation and revitalization of Indian Knowledge Systems. Academic seminars, research publications, and interdisciplinary dialogues organized by such institutions help bridge the gap between ancient wisdom and modern scholarship.

This publication aspires to serve as a platform for thoughtful engagement with Indian Knowledge Systems—encouraging critical study, contextual understanding, and creative application. It seeks to highlight research that is rooted in textual authenticity, methodological rigor, and social relevance. In doing so, it reaffirms the belief that Indian Knowledge Systems are not confined to history, but are living traditions capable of guiding humanity toward a more balanced, ethical, and enlightened future.

As we move forward, it is imperative to approach Indian Knowledge Systems with both reverence and reason—honoring their depth while subjecting them to scholarly inquiry. Such an approach will ensure that this invaluable heritage continues to inspire generations of learners, researchers, and practitioners, and that institutions like SSVASM remain torchbearers of India's timeless intellectual legacy.

Dr. Somesh Kumar Mishra,
Principal
Sri Sitaram Vaidic Adarsha Sanskrit
Mahavidyalaya, Kolkata

कृतज्ञताज्ञापनम्

परब्रह्मप्रज्ञां गगन-सदृशीं शुभ्रसुखदां
क्षमालक्ष्मीयुक्तां विमल-करुणापूर्णनयनाम्।
जगन्मातां धात्रीं सरल-ममतामण्डितशिवां
नमामि श्रीदुर्गां दनुज-दलनीं पीतजननीम्॥

भारतीयसंस्कृतेर्मूलम् आधारभूताः च सन्ति वेदाः, यतो हि वेदानाम् अप्रतिहता विचारधारा एव भारतीयसंस्कृतिद्वारा नित्यं निरन्तरं प्रवाहिता भवति। वेदानां व्यापकप्रभावादेवानेकैराक्रमणैः सद्भिरपि अद्यत्वेऽपि भारतीया संस्कृतिः अबाधगत्या पूर्ववत् प्रचलन्ती अस्ति। अतएव प्राचीनेषु वाङ्मयेषु वेदानां महत्त्वं विविधैः प्रकारैः गीतमस्ति। वेदानामनुशीलनेन प्राणिनः ऐहिकं पारत्रिकं च अभ्युदयं सम्पादयन्तः स्वं स्वं जीवनं समुन्नतिशीलं विधातुं प्रभवन्ति। मानवजीवने ये ये विभिन्नाः प्रसङ्गाः उपतिष्ठन्ते, तेषां तेषां मार्गप्रदर्शनस्य क्षमता वैदिकविचारधाराया एकं वैशिष्ट्यं विद्यते।

भारतीयज्ञानपरम्परायाः सामाजिकमपि जीवनं अत्यन्तं व्यापकं विद्यते। स्वभावतः स्वार्थेषु लिप्तानां मानवानां समक्षं समाजस्योन्नतये आत्मरक्षायै च समष्टिभावनोपस्थापनाय वेदेषु बहवो मन्त्राः निर्दिष्टाः सन्ति, यत्र समष्टिभावनायाः समुद्बोधनमस्ति। तद्यथा –

"संगच्छध्वं संवदध्वं सं वो मनांसि जानताम्।
देवा भागं यथापूर्वे संजानाना उपासते॥" इति।

ज्ञानी आत्मा च समानौ। 'ज्ञानी त्वात्मैव मे मतम्' (गीता)। अस्य ज्ञानस्य प्राप्त्यर्थम् उपायभूतः भारतीयषडङ्गवेदः। श्रीसीतारामदासोङ्कारनाथदेवस्य अशेषकारुण्येन 'ज्ञानगङ्गा' इति शोधपत्रिका वर्षात्परं प्रबुद्धं सहस्रदलकमलमिव पुनर्नवायते। वस्तुतः प्रतिभाति कश्चित्समुल्लासः सम्प्रति श्रीसीतारामवैदिकादर्शसंस्कृत-महाविद्यालयस्य अनुक्षणम्। निबन्धानां भाषा आङ्गल-हिन्दि-वङ्ग-संस्कृतान्यतमाङ्गीकरणीयेति ज्ञानगङ्गायां नानाभाषासु प्रस्तुताः प्रबन्धाः संगृह्य प्रकाश्यन्ते।

एतदवसरे अस्याः प्रकाशनाय कृतभूरिपरिश्रमेभ्यः अस्माकं महाविद्यालयस्य प्रबन्धनसमितेः अध्यक्षेभ्यः एस्. सुब्रह्मण्यशर्ममहाभागेभ्यः, प्राचार्येभ्यः डॉ. सोमेशकुमारमिश्रमहोदयेभ्यश्च मदीयां कृतज्ञतां प्रकटयामि। एवं प्रत्यक्षतया परोक्षतया च ये साहाय्यम् आचरितवन्तः तेभ्यः समेभ्यः धन्यवादाः निवेद्यन्ते। श्रमसाध्यं समयसाध्यं चेदं कार्यं श्रीसीतारामवैदिकादर्शसंस्कृतमहाविद्यालयस्य पारिवारिकं स्नेहं विना कदापि न शक्यम् आसीत्। अतस्तेभ्यः प्रेमभरितः हार्दः प्रणामाञ्जलिः।

॥इति शम्॥

भवदीयः

Santanu Kr. Chakraborti

डॉ. शान्तनुकुमारचक्रवर्त्ती
सहायकाचार्यः (अतिथिः), बौद्धदर्शनविभागस्य
श्रीसीतारामवैदिकादर्शसंस्कृतमहाविद्यालयस्य, कोलकातास्थस्य

विषयानुक्रमणिका

01- ब्रह्मजिज्ञासासूत्रे अथशब्दार्थविचारः —	डा. नागराज-भट्टः	01
02- बृहच्छब्देन्दुशेखरदिशा प्रथमयोः पूर्वसवर्णः इति सूत्रस्य पदकृत्यविमर्शः—	डा. नीरज-कुमार-भार्गवः	07
03- भारतीयज्ञानपरम्परायां महाकविकालिदासस्य साहित्यिकमवदानम्—	डॉ. नीरजतिवारी	11
04- महाभाष्यसिद्धान्तरत्नप्रकाशस्थित-सिद्धान्तभेदविमर्शः —	डा. गोपीकृष्णन् रघुः	22
05- धात्वर्थविषये प्राच्यनव्यवैयाकरणमतम् —	डा. नितेश कुमार द्विवेदी	25
06- निम्बार्काचार्याणां द्वैताद्वैतदर्शनस्य च साम्प्रतिकसमाजे प्रासङ्गिकता —	डा. शन्तनुः अयाचितः	29
07- न धातुलोप इति सूत्रप्रत्याख्यानविमर्शः —	डा. सुखदेवभट्टः	34
08- केनोपनिषदि षड्विधतात्पर्यलिङ्गानां प्रयोगविमर्शः—	डॉ. कार्तिकमेटे	38
09- अथर्ववेदानुसारं कृषेः मूलभूततत्त्वानां महत्त्वपूर्णानां विश्लेषणम् —	डॉ. बिकाश मण्डलः	45
10- महाकवि-कालिदास-दृष्ट्या परमतत्त्वस्य स्वरूप-विमर्शः—	डॉ. सुरेश्वर मेहेरः	53
11- उद्धवगीतायां आत्मज्ञानवतः साधकस्य स्वरूपम् —	डा० सुजित-परामानिकः	60
12- न धातुलोप आर्धधातुके इति सूत्रविमर्शः —	डा. राधा शर्मा	64
13- आयुर्वेदशिक्षणविधिविमर्शः —	Dr. Tapas Barman	68
14- नास्तिकदर्शनसिद्धान्तेषु नञर्थविचारः —	Dr. Sankar Mondal	74
15- परमाणुवादखण्डनप्रसङ्गे वेदान्ते आत्मतत्त्वसिद्धिः—	Dr. Rajesh Pramanik	83
16- कर्तुरीप्सिततमं कर्म भोजरीत्या अध्ययनमेकम् —	Dr. Krishna Gopal Patra	88
17- 'शाम्भवी'-गीतिकाव्ये सांस्कृतिकविषयाणां समीक्षात्मकमध्ययनम्—	डॉ. निशिकान्तपाण्डेयः	93
18- बौद्धज्ञानपरम्परायां नित्यानित्यविनिर्मुक्तः शुद्धशून्यवादः —	डा. शान्तनुकुमारचक्रवर्ती	97
19- भारतीयज्ञानपरम्परानुसारेण सम्वत्सर-अयन-ऋतु-मासानां परिचयः —	डॉ. ख्यालानन्दः	102
20- भारतीयज्ञानपरम्परायां ज्योतिषशास्त्रस्य योगदानम् —	सुश्रीसरितामहापात्रः	108
21- श्रीसारदादेव्याश्चरितचिन्तनम् —	डॉ. शान्तिघोषः	113
22- बेनेदेत्तक्रोचेदृष्ट्या काव्यस्वरूपविमर्शः —	डॉ. शुभेन्दु-घोषः	120
23- सृष्टिधराचार्यदिशा इको गुणवृद्धी इति सूत्रविचारः—	डॉ. शङ्खशुभ्र-गच्छितः	126
24- सांख्यवेदान्तमते चैतन्यसिद्धान्तपरीक्षणम् —	कृष्णेन्दु-बेराः, डा. शन्तनु-अयाचित्	132
25- समाजचरित्रयोः साधुत्वे नीतिशतकस्य माहात्म्यम् —	अभिजित् दासः, ब्रह्मचारी लोकेशचैतन्यः	135
26- व्युत्पत्तिवादस्य अवतरणपङ्क्तेः विमर्शः —	नारायण-चन्द्रः मेट्याः, डा. नीरज-कुमार-भार्गवः	143
27- प्रमिताधिकरणव्युत्पादितन्यायैः हृदयाकाशस्य ब्रह्मस्वरूपत्वम् —	Gaurav Sharma	148
28- स्मृतिप्रमाणानां वेदान्तसिद्धान्तसहायकत्वविचारः – एका ब्रह्मसूत्रानुसारिणी समीक्षा —	देवज्योति-कुण्डुः	151
29- चतुःश्लोक्यां चतुःसूत्रीसादृश्यम् – एकमध्ययनम् —	शुभदीपदासः	157
30- महाकविकालिदासकृते विक्रमोर्वशीयत्रोटके दोषाभासविवेकः —	सुमन्तपात्रः	162
31- स्वाधीनेच्छाशक्तिविषयकः श्रीश्रीरामकृष्णपरमहंससिद्धान्तः —	Aneek Kumar Das	167
32- ग्रन्थलिपिस्थमातृकायाः सम्पादनम् – एका समीक्षा —	चन्दनमहान्ती	174
33- ईश्वरस्यासद्भावे सौगतमतचिन्तनम् —	बिप्लबसरकारः	178
34- भारतीयदर्शनेषु नव्यन्यायस्य माहात्म्यम् —	शिवशङ्कर-नाइया	182

35- संस्कृतव्याकरणशास्त्रपरम्परायां दुर्घटपरम्परायाः विकासे शरणदेवस्य योगदानम् —	राजीवमण्डलः	189
36- सरस्वतीकण्ठाभरणदिशा प्रत्ययग्रहणे यस्मात् स विधिस्तदादेरपञ्चम्याः, कृद्ग्रहणे गतिकारकपूर्वस्यापि इत्यनयोः परिभाषयोः समीक्षा—	नित्यगोपालपात्रः	192
37- सिद्धान्तलेशसंग्रहे अविद्यायाः आश्रयत्वविचारसन्दर्भे भामती-विवरणयोः मतभेदविमर्शः —	अमितः घोषालः	195
38- विश्वनाथजगन्नाथमतयोर्दोषप्रदर्शनपुरःसरं मम्मटकृतकाव्यलक्षणस्य पुनः प्रतिष्ठा —	Basanta Chandra	200
39- तद्धितप्रत्ययोत्तरेषु जायमानाङ्गकार्यनिरूपणम् —	Tanay Baidya	206
40- शब्दस्य काव्यत्वमुत शब्दार्थयोः – एकमध्ययनम् —	अमित-कुमार-गराइः	212
41- सांख्यमतानुसारमात्यन्तिकदुःखनिवृत्तिः —	Priyanka Garain	217
42- श्रीमद्भगवद्गीतायां 'अहिंसा' तथा 'धर्मयुद्धम्' इत्येतयोः संकल्पयोः दार्शनिकमहत्त्वम् —	गैरिका कोनार	220
43- चिकित्साशास्त्रे गुणाः– एका समीक्षा —	चैताली घोषः	225
44- अद्वैतवेदान्ते शाब्दबोधः —	अनिमेषरायः	235
45- उपनिषत्सु शिक्षण-अधिगमपद्धतिनां विश्लेषणम् —	तानिया पाइन्	239
46- अद्वैतवेदान्तमतानुसारं वर्तमानसमाजे विद्याविद्ययोः प्रभावः —	Shrabani Bera	244
47- भारतीयज्ञानपरम्परायां प्रसाधनसिद्धान्तः: वाणीवरपुत्रकालिदासस्य खण्डकाव्यस्य विशेषसन्दर्भे —	Riya Bepari Soumitra Sardar	249
48- शाण्डिल्योपनिषदि अष्टाङ्गयोगविमर्शः —	कालीचरणदासः	256
49- अमृतबिन्दूपनिषद्दिशा आत्मनः अखण्डैकत्वसन्दर्भः —	सौम्यजित् आचार्यः	261
50- आलंकारिकदृष्ट्या लघुत्रयी बृहत्त्रयी इति संज्ञायाकरणविमर्शः —	Sanchita Chakraborty	266
51- श्रुतिप्रस्थाने ब्रह्मतत्त्वम् —	Naba Kumar Panda	271
52- भारतीयज्ञानपरम्परायां पाण्डुलिपिसम्पादनकला —	सुफलमोदकः	274
53- अभिज्ञानशकुन्तले तत्समयकालदृष्ट्या स्त्रीशिक्षा - एको विमर्शः—	Satish Das	286
54- लक्ष्मीधराचार्यविरचित अद्वैतमकरन्दग्रन्थस्य एकं तात्त्विकविश्लेषणम्—	प्रवीणः म सज्जनः	290
55- नाट्यशास्त्रोल्लेखितानां कतिपयानां हस्तमुद्राणां योगविज्ञानदृष्ट्या एकमध्ययनम् —	सुनन्दा दे	294
56- संवेदनोन्मुखविकासवैकल्यप्रभावितानां बालानां (Autistic children) उद्वेगनिवृत्तौ (Anxiety Reduction), अतिगतिनियन्त्रणे (Hyperactivity Control) च योगासनाभ्यासः- एकं समीक्षात्मकमध्ययनम् —	संगीता-बागः	302
57- भारतीयसामाजिक-इतिहास-चित्रणे बौद्धजातकस्य अवदानम् —	समर खांडा	306
58- गुणत्वजातिसिद्धिविचारः —	Jiban Gorai	310
59- अकर्मकधातूनां सकर्मकत्वापत्तिः —	तुहिन-मण्डलः	315
60- अधिकरणसिद्धान्तघटितन्यायशास्त्रीयसिद्धान्तसमीक्षणम् —	Pankaj Das	318
61- शाब्दिकद्रव्यविमर्शः —	उत्तमघोषः	321
62- शारीरकमीमांसाभाष्यदिशा इष्टादिकारिणां चन्द्रलोकगतिप्राप्तिपर्यालोचनम्—	कार्त्तिक मण्डलः	326
63- भारतीय ज्ञानव्यवस्थायां प्राचीनजनजातीनां योगदानम् —	सुशान्तमण्डलः	330

64- आचार्यभोजराजकृत-सरस्वतीकण्ठाभरणदिशा केवलसमासविमर्शः—	प्रीतम-बेरा	335
65- लाक्षणिकरूपकपरम्परायां संकल्पसूर्योदयनाटकम्- एकमध्ययनम्—	अभिजित्-घोषः	343
66- प्राचीनभारते-हंससन्देशकाव्ये भौगोलिकवैचित्र्यम् —	डा. अदिति वसु	346
67- अद्वैतदर्शन के विकास में बौद्ध सिद्धान्तों का प्रभाव —	डॉ. राजेश्वर द्विवेदी	351
68- संस्कृत साहित्य में सामुद्रीक वाणिज्य—	डॉ. परिमल मण्डल	354
69- राष्ट्रीय शिक्षा नीति-2020 के आलोक में मीमांसा दर्शन की प्रासंगिकता—	डा. शैलेश मिश्र	359
70- सौभाग्यनूपुरम् महाकाव्य में निरूपित भौगोलिक-परिदृश्य —	कुमारी अन्नू मौर्या	364
71- शतपथ ब्राह्मण का प्रथम काण्ड में 'अग्नि' पद का विश्लेषण – स्वामी समर्पणानन्द सरस्वती के व्याख्यानुसार—	Priyanka Chowdhury	369
72- भारतीय ज्ञान परम्परा में रस की अवधारणा और नागानन्द नाटक में उसका नाट्यात्मक रूप—	नेहा बरनवाल	372
73- সাধারণীকরণের প্রকৃত স্বরূপ ও আত্মোপলব্ধিতে তার ভূমিকা: একটি সমীক্ষা —	শ্রী প্রলয় নন্দী ডা. রাকেশ দাশ	380
74- মুদ্রারাক্ষসের ভেদনীতি সৌকর্য —	ড. প্রশান্ত কর্মকার	386
75- ন্যায়মতে অনুমিতির করণ : একটি পর্যালোচনা—	ড. অঞ্জন দাস	397
76- ধম্মপদের নিরিখে যাপনের প্রাত্যহিকতায় বৌদ্ধধর্ম —	ডঃ প্রমা চক্রবর্তী	402
77- পরিবেশ সচেতনতায় হস্তী সংরক্ষণের মাহাত্ম্য —	ডঃ জয়দেব পাল, বিপাশা দেবনাথ	409
78- বৌদ্ধ সাহিত্যে জাতিব্যবস্থার উপকরণ অন্বেষণ : একটি সমীক্ষা—	সোমনাথ পুরী	418
79- বেদাদি শাস্ত্রের আলোকে ব্রাহ্মণ জাতির স্বরূপ এবং শিক্ষা গ্রহণে প্রতিবন্ধক হিসেবে জাতির ভূমিকা —	সুপ্রিয়া দাস	425
80- সামাজিক দাবী ও ধর্মশাস্ত্র —	তাপস ধারা	434
81- ধর্মশাস্ত্রের আলোকে বর্ণপ্রথার সংশোধন ও তার আধুনিক তাৎপর্য —	Sighra Rajbanshi	439
82- ভারতীয় জ্ঞান পরম্পরার গৌরবময় গাথা অন্বেষণ —	Naba Kumar Roy	447
83- প্রাচীন জ্ঞান পরম্পরার অন্তর্দৃষ্টি ও পুনরুজ্জীবন —	Lipika Naskar	454
84- অশোককুমার শুক্ল বিরচিত পর্যাবরণকাব্যে ধ্বনিপ্রদূষণ বিমর্শ —	Shis Mohammed	463
85- কামসূত্রে বর্ণিত তৃতীয়লিঙ্গের সামাজিক বিশ্লেষণ —	Rupjit Bose	468
86- সাংখ্যদর্শনানুসারে দুঃখ এবং দুঃখনিবৃত্তির উপায় এক অভিমত —	কাবেরী গঁড়াই	473
87- সংস্কৃতসাহিত্যে পরিবেশতত্ত্বের সমীক্ষাত্মক অধ্যয়ন —	Farida Molla	479
88- প্রাচীন ভারতীয় শিক্ষা ভাবনা ও সাম্প্রতিক জাতীয় শিক্ষানীতির প্রাসঙ্গিকতা —	মানসী বিশ্বাস	484
89- 'ব্যাকারসারলহরী' ব্যাকরণগ্রন্থের সংক্ষিপ্ত পরিশীলন —	সূর্য বর্মন	489
90- লালনগীতিতে আত্মতত্ত্ব ও বেদান্তভাবনা: ধারণা ও বিশ্লেষণ —	বাভ্রবী ঘোষ	493

91- প্রত্যাহার : একটি সমীক্ষা — অভিজিৎ দাস 499

92- পাপ, প্রায়শ্চিত্ত ও পুনর্জাগরণ: ধর্মশাস্ত্রে ব্রহ্মহত্যাকারীর প্রায়শ্চিত্ত, নৈতিক বিচার ও ধর্মতাত্ত্বিক তাৎপর্য— সাত্ত্বিকা চক্রবর্ত্তী 508

93- বেদান্তে সাংখ্য দর্শনের প্রাসঙ্গিকতা — Ishadri Das 518

94- উজ্জ্বলনীলমণিতে নায়িকার অষ্টাবস্থা বিমর্শ শ্রী অর্ক দালাল 522

95- Keypoints of Knowledge System — Gouri Bhattacharyya 533

96- Comparing Yogic Science and Science on the Internet— Jayesh Thaker, Dr. Avijit Ghosh 539

97- Situating Disaster and Its Management in the Mahāsthān Fragmentary Stone Plaque Inscription: Text and Context— Dr. Debanjan Maity 548

98- Ethics in Indian Thought: A Philosophical Exploration— Dr. Chhabilal Neupane 555

99- Architectural Excellence in Temples and Monuments as Reflections of Indian Knowledge Systems (IKS) —Dr. Sumanta Bhaskar 566

100- My Understanding of Dhyana Yoga — Dr. Amiya Kumar Das 574

101- The Conceptual Correlation Between Non-Duality and Love: A Philosophical Inquiry into Sri Ramakrishna's Vision— Dibyendu Mondal 578

102- Rapid Eye Movement Sleep: A Deep Insight into Upanisadic Wisdom — Tirtha Halder 584

103- Reviving Sanskrit: NEP's Role in India's Heritage — Pralay Sankar Adhikari 596

104- Gender Encoding in Amarakośa: A Structural and Lexicographic Analysis — Malay Maity 600

105- Evolution of Trade and Commerce in Ancient India: Insights from the Arthashastra — Silajit Bose 606

106- Intoxicating Drink Madya : Analysis from Vedic Prospective — Mrs. Mrinmoyee Samanta 614

107- Educational Institutions: Upanayana and Vedic Learning in the Āpastamba Tradition — Srabani Maharana 617

108- Architectural and Iconographic Legacy of the Pallavas — Varsha. V 623

109- Ancient Indian Number Systems: A Glimpse into the Past — Devu A S 626

110- Refutation of Akhyātivāda According to the Bhamatī— Sinchana Bhat K U 631

111- A Discussion in the Context of the Revolution in the Novel Mrichaktik— Santosh Bagdi 635

ब्रह्मजिज्ञासासूत्रे अथशब्दार्थविचारः

डा.नागराज भट्टः
सहाचार्यः, अद्वैतवेदान्तविभागः
राष्ट्रियसंस्कृतविश्वविद्यालयः, तिरुपतिः

प्रबन्धसारः – अद्वितीयब्रह्मात्मनि वेदान्ता एव प्रमाणं "तं त्वौपनिषदं पुरुषं पृच्छामि"[1] इत्यादिश्रुतेः। सन्दिग्धवेदान्तवाक्यानां तात्पर्यनिर्णयानुकूलयुक्तिप्रदर्शनार्थमेव भगवता बादरायणव्यासेन "अथातो ब्रह्मजिज्ञासा" इत्यादिना वेदान्तमीमांसाशास्त्रं प्रवर्तितम्। सर्वे वेदान्ताः अद्वितीयब्रह्मणि एव अविरोधेन समनुगता इति वेदान्तसूत्राणि प्रदर्शयन्ति। शोधप्रबन्धेऽस्मिन् ब्रह्मजिज्ञासासूत्रस्थस्य अथशब्दस्य यथाभाष्यम् अर्थविवेचनं विहितम्। मङ्गलानन्तरारम्भप्रश्नकात्स्‍र्न्येष्वथो अथ' इति कोशप्रामाण्यात् अथशब्दस्य बहवोऽर्थाः सम्भवन्ति। "अथ योगानुशासनम्" इति पातञ्जलयोगसूत्रे अथशब्दः अधिकारार्थे प्रयुक्तः संदृश्यते। एवमेव "अथातो ब्रह्मजिज्ञासा" इत्यत्र कोऽर्थः शास्त्राविरुद्धः इति शाङ्करभाष्ये विमृष्टः। अतश्च अथशब्दस्य मङ्गलार्थत्वे वाक्यार्थे अन्वयाभावात्, अधिकारार्थत्वे ब्रह्मजिज्ञासायाः अनारभ्यत्वात्, पूर्वप्रकृतापेक्षावदर्थत्वे आनन्तर्यार्थत्वावसानात्, आनन्तर्यार्थत्वेन धर्मब्रह्मजिज्ञासयोः नियतक्रमवाचित्वे एककर्तृकत्वाभावेन तयोः (धर्मब्रह्मजिज्ञासयोः) नियतक्रमाविवक्षितत्वात् आनन्तर्यात्वमेव परिगृह्यते। सिद्धान्ते अधिकारिरूपानुबन्धविशेषनिर्णयार्थम् अथशब्दस्य आनन्तर्यार्थता अभ्युपेता। तत्र अथशब्दस्य मङ्गलाद्यर्थत्वासम्भवात् आनन्तर्यार्थत्वपरिग्रहे किमनन्तरं ब्रह्म जिज्ञासितव्यमिति तदवधित्वेन किञ्चित्पुष्कलं कारणं प्रदर्शनीयम्। तत्र साधनचतुष्टयसम्पत्तिरूपं पुष्कलकारणमेव आनन्तर्यावधिः। अथशब्दस्य आनन्तर्यार्थत्वे एव साधनचतुष्टयसम्पन्नः ब्रह्मजिज्ञासायामधिकारी इति शास्त्रारम्भप्रयोजकानुबन्धसिद्धिः भवेत्। इत्थं जिज्ञासासूत्रभाष्यदिशा अथशब्दार्थः समासेन विमृश्यते।
कुञ्चिशब्दाः – मीमांसा, अधिकरणं, ब्रह्मजिज्ञासा, अधिकारार्थः, सङ्गतिः, विशयः, विधिः, साधनचतुष्टयम्

भूमिका- अपौरुषेयः शब्दराशिरेव वेद इत्युच्यते। वेदः सर्वज्ञात् सर्वशक्तेः परमेश्वरात् पुरुषनिःश्वासवदप्रयत्नेन लीलान्यायेन सञ्जात इति श्रूयते "अस्य महतो भूतस्य निःश्वसितमेतद्यदृग्वेदः यजुर्वेदः"[2] इति श्रुतेः। सोऽयं वेदः प्रतिपाद्यविषयभेदेन काण्डद्वयात्मना द्वेधा विभक्तः कर्मकाण्डः ज्ञानकाण्डश्चेति। तत्र कर्मकाण्डगतानां सन्दिग्धवाक्यानां तात्पर्यनिर्णयानुकूलयुक्तिप्रदर्शनाय भगवता जैमिनिमुनिना "अथातो धर्मजिज्ञासा" इत्यादिना पूर्वमीमांसादर्शनं प्रवर्तितम्। तत्र वेदप्रतिपाद्यधर्मस्वरूपनिर्णयपरं पूर्वमीमांसादर्शनम्। ज्ञानकाण्डस्थानां सन्दिग्धवेदवाक्यानां (वेदान्तानां) तात्पर्यनिर्णयानुकूलयुक्तिनिरूपणार्थं भगवता वेदव्यासेन "अथातो ब्रह्मजिज्ञासा" इत्यादिना उत्तरमीमांसादर्शनं (वेदान्तदर्शनं) प्रवर्तितम्। तत्र प्रत्यगभिन्नब्रह्मस्वरूपविचारपरम् उत्तरमीमांसादर्शनम्। अद्वितीयब्रह्मात्मप्रतिपत्तिस्तु वेदान्तप्रमाणैरेव "वेदान्तविज्ञानसुनिश्चितार्थाः"[3] इति श्रुतेः। वेदान्तवेद्यपरब्रह्मवस्तुयाथात्म्यज्ञानादेव मोक्ष इति वेदान्तराद्धान्तः। ब्रह्मतत्त्वयाथात्म्यज्ञानं वेदान्तवाक्यविचारेण सम्भवति। तत्र वेदान्तसूत्राणि (ब्रह्मसूत्राणि) युक्तिपूर्वकं सन्दिग्धवेदान्तवाक्यानाम् अद्वितीयब्रह्मात्मनि एव तात्पर्यं प्रदर्शयन्ति। तदुक्तं शाङ्करभाष्ये "वेदान्तवाक्यकुसुमग्रथनार्थत्वात्सूत्राणाम्। वेदान्तवाक्यानि हि सूत्रैरुदाहृत्य विचार्यन्ते। वाक्यार्थविचारणाध्यवसाननिर्वृत्ता हि ब्रह्मावगतिः, नानुमानादिप्रमाणान्तरनिर्वृत्ता"[4] इति। अधिकरणेषु विभक्तानि तानि सूत्राणि तात्पर्यनिर्णयानुकूलन्यायकलापं प्रदर्शयन्ति। विषयविशयादिभिरङ्गैः उपस्थापितो विचारविशेष एव अधिकरणमिति उच्यते। अतश्च अधिकार्याद्यनुबन्धसम्भवात् वेदान्तमीमांसाशास्त्रम् आरम्भणीयमिति जिज्ञासाधिकरणेन प्रसाध्यते।

---

1. बृहदारण्यकोपनिषत् - ३.९.२६
2. बृहदारण्यकोपनिषत्- २.४.१०
3. मुण्डकोपनिषत्- ३.२.६
4. जन्माद्यधिकरणभाष्यम्- पृ.सं. ४८-४९

विचारसन्दर्भः- वेदान्तवाक्यार्थनिर्णयफलकः पञ्चाङ्गोपेतः षड्गोपेतो वा वाक्यार्थविचार एव अधिकरणम् इत्युच्यते। तत्र अधिकरणलक्षणं प्रोक्तं यथा- **"विषयो विशयश्चैव पूर्वपक्षस्तथोत्तरम्। सङ्गतिश्चेति पञ्चाङ्गं शास्त्रेऽधिकरणं स्मृतम्॥"** इति।

क्वचित् सांप्रदायिकपाठे फलम् अधिकरणस्य अङ्गमिति श्रूयते। अतश्च फलं सङ्गतिं च आकलय्य अधिकरणस्य षडङ्गानि भवन्ति इत्युच्यते। अथ विचार्यविषयप्रवेशानुकूलाय षडङ्गनिरूपणपूर्वकं जिज्ञासाधिकरणं समासतो निरूप्यते।

1. **विषयः** – "आत्मा वाऽरे द्रष्टव्यः श्रोतव्यः मन्तव्यः निदिध्यासितव्यः"[1], "सोऽन्वेष्टव्यः स विजिज्ञासितव्यः"[2], "तद्विजिज्ञासस्व"[3] इत्यादि वेदान्तवाक्यम् (वेदान्तमीमांसाशास्त्रम्) एव विषयः।
2. **विशयः** – विषयप्रयोजनसम्भवासम्भवाभ्यां मोक्षोपायभूतब्रह्मज्ञानमुद्दिश्य वेदान्तवाक्यविचारः कर्तव्यो वा न कर्तव्यो वा इत्याकारकः संशयः।
3. **पूर्वपक्षः** – मोक्षोपायभूतब्रह्मज्ञानमुद्दिश्य वेदान्तवाक्यविचारो न कर्तव्यः विषयप्रयोजनाद्यनुबन्धचतुष्टयासिद्धेरिति पूर्वपक्षः। तस्मात् वेदान्तमीमांसाशास्त्रं न आरम्भणीयमिति पूर्वपक्षः।
4. **सिद्धान्तः** – मोक्षहेतुकब्रह्मज्ञानमुद्दिश्य वेदान्तवाक्यविचारः कर्तव्यः विषयप्रयोजनाद्यनुबन्धचतुष्टयसम्भवादिति सिद्धान्तः। अतश्च वेदान्तमीमांसाशास्त्रम् आरम्भणीयमिति सिद्धान्तपक्षः।
5. **फलम्** – पूर्वपक्षानुसारं बन्धस्य सत्यत्वेन तस्य च ज्ञाननिवर्त्यत्वासम्भवात्, ज्ञानात् मुक्त्यसिद्धेः उपायान्तरप्राप्या मुक्तिरिति फलम्। सिद्धान्तानुसारं तु बन्धस्य आध्यासिकत्वेन ज्ञाननिवर्त्यत्वसम्भवात् ज्ञानादेव मुक्तिरिति फलम्।
6. **सङ्गतिः** – सङ्गतिः चतुर्विधा भवति। शास्त्रसङ्गतिः, अध्यायसङ्गतिः, पादसङ्गतिः, अधिकरणसङ्गतिः चेति। अधिकरणसङ्गतिश्च आक्षेपदृष्टान्तादिना अनेकधा भिद्यते। इदं च वेदान्तमीमांसाशास्त्रं प्रत्यगभिन्नब्रह्मस्वरूपविचारपरम्। अतः प्रत्यधिकरणं ब्रह्मस्वरूपसम्बन्धी एव विचारः कर्तव्यः। तत्तदध्यायपादगतम् अधिकरणं तत्तदध्यायपादप्रतिपाद्यविषयसम्बन्धि एव स्यात्। प्रत्यधिकरणं पूर्वाधिकरणेन सङ्गतं भवेत्। अस्य च जिज्ञासाधिकरणस्य उपोद्घातरूपत्वात् न अधिकरणसङ्गतिः अन्वेष्टव्या।

जिज्ञासाधिकरणस्य आरचनम्- प्रत्यगभिन्नं ब्रह्मैव वेदान्तशास्त्रस्य विषयः। तत्र प्रत्यगभिन्नब्रह्मविचारात्मकवेदान्तवाक्यानि एव वेदान्तसूत्राणां (शारीरकमीमांसासूत्राणां) विषयः। विषयप्रयोजनाद्यनुबन्धचतुष्टयसम्भवात् तदसम्भवाच्च अद्वितीयब्रह्मप्रतिपादकं वेदान्तमीमांसाशास्त्रम् आरम्भणीयं न वेति संशय्य, विषयप्रयोजनयोरभावात् प्रत्यगभिन्नब्रह्मप्रतिपादकं वेदान्तशास्त्रं नारम्भणीयमिति पूर्वपक्षः सम्भवति। प्रत्यगभिन्नब्रह्मरूपस्य विषयस्य असिद्धिरिति पूर्वपक्षमतम्। शास्त्रस्य विषयासिद्धेः शास्त्रारम्भो न कर्तव्यः। अहं कर्ता भोक्ता इति अनुभवसिद्धकर्तृत्वभोक्तृत्वादिजीवधर्मस्य तद्विलक्षणस्य अकर्तृत्वाभोक्तृत्वादेः ब्रह्मधर्मस्य च एकत्रासम्भवात् प्रत्यगभिन्नब्रह्मरूपविषयो न सिध्यति। कर्तृत्वभोक्तृत्वादिबन्धनिवृत्तिरेव ब्रह्मज्ञानफलमिति सप्रयोजनत्वात्, शास्त्रमारम्भणीयमिति सिद्धान्तमतं न युक्तं यतः ज्ञानेन कर्तृत्वभोक्तृत्वादिरूपस्य सत्यस्य बन्धस्य आत्यन्तिकनिवृत्त्यसम्भवात्। इत्थं विषयप्रयोजनासिद्धेः वेदान्तमीमांसाशास्त्रं न आरम्भणीयमिति पूर्वपक्षः सम्भवति।

सिद्धान्तः- तत्र वेदान्तमीमांसाशास्त्रम् आरम्भणीयं विषयप्रयोजनसिद्धेरिति सिद्धान्तः। आत्मानात्मनोः तमःप्रकाशवत् विरुद्धस्वभावयोरपि अध्यासः सम्भवति। अनाद्यविद्यानिमित्तवशात् कर्तृत्वभोक्तृत्वप्रत्ययप्रवाहनिमित्ताच्च अद्वितीये प्रत्यगभिन्नब्रह्मणि औपाधिकः जीवेशभेदोऽङ्गीकृत एव। वेदान्तवेद्यशुद्धब्रह्मविद्यया तु अध्यासनिमित्तभूतायाः अविद्यायाः निवृत्तौ, अध्यासनिमित्तकर्तृत्वभोक्तृत्वाद्ययोगात् जीवेशयोः भेदेन प्रतीतिः नैव सम्भवति। इत्थं वेदान्तशास्त्रस्य प्रत्यगभिन्नब्रह्मलक्षणो विषयः सम्भवति। एवमेव तत्त्वमस्यादिवेदान्तमहावाक्योत्थं ब्रह्मज्ञानम् असत्यरूपस्य बन्धस्य निवर्तकमेव भवति। कर्तृत्वादिरूपबन्धस्य

---

[1]. बृहदारण्यकोपनिषत् २.४.५

[2]. छान्दोग्योपनिषत् ८.७.१

[3]. तैत्तिरीयोपनिषत् ३.१

आध्यासिकत्वेन ज्ञाननिवर्त्यत्वम्। कर्तृत्वभोक्तृत्वादिप्रत्ययानाम् अनर्थानां निवर्तकत्वेन एव वेदान्तजन्यज्ञानस्य सफलत्वं समर्थ्यते। बन्धस्य अध्यस्तत्वेन एव ज्ञाननिवर्त्यत्वमुच्यते। इत्थं वेदान्तमीमांसाशास्त्रम् आरम्भणीयमेव विषयप्रयोजनसिद्धेरिति सिद्धान्तो भवति। ब्रह्मात्मैक्यं विषयः। कर्तृत्वादिरूपबन्धनिवृत्तिः प्रयोजनम्।

१. ब्रह्मजिज्ञासासूत्रे अथशब्दस्य न मङ्गलार्थकत्वम्।

इह जिज्ञासासूत्रे अथशब्दस्य मङ्गलार्थत्वेन अन्वयो न भवति। अथशब्दस्य मङ्गलार्थत्वं स्मर्यते यथा

"ओङ्कारश्चाथशब्दश्च द्वावेतौ ब्रह्मणः पुरा। कण्ठं भित्त्वा विनिर्यातौ तस्मान्माङ्गलिकावुभौ" ॥ इति।

जिज्ञासासूत्रे अथशब्दः न मङ्गलार्थको भवति। "मङ्गलस्य च वाक्यार्थे समन्वयाभावात्"[1] इत्युक्तत्वात्। विचारकर्तव्यता एव वाक्यार्थः। तत्र मङ्गलस्य कर्तृत्वादिकारकेण अन्वयो नास्ति। विचारकर्तव्यत्वरूपे सूत्रार्थे मङ्गलं कर्तृकर्मादिकारकरूपेण अन्वितं न भवतीति तात्पर्यम्। सूत्रकृता शास्त्रादौ मङ्गलं कार्यमिति अथशब्दः प्रयुक्त इति चेन्न, वस्तुतस्तु अथशब्दस्य मङ्गलार्थत्वमेव नास्ति। किन्तु अथशब्दश्रवणमात्रेण उच्चारणमात्रेण च मङ्गलकार्यं लक्ष्यते। आनन्तर्यादिषु अन्येषु अर्थेषु प्रयुक्तः अथशब्दः श्रवणमात्रेण शंखवीणानादस्वरवत् मङ्गलप्रयोजको भवति। एवञ्च ओंकाराथशब्दयोः श्रवणं मङ्गलफलकमित्येव स्मृतिवचनस्यापि तात्पर्यम्। तस्मात् यः कश्चिदर्थः अथशब्दस्य भवतु किन्तु मङ्गलार्थस्तु गौण्या गम्यते एव। तदर्थं मङ्गलार्थे अथशब्दप्रयोगः कर्तव्य इति नास्ति इति फलितम्।

२. ब्रह्मजिज्ञासासूत्रे अथशब्दस्य न प्रकृतादर्थादर्थान्तरवाचित्वम्।

अथशब्दस्य आनन्तर्यार्थत्वेऽपि पूर्वप्रकृतात् अर्थान्तरवाचित्वमस्तु इति पूर्वपक्षी शङ्कते। परमाणुः सत्यः अथ मिथ्या इत्यस्मिन्प्रयोगे अथशब्दः पूर्वप्रकृतात् परमाणुसत्यत्वरूपपक्षात् अर्थान्तरं पक्षान्तरं द्योतयति। पूर्वप्रकृतायाः धर्मजिज्ञासायाः अर्थान्तरवाचित्वम् अथशब्दस्य भवत्विति पूर्वपक्षः। तस्य च समाधानं प्रोक्तं भाष्ये यथा "पूर्वप्रकृतापेक्षायाश्च फलत आनन्तर्याव्यतिरेकात्"[2] इति। ब्रह्मजिज्ञासायाः पूर्वं नियमेन कश्चन अर्थविशेषः प्रकृतो नास्ति, अर्थविशेषात् तस्याः जिज्ञासायाः अर्थान्तरत्वम् अथशब्देन कथ्येत। अथशब्दस्य अर्थान्तरत्वमपि यथाकामं यतः कुतश्चित् न वक्तव्यम्। तस्य च विशिष्टप्रयोजनाभावात्। पूर्वप्रकृतात् अर्थान्तरवाचित्वे अथशब्दस्य परम्परया आनन्तर्यार्थता एव संसाधिता भवति इत्ययमपि पक्षः निरस्तः।

३. ब्रह्मजिज्ञासासूत्रे अथशब्दस्य न नियतक्रमार्थत्वम्।

अथशब्दस्य आनन्तर्यार्थत्वेऽपि धर्मब्रह्मजिज्ञासयोः नियतक्रमबोधनार्थः अथशब्दः इत्ययं पूर्वपक्षः विचार्यते। यद्यपि पूर्वपक्षमते अथशब्दस्य आनन्तर्यार्थत्वं न विवक्षितं तथापि मङ्गलादेः अर्थान्तस्य असम्भवात्, आनन्तर्यार्थत्वं परिगृह्य तत्रैव कश्चित् विशेषो नियम्यते। नियतक्रमबोधनमेव आनन्तर्यार्थकस्य अथशब्दस्य विशेषः इति भावः। तदुक्तं भाष्ये "सति च आनन्तर्यार्थत्वे, यथा धर्मजिज्ञासा पूर्ववृत्तं वेदाध्ययनं नियमेनापेक्षते, एवं ब्रह्मजिज्ञासापि यत्पूर्ववृत्तं नियमेनापेक्षते तद्वक्तव्यम्।"[3] इति। अथशब्दस्य आनन्तर्यार्थत्वेऽपि आनन्तर्यावधिः वक्तव्य इति ब्रह्मजिज्ञासायाः पूर्वावधित्वेन धर्मजिज्ञासा एव उपस्थिता भवति। पूर्ववृत्तं पुष्कलं कारणं ब्रह्मजिज्ञासायाः धर्मजिज्ञासैव इति अथशब्दस्य नियतक्रमबोधकत्वे एव सिध्यति इति पूर्वपक्षसंग्रहः। अत्रेदं सिद्धान्तमतं चिन्त्यते। तत्र जिज्ञासासूत्रे श्रूयमाणस्य अथशब्दस्य आनन्तर्यार्थत्वमेव न तु नियतक्रमबोधकत्वम्। ब्रह्मजिज्ञासायां धर्मविचारः, स्वाध्यायः, कर्मानुष्ठानं च साधारणं कारणं न तु तत्पुष्कलकारणम्। आनन्तर्यावधित्वेन पुष्कलकारणस्यैव उपपादनोपपत्तेः न नियतक्रमार्थः अथशब्दो भवति। पूर्वमीमांसाशास्त्रसिद्धाः सर्वे पदार्थाः न ब्रह्मजिज्ञासायामुपयुक्ताः भवन्ति। धर्मविचारस्य धर्मनिर्णयमात्रहेतुत्वेन पूर्वतन्त्रोपदिष्टकर्मजातं, पूर्वमीमांसाशास्त्रविचारो वा ब्रह्मजिज्ञासायां साधारणकारणत्वेन न तेषाम् आनन्तर्यावधित्वमिति फलितार्थः।

---

1. ब्रह्मसूत्रशाङ्करभाष्यम्- पृ.सं.२९
2. ब्रह्मसूत्रशाङ्करभाष्यम्- पृ.सं.३०
3. ब्रह्मसूत्रशाङ्करभाष्यम्- पृ.सं.३०

धर्मजिज्ञासायाः पुष्कलकारणत्वाभावेन ब्रह्मजिज्ञासायां पूर्वावधित्वाभावेऽपि, श्रुतत्वात् नियतक्रमार्थः अथशब्दो भवत्विति पूर्वपक्षी पुनः प्रत्यवतिष्ठते। यथा "हृदयस्याग्रेऽवद्यति अथ जिह्वाया अथ वक्षसः" इत्यत्र कार्यकार्यणत्वाभावेऽपि हृदयाद्यवदानानां क्रमबोधनार्थः अथशब्दो भवति। अत्रेदं समाधानं भवति। हृदयाद्यवदानानां नियतक्रमार्थः अथशब्दः, एककर्तृकत्वेन विवक्षिततत्वात्। किन्तु धर्मब्रह्मजिज्ञासयोः न नियतक्रमो विवक्षितः एककर्तृकत्वाभावात्, फलविषयभेदाच्च। कर्तृत्वभोक्तृत्वादिधर्मविशिष्टः धर्मजिज्ञासायामधिकरोति। ब्रह्मजिज्ञासायां तु तद्विपरीतः। धर्मजिज्ञासायाः फलमभ्युदयः, विषयश्च वेदोक्तः यागादिधर्मः किन्तु ब्रह्मजिज्ञासायाः फलं निःश्रेयसमेव, विषयश्च प्रत्यगभिन्नं परं ब्रह्म। तस्मात् फलविषयाधिकारिभेदात् धर्मब्रह्मजिज्ञासयोः नियतक्रमबोधार्थः अथशब्दः इति व्याख्यानं न युज्यते।

४. ब्रह्मजिज्ञासासूत्रे अथशब्दस्य न अधिकारार्थत्वम्।

जिज्ञासासूत्रे श्रूयमाणस्य अथशब्दस्य न अधिकारार्थत्वमिति सिद्धान्तः। अधिकारार्थो नाम आरम्भार्थ एव। यथा "अथ योगानुशासनम्"[1] इत्यादिषु अथशब्दस्य अधिकारार्थत्वं दृष्टं तथा इहापि अथशब्दः अधिकारार्थकः भवतु इति पूर्वपक्षिणामाशयः। अत्रेदं समाधानं चिन्त्यम्। जिज्ञासासूत्रे श्रूयमाणं जिज्ञासापदं ज्ञानेच्छापरम् अथवा विचारलक्षकम् इति पक्षद्वयं प्रकल्प्य विचार्यते। तत्र आदिमपक्षे ब्रह्मज्ञानेच्छा आरभ्यते इति सूत्रार्थः स्यात्। इच्छायाः अनारभ्यत्वेन, अयमादिमः कल्पो न युज्यते। न हि ब्रह्मसूत्रस्य प्रत्यधिकरणं ब्रह्मज्ञानेच्छा क्रियते। नापि द्वितीयः कर्तव्यपदाध्याहारं विना जिज्ञासापदं विचारलक्षकमिति द्वितीयपक्षप्रकल्पनमेव अशक्यत्वात्। लक्षणया सूत्रे कर्तव्यपदाध्याहारे तु कर्तव्यपदेनैव आरम्भार्थद्योतनात्, तदर्थे पुनरपि अथशब्दप्रयोगस्य वैय्यर्थ्यसम्भवात्। तदुक्तं "नाधिकारार्थः, ब्रह्मजिज्ञासाया अनधिकार्यत्वात्"[2] इति। अतश्च ब्रह्मजिज्ञासायाः अनारभ्यत्वात् अथशब्दः नाधिकारार्थः इति समर्थितम्।

तथाहि "नाधिकारार्थः, ब्रह्मजिज्ञासाया अनधिकार्यत्वात्" इति भाष्यवाक्यं विमृश्यते। अधिकारो नाम प्रारम्भ इत्युक्तम्। ब्रह्ममीमांसाशास्त्रं प्रारभ्यते इति सूत्रप्रयुक्ताथशब्दः अधिकारार्थक इति पूर्वपक्षाशयः। ततश्च "ब्रह्ममीमांसाशास्त्रं प्रारभ्यते" इति सूत्रार्थः। किन्तु भाष्यकारैः अथशब्दस्य अधिकारार्थत्वं निराकृतम्। तथाहि ब्रह्मणः जिज्ञासा ब्रह्मजिज्ञासा। ज्ञातुम् इच्छा जिज्ञासा इति सन्प्रत्ययो वर्तते। ब्रह्मज्ञानेच्छा "ब्रह्मविषयकज्ञानेच्छा" इति सूत्रस्थजिज्ञासापदात् साक्षादेव गम्यते। यदि अथशब्दः अधिकारार्थकः (प्रारम्भार्थकः) स्यात् तर्हि "ब्रह्मज्ञानेच्छा प्रारभ्यते" इत्येव वक्तव्यम्। किन्तु "ब्रह्मज्ञानेच्छा प्रारभ्यते" इति वाक्यार्थो बाध्यते। ब्रह्मज्ञानेच्छा द्विधा प्रारभ्यते इति वक्तुं शक्यते। तत्र उत्पाद्यतया वा निरूप्यतया (प्रतिपाद्यतया) वा प्रारम्भः द्वेधा सम्भवति। क्वचित् पदार्थः उत्पाद्यतया प्रारभ्यते। क्वचिच्च "विषयोऽयं प्रारभ्यते" इति प्रयोगे विषयः निरूप्यतया (प्रतिपाद्यतया) आरभ्यते इति वक्तव्यम्। तत्र निरूपणीयतया (प्रतिपाद्यतया) प्रारम्भः। प्रकृते ब्रह्मजिज्ञासा नोभयप्रकारेणापि प्रारभ्यते।

१. उत्पाद्यतया प्रारम्भः – ब्रह्मसूत्रस्य क्वचिदपि अधिकरणे उत्पाद्यतया ब्रह्मज्ञानेच्छा न प्रारभ्यते।
२. निरूपणीयतया प्रारम्भः- जिज्ञासाधिकरणोत्तरं न कस्मिन्नपि अधिकरणे ब्रह्मजिज्ञासायाः निरूपणीयतया प्रारम्भो भवति। यतः न क्वचिदपि अधिकरणे ब्रह्मज्ञानेच्छा प्रतिपाद्यते।

ब्रह्मजिज्ञासा इति सूत्रस्थपदं स्वीकृत्य अथशब्दान्वयः क्रियते चेत्, तत्र ब्रह्मजिज्ञासायाः उत्पाद्यतया प्रतिपाद्यतया वा न आरम्भः। अतः न अथशब्दः अधिकारार्थः। तदेव भाष्ये प्रोक्तं "ब्रह्मजिज्ञासायाः अनधिकार्यत्वात्" इति।

ब्रह्मजिज्ञासा इत्यत्र सन्नर्थः इच्छा विशेष्यतया भाति। विशेष्यभूता सा ब्रह्मज्ञानेच्छा न प्रारभ्यते इति तु सत्यम्। किन्तु इच्छाविषयीभूतं ज्ञानं, ज्ञानविषयीभूतं ब्रह्म वा प्रारभ्यते इति अथशब्दस्य अधिकारार्थे एव योजयितुं शक्यते। ज्ञानं उत्पाद्यतया प्रारभ्यते, ब्रह्म प्रतिपाद्यतया प्रारभ्यते इति प्रयोगः युक्त एव। ज्ञानस्य तद्विषयस्य ब्रह्मणो वा प्रारम्भो भवति इति वक्तुं शक्यते। तथाच अथशब्दार्थः अधिकारार्थे एव भवतु इति पुनरपि शङ्का क्रियते। पुनश्च "दण्डी प्रैषान् अन्वाह" इति विधिवाक्यं श्रूयते। तत्र दण्डी

[1]. पातञ्जलयोगदर्शनम् -१.१
[2]. ब्रह्मसूत्रशाङ्करभाष्यम्- पृ.सं.२९

इति शब्दः दण्डविशिष्टपरः किन्तु विधेयः विशेषणभूतः दण्ड एव । यद्यपि जिज्ञासापदे इच्छा एव विशेष्यतया अन्वेति किन्तु तत्र विशेषणमात्रस्य ज्ञानस्य ज्ञानविषयस्य ब्रह्मणो वा केवलस्य विधेयत्वं यथा दण्डमात्रस्य विधेयत्वम् । तथाच ब्रह्म ब्रह्मज्ञानं वा प्रारभ्यते इति विधातुं शक्यमिति पूर्वपक्षाशयः । अत्रापि इदमेव समाधानं वक्तव्यं यत् अथशब्दस्य अधिकारार्थत्वे (आनन्तर्यार्थत्वपरित्यागे) शास्त्रारम्भहेतुभूतानुबन्धासिद्धिप्रसङ्ग इति। तस्मात् ब्रह्मजिज्ञासासूत्रगतः अथशब्दो न अधिकारार्थ इति सिद्धान्तमतम् ।

५. ब्रह्मजिज्ञासासूत्रे अथशब्दस्य आनन्तर्यार्थत्वसमर्थनम् ।

अथशब्दस्य अनेकेषु अर्थेषु सत्सु सिद्धान्ते आनन्तर्यार्थ एव परिगृह्यते तेन च विवक्षिताधिकार्याद्यनुबन्धसंग्रहात् । तदुक्तं "न वयम् आनन्तर्यार्थतां व्यसनितया रोचयामहे किन्तु जिज्ञासाहेतुभूतपूर्वप्रकृतसिद्धये"[1] इति । तथाहि- आनन्तर्यार्थः अथशब्दः किञ्चित् पूर्ववृत्तम् अपेक्षते । अथशब्दस्य आनन्तर्यार्थकत्वेऽपि आनन्तर्यस्य अवधिः कः इति वक्तव्यम् । यत् नियमेन पूर्ववृत्तं पूर्वभावि असाधारणकारणं (पुष्कलकारणं) तदेव आनन्तर्यस्य अवधिरिति बोद्धव्यम् । साधनचतुष्टयसम्पत्तिरेव[2] आनन्तर्यावधिरिति परमसिद्धान्तः। तत्र स्वाध्यायः, धर्मजिज्ञासा, कर्मावबोधः चेति अनेके अर्थाः अथशब्दस्य आनन्तर्यावधित्वेन सम्भाविता अपि, न ते तद्रूपेण गृह्यन्ते । यदि अथशब्दः प्रारम्भार्थः एव स्यात् तर्हि "साधनचतुष्टयसम्पन्नः अधिकारी" इति शास्त्रारम्भहेतुभूतः अनुबन्धविशेषो नैव लभ्यते । किन्तु आनन्तर्यार्थकोऽथशब्दः अधिकारिविशेषसमर्पको भवति इति भावः।

जिज्ञासासूत्रे च तात्पर्यानुपपत्त्या कर्तव्यपदाध्याहारः भाष्यकारैरेव प्रदर्शितः तद्यथा – "तस्मात् यथोक्तसाधनसम्पत्त्यनन्तरं ब्रह्मजिज्ञासा कर्तव्या"[3] इति। कर्तव्यपदाध्याहारे निमित्तानि इमानि भवन्ति।

१. जिज्ञासासूत्रे च विधायककर्तव्यपदाभावात्, तस्य च अनुवादकत्वेन आनर्थक्यप्रसङ्गः । अतश्च जिज्ञासासूत्रस्य अनुवादकत्वेन आनर्थक्यपरिहाराय कर्तव्येति पदाध्याहारः।

२. योग्याधिकारिणः विधिवाक्यश्रवणोत्तरं प्रवर्तन्ते इत्यतः पुरुषप्रवृत्तये च जिज्ञासासूत्रे कर्तव्येति पदाध्याहारः।

३. "आत्मा वाऽरे द्रष्टव्यः श्रोतव्यः" "सोऽन्वेष्टव्यः स विजिज्ञासितव्यः" इति जिज्ञासाधिकरणस्य विषयवाक्यं श्रूयते ।

विषयवाक्येषु विधायकप्रत्ययश्रवणं पुरुषप्रवृत्तिहेतुः । सूत्रं च श्रुतिवाक्यानुसारि भवति । सूत्राणां विषयवाक्येन सह एकवाक्यता अपेक्षिता । किन्तु विधायकपदाभावात् सूत्रवाक्ययोः एकवाक्यताभङ्गप्रसङ्गः स्यात्। पुनश्च श्रुतिसारूप्यं सूत्राणामपेक्षितम्। तस्मात् श्रुतिवाक्येन सह सूत्रस्य एकवाक्यतासम्पादनाय श्रुतिवाक्यसारूप्यसम्पादनाय वा जिज्ञासासूत्रे कर्तव्येति पदाध्याहारः। विषयप्रयोजनाधिकारिसमर्थनेन एव कस्यचित् शास्त्रस्य आरम्भणीयत्वमुपपद्यते । अनुबन्धदर्शनेन खलु प्रेक्षावतां प्रवृत्तिः। अतः अस्यापि वेदान्तमीमांसाशास्त्रस्य अनुबन्धत्रयं प्रदर्शनीयमेव । ब्रह्मजिज्ञासापदेन विषयप्रयोजनसिद्धिः । प्रत्यगभिन्नं ब्रह्मैव वेदान्तशास्त्रस्य विषयः। पुनश्च अथशब्दस्य आनन्तर्यार्थत्वे एव प्रयोजनसिद्धिः। आनन्तर्यार्थत्वं नाम साधनचतुष्टयसम्पत्त्यानन्तर्यमेव विवक्षितम् । एवञ्च साधनचतुष्टयसम्पन्नः मुमुक्षुः ब्रह्मज्ञानाय वेदान्तविचारे प्रवर्तते । ब्रह्मज्ञानमेव साक्षात्फलं न भवति। तच्च साधनरूपं फलम् । मोक्षोपायस्य ब्रह्मज्ञानस्य तद्धेतुतया एव फलत्वसङ्कीर्तनमिति विवेकः । इत्थम् अथशब्दस्य आनन्तर्यार्थत्वे एव ब्रह्मज्ञानरूपं प्रयोजनम् उपपद्यते। साधनरूपं फलं जिज्ञासापदेन लभ्यते।

सूत्रार्थनिष्कर्षः- अथशब्देन साधनचतुष्टयसम्पत्त्यानन्तर्यं प्रतिपाद्यते । अतःशब्देन विवेकवैराग्यादिसाधनचतुष्टयस्य ब्रह्मजिज्ञासाहेतुत्वं निरूप्यते । सूत्रस्य अनुवादकत्वेन आनर्थक्यपरिहाराय पुरुषप्रवृत्तये च श्रुतिवाक्यानुसारित्वेन जिज्ञासासूत्रे कर्तव्या इति पदाध्याहारः क्रियते । जिज्ञासा इत्यत्र प्रकृत्या फलीभूतं ब्रह्मापरोक्षज्ञानम् अजहल्लक्षणया साध्यते । यत्र तात्पर्यानुपपत्त्या शक्यार्थमनपहाय अर्थान्तरप्रतीतिः तत्र अजहल्लक्षणा। तदुक्तं "यत्र शक्यार्थमन्तर्भाव्यैवार्थान्तरप्रतीतिः तत्राजहल्लक्षणा यथा शुक्लो घटः"[4] इति । सन्प्रत्ययेन च इच्छासाध्यो विचारः जहल्लक्षणया सम्पाद्यते । यत्र तात्पर्यानुपपत्त्या शक्यार्थं विहाय अर्थान्तरप्रतीतिः

[1]. भामती. पृ.सं २९

[2]. साधनचतुष्टयं तु नित्यानित्यवस्तुविवेकः, इहामुत्रार्थफलभोगविरागः, शमदमादिसाधनसम्पदः, मुमुक्षुत्वं चेति ।

[3]. ब्रह्मसूत्रशाङ्करभाष्यम्- पृ.सं.३६

[4]. वेदान्तपरिभाषा-पृ.सं.२२८

तत्र अजहल्लक्षणा । तदुक्तं “शक्यमनन्तर्भाव्य यत्रार्थान्तरप्रतीतिस्तत्र जहल्लक्षणा, यथा विषं भुंक्ष्व”[1] इति । एवञ्च साधनचतुष्टयसम्पत्तेरनन्तरं ब्रह्मापरोक्षज्ञानाय विचारः कर्तव्य इत्यर्थः प्राप्यते। एतेन अपरोक्षब्रह्मज्ञानस्य मोक्षहेतुत्वं, वेदान्तवाक्यानां च विचार्यत्वम् अवगम्यते। साधनचतुष्टयसम्पत्तेरनन्तरं मोक्षहेतुभूतब्रह्मज्ञानार्थं वेदान्तवाक्यविचारः कर्तव्यः इति सूत्रार्थः सम्पद्यते।

उपसंहारः - वेदवाक्यार्थविचाराय प्रवृत्तं मीमांसादर्शनं पूर्वोत्तरशास्त्रभेदेन द्वेधा विभक्तमिति ज्ञायते । जैमिनिमुनिना “अथातो धर्मजिज्ञासा” इत्यादिना कर्मकाण्डगतानां सन्दिग्धानां वेदवाक्यानां तात्पर्यार्थनिर्णयानुकूलतया युक्तयः प्रदर्शिताः। भगवता बादरायणव्यासेन सन्दिग्धवेदान्तवाक्यानाम् अद्वितीयब्रह्मण्येव समन्वयप्रदर्शनार्थं तत्रैव अविरोधप्रसाधनार्थं च “अथातो ब्रह्मजिज्ञासा” इति न्यायप्रस्थानं प्रवर्तितम्। अनेन उपोद्घातरूपाधिकरणेन वेदान्तशास्त्रारम्भः कर्तव्यो वा वेति उपनिषद्विषयवाक्यार्थपर्यालोचनमुखेन विचार्य धर्ममीमांसाशास्त्रवत् ब्रह्ममीमांसाशास्त्रस्यापि अगतार्थत्वात्, अनुबन्धचतुष्टयसिद्धेश्च वेदान्तमीमांसाशास्त्रमारम्भणीयमिति प्रसाध्यते इति शिवम्।

परिशीलितग्रन्थसूची

१. ब्रह्मसूत्रम्-(प्रथमो भागः) - स्वामिविद्यानन्दगिरिमहाराजः, प्रकाशकः श्रीकैलासविद्या प्रकाशनम्, हृषीकेशः१९९७.

२. ब्रह्मसूत्रशाङ्करभाष्यम् (व्याख्यात्रयोपेतम्) - सम्पादकौ महादेवशर्मा वासुदेवलक्ष्मणशास्त्री च, प्रकाशकः निर्णयसागर प्रेस्, मुम्बई, १९३४.

३.उपनिषद्भाष्यम् (प्रथम-द्वितीय-तृतीयभागाः) - सम्पादकः एस् सुब्रह्मण्यशास्त्री, श्रीदक्षिणामूर्तिमठ प्रकाशनम्, वाराणसी, २००४.

४. ब्रह्मतत्त्वप्रकाशिका- प्रणेता श्रीसदाशिवब्रह्मेन्द्रसरस्वती, प्रकाशकः- श्रीवाणीविलासमुद्रणालयः श्रीरङ्गम्, १९२७.

५. वेदान्तपरिभाषा- सम्पादकः पं गजाननशास्त्री, प्रकाशकः चौखम्बा विद्याभवन वाराणसी, १९८३

[1] वेदान्तपरिभाषा-पृ.सं. २२६

बृहच्छब्देन्दुशेखरदिशा प्रथमयोः पूर्वसवर्णः इति सूत्रस्य पदकृत्यविमर्शः

Neeraj Kumar Bhargave,
Assistant Professor,
Dept. of Sanskrit and Philosophy
Ramakrishna Mission Vivekananda Educational
and Research Institute,
Belur Math, Howrah,
Email- neerajbhu85@gmail.com

१.१. सूत्रार्थः- 'अकः सवर्णे दीर्घः' इत्यतः अकः इति, दीर्घः इति चानुवर्तेते। 'इको यणचि' इत्यतः अचि इत्यनुवर्तते। 'एकः पूर्वपरयोः' इत्यधिक्रियते। प्रथमयोरिति अवयवषष्ठी। प्रथमापदमिह प्रथमा च प्रथमा च इत्येकशेषेणैकं प्रथमाविभक्तिपरम्। द्वितीयं स्वोत्तरत्वसम्बन्धलक्षणया द्वितीयापरम्। अतः प्रथमयोरित्यनेन प्रथमाद्वितीये सुब्विभक्ती विवक्षिते। तेन अकः प्रथमाद्वितीययोः अचि परे पूर्वसवर्णदीर्घ एकादेशः स्यात् इति सूत्रार्थो भवति। उदाहरणं तावत् रामशब्दस्य प्रातिपदिकसंज्ञायां द्वितीयाबहुवचने शस्-प्रत्यये अनुबन्धलोपे राम अस् इति जाते 'प्रथमयोः पूर्वसवर्णः' इति प्रकृतसूत्रेण अकारद्वयस्य स्थाने पूर्वसवर्णदीर्घैकादेशे कृते रामास् इति जाते 'तस्माच्छसो नः पुंसि' इति सूत्रेण आकाररूपपूर्वसवर्णदीर्घात्परस्य शसः सकारस्य नकारे रामान् इति रूपं सिद्धम्।

१.२. अचि इति पदविमर्शः- सूत्रेऽस्मिन्ननुवृत्तस्य अचि इत्यस्य प्रयोजनमवोचच्छब्देन्दुशेखरकृन्नागेशः "अचि किम्? रामः। विसर्गस्याऽसिद्धत्वादच्परत्वा-ऽभावः"[1] इति। ननु सूत्रे अचि इति पदं किमर्थमनुवृत्तमिति जिज्ञासायामुच्यते अचीत्यनुवृत्त्यभावे अकः प्रथमाद्वितीययोः पूर्वसवर्णदीर्घ एकादेशः स्यात् इति सूत्रार्थः सम्भवेत्। एवमर्थस्वीकारे राम सु इति स्थिते 'ससजुषो रुः' इति सोः रुत्वे 'खरवसानयोर्विसर्जनीयः' इति रोः विसर्गे च रामः इति भवति। तत्र अकाररूपाकः परं प्रथमाविभक्तेः सत्त्वात् सूत्रेणानेन पूर्वसवर्णदीर्घः प्रसज्येत। तद्वारणाय सूत्रे अचीति पदानुवृत्तिः। तेन चेह अकः परं प्रथमाविभक्तौ सत्यामपि अच्पदं नास्तीति अच्परत्वाभावात् पूर्वसवर्णदीर्घैकादेशो न भवति। ननु रामः इत्यत्र विसर्गस्य अच्प्रत्याहारे अन्तर्भाविण अच्परत्वाभावः कथमित्यत नागेशेनोच्यते रोः विसर्गविधायकं 'खरवसानयोर्विसर्जनीयः' (८/३/१५) इति सूत्रं त्रिपादीस्थं, पूर्वसवर्णदीर्घविधायकं 'प्रथमयोः पूर्वसवर्णः' (६/१/१०२) इति सूत्रं च सपादसप्ताध्यायीस्थं वर्तते। तेन 'पूर्वत्रासिद्धम्' इत्यनेन विसर्गस्य असिद्धत्वात् अच्परत्वं न सम्भवति। अतः अच्परत्वाभावात् पूर्वसवर्णदीर्घो न भवति।

१.२.१. समीक्षा

प्रकृतसूत्रस्य वृत्तौ काशिकायां वृक्षः, प्लक्षः इति प्रत्युदाहरणं प्रदत्तम्। सूत्रेऽस्मिन् अचि इत्यस्यानुवर्तनात् वृक्षः, प्लक्षः इत्यादौ चाच्परत्वाभावात् पूर्वसवर्णदीर्घो न भवति।[2] सिद्धान्तकौमुद्याः लक्ष्मीटीकातत्त्वबोधिनीटीकयोः रामः इति नागेशोक्तप्रत्युदाहरणमेव वर्तते।[3] एतेन रामः इत्यादि अचि इति पदस्य प्रत्युदाहरणम्।

१.३. अकः इति पदविमर्शः- योगेऽस्मिन् अनुवृत्तस्य अकः इति पदस्य सार्थक्यं प्रादर्श्यत नागेशभट्टेन शब्देन्दुशेखरे "अकः किम्? गावौ, नावौ"[4] इति। ननु सूत्रे अकः इत्यस्यानुवृत्तिः किमर्था इत्यत उच्यते अकः इति पदाननुवर्तमाने गावौ इत्यादौ पूर्वसवर्णदीर्घापत्तिः स्यात्। तन्मा भूदेतदर्थं सूत्रे अकः इत्यनुवृत्तिः। तथाहि गोशब्दात् प्रथमाद्विवचने औप्रत्यये गोशब्दस्य च 'गोतो णित्' इत्यनेन णिद्वद्भावे सर्वनामस्थानस्य 'अचो ञ्णिति' इत्यनेन वृद्धौ गौ औ इति स्थिते गोशब्दात् परं प्रथमाविभक्तिस्थम् अच् वर्तते, परन्तु तदव्यवहितपूर्वम् औकारो वर्तते। स चौकारः अक्प्रत्याहारस्थो नास्ति। तस्मात् अकः इति पदाभावे अत्रापि पूर्वसवर्णदीर्घापत्तिः स्यात्। तद्वारणाय अकः

---

[1]बृ.शे. (प्रथमभागः), पृ.सं.- ३०४।
[2]काशिका (सप्तमभागः), पुटसंख्या- १५३।
[3]वैयाकरणसिद्धान्तकौमुदी (प्रथमभागः), तत्त्वबोधिनी, पुटसंख्या- १५८।
[4]बृ.शे. (प्रथमभागः), पृ.सं.- ३०४।

इत्यस्यानुवृत्तिरावश्यकी। तेन च औकारस्य अगभावत्वात् पूर्वसवर्णदीर्घैकादेशो न भवति। अपि तु 'एचोऽयवायावः' इति आवादेशे गावौ इति भवति।

१.३.१. समीक्षा

काशिकायाम् अकः इत्यस्य नावौ इति प्रत्युदाहरणं वर्तते।[1] सूत्रे अकः इति पदाभावे नौ औ इति स्थिते अत्रापि पूर्वसवर्णदीर्घः प्रसज्येत। तद्वारणाय सूत्रे अकः इत्यनुवृत्तिः। तेन च औकारस्य अगभावत्वात् अत्र पूर्वसवर्णदीर्घो न भवति, अपि तु आवादेशे नावौ इति भवति। तत्त्वबोधिनीकारेण प्रकृतसूत्रे गावौ, नावौ इत्येतत् प्रत्युदाहरणद्वयं प्रोक्तम्।[2] लक्ष्मीटीकायाञ्च गावौ इति नागेशोक्तं प्रत्युदाहरणमेव वर्तते। एतेन नागेशोक्तप्रत्युदाहरणे वैमत्याभावात् गावौ इत्यादि अकः इत्यस्य प्रत्युदाहरणम्।

१.४. प्रथमयोरिति पदविमर्शः- सूत्रेऽस्मिन् उपात्तस्य प्रथमयोरिति पदस्य प्रयोजनमवादीच्छब्देन्दुशेखरे "प्रथमयोः किम्? पित्रे"[3] इति। ननु सूत्रे प्रथमयोरिति पदं किमर्थमित्यत उच्यते पित्रे इत्यादौ पूर्वसवर्णापत्तिः स्यात्। तन्मा भूदेतदर्थं सूत्रे प्रथमयोरिति पदम्। तथाहि प्रथमयोरित्यनेन प्रथमाद्वितीये सुब्विभक्ती विवक्षिते। तेन प्रथमाद्वितीययोः सुब्विभक्त्योः परयोरेव पूर्वसवर्णो भवति। तेन च पितृशब्दस्य चतुर्थ्येकवचने ङेप्रत्यये अनुबन्धलोपे पितृ ए इति जाते ए इत्यस्य प्रथमाद्वितीयाविभक्त्योरनन्तर्भावात् पूर्वम् अकः सत्त्वेऽपि पूर्वसवर्णदीर्घो न भवति। अपि तु 'इको यणचि' इत्यनेन ऋकारस्य यणादेशे पित्रे इति भवति। प्रथमयोरिति पदाभावे तु अत्रापि पूर्वसवर्णदीर्घः प्रसज्येत। तद्वारणाय सूत्रे प्रथमयोरिति पदम्।

१.४.१. समीक्षा

तत्त्वबोधिनीकारेण प्रथमयोरित्यस्य वृक्षे, प्लक्षे इति प्रत्युदाहरणं प्रोक्तम्।[4] तत्र वृक्षशब्दस्य प्लक्षशब्दस्य च सप्तम्येकवचने ङिप्रत्यये अनुबन्धलोपे वृक्ष इ इति, प्लक्ष इ इति च जाते सूत्रे प्रथमयोरिति पदाभावे अचि परे पूर्वम् अकः सत्त्वात् पूर्वसवर्णापत्तिः स्यात्। तद्वारणाय सूत्रे प्रथमयोरित्युपादानम्। तेन च इ इत्यस्य प्रथमाद्वितीययाविभक्त्योः अनन्तर्भावात् पूर्वम् अकः सत्त्वेऽपि पूर्वसवर्णदीर्घो न भवति। अपि तु 'आद्गुणः' इति गुणे वृक्षे इति, प्लक्षे इति च भवति। यद्यपि प्रथमयोः इत्यस्याभावेऽपि 'नादिचि' इति पूर्वसवर्णदीर्घनिषेधेन वृक्षे, प्लक्षे इत्युदाहरणं सिद्ध्यति, तथापि हरी इत्यत्रेव हर्योरित्यत्रापि पूर्वसवर्णदीर्घः स्यात्। तद्वारणाय प्रथमयोरिति पदमुक्तम् इति। किञ्च लक्ष्मीटीकायामपि प्रोक्तं "प्रथमयोः किम, हर्योः। वृक्षे इत्यादौ तु प्रथमयोरित्यस्याभावेऽपि न दोषः, नादिचि इति निषेधात्।"[5] इति। एतेन प्रथमाद्वितीयाविभक्त्योरेव पूर्वसवर्णदीर्घो यथा स्यात्तदर्थं प्रथमयोः इत्युपादानमिति तात्पर्यसत्त्वात् प्रत्युदाहरणभेदेऽपि नागेशोक्तप्रत्युदाहरणं साधु। तेन पित्रे इति प्रथमयोरिति पदस्य प्रत्युदाहरणम्।

१.५. पूर्वग्रहणमिति पदविमर्शः- सूत्रे पूर्वग्रहणस्य सार्थक्यं प्रादर्शयत नागेशेन "पूर्वग्रहणं किम्? अग्नी इत्यत्र पक्षे परसवर्णोऽपि मा भूत्"[6] इति। ननु सूत्रे पूर्वसवर्णः इति पूर्वग्रहणं किमर्थमिति जिज्ञासायामुच्यते पूर्वग्रहणाभावे सूत्रे 'एकः पूर्वपरयोः' इत्यधिकारात् पूर्वपरयोः सवर्णदीर्घ एकादेशः स्यात् इत्यर्थः सम्भवेत्। तेन पूर्वस्य परस्य वा सवर्ण इत्यत्र विनिगमकाभावात् कुत्रचित् पूर्वसवर्णः कुत्रचिच्च परसवर्णोऽपि स्यात्। तेन अग्नी इत्यत्र अग्नि औ इति स्थिते पक्षे परसवर्णस्यापि प्राप्तिः स्यात्। तच्चानिष्टमिति। तद्वारणाय सूत्रे पूर्वग्रहणम्। कृते च पूर्वग्रहणे पूर्वपरयोः पूर्वस्यैव भवितव्यमिति नियमो लभ्यते। तेन च पूर्वसवर्णेन अग्नी इत्यत्र न दोषः।

१.५.१. समीक्षा

काशिकाकृद्भ्यामिह अग्नी इत्यत्र पक्षे परसवर्णो मा भूत् इत्येव पूर्वग्रहणप्रयोजनं प्रदर्शितम्। तच्च न्यासकृता स्पष्टीकृतम्। तथाहि पूर्वग्रहणे असति अग्नी इत्यत्र पूर्वपरसमुदायः स्थानी, तस्य च अन्तरतमो दीर्घ आदेशो नास्तीति। तस्मात् अवयवान्तरतमो यस्तेन भवितव्यम्। तत्र च पूर्वः परश्चेति द्वौ अवयवौ। सूत्रे पूर्वग्रहणाभावात् तत्र पूर्वस्यैव भवितव्यम् इति नियमो न लभ्यते, नियमकरणाभावात्।

[1]काशिका (सप्तमभागः), पुटसंख्या- १५३।

[2]वैयाकरणसिद्धान्तकौमुदी (प्रथमभागः), तत्त्वबोधिनी, पुटसंख्या- १५८।

[3]बृ.शे. (प्रथमभागः), पृ.सं.- ३०४।

[4]वैयाकरणसिद्धान्तकौमुदी (प्रथमभागः), तत्त्वबोधिनी, पुटसंख्या- १५८।

[5]वैयाकरणसिद्धान्तकौमुदी (प्रथमभागः), लक्ष्मी, पुटसंख्या- २२५।

[6]बृ.शे. (प्रथमभागः), पृ.सं.- ३०४।

अतः तयोः पर्यायेण आदेशो भवन् पक्षे परसवर्णो वा स्यात्। तस्मात् तन्निवृत्त्यर्थं सूत्रे पूर्वग्रहणम्।[1]

तत्त्वबोधिनीकृतापि काशिकोक्तप्रयोजनमेव प्रोक्तम्। तेन नागेशोक्तप्रयोजने न कस्यापि वैमत्यमिति हेतोः अग्नी इत्यत्र पक्षे परसवर्णो मा भूत् इति पूर्वग्रहणस्य प्रयोजनम्।

१.६. दीर्घग्रहणमिति पदविमर्शः- सूत्रे दीर्घ इत्यनुवृत्तेः फलमदर्श्यत नागेशेन "दीर्घग्रहणं तु त्रिमात्रस्य स्थानिनस्त्रिमात्रो मा भूदिति"[2] इति। ननु सूत्रे 'अकः सवर्णे दीर्घः' इत्यतो दीर्घ इत्यस्यानुवृत्तेः किं प्रयोजनमित्यत आह दीर्घग्रहणाभावे स्थानिनः त्रिमात्रस्य आन्तरतम्यात् त्रिमात्र आदेशो मा भूत् इत्येतदर्थं सूत्रे दीर्घग्रहणानुवृत्तिः। तथाहि अग्नी इत्यत्र अग्नि औ इति स्थिते दीर्घग्रहणानुवृत्त्यभावे स्थानिनः त्रिमात्रकत्वात् एकादेशः क्रियमाणः आन्तरतम्यात् त्रिमात्र आदेशः प्राप्नोति। तथा च अग्निशब्दस्य इकार एकमात्रः, औकारो द्विमात्र इत्येतत्समुदायात्मकः अत्र स्थानी। तस्मात् त्रिमात्रे स्थानिनि आन्तरतम्यात् त्रिमात्र आदेशो मा भूत् इत्येतदर्थं दीर्घ इत्यस्यानुवृत्तिरावश्यकी। दीर्घग्रहणे तु सति तेन आदेशे विशिष्यमाणे त्रिमात्रस्य स्थानिन आदेशप्रसङ्गो न भवति। यतोहि द्विमात्रस्यैव दीर्घसंज्ञा विधीयते।

१.६.१. समीक्षा

अस्य सूत्रस्य काशिकावृत्तौ त्रिमात्रे स्थानिनि त्रिमात्रादेशनिवृत्त्यर्थं दीर्घग्रहणमिति दीर्घग्रहणप्रयोजनं कथितम्। तच्च तस्मिन्नेव सूत्रे न्यासे स्फुटीकृतम्।[3] तथाहि अग्नि औ इति स्थिते सूत्रे दीर्घग्रहणाननुवृत्तौ स्थानिनस्त्रिमात्रकत्वात् एकादेशः क्रियमाणः स्थानिन आन्तरतम्यात् त्रिमात्रः प्राप्नोति। अत्र अग्निशब्दस्येकार एकमात्रः, औकारो द्विमात्र इत्येतत्समुदायात्मकश्च स्थानी। तस्मात् त्रिमात्रे स्थानिनि अन्तरतमः त्रिमात्र आदेशो मा भूत्तदर्थं दीर्घग्रहणम्। दीर्घग्रहणे तु सति तेनादेशे विशिष्यमाणे द्विमात्रस्यैव दीर्घसंज्ञाविधानात् त्रिमात्रस्यादेशप्रसङ्गो नास्तीति।

तत्त्वबोधिनीकारेणाप्यत्र त्रिमात्रे स्थानिनि त्रिमात्र आदेशो मा भूत्तदर्थं दीर्घग्रहणमिति दीर्घग्रहणप्रयोजनं प्रकृतसूत्रव्याख्याने प्रोक्तम्।[4] किञ्चास्य सूत्रस्य व्याख्याने लक्ष्मीटीकाकृतापि नागेशोक्तप्रयोजनमेव प्रोक्तं दीर्घग्रहणाननुवृत्तौ पूर्वसवर्णविधाने अग्नी, वायू इत्यादौ स्थानिनः त्रिमात्रकतया त्रिमात्रकप्लुतादेशापत्तिः स्यात्तन्निवृत्त्यर्थं दीर्घग्रहणमिति। एतेन शेखरोक्तप्रयोजनं साधु। तेन त्रिमात्रस्य स्थानिनस्त्रिमात्रो मा भूत् इति दीर्घग्रहणस्य प्रयोजनम्।

१.७. सवर्णग्रहणमिति पदविमर्शः- योगेऽस्मिन् सवर्णग्रहणस्य प्रयोजनमकथयत् शब्देन्दुशेखरे "ननु सवर्णग्रहणं किमर्थम्, पूर्व इत्येतावतैव दीर्घपदाऽनुवृत्त्या पूर्वस्य दीर्घत्वाऽसम्भवेन पूर्वजातीय इत्यर्थेन, पूर्वान्तरतम इत्यर्थेन वा सिद्धेरिति चेन्न। स्पष्टार्थत्वात्। स्पष्टं चेदं भाष्ये"[5] इति। नागेशेन सवर्णग्रहणस्य स्पष्टार्थत्वं प्रत्यपादि। तथाहि ननु सूत्रे सवर्णग्रहणं किमर्थम्, यतोहि 'अकः सवर्णे दीर्घः' इत्यस्मात् दीर्घ इत्यस्य अनुवृत्तौ पूर्वो दीर्घ इत्येव भवतु। पूर्वो दीर्घः इत्येवमुच्यमाने रामान् इत्यादौ राम अस् इत्यवस्थायां पूर्वस्य दीर्घस्य असम्भवात् पूर्वपदेन लक्षणया पूर्वजातीय इत्यर्थो लभ्यते। तेन पूर्वजातीय इत्यर्थेन, अथवा पूर्वान्तरतम इत्यर्थेन इष्टसिद्धिर्भविष्यति इत्यत आह सवर्णग्रहणं स्पष्टार्थमिति।

स्पष्टं चैतत् प्रकृतसूत्रभाष्ये। तत्रायमाशयः 'प्रथमयोः पूर्वसवर्णोऽमि च' इत्येवोच्यताम्, किमर्थं 'प्रथमयोः पूर्वसवर्णः' इति, 'अमि पूर्वः' इति च पृथक् उच्येते। यदि प्रथमयोः पूर्वसवर्णदीर्घो भवति, अमि चेत्युच्यते, ततश्चाम्यपि अर्थात् वृक्षम्, प्लक्षम् इत्यादौ दीर्घः प्रसज्येत इति चेत्, नैष दोषः। 'अमि च' इत्यत्र दीर्घग्रहणं निवर्तयिष्यते। ननु एवमपि पूर्वसवर्णानुवृत्तेः कुमारीम् इत्यादौ पूर्वसवर्णः त्रिमात्रः प्रसज्येत इति चेत्, सवर्णग्रहणं न करिष्यते। यदि सवर्णग्रहणं न क्रियते, तर्हि पूर्वस्मिन् योगे विप्रतिषिद्धं स्यात्। तथाहि

---

[1]काशिका (सप्तमभागः), न्यासः, पुटसंख्या- १५३।

[2]बृ.शे. (प्रथमभागः), पृ.सं.- ३०४।

[3]दीर्घग्रहणं त्रिमात्रे स्थानिनि इत्यादि। अग्नि+औ इति स्थिते, असति दीर्घग्रहण एकादेशः क्रियमाणः स्थानिन आन्तरतम्यात् त्रिमात्रः प्राप्नोति; स्थानिनस्त्रिमात्रकत्वात्। तथा हि अग्निशब्दस्येकार एकमात्रः, औकारो द्विमात्र इत्येतत्समुदायात्मकश्चात्र स्थानी। तस्मात् त्रिमात्रे स्थानिन्यन्तरतमस्त्रिमात्र आदेशो मा भूदित्येवमर्थं दीर्घग्रहणम्। दीर्घग्रहणे हि सति तेनादेशे विशिष्यमाणे त्रिमात्रस्यादेशप्रसङ्गो न भवति; द्विमात्रस्यैव दीर्घसंज्ञाविधानात्।। (काशिका (सप्तमभागः), न्यासः, पुटसंख्या- १५३)

[4]वैयाकरणसिद्धान्तकौमुदी (प्रथमभागः), तत्त्वबोधिनी, पुटसंख्या- १५९।

[5]बृ.शे. (प्रथमभागः), पृ.सं.- ३०४।

सवर्णग्रहणं त्यक्त्वा प्रथमयोः पूर्वो दीर्घः इत्येव सूत्रं भवेत्। तथा सति विप्रतिषेधः स्यात्– यदि पूर्वः, न दीर्घः। अथ दीर्घः, न पूर्वः। पूर्वो दीर्घश्चेति विप्रतिषिद्धम्। एवञ्च यदि पूर्वा व्यक्तिः आश्रीयते तदा अग्नी इत्यादौ पूर्वव्यक्तिः न दीर्घा इति विप्रतिषिद्धं स्यात्। अथ पूर्वाकृतिः आश्रीयते तदा प्रथमयोः पूर्वः इत्यस्मात् आकृत्यर्थकपूर्वशब्दस्यैव उत्तरत्रानुवृत्त्या कुमारीमित्यादौ त्रिमात्रप्रसङ्गरूपदोषः स्यात्। तस्माद् उभयमारब्धव्यम्, पृथक् च वक्तव्यम्। अथ उभयस्मिन् पृथक् कर्तव्ये 'प्रथमयोः पूर्वसवर्णः' इत्यत्र सवर्णग्रहणं किमर्थं कृतम्? यावता दीर्घपदाऽनुवृत्त्या पूर्वोक्तविप्रतिषेधपरिहाराय पूर्वाकृतिः आश्रयिष्यते। सवर्णग्रहणस्यापि फलतः तदेव प्रयोजनम् इति तद् व्यर्थम्। इति चेन्नैतदस्ति। पूर्वा व्यक्तिः इति व्यक्तिपक्षस्यापि सम्भवात् अग्नी इत्यादौ विरोधाशङ्का स्यात्। अर्थात् पूर्वशब्दस्य व्यक्तिपरत्वस्यापि सम्भवेन उक्तविरोधशङ्कानिरासाय स्पष्टप्रतिपत्तये च सवर्णग्रहणम् इति।[1]

१.७.१. समीक्षा

प्रकृतसूत्रव्याख्यानावसरे काशिकायाः न्यासटीकाकृता पूर्वं विप्रतिषेधनिरासार्थं सवर्णग्रहणं कर्तव्यमिति प्रदर्श्य अन्तिमे च सवर्णग्रहणस्य स्पष्टार्थत्वमेव प्रत्यपादि।[2] तथाहि सवर्णग्रहणे असति दीर्घ इत्यनुवर्तमाने अग्नी इत्यत्र विप्रतिषिद्धत्वं स्यात् यदि पूर्वो न दीर्घः, अथ दीर्घो न पूर्वः इति। तेन विप्रतिषेधनिरासार्थं सवर्णग्रहणमिति। यदि च पूर्वशब्देन पूर्वाकृतिः उच्येत, दीर्घादनुवृत्तेः पूर्वस्येति षष्ठी वा क्रियेत। तदा तु सवर्णग्रहणम् अकर्तुं शक्यम्। क्रियमाणं वा तत् सुखप्रतिपत्त्यर्थं वेदितव्यम् इति। एतेन सवर्णग्रहणं स्पष्टार्थमिति नागेशकथनं साधु।

अनुशीलितग्रन्थसूची

1) नागेशभट्टः। लघुशब्देन्दुशेखरः (पञ्चसन्ध्यन्तो भागः)। ब्रह्मदत्तद्विवेदी (व्याख्याकारः), वाराणसी, चौखम्बा संस्कृत सीरीज आफिस, १९८८।
2) नागेशभट्टः। लघुशब्देन्दुशेखरः (अव्ययीभावान्तो भागः) (षट्टीकोपेतः)। प्रो. शास्त्री नन्दकिशोरः (सम्पा.), काशी : भार्गवपुस्तकालयः, १९९२।
3) नागेशभट्टः। लघुशब्देन्दुशेखरः (भावबोधिनीबालबोधिनीव्याख्योपेतः)। आचार्यः श्रीपादसत्यनारायणमूर्तिः (व्याख्याता सम्पादकश्च), तिरुपतिः, राष्ट्रियसंस्कृतविद्यापीठम्, २००१।
4) नागेशभट्टः। बृहच्छब्देन्दुशेखरः (प्रथमो भागः)। सीतारामशास्त्री (सम्पा.), वाराणसी, सम्पूर्णानन्दसंस्कृतविश्वविद्यालयः, १९९६।
5) भट्टोजिदीक्षितः। वैयाकरणसिद्धान्तकौमुदी (पण्डितश्रीसभापतिशर्मोपाध्यायविरचित-लक्ष्मीव्याख्ययोपेता) (प्रथमोऽशः)। श्रीबालकृष्णशर्मपञ्चोली (सम्पा.), दिल्ली, मोतिलाल वनारसीदास, १९६६।
6) भट्टोजिदीक्षितः। वैयाकरणसिद्धान्तकौमुदी (बालमनोरमातत्त्वबोधिनीसहिता) (प्रथमो भागः)। गिरिधरशर्मा, परमेश्वरानन्दशर्मा (सम्पा.), दिल्ली, मोतीलाल वनारसीदास, २०१०।
7) पतञ्जलिः। महाभाष्यम् (प्रदीपोद्योतोद्भासितेन समुल्लसितम्) (पञ्चमं खण्डम्)। श्रीभार्गवशास्त्री (सम्पा.), दिल्ली, चौखम्बा संस्कृत प्रतिष्ठान, १९८८।
8) वामनजयादित्यौ। काशिका (न्यासपदमञ्जरीभावबोधिनीव्याख्यासहिता) (सप्तमो भागः)। जयशङ्करलालत्रिपाठी, सुधाकरमालवीयः (सम्पा.), वाराणसी, तारा बुक एजेन्सी, १९९०।

[1]व्याकरणमहाभाष्यम् (पञ्चमखण्डम्), पुटसंख्या- १११।
[2]काशिका (सप्तमभागः), न्यासः, पुटसंख्या- १५३।

भारतीयज्ञानपरम्परायां महाकविकालिदासस्य साहित्यिकमवदानम्

डॉ.नीरजतिवारी
असिस्टेन्ट प्रोफेसर, संस्कृतसाहित्यविद्याशाखा
केन्द्रीयसंस्कृतविश्वविद्यालयः, लखनऊपरिसरः,
चलभाषः- 9450530774

शोधसारः - भारतीयज्ञानपरम्परायां संस्कृतसाहित्ये महाकविकालिदासः महान्तः कवयः सन्ति ऐषां अनुशीलनमत्यन्तावश्यकः। अनेनावगाहनेन देशकालविषयस्य एवं कविकृतीनामपि ज्ञानं भवतीति। महाकविना त्रीणि महाकाव्यानि प्रणीतानि अस्तिशब्दमधिकृत्य कुमारसम्भवमहाकाव्यं, वाक्-शब्दमधिकृत्य रघुवंशमहाकाव्यम्, कश्चिच्छब्दमवलम्ब्य मेघदूतखण्डकाव्यमिति। एतदतिरिक्तमस्य महाकवेः ऋतुसंहारमप्यस्ति खण्डकाव्यम्। दृश्यकाव्ये मालविकाग्निमित्रनाटकम्, विक्रमोर्वशीयनाटकम्, अभिज्ञानशाकुन्तलन्नामनाटकमीति विश्वविश्रुतानि, अत एव विविधभाषाऽनूदितानि दृश्यन्ते।रससिद्धस्य अस्य कवीश्वरस्य महिमा तदीयकाव्यैः एव ज्ञायते। तस्य काव्यस्य परिशीलनेन वेदशास्त्रपुराणेषु तस्य अगाधं पाण्डित्यम् आसीत् इति ज्ञायते।कल्पनाचातुर्य, पदानां माधुर्य, पात्रसंविधाननैपुण्यं, रसोल्लासः, ललितानि मनोहराणि वचनानि इत्यादिभिः सुगुणैः अस्य कवेः काव्यानि सर्वजनादरणीयानि। कालिदासः भारतीयसंस्कृतेः प्रतिनिधिः कविरिति सुधीभिः पुरस्कृतः। अस्य रचनाः चतुर्वर्गपुरुषार्थानां प्रदानसाधनस्वरूपाः इत्यपि स्वीकृतं सरसान्तः करणैः सहृदयैः। अयं महाकविः वैदर्भीरीतेः सम्राट्, प्रसादगुणपरिपूर्णः, उपमाप्रयोगगुरुः, प्रकृतिचित्रणचित्रकारः, व्यञ्जनाप्रयोगशाली, अभिनवकल्पनाकुशलः, अन्यतमः काव्यशिल्पी विराजते। कविनां रविः इव विराजते महाकविः कालिदासः। कालिदासस्य साहित्यं न केवलं विदुषां बालकानाम् अपि रुचिकरणं प्रतिभाति। यतो हि काव्यं तु पठ्यते पाठकाः परन्तु काव्यकर्तृणां विषये तेषां ज्ञानं नैव भवति। प्राचीनाः कवयः अपि तेषां परिचयम् स्वग्रन्थे नैव लिखन्ति । अल्पायासेन तेषां परिचयः न भवति। अतः भारतीयज्ञानपरम्परायां महाकविकालिदासस्य साहित्यिकमवदानं गवेषणमिदं सर्वेषां कृते सुबोधकरः सुरुचिकरश्च भविष्यतीति।

प्रस्तावना - भारतीयज्ञानपरम्परायां भारतदेशस्यालङ्कारभूतोऽयं महाकविः कुत्र जन्म लेभे, कदाऽऽसीत् , के च तस्य पितरौ आस्ताम्? इति प्रश्नानां नावाप्यते निश्चितं प्रमाणम्। यत्किञ्चिद् वक्तुं शक्यते तदप्यनुमानप्रमाणाधीनमेव।विदुषां मतेन महाकविकालिदासः विक्रमादित्यस्य नवरत्नानां मध्ये एकं महारत्नमासीत्। जनश्रुत्या महाकविः जीवनारम्भे मेषचारकः, स्वाश्रयलग्नतरुस्कन्धखण्डनप्रवृत्तो महामूर्खश्चासीत्। सदानन्दराजकन्याविद्योत्तमया सह पराजिताः पण्डितजनाः कपटरीत्या तया साकं तस्य परिणयसम्बन्धं स्थापितवन्तः। लोके कालिदासविषये विविधाः किंवदन्तयोऽपि प्राप्यन्ते। अयं खलु महामूर्खः युवावस्थायाम्।[1] परन्तु पण्डितैः शास्त्रार्थपराजितैः सासूयमेतस्य पाणिग्रहणं परमविदुष्या विद्योत्तमा साकं मिषेण सम्पादितम्। ज्ञाते कालिदासमौर्ख्ये विद्योत्तमा तिरस्कृतोऽसौ भुवं बभ्राम। कुत्रचित् कालिमन्दिरे महासरस्वत्याः, कृपाकटाक्षेणानुगृहीतोऽसौ गृहं प्रत्यावर्तत। द्वारि स्थित्वाऽसौ अवदत्- "**अनावृत्तं कपाटं द्वारं देहि**।"विद्योत्तमाऽपृच्छत्- "**अस्ति कश्चिद्वाग्विशेषः?**" विद्योत्तमावाक्यमवलम्ब्य महाकविना त्रीणि महाकाव्यानि प्रणीतानि, यथा -अस्तिशब्दमधिकृत्य कुमारसम्भवमहाकाव्यं, वाक्-शब्दमधिकृत्य रघुवंशमहाकाव्यं कश्चिच्छब्दमवलम्ब्य मेघदूतखण्डकाव्यमिति। एतदतिरिक्तमस्य महाकवेः ऋतुसंहारमप्यस्ति काव्यम्। दृश्यकाव्ये मालविकाग्निमित्रं नाटकं, विक्रमोर्वशीयं नाटकं, अभिज्ञानशाकुन्तलन्नाम नाटकं चैतानि विश्वप्रसिद्धान्येव। महाकवेरेतानि काव्यानि विश्वविश्रुतानि, अत एव विविधभाषाऽनूदितानि दृश्यन्ते। नाटकविषये तु अद्वितीयोऽयमजायत विश्ववाङ्मये। यद्यपि पाश्चात्याः कथयन्ति-Kalidas was great as a Sheksapear. परन्तु पाश्चात्यविदुषां मतमिदं समीचीनं न प्रतीयते। महासमीक्षकेन गेटेमहोदयेन पाश्चात्यविदुषां

[1] उष्ट्रे लुम्पति र वा षं वा तस्मै दत्ता निबिडनितम्बा।
किं न करोति स एव हि रुष्टः किं न करोति स एव हि तुष्टः।। कालिदास पृष्ठ-19 , प्रो.अमरनाथपाण्डेयः

कालिदासस्य अभिज्ञानशाकुन्तलं प्रशंसितम्। यस्याः संस्कृतच्छायाऽत्र प्रस्तूयते-

वासन्तं कुसुमं फलं च युगपद् ग्रीष्मस्य सर्वं च यद्यच्चान्यन्मनसो रसायनमतःसन्तर्पणं मोहनम्।

एकीभूतमभूतपूर्वमथवा स्वर्लोकभूलोकयोरैश्वर्यं यदि वाञ्छसि प्रियसखे ! शाकुन्तलं सेव्यताम्।।

केचित् कथयन्ति एकया गणिकया विषपानेन हतोऽयं महाकविः। परन्तु इयं हि लोकोक्तिः परमशैवस्य कालिदासस्य विषये हास्यास्पदमेव। इदं जीवनवृत्तमपि वयं स्वात्मसन्तोषार्थमेव स्वीकुर्मः।

कूटशब्दाः – अनावृत्तं, कपाटं, अस्ति, कश्चिद्, वाग्विशेषः, कविः, कालिदासः, विद्योत्तमा, काशी, विदर्भः, विक्रमादित्यः, शैवसम्प्रदायः, कार्तिकः, मल्लिनाथे, दिलीपः, अग्निवर्णः, अलकापुरी, प्रावृड्, सुललिता, दुष्यन्तः, शकुन्तला, गान्धर्वविवाहः, औशनरी, मालविका, अग्निमित्रः, सूक्तिवाक्यम्, नैसर्गिकम्।

शोधपत्रस्योद्देश्यम् - अनेन शोधपत्रेण गवेषकपाठकाः भारतीयज्ञानपरम्परासंवाहकानां कवीनां देशकालादिविषयान्-कवीनां साहित्यिकमवदानम्-काव्यशैलीं-कवीनां महत्त्वञ्च ज्ञास्यन्ति।

विषयप्रवेशः -

कालिदासस्य जन्मभूमिः- महाकवेः महद्गौरवस्य विषयोऽयं यत् सर्वे भारतीयाः स्व-स्व प्रान्तेषु अस्य जन्मभूमिः स्वीकुर्वन्ति। विविधमतानां मध्ये केचन हिमालयवर्णनप्रसङ्गात् काश्मीरेषु जन्मस्थलं स्वीकुर्वन्ति, किन्तु उज्जयिनीवर्णनदृष्ट्या उज्जयिनीप्रान्तभूमिरेवाधिकप्रामाणिका बुधजनैः समर्थिता जातेति।

काशीवास्तव्यः – केचित् समालोचकाः भणन्ति यत् कविकुलगुरुकालिदासः काशीवास्तव्यः आसीत्। एका जनश्रुति : भारते श्रूयते यत् कवेरस्य पत्नी विद्योत्तमा आसीत्। सा काशीनरेशस्य पुत्री आसीत्। सा महाविदुषी आसीत्। दुर्भाग्यवशात् कालिदासस्य विवाहस्तया सह अभवत्। पत्न्याः अपमानेन कविरयं महान् विद्वान् अभूत्। एतत्कथानुसारं केचित् विद्वांसः कथयन्ति यत् कालिदासः काशीनिवासी आसीत्। बाल्टररुबनमहाभागेन कालिदासस्य जन्मस्थानं काशी एव प्रमाणितम्।[1]

बंगालवास्तव्यः – केचित् सुरभारत्या: समालोचकाः कालिदासस्य जन्मस्थानं बंगालं कथयन्ति। बंगाले भगवती काली एव प्रमुखदेवी अस्ति। तत्र भगवत्याः काल्याः एव पूजनं विशेषरूपेण भवति। कोलकत्तानगरस्य कालीमन्दिरं तस्य प्रमाणमस्ति। एतत्सम्बन्धे प्रमाणरूपेण विद्विद्भिः मेघदूतस्य द्वितीयश्लोकः प्रस्तूयते। यथा –

तस्मिन्नदो कतिचिदबलाविप्रयुक्तः स कामी, नीत्वा मासान्कनकवलस्यभ्रंशरिक्तं प्रकोष्ठः।

आषाढस्य प्रथमदिवसे मेघमाश्लिष्टसानुं, वप्रक्रीडापरिणतगजप्रेक्षणीयं ददर्श।।[2]

अत्र आषाढस्य प्रथमदिवसे एव कालिदासेन लिखितम्। तिथिनिर्देशस्य स्थाने दिनसंख्यायाः निर्देशः बंगालपद्धतौ एव भवति। अत एव कविरयं बंगालवास्तव्यः इति स्वीकुर्वन्ति बङ्गीयाः।

विदर्भवास्तव्यः – डॉ.पीटर्सनमहाभागस्य मते कालिदासस्य जन्मस्थानं विदर्भदेशः आसीत्। यतः कालिदासन स्वकीयकाव्येषु विशेषेण वैदर्भीरीतिरेव अङ्गीकृता।

विदिशावास्तव्यः – हरप्रसादशास्त्रिमहाभागानुसारं कवेरस्य जन्मस्थानं विदिशा (आधुनिक मेलसा) आसीत्। अनेन कविना विदिशानगर्या वर्णनं विशेषरूपेण मेघदूते कृतम्। यथा –

तेषां दिक्षु प्रथितविदिशालक्षणां राजधानीं गत्वा सद्यः फलमविकलं कामुकत्वस्य लब्धा।

तीरोपान्तस्तनितसुभगं पास्यसि स्वादु यस्मात् सभ्रूभङ्गं मुखमिव पयो वेत्रवत्याश्चलोर्मि ।।[3]

कविना कालिदासेन मेघदूते विदिशादेशस्य पार्श्वे अवस्थितानां नदीनाम् (पर्वतानाम्) अतिसूक्ष्मविवेचनं विहितम्। अवलोक्यतां तावत् - यथा –

---

[1] कालिदास दर्शन – डॉ. एस.पी.भारद्वाज,पृ.-71

[2] मेघदूतम्- श्लो.- 2

[3] मेघदूतम्- श्लो.- 24

नीचैराख्यं गिरिमधिवसेस्तत्र विश्रामहेतोः त्वत्संपर्कात्पुलकितमिव प्रौढपुष्पैः कदम्बैः।
यः पुण्यस्त्रीरतिपरिमलोद्गारिभिर्नागराणामुद्दामानि प्रथयति शिलावेश्मभिर्यौवनानि॥[1]

संस्कृतसाहित्यस्य प्रसिद्धसमालोचकपरांजेपेनाऽपि कालिदासस्य जन्म स्थानं विदिशा एव प्रमाणितम्।

अयोध्यावास्तव्यः – केचिद् वदन्ति यत् कविकुलगुरुकालिदासस्य जन्म स्थानम् अयोध्या आसीत्। रघुवंशमहाकाव्ये अयोध्यां नगरीं प्रति कवेरस्य विशेष: अनुरागो दृश्यते। यथा -

तमब्रवीत्सा गुरुणानवद्या या नीतपौरा स्वपदोन्मुखेन।
तस्याः पुरः संप्रति वीतनाथां जानीहि राजन्नधिदेवतां माम् ॥[2]
वस्वौकसारामभिभूय साहं सौराज्य बद्धोत्सवया विभूत्या।
समग्रशक्तौ त्वयि सूर्यवंश्ये सति प्रपन्ना करुणामवस्थाम् ॥[3]
विशीर्णतल्पो ग्रहसंनिवेशः पर्यस्तशालः प्रभुणा विना मे।
विडम्बयत्यस्तनिमग्नसूर्यं दिनान्तमुग्रानिलभिन्नमेघम् ॥[4]
निशासु भास्वत्कलनूपुराणां यः संचरोऽभूदभिसारिकाणाम्।
नदन्मुखोल्कावचितामिषाभिः स वाह्यते राजपथः शिवाभिः ॥[5]

मिथिलावास्तव्यः – केचित् समालोचकाः कथयन्ति कालिदासस्य जन्मस्थानं बिहारप्रान्ते मिथिला आसीत्। वाराणसेयविश्वविद्यालयस्य उपकुलपति स्व. डा. आदित्यनाथझामहाभागेन प्रतिपादितं यत् दरभंगामण्डलान्तर्गतबेनीपट्टीस्थानस्य पार्श्वे उच्चैः (उच्चपीठ) ग्रामे एकं भगवत्याः मन्दिरमस्ति। तत्र एका संस्कृत पाठशाला अति प्राचीना अस्ति। तत्र प्राचीनाभिलेखेषु कालिदासस्य चौपडी इति अंकिताऽस्ति। प्राचीनपत्रेषु कालिदासस्य उल्लेखः दृश्यते। अभिज्ञानशाकुन्तले पतिगृहगमनादिकालिकं यद् वर्णनम् लोचनपथमायाति तत् वर्णनं मिथिलाप्रदेशस्य सामाजिकीं स्थितिम् अनुसरति। भगिन्याः पतिगृहगमनकाले मिथिलायां सम्प्रति अपि तस्याः भ्राता तया सह तस्याः पतिगृहं गच्छति। शकुन्तलया सह भ्रातृरूपेण शार्ङ्गवो गच्छति। उपर्युक्तविवेचनेन डा. झामहाभागेन कालिदासस्य जन्मस्थानं बिहारप्रदेशस्य मिथिलाक्षेत्रम् प्रतिपादितम्।

काश्मीरवास्तव्यः –दिल्लीविश्वविद्यालयस्य संस्कृतविभागस्य अध्यक्षचरेण महामहोपाध्याय स्वर्गीय लक्ष्मीधरकल्लामहाभागेन प्रतिपादितं यत् महाकविकालिदासस्य जन्मस्थानं काश्मीरः आसीत्। कुमारसम्भवे कालिदासेन हिमालयस्य विशेषरूपेण वर्णनं विहितम्। यथा -

अस्त्युत्तरस्यां दिशि देवतात्मा हिमालयो नाम नगाधिराजः।
पूर्वापरौ तोयनिधीवगाह्य स्थितः पृथिव्या इव मानदण्डः ॥[6]
यं सर्वशैलाः परिकल्प्य वत्सं मेरौ स्थिते दोग्धरिदोहदक्षे।
भास्वन्ति रत्नानि महौषधीश्च पृथूपदिष्टां दुदुहुर्धरित्रीम् ॥
अनन्तरत्नप्रभवस्य यस्य हिमं न सौभाग्यविलोपि जातम्।
एको हि दोषो गुणसन्निपाते निमज्जतीन्दोः किरणेष्विवाङ्कः ॥[7]

उज्जयिनीवास्तव्यः –अधिकांश-समालोचकानामनुसारं कालिदासस्य जन्मस्थानं उज्जयिनी अस्ति। महामहोपाध्यायमिराजी, प्रो.

---

1. मेघदूतम्- श्लो.- 25
2. रघुवंशमहाकाव्यम् - 16.9
3. रघुवंशमहाकाव्यम् - 16.10
4. रघुवंशमहाकाव्यम् - 16.11
5. रघुवंशमहाकाव्यम् - 16.12
6. मेघदूतम्- श्लो.- 2
7. कालिदास ग्रन्थावली, आर.सी.रा.चतुर्वेदी- कुमारसम्भवे, प्र.सर्गः

झाला, योगिराजारविन्दादिभिः स्वीकृतं यत् कालिदासस्य जन्मस्थानम् उज्जयिनी एव अस्ति। उज्जयिनीनगरी प्रति कवेरस्य विशेषोऽनुरागः मेघदूते दृश्यते। यथा -

प्राप्यावन्तीनुदयनकथाकोविदग्रामवृद्धान्, पूर्वोद्दिष्टामनुसरं पुरीं श्रीविशालां विशालाम्।
स्वल्पीभूते सुचरितफले स्वर्गिणां गां गतानां शेषैः पुण्यैर्हृतमिव दिवः कान्तिमत्खण्डमेकम् ॥[1]

उपरिलिखितविवेचनानुसारं कथितुं शक्यते यत् कवेः कालिदासस्य जन्मस्थानम् उज्जयिनी नगरी एव आसीत्।

स्थितिकालः - कविकालिदासेनापि स्वकीयविषये न कुत्रापि किमपि वर्णनं स्वकीयकाव्येषु उपस्थापितम्। अत एव तस्य कालनिर्णयस्य कार्यं सरलं न अनुभूयते। अन्तर्बाह्यप्रमाणाभ्यां सुरभारत्याः समालोचकैः अधोलिखितप्रकारेण कालिदासस्य कालनिर्णयः विहितः। महाकवेः कालनिर्धारणेऽपि प्रचलितानि विविधमतानि अनुमानप्रमाणाधीनान्येव। प्राच्य-पाश्चात्ययोः सारभूतं त्रिविधकल्पमात्रमत्र प्रदर्शितमस्ति।

1. ख्रीष्टाब्दपूर्वप्रथमशतकं विक्रमादित्यकालिकं च मतम्।
2. स्वर्णयुगस्य स्कन्दगुप्तकालिकं मतम्।
3. षष्ठख्रीष्टाब्दकालिकं मतम्। एतेषु प्रथमकल्पमेवाधिकं प्रामाणिकं मन्यते। अत एव विक्रमादित्यस्य सभायां नवरत्न-सदस्येषु महाकविकालिदासोऽप्यासीदिति निर्णीतम्।

इत्थमेव अन्येऽपि विविधपाश्चात्यसमीक्षकाः एतस्य कालविषये तर्कयन्तः स्व-स्वपक्षं समर्थयन्ति। यथा -

1. सरविलियमजोन्समहोदयः विक्रमसंवत् प्रवर्त्तकस्य ईस्वीयसम्वत्पूर्ववर्तिनः कस्यापिविक्रमादित्यस्य राज्ञः कल्पनां कृत्वा तत्सभामण्डले कालिदासं मत्वा ई.पू. प्रथमशताब्दीसमुद्भवत्वं कालिदासस्य मन्यते।
2. डॉ. वेबरलौसनयाकोबिगाँनियरविलियममहानुभावानां सम्मतिषु ई. द्वितीयशतकयोर्मध्यकालिकत्वं कालिदासस्य स्वीक्रियते।
3. डा. भाऊदाजीमहाशयस्तु-उज्जयिनीनरेशः हर्षविक्रमादित्योऽयं मातृगुप्तनामानं काश्मीरान् शासितुं प्रेषितवान् स मातृगुप्तः कालिदासः एवेति मत्वा कालिदासस्य षष्ठशतकोद्भवत्वं स्वीकरोति।
4. वत्सभट्टिमहोदयस्यैकः शिलालेखः प्राप्यते, यत्र 529 मालवसंवदुल्लेखो विद्यते। स च ई. 473 तः संवदति। तस्य शिलालेखस्य भाषा कालिदासीयां भाषामनुसरति एतदेवाधारीकृत्य मैकडोलनमहोदयः कालिदासस्य पञ्चमशतकोद्भवत्वमङ्गीकरोति।
5. डॉ. हार्नले-प्रभृतयस्तु विद्वांसः कालिदासस्य काव्येषु गोप्ता-गोप्ते-गुप्त-स्कन्ध-प्रभृतिशब्दैः गुप्तवंशीयः नृपाणां स्मरणं मन्यमानाः कालिदासस्य समयं पञ्चमं षष्ठं ईशवीयशतकमाहुः।
6. ए.सी.चटर्जीमहोदयस्तु कालिदासं मालवनरेशय शोधर्मसमकालिकं मत्वा षष्ठशतकवर्तिनमाहुः।
7. रामचन्द्रविनायकपटवर्धनस्तु आषाढ़स्य प्रथमदिवसे, प्रत्यासन्नेनभसि इत्यादि पद्याधारेण ज्योतिषानुसारिणीं गणनां कृत्वा 1800 वर्षपूर्ववर्तिनं कालिदासमातिष्ठते।
8. आर. कृष्णमाचारियमहाशयो मेघसन्देश-विमर्शनामकग्रन्थे लिखति यत् 'दिङ्नागानां पथि परिहरन्' इति श्लोकस्य साक्ष्येण दिङ्नागसमकालिकः कालिदासः ई. षष्ठशतकेऽवर्त्ततेति।
9. म.म. रामावतारशर्मा महोदयः कालिदासं द्वितीयचन्द्रगुप्तसमकालिकं मत्वा 379 तः 450 ई. मध्यवर्तिनं सप्रमाणं साधयति।
10. हिप्पोलाइतफाशमहाभागस्यानुसारेण कालिदासस्य कालः ख्रीष्टादितः प्राक् अष्टमशताब्दी एव अस्ति। तेन वर्णितं यत् कालिदासेन रघुवंशे अग्निवर्णस्य उल्लेखः कृतः। रघुवंशे रघुकुलानां राज्ञां वर्णनक्रमे तेन अग्निवर्णस्य उल्लेखः विहितः। एम् हिप्पोलाइतमहाभागस्यानुसारेण कविकुलगुरुकालिदासः अग्निवर्णस्य समये जातः। अतएव कवेरस्य कालः ख्रीष्टाब्दात् प्राक्

---

[1] . मेघदूतम्- श्लो.30

अष्टमशताब्दी एवाऽस्ति। अस्य मतस्य खण्डनमपि भवितुं शक्यते यत् यदि कविकुलगुरुकालिदासः अग्निवर्णस्य पुत्रस्य समकालिकः आसीत् तदा तेन कविना अग्निवर्णस्य पुत्रस्य उल्लेखः कथं न रघुवंशे विहितः। वाल्टेयरविश्वविद्यालयस्य संस्कृतविभागाध्यक्ष स. डा.सी.कुन्हनराजा-महोदयस्य अनुसारेण कालिदासस्य कालः ख्रीष्टाष्दात् प्राक् द्वितीयशताब्दी भवितुं शक्यते। स्व. डा.सी.कुन्हन्महाभागस्यानुसारेण कविकुलगुरुकालिदासः विदिशायाः राज्ञो-अग्निमित्रस्य समकालिकः आसीत्। अग्निमित्रस्य समय: ख्रष्टाब्दात् 185 कथ्यते। अयमेव काल: कविकुलगुरुकालिदासस्यापि अस्ति। परम्परायाः दृष्टिकोणे कालिदासः विक्रमादित्यस्य समकालिकः आसीत्। यथा उक्तमपि -

धन्वन्तरिक्षणकामरसिंहशंकु बेतालभट्टघटकर्पराकालिदासाः।
ख्यातो वराहभिहिरो नृपतेः सभायां, रत्नानि वै वररुचिर्नव विक्रमस्य।[1]

भारतीयज्ञानपरम्परानुसारेण कालिदासः विक्रमादित्यस्य सभायाम् आसीत्। सम्राट विक्रमादित्य एव विक्रमसंवत् इत्यस्य प्रवर्तकः आसीत् विक्रमसंवत् इत्यस्य प्रारम्भः ख्रीष्टाब्दात् प्राक् 56 अस्ति। अत एव कविकुलगुरुकालिदासस्य कालः अयमेवास्ति। गाथा-सप्त-शत्यामपि अयम् उल्लेखः अस्ति। अन्येऽपि विविधपाश्चात्यसमीक्षकाः एतस्य कालविषये तर्कयन्तः स्व-स्वपक्षं समर्थयन्ति। परन्तु भारतीयविपश्चितः इतिहासमवलम्ब्य सिकन्दराक्रमणसमये मालवगणसत्तां स्वीकुर्वन्ति। एतेषां मालवगणनां स्थितिः ख्रीष्टाब्दात् पूर्व तृतीयशके दृश्यते।इमे एव मालवगणाः ग्रीकाणां सतताक्रमणात् खिन्नाः सन्तः राजस्थानं सम्प्राप्य ई. पू. प्रथमशतके मालवदेशं स्वायत्तीचक्रुः। एतेषां गणेषु विक्रमादित्यो मुख्यत्वमभजत। अयमेव शकान पराजित्य शकारि-इत्युपाधिमभजत। अस्मिन्नेव विजयावासरे प्रचलितः संवत् **“मालव”** इति व्यपदिश्यते। अतः कालिदासः विक्रमादित्यनवरत्नान्यतमः ई.पू . प्रथमशतके आसीत्। एतस्य देशविषये भूयांसो मतभेदाः सन्ति।

कालिदासस्य सम्प्रदायः – मेघदूते महाकवेः कालिदासस्योज्जयिनीम्प्रति सहजानुरागं पक्षपातञ्च दृष्ट्वा कोऽपि तर्कयितुं शक्नोति यदयमासीत्
उज्जयिनीवास्तव्यः। भगवतः त्र्यम्बकस्य महाकालेश्वरस्य परमोपासकः कविरयमासीत् परमशैवः। कालिदासस्य सम्प्रदायो विद्यते शैवः। स शिवभक्तः अस्ति। तस्य ग्रन्थालोकनेन इदं तथ्यं सुतरां प्रत्यक्षं भवति। यथा शाकुन्तलस्य मंगलाचरणे प्रोक्तम्-

या सृष्टिः स्रष्टुराद्या वहति विधिहुतं या हविर्या च होत्री
ये द्वे कालं विधत्तः श्रुतिविषयगुणा या स्थिता व्याप्य विश्वम्।।
यामाहुः सर्वबीजप्रकृतिरिति यया प्राणिनः प्राणवन्तः
प्रत्यक्षाभिः प्रपन्नस्तनुभिरवतु वस्ताभिरष्टाभिरीशः ।।[2]

अत्र शिवस्तुत्या विज्ञायते यत् कालिदासः शैवः। तथैव रघुवंशस्य मंगलाचरणे अपि उच्यते यत् -

वागर्थाविव सम्पृक्तौ वागर्थप्रतिपत्तये। जगतः पितरौ वन्दे पार्वतीपरमेश्वरौ।।[3]

अत्राऽपि शिवस्तुतिरेव कृता। कुमारसम्भवं तु सर्वमपि शिवपार्वतीवर्णनं करोति। अनेन विज्ञायते यत् कालिदासः शैवसम्प्रदायी वर्तते। अत्र नास्ति सन्देहः।

महाकविकालिदासस्य साहित्यिकमवदानम् – महाकवेः निम्नसप्तकृतयः सम्प्रत्युपलब्धाः सन्ति- कुमारसम्भवम् (महाकाव्यम्) (1-17 सर्गाः)। रघुवंशम् (महाकाव्यम्) (1-19 सर्गाः)। मेघदूतम् (खण्डकाव्यम्) (पूर्वोत्तरभागद्वयनिबद्धम्)। ऋतुसंहारम् (खण्डकाव्यम्)(1-6 सर्गाः)। मालविकाग्निमित्रम् (नाटकम्) (पञ्चाङ्कात्मकम्)। विक्रमोर्वशीयम् (नाटकम्) (पञ्चाङ्कात्मकम्),अभिज्ञानशाकुन्तलम् (नाटकम्) (सप्ताङ्कात्मकम्)। अतः कालिदासस्य साहित्यानां संक्षिप्तपरिचयः इत्थमस्ति।

महाकविकालिदासस्य साहित्यानां संक्षिप्तपरिचयः -

---

1 . कालिदास भूमिका भाग-पृ.15,वि.वि.वाल्टेयर-1956
2 . अभिज्ञानशाकुन्तलम् – श्लो.1
3 . रघुवंशमहाकाव्यम् – श्लो. 1.1

कुमारसम्भवमहाकाव्यम्- कविकुलगुरुणा महाकविना कालिदासेन ख्रीष्टपूर्वप्रथमशतके सप्तदशसर्गात्मकं शिवपार्वतीविवाहकार्तिकेयोत्पत्तितारकासुरवधवृत्तान्तयुतं कुमारसम्भवं नाम महाकाव्यं व्यरचि। अत्र महाकविना कार्तिकेयजन्मवर्णनं संकल्पितं, किन्तु महाकाव्यमिदमष्टमसर्गावधि विलिख्य त्यक्तम्। केचित् काव्यस्यास्याष्टमसर्गमपि कालिदासकृतं न मन्यन्ते, परं मल्लिनाथेनाष्टमसर्गान्ता टीका विलिखिताऽऽलङ्कारिकैः सूक्तिसंग्राहकैश्चाष्टमसर्गावधेः पद्यानि समुद्धृतानि। एतेषु सर्गेष्वष्टसु विषयादृशा सर्वथैक्यमिति कालिदासकृतमेवाष्टमसर्गान्तं काव्यमिदम्। नवमसर्गतः सप्तदशसर्गपर्यन्तं केनापि परवर्त्तिना कविना विरच्य महाकाव्येऽस्मिन् संयोजितमिति निश्चप्रचम्। अत्र कविताचमत्कारः सहृदयहयान्यावर्जयति। जगतो मातापित्रोः पार्वतीपरमेश्वरयोर्दिव्यदम्पत्योः सौन्दर्यस्नेहादिवर्णनं नितान्तमैचित्यपूर्णम्। अत्राष्टमे सर्गे कविकृतं रतिवर्णनमसङ्गतमित्यालङ्कारिका आक्षिपन्ति। पञ्चमसर्गे पार्वत्या घोरतपसो वर्णनं यथोजपूर्ण संश्लिष्टमुदात्तञ्च तथैव तृतीयसर्गे शिवसमाधि वर्णनमपि कृतं महाकविना। नवमसर्गत: सप्तदशसर्गपर्यन्तं विलिखितं केनापि साधारणकविः नेति प्रक्षेपमात्रम्।

रघुवंशमहाकाव्यम् – महाकविकालिदास्यातीव उत्कृष्टतमं अत्यन्तश्लाघनीञ्च काव्यमिदं वर्तते। अस्मिन् महाकाव्ये कालिदासः पूर्णरूपेण कवित्वं प्रदर्शितमीति । शिव-पार्वत्याः स्तवनेन महाकाव्यमिदं प्रारभते। तद्यथा-

वागर्थाविव संपृक्तौ वागर्थप्रतिपत्तये। जगतः पितरौ वन्दे पार्वतीपरमेश्वरौ ॥[1]

च महाकाव्यस्य सम्पूर्ण लक्षणमस्मिन् महाकाव्ये विद्यमानम् अस्ति। अपि च प्राचीनकालतः एव साहित्यसमीक्षकाः एनं प्रशंसन्ते। इदं बहुनायकप्रधानं महाकाव्यम्। अस्मिन् महाकाव्ये एकोनविंशतिः सर्गाः (19) सन्ति तथा च दिलीपतः आरभ्य अग्निवर्णपर्यन्तं राज्ञां वर्णनमस्ति। दिलीपस्य, रघोः दशरथस्य, रामस्य सवृत्तान्तः सुदीर्घम् आलिखितम् तथैव अग्निवर्णसदृशस्य विलासिनः दुर्बलस्य च राज्ञः अपि वर्णितमस्ति। रघुवंशे कालिदासेन येषां रघुवंशीयाणां राज्ञाणां वर्णनं कृतं तेषां नामानि च यथाक्रमं अनेप्रकारेण निरूपितं वर्तते। यथा- 1.दिलीपः 2. रघुः 3. अजः 4. दशरथः 5. रामः 6. कुशः 7. अतिथिः 8. निषधः 9. नलः 10.नभः 11. पुण्डरीकः 12. क्षेमधन्वा 13. देवानीकः 14. अहीनगुः 15. पारियात्रः 16. शिलः17. उन्नाभः18. वजनाभः 19. शखणः 20. व्यषिताश्वः 21. विश्वसहः 22. हिरण्याभः 23. कौसल्यः 24. ब्रमिष्ठः 25. पुत्रः 26. पुण्यः 27. धृवसन्धिः 28. सुदर्शनः 29. अग्निवर्णः।

अस्य काव्यस्य प्रतिपाद्यं विषयं प्रतिसर्गानुसारं निम्नाङ्कितं अस्ति - रघुवंशस्य **प्रथमे द्वितीये**सर्गे च दिलीपस्य पुत्रहीनस्य वर्णनम्। सः नन्दिन्याः गोः सेवां करोति। एतस्य सेवा प्रभावाद् राज्ञी सुदक्षिणा गर्भं संदधौ। **तृतीये चतुर्थे** सर्गे च रघोः वीरतायाः वर्णनमस्ति। पञ्चमे सर्गे अतिप्रसिद्धः कौत्सप्रसङ्गः, यस्मिन् प्रसङ्गे रघोः दानशीलता दृश्यते। **षष्ठे सर्गे** इन्दुमत्याः स्वयंवरस्य प्रसङ्गः, येन वर्णनेन कालिदासः दीपशिखा इति व्यपदेशं प्राप्तवान्। स श्लोकः अयम् –

सञ्चारिणी दीपशिखेव रात्रौ यं यं व्यतीयाय पतिंवरा सा।
नरेन्द्रमार्गाट्ट इव प्रपेदे विवर्णभावं स स भूमिपालः ॥[2]

सप्तमे अष्टमे च सर्गे अजस्य इन्दुमत्याः सह विवाहः तदनन्तरं इन्दुमत्याः वियोगे अजस्य करुणविलापः इत्यादयः सन्ति। **नवमे सर्गे** दशरथस्य शासननीतिः। **दशमे सर्गे** तस्य चतुर्णा पुत्राणां जन्मवर्णनम्। **एकादशमे सर्गे** रामः विश्वामित्रस्य आश्रमं गत्वा राक्षसानां विनाशं करोति। **द्वादशे सर्गे** रामस्य राज्याभिषेकस्य प्रारम्भः, रामवनगमनं, सीताहरणं, रावणवधः इत्यादयः प्रसङ्गाः सन्ति। **त्रयोदशे सर्गे** पुष्पकं विमानमारुह्य रामः सीतया सह अयोध्यां आयाति। **चतुर्दशे सर्गे** सीतात्यागः। **पञ्चदशमे सर्गे** रामः स्वस्य भ्रातृभिः सह राक्षसान् हन्ति। **षोडशसप्तदशअष्टादश** सर्गेषु च कुशतः अग्निवर्णपर्यन्तम् द्वाविंशतीनां राज्ञां वर्णनमस्ति। **एकोनविंशतिः** अन्तिमः सर्गः। अस्मिन् सर्गे अग्निवर्णस्य कामुकतायाः विलासितायाः च वर्णनम् वर्तते। विलासी अग्निवर्णः अकालमृत्युं प्राप्नोति, तदा अग्निवर्णस्य गर्भवत्याः पत्न्याः गर्भस्य अभिषेकं कृत्वा महाकविकालिदासः काव्यं पूर्णं करोति।

---

[1]. रघुवंशमहाकाव्यम्-1.1
[2]. रघुवंशमहाकाव्यम् – 6.67

मेघदूतम् – कालिदासस्य अनुपमा कृतिरियम्। मेघदूतं केवलं न गीतिकाव्यम् अपि तु संस्कृतसाहित्यस्य प्रथमं दूतकाव्यं सन्देशकाव्यम् वा। मेघदूते अन्तर्बाह्यप्रकृतेः अद्भुता समरसता लक्ष्यते वस्तुतः एतत्काव्यं विप्रलम्भशृङ्गारस्य मञ्जूषा अस्ति। वैदर्भीरीत्या विरचितं काव्यंमन्दाक्रान्ताछन्दसि विराजते। अस्य काव्यस्य पूर्वमेघः उत्तरमेघश्च इति भागद्वयं विद्वद्भिः कल्पितम्। कथावस्तुना सह काव्यस्य प्रारम्भः भवति। तद्यथा-

कश्चित्कान्ताविरहगुरुणा स्वाधिकारात्प्रमत्तः, शापेनास्तंगमितमहिमा वर्षभोग्येण भर्तुः।
यक्षश्चक्रे जनकतनयास्नानपुण्योदकेषु, स्निग्धच्छायातरुषु वसतिं रामगिर्याश्रमेषु ॥[1]

मेघदूते स्वकार्यप्रमत्तेन स्वामिना शप्तः कश्चित् यक्षः सेवकः रामगिरिपर्वते निवसति स्म स्वकान्तायाः दूरम्। अष्टमासाः तु येन केन प्रकारेण यापिताः। किन्तु आषाढस्य आरम्भे स मेघं दृष्ट्वा विह्वलः जातः। सः मेघस्य माध्यमेन स्वपत्नीं प्रति सन्देशं प्रेषयति। यक्षः मेघं स्वगृहस्य मार्गं दर्शयति तदा भारतस्य नाना प्रदेशस्य सुन्दरतायाः वर्णनं करोति। अत्र रामगिरितः अलकानगरीपर्यन्तम् भारतीयप्रदेशानां प्राकृतिकरमणीयता दरीदृश्यते पूर्वमेघे विरहव्याकुलस्य यक्षस्य मर्मस्पर्शि वर्णनमस्ति। उत्तरमेघे अलकानगर्याः भव्यवर्णनानि सन्ति। तद्यथा-यक्षभवनस्य वर्णनम्, यक्षस्य पत्न्याः वर्णनम् इत्यादीनि सन्ति। यक्षस्य सन्देशानन्तरं काव्यं पूर्णं भवति।

ऋतुसंहारम् – ऋतुसंहारः कविकुलगुरुकालिदासरचितकाव्येषु प्रथमः स्वीक्रियते। काव्यमिदं सुललितं माधुर्यसमन्वितञ्च अस्ति। अत्र षट्सर्गाः राजन्ते। **प्रथमसर्गे** - अष्टविंशतिः श्लोकाः सन्ति। ग्रीष्मऋतोः वर्णनम् अस्ति। अत्र ग्रीष्मऋतोः अतिमार्मिकं याथार्थ्यञ्च वर्णनं समवलोक्यते। अत्र ग्रीष्मऋतो: सर्वेषां पक्षाणाम् उपस्थापनं कविना कृतमस्ति। **द्वितीयसर्गे**- प्रावृड्वर्णनं राजते। अस्मिन् सर्गे नवविंशतिः श्लोकाः राजन्ते। वर्षाऋतोः यथार्थे मनोहरञ्च वर्णनं कविना समुपस्थापितम्। वर्षाऋतोः मयूराणां नृत्यं मनांसि आकर्षयति। कविना कालिदासेन मयूरस्य नृत्यस्य अति मनोहरं वर्णनम् अस्मिन् सर्गे उपस्थापितम्। **तृतीयसर्गे**- शरदृतोः वर्णनमस्ति। अत्र अष्टाविंशतिः श्लोकाः सन्ति। अस्मिन् सर्गे कविना शरदृतोः वर्णनं यथार्थं समीचीनं प्रभावोत्पादकं सुललितभाषयां च समुपस्थापितम्। **चतुर्थसर्गे** - हेमन्तवर्णनमस्ति। अस्मिन् सर्गे नवदश श्लोकाः सन्ति। अत्र हेमन्त-ऋतोः चारुवर्णनं कविकुलगुरुणा विहितम्। वर्णनमिदं प्राकृतिकदृष्ट्या महत्वपूर्णम् अनुभूयते। अत्र हेमन्त-ऋतोः वर्णनं यथार्थं मानवस्य भावस्य उद्बोधक रससमन्वितञ्च दृश्यते। **पञ्चमसर्गे**- शिशिर-ऋतोः वर्णनं कालिदासेन समुपस्थापितम्। अत्र षोडशश्लोकाः सन्ति। कालिदासेन अस्मिन् सर्गे शिशिर-ऋतो: यथार्थं सजीवं वर्णनं विहितम्। **षष्ठसर्गे**- ऋतूनां श्रेष्ठस्य वसन्तऋतोः वर्णनम् अवलोक्यते। अस्मिन् सर्गे अष्टाविंशतिश्लोकाः सन्ति। अत्र वसन्त-ऋतोः प्रभावोत्पादकम् अतिसुन्दरं मनोहरं वर्णनम् अद्वितीयमस्ति। एतादृश वर्णनं सम्पूर्णसंस्कृतवाङ्मये दुर्लभमस्ति। दृश्यतां तावत् ऋतुसंहारस्य अन्तिमश्लोके कविना प्राकृतिकवर्णनेन सह सर्वेषां कल्याणस्य कामना किदृशा कृता। यथा -

आम्री मङ्गलमञ्जरी वरशरः सत्किंशुकं यद्धनुर्
ज्या यस्यालिकुलम् कलङ्करहितं छत्रं सितांशुः सितम्।
मत्तेभो मलयानिलः परभृता यद्वन्दिनो लोकजित्
सोऽयं वो वितरीतरीतु विनतुर्भद्रं वसन्तान्वितः॥[2]

एवं वर्णनेन स्पष्टं भवति यद् ऋतुसंहारः मुख्यरूपेण प्राकृतिकवर्णनयुक्तं काव्यमस्ति। अत एव अस्य ग्रन्थस्य प्रतिष्ठा सम्पूर्णसंस्कृतवाङ्मये अस्ति। काव्यस्यास्य भाषा सुललिता सुमनोहराऽस्ति। सर्वाणि काव्यानि रससमन्वितानि सन्ति।

अभिज्ञानशाकुन्तलनाटकम् – अभिज्ञानशाकुन्तलं महाकविना कालिदासेन विरचितं विश्वप्रसिद्धं नाटकम्। अस्मिन् नाटके पुरुवंशे जातः दुष्यन्तः नायकः विश्वामित्र - मेनकयोः च पुत्री नायिका शकुन्तला दुष्यन्तेन सह प्रणयं अवाप्तवती। कण्वस्य अनुपस्थितौ दुष्यन्तः शकुन्तलया सह गान्धर्वविवाहं करोति। नगरं प्रति गमनवेलायां दुष्यन्तः शकुन्तला स्मृतिचिह्न नाम अंगुलीयकं ददाति। दुर्वाससः शापेन नगरे स्थितस्य राज्ञः स्मृतिः विलुप्ता। तेन राजा दुष्यन्तः शकुन्तलां विस्मरति। अभिज्ञानं च विलुप्तं भवति। शकुन्तला सगर्भा अस्ति

---

1. मेघदूतम्- श्लो.1
2. ऋतुसंहारम्- 6.35

अपि च तस्य पतिः दुष्यन्तः इति दिव्यज्ञानेन विज्ञाय कण्वः शकुन्तलां दुष्यन्तस्य नगरं प्रति प्रेषयति। शापेन शकुन्तलां विस्मृतः दुष्यन्तः तां न स्वीकरोति। दुष्यन्तेन अपमानिता गर्भवती सा वनाश्रमे निवसति। तत्रैव भरतः इति नामधारिणं पुत्रम् अजनयत्। द्वादशवर्षानन्तरं केनचित् धीवरेण आनीतम् अङ्गुलीयकं दृष्ट्वा दुष्यन्तः सम्पूर्ण पूर्ववृत्तान्तं स्मरति शोकाकुलश्च भवति। वने परिभ्रमता तेन मारिचेः वनाश्रमो दृष्टः। तत्र भरतेन सह शकुन्तला मिलति। इयं कृतिः कालिदासस्य परिणतप्रज्ञायाः फलमिति निःशङ्कम्। अस्य नाटकस्य चतुर्थः अङ्कः श्रेष्ठः इति विदुषां मतम्। शकुन्तलादुष्यन्तयोः कथा पुराणकाले अतीव प्रसिद्धा। कविकालिदासः अस्य नाटकस्य कथा महाभारतात् स्वीकृतः, किन्तु तस्यां कथायां स्वमत्या परिवर्तनं कृतम्। कालिदासस्य नाटकस्य कथायाः महाभारते उक्तकथायाः च तुलनां कुर्मः चेत् तर्हि कालिदासस्य रचनाकौशलम् श्रेष्ठम् प्रतिभाति।

काव्येषु नाटकं रम्यं तत्र रम्या शकुन्तला। तत्रापि च चतुर्थोऽङ्कः तत्र श्लोकचतुष्टयम् ॥ (कस्यापि)

विक्रमोर्वशीयनाटकम् – अस्मिन् रूपके पञ्चाऽङ्कानि सन्ति। प्रतिष्ठानपुरस्य राज्ञः पुरुरवसः च स्वर्गस्य च अप्सरसः उर्वश्याः प्रणयकथा अस्मिन् रूपके निरूपिता | अत्र राज्ञः पूर्वपत्नी काशिराजपुत्री औशनरी प्रतिनायिका अस्ति। पूर्वपत्नीं प्रति राज्ञः दाक्षिण्यं स्तुत्यम्। अत्र भरतमुनेः शापः उर्वश्यै आशीर्वादरूपः भवति, न विघ्नप्रदः। कुमारवने प्रवेशेन लतायां परिवर्तितस्य नायकस्य स्थितिः विपरिता भवति। स विरहाकुलः भवति। पराक्रमशीलतया प्रणयनिष्ठया च विघ्नान् राजा दूरीकरोति। अत्र विदूषकः हास्योत्पादकः एव। मित्रसाहाय्येन विना प्रणयी राजा नायिकां प्राप्तुं प्रयतते। अतः नायकस्य प्रतिभा विशेषरूपेण ध्यानाकर्षिका। अपि च स्वर्गपृथिव्योः मेलनं दृश्यते अनेकेन प्रकारेण।

मालविकाग्निमित्रनाटकम् – इदं कालिदासस्य प्रथमं नाटकमिति विद्वांसः वदन्ति। ख्रीस्ताब्देः द्वितीये शतके स्थितः भूतः वा शुङ्गवंशस्य राज्ञः अग्निमित्रस्य च मालविकायाः च कथा संगृह्य पञ्चके रूपकं लिखितं कालिदासेन। अस्मिन् रूपके नायकनायिकयोः प्रणयं निरूपितम्। नायकस्य पूर्वराज्यौ धारिणी च इरावती च स्तः। नायक - नायिकयोः प्रणयमार्ग च अवरोधयतः। किन्तु अस्य नाटकस्य विदूषकः अन्यनाटकात् विशेषः। सः राज्ञः अर्थात् नायकस्य सर्वान् विघ्नान् दूरीकरोति। अन्ते नायकनायिकयोः मेलनं कारयति। अग्निमित्रः एकदा अकस्मात् चित्रे मालविकां दृष्ट्वा तस्यामनुरक्तः भवति। अग्निमित्रस्य धारिणी इरावती च नाम्नी द्वे पत्न्यौ आस्ताम्। धारिण्याः धाता वीरसेनः भगिन्यै उपायनरूपेण एतां मालविकां प्रेषयति स्म। धारिणी मालविकां सेविकारूपेण स्थापयति स्म। चित्रे मालविकां दृष्ट्वा अग्निमित्रः तस्याः मेलनार्थमुत्सुकः आसीत्। एतत्कार्यार्थ विदूषकः साहाय्यं करोति। नायकनायिकयोः मध्ये प्रेमाङ्कुरः प्रस्फुटितः इति वार्ता धारिणीइरावत्योः मध्ये प्राप्ता। राज्ञः द्वे पत्न्यौ तस्य प्रणयकथायां विघ्नभूक्ते जाते। अन्ते तयोः विवाहः जातः। राजा स्वपत्नीसेविकां मालविकां कामयति इति विज्ञाय राज्यौ क्रुद्धे। ते मालविकां तिरस्कुरुतः। परन्तु मालविका राजपुत्री अस्ति इति ज्ञात्वा राज्योः अनुमत्या अग्निमित्रः मालविकया सह परिणयं करोति।

महाकविकालिदासस्य काव्यस्य च वैशिष्ट्यम् -सम्प्रति विश्वसाहित्यजगति महाकविकालिदासो विविधगौरवप्रदसंज्ञाभिः समलङ्कृतोऽस्ति। तत्र काव्यगतलोकातिशयसौष्ठवमेव मूलकारणम् एतदर्थं महाकवेः काव्याङ्गदृष्टिभिर्महत्त्वं कौशलञ्च यथाक्रमेणविचारणीयमस्ति।

रसोत्कर्षः - काव्यस्यात्मा रस एव मन्यते। ते च कथयन्ति श्रृंगार-करुण-हास-रौद्र-वीरभयानक-बीभत्स-अद्भुत-शान्तादि नवविधरसाः सन्ति। महाकवेः काव्येषु सर्वे रसाः स्वभावसिद्धा अङ्गाङ्गिभावेन च परिपुष्टाः सन्ति। परञ्च श्रृंङ्गाररसस्य प्राधान्यं सर्वत्रैव लक्ष्यते। कुमारसम्भवे शिव-पार्वत्योः सम्भोगश्रृंङ्गारवर्णनं सर्वोत्कृष्टमस्ति। चेतनाचेतनेष्वपि कविः श्रृंङ्गाररसस्य सर्वश्रेष्ठभावं समायोजयति। यथा -

मधु द्विरेफः कुसुमैकपात्रे पपौ प्रियां स्वामनुवर्तमानः।
श्रृङ्गेण च स्पर्शनिमीलिताक्षीं मृगीमकण्डूयत कृष्णसारः ॥[1]

गुणोत्कर्षः - रसस्याङ्गिनो धर्माः गुणेति पदेन व्यपदिश्यन्ते। रसस्योत्कर्षहेतवश्च ते प्रधानतया प्रसादौजमाधुर्यविधास्त्रयः सन्तिः।

[1]. कुमारसम्भवम् - 3.26

कालिदासस्य काव्येषु यद्यपि प्रसादगुणस्य प्राधान्यमस्ति तथापि माधुर्यगुणस्यापि सर्वत्रमाधुर्यं, ओजस्य यत्र-तत्र सुनियोजनञ्च काव्यकौशलस्य सर्वोत्कर्षप्रमाणं द्योतयति। कुमारसम्भवे प्रसादपूर्णमाधुर्यगुणाभिव्यक्तिरलौकिकवास्ति। यथा –

अनन्तरत्नप्रभवस्य यस्य हिमं न सौभाग्यविलोपि जातम्।

एको हि दोषो गुणसन्निपाते निमज्जतीन्दोः किरणेष्विवाङ्कः ॥[1]

अलङ्कारोत्कर्षः-रसगुणात्मककाव्यस्य शब्दार्थमेव शरीरम्। शब्देषु यमकानुप्रासादिशब्दालङ्काराः, अर्थेषु रूपकोपमाद्यर्थालङ्काराश्च काव्यस्य बाह्यसौन्दर्यं परिपोषयन्ति। कालिदासस्य काव्येषु सर्वमान्यालङ्काराणां प्रयोगः प्राप्यते, किन्तु उपमायाः स्वभावसिद्धप्रवाहं पदे-पदे यादृशं सौन्दर्यमाविष्करोति तादृशं न कुत्रापि दृश्यते। यथा -

दिने दिने सा परिवर्धमाना लब्धोदया चान्द्रमसीव लेखा।

पुपोष लावण्यमयान्विशेषाञ्ज्योत्स्नान्तराणीव कलान्तराणि ॥[2]

छन्दोत्कर्षः- आर्यानुष्टुपुपजातिमन्दाक्रान्तादिप्रमुखच्छन्दानामपि नितरां निर्वाहः कालिदासस्य काव्यकौशलं प्रमाणयति। वर्णनवस्तु दृष्टया छन्दानां तत्र-तत्र चयनं लोकोत्तरप्रतिभाप्रकर्षस्य फलमेवास्ति। यथा- कुमारसम्भवस्य प्रथमसर्गे उपजातिवृत्तम्।

रीतिप्रकर्षः - वैदर्भपथानुशीलनं तस्य काव्यानां चमत्कारत्वं सुतरां ज्ञायते। केनापि उक्तञ्च-

सिक्ता मधुद्रवेणासन्यस्य निर्विवशा गिरः। तेनेदं वर्म वैदर्भं कालिदासेन शोधितम्।।

कथावस्तु- वेद-पुराण-रामायण-महाभारत-प्रभृतिशास्त्रग्रन्थेषु वर्णितानि कथावस्तूनि एव कालिदासस्य काव्यकथास्रोतानि सन्ति। कालिदासमवाप्य तेषां तारुण्यं शाश्वतं प्रवाहपूर्णं स्थापितं जातम्।

प्रकृतिचित्रणम्- प्रकृतिचित्रणे निसर्गसूक्ष्मदृष्टिप्रतिभासम्पन्नो महाकविरेक एव मन्यते। अचेतनपदार्थाः सचेतनत्वमिव सर्वत्र समाचरन्तः काव्येषु प्रति भान्ति। हिमालयस्य पार्वत्या जनकत्वं, भुवि मेघस्य दौत्यकर्मत्वं, वृक्षाणामाभरणप्रदानत्वमिति सर्वं सजीवचित्रमस्ति।

अनेनप्रकारेण पदलालित्यं, कथोपकथनं, पात्रचित्रणं प्रभृति सर्वकाव्याङ्गदृष्टिभिः महाकवेः कालिदासस्य लोकोत्तरं नैपुण्यं विलोक्य विद्वान्सो बहुसूक्तिवाक्यैः तमभिनन्दन्ति च। तद्यथा –

1. **अनघा गुणसम्पूर्णा समुचितविच्छितिरीतिरसौ।**
   प्रस्तुतरससंदोहा सरस्वती जयति कालिदासस्य।।[3]
2. **अस्पृष्टदोषा नलिनीव हृष्टा हारावलीव ग्रथिता गुणौघैः।**
   प्रियाङ्कपालीव प्रकामहृद्या न कालिदासादपरस्य वाणी।।[4]
3. **अस्मिन्नितिविचित्रकविपरम्परावाहिनि संसारे कालिदासप्रभृतयो द्वित्राः पञ्चषा वा महाकवय इति गण्यन्ते।।**[5]
4. **उपमा कालिदासस्य भारवेरर्थगौरवम्। दण्डिनः पदलालित्यं माघे सन्ति त्रयो गुणाः।।**[6] -
5. **उपमा कालिदासस्य नोत्कृष्टेति मतं मम। अर्थान्तरस्य विन्यासे कालिदासो विशिष्यते।।**[7]
6. **एकोऽपि जीयते हन्त कालिदासो न केनचित्।**

---

[1]. कुमारसम्भवम् - 1.3
[2]. कुमारसम्भवम् - 1.25
[3]. अभिरामः
[4]. श्रीकृष्णकविः
[5]. आनन्दवर्धनाचार्यः, ध्वन्यालोकः
[6]. कस्यापि
[7]. कस्यापि

शृङ्गारे ललितोद्गारे कालिदासत्रयी किमु॥[1]

7. कालिदासगिरां सारं कालिदास: सरस्वती।
चतुर्मुखोऽथवा साक्षाद् विदुर्नान्ये तु मादृशः॥[2]

8. कवयः कालिदासाद्याः कवयो वयमप्यमी। पर्वते परमाणौ च पदार्थत्वं प्रतिष्ठितम्॥[3]

9. कविरमर: कविरचल: कविरभिनन्दश्च कालिदासश्च।
अन्ये कवयः कपयश्चापलमात्रं परं दधते॥[4]

10. कालिदासकविता नवं वयः माहिषं दधि सशर्करं पयः।
शारदेन्दुकला च कोमला स्वर्गसौख्यमुपभुञ्जते नराः॥[5]

11. ख्यातः कृविः सोऽपि च कालिदासः शुद्धा सुधा स्वादुमती च यस्य।
वाणीमिषाच्चन्द्रमरीचिगोत्रसिन्धोः परं पारमवाप कीर्तिः॥[6]

12. निर्गतासु न वा कस्य कालिदासस्य सूक्तिषु।प्रीतिर्मधुरसान्द्रासु मञ्जरीष्विव जायते॥[7]

13. पुरा कवीनां गणनाप्रसङ्गे कनिष्ठिकाधिष्ठितकालिदासः।
अद्यापि तत्तुल्यकवेरभावादनामिका सार्थवती बभूव॥[8]

14. पुष्पेषु चम्पा नगरीषु काञ्ची नदीषु गङ्गा नृवरेषु रामः।
नारीषु रम्भा पुरुषेषु विष्णुः काव्येषु माघ : कविकालिदासः॥[9]

15. भासयत्यपि भासादौ कविवर्गे जगत्त्रयम्।
के न यान्ति निबन्धारः कालिदासस्य दासताम्॥[10]

16. महाकविकालिदासं वन्दे वाग्देवतागुरुम्। यज्जाने विश्वमाभाति दर्पणे प्रतिबिम्बितम्॥[11]

17. यस्याश्चोरश्चिकुरनिकर: कर्णपूरो मयूरो भासो हास: कविकुलगुरुः कालिदासो विलासः।
हर्षो हर्षः हृदयवसति: पञ्चबाणस्तु बाणः,केषां नैषा कथय कविताकामिनी कौतुकाय॥[12]

18. येनायोजि नवेऽश्मस्थिरमर्थविधौ विवेकिनाजिनवेश्म।
स जयतां रविकीर्ति: कविताश्रितकालिदासभारविकीतिः॥[13]

19. रसभारभरोभित्रां भारतीममरादृते। श्रीमत: कालिदासस्य विज्ञातुं कः क्षमः पुमान्॥[14]

---

1 . राजशेखरः सूक्तिमुक्तावली

2 . मल्लिनाथः, रघुवंशस्य टीकायारम्भे

3 . कृष्णभट्ट शारङ्धरपद्धति, 175

4 . कृष्णभट्ट शारङ्धरपद्धति, 176

5 . उद्भटः

6 . सोड्ढलः,उदयसुन्दरीकथा, पृ.154

7 . बाणभट्टः, हर्षचरितम् -1/16

8 . कस्यापि

9 . कस्यापि

10 . कस्यापि

11 . कस्यापि

12 . जयदेवः प्रसन्नराघवम्,1 /22

13 . ऐहोलशिलालेख:

14 . स्थिरदेव:

20. **लिप्ता मधुद्रवेणासन् यस्य निर्विषया गिरः।तेनेदं वर्त्म वैदर्भं कालिदासेन शोधितम्।**[1]
21. **वयमपि कवयः कवयः कालिदासाद्याः।**
    दृषदो भवन्ति दृषदश्चिन्तामणयोऽपि हा दृषदः।।[2]
22. **वाल्मीकेरजनि प्रकाशितगुणा व्यासेन लीलावती।**
    वैदर्भी कविता स्वयं वृतवती श्रीकालिदासं वरम्।।[3]
23. **वाल्मीकिमिव सभासं यशः शरीरेण सर्वदा सन्तम्।**
    रसवदूचनविकासं नमत कविं कालिदासम् तम्।।[4]
24. **वैदर्भीरीतिसन्दर्भ कालिदासो विशिष्यते।**[5]
25. **श्रीकालिदासकविवर्यसरस्वतीयं किं वर्णयाम्यतितरां रसवाहिनीति।**
    यत्कलिका भगवती शुचिभावयोगाद् यस्यामहो मुहुरनुग्रहमादधाति।।[6]
26. **श्रीकालिदासस्य वचो विचार्य नैवान्यकाव्ये रमते मतिर्मे।**
    किं परिजातं परिहत्य हन्त भृङ्गालिरानन्दति सिन्दुवारे।।[7]
27. **साकूतमधुरकोमलविलासिनीकण्ठकूजितप्राये।**
    शिक्षासमयेऽपि मुदे रतिलीलाकालिदासोक्ती ।।[8]
28. **सुवशा कालिदासस्य मन्दाक्रान्ता प्रवल्गति। सदश्वदमकस्येव काम्बोजतुरगाङ्गना।।**[9]

अतः यत् किमपि स्यात् भारतीयज्ञानपरम्परायां महाकविः कालिदासः भारतवर्षस्य राष्ट्रकविः वर्तते। सम्पूर्णो भारतवर्ष एवास्य देशः। अस्य काव्येषु सम्पूर्णस्य राष्ट्रस्य मङ्गलकामना समुपलभ्यते इति।

निष्कर्षः - भारतीयज्ञानपरम्परायां महाकविकालिदासस्य साहित्यिकमवदानं एवं काव्यगतवैशिष्टयं निम्नदृष्टिभिः समृद्धमस्ति। तद्यथा- अस्य साहित्येषु श्रृङ्गारादिरसानां यथोचितं निर्वाहोऽस्ति। कथावस्तु एवं कथोपकथनं पात्रचयनञ्च यथायोग्यं दृश्यते। पात्राणां चरित्रचित्रणं नैसर्गिकमस्ति। सूक्ष्मप्रकृतिवर्णने नैपुण्यं प्राप्यते। सर्वत्र पदानां समन्वयं कमनीयञ्चास्ति। प्रसादगुणस्य प्राधान्यम्, माधुर्योजगुणाभ्यां सह तस्य यथोचितं निर्वाहोऽस्ति। उपमादिकाव्यालङ्काराणां सावसरप्रयोगो लक्ष्यते। विविधछन्दानां कथाप्रसङ्गानुसारेण परिवर्तनं समीचीनमेवास्ति। समन्वयात्मकं धर्मार्थकाममोक्षप्रयोजनमपि प्रदर्शितमस्ति। कालिदासस्य भाषा सरला अदोषपूर्णा। किञ्च आयासराहित्येन एव कविः सरलया भाषया तत्त्वम् उपदिशति। अस्मात् कारणात् एव कालिदासस्य काव्यम् अतीवलोकप्रियतां गच्छति। अपि च कालिदासस्य रचना साहित्यं न केवलं विदुषां बालकानाम् अपि रुचिकरणं प्रतिभाति। यतो हि काव्यं तु पठ्यते पाठकैः परन्तु काव्यकर्तृणां विषये तेषां ज्ञानं नैव भवति। प्राचीनाः कवयः अपि तेषां परिचयम् स्वग्रन्थे नैव लिखन्ति। अल्पायासेन तेषां परिचयः न भवति। अतः भारतीयज्ञानपरम्परायां महाकविकालिदासस्य साहित्यिकमवदानम् गवेषणमिदं सर्वेषां कृते सुपथकरः भविष्यतीति।

---

1 . दण्डीअवन्तिसुन्दरीकथा
2 . कस्यापि
3 . कस्यापि
4 . कस्यापि
5 . कस्यापि
6 . बिठो बाअण्णा सुश्लोकलाघव
7 . कस्यापि
8 . गोर्वर्धनाचार्यः आर्यासप्तशती, श्लो- 35
9 . क्षेमेन्द्रः सुवृत्ततिलकम्

महाभाष्यसिद्धान्तरत्नप्रकाशस्थित-सिद्धान्तभेदविमर्शः

डा.गोपीकृष्णन् रघुः
सहायकाचार्यः, संस्कृत-दर्शनविभागः,
रामकृष्णमिशन् विवेकानन्द-शैक्षणिक-शोधसंस्था,
बेलूरमठः, हौरा, पश्चिमबङ्गः, 711202

पत्रसंक्षेपःव्याख्यानतो विशेषप्रतिपत्तिरिति नयेन मूलार्थनिर्णये व्याख्यानानि अत्यन्तं सहकारिभूतानि वर्तन्ते। सर्वत्रैव हि शास्त्रेषु व्याख्यासहितस्यैव मूलस्य पठनपाठनपरम्परा वर्तते। सन्ति हि व्याकरणमहाभाष्यस्य बह्व्यः व्याख्याः प्रसिद्धाः अप्रसिद्धाः च। भर्तृहरेः दीपिका, कैय्यटाचार्यस्य प्रदीपः, भट्टोजीदीक्षितस्य शब्दकौस्तुभः, नागेशभट्टस्य उद्योतश्च नितरां प्रसिद्धाः व्याख्याःभाष्यस्य। तथैव धनेश्वरप्रणीतः चिन्तामणिः, शेषनारायणप्रणीतः सूक्तिरत्नाकरः, नीलकण्ठवाजपेयीकृतो भाष्यतत्त्वविवेकः, शेषविष्णुकृता महाभाष्यप्रकाशिका, शिवरामेन्द्रसरस्वतीकृतो महाभाष्यसिद्धान्तरत्नप्रकाशः, गोपालकृष्णशास्त्रिकृतः शाब्दिकचिन्तामणिः, सदाशिवविरचिता महाभाष्यगूढार्थदीपिनी चेति प्रायः अप्रसिद्धाः व्याख्याः च दृश्यन्ते। एवमेव सिद्धान्तवैचित्र्यात् प्रतिपादवैशिष्ट्याच्च नितरां नवीनत्वमावहति श्रीशिवरामेन्द्रसरस्वतीकृतो महाभाष्यसिद्धान्तरत्नप्रकाशख्या व्याख्या। अस्यां व्याख्यायां यतिवर्येण तत्र तत्र वैय्याकरणकुलाप्रसिद्धानां सिद्धान्तानां निरूपणं करोति। तथैव प्रदीपोक्तानां प्रायः सर्वेषां सिद्धान्तानां निराकरणमपि करोति। पत्रेऽस्मिन् ईदृशानां व्याख्यानानां सिद्धान्तभेदविषये विचारः क्रियते। यतः विषयोऽयं महान् विद्यते अतः स्थालीपुलाकन्यायेन कतिपयान् अंशान् आदाय विचारः प्रस्तूयते।

कुञ्चीशब्दाः- निपातः, द्योतकः, वाचकः, शाब्दबोधः, आख्यातमुख्यविशेष्यकः, धात्वर्थमुख्यविशेष्यः, वृत्तिः।

०. भूमिका-व्याख्यानतो विशेषप्रतिपत्तिरिति नयेन मूलार्थनिर्णये व्याख्यानानि अत्यन्तं सहकारिभूतानि वर्तन्ते। सर्वत्रैव हि शास्त्रेषु व्याख्यासहितस्यैव मूलस्य पठनपाठनपरम्परा वर्तते। वस्तुतस्तु मनुष्यस्य नयनवत् व्याख्याः शास्त्रेषु। एवं महत्वमापन्नाः व्याख्याः बहुविधाः वर्तन्ते। काश्चन मूलार्थमुद्घायन्ति काश्चन मूलगतान् विशेषान् विवृणोति। अन्याः काश्चन मूलगतान् अर्थान् अन्यथैव प्रतिपादयति। प्रायः व्याख्यायाः वैचित्र्यादेव शास्त्रेषु सिद्धान्तभेदाः अपि जायन्ते। अस्मिन् पत्रे मया तादृशस्यैकस्य विषये प्रस्तूयते।

१.० विषयप्रवेशः-सन्ति हि व्याकरणमहाभाष्यस्य बह्व्यः व्याख्याः प्रसिद्धाः अप्रसिद्धाः च। भर्तृहरेः दीपिका, कैय्यटाचार्यस्य प्रदीपः, भट्टोजीदीक्षितस्य शब्दकौस्तुभः, नागेशभट्टस्य उद्योतश्च नितरां प्रसिद्धाः व्याख्याःभाष्यस्य। तथैव धनेश्वरप्रणीतः चिन्तामणिः, शेषनारायणप्रणीतः सूक्तिरत्नाकरः, नीलकण्ठवाजपेयीकृतो भाष्यतत्त्वविवेकः, शेषविष्णुकृता महाभाष्यप्रकाशिका, शिवरामेन्द्रसरस्वतीकृतो महाभाष्यसिद्धान्तरत्नप्रकाशः, गोपालकृष्णशास्त्रिकृतः शाब्दिकचिन्तामणिः, सदाशिवविरचिता महाभाष्यगूढार्थदीपिनी चेति प्रायः अप्रसिद्धाः व्याख्याः च दृश्यन्ते।

आसु टीकासु कैय्यटप्रणीतस्य प्रदीपस्य स्थानं महत्तमं वर्तते। सर्वत्रैव हि भाष्याशयनिर्णयार्थं प्रदीपस्यैव समाश्रयः दृश्यते। अत एव शाब्दिकप्रपञ्चे आकरशब्देन भाष्यप्रदीपयोः ग्रहणं क्रियते। कैय्यटमतञ्च सिद्धान्तत्वेन बहुभिः स्वीकृता वर्तन्ते। किन्तु तावता एव अन्याः प्रदीपानुवादकाः इति न गतार्थाः।

नागेशस्य उद्योतः स्वसिद्धान्तोपस्थापकत्वात् नितरां समादृता वर्तते। तस्मिन् व्याख्याने बहुत्र प्रदीपसिद्धान्तानां खण्डनं च दृश्यते। दीक्षितोऽपि कौस्तुभे तत्र तत्र कैय्यटं निरस्यति। अतः सर्वाः व्याख्याः स्वतन्त्राः सिद्धान्तभेदपुरस्सरं च स्वास्तित्वं रक्षन्ति।

एवमेव सिद्धान्तवैचित्र्यात् प्रतिपादवैशिष्ट्याच्च नितरां नवीनत्वमावहति श्रीशिवरामेन्द्रसरस्वतीकृतो महाभाष्य-सिद्धान्तरत्न-प्रकाशख्या व्याख्या। अस्यां व्याख्यायां यतिवर्येण तत्र तत्र वैय्याकरणकुलाप्रसिद्धानां सिद्धान्तानां निरूपणं करोति। तथैव प्रदीपोक्तानां प्रायः सर्वेषां सिद्धान्तानां निराकरणमपि करोति।

पत्रेऽस्मिन् ईदृशानां व्याख्यानानां सिद्धान्तभेदविषये विचारः क्रियते। यतः विषयोऽयं महान् विद्यते अतः

स्थालीपुलाकन्यायेन नवाह्निकभागस्थान् कतिपयान् अंशान् आदाय विचारः प्रस्तूयते। तत्र इमे अंशाः विशेषेण विचार्यन्ते-

२.० अथ शब्दानुशासनमित्यत्र निपातानां द्योतकत्व-वाचकत्वविषये मतभेदः- कैयटः महाभाष्यकृद्वाक्यस्य-'अथेत्ययं शब्दोऽधिकारार्थः प्रयुज्यते' इत्यस्य व्याख्यानं कुर्वाणः प्रतिपादयति यत् अधिकारार्थ इत्यत्र अर्थशब्दः प्रयोजनपरः। एवञ्चाधिकारः अर्थात् प्रस्तावः द्योतकत्वेन प्रयोजनं यस्य सः तादृशः 'अथ' शब्दः अत्र वाक्ये प्रयुज्यते। एवञ्च निपातस्य अथशब्दस्य द्योत्यार्थकत्वं भाष्यकृदभिप्रायत्वेन व्याख्याति नेतावन्मात्रं, किन्तु समेषां निपातानां द्योतकत्वमकुर्वाणोऽसौ तत्र वाक्यपदीयकर्तुः निर्णयं संवदति। तथा हि निपातानाञ्च द्योतकत्वं वाक्यपदीये निर्णीतम्' इति।

रत्नप्रकाशकारस्तु 'अथ' शब्दस्य वाचकत्वमभिमन्यते। 'अधिकारः प्रस्तावः द्योत्यत्वेनास्य प्रयोजनमित्यर्थः। निपातानाञ्च द्योतकत्वं वाक्यपदीये निर्णीतम्' इति कैयटमनूद्य द्योतकत्वपक्षं खण्डयति। क्रियान्वयिनां निपातविशेषाणां क्रियाविशेषद्योतकताया भ्वादिसूत्रे भगवता व्यवस्थापितत्वेऽपि सर्वत्र निपातानां द्योतकत्वाश्रयणं न युक्तम्। चन्द्र इव मुखं दृश्यते इति 'इव' पदसमभिव्याहारे सादृश्यार्थः प्रतीयते तदभावे तु न प्रतीयत इत्यन्वयव्यतिरेकाभ्यां च निपातसामान्यस्य वाचकत्वमेव युज्यते। उक्तञ्च वाक्यपदीये-

निपातानां वाचकत्वमन्वयव्यतिरेकयोः॥ इति।

अपि च वाचकपदसमभिव्याहाराभावे द्योतकत्वकल्पनाया असम्भवादत्रार्थशब्दस्य वाच्यपरस्य प्रयोजनपरतया व्याख्यानमनुचितम्। विशेषणविशेष्यभाववैपरीत्येन व्याख्याने च मानाभावः इति अथ' शब्दविषये वाचकत्वमङ्गीकार्यमिति।

नागेशमतम् - 'अव्ययं विभक्ती'ति सूत्रमाधारीकृत्योपसर्गातिरिक्तनिपातानां द्योतकत्ववाचकत्वोभयं स्वीकरोत्यसौ उद्योते। तत्र भाष्ये-वचनेषु इत्युक्तेः कचिन्निपातानां वाचकत्वमणि अत एव समृद्धेः सुपदवाच्यत्वे मद्राणां समृद्धिः सुमद्रमित्यव्ययीभावः। द्योत्यत्वे तु सुमद्रा इति तत्पुरुषः इति स्पष्टम्। तत्रैव निपातानां द्योतकत्वं वाचकत्वञ्च, लक्ष्यानुरोधाच्च व्यवस्था इत्युक्तम्।

तत्र 'परे तु' इति विश्रुतशैल्या स्वमतं प्रतिपादयन्- 'अथ शब्दानुशासन'मित्यत्र अथशब्दस्य वाचकत्वमङ्गीकुर्वाणः तस्याभिधेयमर्थम् अधिकृतम् इति स्वीकृतिपुरस्सरं रत्नप्रकाशमतं पोषयति।

२.१ आख्यातार्थविशेष्यकः बोधः-अस्त्यप्रयुक्तः इत्यत्र शाब्दबोधविषये आख्यातमुख्यविशेष्यकशाब्दबोधमेव अङ्गीकुर्वन्ति रत्नप्रकाशकारः।

अप्रयोगः प्रयोगान्यत्वात् इति वार्तिकव्याख्याने यदेषां शब्दानामर्थे अन्यान् शब्दान् प्रयुञ्जते। ऊषे इत्यस्य शब्दस्यार्थे क्व यूयमुषिताः इति भाष्यम्। ऊष इति तिङन्तः । उषिताः इति तत्समानार्थकः कृदन्तः। ऊष इत्यस्य उषिता इति समानार्थः न भवति, परोक्षतादेः विशेषस्यानवगमात् तथापि तत्प्रत्यायनाय यूयमुषिता इति युष्मच्छब्दघटितः प्रयोग इति कैयटः। तिङन्ते सर्वत्र धात्वर्थमुख्यविशेष्यकः शाब्दबोध इति ऊष इत्यस्य उषिता इति समानार्थकः न भवति। तत्र कर्तृविशेष्यकबोधस्य जायमानत्वादिति कैयटाशयः।

धात्वर्थविशेष्यकः शाब्दबोध इति वदन्तः परास्ता इति प्रकाशकारः । तथा हि- आख्यातार्थविशेष्यकः शाब्दबोधः भाष्यवार्तिककृतोः संमतं लक्ष्यते इति सः अभिप्रैति। उक्तं तेन एतेन धात्वर्थविशेष्यकः शाब्दबोधः इति वदन्तः वैयाकरणंमन्याः परास्ता इति। ऊष इत्यस्य समानार्थकः उषिताः इति प्रकृतभाष्येण, भ्वादिसूत्रस्थेन पचति भवति इत्यादिभाष्येण च विरोधात्। यदि धात्वर्थविशेष्यकः शाब्दबोधः भाष्यकाराभिप्रेतः तर्हि उषिताः इति कर्तृतान्तं विहाय क्व युष्माभिः उषितम् इति भावक्तान्तेन निर्दिशेत्। तथा न निदर्शितम् इति प्रकृतसूत्रभाष्यविरोधः। वर्तमानपचिक्रियायाः वर्तमानभवनाश्रयत्वसंभवेऽपि भूतभविष्यत्-पचिक्रियायाः वर्तमानभवनाश्रयत्वा संभवेन भ्वादिसूत्रभाष्येणापि विरोधः स्पष्ट एव। आख्यातार्थविशेष्यत्वाङ्गीकारे भूतभविष्यत्पाकाश्रयाभिन्नः वर्तमानभवनाश्रय इति बोधः उपपद्यते इति तत्पक्षे विरोधो नास्ति। पक्ष्यामीत्यनेन भविष्यत्पाकाश्रयत्वं बुद्ध्यते।

ननूक्तरीत्या आख्यातार्थमुख्यविशेष्यकबोधाङ्गीकारे पच्यादयः क्रियाः भवतिक्रियायाः कर्त्र्यो भवन्तीति भ्वादिसूत्रस्थं भाष्यं कथं युज्यते इति चेदुच्यते। भावे लकारे पच्यादिक्रियाः एव भवतिक्रियाकर्त्र्यः। कर्मणि कर्तरि च लकारे पच्यादिवाच्यफलव्यापाराश्रयो कर्मकर्तारौ भवतिक्रिया कर्तारौ। अतो न दोषः इति।

ननु आख्यातार्थमुख्यविशेष्यकबोधाङ्गीकारे भावप्रधानमाख्यातम्, सत्त्वप्रधानानि नामानीति यास्कवचनं विरुध्येत इति

चेदुच्यते। आख्यातं तिङन्तं भावप्रधानं भावविशेष्यकं भवति। भावश्च भवनं, तदाश्रयौ च कर्मकर्तारौ। भावपदेनोभयोरपि ग्रहणमिति तदाशयः। एवञ्च भावे लकारे भवनं विशेष्यम्। कर्मणि कर्तरि वा लकारे कर्मकर्तारौ। नामानि सुबन्तानि सत्त्वविशेष्यकाणि। सत्त्वं नाम विशेष्याकांक्षं वस्तु कर्मादि। तिङभिहितः भावः भवनं तदाश्रयकर्मकर्तारौ च कृदभिहितभाववत् क्रियासमवायं तिङर्थान्तरविशेषणतां न गच्छति न प्राप्नोति असत्त्वरूपत्वादिति सार्वधातुके यक् इति (३-१-६७) सूत्रस्थस्य तिङभिहित इति भाष्यस्यार्थः । एवञ्च आख्यातार्थविशेष्यकवोध एव भाष्यसम्मत इति महता ग्रन्थेन न्यरूपयत् प्रकाशकारः।

वस्तुतस्तु कौस्तुभभूषणमञ्जूषादिग्रन्थविरोधात् भाष्यासम्मतत्वाच्च आख्यातार्थमुख्यविशेष्यकवोध इति मतमुपेक्ष्यम्।

२.२ वृत्तिविग्रहयोः समानार्थकत्वम्-"वाक्येनाभिधाने प्राप्ते समासः आरभ्यमाणस्तत्समानार्थ एव न्याय्यः" इति प्रदीपव्याख्यायां वदन् कैय्यटः वृत्तिवाक्ययोः समानविषयत्वमेव सूचयति। तथाहि- यस्मिन्नर्थे वाक्यस्य प्रवृत्तिर्भवति तस्मिन्नेवार्थे वृत्तेरपि प्रवृत्तिर्भवति। यथा राज्ञः पुरुषः इत्यस्य प्रवृत्तिः यस्मिन् पुरुषे भवति तस्मिन्नेव पुरुषे राजपुरुषः इति समासस्यापि प्रवृत्तिर्भवति। अमुमेवांशं नागेशः "एतेन वृत्तिविग्रहयोः समानविषयत्वं सूचितम्" इति स्पष्टमेवोद्योते लिखति।

किन्तु महाभाष्यस्य रत्नप्रकाशव्याख्यातुः शिवरामेन्द्रसरस्वतिनां मते समानार्थकत्वं नाम "वाक्येन बोधयितुमिष्टस्यैवार्थस्य समासेन बोधनीयता" एव समानार्थकता। तन्मते यादृशश्च विशेषणविशेष्यभावविशिष्टः शाब्दबोधः वाक्याद्गम्यते तादृश एव वृत्तेः अपि गन्तव्यः। अत एव तत्परं वदन्ति- "एतेन वृत्तिविग्रहयोः भिन्नार्थकत्वमषष्ठ्यर्थबहुव्रीह्यादावङ्गीकुर्वन्तो निरस्ताः। प्रकृतभाष्यविरोधात्। .....अत एव धात्वर्थविशेष्यक-शाब्दबोधमिच्छन्तो वैय्याकरणंमन्याः निरस्ताः।" इति।

विचारे क्रियमाणे तु वृत्तिवाक्ययोः समानार्थत्वं गमकत्वमित्यत्र वस्तुतः समानविषयत्वमेव ग्राह्यं न तु समानविशेषण-विशेष्यभावविशिष्टः शाब्दबोधविशिष्टः इति सिद्ध्यति। अत एव नागेशः समानविषयत्वमित्येव उक्तवान् न तु समानार्थकत्वमिति।

३.० मतभेदकारणम्-ईदृशानां मतभेदानां कारणविषये आलोच्यते। यथा शिवरामेन्द्रसरस्वतीनां मते मीमांसाशास्त्रस्य प्रभावः मतभेदकारणं
भवितुमर्हति। शब्दनित्यत्वविषये ते शब्दस्य आकाशाश्रयत्वात् नित्यत्वमिति वदन्ति। तत्र मीमांसकेषु प्राभाकराणां मतेन सादृश्यं दृश्यते। तथैव शाब्दबोधे आख्यातमुख्यविशेष्यकशाब्दबोधमेव अङ्गीकुर्वन्ति। तदपि मीमांसकनयानुसारि दृश्यते। एवं शिवरामेन्द्रसरस्वतीवर्याणां मीमांसाशास्त्रपाण्डित्यं तेषां व्याकरणविषयकविचारेऽपि अनुवर्तत इत्यतः अन्यवैय्याकरणेभ्यः भिन्नतया तैः भाष्यपङ्क्तीनां व्याख्यानमकरोदिति स्पष्टं प्रतीयते। अत एव तेषां व्याख्या इतरवैय्याकरणव्याख्येभ्यः क्वचित् भिन्नं प्रतीयते। अयं नवीनः मार्गः महाभाष्यस्य पङ्क्तीनां नूतनदृष्ट्या विचारार्थमत्यन्तमुपयोगि वर्तते।

४.० उपसंहृतिः- 'वादे वादे जायते तत्त्वबोधः' इत्युक्तरीत्या केषाञ्चित् विशिष्टस्थानानां विचारपुरस्सरं महाभाष्यव्याख्यानानां वैचित्र्यं वैपुल्यं च परिशील्य तद्गतान् सिद्धान्तान् विविच्य युक्तायुक्तविचारेण ग्रहणं कर्तव्यमस्ति। तेन शास्त्रस्य बुद्धेश्च विकासः वृद्धिश्च सिद्ध्यति। तदर्थमयं प्रयासः इति शम्॥

Bibliography

1. Narasimhacharya, M. S. (Editor) (1973) *Mahābhāshyaprdīpavyākhyānāni- Vol 1,* Pondicherry: French Institue.
2. Narasimhacharya, M. S. (Editor) (1976) *Mahābhāshyaprdīpavyākhyānāni- Vol 3,* Pondicherry: French Institue.
3. Bharthṛhari, *Mahābhāshyadīpikā,* (1987), Bronkhost, Johannes (Editor), Poona: Bhandarkar Oriental Research Institute.
4. Jha, Rudradhara (Editor cum Commentator) (2011)*Vyākaraṇamahābhāshyam (navāhnikam)*, Varanasi: Choukhambha Samkrit Samsthan.
5. Sarma, Thangaswamy R. *Mīmāmsāmañjarī,* (1996), New Delhi: Indian Council of Philosophical Research.

धात्वर्थविषये प्राच्यनव्यवैयाकरणमतम्

डा.नितेश कुमार द्विवेदी
सहायकाचार्यः, व्याकरणम्
लक्ष्मीदेवीशराफआदर्शसंस्कृतमहाविद्यालयः
देवघरः झारखण्डः
दूरवाणीसंख्या- 8382855353
knitish052@gmail.com

शोधपत्रसारः- पत्रेऽस्मिन् धात्वर्थविषये वैयाकरणमतम् प्रस्तुतमस्ति। तथा हि – भट्टोजिदीक्षितस्तु फलं व्यापारश्च धात्वर्थः तत्र एकवृन्तगतफलद्वयन्यायेन फले व्यापारे च शक्तिः इति प्रतिपादयति। नागेशमते फलावच्छिन्नव्यापारे, व्यापारावच्छिन्ने फले च धातोः शक्तिरस्ति। शाब्दबोधे च प्राचीनमते सर्वत्र अर्थात् कर्तरि कर्मणि च व्यापारमुख्यविशेष्यकशाब्दबोधो भवति। किन्तु नागेशमते कर्तरि व्यापारमुख्यविशेष्यकशाब्दबोधः तथा च कर्मणि फलमुख्यविशेष्यकशाब्दबोधो जायते। तस्मात् वैयाकरणमते धात्वर्थमुख्यविशेष्यकबोधो जायते। शाब्दबोधे वैषम्यादेव धात्वर्थे मतभेदो वर्तते । पत्रेऽस्मिन् मतद्वयं निरूप्य कस्मिन् मते लाघवम् किञ्च मतं गुरुभूतमिति प्रतिपादितम् वर्तते ।

कूटशब्दाः – फलम् ,व्यापारः ,धातुः,प्रत्ययः,क्रियाविशेषणम्,शक्तिः,कार्यकारणभावः,शाब्दबोधः

विषयः - दधाति विविधं शब्दरूपं यः स धातुरिति व्युत्पत्या धातुः सुबन्ततिङन्तात्मकं पदं धारयति।अत्र डुधाञ् धारणपोषणयोः धातोः तुन् प्रत्ययो भवति । यथा – रामः इत्यत्र रम् धातोर्घञ्[1] प्रत्ययेन निष्पद्यते । सर्वे शब्दाः धातुजाः इति यास्कोक्त्या सर्वाण्यपि नामसमूहानि धातुजानि सन्तीति हेतोर्धातुः किल सर्वत्र सुबन्ततिङन्तेष्वनुस्यूत इति निश्चप्रचम्।

प्राचीनमतम्

प्राचीनाः कौण्डभट्टादयस्तु- एकवृन्तगतफलद्वयन्यायेन धातोः फलनिरूपिता ,व्यापारनिरूपिता च पृथगुपस्थितिप्रयोजिकैव खण्डशः शक्तिरिति स्वीकुर्वन्ति। अत एव फलव्यापारयोर्धातुरित्यत्र द्विवचनोक्तिः संगच्छते।तथा चोक्तम् –

फलव्यापारयोर्धातुराश्रये तु तिङः स्मृताः ।[2]
फले प्रधानं व्यापारस्तिङर्थस्तु विशेषणम् ॥

खण्डशः शक्तिस्वीकृतत्वादेव स्तोकं पचतीत्यादौ स्तोकपदार्थस्य धात्वर्थे फलेऽन्वयः, अन्यथा विशिष्टशक्तिस्वीकारे तु फलस्य धात्वर्थैकदेशेन तत्रान्वयोऽसम्भवः, “**पदार्थःपदार्थेनान्वेति न तु पदार्थैकदेशेन**” इति न्यायात्। अतएव ऋद्ध स्य राजपुरुषः इत्यत्र ऋद्धस्य पदार्थैकदेशीभूते राजनि ,किञ्च घटत्वे नित्यान्वयविवक्षया नित्यो घटः इति च न प्रयोगः।

ननु हरिशब्दादुपस्थितयोः विष्णुसिंहयोः परस्परान्वयबोधवारणाय तत्पदजन्यतद्धर्मावच्छिन्नविषयक-शाब्दबुद्धित्वावच्छिन्नं प्रत्यपरपदजन्योपस्थिति कारणमिति कार्यकारणभावस्यावश्यस्वीकर्तव्यतया, एकस्मादेव धातोः उपस्थितयोः फलव्यापारयोः परस्परान्वयो न स्यात्। अपरपदजन्योपस्थित्यभावात् ।

अतएवोक्तम् नैयायिकधुरन्धरगदाधरेण **शाब्दबोधे चैकपदार्थेऽपरपदार्थस्य संसर्गः संसर्गमर्यादया भासते**[3]” इति चेत्? अत्रोच्यते– व्युत्पत्तिवैचित्र्येण क्वचिदेकपदोपस्थापितयोरपि पदार्थयोः परस्परान्वयस्य सर्वसम्मतत्वेन तस्य नियमस्यासार्वत्रिकत्वात्। अत एव **प्रातिपदिकार्थलिङ्गपरिमाणवचनमात्रे प्रथमा**[4] इति सूत्रे मात्रपदोपस्थापितयोरर्थयोः परस्परान्वयो भवति। तथा हि

---

[1] करणाधिकरणयोश्च पाणिनिसूत्रम् 3.3.117
[2] वैयाकरणभूषणसार कारिका 2
[3] व्युत्पत्तिवादः पृष्ठसंख्या 1
[4] पाणिनिसूत्रम् 2.3.46

प्रातिपदिकार्थेति सूत्रे मात्रशब्दस्यावधारणमर्थः। उक्तञ्च मात्रशब्दस्येति।तस्य चावधारणमर्थः। मात्रं कार्त्स्न्येऽवधारणे इत्यमरः।तत्रावधारणञ्चान्ययोगव्यवच्छेदः। योगः सम्बन्धः, व्यवच्छेदोऽभावः, एवञ्चाभावे सम्बन्धस्य प्रतियोगितयान्वयो भवति।

नन्वेवं हरिशब्दवाच्ययोः विष्णुसिंहयोः परस्परं कथं नान्वयः इति चेत् ? उच्यते – तत्र हरिशब्दस्य प्रत्येकस्मिन्नर्थे पृथक् पृथक् शक्तिः, अतः **"सकृदुच्चरितः शब्दः सकृदेवार्थं गमयति"** इति नियमात् तत्र एकस्मिन्नेवकाले हरिशब्दादर्थद्वस्योपस्थितिः शक्त्या न भवति। अपि त्वर्थान्तरस्योपस्थितिः व्यञ्जनावृत्या भवति। सैवाभिधामूलाव्यञ्जनेति साहित्यिकानां सम्मतिः।

उक्तञ्चाचार्यमम्मटेन –

अनेकार्थस्य शब्दस्य वाचकत्वे नियन्त्रिते।

संयोगाद्यैरवाच्यार्थधीकृत् व्यावृत्तिरञ्जनम्।।[1]

अयम्भावः- नानार्थकस्य शब्दस्यैकस्मिन्नर्थे संयोगादिभिः शक्तौ नियन्त्रितायां , तद्भिन्नार्थस्य प्रतीतिर्व्यञ्जनयैव भवति। न तु शक्त्या इति। एवञ्चानेन सिद्ध्यति यत् नानार्थकैरपि शब्दैः युगपन्नानार्थस्योपस्थितिः शक्त्या न भवति। तस्मात् हरिशब्दादिस्थले नार्थद्वयस्य परस्परमन्वयापत्तिः।

फलव्यापारयोरपि धातोः युगपदुपस्थितिः न सम्भवतीति न वक्तव्यम् , सकृदुच्चरितेति न्यायः विभिन्नशक्योपस्थितावेव प्रवर्तते। यत्रैकेवशक्त्या, एकवृन्तगतफलद्वयन्यायेन पदार्थद्वयस्योपस्थितिस्तत्र नायं नियमः। अत एवाख्यात-पदोपस्थापितयोर्नैयायिकानां कृतिवर्तमानादिकालयोः, वैयाकरणानां कर्तृसंख्ययोश्च परस्परान्वयबोधः संगच्छते।

ननु फलव्यापारयोः खण्डशः शक्तिस्वीकारे पृथगुपस्थिते संयोगरूपे फले भेदान्वयविवक्षया "गमनं न स्पन्दः" इति प्रयोगस्य प्रामाण्यापत्तिस्स्यादिति चेन्न, अन्तरङ्गत्वात् पूर्वमुपस्थितयोः फलव्यापारयोरेवान्वयः, तत्पश्चादेव फले पदार्थान्तरस्यान्वयो भवति। एवञ्च फलस्य व्यापारे विशेषणे जाते तत्र पदार्थान्तरस्य भेदस्यान्वयो न सम्भवति। **"गुणानाञ्च परार्थत्वादसम्बन्धः समत्वात्"**[2] इति न्यायात्।

स्तोकं पचतीत्यादौ तु स्तोकादीनां तत्रान्वयः सम्भवत्येव, **क्रियाविशेषणानां कर्मत्वम् क्लीबत्वञ्च**[3] इत्यभियुक्तोक्तिसामर्थ्यात्। तस्मात् फलव्यापारयोः खण्डशः शक्तिस्वीकारे तु नास्ति कश्चन दोष इति प्राचीनानामुद्घोषः ।

नागेशमतम्- नागेशस्तु फलविशिष्टव्यापारे, व्यापारविशिष्टे फले च धातोः शक्तिः स्वीकुरोति। अत एव नागेशमते कर्तृप्रत्यये व्यापारमुख्यविशेष्यकः, कर्मप्रत्ययस्थले फलमुख्यविशेष्यकः शाब्दबोधः। तत्र फलस्य व्यापारे वैशिष्ट्यमुकूलत्वसम्बन्धेन, व्यापारस्य च जन्यत्वसम्बन्धेन फले वैशिष्ट्यं बोध्यम्। कथितञ्च नागेशेन – **"तस्मात् फलावच्छिन्नव्यापारे, व्यापारावच्छिन्ने फले च धातूनां शक्तिः, कर्तृकर्मार्थकतत्तत्प्रत्ययसमभिव्याहरश्च तत्तद्बोधे नियामक इत्याहुः**[4]"इति।

एवं स्वाभिमतं विशिष्टशक्तिवादं समर्थयता, पृथक् शक्तिवादञ्च दूषयित्वा भट्टनागेशेन खण्डशः शक्तिवादे इमानि दूषणान्युपस्तानि।

1. उद्देश्यविधेयभावेनान्वयापत्तिः।
2. कार्यकारणभावद्वयकल्पनम्।
3. अर्थद्वये शक्तिद्वयकल्पनम्।
4. बोधजनकत्वसम्बन्धद्वयकल्पनम्।

उद्देश्यविधेयभावेनान्वयापत्तिः- तत्र प्रथमस्तावत् – फले व्यापारे च खण्डशः शक्तिस्वीकारे फलव्यापारयोः परस्परमुद्देश्यविधेयभावेनान्वयापत्तौ व्यापारोद्देश्यकफलविधेयकस्य, फलोद्देश्यकव्यापारविधेयकस्य च बोधापत्तिः।

---

[1] काव्यप्रकाश द्वितीयोल्लासः कारिका 19

[2] प्रौढमनोरमा शब्दरत्न पृ0 15

[3] व्युत्पत्तिवादः प्रथमाकारकम् पृ0 42

[4] परमलघुमञ्जूषा ,धात्वर्थविचारः पृ0 101

उक्तञ्च भट्टनागेशेन- **फलव्यापारयोर्धातोः पृथक्शक्तावुद्देश्यविधेयभावेनान्वयापत्तिस्तयोः स्यात्, पृथगुपस्थितयोस्तथान्वयस्यौत्सर्गिकत्वात्।**[1]

अयम्भावः- घटपदात् घटघटत्वयोरविशिष्टोपस्थितिसत्वात् न तत्रोद्देश्यविधेयभावेनान्वयः, अतो ज्ञायते यत् विशिष्टोपस्थित्यभावः तत्रोद्देश्यविधेयभावेनान्वयो भवति। एवञ्च धातोरपि पृथग् पृथगुपस्थितयोः फलव्यापारयोः परस्परमुद्देश्यविधेयभावेनान्वयापत्तिः।

वस्तुतस्तु– उद्देश्यविधेयभावेनान्वयं प्रति विभिन्नपदजन्योपस्थितिरेव कारणम्, एकपदात् विभिन्नशक्तिज्ञानजन्योपस्थितपदार्थ-द्वयस्योद्देश्यविधेयभावेनान्वये तु प्रमाणाभावः दृष्टान्ताभावश्च। अतः हरिपदादुपस्थितयोः सूर्यसिंहयोर्न परस्परमुद्देश्यविधेयभावेनान्वयः। एवञ्च पृथक्शक्तिवादेऽपि नायं दोषो युक्तिसंगत इति।

कार्यकारणभावद्वयकल्पनम्– फलत्वावच्छिन्नप्रकारतानिरूपितव्यापारविशेष्यकशाब्दबुद्धित्वावच्छिन्नं प्रति कर्तृप्रत्ययसमभिव्याहृतधातुजन्योपस्थितिः कारणम्, व्यापारत्वावच्छिन्नप्रकारतानिरूपितफलविशेष्यकशाब्दबुद्धित्वावच्छिन्नं प्रति कर्मप्रत्ययसमभिव्याहृतधातुजन्योपस्थितिः कारणमिति कार्यकारणभावद्वयकल्पने गौरवं पृथक्शक्तिवादिमते इति नागेशाभिप्रायः।

अर्थद्वये शक्तिद्वयकल्पनम् – अर्थद्वयेशक्तिद्वयकल्पने नानाधर्मावच्छिन्नशक्तिनिरूपकतावच्छेदकेकैकधर्मवत्त्वरूपनानार्थत्वं धातोस्स्यात् पृथक्शक्तिवादिमते, यथा हरिः शब्दः नानार्थकः तथा धातुरपि नानार्थक इति व्यवहारापत्तिः।

सम्बन्धद्वयकल्पनम् –फलनिरूपितव्यापारनिरूपितस्वविषयकबोधजनकत्वरूपसम्बन्धद्वयकल्पने गौरवम्। अत एवानेकगौरवग्रस्तत्वात् पृथक् शक्तिवादो न युक्तियुक्तः। एवञ्च विशिष्ट एव शक्तिः स्वीकरणीया इति नागेशसम्मतिः। उक्तञ्च नागेशेन–**फलविशेषणकव्यापारबोधे कर्तृप्रत्ययसमभिव्याहृतधातुजन्योपस्थितिः कारणम्, व्यापारविशेषणकफल-विशेष्यकबोधे कर्मप्रत्ययसमभिव्याहृत-धातुजन्योपस्थितिः कारणम्।** [2] एवं रीत्या कार्यकारणभावद्वयकल्पनम्, धातोरर्थद्वये शक्तिकल्पनं धातोर्बोधजनकत्वसम्बन्धद्वयकल्पनं चातिगौरवम्।

सिद्धान्तपक्षः- वस्तुतस्तु पृथक्शक्तिवाद उपन्यस्ता इमे दोषाः विशिष्टशक्तिवाद एवागच्छन्ति, न तु पृथक् शक्तिवादे। प्राचां मते कर्तृप्रत्यये कर्मप्रत्यये चोभयत्रापि व्यापारमुख्यविशेष्यकबोधस्यैव स्वीकृतत्वेन फलविशेषणकव्यापारबोधे कर्तृप्रत्ययसमभिव्याहृत-धातुजन्योपस्थितिः कारणम्, व्यापारविशेषणकफलविशेष्यकबोधे कर्मप्रत्ययसमभिव्याहृतधातु-जन्योपस्थितिः कारणम् एतादृशी कार्यकारणभावकल्पना पृथक् शक्तिवादिमते नास्ति।

प्रत्युत नागेशमते फलविशेषणकव्यापारबोधे कर्तृप्रत्ययसमभिव्याहृतधातुजन्योपस्थितिः कारणम्, व्यापारविशेषणक-फलविशेष्यकबोधे कर्मप्रत्ययसमभिव्याहृतधातुजन्योपस्थितिः कारणमिति कार्यकारणभावद्वयकल्पना स्वीकर्तव्या, तेषां मते कर्तृप्रत्यये व्यापारमुख्यविशेष्यकबोधस्य, कर्मप्रत्यये च फलमुख्यविशेष्यकबोधस्येष्टत्वात्। एवञ्च कार्यकारणभावद्वय-कल्पनाख्यरूपं गौरवं विशिष्टशक्तिवादे नागेशमते न तु पृथक्शक्तिवादे। किञ्च नागेशाभिमते विशिष्टशक्तिवादे फलावच्छिन्नव्यापारत्वस्य, व्यापारावच्छिन्नफलत्वस्य च शक्यतावच्छेदकत्वे शक्तिनानात्वापत्तिः, नानाशक्यतावच्छेदकत्वादिति महद् गौरवम्।

किञ्च विशिष्टशक्तिस्वीकारे स्तोकं पचतीत्यादौ स्तोकादीनां फलेऽन्वयो न स्यात्, फलस्य पदार्थैकदेशत्वेन "पदार्थः पदार्थेनान्वेति न तु पदार्थैकदेशेन" इति न्यायविरोधात्। देवदत्तस्य गुरूकुलम् इत्यादिवदत्राप्येकदेशेऽन्वयः सम्भवत्येवेति न वक्तव्यम् नित्यसाकांक्षस्थल एकदेशान्वयस्वीकारेऽप्यत्र तत्स्वीकारे मानाभावः।

पृथक् शक्तिवादे प्राचां मते त्वेकवृन्तावलम्बितफलद्वयन्यायेन फलव्यापारयोरेकैवशक्तिः खण्डशः स्वीक्रियते। अतः पृथक् शक्तिवादे शक्तिद्वयकल्पनम् न करणीयम्, प्रत्युत नागेशमत एवायं दोषः। तस्मात् पृथक् शक्तिवाद एव श्रेयस्करः।

[1] परमलघुमञ्जूषा, धात्वर्थविचारः पृ0101
[2] परमलघुमञ्जूषा, धात्वर्थविचारः पृ0101

निष्कर्षः- नागेशनये भट्टोजिदीक्षितमते कर्मप्रत्ययसमभिव्याहृतस्थले व्यापारविशषणकफलविशेष्यकबोधे कर्मप्रत्ययसमभिव्याहृत-धातुजन्योपस्थितिः कारणम्। किञ्च कर्तृप्रत्ययसमभिव्याहृतस्थले फलविशेषणकव्यापारविशेष्यकबोधे कर्तृप्रत्ययसमभिव्याहृतधातुजन्योपस्थितिः कारणम् इति या आपत्तिः प्रदर्शिता सा नैव सम्भवति। प्राचीनमते सर्वत्रैव व्यापारमुख्यविशेष्यकशाब्दबोधो भवति। अतःएवम्भूतः दोषो नास्ति ।स्तोकं पचतीत्यादावपि प्राचीनमते एकदेशान्वयापत्तिर्नास्तीति। प्राचीनमते लाघवम् प्रतीयते । इति दिक्

सन्दर्भग्रन्थसूची –

- पाणिनि। अष्टाध्यायी। डा.नरेश झा। संस्कृतहिन्दीव्याख्याभूषिता। चौखम्बा सुरभारतीप्रकाशन वाराणसी। 2006
- पाणिनि। अष्टाध्यायी सूत्रपाठः। श्रीनारायणमिश्र। चौखम्बा पब्लिशर्स,वाराणसी। 2006
- नागेशभट्ट। परमलघुमञ्जूषा। नित्यानन्दपर्वतीयटिप्पणीसहिता। जयकृष्णदास-हरिदास गुप्तः।चौखम्बा संस्कृतसीरीज आफिस, विद्या विलास प्रेस ,बनारस सिटी 1946
- नागेशभट्ट। परमलघुमञ्जूषा। भावप्रकाशिका बालबोधिनी संस्कृतहिन्दीव्याख्या। डा.जयशङ्करलालत्रिपाठी। कृष्णदास अकादमी, वाराणसी 1985
- भर्तृहरि। वाक्यपदीयम् ब्रह्मकाण्डम्। भावप्रदीपव्याख्यान। शुक्ल,श्रीसूर्यनारायण। चौखम्बा संस्कृत सीरीज आफिस वाराणसी 1961
- भर्तृहरि। वाक्यपदीयम्।वाचस्पति सत्यकामवर्मा। नई दिल्ली, मुंशीराम मनोहरलाल, वर्षम् 1970
- एन एस रामानुजताताचार्यः। शाब्दबोधमीमांसा। INSTITUTE FRANCAIS DE PONDICHERY RASHTRIYA SANSKRIT SANSTHAN NEW DELHI
- वैयाकरणभूषणसारः। कौण्डभट्टः। सुबोधिनी। द्विवेदी, डा.चन्द्रिका। चौखम्बा सुरभारती प्रकाशन। 2001
- गदाधरभट्टाचार्यः। व्युत्पत्तिवादः। सुदर्शनाचार्यः। आदर्शटीका। राष्ट्रियसंस्कृतसंस्थानम् मानितविश्वविद्यालय नवदेहली। 2011
- भट्टोजिदीक्षित। प्रौढमनोरमा। त्रिपाठी, डा.जयशङ्करलाल। भावप्रकाशिका, भावबोधिनी। कृष्णदास अकादमी, वाराणसी 1986

निम्बार्काचार्याणां द्वैताद्वैतदर्शनस्य च साम्प्रतिकसमाजे प्रासङ्गिकता

डा. शन्तनुः अयाचितः, सहायकप्राध्यापकः,
रामकृष्णमिशन् विवेकानन्दशैक्षणिकशोधसंस्थानम्
बेलूड मठः, पश्चिमवङ्गम्
shantanuoffice12119@gmail.com

सारांशः- अस्मिन् शोधपत्रे द्वैताद्वैतमतस्य साम्प्रतिकसमाजे प्रासङ्गिकता इति विचिकित्सायाः समाधानाय यत्नः कृतः वर्तते।

द्वैताद्वैतदर्शनप्रणेता श्रीमन्निम्बार्काचार्यः ऐतिह्यं च -

आचार्यस्य ऐतिह्यं पश्यामश्चेत् महाभारतकाले भगवतः श्रीकृष्णस्येहलोकयात्रा समाप्त्यनन्तरं साक्षादेव भगवतः हस्ते विराजमानस्य सुदर्शाभिधस्य चक्रस्यैव भगवतः अनुकम्पया लोकानुग्रहार्थं भुवमवतरणं समभवत्। अत एव श्रीमन्निम्बार्काचार्यरूपेण अवतीर्णं सुदर्शनाख्यं चक्रमेव लोकोपकारकं द्वैताद्वैतदर्शनं बोधयामास इति पारम्परिकानां महती श्रद्धा वर्तते। सनकसम्प्रदायः इति नाम्ना अप्येतं सम्प्रदायं पश्यामः। हंसरूपेणावतीर्णः भगवान् सनकादिभ्यः श्रुतिसारभूतं द्वैताद्वैतदर्शनं बोधयामास। तेभ्य एव श्रीमन्नारदः तां विद्यामधिगम्य तत्रैव द्वैताद्वैतदर्शननिरूपणे श्रुतीनां तात्पर्यम् अस्तीत्यवगम्य तदेव च तत्त्वं सुदर्शनावतारभूतं श्रीमन्निम्बार्काचार्यं बोधयामास इति पारम्परिकाः साम्प्रदायिकाः मन्यन्ते। अतः शङ्कराद्याचार्यप्रणीतेभ्योऽपि अद्वैतद्वैतादिसिद्धान्तेभ्यः प्राचीनतमताऽस्य मतस्य अवगम्यते। श्रीमन्निम्बाराकाचार्यैः विरचिता सामग्री तावत् ब्रह्मसूत्रभाष्यम् - वेदान्तपारिजातसौरभः, श्रीवेदान्तकामधेनुः, मन्त्ररहस्यषोडशी, प्रपन्नकल्पवल्ली,प्रातःस्तवः, श्रीराधाष्टकम् इत्यादिरूपा वर्तते।[1] अन्याः रचनाः अपि तेषामासन्, अधुना नोपलभ्यन्ते। अस्मिन् मते, श्रीमन्निम्बार्काचार्यैः निरूपिते द्वैताद्वैतदर्शने मुख्याः सिद्धान्ताः यथा-

1. द्वैताद्वैतसिद्धान्तः-
2. सर्वभिन्नाभिन्नसिद्धान्तः-
3. प्रेमविशेषलक्षणाभक्तिसिद्धान्तः-

अन्येऽपि विशेषाः अत्र यद्यपि सन्ति किन्त्वाधुनिककाले अपि कथमस्य दर्शनस्य प्रासङ्गिकता इति चिन्त्यः विषयः अतोऽत्रोपरि निर्दिष्टानामेव सङ्ग्रहः क्रियमाणः अस्ति।

द्वैताद्वैतसिद्धान्तः-

अस्य सिद्धान्तस्य तात्पर्यभूतः विषयः - श्रुतिः एव परमं प्रमाणमिति सर्वोऽपि मन्वते। किन्तु द्वैतवादोपस्थापकाः अथवा आस्तिकाः, अद्वैतवादोपस्थापकाः स्वेच्छया एकविधामेव श्रुतिमनुसृत्य एकविधमेव मतमुपस्थापितवन्तः। किन्तु तेन समानबलमादधानामपि द्विविधां विरोधार्थप्रतिपादनपरां श्रुतिं सन्दिग्धमनस्काः निरूपयितुं नाशक्नुवन्। अतः श्रीभगवान् निम्बार्कः परमकारुणिकः तुल्यबलवत्त्वादेव उभयश्रुतीनां द्वैताद्वैतयोः द्वयोरपि प्रतिपादनपराणां नान्यतरपक्षपातः युक्त इति आह। अतश्च स्वयमेव द्वैतश्रुतयः अद्वैतश्रुतयश्च अवश्यमेव तत्र प्रमाणभूताः भवन्ति। श्रुतित्वादेव तासां प्रामाण्यम्। श्रुतित्वादेव च परस्परबाध्यबाधकभावो वा गौणमुख्यभावो वा श्रुतिषु न कल्पनीयः। यदि श्रुतिरेव श्रुत्यन्तरबाधिका स्यात्तर्हि प्रमाणान्तरेण श्रुतेरपि बाधिता स्यात्। प्रमाणान्तरानपेक्षस्य वेदस्य स्वतःप्रमाण्यं रवेरिव रूपविषये सिद्धम्। अत एव श्रुतेः न श्रुत्या अपि बाधः। प्रमाणान्तरेण तु, न सुतरां बाधः, तस्य दूरनिरस्तत्त्वात्। अत एव द्वैताद्वैतवादिन्योः श्रुत्योः अबाधितरूपेण यथा तथा अन्वयः वक्तव्यः। तदर्थमेव द्वयोरपि श्रुत्योः प्रामाण्ये सिद्धे सर्वभिन्नाभिन्नत्वविषयकः सिद्धान्तः प्रथितः वर्तते।

अत एव अस्मिन् द्वैताद्वैतमते मतान्तरेभ्यः अन्योपि विशेषः दृश्यते। मतान्तरेषु भगवत्पादशङ्कराचार्यादिप्रतिपादितेषु तदुत्तरवर्तिषु च वेदान्तानां तात्पर्यनिर्णयविषयकः सिद्धान्तः अत्यन्तं महत्त्वमावहति। उपक्रमोपसंहारौ अभ्यासोऽपूर्वता फलम्। अर्थवादोपपत्ती च

---

1 https://hi.wikipedia.org/wiki/%E0%A4%A6%E0%A5%8D%E0%A4%B5%E0%A5%88%E0%A4%A4%E0%A4%BE%E0%A4%A6%E0%A5%8D%E0%A4%B5%E0%A5%88%E0%A4%A4

लिङ्गं तात्पर्यनिर्णये ।। इति प्रसिद्धश्लोकस्थानि तात्पर्यनिर्णायकानि लिङ्गानि आश्रित्य श्रुतीनां तात्पर्यनिर्णये प्रवृत्ताः दार्शनिकाः दृश्यन्ते। तमेव क्रममादाय यद्यपि शास्त्रतात्पर्यं ब्रह्मनिरूपणे इति निम्बार्काचार्याः अपि क्वाचित्कत्वेन बोधयन्ति। तथापि तेषां तात्पर्यनिरूपणे तात्पर्यं नास्ति इति दृश्यते। अत एव समन्वयसूत्रार्थनिरूपणकाले "तज्जिज्ञास्यं विश्वकारणं शास्त्रप्रमाणकं ब्रह्मैव न कर्मादि, तत्रैव प्रतिपादकतया कृत्स्नस्यापि वेदस्य समन्वयात् मुख्यया वृत्त्या अन्वयः समन्वयः तस्मात्। यद्वा वेदेषु तस्यैव प्रतिपाद्यमानतया समन्वयादिति संक्षेपः।"[1] इति आरम्भे उक्त्वा पुनरन्ते कथयन्ति "सर्वभिन्नाभिन्नो भगवान् वासुदेवो विश्वात्मैव जिज्ञासाविषयस्तत्रैव सर्वं शास्त्रं समन्वेतीत्यौपनिषदानां सिद्धान्तः।"[2] इति सर्वथापि शास्त्रस्य ब्रह्मणि समन्वयं दर्शयन्ति। न तु ब्रह्मणः निरूपाधिके वा सोपाधिके वा स्वरूपप्रतिपादने तात्पर्यमिति। अतः भक्तिसम्प्रदायरीत्या सर्वेषां भगवच्चरणयोः प्रीतिः भवतु इति धिया समारब्धं भाष्यम् अथवा भगवत्स्वरूपजिज्ञासोः बोधार्थमारब्धं भाष्यमित्यतः भगवतः स्वरूपे एव तात्पर्यं, न तु श्रुतीनां तात्पर्यनिरूपणे इति अत्र निम्बार्काचार्यमतं स्पष्टरूपेण दृश्यते। अतः अन्ततो गत्वा वेदप्रामाण्यनिरूपणे एव अत्र स्वारस्यं दृश्यते, न तु वेदतात्पर्यकथने इति गम्यते। तात्पर्यस्य वेदैश्च सर्वैरहमेव वेद्यः इति कथनात् पूर्वत एव सिद्धेः न तत् पृथग्वक्तव्यम् इति अभिप्रायः।

सर्वभिन्नाभिन्नत्वसिद्धान्तः -

परमेश्वरस्वरूपं जिज्ञास्यं, परमेश्वरः तावत् जिज्ञासासूत्रे भाष्यकृता रमाकान्तः पुरुषोत्तम[3] इत्यभिहितः। सामान्यतस्तु भगवान् श्रीकृष्ण एव अस्मिन् दर्शने परमेश्वरः जिज्ञास्यः इति कथ्यते। तत्र च वेदैश्च सर्वैरहमेव वेद्यः[4] इति भगवदुक्तेः प्रामाण्यं स्वीक्रियते। भगवता एव च ब्रह्मणो हि प्रतिष्ठाहम्[5] इति चोक्तं प्रमाणतः गृह्यते। स च भगवान् लौकिकरीत्या पूजनार्चनादिरूपभक्त्यर्थं कथं समाश्रयणीय इति अग्रे विचारयिष्यामः। प्रकृतं तावत् भगवानेव सर्वभिन्नाभिन्न इति।

सर्वं हि विज्ञानमतो यथार्थकं श्रुतिस्मृतिभ्यो निखिलस्य वस्तुनः।
ब्रह्मात्मकत्वादिति वेदविन्मतम् त्रिरूपतापि श्रुतिसूत्रसाधिता।। इति।[6]

वेदान्तकामधेनौ प्रोक्तं वर्तते। अतः द्वैताद्वैतप्रतिपादनं सर्वमपि संभवति। विज्ञानस्वरूपं ब्रह्म, तदात्मकं हि जीवजगतोः अस्तित्त्वम्। अतः ब्रह्मजीवजगतां त्रयाणामपि विज्ञानस्वरूपाणां सत्यत्वमपि सिद्ध्यति। विज्ञानस्वरूपत्त्वादेव याथार्थ्यम्। ततश्च द्वैतश्रुतयः जीवजगतोः परमात्मभेदं निरूपयन्ति। यथा 'द्वा सुपर्णा सयुजा सखाया' [7] 'ऋतं पिबन्तौ सुकृतस्य लोके' [8] इत्याद्याः जीवब्रह्मभेदग्राहिकाः सन्ति। ततश्च 'पराऽय शक्तिर्विविधैव श्रूयते, स्वाभाविक ज्ञान बल-क्रिया च'[9] 'सर्वांल्लोकानीशते ईशनीभिः'[10] 'यतो वा इमानि भूतानि जायन्ते, येन जातानि जीवन्ति, यत्प्रयन्त्यभि संविशन्ति'[11] । 'नित्यो नित्यानां चेतश्चचेतनानामेको बहूनां यो विदधाति कामान् [12] अहं सर्वस्य प्रभवो मत्तः सर्वं प्रवर्तते।'[13] 'भोक्ता भोग्यं प्रेरितारं च मत्त्वा' इत्यादि श्रुतिः भोक्ताभोग्यप्रेरयितॄणां स्वरूपाधिगमात् मोक्षं निरूपयन्ती तावत् भोग्यभूतस्य प्रपञ्चस्य सत्तां पार्थक्येन गमयति। इत्थं जीवजगतोः ब्रह्मभेदः परमात्मभेदः श्रुतिसिद्धः। अद्वैतश्रुतिरपि जीवजगतोः ब्रह्माभेदं निरूपयति। जीवब्रह्मणोरभेदग्राहिकाः श्रुतयः- 'तत्त्वमसि' 'अहं ब्रह्मास्मि' इत्याद्याः

1 वेदानतपारिजातसौरभे १.१.४
2 तत्रैव
3 वेदानतपारिजातसौरभे १.१.१
4 भ. गी. १५.१५
5 तत्रैव १४.२७
6 दशश्लोकी (वे. का. ७)
7 मुण्डकोपनिषत् ३.१.१
8 कठोपनिषत् १.३.१
9 श्वे. उ. ६/८
10 (श्वे० ३/१)
11 (तै० ३/१/१)
12 (कठ० ५/१३)
13 (गीता १०/८)

सन्ति। जगद्ब्रह्मणोः अभेदोऽपि 'तस्माद्वा एतस्मादात्मनः आकाशः सम्भूतः' 'सदेव सौम्येदमग्र आसीदेकमेवाद्वितीयम्' [1] आत्मा वा इदमेकमासीत्'[2], तत्त्वमसि'[3] 'अयमात्मा ब्रह्म'[4] सर्वं खल्विदं ब्रह्म'[5] मयि सर्वमिदं प्रोतं सूत्रे मणि गणा इव'[6] इत्यादिश्रुतिवाक्यैः गम्यते। अतः जिज्ञासुः जिज्ञासा जिज्ञास्यः एतत् त्रितयमध्ये जिज्ञास्यात् प्रमेयभूतात् ब्रह्मणः जिज्ञासोः जिज्ञासायाः जीवस्य जगतः च अभेदः अपि अद्वैतश्रुतिसन्निधानात् सिद्धः।

अत एव द्वैताद्वैतयोः द्वयोरपि प्रतिपादकश्रुतीनां प्रामाण्येन सर्वभिन्नाभिन्नः ईश्वरः इति सिद्ध्यति। एतत्सिद्धये रविकिरणदृष्टान्तः एतस्मिन् शास्त्रे प्रसिद्धः अस्माभिः समादर्तव्यः। स च इत्थम्। रविः यथा स्वकिरणेभ्यः भिन्नः अभिन्नश्च वर्तते। रविकिरणाः रवेः सकाशात् स्वभावतो भिन्नाः किन्तु स्वातन्त्र्येण तैः किमपि कर्तुं न शक्यते। रवेरभावे तेषां स्थितिः नास्ति। तस्मात् रवेरभिन्नाः अपि सन्ति इति दृष्टान्तः। सिद्धान्तसमन्वयस्तु जीवा अपि ब्रह्मणो अंशभूताः अंशाो नानाव्यपदेशात्,[7] तत् एतत् सत्यं यथा सुदीप्तात् पावकात् सरूपाः विस्फुलिङ्गाः सहस्रशः प्रभवन्ते ह सौम्य विविधाः भावाः अक्षरात् प्रजायन्ते तत्र एव अपि यन्ति च ॥[8] इत्यादि सूत्रश्रुतिप्रामाण्यात्। ममैवांशो जीवलोके इति भगवदुक्तेश्च। अतः जीवानां भगवदंशभूतानां भगवतः सकाशात् पृथक् स्थितिः किन्तु भगवदिच्छां सङ्कल्पं वा विहाय न जीवसङ्कल्पाः सम्भवन्ति। अतः सर्वे जीवाः भगवदभिन्ना एव। अत्रेदमवधेयं यत् जीवा एव भगवदभिन्नाः न तु भगवान् जीवेभ्यः अभिन्न इति। भगवन्निष्ठतया एव सर्वस्य जीवजगद्रूपस्य प्रपञ्चस्य भिन्नाभिन्नत्वं श्रुतिभिः प्रतिपाद्यते। न तु जीवजगन्निष्ठतया। तस्मात् सर्वभिन्नाभिन्नः रमाकान्तः पुरुषोत्तमः भगवान् श्रीकृष्ण इति सिद्धम्। इदानीं भगवन्निम्बार्कप्रणीतस्य ब्रह्मसूत्रभाष्यस्य चतुस्सूत्र्यां विद्यमानान् मुख्यान् अंशान् ब्रह्मणः सर्वभिन्नाभिन्नत्वसाधनाय द्रक्ष्यामः।

प्रत्येकमपि ग्रन्थस्य अनुबन्धचतुष्टयं भवत्येव। तथाऽत्र द्वैताद्वैतप्रतिपादकस्य भाष्यस्य अपि अधिकारीविषयसम्बन्धप्रयोजनात्मकमनुबन्धचतुष्टयं वर्तते। तत्राधिकारिणः गुरूपसदनम् अतीव प्रमुखतया विहितमस्ति। तच्च तद्विज्ञानार्थं स गुरुमेवाभिगच्छेत् , तद्विद्धि प्रणिपातेन परिप्रश्नेन सेवया इति श्रुतिस्मृतिभ्यां विहितम्। साधनचतुष्टयसम्पन्नेन अधिकारिणा गुरुमार्गमुपगतेन मुमुक्षुणा जिज्ञासुना ब्रह्मजिज्ञासा एव कर्तव्या इति। जिज्ञासासूत्रार्थं वर्णयद्भिः निम्बार्कपादैः स्पष्टमेवागादि- मुमुक्षुणाऽनन्ताचिन्त्यस्वाभाविक-स्वरूपगुणशक्त्यादिभिर्बृहत्तमो यो रमाकान्तः पुरुषोत्तमो ब्रह्मशब्दाभिधेयस्तद्विषयिका जिज्ञासा सततं सम्पादनीयेत्युपक्रमवाक्यार्थः ॥ १ ॥[9] इत्यादिना। ततश्च जिज्ञास्यब्रह्मलक्षणे वक्तव्ये चिदचिद्रूपस्य विश्वस्य सृष्टिस्थितिलयाः यस्मात् सार्वज्ञ्याद्यनन्तगुणाश्रयात् ब्रह्मेशकालादिनियन्तुर्भगवतो भवन्ति तदेव ब्रह्म इति।[10] चोक्तम्। अनेन अवगम्यते यत् द्वैताद्वैतमते सृष्टिस्थितिलयकारणं श्रीपुरुषोत्तमो भगवान् कृष्ण इति। स एव च नारायणः सर्वेषामपि ब्रह्मेशकालादीनां नियन्ता इति च।

नान्या गतिः कृष्णपदारविन्दात् सन्दृश्यते ब्रह्मशिवादिवन्दितात्।
भक्तेच्छयोपात्त सुचिन्त्यविग्रहात् अचिन्त्यशक्तेरविचिन्त्यसाशयात्।।[11]

ईदृशे ब्रह्मस्वरूपनिरूपणे किं प्रमाणमिति शङ्कायां शास्त्रमेव प्रमाणमिति प्रोक्तं वर्तते। शास्त्रं तु भगवन्निश्वाससमम् अतः भगवतः अप्राकृतः नित्यश्च विग्रहः वेद इति तस्यैव प्रामाण्यं, नान्यस्य इति चिन्त्यते।[12] इति निम्बार्कपादवचनम्। ततश्च समन्वयाधिकरणे

1 (छा० ६/२/ १)
2 (तै०२/१)
3 (छा./१४/ ३)
4 (बृ० २/५/१६)
5 (छा. ३/१४/१)
6 (गी, ७/७/)
7 ब्र. सू. २.३.४३
8 मुण्डकोपनिषत् २.१.१
9 वेदानतपारिजातसौरभे १.१.१
10 वेदानतपारिजातसौरभे १.१.२
11 दशश्लोकी (वे. का. ८)
12 वेदानतपारिजातसौरभे १.१.३

स्ववचोभिरेवाचार्यैः सर्वभिन्नाभिन्नः ईश्वर इति प्रत्यपादि तद्यथा - सर्वज्ञः सर्वाचिन्त्यानन्तशक्तिर्विश्वजन्मादिहेतुर्वेदैकप्रमाणगम्यः सर्वभिन्नाभिन्नो भगवान् वासुदेवो विश्वात्मैव जिज्ञासाविषयः तत्रैव सर्वं शास्त्रं समन्वेतीत्यौपनिषदानां सिद्धान्तः।[1] इति। अस्य च निरूपणस्य मूलं नारदमहापुराणमित्यतः तद्गतमपि प्रामाण्यं साम्प्रदायिकाः यच्छन्ति। तद्यथा -

अन्तर्यामी जगद्रूपी सर्वसाक्षी निरञ्जनः।
भिन्नाभिन्नस्वरूपेण स्थितो वै परमेश्वरः।। [2]इति।

अत्र समन्वयश्च इत्थं - जीवः जगत् च ब्रह्मणः शक्तिरूपं वर्तते। शक्तिश्च अलुप्तस्वभावा अतः त्रयाणामपि ब्रह्मजीवजगतां पारमार्थिकत्वम्। शक्तिशक्तिमतोः भेदाभेदः सम्बन्धः। अतः ब्रह्मणः शक्तिमतः शक्त्याकारेण जीवेन जगता च साकं भेदाभेदः सम्बन्धः। स च नित्यः स्वाभाविकश्च। अत एव परमेश्वरः भिन्नाभिन्नरूपेण स्थितोस्ति इति सङ्गच्छते। तस्मात् ब्रह्मसूत्रदिशा, नारदमहापुराणदिशा अपि सिद्धं यत् सर्वभिन्नाभिन्नः परमेश्वर इति।

इदानीं जिज्ञास्य-भूतस्य ब्रह्मणः प्राप्तये उपायाः विचार्यन्ते। ते उपायाः भक्त्यादय एव सम्यक् अनुष्ठिताः साम्प्रतिककाले प्रासङ्गिकतां प्राप्नुवन्ति इति सिद्धं भविष्यति।

प्रेमविशेषलक्षणाभक्तिसिद्धान्तः -

भक्तिशास्त्रे अेनकानि भक्तिलक्षणानि अनेकैः दार्शनिकैः निरूपितानि सन्ति। तत्र अद्वैतिभिः स्वस्वरूपानुसन्धानं भक्तिः[3] इति कथितं वर्तते। किन्तु द्वैतमतानुसारेणैव भगवद्भक्तयोः भेदं प्रपश्यद्भिः निम्बार्काचार्यैः यद्यपि दासस्वामिभावः भगवद्भक्तयोः नादृतः तथापि अंशांशिभावमात्रमादायापि जीवब्रह्मभेदं प्रतिपादयद्भिः भगवद्भक्तिः कर्तव्या तदा एव मोक्षः सिद्ध्यति इति निरूपितं वर्तते। सा च भक्तिः प्रेम विशेषलक्षणा अभिप्रेता अस्ति। उक्तं च वेदान्तकामधेनौ -

कृपास्य दैन्यादियुजि प्रजायते यया भवेत्प्रेमविशेषलक्षणा।
भक्तिर्ह्यनन्याधिपतेर्महात्मनः सा चोत्तमासाधनरूपिकाऽपरा।। [4]

इयं प्रेमवात्स्यल्यादियुक्ता भक्तिः सकामबुद्ध्या क्रियमाणा सत्यपि श्रेष्ठा प्रमुखा वर्तते अतः अपरा भक्तिः इति कथ्यते। अत एव दैन्यादियुक्तः भगवच्छरणागतः भगवानेव मम आश्रयः। नान्यमाश्रयं समाश्रये इति यश्चिन्तयन्ति स अनन्यभक्तः तदुपरि भगवान् कृपां करोति तदा भगवतः विशेषभक्तिः जायते। सा कृपाजन्या भगवद्भक्तिः एव प्रेमविशेषलक्षणा उत्कृष्टा साधनरूपिका वर्तते। ततः परा प्रेमविशेषलक्षणा एव साध्यात्मिका अनन्यभावरूपा भक्तिः ज्ञानपूर्विका भवति। ज्ञानपूर्वकत्त्वादेव तस्याः परात्वं वर्तते। अनया एव भक्त्या सामीप्यसायुज्यसालोक्यसारूप्यादिरूपासु मुक्तिषु अन्यतमां, सायुज्यरूपां वा मुक्तिं लभते। जीवन्मुक्तिः अस्मिन् दर्शने नास्ति। देहपातानन्तरं मुक्तः ब्रह्मसमानमानन्दं लभते किन्तु ऐश्वर्यादेः समानतायामपि तत्र सृष्टिकर्तृत्वादिकं तस्य जीवन्मुक्तस्य न भवति। इति भक्तेः मुक्तिहेतुत्वं ज्ञात्वा, सा एव अनुष्ठेया इति भावः।

तस्मादाधुनिके साम्प्रतिके वा समाजे प्राचीनैः सत्पुरुषैः यद्भक्तिरूपं साधनं समाश्रयणीयतया प्रोक्तं तदेव प्राचीनकाले प्रोक्तमपि अधुनापि समानाकारेण फलं जनयति इत्यनुभववतां वाक्यम्। अतः तेषु शिष्टेषु विश्वासं कृत्वा भक्तिमार्गेणात्मकल्याणं सर्वैः सम्पादनीयम् इति हेतोः अपरा भक्तिः सर्वेषां सिद्ध्यतात् इति प्रयत्नः कार्यः।

लोककल्याणाय समाजोत्थानाय नैके यत्नाः सर्वदा प्रशासनद्वारेण क्रियमाणाः सन्त्येव किन्तु आधुनिककाले सर्वकारद्वारेण कर्तव्यः यत्नः अत्यन्तमल्पः क्रियमाणः दृश्यते। तस्यापि अपेक्षितस्यांशस्य पूर्तिः भगवद्भक्तानां चित्ते यदि स्वाभाविकी भक्तिरुदेति तर्हि भवत्येव इति दार्शनिकानां श्रद्धा । अतः निम्बार्कमतम् इदमतीव प्राचीनमपि साम्प्रतिकसमाजे भक्तिशास्त्रनिरूपणमुखेनोत्तमं स्थानमलङ्करोति इति शम्।

---

1 वेदानतपारिजातसौरभे १.१.४
2 नारदपुराणे
3 विवेकचूडामणिः ३२
4 दशश्लोकी (वे. का. ९)

गुरुशिष्यपरम्परा -

गुरुशिष्यपरम्परायाः अत्यन्तं महत्त्वं सर्वेषु सम्प्रदायेषु वर्तत एव। सर्वे अपि सम्प्रदायाः यस्मात् गुरोः आरब्धाः, स कीदृशीं दीक्षां लब्धवान्, कथं च सः स्वगुरुणा आदिष्टः सन् भगवत्प्राप्तिं कृतवान् इति इत्यादिकं विचारविषयतां प्राप्नोति। यतो हि येन मार्गेण आचार्यः उपदिशति तेनैव मार्गेण शिष्यः गच्छति। तमेव च मार्गं मोक्षप्रापकं स्वशिष्येभ्यः अपि निर्दिशति। अतः पम्परायाः आरम्भः कुतः इति ज्ञातव्यमेव। यद्यपि जात न पूछो साधु की पूछ लीजियो ज्ञान, न ऋषीनां कुलं पृच्छेत्, मूूलं नद्यास्तथैव च। इत्याभाणकं वर्तते, निन्दितमतिभ्यो ह्येवायं व्यपदेशः अतः अनिन्दितया बुद्ध्या तदन्वेषणं तूपयुक्तमेव भवति। अतः विचारयामः।

श्रीहंसभगवान् - सनकादयः आचार्याः- श्री भगवान् नारदः - ततश्च श्रीमन्निम्बार्काचार्यचरणाः इति क्रमः अत्र दृश्यते। श्रीहंसरूपेणावतीर्य भगवान् सनकादिभ्यः गीतोपदेशं कृतवान् इति महाभारतप्रामाण्यात् बुध्यते। श्रीहंसभगवता साध्यगणेभ्यः सनकादिभ्यः कृतः उपदेशः हंसगीतायां महाभारते वर्तते। तत्र नवनवत्यधिकद्विशततमे अध्याये शान्तिपर्वणि अयं संवादः वर्तते। भीष्म उवाच – अत्र ते वर्तयिष्येऽहम् इतिहासं पुरातनम्। साध्यानामिह संवादं हंसस्य च युधिष्ठिर॥२॥ हंसो भूत्वाथ सौवर्णस्त्वजो नित्यः प्रजापतिः। स वै पर्येति लोकांस्त्रीनथ साध्यानुपागमात्॥३॥ इति आरभ्यते। ततश्च ते एव सनकाद्याचार्याः सर्वज्ञाः नारदं प्रत्युपदेशमकार्षुः, स चोपदेशः श्रीमन्नारदीयमहापुराणे वर्तते - तद्यथा -

अन्तर्यामी जगद्व्यापी सर्वसाक्षी निरञ्जनः॥
भिन्नाभिन्नस्वरूपेण स्थितो वै परमेश्वरः॥ २६ ॥

अतः अखिलतत्त्वसाक्षिणे नारदाय भगवान् स्वकीयं भिन्नाभिन्नं स्वरूपं विज्ञापयामास। तमेवांशं मनसि निधाय नारदेन भगवता श्रीमन्निम्बार्काचार्यं प्रति भेदाभेदवादः समुपदिष्टः। अतः अद्वितीयं ब्रह्मैव भेदाभेदात्मना स्थितमस्तीति साम्प्रदायिकं मतं परिपोषितं भवति।

गुरुपम्परायाः इत्थमवगमे जाते, अवबुद्ध्यते यत् श्रीमन्निम्बार्काचार्यः भक्तिवेदान्तपरम्परायामेव प्राप्तः अतः भक्तिमेव द्रढयितुं तत्र तत्र भक्तैराराधनीयपरमात्मस्वरूपं बुबोधयिषुरेव सन् द्वैतमद्वैतं चोभयं समन्वयत् स्वशास्त्रमतं दृढीकृतवान् इति। कीर्तनपरम्परायाः आरम्भ एव भगवता नारदात् जातः। अतः भगवत्भक्तेः नवविधायाः अपि प्रबोधकः प्रवर्तको वा भगवान् नारदः, तच्छिष्यत्त्वादेव अत्र निम्बार्कसम्प्रदायस्यापि भक्तौ साग्रहं प्रवर्तनं दृश्यते। तत्रैव शङ्कराचार्याः भगवत्पादाः -

नारायणं पद्मभुवं वसिष्ठं शक्तिं च तत्पुत्रं पराशरं च।
व्यासं शुकं गौडपदं महान्तं गोविन्दयोगीन्द्रमथास्य शिष्यम्॥

इति प्रसिद्धपद्येनोक्तायां परम्परायां प्राप्नुवन्ति। तत्र यद्यपि भक्तेः गौरवपूर्णं स्थानमस्त्येव किन्तु ज्ञाननिष्ठायाः प्राधान्यमस्ति। अतः शास्त्रे भक्तिप्राधान्येन निरूपणं न दृश्यते अपि भक्तिरेव ज्ञानमिति भक्तेः अपि ज्ञानत्वसम्पादनपूर्वकं निरूपणं दृश्यते। अतः गुरुपरम्परायाः माहात्म्यं तत्कारणात् वैलक्षण्यं चात्र गम्यते। अत एव चाधिकारभेदेन आचार्यैः सर्वैरपि साधनानि प्रोक्तानि तत्र सामान्यं भक्तिरिति साधनं तु सर्वसम्मतमिति न शङ्कापि कार्या।

शिष्यपरम्परा - सर्वेषामपि सम्प्रदायानां यथा गुरुपरम्परा प्रमुखा वर्तते। गुरुणा यत्कार्यं स्वजीवने सम्पादितं तस्य कार्यस्य, तदुद्देश्यस्य अग्रे नयनं शिष्याः कथं कुर्वन्ति इति शिष्यपरम्परायाः वैभवेन अववगम्यते। अद्वैतपरम्परायां तु कर्तृत्वभावस्य त्यागेन एव आत्मनि स्थितेन आचार्येण भाष्यग्रन्थान् विरचय्य लोकोपकारः कृतः अतः आचार्यदृष्ट्या तु कर्तृत्वमेव नास्ति इथि कार्यस्य अग्रे नयनमित्यादिकं परमार्थतः विचारार्हमेव न भवति। अथापि शाङ्करसम्प्रदाये नैकाः टीकाः, टीकानां टीकाः इति विस्तरः बहूत्र आत्मसाक्षात्काराभावयुक्तैः एव कृतः दृश्यते। किन्तु भक्तिसम्प्रदाये मुक्तिः जीवन्मुक्तित्त्वेन नादृता। अतः भजनमेव जीवनस्य लक्ष्यमिति निश्चितं भवति। तदेव मनसि निधाय ये भक्ताः गुर्वाज्ञया प्रवृत्ताः., तैः च ये ग्रन्थाः स्वगुरोः पक्षरक्षणाय अथवा स्वाधीतसम्पद्विवेचनाय कृताः सन्ति, यथा वेदान्तपारिजातसौरभस्य वेदान्तकौस्तुभाख्यं व्याख्यानं श्रीनिवासाचार्येण कृतं दृश्यते। इत्थमनेके शिष्याः सर्वेषामपि सम्प्रदायानां परिपोषकाः वर्तन्ते इदमेव गौरवमस्माकं दार्शनिकजगतः वर्तत इति शम्।

न धातुलोप इति सूत्रप्रत्याख्यानविमर्शः

डा.सुखदेवभट्टः
सहायकाचार्यः,संस्कृत एवं दर्शनविभागः
रामकृष्ण मिशन विवेकानन्द शैक्षणिक एवं शौध संस्थानम्
हावरा , बेलुर मठ
दूरवाणीसंख्या- 9901860092

साङ्केतिकशब्दाः- बेभिदिता, मरीमृजकः, कुषुभिता, समिधिता, वैयाकरणः, लोलुवः,मरीमृजः ।

अवतरणम्- भाष्यकारैः **न धातुलोप आर्धधातुके** इति सूत्रस्य प्रत्याख्यानाय वार्तिकमारब्धम् **अनारम्भो वा**[1] इति। तदा प्रश्नः जातः तर्हि कथं बेभिदिता, मरीमृजकः, कुषुभिता, समिधिता इत्यादिरूपेषु गुणो वार्यते इति। तदा उक्तं भाष्यकारैः अत्रापि अकारलोपे कृते तस्य स्थानिवद्भावाद् गुणवृद्धी न भविष्यत इति। इत्युक्तेऽयमभिप्रायः यथा बेभिद् य तृ इत्यवस्थायाम् **अतो लोपः**[2] इति सूत्रेण अकारलोपे ततो **यस्य हलः**[3] इति सूत्रेण य् इत्यस्य लोपे बेभिद् तृ इत्यवस्थायां गुणः प्राप्नोति तदा **अचः परस्मिन् पूर्वविधौ** इति सूत्रेण परनिमित्तस्य (आर्धधातुकनिमित्तस्य) आदेशस्य (अल्लोपरूपादेशस्य) स्थानिवद्भावः क्रियते, स्थानिभूताद् अचः (अकाराद्) पूर्वत्वेन दृष्टस्य विधौ कर्तव्ये गुणे कर्तव्ये। तथा च स्थानिभूतेन अकारेण मध्ये व्यवधानाद् आर्धधातुकप्रत्ययपरत्वाभावेन गुणावकाशो नास्ति इति न दोषः। तदुपरि पुनः भाष्यकारैः आक्षेपः कृतः तर्हि यत्र अज्झलोः लुगादेशो भवति तत्र **अचः परस्मिन् पूर्वविधौ** इति सूत्रेण स्थानिवद्भावः न क्रियते। यथा लोलुव पोपुवः मरीमृजः सरीसृप इति। अत्र गुणवृद्धिवारणार्थमवश्यं सूत्रं वक्तव्यं खलु इति चेत्, तत्र पुनः अभिहितम्, अत्रापि अकारलोपे कृते तस्य स्थानिवद्भावाद् गुणवृद्धी न भविष्यत इति। इत्युक्ते पूर्ववद् अत्रापि लोलू य अ इत्यवस्थायाम् **अतो लोप** इति अल्लोपे पुनः **यस्य हलः** इति सूत्रेण य लोपे अल्लोपस्य **अचः परस्मिन् पूर्वविधौ** इति सूत्रेण स्थानिवद्भावे च व्यवधानाद् एव गुणवृद्धी न भविष्यत इति। ननु अत्र लोलू य अ इत्यवस्थायां पूर्वमल्लोपो भवति, अथवा ततः प्राग् **यङोऽचि च** इति सूत्रेण समुदायरूपय इति शब्दस्य लोपो भवति इति प्रश्ने तत्र उक्तं परत्वादल्लोपः भवति। परन्तु नित्यो लुग् अल्लोपे कृतेऽपि प्राप्नोति अकृतेऽपि। तथा च कृताकृतप्रसङ्गित्वाल्लुकि प्राप्त उक्तं लुगपि अनित्यः कृते अन्यस्य प्राप्नोति अकृते अन्यस्य **शब्दान्तरस्य प्राप्नुवन्विधिरनित्यो भवति**[4] इति। पुनः उक्तम् अनवकाशस्तर्हि लुग् इति। **येन नाप्राप्ते यो विधिरारभ्यते स तस्य बाधको भवति**[5] इति न्यायेन **अतो लोपः** इति सूत्रेण नाप्राप्ते अल्लोपे **यङोऽचि च** इति यङो लुग् आरभ्यते अतोऽतो लोपः इत्यस्य बाधको भवति इति। तदनन्तरं उक्तं लुक् सावकाश इति। कुत्र इति चेद् अवशिष्टे, य् इत्यत्र इति। **अतो लोपः** इति सूत्रेण अल्लोपे सति तदनन्तरं यः य् इति अवशिष्यते तत्र **यङोऽचि च** इति सूत्रस्य चारितार्थ्यम्। तथा च **अतो लोपः** इति सूत्रस्य अकारे **यङोऽचि च** इति सूत्रस्य अवशिष्टे यकारे प्रवृत्तेः परस्परं विषयभेदाद् बाध्यबाधकभाव एव न भवति इत्यर्थः। एवञ्च परत्वादेव अतो लोप इति सूत्रेण पूर्वमल्लोपे ततो **यङोऽचि च** इति सूत्रेण यकारलोपे लोलुव इत्यादौ च न दोषः।

एवमग्रे भाष्ये पुनः अस्मिन्विषये विचारः कृतः, अथापि कथञ्चिदनवकाशो लुक् स्याद् इत्यादिना। यदि अल्लोपस्य य लोपोऽपवादो भवति तदापि न काचिद् क्षतिः। यतो हि अल्लोपे (अतो लोप इति सूत्राद् उत्तरसूत्रे **यस्य हलः**[6] इत्यत्र) योगविभागः क्रियते। यस्य इत्यत्र अत इत्यस्य अनुवृत्तिः भवति। तथा च यस्य अवयवस्य अकारस्य लोपो भवति इति सूत्रार्थः सिध्यति। योगविभागस्य इष्टसिद्ध्यर्थत्वेन च **यङोऽचि च** इति सूत्रस्य अनेन **यस्य** इति सूत्रेण बाधे सति तस्य अवशिष्टे यकारे प्रवृत्तिरिति नास्ति दोषावकाशः। तथा च भाष्यम् अथापि कथंचिदनवकाशो लुक् स्याद् एवमपि न दोषः। अल्लोपे योगविभागः

[1]महा.भा.पृ.सं.207
[2]अष्टा.6.4.48
[3]अष्टा.6.4.49
[4]परि.शे.परि.सं.44
[5]परि.शे.परि.सं.59
[6]अष्टा.6.4.49

करिष्यते **अतो लोपः।** ततः **यस्य,** यस्य च लोपो भवति। अत इत्येव किमर्थमिदम्? लुकं वक्ष्यति तद्बाधनार्थम्। ततो हलो हलुत्तरस्य च यस्य लोपो भवतीति।

कैयटमतम्- भाष्यकारैः **यङोऽचि च** इति सूत्रस्य अनवकाशत्वं विशङ्क्य तदनन्तरं सावकाशो लुग् अवशिष्टे यकारे तस्य चारितार्थ्याद् इति उक्तम्। तत्र उद्द्योतनकारैः उच्यते सावकाशो लुगिति भाष्यस्य अयमाशयः, यद्, भिन्नविषयौ लुग्लोपौ **अतो लोपः**[1] इति सूत्रेण अल्लोप सति तदनन्तरं यः य् इति अवशिष्यते तत्र **यङोऽचि च** इति सूत्रस्य चारितार्थ्यम्। तथा च **अतो लोपः** इति सूत्रस्य अकारे **यङोऽचि च** इति सूत्रस्य अवशिष्टे यकारे प्रवृत्तेः परस्परं विषयभेदाद् बाध्यबाधकभाव एव न भवति इति। यदि विषयभेदेऽपि बाध्यबाधकभावो वर्तते इति उच्यते, तर्हि अभवन् इत्यादौ झिप्रत्यये इकारस्य लोपः **इतश्च** इति प्राप्नोति। झ् इत्यस्य **झोऽन्तः** इत्यनेन अन्तादेशः प्राप्नोति। तथा च अत्र **इतश्च** इति सूत्रेण **झोऽन्तः** इति सूत्रमपि बाध्येत इति। अतः समानविषयकत्वे एव बाध्यबाधक इति वक्तव्यम्। अत एवाल्लोपस्य लुग् अपवादो नास्ति इति। तत्रैव यदा भाष्यकारैः अथापीत्यादिना यलोपस्य अनवकाशत्वम् आशङ्क्य योगविभागेन समाहितम्। तदा उद्द्योतनकारा वदन्ति यद्यपि अल्लोपे जाते यकारे लुकः प्रवर्तनाद् विषयभेदः वर्तते, तथापि **यङोऽचि च** इति सूत्रे यङ इति समुदायनिर्देशः वर्तते। तथा च यकाराकारसमुदायस्य यङः इति निर्दिष्टस्य विवक्षितत्वाद् अवयवे च यङ्व्यपदेशस्य गौणत्वाद् यकाराकारसमुदायस्य अर्धाधिकेन विकृते केवले यकारे **यङोऽचि च** इति सूत्रस्य अप्रवृत्तेः तस्य अनवकाशत्वमिति भाष्यं संगतमेव इति। योगविभागे कृते तु योगविभागस्य इष्टसिद्ध्यर्थत्वेन गौणेऽपि अर्धयकारे तस्य प्रवृत्तिः सामर्थ्यगम्या इति भावः।

नागेशभट्टमतम्-नाप्राप्ते लोपे लुगारम्भस्य करणाद् अनवकाशत्वं **यङोऽचि च** इत्यस्य आशङ्क्य अवशिष्ट अर्धयकारे सावकाशत्वं वदतो भाष्यकारस्य भिन्नविषयत्वेन बाध्यबाधकभावाभावे तात्पर्यमिति यदुच्यते तच्चिन्त्यम्। यतो हि भिन्नविषयस्थलेऽपि बाध्यबाधकभावो शास्त्रे बहुत्र प्रसिद्धः। यथा **व्यथो लिटि**[2] इति सूत्रस्य **हलादिः शेषः**[3] इति सूत्रबाधकता। **व्यथो लिटि** इति सूत्रेण व्यथ भयसंचलनयोः इति धातोः अभ्यासस्य संप्रसारणं भवति लिटि परे। यथा विव्यथे इति। अत्र व्यथ् व्यथ् ए इत्यवस्थायां **हलादिःशेषः** इति सूत्रेण यलोपः अपि प्राप्तः तत्रैव **व्यथो लिटि** इति सूत्रेण सम्प्रसारणमपि प्राप्तं यद्यपि वकारे **व्यथो लिटि** इति सूत्रस्य चारितार्थ्यं वर्तते, तथापि तेन **हलादिः शेषः** इति सूत्रस्य बाधो भवति। अत एव विव्यथ इति रूपं सिध्यति।अत्र **व्यथो लिटि** इति सूत्रस्य वकारे चारितार्थ्येऽपि हलादिशेषबाधकता दृष्टा। विषयभेदे न बाध्यबाधकभाव इत्यत्र भाष्याशयः इति न वाच्यम्। तथैव अन्यत्रापि यथा **मिदचोऽन्त्यात्परः** इति सूत्रस्य प्रत्ययपरत्वबाधकत्वम्। यथा श्नमादिप्रत्ययेषु प्रत्ययः परश्च इति सूत्राभ्यां प्रकृतेः परे श्नमादयः प्राप्नुवन्ति। तत्रैव **मिदचोऽन्त्यात्परः** इति सूत्रेण अन्त्यादचः परः प्राप्नोति, अपवादत्वाद् **मिदचोऽन्त्याद्** इति शास्त्रं **परश्च** इति शास्त्रं बाधते। अत्र यद्यपि उभयोः परस्परं विषये विभिन्नता दृश्यते, तथापि भाष्यकारैः अपवादत्वं समर्थितम्, आतश्च विषयभेदाद् बाध्यबाधकभावाभाव इति वचनं न युक्तम्।

अथ च अत्र अथापीत्यादिभाष्यसमर्थनाय यदुक्तम्, यद्यपि अल्लोपे जाते यकारे प्रवर्तनाद् विषयभेदो वर्तते तथापि **यङोऽचि च** इति सूत्रे यङ इति समुदायनिर्देशः वर्तते। तथा च यकाराकारसमुदायस्य यङः इति निर्दिष्टस्य विवक्षिततत्वाद् अवयवे च यङ्व्यपदेशस्य गौणत्वाद् अर्धयकारे **यङोऽचि च** इति सूत्रस्य अप्रवृत्तेः तस्य अनवकाशत्वमिति भाष्यं संगतमेव इति, तदपि चिन्त्यम्। **यङोऽचि च** इति सूत्रे यङ इति निर्देशः वर्तते, लक्ष्ये यङः अभावाद् एकदेशविकृतन्यायेन यङ्त्वमतिदिश्यते। यत्र च यकाराकारसमुदायस्य लुगुच्यते बोभवीतीन्यादौ, तत्रापि य इत्येतस्मिन् यङ्त्वे हि इत्संज्ञकङकारोपलक्षिततवज्ञानस्य दुर्वारत्वेन, तस्य च अतिदेशम् अन्तरा असिद्धेः अतिदेशस्य अवश्याश्रयणीयता तत्र। तथा च अतिदेशो मुख्याभावे प्रयुज्यते गौणे। तत्रच मुख्यातिदेशो गौणातिदेश इति व्यवहारस्य अभावाद् अतिदेशविषये गौणत्वाङ्गीकारे अतिदेशवैयर्थ्यापत्तेश्च यङ्त्वव्यपदेशस्य गौणत्वाद् अर्धयकारे **यङोऽचि च** इति सूत्रस्य अप्रवृत्तिरिति न युक्तम्। अपि तु कथञ्चिदित्यस्य असम्भवे एव बाधकत्वमिति वार्तिक-मतानुयायिना सावकाशो लुगिति उक्ते सति कृते चारितार्थ्येऽपि तत्प्राप्तिकालेऽवश्य प्राप्त्या विषयभेदेपि बाध्यबाधकभावो(अपवादत्वम्) भवत्येव।

---

[1]अष्टा.6.4.48

[2]अष्टा.7.4.68

[3]अष्टा.7.4.60

योगविभागेन यस्य इति सूत्रेण सर्वत्र यङ्स्थले अकारलोपो न भवति, अपि तु क्वचिदेव। एतच्च **भ्रस्जोरोपधयोरमन्यतरस्याम्**[1] इति सूत्राद् अस्मिन् सूत्रे मण्डूकप्लुत्त्या अन्यतरस्यामिति अनुवर्त्य तस्य च व्यवस्थितविभाषाश्रयणेन च सिद्ध्यति। ननु अस्मिन् सूत्रे अन्यतरस्यामिति अनुवर्तते इति उच्यते चेत्, तर्हि मरीमृजः इत्यादौ विकल्पेन गुणाभावः स्यात्, यस्मिन् पक्षे अल्लोपः तस्मिन् पक्षे गुणाभावः। यस्मिन् पक्षे समुदायलोपः तस्मिन् पक्षे गुणः इति, चेन्न तत्रापि व्यवस्थितविभाषाश्रयणाद् विकल्पो वारयितुं शक्यते। अथवा मरीमृजः इत्यादौ विकल्प इष्ट एव। तथा च सूत्रसत्त्वे एतादृशवैकल्पिकरूपस्य असिद्धेः तदर्थं योगविभागस्यावश्याश्रयणीयतया लाघवाद् सूत्रप्रत्याख्यानमेव युज्यते।

ननु लोलुवः इत्यादौ अल्लोपे, यलोपे च लो लू अ इति जाते **अचि श्नुधातुभ्रुवां य्वोरियङुवङौ** इति सूत्रेण उवङादेशे लोलुव् अ इति जाते इदानीं **पुगन्तलघूपधस्य च** इति सूत्रेण गुणः प्राप्तः, तद्वारणाय अवश्यमेतद् सूत्रं वक्तव्यम्, न च कृतस्य अल्लोपस्य **अचः परस्मिन् पूर्वविधौ** इति सूत्रेण स्थानिवद्भावेन इष्टसिद्धिः इति वाच्यम्, अनादिष्टादचः पूर्वविधिर्यत्र तत्रैव अस्य सूत्रस्य प्रवृत्तेः। यदि तस्मिन् सूत्रे अनादिष्टादचः पूर्वत्वेन दृष्टस्य विधौ एव स्थानिवद्भावः इति संकोचो न क्रियते तदा **वैयाकरणः** इति रूपसिद्धिः न स्याद्। तत्र विआकरण इत्यवस्थायाम् **इको यणचि** इति सूत्रेण यणादेशे व् य् आकरण इतिजाते **न य्वाभ्यां पदान्ताभ्यां पूर्वौ तु ताभ्यामैच्**[2] इति सूत्रेण ऐजागमे व् ऐ य् आकरण इति जाते, इकारस्य स्थाने आदिष्टस्य यकारस्य स्थानिवद्भावेन अच्परकत्वाद् आयादेशो दुर्वारः स्याद्। अतोऽनादिष्टादचः पूर्वस्य इति वक्तव्यम्। तथा च अत्र अनादिष्टाद् इकारात् पूर्वत्वेन ऐकारस्य कदाप्यभावात् तत्रायादेशविधौ स्थानिवद्भावो न प्रवर्तते। तथैव अत्रापि अनादिष्टाद् अकारलोपात् पूर्वत्वेन दृष्टस्य उकारस्य अभावाद् स्थानिवद्भावो नास्ति इति चेन्न अनादिष्टादचः पूर्वस्य विधेः अभावेन स्थानिवत्त्वाभावेऽपि उपधागुणः न भवति, तस्मिन् एव सूत्रे पूर्वस्माद् विधिः पूर्वविधिः इति पञ्चमीसमासेन अत्र स्थानिवद्भावसौलभ्याद्। पञ्चमीसमासपक्षे **अचः परस्मिन् पूर्वविधौ** इति सूत्रस्य अयमर्थो भवति, परनिमित्तो अचः स्थाने आदेशः स्थानिवत्स्याद्। स्थानिभूतादचः पूर्वत्वेन दृष्टात्परस्य विधौ कर्तव्य इति। अत्र यथा स्थानिभूतोऽज् भूतपूर्वोऽकारः ततः पूर्वत्वेन दृष्टः लोल् इति ततः परस्य उकारस्य गुणे कर्तव्ये स्थानिवद्भावो भवति। तथा च अल्लोपस्य स्थानिवद्भावे मध्ये व्यवधानाद् आर्धधातुकप्रत्ययपरत्वाभावेन गुणो न भवति। ननु पञ्चमीसमासपक्षे पूर्वस्मादित्यस्य निमित्तत्वेन आश्रिताद् इत्यर्थः तथा च अत्र लोल् इत्यस्य निमित्तत्वेन आश्रितात् पूर्वत्र विद्यमानाभावात् कथं स्थानिवद्भाव इति चेद्, न पूर्वस्माद् इत्यस्य निमित्तत्वेन आश्रितादित्यर्थे प्रमाणाभावाद्। ननु निमित्तत्वेन आश्रितादित्यस्य अभावे हे गौः इत्यादौ सम्बुद्धिलोपः स्यात् खलु इति चेद्, अतिप्रसङ्गः पञ्चमीसमासस्य अनित्यत्वेन वारणीयः। ननु पञ्चमीसमासस्य नित्यत्वमेव भाष्यसम्मतमिति चेत्, तथापि पूर्वस्मात् परस्य अव्यवहितस्य एव स्वीकाराद्धे गौः इत्यादौ न दोषः। अत्र गोशब्दाद् सम्बुद्ध्येकवचने गो स् इति जाते **गोतो णित्** इति सूत्रेण स् इत्यस्य णिद्वद्भावे **अचो ञ्णिति**[3] इति वृद्धौ गौ स् इति जाते **अचः परस्मिन् पूर्वविधौ** इति सूत्रेण औकारस्य स्थानिवद्भावेन एङ्त्वाद् **एङ्ह्रस्वाद् सम्बुद्धेः** इति सूत्रेण सम्बुद्धिलोपः प्राप्तो न भवति। स्थानिभूतादचोऽव्यवहितपूर्वत्वेनदृष्टात् परस्य विधेरभावाद्। अत्राव्यवधानञ्च अतिदेशप्रवृत्तिप्राक्कालिकं ग्राह्यम्।

समीक्षा- न धातुलोप आर्धधातुके इति सूत्रस्य प्रत्याख्यानाय भाष्याभिहिते अनारम्भो वा इति वार्तिके उद्द्योतनोद्द्योतकारयोः स्थलद्वये विरोधो दृश्यते। प्रथमं यदा भाष्यकारैः **अतो लोपः** इति शास्त्रापेक्षया **यञोऽचि च** इति शास्त्रस्य निरवकाशत्वमाशङ्क्य सावकाशो लुगुति उक्तम्, तदा उद्द्योतनकारैःअभिहितम्, सावकाशो लुगिति भाष्यस्य अयमाशयो यद्, भिन्नविषयौ लुग्लोपौ, **अतो लोपः** इति सूत्रेण अल्लोपे सति तदनन्तरं यः य् इति अवशिष्यते तत्र **यञोऽचि च** इति सूत्रस्य चारितार्थ्यम्। तथा च **अतो लोपः** इति सूत्रस्य अकारे **यञोऽचि च** इति सूत्रस्य अवशिष्टे यकारे प्रवृत्तेः परस्परं विषयभेदाद् बाध्यबाधकभाव एव न भवति इति।

तत्र उद्द्योतकारैः उक्तं विषयभेदाद् बाध्यबाधकभावो नास्ति इति तु न युक्तम्, यतो हि भिन्नविषयस्थलेऽपि बाध्यबाधकभावो शास्त्रे बहुत्र प्रसिद्धः। यथा **व्यथो लिटि** इति सूत्रस्य **हलादिः शेषः** इति सूत्रबाधकता। अथ च अन्यत्रापि यथा **मिदचोऽन्त्यात्परः** इति सूत्रस्य प्रत्ययपरत्वबाधकत्वम् भाष्यकारैः समर्थितम्। अतश्च तेषां मते विषयभेदाद् बाध्यबाधकभावाभावः इति

---

[1]अष्टा.6.4.47

[2]अष्टा.7.3.3

[3]अष्टा.7.2.115

वचनं न युक्तम्।

द्वितीयम् उद्द्योतनकारैः सावकाशो लुगित्यत्र भाष्ये विषयभेदाद् बाध्यबाधकभावो नास्ति इति उक्तम्, तदनन्तरं यदा भाष्यकारैः अथापीत्यादिना विषयभेदेऽपि बाध्यबाधकभावः स्वीकृतः तदा स्वसिद्धान्तरक्षणाय अथापीत्यादिभाष्यसमर्थनाय च उक्तम्, यद्यपि अल्लोपे जाते यकारे प्रवर्तनाद् विषयभेदो वर्तते तथापि **यङोऽचि च** इति सूत्रे यङ इति समुदायनिर्देशो वर्तते। तथा च यकाराकारसमुदायस्य यङः इति निर्दिष्टस्य विवक्षिततत्वाद् अवयवे च यङ्व्यपदेशस्य गौणत्वाद् अर्धयकारे **यङोऽचि च** इति सूत्रस्य अप्रवृत्तेः तस्य अनवकाशत्वमिति भाष्यं संगतमेव इति, तदपि न् नागेशसम्मतम्। यतो हि यदि अतिदेशविषयेऽपि गौणत्वमाद्रियते तदा अतिदेशस्यैव वैयर्थ्यापत्तिः स्याद् इति नागेशहृदयम्। अथ च एतेषां मते अथापि कथञ्चिदिति भाष्यस्य विषयभेदेऽपि बाध्यबाधकभावस्वीकार इत्यर्थः। तथैवात्र भाष्ये नागेशभट्टैः अस्मिन् सूत्रे भ्रभ्जोरित्यादितो अन्यतरस्यामित्यस्यापि अनुवृत्तिः स्वीकृता। तत्फलन्तु व्यवस्थितविभाषाश्रयणेन यस्य इति शास्त्रस्य क्वाचित्कत्वमेव। व्यवस्थितविभाषास्थलानाम्-

देवत्रातो गलो ग्राह इति योगे च सद्विधिः।
मिथस्ते न विभाष्यन्ते गवाक्षः संशितव्रतः[1] **॥**

इति भाष्ये परगणिततत्वेन च अत्र तस्याः आश्रयणस्य कर्तुमशक्यतया योगविभागसामर्थ्येन एव **यस्य** इत्यस्य क्वाचित्कत्वं समाहितम्। तथैव मरीमृज इत्यादौ विकल्पमाशङ्क्य विकल्पस्य इष्टतां प्रतिपादयन् प्रत्याख्यानमार्गस्य लाघवं प्रत्यपादयद्। लोलुवः इत्यादौ च भाष्यविरोधमाशङ्क्य पञ्चमीसमासेन भाष्यं च समाहितम्। उद्द्योतनकारैः तावद् एतादृशविचारा न कृता एव। अत्रेयं चिन्ता – अर्धाधिकविकारे एकादेशविकृतन्यायो न प्रवर्तते इति नागेशमतं, स्पष्टं चेदं पटि भाषेन्द्वादौ। तथा च यदि अकारनोपे अर्धाधिक क्विङविकारस्यैव सत्वेन तत्रायमतिदेशः कथं तेन आश्रयितुं शक्य इति। तत्समाधानं तु तादृशस्थले आनुमानिकस्थानिवद्भावस्य आश्रयणम् इति। सोऽप्यतिदेश एवेति न दोष इति।

परिशीलितग्रन्थपञ्जिः

नागेशभट्टः। *लघुशब्देन्दुशेखरः* (षट्टीकोपेतः अव्ययीभावान्तो भागः)। काशी: भार्गव पुस्तकालयः, 1992।

भट्टोजिदीक्षितः। *प्रौढमनोरमा* (शब्दरत्न-भैरवी-भावप्रकाश-सहिता)। सम्पा. पं. गोपालशास्त्री नेने। वाराणसी: चौखम्भा संस्कृत भवन, 2018।

भट्टोजिदीक्षितः। *वैयाकरणसिद्धान्तकौमुदी* (मूलमात्रम्)। सम्पा. गोविन्दाचार्यः। वाराणसी: चौखम्बा सुरभारती प्रकाशन, 2017।

महर्षिपतञ्जलिः। *महाभाष्यम्* (तृतीयं खण्डम्, प्रदीपोद्योतसहितम्)। सम्पा. श्रीभार्गवशास्त्री। दिल्ली: चौखम्बा संस्कृत प्रतिष्ठान, 2014।

भट्टोजिदीक्षितः। *वैयाकरणसिद्धान्तकौमुदी* (प्रथमो भागः)। सम्पा. गिरिधरशर्मा, परमेश्वरानन्दशर्मा। वाराणसी: मोतीलाल बनारसीदास, 2014।

भट्टोजिदीक्षितः। *वैयाकरणसिद्धान्तकौमुदी* (द्वितीयो भागः)। सम्पा. गिरिधरशर्मा, परमेश्वरानन्दशर्मा। वाराणसी: मोतीलाल बनारसीदास, 2014।

महर्षिपतञ्जलिः। महाभाष्यम् (तृतीयं खण्डम्, प्रदीपोद्योतसहितम्)। सम्पा. श्रीभार्गवशास्त्री। दिल्ली: चौखम्बा संस्कृत प्रतिष्ठान, 2014।

नागेशभट्टः। *लघुशब्देन्दुशेखरः* (भावबोधिनी बालबोधिनी व्याख्याद्वयोपेतः)। सम्पा आचार्यः श्रीपाद सत्यनारयणमूर्तिः। प्रकाशकः आचार्य का ई गोविन्दन्। तिरुपतिः । राष्ट्रियसंस्कृतविद्यापीठम् । 2005

नागेशभट्टः। बृहच्छ *ब्देन्दुशेखरः*। सम्पा श्रीसीतारामशास्त्री । प्रकाशकः डाँ हरिचन्द्रमणित्रिपाठी । वाराणसी । सम्पूर्णानन्दसंस्कृतविश्वविद्यालयः। 1996

भट्टोजिदीक्षितः। *वैयाकरणसिद्धान्तभूषणम्* (द्वितीयो भागः)। सम्पा. के वि रामकृष्णमाचार्यः। INSTITUT FRANCAIS DE PONDICHERY SHREE SOMNATH SANSKRIT UNIVERSITY । 2022

[1] महा.भा.शाच्छोरन्यतरस्याम्.पृ.सं.248

केनोपनिषदि षड्विधतात्पर्यलिङ्गानां प्रयोगविमर्शः

डॉ. कार्तिकमेटे, Assistant Professor,
Department of Sanskrit
Government General Degree College, Kalna-1
Purba Bardhaman, Pin- 713405

प्रबन्धसारः- वेदान्तो नाम उपनिषत्प्रस्थानम् इत्यवगम्यते। उपनिषत्स्वेव आत्मतत्त्वस्य पराकाष्ठा सम्यक् प्रतिपादिता दृश्यते। सर्वासामुपनिषदां तात्पर्यं तु जीवब्रह्मणोः ऐक्यप्रतिपादन एव इति परिदृश्यते। एतच्च तात्पर्यम् उपक्रमोपसंहारादिषड्विधलिङ्गैः निर्धार्यते।

श्रोत्रस्य श्रोत्रमित्यादिभिः मन्त्रैः केनोपनिषद आद्ये खण्डद्वये निर्गुणं निर्विशेषं ब्रह्मतत्त्वं प्रतिपादितमिति परिलक्ष्यते। तृतीयचतुर्थयोस्तु सगुणब्रह्मतत्त्वं साधारणेभ्यः अधिकारिभ्यः सुखबोधाय प्रतिपादितम्। 'अविज्ञातं विजानतां विज्ञातमविजानताम्' इति निर्गुणतत्त्वस्य सुलभेन बोधः अल्पधीमतां न भवति अतः अन्तिमखण्डद्वये आख्ययिकया ब्रह्मतत्त्वं प्रतिपादितम्। स्वबुद्धिकौशलेन यथामति अत्र केनोपनिषन्मन्त्रेषु उपक्रमादिलिङ्गानां सद्भावः प्रदर्शितः। अत्र प्रदर्शितान्मन्त्रान् विहाय अन्येष्वपि मन्त्रेषु कथं तात्पर्यलिङ्गानां प्रयोगो विद्यते तद्विचारयितुं शक्यते।

कूटशब्दाः- केनोपनिषद्, सगुणब्रह्म, निर्गुणब्रह्म, तात्पर्यलिङ्गम्, उपक्रमः, उपसंहारः, अपूर्वता, फलम्, अर्थवादः, उपपत्तिः।

0.भूमिका-अशेषवेदान्तानां परब्रह्मण्येव तात्पर्यम्। परब्रह्मणस्तु वेदान्तैकसमधिगम्यत्वमङ्गीक्रियते अद्वैतसम्प्रदाये। तथा चोक्तं भाष्यकारैः शङ्करभगवत्पादैः– 'योऽसौ उपनिषत्स्वेवाधिगतः पुरुषोऽसंसारी ब्रह्म उत्पत्त्याद्यादिचतुर्विधद्रव्यविलक्षणः स्वप्रकरणस्थोऽनन्यशेषो नासौ नास्ति नाधिगम्यत इति वा शक्यं वदितुम्, स एष नेति नेत्यात्मा इत्यात्मशब्दात्, आत्मनश्च प्रत्याख्यातुमशक्यत्वात्। न ह्यहंप्रत्ययविषयकर्तृव्यतिरेकेण तत्साक्षी सर्वभूतस्थः सम एकः कूटस्थनित्यः पुरुषो विधिकाण्डे तर्कसमये वा केनचिदधिगतः सर्वस्यात्मा। अतः स न केनचित्प्रत्याख्यातुं शक्यः विधिशेषत्वं वा नेतुम्। आत्मत्वादेव च सर्वेषां न हेयो नाप्युपादेयः' इति[1] । वेदान्तो नाम उपनिषत्प्रस्थानम्। उपनिषत्स्वेव आत्मतत्त्वस्य पराकाष्ठा प्रतिपादिता। सर्वासामुपनिषदां तात्पर्यं तु जीवब्रह्मणोः ऐक्यप्रतिपादन एव। एतच्च तात्पर्यम् उपक्रमोपसंहारादिषड्विधलिङ्गैः निर्धार्यते। अत्रेदानीमस्माभिः केनोपनिषदि षड्विधतात्पर्यलिङ्गानां कथं प्रयोगस्तत्सार्थक्यञ्च प्रदर्श्यते।

१.तात्पर्यशब्दार्थः- तात्पर्यनिर्णायकलिङ्गं नाम किमिति जिज्ञासायामुच्यते लीनम् अर्थं गमयति बोधयतीति लिङ्गम्, तात्पर्यनिर्णयाय लिङ्गमिति तात्पर्यलिङ्गम्। किं नाम तात्पर्यलिङ्गमिति? तत् अर्थः, स परो यस्य स तत्पर इति बहुव्रीहिसमासेन अर्थपर इत्यर्थः प्राप्यते। तस्य भावः तात्पर्यमिति भावे ष्यञ्प्रत्ययः। शब्दो वाक्यं वा यदर्थपरं तत्प्रतीतिजननयोग्यत्वमेव तात्पर्यमिति व्युत्पत्त्या लभ्यते अयमर्थः तात्पर्यशब्दस्य। तात्पर्यमपि आकाङ्क्षावच्छाब्दबोधे सहकरोति। अद्वैतवेदान्ते अद्वितीये ब्रह्मण्येव अशेषवेदान्तानां तात्पर्यं तच्च उपक्रमोपसंहारादिलिङ्गैः निर्णीयते। अद्वैतवेदान्ते तात्पर्यं नाम तत्प्रतीतिजननयोग्यत्वमिति। अभिप्रेतस्यार्थस्य प्रतीतिजननसामर्थ्यमेव तात्पर्यमित्यर्थः। यथा गेहे घट इति वाक्येन गेहे घटसंसर्गप्रतीतिजननयोग्यत्वमेव प्रतीयते न तु पटसंसर्गप्रतीतिजननयोग्यत्वमिति। एवं गेहे घट इति वाक्यं घटसंसर्गपरमर्थात् घटसंसर्ग एव वाक्यमिदं तात्पर्यमावहति, न तु पटसंसर्गो। एवमेव शब्दस्य वाक्यस्य वा तादृशसामर्थ्यवशात् भोजनप्रकरणे सैन्धवमानयेत्यादिवाक्येन लवणानयनप्रतीतिर्भवति। ननु तदापि सैन्धवपदस्य अश्वसंसर्गप्रतीतिजनने स्वरूपयोग्यतासत्त्वेऽपि कथं पुनः लवणप्रतीतिरेव इति चेदुच्यते भोजनप्रकरणे

[1] वेदान्तदर्शनम्, पुटम् १८६-१८७।

सैन्धवशब्दात् अश्वादिसंसर्गज्ञानापत्तिर्मा भवतु इति इच्छावशाद् अश्वार्थप्रतीतिजननयोग्यतायामपि न अश्वार्थप्रतीतिः। अत एव न केवलं तदर्थप्रतीतिजननयोग्यतामात्रं तात्पर्यमपि तु तदितरप्रतीतीच्छया अनुच्चारितत्वे सति तत्प्रतीतिजननयोग्यत्वं तात्पर्यमिति। तथा च यद्वाक्यं यत्प्रतीतिजननयोग्यत्वे सति तदन्यप्रतीतीच्छया अनुच्चारितम्, तद्वाक्यं तत् संसर्गपरमित्युच्यते इति वेदान्तपरिभाषाया आगमप्रकरणे प्रोक्तम्। एतच्च तात्पर्यं वेदे मीमांसापरिशोधितन्यायादर्थाद् विचारेण निर्णीतन्यायद्वारा वेदवाक्यानां तात्पर्यनिश्चयः अवधार्यते। लोके तु तात्पर्यनिर्णयः प्रकरणादिना क्रियते। तथाहि अत्र वाक्यपदीयवचनं–

वाक्यात्प्रकरणादर्थादौचित्याद्देशकालतः।
शब्दार्थाः प्रविभज्यन्ते न रूपादेव केवलात्॥ इति[1]

वैदिकवाक्यानां तात्पर्यनिर्णयः केषाञ्चिन्नये विषय-संशय-पूर्वपक्षोत्तरपक्ष-प्रयोजनात्मकेन अधिकरणेन, केषाञ्चिन्नये उपक्रमोपसंहारादिना क्रियते। प्रकृते त्वस्माभिः उपक्रमादिना तात्पर्यनिर्णयः क्रियते इत्यतः उपक्रमोपसंहारादितात्पर्यलिङ्गानां परिचयः प्रस्तूयते। उपक्रमादिलिङ्गानि तावत् बृहत्संहितायां श्लोकाकारेण प्रोक्तानि–

उपक्रमोपसंहारावभ्यासोऽपूर्वताफलम्।
अर्थवादोपपत्ती च लिङ्गं तात्पर्यनिर्णये॥ इति।

अद्वितीये ब्रह्मण्येव वेदान्तानां तात्पर्यम्। तच्च तात्पर्यम् उपक्रमोपसंहारौ, अभ्यासः, अपूर्वता, फलम्, अर्थवादः, उपपत्तिश्चेति षड्भिः एतैस्तात्पर्यलिङ्गैः अवधार्यते। उपक्रमादिलिङ्गानां स्वरूपं सामान्यतः प्रदर्श्यते–

(१) उपक्रमोपसंहारौ– प्रकरणप्रतिपाद्यस्य अर्थस्य तदाद्यन्तयोः उपपादनम् उपक्रमोपसंहारौ। यथा छान्दोग्योपनिषदः षष्ठे प्रपाठके आदौ 'एकमेवाद्वितीयम्'[2] अन्ते च 'ऐतदात्म्यमिदं सर्वम्'[3] इति अद्वयब्रह्मणः प्रतिपादनं दृश्यते।

(२) अभ्यासः– प्रकरणप्रतिपाद्यस्य वस्तुनः तन्मध्ये पौनःपुन्येन प्रतिपादनमभ्यासः। यथा छान्दोग्ये एव अद्वितीयपरब्रह्मणः 'तत्त्वमसि' नवकृत्वः प्रतिपादनम्।

(३) अपूर्वता– प्रकरणप्रतिपाद्यस्य अर्थस्य प्रमाणान्तराविषयीकरणम् अपूर्वता, यथा छान्दोग्ये एव अद्वितीयवस्तुनः प्रत्यक्षादिमानान्तरागोचरत्वं प्रदर्शितम्।

(४) फलम्– प्रकरणप्रतिपाद्यस्य आत्मज्ञानस्य तदनुष्ठानस्य वा तत्र तत्र श्रूयमाणं प्रयोजनं फलम्। यथा तत्रैव छान्दोग्ये 'आचार्यवान् पुरुषो वेद, तस्य तावदेव चिरं यावन्न विमोक्ष्ये, अथ सम्पत्स्ये'[4] इति अद्वितीयपरमतत्त्वावाप्तिः प्रयोजनम्।

(५) अर्थवादः– प्रकरणप्रतिपाद्यस्य तत्र तत्र प्रशंसनम् अर्थवादः। यथा छान्दोग्योपनिषदि 'उत तमादेशमप्राक्ष्यः, येन अश्रुतं श्रुतं भवत्यमतं मतमविज्ञातं विज्ञातम्'[5] इति अद्वितीयवस्तुनः प्रशंसनम्।

(६) उपपत्तिः– प्रकरणप्रतिपाद्यार्थसाधने तत्र तत्र श्रूयमाणा युक्तिः उपपत्तिः। यथा छान्दोग्ये एव 'यथा सोम्यैकेन मृत्पिण्डेन सर्वं मृण्मयं विज्ञातं स्याद्वाचारम्भणं विकारो नामधेयं मृत्तिकेत्येव सत्यम्'[6] इत्यत्र अद्वितीयवस्तुसाधने विकारस्य वाचारम्भणमात्रत्वे युक्तिः श्रूयते। एवंप्रकारेण अस्माभिः वेदान्तसारोक्तानि तात्पर्यलिङ्गानि सोदाहरणानि सुखबोधाय उपस्थापितानि।

२. केनोपनिषत्परिचयः- सामवेदीयतलवकारब्राह्मणस्य जैमिनीयब्रह्मणस्य वा नवमः अध्यायः केनोपनिषन्नाम्ना प्रसिद्धः। उपनिषदियं केनशब्देन आरभ्यते इत्यतः अस्याः नाम केनोपनिषदिति। चतुर्षु खण्डेषु विभक्ता इयमुपनिषद्। अत्र प्रथमे खण्डे अष्टौ मन्त्राः, द्वितीये पञ्च, तृतीये द्वादश, चतुर्थे षट् मन्त्रा इत्येवं साकल्येन चतुस्त्रिंशन्मन्त्राः सन्ति।

---

[1] वाक्यपदीये वाक्यकाण्डम् २-३१४।
[2] छान्दोग्योपनिषत् ६-२-१।
[3] छान्दोग्योपनिषत् ६-८-७।
[4] छान्दोग्यपनिषत् ६-१४-२।
[5] छान्दोग्योपनिषत् ६-१-३।
[6] छान्दोग्योपनिषत् ६-१-४।

३. केनोपनिषदः तात्पर्यविचारः-केनोपनिषदि केनेति पदेन आरम्भेण ग्रन्थेन केन कर्त्रा समग्रं विश्वब्रह्माण्डं नियम्यते, सूर्यचन्द्रग्रहनक्षत्रादयश्च परिचाल्यन्त इति जिज्ञासायाः उत्तररूपेण अत्र विश्वस्य सृष्टिस्थितिलयकारणं जगदाधारं ब्रह्म कीर्तितम्। सामवेदीयस्य तलवकारब्राह्मणस्य अष्टसु अध्यायेषु कर्म प्रतिपादितम्। नवमे तु ज्ञानमालोच्यते। स एव ज्ञानप्रतिपादको नवमोऽध्यायः केनोपनिषदिति प्रसिद्धिं गतः। अत्रेदानीं प्रश्नः उदेति यत् ज्ञानकर्मणोः कः सम्बन्ध इति। ऐहिकपारत्रिकोभयविधफलेभ्यः विरक्तस्य निष्कामकर्मानुष्ठानेन शुद्धचित्तस्य साधनचतुष्टयसम्पन्नस्य पुरुषस्य ब्रह्मजिज्ञासा भवति। अतः कर्मकाण्डेन सह ब्रह्मकाण्डस्य सम्बन्धः विद्यते। एवं तलवकारब्राह्मणस्य कर्मप्रतिपादकैः अष्टभिरध्यायैः सह ज्ञानप्रतिपादकः नवमोऽध्यायः परस्परं सम्बन्धयुक्तः। एतयोः काण्डयोः अङ्गाङ्गिभावसम्बन्ध इत्येवं मन्तव्यम्। 'स्वाध्यायोऽध्येतव्यः' इति एकेनैव विधिना काण्डद्वयस्यापि अध्ययनं विहितम्। वेदाध्ययनाय विधिवाक्याभावात्तु न हि कश्चित् वेदपाठे अर्थात् कर्मकाण्डे ज्ञानकाण्डे वा प्रवृत्तो भवति। अत एव काण्डद्वयस्यापि स्वाध्यायविधिना लभ्यं फलं समानं स्यादिति। यदि च ज्ञानेन मोक्षः प्राप्यः स्यात्तर्हि कर्मणापि तदेव मोक्षरूपं फलं कथं न स्यात्? तथा च ज्ञानकर्मणोः समुच्चयेन अनुष्ठानेन मोक्षो भवतीति द्वैतवादी आशङ्कते। अत्र सिद्धान्तिभिः अद्वैतिभिः उच्यते यदेकविधिप्रयुक्तत्वेऽपि काण्डद्वयाध्ययनस्य, कर्मकाण्डेन लोकत्रयलाभरूपं पृथक् फलं बृहदारण्यकोपनिषदि सुस्पष्टं प्रोक्तं विद्यते। तच्च पुत्रेणायं लोकः, यागादिना कर्मणा पितृलोकः, उपासनारूपया विद्यया देवलोकः इति। एते च लोका अनित्या अनात्मलोकाः मोक्षेच्छूनां सर्वदैव अनभिप्रेताः। मोक्षार्थं ज्ञानमेव मुख्यमालम्बनम्। न हि केनचित्कर्मणा तल्लभ्यते। मोक्षेच्छूनां तेभ्यः अनित्यानात्मलोकेभ्यः पारिव्राज्यं निर्दिश्य श्रुतिः नित्यात्मलोकोऽन्वेष्टव्य इत्युपदिशति। अनित्या अनात्मलोका अज्ञानजन्या अज्ञाननाशेनैव निवृत्तिं यान्ति। अज्ञानं च ज्ञानेन नाश्यम्। ज्ञानेन अज्ञाने नाशिते अज्ञानजन्याः लोका अपि निवृत्ताः भवन्ति। तेन नित्यः मोक्षो लब्धो भवति। एवं ज्ञानेनैव मोक्षः, न तु कथमपि ज्ञानकर्मसमुच्चितेन। आत्मैकत्वविज्ञाने जाते 'अहं कर्ता एतत्फलमुद्दिश्य, इत्थम्, एतत्कर्म सम्पादयामि' इति क्रियाकारकादिभेदो नैव सम्भवति। अत एव ज्ञानकर्मसमुच्चयः असम्भवः।

एवञ्च निष्कामकर्मणामनुष्ठानेन चित्तशुद्धौ सत्यां तदनन्तरं ब्रह्मजिज्ञासा इत्येवंरूपेण कर्मकाण्डस्य ज्ञानकाण्डस्य च न सर्वथा विरोधः, अपि तु सोपानारोहणन्यायेन कर्मकाण्डमवलम्ब्य विशुद्धसत्त्वस्य भवति ज्ञानेऽधिकार इति तयोरुपकार्योपकारकभावः शक्यो वक्तुमिति।

किञ्च ज्ञानं वस्तुतन्त्रं, कर्माणि पुरुषतन्त्राणीति उभयोः स्वरूपे विद्यते महान् भेदः। विद्यमाने घटे घटज्ञानमेव जायते, नान्यत्। यदि जायेत, भ्रम एव स न तज्ज्ञानं प्रमा। अत एव ज्ञाने वस्तुनः प्राधान्यम्। कर्मसु तु पुरुषस्य प्राधान्यम्। तथा हि ग्रामान्तरगमने पुरुषस्यास्ति स्वातन्त्र्यं– गच्छेत्, न गच्छेत्, पद्भ्यां गच्छेत्, शकटेन, अश्वेन, अन्यथा वा इति कर्मणि अस्ति पुरुषस्य स्वातन्त्र्यम्, कुर्यान्न कुर्यात् अन्यथा वा कुर्यादिति स्वरूपभेदात् ज्ञानकर्मसुच्चयः सर्वथा नैव पदं लभते।

एवं ज्ञानकर्मसमुच्चयवादं निराकृत्य अद्वैतवादी वदति– कर्मसु वीतरागो भव अथवा निष्कामं कर्म कुरु इति तदनन्तरमेव ब्रह्मविद्यायामधिकारो भविष्यत्याशयः। एवं जैमिनीयब्राह्मणस्य अध्यायाष्टकेन सकामाय अधिकारिणे कर्म प्रतिपाद्य मोक्षार्थिने नवमे अध्याये ब्रह्मविद्यायाः प्रतिपादनं युक्तियुक्तमेव। अस्याश्च ब्रह्मविद्यायाः प्रतिपादनाय अस्यामुपनिषदि कथं तात्पर्यलिङ्गानां प्रयोगः कुत्र च इति इदानीम् आलोच्यते। प्रसङ्गेऽस्मिन् इदमपि ज्ञेयं यत् एकस्मिन्नेव मन्त्रे एकमेव लिङ्गं, क्वचित् प्रतिलिङ्गं मन्त्रभेदः, कुत्रचित् एकस्मिन्मन्त्रे कतिपयानि लिङ्गानि भवन्ति। इदानीं क्रमशः षड्विधलिङ्गैः कथमस्यां केनोपनिषदि आत्मतत्त्वमेव तात्पर्यत्वेन निर्धार्यते तद् विचिन्त्य आलोच्यते।

३.१ उपक्रमोपसंहारौ-केनोपनिषद आदौ तावत् पृच्छयते मनआदीनां प्रेरयिता क इति। अस्योत्तरत्वेन मनआदीनामिन्द्रियाणां प्रेषयिता श्रोत्रस्य श्रोत्रं, मनसो मन इत्यादिकमिति आत्मतत्त्वमेव उपक्रान्तम् अस्या उपनिषदः द्वितीये मन्त्रे। तथा हि मन्त्रः–

श्रोत्रस्य श्रोत्रं मनसो मनो यद्
वाचो ह वाचं स उ प्राणस्य प्राणः।
चक्षुषश्चक्षुरतिमुच्य धीराः

प्रेत्यास्माल्लोकादमृता भवन्ति॥ इति।[1]

प्रथमे मन्त्रे संसारविरक्तेन शिष्येण आचार्यः पृष्टः यत् मनःप्रभृतीन्द्रियाणि कस्येच्छामात्रेण स्वस्वविषये प्रेरितानि भवन्तीति। एवं पृष्टे प्रेषयितृस्वरूपं प्रोक्तं यत् श्रोत्रस्य श्रोत्रं,मनसो मनः, वाक्यस्य वाक्यं, प्राणस्य प्राणः, चक्षुषः चक्षुः इति यत्तत्त्वं तद्विज्ञाय धीमन्तः श्रोत्रादिषु आत्मबुद्धिं परित्यज्य त्यक्तसर्वैषणा भुत्वा अमृतत्वं लभन्ते।

ननु अत्र किंस्वरूपः प्रेरयिता इति प्रश्नस्य असौ एवंविशिष्टः श्रोत्रादीनि प्रेषयति इत्युत्तरं स्यात्। अत्र तु तदनुल्लिख्य श्रोत्रस्य श्रोत्रमिति प्रतिवचनेन प्रश्नवैरूप्यं खलूत्तरस्य भवतीति जायते दोषः। अत्रोच्यते यदि प्रेषयिता जातिगुणक्रियासम्बन्धैः निर्देष्टुं शक्यः तदानीं तदाश्रयेण प्रेषयितुः स्वरूपं वक्तुं सुकरं स्यात् एतत्क्रियाविशिष्टः वा एतज्जातिमान् वा एतत्सम्बन्धयुक्तः पुरुष एव श्रोत्रादीनामिन्द्रियाणां परिचालकः इति। नैवायमेवं प्रेषयिता। अतोऽत्र अन्यथा प्रश्नोत्तरदानं न सम्भवतीति कृत्वा अननुरूपं प्रतिवचनमाह श्रोत्रस्य श्रोत्रमिति। सत्यां गतौ हि यत्र यो दोषः स न गत्यभावेऽपि पदं लभते। दात्रादिकरणेन तरुं यश्छेदयति तस्य छेदकस्य छेदनातिरिक्तः उद्यमननिपातनरूपः व्यापारोऽस्ति एव । अतस्तत्रोच्यते– उद्यमननिपातनव्यापारवान् खलु छेदक इति। अत्र तु नैवं वक्तुं शक्यं यदेतद्व्यापारगुणजातिसम्बन्धादिमान् मनआदीनां प्रेरयितेति, निर्धर्मकं हि तत्। यद्येवं श्रोत्रादीनां परिचालकस्य स्वरूपमेव वक्तुं न शक्यं तर्हि तस्यास्तित्वे किं मानमिति उच्यते श्रोत्रादीनां संहतानां परार्थत्वात् केनचनासंहतेन स्वप्रयोजनपूर्तये तेषां प्रयुक्तत्वमवश्यम्भावि। यथा लोके गृहादीनां संहतानां परार्थत्वं दृश्यते यतो हि तत् गृहस्वामिना उपभुज्यते। एवं श्रोत्रादिसंघातः यस्य प्रयोजनसाधकः अधीनो वा स चेतन इत्येव वक्तव्यमर्थात् श्रोत्रादीनां परिचालकः कश्चन चेतनः प्रेषयितेति स्वीकार्यम्।

विषयेण समनस्केन्द्रियसन्निकर्षे सिद्धे एव विषयस्य प्रकाशो भवति। अप्रकाशस्वरूपस्य विषयस्य योऽयं प्रकाशः स कस्य व्यापारप्रयुक्त इति प्रश्ने जडस्येन्द्रियस्येति उत्तरं नैव सम्भवति। श्रोत्रादीनामिन्द्रियाणां जडत्वात् तेषां व्यापारो नोपपद्यते। जडस्यापि व्यापारे स्वीकृते अचेतनस्य रथस्यापि सूताश्वाद्यधिष्ठानं विनैव व्यापार उपपद्येत। अतः श्रोत्रादीनां च व्यापारदर्शनात् कश्चन चेतनोऽधिष्ठाता स्वीकार्यः। यतो हि चेतनाधिष्ठिते सति अचेतनस्यापि व्यापारः दृश्यते। एवं श्रोत्रादीनामचेतनानामिन्द्रियाणां कश्चन परिचालकोऽवश्यं विद्यते, तस्य च व्यापारान्तराभावात् श्रोत्रस्य श्रोत्रमिति स निर्दिष्टः। अतोऽत्र अगतिकगतिकतया अनुरूपमेव प्रतिवचनं श्रोत्रस्य श्रोत्रमिति।

ननु अत्र श्रोत्रस्य श्रोत्रमित्यादेः कस्तावदर्थः? अत्रोच्यते– अप्रकाशस्य शब्दस्य प्रकाशनद्वारा खलु श्रोत्रस्य भवति श्रोत्रत्वम्। तदपि श्रोत्रमप्रकाशं जडमिति तदिन्द्रियमन्येन चेतनेन प्रकाशितम्। तस्य चेतनस्य प्रभावादिन्द्रियस्य प्रकाशस्तदन्तरं चेन्द्रियेण शब्दप्रकाश इति शब्दप्रकाशे चेतनस्यास्ति व्यापारः। अतः शब्दप्रकाशे श्रोत्रस्य व्यापाराद्यथा तस्येन्द्रियस्य श्रोत्रत्वं तथा श्रोत्रेन्द्रियप्रकाशे चेतनस्य व्यापारात्तस्यापि श्रोत्रत्वं भवेत्। तेन सुष्ठूक्तं यच्चेतनं ब्रह्म श्रोत्रस्य श्रोत्रमिति। अनेनैव न्यायेन मनसो मनः, वाचो वाक्, प्राणस्य प्राणः, चक्षुषश्चक्षुरिति सर्वमवगन्तव्यम्। एवमस्ति किमपि विद्वद्बुद्धिगम्यं सर्वान्तरतमं कूटस्थं निर्विकारमजरममृतमभयमजं श्रोत्रादेरपि श्रोत्रादि। अनेन श्रोत्रादीनां श्रोत्रादिकथनात् श्रोत्रादिग्राह्यत्वमात्मनः निरस्तम्। एवं श्रोत्रादेः श्रोत्रादिलक्षणं ब्रह्मैव आत्मेति ज्ञात्वा अमृतत्वमाप्नोति, अमरणधर्माणो भवन्तीत्यर्थः। एवमस्मिन्द्वितीये मन्त्रे आत्मतत्त्वप्रतिपादनात् दृश्यते आत्मतत्त्वस्य उपक्रमः। एवमात्मतत्त्वस्य उपसंहारोऽपि दृश्यते। उपसंहारो नाम विचार्यत्वेन प्रारब्धस्य विषयस्य ग्रन्थान्ते मध्यभागे वा समर्थनात्मकः भागः, न तु अन्तभागः, अन्तिमो मन्त्रो वा। प्रकृते तु उपक्रान्तस्य विषयस्य प्रतिपादकः मन्त्रः उपसंहारत्वेन स्वीक्रियते। अत्र 'प्रतिबोधविदितं मतम्' इत्यादिमन्त्रः उपसंहाररूपेण स्वीक्रियते साक्षादात्मतत्त्वप्रतिपादनात्। अन्येष्वपि मन्त्रेषु भागशः आत्मतत्त्वं यद्यपि प्रतिपाद्यते तथापि अस्मिन्मन्त्रे सुस्पष्टतया आत्मतत्त्वं प्रतिपाद्यते। अतोऽयं मन्त्रः उपसंहारत्वेन स्वीकृतः। तथाहि मन्त्रः–

प्रतिबोधविदितं मतममृतत्वं हि विन्दते।
आत्मना विन्दते वीर्यं विद्यया विन्दतेऽमृतम्॥ इति।[2]

---

[1] केनोपनिषत् १-२।

[2] केनोपनिषत् २-४।

'अविज्ञातं विजानताम्' इति मन्त्रे विदुषामपि अविदितं ब्रह्म इत्युक्ते ज्ञानिनोऽपि जडवत्स्युः यतस्तेषामपि ब्रह्माविज्ञातमिति विदुषां ब्रह्मविदां लौकिकानां च को भेदः? अपि च 'अविज्ञातं विजानताम्' इति यदुक्तं तत् परस्परविरुद्धम्। अत्रोच्यते– प्रतिबोधविदितं मतमिति। बोधं बोधं प्रति विदितं प्रतिबोधविदितम्। सर्वेषु ज्ञानेषु विराजमानः सर्वज्ञानसाक्षी, तस्य प्रकाश एव यथार्थं ब्रह्मज्ञानम्। अस्य सर्वज्ञानसाक्षिणः नैव अनित्यत्वं सम्भवति। तथा सति साक्षिणः सर्वप्रत्ययसाक्षित्वं हीयेत। अयं साक्षी उत्पत्तिविनाशरहितः। न ह्ययं देहादिस्वरूपस्तथा सति देहादिभ्यः भेदाभावाद्देहादीनां साक्षी न स्यात्। एतस्य साक्षिणः ज्ञानसाक्षित्वेऽपि न ज्ञानाद्भेदस्तस्य ज्ञानस्वरूपत्वात्। एवं सति तस्य ज्ञानसाक्षित्वं कथमिति उच्यते– ज्ञानस्वरूपस्यैव अस्य साक्ष्यसापेक्षतया साक्षित्वम्, वस्तुतः अयं साक्षात्कारस्वरूपः यथा प्रकाशस्वरूपः सविता 'सविता प्रकाशते' इत्येवं प्रसिद्धः तथापि कदाचित् प्रकाश्यवस्तु अपेक्ष्य 'सविता प्रकाशकः' इत्युच्यते तद्वदत्रापि ज्ञेयम्। साक्ष्यस्य विलोपे तु साक्षी तथा द्रष्टा साक्षात्कारस्वरूपः दृष्टिस्वरूपो वा भवति। साक्षिणः विनाशो न कदापि सम्भवति। साक्षिणो द्रष्टृस्वरूपत्वमध्यस्तम् इति अनित्यं दृष्टिस्वरूपत्वं तु नित्यम्। तथा च श्रूयते श्रुतिः– 'न हि द्रष्टुर्दृष्टेर्विपरिलोपो विद्यते' इति। सर्वविधः प्रकाशः साक्षिसापेक्ष इत्युक्तं श्रुतौ– 'तमेव भान्तमनुभाति सर्वं तस्य भासा सर्वमिदं विभाति' इत्यत्र।

एवं सर्वज्ञानसाक्षि ब्रह्म साक्षात्कारवत एव अमृतत्वावाप्तिः। तेन मृत्युश्चातिक्रान्तो भवति। आत्मतत्त्वसाक्षात्काररूपेण यथार्थज्ञानेन अज्ञाननाशे सति अज्ञानजन्यस्य संसारस्यापि नाशादमृतत्वं लभ्यते। यथार्थज्ञानेन सह अमृतत्वलाभस्य कार्यकारणभावं द्योतयितुं प्रकृते 'अमृतत्वं हि विन्दते' इति मन्त्रे हेत्वर्थकः हिशब्दः प्रयुक्तः इति सम्प्रदायः। आत्मना अर्थात् स्वस्वरूपज्ञानेन वीर्यं लभ्यते। तेन चात्मज्ञानलब्धेन वीर्येण मृत्युञ्जयो भवति। मृत्यूत्तरणरूपं नित्यं फलं नित्येन ब्रह्मसाक्षात्कारलब्धेन वीर्येण साधनेन प्राप्तुं शक्यम्, न तु धनसहायमन्त्रौषधितपोयोगकृतेन वीर्येण। अतोऽत्र 'अमृतत्वं हि विन्दते' इति हेतुः सङ्गतार्थ एव। एवमस्यामुपनिषदि उपक्रमे उपसंहारे च आत्मतत्त्वप्रतिपादनात् अद्वैतब्रह्मणि एव अस्या उपनिषदस्तात्पर्यमिति आद्येन लिङ्गेन प्रदर्शितम्।

३.२ अभ्यासः अस्यामुपनिषदि 'यद्वाचानभ्युदितं येन वागभ्युद्यते' इत्यारभ्य 'यत्प्राणेन प्राणिति येन प्राणः प्रणीयते' इति पञ्चसु मन्त्रेषु 'तदेव ब्रह्म त्वं विद्धि' इत्यनेन वागादिप्रेरकस्य पौनःपुन्येन ब्रह्मतत्त्वबोधनेन अभ्यासलिङ्गस्य समावेशो दृश्यते। तथाहि मन्त्राः–

यद्वाचाऽनभ्युदितं येन वागभ्युद्यते।
तदेव ब्रह्म त्वं विद्धि नेदं यदिदमुपासते॥
यन्मनसा न मनुते येनाऽऽहुर्मनो मतम्।
तदेव ब्रह्म त्वं विद्धि नेदं यदिदमुपासते॥
यच्चक्षुषा न पश्यति येन चक्षुंषि पश्यति।
तदेव ब्रह्म त्वं विद्धि नेदं यदिदमुपासते॥
यच्छ्रोत्रेण न शृणोति येन श्रोत्रमिदं श्रुतम्।
तदेव ब्रह्म त्वं विद्धि नेदं यदिदमुपासते॥
यत्प्राणेन न प्राणिति येन प्राणः प्रणीयते।
तदेव ब्रह्म त्वं विद्धि नेदं यदिदमुपासते॥ इति।[1]

एषु च मन्त्रेषु चैतन्यस्वरूपस्य ब्रह्मणः अवाङ्मनसोगोचरत्वमेव प्रतिपादितम्। वागादीन्द्रियैरप्रकाश्यं ब्रह्म। ब्रह्मणा एव वागादीन्द्रियाणि चैतन्यज्योतिषा प्रकाश्यन्ते स्वविषयग्रहणसमर्थानि भवन्तीत्यर्थः। जिज्ञासुना शिष्येण सर्वोपाधिरहितं शुद्धं ब्रह्म अवगन्तव्यमिति अभिप्रायन्नाह गुरुः– 'तदेव ब्रह्म त्वं विद्धी'ति। चैतन्यस्वरूपादात्मनः अन्यद् यदनात्मस्वरूपं तन्न ब्रह्मेति उच्यते– 'नेदं यदिदमुपासते'। उपासनार्थमुपाधिसंयोग आवश्यकः इति हेतोरत्र नेदं यदिदमुपासत इत्यनेनोपाधियुक्तस्य अब्रह्मत्वं प्रतिपादितम्। एवमत्र पञ्चकृत्वः ब्रह्मतत्त्वस्य प्रतिपादनं दृश्यते।

[1] केनोपनिषत् १,४-८।

३.३ अपूर्वता- आत्मतत्त्वमुपनिषन्मात्रैकवेद्यम्। अन्येन मानान्तरेण न हीदं तत्त्वम् अवगन्तुं शक्यम्। ग्रन्थान्तरेष्वपि औपनिषदमेव जीवब्रह्मणोरैक्यरूपं तत्त्वं प्रतिपाद्यते अतस्ते ग्रन्थाः उपनिषत्प्रतिपाद्यस्य आत्मतत्त्वस्य उपकारकाः शारीरकसूत्रादयः। यद्यपि सम्पूर्णापि केनोपनिषत् आत्मतत्त्वमेव प्रतिपादयति तथापि 'उपनिषदं भो ब्रूहि'[1] इति मन्त्रे तु साक्षात् उपनिषदि प्रतिपादितं रहस्यभूतम् आत्मतत्त्वमेव आचार्येभ्यः ज्ञातुमिच्छति शिष्यः। अतोऽनेनापि अत्र आत्मतत्त्वस्य उपनिषन्मात्रवेद्यत्वं ज्ञातम्। एवम् अस्यां उपनिषदि अपुर्वतालिङ्गस्य सद्भावः विद्यते।

३.४ फलम्- आत्मतत्त्वसाक्षात्कारस्य फलं त्रिविधदुःखात् आत्यन्तिकमुक्तिः। अस्यामुपनिषदि 'अमृतत्वं हि विन्दते' इत्यनेन फलकीर्तनं कृतम्। अमृतत्वं लभते नाम मृत्युकवलीभुतो न भवतीत्यर्थः। तेन च अमृतत्वलाभेन निरतिशयानन्दावाप्तिः निश्चप्रचम्। अत्र च भाष्यं– 'आत्मना स्वेन रूपेण विन्दते लभते वीर्यं बलं सामर्थ्यं, धनसहायमन्त्रौषधितपोयोगकृतं वीर्यं मृत्युं न शक्नोत्यभिभवितुमनित्यवस्तुकृतत्वात्। आत्मविद्याकृतं तु वीर्यमात्मनैव विन्दते नान्येनेत्यतोऽनन्यसाधनत्वादात्मविद्यावीर्यस्य तदेव वीर्यं मृत्युं शक्नोत्यभिभवितुम्। यत एवमात्मविद्याकृतं वीर्यमात्मनैव विन्दतेऽतो विद्ययाऽऽत्मविषयया विन्दतेऽमृतम्, नायमात्मा बलहीनेन लभ्यः इत्याथर्वणे। अतः समर्थो हेतुः, अमृतत्वं हि विन्दते इति।'[2] तथा च 'भूतेषु भूतेषु विचित्य धीराः प्रेत्यास्माल्लोकादमृता भवन्ति'[3] इत्यस्मिन्नपि मन्त्रे अमृतत्वप्राप्तिरूपं फलं प्रतिपादितम् आत्मसाक्षात्कारस्य। एवं फलरूपस्य तात्पर्यलिङ्गस्य सद्भावः अत्र दृश्यते।

३.५ अर्थवादः- आत्मज्ञानस्य प्रशंसा च अत्र 'इह चेदवेदीदथ सत्यमस्ति न चेदिहावेदीन्महती विनष्टिः।'[4] इत्यनेन मन्त्रेण प्रतिपादिता। ब्रह्म सत्यं जगन्मिथ्येति सर्ववेदान्तानां सनातनसिद्धान्तः। अज्ञानवशादेव प्राणिनः अनृतमपि जगत् सत्यमिति मन्यन्ते, ततश्च बहुविधं दुःखमपि सहन्ते। अज्ञानबन्धनोच्छेदेन एव ह्येतस्माद्दुःखात् निवृत्तिः। अज्ञाननाशश्च केवलं ब्रह्मज्ञानेन। यदि कोऽपि एतदात्मतत्त्वं जानाति तर्हि स परमसुखं लभते, न जानाति चेत्तदानीं जन्ममृतिप्रवाहरूपे संसारे अनन्तकालमावर्तते। अतः अस्मिन्नेव मानवजन्मनि चराचरेषु कृत्स्नेषु भूतेषु तदात्मतत्त्वं साक्षात्कुर्वन्ति ये धीमन्तः ते ममाहंभावव्यवहाररूपादेतस्मात् संसारात् व्यावृत्य अमृतत्वं भजन्ते इति आत्मविद्यायाः प्रशंसाप्रतिपादनेन अर्थवादलिङ्गस्यापि सद्भावोऽत्र उपनिषदि प्रदर्शितः।

३.६ उपपत्तिः- उपपत्तिलिङ्गमपि अस्यां विद्यते। तथाहि मन्त्रः– 'अन्यदेव तद्विदितादथोऽविदितादधि' इति।[5] प्रत्यक्षादिप्रमाणागम्यत्वेऽपि ब्रह्मण आगमवेद्यत्वमस्तीति ब्रह्मप्रतिपादकम् उपनिषद्वाक्यं तावत् 'अन्यदेव...' इत्यादि। सोऽयागमः आचार्यपरम्परया प्राप्यत इत्यत्र 'इति शुश्रुम पूर्वेषां ये नस्तद्व्याचचक्षिरे' इति श्रुतिरत्र मानम्। ब्रह्म विदिताविदिताभ्यामन्यदित्युक्तं मन्त्रेऽस्मिन्। यद्धि विदितं तत् ज्ञेयं नामरूपात्मकञ्च। नामरूपविहीनं वस्तु नैव ज्ञानविषयो भवति। यदा किमपि वस्तु उत्पद्यते तदा तस्मिन् अभिनवनामरूपाणां समावेशो भवति। एवं नामरूपाभ्यां कार्यवस्तुनो व्याकृतिः। अतोऽत्र विदितपदेन नामारूपात्मकस्य कार्यस्यैव ग्रहणम्। कार्यवस्तुनः अनित्यत्वात् तत् हेयम्। ब्रह्मणश्च विदितभिन्नत्वात् न तत् हेयम्। नन्वेवं ब्रह्मणो विदितभेदादविदितत्वं स्यादिति। अत्रोच्यते– विदितं नाम व्याकृतं तच्च कार्यं तस्माद्व्याकृतादन्यद् अव्याकृतम् कारणं तत्। न च ब्रह्म अविदितं कारणरूपं भवितुमर्हति। तथा सति तस्य उपादेयत्वं स्यात्। कार्यकारणयोः परस्परं सापेक्षत्वं स्वीक्रियते। कार्यसाधनाय कारणमुपादीयते। न हि ब्रह्मणा किमपि कार्यं साध्यते येन तस्य उपादेयत्वं स्यात्। एवम् 'अविदितादधि' इत्यनेन ब्रह्मणः कारणभिन्नम् अनुपादेयत्वमेव प्रतिपादितम्। ब्रह्म च सर्वेषाम् आत्मा स च नित्यप्राप्तः। आत्मब्रह्मणोः अनन्यत्वात् न तत् हेयं न वा उपादेयम्। न हि कश्चित् स्वात्मनः प्राप्तये परित्यागे वा यतते। तथा च भाष्यं– 'कार्यार्थं हि कारणमन्यदन्येनोपादीयतेऽतश्च न वेदितुरन्यस्मै प्रयोजनायान्यदुपादेयं भवतीत्येवं विदिताविदिताभ्यामन्यदिति हेयोपादेयप्रतिषेधेन स्वात्मनोऽनन्यत्वात् अन्यब्रह्मविषया जिज्ञासा शिष्यस्य निवर्तिता स्यात्। न ह्यनस्य

---

[1] केनोपनिषत् ४-३२।

[2] उपनिषद्भाष्यम्, प्रथमः खण्डः, पुटम् २८।

[3] केनोपनिषत् २-५।

[4] केनोपनिषत् २-५।

[5] केनोपनिषत् १-३।

स्वात्मनो विदिताविदिताभ्यामन्यत्वं वस्तुनः सम्भवतीत्यात्मा ब्रह्मेत्येष वाक्यार्थः।'[1] 'अयमात्मा ब्रह्म' इति श्रुतिरत्र चरमप्रमाणम्। एवं 'अन्यदेव तद्विदितादथो अविदितादधि' इति आगमवाक्येन आत्मनः अहेयत्वमनुपादेयत्वं च प्रतिपादितम्। ब्रह्मण आत्मत्वप्रतिपादने श्रुत्यानया युक्तिः प्रतिपादिता। एवं विदिताविदिताभ्याम् अन्यद् ब्रह्मेति उपपत्तिलिङ्गस्य सद्भावोऽपि अत्र प्रदर्शितः।

४. उपसंहारः- अस्यामुपनिषदि आद्ये खण्डद्वये निर्गुणं निर्विशेषं ब्रह्मतत्त्वं प्रतिपादितम् श्रोत्रस्य श्रोत्रमित्यादिभिः मन्त्रैः। तृतीयचतुर्थयोस्तु सगुणब्रह्मतत्त्वं मन्दमतीभ्यः अधिकारिभ्यः सुखबोधाय प्रतिपादितम्। 'अविज्ञातं विजानतां विज्ञातमविजानताम्' इति निर्गुणतत्त्वस्य सुलभेन बोधः अल्पधीमतां न भवति अतः अन्तिमखण्डद्वये आख्ययिकया ब्रह्मतत्त्वं प्रतिपादितम्। अस्माभिः सम्पूर्णाया उपनिषदः जीवब्रह्मैक्यरूपे आत्मतत्त्वे एव षड्विधलिङ्गानां तात्पर्यं प्रदर्शितम्। स्वबुद्धिकौशलेन यथामति अत्र केनोपनिषन्मन्त्रेषु उपक्रमादिलिङ्गानां सद्भावः प्रदर्शितः। अस्माभिः प्रदर्शितान्मन्त्रान् विहाय अन्येष्वपि मन्त्रेषु कथं तात्पर्यलिङ्गानां प्रयोगो विद्यते तद्विचारयितुं शक्यते। एवं केनोपनिषदस्तात्पर्यम् अद्वैतब्रह्मण्येव इति निश्चप्रचम्।

उपयुक्तग्रन्थसूची

१. जोयिस्, कृष्ण. *शाङ्करदर्शनमर्मप्रकाशः.* एम्.एल्. नरसिंहमूर्तिः (सम्पा.). तिरुपतिः : राष्ट्रियसंस्कृतविद्यापीठम्, १९९६.

२. *केनोपनिषत्.*/गोस्वामी, सीतानाथ (सम्पा.). ३८ विधान सरणि कलकाता-६ : संस्कृतपुस्तकभाण्डार, २००६.

३. *उपनिषद्भाष्यम् प्रथमः खण्डः.* शास्त्री एस. सुब्रह्मण्य (सम्पा.). वाराणसी : श्री दक्षिणामूर्तिमठ प्रकाशन, २०१२.

४. *उपनिषद्भाष्यम् द्वितीयः खण्डः.* शास्त्री, एस. सुब्रह्मण्य (सम्पा.). वाराणसी : श्री दक्षिणामूर्तिमठ प्रकाशन, २०१२.

५. सदानन्दयोगीन्द्र. *वेदान्तसारः दशमसंस्करणम्.* पाल विपदभञ्जन (सम्पा.). ३८ विधान सरणि कलकाता-६ : संस्कृतपुस्तकभाण्डार, २०१६.

६. *वेदान्तदर्शनम्.* पुरी चिद्घनानन्द (सम्पा.). १ उद्बोधन लेन बागबाजार कलकाता ७००००३ : उद्बोधन कार्यालय, २०१४.

७. धर्मराजाध्वरीन्द्रः. *वेदान्तपरिभाषा।* भट्टाचार्य, पञ्चानन (सम्पा.)। ३८ विधान सरणि कलकाता-६ : संस्कृतपुस्तकभाण्डार, १३७७ बङ्गाब्दः.

८. भर्तृहरिः. *वाक्यपदीयम् (वाक्यकाण्डम्-द्वितीयो भागः).* तिवारी हरिनारयण (सम्पा.). वाराणसी : चौखम्बा संस्कृत सीरीज आफिस, २०१५.

[1] उपनिषद्भाष्यम् प्रथमः खण्डः, पुटम् २२।

अथर्ववेदानुसारं कृषेः मूलभूततत्त्वानां महत्त्वपूर्णानां विश्लेषणम्

डॉ. बिकाश मण्डलः, संस्कृतविभागः
मालदा, पश्चिमबङ्गः, 732203,
दूरवाणीसंख्या- 9944991682
अणुसङ्केतः- bikashmandal250@gamil.com

प्रबन्धसारः- प्राचीनकालादेव भारतीयाः कृषिभूमित्वेन कृषिभूमिरिति महत्त्वमवगता आसन्। भूमिः कृषिकार्यस्य मुख्यकारकोऽस्ति। मनुष्याणां दीर्घकालं यावत् पौष्टिकं आयुर्भवितुं पौष्टिकभोजनस्योत्पादनं पूर्वापेक्षास्ति। आधुनिकयुगे हरितक्रान्तिद्वारा मुक्तमधिकं कृषि उत्पादनं भवति चेदपि कृषि उत्पादनेषु पोषणस्य गुणवत्तायामत्यन्तं न्यूनताभवत् फलतोमानवस्य स्वास्थ्यस्य नित्यं क्षीणं भवति। सम्प्रत्याधुनिककृषिविज्ञानेन रासायनिक-उर्वरक-कीटनाशकान्यविवेकीरूपेणोपयुज्यन्ते। एवं समुचितपोषणेन कृषिउत्पादनं वर्धमानमस्ति। अत आधुनिककृष्योत्पन्ना एतादृशाः प्राणघातकाः समस्याः मानवसंस्कृतीनां क्षयस्य विनाशस्य वा घातककारणानां मध्य एकं कारणं दृश्यन्ते। अपरपक्षे कृषिक्षेत्रे एतादृशानामाधुनिकप्रौद्योगिक्याः वैज्ञानिकप्रगतेरत्यधिकप्रसारणेन बहवोदुष्टपरिणामा अस्तित्वं प्राप्नुवन्ति। वैदिकग्रन्थेषु वयं विविधकृषिविग्रहसमाधानार्थं कृषिविशेषज्ञानाम्, शोधकर्तृणां च प्रसङ्गानां सम्मुखीभवन्ति। कृषिकार्यस्य कृते महत्त्वपूर्णेषु प्राकृतिकतत्त्वेषु वा अवयवेषु वा अन्यतमं एकं जलमस्ति। यथा भूमिरहितकृषेरचिन्त्यम्, तथैव जलं विना कृषिः कर्तुं सर्वथा असम्भवः। वैदिकग्रन्थेषु जलम्, आपो, सलिलम् इत्यादयः सम्बोधिताः सन्ति। अथर्ववेदः प्राचीनतमः वैदिकः ग्रन्थः अस्ति यस्य सामाजिकं, धार्मिकं तथा वैज्ञानिकं विश्लेषणं कृषेः क्षेत्रे अपि दृश्यते। कृषिः मानवजीवनस्य आधारः इत्येव अथर्ववेदे विशेषं उद्घाटितमस्ति। कृषेः मूलतत्त्वानि यथा पृथिवी, जलं, बीजानि, पर्यावरणसमंवयः च अथर्ववेदे विविधानि सूक्तानि रूपेण विवरणानि सन्ति।

अथर्ववेदः कृषेः संरक्षणस्य पर्यावरणसन्तुलनस्य च पारमर्जनं करोति, येन कृषिः प्रकृतिसंरक्षणेन सह दीर्घकालीनं स्यात्। वैदिकयुगे जलस्य महत्त्वमपारमासीत्। कृषिविज्ञानं वैदिकसंस्कृतेर्जीवनरेखासीत्। कृषिवैज्ञानिकैः विस्तृतरूपेण सूचिताः वर्तमानकृषेः समस्याः वैदिककालस्य कृषिविधिभिः व्यवस्थिताः कर्तुं शक्यन्ते। अतोवैज्ञानिकविधिः सदा गहनस्य ज्ञानस्य प्रतिबिम्ब एव भवति। प्राचीनवैदिकयुगेषु प्रचलितानां कृषितन्त्राणां, जनादेशानां च समीक्षात्मकदृष्टिकोणेन मूल्याङ्कनेन च भविष्यत्कृषिनीतिनां कार्यान्वयनेन सह वर्तमानकृषिसमस्यानां अस्माकं जनादेशं संशोधितुं शक्नुमः।

कुञ्चीशब्दाः - वैदिकग्रन्थः, मानवसंस्कृतिः, कृषिः, अथर्ववेदः, भूमिः, जलम्।

प्रस्तावना -मानवजीवने दीर्घायुषः कृते पौष्टिक आहारोऽत्यावश्यकोऽस्ति। अद्यतनयुगे कृषिक्षेत्रे हरितक्रान्तिस्य फलस्वरूपं कृषिस्योत्पादनस्तरोवर्धितः, परन्तु कृषिजन्यपदार्थानां गुणवत्तार्थात् पोषणगुणवत्ता न्यूनीभूतास्ति। अस्य कारणात् निरन्तरं आत्मनोऽवनतिर्भवति। अद्यत्वे प्रगतिशीलकृषौ रासायनिक-उर्वराणां कीटनाशकानां च बहूपयोगोभवति। क्रियमाणः फलतोऽपोषककृषिपदार्थानाम् उत्पादनं भवति। एवं प्रगतिशीलकृषावेवं उत्पद्यमानाः समस्याः भविष्ये मानवसंस्कृतेर्विनाशस्य कारणेष्वन्यतमा भवितुमर्हन्ति। अस्याः प्रगतिशीलकृष्याः माध्यमेन मानवसभ्यतायां बहवोदुष्टा आगच्छन्ति।

प्राचीने निहितं कृषिप्रज्ञा भारतीयशास्त्राणि अत्यन्तं प्रासंगिकानि सन्ति आधुनिकस्य स्थायिकृषेः सन्दर्भः। एतेषु ग्रन्थेषु महत्त्वे बलं दत्तम् अस्ति जैविककृषिः, सस्यपरिवर्तनं, जलं च संरक्षणम्-अधुना अत्यावश्यकाः अभ्यासाः लचीलकृषिव्यवस्थानां निर्माणार्थम्। इत्यनेन इत्यस्मिन् प्राप्तानां सिद्धान्तानां अध्ययनं प्रयोगं च प्राचीनग्रन्थाः यथा - ऋग्वेदः, अर्थशास्त्रः, तथा बृहत् संहिता, आधुनिक कृषकाः शक्नुवन्ति स्थायित्वस्य विषये बहुमूल्यं पाठं ज्ञातुं, पर्यावरणस्य प्रबन्धनं, दीर्घकालीनञ्च कृषिसिद्धिः।

अथर्ववेदः कृषेः क्षेत्रे भूमेः, जलस्य, बीजानां, सूर्यकिरणानां, वायोः च मूलभूततत्त्वानां महत्त्वं प्रतिपाद्य कृषिविज्ञानस्य प्राचीनतमं स्रोतं वर्तते। जलस्य संरक्षणम् अपि अत्यावश्यकं, यतः वर्षाजलं कृषिफलवृद्धये मौलिकं स्रोतः। उच्चगुणयुक्तानि बीजानि कृषेः सफलतायाः निरूपकानि सन्ति। अतः तस्य संरक्षणं तथा संरक्षणविधयानि अथर्ववेदे प्रतिपद्यन्ते। सूर्यकिरणाः जीवशक्तिं यच्छन्ति,

वायुः च कृष्ये अनिवार्यः जीवनदायकः कारणः अस्ति। जैविक खादानाम् उपयोगेन भूमेः उर्वरता वर्ध्यते, कृषेः उत्पादनं च सुगमतया सम्पद्यते। अथर्ववेदः कृषेः संरक्षणं, पर्यावरणसन्तुलनं च प्रवृत्तये प्रेरयति, यतः प्रकृतिसंरक्षणेन कृषि दीर्घकालं फलदायिनी भवति। अतः आधुनिककाले अपि अथर्ववेदस्य कृषिशास्त्रं सम्यक् अध्ययनं कृषिशिक्षायां, संरक्षणे च अत्यन्तं आवश्यकम्। अथर्ववेदानुसारं कृषेः मूलभूततत्त्वानां कृषिक्षेत्रे स्थैर्यं, समृद्धिं च सुनिश्चितुं आधारं ददाति। जैविकखादानां उपयोगः भूमेरस्य उर्वरता संवर्धयति, यत् कृषेरधिकर्थं शरीरसमृद्धिं वर्धयति।

प्राचीनकालादेव भारतीयाः भारतस्य कृषिराष्ट्रत्वेन भूमिमहत्त्वस्य विषयेऽवगता आसन्। भूमिः कृषिकार्यस्य मुख्यो घटकोऽस्ति। अत एव यजुर्वेदे - **'भूमिरापनं महत्'**[1] इत्युक्तम्। अर्थात् भूमिः कृष्याः महान् स्थानोऽस्ति, भूमेः यजुर्वेदे प्रशंसितास्ति - **'नमो मात्रे पृथिव्यै नमो मात्रे...कृशौ त्वा क्षेमया त्व रय्यै त्वा पोषाय त्वा'।**[2] भूमेः महत्त्वमथर्ववेदेऽपि व्यज्यते। अस्यार्थववेदस्य पृथिवीसूक्तं भूमिसूक्तं वा प्रथमोदाहरणं पृथिव्याः माहात्म्यम्, यत्र ऋषिः पृथिव्याः पुत्रं वा पृथिवीं च पृथिवीं च मातेति स्वयमेव निर्दिशति। अस्मिन् सन्दर्भ उक्तं भवति - **'माता भूमिः पुत्रो अहं पृथिव्याः'।**[3] पुनोऽर्थवेदे पृथिवी मातृत्वेन स्वीकृता - **'विद्मो ष्वस्य मातरं पृथिवीं भूरिवर्पसम्'।**[4] भूम्यधिकारः कृषिप्रगतेः सह सर्वदाविच्छिन्नरूपेण सम्बद्धोऽस्ति।

कृषिभूमेरधिकारोविभागोमापनञ्च -प्राचीनकाले भूमिविषये साम्प्रदायिकोऽधिकार आसीत्, तस्मात् भूमित उत्पन्नञ्च साम्प्रदायिकरूपेण वितरितं स्यात्। अन्येषां राज्यानां स्वभूमिरक्षणार्थं सस्यानां करं ग्रहीतुं अधिकार आसीत्। अनेन राज्ञो भूमेरधिकारस्य सार्वभौमत्वं स्वीकृतम्। राज्ञ इच्छानुसारं ब्राह्मणेभ्यः क्षत्रियेभ्यः मन्दिरेभ्यः विहारेभ्यः च भूमिदानं कृतवन्तः। एतादृशेन भूमिदानेन तस्य भूमि-स्वामित्वं व्यज्यते। पश्चात् परिवारविभाजनेन भूमि-स्वयंस्वामित्वं जातम्। एवं प्राचीनभारते भूमिस्वामित्वस्य त्रीणि अवधारणाः प्रचलिताः आसन्। यथा - १. सामूहिको भूस्वामित्वम् २. स्वयं भूस्वामित्वम् ३. राज्यस्य राज्ञो वा भूस्वामित्वम्। प्राचीनभारते भूमिविषये यथार्थतया कस्याधिकार आसीत्? अस्मिन् विषये स्पष्टतया किमपि वक्तुं न शक्यते, यत एतेषां त्रयाणां भूमेरधिकारस्य कृते बहु सूचना न प्राप्यते। अत एवास्मिन् विषय इतिहासकारानाम् मध्ये पर्याप्तं मतभेदोऽस्ति। भूमेरधिकारपरम्पराणां प्रारम्भिकाः सन्दर्भाः वैदिकसाहित्येषु दृश्यन्ते, तत्सम्बद्धाः नियमाः प्रथमं धर्मसूत्रेषु दृश्यन्ते, येषां पश्चात् स्मृतिकरैः, भाष्यकारैः, लेखकैः च संशोधनं विस्तारं च कृतम्। राज्यानां वा राजानां वोत्पत्तिपूर्वं प्रकृत्या प्रदत्तानां प्राकृतिकसंसाधनानामुपरि सम्पूर्णसमाजस्याधिकार आसीत्। प्रकृत्या प्रदत्तानि सर्वाणि नद्यः सरसस्तडागो वनानि भूमिः पर्वताः मार्गाः गोचराश्च समानरूपेण हर्षिताः आसन्। परन्तु क्रमेण तस्मिन् व्यक्तिगतमूल्यानि स्थापितानि भवन्ति। शतपथे ब्राह्मणे[5] उक्तं यत् - न कोऽपि राजा स्वपरिजनानामनुज्ञां विना भूमिं दातुं न शक्नोति। धर्मसूत्रेषु, अर्थशास्त्रेषु च गोचरभूमिः सर्वेषां ग्रामजनानामुपयोगितायाः विषयत्वेन स्वीक्रियते। ऋग्वेदमन्त्रे[6] ग्रामे सर्वेषां पशूनामेकेन व्यक्तिना पालनमपि च चरने गवां चरनञ्चोक्तम्। कृषिदृष्ट्या भूमिविभागः महत्त्वपूर्णः विषयोऽस्ति। वेदे भूमिः द्विधा विभक्ता - १. कृष्टपच्या २.अकृष्टपच्या। यर्जुवेदे कृषिजन्यः प्रौढाहारः कृष्यात् कृषितश्च बहिष्कृतोऽस्ति। उत्पन्नं पौष्टिकं अन्नं अकृष्टपच्यमिति। अस्मिन् सन्दर्भ उच्यते - **'कृष्टपच्याश् च मेऽकृष्टपच्याश् च मे...'।**[7] ऋग्वेदे भूमिः त्रिधा विभक्ता - **'स हि शर्धो न मारुतं तुविष्वणिरप्न-स्वतीषूर्वरास्विष्टनिरार्तनास्विष्टनिः'।**[8] १. अप्नस्वती २. उर्वराः ३. आर्तना। अपरपक्षे यजुर्वेदे भूमिं पर्वतमृत्तिकावालुका-शिलावनस्पतयः इत्यादयः वर्णिताः सन्ति। वैदिकग्रन्थेषु भूमिविवादानां निराकरणाय च कृषिविशेषज्ञाः निर्दिश्यन्ते। ऋग्वेदे कृषिविशेषज्ञः 'क्षेत्रवित्' इति उच्यते। यः व्यक्तिरेतत् विज्ञानं न जानाति स्म सः 'अक्षेत्रवित्' इत्युच्यते स्म। अत

[1] शु. य. - २३.४६
[2] शु. य. - ९.२
[3] अ. वे. - १२.१.१२
[4] अ. वे. - १.२.१
[5] श. ब्रा. - ७.१.१.४
[6] ऋ. वे. - १०.१९.३-४
[7] शु. वे. - १८.१४
[8] ऋ. वे. - १.१२७.६

ऋग्वैदिककाले भूमिः परिमातासीत्। भूमिं परिमितं पृथक् पृथक् भूखण्डेषु विभज्य कृषकैः कृषिकार्यं कृतम्। भूमिर्मापनपट्टिकाया अथवा मापदण्डेन मापितासीत्। अस्मिन् सन्दर्भ उल्लिखिता - **'क्षेत्रमिव वि ममुस्तेजनेनँ एकं पात्रमृभवो जेहमानम्'**[1] इति। परन्तु तस्मिन् समये भूमिमापनस्य एककं किम् आसीत् इति न ज्ञायते। अस्य विषयस्य प्रारम्भिकाः सन्दर्भाः पाणिनेः अष्टाध्याय-धर्मसूत्रेषु, बौद्धसाहित्येषु च प्राप्यन्ते।

भूमेः महत्वम्-अथर्ववेदः भूमेः महत्त्वं प्रकटीकरोति, **'माता भूमि पुत्रोऽहं पृथिव्या'**[2] इति सूक्तेन भूमिः जनानां जीवनस्य मूलाधारः घोषितः। भूमेर् पोषणं, उर्वरता च कृषि सिद्धेः प्रथमार्थं मत्वा क्षेत्रस्य रक्षणं सम्यक् विधातव्यम्।

जलसिञ्चनन्नियमा उपयोगाश्च -कृष्याः मुख्यप्राकृतिकसिद्धान्तेषु जलस्य महत्तमपारमस्ति। यथा भूमिं विना कृषिः कल्पयितुं न शक्यते, तथैव जलं विना कृषिः सर्वथा असम्भवः योजना अस्ति। वैदिकसाहित्ये जलं, अप्, वारि, नीरं, सलिलः, वर्षा, अंबु इत्यादय उच्यन्ते। वैदिकयुगे जलस्य गुरुत्वाकर्षणमपारमासीत्। यजुर्वेदस्यैकस्मिन् मन्त्रे स्पष्टतया उक्तम् – **"सं मा सृजामि पयसा पृथिव्याः सं मा सृजाम्यद्भिरोषधीभिः। सोऽहं वाजं सनेयमग्ने"॥**[3] पुन ऋग्वेदे ऋषिर्जलदेवीमातमरक्षणार्थं प्रार्थयति - **'आपो देवीरिह मामवन्तु'।**[4] वर्षाकाले मेघवृष्ट्या अधिकं जलं प्राप्यते। अत एव ऋषिः यजुर्वेदे वर्षाऋतुं प्रणम्य - **'नमो वः पितरो जीवाय...'**[5] इति। अस्मिन् मन्त्रे सयाणाचार्यः 'जीवाय' इत्यस्यार्थः 'जीवनहेतुभूताय वर्षाभ्यो' इति व्याख्यायते। ऋग्वेदः, यजुर्वेदः, अर्थववेदः च सिञ्चनार्थं प्रयुक्तानां जलस्य विविधानां स्रोतानां निर्दिशन्ति। सेचनार्थं प्रयुक्तजलस्य चतुर्विधं ऋग्वेदे उल्लिखितम् अस्ति - १. दिव्याः आपः - मेघाभ्यां वर्षेण प्राप्तं जलम्। २. खनित्रिमा आपः - उत्खननेन उत्पन्नं भूजलं व्युत्पन्नं भूजलं च। ३. स्वयंजा आपः - स्रोतानां जलम्। ४. समुद्रार्थ आपः - समुद्रं मिलित्वा नद्यः जलम्। अथर्ववेदे[6] कृषिक्षेत्रे सेचनाय प्रयुक्तानि जलस्रोतानि त्रीणि भिन्नानि वर्णितानि सन्ति। उदाहरणतया- १. धन्वन्याः आपः - मरुप्रदेशे जलं प्राप्तम्। २. अनुप्या आपः - तडागनहरादिभ्यः प्राप्तं जलम्। ३. खनित्रिमा आपः - भूमिगतकूपजलाशययोः प्राप्तं जलम्। ४. कुम्भे आभृताः - जलं घटे आनयत्। ५. वार्षिकीः आपः - मानसूनैः प्राप्तं जलम्। ६. सिन्धुभ्यः - नदीजलम् ७. हैमवती आपः - हिमाच्छादितपर्वतेभ्यः जलम्। ८. उत्स्याः ते शं उ सन्त - प्रवाहाभ्यां जलम्। ९. सनिष्यदा आपः - वेगेन प्रवाहमानं जलम्। अत एतेषां सर्वेषां प्रमाणानामाधारेण सहजतया कल्पयितुं शक्यते यत् इदानीं यथा वर्तते तथा तेषु कालेषु प्राकृतिकं कृत्रिमञ्च जलं कृषिकार्याय प्रयुक्तमासीत्।

कृषिकार्ये जलस्य आवश्यकता -जलम् अस्माकं जीवनस्य मूलाधारः अस्ति। अथर्ववेदे जलस्य महत्त्वं विविधैः मन्त्रैः प्रतिपादितम् अस्ति। जलम् एव स्वास्थ्यस्य, समृद्धेः, शक्तेः च मूलतत्त्वम्। कृषिकर्मणि जलम् अतीव आवश्यकम् अस्ति। अथर्ववेदे जलम् न केवलं पीत्वा शरीरस्य पुष्टये, किन्तु रोगनिवारणाय, भूमि-सींचनाय, उद्योगाय, धार्मिककृत्येषु च आवश्यकं इति प्रतिपाद्यते। जलस्य शुद्धता अपि अत्र अनिवार्या उल्लेखिता अस्ति। सस्येः वृद्धिः, भूमेः हरितिमा, अन्नस्य उत्पादनम्, औषधीयवर्गः च केवलं पर्याप्तेन जलप्रवृत्त्या साध्यन्ते। अथर्ववेदे अपि विषक्तस्य जलस्य उपयोगः निषिद्धः - शुद्धोदक-मूलकः उत्पादनमेव आरोग्याय हितकरम्।

जल जीवनस्य मुख्यतत्त्वम् अस्ति। अतः अथर्ववेदीय पृथ्वीसूक्ते जलस्य महत्वं निरूपितम् अस्ति। **'शुद्धा न आपस्तन्वे क्षरन्तु'**[7] इति मन्त्रे जलस्य शुद्धता स्वास्थ्याय आवश्यकत्वम् प्रति प्रकाशः कृतः अस्ति। जलस्य सन्तुलनात् भूमौ सरसता, हरीतिमा, वातावरणे उत्साहः, सर्वेषां प्राणिनां जीवनम् सुखमयं भवति। जल से पृथ्वी पर सौम्यता आती है - **'वर्षेण भूमिः पृथिवी वृतावृता सा नो दधातु भद्रया प्रिये धामनि धामनि'।**[8]

---

[1] ऋ. वे. - १.११०.५
[2] अ. वे. - १२.१.१२
[3] य. वे. - १८.३५
[4] ऋ. वे. - ७.४९.१-४
[5] शु. वे. - २.३२
[6] अ. वे. - १.४.१-४, १९.२.१-२, १.६.४
[7] अ. वे. - १२.१.३०
[8] अ. वे. - १२.१.५२

अथर्ववेदे जलमहोत्सवः -अथर्ववेदे जलस्य उपयोगः न केवलं पीत्वा, किन्तु सीचनाय, भूमेः उर्वरतासंज्ञकाय, एवं बीजानां वृध्दये अपि महत्त्वपूर्णः अस्ति। स्रोतस्थ जलस्य निदेशकः अथर्ववेदस्य मन्त्रेषुजलस्य विविध स्रोताः - नद्याः वर्षादि - कृष्यां आवश्यकत्वेन निर्दिष्टाः। यः कृषकः एतेभ्यः जलस्य उचितं प्रबन्धं करोति, सः सदा समृद्धिं प्राप्नोति। यो वर्षस्य जलं नद्याः, कूपस्य, नहरस्य वा कृषि कार्ये पिबति, तस्य कृषिः सदा फलवती भवति।

'शै त आपो हैमवतीः शमु ते सन्तृत्स्याः।
शं ते सनिष्यदा आपः शमु ते सन्तु वर्ष्याः॥'[1]

अयं मन्त्रः दर्शयति यत् जलम् शुभकारी, शीतलकरं, जीवनदायकं च अस्ति।

जलस्य प्रधानत्वम् -

"विद्या शरस्य पितरं पर्जन्यं भूरिधायसम्।
विद्मो ष्वस्य मातरं पृथिवीं भूरिवर्पसम्॥"[2]

एषः मन्त्रः सूचयति यत् पर्जन्यः (वर्षा) सर्वं पोषयति, औषधीनां रक्षणं करोति च।

जलस्य गुणाः - अथर्ववेदीय मन्त्रेषु जलामृतत्वं, जलस्य औषधिगुणः, तस्य शुद्धता, जीवनाय आवश्यकत्वं च सुप्रष्टम् उपदिष्टम् अस्ति–

"अप्स्वऽनन्तरमृतमप्सु भेषजम्।
अपामृत प्रशितिभिरश्वा भवथ वाजिनो गावो भवथ वाजिनी॥"[3]
"ता अपः शिवा अपोऽयक्ष्मंकरणीरपः।
यथैव तप्यते मयस्तास्त आ दत्त भेषजीः॥"[4]

एषु मन्त्रेषु जलस्य शुद्धता, जीवनदायिनी शक्तिः, औषधीयगुणः, शीतलता च वर्ण्यते।

सीञ्चनस्य विधिः -अथर्ववेदे कृत्रिमसाधनैः, जलनालिका-निर्माणेन अपि सीञ्चनस्य उपायाः वर्णिताः। भूमेः उर्वरता वर्षाजलात् सीचनात् च वर्धते। फसलस्य उत्तमवृद्धये शुद्धं सीचनं आवश्यकम्। कृषेः तृणधान्यवृद्धये वर्षा-जलस्य अथवा सीञ्चनस्य प्रधानता वक्तव्या। जलसंपदा संजोक्तव्या यत् कृषेः उत्पादनं सुसम्पन्नं भवति।

समापनम् –यः अस्माकं जीवनं सरसयति, प्रकृतिं रक्षति, कृषिम्, उद्योगं, स्वास्थ्यं च वर्धयति, तस्मै जलाय अथर्ववेदे अतिविशिष्टं स्थानं दत्तम् अस्ति। जलस्य सततं संरक्षणम् अस्माकं परमकर्त्तव्यं इति।

प्रकाशस्य, वायोः च योगदानम्-प्रकाश (सूर्यरश्मयः) तथा वायुः कृषेः फसलोत्पादने अत्युत्तमा भूमिका वहन्ति। अथर्ववेदे वर्णितं यत् **"अविर्वै नाम देवतार्तेनास्ते परीवृता। तस्या रूपेणेमे वृक्षा हरिता हरितस्रजिः॥"**[5] अवितत्त्वस्य (Chlorophyll) कारणेन वृक्षाणां हरितत्वं संभवति। वायु, सूर्यरश्मी, जलः इत्येतैः संयुक्ते प्रकाशसंश्लेषणविधिः (Photosynthesis) सिद्ध्यति।

कृषन्तो वा भूमिकर्षणविधिः -कृषिः प्रथमा एव विधिः भूमिकर्षणम्। भूमिकर्षणेन कृष्या भूमिः कृषियोग्यः क्रियते। कर्षणं विना भूमिकृषिः प्रायोऽसम्भवः। वैदिकसाहित्ये बहुषु स्थानेषु कृषिकार्यप्रयुक्तानां विविधानां यन्त्राणामुल्लेखः सन्ति। एतेषु साधनेषु हलः प्रमुखेषु उपकरणेषु अन्यतममस्ति। ऋग्वेदयजुर्वेदाथर्ववेदेषु अनेकेषु मन्त्रेषु हलस्य उल्लिखितः।

बीजानां गुणवत्ता-अथर्ववेदे उच्चगुणयुक्तस्य बीजस्य उपयुक्तता प्रतिपादिता अस्ति। बीजवृद्ध्यर्थं मन्त्रेषु प्रार्थना दृश्यते - **'सद्यः शीघ्रं बीजं वर्धय'**। उचितबीजप्रयोगः कृषेः सफलतां सुनिश्चितयति।

[1] अ. वे. - १९.२.१
[2] अ. वे. - १.२.१
[3] अ. वे. - १.४.४, १.६.२
[4] अ. वे. - १९.२.५
[5] अ. वे. - १०.८.३१

जैविक खादः उपयोगः-अथर्ववेदे गौमूत्रस्य, गोबरस्य, क्षीरस्य, घृतस्य, च शर्करायाः मिश्रणेन क्षेत्रस्य पोषणं वर्णितम् - **'घृतेन सीता मधुना समञ्ज्यताम्...।'**[1] इति। खादस्य उपयुक्तात्वेन फसलोत्पादनं वर्धते।

कृषेः संरक्षण एवं पर्यावरण सन्तुलनम् -भूमेः उर्वरता, जलसंपदा, गुणवत्तायुक्तं बीजं, जैविक खादः च कृषेः मूलभूततत्त्वानि सन्ति। एषां समुचितसंरक्षणं कृषेः चिरस्थायित्वं तथा पर्यावरणसंतुलनं सुनिश्चितयन्ति। एवं, अथर्ववेदः कृषेः वैज्ञानिकं, पर्यावरणीयं सामाजिकं च दृष्टिकोणं विस्तीर्णरूपेण प्रतिपादयति, यत् आधुनिककाले अपि अत्यन्तं प्रासंगिकमस्ति।

वपन्तो वा रोपणनियमाः -कृषिकार्यस्य द्वितीयः महत्त्वपूर्णः नियमः वपन्तोऽथवा रोपणनियमाः। वैदिकसाहित्ये 'वपन्ता'[2], 'वपत'[3], 'वपन्तः'[4] इत्यादीनि पदानि वपनार्थं रोपणार्थं वा प्रयुज्यन्ते। पुनश्च यः रोपयति सः 'वपम्'[5] इत्युच्यते। यजुर्वेदे '**कृते योनौ वपतेह बीजम्**'।[6] इत्यत्र स्पष्टतयोपदिश्यते यत् बीजं भूमिं शोधयित्वैव वपनीयमित्यभिप्रेतं कीट-अङ्कुर-विहीनं वप्यते।

"या जाता ओषधयो देवेभ्यस्त्रियुगं पुरा।
मन्दामि बभ्रूणामहं शतं धामानि सप्त च॥"[7]

अश्विनीदेवाः मनुं बीजवपनकलामुपदिष्टवन्त इत्यृग्वेदे[8] उल्लेखोऽस्ति।

लुनन्तो नियमाः -सस्यवनस्पतिः पूर्णतया वर्धितः सस्यः पूर्णतया परिपक्वः भवति तदा कटनं वा कटनं वा क्रियते।
शतपथब्राह्मणे अस्य नियमस्य वाचकार्थे लुनन्तः शब्दः प्रयुक्तः। फलानां कटनीकाले बहवः धार्मिकानुष्ठानानि अक्रियन्त।
वैदिककाले मृख्याशनं सङ्ग्रेण वा हेसोना वा छेदनार्थं प्रयुज्यते स्म। अथर्ववेदे[9] कृषकस्य फलानां कृषकस्य आनन्दस्य सजीवं वर्णनं भवति। कटितसस्यानि लघुमुष्टिषु बद्ध्वा कृषिक्षेत्रं प्रति नीतानि आसन्।[10]

मृणन्तो विधिः -कटितसस्यं कृषिक्षेत्रे स्तम्भेभ्यः पृथक् कर्तुं मर्दनं अभवत्। शतपथे ब्राह्मणे[11] मृणान्तः शब्दः झरशब्दे प्रयुक्तः। सम्भवतः शिलासु पुनः पुनः प्रहारेन सस्यानि मर्दितान्यासन्। अथर्ववेदे एकस्मिन् स्थाने उक्तं यत् सस्यं मुसलेन, उलूखलेन च मर्दितमासीत्।[12] मर्दनानन्तरं तृणं तृणं च छाननेन वा फूत्कारेण वा विच्छिन्नम्।[13] यः एतत् कार्यं अकरोत्, सः धान्यकृत[14] इति उच्यत। तदा फलानां गृहं केनचित् धार्मिकानुष्ठानेन सह नीत्वा तौल्य सुरक्षितस्थाने स्थापितं अभवत्। उर्दारनाम्ना पात्रेण मापनं कृतम्।[15] अन्नं सुरक्षितं स्थापयितुमन्नगरानिर्मिताः, ऋग्वेदे[16] एतत् स्थिविरुच्यते।

कृषिक्षेत्रे उर्वरकप्रयोगः -कृषिक्षेत्रस्य जलस्य च मुख्यप्राकृतिकसिद्धान्तद्वयस्य चर्चां कृत्वाधिकसस्यानामुत्पादनार्थं भूमावुर्वरकं प्रयुक्तम्। पशव इव वनस्पतयोऽपि जलस्य, अन्नस्य च आवश्यकतामनुभवन्ति। यथा प्राकृतिकं कृत्रिमञ्च जलस्य स्रोतोऽस्ति तथा प्राकृतिकं कृत्रिमञ्चाहारस्यार्थात् उर्वरकस्य स्रोतोऽप्यस्ति। वनस्पतिनां भोजनं प्राकृतिकस्रोताभ्यां भवति, यथा सूर्यप्रकाशः, वायुः,

---

[1] य. वे. - १२.७०
[2] ऋ. वे. - १.११७.२१
[3] अ. वे. -३.१७.२
[4] श. ब्रा. - १.६.१.३
[5] तै. ब्रा. - ३.४.३.१
[6] शु. वे. (वा. सं.) - १२.६८
[7] तै. सं. -४.२.६.१
[8] ऋ. वे. - १.११२.१६
[9] अ. वे. - ३.१७.५
[10] ऋ. वे. - १०.८४.७, अ. वे. - ८.६.१५
[11] श. ब्रा. - १.६.१.३
[12] अ. वे. - ९.६.१४
[13] अ. वे. - ९.६.१६
[14] ऋ. वे. - १०.९८.१३
[15] ऋ. वे. - २.१४.११
[16] ऋ. वे. - १०.६८.३

मृत्तिकाजैविकपदार्था इत्यादयः। मानवनिर्मितं भोजनं कृत्रिमस्रोताभ्यां भवति, यथा विविधप्रकारस्योर्वरकस्य (रासायनिकं जैविकञ्च)। प्रकृतेः सूर्यप्रकाशः, वायुश्च कृषिक्षेत्रेऽत्यन्तं महत्त्वपूर्णाः कारकाः सन्ति। यद्यावश्यकं सूर्यप्रकाशं न प्राप्यते तर्हि वनस्पतिवृद्धिः स्थगिता भवति। सूर्यकिरणाः बीजानामुत्पत्तिवृद्धेः कारणमिति यजुर्वेदे उक्तम् - **'तस्यां नो देवः सविता धर्म साविषत्'।**[1] अपि चान्यो मन्त्रः कृषिसंवर्धनार्थमग्निसाहाय्यं याचते। अस्मिन् सन्दर्भे उच्यते - **'विश्वे भवन्त्वग्नयः समिद्धाः'।**[2] सूर्यस्य किरणाः न केवलं वनस्पतयोऽन्नं प्रयच्छन्ति, अपितु कृषिवृष्टिमप्युत्पादयन्ति - **'स्वाहा सूर्यस्य रश्मये वृष्टिवनये'।** [3] प्राचीनकाले भूमेरुर्वरतावर्धनार्थं जैविक-उर्वराणां प्रयोगस्य विषये मानवजातिः सुविदित आसीत्। अस्य प्राचीनतमं ज्ञानं वेदेषु प्राप्यते, यत्र गोवृषभमहिषगोबरमत्यन्तं लाभप्रदं ज्ञायते। ऋग्वेदे क्षेत्रसाधस इति क्षेत्रसाधशब्दो निषेचनार्थं प्रयुक्तः - **'ते नो व्यन्त वार्यं देवत्रा क्षेत्रसाधसः'।**[4] 'क्षेत्रसाधसः' शब्दस्य अर्थः - भूमिस्य उत्पादकशक्तिं वर्धयन्तः पदार्थाः। अथर्ववेदे पशूनां प्राकृतिकगोबरस्य महत्त्वं दत्तम् अस्ति - **'करीषिणीं फलवतीं स्वधामिरां च नो गृहे'।**[5] कस्यापि परियोजनायाः सफलता तस्मिन् परियोजनायां प्रयुक्तसामग्रीणां उपरि निर्भरं भवति। अधिकसामग्रीणां उपयोगेन आकर्षणस्य गुणवत्ता, वेगः च वर्धते। अतः कृषि इत्यादिषु महत्त्वपूर्णक्षेत्रेषु विभिन्नसामग्रीणां प्रयोगः स्वाभाविकः एव। अथर्ववेदसंहितायां कृषिकार्याय उपयोगिनो मुख्यसाधनानाम् सूचनाः प्राप्यन्ते। सीरा, हलम्, फालम् इत्यादीनि सामग्रीः वैदिककालात् एव कृषिक्षेत्रे प्रयुक्ताः सन्ति। तेषां चर्चा अधो लिखिताऽस्ति -

सीरा - वैदिकसंहितासु प्रायः हलः सीरा (सि + रक्)[6] इति उच्यते। कृषकाणां एकादशाधिकाः, सम्भवतः षट् यावत् हलाः आसन् - **'षड्योगं सीरमन्...'**।[7] लाङ्गलम् (लङ्ग + कलच्)[8] इत्यपि कथ्यते। कर्षणार्थं हलान् कर्षन्ति, वृषाणाम् स्कन्धेषु पृथक् पृथक् 'युगा' स्थापयन्ति इति मन्त्रे उक्तम्।[9] हलस्य दीर्घं वेणुं बद्धं यस्मिन् युगा स्थापयति स्म, यस्मिन् रज्जुभिः (वरत्राः) वृषस्य कण्ठं बद्धं भवति स्म - **'शुनं वरत्रा बध्यन्ताम्...'**।[10] हलस्य वज्रवत् कठिनः (पवीरवत्), कृषकस्य संचालनं सुखदः (सुशीमम्), सायणस्य मते च 'सोमसत्सारुः' (सोमयज्ञः करणं) इति उपनामानि व्रीह्यादि संस्कारद्वारा दत्तानि सन्ति, ये सर्वे तस्य स्वभावस्य उद्दीपकाः सन्ति हलः सुखेन क्षेत्राणां कृषिं कर्तुं समर्थः भवेत् इति ऋषिः कामयते । सायनस्य अनुसारं स्निग्धहस्तस्य वा इति अर्थे दत्तम् अस्ति, ये सर्वे तस्य स्वरूपस्य सूचकाः सन्ति - **'लाङ्गलं पवीरवत् सुशीमं सोमसत्सरु'**।[11] हलः सुखेन कृषिं कुर्यात् इति कामयते मुनिः - **'शुनं कृषतु लाङ्गलम्'**।[12] 'शुनासीर' इति मन्त्रेषु कृषिद्वयदेवता इति आह्वानम्।[13] तेन सन्तुष्टाः हविभिः व्रीहि-यवादीं स्वादिष्टं कर्तुं प्रार्थिताः - **'शुनासीरा हविषा तोशमाना सुपिप्पला ओषधीः कर्तमस्मै'**।[14] सायनाचार्येन अपि एतत् देवयुगलं 'वाय्वादित्यौ' इति अर्थः इति मन्यते, परन्तु विकल्परूपेण 'शुनः' इति 'सुखकरो देवः', 'सीरा' इति 'लाङ्गलभिमणि देवः' च इत्यर्थे अपि गृहीतम् अस्ति।[15] अवश्यं हलं

---

[1] वा. सं. - १८.३०
[2] वा. सं. - १८.३१
[3] वा. सं. - ३८.६
[4] ऋ. वे. - ३.८.७
[5] अ. वे. - १९.३१.३
[6] ऋ. वे. - १०.१०१.३-४, अ. वे. - ३.१७.१-२
[7] अ. वे. - ८.९.१६
[8] ऋ. वे. - ४.५७.४, अ. वे. - २.८.४
[9] सीरा युञ्जन्ति कवयो युगा वितन्वते पृथक्। अ. वे. - ३.१७.१
युनक्त सीरा वि युगा तनोत कृते योनौ वपतेह बीजम्। अ. वे. - ३.१७.२
[10] अ. वे. - ३.१७.६
[11] अ. वे. - ३.१७.३
[12] अ. वे. - ३.१७.६
[13] शुनासीरेह स्म मे जुषेथाम्। अ. वे. - ३.१७.७, ऋ. वे. - ४.५७.५, ८
[14] अ. वे. - ३.१७.५
[15] ऋ. सं. भा. - ३.१७.५, ४.५७.४, ४.५७.५

आर्याणां पूज्यं यन्त्रम् आसीत्। कृषिक्षेत्रे मृत्तिकायाः कर्षणेन निर्मिता रेखा 'सीता' (सि+त) इति उच्यते।[1] आचार्यः सायणः स्वयमेव 'लाङ्गल-पद्धतिः' इति आह्वयत्।[2] सीतां स्तुवन् मन्त्रः कथयति- हे सीते! वयं त्वां भजामः। हे महाभाग! अस्माकं प्रति मुखं कुरुत। अस्माकं कृते सुखी भव, अस्माकं कृते फलप्रदः भव - **'सीते वन्दामहे त्वार्वाची सुभगे भव। यथा नः सुमना असो यथा न सुफला भुवः'॥**[3] वयं तां प्रार्थयामः यत् सः सर्वतः भक्तानाम् उपरि जलं वा दुग्धं वा वर्षयेत् - **'सा नः सीते पयसाभ्याववृत्स्व...'।**[4]

हलम् - हलस्य वेदेषु महत्त्वपूर्णं आवश्यकं च औजारं इति प्रारम्भिकं वर्णनं विविधमन्त्रेषु प्राप्यते। प्रायः कृषिक्षेत्रे कृषिः प्रथमं सोपानं भवति। वैदिककाले वर्तमानकालवत् हलवृषभसाहाय्येन कृषिः अक्रियते। अस्मिन् सन्दर्भे खगवेदे स्पष्टतया उक्तः -

"उतो स मह्यमिन्दुभिः षड्युक्ताँ अनुसेषिधत्। गोभिर्यवं न चर्कृषत्"॥[5]

सम्भवतः अत एव कृषिक्षेत्रे हलस्य अनिवार्यतां दृष्ट्वा गृहसूत्रेषु गृहसम्बद्धानां सर्वेषां धर्मसुधारानाम्, प्राङ्गणे हलस्य कस्यचित् भागस्य उपासना, पूजा च व्यवस्था अस्ति। एवं प्रकारेण कृषिप्रारम्भे हलपूजनानियमः क्रमेण समाजे प्रसृतः। हलविषये बहु सूचना वैदिकसाहित्ये प्राप्यते। ऋग्वेदस्य एकः मन्त्रः वदति -

"युनक्त सीरा वि युगा तनध्वं कृते योनौ वपतेह वीजम्।
गिरा च श्रुष्टिः सभरा असन्नो नेदीय इत् सृण्यः पक्वमेयात्"॥[6]

अत्र 'सीरा' इति पदं हलस्य वा हलस्य वा अर्थे प्रयुक्तम्। 'युग' शब्दस्य अर्थः 'युगः' यः हलस्य मुख्यः भागः अस्ति। अतः युगे वृषभं योजयित्वा कर्षणं क्रीयते इति अस्मिन् मन्त्रे उक्तम्। सायणाचार्यः एव एतदर्थं दत्तवान्। सूक्तस्य अन्यः मन्त्रः पुण्यकर्षणं कथयति। अस्मिन् सन्दर्भे उच्यते - **'सीरा युञ्जन्ति कवयो युगा वितन्वते पृथक्'**[7] पुनः अथर्ववेदे उक्तं यत् पृथु वैन्यः प्रथमः कृषिद्वारा मानवजातेः सस्यानां उत्पादनं कृतवान् - **'ते कृषिं च सस्यं च मनुष्या उप जीवन्ति...'।**[8] सम्पूर्णे वैदिकसाहित्ये हलम् (लाङ्गलम्) इति पदं क्रमेण प्रयुक्तम् - सीरा, हलम्, लाङ्गलम् आदि। वैदिककाले लाङ्गलं मुख्यं कृषिसाधनमासीत्। हलेन उत्पद्यमानस्य अन्नस्य प्रचुरता परिवारस्य, कुटुम्बस्य, गोवृषभस्य, अश्वस्य इत्यादीनां पोषणं करोति - **'लाङ्गलं पवीरवत्सुशीमं सोमसत्सरु'।**[9]

फालः - हलस्य तलभागे यः तीक्ष्णः भागः, यः मृत्तिकां प्रविश्य मृत्तिकां भङ्गयति, सः फालः इति कथ्यते - **'शुनं सुफाला वितुदन्तु भूमिं शुनं कीनाशा अनु यन्तु वाहान्'।**[10] वैदिकभाष्यकारैः फालं तीक्ष्णधारयुक्तस्य हलस्य अधोभागः इति परिभाषितः। भाष्यकारः सायणाचार्यः अथर्ववेदे फालः पदस्य व्याख्यां करोति यत् - **'सुफालाः शोभनानि लाङ्गलमुखानि'।**[11] अर्थात् फालं हलस्य अलङ्कारिकं मुखं वा अग्रभागं वा यत् मृत्तिकां गभीरं प्रविश्य मृत्तिकां विभजति।

खननम् - हलस्य अतिरिक्तं कुदालं, फाल्तुम्, सेबलं, पश्नी, पेटी इत्यादीनि साधनानि कृषिकार्यं कर्तुं प्रयुज्यन्ते। एतानि सर्वाणि द्रव्याणि वैदिकसाहित्ये धातुः इति सामूहिकरूपेण निर्दिश्यन्ते। भूमिखननार्थं ऋवेदिकेषु मन्त्रेषु खिनित्रः उल्लिखितः अस्ति -

"अगस्त्यः खनमानः खनित्रैः प्रजामापत्यं वलमिच्छमानः।
उभौ वर्णावृषिरूग्रः पुपोष सत्या देवेष्वाशिषो जगाम्"॥[12]

---

[1] ऋ. वे. - ४.५७.६, ७
[2] अ. वे. - ३.१७.४
[3] अ. वे. - ३.१७.८
[4] अ. वे. - ३.१७.९
[5] ऋ. वे. - १.२३.१५
[6] ऋ. वे. - १०.१०१.३
[7] य. वे. - १२.६७, अ. वे. - ३.१७.१
[8] अ. वे. - ८.१०.१२
[9] अ. वे. - ३.१७.३
[10] अ. वे. - ३.१७.५
[11] अ. वे. (सा. भा.) - ३.१७.५
[12] ऋ. वे. - १.१७९.६

निष्कर्षः -अथर्ववेदे कृषेः मूलभूततत्त्वानि - भूमिः, जलं, बीजानि, सूर्यकिरणाः, वायुः, जैविकखादाः च संयुक्ते चिरस्थायित्वस्य आधारं निर्मीयन्ते। आधुनिककाले अपि एतानि तत्त्वानि कृषिक्षेत्रे अनुसृत्य सततम् उपरि अवलम्बनीया भवन्ति। एतेषां तत्त्वानां गहनं अध्ययनं कृषिविज्ञानं समृद्ध्यै शाश्वतारोग्यसम्पन्नजीवनाय च आवश्यकम्। एतत्प्रकारेण, अथर्ववेदस्य कृषिशास्त्रे अतीव विस्तृतं ज्ञानं विद्यमानं, यत् कृषेः सम्यक् परिचालनं तथा संरक्षणं बोधयति। एतेन, अथर्ववेदः कृषेः क्षेत्रे न केवलं प्राचीन वैदिक दृष्टिकोणं प्रतिपादयति, अपि तु सततश्च पर्यावरणसम्मतश्च कृषि नेतृत्वं उद्घाटयति, यत्र भूमि, जल, बीज, सूर्यः, वायुश्च सम्यक् संरक्षणेन कृषिविज्ञानस्य अनन्त संभावनाः सन्ति। यः कृषेः समग्रविचारः अथर्ववेदे दृष्टः सः आधुनेषु अपि कृषेः स्थिरप्रगत्यै पर्यावरणसम्यगनुरूपता च प्रदर्शयति। अतः एतेन विद्यमानेन वैदिकज्ञानस्य प्रकाशेन कृषेः विज्ञानं सततं संवर्धनीयं।

अथर्ववेदे कृषेः विविधमूलभूततत्त्वानां स्पष्टं निरूपणं दृश्यते। अत्र भूमेः पावित्र्यम्, जलस्य महत्त्वम्, सूर्यप्रकाशस्य प्राभवशक्ति च विषदतया वर्णितानि सन्ति। कृषेः सफलतायै केवलं बीजानां रोपणं न पर्याप्तं, किन्तु प्रकृत्या सह सम्यक् सम्वेदनशीलं च सम्बन्धं अपेक्ष्यते। अथर्ववेदे प्रदत्तानि मन्त्राः कृषकानां मनोबलवर्धनाय, भूमेः संरक्षणाय च प्रेरयन्ति। एतेषां तत्त्वानां ज्ञानं न केवलं आध्यात्मिकदृष्ट्या, अपि तु वैज्ञानिकदृष्ट्या अपि अतीव मूल्यवन्ति। अतः स्पष्टं यत्, अथर्ववेदः केवलं धार्मिकग्रन्थः न, अपि तु कृषि-जीवनस्य एकः दृढ आधारशिलाऽपि अस्ति।

सन्दर्भग्रन्थसूचीः -

मूलग्रन्थाः -

1. अथर्ववेद - सायण-भाष्य सहित, सम्पा, प. रामस्वरूप शर्मा गौड, चौखम्बा विद्याभवन, वाराणसी, 2003
2. आपस्तम्ब गृह्यसूत्र - हरदत्त एवं सुदर्शाचार्य टीका सहित, हिन्दी अनुवाद, उमेशचन्द्र पाण्डेय, चौखम्बा सीरीज आफिस, वाराणसी, 1971
3. ऋग्वेद - स्वामी दयानन्द-भाष्य, वैदिक पुस्तकालय, दयानन्द आश्रम, केशरगञ्ज, आजमेर, 2021
4. ऋग्वेद - सायण-भाष्य सहित, अनुवाद प. रामगोविन्द त्रिवेदी, चौखम्बा विद्याभवन, वाराणसी, 2007
5. ऐतरेय ब्राह्मण - सायणाचारयकृत वेदार्थ भाष्य सहित, सुधाकर मालबीय, प्राच्य भारतीय ग्रन्थमाला-14, वाराणसी, 1990
6. तैत्तिरीय ब्राह्मण - सायण-भाष्य सहित, प्रोः पुष्पेन्द्र कुमार, नाग प्रकाशन, दिल्ली, 1998
7. यजुर्वेद - स्वामी दयानन्द सरस्वती भाष्य, श्रद्धानन्द अनुसन्धान प्रकाशन केन्द्र, गुरुकुल काँकडी विश्वविद्यालय, दरिद्वार, 2009
8. वाजसनेयी संहिता - माध्यन्दिन शाखा (हिन्दी अनुवाद), ड. रामकृष्ण शास्त्री, चौखम्बा विद्याभवन, वाराणसी, 1962
9. शुक्लयजुर्वेद-संहिता: - पाण्डेयः, मनीषचन्द्रः, चौखम्बा संस्कृत प्रतिष्ठान, नई दिल्ली, 2024
10. शतपथ-ब्राह्मण - माध्यन्दिनी शाखा (संस्कृत एवं हिन्दी अनुवाद), सरस्वती, स्वामी सत्यप्रकाश:, विजयकुमार गोविन्दराम हासानन्द, 2014

सहायकग्रन्थावली -

1. गुप्ता, देवेन्द्रकुमार, वैदिक कृषि विज्ञान, प्रतिभा प्रकाशन, दिल्ली, 2012
2. द्विवेदी, कपिलदेव, अथर्ववेद का सांस्कृतिक अध्ययन, विश्वभारती अनुसन्धान परिषद, ज्ञानपुर, वाराणसी, 1988
3. शर्मा, नीरज, संस्कृत कृषि शास्त्र, लिट्रेरी सर्किल, जयपुर, 2013

महाकवि-कालिदास-दृष्ट्या परमतत्त्वस्य स्वरूप-विमर्शः

डॉ. सुरेश्वर मेहेरः
सहायकाचार्यो मुख्यश्च, स्नातकोत्तर-संस्कृतविभागः,
राजधानी-महाविद्यालयः (उत्कल-विश्वविद्यालयः)
भुवनेश्वरम्, ओड़िशा
ईमेल: sureshjnu@gmail.com

शोधसारः- ऊर्णनाभो यथैव स्व-शरीरात् क्षण-मात्रेण सूक्ष्म-सूत्राणि परिसृज्य बृहज्जालं निर्माति, तथैव कविः निज-मानस-पटलादङ्कुरिते बीजे नाना-भावना-कल्पनानां समावेशं विधाय नवीनं साहित्यं विरचयति। कविः स्वयमेव सारस्वत-प्रजापतिः। साहित्ये यथैव भवति रस-स्थितिः (*'रसो वै सः'*) *तथैव दर्शने ब्रह्मस्थितिः* (*'अहं ब्रह्मास्मि'*)। अतः साहित्य-दर्शनयो-र्मध्ये विद्यते अभिन्न-सम्बन्धः। दर्शनस्य अथवा आध्यात्मिकतायाः परा काष्ठा परमतत्त्वस्य प्राप्तिः। जगति विराजते परमतत्त्वस्य सर्वत्र निदर्शनम्। उपनिषदि साधु उच्यते - *"ईशावास्यमिदं सर्वं यत्किञ्च जगत्यां जगत्"*।

परमसत्तायाः परमतत्त्वस्यानुग्रहं प्राप्य कविः स्व-कृतिं संसार-सरोवरे सरोजवत् प्रस्फुटितां कर्त्तुं प्रयतते, पुनः हृदयग्राहि-सौरभेण सर्वान् नितरामामोदयति। अस्माकं भारतीय-संस्कृतिः मुख्यतः आध्यात्मिकता-प्रधाना। कविषु भ्राजते ललामभूतो कालजयी विश्वकविः कालिदासः, यस्य कृतिषु वर्णन-प्रसङ्गानुसारं दार्शनिक-लौकिक-संघटनयो-र्मधुरं सामञ्जस्यं परिलक्ष्यते। वस्तुतः कालिदासस्य सम्पूर्णं दार्शनिकं विज्ञानं परमतत्त्व-स्वरूपान्तर्गतमेव।

वेदान्त-प्रतिपादितस्य ब्रह्मणः परमतत्त्वस्य प्रख्यापनं कालिदासस्य रचनासु अनेकशः समुपलभ्यते। अद्वैततत्त्वस्य विचारणायां विक्रमोर्वशीय-नाटकान्तर्गतः *"वेदान्तेषु यमाहुरेक-पुरुषम्"* इत्यादिकः श्लोकः उल्लेखनीयः। शिवस्य अर्धनारीश्वर-रूपवर्णनायां रघुवंशोक्तं पद्यमाद्यं प्रणिधेयम् *"वागर्थाविव सम्पृक्तौ वागर्थ-प्रतिपत्तये; जगतः पितरौ वन्दे पार्वती-परमेश्वरौ"*इति। शिवस्य अष्टमूर्त्ति-स्वरूपं वर्णितमस्ति शाकुन्तल-नाटकस्य *"या सृष्टिः स्रष्टुराद्या"* इत्यादिके प्रथम-श्लोके तथा मालविकाग्निमित्र-नाटकस्य आदौ *"अष्टाभि-र्यस्य कृत्स्नं जगदपि तनुभि-र्बिभ्रतो नाभिमानः"*इत्यादौ पद्ये। रघुवंश-कुमारसम्भवादिषु काव्येषु ब्रह्म-विष्णु-महेश-रूपाणां त्रिदेवानाम् एकरूपत्वम् इत्यादयः परमतत्त्व-सम्पृक्ताः अनेके विषयाः दृग्गोचराः भवन्ति। एवंविधया शोधपत्रेऽस्मिन् कालिदासदृष्ट्या परमतत्त्वस्य स्वरूपविमर्शविषयाः समुपस्थाप्यन्ते।

कूटशब्दाः- कालिदासः, परमतत्त्वम्, शिवः, ब्रह्म, अद्वैतम्, शक्तिः, त्रिमूर्त्तिः, अष्टमूर्त्तिः, साधनम्

उपक्रमः- समय-स्रोतसि गतिशीलानसंख्य-मृद्-रेणु-समूहान् समाहृत्य नूतन-मूर्त्ति-निर्माणार्थं यः क्षमो भवेत्, सः वै विधातुः सृष्टि-सम्भारेषु विद्यमानः एको विशिष्टः शिल्पी। ऊर्णनाभो यथैव स्व-शरीरात् क्षण-मात्रेण सूक्ष्म-सूत्राणि परिसृज्य बृहज्जालं निर्माति, तथैव कविरपि निज-मानस-पटलादङ्कुरिते बीजे नाना-भावना-कल्पनानां समावेशं कृत्वा नवीनं साहित्यं विरचयति। कविः स्वयमेव विराजते सारस्वत-प्रजापतिः। कवे-र्धातृत्व-विषये यथार्थमुक्तम्-

> *"अपारे काव्य-संसारे कविरेव प्रजापतिः।*
> *यथा वै रोचते विश्वं तथैतत् परिवर्त्तते॥"*[1]

दर्शनं साहित्ये विशिष्टं पदं लभते, यद्यपि तत् कल्पनां परित्यज्य अन्वेषणं करोति वास्तविकतायाः। दर्शनं मूलतः तथ्य-प्रधानम्, परन्तु साहित्यं भावना-प्रधानम्। दर्शनस्य अन्तिमं लक्ष्यं निःश्रेयस-प्राप्तिः, किन्तु साहित्यं प्रददाति जनानां कृते अलौकिकानन्दम्। अलौकिकानन्दं तदेव यस्मिन् संवेदनशीलता, मानसिकी कल्पना, सूक्ष्मता अनिर्वचनीयता च विराजन्ते। दर्शने मोक्षावाप्तिरलौकिकी,

[1] अग्नि. ३३९/१०

किन्तु अवर्णनीया। साहित्ये यथैव भवति रस-स्थितिः[1] तथैव दर्शने ब्रह्मस्थितिः[2] । अतएव साहित्य-दर्शनयो-र्मध्ये विद्यते परस्परमन्तःसम्बन्धः । दर्शनस्य अथवा आध्यात्मिकतायाः परा काष्ठा भवति परमतत्त्वोपलब्धिः । जगति विराजते परमतत्त्वस्यैव सर्वत्र निदर्शनम् । उपनिषदि तत्परमतत्त्वस्य विश्व-व्यापकत्वं साधु उच्यते - *"ईशावास्यमिदं सर्वं यत्किञ्च जगत्यां जगत् ।"*[3]

सञ्जायते कवेर्वर्णन-कल्पना परमतत्त्व-सान्निध्यादथवा ईश्वरं प्रति प्रीति-कारणात् सफलीभूता । ईश्वरानुग्रहं सम्प्राप्य कविः स्व-कृतिं संसार-सरोवरे सरोजवत् प्रस्फुटितां कर्त्तुं प्रयतते, पुनः हृदयग्राहि-सौरभेण सर्वान् नितरामामोदयति । अस्माकं भारतीय-संस्कृतिः मुख्यतः आध्यात्मिकता-प्रधाना । साहित्य-सङ्गीत-दर्शन-कलादिषु विभिन्न-क्षेत्रेषु तस्य परम-तत्त्वस्यैव चर्चा दरीदृश्यते । वाङ्मयस्य आदिकवेः वाल्मीकेः समारभ्य अद्य यावत् बहूनां कवीनां रचनासु समुपलभ्यन्ते विविधाः दार्शनिक-भावाः । तेषु कविषु भ्राजते ललामभूतो कालजयी विश्वकविः कालिदासः, यस्य कृतिषु वर्णन-प्रसङ्गानुसारं दार्शनिक-लौकिक-संघटनयो-र्मधुरं सामञ्जस्यं परिलक्ष्यते । साधारणतः कविः स्वकीय-ग्रन्थस्य प्रारम्भेऽथवा अन्तिमे स्वकीय-साध्यस्य ध्येयस्य इष्टदेवस्य ईश्वरस्य स्तुतिगानं करोति अथवा आशीर्वाद-प्राप्त्यर्थं विदधाति वन्दनाम्, येन साधक-कवेः आराध्यः साध्यो देवः परिज्ञायते । साधक-साधना-साध्य-रूपिण्यां त्रिपुट्यामेव समन्वयतायाः समग्रतायाः भावः सन्निहितो वर्तते । एतद्दिशायां कविकुलगुरुः कालिदासो निज-रचनासु स्वाराध्यं देवाधिदेवं भगवन्तं शिवं वर्णयति, प्रसङ्ग-क्रमेण परमतत्त्वं च सूचयति । वस्तुतः कालिदासस्य सम्पूर्णं दार्शनिकं विज्ञानं परमतत्व-स्वरूपान्तर्गतमेव । शोधपत्रेऽस्मिन तस्य परम-तत्त्वस्य स्वरूपं तत्संपृक्तां कतिपय-दिशाञ्च विवेचयितुं कृतोऽस्ति प्रयासः ।

महाकवि-कालिदासदृष्ट्या परमतत्त्वस्य विविधं स्वरूपम् :

- **अद्वैत-स्वरूपम् :** मूलतः कालिदासो अद्वैतवादी । वेदान्त-प्रतिपादितं ब्रह्म तेन परमतत्त्व-शिव-रूपेण निरूपितम् । ब्रह्मणः शिव-संज्ञा वेदेष्वपि परिलक्ष्यते । यथा -

"नमः शम्भवाय च मनोभवाय च नमः शंकराय च मयस्कराय च
नमः शिवाय च शिवतराय च ॥"[4]

अत्र शिव-तत्त्वस्य शम्भु-शंकर-मयस्कर-मयोभवादीनि नामानि समुल्लिखितानि । बृंहणत्वात् ब्रह्म । तस्य ब्रह्मणः परम-तत्त्वस्य वाचकः प्रणवः ॐकारः। तदक्षरं परमतत्त्वं ब्रह्माऽधिगन्तुं साधकाः योगिनः कठोरं तपश्चरणं कुर्वन्ति । एतद्विषये कठोपनिषदि सम्यक्तया वर्णितमस्ति ।[5]

शिवस्य एवम्भूतं स्वरूपं महाकविना कालिदासेन सुप्रतिपादितम् । परमतत्त्वस्य अखण्ड-सत्ता कविना संकेतिता । 'विक्रमोर्वशीय'-नाटके तेन निगदितम् –

"वेदान्तेषु यमाहुरेकपुरुषं व्याप्य स्थितं रोदसी
यस्मिन्नीश्वर इत्यनन्यविषयः शब्दो यथार्थाक्षरः ।
अन्तर्यश्च मुमुक्षुभि-र्नियमित-प्राणादिभि-र्मृग्यते
स स्थाणुः स्थिरभक्ति-योगसुलभो निःश्रेयसायाऽस्तु वः ॥"[6]

वेदान्तेषु उपनिषत्सु वा एकमेव ब्रह्मतत्त्वं प्रतिपादितम् । द्युलोकं भूलोकं च वितत्य स परमपुरुषः विराजते । यत् सर्वं परिव्याप्नोति अथवा सर्वतः परिव्याप्तं तदेव ब्रह्म । तस्य ब्रह्मणः परम-तत्त्वस्य विचारणा अलौकिकी । ईश्वर-शब्दः तस्मिन् महादेवे एव सार्थकत्वं

---

[1] रसो वै सः, तैत्ति.उप. २/७
[2] अहं ब्रह्मास्मि, बृह.उप. १/४/१०
[3] ईश.उप. १
[4] यजु.१६/४१
[5] *सर्वे वेदा यत्पदमामनन्ति तपांसि सर्वाणि च यद् वदन्ति ।*
यदिच्छन्तो ब्रह्मचर्यं चरन्ति तत्ते पदं संग्रहेण ब्रवीम्योमित्येतत् ॥ कठ.उप. १/२/१५
एतद्ध्येवाक्षरं ब्रह्म एतद्ध्येवाक्षरं परम् । एतद्ध्येवाक्षरं ज्ञात्वा यो यदिच्छति तस्य तत् ॥ कठ.उप. १/२/१६
[6] विक्रमोर्वशीयम्, नान्दी

भजते । संयतेन्द्रियाणां संसार-बन्धनात् मुक्ति-कामानां योगिनां कृते स परमाराध्यः । हृदयस्य दृढ़-भक्त्या तस्य महेश्वरस्य पावनं दर्शनमवाप्यते । एवंरूपायां वर्णनायां कालिदासीया लेखनी साध्य-शैव-चेतनायाः विशिष्टतां गृह्णाति ।

- **द्वैत-अर्धनारीश्वर-स्वरूपम् :** भारतीय-परम्परायां शिव-शक्त्योः अर्धनारीश्वररूपं सुप्रसिद्धमेव । परम-तत्त्व-रूपेण लोके सम्पूज्यते शिवो महादेवः । स स्वशक्त्या मिलित्वा जगत्कार्यं सम्पादयति । यत्र शिवः, तत्र शक्तिरपि वर्त्तते । वेदान्तानुसारं माया ब्रह्मणोऽनिर्वचनीया शक्ति-र्भवति, यया सृष्टि-स्थिति-प्रलय-कार्याणि सम्पद्यन्ते । अद्वैत-वेदान्ती आदिशङ्कराचार्यः स्वकीये ग्रन्थे माया-विषयकं तथ्यं उदाहरति - '*अव्यक्त-नाम्नी परमेष्ठी शक्तिः*'[1] इति । पुनश्च स्व-प्रणीते हरगौर्यष्टक-स्तोत्रे स उमा-महेश्वरौ विश्वस्य मातापितरौ इति वर्णयन् प्रस्तौति ।[2]

एवंभूतं शक्ति-संयुक्तं शिव-रूपं कालिदासस्य लेखन्यां महत्त्वपूर्णं स्थानमर्हति । यत्र विद्यते वाणी, तत्र अर्थोऽपि नूनं विद्यते तया सार्धमभिन्नतया संश्लिष्टः । भाषा-भावयोः रूपं परस्पर-सम्मिलितमेव । एतयोः द्वयोः पृथक्करणं कदापि न संभवति । तथैव शिवः शक्तिश्च उभौ अभिन्नौ; सर्वदा तयोः संयुक्त-रूपं सुप्रतिपन्नम् । रघुवंश-महाकाव्यस्य आद्य-पद्ये कालिदासः नमस्क्रिया-रूपं ग्रन्थारम्भं कुर्वन् कथयति ।[3] भाषा-भावयोः ज्ञानोपलब्धि-निमित्तं भाषा-भाववत् एकत्र-स्थितौ जगतां जननी-जनक-स्वरूपौ पार्वती-महेश्वरौ प्रणमामि इति शिव-भक्तः कविः वर्णयति ।

मालविकाग्निमित्र-नाटकस्य मङ्गलाचरण-श्लोकेऽपि शक्ति-सम्मिलितं शिव-रूपं व्याख्याय कविः कथयति –

"कान्ता-सम्मिश्र-देहोऽप्यविषय-मनसां यः परस्ताद् यतीनाम् ।"

एकस्मिन्नेव शरीरे नारी-पुरुषयोः शक्ति-शिवयोः समन्वयः। पार्वती शक्ति-स्वरूपा, परमेश्वरः शिवः परमतत्त्वं वेति शक्तिमान् । शक्तिमतः ईशरस्यैव शक्तिरस्ति; यदि शक्तिर्नास्ति तदा शिवः शव-रूपः। विश्वकार्य-संपादनार्थं शक्ति-शक्तिमतोः उभयोः स्थितिरावश्यकी । अतः शिवस्य अर्ध-नारीश्वर-रूपं समीचीनं यथार्थतया सुप्रतिष्ठितम् ।

- **त्रिमूर्त्ति-स्वरूपम् :** परमतत्त्वभावेन शिवो जगन्मङ्गलकारि-तत्त्वस्य सामान्याभिधानम् । विश्वस्य प्रत्येक-कणः सूचयति तस्य सत्तां महत्त्वञ्च । यद्यपि कालिदासः शिवतत्त्वस्य उपासकः, किन्तु विष्णु-ब्रह्मणोरपि श्रद्धादरभावाः दृश्यन्ते तस्य । परमतत्त्वस्य मूर्त्तिः स्वरूपमथवा एकमेव, परन्तु गुण-वैषम्याद् ब्रह्म-विष्णु-शंकररूपाणि ध्रियन्ते । वस्तुतः तत्त्वमेकमेव, त्रिविधं रूपं तु केवलमुपाधिजन्यम् । एतेषु त्रिदेवेषु ज्येष्ठ-कनिष्ठ-भावादि गौणम् । कदा हरिः (विष्णुः) शंकरे, कदा हरः (शंकरः) हरौ (विष्णवि) तथा कदा ब्रह्मा हरिहरयोः विराजमानो भवति। अतः कस्याऽपि एकस्य देवस्य अपराभ्यां द्वाभ्यां समुत्कर्षोऽथवा न्यूनता न गण्यते। अतः महाकविना निःसंशयं कुमारसम्भव-महाकाव्ये वर्ण्यते ।

"एकैव मूर्त्ति-र्बिभिदे त्रिधा सा सामान्यमेषां प्रथमावरत्वम् ।
विष्णो-र्हरस्तस्य हरिः कदाचिद् वेधास्तयोस्तावपि धातुराद्यौ ॥"[4]

वास्तवेन ब्रह्मा संसारस्य सृष्टि-सर्जनकारि तत्त्वम्, विष्णुः पालनकारि तत्त्वं तथा शंकरो विध्वंसकारि तत्त्वम् । जगन्निमित्तं एतेषां त्रयाणां तत्त्वानां विद्यतेऽनिवार्यता । एवं च एतत् सृष्टि-स्थिति-विनाशकारि तत्त्वत्रयम् एकस्यैव परम-तत्त्वस्य ईश्वरस्य उपाधित्रयं सत्त्व-रजस्तमोरूपेण ।

अम्बरात् निर्झरमानं वर्षाकालीनं जलं भवति एकरसमेव । परन्तु यत्स्थानेषु तन्निपतति, तत्स्थान-वैशिष्ट्यात् नाना-रसान् प्राप्नोति। परमतत्त्वं तद्वत् सम-रसम् । तस्मिन् काश्चिदपि विकृतयो न समुत्पद्यन्ते । केवलं तु सत्त्व-रजस्-तमो-गुणत्रय-संयोगेन विविध-कार्य-निर्वहणार्थं तदीशतत्त्वं ब्रह्म-विष्णु-शंकर-नामानि बिभर्त्ति । कविः कथयति -

---

[1] विवेक.

[2] *जगज्जनन्यै जगदेक-पित्रे नमः शिवायै च नमः शिवाय ।*

[3] *वागर्थाविव संपृक्तौ वागर्थ-प्रतिपत्तये । जगतः पितरौ वन्दे पार्वती-परमेश्वरौ ॥ रघु. १/१*

[4] कु.सं. ७/४४

"रसान्तराण्येकरसं यथा दिव्यं पयोऽश्नुते ।
देशे देशे गुणेष्वेवमवस्थास्त्वमविक्रियः ॥"[1]

शिव-विष्णु-ब्रह्मणां यत् पृथक् पृथग् वर्णनं कालिदासेन कृतम्, तत्र अन्योन्य-संक्रमित-भावः पदञ्च परिलक्ष्येते । परमतत्त्वस्य अद्वैत-स्वरूपं कुमारसंभव-काव्यस्य अनेकेषु श्लोकेषु वर्णितं दृश्यते ।[2] पुनश्च महाकविना कालिदासेन स्वयम्भूः (ब्रह्मा), विष्णुः शिवश्च त्रिमूर्त्तेः अद्वैतभावश्च प्रतिपादितः । ब्रह्मणः परमतत्त्वस्य वा वर्णनायां तेन स्पष्टं कथितं यत् सः शिव-ब्रह्म-विष्णुषु कमपि भेदं न स्वीकरोति । कवेर्भाषायाम् - *"नमस्त्रिमूर्तये तुभ्यं प्राक्सृष्टेः केवलात्मने ।*
गुणत्रय-विभागाय पश्चाद् भेदमुपेयुषे ॥"[3]

कालिदासस्य दार्शनिक-मते एकमखण्डं शुद्धमद्वैतं ब्रह्म एव परमं तत्त्वम् । तत्कृताः त्रिदेवानां स्तुतयः उपनिषत्तुल्यं ब्रह्मणः सरसं प्रतिपादनं कुर्वन्ति । रघुवंशे क्षीर-सागराधिष्ठितम् अवाङ्-मानस-गोचरं शेषासीनं भगवन्तं विष्णुं प्रणम्य देवाः स्तुवन्ति ।[4] पुनश्च शिवोऽस्ति विश्वगुरोः गुरुः, विश्वात्मा, त्रैलोक्य-वन्द्यः, तमोविकारैः अनपहतश्च । कालिदासस्य लेखन्याम् - *"सुता-सम्बन्ध-विधिना भव विश्वगुरो-र्गुरुः ।"*[5]

तत्छिवः कस्याऽपि स्तुतिं न करोति, किन्तु सर्वे तं स्तुवन्ति । सः कस्याऽपि वन्दनां न करोति, परन्तु सर्वे तमीशं वन्दन्ते । उच्यते- *"अस्तोतुः स्तूयमानस्य वन्द्यस्यानन्यवन्दिनः ।"*[6] स जगतोऽध्यक्षः तथा मनोरथानाम् अविषयः अगोचरो वा ।

कालिदासस्य कृतौ – *"यदध्यक्षेण जगतां वयमारोपितास्त्वया ।*
मनोरथस्याविषयं मनोविषयमात्मनः ॥"[7]

वाणी-मनो-बुद्धीनां तद्विषये प्रवेशो नास्ति । तत् परमतत्त्वं को वा जानाति? विषयेऽस्मिन् कविः निगदति –

"किं येन सृजसि व्यक्तमुत येन बिभर्षि तत् ।
अथ यस्तस्य संहर्त्ता भागः कतम एष ते ॥"[8]

परमतत्त्वममेयम् । तस्य मानं न ज्ञायते । कालिदासेन एतत्कारणात् परमतत्त्वस्य समत्वं कृतमम्बुधिना । समुद्रेण सर्वा दिशः परिव्याप्ताः । स भिन्न-भिन्न-समये नानावस्थां प्राप्य तिष्ठति । अतः तस्य रूपं प्रमाणं वा नाऽवबुध्यते । परमतत्त्वस्य विष्णु-मूर्त्तिः नाना-स्थावर-जङ्गमानां रूपं धारयित्वा स्व-महिम्ना समग्रं विश्वं परिव्याप्नोति । बुद्ध्या तस्य रूपं नाऽवगम्यते ।[9]

परमतत्त्वं नित्यं परिपूर्णम् । अतः तन्निमित्तं किमपि वस्तु अप्राप्तं प्राप्तव्यं वा न भवति । यो मनुष्यः पूर्णो न भवति, सः नाना-प्रकाराणां वस्तूनां कामनां करोति । परन्तु यः स्वयं सर्वसमः सर्वरसः, तदर्थं कस्याऽपि वस्तुनः कामना नाऽपेक्षते । पृथिव्याम् परम-ईश्वर-तत्त्वस्य जन्म तथा कर्म-सम्पादनं केवलं लोकानुग्रह-निमित्तमेव, यत् महाकविना स्पष्टतया अभिहितम् –

"अनवाप्तमवाप्तव्यं न ते किञ्चन विद्यते ।
लोकानुग्रह एवैको हेतुस्ते जन्म-कर्मणोः ॥"[10]

---

[1] रघु. १०/१७

[2] *कलितान्योन्य-सामर्थ्यैः पृथिव्यादिभिरात्मभिः । येनेदं ध्रियते विश्वं धुर्यै-र्यानमिवाध्वनि ॥" कु.सं. ६/७६*

[3] कु.सं. २/४

[4] *नमो विश्वसृजे पूर्वं विश्वं तदनु बिभ्रते ।" रघु. १०/१६, सर्व-प्रभुरनीशस्त्वमेकस्त्वं सर्वरूपभाक् ॥" रघु. १०/२०*

[5] कु.सं. ६/८३, ६/८८, ७/५४, ७/४८

[6] कु.सं. ६/८३

[7] कु.सं. ६/१७

[8] कु.सं. ६/२३

[9] *तां तामवस्थां प्रतिपद्यमानं स्थितं दश व्याप्य दिशो महिम्ना ।*
विष्णोरिवास्यानवधारणीयमीदृक्तया रूपमियत्तया वा ॥ रघु. १३/५

[10] रघु. १०/३१

श्रीमद्भगवद्गीतायामपि सम्यक्तया महर्षि-व्यासदेवेन श्रीकृष्ण-मुखे निगदितमेव -

"न मे पार्थाऽस्ति कर्त्तव्यं त्रिषु लोकेषु किञ्चन ।
नानवाप्तमवाप्तव्यं वर्त्त एव च कर्मणि ॥"[1]

- **अष्टमूर्त्ति-स्वरूपम् :** परमेश्वरः सर्वेषां लोकानामधिष्ठाता, यस्य आत्मशक्तिः स्व-गुणैर्युक्ता सती प्रकृतिः सर्जन-विसर्जन-कर्माणि विदधाति । स एव अव्ययात्मा, अजः, स्वयम्भूः भूतपतिः, महेशः तथा च अष्टमूर्त्तिः । परमतत्त्वस्य अष्टमूर्त्ति-भावना अत्यन्तं महत्त्वपूर्णा । परमतत्त्वस्य शिवस्य अष्टमूर्त्ति-विषये विष्णुपुराणे वायुपुराणे च वर्णितमस्ति ।[2]

कालिदासस्य रचनासु परमतत्त्वस्य एवंभूतम् अष्टमूर्त्तेर्वर्णनं दर्शनीयमेव । अभिज्ञानशाकुन्तल-नाटकस्य प्रारम्भे नान्दी-श्लोके महाकविना विहिताऽस्ति परमेश-तत्त्वस्य अष्ट-स्वरूपाणामवतारणा ।

"या सृष्टिः स्रष्टुराद्या वहति विधिहुतं या हविर्या च होत्री
ये द्वे कालं विधत्तः श्रुतिविषय-गुणा या स्थिता व्याप्य विश्वम् ।
यामाहुः सर्व-बीज-प्रकृतिरिति यया प्राणिनः प्राणवन्तः
प्रत्यक्षाभिः प्रपन्नस्तनुभिरवतु वस्ताभिरष्टाभिरीशः ॥"[3]

स्रष्टुः आद्या सृष्टिः विद्यते सलिल-रूपा तनुः शिवस्य । यागादौ विधिपूर्वकं समर्पितं हविर्द्रव्यं वहति अनल-रूपा तनुः । हवनं विदधाति होतृ-रूपा तनुः । काल-विधानं करोति सूर्य-चन्द्र-रूपा तनु-द्वयी; सूर्यः दिवा-कालं निरूपयति, चन्द्रश्च रजनी-कालम् । शब्द-गुणा आकाश-रूपा तनुः विश्वव्यापिनी । समस्त-बीजानां मूल-स्वरूपतया प्रथितास्ति पृथिवी-रूपा तनुः । सकल-प्राणिनां प्राण-सञ्चारकारिणी वर्त्तते पवन-रूपा तनुः । इत्थं महेश्वरस्य अष्ट-संख्याकाः प्रत्यक्षाः तनवः अर्थात् मूर्त्तयः कविना विशदीकृताः ।
मालविकाग्निमित्र-नाटकस्य आरम्भेऽपि आशीर्वादात्मक-मङ्गलाचरणं विधाय कविः वर्णयति -

"एकैश्वर्ये स्थितेऽपि प्रणत-बहुफले यः स्वयं कृत्तिवासाः
कान्ता-सम्मिश्र-देहोऽप्यविषय-मनसां यः परस्ताद् यतीनाम् ।
अष्टाभिर्यस्य कृत्स्नं जगदपि तनुभि-र्बिभ्रतो नाभिमानः ।
सन्मार्गालोकनाय व्यपनयतु स वस्तामसीं वृत्तिमीशः ॥"[4]

अष्टाभिः तनुभिः समस्तं जगत् धारयन्नपि महेश्वरस्य अभिमानो नास्ति इति कवेः कालिदासस्य वर्णना ईश-तत्त्वस्य महिमानं प्रख्यापयति । जलम्, अग्निः, होता, सूर्यः, चन्द्रः, आकाशः, पृथिवी, वायुश्च- एतैः अष्टैः प्रत्यक्ष-रूपैः ईशः जगति परिदृश्यते अर्थात् ईशतत्त्वस्य सत्ता सर्वत्र एव परिव्याप्ता । संसारेऽस्मिन् किमपि वस्तु नास्ति यत्र ईशतत्त्वस्य आभासो न मिलति । सर्वेषु स्थानेषु तस्यैव आधिपत्यम् । पञ्चमहाभूतानि ईश-तत्त्वस्य स्वरूपाणि, यैः दृश्यमतो जगतः स्थितिरनुभूयते ।
श्रीमद्भगवद्गीतायामुल्लिखिता अष्ट-स्वरूपायाः प्रकृतेः वर्णना प्रसंगेऽस्मिन् प्रणिधेया ।[5] सा प्रकृतिः भगवतो माया-शक्तिरिति विविच्यते।

- **परमतत्त्वाधिगम-साधनम् :** संसाराद् आत्यन्तिक-दुःख-निवृत्त्यर्थं साधकाः निरन्तरं चेष्टन्ते । यतोहि अस्मिन् दुःखमये जगति स्थितिरपि दुःख-दायिनी । जन्म-मरण-बन्धन-चक्रे आवर्त्तनं सर्वदा प्रचलति । अतः परमतत्त्वमेव एकमात्रमाश्रयः, यं लब्ध्वा

---

[1] गीता. ३/२२

[2] *सूर्यो जलं मही वायु-र्वह्निराकाशमेव च । दीक्षितो ब्राह्मणः सोम इत्येतास्तनवः क्रमात् ॥ विष्णु. १/८/८*
भूमिरापोऽनलो वायुरात्मा व्योम रविः शशी । इत्यष्टौ सर्वलोकानां प्रत्यक्षा हर-मूर्त्तयः ॥ वायु.

[3] *शाकुन्तलम्, नान्दी*

[4] *मालविकाग्निमित्रम्, नान्दी*

[5] *भूमिरापोऽनलो वायुः खं मनो बुद्धिरेव च । अहंकार इतीयं मे भिन्ना प्रकृतिरष्टधा ॥ गीता. ७/४*

दुःखानां सर्वतोभावेन परिसमाप्ति-र्भवति। कालिदासेन यथार्थं कथितम्-

“त्वय्यावेशित-चित्तानां त्वत्समर्पित-कर्मणाम् ।

गतिस्त्वं वीतरागाणामभूयः संनिवृत्तये ॥“[1]

परमेशतत्त्व-प्राप्त्यर्थं मुख्यतः त्रीणि साधनानि दृश्यन्ते ।

(क) परमतत्त्वे चित्त-निवेशः

(ख) तस्मिन् सर्व-कर्म-समर्पणम्

(ग) जगतः सर्वेभ्यो विषयेभ्यो राग-रहिता स्थितिः ।

योग-विधिना चित्तम् एकाग्रीकृत्य परमतत्त्वे संयोजयेत् । योग-माध्यमेनैव परमतत्त्वस्य उपलब्धिः संभवति । महाकवि-कालिदासोक्त्या –

“योगिनो यं विचिन्वन्ति क्षेत्राभ्यन्तरवर्त्तिनम् ।

अनावृत्ति-भयं यस्य पदमाहु-र्मनीषिणः ॥”[2]

पुनश्च परमतत्त्वे ईश्वरे कर्म-समर्पणमपि आवश्यकम् । यदा कर्मफलानि तस्मिन् समर्प्यन्ते, तदा तानि बन्धन-रूपाणि न भवन्ति, अपितु मोक्षाधिगम-निमित्तं सहायक-भूतानि सञ्जायन्ते । संसारस्य विषयेषु प्रेमभावो भवति बन्धन-स्वरूपः । अतएव परमतत्त्वस्य उपलब्धये वैराग्यमत्यन्तमावश्यकम् । महर्षिणा पतञ्जलिना चित्त-निरोधोपायेषु वैराग्यस्य महत्त्वं प्रतिपादितम् –

“*अभ्यास-वैराग्याभ्यां तन्निरोधः ॥”*[3]

तत्त्वमिदं व्यासदेवेन व्याख्यातम् –

“असंशयं महाबाहो मनो दुर्निग्रहं चलम् ।

अभ्यासेन तु कौन्तेय वैराग्येण च गृह्यते ।”[4]

एतैरुपायैः परमतत्त्वस्य ईशस्य उपलब्धि-र्भवति, यस्मात् सद्यः मोक्षोदयः । शास्त्रागमैः सिद्धिलाभार्थं विविध-मार्गाः प्रदर्शिताः; किन्तु सर्वमार्गाणां चरमं लक्ष्यं शिवरूपं परमतत्त्वमेव । गङ्गाधारा यथा बहुमार्गेषु प्रवहन्ती लक्ष्यभूते पयोधौ एव प्रविशति, स्व-जीवनस्य साफल्यं च लभते, तथैव यः परमतत्त्व-प्राप्ति-मार्गे गच्छति, सः नूनं तमधिगच्छति । कालिदासः स्वयमेव मुक्त्यर्थं तस्मै परमात्मने ईशाय निवेदयति – “ममापि च क्षपयतु नीललोहितः पुनर्भवं परिगत-शक्तिरात्मभूः॥”[5]

- **<u>उपसंहारः</u>-** एवंरूपेण महाकविना कालिदासेन स्वप्रणीतासु कृतिषु परमतत्त्वस्य ईश्वरस्य माहात्म्य-प्रतिपादनार्थं आध्यात्मिकतया काव्यिकः सफलः प्रयासः कृतः । वेदेषु प्रतिपादितं परमतत्त्वमेव सर्वेषां जनानाम् अनुभवनयोग्यं तथा च तत्प्राप्तिनिमित्तं बहुविधाः उपायाः अपि निर्देशिताः । यदि मानवः एतत् सम्यक्तया ज्ञात्वा पुरुषाथं करिष्यति तदा तु निश्चितमेव तस्य जीवनं सफलं सार्थकं च भविष्यति । अतः सर्वेषां काव्यनिर्माणकारिणां कवीनां कृतिषु परमतत्त्वस्येव विभिन्नानि स्वरूपाणि अभीष्टतया प्रख्यापितानि। येन माध्यमेन भिन्नतायाम् अभिन्नानुभूतिः, विविधेषु ऐक्य-दर्शनं चेत्यादयः ऐशाः उदात्तभावाः अधिगृहीताः भविष्यन्ति इति शम् ।

ग्रन्थपञ्जी

1. *कालिदास-ग्रन्थावली*, संपा. सीताराम चतुर्वेदी, भारत प्रकाशन मन्दिर, अलीगढ़, 1963.
2. *अग्निपुराणम्*, चौखम्बा संस्कृत सीरिज आफिस, वाराणसी, 1966.

---

1 रघु. १०/२७

2 कु.सं. ६/७७

3 यो.सू. १/१२

4 गीता. ६/३५

5 शाकुन्तलम्, ७/३५

3. *यजुर्वेद-संहिता,* संपा. एस. डी. सातवलेकर, स्वाध्याय मण्डल, पारडी, 1949.

4. *शङ्कराचार्य-ग्रन्थमाला,* संपा. सुदर्शन नन्दशर्मा, उत्कल साहित्य प्रेस, कटक, 1920.

5. *पातञ्जल-योगदर्शनम्,* संपा. सुरेशचन्द्र श्रीवास्तव, चौखम्बा सुरभारती प्रकाशन, वाराणसी, 2002.

6. *श्रीमद्भगवद्गीता,* गीता प्रेस, गोरखपुर, 2000.

7. *विष्णुपुराणम्,* गीता प्रेस, गोरखपुर, 2000.

8. *वायुपुराणम्,* नाग पब्लिशर्स, दिल्ली, 1983.

9. *विवेक-चूड़ामणिः,* संपा. स्वामी माधवानन्द, अद्वैत आश्रम, कलकत्ता, 1978.

10. *एकादशोपनिषद्,* गीता प्रेस, गोरखपुर, 2000.

11. उपाध्याय, बलदेव, *संस्कृत साहित्य का इतिहास,* शारदा निकेतन, वाराणसी, 2001.

उद्धवगीतायां आत्मज्ञानवतः साधकस्य स्वरूपम्

डा० सुजित-परामानिकः
सहायकाध्यापकः, संस्कृतविभागः,
नेताजी महाविद्यालयः, आरामवागः, हुगली, पश्चिमबङ्गः

प्रबन्धसारः- पुराणेषु सर्वोत्तमं भक्तिरसयुक्तम् भगवद्दिव्योज्ज्वलज्ञानोपदेशवद्धम् अमलपुराणं भवति श्रीमद्भागवतम्। श्रीमद्भागवते बह्व्यो गीता उपलभ्यन्ते। तेषु अन्यतमा उत्कृष्टा भगवदन्तिमशिक्षायुक्ता उद्धवगीता। उद्धवद्गीतायां भगवान् वासुदेवः अति माहात्म्येन भक्तोद्धवं प्रति बहून् विषयान् विवृतवान्। तेषु कश्चन विषयो भवति आत्मज्ञानवतः साधकस्य स्वरूपम्। साधारणजनापेक्षया आत्मज्ञानवतः साधकस्य स्वरूपम् आचरणञ्च भिन्नं भवति। आत्मज्ञानवान् साधकः स्वात्मानं तत्त्वतया विजानाति। ज्ञानी गुणदोषरहितः, ज्ञानिनां सकाशे इन्द्रियादिविषयः स्वप्नवत् मिथ्या , ज्ञानिसाधकस्य जीवनचरित्रम् बालकवत्, ज्ञानी देहाद्यभिमानो रहितः इत्येते विषयाः "उद्धवगीतायां आत्मज्ञानवतः साधकस्य स्वरूपम्" इत्यस्मिन् प्रबन्धे वर्णिताः सन्ति। ज्ञानिनां सकाशे सर्वं गुणदोषरहितं भवति। यतो हि ज्ञानी तु सर्वत्र समदर्शी भवति "शुनि चैव श्वपाके च पण्डिताः समदर्शिनः" (श्रीमद्भगवद्गीता ५/१८) इति स्मृतेः। शत्रुमित्रयोः स समदर्शी भवति।। बालकानां जीवनचरित्रं यथा साधारणं, सरलं भवति, सदा उन्मुक्ततया विचरन्ति तद्वत् ज्ञानिनामपि जीवनचरित्रम् अतीव साधारणं सरलं भवति, तेऽपि सर्वत्र उन्मुक्ततया मुक्तभावेन विचरन्ति। जाग्रतकाले स्वप्नदृष्टवस्तु यथा मिथ्यारूपेण प्रतिभासते तद्वत् एवमेव ज्ञानिनः सकाशेऽपि व्यवहारिकविषयाः स्वप्नवत् मिथ्यारूपेण प्रतिभासन्ते। ज्ञानी तु सर्वदा आत्मज्ञाने पारमार्थिकावस्थायां स्थितो भवति। साधारणजनाः यथा देहाद्यभिमानिनो इन्द्रियादिविषयेषु वासनारागयुक्ता भवन्ति, किन्तु ज्ञानी सर्वदा देहाद्यभिमानरहितः इन्दियादिविषयेषु वासनारागवियुक्तो भवतीत्येते विषयाः उद्धवगीतायाम् आत्मज्ञानवतः साधकस्य स्वरूपम् इति शीर्षकप्रबन्धे संक्षिप्तरूपेण वर्णिताः सन्ति।

उपोद्घातः - पुराणं पुरातनमाख्यानमुच्यते। पुरेतिवृत्तो यत्र वर्तते तत् पुराणमिति कथ्यते। पद्मपुराणस्य सृष्टिखण्डे उक्तमस्ति यत् "पुरापरम्परां व्यक्तिं पुराणं ते वै स्मृतम्[1]"। पुराणं किन्तु सर्वदा नवीनमिव प्रतिभाति। मूलपुराणानि अष्टादश सन्ति किन्तु उपपुराणान्यपि बहूनि सन्ति। पुराणेष्वपि अतिमाहात्म्यपूर्णं, श्रेष्ठं, भक्तिपूर्णं पुराणं भवति द्वादशस्कन्दसमायुक्तं श्रीमद्भागवतं पुराणम्। यत्र भगवतः पुरुषोत्तमस्य श्रीकृष्णस्य जीवनचरित्रोपदेशोऽतिमाहात्म्यत्वेन वर्णितोऽस्ति। भगवतश्चरित्रं, तस्य कृपा, लीला सर्वं भक्तिभावेन वर्णितमस्ति। अतो भक्तानां तथा वैष्णवानां समीधे ग्रन्थोऽयमति पवित्रतमः। अत्र नाना कथा, जीवनचरित्रम् उपाख्यानमुपदेशं वर्णितमस्ति। श्रीमद्भागवतेऽपि बह्व्यो गीता उपलभ्यन्ते यथा भिक्षुगीता, परमहंसगीता, गोपीगीता, उद्धवगीता, अवधूतगीता, हंसगीता, भूमिगीता इत्यादयः। भक्तमुद्धवमुपलक्ष्य साधारणमानवोद्देश्ये श्रीकृष्णेन प्रदत्ता अन्तिमशिक्षा (The last message of Sri krishna) उद्धवगीता इति नाम्ना प्रख्यातमस्ति। श्रीउद्धवः श्रीकृष्णस्य आत्मीयो. बन्धुस्तस्य परामर्शदाता चासीत्। स अतीव बुद्धिमान् पराक्रमी चासीत्। भगवतः श्रीकृष्णस्य नरलीलासंवरणाभिप्रायं ज्ञात्वा तम् उद्धरणाय स श्रीकृष्णं प्रार्थितवान्। किन्तु भगवान् तं निःस्पृहः सर्वभूतेषु समदर्शी सन् अनासक्तजीवनयापनस्योपदेशं प्रदत्तवान्। एतत्सम्बन्धिः उद्धवेन साकं कृष्णस्य यत्कथोपकथनं सञ्जातं तदेव उद्धवगीता इति नाम्ना प्रख्यातमस्ति। अस्या गीतायाः श्रीमद्भागवते एकादशस्कन्दे षष्ठाध्यायत एकोनत्रिंशाध्यायं पर्यन्तं व्याप्तिः। तदेव श्रीमद्भागवते उपसंहारे श्रीकृष्णोद्धवसंवादसम्बन्धे उक्तमस्ति यत् "यत्रात्मा विद्या ह्यखिला प्रोक्ता धर्मविनिश्चयः" इति। उद्धवगीतायां आत्मज्ञानये भगवत्प्राप्तये बहूनि साधनानि विवृतानि सन्ति। सम्यक् साधनेन साध्यं सिध्यति। साधनेन आत्मज्ञानवतः सिद्धस्य साधकस्य स्वरूपं जगति साधारणजनापेक्षया भिन्नं भवति। आत्मज्ञानवान् साधकः कीदृशो भवति। तस्य चारित्रिकवैशिष्ट्यं किं दृश्यते, तस्य आचरणं कीदृशं भवति, सं किं भाषते, स व्रजति किं वा इति प्रश्नाः मनसि समागच्छन्ति। एतादृशाः प्रश्नाः श्रीमद्भगवद्गीतायामपि भक्तार्जुनेन स्थितप्रज्ञविषये श्रीभगवान् पृष्टः इति दरीदृश्यते। यथा —

"स्थितप्रज्ञस्य का भाषा समाधिस्थस्य केशव।

[1] मिश्रः आचार्यरामचन्द्रः। संस्कतसाहित्येतिहासः। चौखम्बा विद्याभवन : वाराणसी।२०१०। पृ. ४४।

स्थितधीः किं प्रभाषेत किमासीत व्रजेत किम्॥" [श्रीमद्भगवद्गीता २/५४] इति।

जगति बहवो जनाः सन्ति। सर्वेषां चारित्रिकवैशिष्ट्यं भिन्नं भिन्नं दृश्यते। एवमेव य आत्मज्ञानं प्राप्नोति तस्य आत्मज्ञानवतः साधकस्य चारित्रिकवैशिष्ट्ये भिन्नता दृश्यते। तस्य आचरणमपि भिन्नं भवति। आत्मज्ञान् पुरुषः कीदृशो भवतीति तस्य स्वरूपविषये उद्धवगीतायां भगवान् वासुदेवः भक्तोद्धवं प्रति वक्ति। "उद्धवगीतायां आत्मज्ञानवतः साधकस्य स्वरूपम्" इत्यस्मिन् शीर्षकप्रबन्धे एतद्विषये आलोचनं कर्तुं किञ्चित् प्रयत्नो विधीयते।

कुञ्चीशब्दा- पुराणम्, गीता, आत्मज्ञानम्. ज्ञानी, शरीरम्, साधकः।

साधको ज्ञानी गुणदोषरहितः – साधकज्ञानिनः सर्वत्र समदर्शिनो भवन्ति। सर्वेषु भूतेषु तेषां समदर्शित्वम् अस्ति। तेषाम् अन्तःकरणाद्भेदभावः सम्पूर्णरूपेण अपगच्छति। भेदभावेन पुरुषस्य मनसि नाना भावा उत्पद्यन्ते। यदा पुरुषस्य वस्तुषु भेदभावो भवति तदैव वस्तुनो गुणदोषभाव उपपद्यते। किन्तु सर्वात्मदर्शी ज्ञानी तु गुणातीतावस्थां प्राप्नोति। गुणावस्थायामेव नाना वैचित्र्यं भेदभावो भवति। ज्ञानिनस्तु समदर्शित्वात् गुणातीतत्वात् स गुणदोषभावान्मुक्तोऽतीतो भवति। यद्यपि ज्ञानी समदर्शी भवति तथापि निषिद्धकर्मणो निवर्तते पूर्वसंस्कारातो न तु दोषबुद्ध्या। वस्तुनो दोषबुद्ध्या न निवर्तते। ज्ञानी यत् शास्त्रविहितं शुभकर्मानुष्ठानं करोति तदपि प्राक्तनसंस्कारात् न तु गुणबुद्ध्या स्वर्गादिफलोद्देश्येन। इदं उत्तमं कर्म कर्तव्यमिति भावना चिन्तनं तस्य मनसि नायाति। कारणं हि ज्ञानिनः सकाशे गुणदोषस्तु सर्वं समानं भवति। यथा अर्भको बालो गुणदोषरहितः संकल्पविकल्परहितश्च भवति। बालानां मनः अत्यन्तं सरलं निर्मलं भवति। किं गुणयुक्तं किं दोषयुक्तं ते सम्यक्तया न विजानन्ति। ते बाला अपि स्वबुद्ध्या कस्मिंश्चित् कार्ये प्रवर्तन्ते कुतश्चिन्निवर्तन्ते च तद्विदिति। यथा भगवता उच्यते –

"दोषबुद्ध्योभयातीतो निषेधान् न निवर्तते।
गुणबुद्ध्या च विहितं न करोति यथार्भकः॥" [उद्धवगीता ११/०७/११] इति।

ज्ञानी सर्वेस्मिन् कार्ये समर्थवान् भवति। सर्वेस्मिन् कार्ये तस्य सामर्थ्यं विद्यते। सामर्थ्यमस्ति चेदपि संसारेऽस्मिन् स उन्मत्तवत् पिशाचवत् आचरणं करोति। ज्ञानी पारमार्थिकं विना सर्वेस्मिन् जागतिककार्ये सर्वदा उदासीनतया तिष्ठति। ज्ञाने एव तस्य निष्ठा भवति न तु अज्ञाने। स तु कल्पः न कस्यचित् कर्मणः कर्ता न च किमपीहसे इति तस्य न त्वसामर्थ्येन। स कविर्ज्ञानी, दक्षश्चतुरः, सुभगः सुरूपः, अमृतमिव मधुरं भाषणं इत्यमृतभाषणम्। जगति मूको वधिरः इत्यादयः पुरुषाः सामर्थ्याभावे कार्ये उदासीना भवन्ति। गुणसामर्थ्यम् अस्ति चेत् पुरुषाः संसारे साफल्यं प्राप्नुवन्ति। ते गुणाः ज्ञानिनां भवन्ति। किन्तु ज्ञानिनस्तु सामर्थ्यमस्ति चेदपि कस्मिंञ्चिदपि कार्ये स न प्रवर्तते। कस्यचित् कर्मणः कर्तापि न भवति निवृत्ताहङ्कारत्वात्। यच्छरीरनिर्वाहर्थं करोति तदपि अकर्तृबुद्ध्या निरासक्तभावेन। तेषां ज्ञानिनाम् आचरणं साधारणतः उन्मत्तवत्, जडवत्, पिशाचवत्, बालकवच्च भवति। ते ज्ञानिनः एतैः चतुर्भिः भावैः तिष्ठन्ति। कस्मिंश्चित् कर्मण्यपि न प्रवर्तते, किञ्चिद्वस्त्वपि न ईहसे। ज्ञानी त्रिगुणान्मुक्तोऽवधूत इव आचरणं करोति। तदेव ब्राह्मणम् अवधूतं प्रति यदुः वक्ति यत् –

"त्वं तु कल्पः कविर्दक्षः सुभगोऽमृतभाषणः।
न कर्ता नेहसे किंचिज्जडोन्मत्तपिशाचवत्॥" [उद्धवगीता ११/०७/२८] इति।

बालकवत् ज्ञानिजीवनचरित्रम् – ज्ञानिनां चरित्रं बालकवत् भवति। यथा –

"न मे मानावमानौ स्तो न चिन्ता गेहपुत्रिणाम्।
आत्मक्रीड आत्मरतिर्विचरामीह बालवत्॥" [उद्धवगीता ११/०९/३] इति।

बालकानां जीवनचरित्रम् अतीव सरलं साधारणं भवति। कस्मिंश्चित् विषये तेषां दायित्वं न भवति। यथा परिणतपुरुषाणां मानापमानबोधो भवति किञ्च वासभोजनादिविषये तेषां चिन्ता भवति। गृहं कीदृशमस्ति क्व वसामि, अद्य किं खादामि श्वः किं खादिष्यामि इत्यस्मिन् विषये चिन्ता सर्वदा गृहस्थपुरुषस्य भवति। किन्तु बालकानां तथा न भवति। तेषां मानापमानबोधोऽपि न भवति, वासभोजनादिविषये चिन्तापि न भवति। ते सर्वदा उन्मुक्ततया मुक्तभावेन संसारे विचरन्ति। एवमेव ज्ञानिनामपि जीवनचरित्रं बालानामिव भवति। ते ज्ञानिनोऽपि मानापमानयोः समाना भवन्ति "मानापमानयोस्तुल्यस्तुल्यो मित्रारिपक्षयोः" (श्रीमद्भगवद्गीता

१४/२५) इति स्मृतेः। माने न हर्षति अपमानेऽपि न क्रुध्यति। द्वन्द्वविषयेषु सर्वत्र तेषां तितिक्षाभावो भवति। गृहस्थानामिव तेषां ज्ञानिनामपि वासभोजनादिविषये चिन्ता न भवति। बालकवत् ज्ञानी अपि संसारे उन्मुक्ततया आनन्देन विचरति। स ज्ञानी आत्मक्रीडो भवति आत्मना सह क्रीडा यस्य। आत्मरतिर्भवति आत्मनि रतिः प्रीतिर्यस्य। आत्मा एव तस्य सर्वं भवति, आत्मनि स सर्वदा तृप्तः सन्तुष्टो भवति। स आत्मकामः आप्तकामः अकामो भवति। अतः तस्य आत्मा विहाय जगति अन्यस्मिन् कस्मिन्नपि विषये कार्यं न विद्यते। यथा गीतायामुच्यते भगवता –

"यस्त्वात्मरतिरेव स्यात् आत्मतृप्तश्च मानवः।
आत्मन्येव च सन्तुष्टस्तस्य कार्यं न विद्यते।।" [श्रीमद्भगवद्गीता ३/१७] इति।

ज्ञानी देहाद्यभिमानरहितः - ज्ञानी संसारे अस्ति चेदपि सर्वदा देहाभिमानरहिततया वासनारहिततया तिष्ठति। तस्य देहेन्द्रियेषु मे शरीरं मे इन्द्रियमित्याद्यभिमानो न भवति। स सर्वदा देहेन्द्रियाध्यासान्मुक्तो भवति। जीवस्य कलेवरमिदं पूर्वसंस्कारात् कर्मणा परिचालितं भवति। संस्कारेण चोदितः सन् आनिपातात् मरणपर्यन्तं कर्म करोति। कर्मफलेन लाभालाभादिना जीवो हर्षविषादादिरूपं नानाविधं विकारं प्राप्नोति। पुण्यकर्मणा पुरुषः हर्षरूपं विकारं प्राप्नोति। पापकर्मणा विषादरूपं विकारं प्राप्नोति। किन्तु ज्ञानी सर्वस्मात् विकारात् निर्लिप्ततया तिष्ठति। यथा गीतायां श्रीमद्भगवता स्थितप्रज्ञविषये उक्तं यत्-

"यः सर्वत्रानभिस्नेहस्तत्तत्प्राप्य शुभाशुभम्।
नाभिनन्दति न द्वेष्टि तस्य प्रज्ञा प्रतिष्ठिता।।" [श्रीमद्भगवद्गीता २/५७] इति।

कारणं हि स अनासक्तभावेन देहयात्रानिर्वाहार्थं कर्म करोति। संसारस्य आसक्त्या पुरुषः सुखदुःखादिरूपं नानाविधं विकारं प्राप्नोति। संसारस्य देहेन्द्रियाणां सर्वासक्तिः सर्वतृष्णा विदुषो ज्ञानिनः सर्वम् अपगच्छति। तेन स वैराग्यस्य पराकाष्ठरूपं प्राप्नोति। स ज्ञानी वैराग्येण स्वात्मनि रमते स्वात्मनि विचरति आत्मानन्दञ्च लभते। कारणं हि आत्मानन्द एव प्रकृतानन्दो न तु देहेन्द्रियसुखमिति सम्यक्तया ज्ञानी विजानाति। अतो विद्वान् ज्ञानी देहे शरीरे स्थितोऽपि देहनिर्वाहकं कर्म करोति चेदपि न केनचित् विक्रियते विकारं न प्राप्नोति। निवृत्ततृष्णत्वात् स्वरूपानन्देन स्थितः संसारस्य जननमरणचक्रे न पुनः संसरति। तथा हि भगवता उच्यते –

"करोति कर्म क्रियते च जन्तुः
केनाप्यसौ चोदित आनिपातात्।
न तत्र विद्वान् प्रकृतौ स्थितोऽपि
निवृत्ततृष्णः स्वसुखानुभूत्या।।" [उद्धवगीता ११/२८/३०] इति।

आत्मज्ञानिनः अहं शरीरं, मे शरीरं वा इत्यभिमानं न भवति। अतः शरीरेण यत् कर्म क्रिया सम्पाद्यते तेन कर्मणा तेन न लिप्यते। यथा उच्यते –

"तिष्ठन्तमासीनमुत व्रजन्तं शयानमुक्षन्तमदन्तमन्नम्।
स्वभावमन्यत् किमपीहमानमात्मानमात्मस्थमतिर्न वेद।।" [उद्धवगीता. ११/२८/३१] इति।

शरीरं निर्वाहार्थम् आत्मस्थमतिः ज्ञानी सर्वं करोति। किन्तु शरीरेण साकं तस्य अनहङ्कारत्वात् ममत्वरहित्वात् नाहं किञ्चित्करोमीति अभिमन्यते ज्ञानी। स देहस्थोऽपि देहं नानुसन्धत्ते। स गमनं, आसीनं, शयनं, अशनं, दर्शनं, श्रवणं इत्यात्माकं नाना क्रियां करोति चेदपि तत्सर्वं शरीरेण सम्पादितं न तु मया सम्पादितमिति तेन अनुभूयते। स सदा स्वात्मनि स्थित्वा आत्मानन्दं लभते। आत्मस्थमतिर्ज्ञानी तत्त्ववित् सर्वेषां कर्मणां अकर्ता इति मन्यते। यथा वदति श्रीमद्भगवद्गीतायां -

"नैव किञ्चित् करोमीति युक्तो मन्येत तत्त्ववित्।
पश्यञ्शृण्वन्स्पृशञ्जिघ्रन्नश्नन्गच्छन्स्वपञ्श्वसन्।।" [श्रीमद्भगवद्गीता ५/८] इति।

स ज्ञानी कर्मणां भोक्तापि नाभिमन्यते। अपि तु वदति सर्वेषां कर्मणां कर्ता भोक्ता च ईश्वरो भगवान्। वस्तुतः ईश्वरः एव सर्वेषां कर्मणां कर्ता भोक्ता च "अहं हि सर्वयज्ञानां भोक्ता च प्रभुरेव च" (श्रीमद्भगवद्गीता ९/२४) इति स्मृतेः। किन्तु मायया अज्ञानेन आवृतो जीवोऽहं सर्वकर्मणां कर्ता, भोक्ता प्रभुरेव च इति मिथ्या अभिमन्यते। एवं मिथ्या अभिमानेन मायाबद्धो जीवः संसारस्य जननमरणचक्रे

पुनः पुनः आवर्तते। ज्ञानी सर्वदा स्वात्मस्वरूपे स्थित्वा देहेन साकं सम्बन्धं नानुभवति। अतः स सर्वबन्धनात् मुक्तो भवति।

ज्ञानिनां सकाशे इन्द्रियादिविषयः स्वप्नवत् मिथ्या – इन्द्रियम् अस्ति चेत् विषयसमूहानाम् अनुभवो न भवतीति सिद्धान्तः कदापि युक्तियुक्तो न भवति। अस्य संशयस्य उत्तरत्वेन उच्यते यत् निद्राभङ्गकाले तत्क्षणैव स्वप्नदृष्टविषयाः तिरोहिता लुप्ता भवन्ति। स्वप्नदर्शनकाले ये विषया सत्यरूपेण आभासन्ते, ते विषया जाग्रतकाले पुरुषो मिथ्या इति अभिमन्यते। वस्तुतः स्वप्नदृष्टविषयस्य चिरन्तनं सत्यत्वं नास्ति तद्वस्तु तत्क्षणैव सत्यम्। अतो जाग्रतपुरुषः स्वप्नदृष्टविषयस्योपरि सत्यत्वं नारोपयति। एवमेव ज्ञानिनः सकाशेऽपि व्यवहारिकविषयाः स्वप्नवत् मिथ्यारूपेण प्रतिभासन्ते। ज्ञानी तु सर्वदा आत्मज्ञाने पारमार्थिकावस्थायां स्थितो भवति। यदि कदाचित् समाधिभङ्गे मनीषी ज्ञानी नानाविधम् असदिन्द्रियार्थं विषयजालं पश्यति तथापि कार्यं कारणाभिन्नं पटवत् इत्यनुमानेन विरुद्धं बाधितं सत् अन्यत् आत्मव्यतिरिक्तं वस्तुतया न मन्यते। आत्मैव तस्य सकाशे सत्यवस्तु तद्भिन्नम् अन्यत् सर्वं मरीचिकावत् मिथ्या अनृतम्। अतो ज्ञानी व्यवहारकाले यत् यत् आत्मव्यतिरिक्तम् अनात्म विषयम् अनुभवति तेषां विषयानां बाधितत्वात् ते विषया मिथ्या इति अभिमन्यते। स तु सर्वदा आत्मस्वरूपे स्थित्वा आत्मानन्दं लभते। यथा –

"यदि स्म पश्यत्यसदिन्द्रियार्थं नानानुमानेन विरुद्धमन्यत्।
न मन्यते वस्तुतया मनीषी स्वाप्नं यथोत्थाय तिरोदधानम्॥" [उद्धवगीता ११/२८/३२] इति।

उपसंहारः – जगति बहवो जनाः सन्ति। सर्वेषां स्वरूपं समानं न भवति। अतः आत्मज्ञानिनोऽपि स्वरूपमपि किञ्चित् भिन्नं भवतीति प्रबन्धेऽस्मिन् आलोचितम्। मायायाः गुणेषु यथा देहाद्यभिमानः पुरुषः संस्पृष्टो भवति तथा आत्मज्ञानिसाधकः मायायाः सर्वेभ्यो गुणेभ्यः संस्पृष्टो न भवति। कस्मिंश्चित् विषयेऽपि स आत्मानं नावृणोति। स सर्वदा सर्वेभ्यो विषेभ्यो निर्लिप्ततया तिष्ठति। स स्वात्मानं भगवति परमात्मनि वासुदेवे समर्पयति। कारणं हि वासुदेवः परा गतिः इति सम्यक्तया स विजानाति। अतः आत्मज्ञानिसाधको जगतः सर्वस्मात् विषयात् निर्लिप्तः सन् स्वात्मनि रमते। स्वात्मनि एव परानन्दं प्राप्नोति। लोकसंग्रहेण प्रारब्धकर्मवशेन वा आत्मज्ञानी जीवन्मुक्तः किञ्चित् क्षणकालं यावत् जगति तिष्ठति। किन्तु प्रारब्धकर्मणि नष्टे सति स परमानन्दलोकं विष्णुलोकं विदेहमुक्तिं वा विन्दतीति शिवम्।

अनुशीलितग्रन्थसूची

शास्त्री पौराणिकः आचार्यः प०. श्रीराममूर्तिः (सम्पादकः)। श्रीमद्भागवतमहापुराणम् (गूढार्थदीपिनी संस्कृतटीकायुतम्)। चौखम्बा विद्याभवन्- वाराणसी। १९९३।

श्रीमद्भगवद्गीता विष्णुसहस्रनामसहित। गीताप्रेस : गोरखपुर। (सं० २०६६)।

श्रीमद्भगवद्गीता (शाङ्करभाष्य, हिन्दी-अनुवाद-सहित)। गीताप्रेस : गोरखपुर। सं० २०७०।

मुण्डकोपनिषद् (सानुवाद शाङ्करभाष्यसहित)। गीताप्रेस : गोरखपुर । सं० २०६४।

तैत्तिरीयोपनिषद् (सानुवाद शाङ्करभाष्यसहित)। गीताप्रेस : गोरखपुर। सं० २०६६।

कठोपनिषद् (सानुवाद शाङ्करभाष्यसहित)। गीताप्रेस : गोरखपुर। सं० २०६९।

ईशावास्योपनिषत् (सानुवाद शाङ्करभाष्यसहित)। गीताप्रेस : गोरखपुर। सं० २०७०।

मिश्रः आचार्यरामचन्द्रः। संस्कतसाहित्येतिहासः। चौखम्बा विद्याभवन : वाराणसी।२०१०।

चट्टोपाध्यायः श्रीअमूलपदः। अद्वैतामृतवर्षिणी। ब्रह्मज्ञकवि श्रीअमूलपदस्मृतिसंघ : कलकाता। (ब. १३५९)।

गोस्वामी महाराजः श्रीमद्भक्तिविवेकभारती (सम्पादकः)। श्रीउद्धवसंवादः (श्रीलविश्वनाथचक्रवर्ती-ठाकुरकृतसारार्थदर्शिनी टीका समेता)। श्रीसारस्वत गौडीय आसन ओ मिशन : कलकाता। २०१०।

वेदान्तनन्द स्वामी (सम्पादकः)। श्रीउद्धवगीता। उद्बोधन कार्यालय : कलकाता। २०१४।

न धातुलोप आर्धधातुके इति सूत्रविमर्शः

डा. राधा शर्मा, व्याकरणाचार्या
सर्वकारीयसंस्कृतमहाविद्यालयः, तुङ्गेशः
शिमला, हिमाचलप्रदेशः
सम्पर्कसूत्रम्- 9901860092

साङ्केतिकशब्दाः - उपेद्धः, प्रेद्ध, अक्षद्यूः , अधीत्य , प्रेत्य, संचस्करतुः, बहिरङ्गम् , अन्तरङ्गे

अवतरणम्- भाष्यकारैः **न धातुलोप आर्धधातुके**[1] इति अस्मिन् सूत्रे आर्धधातुक इति एतत् पदं क्व विशेषणं भवितुमर्हति? धातुलोप इत्यत्र अथवा अनुवृत्तगुणवृद्धिपदयोः इति विचार आरब्धः। यदि आर्धधातुकमिति लोपविशेषणं तदा आर्धधातुकप्रत्ययनिमित्तकधात्वंशलोपे इको गुणवृद्धी न भवत इति। यदा तु आर्धधातुक इति गुणवृद्धिविशेषणं तदा सूत्रार्थो भवति **धात्वंशलोपे सति इकः आर्धधातुकनिमित्तकगुणवृद्धी न भवत** इति। प्रथमपक्षे यदा लोपविशेषणत्वं तदा भाष्यकारैः उक्तम् उपेद्धः प्रेद्धः इत्यत्रापि प्राप्नोति इति। तत्र उपप्रोपसर्गपूर्वक इन्ध् दीप्तौ धातुः। तस्मान् **निष्ठा** इति सूत्रेण निष्ठासंज्ञकक्तप्रत्यय उप इन्ध् त, प्र इन्ध् त इति जाते क्तप्रत्ययस्य कित्त्वात् 'अनिदिताम् अङ्गानां हलन्तानाम् उपधायाः नकारस्य लोपो भवति क्ङिति प्रत्यये परतः' इत्यर्थकेन **अनिदितां हलः उपधायाः क्ङिति** इति सूत्रेण धातोः नकारस्य लोपे जश्त्वादिकार्ये सति उप इद्धः, प्र इद्धः इति जात **आद् गुणः** इति सूत्रेण गुण उपेद्धः, प्रेद्धः इति रूपद्वयं सिद्ध्यति। अत्र इदानीम् आर्धधातुकनिष्ठाप्रत्ययनिमित्तकधात्वंशस्य नस्य लोपः वर्तते तथा च **आद्गुणः** इत्यनेन प्राप्तस्य गुणस्यापि निषेधः स्याद्। तथा च उपेद्धः प्रेद्ध इति रूपद्वयं च न सिद्ध्येत। तत्र भाष्यकार कथयति बहिरङ्गो गुणोऽन्तरङ्गः प्रतिषेधः। **असिद्धं बहिरङ्गमन्तरङ्गे**[2] इति। तथा च अन्तरंगे निषेधे कर्तव्ये गुणस्य बहिरङ्गत्वात्, निषेधविधायकशास्त्रदृष्ट्या निषेध्यस्याभावेन तत्र गुणः प्रवर्तते इति इष्टं सिद्धयति।

कैयटमतम्- भाष्यकारैः उक्तं यद् बहिरङ्गो गुणोऽन्तरङ्गः प्रतिषेध इति तद् बहिरङ्गः प्रतिषेधोऽन्तरङ्गः गुण इत्यस्यापि उपलक्षणम्। यतो हि पूर्वं धातुः उपसर्गेण युज्यते पश्चाद् साधनेन इति पूर्वं धातुः साधनेन युज्यते पश्चाद् उपसर्गेण इति च पक्षद्वयमपि सिद्धांतसम्मतं वर्तते। तथा च धातुः येन पूर्वं युज्यते तत्कार्यं भवतीति पूर्वोपस्थितिनिमित्तकत्वेन तस्यान्तरङ्गत्वं सिद्ध्यति। यदा तु **धातुः पूर्वं साधनेन युज्यतेपश्चाद् उपसर्गेण**[3] इति पक्षः तदा क्तप्रत्ययनिमित्तकं कार्यं गुणनिषेधो भवति। अतः पूर्वोपस्थितिनिमित्तकत्वेन प्रतिषेधोऽन्तरङ्गो भवति। गुणश्च उपसर्गावयवनिमित्तक इत्यतः (उपसर्गयोगस्य च पश्चाज्जायमानत्वात्) तस्य बहिरङ्गत्वं भवति। तथा च प्रतिषेधदृष्ट्या प्रतिषेध्यस्याभावान् नात्र उपेद्धः प्रेद्ध इत्यादौ विप्रतिपत्तिः। अथ च यदा पूर्वं धातुः उपसर्गेण युज्यते पश्चाद् साधनेन इति पक्षः तदा यद्यपि गुणः पूर्वोपस्थितिनिमित्तकत्वेन अन्तरङ्गः तथापि प्रतिषेधस्य परोपस्थितिनिमित्तकत्वेन बहिरङ्गत्वात् पूर्वमेव गुणो भवति, पुनः जातस्य निवृत्त्ययोगात्, परं प्रतिषेधो न प्रवर्तत इति उभयपक्षेऽपि इष्टसिद्धिः।

ननु **नाजानन्तर्ये बहिष्ट्वप्रक्लृप्तिः**[4] इति परिभाषया अच्निमित्तके न धातुलोप आर्धधातुक इति सूत्रेण निषेधे कर्तव्ये बहिरङ्गपरिभाषायाः निषेधात् कथं भाष्ये **असिद्धं बहिरङ्गमन्तरङ्गे** इति चेत् तत्र उच्यते अनया **नाजानन्तर्ये बहिष्ट्वप्रक्लृप्तिः** इति परिभाषया तत्रैव **असिद्धं बहिरङ्गमन्तरङ्गे** इति परिभाषायाः निषेधः क्रियते यत्र कार्यविधौ आनन्तर्येण अचोः आश्रयणं भवति। यथा अक्षद्यूः इति। अक्षैः दीव्यति इत्यर्थे क्विपि तस्य सर्वापहारलोपे अक्षदिव् इति जाते सतुक्कस्य च्छस्य वस्य च क्रामाच् श ऊठ् इत्यादेशौ स्तोऽनुनासिके क्वौ झलादौ च क्ङिति इत्यर्थकेन **च्छ्वोः शूडनुनासिके च**[5] इति सूत्रेण वकारस्य स्थान ऊडादेश

[1]अष्टा.1.1.4
[2]परि.शे.परि.सं.51
[3]महा.भा.पञ्च.भा.सुट्कात्पूर्वः.पृ.सं.137
[4]परि.शे.परि.सं.52
[5]अष्टा.6.4.19

अनुबन्धलोप अक्षदिऊ इति। जाते इदानीम् **इको यणचि** इति सूत्रेण इकारस्य स्थाने यणादेशः कर्तव्यः। परन्तु **इको यणची** त्येतच्छास्त्रदृष्ट्या निमित्तं यदुकारः स वत्वेनैव वर्तते न तु ऊत्वेन। यतो हि **असिद्धं बहिरङ्गमन्तरङ्गे** इति परिभाषया **इको यणचि** इत्येतच्छास्त्रीयनिमित्ताद् बहिर्भूतनिमित्तकस्य **च्छ्वोः शूडनुनासिके च** इति शास्त्रीयकार्यस्य असिद्धत्वं विहितं वर्तते। तथा च एतच्छास्त्रदृष्ट्या तत्र वकार एव वर्तते न तु अज्रूप ऊकारः। एवञ्च निमित्ताभावात् तत्र यणादेशो न स्याद्। तत्र अनया **नाजानन्तर्ये बहिष्ट्वप्रक्लृप्तिः** इति परिभाषया अचोः आनन्तर्यमाश्रित्य यण्विधानरूपं कार्यविधानं वर्तते (यथात्र इको यणचीति) तत्र बहिरङ्गत्वप्रयक्तासिद्धत्वं न भवति इति। अत्र बहिरङ्गपरिभाषाया अप्रवृत्तौ **इको यणचि** इति शास्त्रदृष्ट्या तत्र ऊकारस्य सत्त्वेन यणादेशो भवति इति अक्षद्यूः इत्येतद् रूपं सिद्ध्यति।

अत्र उपेद्धः प्रेद्ध इत्यादौ यद्यपि **न धातुलोप आर्धधातुके** इत्यनेन विधीयमानः प्रतिषेधः अजुद्देश्यको वर्तते परन्तु सः अचोः आनन्तर्यनिमित्तको नास्ति। यतो हि आर्धधातुकप्रत्ययं निमित्तीकृत्यानेन प्रतिषेधो विधीयते। स चात्र 'क्विप्' इति तत्र अच्त्वं नास्ति। इत्थं चात्र **नाजानन्तर्ये बहिष्ट्वप्रक्लृप्तिः** इति परिभाषाया अप्रवृत्तौ बहिरङ्गपरिभाषायाः प्रवृत्तौ गुणप्रतिषेधाभावाद् गुण उपेद्धः प्रेद्ध इति रूपे सिद्ध्यत इति भाष्यं सुसंगतमेव।

नागेशभट्टमतम्- नागेभट्टास्तु एवं मन्यन्ते, आर्धधातुक इत्यस्य लोपविशेषणत्वे उपेद्धः प्रेद्ध इत्यादौ प्रसक्तस्य गुणप्रतिषेधरूपदोषस्य वारणार्थं भाष्यकारैः यदुक्तं बहिरङ्गो गुणोऽन्तरङ्गः प्रतिषेध इति तस्य बहिरङ्गः प्रतिषेधोऽन्तरङ्गो गुण इति पूर्वोक्तार्थ उपलक्षणत्वं तु न युक्तम्। यतो हि उपलक्षणवादिभिः यदुक्तं भाष्यकारैः अभिहितं बहिरङ्गो गुणोऽन्तरङ्गः प्रतिषेधः। इति तत् पूर्वं धातुः साधनेन युज्यते पश्चाद् उपसर्गेण इति न्यायमाश्रित्य उक्तम्। परन्तु तथैव अपरोऽपि न्यायो वर्तते **पूर्वं धातुः उपसर्गेण युज्यते पश्चात् साधनेन**[1] इति। तथा च अस्मिन् पक्षे गुणः पूर्वोपस्थितिनिमित्तिकत्वेन अन्तरङ्गः प्रतिषेधस्य परोपस्थितिनिमित्तकत्वेन बहिरङ्गत्वात्, पूर्वमेव गुणो भवति इति। अतो बहिरङ्गः प्रतिषेधोऽन्तरङ्गोगुण इत्यत्रापि भाष्यतात्पर्यमिति तत्तु भ्रान्त्यैव। यतो हि सिद्धान्ते केवलं **पूर्वं धातुः साधनेन युज्यते पश्चाद् उपसर्गेण**[2] इत्येव न्यायः युक्ततरो वर्तते न तु पूर्वं धातुः उपसर्गेण युज्यते पश्चात् साधनेन इति। तस्य न्यायस्य भाष्यकारैः **सुट्कात्पूर्वः**[3] इति सूत्रे भाष्ये दूषित्वाद्।

अथ चात्र प्रदीपकारेण यन् नाजानन्तर्ये बहिष्ट्वप्रक्लृप्तिः इति परिभाषया अच्निमित्तके न धातुलोप आर्धधातुक इति सूत्रेण निषेधे कर्तव्ये बहिरङ्गपरिभाषायाः निषेधमाशङ्क्य 'अक्षद्यूः' इत्यादाविव यत्र कार्यविधौ आनन्तर्येण अचोः आश्रयणं भवति तत्रैवास्याः परिभाषायाः प्रवृत्तिरित्युक्त्वा, अत्र तथाऽभावाद् भाष्यं समाहितं तदपि न नागेशभट्टानामभीप्सितम्। ते तु वदन्ति अस्याः परिभाषायाः प्रवृत्तौ 'कार्यविधौ आनन्तर्येण अचोः आश्रयणम् 'एव नापेक्षितम् अपि तु उद्देश्यत्वेन अथवा निमित्तत्वेन अच आश्रयणमेव पर्याप्तम्। अत्र च हेतुः ज्ञापकभूमिरेव। एषा परिभाषा **षत्वतुकोरसिद्धः**[4] इति सूत्रेण ज्ञापिता। एतच्च अतिदेशशास्त्रम्। अनेन शास्त्रेण षत्वे तुकि च कर्तव्ये एकादेशोऽसिद्धो भवति 'इति अतिदिश्यते। उदाहरणं यथा 'अधीत्य' 'प्रेत्य' इत्यादि। अत्र अधि इति उपसर्गपूर्वकाद् इण्गतोः धातुः 'समानकर्तृकयोर्धात्वर्थयोः पूर्वकाले विद्यमानाद्धातोः क्त्वा स्याद् इत्यर्थकेन **समानकर्तृकयोः पूर्वकाले** इति सूत्रेण क्त्वाप्रत्यये तस्य स्थाने 'अव्ययपूर्वपदे अनञ्समासे क्त्वो ल्यबादेशः स्याद् इत्यर्थकेन **समासेऽनञ्पूर्वे क्त्वो ल्यप्** इति सूत्रेण ल्यबादेशे, सवर्णदीर्घे 'अधी य' इति जाते इदानीम् 'पिति कृति परतो ह्रस्वान्तस्य धातोः तुगागमो भवति' इत्यर्थकेन **ह्रस्वस्य पिति कृति तुग्** इति सूत्रेण तुगागमः कर्तव्यः परन्तु अत्र धातुः ह्रस्वान्तो नास्ति सवर्णदीर्घेण दीर्घान्तो वर्तते। तर्हि कथं तुगागम इति चेत् तत्र **षत्वतुकोरसिद्धः** इति अनेनातिदेशशास्त्रेण तुकि कर्तव्य एकादेशोऽसिद्धो भवति। इति अतिदेशनात् तत्र इण्गतौ इति धातुघटक एव ह्रस्व इकारो लभ्यत इति तुक् सुसाध्यः। तत्र प्रश्नो भवति ननु अधीत्य प्रेत्य इत्यादौ दोषवारणाय **षत्वतुकोरसिद्धः** इति शास्त्रं किमर्थं तत्तु बहिरङ्गगपरिभाषयाऽपि साधयितुं शक्यते। यतो हि 'अधि इ य' इत्यवस्थायाम् पूर्वं तुग् भवति अथवा सवर्णदीर्घ

---

[1]महा.भा.पञ्च.भा.सुट्कात्पूर्वः.पृ.सं.137

[2]महा.भा.पञ्च.भा.सुट्कात्पूर्वः.पृ.सं.137

[3]अष्टा.6.1.135

[4]अष्टा.6.1.86

इति प्रश्ने पदद्वयसम्बन्धिवर्णद्वयनिमित्तकत्वेन सवर्णदीर्घो बहिरङ्गः। एकपदसम्बन्धिप्रकृतिप्रत्यय-निमित्तकत्वेन तुगागमोऽन्तरङ्ग इति **असिद्धं बहिरङ्गमन्तरङ्ग** इति परिभाषया तुगागमस्य बलवत्त्वबोधनात्, पूर्वमेव तुगागमस्य प्रवृत्तौ अनन्तरं सवर्णदीर्घे अधीत्य प्रेत्य इत्यादिरूपाणि सिद्ध्यन्ति। तर्हि सूत्रं किमर्थमिति चेत् **षत्वतुकोरसिद्धः** इति सूत्रं व्यर्थीभूय ज्ञापयति एनां परिभाषां **नाजानन्तर्ये बहिष्ट्वप्रक्लृप्तिः** इति। तथा च अनया परिभाषया तत्र बहिरङ्गपरिभाषाया निषेधात् पूर्वं **विप्रतिषेधे परं कार्यम्** इति शास्त्रबलेन सवर्णदीर्घे तदनन्तरं कृतस्य दीर्घस्य **षत्वतुकोरसिद्धः** इति अतिदेशेन असिद्धत्वात् तुगागमः सिद्ध्यति इति ज्ञापनस्य स्वांशे चारितार्थ्यं सिद्ध्यति। अन्यत्र प्रयोजनं यथा 'अक्षद्यूः' इत्यादि। इत्थञ्च तुगागमशास्त्रस्य अचोरानन्तर्यनिमित्तकत्वाभावात् कार्यविधौ आनन्तर्येण अचोः आश्रयणम्' यत्र तत्रैव परिभाषाप्रवृत्तिरिति संकोचे न मानम्।

ननु तर्हि नाजानन्तर्ये बहिष्ट्वप्रक्लृप्तिः इति परिभाषया बहिरङ्गपरिभाषायाः निषेधात् कथं बहिरङ्गोगुणोऽन्तरङ्गः प्रतिषेधः। असिद्धं बहिरङ्गमन्तरङ्गे। इति भाष्यं संगच्छेत इति चेत् तत्र उच्यते वस्तुतस्तु **नाजानन्तर्ये बहिष्ट्वप्रक्लृप्तिः** इत्येषा परिभाषा नास्त्येव। केवलं **असिद्धं बहिरङ्गमन्तरङ्गे** इति परिभाषाया अनित्यत्वानुवादिका। कथमिदं ज्ञायते इति चेद् एषा परिभाषा भाष्यकारैः केवलं **विप्रतिषेधे परं कार्यम्**[1] इति सूत्र एव अभिहिता न त्वन्यत्र **षत्वतुकोरसिद्धः** इत्यत्रापि।(यथा बहिरंगपरिभाषा वाह ऊठ् सूत्रेऽपि उक्ता तथा नात्र इत्यभिप्रायः)। तथा च इष्टस्थल **असिद्धं बहिरङ्गमन्तरङ्गे** इति परिभाषायाः प्रवृत्तौ अत्र उपेद्धः प्रेद्ध इत्यादौ सुव्यवस्था जायते। पूर्वोक्तभाष्यं च न विरुद्ध्यत इति सर्वेष्टसिद्धिः।

समीक्षा- न धातुलोप आर्धधातुक इति अस्मिन् सूत्रे बहिरङ्गो गुणोऽन्तरङ्गः प्रतिषेधः। असिद्धं बहिरङ्गमन्तरङ्गे। इति भाष्यप्रतीक उद्द्योतनोद्द्योतकारयोः परस्परं स्थलद्वये विरोधः परिलक्ष्यते। प्रथमम् उद्योतनकारैः आर्धधातुक इत्यस्य लोपविशेषणत्वे उपेद्धः प्रेद्ध इत्यादौ प्रसक्तस्य गुणप्रतिषेधरूपदोषस्य वारणार्थं भाष्यकारैः उक्तं यद् बहिरङ्गो गुणोऽन्तरङ्गः प्रतिषेध इति तद् बहिरङ्गः प्रतिषेधोऽन्तरङ्गोऽगुण इत्यस्यापि उपलक्षणम् इति उक्तम्। तेषामयमाशयो भाष्यकारैः उक्तं बहिरङ्गो गुणोऽन्तरङ्गः प्रतिषेधोऽसिद्धं बहिरङ्गमन्तरङ्ग इति तु यद्यपि पूर्वं धातुः साधनेन युज्यते पश्चादुपसर्गेण इति न्यायमाश्रित्य। परन्तु अवश्यं **पूर्वं धातुः उपसर्गेण युज्यते पश्चात् साधनेन**[2] इति न्यायोऽङ्गीकर्तव्योऽन्यथा अनुभूयत इत्यादौ कर्मणि लकारो नोत्पद्यते। धातुः पूर्वं साधनेन युज्यत इति उच्यमाने सत्तार्थकभूधातुवत् कर्मणि लकारः (साधनम्) न स्याद्। अतोऽवश्यं पूर्वं धातोः उपसर्गयोगो वक्तव्यः। अतः **पूर्वं धातुः उपसर्गेण युज्यते पश्चाद् साधनेन** इत्यपि न्यायोऽङ्गीकर्तव्यः। तथा च विनिगमकाभावाद् भाष्यस्य उभयपक्षेऽपि तात्पर्यं ज्ञायते इति। परन्तु परे तु मतानुसारिणः **पूर्वं धातुः उपसर्गेण युज्यते पश्चाद् साधनेन** इति न्यायस्य **सुट्कात्पूर्वः** इति भाष्यप्रामण्येन दूषितत्वं मत्वा उपलक्षणत्वं नाङ्गीकुर्वन्ति। ननु तर्हि तेषां मते अनुभूयत इत्यादौ पूर्वं धातोः साधनेन योगसत्त्वात् कथं कर्मणि लकारः इति चेत् तत्र उपसर्गाणां द्योतकत्वेन उपसर्गद्योत्यार्थान्तर्भावेण धातोरेव कर्मणि लकारः सिद्ध्यति इति।

प्रसङ्गात् सुट्कात्पूर्वः सूत्रस्य भाष्यमपि उदाह्रियते। तत्र हि उक्तं युक्तमिह द्रष्टव्यं किमन्तरङ्गं किं बहिरङ्गमिति। धातूपसर्गयोः कार्यं यत्तदन्तरङ्गम्। कुत एतद्? पूर्वं हि धातुरुपसर्गेण युज्यते, पश्चात्साधनेनेति। नैतत्सारम्। पूर्वं धातुः साधनेन युज्यते, पश्चादुपसर्गेण। साधनं हि क्रियां निर्वर्तयति, तामुपसर्गो विशिनष्टि। अभिनिर्वृत्तस्य चार्थस्योपसर्गेण विशेषः शक्यो वक्तुम्। सत्यमेवमेतद्। परत्वाद् धातूपसर्गकार्यस्यान्तरङ्गत्वाच्च सुटि द्विर्वचनादौ रूपं सिद्ध्यति अडभ्यासयोरन्तरङ्गत्वं च लक्ष्यते। अङ्ग्रहणं व्यर्थम्, अग्रे संचस्करतुः इत्यस्यैवोदाहरणाद्। किन्च विकरणविशिष्टस्याङ्गस्याटि व्यवधानात्सुट्प्राप्तिरेव न, द्वित्वस्य तु स्थाने द्विर्वचनत्व पक्षे तत्र कृते प्राप्तिरिति बोध्यम्। पूर्वं धातुः साधनेन युज्यते इति पक्षे इदम्। 'मन्यते' इत्यनेनास्यासिद्धान्तत्वं दर्शयति कैयटोऽपि इति नागेशभट्टो वदति। इत्थम् उभयपक्षालोचनेन **सुट्कात्पूर्वः** इति भाष्यप्रामाण्याच्च परेतुमतमेव साध्विति प्रतिभाति।

द्वितीयम् कैयटेन उपेद्धः, प्रेद्ध इत्यादौ **नाजानन्तर्ये बहिष्ट्वप्रक्लृप्तिः** इति परिभाषया अचोः निमित्तकतया प्राप्तस्य आद्गुण इति गुणस्य **न धातुलोप आर्धधातुके** इति सूत्रेण निषेधे कर्तव्ये बहिरङ्गपरिभाषायाः निषेधमाशङ्क्य 'अक्षद्यूः' इत्यादाविव

[1]अष्टा.1.4.2

[2]महा.भा.पञ्च.भा.सुट्कात्पूर्वः.पृ.सं.137

यत्र'कार्यविधौ आनन्तर्यम् अचोः आश्रीयते। तत्रैवास्याः परिभाषायाः प्रवृत्तिरित्युक्त्वा, अत्र तथाभावाद् भाष्यं समाहितम्, तदपि नागेशभट्टानां न सम्मतम्। ते तु ज्ञापकभूमिविरोधात् 'कार्यविधौ आनन्तर्येण अचोः आश्रयणस्थल एव प्रवृत्तिः इति प्रकृते तथाऽभावाच्छङ्कासमाधानस्यैव अयुक्ततां प्रतिपादयन्ति। च तेषां मते एषा परिभाषा नास्त्येव।

अत्रापि नागेशभट्टानां मतं युक्ततरं प्रतिभाति। यतो हि प्रदीपकारादिभिः प्रमाणं विनैव परिभाषाप्रवृत्तिनिमित्तसंकोचः कृतः। उद्द्योतकारैः धर्मिग्राहकमानेन **कार्यविधौ उद्देश्यत्वेन निमित्तत्वेन वा, उभयथा वायत्र अचः आश्रयणं तत्र स्थले** अस्याः प्रवृत्तिः स्वीकृता। अथ च अस्याः परिभाषायाः अभावे तैः प्रदर्शितः हेतुरपि युक्ततर एव भाति, अन्यथा **नाजानन्तर्ये बहिष्ट्वप्रक्लृप्तिः** इति परिभाषायाः सत्त्वे तु **वाह ऊठ्** इति सूत्रे बहिरङ्गपरिभाषाया इव **षत्वतुकोरसिद्ध** इति सूत्र अस्या उल्लेखं कुर्याद् इति।

परिशीलितग्रन्थपञ्जिः

नागेशभट्टः। *लघुशब्देन्दुशेखरः* (षट्टीकोपेतः अव्ययीभावान्तो भागः)। काशी: भार्गव पुस्तकालयः, 1992।

भट्टोजिदीक्षितः। *प्रौढमनोरमा* (शब्दरत्न-भैरवी-भावप्रकाश-सहिता)। सम्पा. पं. गोपालशास्त्री नेने। वाराणसी: चौखम्भा संस्कृत भवन, 2018

भट्टोजिदीक्षितः। *वैयाकरणसिद्धान्तकौमुदी* (मूलमात्रम्)। सम्पा. गोविन्दाचार्यः। वाराणसी: चौखम्बा सुरभारती प्रकाशन, 2017।

महर्षिपतञ्जलिः। *महाभाष्यम्* (तृतीयं खण्डम्, प्रदीपोद्योतसहितम्)। सम्पा. श्रीभार्गवशास्त्री। दिल्ली: चौखम्बा संस्कृत प्रतिष्ठान, 2014।

भट्टोजिदीक्षितः ।*वैयाकरणसिद्धान्तकौमुदी* (प्रथमो भागः)। सम्पा. गिरिधरशर्मा, परमेश्वरानन्दशर्मा। वाराणसी: मोतीलाल बनारसीदास, 2014।

भट्टोजिदीक्षितः। *वैयाकरणसिद्धान्तकौमुदी* (द्वितीयो भागः)। सम्पा. गिरिधरशर्मा, परमेश्वरानन्दशर्मा। वाराणसी: मोतीलाल बनारसीदास, 2014।

प्रदीपोद्योतसहितं महाभाष्यम्,चौखम्बा सुरभारतीप्रकाशनम, 2021

महर्षिपतञ्जलिः। महाभाष्यम् (तृतीयं खण्डम्, प्रदीपोद्योतसहितम्)। सम्पा. श्रीभार्गवशास्त्री। दिल्ली: चौखम्बा संस्कृत प्रतिष्ठान, 2014।

नागेशभट्टः। *लघुशब्देन्दुशेखरः* (भावबोधिनी बालबोधिनी व्याख्याद्वयोपेतः)। सम्पा आचार्यः श्रीपाद सत्यनारयणमूर्तिः।प्रकाशकः आचार्य काई गोविन्दन् । तिरुपतिः । राष्ट्रियसंस्कृतविद्यापीठम् । 2005

नागेशभट्टः। बृहच्छ*ब्देन्दुशेखरः*। सम्पा श्रीसीतारामशास्त्री । प्रकाशकः डाँ हरिचन्द्रमणित्रिपाठी। वाराणसी। सम्पूर्णानन्दसंस्कृतविश्वविद्यालयः। 1996

भट्टोजिदीक्षितः। *वैयाकरणसिद्धान्तभूषणम्* (द्वितीयो भागः)। सम्पा. के वि रामकृष्णमाचार्यः।
INSTITUT FRANCAIS DE PONDICHERY SHREE SOMNATH SANSKRIT UNIVERSITY । 2022

आयुर्वेदशिक्षणविधिविमर्शः

Dr. Tapas Barman, Assistant Professor,
Tufanganj Mahavidyalaya,
Phone no. 7980995598,
Email: tapasbarmancu@gmail.com

शब्दसंकेतः *आयुर्वेदः, वैद्यः, भेषजम्, परिचारकरः, रोगी, शास्त्रपरीक्षा, आचार्यपरीक्षा, शिष्यपरीक्षा, अध्ययनम्, अनुशासनम्।*

शोधसारः आयुर्वेदस्य आधारग्रन्थो वेदः। वैदिकसाहित्येऽस्मिन् मान्त्रिकप्रक्रियाया उपलम्भेऽपि केवलभेषजप्रक्रियाया वर्णना न तु अल्पा न वा साधारणाः, अपि तु असाधारणा बहुशो विषया दृश्यन्ते। वेदे शारीरकाणि, ओषधयः, शास्त्रवैद्यकविषयाः, रोगनिर्देशाः, रोगोपचाराश्च इत्येतादृशा भैषज्यविषया ओताः प्रोताश्चेति वर्णिताः सन्ति। चिकित्साशास्त्रस्य कर्मसाधकहेतवः चत्वारः, यथा- वैद्यः, भेषजम्, उपचारकः, रोगी चेति। वैद्यादीन् अन्तरेण चिकित्साकार्यं भवितुं नार्हति। चिकित्याकार्याय तु आयुर्वेदीयं ज्ञानमावश्यकम्। आचार्यः कथं कस्मै कुत्र ज्ञानमिदं प्रयच्छति, कः योग्योऽयोग्यो वा, शिष्योऽपि कम् वैद्याचार्यं शिक्षकेण वृणोति, चिकित्सकस्य नैतिकदायित्वं किम् भवेच्च एषामालोचना प्रस्तुयतेऽस्मिन् शोधसारे।

वेदो नाम आर्याणां सर्वादिमो ज्ञानविज्ञानराशिः। अत्रैव पूर्वपुरुषाणां ज्ञानानि विज्ञानानि च सम्भृतानि। आर्याणां तपःप्रणिधानालोकोज्ज्वलेषु हृदयेषु प्रतिभप्रकाशरूपेण वर्तमानाव्याहतस्वरूपा ज्ञानसम्पद्वेदशब्देन व्यवह्रियते। संस्कृतसाहित्ये आर्याणां सभ्यता संस्कृतिश्च वेदानाधारीकृत्य विराजते। साहित्येऽस्मिन् वेदानां स्थानं सर्वोपरि वर्तते। भारतीयदर्शनस्य धर्मस्य च जीवनं वेदे एव प्राप्यते। वेदेषु ज्ञानविज्ञानधर्मदर्शनसदाचारसंस्कृतिसामाजिकराजनैतिकज्योतिषशास्त्रव्याकरणशास्त्र-चिकित्साविज्ञानप्रभृतीनां जीवनोपयोगिविषयाणां सन्निवेशोऽस्ति। तेन वेदशब्दस्यार्थो ज्ञानमिति। यद्यपि विद्धातुरनेकर्थकः। दिवादिगणीयो विद्धातुः सत्तार्थकः, अदादिगणीयो विद्धातुः ज्ञानार्थकः, रुधादिगणीयो विद्धातुः विचारार्थकः, तुदादिगणीयश्च विद्धातुः लाभार्थकः चेति। अतो येन धर्मादिपुरुषार्थचतुष्टया ज्ञायन्ते लभ्यन्ते विचार्यन्ते च ते एव वेदाः। अत्र प्रेयशास्त्रं श्रेयशास्त्रञ्चोभयं समभावेन समेधितम्। सर्वाङ्गपूर्णतया मानवजीवनोद्देश्यभूताः सर्वेऽपि विषयाः साधु विवेचिताः सन्ति। तेषु भैषज्यज्ञानरूपम् आयुर्वेदशास्त्रमपि समुपलभ्यते। आयुर्वेदस्यास्याधारग्रन्थो वेदः। लोकानां श्रेयःसाधनताया हितावहेषु विविधेषु ज्ञानविज्ञानप्रभेदेषु सर्वोपजीव्यं यद्विज्ञानरत्नं तदेवायुर्वेदविज्ञानमुच्यते। आयुरनेन विद्यते ज्ञायते विचार्यते वेति आयुर्वेदः। आयुरस्मिन् विन्दति प्राप्नोति वैति आयुर्वेदः। एतदीयं विज्ञानं न केवलं स्वस्यैकव्यक्तिमात्रस्य वोपकृतये, अपि तु कुटुम्बस्य समाजस्य देशस्यापि उपकृतये समुन्नतये च विज्ञेयम्। आयुषः स्वरूपम्, तत्र हिताहिते, पथ्यापथ्ये, तत्फलीभूते सुखदुःखे, आयुषः तत्तदवस्थारूपाणि लक्षणानि च यो वेदयति ज्ञापयतीति स आयुर्वेदः। तदुच्यते सुश्रुतसंहितायाम्- "आयुरस्मिन् विद्यतेऽनेन वायुर्विन्दतीत्यायुर्वेदः"[१] इति। प्राणिनो नानाविधैः रोगैः शतधा प्ररोहन्ति। ते शतशो रोगा नैकेनोपायेन उपदेशेने वा परिहरणीया भवन्ति। तेषां निवृत्तयेऽनुत्पादाय च चिकित्साशास्त्रे उपयाः प्रदीयन्ते। वातपित्तश्लेष्मणां धातुत्रयाणां वैषम्येणोद्भूतं व्याधिं प्रतीकाराय वैद्यभेषजातुरपरिचारकादीनां प्रचेष्टा आयुर्विज्ञाने चिकित्सानाम्नाभिधीयते।

अस्याः चिकित्सायाः पादचतुष्टयं समुपलभ्यते। तेषु गुणवान् वैद्यः (PHYSICIAN), गुणयुक्तं भेजषम् (DRUG), गुणवान् परिचारकः (NURSING STUFF), गुणवान् रोगी (PATIENT) चेति वर्तते। एतानि चत्वारि रोगिणो रोगोपशान्तये कारणानि भवन्ति। एते वैद्यादयः सदा विकारोपशमने न तु हेतव एव। कदाचिद्वैद्यादीन् प्रत्याख्यायापि रोगिणां लघुरोगोपशमो भवति। किन्तु महारोगे पादचतुष्टयस्य प्रयोजनमावश्यकम्। तदुक्तं- "वैद्यो व्याध्युपसृष्टश्च भेषजं परिचारकः। एते पादाश्चिकित्सायाः कर्मसाधनहेतवः॥ गुणवद्भिस्त्रिभिः पादैश्चतुर्थो गुणवान् भिषक्। व्याधिमल्पेन कालेन महान्तमपि साधयेत्॥"[२] इति। इत्येवं चिकित्सायाः चत्वारः पादा यदा सम्यगुपपद्यन्ते तदा व्याधिः नातिवर्तते।

पुरा रोगोपशान्तको वैद्यनाम्ना परिचीयते। सुतीर्थः, न्यायेनार्षज्ञानप्राप्तः, विज्ञानवान्, अनेकशो दृष्टकर्मा, विदितसिद्धयोगः,

दक्षः, दक्षिणः, शुचिः, अनुद्धतवेषः, सर्वभूतेषु बन्धुभूतः, सिद्धिमान्, धर्मार्थदर्शी, सत्यदयादानार्जवनिरतः, देवद्विजगुरुसिद्धानां पूजकः, उत्तरोत्तरवर्धितरोगोपशान्तये कुशलः, गुरुवृद्धसेवी, न्यायवान्, निर्भीकोऽलोभी, शान्त, सत्यवादी, सुमुखी, रोगमुक्तश्च गुणवान् नरो भवेद्वैद्यः। वैद्यो रोगपरीक्षायामौषधनिर्माणे औषधप्रयोगे चानेकशो दृष्टकर्मा बभुव। अनेन प्रकारेणाभिज्ञो वैद्यः दुरारोग्यं व्याधिमुपशमितुं समर्थो बभुव। सुवैद्यस्य चतस्रः वृत्तयो आसन्। एताः वृत्तयः- रोगिणे मैत्रीभावः, आर्ताय कारुण्यम्, साध्यरोगिणे प्रीतिः, असाध्यरोगिषु अनुपेक्षा चेति। वैद्य एवौषधस्य विज्ञाता, परिचारकस्य शासिता, आतुरस्य रोगानुसारेणौषधदाता चेति। एवं वैद्यपराधीनानां भेषजादीनां प्रवृत्तिः भवति। तेषु वैद्यस्तु स्वतन्त्रः, ततश्च वैद्यः प्रधानः इत्याशयः। रन्धनाय पात्रेन्धनानलाः पाचकस्य यथा हेतवो भवन्ति; युद्धक्षेत्रे विजयाय विजेतुः यथा भूमिसेनास्त्रशस्त्राणि कारणानि भवन्ति; तथा वैद्योऽपि चिकित्सासिद्धौ भेषजरोगिपरिचारकाश्च हेतुभूताः भवन्ति। यथा मृद्दण्डसूत्रादौ स्थितेऽपि कुम्भकारेण विना कुम्भं न भवति तथैव भेषजातुरपरिचारकादौ विद्यमाने अपि वैद्येन विनारोग्यप्राप्तिः न भवत्यातुरस्य। तस्माद्योग्यवैद्येन चिकित्सा करणीया। अयोग्यवैद्येन कृता चिकित्सा आत्मानमग्नौ निक्षिप्ता इव।

भेषजं द्रव्यमित्यादिनाम्नापि परिचीयते। भेषजमिदं सुभूमौ जातम्, यथाकाले उद्धृतम्, यथासमये उत्पन्नमविकारि, अग्निजलजन्तुमलमूत्रादिभिः अनुपहतम्, रोगप्रतीकाराय समर्थम्, क्रमेण विधिवदुपपादितञ्चेति भवति। अनेकभेषजगुणयुक्तं व्याधिनाशसमर्थञ्च द्रव्यमेव भेषजपदवाच्यमेव। तदुक्तम्- "प्रशस्तदेशसम्भूतं प्रशस्तेऽहनि चोद्धृतम्। युक्तमात्रं मनस्कान्तं गन्धवर्णरसान्वितम्।। दोषघ्नमग्लानिकरमविकारि विपर्यये। समीक्ष्य दत्तं काले च भेषजं पाद उच्यते।।"[3] इति।

परिचारको वैद्यस्य कार्यसहायकः। स परिचारको विपक्वकषायता, रोगमुक्तः, बलवान्, भर्तृभक्तः, उपचारज्ञता, दक्षः, पवित्रः, आशुकारी, सर्वकर्मकुशलः, अघृणी, उत्तमवंशजः, सहिष्णुः, क्रोधहीनः, जितेन्द्रियश्चेति गुणवान् भवति। यद्यपि अधुना परिचारकादृतेऽपि परिचारिकयैव चिकित्सकः चिकित्साकार्यं करोति। तदानीन्तकाले तु चिकित्साक्षेत्रे स्त्रीणां परिचारिकारूपेण भूमिका नासीत्। तेन सर्वत्रैव केवलं परिचारकस्योल्लेखोऽस्ति।

रोगी आयुष्मान्, सत्त्ववान्, साध्यो, धनवान्, विश्वासी, आस्तिकः, वैद्यवाक्यवाधितः, विनयी, यथोक्तकारी चेति गुणयुक्तो भवति। आतुरव्यक्तिः स्पष्टतया स्वस्य रोगस्य यादृशीं वर्णनां वैद्याय प्रयच्छति तदनुसारेण वैद्यौ भेषजप्रयोगं करोति। अतो वैद्याचार्यस्य चिकित्सायां यादृशी भूमिकास्ति, तादृशी भूमिकास्ति रोगिणश्चैव। प्राचीनभारतवर्षस्य चिकित्साया इत्येवं सुदृढव्यवस्था सम्प्रति नोपलभ्यते। आधुनिकचिकित्सकाः केवलमर्थाय चिकित्साकार्यं कुर्वन्ति। तेषां समीपे रोगी धनपतिः कुवेरः। यस्य धनं नास्ति, चिकित्सकः तस्मै चिकित्सां न प्रयच्छति। स चिकित्साभावेन शनैः शनैः प्राणं त्यजति। आयुर्वेदचिकित्साशास्त्रे वैद्यस्तु रोगिणं प्रतीत्येवं व्यवहारं नाकरोत्। सम्यगायुर्वेदज्ञानलब्धः शिष्यस्तु गुरूपदिष्टेन मार्गेण द्विजगुरुदरिद्रमित्रादीनां तथा नम्रतयागतानां साध्वनाथाभ्यागतानाञ्च स्वभेषजैः चिकित्सामकरोदिति।

बालकस्योत्पत्तेः पूर्वं यथा स्तन्योद्गमनं भवति तथा सृष्टेः प्रथमत आयुर्विज्ञानं स्वरसतोऽपि सम्भवति। स्रष्ट्रा स्वयम्भूः ब्रह्मा रोगोपचारेण विनष्टानां प्राणिनां कृते आयुर्वेदशास्त्रं विरचयत्। येन ते चिरां सत्तां प्राप्नुवन्ति। सत्तां लब्धवन्तोऽपि विकलाङ्गाः कार्यं कर्तुं न समर्थाः। तस्मात् प्रजासृष्टेः प्राक् स्वयम्भूः ब्रह्मायुर्वेदशास्त्रमसृजत्। तस्यायुर्वेदस्य ज्ञानं गुरुशिष्यपरम्परयाद्यापि हितसाधनाय नियोजितम्। आयुर्वेदज्ञानं प्राप्तुमिच्छुः मनुष्योऽग्रे स्वमेधया शास्त्रं विचार्य गुरुं परीक्षेत। तदनन्तरं गुरोऽपि शिष्याय परीक्ष्यायुर्ज्ञानम् अयच्छत्। अनया गुरुशिष्यपरम्परया जगति सुवैद्यः मनुष्याणां सुजीविताय रोगनिरोधाय च कार्यमतिवाहयति। अत आयुर्वेदपाठदानादाने गुरुशिष्यपरम्परेत्थं भवतीति- शास्त्रपरीक्षा ⇨ आचार्यपरीक्षा ⇨ शिष्यपरीक्षा ⇨ अध्ययनम् ⇨ अध्यापनम् ⇨ शिष्यानुशासनम्।

पुरा वैद्याचार्यो भवितुमिच्छुः पुरुषोऽग्रे कार्यगौरवं, कार्यलाघवं, शुभाशुभकर्मफलञ्च विदित्वा सम्यग्युक्तिदर्शनैः शास्त्रं परीक्षामास। यतो हि जगत्यस्मिन् वैद्याचार्याणां बहूनि शास्त्राणि सन्ति। तेषु यच्छास्त्रं विद्वद्भिः जनैः सेवितम्, आप्तजनैः पूजितम्, उत्तममध्यमाल्पबुद्धिविशिष्टेभ्यः शिष्येभ्यो लाभप्रदम्, पौनरुक्तदोषेण रोहितम्, सुरचितसूत्रभाष्यसंग्रहयुक्तम्, ग्राम्यदोषवर्जितम्,

स्वार्थविशिष्टम्, कष्टशब्दवर्जितम्, क्रमागतार्थम्, अर्थतत्त्वविनिश्चयप्रधानम्, संगतार्थम्, आशुबोधार्थकम्, लक्षणवच्चोदाहरणवच्च तदेव शास्त्रं शिष्याः चिक्युः।

अध्येतव्यं शास्त्रमित्येवं परीक्ष्य भिषग्भवितुमिच्छुः आचार्यं परीक्षामास। शास्त्राणां मर्मार्थैः अर्जितज्ञानयुक्तम्, तीक्ष्णबुद्धिविशिष्टम्, सर्वकर्मकुशलम्, पवित्रम्, जितहस्तम्, सर्वेन्द्रियोपपन्नम्, प्रकृतिस्थम्, प्रतिपत्तिज्ञम्, अविकृतविद्यम्, निरहङ्कृतम्, अनिन्दुकम्, अक्रोधिनम्, चतुरञ्चाचार्यं गुरुरूपेण शिष्यः स्वीचकार। ईदृशः ज्ञानवतः वैद्याचार्यस्य समीपमागम्यायुर्वेदचिकित्साज्ञानं प्राप्तमिच्छुः शिष्यः अग्निवद् देववद् राजवद् पितृवच्च आचचार। एवंरूपेण प्रसन्नगुरोः सम्पूर्णं शास्त्रं शिष्येभ्यो ददौ।

अथ आयुर्वेदज्ञो वैद्याचार्यो गुरुः शिष्यं परीक्ष्य तस्मै विद्यां प्रददौ। धार्मिकः, सत्यवादी, अहिंसकः, शान्तः, कल्याणकारी, दक्षः, क्षमाकारी, चतुरः, अनुकूलः, पवित्रः, अलोभी, ईर्षाहीनः, सर्वेन्द्रियवशी च शिष्यः आयुर्वेदशास्त्राध्ययनस्य योग्यो मेन्ये। तद्विपरीताः शिष्यास्तु गुरोः त्यजनीयाः। अनुपयुक्तेभ्यो विद्यार्थिभ्यो यदि वैद्याचर्यो चिकित्साविद्यां प्रयच्छेत्तर्हि हितविपरीतोऽपि भवितुमर्हति। तस्मात् पूर्वं परीक्षेत ततः प्रयच्छेदिति नियमो प्रचलति तदा। चरकसंहितायां एवंगुणोपेतानां सर्वेषां मनुष्याणाम् आयुर्वेदचिकित्साग्रहणेऽधिकारः आसीत्। वेदपाठे तु केवलं ब्राह्मणक्षत्रियवैश्यानाम् एवाधिकारः आसीत्। यतो हि उपनयनसंस्काराभावात् शूद्राणां वेदपाठे आयुर्विद्याग्रहणे च नासीदधिकारः। सुश्रुतमते शिष्याणां वाह्यिकसौन्दर्यमपि आवश्यकमासीद् आयुर्वेदाध्ययने। तन्मते ब्राह्मणक्षत्रियवैश्यानां कूले उत्पन्नाः सुशीलाः शौर्यगुणयुक्ता ऋजुमुखाक्षिनासिकाविशिष्टाः शिष्या आयुर्विद्याग्रहणेऽधिकारिण आसन्। तदुक्तं- "ब्राह्मणक्षत्रियवैश्यानाम् अन्यतममन्वयवयःशीलशौर्य- शौचाचारविनयशक्तिबलमेधाधृतिस्मृतिमतिप्रतिपत्तियुक्तं तनुजिह्वौष्ठदन्ताग्रमृजुवक्त्राक्षिनासं प्रसन्नचित्तवाक्चेष्टं क्लेशसहञ्च भिषक् शिष्यमुपनयेत्"[४] इति। एतद्विपरीतगुणयुक्तान् विद्यार्थिनो गुरुः सदा परित्यजेत्। यद्यपि सुश्रुतसंहितायां ब्राह्मणक्षत्रियवैश्यानां वर्णत्रयाणामेवायुर्वेदशिक्षणे अधिकारोऽस्तीत्येवमुक्तम्; तथापि शूद्रकुलोत्पन्नः सर्वगुणसम्पन्नो जनोऽपि अधिकारी आसीदिति सुश्रुतेन उच्चैः घोषितम्- "शूद्रमपि कुलगुणसम्पन्नं मन्त्रवर्जम् अनुपनीतम् अध्यापयेदित्येके"[५] इति।

महार्णमिवायुर्वेदशास्त्रं सम्यग्ज्ञातुं शिष्यो विधिपूर्वकम् अध्ययनं करणीयमासीत्। येन स रोगिणं यथोपदिष्टेन चिकित्सामार्गेण रोगोपशान्तोपायं प्रदातुं शक्नोति। आयुर्वेदशिक्षार्थी ऊषाकाले मध्याह्ने सायाह्ने रात्रौ च भूयो भूयोऽर्थतत्त्वं विज्ञायायुर्वेदसूत्राण्यभ्यसेत्। स प्रातः उत्थायावश्यकं शौचदिकर्म कृत्वा समे शुचौ देशे सुखोपविष्टः एकाग्रमनसा स्वकीयाध्ययनदोषं परित्यज्य परकीयाध्यायनदोषप्रमाणार्थञ्चायुर्वेदशास्त्रं पठेत्। एवंरूपेणाध्ययनेन शिक्षितो भिषगाचार्यो रोगिणो रोगोपशान्तये सुष्ठुजीवनप्राप्तये च नियोजितः आसीत्। अलसो वैद्याचार्यस्तु रोगिणे आसन्नमृत्युतुल्यः। अतो रोगी सुवैद्यात् सुचिकित्सां गृह्णीयात्।

सुश्रुतमते तु आयुर्वेदार्थिनं सर्वगुणसम्पन्नं शिष्यं वैद्याचार्यो गुरुः प्राक् स्वाहाकारं कारयेत्। स्वाहाकारिणं शिष्यमपि वैद्याचार्यो गुरुः स्वाहाकारं कारयेत्। स्वाहाकरणादनन्तरं शिष्यः शुभतिथौ प्रशस्तदिश्युक्तं पवित्रं समतलस्थानञ्च गमयेत्। तस्मिन् स्थाने चतुर्हस्तं चतुष्कोनविशिष्टं स्थण्डिलमुपस्थाप्य गोमयेनोपलिप्य दर्भैः संतीर्य्य च देवान् विप्रान् भिषजश्च पूजयेत् शिष्यः। तस्मिन् स्थण्डिले ब्रह्माणं स्थापयित्वाग्निं प्रज्वालयेत्। प्रज्वलिताग्नौ घृतमुत्सृज्य ओङ्कारपूर्वकां महाव्याहृतिमनूच्य सर्वेषां देवानामृषीणाञ्च नामोच्चारणं कृत्वा पुनः स्वाहाकारं काययेत्। ततोऽग्नौ आहुतिप्रदानात्परं गुरुः शिष्यायायुर्वेदज्ञानं प्रयच्छेत्। चरकमतेनापि भिषगाचार्यो गुरुः शुचिवस्त्रं परिधायोद्धतहस्तो भूतः शुचौ देशे अथशब्दमोङ्कारं वाग्रे प्रयुज्य महाव्याहृतीः अनूच्य कमपि गायत्रीमन्त्रम् उच्चार्य ततः शिष्येभ्य आयुर्वेदज्ञानं ददौ। शिष्योऽपि गृहितमुपदेशं भूयो भूयो बभ्यसे। अनेन विद्यार्थी निखिलं शास्त्रमधीत्य स्वयमपि सुवैद्याचार्यो बभूव।

गुरुः पीडाकाले, सायाह्ने, विद्युत्पतने, उक्लापतने, अत्यधिकवर्षणसमये, मेघाच्छन्नदिवसे, महोत्सवसमये, अद्भूतवस्तुदर्शने, अमावस्यायाम्, पूर्णिमायाम्, आत्मपीडायाञ्चेति शिष्येभ्य आयुर्वेदशास्त्रं न ददौ। तदुक्तम्- "न विद्युत्स्वनार्तवेषु नाभ्युदितासु दिक्षु

नाग्लिसंप्लवे न भूमिकम्पे न महोत्सवे नोल्कापाते न महाग्रहोपगमने न नष्टचन्द्रायां तीथौ न सन्ध्ययोर्नामुखाद् गुरोर्नावपतितं नातिमात्रं न तान्तं न विस्वरं नानवस्थितपदं नातिद्रुतं न विलम्बितं नातिक्लीवं नात्युच्चैर्नातिनीचैः स्वैरैरध्ययनमभ्यसेत्"[६] इति। सुश्रुतमतेनापि सूर्योदयास्तकाले, राष्ट्रराजयोः विपत्काले, श्मशाने, यात्राकाले, वधस्थाने, युद्धसमये, महोत्सवे, विद्युत्मेघगर्जनभूमिकम्पादीनामुत्पातकाले, अपवित्रावस्थायाञ्च विद्यार्थिभिः शिष्यैः अध्ययनं करणीयं नासीत्। विद्यादानाय विद्याग्रहणाय च गुरुशिष्ययोः चित्तस्यैकाग्रता प्रयोजनीया। एकाग्रचित्तमन्तरेण कोऽपि जनः साफल्यी भवितुं नार्हति। असाफल्यी वैद्याचार्यस्तु रोगिणो रोगोपशान्तये सम्पूर्णरूपेणासमर्थः। तस्माद्धेतोः द्वयोराचार्ययोः मतेनायुर्वेदस्याध्ययनं विघ्नवहिते काले करणीयमिति।

सम्यगायुर्वेदज्ञानलब्धः शिष्यः द्विजगुरुदरिद्रमित्रादीनां तथा नम्रतयागतानां साध्वनाथाभ्यागतानाञ्च स्वभेषजैः चिकित्सां चकार। व्याधशाकुनिकाचारभ्रष्टपापकारिणां तु चिकित्सा न कर्तव्या। शिष्यः सदा कामक्रोधमानमदहर्षत्यागपूर्वकं चिकित्साकार्यं निर्वहेत्। असत्यमालस्यञ्च परित्यज्य क्षौरक्रियां समाधाय कषायवस्त्रं परिधाय चातुराणां रोगोपशान्तये सदा सचेष्टो भवेच्छिष्यः। एतद्विपरीतानां जनानां कृते विद्या सदा निष्फला जायते। आयुर्ज्ञानवान् शिष्यो ब्रह्मचारी, श्मश्रुधारी, सत्यवादी, निरामिषभोजी च भवेत्। इहलोके यशसं परलोके स्वर्गं प्राप्तेच्छुः शिष्यः गोब्राह्मणादिभिः सह सर्वेषां प्राणिनां सेवां कुर्यात्। जीविकाय वैद्याचार्यैः रोगिणं प्रति कदापि द्रोहो न करणीयः। परवधूं परधनञ्च प्राप्तुमिच्छन् शिष्योऽसत्कार्यं न कुर्यात्। न केवलं पाठदाने शिष्याणामेव कर्तव्यकर्मबोधोऽस्ति; अपि तु आचार्यस्यास्त्येव। आचार्यो यदि शिष्येभ्यः सम्यग्रूपेण विद्योपदेशं न प्रयच्छेत्तर्हि तस्य विद्यापि निष्फला भवति। तस्मादुक्तं सुश्रुतेन- "अहं वा त्वयि सम्यग्वर्तमाने यद्यथादर्शी स्याम्, एनोभाग्भवेयमफलिविदश्च"[७] इति।

पुरा गुरुशिष्यपरम्परायामुभावपि स्वतन्त्रावास्ताम्। शिष्यः स्वेच्छया गुरुं विचार्य यथायुर्वेदविद्यां जग्राह तथा गुरुरपि स्वेच्छया शिष्यं परीक्ष्य विद्यादानं चकार। उभयोः मतानैक्ये विद्यादानग्रहणकार्यं न सम्भवति स्म। गुरुशिष्याणामेवंरूपं स्वातन्त्र्यं प्राचीनविद्याशिक्षायाः ऐतिह्यं प्रकाशति। अत्र शिष्येणैव स्वशक्त्या शास्त्रं विचार्य गुरुं परीक्ष्य चाध्ययनमारम्भं कृतम्। गुरुणापि यथासामर्थ्यं शिष्येभ्यः आयुर्ज्ञानं प्रदत्तम्। अतस्तदानीन्तकाले गुरुशिष्ययोः स्वकर्तव्यपालने या दृढतासीत् सात्यन्ता प्रशंसनीयासीत्।

आयुर्वेदज्ञानस्य दानादानप्रक्रिया

शास्त्रपरीक्षा
⇓
आचार्यपरीक्षा
⇓
शिष्यपरीक्षा
⇓
अध्ययनम्
⇓
समावर्तनम्
⇓
अध्यापनम्
⇓
शिष्यानुशासनम्

तथ्यसूत्रम्

१. सुश्रुतसंहिता, सूत्रस्थानम्- १
२. तदेव- ३४
३. तत्रैव
४. सुश्रुतसंहिता, सूत्रस्थानम्- २
५. तदेव।
६. चरकसंहिता, विमानस्थानम्- ८
७. सुश्रुतसंहिता, सूत्रस्थानम्- २

ग्रन्थपञ्जी

काश्यप, *काश्यपसंहिता,* हेमराजशर्मा (सम्पा.), वाराणसी : चौखाम्बा संस्कृत संस्थान, २००८.

गुप्त, शङ्करप्रसाद, *नवरूपे कायचिकित्सा,* कोलकाता : श्रीमती वीना गुप्त प्रकाशन, १९८४.

गुप्ता, हरीशचन्द्र, *व्यवहारायुर्वेद या विधि आयुर्वेद,* वाराणसी : चौखाम्बा संस्कृत भारती, २०११.

गौड, बनवारीलाल, *संस्कृतायुर्वेदसुधा,* वाराणसी : चौखाम्बा ओरियण्टालिया, २०१३.

चरक, *चरकसंहिता,* काशीनाथ शास्त्री (सम्पा.), वाराणसी : चौखाम्बा संस्कृत संस्थान, २०१३.

चरक, *चरकसंहिता,* गङ्गासहायपाण्डेय (सम्पा.), वाराणसी : चौखाम्बा प्रकाशन, २०१३.

चरक, *चरकसंहिता,* गङ्गासहायपाण्डेय (सम्पा.), वाराणसी : चौखाम्बा संस्कृत संस्थान, २०१२.

चरक, *चरकसंहिता,* श्रीगङ्गाधरकविराज (सम्पा.), दिल्ली : चौखाम्बा ओरियण्टालिया, २०११.

चौधरी, प्रवीणकुमार, *आयुर्वेद बृहत्त्रयी मञ्जुषा,* वाराणसी : चौखाम्बा सुरभारती प्रकाशन, २०१८.

त्रिपाठी, भागीरथप्रसाद, *धात्वर्थविज्ञानम्,* वाराणसी : सम्पूर्णानन्द संस्कृत विश्वविद्यालय, २०१६.

पारीक, गोविन्द, *आयुर्वेद संग्रह,* वाराणसी : चौखाम्बा सुरभारती प्रकाशन, २०१७.

भण्डारी, चन्द्रराज, *वनौषधि चन्द्रोदय,* वाराणसी : चौखाम्बा संस्कृत संस्थान, २००४.

भावमिश्र, *गुणरत्नमाला,* कैलाशपतिपाण्डेय, (सम्पा.), वाराणसी : चौखाम्बा संस्कृत संस्थान, १९९८.

भेल, *भेलसंहिता,* श्रीगिरिजादयालुशुक्ल, (सम्पा.), वाराणसी : चौखाम्बा भारती अकादमी, २००६.

मादव, *मादवनिदानम्,* विजयरक्षित (सम्पा.), वाराणसी : चौखाम्बा संस्कृत संस्थान, २००६.

यादव, जयराम, *आयुर्वेदीय शरीर क्रिया विज्ञान,* वाराणसी : चौखाम्बा ओरियण्टालिया, २०१०.

राइ, शक्तिराज, *आयुर्वेद जिज्ञासा,* वाराणसी : चौखाम्बा सुरभारती प्रकाशन, २०१६.

राय, प्रभाकर, *भैषज्य कल्पना विज्ञान,* दिल्ली : भारतीय चिकित्सा केन्द्रिय परिषद्, २००१.

राय, विजयकुमार, *पञ्चकर्म चिकित्सा विज्ञान,* वाराणसी : चौखाम्बा संस्कृत संस्थान, २००३.

वन्द्योपाध्याय, उदयचन्द्र, *वेदसंकलन,* कोलकाता : संस्कृत वुक डिपो, २००४.

वन्द्योपाध्याय, धीरेन्द्रनाथ, *संस्कृतसाहित्येर इतिहास,* कोलकाता : पश्चिमबङ्ग राज्यपुस्तक पर्षत्, २०१३.

वाग्भट, *अष्टाङ्गहृदयम्,* बनवारीलालगौड (सम्पा.), वाराणसी : चौखाम्बा ओरियण्टालिया, २००८.

वाग्भट, *रसरन्तसमुच्चयः,* इन्द्रदेव त्रिपाठी (सम्पा.), वाराणसी : चौखाम्बा संस्कृत भारती, २०११.

शर्मा, अजयकुमार, अगदतन्त्र-विषचिकित्सा, वाराणसी : चौखाम्बा सुरभारती प्रकाशन, २०१४.

शर्मा, नितिन, *अगद तन्त्र,* दिल्ली : भारतीय चिकित्सा केन्द्रिय परिषद्, २०११.

शर्मा, प्रियव्रत, *आयुर्वेद का वैज्ञानिक इतिहास,* वाराणसी : चौखाम्बा ओरियण्टालिया, २०१४.
शर्मा, प्रियव्रत, *द्रव्यगुणसूत्रम्,* वाराणसी : चौखाम्बा संस्कृत संस्थान, २०१०.
शर्मा, रघुवीरशरण, *धन्वन्तरिपरिचय,* वाराणसी : चौखाम्बा ओरियण्टालिया, २०१४.
शार्ङ्गधर, *शार्ङ्गधरसंहिता,* परशुरामशास्त्री (सम्पा.), वाराणसी : चौखाम्बा संस्कृत संस्थान, २००७.
शुक्ल, सुधाकरवर्द्धन, *आयुर्वेद दर्शन,* वाराणसी : चौखाम्बा औरियण्टालिया, २००२.
शुक्लयजुर्वेदसंहिता, रामकृष्ण शास्त्री (सम्पा.), वाराणसी : चौखाम्बा विद्याभवन, २०१५.
श्रीवास्तव, शैलजा, *आयुर्वेदीय पदार्थ विज्ञान,* वाराणसी : चौखाम्बा ओरियण्टालिया, २०१०.
साक्सेना, ओमप्रकाश, *आयुर्वेद भास्कर,* वाराणसी : चौखाम्बा संस्कृत भारती, २०१४.
सामवेदसंहिता, सत्यव्रत सामश्रमी भट्टाचार्य (सम्पा.), कोलकाता: मुनसिराम मनोहरिलाल, १८७१.
सिंह, महेन्द्र, *आयुर्वेदीय शरीर रचना विज्ञान,* वाराणसी : चौखाम्बा ओरियण्टालिया, २०११.
सुश्रुत, *सुश्रुतसंहिता,* अम्बिकादत्त शास्त्री (सम्पा.), वाराणसी : चौखाम्बा संस्कृत संस्थान, २०१४.
सुश्रुत, *सुश्रुतसंहिता,* यादवत्रिक्रम (सम्पा.), वाराणसी : चौखाम्बा संस्कृत संस्थान, २००८.
सुश्रुत, *सुश्रुतसंहिता,* यादवशर्मा (सम्पा.), वाराणसी : चौखाम्बा संस्कृत संस्थान, २०१४.
सुश्रुत, *सुश्रुतसंहिता,* श्रीगयदासाचार्य (सम्पा.), वाराणसी : चौखाम्बा संस्कृत संस्थान, २०१४.
सुश्रुत, *सुश्रुतसंहिता,* श्रीहाराणचन्द्र चक्रवर्त्ती (सम्पा.), वाराणसी : चौखाम्बा संस्कृत संस्थान, २०००.
सोढल, *गदनिग्रहः,* गङ्गासहाय पाण्डेय, (सम्पा.), वाराणसी : चौखाम्बा संस्कृत संस्थान, २००५.

नास्तिकदर्शनसिद्धान्तेषु नञर्थविचारः

Dr. Sankar Mondal
Assistant Professor, Department of Sanskrit
A.B.N Seal College, Cooch Behar-736101
Email: sankarmondal109@gmail.com

शोधसारः– संस्कृतवाङ्मये चतुर्विधेषु पदेषु निपातो भवति अन्यतमः। निपातेषु आन्यतम्यमयते नञ्। तस्य च नञः पर्युदासप्रसज्यात्मकौ अर्थौ प्रसिद्धौ। पर्युदासे पुनः सादृश्यादयः षडर्थाः प्रसिद्धाः। भारतीयदर्शनेषु ये वेदप्रामाण्ये न विश्वसन्ति ते हि नास्तिकाः। नास्तिकदर्शनानि त्रीणि। तेषु दर्शनेषु बहवः सिद्धान्ता वर्तन्ते ये नञर्थेन घटिताः सन्ति। तेषु सिद्धान्तेषु नञः कीदृगर्थः अभिप्रेतः, तस्यान्यार्थग्रहणे का हानिः को वा लाभः इत्येतत्सर्वं विचारयिष्यतेऽत्र।

कुञ्चिशब्दाः– नञ्, प्रसज्यः, पर्युदासः, अभावः

शास्त्रं भवति शब्दात्मकम्। समग्रेऽस्मिन् संस्कृतवाङ्मये चतुर्विधं पदं राजते – नाम आख्यातमुपसर्गो निपातश्चेति। तत्र "उच्चावचेष्वर्थेषु निपतन्ति"[1] इति निपातलक्षणं लक्षितं यास्काचार्येण। केषाञ्चिन्नये निपाता अर्थस्य द्योतका भवन्ति, अपरेषां नये तेऽर्थस्य वाचका भवन्ति, अन्ये तु निपाताः सम्भूयार्थद्योतका इति प्रतिपादयन्ति। निपातेष्वान्यतम्यं तथा प्राधान्यं भजते "नञ्" इति। नञर्थो ह्यभावः। स चाभावो द्विविधः संसर्गाभावोऽन्योन्याभावश्चेति। संसर्गाभावः पुनस्त्रिविधः प्रागभावः प्रध्वंसाभावः अत्यन्ताभावश्चेति। नञर्थः प्रतिषेधः प्राधान्येन द्विविधः पर्युदासः प्रसज्यश्चेति। तत्र पर्युदासो भवति सदृग्ग्राही, प्रसज्यस्तु निषेधकृत्। पर्युदासे विधेः प्राधान्यं, प्रसज्ये तु निषेधस्यैव प्राधान्यम्। अत एव कथितं-

प्राधान्यं हि विधेर्यत्र प्रतिषेधेऽप्रधानता।
पर्युदासः स विज्ञेयो यत्रोत्तरपदेन नञ्॥
अप्राधान्यं विधेर्यत्र प्रतिषेधे प्रधानता।
प्रसज्यप्रतिषेधोऽयं क्रियया सह यत्र नञ्॥ इति।

एवं च प्रसज्यपर्युदासयोरपि अत्यन्ताभावान्योन्याभावयोरेव पर्यवसानम्। अन्यत्रापि नञः षडर्थाः उक्ताः। तद्धि-

"तत्सादृश्यमभावश्च तदन्यत्वं तदल्पता।
अप्राशस्त्यं विरोधश्च नञर्थाः षट् प्रकीर्तिताः"[2]॥ इति।

नास्तिका हि वेदनिन्दकाः। अर्थाद् ये दार्शनिका वेदस्य प्रामाण्ये न विश्वसन्ति ते हि नास्तिकदार्शनिकाः। भारतीयसम्प्रदाये नास्तिकदर्शनानि त्रीणि- चार्वाकदर्शनं, बौद्धदर्शनम्, आर्हतदर्शनं चेति। तत्र त्रयो वेदस्य कर्तारो भण्डधूर्तनिशाचराः, यावज्जीवेत्सुखं जीवेत् ऋणं कृत्वा घृतं पिवेत् इत्यादिचारुवादिनो हि चार्वाकाः इत्युच्यन्ते। चारु वाक् चार्वाक्। तेषां यद्दर्शनं तद्धि चार्वाकदर्शनम्। चार्वाकदर्शनस्य प्रसिद्धाः ग्रन्थाः नोपलभ्यन्ते। *बार्हस्पत्यसूत्रं* हि तेषाम् आकरग्रन्थः इति लोकप्रसिद्धिः। वस्तुतः विविधग्रन्थेषु पूर्वपक्षरूपेण प्राप्तं चार्वाकमतं संगृह्य *सर्वदर्शनसंग्रहस्य* चार्वाकदर्शने उपस्थापितम्। भूतचैतन्यवादः, प्रत्यक्षैकप्रमाणवादः, आकस्मिकतावादः च इत्यादयः तेषां प्रमुखाः सिद्धान्ताः।

नास्तिकदर्शनेषु सर्वापेक्षया प्रसिद्धं सुग्रथितं च दर्शनं हि बौद्धदर्शनम्। भगवतः बुद्धस्य उपदेशान् स्वस्वमत्यनुसारम् अवधार्य तस्य शिष्याः तेषां यथा व्याख्यानं कृतवन्तः तेन बौद्धदर्शनस्य चत्वारः सम्प्रदायाः जाताः। तथा हि- शून्यवादिनो माध्यमिकाः नागार्जुनशान्तरक्षितबुद्धपालितप्रमुखाः। विज्ञानवादिनो योगाचाराः मैत्रेयनाथदिङ्नागधर्मकीर्तिप्रमुखाः। बाह्यार्थानुमेयवादिनो

[1] *निरुक्तम्, प्रथमाध्यायः*। सम्पा. तारकनाथ अधिकारी, २०१६, पृ.७५
[2] *वैयाकरणभूषणसारः*। सम्पा. नन्दिकिशोर शास्त्री, २०१२, पृ.४३८

सौत्रान्तिकाः कुमारलातयशोमित्रश्रीनाथप्रमुखाः। बाह्यार्थप्रत्यक्षवादिनो वैभाषिकाः कात्यायनी-वसुबन्धुप्रमुखाः।

अपरो नास्तिकदर्शनसम्प्रदायो हि आर्हतदर्शनम्। अर्हत् नाम जिनः, तस्य दर्शनम् आर्हतदर्शनं जैनदर्शनमिति नाम्ना अपि प्रसिद्धम्। जैनसम्प्रदाये चतुर्विंशतिः तीर्थङ्कराः सन्ति। तत्र आदिमो हि ऋषभदेवः अन्तिमश्च महावीरः। जैनदार्शनिकाः पुनः श्वेताम्बरदिगम्बरभेदेन द्वैविध्यं गताः। जैनानामादिमग्रन्थाः प्रायः प्राकृतभाषायामेव लिखिताः। आचार्येण उमास्वातिना विरचितं तत्त्वार्थसूत्रं हि तेषां प्रथमः संस्कृतग्रन्थः यत्र जैनानां सर्वेषामेव सिद्धान्तानामेव आलोचना वर्तते। पुनश्च तेनैव *तत्त्वार्थाधिगमसूत्र*मपि लिखितम्। एतद्विहाय सिद्धसेनस्य *न्यायावतारः*, हेमचन्द्रस्य *प्रमाणमीमांसा*, प्रभाचन्द्रसूरिणः *प्रमेयकमलमार्तण्डः* च इत्यादयः प्रमुखाः ग्रन्थाः वर्तन्ते। स्याद्वादः, सप्तभङ्गीनयः, अनेकान्तवादः, त्रिरत्नं च इत्यादयः तेषां प्रमुखाः सिद्धान्ताः।

एतेषु नास्तिकदर्शनेषु बहुत्र नञर्थेन घटिताः सिद्धान्ताः दृश्यन्ते। तेषां मध्ये केषाञ्चन सिद्धान्तानाम् अधस्तात् आलोचना विधास्यते। नञः पर्युदास-प्रसज्यनञोः मध्ये कः अर्थः अत्र कथं च अभिप्रेतः, तत्र अन्यार्थग्रहणे का हानिः को वा लाभः इत्येतत्सर्वम् आलोचयिष्यतेऽत्र।

चार्वाकदर्शने नञर्थघटितसिद्धान्ताः

➢ **अकस्माद् भवति**

कुत इयं विसृष्टिः इत्ययं प्रश्नो हि सर्वेषामेव दार्शनिकानाम्। तत्र केचन ब्रह्मकारणवादिनः, केचन प्रकृतिकारणवादिनः, अन्ये शून्यवादिनः, अपरे परमाणुवादिनः इति बहुविधाः सन्ति। किन्तु तेषां सर्वेषामेव सिद्धान्तानां स्थापनाय कार्यकारणवादः अङ्गीकार्यः अधिकरणसिद्धान्तत्वेन। प्रत्यक्षैकप्रमाणवादिनो हि चार्वाकाः कार्यकारणसिद्धान्तं न अभ्युपगच्छन्ति, तत्र अन्वयव्यतिरेकव्यभिचारदोषदर्शनात्। ननु तर्हि कुतः कार्योत्पत्तिः इति चेदुच्यते – 'अकस्माद् भवति' इति। इदमेव मतं पूर्वपक्षरूपेण प्रस्तुतं *न्यायसूत्र*कृता – "अनिमित्ततो भावोत्पत्तिः कण्टकतैक्ष्ण्यादिदर्शनात्"[1] इति।

अकस्मात् इत्यत्र नञर्थः कः, तस्य कुत्र अन्वय इति विचार्यः। न कस्मात् अकस्मात्। अत एव कार्यं न कस्मात् भवति। अत्र किंशब्दः कारणपर्यायः, तस्य पञ्चम्येकवचने कस्माद् इति। तन्नाम कारणात्। अत्र नञः प्रसज्यरूपार्थेऽङ्गीकृते अर्थः स्यात् – **कारणाद् न भवति** इति। नञः पर्युदासरूपार्थेऽङ्गीकृते अर्थः भवति – **कारणव्यतिरिक्ताद् भवति**। प्रसज्यपक्षे यः अर्थः तस्य पुनः अर्थद्वयं –

- कारणस्य निषेधः
- उत्पत्तेः निषेधः

पर्युदासपक्षे यः अर्थः, तस्य पुनः अर्थत्रयं सम्भाव्यते –

- स्वस्माद् भवति
- अलीकाद् भवति
- स्वभावाद् भवति

अत्र सर्वेषु अपि अर्थेषु दोषः सञ्जायते इति *न्यायकुसुमाञ्जलि*काराणामुदयनाचार्याणां मतम्। अत एव तेन लिखितं –

"हेतुभूतिनिषेधो न स्वानुपाख्यविधिर्न च।
स्वभाववर्णना नैवमवधेर्नियतत्वतः"[2]।। इति।

अत एव कार्यं कारणाद् न भवति इति न नियतावधिककार्यदर्शनात्। तथा हि कार्यं हि सापेक्षं कादाचित्कं वा। अर्थाद् कार्यस्य स्थितिर्हि कालनियता। कार्यं सर्वदा न तिष्ठति। एकस्मिन् क्षणे तस्य उत्पत्तिः, किञ्चित्कालपर्यन्तं स्थितिः, पुनश्च एकस्मिन् क्षणे ध्वंसः

[1] *न्या.सू.*- ४/१/२२।
[2] *न्या.कु.*– १/५।

भवति। कार्यस्य इत्थं कादाचित्कत्वं नियतावधिकत्वं वा कारणसामर्थ्यादेव भवति। पुनश्च उत्पत्तिनिषेधोऽपि न, नियतावधिककार्यदर्शनात्। तथा हि अनुत्पन्नं कार्यं नित्यं, तद्धि चिराय तिष्ठति। किन्तु दृश्यते हि कार्यं नियतावधिकम्, अत एव उत्पन्नमेव।

यद्युच्यते स्वस्माद् भवति, अलीकाद्भवति अथवा स्वभावाद्भवति, तर्हि कार्यस्य कदापि नाशः न स्यात्। तथाहि कारणनाशादेव कार्यनाशः भवति। किन्तु स्वस्य, अलीकस्य तथा स्वभावस्य कथं नाशः स्यात्? अत एव अत्रापि कार्यस्य नियतावधिकत्वव्याकोपः स्यात् इति 'अकस्मात् कार्योत्पत्तिर्भवति' इति मतम् असङ्गतमेव इति उदयनाचार्यप्रमुखानां मतम्।

किन्तु चार्वाकाणां पक्षतः अत्र इदं वक्तुं शक्यते यत्तैः कारणस्य सर्वथा निषेधः न क्रियते। वस्तुतः जगत्सृष्टिविषये ते कथयन्ति यत् – पृथिवी जलं तेजः वायुः चेति चत्वारि भूतानि। एतेषां परमाणूनां संयोगादिक्रमेण जगत उत्पत्तिः भवति। वैशेषिकाणाम् अपि इदमेव मतम्। किन्तु ते तत्र निमित्तकारणरूपेण ईश्वरं तथा अदृष्टं स्वीकुर्वन्ति। चार्वाकास्तु ईश्वरादृष्टयोः प्रत्यक्षप्रमाणागोचरत्वात् कारणकोटौ तेषाम् अन्तर्भावं नाङ्गीकुर्वन्ति। अत एव 'अकस्मात्' इत्यस्य अर्थः 'न अदृष्टकारणात्' इति। अत्र किंशब्दः अनिर्ज्ञातस्वरूपपरः। अनिर्ज्ञातस्वरूपः च प्रत्यक्षप्रमागोचरः। तादृशात् कारणात् जगत उत्पत्तिः तैः निषिध्यते।

ननु चेतनस्य तथा अदृष्टादेः अभावात् कथंकारं परमाणुषु क्रिया भवति संयोगार्थमिति चेदुच्यते तैः – 'स्वभावात्' इति। अत एवोक्तं *सर्वदर्शनसंग्रहे*चार्वाकदर्शनविवरणे – "ननु अदृष्टानिष्टौ जगद्वैचित्र्यम् आकस्मिकं स्यादिति चेत् न तद् भद्रम्। स्वभावादेव तदुपपत्तेः। तदुक्तं-

अग्निरुष्णो जलं शीतं शीतस्पर्शस्तथानिलः।
केनेदं चित्रितं तस्मात् स्वभावात्तद्व्यवस्थितिः"[1]।। इति।

स्वभावः पदार्थानां प्रतिनियता शक्तिः। स्वभावादेव जगद्वैचित्र्यस्य उत्पत्तिः, स्थितिः लयश्चेति। स्वभावो जगतः कारणम्। स्वाभाविकं जगदिदम्। ननु कथंकारं स्वभावस्य सृष्टिः इति चेदुच्यते स्वभाववादिभिः – यतो हि कार्यकारणसम्बन्धः सव्यभिचारी, तस्मात् सर्वेषामेव कार्याणां कारणमस्ति इति न। कारणम् अनपेक्ष्यापि कार्यस्य उत्पत्तिः दृश्यते। अग्नेः औष्ण्यस्य, जलीयशैत्यस्य, कण्टकतैक्ष्ण्यस्य विसृष्टिः कुतः? कस्मादपि न। अत एव स्वभाव एव जगद्वैचित्र्यस्य नियामकः, किन्तु स्वभावस्य कोऽपि नियामकः नास्ति।

*तत्त्वसंग्रह*कृता शान्तरक्षितेन स्वभाववादिनोऽपि द्विधा विभक्ताः। तत्र स्वभावो हि जगत्कारणम् इति वदताम् एकः पक्षः। तेषां मते यद्यपि स्वभावः अन्यकार्यकारणं भवति, तथापि स्वभावो न कारणजन्यः – "स्वतो भावे ह्यहेतुत्वं ..."[2] इति। अपरपक्षस्तु स्वभावमपि कारणं नेति वर्णयन्ति – "ते हि नाहुः स्वमपि कारणं"[3] इति। अस्य भावस्तु परिष्कृतः टीकायां – "त एवमाहुर्न स्वतः नापि परतः भावानां जन्म, किं तर्हि? सर्वहेतुनिराशंसं – स्वपरकारणनिरपेक्षम् इत्यर्थः। ननु ये स्वत एव भावा भवन्ति इति वर्णयन्ति तेभ्यः एषां को भेद इत्याहुः – ते हि इत्यादि। ते स्वभाववादिनः, स्वमिति। स्वरूपम्। अपिशब्दात् पररूपमपि। पूर्वकास्तु स्वभावं कारणमिच्छन्ति। एते तमपि नेच्छन्ति इति भेदः"[4] इति।

अत एव स्वभाववादिनाम् अयं द्वितीयः पक्षः यदृच्छावादः आकस्मिकतावादः इत्यपि वक्तुं शक्यते। एतेषां मते कारणव्यतिरिक्तमेव कार्यस्य उत्पत्तिः भवति –

राजीवकेसरादीनां वैचित्र्यं कः करोति हि।
मयूरचन्द्रकादिर्वा विचित्रः केन निर्मितः।।[5] इति।

---

[1] *स.द.सं.*। सम्पा. वासुदेवशास्त्री, प्राच्यविद्या संशोधन, निर्णयसागर प्रेस, १९२४, पृ.१३।

[2] *तत्त्वसंग्रहः*। कारिका – १०७।

[3] *तत्त्वसंग्रहः*। कारिका- ११०।

[4] शान्तरक्षितः। *तत्त्वसंग्रहः*। सम्पा. एम्बर कृष्णमाचार्यसम्पादितः, वरोदा सेन्ट्राल लाइब्रेरी, १९२६, पृ.६२।

[5] *तत्त्वसंग्रहः*। कारिका – १११।

आचार्येण मधुसूदनसरस्वतिनापि *गीताभाष्ये* स्वभाववादमेव समर्थयता निगदितं – "अदृष्टाङ्गीकारेऽपि क्वचिद् गत्वा स्वभावे पर्यवसानात् स्वाभाविकमेव जगद्वैचित्र्यमस्तु दृष्टे सम्भवति अदृष्टकल्पनानवकाशात्। अतः काम एव प्राणिनां कारणम् नान्यत् दृष्टेश्वरादि इत्याहुरिति लोकायतिकदृष्टिरियम्" (*श्रीमद्भगवद्गीता* १६/८) इति।

बौद्धदर्शने नञर्थघटितसिद्धान्ताः

- **असपक्षः**

श्रीमता धर्मकीर्तिना प्रणीते *न्यायबिन्दु*ग्रन्थे 'अनुमानं द्विधा'[1] इत्यादिसूत्रेणानुमानस्य द्वैविध्यं प्रतिपादितं – स्वार्थानुमानं परार्थानुमानं चेति। तत्र स्वार्थानुमानं ज्ञानात्मकं, परार्थानुमानं शब्दात्मकम्। तत्र स्वार्थानुमानस्य किं लक्षणमिति जिज्ञासायामुक्तं तेन – "तत्र स्वार्थं त्रिरूपाल्लिङ्गाद्यदनुमेये ज्ञानं तदनुमानम्"[2] इति। त्रिरूपात् लिङ्गात् इत्युक्तं तेन। अतः हेतोः रूपत्रयं स्यात्। कानि च तानि इत्याह सूत्रत्रयेण-

लिङ्गस्य अनुमेये सत्त्वमेव निश्चितम् (*न्यायबिन्दुः* २/५) = पक्षसत्त्वम्

सपक्षे एव सत्त्वं निश्चितम्(*न्यायबिन्दुः* २/६) = सपक्षसत्त्वम्

असपक्षे च असत्त्वमेव निश्चितम्(*न्यायबिन्दुः* २/७) = विपक्षासत्त्वम्

अत्र उक्तम् असपक्षे असत्त्वं हेतोः रूपम्। असपक्षो नाम न सपक्षः। तथा च सूत्रं – न सपक्षोऽसपक्षः, "ततोऽन्यस्तद्विरुद्धस्तदभावश्चेति"[3] इति। आचार्येण धर्मोत्तरेण अस्य टीकायामुक्तं – सपक्षो यो न भवति सोऽसपक्षः इति। अत्र नञः क्रियया सहान्वयः प्रदर्शितः। अतोऽत्र प्रसज्यप्रतिषेधः। 'प्रसज्यप्रतिषेधोऽयं क्रियया सह यत्र नञ्' इति। समासश्च 'असूर्यम्पश्या' इत्यादिवत्। प्रसज्यप्रतिषेधश्च निषेधप्रधानः। अतः सपक्षाभाव एव गम्यते। किन्तु अत्र असपक्षपदेन सपक्षादन्यः सपक्षविरुद्ध इत्यनयोः अपि ग्रहणं भवति। अत उक्तं – ततोऽन्यः, तद्विरुद्धः, तदभावश्चेति असपक्षः। असपक्षपदस्य सपक्षाभावरूपव्याख्यानं तु प्रसज्यनञा एव भवति। किन्तु सपक्षान्य-सपक्षविरुद्धरूपव्याख्यानार्थं पर्युदासाश्रयणं कर्तव्यम्। यद्यपि तत्रापि अभावरूपोऽर्थोऽस्ति तथापि सोऽत्र गौणः, तद्विशिष्टः अन्यविरुद्धरूपः विधिरूपः एवार्थः प्रधानम्। पर्युदासस्यैव च विधिप्राधान्यम्।

अत एव धर्मोत्तरेण तदीय*न्यायबिन्दु*टीकायाम् असपक्षपदस्य द्विविधा व्युत्पत्तिः प्रदर्शिता –" न सपक्षः असपक्षः"[4] इति। "सपक्षो यो न भवति सोऽसपक्षः"[5] इति। पुनः उक्तं तेन – "कश्च सपक्षो न भवति। ततः सपक्षादन्यः। तेन च विरुद्धः। तस्य च सपक्षस्य अभावः"[6] इति। अत्रायं भावः यत् असपक्षशब्दार्थः एकेन शब्देन उच्यते चेत् सपक्षाभाव इत्येवं कथ्यते। तस्यार्थो भवति साध्यधर्मवत्त्वाभाव इति। किन्तु सूक्ष्मेक्षिकया दृश्यते चेत् असपक्षपदस्य भेदत्रयं वर्तते।

प्रथमतः – सपक्षस्य अभावमात्रम्। इदं क्षणिकं सत्त्वात् – अत्र यन्न क्षणिकं न तत् सत्, यथा शशविषाणम्। अत्र शशविषाणम् असपक्षः, यतः तत् क्षणिकत्वधर्मविशिष्टक्षणिकवस्तुनः अभावमात्रं, तस्य स्वकीयं किमपि रूपं नास्ति। तुच्छं हि तत्।

द्वितीयतः – तदन्यः = सपक्षान्यः।

यथा – इयं पृथिवी गन्धवत्त्वात्। अत्र यन्न पार्थिवं न तद् गन्धवत्, यथा जलम्। अत्र जलं हि असपक्षः, गन्धधर्मविशिष्टसपक्षभिन्नं वस्तु, न तु पूर्ववदभावमात्रम्।

तृतीयतः – तद्विरुद्धः = सपक्षविरुद्धः।

यथा – पर्वतो वह्निमान् धूमात्। अत्र यन्न वह्निमत् न तद् धूमवत्, यथा जलह्रदः। अत्र जलह्रदः असपक्षः, यस्तु

---

[1] *न्या.बि* - २/१।

[2] *तदेव* - २/३।

[3] *तदेव* - २/१०।

[4] धर्मोत्तरः। *न्यायबिन्दुटीका* सम्पा. श्रीनिवास शास्त्री, मेरठ साहित्य भाण्डार, १९७५, पृ.११४।

[5] तत्रैव

[6] तत्रैव

अग्निधर्मविशिष्टसपक्षविरुद्धः। अत्र तदन्ये तथा तद्विरुद्धे च सपक्षान्यत्वस्य सपक्षविरोधस्य च यथा प्रतीतिः भवति तथैव अर्थतः सपक्षाभावस्यापि प्रतीतिर्भवति, न तु साक्षात्। अत एव असपक्षपदे त्रिरूप एवार्थः स्वीकर्तव्यः। तदर्थं च नञः द्विविधः (पर्युदासप्रसज्यरूपः) अर्थः अत्र ग्राह्यः।

➢ **अतत्स्वभावस्यातदुत्पत्तेश्च तत्राप्रतिबद्धस्वभावत्वात्**

अविनाभावस्य दुर्बोधतया नानुमानाद्यवकाश इत्यादिकथनैः चार्वाकैः अनुमानस्य प्रामाण्यं दूरे प्रक्षिप्तम्। किन्तु तत्प्रतिपक्षैः बौद्धैः तादात्म्यतदुत्पत्तिभ्याम् अविनाभावस्य सुज्ञानत्वं प्रतिपादितम्। तथा हि उक्तं माधवाचार्येण – "यदभ्यधायि अविनाभावो दुर्बोध इति तदसाधीयः, तादात्म्यतदुत्पत्तिभ्यामविनाभावस्य सुज्ञानत्वात्" [1] इति। तथाहि सूत्रितं धर्मकीर्तिना – "वस्तुतस्तादात्म्यात्साध्यादर्थादुत्पत्तेश्च"[2] इति। तादात्म्यं नाम तत्स्वभावत्वम्, तस्माद्धेतोः। यतः साध्यस्वभावं साधनं, तस्मादत्र स्वभावप्रतिबद्धम्। न केवलं तादात्म्यादपि तु साध्याद् अर्थाद् उत्पत्तेः लिङ्गस्य। "तदुत्पत्तेश्च स्वभावप्रतिबन्धो लिङ्गस्य"।[3] ननु कस्मादेतस्मात् निमत्तद्वयादेव स्वभावप्रतिबन्धो लिङ्गस्य, नान्यस्मात – इत्याशंकायाम् आह धर्मकीर्तिः - "अतत्स्वभावस्य अतदुत्पत्तेश्च तत्र अप्रतिबद्धस्वभावत्वात्"[4] इति।

- अतत्स्वभावः = स स्वभावोऽस्य सोऽयं तत्स्वभावः, न तत्स्वभावः, अतत्स्वभावः = तत्स्वभावभिन्नः (पर्युदासपक्षे)। अत्र तत् = साध्यम्

∴ अतत्स्वभावो नाम साध्यस्वभावभिन्नः।

- अतदुत्पत्तिः = तस्मादुत्पत्तिः अस्य सोऽयं तदुत्पत्तिः, न तदुत्पत्तिः अतदुत्पत्तिः = तदुत्पत्तिभिन्नः।

∴ अतदुत्पत्तिः नाम साध्योत्पन्नभिन्नः

अत्र उभयत्रापि पर्युदासः।

तथा च असत्स्वभावस्य अतदुत्पत्तेश्च तत्र नाम अतत्स्वभावे अनुत्पादके च 'अप्रतिबद्धस्वभावत्वम्' ।

प्रतिबद्धस्वभावः = व्याप्यः, प्रतिबद्धस्वभावत्वम् = व्याप्यत्वम् = व्याप्तिः, प्रतिबद्धस्वभावत्वस्य अभावः अप्रतिबद्धस्वभावत्वम् = व्याप्त्यभावः।

अथवा, प्रतिबद्धस्वभावो न भवति इति अप्रतिबद्धस्वभावः नाम अव्याप्यः, तस्य भावः अप्रतिबद्धस्वभावत्वम् नाम अव्याप्यत्वं नाम व्याप्त्यभावः, तस्मादिति।

∴ अतत्स्वभावस्य (तत्स्वभावभिन्नस्य) अतदुत्पत्तेः (तदुत्पत्तिभिन्नस्य), तत्र अतत्स्वभावे (अनुत्पादके) अप्रतिबद्धस्वभावत्वात् व्याप्त्यभावात् तादात्म्यतदुत्पत्तिभ्यामेव स्वभावप्रतिबन्धः लिङ्गस्य नान्यस्मात्।

ननु दृश्यते एवमपि स्थलं यत्र तादात्म्यतदुत्पत्त्यभावेऽपि स्वभावप्रतिबन्धः अस्ति। यथा, चन्द्रोदयदर्शनात् समुद्रवृद्ध्यनुमाने, तथा शरदि निर्मलजलदर्शनात् अगस्त्यनक्षत्रोदयानुमाने चन्द्रोदयसमुद्रवृद्ध्योः तथा शरत्कालीननिर्मलजल-अगस्त्यनक्षत्रोदययोः न तादात्म्यं न वा तदुत्पत्तिः। अत एव तत्र भूयः साहचर्यदर्शनादेव स्वभावप्रतिबन्धः (व्याप्तिः) अङ्गीकार्यः इति चेन्न, तत्रापि तदुत्पत्तिस्वभावः साक्षात् परम्परया वा वर्तते एव। तथा हि – शरत्कालीनजलनैर्मल्यम् अगस्त्यनक्षत्रोदयस्य कार्यमेव भवति। अत एव तत्र कार्यलिङ्गकमनुमानं भवति। पुनः, यद्यपि समुद्रविकासः चन्द्रोदयस्य साक्षात् कार्यं न भवति तथापि तयोः

[1] *स.द.सं* प्रागेव, पृ.१६।

[2] *न्या.वि* - २/२३।

[3] प्रतिबन्धः = अविनाभावः = व्याप्तिः।

प्रतिबद्धः = व्याप्तियुक्तः = व्याप्तः।

[4] *न्या.वि* – २/२४।

(चन्द्रोदयसमुद्रविकासयोः) एकसामग्र्यधीनत्वात्[1] अत्रापि परम्परया तदुत्पत्तिः वर्तते एव। अत एव तादात्म्यतदुत्पत्ति-अन्यतरः एव स्वभावप्रतिबन्धनियामकः। तद्भिन्नः कोऽपि न इति बौद्धाभिमतम्। अत उक्तं –

कार्यकारणभावाद्वा स्वभावाद्वा नियामकात्।
अविनाभावनियमोऽदर्शनान्न न दर्शनात्।। इति।

➢ **अपोहवादः**

"यत् सत् तत् क्षणितं यथा जलधरः सन्तश्च भावा अमी"[2] इत्याद्यनुमानेन बौद्धाः सर्वेषामेव भावानां क्षणिकत्वम् अभ्युपगच्छन्ति। तत्र सत्त्वं नाम अर्थक्रियाकारित्वमिति बौद्धैः पारिभाषितम्। ननु सत्त्वं सत्तासामान्ययोगित्वमिति चेन्न, विविधदूषणग्रस्तत्वात् सामान्यमप्रामाणिकम् इति बौद्धैः प्रतिपादितम्। ननु तर्हि अनुवृत्तप्रत्ययः किमालम्बन इति चेत् "अन्यापोहालम्बन एव सन्तोष्टव्यम्"[3] इति। अपि च, कस्यापि शब्दस्य अर्थः कः इति जिज्ञासायां कश्चित् जातिः, कश्चित् व्यक्तिः, कश्चित् जातिविशिष्टव्यक्तिः, कश्चिद् उपाधिः इत्याह। बौद्धास्तु वदन्ति – अपोह एव शब्दार्थः। अपोहो नाम अतद्व्यावृत्तिः। न तत् अतद् = तद्भिन्नः (पर्युदासः)। तस्य व्यावृत्तिः = निषेधः।

∴ शब्दो हि निषेधवाचकः। तथा हि गोशब्दे उच्चारिते गोशब्दः गोभिन्नस्य व्यावृत्तिमेव बोधयति।

"अतद्व्यावृत्तिरपोहः पदार्थ इति क्षणभङ्गवादिनः, तन्मते स्थिरस्य सामान्यस्य अभावात् अपोहमात्रेणानुगतव्यवहार इति तत्रैव शक्तिः"[4]।

किन्तु अयमपोहवादः विरुद्धैः बहुधा खण्डितः। नञर्थद्वैविध्यमुखेन खण्डनमत्र प्रस्तूयते। तथा हि – अपोहलक्षणं सामान्यं वाच्यत्वेनाभिधीयमानं पर्युदासलक्षणं (विधिरूपं) प्रसज्यलक्षणं (निषेधरूपं) वा अभिधीयते? पर्युदासपक्षे सिद्धसाधनता। तथा हि यदेव हि अगोनिवृत्तिलक्षणं सामान्यं गोशब्देन उच्यते भवता तदेव अस्माभिः गोत्वाख्यं भावलक्षणं सामान्यं गोशब्दवाच्यम् इत्यभिधीयते, अभावस्य भावान्तरात्मकत्वेन[5] व्यवस्थिततत्वात्। प्रसज्यपक्षे तु न किञ्चिद्वस्तु वाच्यं शब्दानामिति। अतः अप्रवृत्तिनिवृत्तिप्रसङ्गः। तुच्छरूपाभावस्य च अनभ्युपगमान्न प्रसज्यप्रतिषेधाभ्युपगमो युक्तः, परमतप्रवेशानुषङ्गात्।। इति।

आर्हतदर्शने नञर्थघटितसिद्धान्ताः

➢ **अविनाभावः**

हेमचन्द्रेण स्वकीय*प्रमाणमीमांसा*ग्रन्थे स्वार्थानुमानस्वरूपवर्णनावसरे उक्तं – "स्वार्थं स्वनिश्चितसाध्याविनाभावैकलक्षणात् साधनात् साध्यज्ञानम्"[6] इति। साध्यं विना अभवनं साध्याविनाभावः, स्वेनात्मना निश्चितः, साध्याविनाभावः एवैकं लक्षणं यस्य तत् स्वनिश्चितसाध्याविनाभावैकलक्षणम्, तस्मात् तथाविधात् साधनाल्लिङ्गात्, साध्यस्य लिङ्गिनो ज्ञानं स्वार्थम् अनुमानम्।

ननु असिद्धविरुद्धानैकान्तिकहेत्वाभासनिराकरणार्थं हेतोः पक्षधर्मत्वं, सपक्षे सत्त्वं, विपक्षाद्व्यावृत्तिरिति त्रैलक्षण्यम् आचक्षते भिक्षवः। तथा हि – "अनुमेये धर्मिणि लिङ्गस्य सत्त्वमेव निश्चितम् इत्येकं रूपम्। सपक्षे एव सत्त्वं निश्चितमिति द्वितीयं रूपम्। विपक्षे तु असत्त्वमेव निश्चितमिति तृतीयं रूपम्। तदेवं त्रैरूप्यमेव हेतोः असिद्ध्यादिदोषपरिहारक्षममिति तदेव अभ्युपगन्तुं युक्तमिति किमेकलक्षणकत्वेन इति चेन्न, अविनाभावनिश्चयादेव दोषत्रयपरिहारोपपत्तेः। अविनाभावो हि अन्यथा अनुपपन्नत्वम्। तच्चासिद्धस्य विरुद्धस्य व्यभिचारिणो वा न संभवति। त्रैरूप्ये तु सत्यपि अविनाभावाभावे हेतोः अगमकत्वदर्शनात्, यथा स श्यामो मैत्रीतनयत्वात्

---

[1] एकस्मादेव महाभूतविशेषात् चन्द्रोदयस्य तथा समुद्रविकासस्य उत्पत्तिः भवति।

[2] *स.द.सं* प्रागेव, पृ.२६।

[3] *तदेव*, पृ.२८।

[4] मम्मट। काव्यप्रकाशः। सम्पा. थानेश्वन्द्र उप्रैति, परिमल पाब्लिकेशन, २०१२, पृ.३८।

[5] अगोनिवृत्तिलक्षणोऽभावः, भावान्तरेण गोत्वेन व्यवतिष्ठते। अगोनिवृत्तिः= गोत्वम्। अन्योन्याभावाभावस्य प्रतियोगितावच्छेदकस्वरूपत्वात्।

[6] *प्र.मी* - १/२/९।

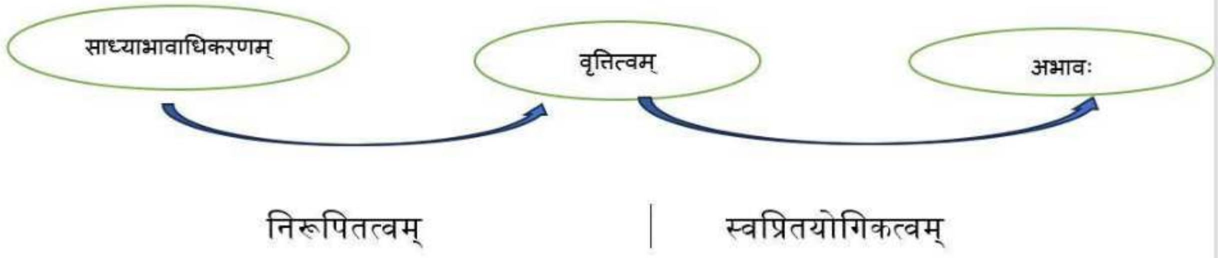
इतरमैत्रीपुत्रवत् इत्यत्र”।

अविनाभावो हि व्याप्त्यपरपर्यायः। विना भवति इति विनाभावः। न विनाभावः अविनाभावः। भावो नाम वृत्तित्वम्। नञर्थस्य वृत्तित्वे अन्वयः। वृत्तित्वाभाव इत्यर्थः। तेन प्रसज्यप्रतिषेधः। तथा च साध्यं विना हेतोः अवृत्तित्वम् >अभावः > वृत्तित्वाभावः?

अत्र अविनाभावशब्दस्य अनेकधा व्याख्यानं सम्भवति।

विना = अभाववान् (साध्याभावाधिकरणम्), भावः = वृत्तित्वम्, न = अभावः।

अत्र साध्याभावाधिकरणपदार्थस्य वृत्तित्वे निरूपितत्वसम्बन्धेन अन्वयः, वृत्तित्वस्य च स्वप्रतियोगिकत्वसम्बन्धेन अभावे अन्वयः।



तेन च अविनाभावो नाम साध्याभावाधिकरणनिरूपितवृत्तित्वाभावः इत्यन्वयव्याप्तिः प्राप्यते।

विना = अभावः (= साध्याभावः), न भावः = अभावः (= हेत्वभावः)

अत्र प्रथमाभावस्य व्यापकत्वसम्बन्धेन द्वितीयाभावे अन्वयः।

तेन च अविनाभावो नाम साध्याभावव्यापकीभूताभावप्रतियोगित्वमिति व्यतिरेकव्याप्तिः प्राप्यते। अविनाभावस्य लक्षणमुक्तं *प्रमाणमीमांसायां* – सहक्रमभाविनोः सहक्रमभावनियमोऽविनाभावः[1] इति।

सहभाविनोः एकसामग्र्यधीनयोः फलादिगतयोः रूपरसयोः व्याप्यव्यापकयोश्च शिंशपात्ववृक्षत्वयोः, क्रमभाविनोः कृत्तिकोदयशकटोदययोः, कार्यकारणयोश्च धूमधूमध्वजयोः यथासंख्यं यः सहक्रमभावनियमः सहभाविनोः सहभावनियमः, क्रमभाविनोः क्रमभावनियमः, साध्यसाधनयोः इति प्रकरणाल्लभ्यते, सोऽविनाभावः।

- **अनेकान्तवादः**

आर्हतानां प्रमुखसिद्धान्तेषु अपि प्रामुख्यं भजते अनेकान्तवादः। भारतीयदार्शनिका हि द्विविधाः – एकान्तवादिनः अनेकान्तवादिनश्च। जैनव्यतिरिक्ताः सर्वे एव एकान्तवादिनः। जैनाश्च अनेकान्तवादिनः। एकः अन्तः निश्चयः सीमा वा इति एकान्तः इति वाचस्पत्यम्। अत एव एकान्तो नाम एकनिश्चयः। न एकान्तः अनेकान्तः इति नञ्तत्पुरुषसमासः। तस्यार्थो हि न एकनिश्चयः अर्थात्

---

[1] *प्र.मी* - १/२/१०।

अनिश्चयः।

यद्यत्र नञर्थः पर्युदासः तर्हि एकान्तभिन्नः निश्चयभिन्नः संशयरूप एव जैनानाम् अनेकान्तवाद इति आपद्यते। किन्तु जैनानां स्याद्वादः न संशयवादो भवितुमर्हति। यतः, संशयवादः ज्ञानस्य सम्भावनायामेव संशयमुत्पादयति। किन्तु आर्हताः ज्ञानस्य सम्भावनायां निश्चयमतयः। साधारणज्ञानसम्भावनायां स्याद्वादो न संशयितः। अतः स्याद्वादः सन्देहवाद इति वक्तुं न उचितः।तेन अत्र प्रसज्यप्रतिषेधः ग्राह्यः। तेन निश्चयाभाव इत्यर्थः समायाति। सोऽर्थः अनेकान्तवादसिद्धान्तमनुकरोति इति प्रतीयते। तथा चोक्तं *दर्शनाङ्कुरे* – "स्वकीयैर्द्रव्यादिभिरस्तीति विधिकल्पनया, परकीयैर्द्रव्यादिभिः नास्तीति निषेधकल्पनया च सर्वे पदार्थाः भावाभावात्मका अनैकान्तिकाः। एकान्तो निश्चयः। सत्त्वस्य असत्त्वस्य वा निश्चयो नास्ति। एतादृशा एव सर्वे पदार्था इत्यर्थः"।[1] इति।

निष्कर्षः

नास्तिकशिरोमणिनां चार्वाकाणां मते जगदिदम् अकस्माद् भवति। अत एव त आकस्मिकतावादिनः। तत्राकस्माद् इत्यत्र किंशब्दः कारणपर्यायः, नञोऽर्थो यदि प्रसज्यः तर्हि अर्थो भवति कारणात् न भवतीति, यदि पर्युदासः तर्हि अर्थो भवति कारणव्यतिरिक्ताद् भवति इति। तत्र प्रसज्यपक्षे योऽर्थस्तस्य पुनः अर्थद्वयं- कारणस्य निषेधः, उत्पत्तेः निषेधश्चेति। पर्युदासपक्षे योऽर्थस्तस्य पुनः अर्थत्रयं सम्भाव्यते- स्वस्मात् भवति, अलीकात् भवति, स्वभावात् भवति चेति। एते पञ्च अपि पक्षा *न्यायकुसुमाञ्जलि*कृता उदयनाचार्येणैकयैव कारिकया खण्डिताः। तथा हि –

हेतुभूतिनिषेधो न स्वानुपाख्यविधिर्न च।
स्वभाववर्णना नैवमवधेर्नियतत्वतः।। इति।

किन्तु अत्र चार्वाकाणां पक्षत इदं वक्तुं शक्यते यत्तैः कारणस्य सर्वथा निषेधो न क्रियते। वस्तुतः जगत्सृष्टिविषये ते कथयन्ति यत् – पृथिवी जलं तेजः वायुः चेति चत्वारि भूतानि। एतेषां परमाणूनां संयोगादिक्रमेण जगत उत्पत्तिः भवति। वैशेषिकाणाम् अपि इदमेव मतम्। किन्तु ते तत्र निमित्तकारणरूपेण ईश्वरं तथा अदृष्टं स्वीकुर्वन्ति। चार्वाकास्तु ईश्वरादृष्टयोः प्रत्यक्षप्रमाणागोचरत्वात् कारणकोटौ तेषाम् अन्तर्भावं नाङ्गीकुर्वन्ति। अत एव 'अकस्मात्' इत्यस्य अर्थः 'न अदृष्टकारणात्' इति। अत्र किंशब्दः अनिर्ज्ञातस्वरूपपरः। अनिर्ज्ञातस्वरूपः च प्रत्यक्षप्रमागोचरः। तादृशात् कारणात् जगत उत्पत्तिः तैः निषिध्यते।

ननु चेतनस्य तथा अदृष्टादेः अभावात् कथंकारं परमाणुषु क्रिया भवति संयोगार्थमिति चेदुच्यते तैः – 'स्वभावात्' इति। अत एवोक्तं *सर्वदर्शनसंग्रहे* चार्वाकदर्शनविवरणे –"ननु अदृष्टानिष्टौ जगद्वैचित्र्यम् आकस्मिकं स्यादिति चेत् न तद् भद्रम्। स्वभावादेव तदुपपत्तेः। तदुक्तं–

अग्निरुष्णो जलं शीतं शीतस्पर्शस्तथानिलः।
केनेदं चित्रितं तस्मात् स्वभावात्तद्व्यवस्थितिः"।।[2] इति।

बौद्धदर्शनाचार्येण धर्मकीर्तिना हेतोः रूपत्रयकथनावसरे असपक्षे असत्त्वं भवति हेतोः रूपमिति प्रतिपादितम्। तत्र असपक्षपदे नञः प्रसज्यार्थः ग्रहणे सपक्षाभावः भवति, पर्युदासे सपक्षभिन्नः सपक्षविरुद्धः वा भवति। अत्र तु उभयथापि अर्थः ग्राह्यः इति मे मतिः यतो हि *न्यायविन्दौ* एव असपक्षः नाम ततोऽन्यस्तद्विरुद्धस्तदभावश्च इति प्रतिपादितम्। किञ्च तेषु अपि दृष्टान्तेषु अनुमानपि दृश्यते-

- इदं क्षणिकं सत्त्वात्
  यन्न क्षणिकं तन्न सत् यथा शशविषाणम् – सपक्षाभावः
- इयं पृथिवी गन्धवत्त्वात्
  यन्न पार्थिवं तन्न गन्धवत् यथा जलम् – सपक्षभिन्नः

---

[1] *स.द.सं*। प्रागेव, पृ.८३।
[2] *स.द.सं* प्रागेव, पृ.१८।

- पर्वतो वह्निमान् धूमवत्त्वात्

  यन्न वह्निमत् न तत् धूमवत् यथा जलहृदः – सपक्षविरुद्धः

जैनदर्शनाचार्यस्य हेमचन्द्रस्य *प्रमाणमीमांसा*ग्रन्थे हेतोः असिद्ध्यादिदोषपरिहाराय अविनाभाव इत्येकः एव धर्मः अलमिति कथितम्। विना भवति इति विनाभावः, न विनाभावः अविनाभावः। भावः नाम वृत्तित्वम्। नञर्थस्य वृत्तित्वे अन्वयः। वृत्तित्वाभावः इत्यर्थः। तेन तु प्रसज्यप्रतिषेध एव। अत्र नञः प्रसज्यपक्षे व्याख्याने अविनाभावशब्दात् अन्वयव्याप्तिः लभ्यते तथा हि-

विना = अभाववान् = साध्याभावाधिकरणम्, भावः = वृत्तित्वम्, न = अभावः

अत एव साध्याभावाधिकरणनिरूपितवृत्तित्वाभावः = अन्वयव्याप्तिः।

किन्तु अविनाभावशब्दात् व्यतिरेकव्याप्तिलाभार्थं तस्य पर्युदासपक्षे व्याख्यानं कर्तव्यम्। तथा हि- विना = अभावः (साध्याभावः), न भावः = भावभिन्नः = अभावः।

प्रथमाभावस्य द्वितीयाभावे व्यापकत्वसम्बन्धेन अन्वयः। तेन साध्याभावव्यापकीभूताभावप्रतियोगित्वम् = व्यतिरेकव्याप्तिः इति मे विचारः।

इत्थमेव तेषाम् अनेकान्तवादसिद्धान्ते नञः अर्थः यदि प्रसज्यः तर्हि अर्थः एकनिश्चयाभावः, यदि पर्युदासः तर्हि एकनिश्चयभिन्नसंशयरूप एव। किन्तु जैनानां स्याद्वादः न संशयवादो भवितुमर्हति। अतः अत्र नञर्थः प्रसज्य एव ग्राह्यः। इत्थंकारं नास्तिकदर्शनेषु ये नञर्थघटिताः सिद्धान्ता वर्तन्ते तेषां काञ्चन विषयानधारीकृत्य नञर्थस्यालोचना विहिता। वस्तुतस्तु तादृशाः सिद्धान्ता बहवो वर्तन्ते। अत्र तु स्थालीपुलाकन्यायेन दिङ्मात्रं प्रदर्शितमिति शम्।

ग्रन्थपञ्जी

1. धर्मोत्तरः। *न्यायविन्दुटीका।* सम्पा. श्रीनिवास शास्त्री। मेरठ :साहित्य भाण्डार, १९७५।

2. न्यायरत्न, महेश चन्द्र। *नव्यन्याय भाषा प्रदीप।* सम्पा. उज्ज्वला झा। पुणे :श्रुतभवन संशोधन केन्द्र, २०१८।

3. प्रभाचन्द्रः। *प्रमेयकमलमार्तण्डः।* सम्पा. महेन्द्र कुमार शास्त्री। मुम्बाई :निर्णय सागर प्रेस, १९४१।

4. शान्तरक्षितः। *तत्त्वसंग्रहः।* सम्पा. एम्बार कृष्णमाचार्य। वरोदा :सेन्ट्राल लाइब्रेरी, १९२६।

5. हेमचन्द्रः। *प्रमाणमीमांसा।* सम्पा. सुखालालजी संघवी तथा महेन्द्र कुमार शास्त्री। आहमेदावाद :सरस्वती पुस्तक भाण्डार, १९८९।

6. Matilal, Bimal Krishna. *The Navya Nyāya Doctrine of Negation.* Cambridge: Harvard University Press, 1968.

7. কর, গঙ্গাধর। *নাস্তিক দর্শনে প্রমাণতত্ত্ব।* কোলকাতা: সেন্টার অফ এডভান্সড্ স্টাডি ইন ফিলসফি যাদবপুর বিশ্ববিদ্যালয়, ২০২১।

8. যাস্ক। *নিরুক্ত।* সম্পা. তারকনাথ অধিকারী। কোলকাতা: সংস্কৃত বুক ডিপো, ২০১৬।

9. সাহা, বিশ্বরূপ। *নাস্তিক দর্শন পরিচয়।* কোলকাতা: সদেশ, ২০০৬।

परमाणुवादखण्डनप्रसङ्गे वेदान्ते आत्मतत्त्वसिद्धिः

Dr. Rajesh Pramanik, Guest Faculty
Dept. of Sanskrit Studies
University of Hyderabad
pramanikr071@gmail.com

शोधसारांशिका -

जाग्रदवस्थायां विषयाननुभवितुं, स्वप्नावस्थायां वासनया कर्तारं संस्रष्टुं, सुषुप्तावस्थायां च स्वस्मिन्नेव स्वस्य लीनीकर्तुं यः समर्थः, पुनश्चैतासामवस्थानां द्रष्टृत्वेन नित्यतत्त्वस्वरूपः स एव आत्मेति शब्दवाच्यः। स्वस्वरूपत्वादेवात्मा नित्यत्वं प्राप्नोति। तेन च आत्मप्राप्तिर्नाम तद्विषयकज्ञानस्य प्रापणम्। ब्रह्मणः व्यक्तेः पृथक्कीकरणे हेतुभूतस्याज्ञानस्य नाशनमेव तत्प्राप्तिः। सैव प्राप्तिरस्ति यत्प्राप्तव्यमेव। यस्य वस्तुनो लाभः क्षणिकत्वेन भवति, तन्न ऋणभिन्नं किञ्चिदन्यमिति विज्ञेयम्। अनित्यत्वेन कालान्तरे ग्रसितत्वेन चास्मिन् जगति सर्वेऽपि पदार्थाः, सर्वाण्यपि वस्तुनि क्षणमात्रस्थितानि। पदार्थप्राप्तिः ऋणमात्रस्वरूपैवास्ति। परन्त्वेतेभ्यः भिन्नः यः नित्यस्वरूपः, यस्य प्राप्तिश्चाचला तदात्मतत्त्वस्य प्राप्तिरेव मूलप्राप्तिः। तदात्मतत्त्वलाभेनैव सम्भवत्यखिलासम्पूर्णतायाः दूरीकरणम्। आत्मकामी तथात्मप्राप्तिरेवाखिलकामनातीतो भवितुमर्हतीत्यतस्तस्यात्मज्ञस्य न पुनर्विद्यते किञ्चित्साधनाय। एषैव सर्वप्रकारप्राप्तिषु श्रेष्ठप्राप्तिः। एतदर्थमेवापस्तम्भादीनां धर्मसूत्रादिरचनायां प्रवृत्तिर्दृश्यतेऽसकृत्। अथवा मुनिः यः मननशीलपरमहंसः सः तदात्मतत्त्वलाभमेव श्रेष्ठतमं मत्वा तदवगमनाय तत्प्राप्त्यर्थं च सर्वं परित्यजति।

कुञ्चिकाशब्दाः - आत्मा, ब्रह्म, कारणम्, जगत्, परमाणुवादः, पदार्थः।

आत्मास्य जगतोऽभिन्नं निमित्तोपादानकारणमिति प्रसिद्धिर्वेदान्ते। कुत्रचिद्वैदिकसिद्धान्तं निराकृत्यात्मतत्त्वभिन्नतत्त्वं सत्यत्वेन जगत्कारणरूपेण चोपपादितम्। जगत्सत्यवादिनः परमाणुवादिनः कणादादिमहर्षयः द्वैतवादिन एवं मन्यन्ते यत्, परमसूक्ष्मनिरवयवद्रव्यविशेषाः एव परस्परसम्मेलनेन समस्तस्य सावयवकार्यरूपस्य जगतः पदार्थसमूहान् उत्पादयन्ति। एतन्मतमान्यताधुनिकभौतविज्ञानेऽप्यस्ति। द्रव्यगुणकर्मसामान्यविशेषसमवायाः इति वैशेषिकदर्शने षट्पदार्थाः स्वीकृताः। एतेषु नित्यद्रव्याणि च (परमाणुः, आकाशादिः) नित्यगुणसामान्यविशेषसमवायाः कारणेन नोत्पद्यन्ते। अनित्यद्रव्याणि च परमाणुनोत्पद्यन्ते। अनित्यगुणश्चानित्यद्रव्ये विद्यते इत्यत एवानित्यगुणः द्रव्ये कारणाधीनत्वेन तिष्ठति। क्रियायाश्चापि द्रव्यसत्तात्मकत्वेन तदधीनत्वं ज्ञायते। पदार्थस्य मौलिकोपादानभूतश्च परमाणुः। अस्यैव पारस्परिकविन्यासेन मौलादीनां सृष्टिः। परमाणूनां च परस्परसम्मेलनेनाणूनां सृष्टिः। येन च जलवायुखाद्यादिरूपेणासंख्यानां पदार्थानां सृष्टिः सम्भवति। एवंरूपेणाकृतित्वात्परिवर्तितत्वाच्च पदार्थेषु रसजविक्रियायां सत्यां जगतः प्रकृतेश्च सर्वानां परिवर्तनं विघटते। पुनश्च एतेषां परमाणूनां सम्मेलनेनैव संसाररूपि कारणं संसृष्टं भवति। यच्च कारणं स्वयमेव कार्यात्मकत्वेन परिणमते तदेवोपादानकारणम्। तद्यथा मृदा निर्मीयते घट इत्यतः घटोपादानकारणं मृदेव। वैशेषिकनये परमाणुः जगदुपादानकारणेन स्वीकृतः। प्रत्येकं परमाणुः स्वस्मिन् स्वगुणं निर्वहति, तद्गुणेनैव जागतिकवस्तुसमूहे तद्गतगुणोद्रेको भवति। एतस्मादेव जगत्, तद्गतगुणाः जगदाकारश्च परमाणुत एव सृष्टः। स्वभावत एव परमाणुः स्थितिशीलोऽचलश्च। जगतोऽस्य सर्वेऽपि भौतिकपदार्थाः सावयवाः उत्पत्तिविनाशशीलाः नित्यपरमाणुविभिन्नसंयोगसंसृष्टाः। तस्मादेव पदार्थोत्पत्तिर्नाम परमाणूनां संयोगः, विनाशो नाम परमाणुसंयोगविभाग एव। सृष्टेश्च मूलतत्त्वस्वरूपः परमाणुः नित्यः। भौतिकपदार्थावयवाः विभाज्याः, पुनश्चैतेषां विभक्तावयवानामन्यावयवरूपेण विभागोऽपि सम्भवति।

इत्थञ्चानवस्थादोषपरिहारायान्तिमावयवं स्वयं निरवयवमविभाज्यमिति स्वीकर्तव्यम्। परमाणुरेवातीन्द्रियः निरवयवोऽविभाज्यो नित्यभौतिकद्रव्यस्वरूपः। परमाणोश्च चत्वारः विभागाः दृश्यन्ते पार्थिवजलीयतैजसवायवीयरूपेण। आधुनिकविज्ञाने एतैः परमाणुभिरेव विविधपदार्थानां सृष्टिरिति निभण्यते। विभु नित्यं आकाशं परमाणोः संयोगविभागविषयेऽवकाशं प्रददाति। प्रत्येकं नित्यपरमाणौ यत्स्वकीयत्वं वर्तते तदेव स्वकीयत्वं नित्यत्वेनान्यपदार्थव्यवर्तकत्वेन च तस्मिन् विद्यते। एतदतिरिच्य परमाणौ गुणभेदः

संख्यागतप्रभेदश्च विद्यते। वायुपरमाणुः सूक्ष्मतमः, यस्मिन्स्पर्शगुणो विद्यते। एवमेव तैजसपरमाणौ रूपस्पर्शौ विद्येते। जलपरमाणौ च रसरूपस्पर्शगुणाः विद्यन्ते। पार्थिवे च परमाणौ तेनैव रूपेण गन्धरसरूपस्पर्शाश्चत्वारः गुणाः विद्यन्ते। सावयवपदार्थे गुणाः तन्निर्णायकपरमाणुरूपेण गुणे तिष्ठति। एते च स्वभाविकतया निस्पन्दाः क्रियाशून्या भवन्ति। जगत्सृष्टिः तदैव सम्भवति यदा तस्मिन्नचलपरमाणौ कस्यचिन्नाद्यस्पन्दनस्याद्यगतेश्च सञ्चारः सम्भवति। आद्यस्पन्दनञ्चेदमीश्वरप्रदत्तप्राथमिकगतिरूपेणापि कथितम्। एतच्चाद्यस्पन्दनं गतिर्वेश्वरसञ्चालिताददृष्टादागच्छति, यस्माद्भौतिकसृष्टेः प्रारम्भो भवति। प्रत्येकं संसार्यात्मादृष्टो भवति, यच्च तस्मिन्संयुक्तो भवति, यस्मिन् तद्धर्माधर्मरूपकर्मसंस्कारः सञ्चितो भवति। आत्मकर्मफलत एव सृष्टिर्भवति। कुत इति चेदात्मानं विहाय शरीरमिन्द्रियं मनसः भोगश्च न संसिद्धति। प्रतेकं संसारिणात्मना सह मनः संयुज्यते। परन्तु, भोगायतशरीरस्य भोगसाधनेन्द्रियस्योत्पादनार्थं भौतिकसृष्टेरावश्यकतास्ति। परमाणुसमूहे आद्यस्पन्दनादनन्तरमेव कश्चन परमाणुः अपरपरमाणुना सह संयुज्य द्व्यणुकमुत्पादयति। आदौ च सर्वेऽपि परमाणवः द्व्यणुके परिणमन्ति, ततस्तद्व्यणुकैः सृष्टिः प्रावर्तते। त्रिभिर्द्व्याणुकैस्त्र्यणुकश्चतुर्भिस्त्र्यणुकैश्च चतुरणुकस्योत्पत्तिर्भवति। इत्थञ्च क्रमोपक्रमैः स्थूलभूतादीनां संसृष्टिः। सततञ्चोपादानकारणं कार्ये एव तिष्ठति, तत्प्रतीतिरपि सुस्पष्टैव। तद्यथा- घटस्य मृत्तिका पटस्य वा सूत्रकणिका। संसारे पदार्थः शश्वदेवाचेतनसंयुक्तरूपेण प्रतीयते। फलस्वरूपेणोपादानकारणस्याचेतनतत्त्वत्वेनैव भवितव्यं, न तु चेतनस्वरूपेश्वरत्वेन। तथा हि न कोऽपि पदार्थः ईश्वरे आत्मनि वा समन्वितो भवितुमर्हति। यच्चानेनानुमानेन बोधयितुं शक्यम्- जगत्पदार्थाः, अचेतनोपदानकाः अचेतनान्विततया भासमानत्वात्, यः स्वसत्तायां यदन्वितो नियमेन भासते स तदुपमृदानको दृष्टः, यथा मृदन्विततयावभासमानो घटो मृदुपादानकः, तथा चेमे, तस्मात्तथेति।

यो गुणः कारणपरमाणौ विद्यते, सः एव गुणः कार्ये समरूपमेव गुणमुत्पादयति तन्तुगतवर्णस्य पटगतवर्णस्य कारणवत्। परमाणुः निर्गुणत्वेन स्वीक्रियते चेत् कार्ये गुणोत्पत्त्यर्थं कालान्तरं स्वीकार्यम्। किन्तु, परमाणुः सगुणस्वरूपः। यद्यपि सगुणताव्यक्तरूपेणैव तिष्ठति तथापि। परमाणुसंयोगे सत्येषा सगुणता व्यक्तीभवति।

विशेषगुणाभिप्रायानुसारेणेदमुच्यते- सः समजातीयमेव गुणमुत्पादयति। यतो हि तन्मतानुसारेणापि परमाण्वादौ स्थितसंख्यात एव द्व्यणुकादयः परिणामस्वरूपाः परत्वापरत्वयोः दिक्कालरूपपदार्थस्य संयोगकारणरूपेण स्वीकृताः। कणादमते तु, पटगतवर्णः तन्तुगतवर्णश्च परस्पराद्भिन्नः गुणः। तन्तुगतवर्णात्पटगतवर्णस्योद्भवः इत्यतस्तयोर्जन्यजनकभावसम्बन्धः प्रतिष्ठितः। जन्यजनकसम्बन्धो नाम येन सम्बन्धविशेषेण कारणात्कार्यमुत्पद्यते। अर्थात्, यदा किमपि वस्तु कापि वा प्रक्रियापरस्योत्पत्तेः कारणस्वरूपत्वेन विद्यते तदा तयोर्मध्ये जन्यजनकभावः विद्यत इति कथ्यते। तन्तुगतवर्णः यदा पटरूपाकारे समाहितो भवति तदा तत्तन्तुगतवर्णेन पटगतवर्णस्योत्पत्तिः सम्भवति। एवञ्च तन्तुगतवर्णः जनकः, पटगतवर्णश्च जन्यः। इत्यवस्थायां च भिन्नगुणरूपेणास्य प्रसिद्धिः। समानजातीयत्वकथने इदं तात्पर्यमस्ति यत्, नात्यन्तभिन्नस्य रूपरसादेर्हेतुर्भवति। परमाणुस्तद्गतगुणश्च निखिलजागतिकपदार्थानामुत्पादनेन सहैव तद्गतगुणान्नप्युत्सृजति। इत्थञ्चोपादानकारणं जगतः परमाणुः एव। प्रत्येकं च परमाणुः रूपरसगन्धस्पर्शरूपेण विद्यमानान् गुणान् स्वस्मिन् धरति वहति च। परमाणुसम्मेलनेन दृश्यमानपदार्थानां घटपटादीनामुत्पत्तौ सत्यां तत्पदार्थगतगुणा अपि तदाधारभूतेभ्यः परमाणुगतगुणेभ्यः निसृताः भवन्ति। ईश्वरस्य जगत्कारणत्वेन स्वीकारे वैशेषिकनये इयं समस्या प्रादुर्भवति- उपादानकारणं नाम यस्मात्पदार्थसम्भवस्तत्। किन्तु, जगतः पदार्थस्तु परमाणुत एवागच्छति, तद्गतगुणाः अपि तत्परमाणुत एवागच्छन्ति। येनेश्वरस्योपादानकारणं न सिध्यति। इदानीं कारणतायां लोकप्रसिद्धस्य वेदोक्तस्य वेश्वरस्य स्वीकारे का समीचीना युक्तिरिति प्रश्ने समाददति कणादानुयायिनः " वैदिकत्वान्निमित्तकारणता परमेश्वरस्य। वेदान्तानुसारेण सांख्यदर्शनानुसारेण वा न स्वांशात्सः जगत्सृजति। परमाणूनां सञ्चालनेन संयोगेन विन्यासेन च तत्फलस्वरूपतया तस्येश्वरस्य जगत्सृष्टौ कारणत्वम्।

वैशेषिकन्यायनये कारणं त्रिविधम्। तत्र वैशेषिकसम्मतं समवायिकारणं वेदान्तोक्तोपादानकारणम्। तत्र च वैशेषिकनये समवायिकारणं नाम परमाणुस्वरूपं तन्तुरूपमात्रमेव भौतकारणम्, यच्च कार्यमध्येऽपि तिष्ठति। वेदान्तिनस्तु समवायिकारणप्रसङ्गे उपादानकारणप्रसङ्गे वा ब्रह्मैवाकर्षन्ति, यच्च ब्रह्म स्वयमेव जगद्रूपेण प्रकाशितम्। तथा च मृदैव सर्वदा घटस्य निर्माणः दृश्यते, मृद्भिन्नत्वेन नैवास्ति घटस्य पृथक्सत्ता। यदि घटात् मृत्तिकापसार्यते तर्हि तन्न घटः। पुनश्च यत्र समवायिकारणं नास्ति

तत्रासमवायिकारणमस्तीत्यर्थप्रत्यये निमित्तकारणस्यार्थता सिद्ध्यति। तत्र च निमित्तकारणं दण्डचक्रादि कार्यरूपश्च घटः पृथक्त्वेनैव तिष्ठति। कार्योत्पत्त्यर्थमावश्यकं निमित्तकारणं किन्तु कार्यस्थितौ नास्ति तस्यावश्यकता-

यत्र समन्वेति कारणं समवायितत्।
चक्राद्यं साधनं यत्तु तु घटस्यासमवायितत्॥

वस्त्रे समवायिकारणं तन्तौ तन्तुसंयोगे तिष्ठति, तेन तत्तन्तुसंयोगोऽसमवायिकारणम्। अपरत्र तन्तौ समवायिकारणं तन्तुसमूहे तिष्ठति। तन्तुसमूहस्य वर्णो वस्त्रसमूहवर्णस्यासमवायिकारणम्। यतो हि तन्तुगतवर्णः वस्त्रगतवर्णमुत्पादयति, तच्च तन्तौ तिष्ठति यच्च वस्त्रस्य समवायिकारणम्। वस्त्रं च वस्त्रवर्णस्य समवायिकारणं वस्त्रस्य वर्णः सर्वदा वस्त्रे एव तिष्ठतीत्यतः। "तन्तुत्वं वगैरः अन्यथासिद्धकारणम्" इति असमवायिकारणरूपेण न स्वीकृतं, किन्तु, कार्यार्थमावश्यकम्। तेनानन्यथासिद्धमप्यसमवायिकारणं भवितुमर्हति-

समवायिनि तिष्ठेद्यत् समवाय्याश्रये तथा।
कार्येऽवधृतसामर्थ्यङ्कल्प्यतेऽसमवायितत्॥

इत्थञ्च कारणभेदत्रयेणेश्वरस्य कारणतोक्तेवंप्रकारेण- अन्यनिमित्तकारणसत्त्वेऽपि कार्यमात्रे ईश्वरस्य निमित्तकारणता। अस्य च कारणं चेतनेन विनाचेतने प्रवृत्तिसम्भावाभावात्। ईश्वरस्य निमित्तकारणत्वेन स्वीकारे लोकसंगतत्वं वेदप्रसिद्धसंगतत्वमपि भवितुं योग्यम्। वेदान्तिनां केवलेश्वरस्य सर्वकारणवादः सर्वानुभवविरुद्धत्वाच्च त्याज्यः इत्यपि गोचरीभूतो भवति। वैदिकसिद्धान्तवादे चैतन्निमित्तकारणवादस्य संसारे सर्वत्राङ्गीकारो दृश्यते। ईश्वरसिद्धिप्रसङ्गेऽप्येतदनुरूपमेवास्ति। यत्कार्यमुपादानकारणेनोत्पन्नो भवति तत्कार्यमुपादानकारणे सर्वदा विद्यते। तद्यथा मृत्तिकया घटस्तन्तुना वस्त्रं हेमेन चाङ्गुरीयकं निर्मीयते,इत्येवंक्रमं वैशेषिकाः नैयायिकाश्च स्वीकुर्वन्ति किन्तु न प्रतिपादयन्ति।

वैशेषिकमतनिराकरणप्रसङ्गे वेदान्तिनो वदन्ति-

यत्कार्यञ्जायते यस्मात्तस्मिन् तत्प्रतितिष्ठति॥
मृत्तिकायाङ्घटस्तन्तौ पटस्स्वर्णेऽङ्गुलीयकम्।
इति वैशेषिकाः प्राहुस्तथा नैयायिका अपि॥

अङ्कुरादिफलपर्यन्तेषु सर्वेषु कार्येषु सत्ता स्वीक्रियते चेत्, वटबीजे तत्परमाणुः कुतः सम्बन्धितः स्यात्?

यतो हि कार्येऽन्वितरूपेण यत्सम्मिलति तदुपादानकारणमिति सर्वजनसम्मतमस्ति। सर्वेषु कार्येषु सत्तान्वितत्वात् सद्रूपब्रह्मैवोपादानकारणमिति स्वीकरणीयम्। परमाणवः न क्वापि समन्वितत्वेनोपलभ्यन्त इत्यतस्ते केनोपायेन कारणत्वेन स्वीकर्तुं योग्याः? द्व्यणुकान्प्रति तेषां कारणत्वं स्यात्, किन्तु कार्यं प्रति न तस्य कारणत्वम्। परमाणवः सन्त्यतीन्द्रियाः इत्येस्मात् कार्येष्वप्यतीन्द्रियत्वं स्यात्, न त्विन्द्रियगम्यतेत्येतदेव साक्षात् विरुद्धम्। वेदान्ते तु ब्रह्मणोऽतीन्द्रियस्य सत्ता पारमार्थिकत्वेनोक्ता, तस्मिन् कल्पितजगत्सत्ता तु व्यवहारिकीत्यतो नास्ति दोषलेशमात्रमपि।

यदि कार्येऽभीष्टप्रमुखरूपेण यस्य ग्रहणं क्रियते तदुपादानकारणत्वेनापि स्वीक्रियते तथापि फलाकाङ्क्षी बीजमेव गृह्णाति, न तु परमाणुम्। पुनश्च यदि परम्परानुसारेण परमाणुसमूहग्रहणमिति वदेत्तर्हि ब्रह्मविवर्तबीजग्रहणेन साकं ब्रह्मणोऽपि ग्रहणं स्यात्। सद्रूपब्रह्म त्वनुभवसिद्धं, न तु परमाणुसिद्धम्। अत एवैवं वक्तुं योग्यं यत्, परमाणुकारणवादः प्रबलप्रमाणसमूहसापेक्षः न इति। परमाणोरुपादानकारणत्वेनास्वीक्रियते चेति पूर्वकार्यस्यमुत्तरकार्यं प्रति कुतो नोपादानमित्याकाङ्क्षा जायते। ब्रह्मणोऽन्तिमोपादानकारणत्वेन स्वीकारे सति सर्वकार्यं प्रत्यपादानभावस्याभावो न भवति येनोच्यते उपादानकारणगतगुणाः समानजातीयगुणान् कार्येषूत्पादयन्ति। यथा रक्तवर्णयुतात् पशमात् रक्तवर्णस्य एव शीतवस्त्रस्य निर्माणः दृश्यते। तथैव पुष्पफलादिषु पुष्पफलयोर्गुणोऽतीवैव भिन्नः भवति। दुग्धं तरलं सुमिष्टं च, परन्तु, दधि अम्लं सान्द्रञ्च इत्येतत्सत्त्वेऽपि कथमेतेषामुपादानकारणत्वम्? आत्मन आकाशः संभूतः, आकाशाद्वायुः इत्यादौ श्रुतौ च केवलं क्रमविवक्षा परिलक्ष्यते, न तूपादानकारणस्य प्रतिपादनम्। निश्चप्रचेन कार्ये पूर्वभावः विद्यते परन्तूपादानकारणत्वं तु ब्रह्मणः एव। पुनश्च ब्रह्म वास्तविकतयोपादानकारणमिति वेदान्तिभिः नाङ्गीक्रियते,

मायिकोपादानमेव तत्र स्वीकृतम्। अत एवामूर्तत्वादिदोषभियोच्यते- कारणं बीजम्, कार्यं चाङ्कुरः, अंशस्तन्तुः, अंशी वस्त्रम्, गोत्वादि जातिः, गवादि व्यक्तिः, गुणः श्वेतः, गुणी च कमलम्, क्रिया गतिः, वान् च क्रियावान्- इतीत्थम्प्रकारेण विशेषादिज्ञानं कल्प्यते, रूपान्तरं क्रियते, व्यवहार्यते च। विशेषविशेषी, समवायसमवायी, सदृशसदृशीत्यत्र बोद्धव्यम्। तदखण्डप्रकाशस्य सर्वेऽप्येते काल्पनिकरूपमात्रमेव। यथा चैकेनैव मेघेनाश्वहस्तिराक्षसादीनां कल्पना क्रियते। आरभ्यवादः, तथा च कार्योत्पत्तिपूर्विकासत् तथा च कार्योत्पत्तेः पूर्वं कार्यं कारणे न विद्यते इति मते कार्यं नूतनतयोत्पद्यते। नूतनतयैव तत्सत्तायाः प्रारम्भो भवति। अनेनैव हेतुनासत्कार्यवादः आरम्भवादः इति नाम्नाप्यभिधीयते। परिणामवादे च कार्यकारणभावो वास्तविकतया न सिद्ध्यति। अस्माद्भिन्नः कोऽपि प्रधानवाद्यपि नास्तीत्यतः विवर्तवादः स्वतः सिद्धः। एतं च शिष्टं न्यायं भगवान् गौडपादाचार्यः स्वीचकार। एतद्विहायापि 'स एषोऽणिमैतदात्म्यमिदं सर्व' 'तम आसीत्तमसा गूढमग्रे' च श्रुतिषु परमाणुः प्रधानञ्च जगत्कारणरूपेणोक्तम्। अतोऽनुमानसिद्धप्रकाशरूपतायाः जगत्कारणत्वेन स्वीकारे वादिनं यदि वेदाश्रितत्वेन स्वीकारे आशङ्क्यते तर्हीदं ज्ञातव्यं यत्, वैशेषिकसांख्याभ्यां परमाणुप्रधानयोर्जडत्वेनैव स्वीकारो दृश्यते। वैशेषिकमतानुसारेण त्वात्मा जडस्वरूपः, ज्ञानगुणः आत्ममनःसंयोगेनोत्पद्यते।

सांख्ये चेतनः पुरुषः, प्रकृतिस्तु सर्वथा भिन्ना जडस्वरूपा च प्रतिपन्ना। वेदप्रमाणेन तु चैतन्यसिद्धिः बहूदूरेऽस्ति, जगत्कारणतापि तेन न सिद्ध्यति। यच्च ब्रह्मसूत्रे ईक्षत्यधिकरणे प्रतिपादितमस्ति। सामवेदे छान्दोग्योपनिषदि च 'तदैक्षत बहुस्यां प्रजायेय' स्पष्टतयेदं प्रदर्शितं यत्, आत्मरूपिणः जगत्कारणत्वे विचारः बहुभवनञ्चोभावुक्तौ। तस्माच्चानात्मपदार्थः कारणत्वेन श्रुत्या न प्रतिपादितः। एतेनैव पुनर्निमित्तकारणवादस्यावैदिकत्वमपि सिद्ध्यति। ज्ञानं क्रिया चेति द्वयमचेतनद्रव्यमतिरिच्य चेतनसम्बन्धे न द्रष्टव्यं भवति। वेदान्तशास्त्रे कूटस्थेनेश्वरस्य स्वीकारोऽस्ति। तेन तस्मिन् कर्तृत्वज्ञातृत्वादीनामतितुच्छत्वेनैव प्रतिभानं स्यात्। यद्यपीश्वरः स्वरूपतोऽव्ययोऽपरिणाम्यक्रियः सर्वासम्बद्धश्च सन् स्वमायाशक्त्येक्षणसृजनादिमत्त्वात् सर्वज्ञः सर्वक्रियमाणः इत्येवंरूपेणापि तस्य स्वीकारो दृश्यते।

तस्यामेव मायाशक्तौ सर्वं कार्यकारणात्मकं जगदव्यक्तरूपेण वर्तमानमस्ति। श्रुतिषु चैनं सर्वशक्तिमन्तमीश्वरं विश्वस्याभिन्ननिमित्तोपादानकारणमित्युक्तमस्ति। यथा च कार्यकारणभूतोपाध्यावेशेन कुम्भकारजीवे ज्ञानक्रिया दृश्यते, तथैव कार्यकारणतत्संस्काररूपमायोपाध्यावेशेन परमेश्वरे ज्ञानक्रियारूपशक्तिः स्वीकर्तव्या। इत्थञ्च परमेश्वरस्य जगदुपादानकारणत्वं न केवलं वेदान्तप्रसिद्धमपि त्वनुभवसिद्धमपि। पुनश्च प्रामाणिकत्वेनैतदथर्ववेद कृष्णयजुर्वेदा ष्वप्युक्तमस्ति, अपरत्र वेदान्तसूत्रेऽपि सम्यक्तया साध्यत एतन्मुनिना।

उपसंहारः

वैशेषिकदर्शने परमाणोः जगत्कारणत्वेन स्वीकारः दृश्यते, परमाणुः नित्योऽचलोऽविभाज्यो निरवयवस्वरूपश्च मौलिकपदार्थः; तत्संयोगविभागाभ्यामेव अणुः द्व्यणुकः त्र्यणुकः इत्यादीनां निर्माणं सम्भवति, जडस्य जगतः उत्पत्तिविनाशौ सिध्यतश्च। तस्मादेव वैशेषिकमतानुसारेणेश्वरस्योपादानकारणत्वं न स्वीक्रियते, अपि तु केवलमाद्यस्पन्दनप्रदानेन निमित्तकारणत्वेन स्वीकारः परिलक्ष्यते। किन्तु वेदान्तिनस्त्वभिप्रायं भिन्नमेवास्ति । तन्मते तु ईश्वर एव जगतः अभिन्नकारणम्। परमाणुरूपेण प्रधानरूपेण वा नास्ति कस्यचित् पृथगस्तित्वम्।सर्वव्यापि ब्रह्मैव जगतः एकमात्रत्वेनाभिन्नेन चोपादानकारणम्। वेदान्तोक्तः ईश्वरः स्वस्वरूपेऽपरिणाम्यक्रियोऽपि सन् स्वमायाशक्त्येक्षणसृजनस्थितिपालनलयरूपं कार्यं करोति।सर्वशक्तिमान् सर्वज्ञः सर्वव्यापी च कारणरूपेण प्रतिष्ठापयति। वेदोपनिषत्साक्षिभिः प्रतिपादयति च — आत्मैव ब्रह्मस्वरूपं जगतः अभिन्नं निमित्तोपादानकारणमिति। यथा मृदाविच्छिन्नेन घटः तन्त्ववच्छिन्नेन वस्त्रं तद्वत्समग्रजगदेव ब्रह्मणि सत्तारूपेण निहितमस्ति। एवञ्च वैशेषिकमते जगतः कारणं परमाणवः (जडाः, नित्याश्च), ईश्वरस्तु निमित्तकारणमात्रम्। वैशेषिकमते, परमाणुः द्रव्यं वा समवायिकारणत्वेन स्वीकृतम्। वेदान्तमते तु, ईश्वर एव जगतोभिन्नकारणमस्ति सममेवेश्वरो निमित्तोपादानोभयकारणात्मकः। तत्समवायिकारणमेवोपादानकारणम्, पुनश्च,तदेव ब्रह्मस्वरूपः परमात्मेति। वेदान्तप्रस्थाने ईश्वरः सर्वशक्तिमान् सर्वज्ञः सर्वव्यापीत्येवंक्रमेण कारणरूपेण प्रतितिष्ठति, वेदोपनिषत्साक्ष्यप्रमाणेन च प्रतिपादयति यत्, आत्मा वा ब्रह्म वास्य जगतोऽभिन्नं निमित्तोपादानकारणमिति शिवम्।

परिशीलितग्रन्थाः-

1. गिरिः, महेशानन्दः, मानसोल्लासः (श्रीमत्सुरेश्वराचार्य-विरचितः) तद्व्याख्या च माधुरी, श्रीदक्षिणामूर्तिमठः, डी 49/9, मिश्रपोखरा, (तृतीयः संस्करणम् – 2002 ई.), वाराणसी – 221010।

2. शास्त्री, उदयवीरः, वैशेषिकदर्शनम् (अभिनवरीतिपरिष्कृत-विद्योदयभाष्यसहितम्), विजयकुमारगोविन्दरामहासानन्दः, (प्रथमः संस्करणम् – 2010), 4408, नई-सड़कः, दिल्ली – 110006।

3. शर्मा, चक्रधरः, भारतीय-दर्शनम् (आलोचनम् अनुशीलनञ्च), मोतीलाल-बनारसीदासः, चौक, वाराणसी – 221001।

4. मिश्रः, शिवशेखरः, मानसोल्लासः – एक-सांस्कृतिक अध्ययनम् (सोमेश्वरकृतः), चौखम्बा-विद्याभवन-वाराणसी, विद्याविलास-प्रेसः, (प्रथम-संस्करणः – 2023 (संवत्)), वाराणसी – 1।

5. शास्त्री, श्रीकृष्णपन्त, भगवत्पादः, श्रीरामानन्दः, ब्रह्मसूत्रम् (शाङ्करभाष्य-रत्नप्रभा), श्रेष्ठिप्रवर-श्रीगौरीशङ्करः गोयनका, अच्युतग्रन्थमाला-कार्यालयः, काशी।

6. Nikhilananda, Swami, Vedantasara (English Translation and Comments), Advaita Ashrama, Mayavati, Almora, Himalayas, 1931.

‘कर्तुरीप्सिततमं कर्म’ भोजरीत्या अध्ययनमेकम्

Dr. Krishna Gopal Patra, Guest Faculty,
Biswa Bangla Biswabidyalay, Bolpur, Birbhum
Mb-9547070349
Gmail- krishnagopalpatranitya@gmail.com

शोधसारः- शब्दसाधुत्वप्रतिपादके शब्दशास्त्रे कारकप्रक्रिया नितान्तं महत्त्वपूर्णा वर्तते। शाब्दिकनिकाये कारकाणां षड्विधत्वं सुप्रसिद्धम्। एतेषु षट्सु कारकेषु अन्यतमं कर्मकारकं प्रकृतशोधलेखस्य विषयः अस्ति। विशेषतः महर्षिपाणिनेः अष्टाध्यायीं तथा महाराजभोजस्य सरस्वतीकण्ठाभरणम् चेति ग्रन्थद्वयं समाश्रित्य कर्मसंज्ञा विमृश्यते। पाणिनीयतन्त्रे अपाणिनीयतन्त्रे च ‘कर्तुरीप्सिततमं कर्म’ इति सूत्रं समानरूपेण एव उपलभ्यते। अत्र शोधलेखे सूत्रस्य पदविन्यासः, व्याख्यानपद्धतिः, उभयोः आचार्ययोः मतवैषम्यं साम्यं च सविस्तरं प्रतिपादितम्। पाणिनेः मते ‘कारके’ इति अधिकारसूत्रात् कारकपदस्य अनुवृत्तिः भवति, यदा तु भोजमते ‘क्रियानिमित्तं कारकम्’ इति स्वतन्त्रं संज्ञासूत्रं वर्तते। अस्मात् कारणात् सूत्रार्थे किञ्चित् शब्दगतं वैलक्षण्यं दृश्यते, परन्तु फलतः उभयत्रापि अर्थसाम्यमेव— कर्ता क्रियया यत् अतिशयेन प्राप्तुमिच्छति, तत् कारकं कर्म भवति इति। ततश्चेदमपि स्पष्टं यत् महाराजभोजः पाणिनिपरम्परायाः महान् संवर्धकः आसीत्। तेन स्वव्याकरणे वार्तिक-गणपाठादीनां समावेशं कृत्वा सारल्यसम्पादनस्य प्रयत्नः कृतः। यद्यपि विषयगाम्भीर्यात् तथा च वाक्यपदीयसदृशदार्शनिकग्रन्थानां प्रभावात् कुत्रचित् काठिन्यं प्रतीयते, तथापि कर्मसंज्ञाविषये भोजस्य दृष्टिः पाणिनेः अनुगामिनी एव वर्तते। अतः भोजव्याकरणं पाणिनीयपरम्परायाः परिष्कृतं रूपमिति वक्तुं शक्यते।

कूटशब्दाः- कारकम्, कर्म, कर्तुरीप्सिततमम्, कर्मभेदः, भोजः, सरस्वतीकण्ठाभरणम्।

उपोद्घातः- ‘नहि कश्चित् क्षणमपि जातु तिष्ठत्यकर्मकृत्’ इति गीतावचनात् क्रियाशीलाः जीवा इति निश्चप्रचम्। क्रिया च कारकाधीना।

कर्ता कर्म च करणं सम्प्रदानं तथैव च।
अपादानाधिकरणे इत्याहुर्कारकाणि षट्।।

इति कारकषट्कं सुप्रसिद्धं शाब्दिकनिकाये। तेषु च षट्सु कारकेष्वन्यतमं कर्मकारकम्। यद्यपि कर्मसंज्ञाविधायकानि नैकानि सूत्राणि विद्यन्ते तथापि अत्र ईप्सिततमस्य कर्मसंज्ञाविधायकं सूत्रं तावत् ‘कर्तुरीप्सिततमं कर्म’ इति एकमेव। इदं हि सूत्रं पाणिनीयतन्त्रे अपाणिनीयतन्त्रे च समानतयैव परिलक्ष्यते। तद्यथा भोजपरम्परायां सुप्रसिद्धे सरस्वतीकण्ठाभरणाख्यशाब्दिकग्रन्थेऽपि सममेव सूत्रस्वरूपम्। समानसूत्रस्वरूपविधाने स्यादेव किञ्चिद्बीजम्। तथैव सत्यपि समानसूत्रस्वरूपे व्याख्यानपद्धतौ भवेदेव वैमत्यं साम्मत्यं वा। अत्र च प्रबन्धे पाणिनिनये प्रकृतसूत्रार्थः कः? भोजमते वा कः? कश्च तयोर्विशेषः? कुत्र वा भेदस्तयोः इतीमे विषयाः सविस्तरं विमृश्यन्ते।

कर्मसंज्ञा- डुकृञ् करणे इत्यस्माद्धातोः मनिन्प्रत्यये कर्म इति पदं निष्पद्यते। कर्मशब्दोऽयं दर्शनान्तरेषु पारिभाषिको दृश्यते। इहास्मिन् शाब्दिकनिकाये कर्तुः क्रियया यद्व्याप्यते तद्वा क्रियाव्याप्यं कर्मेति उच्यते। तच्च षट्कारकान्तर्गतकारकविशेष इति सर्वैरपि शब्दशास्त्रधुरन्धरैः उररीक्रियते। किन्तु तत्स्वरूपविषये क्वचित् भेदो परिलक्ष्यते। कर्ता क्रियया यदतिशयेन आप्तुमिच्छति तत् कर्म इति खलु कर्मस्वरूपं शाब्दिकसम्प्रदायप्रसिद्धम्। फलाश्रयं कर्म इत्यपि तत्स्वरूपम्। धातोः वस्तुतः अर्थद्वयं फलं व्यापारश्च। व्यापाराश्रयः कर्ता फलाश्रयं च कर्म।

सरस्वतीकण्ठाभरणे कर्मसंज्ञाविधायकानि तन्निषेधकानि वा सूत्राणि तावत् ‘कर्तुरीप्सिततमं कर्म’ [भोजसूत्रम्—१/१/३८][1], ‘तथायुक्तं चानीप्सितम्’ [भोजसूत्रम्—१/१/३९], ‘अकथितं च’ [भोजसूत्रम्—१/१/४०],

1 सर्वत्रैव सूत्रसंख्या हृदयहारिणीवृत्तिसहितग्रन्थानुसारमेव समुल्लिखिता, टि.आर्.चिन्तामणिसम्पादिते मूलग्रन्थे तु सूत्रसंख्या भिन्ना एव निर्दिष्टा।

'क्रियाविशेषणकालभावगन्तव्याध्वदेशाश्च' [भोजसूत्रम्—१/१/४१], 'गतिज्ञानप्रत्यवसानार्थशब्दक्रियाकर्मक-श्रुदृशीनामणिकर्ता स णौ' [भोजसूत्रम्—१/१/४२], 'हृक्रोर्वा' [भोजसूत्रम्—१/१/४३], 'दृश्यभिवाद्योरात्मनेपदे' [भोजसूत्रम्—१/१/४४], 'न नीखाद्यादिह्वायशब्दायक्रन्दाम्' [1] [भोजसूत्रम्—१/१/४५], 'वहेरनियन्तृकर्तृकस्य' [भोजसूत्रम्—१/१/४६], 'भक्षेरहिंसार्थस्य' [भोजसूत्रम्—१/१/४७], 'अधिशीङ्स्थासामाधारः' [भोजसूत्रम्—१/१/४८], 'उपान्वध्याङ्वसः' [भोजसूत्रम्—१/१/४९], 'उपवसेरभोजनार्थस्य कालः' [भोजसूत्रम्—१/१/५०], 'अभिनिविशो वा' [भोजसूत्रम्—१/१/५१], 'दिवः करणम्' [भोजसूत्रम्—१/१/५२], ' क्रुधद्रुहोरुपसृष्टयोः सम्प्रदानम्' [भोजसूत्रम्—१/१/५३], 'यजेश्च कर्मणः करणत्वे' [भोजसूत्रम्—१/१/३३८५४] इत्येतानि। किन्तु एषु ईप्सिततमस्य कर्मसंज्ञाविधायकं सूत्रं हि 'कर्तुरीप्सिततमं कर्म' [भोजसूत्रम्—१/१/३८] इत्येव।

निबन्धेऽस्मिन् तस्य ईप्सिततमस्य कर्मसंज्ञाविधायकं 'कर्तुरीप्सिततमं कर्म' [भोजसूत्रम्—१/१/३३८] इति सूत्रस्य भोजरीत्या अध्ययनं प्रस्तूयते। भोजव्याकरणपरम्परायां कथं अस्य सूत्रस्य व्याख्यानं मूलकृता टीकाकृता च व्यधायि तत्सर्वमिह प्रतन्यते। पुनश्च कर्मणो विभागाः ये खलु प्रसिद्धाः व्याकरणदर्शने भर्तृहरिप्रभृतिभिः स्वग्रन्थेषु स्वच्छन्दं वर्णितास्तेऽप्यत्र टीकायां टीकिताष्टीकाकृता दण्डनाथनारायणेन। तेषामपि हरिग्रन्थादिभिस्सह यथामत्यालोचनं विधास्यते।

भोजनये सूत्रार्थः- कर्मसंज्ञां प्रतिपादयितुकामः सूत्रं सूत्रयामास सूत्रकारः भोजराजः कर्तुरीप्सिततमं कर्म इति। पदत्रयात्मकं सूत्रमिदम्। तत्र कर्तुः इति षष्ठ्यन्तं पदम्, ईप्सिततमम् इति प्रथमान्तम्, कर्म इत्यपि प्रथमान्तम्। अतिशयेन ईप्सितम् इति अर्थे इति तमप्प्रत्यये ईप्सिततमम् इति रूपम्। अत्र सूत्रे 'क्रियानिमित्तं कारकम्' [भोजसूत्रम्—१/१/३२] इति पूर्वसूत्रात् कारकम् इति पदम् अनुवर्तते। एवञ्च कर्तुः ईप्सिततमं कारकं कर्म इत्येवं सूत्रान्वयः। ईप्सितशब्दोऽत्र क्रियापरः आप्तुमिष्टः इत्यर्थबोधकः, नैव च अभिप्रेतः इति रूढिपरः। ईप्सिततमं कस्य इति चेत् कर्तुरेव। केनाप्तुमिति चेत् कारकापदानुवृत्तेः क्रियया इति लभ्यते। एवञ्च कर्तुः क्रियया आप्तुमिष्टतमं कारकं कर्मसंज्ञं भवति इति सूत्रार्थः सम्पद्यते। सूत्रार्थं प्रतिपादयति वृत्तिकारः दण्डनाथनारायणः— "कर्ता क्रियया यदतिशयेनाप्तुमिच्छति तत् कारकं कर्मसंज्ञं भवति" [2] इति। एवञ्च स्वनिष्ठव्यापारप्रयोज्यफलेन कर्तुः सम्बन्धुमिष्यमाणं यत् कारकं तत् कर्म इति फलति।

धात्वर्थः फलं व्यापारश्च। व्यापाराश्रयः कर्ता, फलाश्रयं च कर्म। तस्य च कर्तुः अतिशयेन आप्तुमिष्यमाणं कारकं कर्म इत्यर्थः। कर्त्रा स्वनिष्ठव्यापारप्रयोज्यफलेन सम्बन्धुमिष्यमाणं यत् तत्कर्म इत्याशयः। एवञ्च वाक्ये प्रयुक्तः यः धातुः तदर्थः यः व्यापारः तत्प्रयोज्यफलाश्रयं यत् तस्य अत्र कर्मसंज्ञा विधीयते प्रकृतसूत्रेण इत्यवगन्तव्यम्।

उदाहरणे सूत्रार्थसमन्वयो विधीयते। तथाहि रामो ग्रामं गच्छति। अत्र ग्रामस्य कर्मत्वं साध्यते। अत्र कर्ता रामः। गम्धात्वर्थश्च उत्तरदेशसंयोगानुकूलव्यापारः। कर्तुः गमनक्रियया आप्तुमिष्टतमः ग्रामः। अतस्तस्य कर्मसंज्ञा। कर्ता रामः तन्निष्ठव्यापारः उत्तरदेशसंयोगानुकूलव्यापारः, तत्फलं च उत्तरदेशसंयोगः। एवञ्च स्वनिष्ठोत्तरदेशसंयोगानुकूलव्यापारप्रयोज्यफलेन सम्बन्धुमिष्यमाणः ग्रामः, अतः तस्य प्रकृतसूत्रेण कर्तुरीप्सिततमं कर्म इत्यनेन कर्मसंज्ञा ततश्च 'कर्मणि द्वितीया' [भोजसूत्रम्—३/१/२०२] इति सूत्रेण द्वितीयायां ग्रामम् इति रूपं जायते।

पाणिनिनये सूत्रार्थः- कर्मसंज्ञाविधायकं पाणिनीयसूत्रं तावत् 'कर्तुरीप्सिततमं कर्म' [पाणिनिसूत्रम्—१/४/४९]। त्रिपदात्मकं सूत्रम्। कर्तुः इति षष्ठ्यन्तम्, अतिशयेन ईप्सितमिति ईप्सिततमम् इति प्रथमान्तम्, कर्म इत्यपि प्रथमान्तं पदम्। 'कारके' [पाणिनिसूत्रम्—१/४/२३] इति सूत्रमत्र अनुवर्तते। तच्च कारकमिति प्रथमान्ततया विपरिणमते। आप्तुमिष्यमाणमीप्सितम्। आप्लृ व्याप्तौ इति अस्मात् सन्नन्तात् धातोः' मतिबुद्धिपूजार्थेभ्यश्च' इति सूत्रेण वर्तमाने क्तप्रत्ययः। तथा च अतिशयेनेप्सितमीप्सिततमम्। धात्वर्थव्यापाराश्रयश्च कर्ता। ईप्सिततमम् इति उक्तम्, किन्तु केन आप्तुमित्याकाङ्क्षायां 'कारके'

1 न निखाद्यादिह्वायशब्दायक्रन्दाम् इति सूत्रस्वरूपं सवृत्तिके सरस्वतीकण्ठाभरणे।

2 हृदयहारिणीसहितं सरस्वतीकण्ठाभरणम् पृ.-१२-१३।

[पाणिनिसूत्रम्—१/४/२३] इत्यधिकाराबलात् क्रियया इति लभ्यते। सम्बन्धश्चात्र आप्तिः। तथा च कर्तुः स्वनिष्ठव्यापारप्रयोज्यफलेन सम्बन्धुमिष्यमाणं कारकं कर्मसंज्ञं भवतीति सूत्रार्थः जायते। उदाहरणं तावत् देवदत्तः ग्रामं गच्छति इति। अत्र कर्ता देवदत्तः, सः स्वनिष्ठव्यापारप्रयोज्यफलेन ग्रामं सम्बन्धुमिच्छति अतः ग्रामस्य प्रकृतसूत्रेण कर्मत्वम्।

कर्मप्रभेदाः- कर्म द्विविधम्, ईप्सितम्, अनीप्सितञ्च। तत्र तावत् ईप्सिततमस्य कर्मविधायकं सूत्रमिदमेव 'कर्तुरीप्सिततमं कर्म' इति। अनीप्सितकर्मविधायकं सूत्रं तावत् 'तथायुक्तं चानीप्सितम्' इति। कर्म त्रिविधमिति सरस्वतीकण्ठाभरणटीकाकृत् दण्डनाथनारायणः। वस्तुतः कर्म त्रिविधम् इत्यस्य ईप्सितकर्म त्रिविधमिति तात्पर्यम्। एवञ्च तन्नये कर्मणो हि त्रयो भेदाः। ते च यथा- निर्वर्त्यं विकार्यं प्राप्यं चेति। एतेषां त्रिविधकर्मणां स्वरूपं वृत्तिकारः दण्डनाथनारायणः[1] अपि सुष्ठु वर्णितवान्। तत्त्वञ्चेदमेव यद् टीकाकारः दण्डनाथनारायणः हरिप्रदर्शितमार्गेणैव कर्मभेदस्वरूपं निर्णितवान्। तद्यथा—

यदसज्जायते सद्वा जन्मना यत् प्रकाशते।
तन्निर्वर्त्यं विकार्यं तु द्वेधा कर्म व्यवस्थितम्॥
प्रकृत्युच्छेदसम्भूतं किञ्चित् काष्ठादिभस्मवत्।
किञ्चिद्गुणान्तरोत्पत्त्या सुवर्णादिविकारवत्॥
क्रियाकृतविशेषाणां सिद्धिर्यत्र न गम्यते।
दर्शनादनुमानाद्वा तत् प्राप्यमिति कथ्यते॥

अत्र श्लोकरूपेण प्रतिपादितानां त्रिविधकर्मणां स्वरूपं विस्तरशः आलोच्यते।

निर्वर्त्यं कर्म- तत्र तावत् आद्यं निर्वर्त्यं कर्म। तस्य लक्षणं उक्तम्— यदसज्जायते सद्वा जन्मना यत्प्रकाशते तन्निर्वर्त्यम् इति। निर्वर्त्यते निष्पाद्यते यत् तन्निर्वर्त्यम्। अर्थात् यत् पूर्वं नासीत् असद् एव परं उत्पद्यते, सद्रूपेण प्रकाशते तन्निर्वर्त्यम्। उदाहरणं यथा कटं करोति। असद्भूतं कटं सद्रूपेण प्रकाशयति। तस्मादिदं निर्वर्त्यकर्म। एवमस्मिन् उदाहरणे कटम् इति यत् पदं तदिह निर्वर्त्यं कर्म। एवमेव पुत्रं प्रसूते। जन्मना पुत्रस्य प्रकाशः अतः तस्यापि निर्वर्त्यकर्मत्वम्।

विकार्यं कर्म-द्वितीयं तावत् विकार्यं कर्म। एतत्कर्मणः अवान्तरभेदद्वयं विद्यते। तद्यथा प्रकृत्युच्छेदसम्भूतम्, गुणान्तरोत्पत्त्या इति। तत्र प्रकृत्युच्छेदसम्भूतं विकार्यं कर्म यथा प्रकृतेः उच्छेदात् नाशात् सम्भूतं जातं कर्म। यथा काष्ठं दहति। यत्र च कर्मणः किञ्चित् गुणपरिवर्तनं दृश्यते तद्भवति गुणान्तरोत्पत्त्या विकार्यं कर्म। यथा काण्डं लुनाति। प्रकृत्युच्छेदसम्भूतस्य दृष्टान्तस्तावत् काष्ठं दहतीति उक्तमेव। तत्र प्रकृतिः काष्ठमेव। तस्य च काष्ठस्य नाशात् भस्म जायते। तेनैतद्रूपं कर्म विकार्यं कर्म इति ज्ञेयम्। गुणान्तरोत्पत्त्या जायमानं कर्म काण्डं लुनाति। वृक्ष एव गुणान्तरेण काण्डत्वेन परिणमते। तस्य च विकार्यकर्मत्वं तस्मादेव।

प्राप्यं कर्म- तृतीयश्च विभागो भवति प्राप्यं कर्म। एतल्लक्षणं च क्रियाकृतविशेषाणां दर्शनादनुमानाद्वा यत्र सिद्धिर्न गम्यते तत् प्राप्यं कर्म। अर्थात् यत्र कर्मणि दर्शनात् अनुमानाद्वा क्रियाकृतविशेषता परिवर्तनं न गम्यते तत् कर्म प्राप्यं कर्म। एवमत्र दर्शनेन अनुमानेन वा क्रियायां वैशिष्ट्यं परिवर्तनं वा नावगम्यते। यथा— आदित्यं पश्यति, ग्रामं गच्छति। अत्र उदाहरणे दर्शनक्रियया गमनक्रियया वा आदित्यस्य ग्रामस्य वा किमपि परिवर्तनं न जायते। अत इह दर्शनेन अनुमानेन वा आदित्यस्य ग्रामस्य च क्रियाकृतविशेषतानवगमात् प्राप्यकर्मत्वम्।

सूत्रे पदसार्थक्यम्- कर्तुरीप्सिततमं कर्म इति तावत् भोजनये ईप्सितकर्मसंज्ञाविधायकं सूत्रम्। तत्र प्रश्नः समुदेति यत् सूत्रेऽस्मिन् कर्तुरिति पदं किमर्थम्? 'क्रियानिमित्तं कारकम्' इति सूत्रात् कारकपदानुवृत्तेः,तस्य च षष्ठ्यन्ततया विपरिणामेन कारकस्य ईप्सिततमं कर्म इति सूत्रार्थलाभात् पुनः कर्तुरिति पदं मास्तु। तेन च ईप्सिततमं कर्म इति सूत्रस्वरूपं सम्पद्यते। परमेवं सूत्रस्वरूपं नाम सूत्रे यदि कर्तुरिति पदं न स्यात्तर्हि माषेष्वश्वं वध्नाति इत्युदाहरणे माषाणामपि कर्मसंज्ञा स्यात्। तथाहि अत्र देवदत्तः माषेषु अश्वं बध्नाति। ईप्सिततमं कर्म इति सूत्रस्वरूपे कर्तृपदाभावे यस्य कस्यापि कारकस्य यद् ईप्सिततमं तस्यैव कर्मसंज्ञा भवति।

1 अस्यैव सूत्रस्य व्याख्याने टीकाकारः दण्डनाथनारायणः।

प्रकृतोदाहरणे च अश्वरूपस्य कर्मकारकस्य ईप्सिततमभूतानां माषाणामपि कर्मसंज्ञा प्राप्नोति। किन्तु तन्मा भूत् इत्येवमर्थं सूत्रे कर्तुरिति पदमावश्यकम्। कर्तृपदोपादाने च कर्तुः ईप्सिततमस्यैव अत्र कर्मसंज्ञा नतु यस्य कस्यचित् कारकस्य ईप्सिततमस्य। तेन माषाः यद्यपि अश्वस्य ईप्सिततमाः किन्तु नैव कर्तुः देवदत्तादेः। अतः कर्मणः ईप्सिततमत्वात् न माषाणां कर्मत्वमपि तु कर्तुः देवदत्तादेः ईप्सिततमत्वात् अश्वस्यैव कर्मत्वं सम्पद्यते। एवमत्र माषाणां कर्मसंज्ञा कथञ्चिदपि न जायते।

पुनश्च प्रश्नः भवति यदत्र सूत्रे तमब्ग्रहणं किमर्थम्? अर्थात् अत्र कर्तुरीप्सितं कर्म इत्येव तावत् सूत्रमस्तु तमब्ग्रहणं सूत्रे मास्तु। तथा चेत् उच्यते पयसा ओदनं भुङ्क्ते इत्यत्र पयसः यथा कर्मसंज्ञा न स्यात् तदर्थं सूत्रे तमब्ग्रहणम्। अन्यथा पयस अपि ईप्सितत्वात् तस्यापि प्रकृतसूत्रेणैव कर्मत्वं स्यात्। परन्तु अत्र ओदनं एव ईप्सिततमं संस्कारकं पयस्तु ईप्सितमात्रमतः तस्य कर्मत्वं यथा न स्यात् ओदनस्यैव च यथा स्यात् तदर्थं सूत्रे तमब्ग्रहणम्।

एवञ्च तमब्ग्रहणात् पयसा ओदनं भुङ्क्ते इत्यादौ पयसः न कर्मत्वम्। केषाञ्चन मते तमब्ग्रहणस्य फलं भिन्नमेव। तथा हि यदि सूत्रे तमब्ग्रहणं न स्यात्तर्हि कर्तुरीप्सितं कर्म इति सूत्रस्वरूपे 'वारणार्थानामीप्सितः' [भोजसूत्रम्-१/१/६९] इति सूत्रं प्रकृतसूत्रस्य अपवादभूतमेव स्यात्। तेन च वारणार्थकधातूनां प्रयोगे ईप्सितमात्रस्य अपादानसंज्ञा स्यात्। किञ्च ईप्सिततमस्यापि ईप्सितत्वात् यवेभ्यः गां वारयति इत्यादौ स्थले गोः अपि अपादानसंज्ञा आपद्येत। किन्तु सूत्रे तमब्ग्रहणात् वारणार्थकधातूनां प्रयोगे ईप्सितानां यवानाम् अपादानसंज्ञा, ईप्सिततमस्य च गोः कर्मसंज्ञा। एवम् ईप्सितस्य ईप्सिततमस्य च भिन्नविषयत्वात् नात्र बाध्यबाधकभावः। तेन च 'वारणार्थानामीप्सितः' [भोजसूत्रम्-१/१/६९] इति सूत्रं कर्तुरीप्सिततमं कर्म इति सूत्रस्य अपवादसूत्रमपि भवितुं नार्हति। एवञ्चात्र भट्टनागेशमते ईप्सितस्य ईप्सिततमस्य च विषयविभागार्थं प्रकृतसूत्रे तमब्ग्रहणं विधेयमिति।

कर्मप्रदेशः- प्रकृतसूत्रेण कर्मसंज्ञा विधीयते। कर्मसंज्ञायाः प्रयोगस्थलं यथा 'कर्मणि द्वितीया' [भोजसूत्रम्-३/१/२०२] इति। तेन च कर्मसंज्ञायां सत्यां 'कर्मणि द्वितीया' [भोजसूत्रम्-३/१/२०२] इति सूत्रेण द्वितीया विभक्तिः विधीयते।

विमर्शः- कर्मसंज्ञाविधायकं सूत्रं 'कर्तुरीप्सिततमं कर्म' । अनेन च ईप्सिततमस्य कर्मसंज्ञा विधीयते। पाणिनिपरम्परायां भोजपरम्परायां च सूत्रस्वरूपं समानमेव दरीदृश्यते। अतः सूत्रस्वरूपे उभयत्रापि नास्ति कोऽपि भेदः। एवं यथा सूत्रस्वरूपं समानं तथैव सूत्रव्याख्यानपद्धतिरपि समानैव। पाणिनिसम्प्रदाये कारके इति अधिकारसूत्रम्। अत्र च भोजनिकाये क्रियानिमित्तं कारकम् इति संज्ञासूत्रम्। तत्सूत्रात् कारकपदानुवर्तनात् कर्तुः क्रियया ईप्सिततमं कारकं कर्म इति सम्पद्यते। पाणिनिनये अत्र कर्तुः क्रियया आप्तुमिष्टतमं कारकं कर्मसंज्ञं भवतीति सूत्रार्थः वर्तते। तत्रैव भोजमते कर्ता क्रियया यदतिशयेनाप्तुमिच्छति तत् कारकं कर्मसंज्ञं भवति इति तत्सूत्रार्थः सम्पद्यते। प्रकृतसूत्रप्रसङ्गे पाणिनेः अष्टाध्याय्यां या दिक् प्रादर्शि सा एव भोजस्य सरस्वतीकण्ठाभरणे। एवमत्र भोजनये पाणिनिनये च सूत्रस्वरूपे व्याख्यानपद्धतौ च नास्ति कश्चित् तथाविधः भेदः विशेषो वा। पाणिनिपरम्परायाः सम्वर्धकः भोजः इति अस्मात् सुष्ठु ज्ञायते।

सारल्यसम्पादनाय व्याकरणान्तराणि प्रमथ्य भोजव्याकरणमिदं विरचितम्। वार्तिकपाठगणपाठादिकं सूत्रशरीरे संयोज्य शब्दशास्त्रमिदं नितान्तं सरलं सञ्जातम्। तथा च कारकप्रभृतीनि नैकानि तत्त्वानि स्पष्टं प्रतिपादितान्यत्र। क्वचित् ग्रन्थान्तरस्य कारिकाभिः उदाहरणैर्वा विषयं स्फुटं प्रत्यपादयत् दण्डनाथनारायणः। तेन यथा दुरूहविषयेषु स्फुटता जायते तथैव बहुत्र स्थलेषु वाक्यपदीयादिग्रन्थान्तरोद्धरणेन काठिन्यमपि अनुभूयते। वस्तुतो व्याकरणेऽस्मिन् शाब्दिकप्रक्रियया सह दार्शनिकतत्त्वान्यपि बहुत्र वर्णितानि। एवं विषयगाम्भीर्यवशादेव काठिन्यं प्रतीयते इति तु कर्मप्रभेदवर्णनावसरे एव द्रष्टुं शक्यम्। प्रकृते च सारल्यसम्पादनमस्य व्याकरणस्योद्देश्यमतस्तत्क्वचित् व्याहतमपि दृश्यते।

उपसंहारः- क्रियानिष्पत्तिकारणं कर्त्रादि कारकसंज्ञं भवतीति कारकपदार्थः भोजराजाभिप्रेतः। तत्र कारकषट्के अन्यतमं कर्मकारकम्। तस्य च ईप्सिततमस्य कर्मणः स्वरूपं वैशिष्ट्यं प्रभेदाश्च सोदाहरणं शोधप्रबन्धेऽस्मिन् भोजराजरीत्या यथामति प्रस्तुताः। एवं प्रचलितेऽस्मिन् कालेऽपि भोजवाक् पुनरुज्जीविता भवेत्प्रकृतप्रबन्धपठनेनेति आशास्महे।

सहायकग्रन्थाः

पतञ्जलिः, *महाभाष्यम्(भाष्यप्रदीपोद्योतसमुल्लसितम्), भार्गवशास्त्री जोशी* (संशोधकः), चौखम्बा संस्कृत प्रतिष्ठान, दिल्ली, २०१८।

पाणिनिः, *अष्टाध्यायी,* चौखम्बा सुरभारती प्रकाशन, वाराणसी २०१३।

भोजः, *सरस्वतीकण्ठाभरणम् (अलङ्कारशास्त्रीयम्),* कामेश्वरनाथमिश्रः(सम्पा.), चौखम्बा ओरियन्टलिया, वाराणसी, २००६।

भोजः, *सरस्वतीकण्ठाभरणम् (मूलमात्रम्)* , टि. आर् चिन्तामणिः (सम्पा.), मद्रास विश्वविद्यालयः,१९३७।

भोजः, *सरस्वतीकण्ठाभरणम् (प्रथमभागः),* शाम्बशिव शास्त्री (सम्पा.), अनन्तशयन विश्वविद्यालयः, त्रिवन्दम्, १९३५।

भट्टोजीदिक्षितः, *वैयाकरणसिद्धान्तकौमुदी(बालमनोरमातत्त्वबोधिनीसहिता),* गिरिधरः शर्मा(सम्पा.), मोतीलाल बनारसीदासः, दिल्ली, २०१०।

भर्तृहरिः, वाक्यपदीयम्(प्रकाश-अम्बाकर्त्रीव्याख्यासहितम्) तृतीयं काण्डं, द्वितीयो भागः, भागीरथप्रसादः त्रिपाठी (सम्पा.), सम्पूर्णानन्दसंस्कृतविश्वविद्यालयः, वाराणसी, १९७९।

मीमांसकः युधिष्ठिरः, *संस्कृत व्याकरणशास्त्र का इतिहास (प्रथमः भागः)* , हरियाणा।

वामनजयादित्यौ, *काशिका(न्यासपदमञ्जरीभावबोधिनीसहिता)* , जयशङ्करलालः त्रिपाठी (सम्पा.), तारा बुक एजेन्सी, वाराणसी २०१६।

शास्त्री विश्वनाथ, *सरस्वतीकण्ठाभरण का समीक्षात्मक इतिहास* , परिमल पाब्लिकेशन्स, दिल्ली १९९६।

'शाम्भवी' गीतिकाव्ये सांस्कृतिकविषयाणां समीक्षात्मकमध्ययनम्

डॉ.निशिकान्तपाण्डेयः,
नव्यव्याकरणविभागः, कैकला-आदर्शसंस्कृतमहाविद्यालयः

शोधसारांशः – संस्कृतकाव्यस्य चर्चा प्राचीनकालादेव भारतवर्षे प्रचलिताऽस्ति । आधुनिककालेऽपि भारतराष्ट्रस्य संस्कृतकवयः विविधप्रान्ते काव्यविरचनं कुर्वन्ति । संस्कृतसाहित्ये 'शाम्भवी' इति नामकं काव्यं सुप्रसिद्धमस्ति । तथापि अस्य काव्यस्य चर्चा प्रायशः बहुत्र न भवति इति कारणवशात् अयं प्रबन्धः निर्मातुं मम मनसि अभीप्सा जायते कश्चित् । अस्य काव्यस्य रचयित्री महामहोपाध्यायाचार्यापुष्पादीक्षितमहोदया । अत्र त्रयस्त्रिंशत् संख्यकाः कविताः विद्यन्ते । एतत् अभिनवं गीतिसंकलनम् । शाम्भव्यां संकलितेषु त्रयस्त्रिंशत् कवितासु प्रायेण बहुसांस्कृतिकविषयाः प्रयुक्ताः सन्ति यथा – इति शोचति भारतभूमिरियम्, यतन्ते के, लोकोऽयम्, ग्रामवधूटी च। प्रबंधेऽस्मिन् दीक्षितमहोदये विरचिते "शाम्भवी" इति गीतिकाव्ये प्रयुज्यमानकवितासु सांस्कृतिकविषयाणां समीक्षात्मकमध्ययनम् आलोकपातकरणार्थमत्र लघुप्रयासमेकं कृतम् ।

विशेषशब्दः (Keywords)– 'शाम्भवी' , सांस्कृतिकी परम्परा।

भूमिका–प्राचीनकालादेव भारतवर्षे संस्कृतस्य प्रभावः परिलक्ष्यते । बहवः प्राच्याः पण्डिताः, विचक्षणविद्वांसः नवनवावधारणाः दत्तवन्तः। प्राचीनमहिलासु काश्चनेव प्रसिद्धाः भवन्ति । अतिविशाले वैदिकवाङ्मये गार्गी-मैत्रेयी-लोपामुद्रादीनां नामानि उल्लेखयोग्यानि । गङ्गा देवी, तिरुमलाम्बा, क्षमाराव , कमलापाण्डेयः इत्यादि कवयित्रीणां नामानि आधुनिकयुगे सम्पूर्णरूपेण उपलब्धानि भवन्ति इति महदानन्दस्य विषयः । विंशतिशतिकाया एका प्रमुखा आधुनिकी कवयित्री अस्ति पुष्पादीक्षितमहोदया , तत्र कोऽपि संशयो नास्ति । सा न केवलं कवयित्रीरूपेण व्याकरणशास्त्रे पारंगतरूपेणापि परिचिता । भारतवर्षस्य सर्वत्रैव सा संस्कृतस्य प्रचारसेवा कुर्वती अस्ति । सा "सौन्दर्यलहरी" इति ग्रन्थस्य संस्कृतानुवादिका, व्याख्याकर्ती तथा 'अग्निशिखा' 'शाम्भवी' च इति गीतिकाव्यग्रन्थस्य रचनां च कृतवती ।

असाधारणा काव्यप्रतिभा, गहनं शास्त्रीयं ज्ञानम् – एतत् सर्वं मिलित्वा साहित्यस्य व्याकरणस्य च जगति प्रशंसितम् अद्वितीयं स्थानं निर्मान्ति पुष्पादीक्षितमहाभागाः ।

महामहोपाध्यायाचार्या पुष्पादीक्षित अन्तर्राष्ट्रीयख्यातिसम्पन्ना व्याकरणविदूषी तथा साहित्यिक-कवयित्री च , हिन्दी-संस्कृत-भोजपुरी-आङ्ग्लभाषायां काव्य-नाट्य-कथा-समीक्षायाः च लेखिकाऽस्ति । तस्याः ज्ञानं यथा गभीरम्, तस्याः काव्यरीति अपि प्रभावशालिनी, बोधगम्या च । तस्याः कृतयः जनानां मनांसि असीमितं प्रभावम् उत्पादयन्ति ।

पुष्पादीक्षितमहोदया स्वकीये 'शाम्भवी' इति गीतिकाव्ये विविधसांस्कृतिकविषयाणां सजीवचित्रणं करोति । वस्तुतः 'शाम्भवी' नाम लोकप्रियगीतिकाव्यं समसामयिकसामाजिक-चित्राणि समुद्घाटयति । प्रायः सर्वाः कविताः सामाजिकव्यवस्थायां व्याप्तानां प्रवृत्तीनां परिदशानां च सजीवचित्राणि उपस्थापयन्ति ।

पुष्पादीक्षितमहोदयायाः काव्ये सांस्कृतिकविषयादिकं समुचितविम्बैः उद्भासितं क्रियते । अतः गीतिकाव्येऽस्मिन् प्रतिफलितानां विविधसांस्कृतिकविषयाणां समीक्षणम् उपस्थाप्यते ।

सांस्कृतिकविषयः– पुष्पादीक्षितमहोदयया यत् गीतिकाव्यं विरचितं तस्य समसामयिकं सांस्कृतिकमहत्त्वं दरीदृश्यते । "शाम्भवी" गीतिकाव्यस्य परिशीलनेन विषयोऽयं स्पष्टो भवति यत् अस्माकं राष्ट्रस्य विशाला सुसमृद्धा सांस्कृतिकी परम्परा वर्तते । कवेः दृष्टिपथि एतत् सम्प्रति क्षीयमाना प्रतिभाति । काव्येऽस्मिन् अधिककवितायां सांस्कृतिकमूल्यानां यशोगानं कृत्वा अपि सांस्कृतिकवमूल्यनस्य चित्रम् अङ्कितमस्ति । यथा - "इति शोचति भारतभूमिरियम्" इति कवितायाम् उपलभ्यते–

"समिदाहरणाय समाकुलिता असुभिर्गुरुभिर्बहुधा तुलिताः
न मनोरथमत्तगजाकुलिता अनवाप्तिशुचापि न ये लुलिताः ।
मनसस्ततमञ्चसमाकुलितैर्नहि कामपिशाचनटैर्वलिताः ।
वटवः पटवो मम कुत्र गता इति शोचति भारतभूमिरियम् ॥"[1]

अत्र कवयित्री भारतवर्षस्य सांस्कृतिकपरम्परां स्मरणं कृत्वा व्याकुलिता भवति । यतो हि प्राचीनकाले भारतवर्षे गुरुकुलपरम्परा आसीत्, यत्र गुरोपदेशं स्वीकृत्य शिष्याः समिदाद्याहरणाय गच्छन्ति । परन्तु कस्मिन् कार्ये यदि असफलता आयाति तर्हि शिष्यानां मनसि दुःखं जायते । परन्तु साम्प्रतिककाले शिष्याः गुरो उपदेशं न स्वीकुर्वन्ति । एवमेव प्राचीनभारतवर्षे आश्रमव्यवस्था प्रचलिता आसीत् । कालिदासस्य रघुवंशे प्रथमसर्गे वर्णितमस्ति –

"शैशवेऽभ्यस्तविद्यानां यौवने विषयैषिणाम् ।
वार्द्धके मुनिवृत्तीनां योगेनान्ते तनुत्यजाम् ॥"[2]

प्राचीनभारतवर्षे राजानः प्रजानां पितृतुल्याः आसन् । यथा –

"प्रजानां विनयाधानाद्रक्षणाद्भरणादपि ।
स पिता पितरस्तासां केवलं जन्महेतवः ॥"[3]

अस्य कथनस्य तात्पर्यमस्ति – ब्रह्मचर्यावस्थायाम् इन्द्रियनिग्रहाः ब्रह्मचारिणः विद्यां लभन्ते स्म । गृहण्यः स्वकीयपतिमेव दृष्ट्वा निरन्तरमाह्लादिता अभवन् , ते स्वयमेव सर्वकार्यं सम्पादयन्ति स्म । ते सत्चरित्राः सन्तः सर्वान् धर्मोचिताचरणं कुर्वन्ति स्म । वाणप्रस्थाश्रमे मुनिवत् आचरन्ति स्म । सन्यासाश्रमे वितरागः सन् योगानुसारं कषायवस्त्रं धारयित्वा तनुं त्यजन्ते स्म । राजानः औरसपुत्रमिव सर्वान् पालयन्ति स्म । किन्तु कवयित्री वर्तमानसमये एतत् सर्वं न विलोकयति परन्तु सर्वत्र विपरीतरूपं दृष्ट्वा क्षोभं प्रकाशयति । यथोक्तम् –

"गृहिणः क्व गता निजदारपरा
इति शोचति भारतभूमिरियम् ॥
यदशान्तमतिर्यतिरभ्रगतिर्न विवेकजबोधकृते रमते ।
नहि पुत्रकलत्रकुटुम्बकुलं तदपीह मुधा यशसे यतते ॥
विगतज्वरता न निमेषमिता
किमितीह कषायपटं दधते ॥"[4]

'भारतस्य प्रतिष्ठे द्वे - संस्कृतं सस्कृतिस्तथा' जयघोषोऽयं सर्वत्र गुञ्जीतोऽस्ति । कवेरभिप्रायः यत् तद् गुञ्जनं वर्तमानकालेऽपि सर्वदा हृदयेषु धारणीयम् । एतादृशे संस्कृतसंस्कृतिमये भारतवर्षे यदि संस्कृतस्य राष्ट्रभाषात्वेन प्रतिष्ठापयितुम् ऐतिह्यपूर्णभारतीय-संस्कृतिप्रतिष्ठाय च यदि सफलप्रयासो न क्रियते तर्हि दुर्भाग्यस्य विषयः। अनेन वातावरणेन कवयित्री क्षोभिता भूत्वा स्वविचारं प्रकटयति –

"निलीना भारतीया संस्कृतिर्यत् पश्चिमध्वान्ते ।
तदुद्धाराय खे मार्तण्डवद् भातुं यतन्ते के ॥
भवेद् राष्ट्रस्य भाषा संस्कृतं वेदः सदाचारः।

---

[1] शा.,पृ.२
[2] र.व.,१/८
[3] तदेव,१/२४
[4] शा.,पृ.४

अखण्डं भारतं भूयादिति ध्यातुं यतन्ते के ॥"[1]

एवम् अस्मिन् काव्ये कवयित्री समाजे प्रतिफलितायाः सांस्कृतिकावस्थायाः चित्राङ्कणं कृतवती। साम्प्रतिककाले अतीव वेदनाप्रदायका कथा 'शाम्भवी' नामके गीतिकाव्ये प्रतिफलिताऽस्ति। कविः कथयति यत् गृहेषु किं शान्तिप्रदायकं किं वा नास्ति तत् आधुनिकव्यस्तजीवने निमग्नाः पुत्रादय अनुभवं कर्तुं न शक्नुवन्ति। ते निसङ्गजनं प्रत्यपि विद्वेषाचरणं कुर्वन्ति। यथोक्तम् –

"किं करोमि मदीयगेहे कोऽपि मां नहि परिचिनोति।

क्षीरजलधौ कौस्तुभं मीनो न किं बहुधा धुनोति ॥"[2]

"योऽयमेकाकी चरन् विश्वं कुटुम्बं स्वीकरोति।

तमपि निःसङ्गं जनं लोको मदेन तिरस्करोति ॥"[3]

'लोकोऽयम्' कवितायां कवयित्री कथयति यत् यदि कोऽपि जनः धर्मोपदेशप्रदानं करोति तदा तस्य कृते अपमानं प्रदर्शितमस्ति । यथोक्तम् –

"जगद् यत् पूर्वभुक्तं तत् परप्रीत्या पुनर्भुञ्जन्।

अहो धर्मोपदेशे सर्वदा निद्राति लोकोऽयम् ॥"[4]

'ग्रामवधूटी' शीर्षककवितायां नवविवाहितायाः ग्रामवधूनां मार्मिकं चित्रणं दृश्यते। ग्रामवधूनां विरहवेदनायाः चित्रणं कृत्वा कवयित्री वर्णयति –

"उल्बणैः सायकैर्मर्मसु क्षोभिता साहमेषा मृशन्ती मनःपीडनम्।

वायुना नीयमानेव कादम्बिनी प्रेममर्यादया भिन्नधैर्या सखे ॥"[5]

अस्मिन् श्लोके उक्तमस्ति यत् कामिन्याः हृदयेषु उल्बणैः सायकैः यथा प्रहारः क्रियते तथा कामवाणैः नववध्वः क्षोभिताः भवन्ति। एषा मनोवेदना यथा तथा सहमाना वर्तते। नववधूनां स्थितिः वायुवेगेन नीयमाना कादम्बिनी इव प्रतिभाति। प्रेममर्यादया ग्राम्यवातावरणेन च ते मनोवेदनां न प्रकटयन्ति। ग्रामवधूः स्वप्रियं पतिं सम्बोधयति – **"चन्दनैश्चर्चितं ते वपुर्दृश्यते व्योममध्यस्थिते शीतरश्मेस्तनौ। हन्त! हस्तौ प्रसार्योपतिष्ठे यदा मेघमालाभिराच्छाद्यते तत् सखे ॥"[6]**

अर्थात् "हे सखे ! चन्दनचर्चितं तव शरीरं तथैव प्रतिभाति यथा चन्द्रस्य शरीरमेव। अहं यावदेव हस्तौ प्रसार्य तं स्वीकर्तुमिच्छामि तावदेव तद् शरीरं मेघमालाभि आच्छादितं भवति। "एतदेव मम दुर्भाग्यम्।"

सा पत्युः प्रवासगमनं निन्दां करोति। सा स्पष्टरूपेण प्रकाशयति यत् यस्मिन् गृहे प्रियतमो नास्ति तद् प्रकृतगृहं नास्ति। यद्यपि नववधू नानाविधगृहकार्येषु संलग्ना भवति तथापि प्रियतमं न विस्मरति। वध्वाः कामिन्याः स्थितिः गृहे तथैव अस्ति यथा पञ्जरबद्धस्य शुकस्य अस्ति। यथोक्तम् –

"तदगृहं नास्ति यस्मिन् न ते संस्थितिर्व्यापृता गेहकार्ये न ते विस्मृतिः।

पञ्जरे चेष्टतेऽसौ शकुन्तो भृशं धिग् धिगस्ति त्वदीयं प्रवासं सखे ॥"[7]

---

[1] तदेव,पृ.१८
[2] शा.,पृ.२२
[3] तदेव,पृ.२४
[4] तदेव,पृ.९
[5] शा.,पृ.३०
[6] तदेव,पृ.३१
[7] शा.,पृ.३१

'ग्रामवधूटी' इति कवितायां समसामयिकपरिदशायाः चित्रणं द्रष्टुं शक्यते । 'ग्रामवधू' या अद्यतनीया गृहवधू इव अस्ति सा दूरवाणीयन्त्रेण स्वकीयं मनोभावं प्रियतमं प्रकाशयितुं न पारयति । अतः कवयित्री कथयति –

"वाचनं नैव जाने न वा लेखनं सम्भवेद् भावनानां कथं प्रेषणम्

आगतं श्रावणे भावि ते निश्चितम् ज्ञापिका मन्मनोवेदनयं सखे ।।"[1]

कथनस्य तात्पर्यमस्ति यत् ग्रामवधू लज्जावरणेन सदैव आच्छादिता भवति । अतः स्वकीयमनोभावं प्रकाशयितुं न शक्यते। सा लेखनमपि न जानाति, अतः समाजे प्रचलिता निरक्षरता हि सूच्यते । यतो हि श्रावणमासे प्रियतमस्य आगमनं सुनिश्चितं भवति, अतः नववधूनां महदानन्दस्य विषयोऽस्ति ।

मेघदूतस्य पूर्वमेघे श्लोकोऽयं प्राप्यते –

"प्रत्यासन्ने नभसि दयिताजीवितालम्बनार्थी।
जीमूतेन स्वकुशलमयीं हारयिष्यन् प्रवृत्तिम् ।
स प्रत्यग्रैः कुटजकुसुमैः कल्पितार्घाय तस्मै
प्रीतः प्रीतिप्रमुखवचनं स्वागतं व्याजहारः ।।"[2]

'शाम्भवी' इति गीतिकाव्यस्य परिशीलनेन ज्ञायते यत् अस्मिन् गीतिकाव्ये विभिन्नाभिः कविताभिः समाजेषु राष्ट्रेषु च प्रचलितानां कुव्यवस्था- कुप्रवृत्तिदीनां प्रति कवेः महान् क्षोभः प्रस्फुटितो वर्तते । अस्माकं समाजव्यवस्था भारतीयसंस्कृत्यनुगुणं पालिता संबर्धिता संरक्षिता च भवेत् । परन्तु समाजे तद् विपरीतं रूपं दृष्ट्वा कवयित्र्याः मनः व्यथितो भवति । अत्र प्रायः सर्वाः कविताः कवयित्र्याः अन्तर्वेदनायाः मूर्तस्वराः सन्ति । समाजे भारतीयसांस्कृतिकैतिह्यस्य क्षीयमानं स्वरूपं दृष्ट्वा कवयित्री व्यथयति। अतः एव कवयित्री आक्षिपति –

"भावकर्मणोर्यङः फलं परार्थता कुतः ।
आत्मनेपदेन यैः सदा पदं निधीयते ।।
यङ्लुकं प्रपद्य धातुभिः परार्थमाप्यते ।
आत्मनः पदं तथैव किञ्जनैर्न हीयते ।।
पूर्ववत्सना समो जनोऽपि नैव दृश्यते ।
व्यत्ययो न येन कस्यचित् पदे विधीयते ।।
पञ्चसंख्यया यथा मुधैव षट्त्वमाप्यते ।
अग्रगण्यता तथाद्य दुर्जने निधीयते ।।"[3]

कवयित्री भारतवर्षे प्राचीनगुरुकुलशिक्षाप्रणालीं संस्थापयितुम् अभिलषति । सा आधुनिकतायाः विरोधीनि नास्ति । किन्तु राष्ट्रीयतायाः संस्कृतसेवायाः च समुन्नतिम् अभिलषति । उपयुक्तपरिशीलनेन वक्तुं शक्यते यत् जनेषु नवजागरणसृष्टौ शाम्भवीकाव्यस्य महत्त्वं सर्वदा स्वीकरणीयम् ।

ग्रन्थपञ्जी

दीक्षित, पुष्पा। शाम्भवी। राष्ट्रीयसंस्कृतसंस्थानम्, २०१२

मिश्रः, धारादत्तः अनुवादकः सम्पादकश्च। रघुवंशमहाकाव्यम्। मोतीलालबनारसीदास, 1983

पाण्डेयः जनार्दनशास्त्री अनुवादकः सम्पादकश्च। मेघदूतम्। मोतीलालबनारसीदास, २०१३

[1] तदेव,पृ.३१
[2] मे.दू.पू.मे.,४
[3] शा.,पृ.५७

बौद्धज्ञानपरम्परायां नित्यानित्यविनिर्मुक्तः शुद्धशून्यवादः

डा. शान्तनुकुमारचक्रवर्ती
अतिथि-अध्यापकः, बौद्धदर्शनविभागः
श्रीसीतारामवैदिकादर्शसंस्कृतमहाविद्यालयः

शोधतत्त्वसारः– शून्यवादमङ्गीकुर्वतां दार्शनिकानां माध्यमिकख्याया समाख्यातिरिति सुविदितं सर्वेषाम् । महायानसाम्प्रदायिकग्रन्थेषु प्रज्ञापारमित्यादिष्वितस्ततो विक्षिप्त एव शून्यवादः समलक्ष्यते । सर्वं क्षणिकं क्षणिकम्, दुःखं दुःखम्, स्वलक्षणं स्वलक्षणम्, शून्यं शून्यमिति उपदेशचतुष्टये चरमोपदिष्टं यत् सर्वं शून्यं शून्यमिति तदेव प्रकृतं तथागताभिप्रेतमिति ये बौद्धाः मन्यन्ते, ते एव शून्यवादिनो माध्यमिका इति प्रसिद्धिः । तथा च यत् किञ्चिदवलोक्यते, यदनुभूयते वा, तत् सर्वं न सत् नाप्यसदिति भावाभावविलक्षणो मध्यमः पन्थाः यतो गृहीतस्तस्मादेव ते माध्यमिका इत्युच्यन्ते ।

जीवति तथागते न बौद्धदर्शनं प्रवर्तितमिति परिज्ञातं सर्वैः। दर्शनाकारेण च बौद्धमतेषु शून्यवादस्यैव प्रथमतः प्रवर्त्तनमित्यप्यैतिहासिकानां सिद्धान्तः। तत्राचार्यप्रवरेण महामतिना नागार्जुनेन शून्यवादस्य प्रसिद्ध एव दार्शनिकग्रन्थो माध्यमिककारिकासङ्गकः। श्लोकाकारेण व्यरचि । ततः प्रभृत्येव शून्यवादस्य दार्शनिकमर्यादापरिप्राप्तस्य बाहुल्येन प्रचारः समवृत्तः।

कूटशब्दाः – माध्यमिकः, नागार्जुनः, चतुष्कोटिविनिर्मुक्तः, प्रतीत्यसमुत्पादः, निःस्वभावः, संवृतिः, परमार्थः, निर्वाणम्, प्रज्ञापारमिता।

भूमिका –

शून्यज्ञानमयी देवीं शून्यानां शून्यसाक्षिणीम् ।
वन्दे शिवमयीं शक्तिं शून्यारण्यविहारिणीम् ।

परमकारुणिकेन भगवता वूद्धेन स्वमुखारविन्देनैव यन्माध्यमिकमतं प्रतिपादितं तस्माद् विनिर्गतमिदं माध्यमिकसिद्धान्तसम्वलितं अभिमतं दार्शनिकतत्त्वगवेषकाणां कृतेऽतीव महत्त्वपूर्णं वर्त्तते । अनेनैव भगवता बुद्धेन जगन्मङ्गलनिदानभूतस्यार्याष्टाङ्गिकमार्गस्योपदेशः कृतस्तस्यैव वुद्धोपदेशस्य समालोचनं प्रकुर्वाणैर्बौद्धशिष्यैः स्व-स्व प्रतिभया नानार्थभेदान् कल्पयित्वा कालान्तरे स्व-स्वमतानि प्रतिष्ठापितानि तेन बौद्धसम्प्रदायस्याष्टाद-शविभागाः जाताः। अष्टादशसम्प्रदायानामाकलितदार्शनिक-सिद्धान्तानामालोड़नप्रत्यालोड़-नादाचार्यैर्विद्वद्भिश्चत्वारो दार्शनिकसम्प्रदायाः प्रकल्पितास्तु एव च मुख्यतमाः । एतेषु चतुर्षु दार्शनिकसम्प्रदायेषु माध्यमिकदर्शनं शून्यत्वपदवाच्यतामारुरोह ।

सर्वं शून्ये प्रतिष्ठितमिति सिद्धान्तात् शून्यता इति पदेन अभावत्वं न ग्राह्यम्, यतो अभावो हि सापेक्षः शून्यता च निरपेक्षा, शून्यत्वं चतुष्कोटिविनिर्मुक्तत्वमिति माध्यमिकाः वदन्ति ।

न सद् नासद् न सदसद् न चाप्यनुभयात्मकम् ।
चतुष्कोटिविनिर्मुक्तं तत्त्वं माध्यमिका विदुः ॥[1]

भारतीयज्ञानपरम्परायां नागार्जुनः शङ्कराचार्यश्च द्वावुपासकौ दिशोविदिशश्च विजेतुमिमं भारतभुवंपरिक्रम्य स्वस्वप्रतिभाकौशलेनास्मान् कृतार्थौ कृतवन्तौ। यद्यप्याचार्यशङ्करः निरीश्वरवादं शून्यवादञ्च निराञ्चक्रे तथापि मायावादस्यानिर्वचनीयतां प्रतिपादयता तेन सौगतमतस्यानिर्वचनीयताङ्गीकृता । अतएव विशिष्टाद्वैतिनः शङ्कराचार्यं प्रच्छन्नबौद्धः इति प्रतिपादयन्ति। मन्मते नायमाचार्यशङ्करो प्रच्छन्नबौद्धः, परं नागार्जुन एव प्रच्छन्नवैदिक इत्येवं वाच्यम् । शक्तेः सत्ता द्विविधरूपेण प्रविभक्ता, शून्यरूपा, अशून्यरूपा च वेदारूपा, अवेदरूपा, विज्ञानरूपा, अविज्ञानरूपा वा, अजा अनजा चेत्यादयोऽस्यैवार्थान्तराणि। इयं शक्तिर्या आद्या शक्तिरित्युच्यते सा तां स्वयमुद्घोषयति 'अहं ब्रह्मस्वरूपिनी मत्तः प्रकृतिपुरुषात्मकं जगत् शून्यमशून्यञ्चायमानन्दा-

[1]मा.वृ.च.की.प्र.

नन्दौ, अहं विज्ञानाविज्ञाने अहमखिलं जगत्। शून्योऽहमशून्योऽहम्, वेदोऽहमवेदोऽहम्, अजाहमनजाहमधश्चोर्ध्वाश्च तीर्यक् चाहम्।'[1] उभावाचार्यो शक्तेरूपासकावास्ताम्, नागार्जुनः शून्यरूपायाः शङ्करश्चाशून्यरूपायाः । ये शून्यमुपासते ते वेदविरुद्धा सन्तोपि शून्यवादानुयायिनोबौद्धा वस्तुतोऽध्यात्मविद्यारहस्योपासका एव । वैदिकधर्मावलम्बिनः शङ्करमतानुयायिनोऽद्वैतवेदान्तिनो वा अनिर्वचनीयरूपा या पारमार्थिकसत्ता तस्या उपासका एव । नागार्जुनः यथा सद्, असद्, सदसद्, सदसद्भिन्नत्वरूपेण चतुष्कोटिविनिमुक्तत्वरूपां शून्यतां प्रतिपादयति, एवमेव भगवता शङ्करेणापि सद् असद् सदसद् भिन्नतादिविलक्षणरूपेयं माया वर्त्तत इत्युक्तम्।

आचार्यशङ्करस्य माया नागार्जुनस्य शून्यता च एकात्मिका शक्तिः सा चावयवावयवि-भावरूपा आद्यायामेव शक्तावधिष्ठिता, माया अव्यक्तरूपेण तिष्ठति साचेन्द्रियैरगम्या चक्षुषा वाचा तपसा कर्मणा वा अग्राह्या। अतएव मुण्डकोपनिषदि "न चक्षुषा गृह्यते नापि वाचा नान्यैर्देवैस्तपसा कर्मणा वा"[2] इत्युक्तम्। वृहदारण्यकेऽपि "अगृह्यो न हि गृह्यते"[3] इति प्रतिपादितम्, एवमेव माध्यमिककारिकायाम् –

अपर प्रत्ययं शान्तं प्रपञ्चैरप्रपञ्चितम्।
निर्विकल्पमनानार्थम् एतत् तत्त्वस्य लक्षणम्।[4]

अत्र नास्मिन् परप्रत्ययोऽस्तीति अपरप्रत्ययम्, परोपदेशागम्यम्, स्वयमेवाधिगन्तव्यम् इत्यर्थः। अपरप्रत्ययं भावानां यत् स्वरूपं तत् तत्त्वम्। प्रपञ्चः हि वाक्, प्रपञ्चयति अर्थान् इति कृत्वा, प्रपञ्चैः अप्रपञ्चितं वाग्भिः अव्याहतमिति। विकल्पः चित्तप्रचारः। तद् रहितत्वात् तत् तत्त्वं निर्विकल्पम्। नानार्थं भिन्नार्थम्, न नानार्थम् अनानार्थम्, अभिन्नार्थमित्यर्थः।

विन्दुरूपा शून्या एकात्मिकाशक्तिः सा वैदिकावैदिकमतपक्षपातिभिश्च सेव्यमानेति-मत्वा शून्याशून्ययोर्विवादः परिहर्तव्यः। वेदे न सद् नासद् इत्यादिरूपेण नासदीयसूक्ते यत् प्रतिपादितं तदेव बौद्धाश्चतुष्कोटिविनिर्मुक्तत्वरूपां शून्यतामुदघोषयन्ति। सृष्टे प्रागिदं जगन्महाप्रलयेऽन्तर्लीनम्, तदानीं न सद् नासद् न सदसदासीत्परं किमप्यव्यक्तं तत्त्वमन्तर्हितम्। आचार्यनागार्जुनः शून्यतां सदसद्भिन्नां प्रतिपादयति । आचार्यशङ्करश्च सदसद्भिन्नत्वादिविलक्षणरूपेयं माया वर्तत इति प्रतिपादयति । शून्यता च माया चानिर्वचनीयेत्यनेनाव्यक्तरूपा महाप्रलयन्तर्गतकालीना या शक्तिः सैव ग्राह्या नान्येतिकृत्वा शून्यता माया चैकस्या एव शक्तेर्वोधिका।

यदि युक्त्या नोपपद्यते इति कृत्वा सर्वमिदं वाह्यमाध्यात्मिकं भावजातं शून्यमिति प्रतिपादितम्। ननु च एवं सति वहवश्च महान्तश्च दोषा आपद्यन्ते । कथं कृत्वा ? यदि सर्वमिदं शून्यं स्यात्, तदा यच्छून्यं तन्नास्ति, यच्च नास्ति, तदविद्यमानत्वाद् वन्ध्यापुत्रवन्नैवोत्पद्यते न चापि निरुध्यते इति न कस्यचित् पदार्थस्य उदयो व्ययश्च । तदभावाच्च चतुर्णामार्यसत्यानामभावः ते शून्यवादिनः प्रसज्यते। कथं कृत्वा ? इह हि पूर्वहेतुजनिताः प्रतीत्यसमुत्पन्नाः पञ्चोपादानस्कन्धाः दुःखतया विपरिणामदुःखतया च संस्कारदुःखतया च प्रतिकूलवर्तिताच्च पीड़ात्मकत्वेन दुःखमित्युच्यते। एतच्च दुःखमार्या एव विपर्यासप्रहाणे सति दुःखमिति सञ्जानते, न अनार्याः, विपर्यासानुगतत्वात्, यथादर्शनं च पदार्थस्वभावव्यवस्थानात्। यथा हि विपर्यस्तेन्द्रियाणां मधुरस्वभावमपि गुड़शर्करादिकं तिक्ततया उपलभ्यमानानां ज्वरादिरोगातुराणां तिक्ततैव सत्यं तज्ज्ञानापेक्षया, न माधुर्यम्, तेनात्मना तस्य वस्तुनोऽनुपलभ्यमानत्वात्, एवमिहापि यद्यपि पञ्चोपादानस्कन्धा दुःखस्वभावा भवन्ति, तथापि ये एतान् दुःखात्मकान् पश्यन्ति, तेषामेव दुःखं व्यवस्थाप्यते, न विपर्यासानुगमादन्यथोपलभ्यमानानामिति, अतः आर्याणामेव दुःखात्मता सत्यमिति कृत्वा दुःखमार्यसत्यमित्युच्यते।

शून्यतायाः प्रयोजनम्- यदि सर्वमेव शून्यं तदा सर्वेषामभावे सिद्धे इष्टानिष्टफलानि धर्माधर्मादीनि तथा लौकिकव्यवहाराश्च न सिद्ध्येयुरिति किं वा शास्त्रेण ? यतो नास्त्युपदेष्टा, न चाप्युपदेशः, न वा उपदेष्टव्यः, अतः कस्मै केनेदं शास्त्रमुपदिश्यत इति शून्यवादिनामपि वचनं निरर्थकमेव। तथाचोक्तं मध्यमकशास्त्रे पूर्वपक्षाभिप्रायव्याख्यानावसरे –

---

[1]अथर्वशीर्ष मू. रहस्य

[2]मु. उ.

[3]वृ. उ.

[4]मः, शाः १८/९

शून्यतां फलसद्भावमधर्मं धर्ममेव च।
सर्वसंव्यवहारांश्च लौकिकान् प्रतिवाधसे ॥[1]

शून्यतां व्रुवाण इत्यनेन सम्बन्धः । यदा सर्वमिदं शून्यम्, यदा सर्वमेव नास्ति, तदा सर्वान्तःपातित्वाद्धर्माधर्मौ तद्धेत्युकेन इष्टानिष्टफलेन न सम्भवतः । सर्व एव चामी लौकिका व्यवहाराः – कुरु, पच, खाद, तिष्ट, गच्छ, आगच्छ इत्येवमादयोऽपि सर्वान्तर्गतत्वात् सर्वधर्माणां च शून्यत्वात्रैव युज्यन्ते इति, अतो नायं यथापवर्णितो न्यायो ज्यायानिति ॥[2]

त्तत्रेदं प्रत्युच्यते शून्यवादिभिः – शून्यताप्रयोजनं शून्यतास्वरूपं च सम्यगपरिजानता प्रतिवादिना एवमाक्रोशः क्रियते। यतः सर्वं नास्तीत्युक्त्या उच्छेदवाद एव सूच्यते । न तु वयमुच्छेदवादिनः । शून्यतावादस्य च प्रागेववार्थावधारणं कृतमिति न पुनरिहोच्यते । अथ शून्यतायां किं प्रयोजनं तदप्युक्तमात्मपरीक्षाप्रकरणे –

कर्मक्लेशक्षयान्मोक्षः कर्मक्लेशा विकल्पतः।
ते प्रपञ्चात् प्रपञ्चस्तु शून्यतायां निरूध्यते ॥[3]

तस्मात् सर्वेषां प्रपञ्चानां निरवशेषोपशमार्थं शून्यता समुपदिष्टा । अतः प्रपञ्चोपशम एव शून्यतायाः प्रयोजनम् । प्रतिवादिना पुनर्नास्तित्वमेव शून्यतार्थं परिकल्पयता प्रपञ्च एव परिवर्ध्यते। न तु शून्यत्वं ज्ञायते तेन। अत एवात्मपरीक्षाप्रकरणे प्रतिज्ञयोमुक्तम्–

अपरप्रत्ययं शान्तमिति ।[4]

शून्यताया निर्वाणहेतुत्वम् – विना शून्यतया शून्यतामन्तरेण चित्तं विज्ञानं सालम्वनं वद्धं संयतम् आलम्वनासङ्गपाशेन । समाधिवलात् कियत्कालं निवृत्तमपिपुनरुत्पत्तिमद् भवति। समापद्यमानानां तावत्कालं चित्तचैत्तनिरोधेऽपि पुनस्तदुत्पत्तिः स्यात्, तथा अन्यत्रापि इत्यर्थः, उपलक्षणं चैतद् । तथा निरोधसमापत्तिरिति । यतः शून्यतामन्तरेण न भिक्षुता न निर्वाणमुपपद्यते, ततः शून्यतैव भावनीयमिति । येन कारणेन विना शून्यताया चित्तं वद्धमुत्पद्यते, तेन कारणेन निर्वाणाद्यर्थी शून्यतामेव भावयेत् । तद्भावना हि क्लेशप्रहाणं निर्वाणं चाधिगमयति। न केवलैव सत्यादिभावनेति यावत्, सालम्वनत्वात् । भगवानाह –'बोधिसत्त्वेन महासत्त्वेन एवमप्रतिष्ठितं चित्तमुत्पादयितव्यम्, न क्वचित् प्रतिष्ठितं चित्तमुत्पादयितम् रूपप्रतिष्ठितं चित्तमुत्पादयितव्यम्, न शब्दगन्धरसस्प्रष्टव्यप्रतिष्ठितं चित्तमुत्पादयितव्यम् इति ।'

प्रपञ्चनिवृत्तिस्वभाव एव शून्यतापदार्थः – इति सर्वेषां नास्तित्वं निर्दिशता प्रतिवादिना शून्यतैव न ज्ञायते । एवं भगवतो गाथावचनं विद्यते –

यः प्रत्ययैर्जायति स ह्यजातौ
न तस्य उत्पादु स्वभावतोऽस्ति।
यः प्रत्ययाधीनु, स शून्यु उक्तो
यः शून्यतां जानाति सोऽप्रमत्तः ॥[5]

शून्यताया सत्यद्वयव्यवस्था –

मध्यमकशास्त्रे सत्यद्वयव्यवस्था वर्तते। यथा –
द्वे सत्ये समुपाश्रित्य बुद्धानां धर्मदेशना।
लोकसंवृतिसत्यञ्च सत्यञ्च परमार्थतः ॥[6]

आचार्यशान्तिदेवेनोक्तम् –

---

[1]म. सं १४/६
[2]प्रः.पः.टी.
[3]मः, शा. २५/२
[4]मः, शाः, १८/९
[5]मः, शाः,२४/७, प्रसन्नपदा।
[6]मः, शाः, २४/८

संवृतिः परमार्थश्च सत्यद्वयमिदं मतम् ।
वुद्धेरगोचरस्तत्त्वं वुद्धिः संवृतिरुच्यते ॥[1]

लोकसंवृतिसत्यमाश्रित्य भिक्षुभिरष्टाङ्गमार्गानुशीलनक्रमेण परमार्थसत्यं प्रत्येतव्यम् । परमार्थसत्यं च प्रतीत्यसमुत्पादाख्यं शून्यत्वमिति ।

भगवतां वुद्धानां सत्यद्वयमाश्रित्य धर्मदेशना प्रवर्तते । **'स्कन्धात्मा लोक आख्यातस्तत्रलोको हि निश्रितः'**इति वचनात् पञ्च स्कन्धानुपादाय प्रज्ञप्यमानः पुद्गलः **'लोक'** इत्युच्यते । समन्ताद्वरणं संवृतिः । अज्ञानं हि समन्तात् सर्वपदार्थत्त्वावच्छादनात् संवृतिरित्युच्यते । परस्परं सम्भवनं वा संवृतिरन्योन्यसमाश्रणेत्यर्थः । अथवा संवृतिः संकेतो लोकव्यवहार इत्यर्थः । स चाभिधानाभिधेयज्ञानज्ञेयादिलक्षणः । लोके संवृतिर्लोक संवृतिः ।

परमः उत्तमः अर्थः परमार्थः, अकृत्रिमं वस्तुस्वरूपम्। सर्वधर्माणां निःस्वभावता, शून्यता, तथता, भूतकोटिः, धर्मधातुरित्यादिपर्यायाः। सर्वस्य हि प्रतीत्यसमुत्पन्नस्य पदार्थस्य निःस्वभावता पारमार्थिकं रूपम्, यथा प्रतिभासं सांवृतस्यानुपपन्नत्वात् । अतएवोक्तमार्यलङ्कावतारे –

स्वभावानुत्पत्तिं सन्धाय महामते सर्वधर्माः शून्या इति मया देशिताः ।[2]

अतएव प्रकृतं मोक्षस्वरूपं शून्यवादमाश्रित्य प्रतिविधीयते । उक्तं च सोपाधिशेषं निरुपाधिशेषं चेति द्विधा प्रकल्पितं निर्वाणम् । तत्रेदमाशङ्कितम् - यदि क्लेशानां स्कन्धानञ्च सत्स्वभावत्वं न भवेत्, तदा शून्यतावादिमते नैव किञ्चिदुत्पद्यते । नापि किञ्चिन्निरुध्यत इत्यङ्गीकारेण क्लेशानां स्कन्धानाञ्च स्वभावराहित्यात् तन्निरोधस्याप्य –सम्भवेन निर्वाणमेव न सिध्येत् । यदि सत्स्वभावत्वमेव स्यात्तर्हि सतो निरोधास्कन्धानाञ्च निरोधमन्तरेण निर्वाणं परिनिष्पद्येत । उक्तं च –

यद्यशून्यमिदं सर्वमुदयो नास्ति न व्ययः ।
प्रहाणाद्वा निरोधाद्वा कस्य निर्वाणमिष्यते ॥[3]

क्लेशानां स्कन्धानां संवृतिसत्यानां मृगतृष्णिकादिवत् स्वप्नवच्च प्रतीयमानानां निःस्वभावत्वं यन्निश्चितं तदेव निर्वाणमिति न कापि हानिः । एवं संसारादीनां संवृतिसत्यतयैव विद्यमानतया न तत्रापि काप्यनुपपत्तिः सम्भाव्यते । एतदेव निर्वाणं भगवता उपदिष्टम्। सर्वेषां प्रपञ्चानां य उपशमोऽप्रवृत्तिरिति यावत् तन्निर्वाणम् । उक्तं च मध्यमकशास्त्रे –

सर्वोपलम्भोपशमः प्रपञ्चोपशमः शिवः ।
न क्वचित् कस्यचित् कश्चिद्धर्मो बुद्धेन देशितः ॥[4]

शून्यतापदेन धर्मशून्यता ग्राह्या, अष्टसाहस्रिकप्रज्ञापारमितायां तस्या वर्णनमुपलभ्यते । सर्वधर्माणां योऽनुपलम्भः सैव प्रज्ञापारमिता, येन शून्यता अधिगता तेन प्रज्ञापारमिता समुपलव्धेत्यष्टसाहस्रिकायामुक्तम् । प्रज्ञापारमितायाः ज्ञानं तदैव भवति यदा भावनामुत्पत्तिः न स्वतः नैव परतः न चोभयतः न चाहेतुतो जायते । पारमितायां समुपलब्धायां सत्यां न कश्चिद् व्यवहारः सम्पद्यते किन्तु परमार्थसत्यस्यैव प्रतीतिर्भवति । दृग्गोचरीभूतं सर्वं भावजातं वस्तुभूतं मायासदृशं स्वप्नवत् प्रतिविम्वमिवानीकं मिथ्याभूतञ्च प्रतीयते। व्यवहारदशायामेव सर्वेषां पदार्थानां सत्यत्वम् । प्रतीक्षीभूतानां सर्वेषां पदार्थानां स्वरूपं साम्वृतमिति उद्भासितो भवति । अयं लोकप्रवाहः यथाभूतदर्शनेनैव साम्वृतं प्रतीयते । प्रतीत्यसमुत्पन्नरूपेयं शून्यतापि व्यवहारदशायां सत्तारूपेणावभासते । वस्तुतः पारमार्थिक दृष्ट्या धर्मशून्या एव । परमार्थतः भावानां सत्ता नास्ति परं धर्मशून्यततैवैतेषां स्वकरणीया । सर्वधर्मशून्यताया अङ्गीकरणं यदा भवति तदा सर्वलोकव्यवहारा शून्या, अतएव अनिर्वचनीयरूपेयं शून्यतेत्युच्यते ।

---

[1]वोः, चः, वेः ९/२
[2]लङ्कावतारसूत्रम्
[3]मः, शाः, २५/२
[4]मः, शाः, २५/२४

निर्यासः – बहुषु अर्थेषु शास्त्रे शून्यशब्दप्रयोगः दृश्यते। अभावार्थे शून्यशब्दस्य प्रयोगो लोके प्रसिद्धः। धनशून्यम् धनाभाव इत्यर्थः। नास्तित्यनेन योऽर्थः प्रतिपद्यते, शून्यशब्दस्य तथाविधार्थोऽपि क्वचिद् परिलक्ष्यते। यथा **अपुत्रस्य गृहं शून्यं सर्वशून्यता दरिद्रता।**[1] तथा च पुत्रकलत्रादिसमन्वितगृहमेव गार्हस्थ्यधर्मानुकूलतया गृहपदवाच्यमित्यपुत्रस्य गृहपदवाच्यं यत्तन्नास्तीत्यर्थः। एवं सर्वशून्या दरिद्रतेत्यत्रापि दरिद्रस्य किमपि नास्तीत्यर्थः। अत्राप्यभाववाचक एव शून्यशब्दः। अपि च किञ्चित् स्वरूपनिर्धारणानर्हं शून्यमित्यपि शास्त्रे व्पदिश्यते। तथाहि गणितशास्त्रादौ किञ्चित् संख्याया अनिरूपणसूचनार्थमेव विन्दुरित्यपरनामकं संकेतविशेषमेव शून्यं व्यवहरन्ति गणितविदः। एवं साधारणस्वरूप-निर्धारणानर्हतया पुनराकाशमपि शून्यशब्देन परिचीयते। इत्थं च माध्यमिकशास्त्रेऽपि किञ्चित्स्वरूपनिरूपणानर्हतैव शून्यतेति विचारविद्भिर्विद्वद्वरैराख्यायते। तथाहि, क्रियाकारकादिसमन्वितानां सर्वेषां व्ववहाराणां सत्त्वं वाऽसत्त्वं वा यतो निरूपयितुमशक्यम्। अतएव सर्वं शून्यमित्युपदेशो भगवतो बोधिसत्त्वस्य। तथाचोक्तं लङ्कावतारसूत्रे –

न सन्नासन्न सदसद् यदा लोकं प्रपश्यति।
तदा व्यवर्तते चित्तं नैरात्म्यं चाधिगच्छति।[2]

एवं नागार्जुनीयमध्यमकशास्त्रेऽपि –

सन्नासन्न सदसन् धर्मो निवर्तते यदा।
कथं निर्वर्तको हेतुरेवं सति हि युज्यते॥[3]

प्रतीत्यसमुतपादशब्देन च माध्यमिकनये एवंभूता शून्यता परिलक्ष्यते। तदुक्तं विग्रहव्यावर्तन्याम् –**यश्च प्रतीत्यभावो भावानां शून्यतेति सा ह्युक्ता।**[4]

अतएव बौद्धदार्शनिकैः समुद्भावितयुक्तिजालैः सिद्धान्तरूपेण बौद्धज्ञानपरम्परायां नित्यानित्यविनिर्मुक्तः शुद्धशून्यवादः प्रतिष्ठापितमिति॥

सन्दर्भग्रन्थसूची –

आचार्यार्यनागार्जुनः। मध्यमकशास्त्रम्। मोतिलाल वनारसीदासः, दिल्ली, १९८८

डा. श्रीआदित्यनाथभट्याचार्यः। सौगतशाङ्काद्वैतवादसमीक्षा, चन्दननगर-सर्वकार- महाविद्यालयः, १९९४

आचार्यनागार्जुनः। मध्यमकशास्त्रम्। बौद्धभारती, वाराणसी,१९८९

आर्यशान्तिदेवः। वोधिचर्यावतारः। बौद्धभारती, वाराणसी,२००१

डा. विजयकुमारचौधुरी, मध्यान्त-विभाग-भाष्य, केपि जयसओयाल रिसार्च इनस्टिटिउट्, पाटना,२००६

नागार्जुनः। शून्यतासप्ततिः। क्रेन्द्रीय उच्चतिब्बति-शिक्षा-संस्थानम्, सारनाथ, वाराणसी,१९८५

[1] मृःकटिकम्,

[2] लङ्कावतारसूत्रम्, ३/२२

[3] मः शाः १/९

[4] विग्रहव्यावर्तनीका २२

भारतीयज्ञानपरम्परानुसारेण सम्वत्सर-अयन-ऋतु-मासानां परिचयः

डॉ. ख्यालानन्दः, सहायकाचार्यः (अतिथिः),
ज्योतिषविभागः,
श्रीसीतारामवैदिकादर्शसंस्कृतमहाविद्यालयः, कोलकाता
Gmail- vivek93192@gmail.com

शोधसारः- ज्योतिषशास्त्रं कालविज्ञानमस्ति। सम्वत्सर-अयन-ऋतु-मासा: कालगणनाया अवयवा: सन्ति। अस्माकं जीवने संस्कृति-प्रकृतिभ्यां सह सामञ्जस्यं कर्तुम् एतेषामवयवानां महती आवश्यकता भवति। समयस्य गणना, उत्सवानां शुभाऽशुभमुहूर्त-निर्धारणे स्मृद्धि-आध्यात्मिकविकासार्थं वैज्ञानिकम् आधार: वर्तते। एतेषां सम्बन्ध: सृष्ट्यादित: सर्वेषां धार्मिकक्रियाकलापानाम् आधार: अस्ति। संक्षेपेण वक्तुं शक्यते यत् भारतीयपरम्परायां कालज्ञानाय, धार्मिकानुष्ठानार्थं, प्रकृत्या सह सामञ्जस्यं च कर्तुम् एते अतीव महत्वपूर्णा: सन्ति। एवं वैदिकसंहितासु, गृह्यसुत्रेषु, महाभारते, पुराणेषु च उपलब्धतथ्यानामाधारेण सिध्यति यत् प्राचीनकालेऽपि एवमेव एतेषामवयवानां प्रचलनमासीत् इत्यलं विस्तरेण॥

सम्वत्सरविचारः- सम्वत्सरः संस्कृतशब्दः, यस्यार्थः वर्षः। सम्वत्सरः पञ्चविधः। सावनसम्वत्सरः, सौरसम्वत्सरः, चान्द्रसंवत्सरः, नाक्षत्रसंवत्सरः, बार्हस्पत्यसम्वत्सरश्च। एषु नाक्षत्रबार्हस्पत्यसम्वत्सरयोः उपयोगः ज्योतिषविषयकगणनायां प्रामुख्येन भवति। सावन-चान्द्र-सौरसम्वत्सराणां विवरणं निम्नलिखितमस्ति।

सावनवर्षः - "उदयादुदयं भानोर्भूमिसावनवासरः।"[1]अर्थात् सूर्यस्य उदयकालमारभ्य अव्यवहित-तदुदयकालपर्यन्तं यः कालः सः भूसम्बन्धः एकसावनदिवसो भवति। एवं षष्ट्युत्तरत्रिशतदिवसैः (360) एकसावनवर्षः भवति। सम्वत्सरस्य स्थूलगणना एतद् अनुसारेण भवति। एतस्मिन् एकमासः त्रिंशद्दिवसात्मको भवति।

चान्द्रवर्षः- "भवन्ति शशिनो मासाः सूर्येन्दुभगणान्तरम्।" [2] अमान्तादमान्तं यावत् कालश्चान्द्रमासो भवति। चान्द्रवर्षे षष्ट्युत्तरत्रिशतचान्द्रदिवसेषु (360) प्रायशः चतुःपञ्चाशदुत्तरत्रिशत (354) सावनदिनानि भवन्ति। अधिकमासस्य निर्धारणम् अनेन एव सम्वत्सरानुसारेण मन्यते। अधिकमासे सति एतस्मिन् त्रयोदशमासाः नो चेद् द्वादशमासाः भवन्ति। एतस्मिन् एकमासः शुक्लप्रतिपदातः अमावस्यां यावत् वा कृष्णप्रतिपदातः पूर्णिमां यावत् मन्यते। आदिमः अमान्तमासः अपरश्च पूर्णिमान्तमासः कथ्यते। दक्षिणभारते अमान्तमासः तथा च उत्तरभारते पूर्णिमान्तमासः प्रचलति।

सौरवर्षः - "संक्रान्त्या सौर उच्यते।"[3] अर्थात् संक्रान्त्याः संक्रान्त्यवधिकेन कालेन सौरमासः। एवं द्वादशभिः मासैः एकवर्षम्। षष्ट्युत्तरत्रिशतदिवसेषु (360) प्रायशःपञ्चषष्ट्युत्तरत्रिशतसावनदिवसाः (365) भवन्ति। अयं मेषसंक्रान्तितः प्रारभ्यते तथा च पुनः मेषसंक्रान्तिं यावत् चलति। सूर्यस्य दैनिकी गतिः एकांशात्मिका। सूर्यस्य एकांशस्य भोगकालः एकसौरदिनं भवति। भारतस्य व्रतोत्सवादिषु प्रायश: चान्द्रसंवत्सर एव उपयुज्यते, किन्तु बङ्गप्रदेशे, नेपालदेशे तथा च कुत्रचित अन्यत्र सौरवर्षः अपि व्यवह्रियते। भारतदेशे प्रायशः चान्द्रसौरसंवत्सरयोरेव प्रयोगो भवति। स्थूलदृष्ट्या षष्ट्युत्तरत्रिशत (360) दिवसैः एकसंवत्सरस्य चर्चा क्रियते, किन्तु व्यवहारे प्रायशः अस्योपयोग: नैव भवति। यतो हि व्यवहारे दिवसरूपेण सावनदिनस्य तथा च वर्षरूपेण सौरवर्ष एव उपयुज्यते। अत

---

[1]सूर्यसिद्धान्तः, मध्यमाधिकारः, श्लो.- 36
[2]सूर्यसिद्धान्तः, मध्यमाधिकारः, श्लो.- 35
[3]सूर्यसिद्धान्तः, मध्यमाधिकारः, श्लो.- 13

एव एकस्मिन् वर्षे सावनदिवसानां संख्या पञ्चषष्ट्युत्तरत्रिशत (365) दिनानि, षोडश (16) घटय इति। **"सम्वसन्ति ऋतवोऽस्मिन् संवत्सर:"** तथा च **"संवत्सर: सम्वसन्तेऽस्मिन् भूतानि।"**[1] निरुक्तस्य उपर्युक्तव्युत्पत्ययो: अनुसारेण ऋतूनां परिवर्तनं संवत्सर: वत्सर वा कथ्यते। अर्थात् सर्वे ऋतव: यदा एकावृत्तिं पूरयन्ति तथा च यदा द्वितीया आवृत्ति: आरभ्यते, तदा एकसम्वत्सरस्य पूर्तिर्भवति, अपरस्य संवत्सरस्य च प्रारम्भो भवति।

एवं वक्तुं शक्यते यत् एकसम्वत्सरान्तर्गताः सर्वा: ऋतव: भवन्ति। सर्वेषां प्राणिनां वयसः गणना अपि एतै: सम्वत्सरै: भवति। अत एव उक्तमस्ति यद् यस्मिन् सर्वे प्राणिन: निवसन्ति तं कालविभागं **सम्वत्सर** इत्युच्यते। वस्तुतस्तु यदि मानव: सम्वत्सरस्य विषये न जानाति तदा स: प्राणिनां वयसः गणनां तथा च ऋतुविभागं नावगन्तुं शक्नोति।

अयं संवत्सरः सूर्यस्य परिभ्रमणेन सम्बद्धः। सूर्यस्य परिभ्रमणविषये मतभेदः अस्ति। आधुनिकविद्वांसः मन्यन्ते यत् पृथिवी सूर्यं परितः परिभ्रमति। तथापि सूर्य एव पृथिवीं परिभ्रमति इति प्राचीनविद्वांसः मन्यन्ते स्म। अत एव संस्कृतकोषग्रन्थेषु पृथिव्याः अचला, स्थिरा इत्यादय: पर्यायवाचका: शब्दाः प्राप्यन्ते। भारतीयज्योतिषशास्त्रे उभयदृष्टिः दृश्यते। एवं सूर्यस्य परिभ्रमणं पृथिव्याः सूर्यं परितः परिभ्रमणम् इति व्याख्यानेन उभयदृष्टिकोणयोः सामञ्जस्यं भवति। सूर्यः संवत्सरस्य कालस्य वा अध्यक्षः। यतः यदि सूर्यः न स्यात् तर्हि न स्यात् संवत्सरः न च कालविभागः। यथोक्तम् ऋग्वेदसंहितायाम्-

सप्त युञ्जन्ति रथमेकचक्रमेको अश्वो वहति सप्तनामा।
त्रिनाभि चक्रमजरमनर्वं यत्रेमा विश्वा भुवनाधि तस्थुः॥[2]

सर्वव्यापकः सूर्यः सप्तरश्मिभ्यः रसं स्वीकुर्वन् सप्तर्षिभिः स्तूयमानः गच्छति। ग्रीष्म-वर्षा-हेमन्तनाभियुक्तः, अजीर्णः तथा च न कस्मिंश्चित् आश्रितः संम्वत्सरः अस्ति। सर्वे लोकाः सूर्ये एव स्थितास्सन्ति। ऋग्वेदस्य उपर्युक्तमन्त्रस्य पूर्वार्धे सूर्यस्य तथा च उत्तरार्धे सम्वत्सरस्य वर्णनं प्राप्यते। सौर-चान्द्रवर्षमिव भारतीये ज्योतिषे बृहस्पतेः गतिकारणादेक-बार्हस्पत्यवर्षमपि मन्यते। दैनिकव्यवहारे अस्य वर्षस्य महत्त्वं नास्ति। तथापि संहिता-प्रकरणदृष्ट्या वर्षस्य शुभाशुभस्य निर्धारणे बार्हस्पत्य-सम्वत्सरस्य विशेषोपयोगो भवति। बार्हस्पत्य-संवत्सराणां नामानि निम्नलिखितानि सन्ति।

1. विजयः	16. कीलकः	31. रूधिरोद्गारी	46. बहुधान्यः
2. जयः	17. सौम्यः	32. रक्ताक्षः	47. प्रमाथी
3. मन्मथः	18. साधारणः	33. क्रोधनः	48. विक्रमः
4. दुर्मुखः	19. विरोधकृत्	34. क्षयः	49. वृषः
5. हेमलम्बः	20. परिधावी	35. प्रभवः	50. चित्रभानुः
6. विलम्बः	21. प्रमादी	36. विभवः	51. सुभानुः
7. विकारी	22. आनन्दः	37. शुक्लः	52. तारणः
8. शर्वरी	23. राक्षसः	38. प्रमोदः	53. पार्थिवः
9. प्लवः	24. नलः	39. प्रजापतिः	54. व्ययः

[1]निरुक्त:, अ.- 4 पा. ख- 26
[2]ऋग्वेद: - 2/264/2

10. शुभकृत्	25. पिङ्गलः	40. अंगिरा	55. सर्वजित्
11. शोभनः	26. कालयुक्तः	41. श्रीमुखः	56. सर्वधारी
12. क्रोधी	27. सिद्धार्थी	42. भावः	57. विरोधी
13. विश्वावसुः	28. रौद्रः	43. युवा	58. विकृतः
14. पराभवः	29. दुर्मतिः	44. धाता	59. खरः
15. प्लवङ्गः	30. दुन्दुभिः	45. ईश्वरः	60. नन्दनः

सम्प्रति सम्वत्सराणां गणना **प्रभव** इति सम्वतसरतः भवति।

अयनविचारः- अयनम् इति शब्दस्य मूलार्थः गतिः, मार्गः गमनम् वास्ति। अयनं स कालः अथवा मार्गः अस्ति, यस्मिन् सूर्यः स्वस्य अधिकतमाम् उत्तरदिशम् अथवा दक्षिणदिशं प्रति गमनं करोति, येन पृथिव्याम् ऋतवः परिवर्तन्ते। अयने द्वे भवतः। उत्तरायणं दक्षिणायनञ्च।

उत्तरायणम्- उत्तरस्यदिशि अयनम् (गमनम्) उत्तरायणम्। यदा सूर्यः मकर-राशिं प्रविशति (प्रायेण जनवरी-मासस्य चतुर्दशे दिनाङ्के) अनन्तरं च उत्तरं प्रति गच्छन् कर्क-रेखां यावत् प्राप्नोति, स कालखण्ड उत्तरायणम् इति कथ्यते। एषः देवानां दिवसः मन्यते। अस्मिन् काले दिनानि बृहन्ति/दीर्घानि भवन्ति तथा शुभ-कार्याणां, तपस्यायाः, धार्मिक-अनुष्ठानानाञ्च कृते एषः अति-पवित्रः फलदायकश्च समयः भवति।

दक्षिणायनम्- दक्षिणस्यां दिशि अयनं गमनं वा दक्षिणायनम्। यदा सूर्यः कर्क-राशिं प्रविशति (प्रायेण जुलाई-मासस्य षोडशे दिनाङ्के) अनन्तरञ्च दक्षिणं प्रति गच्छन् मकर-रेखां यावत् प्राप्नोति, स कालखण्ड: दक्षिणायनम् इति वदन्ति। एष: देवानां रात्रिः इति मन्यते। अस्मिन् काले रात्र्यः बृहत्यः भवन्ति। कतिपयानां धार्मिक-कार्याणां कृते एषः समयः वर्जितः भवति, किन्तु कानिचन विशिष्ट-कार्याणि (यथा तन्त्र-साधना) अस्मिन्नेव समये क्रियन्ते। यथोक्तं सूर्य-सिद्धान्ते मानाध्याये-

भानोर्मकरसंक्रान्तेः षण्मासा उत्तरायणम्।
कर्कादेस्तु तथैव स्यात् षण्मासा दक्षिणायनम्।।[1]

तैत्तरीय-संहितायामप्युक्तम्- **तस्मादादित्य षण्मासो दक्षिणेनैति षडुत्तरेण।।**[2]

यथा कोष्ठकेन प्रदर्शयते-

उत्तरायणम्	मकरराशि:	कुम्भराशि:	मीनराशि:	मेषराशि:	वृषराशि:	मिथुनराशि:
दक्षिणायनम्	कर्कराशि:	सिंहराशि:	कन्याराशि:	तुलाराशि:	वृश्चिकराशि:	धनुराशिश्च।

[1]सूर्यसिद्धान्त:, मानाध्याय:, श्लोकसंख्या – 9
[2]तै.संहिता, 6/5/3

ऋतु-विचार:- संवत्सरस्य प्रकरणे लिखितमस्ति यत् ऋतूनां परिवर्तनं नाम संवत्सरः। तात्पर्यमिदं यत् ऋतव एव संवत्सरस्य अथवा कालस्य परिज्ञानं कारयन्ति। वस्तुतः ऋतूनां ज्ञानं विना कालस्य परिज्ञानम् असंभवप्रायं भवति। अतः इदं कथनं यथार्थमस्ति यत् ऋतुरेषः हि समयस्य स्वरूपं लक्षणं वा अस्ति। ऋतु: शब्दः ऋ-धातोः तुन् प्रत्ययेन च निष्पन्नः। अमरकोशस्य टीकाकारः क्षीरस्वामी कथयति यत् **"इयर्ति ऋतु"** इति। पाणिनेरुणादिप्रकरणानुसारम् **"अर्तेश्च तुः।"** एवं प्रकारेण व्युत्पन्नः ऋतुशब्दः। एवमेव ऋग्वेदस्य **त्रिनाभिचक्रम्-** अस्य अंशस्य व्याख्या निरुक्ते कृता अस्ति। **"ऋतुः संवत्सरः ग्रीष्मो वर्षा हेमन्त इति।"** अर्थात् संवत्सरे त्रयः ऋतवः सन्ति- ग्रीष्मः, वर्षा हेमन्तश्च। वस्तुतः ऋतवः त्रयः एव सन्ति। कालान्तरेण एते त्रयः षट् ऋतुषु विभक्ताः अभवन्। यथा- वसन्तः, ग्रीष्मः, वर्षा, शरद्, हेमन्तः शिशिरश्च। वेदेषु क्वचित् पञ्च ऋतवः अपि स्वीकृताः। यथा- **"पञ्चारे चक्रे परिवर्तमाने"**[1] इति पञ्चर्तुतया। **"पञ्चर्तवः संवत्सरस्येति च ब्राह्मणम्। हेमन्तशिशिरयोः समासेन"**[2] **"पञ्च शारदीयेन यजेत। पञ्च वा ऋतवःसंवत्सरः।"**[3] पञ्च ऋतूनां गणनायां हेमन्तशिशिरयोः संयुक्त-नाम हेमन्त इति मन्यते। किन्तु एतयोः पृथग्वैशिष्ट्यात् उभयोः पृथग्गणना आरब्धा। चैत्रवैशाखौ द्वौ मासौ वसन्तः, ज्येष्ठाषाढौ ग्रीष्मः, श्रावणभाद्रपदौ वर्षाः, आश्विनकार्तिकौ शरद्, मार्गशीर्षपौषौ हेमन्तः, माघफाल्गुनौ च शिशिरः कथ्यन्ते। ऋतूनां कारणेन एव वस्तूनां परिणामः ज्ञातः। प्रत्येकं प्राणी, वृक्षः, लता इत्यादीनां विकासः ऋतुतः एव भवति। अतः वैज्ञानिकदृष्ट्या विचार्यमाणे, ऋतूनां कालस्य लक्षणज्ञानं यथार्थम् अवलोक्यते। वेदेषु चन्द्रमा ऋतूनां विधाता इति उक्तः।

पूर्वापरं चरतो माययैतो शिशू क्रीडन्तौ परियातो अध्वरम्।
विश्वान्यन्यो भुवनानि चष्टे ऋतूरन्यो विदधज्जायते पुनः॥[4]

उपर्युक्तं मन्त्रानुसारेण सूर्य-चन्द्रौ ऋतूनां विधातारौ स्तः। वस्तुतः चन्द्रः भूमेः उपग्रहः। अतः चन्द्रस्य गत्यनुसारेण धरां प्रतिदिनं सोमरसः समानरूपेण प्राप्नोति, परञ्च सूर्यस्य प्रभावः पृथिव्यां सदैव समानः न भवति। उत्तरायणे सूर्यस्य किरणाः पृथिव्यां साक्षात् पतन्ति, तेन शीतस्य प्रभावः क्रमेण क्षीणो भवति। अतः उष्णतायाः वृद्धिः भवति। उष्णतायाः शीतस्य च न्यूनत्वस्य आधिक्यस्य च कारणेन एव ऋतुः जायते। वयं यदा वर्षे त्रीन् ऋतून् गृह्णीमः, तदा एकैकः ऋतुः चतुर्मास-कालिको भवति। फाल्गुनत: ज्येष्ठमासपर्यन्तं ग्रीष्मर्तुः, आषाढत: आश्विनपर्यन्तं वर्षर्तु: तथा च कार्तिकत: माघपर्यन्तं हेमन्तर्तु: भवति। यस्मिन् ऋतौ सूर्यस्य किरणाः रसान् शुष्यन्ति, सः ग्रीष्मः कथ्यते। यदा मेघाः वर्षन्ति, सः कालः वर्षा कथ्यते। यस्मिन् ऋतौ हिमं तिष्ठति, सः हेमन्तः कथ्यते। निःसन्देहं यत् कालपरिणामेन वर्षे विविधानि परिवर्तनानि भवन्ति, तस्य परिणामरूपा ऋतवः भवन्ति। यदा कालः स्वीयस्वरूपं प्रकटयन् जगतां पुनरुत्पत्तिं करोति, तदा ऋतुविशेषाः प्रादुर्भवन्ति, नवोऽपि संवत्सर आरम्भं प्राप्नोति। अतः कालस्य नैसर्गिकगुणरूपेण ऋतवः उत्पद्यन्ते। अत एव भारतीयव्रतोत्सवेषु ऋतूनां प्राधान्यं वर्तते। वर्तमानकाले मकरराशिं यदा सूर्यः प्रविशति ततः राशिद्वयेन नूतनस्य ऋतोः गणना प्रारभ्यते। एवं शिशिरादय: षड् ऋतव: भवन्ति। यथा कोष्ठकेन प्रदर्शयते-

मकर-कुम्भराश्योः	मीन-मेषराश्योः	वृष-मिथुनराश्योः	कर्क-सिंहराश्योः	कन्या-तुलाराश्योः	वृश्चिक-धनुराश्योः
शिशिरर्तु:	वसन्तर्तु:	ग्रीष्मर्तु:	वर्षार्तु:	शरद्-ऋतु:	हेमन्तर्तु:

मासविचार:- समय: मानवजीवनस्य एकः निर्णायकः पक्षः अस्ति। समयस्य अवगमनाय तथा च व्यवस्थित्यै विविधाः एककाः निर्मिताः सन्ति। एतादृशः एकः एककः मास इति कथ्यते। वर्षे द्वादशमासाः भवन्ति, ये अस्माकं दैनन्दिनकार्यक्रमेषु, ऋतुषु, उत्सवेषु,

[1]ऋग्वेद:, 1/164-13
[2]निरुक्तः, 4/4/26
[3]तैत्तरीयब्राह्मणः, 2/3/10
[4]ऋग्वेद 10-85-90, उद्धृत:, सं.वा.बृहत् इतिहास:, षोडशखण्ड:

कृषिकार्येषु च समन्वयं कर्तुं साहाय्यं कुर्वन्ति। पञ्चाङ्गे प्रत्येकं मासः चन्द्रस्य चरणाधारितः अस्ति, अतः चन्द्रमासः इति कथ्यते। मास इति शब्दस्य अर्थोऽस्ति चन्द्रसम्बन्धी। अमरकोशस्य टीकाकार: श्रीक्षीरस्वामी कथयति **"माश्चन्द्र: तस्यायं मास:"** अर्थात् मा = चन्द्रस्य यो भवेद् स मास इति कथ्यते। चन्द्रत: एव मासस्य ज्ञानं भवति। एवं चान्द्रमास: एव मुख्य:। एतदेव कारणमस्ति यत् मासानां चैत्रादय: प्रचलित-नामानि पूर्णिमां यस्मिन् नक्षत्रे चन्द्रस्य स्थिति: भवति, तस्यैव अनुसारेण भवति। अमरकोशस्य निम्नलिखित श्लोकेन तथ्यमिदं स्पष्टं भवति।

पुष्ययुक्ता पौर्णमासी पौषी मासे तु यत्र सा।
नाम्ना स पौषो माघाद्या श्चैवमेकादशापरे।।[1]

अर्थात् यस्यां पूर्णिमायां चन्द्रमा पुष्य-नक्षत्रे भवति, तस्या: पूर्णिमाया: नाम पौषी इति। एवं सा पूर्णिमा यस्मिन् मासे भवेत् स पौष इति कथ्यते। पाणिनेः सूत्रम् **"सास्मिन् पौर्णमासीति"**[2] इत्यादिना पौषीत: अण् प्रत्यये सति पौष इति शब्द: निष्पन्न:। एवमेव माघादय: एकादश-मासा: अपि भवन्ति। द्वादशमासानां नामानि अधोलिखितानि सन्ति-

चैत्र-वैशाख-ज्येष्ठ-आषाढ-श्रावण-भाद्रपद-आश्विन-कार्तिक-मार्गशीर्ष-पौष-माघ-फाल्गुनाख्या: द्वादशमासा: भवन्ति। मासानां यदुक्तं विवरणं पूर्णिमायाः दिवसे विभिन्नेषु नक्षत्रेषु चन्द्रस्य स्थित्यानुसारमेव भवति। किन्तु वैदिकविज्ञानस्य मतानुसारं मासानां वर्णनं किञ्चित् भिन्नप्रकारेण दृश्यते। यथा तैत्तिरीयसंहितायाम् एतेषां नाम्नां निरूपणं निम्नप्रकारेण कृतम्-

मधुस्तथा माधवसंज्ञकश्च शुक्रः शचिश्चाथ नभो नभस्यौ।
तथेष ऊर्जश्च सहः सहस्यौ तपस्तपस्याविति ते क्रमेण।।

अर्थात् मध्वादयः द्वादशवैदिकमासाः भवन्ति। यथा- मधुः - चैत्रमासः, माधवः - वैशाखः, शुक्रः - ज्येष्ठः, शुचिः - आषाढः, नभः – श्रावणः, नभस्यः - भाद्रपदः, ईशः - आश्विनः, ऊर्जः - कार्तिकः, सहः - मार्गशीर्षः, सहस्य - पौषः, तपः - माघः, तपस्यः - फाल्गुनमास इति। वैदिक मासानां विवरणं निम्नलिखितं वर्तते। यथा-

चैत्रमासः (मधुः)- चित्रा + अण् प्रत्यये कृते सति चैत्र इति शब्द: निष्पद्यते। चैत्र: इति एकचान्द्रमासस्य नाम वर्तते। यस्मिन् मासे चन्द्रः चित्रा इति नक्षत्रे तिष्ठति, तस्य मासस्य नाम मधुः। अस्मिन् मासे मधुरसस्य उत्पत्तिः भवति, येन वृक्षादयः पुष्प-फलयुक्ताः भवन्ति। यथोक्तम्-

"वसन्तु ऋतु: क्व नु हृदयङ्गमः सखा कुसुमायोजितकार्मुको मधुः।।"[3]

वैशाखमासः (माधव :)- वैशाखमासस्य वैदिकनाम माधवः। मधुशब्दात् अण् प्रत्यये कृते सति माधव इति शब्द: निष्पन्नो भवति। यस्यार्थोऽस्ति मधुमिव मधुरम्। यतोहि कालेऽस्मिन् चैत्रमासे उत्पन्नमानमधुररसस्य परिपाको भवति। यथोक्तं **"भास्करस्य मधुमाधवाविव।"**[4]

ज्येष्ठमासः (शुक्रः)- ज्येष्ठमासस्य वैदिकनाम शुक्रः। शुच् + रक्, नि. कुत्वं करणे सति शुक्र: इति शब्द निष्पन्नो भवति।[5] अस्मिन् मासे सूर्यस्य उष्णता अधिका भवति।

आषाढमास: (शुचि:)- शुचि: अर्थात् निर्मल: विशुद्ध: वा। अस्मिन् मासे सूर्यस्य तापेनोत्पन्नपरिणामस्य प्रतीतिर्भवति। कालेऽस्मिन्

[1]उद्धृत:, सं.वा.बृहत् इतिहास:, षोडशखण्ड:,पृष्ठसंख्या- 122
[2]अष्टा., 4/2/21
[3]कुमार-4/24-25
[4]रघु.- 11/7, उद्धृत:, हिन्दी-संस्कृत शब्द कोष, वामन शिवराम आप्टे, पृष्ठसंख्या- 762
[5]उद्धृत:, हिन्दी-संस्कृत शब्द कोष, वामन शिवराम आप्टे, पृष्ठसंख्या- 980

आम्रादिनि फलानि पक्वानि भवन्ति, उष्णता च अधिका भवति। फलस्वरूपत: वृष्टेरारम्भकालस्य भानं भवति।

श्रावणमास: (नभस्)-श्रावणमासस्य वैदिकनाम नभः। अस्मिन् मासे प्राय: सर्वत्र वृष्टि: भवति।

भाद्रपदमास: (नभस्य:)- भाद्रपदमासस्य वैदिकनाम नभस्य:। मासेऽस्मिन् वर्षर्तो: समाप्ति: भवति।

आश्विनमास: (इष:)- आश्विनमासस्य वैदिकनाम इष:। अस्मिन् मासे नवीनानि अन्नानि पक्वानि भवन्ति।

कार्तिकमास: (ऊर्ज:)- कार्तिकमासस्य वैदिकनाम ऊर्ज:। अस्मिन् मासे अन्न-तृणादिभि: गो-इत्यादिप्राणिषु घृत-दुग्धादिरसानां परिपाक: भवति।

मार्गशीर्षमास: (सहस्)- मार्गशीर्षमासस्य वैदिकनाम सहस्। अस्मिन् काले बलाभिवृद्धि: भवति।

पौषमास: (सहस्य:)- पौषमासस्य वैदिकनाम सहस्य। अस्मिन् मासे प्राणीनां बलं स्थिरं भवति।

माघमास: (तपस्)- माघमासस्य वैदिकनाम तपस्। अस्मिन् मासे शीतकालीन-सस्यानां परिपाक: आरभ्यते।

फाल्गुनमास: (तपस्य:)- फाल्गुनमासस्य वैदिकनाम तपस्य इति। अस्मिन् मासे यवादिधान्यानां परिपाक: भवति।

संकेताक्षरसूची

1. अष्टा. : अष्टाध्यायी
2. कुमार. : कुमारसम्भवम्
3. तै. : तैत्तिरीय:
4. रघु. : रघुवंशम्
5. वा. : वाङ्गमय:
6. सं. : संस्कृत

सन्दर्भग्रन्थसूची

1. अष्टाध्यायी
2. ऋग्वेद:
3. कुमारसम्भवम्
4. निरुक्त:
5. सूर्यसिद्धान्त:, रामचन्द्रपाण्डेय:
6. संस्कृत वाङ्गमय का बृहद् इतिहास, षोडशखण्ड।
7. हिन्दीसंस्कृत शब्दकोष:, वामनशिवराम आप्टे।

भारतीयज्ञानपरम्परायां ज्योतिषशास्त्रस्य योगदानम्

सुश्रीसरितामहापात्रः
सहायिकाचार्या (अतिथि)
श्रीसीतारामवैदिकादर्शसंस्कृतमहाविद्यालयः, कोलकाता

भूमिका- भारतीयज्ञानपरम्परायां ज्योतिषशास्त्रस्य महत्त्वपूर्णं स्थानं विद्यते। इदं शास्त्रं केवलं ग्रहाणां गतिं न निरूपयति, अपितु मानवालोकस्य दैनन्दिनजीवनं,ऋतुपरिवर्तनं, धार्मिककर्माणि च नियन्त्रयति। भारतीयसंस्कृतेः प्रत्येकं कार्यं मुहूर्तनिर्धारणेन अनुष्ठीयते। अतः ज्योतिषशास्त्रस्य योगदानं बहुपरिमाणे अस्ति।

ज्योतिषशास्त्रस्य मूलस्वरूपम्- भारतीयज्योतिषशास्त्रे प्रमुखौ द्वौ विभागौ स्तः-

1. गणितज्योतिषम् – यत्र ग्रहाणां गतिः, नक्षत्राणां स्थितिः, कालगणनाञ्च विश्लेष्यते। भास्कराचार्यस्य मते सिद्धान्तस्कन्धः त्रुट्यादितः प्रलयान्तो यः कालः तस्य गणना परामर्शः,सौरचान्द्रादिमानानां प्रकर्षेण भेदः,ग्रहचारस्य नियमविषये सम्यक् विचारः, व्यक्ताऽव्यक्तात्मकं द्विविध गणितयोः वर्णनम् , भूगोल-खगोल ग्रहाणां तेषां या संस्थितिस्तस्याः निरूपणं, दिग्देशकालज्ञानस्य साधनाभूतानि , वेधयन्त्राणां विषये स बुधैः उदाहृतः। इत्थं यत्र गणितबन्धने खेटगतयो विचार्यन्ते स सिद्धान्तेति पर्यवसितो भवति सिद्धान्तलक्षणम्[1]। बृहत्संहितायां सिद्धान्तलक्षणस्य वर्णनं वर्तते यत् यस्मिन् स्कन्धे युग-वर्ष-ऋतु-अयन-मास-पक्ष-अहोरात्र-याम-मुहूर्त-नाड़ी-प्राण-त्रुटिनां-चतुणाञ्च मानानां (सौर-सावन-नाक्षत्र चान्द्राणाम्) दृक्-ग्रहगति-भूभ्रमण-भगण-छाया-करणप्रभृतिषु ज्ञानं सिद्धान्तैव सन्ति।

सिद्धान्तपक्षोऽपि समृद्धः अस्ति। फलितेन सह, गणितस्य गणितेन सह फलितस्य च सैव सम्बन्धः यो हि शरीरेऽस्मिन् विद्यमानेन जीवनेन सह प्राणादिवायोः तस्य चात्र शरीरे वर्त्तमानस्य जीवस्य प्राणवायुना इति।

2. फलितज्योतिषम् – यत्र जातकस्य जीवनस्य प्रभावः, ग्रहयोगः, दैवज्ञानेन विश्लेषणं क्रियते। ज्योतिषस्य होरास्कन्धः यज्योतिषस्य हि सन्ति तत्र त्रयः स्कन्धाः सिद्धान्तः, संहिता होरा चेति। तत्र प्रतिष्ठायात्राविवाहादीनां लग्नवशेन शुभाशुभफलं जगति यया निश्चीयते सा होरा इति भट्टोत्पलः[2] । तस्याः होरायाः प्रशस्तिः एवं निरूपितम् -

"तत्र त्रिस्कन्धं ज्योतिषं होरा गणितं संहितेति च।
एतेष्वपि त्रिषु श्रेष्ठा होरेति श्रूयते मुने[3]**॥**

इत्येवं पराशरहोरायां दृश्यमानेन मैत्रेयवचनेन होरास्कन्धः एव श्रेष्ठतमः इति ज्ञायते। "आयुश्च लोकयात्रा च द्वे शास्त्रेऽस्मिन् प्रयोजने"[4] इत्यतः आयुर्निरूपणं वा जनजीवनयात्रानिरूपणम् अनेनैव स्कन्धेनेति आदेशप्रधाने शास्त्रे स्कन्धस्यास्य प्राधान्यविचारः समेषां स्फुट एव। साऽपि पञ्चपदा जातकताजिकरमलप्रश्नस्वरप्रभेदात्। कालनिर्धारणं यस्मिन् शास्त्रे स्कन्धे वा जन्मकालिकग्रहस्थितितिथिनक्षत्रादिद्वारा मनुष्यस्य तत् यत्र सुखदुखाद्यवाप्तिः होराशास्त्रमित्युच्यते। होराशब्दो हि अहोरात्रशब्दस्य आद्यन्ताक्षरविलोपेन निष्पन्न इति केचिद्वदन्ति। यथा पराशरमते -

"अहोरात्रस्य पूर्वान्त्यलोपाद्धोराऽवशिष्यते"[5]

शब्दोऽयं वयं तु फलितज्योतिषार्थ रूढ इति मन्यामहे सौकर्यात्। वराहमिहिरमते -

"होरेत्यहोरात्रविकल्पमेके वाञ्छन्ति पूर्वापरवर्णलोपात्"[6]

---

[1] त्रुट्याद्यिप्रलयान्तकालकलना................विबुधाः सिद्धान्तहीनं जगुः। सि.शि.1/६-८

[2] वृ.सं १.९

[3] बृहत्पोराशरहोराशाखम् सृष्टिक्रमकथनाख्यः प्रथमाध्यायः २,३।

[4] प्रत्रमार्गः ९.१५। "आयुरिति जातस्य जीवितकालनिर्णयः, यात्रा नाम जीवितकाले वर्तनम् इति प्रत्रमार्गव्याख्या।

[5] होराशाखम् - ४/१

[6] बृह. १/३

आद्यन्तवर्णलोपाद्धोराऽस्माकं भवत्यहोरात्रात्।

तत्प्रतिषिद्धः सर्वो ग्रहभगणश्चिन्त्यते यस्मात् ॥ [1]

अस्यार्थस्तु लग्नं राश्यर्द्धं रेखाशास्त्रभेदश्चेति मेदिन्याम्।

लग्नेऽर्थे होरा यथा संज्ञा वेश्माष्टमयोश्चतुरस्त्रं वै तपश्च नवमस्य।

होरास्तदशजलानां चतुष्टयं कण्टकं केन्द्रम्॥[2]

होरादयस्तनुकुटुम्बसहोत्यबन्धुसुत्रारिपनिमरणानि शुभास्पदायाः। रिःफारव्यमित्युपचयान्परिकर्मलाभदुश्चिक्यसंज्ञितगृहाणि न नित्यमेके ॥[3]

राश्यद्धेऽर्थे होरा यथा विषमर्केषु प्रथमहोराः स्युश्चण्डरोचिषः।

द्वितीया शशिनो युक्षु व्यत्ययाद् गणयेत् सदा ॥[4]

यदुपचितमन्यजन्मनि शुभाशुभं तस्य कर्मणः पङ्क्तिम्।

व्यञ्जयति शास्त्रमेतत् तमसि द्रव्याणि दीप इव॥ [5]

ननु शुभस्य अशुभस्य वाऽवश्यम्भाविनः किं व्यनक्तीत्यपेक्षायामुच्यते द्विविधं शुभाशुभं दृढकर्मोपार्जितमदृढकर्मोपार्जितञ्च। तत्र दृढकर्मोपार्जितस्य दशाफलं पाकक्रमेण व्यनक्ति। अशुभं दशाफलं ज्ञात्वा यात्रादेः परिहारः कर्तव्यः। शुभं ज्ञात्वा प्रवृत्तिः। यदा हि पूर्वजन्मकर्मार्जितं शुभाशुभफलं व्यञ्जयन्तीत्येतस्य कवनस्यायमेवाशयो यद्यस्य यादृक् सञ्चितं कर्म स तदनुकूले समये जन्म लभत इति। ग्रहनक्षत्राण्यपि तथैव यथायोगमनुकूलाः प्रतिकूला वा भूत्वा शुभमशुभं वा प्रकटयन्ति च। शुभाशुभाज्ञानानन्तरं नरः शान्त्यादिविविधोपायेन शुभं परिहर्तुं प्रभवेदिति फलादेशस्य महत्त्वम्। यस्य जन्मनि यस्य यस्य ग्रहादेः प्राबल्यं स तत्समानप्रकृतिक एव भवतीति मेलापकादावस्य सुमहत्प्रयोजनम्। अत एवोक्तं त्रिस्कन्धज्ञो नावसीदतीति। तस्मात् स्थितमेतत् अस्यावश्यकता यथाऽऽह -

अर्थार्जने सहायः पुरुषाणामापदर्णवे पोतः।

यात्रासमये मन्त्री जातकमपहाय नास्त्यपरः ॥

केचन आचार्याः कथयन्ति यत् ज्योतिषशास्त्रं प्रश्न वास्तुसंज्ञकयोः स्कन्धयोः मिश्रणेन पञ्चस्कन्धात्मकमस्ति । वर्तमानसमये ज्योतिषशास्त्रस्य विषयक्षेत्रं बहुविस्तृतमस्ति। ज्योतिषशास्त्रस्य क्षेत्रे सिद्धान्त संहिता होरा प्रश्न वास्तु शकुनानैस्सह - गतिविज्ञान- स्थितिविज्ञान-अन्तरिक्षविज्ञान पदार्थविज्ञानादयो नैके विषयाः अपि अधीयन्ते ।

वेदेषु ज्योतिषशास्त्रस्य स्थानम्- वेदेषु ज्योतिषशास्त्रं प्राचीन भारतस्य अत्यन्तं महत्वपूर्णं अंगं आसीत्। वेदाङ्गेषु षड्वेदाङ्गानि प्रसिद्धानि, तेषु एकं ज्योतिषशास्त्रम्। एषः शास्त्रं यज्ञानुष्ठानस्य कालनिर्णयाय, ऋतुकालज्ञानाय, च खगोलविज्ञानस्य प्राचीनरूपाय प्रतिष्ठापितम्। विस्तृतं विवेचनं यथा:

- वेदाङ्ग ज्योतिषं यज्ञकर्मणां समयनिर्णयार्थं रचितम्। यज्ञेषु उचितं मुहूर्तं निर्धातुं सूर्य, चन्द्र, नक्षत्राणां च गतिं, स्थितिं च गणितीयं रूपेण जानाति।
- उदाहरणार्थ, तिथयः, नक्षत्राणि, ऋतवः च उपयुक्ता यज्ञकार्याणां अनुष्ठानाय निर्णयाय।
- ऋग्वेदादिषु ऋतूनां, कृषिसमयस्य च ज्ञानं ज्योतिषाधारेण स्थापितम्। उदाहरणतः वर्षाकाल, शीतकाल, वसन्तकाल इत्यादीनां स्पष्ट निर्णयं ज्योतिषज्ञानस्य फलम्।

---

1 सारावली कल्याणवर्मा

2 साराबल्याम्

3 बृहज्जातक १/१५

4 भावकुतूहल १-८

5 लघुजातकम्

वास्तुशास्त्रे ज्योतिषशास्त्रस्य प्रयोगः- वास्तुशास्त्रं भारतीयपरम्परायां एकं प्राचीनं विज्ञानं भवति, यस्य आधारः पंचमहाभूतानि भूमिः, जलम्, अग्निः, वायुः, आकाशःतथा दिशासूत्रम् अस्ति। वास्तुशास्त्रे ज्योतिषस्य महत्त्वपूर्णं योगदानं अस्ति , यतः गृहस्य निर्माणे, स्थाननिर्धारणे, दिशानिर्णये, ऊर्जासंतुलने च ग्रहाणां प्रभावः समीक्षितः भवति।

"ग्रहाणां बलमासाद्य भवनं शुभदं भवेत्।
दोषयुक्ते तु गृहे वासः, न स्यात् सुखकरः कदा॥"

वर्तमानयुगे जनसंख्याधिक्येन यत्र तत्र सर्वत्र गृहनिर्माणकार्यं प्रचलति । भूम्याः केचनभागाः एव अवशिष्टाः दृश्यन्ते, अधिकांशभागेषु तु नैकैः भवनतलैः युक्तानि विशालभवनानि व्याप्तानि । जनाः अधिकं न विचार्य धनसंचयार्थ, निवासार्थ, अधिकसमृद्ध्यर्थं च कुत्रापि भूमिं क्रयित्वा भवनं निर्मायन्ते । एवं तद्योग्यमपि वर्तते, यथा कथ्यते -

कोटिघ्नं तृणजे पुण्यं मृण्मये दशसङ्गुणम् ।
ऐष्टिके शतकोटिघ्नं शैलेअनन्तं फलं गृहे ॥[1]

श्लोकानुसारं तु पर्णशाला निर्माणात् कोटिगुणाधिकं पुण्यं, मृण्मयगृहनिर्माणात् दशकोटिगुणाधिकं पुण्यं, इष्टिकागृहनिर्माणात् शतकोटिगुणितं पुण्यं तथा च पाषाणगृहनिर्माणात् अनन्तकोटिगुणितं पुण्यं मनुष्याः लभन्ते । इत्थं गृहनिर्माणं तु समेषामेव जीवधारिणां कृते प्राथमिकी-आवश्यकता कथितुं शक्यते । परं शास्त्रेषु यथा उत्तमाधममध्यममनुष्याणां, पशूनां, पक्षीणाञ्च लक्षणानि निर्धारितानि तथैव भूम्याः, गृहाणां, भवनानां, प्रासादानाञ्च उत्तमाधममध्यमलक्षणोपेतं वर्णनं विद्यते । जनाः निवासाय, लोभपूर्त्यर्थं, व्यापाराय, धनसञ्जयाय च गृहाणि कारयन्ति, परमज्ञानवशात् ते न जानन्ति यत् 'गृहनिर्माणानेन मम शुभं भविष्यति अशुभं वा' । पूर्वोक्तेषु प्रकरणेषु भूम्यादीनां शुभाशुभलक्षणानि प्रोक्तानि । तदनुसारं विचार्यते यत् वास्तुशास्त्रदृष्ट्या यदि भूमिचयनं, भूशोधनं, शुभमुहूर्ते गृहारम्भम्, गृहप्रवेशच क्रियते, तह्येव ते जनाः शान्त्या सुखेन वा निवसन्ति । अन्यथा गृहं तु तत्रैव स्थास्यति परन्तु तस्य मनुष्यस्य पार्श्वे यत्किमपि अवशिष्टं भवति तस्य सर्वस्य नाशं प्रादुर्भूयते । अनुचितस्थाने गृहनिर्माणेन गृहपतिः विविधान्यशुभफलानि यथा व्याधिः, अकालमृत्युः, अग्निभयं, चौरभयं, राजभयं, कुलनाशेत्यादीनि प्राप्स्यति ।

दिशानिर्धारणे ग्रहाणां प्रभावः- प्रत्येकग्रहः विशेषदिशायां प्रभावं करोति। ग्रहसन्तुलनेन भवननिर्माणं सम्यक् भवति।

ग्रहः	**संबद्धदिशा**	**प्रभावः**
सूर्यः	पूर्वदिशा	तेजः, ऐश्वर्यं, नेतृत्वम्
चन्द्रमाः	उत्तरदिशा	शीतलता, मानसिकसंतुलनम्
मंगलः	दक्षिणदिशा	शक्तिः, साहसम्, रक्षणम्
बुधः	उत्तरपश्चिमदिशा	बुद्धिः, व्यावसायिकसिद्धिः
गुरुः	उत्तरपूर्वदिशा	ज्ञानम्, अध्यात्मिकता, समृद्धिः
शुक्रः	पश्चिमदिशा	ऐश्वर्यं, सुखसमृद्धिः
शनिः	दक्षिणपश्चिमदिशा	दीर्घायु, धैर्यं, स्थिरता
राहुः	वायव्यदिशा	अप्रत्याशितपरिणामाः
केतुः	ईशानकोणः	मोक्षः, आध्यात्मिकशक्तिः

वृक्षायुर्वेदशास्त्रे ज्योतिषशास्त्रस्य प्रयोगः- प्रकृतिः संसारस्य समस्तपदार्थानां मूलकारणं वर्तते। एषा प्रधानं तथा च त्रिगुणात्मिकाऽस्ति । सत्वरजसतमत्रयाणां गुणानां साम्यावस्था एव प्रकृतिः अस्ति। एषु त्रिषु गुणेषु क्षोभोत्पन्नेन तथा च प्रकृतिपुरुषत्तत्त्वसंयोगेनैव

[1] बृहद्वास्तुमाला लोक - ५ पृष्ठ संख्या - २

व्यक्तजगत् अर्थात् दृश्यमानप्रकृतिः दृष्टिगोचरः भवति। अनेनैव क्रमेण सर्वप्रथमं प्रकृतेः महत् महतात् अहंकारः अहंकारात् षोडशतत्त्वानां समूहः (पञ्चज्ञानेन्द्रियः, पञ्चकर्मेन्द्रियः, पञ्चतन्मात्राः च मनः) उत्पद्यते। पञ्चतन्मात्राभिः क्रमशः शब्दस्पर्शरूपरसगन्धाः तन्मात्राः उत्पद्यन्ते। तन्मात्रायाः क्रमशः आकाशः, वायुः, तेजः, आपः, भूमिं पञ्चमहाभूतानामुत्पत्तिर्भवति।

तदन्तरं समस्तवृक्षाणां जीवजन्तूनामुत्पतिर्भवति। किन्तु मानवः स्वयमेव प्रकृतेः पृथक् नास्ति। विविधरूपप्रकृतिः मानवाय नैकप्रकारान् पदार्थान् ददाति। मानवः स्वज्ञानविज्ञानेनैव एतान् पदार्थान् उपयोगार्थ सुकरं करोति। केषां पदार्थानां प्रयोगः मानवः प्राकृतिकरूपेण करोति, किन्तु कतिपयपदार्थानां संशोधितपरमार्जितरूपेण उपयोगं करोति।

अनेनैव प्रकारेण प्रकृतिमानवयोः द्वयोरेव साहचर्यसम्बन्धः अस्ति यतोहि मानवः प्रत्यक्षपरोक्षरूपेण अनेकेषां क्रियाकलापानां प्रकृतेः प्राङ्गणे करोति। शरीरं रोगरहितकर्तुम् आयुर्विज्ञानस्य तथा च निवासस्थानं सुखपूर्वकं व्यवस्थितं च स्थापनाय वास्तुशास्त्रस्य उद्भवः सञ्जातः। विज्ञानस्य समस्तविधयः वैदिकवाङ्गमयात् स्पष्टयन्ति यत् आर्यजनाः गणितज्योतिषकृषिरसायनायुर्वेदादिसमस्तावरधारणाभिः सुपरिचिताः आसन्। एतेषु क्षेत्रेषु विशिष्टज्ञानं सम्पादयन्ति स्मा

कालागुणं विस्तृतज्ञानम् अस्माकं सम्मुखे ज्ञानविज्ञानयोः विशिष्टशाखायां निर्माय प्रस्तुतम्। आरोग्यप्रदानाय आयुर्विज्ञानस्य प्रादुर्भावः सञ्जातः। संस्कृतीनां सम्पर्केण स्पष्टं भवति यत् मानवः स्वयमेव समष्टिगतप्रकृतेः अंशः विद्यते अपि च समस्तज्ञानविज्ञानञ्च अस्य जगतः अन्तर्भूततत्त्वानि सन्ति।

वराहो वेद वीरूधं नकुलो वेद भेषजीम्।
सर्पा गन्धर्वा या विदुस्ता अस्मा अवसे हुवे ॥
वयांसि हंसा या विदुर्याश्च सर्वे पतत्रिणः ।
मृगा या विदुरोषधीस्ता अस्मा अवसे हुवे॥"[1]

आयुर्वेदेन शरीरस्य स्वास्थ्यरक्षणमलनिवारणादिना सह प्राकृतिकरीत्या मूलतो रोगाः निवार्यन्ते। किञ्च आयुर्वेदेन समूलं सर्वेऽपि रोगाः विकाराः च अपगच्छन्ति। आयुर्वेदेन ऋत्वनुगुणं व्यक्तेः रोगस्य च प्रकृत्यानुगुणं रोगनिदानं प्राकृतिकौषधिभिः ज्ञायते। येन सम्पूर्णस्वास्थ्यचिन्तनं जायते। सामान्यतया तु वनस्पतिविज्ञानस्य अन्तर्गतवृक्षादीनां जीवनसम्बद्धविकासक्रियायाः अध्ययनं भवति।

संहिताग्रंथेषु औषधिः वनस्पतिः शब्दद्वयं प्राप्यते। औषधेः मुख्यरूपेण द्वौ भेदौ स्तः वनस्पतिः औषधिः च। ऋग्वेदे वृक्षवनस्पतिशब्दाभ्यां वनिन् शब्दस्य प्रयोगः मिलति। वनस्पतिः देवरूपेण स्वीक्रियते। वनस्पतीनां नृपः सोमः मन्यते।

पुष्पं विना जायमानफले।[2]
फलीत्वेव वनस्पतिः।[3]
वनस्पतिर्वक्षमात्रे।[4]

सामान्येन वनस्पत्याः अभिप्रायः पृथ्व्याम् उत्पन्नाः समे उद्भिजाः। ऋग्वेदस्य अनेकेषु मुक्तेषु एतेषां महिम्नः वर्णनमस्ति। अथर्ववेदेऽपि वनस्पतयः देवसदृशाः विज्ञाय धनादेः कामनां कुर्वन् आहुतेः विधानमस्ति।

आयुर्विज्ञानस्य ग्रन्थेषु वनस्पतिः शब्दस्यार्थद्वयः प्राप्नुवन्ति। प्रथमे यस्मिन् वृक्षे पुष्पेण बिना फलमागच्छति स वृक्षः वनस्पतिरिति कथ्यते। यथा अश्वत्थवटवृक्षादयः। अपरं यत्र वृक्षे पुष्पेण सह फलमागच्छति सैव वनस्पतिरिति कथ्यते।

आधुनिक-आयुर्विज्ञानस्याधारेण- वनस्पतिविज्ञानस्य आङ्ङ्गलभाषायां Botany इति कथ्यते यथा-'BOTANY' ग्रीकशब्दः यथा

[1] अथर्व.स. ८.७.२३.२४
[2] वा.प. पू. सं. १६४
[3] * वैजयन्तीकोष, ३.३.६
[4] 'श.र.स.को.पू. सं. १६४

'BOTANIKH'[1] इत्यस्मात् निर्मीयते यस्याऽर्थोऽस्ति वृक्षाः। 'BOTANY' शब्दस्यार्थोऽस्ति वृक्ष वनस्पतीनामध्ययनम्। शास्त्रोऽयम् स्थावरविद्या औषधिविद्या वृक्षलतातृणादिविद्या तथा च वृक्षायुर्वेदनाम्नापि उच्यते।

आधुनिकज्योतिषे भारतीयपरम्परा- आधुनिककाले भारतीयज्योतिषं वैज्ञानिकदृष्ट्या पुनः परीक्षितं भवति। NASA, ISRO इत्यादीनां गणनासु आर्यभट्टस्य गणितमूलकसिद्धान्ताः प्रयुक्ताः।

- NASA, ISRO इत्यादीनां खगोलशास्त्रेषु भारतीयगणनापद्धतिः प्रयुज्यते।
- MIT, Stanford, Harvard इत्यादयः विश्वविद्यालयाः ज्योतिषस्य वैज्ञानिकतत्त्वं शोधयन्ति।
- आधुनिककाले ज्योतिषीयसॉफ्टवेयरप्रयुक्तानि – यथा Kundli, Astro Sage, Astro talk, Jagannatha Hora इत्यादयः।

उपसंहारः

भारतीयज्योतिषशास्त्रं तत्त्वज्ञानं, विज्ञानं, दर्शनं च समाहितं प्राचीन विद्या अस्ति। एषः केवलं भविष्यवाणी-प्रणाली न, अपितु जीवनस्य सामान्यावस्थानाम् परिपालनाय मार्गदर्शनं ददाति। अद्यापि अस्य महत्वं नष्टं न भवति।

प्रमुखसन्दर्भग्रन्थाः

*आचार्य भास्करः, (२०१०)। सिद्धान्तशिरोमणिः। सम्पादक, डॉ. मुरलीचतुर्वेदः। सम्पूर्णानन्द संस्कृत विश्वविद्यालय वाराणसी।

* आचार्यः वराहमिहिरः, (२००४)। लघुजातकम्। चौखम्भासुरभारती वाराणसी।

* ओझा, गोपेशकुमारः, (२००३)। फलदीपिका। मोतीलालबनारसीदास वाराणसी।

* चतुर्वेदी, डॉ. शुकदेवः, (२००४)। ज्योतिषशास्त्र में रोग विचारः। मोतीलालबनारसीदास नवदेहली।

* चतुर्वेदी, प्रो. शुकदेवः, (२००७)। ग्रहदोष कारण एवं निवारण। इंडिकापब्लिकेशन नवदेहली।

* चतुर्वेदी, डॉ. गणेशदत्त, (२०१९)। वास्तुशास्त्रे विन्यासविचारः। अभ्युदयप्रकाशनम् नवदेहली-११००४५/

* जैमिनिः, महर्षिः, (२००७)। जैमिनिसूत्रम्। रज्जनपब्लिकेशन नवदेहली।

* झा, डॉ. सुरकान्त (२००६)। भारतीय ज्योतिष विज्ञान। चौखम्बा कृष्णदास अकादमी, वाराणसी।

* शर्मा, डॉ. बिहारी लाल, (२०१५)। भैषज्यज्योतिषम्। भारतीयविद्याप्रकाशन दिल्ली वाराणसी।

* शर्मा, डॉ. रामरङ्ग, (२००२)। ज्योतिष एवं आयुर्वेदिक चिकित्सा। भारतीय विद्या संस्थान वाराणसी- २२१००२।

* त्रिपाठी, डॉ. देवीप्रसाद, (२००६)। वास्तुसारः। परिक्रमा प्रकाशन शाहदरा दिल्ली।

* त्रिपाठी, पं. अवधबिहारी, (२००६)। बृहदवकहोडाचक्रम्। चौखम्भाविद्याभवन वाराणसी।

* देव, श्रीभोजः, (२०११)। समराङ्गणसूत्रधार। सम्पादकः, डॉ. श्रीकृष्ण जुगनूः। चौखम्बा संस्कृत सीरीज आफिस, वाराणसी।

* दैवज्ञः, गणेशः, (२००८)। जातकालङ्कारः। सम्पादकः, डॉ. सत्येन्द्र मिश्रा चौखम्भा सुरभारतीप्रकाशन वाराणसी।

* दैवज्ञः, रामः, (२००२)। मुहुर्त्तचिन्तामणिः। रञ्जनपब्लिकेशन नवदेहली।

* दैवज्ञः, वासुदेवः, (१९९७)। वास्तुप्रदीपः। सम्पादकः विंध्येश्वरीप्रसाद द्विवेदी। चौखम्बा संस्कृत सीरिज ऑफिस वाराणसी।

* दैवज्ञः, जीवनाथः, (२००९)। वास्तुरत्नावली। जुगनुः श्रीकृष्णः। दिल्ली ऑरियेन्टलिया चौखम्भा।

* दैवज्ञ, दुण्डिराजः, (२००८)। जातकाभणम्। चौखम्भा अमरभारती।

* दैवज्ञरामः, (२०२०)। मुहूर्तचिन्तामणिः। व्याख्याकारः। श्रीविन्ध्येश्वरीप्रसादद्विवेदी। सम्पादकः।

[1] Currentaffairs.org

श्रीसारदादेव्याश्चरितचिन्तनम्

डॉ. शान्तिघोषः,
सहायकाध्यापकः (अतिथिः), अद्वैतवेदान्तविभागः,
श्रीसीतारामवैदिकादर्शसंस्कृतमहाविद्यालयः, कोलकाता- 35
दूरवाणीसंख्या- 7596859526
ईमेल्- shantighoshvedvid@gmail.com

शोधनिबन्धसारः – करुणाघनविग्रहः साक्षादीश्वरः कलौ श्रीरामकृष्णपरमहंसरूपेण अवततार। तदीयमवतारत्वं तदानीन्तनाः योगिनो ज्ञानिनो महात्मानो विद्वद्वराश्च मुक्तकण्ठं गीतवन्तः। श्रीमद्-विवेकानन्दस्वामिपादैः अन्यैश्च सन्न्यासिशिष्यपुङ्गवैः भक्तवरैश्च तदवतारतत्त्वं भूयो भूयः समदर्शि। भगवतः श्रीरामकृष्णपरमहंसस्य शक्तिस्वरूपिणी श्रीसारदादेवी।

वङ्गेषु बाँकुडामण्डलस्य जयराम्बाटीग्रामे सात्त्विक-ब्राह्मण-दम्पत्योः रामचन्द्रमुखोपाध्याय-श्यामासुन्दर्योः दिव्यप्रकारेण श्रीसारदा समजनि। श्रीसारदायाः वास्तवं स्वरूपं प्रकाशयता श्रीरामकृष्णदेवेन भणितम् "सा सारदा सरस्वती, ज्ञानं वितरितुम् अवतीर्णा" इति। अत एव श्रीरामकृष्णभगवत्पादः साधनानुष्ठानावसरे दक्षिणेश्वरे धर्मपत्नीं तां षोडशीरूपेण समभ्यर्च्य स्वानुष्ठिततपसः फलं जपमालाञ्च तत्पादयोः समर्पयामास। तपोऽनुष्ठाने भर्त्तुः श्रीरामकृष्णस्य आदरातिशयं पश्यन्ती श्रीसारदापि स्वं समग्रं जीवनं तपोमयम् आपादयत्। अन्तरेण श्रीरामकृष्णपरमहंसदेवं देव्याः सारदायाः को वा गुरुः भवितुम् प्रभवेत्। एकदा लोके जनानां दुःखातिशयं स्वहृदये अनुभवन् व्याकुलीभूतः श्रीरामकृष्णपरमहंसः सहधर्मचारिणीं श्रीसारदाम् आदिदेश – कलिकातास्थजनाःऽ कीटा इव दुःखार्णवावर्त्ते सततं बम्भ्रम्यन्ते निर्मोक्षञ्च न लभन्ते, तेषाम् उद्धाराय त्वं किमपि कुरु इति। एवं श्रीसारदायाः अवतरणस्य लक्ष्यं तत्सिद्धौ उपायांश्च प्रदर्श्य श्रीरामकृष्णपरमहंसदेवः महासमाधौ अलीयत। सद्गुणनिधेः श्रीसारदायाः तपोऽनुष्ठानं लब्धोदया चन्द्रलेखा इव दिने दिनेऽवर्धत। शास्त्रोक्ततपसः अनुष्ठानम्, जपः, ध्यानम्, समाधिः तस्याः प्रात्यहिकजीवनं समन्ततः व्याप्नोत्। अत एव श्रीसारदया क्वचित् स्वयमेव उदीरितम् "आदर्शप्रतिष्ठापने यावद् इष्यते ततोऽधिकं सम्पादितं मया"[1] इति।

लोकोत्तरं तदीयं तपोऽनितरसाधारणम्। परब्रह्मशक्तेः तस्याः तपसः औपम्यं तदीयम् तप एव स्यात्, नान्यत्। एवमनन्यालङ्कारेण व्याहरणं विना नान्यः प्रकारः बुद्धिम् अध्यास्ते। श्रीसारदीयम् आचरणम्, वचः, चिन्तनम् इत्येतत्सर्वं "स यत् प्रमाणं कुरुते लोकस्तदनुवर्तते"[2] इत्युक्तिदिशा जनानां प्रमाणभूतम् अभवत्। नारदभक्तिसूत्रे "सुकर्मीकुर्वन्ति कर्माणि" इति यद्गीतं तस्य समुज्ज्वलं निदर्शनं श्रीसारदायाः जीवनम्। तदत्र संक्षेपेण उच्यते।

कूटशब्दाः – तपः, निःश्रेयसम्, भक्तिः, ज्ञानम्, ध्यानम्, समाधिः, जपः, पातिव्रत्यम्।

प्रवृत्तिनिमित्तम् –

नवयुगावतारः भगवान् श्रीरामकृष्णपरमहंसदेवः तस्य शक्तिस्वरूपा श्रीसारदा च ज्ञानिभिः, योगिभिः, यतिवरैः, विद्वत्प्रवरैश्च भक्त्या वन्दन-स्तवन-पूजनादिभिः समाराधितौ। तत्र श्रीसारदादेव्याः तपसः चिन्तनम् अनुसन्धित्सितम् अत्र प्रबन्धे।

विविधैः प्रयोजनैः जनाः तपसि प्रवर्तन्ते। लोको हि भिन्नरुचिः। विद्यार्थिनः अध्ययनरूपे तपसि प्रवर्तन्ते विद्यार्जनाय, गृहमेधिनः धर्मसम्पादनाय, प्रौढाः तत्त्वज्ञानाय, चरमाश्रमिणः ब्रह्मानुभवाय, राजर्षयः प्रजानां योगक्षेमाय युद्धादौ विजयाय वा, रोगिणः निरामयाय, आर्ताः दुःखविमोचनाय, धनार्थिनः सम्पदे, जिज्ञासवः ज्ञानलाभाय इत्येवं नाना लक्ष्यम् अभिलक्ष्य जनाः तपसि प्रवृत्ताः परिलक्ष्यन्ते। किन्तु श्रीसारदायाः तपः एषु प्रकारेषु न क्वापि अन्तर्याति दिव्यस्वरूपत्वात् तस्याः। वयं तु श्रीसारदायाः तपसः चिन्तनं दुःसाध्यं जानन्तः अपि "परं जाने मातस्त्वदनुसरणं क्लेशहरणम्" इत्युक्तदिशा अत्र प्रवृत्ताः।

नवयुगावतारतत्त्वम् – पुरा असुराः सशरीरा भुवि व्यचरन्। कलौ युगे तु आसुरी प्रवृत्तिः समाक्रम्य मनः सूते अनर्थसन्दोहम्। अन्तःकरणे

[1] श्रीमा सारदा देवी, पृष्ठाङ्कः ४७

[2] गीता ३/२१

प्रचलन् शुभाशुभयोः संघर्षः बहिर्युद्धादपि घोरतरः। अत्र अन्तश्शत्रूणां[1] विजयेन हेतुना भगवदवतरणं समभवत् इति विशेषः। शत्रुविजयः बहिः अन्तश्चेति द्वेधा शक्यते। बहिः पापिनाम् असुराणां सम्मर्देन आद्यः। सद्गुणैः सद्धर्मैश्च दोषाणाम् उपमर्दः अन्त्यः। द्वितीये भगवान् स्वलीलया जनानां चेतः स्वं प्रति समाकृष्य सद्गुणान् उद्भाव्य पापप्रवृत्तिं निहन्ति। लोके धर्मो हि परमः। धर्मश्च सत्ये प्रतिष्ठितः। अत एव गौतमबुद्ध-शङ्करभगवत्पाद-चैतन्यमहाप्रभु-रामकृष्णपरमहंसैः अहिंसा-सत्यादिधर्मसंस्थापनद्वारा लोककल्याणं संसाधितम्।

ब्रह्मशक्तिः सहचारिणी – भगवति नरशरीरेण धरणीम् अवतीर्णे शक्तिः नारीरूपेण आगम्य भगवतः कार्याणि सम्पादयति। अन्यथा शक्तिविधुरो भगवान् अकिञ्चित्कर एव स्यात्। अत एव श्रीरामचन्द्रेण सह सीतायाः, श्रीकृष्णेन सह राधिकायाः, बुद्धेन सह यशोधरायाः, श्रीचैतन्येन सह विष्णुप्रियायाः आविर्भावः समभवत्।[2] तदुक्तं श्रीमच्छङ्करभगवत्पादैः "शिवः शक्त्या युक्तो यदि भवति शक्तः प्रभवितुं न चेदेवं देवो न खलु कुशलः स्पन्दितुमपि"[3] इति।

यः त्रेतायां रामात्मना द्वापरे च कृष्णात्मना धर्मं स्थापयामास स एव भगवान् अस्मिन् नवयुगे श्रीरामकृष्णपरमहंसरूपेण धर्मसंस्थापनाय समवतीर्णः। तस्य च शक्तिः श्रीसारदामणिदेवी।

जन्मतिथिप्रभृतयः – वङ्गराज्यस्य बाँकुडामण्डले जयराम्बाटीग्रामे १२६० बङ्गाब्दे श्रीसारदा अवततार। ख्रिस्ताब्दे तु १८५३ -तमे संवत्सरे डिसेम्बर्-मासस्य द्वाविंशे दिवसे तज्जन्म। मासः पौषः, वासरः बृहस्पतिः, तिथिः कृष्णपक्षीयसप्तमी, नक्षत्रम् उत्तरफाल्गुनी, चरणं प्रथमम्, योगः आयुष्मान्, करणं बवः।

जन्मपत्रिकानुसारं श्रीसारदायाः राश्याश्रितं नाम श्रीमती ठाकुरमणि देवी। लोके तु सारदामणिदेवी इति नाम एव प्रसिद्धिम् आगमत्। श्रीसारदा आसीत् पित्रोः प्रथमदुहिता। तस्याः मातृप्रदत्तं नाम क्षेमङ्करी। सारदा इति नामापि पश्चात् मात्रा एव प्रदत्तम्।[4]

जन्मलीला – वृक्षलतागुल्मादिपरिशोभिते पतत्रिकुलकलरवमुखरे मनोऽभिरामे जयराम्बाटीग्रामे श्रीरामचन्द्रमुखोपाध्यायः श्यामासुन्दरीदेवी इति सात्त्विकप्रकृती दम्पती आस्ताम्। धर्मनिष्ठा-श्रद्धा-भक्तिवतोः तयोः सदने श्रीसारदा आविर्बभूव। आचारनिष्ठः सद्ब्राह्मणः श्रीरामचन्द्रः कुलदेवतायाः श्रीरामचन्द्रस्य परमभक्तः आसीत्। श्यामासुन्दरी प्रकृत्या सरला देवद्विजगुरूणां सेवापरायणा च आसीत्। बहुजन्मकृतसुकृतसन्दोहेन तौ साक्षाद् जगन्मातरं श्रीसारदां दुहितृरूपेण अलभताम्। दिव्यप्रकारेण देवशिशुं स्वाङ्के लभमानौ तत्पितरौ आत्मानं धन्यम् अमन्येताम्। श्रीसारदा एकदा पित्रोः महत्त्वविषये एवमवादीत् "पिता मे श्रीरामचन्द्रस्य परमभक्तः परोपकारतत्परः, माता च अतीव दयालुः। अतो मया तद्गृहे अजनिषि"[5] इति। समग्रः जयराम्बाटीग्रामः एव देव्याः जन्मना लीलया च पवित्रीकृतः सम्प्रति भुवि महातीर्थक्षेत्रत्वेन संशोभते।

बाल्यलीला – श्रीसारदायाः बाल्यलीला विशिष्टा आसीत्। दैवी सम्पद् मानुषरूपेण भुवमलञ्चकार। तस्यां प्रकाशमानैः दैवीगुणैः ग्रामजनाः उल्लसितमानसाः समपद्यन्त। स्वभावेन सारदा सरला शान्ता कुशाग्रमतिः च। बाल्याद् एव तस्यां दयायाः स्रोतः अप्रतिहतं वहति स्म। तद्यथा, १८६४ -१८६५ ख्रिस्ताब्दयोः बङ्गराज्ये महत् दुर्भिक्षम् अभवत्। निरन्ने ग्रामे क्षुधिताः जनाः प्राणधारणे अक्षमाः अभवन्। स्वभावतः दयालुः रामचन्द्रः बुभुक्षितान् मनुष्यान् भोजयितुं स्वगृहे एव अन्नसत्रम् आरब्धवान्। नैके बुभुक्षिताः भोजनार्थं प्रत्यहं तत्र आगच्छन्। अत्युष्णं भोजनं भुञ्जतः जनान् बालापि श्रीसारदा व्यजनवातेन असेवत। स्वभावतः एव सा एतादृशे सेवाकर्मणि निरता।

यदा श्रीसारदायाः कोमलविटपानुकारिणौ पेलवौ बाहू कठिनकर्म कर्तुम् अक्षमौ तत्कालतः एव सा गृहस्य अनेकविधकर्मसु

---

[1] अन्तश्शत्रवः इत्यनेन पदेन कामप्रभृतयः षट् रिपवः ग्राह्याः।

[2] श्रीमा सारदा देवी, पृष्ठाङ्कः १

[3] सौन्दर्यलहरी- १

[4] श्रीसारदादेव्याः मातृष्वसुः सारदेति कन्या आसीत्। सा दैवात् अकालमृत्युवशं गता। कालेन यदा रामचन्द्रश्यामासुन्दर्योः श्रीसारदा समजनि तदा सा मातृष्वसा प्रार्थयामास यत् श्यामासुन्दर्याः शिशोः सारदा इति नाम भवतु इति। इमं नामकरणवृत्तान्तं श्रीसारदा पश्चात् स्वयं स्वशिष्यं यतिं गौरीश्वरानन्दस्वामिनम् अश्रावयत्। (श्रीमा सारदा देवी, पृष्ठाङ्कः १६)

[5] श्रीमा सारदा देवी, पृष्ठाङ्कः १६५

पित्रोः साह्यम् आचरत्। कृषिभूमौ सञ्जातात् कार्पासात् यज्ञोपवीतं निर्माय व्यक्रीणात्। भ्रातृणां परिपालनमपि सा सनिष्ठम् अकरोत्। सा सहोदरान् स्नापयितुं प्रतिदिनम् आमोदरनदीं[1] नयति स्म। गवां परिपालनार्थं सा तृणादिकमपि संगृह्णाति स्म। क्षेत्रे कर्मरतानां कृषकाणां कृते भोजनमपि सा नयति स्म। एवं सर्वविधगृहकर्मसु श्रीसारदायाः नैपुण्यम् बाल्यादेव परिलक्ष्यते स्म। क्रीडनवेलायां बालाः परस्परं कलहायन्ते। श्रीसारदा क्रीडाद्यवसरे बान्धवैः साकं कदापि कलहं न करोति स्म। बान्धवेषु परस्परं कलहे समुद्भूते सैव आदौ निवारयति स्म। बाल्ये तस्याः प्रियतरं क्रीडनम् आसीत् देवपूजनम्।[2] बाल्यप्रभृतिः श्रीसारदा अन्यस्य कस्यचित् दोषं नैव पश्यति स्म। श्यामासुन्दरी पुत्रीम् अतीव स्निह्यति स्म। सा दैवगुणसम्पन्नां श्रीसारदां देवी इत्येव भावयति स्म। अतः जन्मान्तरेष्वपि सारदावत् कन्यका भवतु इति तन्माता ऐच्छत्।[3]

युगावतारस्य लीलासहचारिणी – भक्तानुजिघृक्षया यदा परं ब्रह्म प्रवर्तते तदा स अवतारः कथ्यते। पूर्वं त्रेतायां कौसल्यात्मजत्वेन, द्वापरे देवकीनन्दनत्वेन अवतीर्णः स एव भगवान् कलौ युगे श्रीरामकृष्णात्मना भुवम् अलञ्चकार। भगवतः श्रीरामकृष्णपरमहंसस्य लीलासहचारिणी श्रीसारदा। अग्नेः दाहिकाशक्तिरिव श्रीरामकृष्णेन अभिन्ना शक्तिः श्रीसारदा। शक्तिमृते अवतारस्य कार्यजातम् असम्पूर्णं लोकस्यापि अवेद्यं भवति। ब्रह्मस्वरूपिणी आदिशक्तिरेव अस्मिन् कालखण्डे युगावतारस्य सहधर्मिणीत्वेन अवतीर्य परमपुरुषस्य लीलाम् अपूरयत्। श्रीरामकृष्णपरमहंसैः स्वयम् इदं कीर्तितम् "सा साक्षात् सारदा, सरस्वती - ज्ञानं प्रदातुम् आविर्भूता। सम्प्रति स्वरूपम् आवृत्य समागता"[4] इति। पुनश्च उक्तं "सा ज्ञानदायिनी, महाबुद्धिमती। सा न सामान्या, मम शक्तिस्वरूपा" इति।

श्रीसारदायाः मातुलालयः शिहड्[5] इति ग्रामे आसीत्। तत्रैव भगवतः श्रीरामकृष्णस्य भागिनेयस्य हृदयरामस्य वेश्म आसीत्। तत्र उत्सवम् उपलक्ष्य कीर्तनम्, नाट्यं च अभिनीयते स्म। तदुपलक्ष्य आत्मीयैः सह श्रीसारदापि प्रतिवर्षं तत्र गच्छति स्म। श्रीरामकृष्णभगवत्पादोऽपि उत्सवम् उपलक्ष्य तं ग्रामम् उपातिष्ठत। तस्मिन्नेव अवसरे बाल्ये एव श्रीसारदायाः स्वयंवरः अभवत्। गीतवाद्यानुष्ठाने समाप्ते महिलासु काचित् ताम् अपृच्छत् "अत्र एतावन्तः जनाः उपस्थिताः सन्ति, एतेषु कं पतित्वेन त्वं वरितुम् इच्छसि"[6] इति। तत्क्षणे द्वौ हस्तौ प्रसार्य स्वपतिम् अङ्गुलीनिर्देशपूर्वकम् अवृणोत् श्रीसारदा। सः संकल्पः श्रीरामकृष्णेन अचिरादेव रक्षितः। यदा विवाहस्य प्रस्तावार्थं कालः समुपागतः तदा स्वसहधर्मिणीं संकेतपूर्वकं संसूच्य आह "जयराम्बाटीं गत्वा रामचन्द्रमुखोपाध्यायस्य गृहे पश्य, वधूः तत्रैव निश्चयेन लप्स्यते"[7] इति।

श्रीरामकृष्णभगवतः प्रेमनैर्भर्यं श्रीसारदया प्रतिक्षणम् अनुभूयमानम् अपि लज्जापटेन आवृतं तल्लोकदृग्गोचरं नैव आसीत्। तयोः दिव्यदम्पत्योः अध्यात्मं प्रेम लोकोत्तरम् अनितरसाधारणं च। तत्रेदम् उदाहरणत्वेन दर्श्यते - प्रथमवारं दक्षिणेश्वरम् आगत्य श्रीसारदा अष्टौ मासान् यावत् पत्या सहैव न्यवसत्। ग्रामे वासकाले पतिनिन्दया लोकापवादेन च कर्णकुहरे या असह्यपीडा आरब्धा सा पतिप्रेम्णा अलीयत। भगवतः विविधलीलायाः साहचर्यम् अपि अकरोत् सा। पतिमुखात् सा लौकिकाचारम् आध्यात्मिकरहस्यं च समकालमेव अशिक्षत। शनैः भगवतः दिव्यस्वभावः तन्मानसे संक्रमितः। नहबत्-गृहे श्रीसारदा विविधतपसि निमग्ना आसीत्। तदीयाध्यात्मिकमार्गे भर्तुः औत्सुक्यं विलोक्य सापि तपस्यायाम् अतन्द्रा आसीत्। अतः प्रात्यहिककार्यं समाप्यापि भगवत्पूजाम्, लक्षशः भगवन्नामजपम्, ध्यानं च निष्ठया आचरति स्म।

---

[1] 'आमोदर' इति जयराम्बाट्यां समीपे पश्चिमदिशः प्रवहमाना क्षीणतोया तटिनी। श्रीसारदा तां स्वच्छतोयां तटिनीं गङ्गातुल्यां मन्यते स्म। अतः पुण्यदिवसेषु तत्रैव गङ्गास्नानं समापयति स्म।

[2] बालाः क्रीडनसमये मृदादिना देवमूर्तिं निर्माय पूजयन्ति। बङ्गराज्ये इयं क्रीडा पूर्वम् अदृश्यत।

[3] श्रीमा सारदा देवी, पृष्ठाङ्कः २१

[4] श्रीमा सारदा देवी, पृष्ठाङ्कः ९२

[5] शिहड्- इत्ययं लघुग्रामः जयराम्बाटीग्रामस्य पश्चिमस्यां दिशि नातिदूरे अवस्थितः। तस्मिन्नेव ग्रामे हृदयरामस्यापि गृहम् आसीत्। हृदयरामः भगवतः श्रीरामकृष्णस्य भागिनेयः।

[6] श्रीमा सारदा देवी, पृष्ठाङ्कः २२

[7] श्रीमा सारदा देवी, पृष्ठाङ्कः २२

"द्वे विद्ये वेदितव्ये इहि स्म यद्ब्रह्मविदो वदन्ति परा चैवापरा च"[1] इति उपनिषदुपदिष्टः साधनमार्गः। श्रीरामकृष्णपरमहंसः लीलासहचारिण्यै श्रीसारदायै द्विविधामपि विद्याम् उपदिदेश। तस्यै संसारस्य अनित्यतां बोधयित्वा निर्वेदोदयाय अप्रैणीत्। स्वकीयसाधनमार्गे यथा ते अतन्द्रा आसन् तथैव सहधर्मिण्याः साधनविषयेऽपि। श्रीसारदायाः कथनानुसारं परमहंसः सदैव प्रफुल्लवदनः आसीत्। भगवत्कल्पात् पत्युः व्यवहारशिक्षां धर्मोपदेशं च अधिगम्य स्वभावशान्ता परमपवित्रा धर्मप्राणा पतिव्रता श्रीसारदा परमानन्दम् अन्वभूत्। दक्षिणेश्वरे नीवासकाले प्राप्तां तां परमानन्दानुभूतिं श्रीसारदा महिलाभक्ताभ्यः इत्थं न्यवेदयत् "हृदये आनन्दस्य पूर्णघटः संस्थापितः आसीत्, तदा एवम् अन्वभुवम्। तेन दिव्यानन्देन हृदयं कियत् पूरितं तद् अनिर्वाच्यम् आसीत्"[2] इति।

पातिव्रत्यम् – सनातनसंस्कृतौ स्त्रीणां पातिव्रत्यं परमं तपः। अरुन्धती-सती-सावित्र्यनसूया-सीता-द्रौपदी-प्रमुखानां नारीमणिनां चरितं पतिसेवायाः प्रकृष्टम् निदर्शनम्। नवयुगेऽस्मिन् पतिप्राणायाः श्रीसारदायाः चरितम् अपि उच्चकोटिक-निदर्शनतां भजते। "दैवतेष्वपि सर्वेषु भर्ता मे दैवतं परम्"[3] इत्युक्तदिशा श्रीसारदा पतिसेवामेव परं धर्मं मेने। सश्रद्धं सनिष्ठं च तया प्रतिदिनं पतिसेवायाम् एव सुदीर्घं कालः नीयते स्म। युगावतारस्य श्रीरामकृष्णपरमहंसस्य दक्षिणेश्वरजीवनं साधनानुष्ठानैः पर्युपयुक्तम् अभूत्। साधनान्ते तदीयं वपुः कृशं कोमलं च अभवत्। पचनशक्तिः अपि क्षीणा। एतदवधाय श्रीसारदा यथोचितसेवया पत्युः उल्लाघतां शरीरपुष्टिं च यत्नेन समपादयत्। सा स्वानुकूल्यम् अविगणय्य पतिसेवायां बद्धादरा शुश्रूषया एव परमं शर्म लेभे। भगवतः पादसंवाहनम्, स्नानात् पूर्वम् अङ्गेषु तैलमर्दनम्, देहस्थितिं समीक्ष्य उचितपथ्याहारादिप्रबन्धनम् इत्यादीनि तस्याः प्रात्यहिकं कर्म आसीत्। नितान्तं विरक्तेन समाहितस्वभावेनापि श्रीरामकृष्णभगवता श्रीसारदादेव्याः अनुत्तमसेवा सूक्ष्मेक्षिकया पर्यलक्षि, मुक्तकण्ठं प्राशंसि च। तद्यथा एकदा तैः सारदायाः समक्षम् एवम् अवादि "पश्य पश्य, त्वया पक्वं भुञ्जानस्य मे शरीरं कथं स्वस्थम् अस्ति"[4] इति।

श्रीसारदायाः पतिसेवापाटवम् अपूर्वम् आसीत्। अवतारपुरुषाणां सेवाभारं न सर्वे भर्तुं शक्नुयुः। मनुष्याणां देवतानाम् अन्येषां च महीयसां परिचर्या उचितपद्धत्या सम्पादनीया। देवमानवस्य तु सेवा न सर्वजनसाध्या। देवमानवी एव तत्र प्रभवेत्। श्रीसारदा पत्युः मनोगतं हृदा अनुसन्धाय मुख्यवृत्त्या सेवते स्म। तत्रेदं निदर्शनमुद्रया दर्श्यते - एकदा १८८५ संवत्सरे पानिहाटि इत्यत्र पृथुक-महोत्सवदर्शनार्थं श्रीरामकृष्णभगवता सह अनेके भक्ताः प्रस्थिताः आसन्। तेषु बहवः नारीमणयः अपि बभूवुः। आनन्दस्य परिवेशः उत्पन्नः आसीत्। नौकया प्रयाणम्, तत्रापि आनन्दमूर्तेः श्रीरामकृष्णस्य सान्निध्यम् इत्यतः सर्वे नितान्तं गमनोत्सुकाः आसन्। प्रस्थानात् पूर्वं श्रीसारदा आत्मनः तत्र गमनं स्यात् न वा इति ज्ञातुं श्रीरामकृष्णदेवस्य सकाशं काञ्चित् भक्तमहिलां प्रैषयत्। अचिरादेव सा भक्ता प्रत्यागम्य भगवता उक्तं न्यवेदयत् - "भवत्यः गच्छन्त्यः खलु, तस्याः यदि स्पृहा स्यात् आयातु नाम" इति। एतद्वचनश्रवणमात्रेण श्रीसारदया पत्युः आशयः विदितः। आत्मनः गमने पत्युः सहमतिः चेद् अभविष्यत् "नूनम् आगच्छेत्" इत्येवमादि विधिमुखेन असन्दिग्धम् अवदिष्यत्। तथा अकृत्वा कामाचारानुज्ञया गमनागमननिर्णयः आत्मनि एव विन्यस्तः इत्यतः नायं पत्युः हृदयेन अभ्युपगमः इति विविच्य श्रीसारदया उत्सवं प्रति गमनं निरस्तम्। अत्र केचन तन्निर्णयसाधुत्वे सन्दिहानाः भवेयुः। तत्र समाधानं श्रीरामकृष्णदेवस्य प्रशंसावचनम् एव। उत्सवात् प्रत्यागम्य श्रीरामकृष्णदेवैः उदीरितम् "अहो सम्मर्दः ! तत्रापि भावसमाधिं प्राप्ते मयि जनाः सर्वे माम् एव निरीक्षमाणाः! तया (सारदया) अनागम्य साधु समाचरितम्। अन्यथा आवयोः साहचर्ये जनाः 'हंसहंस्यौ इहागतौ' इत्यादि अवाच्यं ग्राम्यं भाषेरन्। नूनं सा कुशाग्रमतिः।" एवं रामकृष्णगतप्राणा सारदा नित्यव्यवहारे अपि भर्तुः मनोवृत्तानुसारिणी भूत्वा शास्त्रोदितं "तत्सुखसुखित्वम्" इत्यादिवचनं आचारेण निदर्शयन्ती विजयते।[5]

अवतारकार्यसंसाधनम् – शास्त्रविदिता परमा प्रकृतिः महामायेति सर्वभूतैराराधिता देवी कलौ मानवीं तनूं प्रपेदे अवतारवरिष्ठस्य श्रीरामकृष्णस्य सहायिकारूपेण। अवतारस्य भुवि समागमः महते प्रयोजनाय भवति। न केवलं धर्मस्य संरक्षणम् अपि तु प्रतियुगं धर्मस्य

[1] मुण्डकोपनिषत् १/१/४

[2] श्रीरामकृष्णलीलाप्रसङ्गः, साधकभावः, पृष्ठाङ्कः ३४३

[3] महाभारतम्, वनपर्व १९७/२९

[4] श्रीमा सारदा देवी, पृष्ठाङ्कः ७१

[5] श्रीमा सारदा देवी, पृष्ठाङ्कः ८२

नवतासम्पादनम्। परमहंसस्वामिनां सर्वधर्मसमन्वयवार्ता कलौ जेगीयते। अयम् अवतारः त्यागस्य पराकाष्ठाभूतः, निःस्वार्थप्रेम्नः प्रचारकः, सार्वात्म्यदर्शी, परमकृपालुः, व्यवहारवेत्ता च।

निर्वासनं मनः आत्मदर्शने क्षमम्। साधनेन भगवद्भक्त्या च मनसः नित्यं निर्मलता विधेया। तदैव त्यागस्य वैराग्यस्य च प्रकाशः निवातस्थदीप इव एकशिखः प्रज्वलति। संसारिषु वासना सुलभा। परन्तु श्रीसारदायाः संसारः नाम भगवद्भक्तस्य एव। अतः वासनाविर्भावस्य अवसरोऽपि नास्ति। तथापि विचिकित्सतां बुद्धिपरिपाकाय उच्यते यथा सुवर्णघटः संस्कारं नापेक्षते तथैव निरासक्तस्य चेतः साधनानि नापेक्षते। एकदा श्रीरामकृष्णपरमहंसः स्वसहधर्मिणीम् अपृच्छत् यत् 'किं त्वं मां संसारमार्गे समाकर्ष्टुं समागता असि' इति। श्रीसारदायाः प्रत्युत्तरम् आसीत् "न, कथमहं त्वां संसारचक्रे आकर्षेयम्? तवाभीष्टे मार्गे साह्यम् आचरितुमेव समागता अस्मि"[1] इति। एतद्वचनम् तस्याः अवतारकार्यसंसाधनं प्रति प्रमाणं भवति।

मोक्षः तेषां करामलकवत् हस्तगतः। अत आत्मोद्धारः अवतारपुरुषस्य अभीष्टं भवितुं नार्हति। लोककल्याणाय तेषां जीवितम् उत्सर्जनीयम्। परमहंसकामितं लोककल्याणव्रतं सफलयितुम् एव श्रीसारदायाः धरणीतले समागमोऽभवत्। परमहंसकार्यस्य नारीदेहेन कियद्वा कर्तुं शक्यते इति श्रीसारदया आक्रमितः श्रीरामकृष्णः उत्तरति अनेन शरीरेण यावत् संपादितं तदपेक्षया शतगुणितं साधनीयं भवत्या इति। मध्ये मध्ये सहधर्मिणीं प्रतिबोधयति स्म "न केवलं ममैव दायित्वं तवापि अस्ति महत् दायित्वम्"[2] इति। मया परहिताय कियत् वा साधितं त्वया अधिकमेव साधनीयम् अस्ति इति उवाच भगवान् श्रीरामकृष्णपरमहंसः। तदुक्त्वा च श्रीसारदादेव्यां भक्तानां भारं समर्पयामास। कलिकलङ्कम् अपनेतुं सदैव तां प्रत्यबोधयत्। तथाहि तद्वचनं "पश्य, कलकातास्थाः मानवाः अज्ञानतमसि कीटवत् बंभ्रम्यन्ते, तेषु कृपादृष्टिं कुरु"[3] इति। कलकातेति नामग्रहणं समग्रजगतः कृते उपलक्षणम्।

अवितथम् एतद्यत् मर्त्यलीलायां श्रीसारदया यावत् साधितं तस्य इयत्तापि कर्तुं न शक्यते। एकदा श्रीसारदा स्वयम् अवादीत् "आदर्शं स्थापयितुं यावत् सम्पादनीयम् आसीत् तदतिक्रम्य एव साधितम्" इति।

ननु साधनं विना आत्मसाक्षात्कारः सुदुर्लभः। श्रूयते च "दुर्गं पथस्तत्कवयो वदन्ति"[4] इति। अवतारवरिष्ठः साधकशिरोमणिः श्रीरामकृष्णपरमहंसः यां सहधर्मिणीत्वेन स्वीचकार तस्याः जीवनचरितं किं साधनविरहितं स्यात्। साधनस्य पराकाष्ठाभूतम् आसीत् श्रीसारदायाः जीवनचरितम्। श्रीसारदा शैशवे, दक्षिणेश्वरजीवने, श्यामापुकुरे यादृशं दैहिकं कष्टं सोढवती तत् तितिक्षायाः कृते न पर्याप्तं वा। तस्याः परमपूतं चरितं व्यनक्ति यत् सा शास्त्रोक्तविधिं नापेक्षते। तथापि लोकस्य शास्त्रे श्रद्धोत्पादनाय पञ्चाग्नितपः, सावित्रीव्रतं च तया अनुष्ठितम्।

'नेयं सज्जनसङ्गे चित्तम्' इति श्रीशङ्करभगवत्पादवचनम्। दक्षिणेश्वरे सा साधकानां सिद्धानां सतां च सङ्गतिम् अवाप्नोत्। भगवतः श्रीरामकृष्णात् अध्यात्मसाधनम् अशिक्षत। परमहंसचरणोऽपि ध्यानार्थं जपार्थं च तां प्रावर्तयत। ब्राह्मे मुहूर्ते समुत्थाय भगवन्नामजपः ध्यानञ्च तस्याः प्रात्यहिकं कर्म आसीत्। भगवतः श्रीरामकृष्णात् तत्त्वोपदेशं, भागवतीं वाणीं च अशृणोत्। एवम् अध्यात्मसाधनं श्रीसारदायां सहजतया अदृश्यत। तदीयतपस्यायां यथा विघ्नः न स्यात् तद्विषये सदा जागरूकः आसीत् परमहंसः श्रीरामकृष्णः।

वराभयकरी – दुर्गासप्तशत्यां "दुर्गे स्मृता हरसि भीतिमशेषजन्तोः"[5], "भयेभ्यस्त्राहि नो देवि दुर्गे देवि नमोऽस्तुते"[6] इत्यादिना देव्याः अभयं प्रार्थ्यते। "लोकत्रयेऽपि फलदा ननु देवि"[7], "सर्वोपकारकरणाय सदार्द्रचित्ता"[8] इत्यादिभिश्च देव्याः वरदानकौशलं स्तूयते। तत्सर्वं

---

[1] श्रीमा सारदा देवी, पृष्ठाङ्कः ३८

[2] श्रीमा सारदा देवी, पृष्ठाङ्कः ९६

[3] श्रीमा सारदा देवी, पृष्ठाङ्कः ९६

[4] कठोपनिषत् १/३/१४

[5] दुर्गासप्तशती ४/१७

[6] दुर्गासप्तशती ११/२४

[7] दुर्गासप्तशती ४/१६

[8] दुर्गासप्तशती ४/१७

सा दुर्गा अस्मिन् युगे श्रीसारदारूपेण पुनरवतीर्य अनुजग्राह। अत एव श्रीमद्विवेकानन्द-स्वामिचरणैः सतीर्थ्याः सन्न्यासिनः उक्ताः – श्रीसारदा जीवन्ती दुर्गा इति। जगन्मातरं श्रीसारदां प्रपन्नाः शिष्याः शोकसागरम् उत्तीर्णाः। अत्रार्थे अनेके वृत्तान्ताः प्रामाण्यम् आवहन्ति।

सुरेन्द्रनाथरायः वरिशालमण्डलवास्तव्यः वैद्योत्तमः। श्रीसारदायाः मन्त्रदीक्षाम् अवाप्नोत्सः। यक्षारोगग्रस्तान् रोगिणः चिकित्सिन् स्वयमेव रुग्णः संवृत्तः। प्रत्यासन्नं मरणमिति मत्वा मातृदर्शनाकांक्षी सः पत्रे अलिखत् - माता अत्र आगत्य मां सकृत् पश्यतु। श्रीसारदा तस्मै स्वचित्रम् उद्बोधनपत्रिकां च संप्रेष्य प्रत्युत्तरे लिखितवती "वत्स, भयं मास्तु, तव रोगः उपशमिष्यति। तावद्दूरं गन्तुं नाहं शक्ता अस्मि। मदीयं चित्रं पश्य उद्बोधनपत्रिकां च पठ।" क्रमशः रोगः उपशान्तः"[1] इति।

जगज्जननी – मातृशक्तिरेव जगति सर्वोत्तमा। मातुः विकल्पः भुवनत्रयेऽपि विरलः। निःस्वार्थं प्रेम मातर्येव परिलक्ष्यते। मातृप्रेम उपनिषत्सु दृष्टान्तत्वेन उच्यते। तथाह्याम्नातम् "अरण्योर्निहितो जातवेदाः गर्भ इव सुभृतो गर्भिणीभिः"[2] इति। शङ्करभगवत्पादैरपि भणितं "तथापि त्वं स्नेहं मयि निरुपमं यत्प्रकुरुषे कुपुत्रो जायेत क्वचिदपि कुमाता न भवति"[3] इति।

श्रीसारदा साधकानां हृत्सु साक्षाद्भगवत्याः मूर्तिः। भक्तहृदये श्रीसारदा गुरुः जननी च। रामकृष्णशिष्यमण्डलीषु सा संघजननी। तदीयं कठोरं साधनमेव तां जगन्मातृपदे विभूषितवत्। एकदा जयराम्बाटीग्रामे भोजनात् परं स्वामी विश्वेश्वरानन्दः उच्छिष्टं परिष्कर्तुं सिद्धः। तदा श्रीसारदा स्वयं स्थालिकां हस्ते नीतवती। कथं भवती नयति अहमेव नयामि इति उक्ते सति श्रीसारदया प्रत्युत्तरितम् "मया किं वा कृतम्? मातुः अङ्के पुत्रः मलमुत्सृजति, किं किं न करोति? यूयं भगवतः दुर्लभसम्पत्तयः"[4] इति। एतदृशम् अनेकं प्रत्युत्तरं तस्याः मुखारविन्दात् निःसृतम्। यथा वा – "अहं माता। माता चेत् पुत्रार्थं न श्राम्यति, कोऽन्यः कुर्यात्?"[5] इति।

आब्रह्मकीटजननी श्रीसारदा। स्वभावतः मातृप्रेम स्वसुतेष्वेव परिमीयते। जगन्मातरि श्रीसारदादेव्यां प्रेम्णः अतिरेकः दृष्टः। तदीया प्रेमसुधा प्राणिमात्रैः आस्वादिता। प्रेमशब्दः आनन्दे पर्यवस्यति। परप्रेमास्पदं ब्रह्म इति शास्त्रसमयः। सर्वभूतेषु आत्मभावम् अकरोत् श्रीसारदा। तत्रायं दृष्टान्तः राधाराणी[6] एकं मार्जारम् अपालयत्। श्रीसारदा तस्य भोजनविषयेऽपि अचिन्तयत्। कोलकातागमनात् प्राक् सा ज्ञानमहाराजम्[7] आहूय अवदत् मार्जारानपि भोजयतु यथा ते अन्यत्र न गच्छेयुः। ज्ञानमहाराजः मार्जारं दृष्ट्वा स्वभावतः कुप्यति स्म। एकदा ताडनाय उद्यतं महाराजं निवारयन्ती सा अवदत् "ज्ञान, मार्जारान् मा ताडय। तेषु अहमेव विरेजे"[8] इति। रासविहारिमहाराजः[9] एकदा श्रीसारदाम् अपृच्छत् "किं भवती सर्वभूतजननी ? श्रीसारदा अवदत् "नूनं तथा" इति। पुनश्च महाराजस्य प्रश्नः "एतेषाम् इतरप्राणिनां जन्तूनाम् अपि माता?" तदुत्तरम् "आम्, तेषां सर्वेषाम्"[10] इति।

लीलासंवरणम् – कर्तृत्वबुद्धिरेव संसारभावम् आपादयति। सर्वभूतसाक्षिभूत ईश्वर एव कर्ता इति यस्य भावः सः सर्वं कृत्वापि तत्फलं न प्रार्थयति। श्रीसारदायाः चरितं तथाभूतम् आसीत्। सांसारिकं सर्वविधं कर्म कुर्वन्ती अपि शास्त्राचार्योपदेशसंस्कृतमनसा अत्युच्चं स्तरम् आरूढवती। संसारः तदीयं लीलाक्षेत्रमात्रम्। स्वस्वरूपे ब्रह्मणि तदीयं चित्तं सदैव निमग्नम्। पद्मपलाशसमः निर्लिप्तः तदीयः स्वभावः तदुक्तात् वचनात् अपि ज्ञायते। एकदा तया उक्तम् "अहं मायायाः वशवर्तिनी अस्मि किम्? अधुनैव बन्धनं छेत्तुं प्रभवामि। कदाहं कर्पूरवत् उड्डयिष्ये, तन्नैव अनुभविष्यति"[11] इति।

---

[1] श्रीश्रीसारदादेवी, पृष्ठाङ्कः १०३-१०४

[2] कठोपनिषत् २/१/८

[3] देव्यपराधक्षमापनस्तोत्रम् ४

[4] श्रीमा सारदा देवी, पृष्ठाङ्कः २७९

[5] श्रीमा सारदा देवी, पृष्ठाङ्कः २७९

[6] श्रीसारदादेव्याः भ्रातुष्पुत्री। राधुः इति नाम्ना समधिकः ख्यातः।

[7] तुरीयाश्रमे स्वामी ज्ञानानन्द इति नाम।

[8] श्रीमा सारदा देवी, पृष्ठाङ्कः २८१

[9] तुरीयाश्रमे स्वामी अरूपानन्दः इति नाम।

[10] श्रीमा सारदा देवी, पृष्ठाङ्कः २८१-२८२

[11] श्रीमा सारदा देवी, पृष्ठाङ्कः १५०

महासमाधेः पूर्वतनदिनेषु श्रीसारदा अत्यल्पां वाचम् अवाक्, सदैव स्वात्मनि अरमत। संसारात् परिपूर्णः विरागः स्पष्टतया अलक्ष्यत। वदनसरोजे चिरप्रशान्तिः अलक्ष्यत। एवं १९२० ख्रिस्ताब्दस्य जुलाइमासस्य एकविंशे दिनाङ्के मङ्गलवासरे मध्यरात्रौ श्रीसारदा महासमाधौ निमग्ना।

अभयवाणी – 'सर्वगुणदोषसम्बन्धवर्जितं ब्रह्म' इत्याह शङ्करभगवत्पादः श्रीमद्भगवद्गीताभाष्ये। अतः औपनिषदं ब्रह्म समम् एकं च। तत् प्रकृतमात्मानं विशुद्धचिद्रूपं सर्वभूतेषु नियततया यः पश्यति सः अभयं पदं विन्दते। आत्मनः अन्यत् द्वितीयं पश्यतो भीतिः भवति। ब्रह्मवित् सार्वात्म्यदर्शनहेतुना सर्वबन्धेभ्यो विमुच्यते। वेदान्तशास्त्रस्य अयं डिण्डिमः श्रीसारदायाः अभयवाणीषु प्रतिध्वन्यते। तद्यथा- श्रीसारदादेव्याः इहलोकयात्रायाः अन्तिमदिवसेषु जातुचित् काचित् महिला[1] तद्दर्शनार्थम् उपागता। श्रीसारदा तां यदवादीत् तत् सर्वलोकस्य मातुः अन्तिमोपदेशत्वेन प्रसिद्धः। तथाहि तद्वाणी –

"वत्से, शान्तिं चेद् इच्छसि, न कस्यापि दोषं पश्येः। दोषं पश्येः आत्मनः। सर्वान् निजान् आपादयितुं शिक्षस्व। नास्ति कोऽपि परः, वत्से! त्वदीयम् इदं जगत्"[2] इति। अस्यां दिव्यवाण्यां वेदान्तस्य सर्वात्मैकत्वं पुनरेकवारं स्फुटम् आविरासीत्। समदर्शित्वमेव आत्यन्तिकसुखप्राप्तेः सर्वोत्कृष्टं साधनम्। सार्वात्म्यदर्शित्वादेव आत्मविदः दोषगन्धमात्रमपि न स्पृशति। शान्तिमिच्छता दोषदृष्टिः वर्जनीया इति शम्।

*****

ग्रन्थसूची

१. मन्त्रपूष्पम्। २००७। स्वामी, देवरूपानन्दः (सम्पादकः)। मुम्बाई : रामकृष्णमठः।

२. श्रीमा सारदा देवी। २००४। स्वामी, गम्भीरानन्दः (सम्पादकः)। कलकाता : उद्बोधनकार्यालयः।

३. श्रीश्री सारदादेवी। २०२४। ब्रह्मचारी, अक्षयचैतन्यः (सम्पादकः)। कलकाता : क्यालकाटा बुक् हाउस्।

४. श्रीश्रीरामकृष्णलीलाप्रसङ्गः (प्रथमो भागः)। २००२। स्वामी, सारदानन्दः (सम्पादकः)। कलकाता : उद्बोधनकार्यालयः।

५. श्रीशंकरभगवत्पादः। २०१८। उपनिषद्भाष्यम् (खण्डः १,२,३)। शास्त्री, एस्, सुब्रह्मण्यः (सम्पादकः)। वाराणसी : श्रीदक्षिणामूर्ति मठ प्रकाशन।

६. श्रीसदानन्दयोगीन्द्रः। २०१३। वेदान्तसारः। वाराणसी : चौखम्बा कृष्णदास अकादमी,

७. श्रीशंकरभगवत्पादः। २०१५। श्रीमद्भगवद्गीताष्यम् (खण्डः १,२,३)। शास्त्री, श्रीमणिद्राविडः (सम्पादकः)। वाराणसी : श्रीदक्षिणामूर्ति मठ प्रकाशन।

८. श्रीमन्महर्षिवेदव्यासः। २०१५। महाभारतम् (द्वितीयखण्डः)। गोरखपुर : गीताप्रेस।

९. श्री दुर्गा सप्तशती (हिन्दी अनुवाद तथा पाठविधि)। २०००। प. ज्वालाप्रसाद चतुर्वेदी (अनुवाद एवं सम्पादन)। हरिद्वार : रणधीर प्रकाशन।

१०. श्रीशंकरभगवत्पादः। २०१२। सौन्दर्यलहरी। डॉ. सुधाकर मालवीयः (सम्पादकः)। वाराणसी:चौखम्बा संस्कृत प्रतिष्ठान।

[1] अन्नपूर्णा-नामधेया काचित् भक्ता आसीत्। तस्याः माता यदा श्रीसारदादर्शनार्थम् आगता तदा संवृत्तमिदम्।
[2] श्रीमा सारदा देवी, पृष्ठाङ्कः ३९४

बेनेदेत्तक्रोचेदृष्ट्या काव्यस्वरूपविमर्शः

डॉ. शुभेन्दु घोषः,
अतिथि-अध्यापकः, साहित्यविभागः
श्रीसीतारामवैदिकादर्शसंस्कृतमहाविद्यालयः

शोधसारः- काव्यस्य स्वरूपं किम् इति विषयमवलम्ब्य यथा प्राच्यैः बहुधा सिद्धान्तितम्, पाश्चात्यैः अपि तथैव बहुधा विचिन्तितम्। वैलक्षण्यम् अत्रैव यत् तैः शब्दार्थौ अवलम्ब्य अपि आलोचना न विहिता। केवलं तैः अर्थतत्त्वम् आदाय एव शिल्पं लक्षितम्। पाश्चात्त्यालंकारिकेषु अन्यतमः बेनेदेत्तः शिल्पं सर्वसाधारणप्रतीतिविषयं कथं भवति इत्येतद्विषये यथा आलोचयामास, तत् बहुधा प्राच्यसिद्धान्तेन साम्मत्यम् एति। प्रबन्धेऽस्मिन् बेनेदेत्तेन प्रतिपादितं शिल्पतत्त्वं सयुक्ति विश्लेषितम्। स्वज्ञा एव शिल्पम् इति तत्त्वप्रतिपादनवेलायां च तेन यथा पूर्वदार्शनिकानां मतानि सूक्ष्मरूपेण खण्डितानि, तद् अपि अत्र सयुक्ति प्रदर्शितम्।

कुञ्चीपदानि – स्वज्ञा, शिल्पम्, वृत्तिः, प्रकाशनम्

मूलप्रबन्धः- आत्मनः वृत्तिः द्विधा विभज्यते – ज्ञानवृत्तिः कर्मवृत्तिश्चेति। तत्र ज्ञानवृत्तिरपि द्विधा विभक्ता - स्वज्ञात्मिका यौक्तिकी चेति। यौक्तिकी वृत्तिरेव अस्माकं व्यवहारिकजीवने प्रत्यहं व्यवह्रियते। यौक्तिकी वृत्तिश्च संज्ञां(Concept) जनयति। परन्तु स्वज्ञात्मिका वृत्तिः स्वज्ञां प्रतिभानं(Intuition) वा जनयति। यद्यपि स्वज्ञा संज्ञामिश्रिता भवितुमर्हति, संज्ञा च स्वज्ञामिश्रिता भवितुमर्हति। परन्तु संज्ञालेशविनिर्मुक्तापि स्वज्ञा अस्माभिः उपलभ्यते। सा स्वज्ञा एव प्रकृततया प्रधानरूपा, यद्यपि व्यवहारप्राचुर्यात् लोके संज्ञा एव प्रधानतया मन्यते। परन्तु स प्रत्ययस्तु भ्रम एव। स्वज्ञा एव वस्तुस्वरूपसाक्षात्कारात्मिका। एषा स्वज्ञा एव शिल्पत्वेन वेनेदेत्तेन उद्घोषितम्। परन्तु न तत् सर्ववादिसम्मतम्। केचन आमनन्ति यत् शिल्पं नाम स्वज्ञा इति तु सत्यम्, परन्तु यावत्स्वज्ञा कथमपि शिल्पं भवितुं नार्हति। शैल्पिकी स्वज्ञा तु काचिद्भिन्ना एव भवति। क्रोचे तु स्वज्ञामात्रमेव शिल्पत्वेन अङ्गीकरोति, तत्रैव प्रत्यवतिष्ठते पूर्वपक्षी। बेनेदेत्तस्तु अस्या समस्याया इत्थं समाधानं प्रदर्शयति यत् अद्यावधि केनापि शैल्पिक्यां स्वज्ञायाम् इतरस्वज्ञावैलक्ष्यण्यं किमस्ति तत् न प्रदर्शितम्, धर्मव्यतिरिक्ततया तु धर्मिणोऽवस्थानम् असम्भवमिति यावत् तादृशं वैलक्षण्यं पूर्वपक्षिभिः न प्रदर्श्यते, तावत् विलक्षणस्वज्ञा शिल्पम् इति चित्कारेण अलम्। पूर्वपक्षी पुनरपि इत्थम् आशंकते – न हि शिल्पम् प्रकाशनमात्रम्, अपि तु प्रकाशनस्य प्रकाशनम् यथा विज्ञानं नाम संज्ञायाः संज्ञा इति। वस्तुतः अत्र इत्थं कथनेन पूर्वपक्षी प्रकाशनस्य विलक्षणतां लोकोत्तरतां वा प्रतिपादयितुमीहते। परन्तु क्रोचे तन्नाङ्गीकरोति। स कथयति यत् सत्यमेतत् यत् विज्ञानं सयुक्ति कस्यापि वस्तुनः स्वरूपं निर्धारयति, प्रचलितां संकीर्णां संज्ञां परित्यज्य व्यापिकां संज्ञां समुपस्थापयति। परन्तु साधारणानां जनानां मस्तिष्केषु यथा संज्ञाया विन्यासो भवति, तथैव वैज्ञानिकानामपि। तारतम्यं तु केवलं बुद्धेर्व्याप्तौ। साधारणजनापेक्षया वैज्ञानिकानां बुद्धिर्व्यापिका भवतीति ते ईदृशसंज्ञानिर्धारणे समर्था भवन्ति। तेन अत्र पार्थक्यं न लौकिकालौकिकसमाश्रितम्, अपि तु व्याप्तिगतमेव केवलम्। शिल्पविषयेऽपि स्वज्ञायाः तथैव स्थितिः। शिल्पिनां स्वज्ञा अधिकव्यापिनी भवति, सूक्ष्मातिसूक्ष्मोऽपि विषयः तेषां स्वज्ञाया अगोचरो न तिष्ठति, साधारणास्तु न तत्र अलम्। परन्तु एतेनैव केवलेन स्वज्ञाया लोकोत्तरता लौकिकता वा न सिध्यति इति बेनेदेत्तस्य आशयः। उक्तं च तेन – '…it cannot be admitted that intuition, which is generally called artistic, differs from ordinary intuition as to intensity… The whole difference,…, is quantitative.' इति। प्रकाशनविषयकं यावदेव कर्म शिल्पमेव कथ्यते। तथापि यदि कथ्यते यत् यदि सर्वमेव प्रकाशनात्मकं कर्म शिल्पमेव स्यात् तर्हि यत्किमपि व्यवहारकालप्रयुक्तवाक्यादीनामपि शिल्पत्वं स्यात्, तथात्वे तु अनिष्टापत्तिः स्यात्। वस्तुतः एषा हि गठनवाद(Formalism)- इति मतमाश्रित्य समुस्थापिता आपत्तिः। तेषां गठनवादिनां मते तु तादृशमेव वाक्यजातं शिल्पपदवीमधिरोहति यत् खलु कवेरसाधारणवचोविन्यासदाक्ष्येण संगठितम्। वेनेदेत्तोऽपि तत्सिद्धान्तं समर्थयति एव। सोऽपि कथयति स्वज्ञा तादृशी एव शिल्पं स्यात् या खलु सृजनात्मिका भवेत्। तेन या कापि स्वज्ञा शिल्परूपा स्यादिति तेनापि प्रकारान्तरेण वारितमेव। अतः पूर्वोत्थिता आपत्तिः शान्ता एव।

ननु वेनेदेत्तेनापि स्वज्ञाया सृजनात्मिकात्वावच्छेदेन किञ्चिद्विशिष्टता कांक्षिता, तर्हि कथं स्वज्ञाया लोकोत्तरत्त्वं तेन न

स्वीक्रियते? अत्रोच्यते तेन यत् यदि इत्थं लोकोत्तरत्वं स्वज्ञायाः स्वीक्रियते तर्हि शिल्पं नाम केवलं विशिष्टस्यैव कस्यचित् सम्प्रदायस्य क्रीडनकमिव स्यात्। परन्तु स्वज्ञा-प्रकाशनादिः आत्मिका वृत्तिरेव, न तु तद्भिन्ना काचित्। आत्मिका वृत्तिस्तु सर्वस्मिन्नेव चेतने तिष्ठति, तेन शिल्पकर्म सर्वैरेव शक्येत कर्तुमिति शिल्पस्य सर्वसाधारण्यप्रतिपादनाय एव तेन स्वज्ञाया लौकिकालौकिकभेदः न कृतः इति ध्येयम्। अतः स्वज्ञामात्रमेव शिल्पमिति तेन कथितम्। यथा प्रस्तरखण्डं यदुपादानेन गठितम्, तदुपादानेनैव प्रस्तरात्मकं पर्वतमपि संगठितमिति वैज्ञानिकं तथ्यं संश्रुत्य यथा कोऽपि विस्मितो न भवति, तथैव शिल्पिनां सृजनात्मिका आत्मिकी वृत्तिः यथा शिल्पकर्मणि सहायिका स्यात्, तथैव साधारणानामपि स्यादिति किमत्र चित्रमिति बेनेदेत्तस्य आशयः। ननु तर्हि कथं न सर्वे एव यत्किञ्चित्संसृज्य कविरित्युपाधिभाग् न भवति, किमस्ति तत्र पार्थक्यमिति चेदुच्यते पार्थक्यं तु केवलं सृजनात्मिकाया स्वज्ञाया मात्राकृतम्, न तु गुणागुणकृतमिति। ननु कथं मात्राकृतमेव पार्थक्यमत्रेति चेदेतद्वक्तुं शक्यते यत् शिल्पिनिष्ठा स्वज्ञा यदि साधारणजननिष्ठस्वज्ञापेक्षया विलक्षणगुणविशिष्टा स्यात्, तर्हि शिल्पिना प्रकाशितं कर्म अस्माभिर्न कथमपि अनुधावितुं शक्येत। पुनश्च ये च बाह्यज्ञानविरहत्वं शिल्पस्य आवश्यिकशर्तरूपेण अङ्गीकुर्वन्ति, तेऽपि शिल्पं साधारणसंस्पर्शाद् ऊर्ध्वं स्थापयितुमिच्छन्ति। अतः वेनेदेत्तः तेषामपि मतं नाङ्गीकरोति।

३.१) स्वज्ञातः प्रतीतेः(Perception) पार्थक्यम् – प्रतीतिर्नाम प्रत्यक्षम् इन्द्रियार्थसन्निकर्षजन्यं ज्ञानं वा। तेन प्रतीतौ अर्थस्य सत्ता आवश्यिकी। तथाहि भूतले घटे सत्येव घटविषयिणी प्रतीतिः सम्भवति। असति च घटे तत्प्रतीतिरपि न भवति। स्वज्ञास्थले तु तथा न भवति। सति असति वा घटे घटविषयिणी स्वज्ञा भवितुमर्हति। तेन एतदेवायातं यत् व्यवहारिकसत्ता स्वज्ञाविषये नाद्रियते। न च ईदृशं ज्ञानं मिथ्येति वक्तव्यम्, बाधकालिकेच्छाजन्यज्ञानविषये सत्यमिथ्यात्वं न विचार्यते इति हेतोः। अत एव च अनुमानप्रत्यक्षसामग्र्योः विद्यमानत्वे प्रत्यक्षस्य बलवत्तात् प्रत्यक्षमेव भवतीति सत्यम्, परन्तु यत्र सिषाधयिषा विद्यते, तत्र प्रत्यक्षसामग्र्यां समुपस्थितायामपि अनुमानं सम्भवति। इत्थं च प्रतीतौ सत्यमिथ्यात्वविचारः, स्वज्ञायां सत्यमिथ्यात्वविचाराभावः इत्येव उभयोः पार्थक्यमिति ध्येयम्। उक्तं च वेनेदेत्तेन – 'Certainly perception is intuition: the perceptions of the room in which I am writing, of the ink-bottle and paper that are before me, of the pen I am using, of the objects that I touch and make use of as instruments of my person, which, if it write, therefore exists; - these are all intuitions. But the image that is now passing through my Brain of me writing in another room, in another town, with different paper, pen and ink, is also an intuition. This means that the distinction between reality and non-reality is extraneous, secondary, to the true nature of intuition.'[1] इति।

३.२) समाबन्धनतः(Association) स्वज्ञायाः स्वातन्त्र्यम् – समाबन्धनं स्वज्ञा च परस्परं भिन्नम्। कथमिति चेत् आदौ समाबन्धनं नाम किमिति ज्ञेयम्। समाबन्धनशब्दस्य अर्थद्वयं सम्भवति। प्रथमं तावत् यत् खलु न गृहीतम् इतोऽपि ज्ञानविषयतया, तसय् सर्वस्य स्मृतिविषयीकरणम्। मन्ये, एतत् खलु पुनर्जन्मवादमङ्गीकुर्वाणस्य वादिनो मतमनुसृत्य चिन्तितम्। परन्तु एषोऽर्थो न समीचीन इति प्रत्याख्यातः। यतः संस्कारजन्यं ज्ञानं भवति स्मृतिः। संस्कारश्च अनुभवजन्य एव स्वीकृतः, न तु ज्ञानजन्यः। उक्तं च वेनेदेत्तेन – 'Association is understood, either as memory, mnemonic association, conscious recollection, and in that case is evident the absurdity of wishing to join together in memory elements which are not nitrified, distinguished, possessed in some way by the spirit and produced by consciousness'[2] इति। द्वितीयश्च अर्थः भवति अज्ञातविषयाणां सामूहिकं ज्ञानं समूहालम्बनात्मकं ज्ञानं वा। परन्तु तादृशोऽपि अर्थो न ग्राह्यः। यतः तथात्वे तु प्रतीत्यवस्थायामेव पूर्ववत् स्थितिरिति स दोषः तदवस्थ एव। उक्तं च तेन – '…or it is understood as association of unconscious elements. In this case we remain in the world of sensation and of nature'[3] इति। यदि च समाबन्धनं

[1] *Aesthetic as science of expression and general linguistic*, Trans. Douglas Ainslie, p. 3.

[2] *Ibid,* p. 7.

[3] Loc. cit.

नाम सृजनात्मकज्ञानमिति पारिभाषिकः अर्थः स्वीक्रियते, तर्हि तु स्वज्ञा-समाबन्धनयोः तात्त्विकः कोऽपि भेदः न स्यात्। नाम्नि भेदे च न कापि महती हानिः। कथयति च वेनेदेत्तः – '… we speak of an association which is neither memory nor flux of sensations, but is a *productive* association (formative, constructive, distinguishing); then we admit the thing itself and deny only its name'[1] इति।

३.३) रूपोपस्थापनतः(Representation) स्वज्ञायाः पार्थक्यम् – ननु रूपोपस्थापनतः स्वज्ञायाः पार्थक्यमस्ति न वा इति पूर्वपक्षत्वेन आक्षेपं समुत्थाप्य बेनेदेत्त इत्थं समादधति यत् रूपोपस्थापनं नाम किम्? रूपोपस्थापनं नाम किं यथा प्रत्यक्षीकरणम्, तथैव समुपस्थापनम्? यदि तथा स्वीक्रियते, तर्हि तु अस्ति एव उभयोः पार्थक्यम्। यदि तु यथाभूतस्य पदार्थतत्त्वजातस्य संगतिपूरितं चमत्कारजनकतया समुपस्थापनम्, तथात्वे तु नास्ति उभयोः किमपि पार्थक्यमित्येवाशयः ग्रन्थकर्तुः बेनेदेत्तस्य। समान एव आक्षेपः समुत्थापितः प्राच्येण वक्रोक्तिजीवितकारेणापि। तेनापि इत्थं पदार्थस्वरूपवर्णनकारीन् स्वभावोक्तिवादीति वक्रोक्तिवादीति च द्विधा विभज्य स्वभावोक्तिवादीन् काव्यरसज्ञविहीना इति प्रतिपाद्य वक्रोक्तिपक्षे एव स्वसारस्यं सूचयामास। स्वभावोक्तिपक्षे तु काव्यतः इतिहासादेः भेदाभावात् काव्यं शिल्पं वा सर्वथा समुच्छेद्यत। अत उक्तं वेनेदेत्तेन – 'If by representation be understood something detached and standing out from the psychic base of the sensations, then representation is intuition. If, on the other hand, it be conceived as a complex sensation, a return is made to simple sensation, which does not change its quality according to its richness or poverty, operating alike in a rudimentary or in a developed organism full of traces of past sensations. Nor is the equivoque remedied by defining representation as a psychic product of secondary order in relation to sensation, which should occupy the first place. What does secondary order mean here? Does it mean a qualitative, a formal difference? If so, we agree: representation is elaboration of sensation, it is intuition'[2] इति।

३.४) स्वज्ञा-प्रकाशनयोः (Expression) ऐक्यम् – प्रकाशनशब्दः अत्र न तावत् केवलं तेन वाचनिकप्रकाशनतया व्यवहृतः, अपि तु रूपशब्दालेखादिभिः यैः कैश्चिदपि प्रकाशनमाध्यमैः प्रकाशनमत्र प्रकाशनशब्दस्य तात्पर्यम्। तन्मते तावत्, यत्र यत्र स्वज्ञा अस्ति, तत्र तत्र प्रकाशनमवश्यमेव अस्ति। स्वज्ञा नास्ति चेत् प्रकाशनं नैव स्यात्। अतः स कथयति – 'Every true intuition or representation is also expression. That which does not objectify itself in expression is not intuition or representation'[3] इति। ननु इत्थमन्वयव्यतिरेके सिद्धे कथं च न सर्वे एव शिल्पिनः? कथं न सर्वेषां शिल्पं समानतयाय आद्रियते? आकाङ्क्षायामस्यां स्वज्ञातारतम्यमेव उत्तररूपेण गृहीतुं शक्यते। यावत् स्वज्ञा जायते, तावदेव प्रकाशनमपि। वस्तुतः स्वज्ञा सर्वस्मिन्नेव अस्तीति सर्व एव प्रकाशने समर्थाः। ननु तर्हि कालिदास-शेक्सपियर-माइकेलएञ्जेलो-लिओनार्दो-द-भिञ्चि इत्येतेषाम् इतरस्मात् को भेदः स्यात्। अत्र च वेनेदेत्तेन स्पष्टं कथितं यत् साधारणैः जनैः प्रतीतिः(Perception) एव स्वज्ञात्वेन चिन्त्यते। अत एव च एषा भ्रान्तिः समुपस्थिता भवति यत् सर्व एव स्वज्ञाश्रया इति सर्व एव प्रकाशनक्षमाः। न हि प्रतीतितः सर्वस्मिन्नेव स्वज्ञा सम्भवति, अथवा सर्वस्मात् प्रतीतितः स्वज्ञा भवति। यथा सर्वं ज्ञानं संस्कारं जनयितुं न शक्नोति, तथैव सर्वा प्रतीतिः स्वज्ञां न जनयति। न च ज्ञानमात्रमेव संस्कारजनकमिति वाच्यम्, उपेक्षात्मकज्ञानस्य निर्विकल्पकज्ञानस्य संस्कारजनकत्वाभावात्। औदासीन्यवशादेव उपेक्षात्मकज्ञानं संस्काराजनकं भवति। निर्विकल्पकज्ञाने तु विशेष्यविशेषणज्ञाने सत्यपि तयोः सम्बन्धो न विषयीभवति। स्मृतौ तु सम्बन्धोऽपि उभयोरवभासते एव। यतश्च अनुभवाविषयीभूतः अर्थः स्मृतौ न विषयीभवति, निर्विकल्पकज्ञाने च विशेष्यविशेषणसम्बन्धो न विषयीभवति, अतः विशेष्यविशेषणतदुभयसम्बन्धात्मिकां स्मृतिं प्रति निर्विकल्पकज्ञानस्य कारणत्वं नाङ्गीक्रियते। यथा वा अनुव्यवसाये यद्बाह्यविषयकं ज्ञानं प्रथमतो जायते, तद्विषयके अनुव्यवसायकाले तद्वस्तुनः बाह्यिकस्थितिः

---

[1] Loc. cit.

[2] Loc. cit.

[3] *Ibid,* p. 8.

नापेक्ष्यते, तथैव स्वज्ञायामपि यद्विषयिणी स्वज्ञा, तस्य बाह्यिकस्थितिः नापेक्ष्यते। यथा वा विज्ञानवादिनये बाह्यवस्तुजातं सर्वमेव दृश्यमानादि ज्ञानरूपमेव, तेन पृथक्तया तेषां बाह्यिकस्थितिः नास्ति। मन्ये स्वज्ञाविषयेऽपि समानमेव चिन्तनं बेनेदेत्तस्य। अत एव स कथयति– 'Intuition is the undifferentiated unity of the perception of the real and of the simple image of the possible'[1] इति।

ननु किं सर्वस्मिन् स्वज्ञा नास्ति इति चेदुच्यते सर्वस्मिन् एव स्वज्ञा भवितुं नार्हति। न च इत्थं चिन्तनीयं यत् यावती स्वज्ञास्थितिः प्रकाशनाय कारणम्, तावती नास्ति इति कृत्वा प्रकाशनं न सम्भवति इति, यथा दृश्यते अस्माभिः मङ्गलाचरणविषये यत् सत्यपि मङ्गलाचरणे विघ्नस्य बाहुल्याद् मङ्गलस्य च अल्पत्वात् ग्रन्थसमाप्तिः न भवति। स्वज्ञा तु वस्तुगत्या सर्वस्मिन्न भवति। यदि च स्वज्ञा अस्ति, तर्हि तत्प्रकाशनमपि। यथा वैयाकरणैः उच्यते – 'न सोऽस्ति प्रत्ययो लोके यः शब्दानुगमादृते' इति, तथैव बेनेदेत्तस्यापि आशयः। अतः स कथयति – '. One often hears people say that they have in their minds many important thoughts, but that they are not able to express them. But if they really had them, they would have coined them into just so many beautiful, sounding words, and thus have expressed them. If these thoughts seem to vanish or to become few and meagre in the act of expressing them, the reason is that they did not exist or really were few and meagre'[2] इति।

ननु किं तर्हि अस्माभिः प्रकाशनं नैव भवति? नेति वक्तव्यम्, सर्वैरेव क्वचित् किञ्चिद् अलौकिकं प्रकाशितमेव दृश्यते, परन्तु इतस्ततो विक्षिप्तमेव भवति तत्। असंगतस्य असम्पूर्णस्य तादृशस्य प्रकाशनस्य प्रकाशनत्वावच्छिन्नत्वेऽपि शैल्पिकं मूल्यं किमपि नास्ति। यथा रन्धनाय एकत्रीकृतानामुपकरणानां परिवेषणयोग्यत्वम् आस्वादयोग्यत्वं तावन्नायाति, यावन्न सर्वाणि उपादानानि एकैकशः पृथक्पृथक्तया पक्वानि अपि साकल्येन परस्परं मिलितानि भवन्ति। तथात्वे एव रन्धनस्य परिपूर्णत्वम् आस्वादयोग्यत्वं च। तथैव अत्रापि शिल्पविषये बोध्यम्। उक्तञ्च वेनेदेत्तेन – 'The world which as a rule we intuit is a small thing. It consists of little expressions, which gradually become greater and wider with the increasing spiritual concentration of certain moments. They are the words we say to ourselves, our silent judgments: "Here is a man, here is a horse, this is heavy, this is sharp and these please me" etc. It is a medley of light and colour, with no greater pictorial value than would be expressed by a haphazard splash of colours, from among which one could barely make out a few special, distinctive traits.'[3] इति।

अपि च प्राथमिकी या प्रतीतिः, सा शिल्पविषये अकिञ्चित्करी एव। न हि तया प्रतीत्या शिल्पं सम्भवति। निरन्तरमनुध्यानमेव शिल्पिनो मनसि तत् शिल्पचित्रमाविर्भावयति। विषयेऽस्मिन् दर्शनीयं रसगङ्गाधरकारस्यापि मतम्। काव्यनिष्ठरमणीयत्वस्य कारणत्वेन भावनां सूचयामास सः। उक्तं च तेन – 'रमणीयता च लोकोत्तराह्लादजनकज्ञानगोचरता। लोकोत्तरत्वं चाह्लादगतः चमत्कारत्वापरपर्यायोऽनुभवसाक्षिको जातिविशेषः। कारणं च तदवच्छिन्ने भावनाविशेषः पुनःपुनरनुसन्धानात्मा'[4] इति। प्राच्यसाहित्याङ्गने प्रज्ञाख्यं कुसुममेकं विद्यते, या खलु नवनवोन्मेषशालिनी इति साहित्यतात्त्विकरूपोद्यानपालकैः समाख्यातम्। यत्खलु साधारणैः न दृश्यते, तद्धि शिल्पिनः अनुभवगोचरं भवति। एतदेव लोकतः शिल्पिनः अतिशयः। चिन्त्यतां तावत्, पथि तावत् दृष्टं कस्याश्चन कमलनयनायाः मनोहारि स्मितम्। परस्मिन् च तदेव स्मितं साधारणैः वर्णयितुं न शक्यते। परन्तु शिल्पी यदा तद् वर्णयति, तत्खलु पूर्ववत् चारु भवति, क्वचिच्च प्रकृतमपि अतिशेते। तथाहि पर्वतप्रदेशे लग्नम् अम्बुवाहं सर्वैरेव दृश्यते, परन्तु कविरेव केवलं तं वप्रक्रीडापरिणतगजरूपेण कल्पयितुं शक्नोति। तथाहि उक्तं कालिदासेन –

---

[1] *Ibid,* p. 4.

[2] *Ibid,* p. 9.

[3] Loc. cit.

[4] Jagannatha, *Rasagaṅgādharaḥ (Part First),* Ed. Sāhityācārya Śri Madhusūdan Śātrī, p. 14.

'आषाढस्य प्रथमदिवसे मेघमाश्लिष्टसानुं
वप्रक्रीडापरिणतगजप्रेक्षणीयं ददर्श॥'[1] इति।

प्रख्यातेन शिल्पिना माइकेल-एञ्जेलो-महाभागेन कथितं – 'A man paints with his brain, not with his hands'[2] इति। उक्तं च वेनेदेत्तेन – 'The person to be painted stands before the artist like a world to discover. Michael Angelo said, "One paints, not with the hands, but with the brain". Leonardo shocked the prior of the Convent of the Graces by standing for days together gazing at the "Last Supper", without touching it with the brush. He remarked of this attitude: "The minds of men of lofty genius are most active in invention when they are doing the least external work". The painter is a painter, because he sees what others only feel or catch a glimpse of, but do not see.'[3] इति। अस्यार्थः खलु एवम् – चित्रकरसम्मुखस्थो जनः आविष्करणीयं जगदिव राजते। माइकेल-एञ्जेलो इत्यनेन कथितं यत् 'चित्रकरः तदीयमस्तिष्केन चित्रम् आलिखति, न तु हस्ताभ्याम्।' लिओनार्दो द भिञ्चि इत्ययं The Last Supper इति चित्रयितुं दिवसान् व्याप्य निर्निमेषदृष्ट्या तच्चित्रं केवलं पश्यन्नेव स्थितः, न तेन तुलिकास्पर्शलवोऽपि संम्पादितः। मठाध्यक्षश्च एतद्दर्शनेन नितरामाश्चर्यचकितोऽभूत्। परस्मिन् च भिञ्चिमहोदयः एतद्विवृण्वन्नाह यत् शिल्पिनां सुकुमारमतीनां मतः तदैव सर्वापेक्षा सक्रिया तिष्ठति यदा खलु शिल्पिनः निष्क्रिया इव तिष्ठन्ति। चित्रकरः तदैव सार्थकः चित्रकरो भवति यदा अन्यैः यथाकथञ्चिदाभासतया गृहीतमर्थं स दिवालोकवत् प्रत्यक्षीकरोति, अनुभवति न तु पश्यति इति।

इत्थममन्ततो गत्वा तेन प्रकाशनमेव स्वज्ञात्वेन अङ्गीकृतम्। उक्तं च तेन – 'We may thus add this to the various verbal descriptions of intuition, noted at the beginning : intuitive knowledge is expressive knowledge.'[4] इति। एतच्च तेन कार्यकारणयोः अभेदमुपचर्य्य एव सिद्धान्तितम्। शुद्धा लक्षणलक्षणा ह्येषा। यथा आयुर्घृतम् इत्यादौ। स्वज्ञाप्रकाशनयोश्च जन्यजनकभावोऽत्र सम्बन्धः। स्वज्ञा जनकम्, प्रकाशनं च जन्यम्। अव्यभिचरितत्वख्यापनं च प्रयोजनम्। कथयति वेनेदेत्तः – 'To intuit is to express ; and nothing else (nothing more, but nothing less) than to express.'[5] इति।

इत्थं च कविनिष्ठप्रतिभानतः साधारणनिष्ठप्रतिभानस्य, अथवा परस्परनिष्ठप्रतिभानयोः पार्थक्यं केवलं मात्राकृतं परिमाणकृतं वा। तत्त्वतः तु प्रतिभानं सर्वनिष्ठं समानमेव। प्रतिभानतारतम्यवशादेव कवयः मानवान् साधारणान् अन्यान् वा कवीन् अतिशेरते। उक्तं च तेन– 'But since the artistic function is extended to wider fields, yet does not differ in method from ordinary intuition, the difference between them is not intensive but extensive. The intuition of the simplest popular love-song, which says the same thing, or very nearly, as any declaration of love that issues at every moment from the lips of thousands of ordinary men, may be intensively perfect in its poor simplicity, although it be extensively so much more limited than the complex intuition of a love-song by Leopardi.'[6] इति। ननु कथमेवं सिद्धान्तितमिति चेत् यदि अस्मासु अपि प्रतिभा स्वज्ञा वा न तिष्ठेत्, तर्हि कविवर्णितं वस्तु कथम् अस्माकमपि अनुभवविषयं भवेत्। इत्थं च वर्णनीयतन्मयीभवनयोग्यत्वमेव सूचयति स्वज्ञायाः मात्राकृतं तारतम्यम्। कथयति ग्रन्थकारः – 'Great artists are said to reveal us to ourselves. But how could this be possible, unless there were identity of nature between their imagination and ours, and unless the difference were only one of quantity?'[7]

---

[1] *Meghdūtam,* sloka- 2.

[2] Link - https://philosiblog.com/2013/03/06/a-man-paints-with-his-brains-and-not-with-his-hands/

[3] *Aesthetic as science of expression and general linguistic,* Op. cit., p. 10.

[4] *Ibid,* p. 11.

[5] Loc. cit.

[6] *Ibid,* p. 13.

[7] *Ibid,* p. 14.

Bibliography

Bosanquet, Bernard. *Croce's Aesthetic.* London: Oxford University Press, 1919.

Butcher, S.H., *The Poetics of Aristotle.* London: Macmillan and co. Limited, 1922

Carr, H. Wildon. *The Philosophy of Benedetto Croce.* London: Macmillan and co. Limited.

Croce, Benedetto. *Aesthetics as Science of Expression and General Linguistics.* Ed. Douglas Ainslie. New York: The Noonday Press, 1965.

-, -. *The Essence Of Aesthetics.* Trans. & Ed. Douglas Ainslie. London: William Heinemann, 1921.

Hegel, G.W.F. *The philosophy of Fine Art. Trans. F. P. B.* Osmaston. London: G. Bell and Sons, 1920.

Khadye, K. M. *Benedetto Croce's Aesthetic Applied to Literary Criticism.* Poona: Aryabhushan Press, 1922.

Nandi, Sudhir Kumar. *Nandantattva.* Kolkata: Sahityalok, 1958.

-,_. *Crocer Nandantattva.* Kolkata: Paschimbanga Rajya Pustak Parsad, 2006.

William K. Wimsatt Jr. & Cleanth Brooks. *Literary Criticism: A Short History.* New Delhi: Oxford & IBH Publishing Co. Pvt. Ltd, 2017.

सृष्टिधराचार्यदिशा इको गुणवृद्धी इति सूत्रविचारः

डॉ. शङ्खशुभ्र-गच्छितः,
अतिथि-अध्यापकः, व्याकरणविभागः,
श्रीसीतारामवैदिकादर्शसंस्कृतमहाविद्यालयः, कोलकाता
अणुसङ्केतः Sankhasubhra96@gmail.com

शोधसारः- भगवन्तं चन्द्रशेखरं प्रसाद्य तदनुग्रहेण मन्त्ररूपं वर्णसमाम्नायम् अवाप्य महता प्रणिधानेन सूत्रमयीम् अष्टाध्यायीं व्यररचत् पाणिनिमहर्षिः। अस्याञ्च अष्टाध्याय्यां प्रायः चतुस्सहस्राणि सूत्राणि विद्यन्ते। तेषां च सूत्राणाम् अर्थप्रतिपादनाय पाणिन्युत्तरवर्त्तिभिः बहुभिः शाब्दिकमूर्धन्यैः नैकाः व्याख्याः वृत्तयश्च प्राणायिषत। तासु अत्यन्तं सरला संक्षिप्ता च वर्तते पुरुषोत्तमदेवविरचिता भाषावृत्तिरिति वृत्तिः। अत्र अष्टाध्यायीक्रमेण लौकिकसूत्राण्येव पर्य्यालोचयिषत। वैदिकसूत्राणाम् अर्थप्रतिपादनमत्र न दृश्यते। एवमेव अस्याः भाषावृत्तेः अत्यन्तं प्रसिद्धा विस्तृता च व्याख्या वर्तते भाषावृत्त्यर्थविवृतिरिति। अस्याः व्याख्यायाः कर्ता सृष्टिधराचार्यः। सम्प्रति अस्मिन् शोधप्रबन्धे सृष्टिधराचार्यदिशा "इको गुणवृद्धी (१.१.३)" इति सूत्रस्य विमर्शात्मकं व्याख्यानं क्रियते।

सारिष्ठाः शब्दाः- अष्टाध्यायी, भाषावृत्तिः, भाषावृत्त्यर्थविवृतिः, सृष्टिधराचार्यः, इको गुणवृद्धी।

उपक्रमः- शब्दशास्त्रनदीष्णैः बङ्गीयवैयाकरणैः पुरुषोत्तमदेवैः अष्टाध्याय्याः सूत्रार्थबोधनाय भाषावृत्तिरित्याख्या एका लघुवृत्तिः व्यरचि। वैदिकसूत्राणि विहाय केवलं लौकिकसूत्राणामेव अर्थविवरणं ग्रन्थकृद्भिरत्र कृतम्। बङ्गप्रदेशस्य अध्ययनाध्यापनपरम्परायाम् अस्य ग्रन्थस्य विशिष्टं किञ्चित् स्थानमासीत्। अस्याश्च भाषावृत्तेः व्याख्याचतुष्टयमिति आसीदिति प्राचीनग्रन्थेभ्यः विज्ञायते।[1] तासु भाषावृत्त्यर्थविवृतिः इति मुख्या प्रसिद्धा च व्याख्या विद्यते। भाषावृत्तिग्रन्थस्य प्रधानव्याख्यारूपेण अस्याः व्याख्यायाः नामोल्लेखः बहुषु प्राचीनग्रन्थेषु उपलभ्यते। अस्याश्च व्याख्यायाः कर्ता वर्तते श्रीसृष्टिधराचार्यः। सम्प्रति सृष्टिधराचार्यस्य तत्कृतेः भाषावृत्त्यर्थविवृतेश्च सामान्यपरिचयः प्रस्तूयते।

सृष्टिधराचार्यस्य तत्कृतेश्च परिचयः- पुरुषोत्तमदेवविरचितायाः भाषावृत्तेः कश्चन व्याख्यात्मको ग्रन्थो भवति भाषावृत्त्यर्थविवृतिरिति। अस्य सृष्टिधरस्य सृष्टिधरचक्रवर्ती सृष्टिधराचार्यः सृष्टिधरशर्मा चेति अपराभिधानानि सन्ति। यथा- भाषावृत्त्यर्थविवृतेः कासुचित् मातृकासु सृष्टिधरचक्रवर्ती[2], क्वचित् सृष्टिधराचार्यः[3], क्वचित् सृष्टिधरशर्मा[4] चेति नाम उपलभ्यते। अस्य देशविषये स्पष्टं किमपि नोपलभ्यते। बङ्गप्रदेशस्य उत्तरप्रान्ते एव अस्याः व्याख्यायाः आधिक्येन प्रचारः प्रभावश्च आसीत् इत्यतः स बङ्गीयः इति तत्त्वविदः वदन्ति। अस्याः व्याख्यायाः नैकाः मातृकाः बङ्गप्रदेशेषु एव सम्प्राप्ताः इत्यतः सः बङ्गीयः इत्यपि वक्तुं शक्यते। किञ्च बङ्गीयब्राह्मणानां चक्रवर्ती इति पदवी विद्यते। अस्यापि चक्रवर्ती इति पदवी आसीत् इत्यतः सः बङ्गीयः इति कथयितुं शक्यते।[5] अस्य कालविषये तु विप्रतिपत्तयः सन्ति विद्वन्मण्डलेषु। श्रीशचन्द्रचक्रवर्तिमहोदयस्य सुशीलकुमारदे-महाभागस्य च मते सृष्टिधराचार्यस्य समयः प्रायः सप्तदशशतकमिति।[6] किन्तु दीनेशचन्द्रभट्टाचार्यस्य मते तु सृष्टिधराचार्यस्य कालः पञ्चदशशतकस्य अन्तिमभागः इति।[7] सृष्टिधराचार्यस्य भाषावृत्त्यर्थविवृतिः इत्येका एव कृतिरस्ति इति प्राप्तसामग्रीवशात् वक्तुं शक्यते। सम्प्रति अस्याः भाषावृत्त्यर्थविवृतेः सामान्यस्वरूपं प्रकाश्यते।

पुरुषोत्तमदेवविरचितायाः भाषावृत्तेः व्याख्या भवति सृष्टिधराचार्यैः विरचिता भाषावृत्त्यर्थविवृतिः इति। व्याख्यायां स लिलेख- "नत्वा गुरून् विचार्य्य प्राचीनसंग्रहकृताच्च मतानि। श्रीसृष्टिधराचार्य्यो लघुवृत्तेः गौरवं कुरुते॥" इति।[8] प्रत्येकं पादस्य अत्र व्याख्यानम् उपलभ्यते। अस्मिन् व्याख्याग्रन्थे काशिकाव्याख्यानस्य न्यासस्य महान् प्रभावः परिलक्ष्यते। तस्मात् एव ग्रन्थारम्भे सृष्टिधराचार्यैः उच्यते-"न्यासग्रन्थार्थतात्पर्य्यपर्य्यालोचनशालिभिः। शोध्योऽयं करुणावद्भिः कृतिभिर्म्मे परिश्रमः॥"[9] इति। अद्यत्वे सम्पूर्णा भाषावृत्त्यर्थविवृतिः नैव सम्प्राप्यते। १९१२-तमे शतके कलिकाता-एशियाटिक्-सोसाइटि इति संस्थातः पण्डितगिरिशचन्द्रवेदान्ततीर्थैः सम्पादिता भाषावृत्त्यर्थविवृतिसहिता भाषावृत्तिः इत्येको ग्रन्थः प्रकाशितः।[10] तत्रापि भाषावृत्त्यर्थविवृतेः प्रथमाध्यायस्य प्रथमपादस्य प्रारम्भभागात् "न पदान्तद्विर्व्वचनवरेयलोपस्वरसवर्णानुस्वार-दीर्घजश्चर्व्विधिषु

(१.१.५८)" इति सूत्रं यावत् सम्पूर्णं व्याख्यानम् उपलभ्यते।[11] ततः परं "द्विर्वचनेऽचि (१.१.५९)" इति सूत्रस्य सम्पूर्णं व्याख्यानं नैव प्राप्यते।[12] तत्रापि प्रकाशितग्रन्थस्य अत्यन्तं प्राचीनत्वात् बहुत्र पाठास्पष्टता दृश्यते। अतः पाठनिर्णये महान् क्लेशः अनुभूयते। किञ्च इमं ग्रन्थं विहाय भाषावृत्त्यर्थविवृतेः अन्यः कश्चन ग्रन्थः अद्यत्वे नैव प्राप्यते। १९१८ तमे शतके श्रीशचन्द्रचक्रवर्तिमहोदयैः सम्पादिते भाषावृत्तिग्रन्थस्य भूमिकाभागे भाषावृत्त्यर्थविवृतिग्रन्थस्य आद्यन्तभागस्य निदर्शनं प्राप्यते। तत्र भूमिकाभागे ११तमे पत्रे आदिमभागः इत्थं सूचितः-

"ओँ नमो गणेशाय।

अथ भाषावृत्त्यर्थविवृति।

सुरमथनं पुरमथनं मारमणमुमारमणम्।

फणधरतल्पं फणाधरतल्पं वन्दे वाणारिमसमवाणारिम्॥

नत्त्वा गुरून् विचार्य्य प्राचीनसंग्रहकृताच्च मतानि।

श्रीसृष्टिधराचार्य्यो लघुवृत्तेर्गौरवं कुरुते॥...

स्वाभीष्टदेवतानतिरूपं मङ्गलं शिष्यशिक्षार्थमुपनिबन्धन् प्रयोजनार्थिनः प्रेक्षावतः प्ररोचयन् ग्रन्थारम्भे वृत्तिकृत्पद्यमेकं समुदा जहार- नम इति।..."[13]। इति। अस्य ग्रन्थस्य भूमिकाभागे १९ तमे पत्रे भाषावृत्त्यर्थविवृतिग्रन्थस्य अन्तिमभागस्य निदर्शनं प्राप्यते- "अ अ इति (८.४.६८)। आद्यो विवृतो द्वितीयः संवृतः ।...

भाषावृत्त्यर्थविवृतावष्टमाध्यायसङ्गतः।

चतुर्थो विवृतः पादः श्रीसृष्टिधरशर्मणा॥

इति श्रीसृष्टिधरचक्रवर्तिकृता भाषावृत्त्यर्थविवृतिः समाप्ता। श्रीरामः। श्रीः।"[14]

अस्मिन् ग्रन्थे अष्टाध्याय्याः सूत्रक्रमेण कानिचित् संज्ञासूत्राणि, कानिचन विधिसूत्राणि, कतिचन परिभाषासूत्राणि, कानिचित् निषेधसूत्राणि, कतिचन च अतिदेशसूत्राणि स्वशैल्या व्याख्यातानि सन्ति। सम्प्रति सृष्टिधराचार्यदिशा "इको गुणवृद्धी (१.१.३)" इति परिभाषाशास्त्रस्य व्याख्यानं प्रस्तूयते।

इको गुणवृद्धी (१.१.३)- षड्विधसूत्रेषु इदं परिभाषासूत्रम्। इकः गुणवृद्धी इति पदच्छेदः। गुणश्च वृद्धिश्च इति गुणवृद्धी। गुणवृद्धिशब्दयोः यत्र विधेयसमर्पकत्वं तत्र स्थानिविशेषानभिधाने इक इति षष्ठ्यन्तं पदं स्थानिसमर्पकम् उपस्थितं बोध्यम्। भाषावृत्तौ अस्य सूत्रस्य अर्थो न्यरूपि- "अनुक्तस्थाने ये गुणवृद्धी ते इक एव स्थाने वेदितव्यो।"[15] तत्र परिभाषायाः व्युत्पत्तिः व्याख्याकृता प्रादर्शि- "परि सर्वत्र शास्त्रे उपयुक्ता भाषा भणितिः, परिभाषा"[16] इति। सा च परिभाषा द्विविधा- लिङ्गवती विध्यङ्गशेषभूता चेति। तत्र या लिङ्गद्वारेण चिह्नद्वारेण एकभागेन विधिसूत्रे उपयुज्यते सा लिङ्गवती परिभाषा इत्युच्यते। या च सकलेनैव विधिवाक्ये उपयुज्यते सा परा, विध्यङ्गशेषभूता परिभाषा भवति। विधिसूत्रस्य अङ्गभूता भवति परिभाषा। यां परिभाषां विना विधिशास्त्रं नैव प्रवर्तते। यथा- "आदेः परस्य (१.१.५४)" इति सूत्रं विना "ईदासः(७.२.८३)" इति सूत्रस्य प्रवृत्तिः नैव भवति। आसः परस्य आनस्य ईकारादेशः भवति इति "ईदासः(७.२.८३)" इति सूत्रस्य अर्थः। तत्र आसीनः इति रूपसिद्धिप्रक्रियायां आसधातोः शानचि, आस् आन इति स्थिते, "ईदासः(७.२.८३)" इत्यनेन आसः परस्य आनस्य ईदादेशे कृते, सम्पूर्णस्य आनस्य स्थाने ईकारादेशे प्राप्ते, "आदेः परस्य (१.१.५४)" इत्यनेन परिभाषासूत्रेण केवलम् आकारस्य स्थाने एव ईकारादेशः भवति। एवम् आसीनः इति रूपं सिद्ध्यति। अतः "ईदासः(७.२.८३)" इति विधिशास्त्रस्य अङ्गभूतम् आदेः परस्य इति परिभाषासूत्रम्। काचित् परिभाषा विधिशेषभूता च वर्तते। वृक्षेषु इति अविरोधस्थले "बहुवचने झल्येत् (७.३.१०३)" इति सूत्रेण एत्वे कर्तव्ये न किमपि बाधकम्। किन्तु वृक्षेभ्यः इति "बहुवचने झल्येत् (७.३.१०३)" "सुपि च (७.३.१०२)" इत्यनयोः सूत्रयोः विरोधविषये तु "विप्रतिषेधे परं कार्यम् (१.४.२)" इति परिभाषासूत्रं परं कार्यं कारयति इति एत्वविधायकशास्त्रस्य परत्वात् "बहुवचने झल्येत् (७.३.१०३)" इत्येव अत्र प्रवर्तते। एवमेव गुणशब्दं वृद्धिशब्दं च लिङ्गत्वेन प्रकल्प्य इक इति सूत्रस्य एकदेशेन उपयुज्यते इति लिङ्गवती इयं परिभाषा। "आद्गुणः (६.१.८७)" इत्यस्मिन् सूत्रे "इको यणचि (६.१.७७)" इत्यस्मात् सूत्रात् अचि इत्यनुवृत्तेः, "वृद्धिरेचि (६.१.८८)" इत्यत्र च आत् इत्यनुवृत्तेः स्थाननिर्देशे सति अनया प्रक्रियया किमित्याह-

अनुक्तस्थाने इति। न उक्तं स्थानं ययोः ते अनुक्तास्थाने इति। एवकारः वृत्तौ प्रयुक्तः। तद्विषये उच्यते- यतः एवकारः ततः अन्यत्र नियमः अवधारणं वा इति। तेन अत्र गुणवृद्धी एव नियम्येते न तु इक् इति नियमार्था इयं परिभाषा। अन्यथा "न धातुलोप आर्धधातुके (१.१.४)" इति सूत्रेण सह अस्य सूत्रस्य एकवाक्यता सम्पत्स्येत। अनेन पृथक् सूत्रेण किमिति प्रश्ने उच्यते- याति शङ्कते इत्यत्र गुणाभावः एव अत्र प्रयोजनम्। नियमाभावे सति आन्तरतम्यात् आकारस्य स्थाने गुणः अकारः एव स्यात्। ककारस्य च कण्ठत्वात् आन्तरतम्यात् अकारश्च स्यात्। पृथक्सूत्रसामर्थ्यात् तन्न जायते। "गापोष्टक् (३.२.८)" इत्यस्मिन् सूत्रे टकः कित्त्वम् आतः गुणाभावस्य ज्ञापकं भवतु, तदा उच्यते- तन्न। श्रवणार्थत्वस्यापि सम्भाव्यत्वात् इति। टकः कित्त्वं न आतः गुणाभावस्य ज्ञापकं भवितुमर्हति। तच्च कित्त्वम् उत्तरार्थम्। "तुन्दशोकयोः परिमृजापनुदोः (३.२.५)" इत्यस्मिन् सूत्रे कित्त्वात् गुणः न प्रसज्येत इत्यतः एव कप्रत्ययस्य कित्त्वं सम्पादितम्। "सप्तम्यां जनेर्डः (३.२.९७)" इत्यत्र डविधानमपि व्यञ्जनस्य गुणाभावे ज्ञापकं न भवति। आन्तरतम्यात् जनः नकारस्य अकारः स्यात् इति तु असम्भवः। यतो हि तत्र नकारेण व्यञ्जनेन सह सादृश्यम् अकारस्य एकारस्य ओकारस्य च वर्तते। केवलं नकारस्य गुणे अकार एव भवति इतरौ न भवतः इत्यत्र न किञ्चित् मानं विद्यते। यद्युच्यते- आन्तरतम्यात् अर्धमात्रिकस्य व्यञ्जनस्य नकारस्य स्थाने अर्धमात्रिकः अकार एव भवति द्विमात्रिकः एकारः ओकारो वा न भवति इति। तदोच्यते- तथात्वे तु आन्तरतम्यात् नकारस्य स्थाने अनुनासिकस्य अकारस्य एव प्राप्तिः स्यात्। ततश्च पररूपे शुद्धाकारः भवति। एवञ्चेत् गमः अपि डकारविधानं वक्तव्यम्। किञ्च गमः मकारस्य गुणे मकारस्य स्थाने आन्तरतम्यात् ओकारः एव प्राप्तः स्यात्। तेन च इष्टरूपासिद्धिः स्यात्। अतः इदं ज्ञापकमिति वक्तुं न शक्यते। "सार्वधातुकार्धधातुकयोः (७.३.८४)" इत्यस्मिन् सूत्रे अङ्गस्य इत्यधिक्रियते। "इको गुणवृद्धी (१.१.३)" इत्यस्मात् सूत्रात् इकः इति पदमुपतिष्ठते। "येन विधिस्तदन्तस्य (१.१.७२)" इत्यनेन इगन्तस्य अङ्गस्य इत्यर्थः प्राप्यते। तेन चिधातोः तृचि प्रकृतसूत्रेण गुणे चेता इति रूपं सिद्ध्यति। यत्र तु अङ्गम् इगन्तं न भवति तत्र अङ्गस्य इति इकः इति विशेषणीयम्। यथा- मिदेर्गुणः (७.३.८२), मृजेर्वृद्धिः (७.२.११४) इत्यादौ। "सिचि वृद्धिः परस्मैपदेषु (७.२.१)" इति सूत्रेण इडादिसिच्प्रत्यये परे वृद्धिः विधीयते। सा च वृद्धिः स्थानिविशेषणाश्रयणेन इकः अनिकश्च प्राप्नोति। तत्र सिचि परे इकः प्राप्त्यर्थम्, अनिकः निवृत्त्यर्थं च प्रकृतसूत्रे एव वृद्धिग्रहणस्यावश्यकता। कृते च वृद्धिग्रहणे गुणवृद्धिशब्दाभ्यां यत्र गुणवृद्धी विधीयेते, तत्र इकः इति षष्ठ्यन्तपदस्योपस्थितेः "सिचि वृद्धिः परस्मैपदेषु (७.२.१)" इति सूत्रेण विहिता वृद्धिरपि इक एव भवति, न तु अनिकः इति वृद्धिग्रहणं प्रकृतसूत्रे आवश्यकम्। तत्र पूर्वपक्षी शङ्कते- "सिचि वृद्धिः परस्मैपदेषु (७.२.१)" इति सूत्रेण विहिता वृद्धिः अनिकः न भवतु इत्यतः सूत्रे वृद्धिग्रहणं कृतम् इत्युक्तम्। परन्तु कस्य अनिकः वृद्धिः प्राप्नोति, कस्य वा वृद्धिः अत्र निवार्यते अनेन वृद्धिग्रहणेन। तत्रोच्यते- अकारस्य वृद्धिः प्राप्नोति, इग्ग्रहणेन च सा वार्यते तद्यथा- अचिकीर्षित्, अजिहीर्षित्। चिकीर्ष इति सन्नन्तात् लुङि अडागमे, सिचि, इडागमे, इतश्च इति इकारलोपे, "अस्तिसिचोऽपृक्ते (७.३.९६)" इति ईडागमे, अचिकीर्ष इस ईत् इति स्थिते आकारस्य वृद्धिः "सिचि वृद्धिः परस्मैपदेषु (७.२.१)" इत्यनेन प्राप्नोति। वृद्धौ कृतायाम् अचिकीर्षित् इति रूपं न सिद्ध्यति। एवमेव अकारस्य वृद्धिवारणाय इक एव वृद्धिसिद्ध्यर्थं वृद्धिग्रहणम् आवश्यकम्। तत्र पुनः आक्षिप्यते- अचिकीर्ष इस् ईत् इति दशायाम् "सिचि वृद्धिः परस्मैपदेषु (७.२.१)" इत्यनेन वृद्धिः, "अतो लोपः (६.४.४८)" इत्यनेन च अकारलोपोऽपि प्राप्नोति। तत्र "ण्यल्लोपावियङ्यण्गुणवृद्धिदीर्घेभ्यः पूर्वविप्रतिषेधेन" इति वार्तिकेन पूर्वविप्रतिषेधेन "अतो लोपः (६.४.४८)" इत्यकारलोपे अचिकीर्षत् इति रूपं सिद्ध्यति। अत्राकारस्य वृद्धिवारणाय इग्ग्रहणं नावश्यकम्। तत्र समाधीयते- अयासीत्, अवासीत् इत्यादौ आकारस्य तर्हि प्राप्नोति। या प्रापणे इति धातोः लुङि तिपि अडागमे सिचि इतश्च इतीकारलोपे, ईडागमे, याधातोः अनिट्कत्वात् इडभावे अ या स् ईत् इति दशायाम्, "सिचि वृद्धिः परस्मैपदेषु (७.२.१)" इत्यनेन आकारस्य वृद्धिः प्राप्नोति। प्राप्तवृद्धिवारणाय, इक एव सा वृद्धिर्भवति इति बोधनाय च वृद्धिग्रहणम् आवश्यकम्। यदि एवमुच्यते अत्र आकारस्य वृद्धौ कृतायाम् अकृतायां च आकार एव अवशिष्यते, फलान्तरं नास्ति एव। अतः इदं न वृद्धिग्रहणस्य प्रयोजनं भवितुमर्हति। तत्र समाधिरुच्यते- सन्ध्यक्षरस्य वृद्धिः प्राप्नोति इति। सिचि परे सन्ध्यक्षराणां वृद्धिवारणाय वृद्धिग्रहणं कृतम्। तत्र "आदेच उपदेशेऽशिति (६.१.४५)" इति सूत्रेण उपदेशवेलायामेव एचः आत्वविधानात् वृद्ध्यर्थं सन्ध्यक्षरं धातोरन्ते नोपलभ्यते। अतः सन्ध्यक्षरस्य वृद्धिनिवारणाय वृद्धिग्रहणं नापेक्षितमिति। तत्र पुनराक्षिप्यते- उदवोढाम्, उदवोढम् इत्यत्र ढलोपात् परं अन्तिमं सन्ध्यक्षरं विद्यते इति। यथा- उदुपसर्गकात् वह प्रापणे इति धातोः लुङि, तसि, अडागमे, सिचि, तामादेशे, ढलोपादीनाम् असिद्धत्वात्

हलन्तलक्षणावृद्धौ, “झलो झली (८.२.२६)”ति सकारलोपे, “हो ढः (८.२.३१)” इति ढत्वे, “झषस्तथोर्धोऽधः (८.२.४०)” इति धत्वे, “ष्टुना ष्टुः (८.४.४१)” इति धस्य ढत्वे, ढकारलोपे, “सहिवहोरोदवर्णस्य (६.३.११२)” इत्याकारस्य ओकारे उदवो ढाम् इति रूपं भवति। उदवो ढाम् इत्यत्र लुप्तं सिच्प्रत्ययं निमित्तीकृत्य अन्त्यस्यौकारस्य वृद्धिवारणाय इग्ग्रहणं कर्तव्यम् इति चेत् आह- तन्न। वृद्धौ कर्तव्यायां ढलोपः असिद्धः। तस्य असिद्धत्वात् नैतत् अन्त्यं भवति। पुनः संशयो जायते- गो शब्दात् आचारक्विपि अगवीत् इति रूपं भवति। तत्र सन्ध्यक्षरम् अन्ते वर्तते। तस्य किमर्थं न वृद्धिरिति। तदुच्यते- सिचि वृद्धिरिति सूत्रे “ऋत इद्धातोः (७.१.१००)” इत्यस्मात् सूत्रात् धातुपदम् अनुवर्तते। सिचैव धातोः आक्षेपे लब्धे पुनः अनुवर्तमानम् इदं धातुपदं व्यर्थमेव। व्यर्थीभूय ज्ञापयति- औपदेशिकधातूनां विषये एव वृद्धिः प्रवर्तते, नान्येषामिति। तत्रोच्यते- अभैत्सीत्, अच्छैत्सीत् इत्यत्र भिदधातोः लुङि, तिपि, अडागमे, सिचि अ भिद् स् ईत् इति स्थिते, “सिचि वृद्धिः परस्मैपदेषु (७.२.१)” इत्यनेन प्राप्ता वृद्धिः भिद्धातोः अन्त्यस्य व्यञ्जनस्य प्राप्नोति। “इको गुणवृद्धी (१.१.३)” इति सूत्रे वृद्धिग्रहणे कृते सति सा वृद्धिः इक एव भवतीत्यनेन व्यञ्जनस्य वृद्धिनिवारणं जायते। अभैत्सीत् इत्यत्र “सिचि वृद्धिः परस्मैपदेषु (७.२.१)” इति प्राप्तां वृद्धिं प्रबाध्य “वदव्रजहलन्तस्याचः (७.२.३)” इत्यनेन वृद्धिः भविष्यति। अतः नात्र दोषः। किञ्च पुनराशङ्क्यते- “वदव्रजहलन्तस्याचः (७.२.३)” इति सूत्रविहिता वृद्धिः “नेटि (७.२.४)” इति सूत्रेण निषिध्यते। तत्र अकोषीत् अमोषीत् इत्यादौ “सिचि वृद्धिः परस्मैपदेषु (७.२.१)” इति सूत्रेण षकारस्य वृद्धिनिवारणाय सूत्रे इग्ग्रहणं कर्तव्यम् इति चेत् न, “सिचि वृद्धिः परस्मैपदेषु (७.२.१)” इति सूत्रविहिता वृद्धिरपि “नेटि (७.२.४)” इत्यनेन निषिध्यते। तत्रोच्यते- “नेटि (७.२.४)” इति सूत्रविहितनिषेधः “वदव्रजहलन्तस्याचः (७.२.३)” इति सूत्रेण विहितायाः वृद्धेरेव भवति, न तु “सिचि वृद्धिः परस्मैपदेषु (७.२.१)” इति सूत्रविहितवृद्धेः। तत्र च क्रमः- “सिचि वृद्धिः परस्मैपदेषु (७.२.१)”, “अतो ल्रान्तस्य (७.२.२)”, “वदव्रजहलन्तस्याचः (७.२.३)”, “नेटि (७.२.४)” इति। अत्र “नेटि (७.२.४)” निषेधः अनन्तरस्य विधिर्वा भवति प्रतिषेधो वा इति न्यायमनुसृत्य अनन्तरस्य “वदव्रजहलन्तस्याचः (७.२.३)” इत्यस्यैव भवति, न तु व्यवहितस्य “सिचि वृद्धिः परस्मैपदेषु (७.२.१)” इत्यस्य इति चेत्तन्न, “नेटि (७.२.४)” इति निषेधः “सिचि वृद्धिः परस्मैपदेषु (७.२.१)” इत्यत्रापि प्रवर्तते। तत्र “नेटि (७.२.४)” इति सूत्रं बाध्यसामान्यचिन्तया सामान्यरूपेण “वदव्रजहलन्तस्याचः (७.२.३)”, “सिचि वृद्धिः परस्मैपदेषु (७.२.१)” इत्युभयोः विषये एव समानरूपेण प्रवर्तते इति “नेटि (७.२.४)” इति निषेधः सिचि वृद्धिरित्यस्यापि स्यात्। अतः प्रकृते अकोषीत् अमोषीत् इत्यत्र “नेटि (७.२.४)” इति सूत्रेण यथा “वदव्रजहलन्तस्याचः (७.२.३)” इति सूत्रं बाध्यते एवमेव “सिचि वृद्धिः परस्मैपदेषु (७.२.१)” इति सूत्रमपि बाध्यते। तत्र उच्यते- अत्र वृद्धिग्रहणं तु उत्तरार्थम् इति। उत्तरसूत्रं वर्तते “क्ङिति च (१.१.५)” इति। अस्मिन् सूत्रे विद्यमानं वृद्धिपदम् उत्तरसूत्रे “क्ङिति च (१.१.५)” इत्यत्र अनुवर्तते इति स निषेधः इग्लक्षणो भवति। सिचि वृद्धिरिति वृद्धिः अविशेषेण विधीयते। सा च क्ङिति इको मा भूत् इति बोधनाय “इको गुणवृद्धी (१.१.३)” इति सूत्रे वृद्धिग्रहणं कृतम्। यथा न्यनुवीत्, न्यधुवीत्। अत्र निपूर्वकनुधातोः लुङि तिपि अडागमे, सिचः ङित्त्वे, सिचि वृद्धिरित्यादिसूत्रेण प्राप्ता वृद्धिः सिचः ङित्त्वात्, “क्ङिति च (१.१.५)” इत्यनेन वार्यते। अयं च वृद्धिनिषेधः इको भवति इति अयम् इग्लक्षणः। एवं च वृद्ध्यभावे न्यनुवीत्, न्यधुवीत् इति रूपाणि भवन्ति। एवं “क्ङिति च (१.१.५)” इति अनुवृत्त्यर्थम् अत्र इग्ग्रहणमिति चेत् न। अन्तरङ्गत्वात् अत्र उवङादेशे कृते, अनन्त्यत्वात् वृद्धिः न प्राप्नोति। उवङादेशः सिचमेव अपेक्षते इति अन्तरङ्गः, वृद्धिस्तु परस्मैपदपरं सिचमिति बहिरङ्गः। तत्र पुनः उच्यते- सिचि वृद्धिं प्रबाध्य अन्तरङ्गमेव पूर्वं प्रवर्तते चेत् अकार्षीत्, अहार्षीत् इत्यत्र अ कृ स् ईत् इति स्थिते अन्तरङ्गत्वात् गुणे, रपरत्वे, अकर् सीत् इति जाते, अनन्त्यत्वात् सिचि वृद्धिरिति वृद्धिः न प्राप्नोतीति। तत्र समाधीयते- अकर् सीत् इत्यत्र “वदव्रजहलन्तस्याचः (७.२.३)” इति हलन्तत्वात् वृद्धिः क्रियते, तेन अकार्षीत् इति रूपं भवति। तदा पुनरुच्यते- न्यस्तारीत्, न्यदारीत् इत्यत्र तु निपूर्वकस्तॄधातोः लुङि तिपि अडागमे सिचि इडागमे नि अस्तॄ इस् ईत् इति जाते अन्तरङ्गत्वात् गुणे रपरत्वे च कृते न्यस्तर् इस् ईत् इति स्थिते, अनन्त्यत्वात् वृद्धिरेव न प्राप्नोति। हलन्तलक्षणायाः वृद्धेः “नेटि (७.२.४)” इत्यनेन प्रतिषेधः भवति। तत्र समाधत्ते- एवं मा भूत्। “अतो ल्रान्तस्य (७.२.२)” इति वृद्धिः भविष्यति। एवमुच्यमाने सति अयावीत्, अलावीत् इत्यत्र युधातोः लुङि तिपि अडागमे सिचि इटि, अयुइस् ईत् इति दशायाम्, वृद्धिं प्रबाध्य अन्तरङ्गत्वात् गुणे अवादेशे अयव् इ स् ईत् इति स्थिते, “सिचि वृद्धिः परस्मैपदेषु (७.२.१)” इति वृद्धिः अनन्त्यत्वात् नैव प्राप्नोति, हलन्तलक्षणावृद्धेः “नेटि (७.२.४)” इति निषेधः, रेफलकारान्तो नास्ति इति “अतो ल्रान्तस्य (७.२.२)” इति न प्रवर्तते

इत्यवस्थायां कथम् अयावीत् इति रूपं सिद्ध्यति। तदोच्यते- अत्रापि "अतो ल्रान्तस्य (७.२.२)" इत्यनेनैव वृद्धिः भविष्यति। ल्रान्तस्य इत्यत्र वकारो निर्दिश्यते। तस्य च "लोपो व्योर्वलि (६.१.६६)" इति लोपः। एवम् अयावीत् इत्यत्र "अतो ल्रान्तस्य (७.२.२)" इत्यनेनैव वृद्धिः। तत्र पुनः शङ्काम् उत्थापयति- "अतो ल्रान्तस्य (७.२.२)" इत्यत्र वकारस्य प्रश्लेषे सति मा भवान् अवीत्, मा भवान् मवीत् इत्यत्र अव् मव् धात्वोरपि वकारान्तत्वात् "अतो ल्रान्तस्य (७.२.२)" इति वृद्धिः भविष्यति इति चेन्न। "ह्म्यन्तक्षणश्वसजागृणिश्व्येदिताम् (७.२.५)" इति सूत्रे णिश्विग्रहणमपनीय अविमवीप्रतिषेधार्थम् इति पठ्येते इति मा भवान् अवीत्, मवीत् इत्यत्र वृद्धिः निषिध्यते। एवं णिश्व्योः प्रतिषेधः न वक्तव्यो भवति। गुणे कृते, यादेशे च यान्तानां न इत्यवे प्रतिषेधो भविष्यति। तत्रोच्यते- "अतो हलादेर्लघोः (७.२.७)" इत्यकारग्रहणेन ज्ञापकेन सिच्यन्तरङ्गप्रवृत्तिः वार्य्यते। अत्र अकारग्रहणस्य प्रयोजनं वर्तते- अकोषीत् अमोषीत् इत्यत्र उभयोः धात्वोः वृद्धिवारणम्। यदि सिच्यन्तरङ्गं स्यात्, अकारग्रहणं तर्हि अनर्थकम्। अकुष् इ स् ईत् इति दशायाम्, गुणे कृते अलुघत्वात् न वृद्धिः। अतः न सिच्यन्तरङ्गं भवतीति अकारग्रहणं करोति आचार्यः। पुनः आक्षेपः क्रियते- एतत् न ज्ञापकम्। अस्य प्रयोजनान्तरं विद्यते। यत्र गुणस्य प्रतिषेधः क्रियते न्यकुटीत् न्यपुटीत् इत्यादौ "गाङ्कुटादिभ्योऽञ्णिन्ङित् (१.२.१)" सूत्रेण ङित्त्वात्, नि अकुट् इस् ईत् इति स्थिते, अन्तरङ्गतया प्राप्तस्य गुणस्य निषेधे, वृद्धिबाधनाय अतः इति आवश्यकमेव। अतः सिच्यन्तरङ्गं न भवतीति इति ज्ञापनाय अकारग्रहणं न अलम् इति। तत्र समाधत्ते- "ह्म्यन्तक्षणश्वसजागृणिश्व्येदिताम् (७.२.५)" इति सूत्रे णिश्व्योः वृद्धिप्रतिषेधः एव बोधयति अत्र अन्तरङ्गं नास्ति इति। तद्यथा- अश्वयीत् इत्यादिषु श्विधातोः लुङि तिपि अडागमे सिचि अश्वि इस ईत् इति जाते, वृद्धिं प्रबाध्य अन्तरङ्गे गुणे कृते, अयादेशे च अश्वय् इस् ईत् इति जाते, यान्तत्वादेव धातोः वृद्धिनिषेधे सिद्धे णिश्विग्रहणं व्यर्थम्, व्यर्थीभूय अन्तरङ्गं प्रथमतः न प्रवर्तते इति बोधयति। किञ्च "अतो हलादेर्लघोः (७.२.७)" इति सूत्रे लघोः इति पदेनैव लघोः ह्रस्वाकारस्य ग्रहणे सिद्धे पुनः अतः इति पदं व्यर्थम्, एवं व्यर्थीभूय ज्ञापयति सिच्यन्तरङ्गं न भवतीति। एवं च न्यनुवीत् इत्यादौ उवङं प्रबाध्य प्राप्तायाः वृद्धेः निषेधाय इग्लक्षणा सिचिवृद्धिरित्येव आश्रयणीयम्। "क्क्ङिति च (१.१.५)" इति उत्तरसूत्रे अनुवृत्तम् इहार्थं चापि "इको गुणवृद्धी (१.१.३)" इति सूत्रे वृद्धिग्रहणमावश्यकमेव इति सिद्धान्तितम्। एवमेव "इको गुणवृद्धी (१.१.३)" इति सूत्रे इग्ग्रहणं क्रियते चेत् द्यौः, सः इत्यादिष्वपि तत्तत्कार्याणि इकः प्राप्नुवन्ति। तद्यथा- "दिव औत् (७.१.८४)" इति सूत्रेण औकारो विधीयते, स च इक एव प्राप्नोति। स इत्यत्र त्यदादीनामः (७.२.१०२) इति सूत्रेण विहितः अकारः तच्छब्दे इकः अभावात् कस्यापि न प्राप्नोति एते दोषाः भवन्ति। तत्रोच्यते- अस्मिन् सूत्रे "वृद्धिरादैच् (१.१.१)" इति सूत्रात् वृद्धिरिति, "अदेङ्गुणः (१.१.२)" इति सूत्रात् गुण इत्यनुवर्तते। तेन गुणपदेन यत्र गुणो विधीयते, एवं वृद्धिपदेन यत्र वृद्धिर्विधीयते तत्र इक इति षष्ठ्यन्तं पदमुपतिष्ठते इति सूत्रार्थः। अथवा गुणवृद्ध्यनुवृत्त्यैव सिद्धे पुनः गुणवृद्धिग्रहणं यत्र गुणशब्दमुच्चार्य, एवं वृद्धिशब्दमुच्चार्य गुणवृद्धी विधीयेते तत्रैव इक इत्युपस्थितं भवति इति द्यौरित्यादौ दोषो वार्यते।

उपसंहारः-अस्य शोधप्रबन्धस्य प्रारम्भे उपक्रमभागे शाब्दिकेन पुरुषोत्तमदेवेन विलिखितायाः भाषावृत्तेः सामान्यपरिचयः, भाषावृत्त्यर्थविवृतेः प्राधान्यं चेत्यादयः सामान्यविषयाः उपपादिताः सन्ति। ततश्च सृष्टिधराचार्यस्य तत्कृतेः भाषावृत्त्यर्थविवृतेश्च परिचयः प्रदत्तः। तदनु सृष्टिधराचार्यदिशा इको गुणवृद्धी (१.१.३) इति सूत्रं सविशदं व्याख्यातम्। अस्मात् शोधप्रबन्धात् व्याख्याकृद्भिः भाषावृत्त्यर्थविवृतौ कीदृशी व्याख्यानशैली समाश्रिता, पुरुषोत्तमदेवेन प्रतिपादिताः सूत्रार्थाः कथमत्र विशदीकृताः इत्यादयो बहवो विषयाः सुष्ठुतया बुद्ध्यारूढाः भवन्ति। एवम् अनेन शोधप्रबन्धेन नूनमेव शाब्दिकानां महान् लाभो भविष्यति इत्याशास्य इहैव विरम्यते।

सन्दर्भाः

1. भाषावृत्तिः (सम्पादकः- स्वामी द्वारिकादासशास्त्री), सम्पादकीयम्, पत्रम्- ९।
2. भाषावृत्तिः, भूमिका, पत्रम्- ९।
3. भाषावृत्तिः (भाषावृत्त्यर्थविवृतिसहिता), पत्रम्- १।
4. भाषावृत्तिः, भूमिका, पत्रम्- ९।
5. संस्कृत-व्याकरणशास्त्र-का-इतिहास, युधिष्ठिर-मीमांसकः, पत्रम्- १७५।

6. The Bhashavrittivivaranapanjika of Visvarupa, The First Adhyaya and a detailed examination, pp-167
7. Paninian Studies in Bengal, Dineshchandra Bhattacharyya, pp-204
8. भाषावृत्तिः (भाषावृत्त्यर्थविवृतिः), पत्रम्- १।
9. भाषावृत्तिः (भाषावृत्त्यर्थविवृतिसहिता), भूमिका, पत्रम्- ११।
10. भाषावृत्तिः (भाषावृत्त्यर्थविवृतिसहिता), भूमिका।
11. भाषावृत्तिः (भाषावृत्त्यर्थविवृतिसहिता), पत्रम्- ९५।
12. भाषावृत्तिः (भाषावृत्त्यर्थविवृतिसहिता), पत्रम्- ९६।
13. भाषावृत्तिः, भूमिका, पत्रम्- ११।
14. भाषावृत्तिः, भूमिका, पत्रम्- १९।
15. भाषावृत्तिः (भाषावृत्त्यर्थविवृतिसहिता), पत्रम्- २०।
16. भाषावृत्तिः (भाषावृत्त्यर्थविवृतिसहिता), पत्रम्- २०।

परिशीलितग्रन्थसूची

1. पुरुषोत्तमदेवः। (१९१२)। *भाषावृत्तिः* (सृष्टिधराचार्य-कृत-भाषावृत्त्यर्थविवृतिसहिता) । चन्द्रः, गिरीशः (वेदान्ततीर्थः) (सम्पादकः)। कलिकाता : एशियाटिक्-सोसाइटि-अफ्-वेङ्गल।

2. पुरुषोत्तमदेवः। (१९१८)। *भाषावृत्तिः*। चक्रवर्ती, श्रीशचन्द्रः (संस्कर्ता, सम्पादकः) । राजशाही (बांला-देशः) : वरेन्द्र-रिसर्च-सोसाइटि।

3. मीमांसकः, युधिष्ठिरः। (२०२०)। *संस्कृत व्याकरण शास्त्र का इतिहास*। त्रिपाठी, रामनाथः (सम्पादकः)। वाराणसी : चौखम्भा-पब्लिशर्स।

4. शर्मा, लेखराजः। (१९९७)। *भाषावृत्ति का विवेचनात्मक एवं तुलनात्मक अध्ययन*। हिमाचलप्रदेशः : ज्ञानाशीष-प्रकाशनम्।

5. पुरुषोत्तमदेवः। (१९७१)। *भाषावृत्तिः*। द्वारिकादासशास्त्री, स्वामी (सम्पादकः)। वाराणसी : तारा पब्लिकेशन्स।

6. Das, Swyambha. (2017). A Fundamental Discussion About the Commentaries on Bhāṣāvṛtti. International Journal of Research and Analytical Reviews, Volume 4, Issue 4, Oct-Dec.

7. Bhattacharyya, Dineshchandra. (1922). Paninian Studies in Bengal. Sir Asutosh Mookerjee Silver Jubilee Volumes, Vol. III, Part-1, Calcutta : Calcutta University Press.

सांख्यवेदान्तमते चैतन्यसिद्धान्तपरीक्षणम्

कृष्णेन्दु-बेरा:[1], डा. शन्तनु-अयाचित्[2]

शोधसारः (Abstract)— भारतीयदर्शनपरम्परायां परमसत्यत्वेन अङ्गीकृतस्य चैतन्यस्यैव क्वचित् ज्ञानम्, पुरुषः, अन्तरात्मेत्येते शब्दाः व्यपदिश्यन्ते। सांख्यवेदान्तमते चैतन्यस्य कीदृक्स्वरूपता इत्येतत्सर्वं विचार्यते निबन्धेऽस्मिन्। अपि च अद्वैतवेदान्तस्य मुख्यप्रतिपक्षत्वेन सांख्यदर्शनमस्तीति शङ्करभगवत्पादैः असकृदुक्तम्। सांख्यदर्शने पञ्चविंशतितत्त्वेषु पुरुषः अन्यतमः, स च पुरुषः चेतनः अर्थात् साक्षित्वेन स्थितः द्रष्टा अकर्ता भोक्ता च। अद्वैतवेदान्ते तावत् ब्रह्मैव चैतन्यं नित्यशुद्धबुद्धमुक्तस्वरूपं सर्वव्यापकञ्च।

कुञ्चिकाशब्दाः— ब्रह्म, चैतन्यम्, पुरुषः, माया, सांख्यदर्शनम्, वेदान्तदर्शनम्।

१. भूमिका— भारतीयास्तिकदर्शनसमप्रदायेषु सांख्यदर्शनम् अन्यतमं स्थानं भजते। दर्शनेऽस्मिन् सर्वकारणस्वरूपा सत्त्वरजस्तमोरूपा गुणत्रयात्मिका मूलप्रकृतिरेव अनन्तावयवविशिष्टस्य ब्रह्माण्डस्य रचनां कृतवती। प्रकृतिस्तु अचेतनात्मिका, मूलप्रकृतौ ज्ञस्वरूपस्य चैतन्यस्य पुरुषस्य समावेशादेव प्रकृतिस्थगुणानां परस्परवैषम्यात् सृष्ट्यारम्भः। प्रकृतिपुरुषयोः विवेकज्ञानेन कैवल्यप्राप्तिः इति सांख्याः मन्यन्ते। अत्र तावत् अचेतनप्रकृतेः सृष्टिस्थितिलयाः भवन्ति। अद्वैतवेदान्ते खलु ऊर्णनाभिदृष्टान्तेन[3] सर्वज्ञात् सर्वशक्तिमतः चेतनाद्ब्रह्मणः सकाशादेव जगत् समुत्पद्यते। अतश्च ब्रह्मैव समग्रस्य प्रपञ्चस्य उत्पत्तिस्थितिलयकारणम्। सदेव सौम्येदमग्र आसीदेकमेवाद्वितीयमिति[4] श्रुत्या नामरूपात्मकस्यास्य जगतः उत्पत्तेः पूर्वम् सद्रूपं चिन्मात्रमेकं निरवयवं कालत्रयाबाध्यं ब्रह्मैवासीत्। एवञ्च, सांख्यदर्शनस्वीकृतस्य अनुभयरूपस्य नाम उदासीनस्य पुरुषस्य चैतन्यशक्तिमादाय प्रकृतिः सृजति चेत् अचेतनात्मिकायाः प्रकृतेः कथं सृष्टिः स्यादिति प्रश्नः, अद्वैतमते तु जगतः अभिन्ननिमित्तोपादानकारणं चिद्रूपं ब्रह्मैव।

२. सांख्यमते पुरुषस्वरूपम्— सांख्यमते पुरुषः निर्गुणः निष्क्रियः असङ्गः भोक्ता, ननु निगुर्णस्य असङ्गस्य च पुरुषस्य कथं भोक्तृत्वं सम्भवति। भोग्याः दृश्याः पदार्थाः सन्ति, द्रष्टा च आत्मास्ति। द्रष्टृदृश्ययोः अविनाभावसम्बन्धः, द्रष्टृदृश्ययोः परस्परं सापेक्षत्वात्। द्रष्टा सर्वथा चेतन एव, सांख्यमते प्रकृत्यादिभ्यो भिन्नाः पुरुषाः बहवः भवन्ति। अयं च पुरुषः प्रतिशरीरं भिन्नः इत्यस्य कारणं भवति जननमरणकरणानां प्रतिनियमत्वमिति, एकस्य कस्यचित् एकस्मिन् काले जन्म भवति तस्मिन्नेव समये अपरस्य मरणं भवतीति चक्षुरादिसमग्रेन्द्रियसमुदायानां प्रतिशरीरं भिद्यमानत्वात् प्रतिशरीरमात्मा च भिन्न इति ।

३. वेदान्तमते ब्रह्मस्वरूपम्— सत्यं ज्ञानमनन्तं ब्रह्म[5] इत्यादिश्रुतिभिः ब्रह्मणः स्वरूपं निश्चितमिति। सत्यं नाम येन रूपेण यन्निश्चितमस्ति, तद्रूपस्य व्यभिचारः न सम्भवति चेत्तत्सत्यम्[6]। तद्भिन्नं च असत्यम्। अर्थात् कालत्रयाबाध्यत्वं हि सत्यत्वमिति। पुनश्च ज्ञानस्वरूपं ब्रह्मेति भावप्रत्ययेन निष्पन्नस्य ज्ञानपदस्यार्थः अवबोधः न तु ज्ञानकर्तृ इति[7]। तच्च ब्रह्म नित्यं सर्वगतं शुद्धं चेतनम् अजम् आनन्दरूपमिति। प्रत्यक्षेण दृश्यमानस्य नामरूपात्मककार्यप्रपञ्चस्य जगतः तदेव कारणं परं ब्रह्म। परमार्थतः कारणात् कार्यप्रपञ्चस्य अनन्यत्वे कारणव्यतिरेकेण कार्यस्याभाव इति गम्यते[8]। तत्र दृष्टान्तमुखेनोच्यते—यथा एकस्यां मृदि ज्ञातायाम् अन्यत्सर्वं मृदा निर्मितं

[1]शोधकर्ता, वेलुडमठस्थितस्य रामकृष्णमिशन्-विवेकानन्द-शैक्षणिक-शोध-संस्थानस्य संस्कृतदर्शनविभागे, हाओडामण्डले, पश्चिमवङ्गेषु, ७११२०२, Email:srimankrishnendu@gmail.com.

[2] सहायकाध्यापकः, वेलुडमठस्थितस्य रामकृष्णमिशन्- विवेकानन्द-शैक्षणिक-शोध-संस्थानस्य संस्कृतदर्शनविभागे, हाओडामण्डले, पश्चिमवङ्गेषु, ७११२०२, Email:shantanuoffice12119@gmail.com.

[3] यथोर्णनाभिः सृजते गृह्णते च यथा पृथिव्यामोषधयः सम्भवन्ति।
यथा सतः पुरुषात् केशलोमानि तथाक्षरात्सम्भवतीह विश्वम्।। (मुण्डकोपनिषदि प्रथममुण्डकस्य प्रथमखण्डे सप्तमः मन्त्रः)।

[4] छान्दोग्योपनिषदि षष्ठाध्यायस्य द्वितीयखण्डे प्रथमः मन्त्रः।

[5] तैत्तिरीयोपनिषदः ब्रह्मानन्दवल्ल्यां प्रथमानुवाके प्रथमो मन्त्रः।

[6] सत्यमिति यद्रूपेण यन्निश्चितं तद्रूपं न व्यभिचरति, तत्सत्यम्। यद्रूपेण यन्निश्चितं तद्रूपं व्यभिचरति, तदनृतमित्युच्यते।

[7] ज्ञानं ज्ञप्तिः अवबोधः—भावसाधनो ज्ञानशब्दः—न तु ज्ञानकर्तृ, ब्रह्मविशेषणत्वात्सत्यानन्ताभ्यां सह। (तैत्तिरीयोपनिषदि ब्रह्मानन्दवल्ल्याः प्रथमानुवाके शङ्कराचार्यकृतप्रथममन्त्रभाष्ये).

[8] ब्रह्मसूत्रशाङ्करभाष्ये द्वितीयाध्यायस्य प्रथमपादे आरम्भणाधिकरणे स्पष्टम्। ('तदनन्यत्वमारम्भणशब्दादिभ्यः' २-१-६-१४)

विकारजातं घटशरावादिकं ज्ञातं भवति। किञ्च, नामधेयमात्रं सर्वं विकारभूतं वस्तु अनृतमस्ति मृत्तिकेत्येव सत्यमिति तद्वत् आत्मनि विज्ञाते अन्यत्सर्वं नामरूपात्मकवस्तुजातं विज्ञातं भवति।

४. समीक्षा— ईश्वरकृष्णप्रोक्तसांख्यकारिकायाः एकादशतमे श्लोके व्यक्ताव्यक्तयोः साधर्म्यं निरुपितम्। ततश्च पुरुषात् तयोः वैधर्म्यमुखेन पुरुषस्य स्वरूपं निरूपितमस्ति, तत्र व्यक्तं नाम प्रकृतिपुरुषभिन्नं महदाद्यारभ्य पृथिवीपर्यन्तं त्रयोविंशतितत्त्वमिति, अव्यक्तं तावत् प्रधानमिति। तथा च कारिका—

त्रिगुणमविवेकि विषयः सामान्यमचेतनं प्रसवधर्मि।
व्यक्तं तथा प्रधानं तद्विपरीतस्तथा च पुमान्।११।

व्यक्ताव्यक्तयोः साधर्म्यं हि- गुणत्रययुक्तं तदुभयं भवति। गुणाः नाम सत्त्वरजस्तमांसि, ते च गुणाः क्रमेण प्रीत्यप्रीतिविषादात्मकाः सन्ति। सत्त्वगुणः प्रीत्यात्मकः अस्ति, तत्र प्रीतिर्नाम सुखं प्रसन्नात्मकता, रजोगुणः अप्रीत्यात्मकः दुःखात्मकः, विषादात्मकस्तमोगुणः। अव्यक्तं प्रधानम् अविवेकि अर्थात् भेदज्ञानरहितमित्यर्थः, पुनः सामान्यमिति सर्वे व्यक्ताव्यक्तादयो विषयाः जडाः चिद्भिन्नाः अचेतनाः सन्ति। एवम्प्रकारेण व्यक्ताव्यक्ताभ्यां विलक्षणः पुरुषः।

सांख्यमते पुरुषोऽस्तीत्यत्र पुरुषस्य सद्भावावबोधिनी कारिका तावत्—

सङ्घातपरार्थत्वात् त्रिगुणादिविपर्ययादधिष्ठानात्।
पुरुषोऽस्ति भोक्तृभावात् कैवल्यार्थं प्रवृत्तेश्च।।१७।

अव्यक्ताख्यस्य प्रधानस्य प्रवृत्तिर्भवति पुरुषायैव। पुरुषास्तित्वसिद्धये केचन हेतवः उच्यन्ते—सङ्धातपरार्थत्वात्, त्रिगुणादिविपर्ययाद्, अधिष्ठानात्, भोक्तृभावात्, कैवल्यार्थं प्रवृत्तेश्च। सङ्घातः संहन्यन्ते एकत्रीभवन्ति यत्रासौ सङ्घातः प्रधानादिजडप्रपञ्चः, स च सङ्घातः परार्थः अर्थात् सङ्घातभिन्नः यश्चेतनः आत्मास्ति तस्य कृते भोगापवर्गौ भवतः। भोगापवर्गौ जडे अचेतने न सम्भवतस्तस्मात् चेतनोऽयं पुरुष इति। यथा शयनासनादीनां जडसमुदायानां सङ्घातत्वमिति तच्च कस्यचित्पुरुषस्य उपभोगायैव अवकल्पते[1]। गुणत्रयात्मकाः पदार्थाः सर्वेऽपि संहतत्वेन व्याप्ताः सन्ति, असंहतश्चायं पुरुषः गुणत्रयरहितः विवेकी अविषयी अप्रसवधर्मोपेतः। त्रिगुणात्मकसुखदुःखमोहस्वरूपाणां महदादिजडपदार्थानां किञ्चित् अधिष्ठानं भवत्येव। तच्चाधिष्ठानं चेतनमेव स्यात्। यथा रथादयः स्वयं जडाः तेषामधिष्ठानत्वेनास्ति कश्चन चेतनः सारथिरिति। यस्य अधिष्ठीयमानत्वे सति जडानामपि प्रवृत्तिर्दृश्यते। तथा चोक्तं तत्त्ववैशारद्याम्- त्रिगुणात्मकानामधिष्ठीयमानत्वात्। यद्यत्सुखदुःखमोहात्मकं तत्सर्वं परेणाऽधिष्ठीयमानं दृष्टम्, यथा रथादि यन्त्रादिभिः। पुनरपि भोक्ता चायं पुरुषः सुखदुःखयोः, समेषां महदादीनां त्रिगुणात्मकभोग्यपदार्थानां भोक्ता चेतन एव स्यात्। एवञ्च, प्रवृत्तिः सर्वदा प्रयत्नरूपा भवति, अचेतनपदार्थेषु प्रवृत्तेः असार्थक्यमेवातः कैवल्यार्थमेव प्रवृत्तिरागमानां, तच्च कैवल्यं पुरुषस्य सम्भवति, न तु अचेतनस्य महदादेरत एवास्ति बुद्ध्यादिव्यतिरिक्तः कश्चित् चेतनः आत्मेति।

सांख्यमते पुरुषाः बहवः भवन्ति, पुरुषबहुत्वे तैः सांख्याचार्यैः त्रयो हेतव उच्यन्ते- जननमरणकरणानां प्रतिनियमात्, अयुगपत्प्रवृत्तेः, त्रैगुण्यविपर्ययात् इत्येते। ततश्च पुरुषस्य स्वरूपमुच्यते—

तस्माच्च विपर्यासात्सिद्धं साक्षित्वमस्य पुरुषस्य।
कैवल्यं माध्यस्थं द्रष्टृत्वमकर्तृभावश्च।।२१।।

कारिकायामस्यां प्रोक्तेन तस्मादिति पदेन त्रिगुणमविवेकि इत्यादिकारिकोक्तधर्माणां ग्रहणं कार्यम्, विपर्यासात् इत्युक्ते विपरीतात् अर्थात् त्रिगुणरहितत्वम्, विवेकित्वम्, अविषयित्वम्, असाधारणत्वम्, चेतनत्वम्, अप्रसवधर्मित्वम् इति अस्य सांख्याभिमतसिद्धपुरुषस्य साक्षित्वं निश्चप्रचम्। तत्र चेतनत्वेनायं पुरुषः द्रष्टा, अविषयित्वादयं साक्षीति। पुरुषस्य साक्षित्वं पुनः कथं सम्भवतीति निरूप्यते तत्त्ववैशारद्यां श्रीवाचस्पतिमिश्रपादैः- 'एवं प्रकृतिरपि स्वचरितं विषयं पुरुषाय दर्शयतीति पुरुषः साक्षी। न

[1] तत्त्ववैशारद्यां सप्तदशश्लोकस्य कारिकाव्याख्यायाम्—अव्यक्तमहदङ्कारादयः परार्थाः, संघातत्वात्, शयनासनभ्यङ्गादिवत्, सुखदुःखमोहात्मकतया सर्वे सङ्घाताः।

चाऽचेतनो विषयो वा शक्यो विषयं दर्शयितुमिति चैतन्यादविषयत्वाच्च भवति साक्षी, अत एव द्रष्टापि भवति[1]'।

वेदान्तमते नित्यः चैतन्यस्वरूपोऽयमात्मा अकर्ता अभोक्ता सर्वभूतेषु स्थितः एकः नित्यशुद्धबुद्धमुक्तस्वरूपः। यद्यपि चेतनोऽयमात्मा तथापि तस्य चैतन्यं कीदृशमिति पृष्टे सति कणादीयदर्शनसिद्धान्तिनः आगन्तुकचैतन्यात्मकः उत सांख्यदर्शनमिव नित्यचैतन्यस्वरूप इति संशयजनिका विरुद्धार्थप्रतिपादकपक्षद्वयरूपा विप्रतिपत्तिर्दृश्यतेऽत्र। तत्र यदि आगन्तुकचैतन्यात्मनः स्यात् तर्हि अग्निघटयोः संयोगेन यथा घटे लोहित्यादिगुणोत्कर्षः भवति तथैव आत्ममनःसंयोगेन आगन्तुकचैतन्यं भवतीति अङ्गीकर्तव्यम्। यदि नित्यचैतन्यमङ्गीक्रियते तर्हि स्वापावस्थायां मूर्छावस्थायां चैतन्य स्यात् न तथा दृश्यते। तर्हि आत्मनः चैतन्यं कीदृशमिति प्रश्ने महर्षिबादरायणप्रणीतब्रह्मसूत्रे अस्य समाधानं विद्यते। सूत्रं हि तत्र—**ज्ञोऽत एव**[2]। अयमात्मा नित्यचैतन्यरूपः, यतो हि आत्मायं नोत्पद्यते सर्वविकाररहितः, उपाधिसम्पर्कवशादेव जीवात्मना अवतिष्ठते। परस्य ब्रह्मणः एव चैतन्यरूपत्वं द्योतितं श्रुतिषु— "विज्ञानमानन्दं ब्रह्म[3]", "कृत्स्नः प्रज्ञानघन एव[4]।" सैन्धवघनवत् आत्मायमेकः चिन्मात्रस्वरूपकः स्वयंज्जोतिरूपः आनन्दरूपः इति।

५. उपसंहारः— सांख्यदर्शने तावत् पुरुषाणां बहुत्वमङ्गीक्रियते, पुनश्च अचेतनायाः प्रकृतेः स्वतन्त्रता अभ्युपेयते। चेतनः पुरुषः यद्यपि स्वीक्रियते तथापि पुरुषे भोक्तृत्वम् आरोप्यते। वैदान्तिकमतमिव सांख्यदर्शनेऽपि पुरुषः नित्यशुद्धबुद्धमुक्तस्वभावोऽस्तीति प्रतिपाद्यते। तच्च महर्षिकपिलप्रोक्तं सांख्यसूत्रं तावत्—"न नित्यशुद्धबुद्धमुक्तस्वभावस्य तद्योगस्तद्योगादृते[5] ।"

वेदान्तमते च तस्य भासा सर्वमिदं विभाति[6], तमेव विदित्वाऽतिमृत्युमेति नान्यः पन्था विद्यतेऽयनाय[7] इत्यादिश्रुतिषु यस्य पुरुषस्य विज्ञानेन सर्वदुःखप्रहाणिर्भवति स परमात्मा एको नित्यचैतन्यरूपः अकर्ता अभोक्ता, उपाधिभेदेन जीव-ईश्वरभेदेन व्यपदिश्यते।

Bibliography

1. आचार्यः, शङ्कर; *ब्रह्मसूत्रशाङ्करभाष्यम्* (श्रीगोविन्दानन्दकृतया भाष्यरत्नप्रभया श्रीवाचस्पतिमिश्रविरचितया भामत्या श्रीमदानन्दगिरिप्रणीतेन न्यायनिर्णयेन समुपेतम्); आचार्यजगदीशशास्त्री(सम्पादकः); मोतिलाल बनारसीदास; देहली; २०१८
2. मिश्रः, श्रीवाचस्पतिः; *सांख्यतत्त्वकौमुदी* ('कृष्ण'-संस्कृत-हिन्दीव्याख्याद्वयोपेता); श्रीज्वालाप्रसाद-गौढः; श्रीवसन्तत्र्यंम्बक-हेवडे; चौखम्बा सुरभारती प्रकाशन; वाराणसी; २०१९.
3. मुनिः, कपिलः; *सांख्यदर्शनम्* (श्रीविज्ञानभिक्षुविरचितसांख्यप्रवचनभाष्यस्य 'प्रदीप' हिन्दीव्याख्योपेतम्); डा. गजाननशास्त्री वैद्योपनामकोमुसलगाँवकरः; चौखम्भा संस्कृत संस्थान; वाराणसी.
4. आचार्यः, शङ्कर; *श्रीबृहदारण्यकोपनिषत्* (उपनिषद्भाष्यम्-खण्डः-३); श्री एस्. सुब्रह्मण्यशास्त्री; श्री दक्षिणामूर्तिमठ प्रकाशन; वाराणसी.
5. https://advaitasharada.sringeri.net/

[1] सांख्यतत्त्वकौमुद्याः नवदशकारिकायां तत्त्ववैशारदीटीका।
[2] ब्रह्मसूत्रशाङ्करभाष्ये द्वितीयाध्यस्य तृतीयपादस्य द्वादशतमे अधिकरणे विलसति सूत्रमिदम्।
[3] बृहदारण्यकोपनिषद्भाष्ये तृतीयाध्यायस्य नवमे ब्राह्मणे अष्टाविंशतितमे मन्त्रे।
[4] बृहदारण्यकोपनिषद्भाष्ये चतुर्थाध्यायस्य पञ्चमबाह्मणस्य त्रयोदशतममन्त्रे।
[5] कपिलमुनिकृतसांख्यदर्शने प्रथमाध्यायस्य ऊनविंशतितमं सूत्रम्।
[6] कठोपनिषदः द्वितीयाध्यायस्य द्वितीयवल्याः पञ्चदशमन्त्रः।
[7] श्वेताश्वेतरोपनिषदः षष्ठाध्यायस्य पञ्चदशतममन्त्रः।

समाजचरित्रयोः साधुत्वे नीतिशतकस्य माहात्म्यम्

अभिजित् दासः[1], ब्रह्मचारी लोकेशचैतन्यः[2]

शोधसारः— नीतयः अस्मज्जीवनस्य आधारभूताः भवन्ति। नैतिकजीवनेनैव सर्वतः शान्तिः लभ्यते मनुष्यैः। जनानां समन्वयेनैव जायते सुमहान् समाजः। एवञ्च कथं वयं सज्जनाः सन्तः एतादृशस्य समाजस्य कल्याणसाधने प्रवृत्ता भवेम इति नीतिशतकादिग्रन्थानां सम्यक् पर्यालोचनेन सुष्ठु ज्ञायते। तस्माद् नीतिशतकदिशा समाजे वर्तमानानां क्लेशानां कारणानि समाधानानि च शोधेऽस्मिन् विचारितानि। अत्रोक्तनीतयः कथं दृष्टानां विपदां दूरीकरणे योग्याः इत्यपि विचारितम्।

कूटशब्दाः— सद्गुणः (*sadguṇaḥ*), विवेकः (*vivekaḥ*), विनयः (*vinayaḥ*), विद्या (*vidyā)*, मैत्री *(maitrī*), धैर्यम् (*dhairyam*), सज्जनः (*sajjanaḥ*), धीरः (*dhīraḥ*), विश्वासः (*viśvāsaḥ*), चरित्रम् (*caritram*), समाजः (*samājaḥ*)

१. उपक्रमः (Introduction)— संस्कृतनभसि प्रसिद्धस्य विदुषः भर्तृहरेः शतकत्रये नीतिशतकं प्रमुखं स्थानं भजते। सुभाषितसम्प्रदाये नीतिशतकस्य नाम समुज्ज्वलं प्रभासते। शतकत्रये आदिममिदं शतकम्। ततश्च द्वितीयं शृङ्गारशतकं तृतीयं वैराग्यशतकञ्च विराजते। नीतिशतके सुमधुरश्लोकेन सर्वासां नीतीनां सन्निवेशं कुर्वन् ग्रन्थकारः सद्गुणानाम्, सत्पुरुषाणां चरित्रं, कर्तव्यञ्चेत्यादिकं प्रत्यपादयत्। न केवलमेतद् अपि तु, विचित्रस्यास्य संसारस्य सामान्यं स्वरूपमपि तैः चारु दर्शितम्। जीवनधारणे उपयोक्तव्यानां मार्गाणां प्राप्तिः ग्रन्थस्यास्य पठनेन जायते इत्यत्र सन्देहावकाशो नास्ति। अस्मिन् समाजे विद्यमानानां समस्यानां फलं तापत्रयं दुःखत्रयं वेति। न खलु लोके दुःखमिच्छति कर्हिचित् कोऽपि। तथाहि उक्तं भगवता ईश्वरकृष्णेन सांखकारिकायां— **"दुःखत्रयाभिघाताज्जिज्ञासा तदभिघातके हेतौ"**[3] इति। तस्मात्तेषां दूरीकरणाय कीदृश्यः नीतयः जीवने परिपालनीयाः इति तदेव इदानीं पश्यामः।

१.१. ग्रन्थकर्तुः परिचयः कृतयश्च— वाक्यपदीयादिग्रन्थानां रचयितुः आचार्यस्य भर्तृहरेः कालविषये मतभेदसत्त्वेऽपि आचार्योऽयं पञ्चमशतकात् पूर्ववर्ती इति स्वीक्रियते। एतेषां प्रमाणभूतानाम् आचार्याणां देशविषयेऽपि वक्तुम् अशक्ता वयम्। एतेषां विदुषां स्थानकालादिविवरणमपि मतभेदोपेतम्। नीतिशतकं व्यतिरिच्य महाभाष्यस्य दीपिकाख्या टीका, वाक्यपदीयम्, वाक्यपदीयस्य स्वोपज्ञवृत्तिनाम्नी टीका, शब्दधातुसमीक्षेत्यादयः ग्रन्थाः महाभागेनानेन विरचिताः।

१.२. ग्रन्थनाम्नः व्युत्पत्तिः— नीयन्ते अनेनेति विग्रहे प्रापणार्थकात् णीञ्-धातोः[4] "स्त्रियां क्तिन्"[5] इति सूत्रेण करणे क्तिन्-प्रत्यये सुबुत्पत्तौ स्त्रियां निष्पन्नोऽयं नीतिशब्दः। शतं परिमाणमस्येति विग्रहे 'संख्याया अतिशदन्तायाः कन्'[6] इति सूत्रेण शतशब्दात् कन्-प्रत्यये व्युत्पन्नोऽयं विशेष्यनिघ्नः शतकशब्दः। नीतीनां शतकं नीतिशतकमिति "षष्ठी शेषे"[7] इति सूत्रेण षष्ठीतत्पुरुषसमासः।

२. शोधसमस्या (Research Problem)— साम्प्रतिके समाजे मनुष्याः स्वार्थम् अन्विषन्तः कार्ये रताः। स्वार्थरहितकार्यकरणे न ते केऽपि इच्छुकाः। फलरूपेण सूक्ष्ममपि विषयम् आश्रित्य प्रायः सर्वत्रैव दृश्यन्ते विवादाः। एवंरूपेण न तथा उन्नतिम् आप्नुवन्ति स्वजीवने मानवाः। इयं नास्माकं संस्कृतिः। वयं भारतीयाः तु प्राचीनकालादेव अस्मद्व्यतिरिक्तानां देशानां धर्मीयाणां वा आदर्शरूपेण

[1]शोधकर्ता, वेलुडमठस्थितस्य रामकृष्णमिशन्-विवेकानन्द-शैक्षणिक-शोध-संस्थानस्य संस्कृतदर्शनविभागे, हाओडामण्डले, पश्चिमवङ्गेषु, ७११२०२, Email: dasavi82934rkmveri@gmail.com

[2] सहायकाध्यापकः, वेलुडमठस्थितस्य रामकृष्णमिशन्-विवेकानन्द-शैक्षणिक-शोध-संस्थानस्य संस्कृतदर्शनविभागे, हाओडामण्डले, पश्चिमवङ्गेषु, ७११२०२, Email: shubhadip@gm.rkmvu.ac.in

[3] दुःखत्रयाभिघाताज्जिज्ञासा तदभिघातके हेतौ।
दृष्टे सापार्था चेन्नैकान्तात्यन्ततोऽभावात्॥ इति।—(*साङ्ख्यकारिका*, १)

[4] णीञ् प्रापणे [भ्वादिः उभयपदी द्विकर्मकः अनिट् , कौमुदीधातुः ९०१]—(*अष्टाध्यायी*, ०१.१०४९)

[5] *अष्टाध्यायी*, ३.३.९४

[6] *अष्टाध्यायी*, ५.१.२२

[7] *अष्टाध्यायी*, २.३.५०

स्थिताः। परन्तु साम्प्रतिक्याः एतादृश्याः स्थितेः सत्यामपि केन प्रकारेण प्राचीनं गौरवम् अस्मासु पुनः प्रतिष्ठापयामः इत्यस्य चिन्तने प्रवृत्तौ च वयमशक्ताः। किं तादृशं किमपि नीतिमूलकम् अध्ययनम् अस्मभ्यं प्रदेयं येनाध्ययनेन सा प्राचीना संस्कृतिः पुनः प्रतिष्ठिता स्याद्, अस्माकं समृद्धिश्च स्यादित्येव संशयस्य विषयः, इयमेव च प्रकृतशोधस्य समस्या। संशयस्यास्यैव उत्तरं प्राकाश्यम् आनेतुं मया नीतिशतकम् आधारीकृत्य विवेचना प्रबन्धेऽत्र क्रियते।

३. शोधप्रविधिः (Research Methodology)— शोधसंशयमिदं निराकर्तुं प्रबन्धेऽस्मिन् एका प्रक्रिया स्वीकृता। प्रथमं जनार्दनशास्त्री पाण्डेयः इत्याख्येन सम्पादितम् अन्वय-पदार्थ-व्याख्या-भावार्थ-भाषार्थ-सहितं भर्तृहरेः नीतिशतकमिति पुस्तकं सम्पूर्णं अधीतवान्। ततः श्लोकेषु विद्यमानानां सूक्ष्मानाम् आवश्यकानाञ्च तथ्यानां सङ्ग्रहणम् अकरवम्। समाजे समस्यानां कारणानि ग्रन्थदिशा उपस्थाप्य सङ्गृहीतानि तानि तथ्यानि समाजे भूयमानानां समस्यानां निराकरणे कथं समर्थानि इति उपस्थापितवान्। ततश्च प्रकृतग्रन्थोक्तनीतीनां सुष्ठु पालनेन चरित्रनिर्माणं भवति तादृशेन च चरित्रेण कथं समाजस्य अभिवृद्धिः भवति इति प्रतिपादितवान्।

४. समाजस्य साम्प्रतिकी स्थितिः— व्यष्टिः समष्टिश्च प्रसिद्धं हि शब्दद्वयं जगत्यस्मिन्। शिष्टपरम्पराम् अनुसरन्तः वयं भारतीयाः सर्वेषाम् आदर्शस्वरूपाः। परन्तु अद्यत्वे तत्सर्वां परम्परां विस्मृत्य मिथः सङ्ग्रामे समाघाते अपकार्ये च रता वयम्। फलरूपेण लोके सर्वत्र वैक्लव्यहननादीनां विपाकानां व्याप्तिः वर्धमाना एव समस्यां जनयति। अस्याः समस्यायाः कारणं वयमेव। जनानाम् अविवेकः, विनयाभावः, सद्गुणेषु अनासक्तिः, स्वभावातिरिक्तम् आत्माभिमानमित्येतत् सर्वम् अस्मासु असुरसदृशम् आचरणम् उत्पादयत् समाजस्यैव हानिं करोति। तेन समाजस्य अभ्युदयः समृद्धिश्च बाधिता भवति।

५. ग्रन्थदिशा कारणानामालोचनं समाधानञ्च—

५.१. अविवेकः विनयाभावश्च—

५.१.१. अहमेव सर्वशास्त्रविज्ञाता सर्वकार्यविदिति भ्रमः सततम् अस्मान् भ्रामयति। कार्यकाले तु सामर्थ्यहीनाः वयमित्येव परिणतिः। तदेव नीतिशतके साधु भणितम् -

"यदा किञ्चिज्ज्ञोऽहं द्विप[1] इव मदान्धः समभवं तदा सर्वज्ञोऽस्मीत्यभवदवलिप्तं मम मनः।
यदा किञ्चित्किञ्चिद्बुधजनसकाशादवगतं तदा मूर्खोऽस्मीति ज्वर इव मदो मे व्यपगतः॥"[2] इति।

श्लोकस्यास्य भावार्थः गजो यथा मत्तो भूत्वा हानिं जनयति तद्वद् मन्दबुद्धिः सर्वज्ञोऽहमिति चिन्तयन् सदसतोः भेदम् अविगणय्य समाजस्य अनिष्टं सम्पादयति।

५.२.२. विवेकाभावकारणादसौ स्वाभिमानी पुरुषः सामर्थ्याभावेऽपि तत्तत्कार्यं कर्तुं यतते। यथा—

"सन्त्यन्येऽपि बृहस्पतिप्रभृतयः सम्भाविताः पञ्चषास्तान्प्रत्येषविशेषविक्रमरुची राहुर्न वैरायते।
द्वावेव ग्रसते दिनेश्वरनिशाप्राणेश्वरौ भास्करौ भ्रातः! पर्वणि पश्य दानवपतिः शीर्षावशेषाकृतिः॥"[3] इति।

अर्थात् शिरोहीनः दुर्बलः राहुः बृहस्पतीत्यादिदेवसत्त्वेऽपि सूर्यचन्द्रमसोरेव अरित्वेन उपतिष्ठतेऽन्ततः पराजितश्च भवति। एवमेव समाजेऽपि दुर्बलाः मन्दबुद्धयः केचन उत्तमैस्सह निरर्थकं वैरित्वम् इच्छन्ति। फलरूपेण स्वस्यैव समयहानिर्जायते।

५.२.३. परिस्थितिवशात् कदाचिद् जनाः असहायाः सन्तः अनुचितमाचरन्ति। तेन च स्वतः एव विपदाम् आह्वानं क्रियते। परिणतिरपि ग्रन्थेऽस्मिन् उक्तम् —

"शिरः शार्वं स्वर्गात्पशुपतिशिरस्तः क्षितिधरं महीध्रादुत्तुङ्गादवनिमवनेश्चापि जलधिम्।
अधोऽधो गङ्गेयं पदमुपगता स्तोकमथवा विवेकभ्रष्टानां भवति विनिपातः शतमुखः॥"[4] इति।

अस्य भावार्थः, जननी गङ्गा यथा स्वर्गात् पतिता सती शम्भोः शिरं प्राप्य हिमालयं स्पृष्ट्वा भूमिभागं प्राप्नोति, ततश्च समुद्रं प्राप्नोति

---

[1] 'गज इव' इति पाठभेदः।

[2] *नीतिशतकम्*, ८

[3] *नीतिशतकम्*, ३४

[4] *नीतिशतकम्*, १०

तथैव अविवेकिनां बहुधा अधोगमनं भवति।

समाधानम्— अविवेकविनयाभावयोः फलमेव एतादृशी स्थितिः। अस्याः दूरीकरणाय नीतिशतके पन्थानः उपदिष्टाः। तथाहि—

"गुणवदगुणवद्वा कुर्वता कार्यजातं परिणतिरवधार्या यत्नतः पण्डितेन।
अतिरभसकृतानां कर्मणामाविपत्तेर्भवति हृदयदाही शल्यतुल्यो विपाकः॥"[1] इति।

अर्थात् परिणतिं विचिन्त्य विवेकविनयाभ्यां सह कार्ये प्रवृत्तिः करणीया। अन्यथा अविवेकेन मदेन वा कार्यकरणे कष्टमेव अनुभवेत्। विवेकेन कार्यकरणे चरित्रे एको विशिष्टो गुणोऽपि समुत्पद्यते। स्वहृदि अनुसन्धानेन तादृशः गुणः ज्ञेयः। तथाहि नीतिशतके—

"मनसि वचसि काये पुण्यपीयूषपूर्णास्त्रिभुवनमुपकारश्रेणिभिः प्रीणयन्तः।
परगुणपरमाणून्पर्वतीकृत्य नित्यं निजहृदि विकसन्तः सन्ति सन्तः कियन्तः॥"[2] इति।

ग्रन्थानुसारं भावार्थस्य परिशीलनेन एवमर्थः आयाति यत् ये मनसा वचसा कायेन च उपकारं कुर्वन्तः परेषाम् अनुपरिमाणं गुणं पर्वतपरिमाणं मत्वा स्वजीवनं यापयन्ति ते सन्तः। सतां लक्षणं विनयः। तेनैव अद्भुतं सुन्दरं जीवनं यापयितुं शक्यते। समाजेऽपि एवंभुतानां विनयिनां विवेकिनाञ्च सदाचारेण विपाको दूरीभवति।

५.२. विद्याग्रहणाभावः— विद्या इत्युक्ते यथार्थविद्यायाः एव प्रसङ्गः अत्र आलोच्यः। विद्यासत्त्वे एव कर्तव्याकर्तव्यादिकं झटिति वाढं च स्फुरति। अन्यथा भुवि भारभुता एव भवेम। तद्यथा —

"येषां न विद्या न तपो न दानं ज्ञानं न शीलं न गुणो न धर्मः।
ते मर्त्यलोके भुवि भारभूता मनुष्यरूपेण मृगाश्चरन्ति॥"[3] इति।

ये तावद् विद्यादिगुणरहिताः तेषां तु मृगत्वेन वर्णनमेव ज्ञापयति विद्यादीनां माहात्म्यम्। तेषामभावे सति शिष्टसम्मतम् आचरणं व्यवहारश्च भवितुं नार्हति। तेन च समाजे शिष्टव्यवहारस्य प्रादुर्भावो भवति। ततश्च सर्वत्र विवादाः आरभन्ते।

समाधानम्— विवादः विपत्तिर्वा नागच्छेत् तदर्थं यथासामर्थ्यं विद्याग्रहणं कर्तव्यम् । तदा ज्ञानेन बुद्धिः शुद्धा भवति। उक्तं हि—

"हर्तुर्याति न गोचरं किमपि शं पुष्णाति यत्सर्वदाप्यर्थिभ्यः प्रतिपाद्यमानमनिशं प्राप्नोति वृद्धिं पराम्। कल्पान्तेष्वपि न प्रयाति निधनं विद्याख्यमन्तर्धनं येषां तान्प्रति मानमुज्झत नृपाः कस्तैः सह स्पर्धते॥"[4] इति।

विद्यायाः धनरूपेण स्तुतिः अत्र क्रियते। विद्या तादृशं धनं यस्य प्रदानेन विद्यार्थिनाम् अभिवृद्धिः भवति। एतद्धनं चौरः स्वीकर्तुं न शक्नोति, सर्वदैव एतत् सुखं प्रददाति निरन्तरं तिष्ठति च। तात्पर्यं तावद् विद्यादयो गुणा अवश्यं मानवे स्युः। अन्यथा उच्यते हि —

"विद्या नाम नरस्य रूपमधिकं प्रच्छन्नगुप्तं धनं विद्या भोगकरी यशःसुखकरी विद्या गुरूणां गुरुः।
विद्या बन्धुजनो विदेशगमने विद्या परं दैवतं विद्या राजसु पूज्यते न हि धनं विद्या विहीनः पशुः॥"[5] इति।

मनुष्यस्य रूपं, गुप्तं धनं, सुखदायिनी, गुरुः, बन्धुः इत्येतानि विद्यायाः अन्वर्थानि नामानि। एवंभूता विद्या अस्मासु भवतु यतो हि किञ्चिद् वैलक्षण्येन भवितव्यं येन पश्वादिभ्यः अस्माकं व्यावृत्तिः स्यात् । एतादृशानां गुणानां सत्त्वे एव शिष्टः व्यवहारः यथावत् परिपाल्यते चरित्रनिर्माणञ्च साधु भवति।

५.३. दुर्जनसंसर्गः—

५.३.१. संसर्गः स्वाभाविकः नियतः प्रवाहमानश्च। परन्तु सः संसर्गः कीदृशः इत्यत्र ध्यानेन भाव्यम्। सम्प्रति समाजेऽस्मिन् दृश्यन्ते बहवः कुमार्गगामिनः। तेषां संसर्गं प्राप्य अन्येऽपि कुमार्गम् अनुसरन्तः स्वचरितस्य समाजस्य च क्षतिं जनयन्ति। उक्तं हि भर्तृहरिणा—

---

[1] *नीतिशतकम्*, ९९
[2] *नीतिशतकम्*, ७९
[3] *नीतिशतकम्*, १३
[4] *नीतिशतकम्*, १६
[5] *नीतिशतकम्*, २०

'मणिना भूषितोऽपि सर्पः यथा भीष्म दारुणो वा तद्वदेव दुर्जनोऽपि भयङ्करः। तथाहि—**'मणिना भूषितः सर्पः किमसौ न भयङ्करः"**[1] अर्थादवश्यमेव भयङ्करः इति।

५.३.२. करुणाभावः, कारणाभावेऽपि विरोधः, परेषां द्रव्ये अभिलाषः, परयोषिति स्पृहा, बन्धुषु अतितिक्षेत्यादिगुणोपेताः दुर्जनाः। एतेषां संसर्गे जनैस्सह कोलाहलः विशृङ्खला चोद्भवति। तथाहि नीतिशतकम् —

"अकरुणत्वमकारणविग्रहः परधने परयोषिति च स्पृहा।
स्वजनबन्धुजनेष्वसहिष्णुता प्रकृतिसिद्धमिदं हि दुरात्मनाम्॥"[2] इति।

एवंविधाचरणेन चरित्रस्य नीचता साक्षात् प्रतीयते। समाजे द्वन्द्वम्, मित्रतायाः अभावो वर्धते।

५.३.३. नीचाश्रयः समाजे कष्टमेव जनयति। यथा—

"उद्भासिताऽखिलखलस्य विशृङ्खलस्य प्राग्जातविस्तृत[3]निजाधमकर्मवृत्तेः।
दैवादवाप्तविभवस्य गुणद्विषोऽस्य नीचस्य गोचरगतैः सुखमास्यते[4] कैः॥"[5] इति।

अत्र श्लोके उच्यते ये तावत् स्वदुष्कर्मणा कार्यं कुर्वतां खलानां स्वामिनाम् अधीनस्थाः ते न कदापि सुखमनुभवन्ति। एवंभूतानां दुर्जनसंसर्गेण समाजे विशृङ्खला, सर्वक्षेत्रेषु अपकर्माणि वर्धन्ते।

समाधानम् — अस्याः समस्यायाः समाधानरूपेण आचार्यैः सत्सङ्गतिरुपदिष्टा। तथाहि —

"जाड्यं धियो हरति सिञ्चति वाचि सत्यं मानोन्नतिं दिशति पापमपाकरोति।
चेतः प्रसादयति दिक्षु तनोति कीर्तिं सत्संगतिः कथय किं न करोति पुंसाम्॥"[6] इति।

सताम् आश्रये स्थित्वा जनः निसर्गत एव कुशलो भूत्वा विविच्य साधु कर्म कुरुते। सत्सङ्गत्या जनानां जडता अपगच्छति, ऋतं वचनं स्फुरति, मानं वर्धते, पापमपगच्छति, मनः प्रफुल्लं तिष्ठति, यशश्च वर्धते। तथाभूतो मनुष्यः अवश्यमेव समाजस्य रत्नमिवेत्यत्र संशयो नास्ति।

५.४. न्याय्याद् विचलनम्— न्यायोपेतं कार्यम् नः परममिष्टम्। परन्तु दौर्भाग्यात् ततो विपरीतं प्रवृत्तिर्दृश्यते नराणाम्। परिणामस्वरूपेण समाजे विपाक एव वर्धते। सम्प्रति सर्वे उन्नतेः सरलं पन्थानम् अन्विषन्तः कुमार्गे पतन्ति। राजनैतिकस्तरेऽपि तथा व्यवस्था स्याद् यया प्रजानाम् अर्थात् साधारणानां जनानां हानिर्न स्यात्। हरिः वदति खलु—

"राजन्! दुधुक्षसि यदि क्षितिधेनुमेतां तेनाद्य वत्समिव लोकममुं पुषाण।
तस्मिंश्च सम्यगनिशं परिपोष्यमाणे नानाफलैः फलति कल्पलतेव भूमिः॥"[7] इति।

तात्पर्यं तावद् हे राजन्, त्वं पृथिव्यां सुष्ठु प्रजापालनेनैव त्वं गोसदृश्याः भूम्याः सुफलं कृष्यादिरूपं प्राप्स्यसि नान्यथा। अयं श्लोकः स्वधर्मे अविचलितः सन् अस्माभिः कार्येषु प्रवर्तनीयः इति शिक्षयति।

धीराः कदापि न्याय्यात् न विचलन्ति इत्यत्रापि प्रमाणम्—

"निन्दन्तु नीतिनिपुणा यदि वा स्तुवन्तु लक्ष्मीः समाविशतु गच्छतु वा यथेष्टम्।
अद्यैव वा मरणमस्तु युगान्तरे वा न्यायात्पथः प्रविचलन्ति पदं न धीराः॥"[8] इति।

---

[1] दुर्जनः परिहर्त्तव्यो विद्ययाऽलङ्कृतोऽपि सन्।
मणिना भूषितः सर्पः किमसौ न भयङ्करः॥—(*नीतिशतकम्*, ५३)

[2] *नीतिशतकम्*, ५२

[3] 'प्रोद्गाढविस्मृत' इत्यपि पाठभेदो लभ्यते।

[4] 'सुखमाप्यते' इति पाठभेदः।

[5] *नीतिशतकम्*, ५९

[6] *नीतिशतकम्*, २३

[7] *नीतिशतकम्*, ४६

[8] *नीतिशतकम्*, ८४

ये तावत् कुशलाः मनस्विनः ते निन्दायां, लक्ष्म्याः अप्राप्तौ, मरणे वा सर्वदैव सत्यमार्गे तिष्ठन्ति। न्याय्याभावे सति सर्वेषु कुमार्गे प्रवृत्तिर्जायते ततश्च परिणामरूपेण सर्वे मिथः प्रतारिताः भवन्ति।

समाधानम्— अस्याः समाधानरूपेण वयं तथा भवेम येन अस्माकं सकाशात् सर्वेषामभिवृद्धिः मङ्गलञ्च स्यान्न तु क्षयः । तथाहि—

"किं तेन हेमगिरिणा रजताद्रिणा वा यत्राश्रिताश्च तरवस्तरवस्त एव।

मन्यामहे मलयमेव यदाश्रयेण कङ्कोलनिम्बकुटजा अपि चन्दनाः स्युः॥"[1] इति।

सुमेरुपर्वते कैलासपर्वते वा तरवः तथैव साधारणा भवन्ति। मलयपर्वते तु तत्प्रकृतिवशादेव निम्बादिवृक्षाणां चन्दनसदृशं सुगन्धत्वं सम्पद्यते। एवमेव मानवेषु तथा चरित्रं व्यवहारश्च स्याद् येन सम्बद्धानाम् अन्येषां साधुत्वं भवेत्।

पुनश्च न्याय्ये मार्गे अस्माकं प्रवर्तना स्यात्। प्राणाघाते निवृत्तिः, चौरकार्ये निवृत्तिः, सत्यभाषणं, सामर्थ्यानुसारं दानं, युवतिजनानां विषये मौनतावलम्बनं, लोभाभावः, ज्येष्ठेषु गुरुषु च विनयः, जनेषु दयेत्यादिविषयाः न्याय्याः पन्थान इति ज्ञात्वा प्रवर्तना स्यात्। तदेव कथयति भर्तृहरिः—

"प्राणाघातान्निवृत्तिः परधनहरणे संयमः सत्यवाक्यं काले शक्त्या प्रदानं युवतिजनकथामूकभावः परेषाम्। तृष्णास्रोतोविभङ्गो गुरुषु च विनयः सर्वभूतानुकम्पा सामान्यः सर्वशास्त्रेष्वनुपहतविधिः श्रेयसामेष पन्था॥"[2] इति।

एतेषु प्रवृत्त्या समाजे स्वतः अपकर्मणाम् आधिक्यं न्यूनं कर्तुं शक्यम्।

५.५. मैत्र्यभावः— सम्प्रति जनेषु मैत्र्यभावः सुप्रसिद्धा समस्या। अस्याः कारणस्वरूपं गुणसत्त्वेऽपि परदोषाविष्करणम्[3], अपरिमिता वाक्, उग्रता[4], अहितस्य सम्पादनमित्येते विषयाः मित्रतायां बाधकरूपेण स्थिता भवन्ति।

समाधानम्— मिथः हितसम्पादनं, सहसा साहाय्ये सति तदनुकूलाचरणमित्यादिरेव मित्रतायाः बीजम्। मित्रता जलदुग्धवत् स्यात्। दुग्धे जलमिश्रिते सति जलं दुग्धप्रकृतिं स्वीकरोति। एवञ्च वह्नौ दुग्धस्य अधिश्रयणे सति पूर्वकृतोपकारं स्मृत्वा दुग्धं रक्षितुं जलं शुष्यति। ततश्च दुग्धमपि जलं रक्षितुं पतितुम् आरभते। एतादृशी एव मित्रता जनेष्वपि स्यात्। तथाहि —

"क्षीरेणात्मगतोदकाय हि गुणा दत्ताः पुरा तेऽखिलाः क्षीरोत्तापमवेक्ष्य तेन पयसा स्वात्मा कृशानौ हुतः।

गन्तुं पावकमुन्मनस्तदभवद्दृष्ट्वा तु मित्रापदं युक्तं तेन जलेन शाम्यति सतां मैत्री पुनस्त्वीदृशी॥"[5] इति।

एवं शोभनया उपमया मित्रता सुष्ठु प्रतिपादिता ग्रन्थकारेण। इयं च मित्रता मैत्री वा सज्जनैरेव कर्तव्या। उक्तं हि नीतिशतके—

"आरम्भगुर्वी क्षयिणी क्रमेण लघ्वी पुरा वृद्धिमती च पश्चात्।

दिनस्य पूर्वार्धपरार्धभिन्ना छायेव मैत्री खलसज्जनानाम्॥"[6] इति।

श्लोकस्यास्य तात्पर्यं तावद् आलोकस्य छाया दिनस्य पूर्वार्धे आदौ दीर्घा परञ्च लघ्वी भवति , परन्तु उत्तरार्धे आदौ लघ्वी परञ्च दीर्घा भवति। एवमेव खलानां मित्रता आदौ प्रबला, अन्ते च क्षीयते। सज्जनानां मित्रता तु आदौ स्वल्पा भवति ततश्च सम्यक् परिज्ञाते सति निरन्तरं वर्धते एव । तस्मादस्माभिः सज्जनैस्सह एव मैत्री सम्पादनीया। तदा एव क्लेशानाम् उद्भव एव न स्यात्।

५.६. आत्मानवलोकनम्— विविधगुणसत्त्वेऽपि आत्मनि अवलोकनाभावे दूष्परिणामः एव । अध्ययनात् परं यथा ज्ञानस्थितेः परीक्षणार्थं नियमानुसारं परीक्षा क्रियते, तथैव आत्मन्यपि परीक्षणं कर्तव्यम्। अन्यथा प्रतिनियतं जनाः गर्वसहिताः पुरतः गम्यमानाः आत्मनि अवलोकनाभावे परीक्षणाभावे कर्तव्याकर्तव्यादिविषये सन्दिहानाः सन्तः पुनः विपरीतं कुर्युः । एतादृशा ये परीक्षणं न कुर्वन्ति

---

[1] *नीतिशतकम्*, ८०

[2] *नीतिशतकम्*, २६

[3] जाड्यं ह्रीमति गण्यते व्रतरुचौ दम्भः शुचौ कैतवं शूरे निर्घृणता मुनौ विमतिता दैन्यं प्रियालापिनि।
तेजस्विन्यवलिप्तता मुखरिता वक्तर्यशक्तिः स्थिरे तत्को नाम गुणो भवेत्स गुणिनां यो दुर्जनैर्नाङ्कितः॥—(*नीतिशतकम्*, ५४)

[4] न कश्चिच्चण्डकोपानामात्मीयो नाम भूभुजाम्।
होतारमपि जुह्वानं स्पृष्टो दहति पावकः॥—(*नीतिशतकम्*, ५७)

[5] नीतिशतकम्, ७६

[6] नीतिशतकम्, ६०

ते तु स्वेच्छया गर्वेण वा तथा आचरन्ति। परन्तु इयं मौर्ख्यवृत्तिः। अस्माच्च समाजस्य स्वचरित्रस्य च अधोगमनमेव। उच्यते च सुभाषितेषु 'प्रत्यहं प्रत्यवेक्षेत नरश्चरितमात्मनः। किन्नु मे पशुभिस्तुल्यं किं नु सत्पुरुषैरिति ॥'

समाधानम्— प्रत्यहम् आत्मावलोकनेन स्वजीवनमार्गपरीक्षणेन च कार्ये प्रवृत्तिः करणीया। तथाहि नीतिशतके —

"परिवर्तिनि संसारे मृत: को वा न जायते। स जातो येन जातेन याति वंश: समुन्नतिम् ॥"[1] इति।

सद्गुणसहितेन आत्मावलोकनेनैव वंशः समुन्नतिं प्राप्नोति । तस्मात् तथा अवलोकनं विधेयम्।

५.७. सद्गुणे अनादरः— केचन मन्दबुद्धयः असकृदुच्यमानेऽपि सद्गुणप्रकाशे लाभो नास्ति इति विचिन्त्य असद्गुणेषु आकृष्टा भूत्वा पापमाचरन्ति। तेन स्वस्य समाजस्य च क्लेशः उत्पद्यते। उच्यते हि—

"लोभश्चेदगुणेन किं पिशुनता यद्यस्ति किं पातकै: सत्यं चेत्तपसा च किं शुचि मनो यद्यस्ति तीर्थेन किम्।
सौजन्यं यदि किं गुणै: सुमहिमा यद्यस्ति किं मण्डनै: सद्विद्या यदि किं धनैरपयशो यद्यस्ति किं मृत्युना॥"[2] इति।

श्लोकस्यास्य भावार्थस्तावत् लोभः चेत् दोषो नापेक्ष्यते, खलता चेत् कुकर्म नापेक्ष्यते। एतद्वयमेव दोषकुकर्मणोः प्रेरकम्। अतः सत्यादीनां सद्गुणानाम् आश्रयः स्वीकरणीयः अन्यथा विपत्तिरेव।

समाधानम्— क्लेशस्यास्य निराकरणत्वेन कतिपयश्लोकैः हरिणा उक्तम् —

"वाञ्छा सज्जनसङ्गमे परगुणे प्रीतिर्गुरौ नम्रता विद्यायां व्यसनं स्वयोषिति रतिर्लोकापवादाद्भयम्।
भक्ति: शूलिनि शक्तिरात्मदमने संसर्गमुक्ति: खले येष्वेते निवसन्ति निर्मलगुणास्तेभ्यो नरेभ्यो नम:॥
विपदि धैर्यमथाभ्युदये क्षमा सदसि वाक्पटुता युधि विक्रम:।
यशसि चाभिरुचिर्व्यसनं श्रुतौ प्रकृतिसिद्धमिदं हि महात्मनाम्॥
प्रदानं प्रच्छन्नं गृहमुपगते संभ्रमविधि: प्रियं कृत्वा मौनं सदसि कथनं चाप्युपकृते:।
अनुत्सेको लक्ष्म्यां निरभिभवसारा: परकथा: सतां केनोद्दिष्टं विषममसिधाराव्रतमिदम्॥
करे श्लाघ्यस्त्याग: शिरसि गुरुपादप्रणयिता मुखे सत्या वाणी विजयि भुजयोर्वीर्यमतुलम्।
हृदि स्वच्छा वृत्ति: श्रुतमधिगतं च श्रवणयोर्विनाऽप्यैश्वर्येण प्रकृतिमहतां मण्डनमिदम्॥" इति।

[नीतिशतकम्, श्लोकः ६२-६५]

एतेषां चतुर्णां श्लोकानां भावार्थः सम्प्रति उपस्थाप्यते। तथाहि महतां साधुजनानां वा के गुणाः कथं च तेषां यशांसि सम्भवन्ति इति श्लोकचतुष्टये सम्यक् प्रतिभाति। आत्मनियन्त्रणं, सत्सङ्गतौ आसक्तिः, गुरौ नम्रता, विद्यायाम् आसक्तिः, खलानामुपेक्षेत्यादि यशस्विनां लक्षणम्। ये अभ्युदयेऽपि शान्ताः, आपदि धीराः, परिषदि सुमधुरवाचकाः, शास्त्रेषु सदा स्थिता ते यशसः अधिकारिणः। अतिथिसत्कारः, परोपकारः, यशसि अभिरुचिः , परप्रशंसेत्यादिषु च कुशलाः ते समाजस्य रत्नस्वरूपाः। अतः अस्माभिरपि तथा तादृशाः सद्गुणाः अर्जनीयाः। एतेषां गुणानां सत्त्वे एव समाजे मानवाः सुपुरुषाः तेषां समन्वये च समष्टिरूपः समाजः अभ्युदयं प्राप्नोति।

५.७. भगवति अविश्वासः— सत्कर्मणि सदाचारे कुशलोऽपि भगवति श्रद्धायाः अभावः विश्वासाभावश्च इष्टं न प्रापयति। यतो हि एवंविधाचरणेन भगवान् कुपितः भवति। सम्प्रति वैदेशिकम् आचरणम् अनुसरन्तः जनाः पाश्चात्यदर्शनोत्सुकाः स्वधर्मम् आदर्शञ्च विस्मरन्ति। परिणामस्वरूपेण इष्टं फलं न लभ्यते। तदा ते उन्मादाः सन्तः यत् किमपि आचरन्तोऽन्येषां क्लेशं जनयन्ति।

समाधानम्— भगवतः आराधना तस्मिन् विश्वासश्च सर्वमिष्टं प्रापयति। तथाहि —

"सूनु: सच्चरित: सती प्रियतमा स्वामी प्रसादोन्मुख: स्निग्धं मित्रमवञ्चक: परिजनो निष्क्लेशलेशं मन: ।
आकारो रुचिर: स्थिरश्च विभवो विद्यावदातं मुखं तुष्टे विष्टपकष्टहारिणि हरौ सम्प्राप्यते देहिना॥"[3] इति।

हरौ तुष्टे अर्थादुपलक्षणेन भगवत एव सन्तोषः ग्रन्थकर्तुराशयः। अस्यार्थस्तावद् जगतः त्राणकर्तरि भगवति सन्तुष्टे सति एव पतिव्रता

[1] नीतिशतकम्, ३२
[2] नीतिशतकम्, ५५
[3] नीतिशतकम्, २५

पत्नी, चरित्रवान् पुत्रः, स्नेहोपेतं मित्रम्, अवञ्चकः परिजनः, सुन्दरं रूपम्, सम्पत्तिः, विद्यया आह्लादितं मुखञ्चेत्यादीनि प्राप्यन्ते।

५.८. व्यसने अनुरागः— धनागमे सति व्यसनं कर्तव्यम् इति विचारः सदा भ्रामयति। ततश्च समयहानिः द्रव्याणां धनानां च दुर्व्यवहारः सम्पद्यते। दुर्बलेषु जुगुप्सां दर्शयन् अग्रगतिम् इच्छन्ति धनशालिनः। इदं शिष्टेभ्यो विपरीतम् आचरणम्। स्थितिः या कापि भवतु सदा स्वमूलभूता प्रकृतिः न विस्मर्तव्या। तथाहि उच्यते —

"यद्धात्रा निजभालपट्टलिखितं स्तोकं महद्वा धनं तत्प्राप्नोति मरुस्थलेऽपि नितरां मेरौ ततो नाधिकम्।
तद्धीरो भव वित्तवत्सु कृपणां वृत्तिं वृथा मा कृथाः कूपे पश्य पयोनिधावपि घटो गृह्णाति तुल्यं जलम् ॥"[1] इति।

विधिना यल्लिखितं ललाटे तदेव प्राप्यते अतः अधिकव्यसनार्थम् इतोऽपि धनागमः स्यादिति लोभः कृपणवृत्तित्वेन गण्यते। तेन धनामत्तः असत्कार्ये रतो भवति।

समाधानम्— अस्या समाधानत्वेन नीतिशतके उक्तम्—**"हे साधो ! व्यसनैर्गुणेषु विपुलेष्वास्थां वृथा मा कृथाः॥"**[2] इति। अर्थात् तेषु गुणेषु न मतिः देया येन व्यसनं स्यात्। यतोहि सर्वं नश्वरमस्मिन् जगति। अतः सत्कर्मणैव सर्वमर्जनीयम्।

५.९. धैर्याभावः— कार्यकरणे आलस्यं धैर्याभावश्च आधुनिके समाजे फलाप्राप्तौ प्रधाने कारणे। शरीरस्थो महान् रिपुः आलस्यम्[3] इति च प्रसिद्धिः। अपि च धैर्यं संस्थाप्य उद्यमसहितं कार्यं न सम्प्रति दृश्यते लोके। तेन च सरलमार्गे सर्वेषां प्रवृत्त्या कार्ये विलम्बः, समयहानिः, मिथः विवादश्च भवन्ति।

समाधानम्— काले फलति सौभाग्यम् इति लोकश्रुतिः। तस्मादस्माभिः धीराः भवनीयाः। उक्तं हि हरिणा—

"कान्ताकटाक्षविशिखा न लुनन्ति यस्य चित्तं न निर्दहति कोपकृशानुतापः।
कर्षन्ति भूरिविषयाश्च न लोभपाशैर्लोकत्रयं जयति कृत्स्नमिदं स धीरः॥"[4] इति।

यः कोपेन विचलितः न भवति, कान्तायाः कटाक्षः यं छेत्तुं नार्हति, विषयाणां लोभैश्च यो बद्धो न भवति स एव धीरः जगति सुफलम् आप्नोतीति श्लोकस्यास्य तात्पर्यम्।

६. शोधनिष्कर्षः— ननु कस्मिन्नपि एतादृशानां गुणानां समवायः कलांशो वा तथा भवितुमर्हति वेति चेत् आदर्शभूता विवेकानन्दस्वामिचरणा आसन् एतैः सद्गुणैः परिपूर्णाः। तेषां जीवनम् आदर्शश्च सततम् अस्मान् स्मारयति यत् सन्मार्गे स्थित्वा जीवनयापनेनैव समाजस्यास्य अभिभवः शक्यः। साधु हि भणितम् ग्रन्थकर्त्रा— **"एकेनापि हि शूरेण पादाक्रान्तं महीतलम्। क्रियते भास्करेणेव स्फारस्फुरिततेजसा॥"**[5] इति। अर्थाद् एकेन सूर्येण यथा समग्रं जगत् प्रकाश्यते, तद्वदेव कश्चिद् धीरः जगदिदं स्वायत्तं कर्तुं शक्नोति। तथाभूताः इमे विवेकानन्दस्वामिपादाः स्वतेजसा सूर्यवद् जगदिदं प्रकाशितवन्तः। दुःखमोचनोपायान् उक्त्वा ते अस्मान् संस्कृतेः स्मरणं कारितवन्तः। एवं स्वजीवने प्रकृतग्रन्थस्यापि नीतीनां कतिपयांशस्य परिपालनेनापि साधु चरित्रं भविष्यत्येव। अपि च प्रतिजनम् इदमाचरणम् अवश्यमकेम् आदर्शभूतं समाजं कर्तुं प्रभवतीत्यत्र नास्ति सन्देहः इति मम विचारः।

७. उपसंहारः (Conclusion)— साक्षादुपदेशापेक्षया लौकिकजीवनस्यैव उपमया सरलेन व्यपदेशः कार्याय भवतीति ग्रन्थस्यास्य पठनेन सम्यक् परिज्ञायते। ग्रन्थमिममाश्रित्य जनानां तत्कालिकस्थितेरपि विश्लेषणं शोधरूपेण उपस्थापयितुं शक्यते।

शोधस्यास्य पठनेन क्षयशीलेऽस्मिन् जगति सदाचार एव पुण्यदायको नान्यः इत्यपि अवश्यं बुद्धौ समारूढो भविष्यतीति शम्।

---

[1] नीतिशतकम्, ५०

[2] या साधूंश्च खलान्करोति विदुषो मूर्खान्हितान्द्वेषिणः प्रत्यक्षं कुरुते परोक्षममृतं हालाहलं तत्क्षणात्। तामाराधय सत्क्रियां भगवतीं भोक्तुं फलं वाञ्छितं हे साधो ! व्यसनैर्गुणेषु विपुलेष्वास्थां वृथा माकृथाः॥ (नीतिशतकम्, ९८)

[3] आलस्यं हि मनुष्याणां शरीरस्थो महान् रिपुः।—(नीतिशतकम्, ८६)

[4] नीतिशतकम्, १०६

[5] नीतिशतकम्, १०७

सहायकग्रन्थसूची

१. भर्तृहरिः; *नीतिशतकम् (अन्वय-पदार्थ-व्याख्या-भावार्थ-भाषार्थ-सहितम्)*; जनार्दनशास्त्री पाण्डेयः (सम्पादकः); तृतीयं संस्करणम्; मोतीलाल बनारसीदास; वाराणसी; २०१८

२. भर्तृहरिः; *नीतिशतकम्;* डा. शिवबालक द्विवेदी (सम्पादकः व्याख्याकारश्च); चौखम्भा पब्लिशर्स; वारीणसी; २०२२

३. भर्तृहरिः; *भर्तृहरि-शतकत्रयम्*; दामोदर धर्मानन्द कोसंबी (सम्पादकः); मुंशीराम मनोहरलाल पब्लिशर्स प्रा. लि.; देहली; २००२

४. ईश्वरकृष्णः; *साङ्ख्यकारिका (गौडपादभाष्यसमन्विता अभिनवराजलक्ष्मी संस्कृत-हिन्दीव्याख्योपेता)*; प्रथमं संस्करणम्; चौखम्बा सुरभारती प्रकाशन; वाराणसी; २००९

५. पाणिनिः, महर्षिः; *अष्टाध्यायी* (पदच्छेद-वृत्ति-वार्तिक-टिप्पणी-सहिता); प्रो. गोपालदत्तपाण्डेयः (सम्पादकः); चौखम्बा सुरभारती ग्रन्थमाला -१९; चौखम्बा सुरभारती प्रकाशन; वाराणसी; २०१५

६. पाणिनिः, महर्षिः; *अष्टाध्यायी (प्रथमो भागः); चौखम्बा सुरभारती प्रकाशन; वाराणसी; २००६*

७. पाणिनिः, महर्षिः; *अष्टाध्यायी (दीक्षितपुष्पाकृतप्रकरणनिर्देशसमन्वितः); संस्कृतभारती; नवदेहली; २०१०*

८. कृष्णाचार्य, टि. आर्; *बृहद्धातुरूपावली*; नागराजभट्टः (सम्पादकः); श्रीशङ्कर अद्वैतशोधकेन्द्रम्; शृङ्गेरी; २०११

व्युत्पत्तिवादस्य अवतरणपङ्क्तेः विमर्शः

नारायण-चन्द्रः मेट्याः[1], डा. नीरज-कुमार-भार्गवः[2]

शोधसारः— प्रकारतावादिनः मीमांसकाः एकपदार्थस्य अपरपदार्थे कथमन्वयो भवतीति विषये मतमुपस्थापितवन्तः। तन्मतं नाङ्गीकुर्वन्तो नैयायिकाः अन्यत् मतं प्रतिष्ठापयितुं यतन्ते। तदेव नैयायिकमतम् उपस्थापयितुं व्युत्पत्तिवादनामको ग्रन्थो लिखितः श्रीमता गदाधरभट्टाचार्येण। श्रीमद्गदाधरभट्टाचार्यः कथं सङ्गतिं कृतवान् उक्ते प्रसङ्गे इत्येव प्रकृतप्रबन्धे लिख्यते।

कूटशब्दाः— व्युत्पत्तिवादः (*vyutpattivādaḥ*), शाब्दबोधः *(śābdabodhaḥ)*, संसर्गः *(saṃsargaḥ)*, प्रतियोगित्वम् *(pratiyogitvam)*, अनुयोगित्वम् (*anuyogitvam*), अन्वयः *(anvayaḥ)*, व्यापारः *(vyāpāraḥ)*, फलम् *(phalam)*।

१. भूमिका— प्रकारतावादिनां मीमांसकानां मतं खण्डनाय गदाधरभट्टाचार्येण व्युत्पत्तिवादनामकः ग्रन्थः लिखितः। तत्रत्या प्रथमा पङ्क्तिर्भवति—"शाब्दबोधे चैकपदार्थे अपरपदार्थस्य संसर्गः संसर्गमर्यादया भासते"[3] इति। अस्याः पङ्क्तेरर्थः विविधैः टीकाकृद्भिः विविधप्रकारेण प्रतिपादितः अस्ति। इयं प्रथमा पङ्क्तिरतीव क्लिष्टा गम्भीरा चास्ति। अतः अस्याः पङ्क्तेः प्रामाणिको बोधो यथा स्यात् तदर्थम् अस्मिन् प्रबन्धे इयं पङ्क्तिः मया विमृश्यते।

२. शोधसमस्या— प्रथमायां पङ्क्तौ षष्ठ्यर्थः प्रतियोगित्वम्, सप्तम्यर्थश्च अनुयोगित्वम् अस्ति। एवं ये पदार्थाः सन्ति तेषां कुत्र अन्वयः, एकपदार्थस्य अपरपदार्थे अन्वयः कथमस्ति इति निर्धारणम् अपेक्षितम् अस्ति। एवं परस्परं समुपस्थितानां पदार्थानां कथम् अन्वयः अस्ति इति महती समस्या वर्तते बोधविषये। अतः तस्याः समस्यायाः निराकरणम् अस्मिन् प्रबन्धे क्रियते।

३. शोधपद्धतिः— एवं संशये प्रकृतप्रबन्धे मया काचित् प्रक्रिया अवलम्बिता। तत्र प्रथमं समूलः व्युत्पत्तिवादनामको ग्रन्थः अधीतः। ततः प्रसिद्धाः केचन टीकाग्रन्थाः अधीताः। ततः तेषु टीकाग्रन्थेषु परस्परं वैमत्यं किम् इति दृष्टम्। ततो गुरुभिरुपदिष्टं मतं प्रकृते प्रबन्धे विमृष्टं मया।

४. मूलशोधः— शाब्दबोधे चैकपदार्थे अपरपदार्थस्य संसर्गः संसर्गमर्यादया भासते इति भवति ग्रन्थमूलम्। अत्रादौ प्रश्नः समुदेति— गदाधरभट्टाचार्येण अस्य शास्त्रस्य प्रणयनं किमर्थं कृतम् इति। तदधः आलोच्यते—

नैयायिकैः शाब्दबोधप्रक्रियायामुच्यते—

"पदज्ञानं तु करणं द्वारं तत्र पदार्थधीः।
शाब्दबोधः फलं तत्र शक्तिधीः सहकारिणी॥"[4] इति।

तेन शाब्दबोधं प्रति पदज्ञानं करणमस्ति, पदजन्यपदार्थस्मरणं व्यापारः अस्ति, शाब्दबोधः फलमस्ति, शक्तिज्ञानञ्च सहकारिकारणमस्ति। एवं चेत् घटपदात् यथा घटविषयको बोधो भवति तथैव आकाशविषयकस्य बोधस्यापि आपत्तिर्भवति। यतो हि नियमो वर्तते—"एकसम्बन्धिज्ञानमपरसम्बन्धिनं स्मारयति"[5] इति। अर्थात् घटशब्दस्य यथा घटरूपः अर्थः सम्बन्धी अस्ति तथैव आकाशोऽपि सम्बन्धी अस्ति। अतः घटपदज्ञाने सति यथा घटार्थस्य स्मरणं भवति तथैव आकाशार्थस्यापि स्मरणं भवति। ततश्च घटपदेन आकाशविषयकस्य बोधस्य आपत्तिरस्ति। घटपदेन आकाशविषयको बोधो नेष्टः। अतः परिष्कारः उच्यते— तत्पदजन्यतद्विषयकशाब्दबोधं प्रति तत्पदनिष्ठवृत्तिज्ञानाधीनतद्विषयकोपस्थितिः कारणम् इति। एवं नैयायिकैः कार्यकारणभावः

---

[1] शोधकर्ता, वेलुडमठस्थितस्य रामकृष्णमिशन्-विवेकानन्दशैक्षणिकशोधसंस्थानस्य संस्कृतदर्शनविभागे, हाओडामण्डले, पश्चिमवङ्गेषु, ७११२०२, Email: narayanchandrametya@gmail.com

[2] सहायकाध्यापकः, वेलुडमठस्थितस्य रामकृष्णमिशन्-विवेकानन्दशैक्षणिकशोधसंस्थानस्य संस्कृतदर्शनविभागे, हाओडामण्डले, पश्चिमवङ्गेषु, ७११२०२, Email: neerajbhu85@gmail.com

[3] व्युत्पत्तिवादः, आदर्शटीका; पत्रसंख्या-१

[4] *न्यायप्रवेशिका*, पत्रसंख्या ८१

[5] *न्यायसिद्धान्तमुक्तावली*, किरणावली; पत्रसंख्या-२९३

स्वीक्रियते। एवञ्च घटपदनिष्ठवृत्तिज्ञानेन आकाशस्य उपस्थितिर्न भवति। तस्मात् घटपदात् आकाशविषयकबोधस्य आपत्तिर्नास्ति। किन्तु एवं सति नीलो घटः इत्यादौ नीलाभिन्नो घटः अथवा अभेदसम्बन्धेन नीलविशिष्टो घटः इत्याकारको बोधो भवति। अस्मिन् बोधे नीलस्य प्रतीतिरस्ति, घटस्य प्रतीतिरस्ति किञ्च अभेदस्यापि प्रतीतिरस्ति। किन्तु अभेदस्य प्रतीतिः कस्यापि पदस्य वृत्तिज्ञानेन नास्ति। नीलपदनिष्ठवृत्तिज्ञानेन अभेदस्य उपस्थितिर्न भवति, घटपदनिष्ठवृत्तिज्ञानेनापि अभेदस्य उपस्थितिर्न भवति। यतो हि तत्र नीलपदस्यापि शक्तिर्नास्ति, घटपदस्यापि शक्तिर्नास्ति। ततश्च वृत्तिज्ञानेन अनुपस्थितस्यापि अभेदस्य शाब्दबोधे भानं भवति इति व्यभिचारः समायाति। तदर्थं मीमांसकाः सम्बन्धेषु अपि तत्तत्पदानां वृत्तिं स्वीकुर्वन्ति। किन्तु नैयायिकैः तथा नाङ्गीक्रियते। ततश्च नैयायिकानां मते व्यभिचारः यथावत् अस्ति। तदर्थं नैयायिकैः उक्तम्—यथा घटपदेन घटत्वप्रकारकस्य घटविशेषकस्य बोधस्य उपपत्तिः तथैव वैपरीत्यं कुतो न? अर्थात् घटप्रकारकस्य घटत्वविशेषकस्य बोधः कुतो न इति। घटपदात् घटत्वप्रकारको घटविशेष्यको बोधो भवति। किन्तु कस्यापि जनस्य घटप्रकारको घटत्वविशेष्यको बोधो न भवति। एवं कुतो न? यतो हि घटत्वस्यापि उपस्थितिरस्ति घटस्यापि उपस्थितिरस्ति। अतो विशेष्यविशेषणभावे कदाचित् वैपरीत्यं स्यात्। किन्तु तथा कुतो न भवति? एवं घटपदेन कदापि घटप्रकारकः घटत्वविशेष्यकः बोधो न स्यात्। तदर्थं नैयायिकैः पुनः कार्यकारणभावे परिष्कारः क्रियते—तत्पदजन्यतत्प्रकारकतद्विशेष्यकशाब्दबोधं प्रति तत्पदनिष्ठवृत्तिज्ञानाधीन- तत्प्रकारकतद्विशेष्यकोपस्थितिः कारणम्। एवञ्च येन पदेन यत्प्रकारकयद्विशेष्यकोपस्थितिर्भवति तत्र तत्प्रकारकः तद्विशेष्यकः एव बोधो भवति अन्यप्रकारकः अन्यविशेष्यको बोधो न भवति। घटपदेन घटत्वप्रकारकघटविशेष्यकोपस्थितिर्भवति। अतः घटत्वप्रकारको घटविशेष्यक एव बोधो भवति। किन्तु यदि कस्यचित् शक्तिज्ञाने भ्रमः सञ्जातः चेत् घटपदं घटविशिष्टे घटत्वे शक्तम् इत्याकारकं तर्हि तस्य पुरुषस्य तु घटपदात् घटप्रकारको घटत्वविशेष्यको बोधो भवत्येव तच्च इष्टमेव। एवं च सति नोलो घटः इत्यत्र प्रतीयमानो यः अभेदः अस्ति सः प्रकारोऽपि नास्ति विशेष्योऽपि नास्ति किन्तु संसर्गः अस्ति। वृत्तिज्ञानाधीनपदजन्यपदार्थोपस्थितिः प्रकारविषयकबोधं प्रति विशेष्यविषयकबोधं प्रति च कारणमस्ति। किन्तु संसर्गविषयकबोधं प्रति कारणं नास्ति। अतः वृत्त्या अनुपस्थितस्यापि संसर्गस्य शाब्दबोधे भानं भवति चेत् व्यभिचारो नास्ति। प्रकारकरूपस्य अर्थस्य वृत्त्या अनुपस्थितस्य शाब्दबोधे भानं भवितुं नार्हति, विशेष्यकरूपस्य अर्थस्य वृत्त्या अनुपस्थितस्य शाब्दबोधे भानं भवितुं नार्हति। किन्तु संसर्गस्य भाने क्लेशो नास्ति। पुनः प्रश्नः समुदेति—नीलो घटः इत्यत्र अभेदस्यैव संसर्गस्य भानं कुतः, भेदस्य भानं कुतो न इति। राज्ञः पुरुषः इत्यत्र भेदस्यैव संसर्गस्य भानं कुतः, अभेदस्य भानं कुतो न इति। अतः शाब्दबोधे प्रतीयमानानां संसर्गाणां भाननियामिका या सामग्री अस्ति तां प्रतिपादयितुं गदाधरभट्टाचार्येण व्युत्पत्तिवादस्य प्रणयनं कृतम्। तत्र अर्थात् व्युत्पत्तिवादे प्रथमा पङ्क्तिः—"शाब्दबोधे चैकपदार्थे अपरपदार्थस्य संसर्गः संसर्गमर्यादया भासते"[1] इति। अत्र एकपदार्थे इति सप्तम्यन्तं पदम्। सप्तम्याः अनुयोगित्वम् अर्थः। तत्र प्रकृत्यर्थस्य एकपदार्थस्य निष्ठत्वसम्बन्धेन अन्वयः। ततश्च एकपदार्थे इत्यस्य अर्थो भवति—एकपदार्थनिष्ठानुयोगित्वम् अथवा एकपदार्थनिष्ठानुयोगिता। अनुयोगितायाश्च प्रथमार्थे संसर्गे निरूपकत्वसम्बन्धेन अन्वयो भवति। ततश्च एकपदार्थनिष्ठानुयोगितानिरूपकः इति। अपरपदार्थस्य इति षष्ठ्यन्तं पदम्। अपरपदार्थस्य इत्यत्र या षष्ठी अस्ति तस्याः प्रतियोगित्वम् अर्थः। तत्र च प्रकृत्यर्थस्य अपरपदार्थस्य निष्ठत्वसम्बन्धेन अन्वयो भवति। तेन अपरपदार्थस्य इत्यस्य अर्थो भवति— अपरपदार्थनिष्ठप्रतियोगिता। प्रतियोगितायाश्च निरूपकत्वसम्बन्धेन प्रथमान्तार्थे संसर्गे अन्वयो भवति। तेन अपरपदार्थनिष्ठप्रतियोगितानिरूपकः इत्यर्थः समायाति। शाब्दबोधे इत्यस्य अर्थो भवति— शाब्दबोधनिरूपितत्वम्। निरूपितत्वस्य च भास्-धात्वर्थविषयतायां स्वरूपसम्बन्धेन अन्वयो भवति। ततः पदम् अस्ति— संसर्गमर्यादया इति। संसर्गमर्यादया इत्यस्यार्थो हि आकाङ्क्षया। अस्य तृतीयान्तपदस्य च आकाङ्क्षाप्रयोज्यत्वम् अर्थः। प्रयोज्यत्वस्यापि भास्धात्वर्थविषयतायां स्वरूपसम्बन्धेन अन्वयः। तेन आकाङ्क्षाप्रयोज्यविषयता। विषयतायाश्च आश्रयतासम्बन्धेन प्रथमान्तार्थे संसर्गे अन्वयो भवति। ततश्च अस्याः पङ्क्तेः अर्थो भवति—एकपदार्थनिष्ठानुयोगितानिरूपकः अपरपदार्थनिष्ठप्रतियोगितानिरूपको यः संसर्गः स शाब्दबोधनिरूपिता आकाङ्क्षाप्रयोज्या च या विषयता अस्ति तद्वान् भवति। अनुयोगिता इत्यस्य अर्थः विशेष्यतापि भवति,

[1] *व्युत्पत्तिवादः*, आदर्शटीका; पत्रसंख्या १

प्रतियोगिता इत्यस्य अर्थः प्रकारतापि भवति। ततश्च प्रकारान्तरेणापि वक्तुं शक्यते—एकपदार्थनिष्ठविशेष्यतानिरूपकः अपरपदार्थनिष्ठप्रकारतानिरूपको यः संसर्गः स शाब्दबोधनिरूपिता आकाङ्क्षाप्रयोज्या च या विषयता अस्ति तद्वान् भवति, यथा—नीलो घटः इत्यस्मात् वाक्यात् अभेदसंसर्गकः नीलप्रकारकः घटविशेष्यको बोधो भवति। अर्थात् अभेदसम्बन्धेन नीलविशिष्टो घटः इति बोधो भवति। नीलघटयोः मध्ये अभेदः संसर्गः अस्ति। अत्र नीलः प्रकारः अस्ति, घटो विशेष्यः अस्ति। तस्मात् एकपदार्थो घटरूपः पदार्थः, तन्निष्ठविशेष्यता अस्ति, तन्निरूपकः संसर्गः अस्ति अभेदः। अपरः पदार्थः अस्ति नीलरूपः, तन्निष्ठा प्रकारता अस्ति, तन्निरूपकः अयम् अभेदः अस्ति। तस्मात् अयम् अभेदः शाब्दबोधे आकांक्षया भासते। अर्थात् द्वयोः पदयोः समभिव्यहारवशादेव अस्य प्रतीतिर्भवति, तत्र कस्यापि पदस्य वृत्तिस्वीकारस्य आवश्यकता नास्ति। अनेन प्राप्तं यद्—एकपदार्थनिष्ठानुयोगितानिरूपकः अपरपदार्थनिष्ठप्रतियोगितानिरूपको यः संसर्गो भवति तस्य वृत्त्या भानं न भवति किन्तु आकाङ्क्षयैव सर्वत्र भानं भवति।

कदाचित् एकस्यैव संसर्गस्य वृत्त्या आकाङ्क्षया च भानं भवितुम् अर्हति। यथा घटः इति पदम् अस्ति। घटः इत्यस्मात् एकत्ववान् घटः इति बोधो भवति। तत्र घटेन साकम् एकत्वस्य समवायसंसर्गः अस्ति, घटत्वस्यापि घटेन साकं समवायसंसर्गः अस्ति। घटघटत्वयोर्यः समवायः अस्ति स वृत्तिभास्यः अस्ति, किन्तु एकत्वघटयोर्यः समवायः अस्ति स आकाङ्क्षाभास्यः अस्ति—एवम् अस्ति नैयायिकानां व्यवस्था। तस्मात् नैयायिकाः वाक्यार्थे प्रतीयमानेषु संसर्गेषु वृत्तिं नैव स्वीकुर्वन्ति अपि तु आकाङ्क्षाबलात् तेषां भानं स्वीकुर्वन्ति इति।

अत्र प्रश्नः समुदेति—एकपदार्थे अथ च अपरपदार्थस्य इति यद् उक्तं तत्र एकत्वस्य क्व अन्वयः विवक्षितः पदे पदार्थे वेति? एकं यत् पदं तदर्थनिष्ठानुयोगितानिरूपकः अपरं यत् पदं तदर्थनिष्ठप्रतियोगितानिरूपको यः संसर्गः स शाब्दबोधे आकाङ्क्षया भासते इत्यर्थो विवक्षितो वा? यद्ययमर्थो विवक्षितः अर्थात् एकत्वस्य पदे अन्वयः अस्ति अपरत्वस्य च पदे अन्वयः अस्ति, तदा पचति इत्यादौ नैयायिकानां मते विक्लित्त्यनुकूलव्यापारानुकूलकृतिमान् इति बोधो भवति। नैयायिकानां मते धातोः फलं व्यापारश्च अर्थद्वयम् किञ्च तिङर्थः कृतिरस्ति। तत्र पुनः फलस्य व्यापारे अनुकूलत्वसम्बन्धेन अन्वयो भवति। सः अनुकूलत्वसम्बन्धः वृत्तिभास्यो नास्ति किन्तु आकाङ्क्षाभास्यः अस्ति। व्यापारस्य कृतौ अन्वयो भवति अनुकूलत्वसम्बन्धेन। सः अनुकूलत्वसम्बन्धः अपि आकाङ्क्षाभास्यः अस्ति वृत्तिभास्यो नास्ति। अत्र पच्-पदेन फलव्यापारयोरुपस्थितिर्भवति, तस्मात् एकं पदं पच् इति, तदर्थः व्यापारः, तन्निष्ठा विशेष्यता चास्ति, तन्निरूपकः संसर्गः अस्ति अनुकूलत्वसंसर्गः। अपरं पदमत्र नास्ति, एकेनैव पदेन द्वयोः अर्थयोरुपस्थितिर्भवति। तयोर्मध्ये परस्परम् अनुकूलत्वसम्बन्धेन विशेष्यविशेषणभावः अस्ति। सः अनुकूलत्वसम्बन्धः आकाङ्क्षाभास्यः अस्ति। एकत्वस्य अपरत्वस्य च पदे अन्वयः क्रियते चेत् यत्र भिन्नेन भिन्नेन पदेन द्वयोः अर्थयोरुपस्थितिर्भवति तयोर्मध्ये प्रतीयमानः संसर्गः आकाङ्क्षाभास्यो भवितुमर्हति, किन्तु एकेन पदेन उपस्थापितयोरर्थयोर्मध्ये प्रतीयमानस्य संसर्गस्य संसर्गमर्यादया भानं भवितुं नार्हति किन्तु पचति इत्यादिपदजन्यबोधे प्रतीयमानस्य अनुकूलत्वस्यापि संसर्गमर्यादया एव भानं भवति। यतो हि अनुकूलत्वे संसर्गे केनापि धातूनां वृत्तिः नाङ्गीक्रियते। तस्मात् एकत्वस्य अपरत्वस्य च पदे अन्वयः इति वक्तुं न शक्यते।

एवं तर्हि पदार्थे अन्वयो भवतु। पदे अन्वयः क्रियते चेत् अनुगतं लक्षणं वक्तव्यं भवति, तदनुगतं लक्षणञ्च भवति 'पदविशिष्टः संसर्गः संसर्गमर्यादया भासते' इति। वैशिष्ट्यञ्च—स्वप्रयोज्यविशेष्यतानिरूपकत्वम्, स्वभिन्नपदप्रयोज्यप्रकारतानिरूपकत्वम् इति उभयसम्बन्धेन। नीलो घटः इत्यत्र प्रकृतस्य समन्वयो यथा—नीलघटयोर्मध्ये प्रतीयमानः अभेदः संसर्गः पदविशिष्टः अस्ति चेत् तस्य संसर्गमर्यादया भानं स्वीकर्तुं शक्यते। तत्र प्रथमः संसर्गो भवति—स्वप्रयोज्यविशेष्यतानिरूपकत्वम् इति। अत्र स्वं घटपदम्, तत्प्रयोज्यविशेष्यता घटार्थे, तन्निरूपकत्वम् अभेदे। द्वितीयः संसर्गो भवति—स्वभिन्नपदप्रयोज्यप्रकारतानिरूपकत्वम् इति। अत्र स्वं घटपदम्, तद्भिन्नपदं नीलपदम्, तत्प्रयोज्यप्रकारता, तन्निरूपकत्वमपि अभेदे अस्ति। तस्मात् नीलो घटः इत्यत्र प्रतीयमानः अभेदः घटविशिष्टः अस्ति। अतः तस्य संसर्गमर्यादया भानं स्वीकर्तुं शक्यते। किन्तु पचति इत्यत्र फलव्यापारयोर्मध्ये प्रतीयमानो यः अनुकूलत्वसम्बन्धः अस्ति स पदविशिष्टो नास्ति। कुतः इति चेत्—स्वं पचतिपदम्, तत्प्रयोज्यविशेष्यता व्यापारनिष्ठा, तन्निरूपकत्वम् अनुकूलत्वे अस्ति। पुनः स्वं पचतिपदम्, तद्भिन्नं पदं नास्ति। अतः अर्थात् स्वभिन्नपदाभावात् फलव्यापारयोर्मध्ये प्रतीयमानः अनुकूलत्वसम्बन्धः पदविशिष्टो नास्ति। तस्मात् तस्य आकांक्षया

भानं न स्यात्, किन्तु आकाङ्क्षयैव भानं भवति इति अव्याप्तिरूपो लक्षणदोषः। अतः अयं पक्षः त्यज्यते।

इदानीं पदार्थे अन्वयः स्वीक्रियते चेत् अर्थो भवति—एकः यः पदार्थः तन्निष्ठा या विशेष्यता तन्निरूपकः यः संसर्गः, अथ च तद्भिन्नः यः पदार्थः तन्निष्ठा या प्रकारता, तन्निरूपकः यः संसर्गः स संसर्गमर्यादया भासते। अनुगततया वक्तव्यमस्ति चेत्—पदार्थविशिष्टः यः संसर्गः स संसर्गमर्यादया भासते। वैशिष्ट्यञ्च स्वनिष्ठविशेष्यतानिरूपकत्वम् स्वभिन्नपदार्थनिष्ठप्रकारतानिरूपकत्वम् इति उभयसम्बन्धेन। अधुना पचति इत्यत्र क्लेशो नास्ति। पचति इत्यत्र प्रतीयमानयोः फलव्यापारयोर्मध्ये यः अनुकूलत्वसम्बन्धः अस्ति स पदविशिष्टस्तु नास्ति किन्तु पदार्थविशिष्टः अस्ति। प्रकृते—पदार्थो व्यापाररूपः, तन्निष्ठा विशेष्यता अस्ति, तन्निरूपकत्वम् अनुकूलत्वे अस्ति। तेन स्वं व्यापाररूपः पदार्थः, तद्भिन्नः पदार्थः फलरूपपदार्थः, तन्निष्ठप्रकारता अस्ति, तन्निरूपकत्वमपि अनुकूलत्वे अस्ति। तस्मात् फलव्यापारयोर्मध्ये यः अनुकूलत्वसम्बन्धः अस्ति स पदार्थविशिष्टः अस्ति। अतः तस्य संसर्गमर्यादया भानं सर्वैरपि स्वीक्रियते। किन्तु एवं स्वीकारे सति पुनः नीलो घटः इत्यत्र आपत्तिर्भवति। यतो हि—नीलो घटः इत्यत्र पदद्वयं तु अस्ति किन्तु पदार्थस्तु एक एव। अर्थात् य एव नीलः स एव घटः, यश्च घटः स एव नीलः। पदार्थः एकः अस्ति तस्मात् अभेदः अप्यस्ति। यदि पदार्थयोर्मध्ये भेदः स्यात् तर्हि अभेदः संसर्गो न स्यात्। तस्मात् नीलो घटः इत्यत्र पदभेदसत्त्वेऽपि पदार्थे भेदो नास्ति। एवञ्च नीलो घटः इत्यत्र प्रतीयमानः अभेदः पदार्थविशिष्टो न भवति चेत् तस्य संसर्गमर्यादया भानं न स्यात्। अतः पदार्थे अन्वयः अपि स्वीकर्तुम् अशक्यः अस्ति। तस्मात् न पदे नापि पदार्थे अन्वयः।

तर्हि क्व अन्वयः इति चेत्—पदार्थतावच्छेदके अन्वयः। यदा एकत्वस्य अपरत्वस्य च पदार्थतावच्छेदके अन्वयः स्वीक्रियते तदा तस्यार्थो भवति—एकं यत् पदार्थतावच्छेदकं तदवच्छिन्नविशेष्यतानिरूपकत्वम्, अपरं यत् पदार्थतावच्छेदकं तदवच्छिन्नप्रकारतानिरूपकत्वम् यस्मिन् संसर्गे अस्ति स संसर्गः आकाङ्क्षया भासते। अनुगततया वक्तव्यमस्ति चेत्—पदार्थतावच्छेदकविशिष्टः संसर्गः संसर्गमर्यादया भासते। वैशिष्ट्यञ्च—स्वावच्छिन्नविशेष्यतानिरूपकत्वम्, स्वभिन्नधर्मावच्छिन्नप्रकारतानिरूपकत्वम् इत्युभयसम्बन्धेन।

एतस्य नीलो घटः इत्यत्र समन्वयः क्रियते—नीलो घटः इत्यत्र यद्यपि पदार्थः एकः अस्ति तथापि पदार्थतावच्छेदकं घटत्वं नीलत्वं चास्ति। एवञ्च घटे या विशेष्यता सा घटत्वावच्छिन्ना अस्ति, किञ्च नीले या प्रकारता सा नीलत्वावच्छिन्ना अस्ति। अतः एकं यत् पदार्थतावच्छेदकं घटत्वरूपम्, तदवच्छिन्नविशेष्यता अस्ति, किञ्च तन्निरूपकत्वम् अभेदे अस्ति। पुनः स्वं घटत्वम्, तद्भिन्नधर्मः नीलत्वम्, तदवच्छिन्ना प्रकारता अस्ति, तन्निरूपकत्वमपि अभेदे अस्ति। तस्मात् नीलो घटः इत्यत्र प्रतीयमानः अभेदः पदार्थतावच्छेदकविशिष्टः अस्ति। एवं तस्य संसर्गमर्यादया भानं भवति।

एवं सति पचति इत्यत्रापि क्लेशो नास्ति। यतो हि तत्र यथा पदार्थभेदः अस्ति तथा पदार्थतावच्छेदकभेदोऽपि अस्ति। अत्र विशेष्यता व्यापारत्वावच्छिन्ना, प्रकारता च फलत्वावच्छिन्ना अस्ति। अतः पचति इत्यत्र फलव्यापारयोर्मध्ये प्रतीयमानः अनुकूलत्वसम्बन्धः व्यापारत्वावच्छिन्नविशेष्यतानिरूपकः, फलत्वावच्छिन्नप्रकारतानिरूपकः चास्ति। एवं सोऽपि पदार्थतावच्छेदकविशिष्टः अस्ति। तस्मात् तस्य संसर्गमर्यादया भाने न क्लेशः।

व्युत्पत्तिवादग्रन्थे ततः 'सम्पन्नो व्रीहिः' इति वाक्यमस्ति। सम्पन्नो व्रीहिः इति वाक्यस्य उपयोगः एकस्याः व्रीहिव्यक्तेः तात्पर्येण नोक्तम्। ततश्च सम्पन्नो व्रीहिः इत्यत्र व्रीहिपदोत्तरसुप्रत्ययेन उपस्थाप्यस्य एकत्वस्य व्रीहौ अन्वयो न भवति तेषां बहुत्वात्। ततश्च व्रीहित्वे अन्वयत्वं नैयायिकैः स्वीक्रियते। एकत्वस्य व्रीहित्वे पर्याप्तिसम्बन्धेन यः अन्वयः अस्ति सः पर्याप्तिरूपः सम्बन्धः आकाङ्क्षाभास्यः अस्ति किन्तु पदार्थतावच्छेदकविशिष्टो भवितुं नार्हति। नियमोऽस्ति—"अनुल्लिख्यमाना जातिः स्वरूपतो भासते"[1] इति। व्रीहिपदेन स्वरूपसम्बन्धेन व्रीहित्वविशिष्टस्य उपस्थितिर्भवति किन्तु व्रीहित्वस्य व्रीहित्वत्वे नान्वयः। एकत्वस्य व्रीहित्वे अन्वयः कर्तव्यः अस्ति, तस्मात् अत्र एकः पदार्थः व्रीहित्वरूपः पदार्थः, अत्र पदार्थतावच्छेदकं नास्त्येव। यतो हि—व्रीहित्वस्य स्वरूपेणैव भानं भवति। एवमेव 'चैत्रस्य गुरुकुलम्' इत्यत्रापि चैत्रस्य गुरुत्वे अन्वयो भवति। अर्थात् 'चैत्रनिरूपितगुरुत्ववत्

[1] *बालव्युत्पत्तिः*; पत्रसंख्या ४७

कुलम्’ इति बोधो भवति। गुरुत्वस्यापि उपस्थितिः स्वरूपेण भवति। अत्रापि पदार्थतावच्छेदकं नास्ति। अतः एवंविधेषु स्थलेषु पुनः दोषाः भवन्ति, तदर्थं पुनः परिष्कारः अस्ति। ततश्च उपस्थितावेकत्वस्य अपरत्वस्य च अन्वयः अस्ति। तेन उपस्थितीयविशेष्यताविशिष्टः संसर्गः संसर्गमर्यादया भासते इति।

५. शोधनिष्कर्षः— श्रीमता गदाधरभट्टाचार्येण विरचितस्य व्युत्पत्तिवादस्य इयं प्रथमा पङ्क्तिर्विद्यते। अस्याः पङ्क्तेः अर्थो विद्यते एकपदार्थानुयोगिकः अपरपदार्थप्रतियोगिकः संसर्गः शाब्दबोधनिरूपिताकाङ्क्षाप्रयोज्यविषयतावान् भवति इति। अयञ्च संसर्गो द्विविधः अभदेसंसर्गः तद्भिन्नसंसर्गश्चेति। तत्र अभेदः नीलो घटः इत्यादौ संसर्गमर्यादया भासते। भेदस्तु राज्ञः पुरुषः इत्यादौ संसर्गमर्यादया भासते।

६. उपसंहारः— व्युत्पत्तिवादस्य प्रथमपङ्क्तेः व्याख्यानं विविधैः प्रकारैः विविधासु टीकासु लभ्यते। प्रकृते शोधप्रबन्धे मया सुदर्शनाचार्येण विरचिताम् आदर्शव्याख्यामाश्रित्य व्याख्यानं विहितम्। एवमेवात्र जयाव्याख्यानुसारेण दीपिकाव्याख्यानुसारेणापि भिन्नं व्याख्यानं सम्भवति इति शम्।

ग्रन्थसूची

(Bibliography)

1. भट्टाचार्य, गदाधरः; *व्युत्पत्तिवादः* (आदर्शटीकासहितः); प्रथमो भागः; सुदर्शनाचार्यः (टीकाकारः); हरेरामत्रिपाठी (सम्पादकः); राष्ट्रियसंस्कृतसंस्थानम्; नवदेहली; २००११
2. भट्टाचार्य, गदाधरः; *व्युत्पत्तिवादः* (दीपिकाटीकासमलङ्कृतः); शिवदत्तमिश्रः (टीकाकारः); ज्वालाप्रसादगौडः (सम्पादकः); चौखम्बा सुरभारती प्रकाशन; वाराणसी; २०१०
3. भट्टाचार्य, गदाधरः; *व्युत्पत्तिवादः* (रामरुद्रीव्याख्यासहितः); प्रो. जी. आञ्जेनेयशास्त्री, बी. वी वेङ्कटरमणः च (व्याख्याकारौ); वेम्पटि कुटुम्बशास्त्री (प्रकाशकः); राष्ट्रिय संस्कृत संस्थान; नई दिल्ली; २००८
4. भट्टाचार्य, गदाधरः; *व्युत्पत्तिवादः* (इन्दुकलाहिन्दीव्याख्यासहितः); वैद्यनाथ झाः (व्याख्याकारः); हंसा प्रकाशन; जयपुर; २०११
5. भट्टाचार्य, विश्वनाथः, *न्यायसिद्धान्तमुक्तावली* (किरणावलीसमाख्यव्याख्योपेता); श्रीकृष्णवल्लभाचार्यः (टीकाकारः); चौखम्बा संस्कृत संस्थान; वाराणसी; २०१४
6. धिताल, विश्वनाथः (लेखकः सम्पादकश्च); *न्यायप्रवेशिका;* ; संस्कृति प्रकाशन; वाराणसी; २००७
7. धिताल, विश्वनाथः (लेखकः सम्पादकश्च) *बालव्युत्पत्तिः*; संस्कृति प्रकाशन; वाराणसी; २००६

प्रमिताधिकरणव्युत्पादितन्यायैः हृदयाकाशस्य ब्रह्मस्वरूपत्वम्

Gaurav Sharma,
Ramakrishna Mission Vivekananda
Educational and Research Institute,
Belur Math, Howrah – 711202
Ph. – 8826134146
Gmail – gaurav.sharma.vedanta@gmail.com

सारसंक्षेपः- कठोपनिषद्-छान्दोग्योपनिषदोः प्रतिपादितां अङ्गुष्ठमात्रपुरुषस्य दहरविद्यायाश्च अवधारणां समाश्रित्य विचारः प्रस्तूयते। उपनिषत्सु ब्रह्मणः उपासनापरकस्वरूपस्य विवेचने कठोपनिषदः अङ्गुष्ठमात्रपुरुषप्रकरणं तथा छान्दोग्योपनिषदः दहरविद्या च अत्यन्तं महत्त्वपूर्णा वर्तते। संज्ञादृष्ट्या कठोपनिषदि हृदयकमले स्थितः परमात्मा 'अङ्गुष्ठमात्रः पुरुषः' इति परिमाणपरकत्वेन निर्दिष्टः, छान्दोग्योपनिषदि तु सः 'दहराकाशः' इति स्थानपरकत्वेन संज्ञापितः। उपासनायाः स्वरूपं विचारयामश्चेत्, अङ्गुष्ठमात्रपुरुषस्य 'ईशानः' इति रूपेण नियमनशक्तेः ध्यानं विधीयते, दहरविद्यायां च ब्रह्मणः 'सत्यकाम-सत्यसंकल्पत्वादयः अनन्ताः गुणाश्चिन्त्यन्ते। व्याप्तिदृष्ट्या यद्यपि सः हृदयकोशे अङ्गुष्ठमात्रः प्रतीयते, तथापि वस्तुतः सः 'विभुः' (व्यापकः) एव; यथा छान्दोग्ये उक्तं यत् हृदये स्थितोऽपि सः 'ज्यायान् पृथिव्याः' अर्थात् अखिलायाः पृथिव्याः अपि महान् अस्ति। अस्य प्रतिपादनस्य मुख्यम् उद्देश्यं जीवात्म-परमात्मनोः तात्त्विकभेदनिराकरणेन अन्तराकाशे स्थितस्य ब्रह्मणः साक्षात्कारात्मकज्ञानप्रदानम् एव अस्ति। स चायं विषयः सूत्रकाराभिमतरीत्या प्रतिपाद्यते। ब्रह्मसूत्रेषु प्रथमाध्याये तृतीयपादे वर्तते प्रमिताधिकरणम्। अस्मिन् अधिकरणे हृदयस्यान्तः स्थितम् आत्मानम् आदाय विचारः प्रवृत्तः। अत्र विषयवाक्यतया कठवल्लीगतं - "अङ्गुष्ठमात्रः पुरुषो मध्य आत्मनि तिष्ठति।" इत्यादिवाक्यं गृहीतम्। वाक्येऽस्मिन् अङ्गुष्ठमात्रः पुरुष आत्मनि मध्ये स्थितः कश्चित् उपदिष्टः। पुनः अनन्तरवाक्येऽपि "अङ्गुष्ठमात्रः पुरुषो ज्योतिरिवाधूमकः" इति श्रुतम्। अङ्गुष्ठमात्रं हि हृदयम् उच्यते। अङ्गुष्ठमात्रे हृदये भवति इत्यङ्गुष्ठमात्रः। पुरुषः - पूर्णः। तथा चायं पुरुषः अङ्गुष्ठमात्रः श्रुतः कः? इति संशयः। अत्र तावत् वाक्ये अङ्गुष्ठमात्रत्वेन निर्देशात् जीवः स्यात् अयं पुरुषः, ईशानी भूतभव्यस्य इति श्रवणात् परमात्माऽपि भवितुम् अर्हति। अतः जीवेशयोः उभयोरपि अत्र लिङ्गश्रवणात् संशयो जायते कोऽयमात्मा इति।

पूर्वपक्षस्तावत् - जीवात्मा एवायं स्यात्। सिद्धान्तस्तु - परमात्मा एवायम्। एवं सति जीवस्य ग्रहणे जीवोपासनायां वाक्यस्य तात्पर्यं स्यात्। सिद्धान्ते तु - परमात्मस्वीकारे जीवस्य परमात्मस्वरूपप्रतिपादकम् इदं वाक्यं भवेत्। जीवस्वीकारे कस्तावत् हेतुः? परिमाणविशेषनिर्देश एव। तथा च - प्रकृते अङ्गुष्ठमात्रतया अयं पुरुष उपदिष्टः। अङ्गुष्ठमात्रत्वं परमात्मनो न सम्भवति, तस्य परिमाणादिरहितत्वात्। किञ्च - सर्वगतो व्यापकः परमात्मा शास्त्रेषु स्वयम् उपदिष्टः, तादृशस्य च तस्य अङ्गुष्ठमात्रे हृदयेऽवस्थानं न सम्भवति।

ननु - विज्ञानात्मनोऽपि नास्त्येव अङ्गुष्ठमात्रं परिमाणम्। तथा च जीवस्यापि अङ्गुष्ठमात्रत्वोक्तिः नोपपद्यते। उच्यते - जीवो हि सोपाधिकः, एवञ्च उपाधिविशेषसम्बन्धमाश्रित्य अङ्गुष्ठमात्रपरिमाणत्वं तस्य योजयितुं शक्यते। ईश्वरस्य तु उपाधिसम्बन्धाभावात् कथञ्चिद् अपि नोपपद्यते तत्पक्षे परिमाणविशेषश्रुतिः। अपिच - स्मृतावपि जीवस्यैवाभिधीयते अङ्गुष्ठमात्रत्वम् तथा हि - "अथ सत्यवतः कायात् पाशबद्धं वशं गतम्। अङ्गुष्ठमात्रं पुरुषं निश्चकर्ष यमो बलात्।[1]" इति स्मृतौ स्पष्टमेव जीवस्य यमपाशबद्धता अवगम्यते। यमपाशो हि कर्माण्येव। तथा च स्मृतिरपि अङ्गुष्ठमात्रत्वेन जीवमेव उपदिशति। अतश्च - प्रकृते आत्मनि मध्ये उपदिश्यमानः अङ्गुष्ठमात्रो जीव एवेति।

[1] महाभारतम्, वनवर्प.२९७.१७

एवंरूपेण हृदयस्थस्य आत्मनो जीवत्वाशङ्कायां, प्रकृतवाक्ये अङ्गुष्ठमात्रः पुरुषः परमात्मा एव इत्येतत् प्रतिपादयितुं सूत्रमाह बादरायणः - "शब्दादेव प्रमितः[1]" इति। अयमर्थः - परमात्मा एवात्र वाक्ये अङ्गुष्ठमात्रो ग्राह्यः, कुतः? तदुच्यते - शब्दात् इति। यस्मात् अत्र वाक्ये - "ईशानो भूतभव्यस्य" इति विशिष्य परमात्मवाचकः शब्दः श्रूयते, तस्मात् परमात्मैव अयम् पुरुषः। भूतभव्यस्य हि ईशान अत्रोक्तः। एवं च कालत्रयेऽपि विद्यमानस्य ईशानोऽयं पुरुषोऽङ्गुष्ठमात्रः। कालत्रयपरिच्छिन्नस्य तु ईशानः परमात्मैव स्यात् न तु जीवः। जीवस्य तावत् एतत्कालीनसर्वपदार्थेशितृत्वम् एव न सम्भवति, कथं वा कालत्रयेऽपि स्यात्? किञ्च प्रकरणं पश्यामश्चेदपि अयं पुरुषः परमात्मैवेति गम्यते। अत्र हि आदौ "अन्यत्र धर्मात् अन्यत्राधर्मात्" इत्यादिना परमात्मा पृष्टः। प्रकृतवाक्ये च - पुरुषम् अङ्गुष्ठमात्रमुद्दिश्य भूतभव्येशितृत्वं तस्य उक्त्वा "एतद् वै तत्" इति निर्दिशति। एवञ्च - पूर्वं यत्पृष्टम् "अन्यत्र धर्मात्" इत्यादिना तदेव एतच्छब्देन परामृश्य उपदिशति "एतद् वै तत्" इति। सूत्रे च शब्दपदेन अभिधानश्रुतिः अभिप्रेता न तु वाक्यं प्रमाणम्। वाक्यप्रमाणस्य हि लिङ्गापेक्षया दुर्बलत्वम् अस्ति। अतः लिङ्गबलात् जीवत्वं यदा आशङ्कितम्, तद्वारणं न स्यात्। वाक्येन लिङ्गस्य अबाधात्। श्रुतेस्तु लिङ्गापेक्षयापि प्राबल्यम्, अतः 'ईशान' इत्यभिधानश्रुतिबलात् एवं जीवं निराकृत्य परमात्मैवात्र अङ्गुष्ठमात्र इति निर्धारयितुं शक्यते।

ननु अस्तु एतद्, तथापि कथमत्र व्यापिनः परमात्मनः हृदयस्थतया अङ्गुष्ठमात्रत्वेन निर्देश इति। सिद्धान्ते हि परमात्मनः अन्तःकरणाद्युपाधिरहितस्य व्यापित्वम् अङ्गीकृतम् अस्ति, अतस्तस्य हृद्यल्पपरिमाणता नोपपद्यत इति एवं शङ्का स्यात् - अतः सूत्रं प्रणीतं भगवता बादरायणेन - "हृद्यपेक्षया तु मनुष्याधिकारत्वात्"[2] इति। व्यापिनोऽपि परमात्मनः हृदयेऽवस्थित्यभिप्रायेण एतत् अङ्गुष्ठमात्रत्वम् उपदिष्टम् प्रकृतवाक्ये, इत्यर्थः। यथाऽकाशस्य उपाधिमादाय सर्वगतस्यापि परिच्छिन्नत्वम् तथाऽत्रापि। अयञ्चार्थः दहराधिकरणे अन्यत्र च सर्वत्र प्रसिद्ध्यधिकरणादौ च निरूपित एव। "अर्भकौकस्त्वात्"[3] इति सूत्रे तु साक्षात् एव "निचाय्यत्वात् एवं व्योमवच्च" - इति पठितं सूत्रकारेण। एतत्सूत्रव्याख्याने भाष्यकारैरपि उक्तम् - "परमात्मनो हृदयेऽवस्थानमपेक्ष्य अङ्गुष्ठमात्रत्वम् इदमुच्यते। आकाशस्येव वंशपर्वापेक्षम् अरत्निमात्रत्वम्।"[4] इति। अरत्निश्चात्र सकनिष्ठो करः। ननु अङ्गुष्ठमात्रशब्दस्य मुख्यार्थः जीवः। ब्रह्मणि चायं शब्दः अमुख्यया वृत्त्या। तथा च - मुख्यार्थस्य एवात्र ग्रहणं युक्तम्। अत्रोच्यते - सति संभवे मुख्यार्थो ग्राह्यः। यदि तु वाक्यार्थे किञ्चित् बाधकं वर्तते,तदा मुख्यार्थस्य त्यागेन अमुख्यस्यापि ग्रहणं सम्भवति। प्रकृते तु ईशितृत्वश्रुविरोधा एव मुख्यार्थपरित्यागे हेतुः। तथा चात्र गौणार्थस्य एव ग्रहणम्। एवञ्च - 'ईशान' शब्दादिभ्यः परमात्मग्रहणम् एवात्र न्याय्यम्। "गौणमुख्ययोः मुख्ये कार्यसम्प्रत्ययः" इति न्यायस्य प्रकृतेऽपवादः।

ननु परमात्मनोऽत्र हृदयेऽवस्थानम् आदाय अङ्गुष्ठमात्रत्वं वर्णितम्। स च परमात्मा सर्वप्राणिनां हृदयेऽवस्थितः। हृदयपरिमाणञ्च प्रतिप्राणि भिन्नमेव। एवञ्च परिमाणस्य सर्वत्र अननुगतत्वात् हृदयावस्थानेनापि परमात्मनः अङ्गुष्ठमात्रत्वं न उपपद्यते। एतच्छङ्काव्यावृत्तये सूत्रकार आह - "मनुष्याधिकारत्वात्" इति। मनुष्याणामेव हि शास्त्रे अधिकारः। मनुष्याणाञ्च त्रैवर्णिकानाम्। शक्तत्वम्, अर्थित्वम्, अपर्युदस्तत्त्वञ्च अधिकारिविशेषणानि। अतो यत्रैतद् विशेषणम् तस्यैवाधिकारः स्यात्। मनुष्यांश्च अतिरिच्य अन्येषाम् एतद्विशेषणाभावात् नाधिकारः। एवञ्च मनुष्यानादाय एव एतद्वचनम्। मनुष्याणाञ्च नियतपरिमाणदेहोपलब्धेः नियतमेव हृदयपरिमाणं स्यात्। तथा च - मनुष्यहृदयपरिमाणं अङ्गुष्ठमात्रम्। तत्र च - परमात्मनोऽवस्थितिम् आदाय वाक्ये अङ्गुष्ठमात्रपरिमाणत्वम् उक्तम्।

---

[1] ब्रह्मसूत्रम्, १.३.२४
[2] ब्रह्मसूत्रम्, १.३.२५
[3] ब्रह्मसूत्रम्, १.२.७
[4] ब्रह्मसूत्रभाष्यम्, १.३.२५

यच्च जीवस्य अङ्गुष्ठमात्रपुरुषत्वाशङ्कायाम् हेतुतया उपन्यस्यते, स्मृतिपरिमाणोपदेशादिकम्। तत्र एतदवगन्तव्यम् -प्रकृतवाक्यं तावत् अस्य जीवस्य आविद्यकं जीवभावं निवर्त्य (परित्यज्य) परमार्थस्वरूपं प्रतिपादयितुम् आगतम्। तत्र च - प्रथमतो जीवस्य प्रत्यक्षतः लोके अवगतं यत् रूपं तदुक्त्वा तस्यापलापः कर्तव्यः। एवञ्च - प्रकृते अङ्गुष्ठमात्रं जीवमुपदिश्य (अनूद्य प्राप्तं रूपं) पुनस्तस्यैव पारमार्थिकं स्वरूपं तत्र दर्शयति - 'ईशानो भूतभव्यस्य' इत्यादि। "अहं ब्रह्मास्मि" "तत्त्वमसि" - इत्यादिवाक्यवत् अत्र जीवस्य ब्रह्मात्मैक्यं प्रतिपादितम् अस्ति। तथा च एतदवगन्तव्यम् अस्ति, यत् वेदान्तवाक्यानि ब्रह्मप्रतिपादकानि रीतिद्वयम् आश्रित्य प्रवृत्तानि। तत्र तावत् वाक्यानि कानिचित् सर्वप्रपञ्चधर्मनिषेधमुखेन परमात्मनो निर्धर्मकं निर्गुणं स्वरूपं प्रतिपादयन्ति। कानिचित् तु वाक्यानि अविद्याया आरोपितं रूपमनूद्य पुनस्तस्य प्रतिषेधमुखेन जीवस्य ब्रह्मात्मैक्यं बोधयन्ति। प्रकृते च द्वितीयां रीतिमाश्रित्य जीवस्य ब्रह्मात्मैक्यं बोधनीयम् इति वाक्यं प्रवृत्तम्। अतोऽङ्गष्ठमात्रपदेन जीवस्य ग्रहणेऽपि तस्य अनुवादमात्रता एव। ततश्च अनूद्य जीवरूपतां ततः परमात्मस्वरूपप्रतिपिपादयिषा, अतोऽत्र वाक्यस्यपरमात्मनि एव तात्पर्यम्, न जीवप्रतिपादने।

ननु - सूत्रकारेण 'हृद्यपेक्षया तु' - इत्यनेन परमात्मनो हृदयावस्थानम् आदाय अङ्गुष्ठमात्रत्वम् इति सूचितम्। कथमत्र उच्यते - जीवस्य परमात्मैक्यविवक्षया ज्ञानात्पूर्वम् आरोपितजीवरूपताया अनुवादः अङ्गुष्ठमात्र इति? अत्रेदमुत्तरम् - कठवल्ली-वाक्यं हि अत्र विषयः। वाक्यस्य च अवान्तरतात्पर्यम् उपास्ये ब्रह्मणि। तथा प्रधानतात्पर्यं विज्ञेये परमात्मनि। तथा च परमतात्पर्यम् आदायात्र पूर्वोक्तमुपस्थापितम्। यदि तु अवान्तरतात्पर्येण वाक्यं व्याचक्ष्महे तदा हृदयवास्थानमादाय परब्रह्मण अङ्गुष्ठमात्रत्वोपदेशः। तथा च - महातात्पर्यम् आदाय जीवस्य परमात्मैकत्वप्रतिपादकं वाक्यमिदं स्थितम्। तदनेन अङ्गुष्ठमात्रत्वं नात्राभिधीयते कस्यचित् इति ज्ञातव्यम्, अनुवादरूपत्वात् तस्य। स्मृतिमादायापि जीवशङ्का न कर्तव्या, अत्रैव अग्रे - "अङ्गुष्ठमात्रः पुरुषोऽन्तरात्मा"[1] इत्यादि वाक्ये तं 'स्वाच्छरीरात् प्रवृहेत्' इत्यनेन जीवस्य एव निष्कर्षकत्वश्रवणात्। एवञ्च - "उत्तराच्चेदाविर्भूतस्वस्वरूपस्तु"[2] इति सूत्रन्यायेन शरीरात् आत्मनः विविच्य ज्ञातव्यताया (पृथक्कृत्य ज्ञानस्य) उपदेशात्, स्मृतिरपि तदनुसारिणी नेतव्या। तथा च न कथञ्चित् जीवस्य प्रकृतवाक्यप्रतिपाद्यता सम्भवति इति।

उपसंहारः- अत्रेदं वक्तुं शक्यते यत् कठोपनिषदः अङ्गुष्ठमात्रत्वप्रकरणं (प्रमिताधिकरणम्) तथा छान्दोग्योपनिषदः दहरविद्या च मूलतः ब्रह्मणोऽद्वैतस्वरूपस्य प्रतिपादिका अस्ति, यस्य उपलब्धिः हृदयगुहायां सम्भवा। यद्यपि उपासकस्य सौकर्याय परमात्मनः 'अङ्गुष्ठमात्रः पुरुषः' इति परिमाणपरकं तथा 'दहराकाशः' इति स्थानपरकं प्रतिपादनं कृतम्, तथापि तस्य तात्त्विकी व्याप्तिः तु 'विभुः' तथा 'ज्यायान् पृथिव्याः' इति वचनानुसारं सर्वव्यापिनी एव। अतः अस्माकं विमर्शस्य निष्कर्षोऽयं वर्तते यत् — 'ईशानः' इति रूपेण नियमनशक्तेः साक्षात्कारः तथा सत्यकाम-सत्यसंकल्पत्वादिगुणानां चिन्तनं वस्तुतः जीवात्म-परमात्मनोः भेदनिराकरणाय एव उपदिश्यते। अन्तराकाशे स्थितस्य एतस्य ब्रह्मणः साक्षात्कारेणैव मानवः सांसारिकपरिच्छेदात् मुक्तो भूत्वा स्वात्मानं परमात्मनि विलापयितुं शक्नोति। एतदेव उपनिषदां परमं प्रतिपाद्यमिति।

आश्रितग्रन्थसूची

ब्रह्मसूत्रम् (शाङ्करभाष्यरत्नप्रभा भाषानुवाद सहित)। यतिवर श्रीभोलेबाबा (अनुवादकः)। भारतीय विद्या प्रकाशन। वाराणसी। २०११।
सुब्रह्मण्यशास्त्री. एस् (सम्पादकः)।उपनिषद्भाष्यम्। श्रीदक्षिणामूर्ति मठ प्रकाशन। वाराणसी। २०११।
श्रीमद्भगवद्गीता (शांकरभाष्य हिन्दी-अनुवादसहित)। श्रीहरिकृष्णदास गोयन्दका (अनुवादकः)। गीताप्रेस। गोरखपुर। कोलकाता।
मिश्रः, वाचस्पतिः। भामती। मोतीलाल बनारसीदास। वाराणसी। १९९०।
ब्रह्मसूत्र-शाङ्करभाष्यम् (रत्नप्रभा-सहितम्)। निर्णयसागर प्रेस। मुम्बई। १९३४।
कठोपनिषद् (शाङ्करभाष्यसहिता)। गीता प्रेस। गोरखपुर। संस्करणम् २०२१।
श्रीमद्भगवद्गीता (शाङ्करभाष्यम्)। गीताप्रेस गोरखपुरम्। २०२३ (पुनर्मुद्रणम्)

[1] कठोपनिषद् २.६.१७
[2] ब्रह्मसूत्रम्, १.३.१९

स्मृतिप्रमाणानां वेदान्तसिद्धान्तसहायकत्वविचारः – एका ब्रह्मसूत्रानुसारिणी समीक्षा

देवज्योति-कुण्डुः,
सहायकाध्यापकः (अतिथिः),
संस्कृतविभागः, नव-नालन्दा-महाविहारः (सम-विश्वविद्यालयः),
नालन्दा, विहारः – 803111.
दूरवाणीसंख्या – 9883664625, 7076387877.
वैद्युतिकसंकेतः – debjyotikundu26@gmail.com

शोधसारः-भारतीयदर्शनेषु वेदान्तदर्शनमन्यतमम्। वेदान्तदर्शनं तत् पुनः द्वैताद्वैतादिभेदेन विविधप्रकारेण विभज्यते। तत्रापि सर्वापेक्षया प्रसिद्धः सिद्धान्तपरकश्च अद्वैतवेदान्तः। जीवब्रह्मणोरैक्यप्रतिपादनपरकेऽस्मिन् भारतीयदर्शने मोक्षाख्यस्य परमपुराषार्थस्य प्रापकमार्गाः सुनिर्दिष्टाः। पुराकालादेव नैके महर्षयः कर्तव्याकर्तव्यविचारमस्मान् उपदिदेशुः। कदाचिदुपदेशव्याजेन, कदाचिल्लोककथाभिः, कदाचिद्वा विधिमुखेन तत्त्वानि प्रतिपादितानि। महर्षिणां वाक्यानि उपदेशाश्च प्रमाणत्वेन ज्ञायन्ते। अद्वैतवेदान्ते प्रधानतया श्रुति-स्मृति-प्रमाणभेदेन त्रिविधानि प्रमाणानि अङ्गीक्रियन्ते। तत्र श्रुतिप्रमाणं वेदाः, स्मृतिप्रमाणं श्रीमद्भगवद्गीतादिकं, पुराणप्रमाणं च विविधानि पुराणोपपुराणानि। पूर्वपक्षखण्डनपुरःसरं सिद्धान्तमतस्य प्रतिष्ठापनमेव शास्त्रीयरीतिः। तयैव हि रीत्या विविधाः अद्वैतवेदान्तसम्बन्धीयग्रन्था अपि विरचिताः। ग्रन्थेषु तेषु अन्यतमं श्रीबादरायणव्यासप्रणीतं ब्रह्मसूत्रम्। तत्र विविधैः सूत्रैः ब्रह्मणः स्वरूपं तथा च तत्प्राप्त्युपायाः वर्णिताः। श्रीशङ्कराचार्यो हि तदीयेन भाष्येण सिद्धान्तस्य दार्ढ्यमसम्पादयत्। तद्भाष्यं शाङ्करभाष्यमिति नाम्ना विख्यातः। प्रस्तुते निबन्धे विविधस्मृतिविषये चर्चा विहिता। किं स्मृतिप्रमाणानि वेदान्तसिद्धान्तस्य सहायकानि भवन्ति वा न वेत्यस्मिन् विषये शङ्का जायते सर्वेषां वेदान्तसिद्धान्तसहायकत्वाऽभावात्। सांख्यादयः पूर्वपक्षिणः, सिद्धान्तिनो हि वैदान्तिकाः। स्मृतयः खलु प्रमाणानि भवन्ति। किन्तु पूर्वपक्षभूताः सांख्यस्मृतयो योगस्मृतयश्च कथं वेदान्तसिद्धान्तानां सहायिकाः भवन्तीति विषये विद्वत्सम्प्रदाये विप्रतिपत्तिः भवत्येव। तत्र काः स्मृतयः त्यक्तव्याः, काश्च न, कासां च तात्पर्यं कथं निर्धारणीयमित्यादिविषयाः ब्रह्मसूत्रे सम्यग् वर्णिताः। तत्र सूत्रमुखेन शङ्कानामेतासां समाधानं कृतं विद्यते। तथा च शाङ्करभाष्ये विषयस्यास्य सुष्ठु वर्णनमुपलभ्यते। तदनुसारमेव प्रस्तुते "स्मृतिप्रमाणानां वेदान्तसिद्धान्तसहायकत्वविचारः – एका ब्रह्मसूत्रानुसारिणी समीक्षा" इति शीर्षकवति शोधपत्रे विचाराः प्रतिपादिताः।

कूटशब्दाः- अद्वैतवेदान्तः, ब्रह्मसूत्रम्, शाङ्करभाष्यम्, सिद्धान्ताः, पूर्वोत्तरपक्षिणौ, स्मृतिप्रमाणानि, श्रुतिप्रमाणानि, सांख्याः, यौगिकाः, वैदान्तिकाः।

भूमिका-भगवता बादरायणव्यासेन ब्रह्मसूत्रं विरचितम्। वेदान्तशास्त्रस्य प्रमुखग्रन्थत्वेन ब्रह्मसूत्रं परिचयं लभते। ब्रह्मसूत्रैः अद्वैतवेदान्तशास्त्रस्य मतानि श्रुतियुक्त्यादिभिः सम्यक् सन्ति प्रतिपादितानि। पूर्वपक्षिणां विविधशङ्कानिवारणपुरःसरं भगवता शङ्कराचार्येणापि ब्रह्मसूत्रोपरि रचितेन भाष्येण वेदान्तमतं सुदृढीकृतम्। वस्तुतः सूत्रैरेतैः ब्रह्मस्वरूपं प्रतिपादितम्। सांख्यादयः पूर्वपक्षिणः ब्रह्म नाङ्गीकुर्वन्ति। अतस्तेषां नये ब्रह्मणः जगत्कारणत्वं न कथमपि सिध्यति। अत एव भगवान् श्रीशङ्कराचार्यः तद्रचितभाष्येण तेषां मतानि खण्डयित्वा श्रुतिप्रमाणैः वेदान्तमतानि अलङ्कृत्य प्रतिष्ठापयामास। एवं ब्रह्मसूत्रस्य द्वितीये अविरोधाख्याख्याये प्रथमपादे साङ्ख्ययोगकाणादादिस्मृतिभिः साङ्ख्यादिप्रयुक्ततर्कैश्च वेदान्तसमन्वयविरोधपरिहारः क्रियते। तत्र स्मृत्यधिकरणेन योगप्रत्युक्त्यधिकरणेन च वेदविरुद्धस्मृत्यादिमतानां निराकरणं वेदानुसारिस्मृतीनां ग्रहणं च प्रदर्श्यते। स एव विचारः शाङ्करभाष्यानुसारं संक्षेपेणात्रालोच्यते।

स्मृतिबलेनैव वेदान्ताः व्याख्यातव्या इति पूर्वपक्षिणामभिप्रायः-ब्रह्म एव जगतः कारणम्। स सर्वज्ञः सर्वेश्वरः। अत एव स एव सर्वेषां न आत्मा इत्येतत् वेदान्तवाक्यसमन्वयप्रतिपादनेन प्रतिपादितम्। किन्तु ब्रह्मणः जगत्कारणत्वं पूर्वपक्षिणः सांख्यादयः

नाङ्गीकुर्वन्ति। तत्र ब्रह्मणः जगत्कारणत्वस्वीकारे दोष आपतति इति पूर्वपक्षिणः। स च दोषः स्मृत्यनवकाशदोषप्रसङ्गरूपः। यदि ब्रह्मणः जगत्कारणत्वमङ्गीक्रियते, तर्हि स्मृतीनामनवकाशदोषो भवतीति तात्पर्यम्। स्मृतयस्तु परमर्षिप्रणीताः शिष्टपरिगृहीताः, अन्या अपि स्मृतयः तदनुसारेण एव भवन्ति। किन्तु तासां सर्वेषामपि अनवकाशत्वरूपदोष आपतेत्। तासु स्मृतिषु प्रधानं स्वतन्त्रम् अचेतनं जगत्कारणत्वेन प्रतिपादितम्। मन्वादिस्मृतीनां धर्मे सावकाशत्वमस्ति। ताश्च अग्निहोत्रादिकर्मद्वारा धर्मजातेन अपेक्षितमर्थं समर्पयन्ति। तदेवं प्रतिपादयति भाष्यकारः शङ्कराचार्यः – "मन्वादिस्मृतयस्तावच्चोदनालक्षणेन अग्निहोत्रादिना धर्मजातेनापेक्षितमर्थं समर्पयन्त्यः सावकाशा भवन्ति। अस्य वर्णस्याऽस्मिन् कालेऽनेन विधानेनोपनयनम्, ईदृशश्चाचारः, इत्थं वेदाध्ययनम्, इत्थं समावर्तनम्, इत्थं सहधर्मचारिणीसंयोग इति। तथा पुरुषार्थांश्चतुर्वर्णाश्रमधर्मान् नानाविधान् विदधति"[१] इति। एवमनुष्ठानविषये कपिलादिस्मृतीनां सावकाशत्वं नास्ति यतो हि ताः मोक्षसाधनम् एवाधिकृत्य प्रणीताः। अतो यदि तत्रापि अनवकाशत्वं स्यात्, तर्हि ता आनर्थक्यं भजेरन्। तस्मात् तदविरोधेन वेदान्ताः व्याख्यातव्याः।

ईक्षत्यादिभ्यः श्रुतिभ्यः ब्रह्मैव जगतः कारणमिति ज्ञायते। एवं सुनिर्णीतः श्रुत्यर्थः स्मृत्यनवकाशदोषप्रसङ्गेन कथमाक्षिप्यते इति शङ्कते पूर्वपक्षी। ये स्वातन्त्र्येण श्रुत्यर्थं ज्ञातुं शक्नुवन्ति, तेषामयं पूर्वपक्षो न भवेत्। किन्तु परतन्त्रप्रज्ञाः जनाः श्रुत्यर्थं ज्ञातुं स्मृतिषु एव अवलम्बेरन्। अतः स्मृत्या श्रुत्यर्थं विजानन्ति ते। कपिलप्रभृतीनां मुनीनां ज्ञानमार्षम् अप्रतिहतं च वर्तते। एतद्विषये एवं श्रुतिरस्ति – "ऋषिं प्रसूतं कपिलं यस्तमग्रे ज्ञानैर्बिभर्ति जायमानं च पश्येत्"[२] इति। अतस्तेषां मतानि न कदापि अयथार्थानि भवितुमर्हन्ति। तर्कानवलम्ब्य ते अर्थान् प्रतिष्ठापयन्ति। अतः स्मृतिबलेनैव वेदान्ताः व्याख्यातव्या इति पूर्वपक्षिमतम्। अत एव सूत्रे "स्मृत्यनवकाशदोषप्रसङ्गः"[३] इति पूर्वपक्षिणो वदन्ति।

पूर्वपक्षिणां मतखण्डनम्-सम्प्रति पूर्वपक्षिणां मतं निराकरोति सिद्धान्ती। स्मृत्यनवकाशदोषप्रसङ्ग इति चेत् न, कथम् किं तत्र कारणम् तदुच्यते सिद्धान्तिना – "अन्यस्मृत्यनवकाशदोषप्रसङ्गात्"[४] इति। अत्र तात्पर्यं हि पूर्वपक्षिणः स्मृत्यनवकाशदोषं प्रदर्शितवन्तः। किन्तु स न उचितः। यदि तद् भवति, तर्हि अन्यस्मृत्यनवकाशदोषप्रसङ्गः स्यात्। अर्थात् तत् स्वीक्रियते चेत् अन्यासामपि स्मृतीनामनवकाशः स्यात्। अन्यस्मृतयः निरर्थकाः स्युरिति भावः। यदि सांख्यस्मृतिनिरर्थकताभयात् ईश्वरकारणवाद आक्षिप्येत, तर्हि ईश्वरस्य जगत्कारणत्वप्रतिपादकस्मृतयोऽपि निरर्थकाः भवेयुः। ईश्वरस्य जगत्कारणत्वविषये नैकानि प्रमाणानि प्राप्यन्ते। भाष्यकारः श्रीशङ्कराचार्यः बहूनामपि उदाहरणानां प्रामाण्यं निरूपितवान् – "'यत्तत्सूक्ष्ममविज्ञेयम्'[५] इति परं ब्रह्म प्रकृत्य 'स ह्यन्तरात्मा भूतानां क्षेत्रज्ञश्चेति कथ्यते'[६] इति चोक्त्वा 'तस्मादव्यक्तमुत्पन्नं त्रिगुणं द्विजसत्तम'[७] इत्याह। तथाऽन्यत्रापि 'अव्यक्तं पुरुषे ब्रह्मन्निर्गुणे संप्रलीयते'[८] इत्याह।

'अतश्च संक्षेपमिमं शृणुध्वं नारायणः सर्वमिदं पुराणः।
स सर्गकाले च करोति सर्वं संहारकाले च वदति भूयः॥'[९]

इति पुराणे। भगवद्गीतासु च –

'एतद्योनीनि भूतानि सर्वाणीत्युपधारय।
अहं कृत्स्नस्य जगतः प्रभवः प्रलयस्तथा॥'[१०] इति।

परमात्मानमेव च प्रकृत्याऽपस्तम्बः पठति –

'तस्मात् कायाः प्रभवन्ति सर्वे
स मूलं शाश्वतिकः स नित्यः॥'[११] इति।

एवमनेकशः स्मृतिष्वपीश्वरः कारणत्वेनोपादानत्वेन च प्रकाश्यते"[१२] इति। एवम् ईश्वरकारणवादस्य नैकानि सन्ति प्रमाणानि।

स्मृतिबलेन प्रत्यवतिष्ठमानस्य दोषस्य स्मृतिबलेन एव उत्तरं प्रदत्तवान् सिद्धान्ती। श्रुतीनां तात्पर्यम् ईश्वरकारणवादे अस्तीति सम्प्रति दर्शितम्। स्मृतीनां विरोधे कस्याश्चन ग्रहणम्, अपरस्याः त्याग इत्येवं भवतीति कारणात् श्रुत्यनुसारिस्मृतय एव प्रमाणत्वेन अङ्गीक्रियन्ते, अन्याश्च अप्रमाणभूताः भवन्ति। तदुक्तं प्रमाणलक्षणे – "विरोधे त्वनपेक्षं स्यादसति ह्यनुमानम्"[१३] इति।

कपिलादीनामप्रतिहतज्ञानत्वादपि अतीन्द्रियार्थज्ञानत्वनिरासः-श्रुतिप्रमाणं विना भिन्नप्रमाणेन अतीन्द्रियार्थस्य ज्ञानं भवतीति सम्भावयितुं न शक्यते। यतो हि तत्र किमपि निमित्तमेव नास्ति। कपिलादिमुनीनाम् अप्रतिहतज्ञानत्वात् तेषाम् अतीन्द्रियार्थदर्शनं भवति इत्यपि न युक्तम्। यतो हि सिद्धेरपि सापेक्षत्वं भवति। धर्मानुष्ठानापेक्षा हि सिद्धिः। स च धर्मः चोदनालक्षणः। अतः पूर्वसिद्धायाः चोदनायारर्थः पश्चिमसिद्धपुरुषवचनवशेन न कथमपि अतिशङ्कितुं शक्यते। सिद्धवचनानि आश्रित्य वेदार्थान् कल्पयित्वा नैके सिद्धाः भवन्ति। तत्प्रकारेण स्मृतिविरोधे जाते श्रुतिं विना अन्यः कोऽपि निर्णायको न भवतीति ज्ञायते। परतन्त्रप्रज्ञस्यापि अकस्मात् कस्याश्चन विशेषस्मृतौ पक्षपातो न युक्तः। यतो हि क्वचित् पक्षपाते जाते पुरुषवैचित्र्यकारणात् तत्त्वानाम् अनवस्थाप्रसङ्ग आपतेत्। तस्मात् स्मृतिविरोधोपन्यासेन श्रुत्यनुसारिस्मृतिषु एव प्रज्ञा संग्रहणीया। स्मृतिरियं श्रुतिमनुसरति, इयं च नेत्येवं प्रकारेण सन्मार्गे प्रवृत्तिः सम्भवति।

कपिलादिस्मृतिनिराकरणं वेदानुसारिस्मृतिपरिग्रहणं च

कपिलादिस्मृतयः श्रुतिविरुद्धाः। या श्रुतिः कपिलस्य ज्ञानातिशयं प्रदर्शयन्ती प्रदर्शिता, तया कापिलं मतं श्रद्धातुं गृहीतुं वा न कथमपि शक्यते। सांख्यप्रणेतृकपिल-श्रुत्युक्तकपिलयोः केवलं शब्दे एव सादृश्यमस्ति। एकः कपिलः सांख्यस्मृतिप्रणेता, अपरश्च श्रुतिप्रसिद्धः सगरपुत्राणां प्रतप्तुः वासुदेवनाम्नः स्मरणात् ज्ञायते। रत्नप्रभायामुच्यते – "अन्यार्थस्य ईश्वरप्रतिपत्तिशेषस्य कपिलसर्वज्ञत्वस्य दर्शनमनुवादः तस्य मानान्तरेण प्राप्तिशून्यस्य स्वार्थसाधकत्वायोगात् न अनुवादमात्रात् सर्वज्ञत्वसिद्धिः"[१४] इति।

मनोः माहात्म्यख्यापनविषये एवं श्रुतिः श्रूयते – "यद्वै किञ्च मनुवदत्तद् भेषजम्"[१५] इति। मनुना च –

"सर्वभूतेषु चात्मानं सर्वभूतानि चात्मनि।
संपश्यन्नात्मयाजी वै स्वाराज्यमधिगच्छति॥"[१६]

इति सर्वात्मत्वदर्शनं प्रशंसता कापिलं मतं विन्द्यत इति गम्यते। आत्मा सर्वस्वरूप इत्येतस्मिन् विषये कपिलस्य विप्रतिपत्तिः विद्यते यतो हि तन्मतेन आत्मनो भेदः सम्भवति। सर्वात्मत्वविषये नैकानि प्रमाणानि प्राप्यन्ते। महाभारतेऽपि "बहवः पुरुषा ब्रह्मन्नुताहो एक एव तु"[१७] इति विचार्य "बहवः पुरुषा राजन् सांख्ययोगविचारिणाम्" इति परपक्षमुपन्यस्य तद्व्युदासेन – "बहूनां पुरुषाणां हि यथैका योनिरुच्यते"[१८] तथा "तं पुरुषं विश्वमाख्यास्यामि गुणाधिकम्"[१९] इत्युपक्रम्य –

"ममान्तरात्मा तव च ये चान्ये देहसंस्थिताः।
सर्वेषां साक्षिभूतोऽसौ न ग्राह्यः केनचित् क्वचित्॥"[२०]

"विश्वमूर्धा विश्वभुजो विश्वपादाक्षिनासिकः।
एकश्चरति भूतेषु स्वैरचारी यथासुखम्॥"[२१] इति।

एवं सर्वात्मत्वं निरूपितम्। श्रुतिषु अपि सर्वात्मत्वविषये एवं श्रूयते –

"यस्मिन् सर्वाणि भूतान्यात्मैवाऽभूद्विजानतः।
तत्र को मोहः क शोक एकत्वमनुपश्यतः॥"[२२] इति।

इतः सिध्यति यत् केवलं स्वतन्त्रस्य प्रधानस्य कल्पनया एव न, आत्मभेदकल्पनयाऽपि कापिलतन्त्रं वेदविरुद्धं भवति। किञ्च मन्वादिस्मृतिषु सर्वात्मत्वप्रतिपादनादपि कपिलादिस्मृतेः मन्वादिश्रुतिविरुद्धत्वमपि सिध्यति। यथा रवेः स्वरूपविषये निरपेक्षं प्रामाण्यं, तथैव वेदस्य स्वार्थे प्रामाण्यं निरपेक्षम्। पौरुषेयवाक्यानां स्वार्थस्मृतितन्मूलानुभवयोः कल्पनया प्रामाण्यं ज्ञेयमिति व्यवहितं परतः प्रामाण्यमिति विप्रकर्षः। रत्नप्रभायामेवमुच्यते – "समयोः विरोधे हि निरवकाशेन सावकाशं बाध्यम्। इह स्वतः परतः प्रामाण्ययोः वैषम्याद् झटिति निश्चितप्रामाणेयन चाऽनुपसंजातविरोधिना वेदवाक्येन विरुद्धस्मृतेरेव बाध इति भावः"[२३] इति। तस्माद् वेदविरुद्धे विषये स्मृत्यनवकाशदोषप्रसङ्गो न दोषः।

याः स्मृतयो वेदानुसारिण्यः, तेषां ग्रहणं कर्तव्यं, याश्च वेदविरुद्धाः, ताः अग्रहणीयाः। अत्र स्मृत्यनवकाशदोषप्रसङ्गो न दोष इत्युक्तम्। कुतः इति चेदुच्यते – "इतरेषां चानुपलब्धेः"[२४] इति।

सिद्धान्तस्य दार्ढ्यसम्पादनम्

इतरेषां सांख्यस्मृतिप्रसिद्धानां महदादितत्त्वानां लोके वेदे चानुलब्धेः न सांख्यस्मृतेरप्रामाण्यं दोष इति सिद्धान्तिना उच्यते। प्रधानभिन्नं महदादितत्त्वं प्रधानपरिणामत्वेन स्मृतिषु कल्पितम्। तत् लोके वेदे च नोपलभ्यते। लोके वेदे च प्रसिद्धत्वात् भूतेन्द्रियाणां स्मृतिषु प्रतिपादनं संगच्छते। किन्तु लोकवेदयोरप्रसिद्धत्वात् षष्ठस्य इन्द्रियार्थस्येव स्मृतिषु प्रतिपादनं न सम्भवति।

क्वचित् श्रुतिषु महदादिप्रतिपादनं दृश्यते। किन्तु "आनुमानिकम् अप्येकेषाम्"[२५] इति सूत्रेण श्रुतिः महदादि न प्रतिपादयति इति व्याख्यातव्यम्। कार्यस्य महदादिस्मृतेरप्रामाण्यात् कारणस्य प्रधानस्मृतेरपि अप्रामाण्यमस्तीति युक्तम्। तस्मादपि न स्मृत्यनवकाशदोषप्रसङ्गो दोषः। तर्कावलम्बनं "न विलक्षणत्वात्"[२६] इति सूत्रेण खण्डनं कृतं भगवता भाष्यकारेण श्रीमता शङ्कराचार्येण। एवं सांख्यस्मृतिप्रसिद्धस्य प्रधानभिन्नस्य महदादितत्त्वस्य लोकवेदयोरप्रसिद्धत्वात् सांख्यस्मृतेरप्रामाण्यं न दोषाय इति अत्र प्रतिपादितम्।

सिद्धान्तानुसारं योगस्मृतीनामपि खण्डनम्-सांख्यस्मृतिप्रत्याख्यानेन योगस्मृतिरपि प्रत्याख्याता भवतीति "एतेन योगः प्रत्युक्तः"[२७] इति सूत्रेण ब्रह्मसूत्रे प्रतिपाद्यते। सांख्यस्मृतयस्तु वेदविरुद्धत्वात् निराकृताः। तथैव योगस्मृतिविषयेऽपि प्रत्याख्यानं दृश्यते।

योगेऽपि श्रुतिविरुद्धं प्रधानं स्वतन्त्रमेव कारणमस्ति प्रतिपादितम्। लोकवेदयोरप्रसिद्धं महदादितत्त्वमपि तत्रास्ति प्रतिपादितम्। तर्हि अत्र पूर्ववदेव समानन्यायोऽस्ति। तर्हि किमर्थं पृथक्सूत्रेण तच्छङ्कानिराकरणं क्रियते इति पूर्वपक्षिणां शङ्का भवति। तदा सिद्धान्तिना उच्यते यत् अत्र अधिकशङ्काऽस्तीति। तस्मात् पृथक्सूत्रेण तच्छङ्कानिवारणं क्रियते इति।

सम्यग्दर्शनाभ्युपायो हि योगो वेदे विहितः "श्रोतव्यो मन्तव्यो निदिध्यासितव्यः"[२८] इति। श्वेताश्वतरोपनिषदि अपि आसनादिकल्पनापुरःसरं बहुप्रपञ्चं योगविधानं दृश्यते – "त्रिरुन्नतं स्थाप्य समं शरीरम्"[२९] इति। एवं योगविषये बहूनि वैदिकलिङ्गानि उपलभ्यन्ते – "तां योगमिति मन्यन्ते स्थिरामिन्द्रियधारणाम्"[३०], "विद्यामेतां योगविधिं च कृत्स्नम्"[३१] इति चैवमादीनि। योगशास्त्रेऽपि "अथ तत्त्वदर्शनाभ्युपायो योगः" इति सम्यग्दर्शनाभ्युपायत्वेनैव योगोऽङ्गीक्रियते। एवं योगस्मृत्यर्थस्य एकदेशे संप्रतिपत्तिकारणात् अष्टकादिस्मृतिरिव योगस्मृतेरपि अनिराकरणीयत्वं सिद्ध्येत्। "अष्टकाः कर्तव्याः", "गुरुरनुगन्तव्यः" इत्यादीनि तु वेदविरुद्धाः। तानि योगस्मृतिषु अपि सम्यक् प्रतिपादितमिति कारणात् योगस्मृतेः ग्रहणं कार्यमिति शङ्का आपतति।

इयमप्यधिका शङ्का अतिदेशेन निवर्त्यते। यतो हि अर्थस्य एकदेशे सम्प्रतिपत्तौ सत्यामपि अन्यदेशे विप्रतिपत्तिरेव दृश्यते। अध्यात्मविषयकस्मृतयः नैकाः सन्ति। तथापि अत्र सांख्ययोगस्मृतिनिराकरणे यत्नः कृतः। यतो हि सांख्ययोगौ परमपुरुषार्थसाधनत्वेन लोके प्रख्यातौ। तौ च पुनः शिष्टैः परिगृहीतौ। किञ्च श्रौतलिङ्गेन उपबृंहितौ – "तत्कारणं सांख्ययोगाभिपन्नं ज्ञात्वा देवं मुच्यते सर्वपाशैः"[३२] इति। किन्तु सांख्यज्ञानेन योगज्ञानेन वा मोक्षो न कदापि कथमपि प्राप्यते। आत्मैकत्वविज्ञानं विना मोक्षस्य अन्यमार्गो नास्ति। तदुक्तम् – "तमेव विदित्वाऽतिमृत्युमेति नान्यः पन्था विद्यतेऽयनाय"[३३] इति। किन्तु सांख्याः योगिनश्च च द्वैतिनः। तत्तच्छास्त्रे आत्मैकत्वं न प्रतिपादितम्।

"तत्कारणं सांख्ययोगाभिपन्नम्" इत्यादि यद् दर्शनमुक्तं, तत्र सांख्ययोगशब्दयोः सान्निध्यकारणात् वैदिकमेव ज्ञानं ध्यानं च उच्येते इत्यवगन्तव्यम्। यस्मिन्नंशे सांख्ययोगस्मृतीनां श्रुतौ अविरोधोऽस्ति, तस्मिन्नंशे तासां प्रामाण्यमेव इष्टमस्ति। अर्थात् वेदानुसारिस्मृतिस्थले प्रामाण्यं स्वीकरणीयं, विरुद्धस्थलानि च त्यज्यानि। यथा – "असङ्गो ह्ययं पुरुषः"[३४] इत्यादिश्रुतिप्रसिद्धस्य एवात्मनो विशुद्धत्वं निर्गुणात्मनिरूपणेन सांख्यैः स्वीक्रियते। तथा च योगैरपि "अथ परिव्राड् विवर्णवासा मुण्डोऽपरिग्रहः"[३५] इत्येवमादि श्रुतिप्रसिद्धमेव निवृत्तिनिष्ठत्वं प्रव्रज्याद्युपदेशेन अनुगम्यते। एतेन सर्वाणि तर्कस्मृतयोऽपि निराकरणीयाः। तर्कस्मरणानि तर्कोपपत्तिभ्यां तत्त्वज्ञानाय उपकुर्वन्तु नाम। किन्तु वेदान्तवाक्येभ्य एव केवलं तत्त्वज्ञानं भवति नान्येन केनचित्। "नावेदविन्मनुते तं बृहन्तम्"[३६], "तं त्वौपनिषदं पुरुषं पृच्छामि"[३७] इत्यादिश्रुतयोऽत्र प्रमाणम्।

उपसंहारः-मोक्षः परमपुरुषार्थः। तत्सिद्धये एव वेदान्ता आरब्धाः। मोक्षप्रतिपादकसूत्रैः ब्रह्मणः स्वरूपं प्रतिपादितं शाङ्ककभाष्यसमन्विते ब्रह्मसूत्रे। भिन्नभिन्नदार्शनिकाः तत्तच्छास्त्रे तत्तद्युक्तिप्रदर्शनेन परमपुरुषार्थं मोक्षं प्रतिपादितवन्तः। किन्तु

आत्मनः एकत्वविषये अनेकेषामस्ति विप्रतिपत्तिः। अद्वैतवेदान्तनये आत्मा एक एव। श्रुतिषु तद् बहुधा प्रतिपादितम्। किन्तु पूर्वपक्षिणः एतस्योपरि विविधशङ्काः कुर्वन्ति। अतः श्रीमान् शङ्कराचार्यः स्वभाष्ये ताः शङ्काः निवार्य अद्वैतमतं सुदृढतया प्रतिष्ठापितवान्। ब्रह्मसूत्रस्य द्वितीयाध्याये प्रथमपादे स्मृत्यधिकरणेन योगप्रत्युक्त्यधिकरणेन च सांख्ययोगस्मृतयः निराकृताः। वेदविरुद्धत्वात् काणादादिस्मृतयः त्यज्याः, मन्वादिस्मृतयश्च वेदानुसारित्वात् परिग्रहणीयाः। एवमेव योगस्मृतिरपि वेदविरुद्धत्वात् त्यज्या एव। यासु स्मृतिषु वेदाननुसारित्वं सम्यग् अवगम्यते, ताः ग्रहणीयाः, अन्याश्च त्यक्तव्या इति भावः। एवमत्र प्रबन्धे शाङ्करभाष्यानुसारं श्रुतियुक्त्यादिभिः स्मृतिविरोधमुपन्यस्य परिहृतम्। एवञ्च अधिकशङ्काकारणाद् योगस्मृतिरपि प्रत्याख्याता। तथा चात्र स्मृतिनिराकरणं प्रदर्शितमिति शम्।

सन्दर्भाः

१. शाङ्करभाष्यम् (ब्रह्मसूत्रम् २.१.१)
२. श्वेताश्वतरोपनिषद् (५.२)
३. स्मृत्यनवकाशदोषप्रसङ्ग इति चेन्नान्यस्मृत्यनवकाशदोषप्रसङ्गात् (ब्रह्मसूत्रम् २.१.१)
४. स्मृत्यनवकाशदोषप्रसङ्ग इति चेन्नान्यस्मृत्यनवकाशदोषप्रसङ्गात् (ब्रह्मसूत्रम् २.१.१)
५. महाभारतम् (१२.३३४.२९)
६. महाभारतम् (१२.३३४.३०)
७. महाभारतम् (१२.३३४.३१)
८. महाभारतम् (१२.३३९.३१)
९. ब्रह्मपुराणम् (१.१.१७४)
१०. श्रीमद्भगवद्गीता (७.६)
११. धर्मसूत्रम् (१.८.२३.२)
१२. शाङ्करभाष्यम् (ब्रह्मसूत्रम् २.१.१)
१३. जैमिनिसूत्रम् (१.३.३)
१४. रत्नप्रभा (ब्रह्मसूत्रशाङ्करभाष्यम् २.१.१)
१५. तैत्तिरीयसंहिता (२.२.१०.२)
१६. मनुस्मृतिः (१२.९१)
१७. महाभारतम् (१२.३५०.१)
१८. महाभारतम् (१२.३५०.२६)
१९. महाभारतम् (१२.३५०.२७)
२०. महाभारतम् (१२.३५१.४)
२१. महाभारतम् (१२.३५१.५)
२२. ईशावास्योपनिषद् (७)
२३. रत्नप्रभा (ब्रह्मसूत्रशाङ्करभाष्यम् २.१.१)
२४. ब्रह्मसूत्रम् (२.१.२)
२५. ब्रह्मसूत्रम् (१.४.१)
२६. ब्रह्मसूत्रम् (२.१.४)
२७. ब्रह्मसूत्रम् (२.१.३)
२८. बृहदारण्यकोपनिषद् (२.४.५)

२९. श्वेताश्वतरोपनिषद् (२.८)
३०. कठोपनिषद् (२.६.११)
३१. कठोपनिषद् (२.६.१८)
३२. श्वेताश्वतरोपनिषद् (६.१३)
३३. श्वेताश्वतरोपनिषद् (३.८)
३४. बृहदारण्यकोपनिषद् (४.३.१६)
३५. जाबालोपनिषद् (५)
३६. तैत्तिरीयब्राह्मणम् (३.१२.९.७)
३७. बृहदारण्यकोपनिषद् (३.९.२६)

परिशीलितग्रन्थतालिका

१. बृहदारण्यकोपनिषद् (सानुवाद शाङ्करभाष्यसहित)। गीताप्रेस। गोरखपुर।
२. गोयन्दका, श्रीहरिरकृष्णदास (अनुवादक)। श्रीमद्भगवद्गीता (शाङ्करभाष्य हिन्दी-अनुवादसहित)। गीताप्रेस। गोरखपुर।
३. शास्त्री, आचार्यः जगदीशः (सम्पादकः)। ब्रह्मसूत्रशाङ्करभाष्यम्। मोतीलाल बनारसीदास। देहली। २०१८। १९८० (प्रथमं संस्करणम्)।
४. शास्त्री, श्री एस. सुब्रह्मण्यः (सम्पादकः)। उपनिषद्भाष्यम् (खण्ड – २)। दक्षिणामूर्ति मठ प्रकाशन। वाराणसी।
५. दाहालः, आचार्यः लोकमणिः। संस्कृतसाहित्येतिहासः। चौखम्बा कृष्णदास अकादेमी। वाराणसी। २०१६।
६. पंडा, गंगाधर (प्रकाशक)। संस्कृत वाङ्मय का बृहद् इतिहास। उत्तर प्रदेश संस्कृत संस्थान। लखनऊ।
७. Advaita Sharada https://advaitasharada.sringeri.net/

चतुःश्लोक्यां चतुःसूत्रीसादृश्यम् - एकमध्ययनम्

शुभदीपदासः,
शोधच्छात्रः, संस्कृतदर्शनविभागः,
रामकृष्णमिशन्-विवेकानन्दशैक्षणिकशोधसंस्थानम्,
वेलुडमठम्, हाओडा - ७११२०२
दूरवाणीसंख्या - 7407705668
अणुसङ्केतः - subhadeep.das.vedvid@gmail.com

शोधसारः- शङ्कराचार्यप्रवर्तितस्याद्वैतवादस्य प्राणभूतं हि बादरायणप्रणीतस्य ब्रह्मसूत्रस्य आद्यसूत्रचतुष्टयम्। सूत्रचतुष्टयीभाष्ये भगवत्पादैः अद्वैतवादस्य सर्वेऽपि प्रमुखप्रमेयाः प्रतिपादिताः। ततस्तन्मतानुयायी श्रीसर्वज्ञात्ममुनिः स्वग्रन्थे संक्षेपशारीरकाभिधे भाष्यकारमनुसरन् चतुर्णां श्लोकानां प्रणयनमकरोत्। तच्च आद्यश्लोकचतुष्टयं चतुःश्लोकीति प्रसिद्धम्। प्रस्तुते शोधप्रबन्धे प्रथमतः संक्षपेशारीरकग्रन्थस्य स्वरूपम् अवधारितम्। तदनु प्रत्येकं श्लोकस्य अन्वयसामान्यार्थौ उक्त्वा विशिष्टव्याख्यानं विहितम्। तदवसरे च एतैः चतुर्भिः श्लौकेः सह ब्रह्मसूत्रस्य चतुर्णां सूत्राणां कीदृशम् अभिधेयसाम्यम् अस्तीति विस्तरशः उपपादयितुं यथामति प्रयत्नः विहितः।

कूटशब्दाः– संक्षेपशारीरकम्, चतुःश्लोकी, चतुःसूत्री, तत्पदार्थः, त्वम्पदार्थः, अखण्डार्थः, प्रमाणम्।

भूमिका - परमहंसपरिव्राजकश्रीमच्छङ्करभगवत्पादाः बादरायणप्रणीतं ब्रह्मसूत्रमादाय वेदान्तविचाररत्नमण्डितं प्रसन्नगम्भीरं शारीरकमीमांसाभाष्यं प्रणिन्युः। तस्य भव्यभाष्यस्य सुष्ठु अर्थबोधोपपत्तये श्रीसर्वज्ञात्ममुनिः संक्षेपशारीरकाभिधेयं ग्रन्थं व्यरचयत्। शारीरकभाष्यस्थाः सगुणब्रह्मविचारा अन्ये प्रासङ्गिकविचाराश्चात्र ग्रन्थे न कृताः। केवलं निर्गुणब्रह्मविषयेऽत्र विशेषेण विचारः कृतः इत्यतो ग्रन्थस्य नामधेयं संक्षेपेशारीरकमिति युक्तम्। एवं ग्रन्थस्यास्य वेदान्तदर्शनैकदेशेन निर्गुणब्रह्मज्ञानेन सह सम्बद्धत्वात् शास्त्रकार्यान्तरावगतिविषयकत्वाच्च प्रकरणत्वमुपपद्यते। तथाह्युक्तं प्रकरणलक्षणम् –

“शास्त्रैकदेशसम्बद्धं शास्त्रकार्यान्तरे स्थितम्।
आहुः प्रकरणं नाम ग्रन्थभेदं विपश्चितः॥”

स्वयं ग्रन्थकारोऽपि प्रथमाध्यायस्य “संक्षेपतः प्रकरणं करवाणि नित्यम्”[1] इति श्लोके “विमृशन्त्विदं प्रकरणम्”[2] इति श्लोके च ग्रन्थस्य प्रकरणत्वमुदघोषयत्। यथा मीमांसाशास्त्रे शाबरभाष्योपरि कुमारिलभट्टस्य श्लोकवार्तिकग्रन्थो वर्तते तथा अद्वैतवेदान्तशास्त्रेऽपि शाङ्करभाष्योपरि विरचितोऽयं ग्रन्थः वार्तिकरूप इति मन्तव्यम्।

शारीरकभाष्यमिव अयं ग्रन्थः समन्वयाविरोधसाधनफलाख्येषु चतुर्षु अध्यायेषु विभक्तः। तत्र प्रथमाध्याये त्रिषष्ट्युत्तरपञ्चशतं (५६३), द्वितीयाध्याये अष्टचत्वारिंशदुत्तरद्विशतं (२४८), तृतीयाध्याये षट्षष्ट्युत्तरत्रिशतं (३६६), चतुर्थाध्याये च त्रिषष्टिः (६३) श्लोकाः सन्ति। सम्प्रति संक्षेपशारीरकस्य चतस्रः टीकाः समुपलभ्यन्ते – १) मधुसूदनसरस्वतीविरचितः सारसंग्रहः २) रामतीर्थस्वामिप्रणीता अन्वयार्थप्रकाशिका ३) नृसिंहाश्रमस्य तत्त्वबोधिनी ४) अग्निचित्पुरुषोत्तमस्य सुबोधिनी।

चतुःश्लोक्यां चतुःसूत्रीसादृश्यम्- यथा चतुःसूत्री ब्रह्मसूत्रस्य प्राणस्वरूपा तथा चतुःश्लोकी संक्षेपशारीरकस्य प्राणभूता। ग्रन्थस्य प्रथमाध्यायस्य आदिमश्लोकचतुष्टयं चतुःश्लोकी इत्युच्यते। वेदान्तशास्त्रे मूलतः प्रमेयत्रयं प्रसिद्धम्– त्वम्पदार्थः तत्पदार्थः तयोरभेदश्च। ब्रह्मसूत्रे प्रथमे “अथातो ब्रह्मजिज्ञासा”[3] इति सूत्रे त्वम्पदार्थस्य, द्वितीये “जन्माद्यस्य यतः”[4] इति सूत्रे तत्पदार्थस्य, चतुर्थे “तत्तु

1 संक्षेपशारीरकम्, प्रथमाध्यायः, दशमश्लोकः
2 संक्षेपशारीरकम्, प्रथमाध्यायः, एकादशश्लोकः
3 ब्रह्मसूत्रम् - १.१.१
4 ब्रह्मसूत्रम् - १.१.२

समन्वयात्"[1] इति सूत्रे अखण्डार्थस्य, तृतीये "शास्त्रयोनित्वात्"[2] इति सूत्रे प्रमेयसाधकानां प्रमाणानाञ्च निरूपणं विहितम्। इत्थमस्मिन् संक्षेपशारीरकेऽपि प्रथमश्लोके तत्पदार्थस्य द्वितीयश्लोके त्वम्पदार्थस्य तृतीयश्लोके अखण्डार्थस्य चतुर्थश्लोके च प्रमाणानां प्रतिपादनं कृतम्।

प्रथमश्लोकार्थविचारः- चतुःश्लोक्यां प्रथमश्लोको हि -

"अनृतजडविरोधि रूपमन्तत्रयमलबन्धनदुःखताविरुद्धम्।
अतिनिकटमविक्रियं मुरारेः परमपदं प्रणयादभिष्टवीमि॥"[3]

अन्वयः – अनृतजडविरोधि रूपम् अन्तत्रयमलबन्धनदुःखताविरुद्धम् अतिनिकटम् अविक्रियं मुरारेः परमपदं प्रणयात् अभिष्टवीमि।

सामान्यार्थः– मिथ्याजडप्रपञ्चविरोधि सर्वरूपं त्रिविधपरिच्छेदशून्यं रागद्वेषधर्माधर्मदुःखादिविरहितम् अत्यन्तं समीपवर्ति जन्मादिविकाररहितं मुरारेः परमपदं श्रद्धया स्तौमि।

विशिष्टपर्यालोचनम्- मुरनामकस्य दैत्यस्य संहर्तृत्वात् भगवान् श्रीकृष्णः मुरारिरित्युच्यते इति पुराणेषु प्रसिद्धम्। सर्वज्ञात्ममुनिः ईश्वरविषये बिम्बप्रतिबिम्बरूपं पक्षद्वयमपि स्वीकृतवान्। तथाह्युक्तं तेन – "बिम्बे तमोनिपतिते प्रतिबिम्बके वा" इति। प्रथमपक्षे भगवान् कृष्णः सत्त्वप्रधानमायाप्रतिबिम्बितं चैतन्यम्। तस्य परमपदं नाम बिम्बचैतन्यम्। श्रीमद्भगवद्गीतायां स्वयं भगवतैव उक्तम्– "ततः पदं तत्परिमार्गितव्यम्" [4] "तद्धाम परमं मम" [5] इति। द्वितीयपक्षे तु भगवान् श्रीकृष्णः बिम्बचैतन्यम्। तस्य परमपदं नाम बिम्बप्रतिबिम्बभावरहितं शुद्धचैतन्यम्। अथवा वेष्टनार्थकात् मुरधातोः निष्पन्नस्य मुरशब्दस्यार्थो भवति स्वरूपावरकमज्ञानम्। तस्याज्ञानस्य अरिर्निवर्तकं वृत्तिप्रतिबिम्बितचैतन्यम्। तस्य परमपदं भवति सर्वोपाधिविनिर्मुक्तचैतन्यम्। अथवा परा मा (मानं) यस्य तत्परमम् इति व्युत्पत्त्या निष्पन्नस्य परमशब्दस्यार्थो भवति अपरिच्छिन्नम्। तदेव अपरिच्छिन्नं चैतन्यं मुक्तोपसृप्यत्वेन पदनीयत्वात् पदमित्युच्यते। श्रुतिरपि आह – "तद्विष्णोः परमं पदम्"[6] इति। अथवा मुरोऽबोधः अरिः आच्छादको यस्य स मुरारिरिति मुरारिपदेन शुद्धचैतन्यस्य ग्रहणम्। तदेव परमपदम्। अस्मिन् पक्षे मुरारेः इति षष्ठी 'राहोः शिरः' इतिवत् अभेदार्थिका।

प्रणयशब्दस्य श्रद्धा इत्यर्थः। केचित् प्रणयशब्दस्य भागत्यागलक्षणारूपः प्रकृष्टनयः इत्यर्थं स्वीकुर्वन्ति। परन्तु स्तुतौ तस्य नयस्य उपयोगाभावात् रूढ्यर्थस्य परित्यागे किमपि समुचितं कारणं नोपलभ्यते। तस्मादयं पक्षो न समीचीनः। अभिष्टवीमि इत्यस्य स्तौमि इत्यर्थः। अत्र निर्गुणब्रह्मणि गुणासम्भवात् केचन अभिष्टवीमि इत्यस्य एकाग्रचित्ततया अभेदचिन्तनम्, अन्ये च तत्स्वरूपनिरूपणपरकग्रन्थनिर्माणमिति स्वीकुर्वन्ति। परन्तु निर्गुणे ब्रह्मणि वास्तविकगुणाभावेऽपि कल्पितगुणाश्रयतया तस्य स्तुतिरुपपद्यते। तस्मात् स्तुतेः गुणिनिष्ठगुणाभिधानरूपस्य मुख्यार्थस्य सम्भवे गौणार्थस्वीकारः अन्याय्यः।

जगति जन्मादयः षड् भावविकाराः, जीवे जाग्रदादयो विकाराः, ईश्वरे च सृष्टिकर्तृत्वादयो विकाराः सन्ति। तस्मिन् निर्गुणे ब्रह्मणि एतेषु एकोऽपि विकारो नास्ति। तस्मादेव तस्य विशेषणरूपेण अविक्रियमिति पदं प्रयुक्तं श्लोके। "न जायते म्रियते वा"[7] "अविनाशी वाऽरे अयमात्मानुच्छित्तिधर्मा"[8] इत्यादयः श्रुतयोऽत्र प्रमाणभूताः सन्ति। निर्विशेषे शुद्धचैतन्ये कथं प्रपञ्चगतविकाराभाव इति प्रदर्शयितुम् अनृतजडविरोधि इति पदम्। परिणामिपदार्थाः सर्वदा सजातीयपदार्थात्मनैव परिणमन्ते, न तु विजातीयपदार्थात्मना। निर्गुणं ब्रह्म प्रपञ्चविरोधि अस्ति। यतो हि इदं निर्गुणब्रह्म सत्यस्वयम्प्रकाशस्वरूपं प्रपञ्चश्च मिथ्याजडभूतः। इत्थं ब्रह्मप्रपञ्चयोः परस्परं साजात्याभावात् तयोः विकारविकारिभावो न सम्भवति। निर्गुणब्रह्मणः अनृतजडविरोधित्वे कारणमस्ति अन्तत्रयविरोधः।

1 ब्रह्मसूत्रम् - १.१.४
2 ब्रह्मसूत्रम् - १.१.३
3 संक्षेपशारीरकम्, प्रथमाध्यायः, प्रथमश्लोकः
4 श्रीमद्भगवद्गीता - १५.४
5 श्रीमद्भगवद्गीता - १५.६
6 कठोपनिषत् - १.३.९
7 कठोपनिषत् - १.२.८
8 बृहदारण्यकोपनिषत् - ४.५.१४

प्रकृते अन्तत्रयपदेन देशकृतः कालकृतः वस्तुकृतः इति त्रिविधः परिच्छेदो गृह्यते। निर्गुणब्रह्म एतत्त्रिविधपरिच्छेदविरहितमित्यतः अनित्यपरिच्छिन्नसद्वितीयप्रपञ्चेन सह तस्य विरोधः। श्रुतयोऽपि आहुः – "तदेतद्ब्रह्मापूर्वमनपरमनन्तरमबाह्यम्"[1] "सदेव सोम्येदमग्र आसीदेकमेवाद्वितीयम्"[2] "नित्यं विभुं सर्वगतं सुसूक्ष्मम्"[3] इत्यादि। निर्गुणब्रह्मणि कथं जीवगतजाग्रदादिविकाराभाव इति प्रदर्शयितुं मलबन्धनदुःखताविरुद्धमिति पदम्। "न वर्धते कर्मणा"[4] "शुद्धमपापविद्धम्"[5] "एष एव परम आनन्दः"[6] इत्यादयः श्रुतयः ब्रह्मणो नित्यशुद्धपरमानन्दस्वरूपत्वं प्रतिपादयन्ति। अतो रागद्वेषादिजीवविकारास्तस्मिन्न सम्भवन्ति। ईश्वरगतजगत्स्रष्टृत्वादिविकाराणां ब्रह्मणि निराकरणाय अतिनिकटमिति विशेषणं प्रयुक्तम्। तार्किकादयः ईश्वरं परोक्षं मन्यन्ते। किन्तु ब्रह्म साक्षादपरोक्षं प्रत्यगात्मस्वरूपम्। अतस्तस्मिन् ईश्वरगतविकाराः नैव सम्भवन्ति। प्रागुपलब्धेः चेतनस्य सत्ता न सिद्ध्यतीति पूर्वपक्षमतं निराकर्तुं श्लोके रूपमिति पदमुपात्तम्। तत् शुद्धचैतन्यं सर्वस्वरूपं सर्वाधिष्ठानं सर्वानुस्यूतं चास्ति। "इदं सर्वं यदयमात्मा"[7] "ब्रह्मैवेदं सर्वम्"[8] इत्यादयः श्रुतयोऽत्र प्रमाणभूताः सन्ति। अतस्तत्सत्तानङ्गीकारे सति समस्तस्य प्रपञ्चस्य सर्वेषामनुभवानां चाभावः अङ्गीकर्तव्यः स्यात्। तच्चानुचितम्।

द्वितीयश्लोकार्थविचारः- प्रथमश्लोके तत्पदार्थं निरूप्य त्वम्पदार्थनिरूपणपरकं द्वितीयश्लोकं प्रणिनाय ग्रन्थकारः –

"स्वाज्ञानकल्पितजगत्परमेश्वरत्वजीवत्वभेदकलुषीकृतभूमभावा।
स्वाभाविकस्वमहिमस्थितिरस्तमोहा प्रत्यक्चितिर्विजयते भुवनैकयोनिः॥"[9]

अन्वयः- स्वाज्ञानकल्पितजगत्परमेश्वरत्वजीवत्वभेदकलुषीकृतभूमभावा स्वाभाविकस्वमहिमस्थितिः अस्तमोहा भुवनैकयोनिः प्रत्यक्चितिः विजयते।

सामान्यार्थः– यस्य स्वाज्ञानवशात् कल्पितैः जगत्परमेश्वरत्वजीवत्वादिभिः ब्रह्मभावः कलुषितो जातः, यस्य परमार्थतः स्वाभाविके स्वमहिम्नि स्थितिर्वर्तते, यस्य मोहः विनष्टः तत् भुवनत्रयैककारणम् अहङ्कारोपलक्षितं प्रत्यक्चेतनं विराजते।

विशिष्टपर्यालोचनम्- श्लोकस्थं स्वाज्ञानकल्पितेत्यादिपदं त्वम्पदस्य वाच्यार्थं निरूपयति। स्वाज्ञानवशेन प्रत्यक्चेतने जगत्, ईश्वरत्वं, जीवत्वं, जीवजगतोर्भेदः, जीवेश्वरयोर्भेदः, जीवानां परस्परभेदः, जगतः परस्परभेदः, जगदीश्वरयोर्भेदः इत्येते कल्पिताः। तेन प्रत्यक्चेतनस्य वास्तविको भूमभावः अर्थात् ब्रह्मभावः तिरोहितो जातः। तस्मात् स आत्मनि कर्तृत्वभोक्तृत्वादिकं समारोप्य दुःखमनुभवति। स्वाभाविकेत्यादिपदं त्वम्पदस्य लक्ष्यार्थं निरूपयति। परमार्थतः प्रत्यक्चेतनस्य स्वाभाविके पूर्णानन्दस्वरूपे स्वमहिम्नि एव स्थितिरस्ति। श्रुतावप्याम्नातम्– "स भगवः कस्मिन्प्रतिष्ठित इति स्वे महिम्नि"[10] इति। पूर्वं यः स्वाज्ञानकृतब्रह्मभावतिरोभाव उक्तः तस्य परिच्छन्नत्वारोपमात्रे तात्पर्यं, न तु स्वरूपहानौ। अर्थात् यथा रज्जौ सर्पत्वारोपकाले वास्तविकरज्जुत्वं न निवर्तते, अन्यथा प्रतीयते केवलं तथा संसारावस्थायामपि ब्रह्मभावो न निर्वर्तते, अन्यथा प्रतीयते केवलम्।

नन्वज्ञानस्य अनादित्वात् तस्य निवृत्तिर्न सम्भवतीति शङ्कायाः समाधानम् अस्तमोहा इति पदेन कृतम्। यथा तार्किकाणां प्रागभावस्य अनादित्वेऽपि नाशो भवति तथा अज्ञानस्यापि नाशः स्वीक्रियते। अज्ञाने निवृत्ते सति प्रत्यगात्मनः स्वस्वरूपावस्थितिः सम्भवति। अस्तमोहा इत्यत्र अस्तपदस्य अध्यस्तमित्यपि अर्थो भवितुमर्हति। तदा अज्ञानस्य अध्यस्तत्वात् स्वरूपावस्थित्यवरोधे सामर्थ्यं नोपपद्यते। ननु लोके कल्पितरजतादेराधारः शुक्त्यादिः अज्ञानाश्रयो न भवति। अतः प्रत्यक्चेतनमेव

1 बृहदारण्यकोपनिषत् - २.५.१९
2 छान्दोग्योपनिषत् - ६.२.१
3 मुण्डकोपनिषत् - १.१.६
4 बृहदारण्यकोपनिषत् - ४.४.२३
5 ईशावास्योपनिषत्, अष्टमश्लोकः
6 बृहदारण्यकोपनिषत् - ४.३.३३
7 बृहदारण्यकोपनिषत् - २.४.६
8 बृहदारण्यकोपनिषत् - २.५.१
9 संक्षेपशारीरकम्, प्रथमाध्यायः, द्वितीयश्लोकः
10 छान्दोग्योपनिषत् - ७.२४.१

स्वाज्ञानकल्पितजगदादेराधार इति यदुक्तं तदयुक्तमिति शङ्कां निराकर्तुं भुवनैकयोनिरिति पदोपादानम्। दृष्टान्ते कल्पितरजतादेराधारः शुक्त्याद्यवच्छिन्नं चैतन्यं, न तु शुक्त्यादि। तच्च अज्ञानाश्रयो भवितुमर्हति। एवं प्रत्यक्चेतनमपि स्वाज्ञानाश्रयं भवितुमर्हतीति न कोऽपि दोषः।

तृतीयश्लोकार्थविचारः- प्रथमद्वितीयश्लोकयोः तत्त्वम्पदार्थौ निरूपयित्वा अखण्डवाक्यार्थं निरूपयति तृतीयश्लोके –

"प्रत्यक्प्रमाणकमसत्यपराक्प्रभेदं प्रक्षीणकारणविकारविभागमेकम्।
चैतन्यमात्रपरमार्थनिजस्वभावं प्रत्यञ्चमच्युतमहं प्रणतोऽस्मि नित्यम्॥"[1]

अन्वयः– प्रत्यक्प्रमाणकम् असत्यपराक्प्रभेदं प्रक्षीणकारणविकारविभागं चैतन्यमात्रनिजस्वभावम् एकं प्रत्यञ्चम् अच्युतं नित्यं प्रणतोऽस्मि।

सामान्यार्थः– यत्र प्रत्यक्स्वरूपमेव प्रमाणम्, बाह्यबुद्धीन्द्रियादिप्रपञ्चो मायाकाशादिकार्यकारणविभागश्च यत्र बाधितौ, चैतन्यमेव यस्य वास्तविकस्वरूपं, यच्चैकं तत् प्रत्यगात्माभिन्नम् अच्युतरूपं परमपदं नित्यं प्रणमामि।

विशिष्टपर्यालोचनम्- प्रत्यगभिन्नाच्युतात्मनः नमस्कारः अस्मिन् श्लोके विहितः। अत्र प्रत्यक्पदेन त्वम्पदार्थस्य अच्युतपदेन च तत्पदार्थस्य निर्देशः कृतः। प्रत्यञ्चमच्युतमिति समानविभक्त्यन्तप्रयोगदर्शनात् एकमिति विशेषणबलाच्च वाक्यार्थस्य अखण्डता अवगम्यते। ननु तत्त्वम्पदयोः वाच्यार्थयोः अत्यन्तभिन्नत्वात् तयोरेकत्वं कथं सम्भवतीति शङ्काया निराकरणाय चैतन्येत्यादिपदम्। चैतन्यमात्रमेव परमार्थः अत्यन्ताबाध्यः परमानन्दरूपत्वेन परमप्रयोजनरूपो वा निजोऽनौपाधिकः स्वभावः स्वरूपं यस्य स चैतन्यमात्रपरमार्थनिजस्वभावः इति विग्रहेण एतयोः पदयोः लक्ष्यार्थः चैतन्यमात्रमिति ज्ञातुं शक्यते। तस्मात् एतयोः वाच्यार्थे भेदे सत्यपि लक्ष्यार्थे भेदाभावात् एकत्वमुपपद्यते।

ननु सद्वितीयस्य प्रत्यगात्मनः अद्वितीयेन परमात्मना सह कथमभेद इति शङ्कोपशमाय असत्येत्यादिपदम्। अस्य प्रत्यगात्मनः बाह्यः दृश्यप्रपञ्चः परमार्थदृष्ट्या अत्यन्तमिथ्याभूतः अस्तीति तस्यापि अद्वितीयत्वमेव। ननु एकस्तत्पदार्थः परमात्मा आकाशाद्यनन्तविकारात्मना कथं परिणमते इति संशयविनाशार्थं प्रक्षीणेत्यादिपदम्। संसारदशायां प्रतीयमानः आकाशादिकार्यप्रपञ्चः परमार्थतो नास्तीति परमात्मनः एकरसत्वं न हीयते। एवं पदार्थद्वयसंशोधनानन्तरं वाक्यार्थं निरूपयति एकमिति पदेन। सर्वेषामपि पदानां तत्रैव तात्पर्यवशात् तदेकम् अखण्डैकरसं चैतन्यमेव वाक्यार्थः इति अखण्डवाक्यार्थबोधो जायते।

चतुर्थश्लोकार्थविचारः- तत्त्वम्पदार्थमहावाक्यार्थरूपं प्रमेयत्रयम् आद्यश्लोकत्रये प्रतिपाद्य प्रमाणनिरूपणं करोति चतुर्थश्लोके ग्रन्थकारः –

"औत्पत्तिकी शक्तिरशेषवस्तुप्रकाशने कार्यवशेन यस्याः।
विज्ञायते विश्वविवर्तहेतोर्नमामि तां वाचमचिन्त्यशक्तिम्॥"[2]

अन्वयः– विश्वविवर्तहेतोः यस्याः कार्यवशेन अशेषवस्तुप्रकाशने औत्पत्तिकी शक्तिः विज्ञायते ताम् अचिन्त्यशक्तिं वाचं नमामि।

सामान्यार्थः– यस्या विश्वविवर्तहेतुभूताया वाण्याः वैदिकप्रमारूपं कार्यमवलोक्य अशेषवस्तुप्रकाशने स्वाभाविकी शक्तिरवगम्यते ताम् अचिन्त्यशक्तियुतां वाग्देवीं नमामि।

विशिष्टपर्यालोचनम्- ब्रह्मसूत्रे शास्त्रयोनित्वाधिकरणस्य प्रथमवर्णके ब्रह्म वेदोपादानं द्वितीयवर्णके च ब्रह्म वेदप्रमाणकमिति प्रतिपादितम्। इमौ द्वावपि सिद्धान्तौ अस्मिन् श्लोके सन्निवेशितौ। विश्वविवर्तहेतोरिति पदेन प्रथमवर्णकसिद्धान्तः उक्तः। विश्वः सर्वप्रपञ्चः विवर्तो यस्य तत् ब्रह्म। तच्च ब्रह्म हेतुः उपादानं यस्याः सा विश्वविवर्तहेतुः वेदवाणी। श्रुतिरपि आह – "अस्य महतो भूतस्य निःश्वसितमेतद्यदृग्वेदः"[3] इति। द्वितीयवर्णकसिद्धान्तः श्लोकस्य प्रथमार्धेन प्रतिपादितः। "सर्वं खल्विदं ब्रह्म"[4] इत्यादिश्रुतेः अशेषवस्तु

1 संक्षेपशारीरकम्, प्रथमाध्यायः, तृतीयश्लोकः
2 संक्षेपशारीरकम्, प्रथमाध्यायः, चतुर्थश्लोकः
3 बृहदारण्यकोपनिषत् - २.४.१०
4 छान्दोग्योपनिषत् - ३.१४.१

यत् ब्रह्म तस्य प्रकाशने स्वाभाविकी शक्तिः वेदे एव अस्ति। परन्तु अलौकिकत्वात् सा शक्तिः ब्रह्मसाक्षात्कारे सति ज्ञायते, न तु प्रत्यक्षेण। यद्यपि सा वेदवाक् निखिलशब्दागोचरं ब्रह्म शक्त्या प्रकाशयितुं न शक्नोति "यतो वाचो निवर्तन्ते अप्राप्य मनसा सह"[1] इत्यादिश्रुतेः तथापि लक्षणया वेदः ब्रह्म प्रकाशयतीति षड्विधतात्पर्यनिर्णायकलिङ्गात् गम्यते। एवं प्रत्यगभिन्नब्रह्मणा सह वेदान्तवाक्यानां प्रतिपाद्यप्रतिपादकभावः सिद्ध्यति।

उपसंहृतिः- अद्वैतवेदान्तदर्शने वार्तिकस्थानीयं सर्वज्ञात्ममुनिप्रणीतं संक्षेपशारीरकम्। अमुष्मिन् ग्रन्थकुसुमे आदिमश्लोकचतुष्टयं चतुःश्लोकी इत्यभिधीयते। बादरायणप्रणीतस्य ब्रह्मसूत्रस्य आदिमसूत्रचतुष्टयं चतुःसूत्री इति कथ्यते। अतः ग्रन्थस्य आद्यभागे स्थितत्वेन चतुःश्लोकीचतुःसूत्र्योः स्थानसाम्यं तु सुतरां परिलक्ष्यते। तदतिरिच्य सूत्राभिधेयैः सह श्लोकाभिधेयानामपि सादृश्यमस्ति इति श्लोकचतुष्टयार्थविवरणेन अधिगन्तुं शक्यते। अतः अन्वयसामान्यार्थविशिष्टपर्यालोचनपुरःसरं चतुर्णां श्लोकानाम् अर्थाः विस्तरेण समुपवर्णिताः। प्रबन्धोऽयं समेषामुदितोदितानां शास्त्रज्ञानपिपासूनि चेतांसि आह्लादयेदिति आशास्महे।

परिशीलितग्रन्थसूची

1. संक्षेपशारीरकम्। वैद्योपाह्वरङ्गनाथशास्त्री (सम्पा.)। पुनानगरम् : आनन्दाश्रममुद्रणालयम्।

2. सर्वज्ञात्ममुनिः। १९८७। संक्षेपशारीरकम् (पञ्चप्रक्रियासहितम्) । स्वामियोगीन्द्रानन्दः (सम्पा.)। वाराणसी : चौखम्बा विद्याभवन। सर्वज्ञात्ममुनिः। १९१८।

3. शङ्कराचार्यः। २०१८। ब्रह्मसूत्रशाङ्करभाष्यम्। जगदीशशास्त्री (सम्पा.)। दिल्ली : मोतीलाल बनारसी दास।

4. शङ्कराचार्यः। २०१६। श्रीमद्भगवद्गीताभाष्यम् (प्रथमः खण्डः)। श्रीमणिद्राविडशास्त्री (सम्पा.)। वाराणसी : दक्षिणामूर्तिमठप्रकाशनम्।

5. शङ्कराचार्यः। २०१६। श्रीमद्भगवद्गीताभाष्यम् (द्वितीयः खण्डः)। श्रीमणिद्राविडशास्त्री (सम्पा.)। वाराणसी : दक्षिणामूर्तिमठप्रकाशनम्।

1 तैत्तिरीयोपनिषत् - २.९.१

महाकविकालिदासकृते विक्रमोर्वशीयत्रोटके दोषाभासविवेकः

सुमन्तपात्रः (शोधच्छात्रः)
रामकृष्ण-मिशन्-विद्यामन्दिरम्, बेलुरमठः
हाउडा, पश्चिमवङ्गम्
Email-id- sumanta.patra.vvv@gmail.com
Mobile - 7864022344

- **शोधसारः(Abstract)**अस्मिन् शोधपत्रेऽस्माभिः *विक्रमोर्वशीयत्रोटके* विद्यमानानां दोषाभासानां विवेचनं कृतम्। *विक्रमोर्वशीयत्रोटके* क्वचिद् दोषोऽस्तीति आपाततः प्रतीयते परन्तु पारमार्थिकदृष्ट्या तत्र दोषो नापि भवितुमर्हति। एवंविधानां स्थलानां शास्त्रयुक्त्या विचारः कृतः। दोषाणां लक्षणमपि यथास्थलम् आलोचितं समासेन।

- **कूटशब्दः(Keywords)** कालिदासः, *विक्रमोर्वशीयत्रोटकम्*, काव्यदोषः, दोषाभासः, *काव्यप्रकाशः*, *काव्यकौमुदी*

- **उपोद्घातः(Introduction)** विश्वस्मिन् विश्वे ये खलु सुकवयः स्वप्रतिभाभासा काव्यनभसि शुभ्रांशुरिव शोशुभ्यन्ते, तेषु गजमुक्तेव कविमूर्धन्यभूतो वैदर्भीरीतिप्रगल्भ उपमासम्राड् भूतनाथप्रियो यशस्वी प्रतिष्ठितकीर्तिः कविकुलगुरुः महाकविकालिदास आसीद् अन्यतमः। यस्य यशःकारणं केवलं काव्यम्। सन्ति सप्त काव्यानि तस्य महाकवेः सुप्रसिद्धानि। तेषु रसमयेषु रसप्रसिद्धेषु काव्येष्वपि दोषदर्शनेच्छुभिः समालोचकैः अदोषस्थलेऽपि क्वचित् काव्यदोषा दर्शिताः। किञ्च क्वचिद् अस्माकमपि अज्ञानवशतः *विक्रमोर्वशीये* दोषोऽस्तीति भ्रमो भवति। तेषां वस्तुतो *विक्रमोर्वशीये* विद्यमानां दोषाभासानां सम्यक्तया दर्शनम्, अनुसन्धानम्, अन्वेषणम्, अध्ययनं वा करिष्यतेऽस्मिन् शोधपत्रे।

अथ महाकविकालिदासकृतेषु काव्येषु *विक्रमोर्वशीये* विद्यमानानां दोषाभासानां विवेचनमिह प्रस्तूयते। शास्त्राणाम् आचार्याणाञ्च मतानि शिरसाऽवधार्य दोषाभासविवेचनमत्रोपस्थाप्यते। यत्रापाततो दोषाः सन्तीति प्रतीयते किन्तु वस्तुगत्या दोषा एव न सन्ति तादृशानां स्थलानां विचारोऽत्र प्राधान्येनास्माभिः करिष्यते। केवलं लक्षणं सङ्गच्छति चेदेव दोषो न भवति। वस्तुगत्या तत्र रसस्यापकर्षोऽस्ति नवेत्यपि विचार्यम्। रसस्य अपकर्षे दोषः, उत्कर्षातिशयेऽलङ्कारश्चेति। एवं बहुशास्त्रदृष्टान्तविवेचनादस्माभिर्मन्यते यत्-

लक्षणे सङ्गते मात्रे न दोषो नाप्यलङ्कृतिः।
काव्येऽलङ्कृतिदोषौ च रसस्य बन्धुघातकौ।। इति।

यथा उदाहरणमेकं दीयते

'अकुण्ठोत्कण्ठया पूर्णमाकण्ठं कलकण्ठि! माम्।
कम्बुकण्ठ्याः क्षणं कण्ठे कुरु कण्ठार्तिमुद्धर।।'[1] इति।

नन्वत्रापाततो वर्णसाम्याद्[2] अनुप्रासोऽस्तीति प्रतीयते खलु। तथा क्-ण्-ठ्-आदिव्यञ्जनवर्णानां साम्याल्लक्षणसङ्गतिरिति। किन्तु न, अत्र शृङ्गाररसोऽस्ति। शृङ्गारे च माधुर्यगुण उत्कर्षको भवति। तथा माधुर्ये गुणे टवर्गः प्रतिकूलः शृङ्गारपरिपन्थ्योजोगुणव्यञ्जकत्वादिति भावः। अर्थाद् लक्षणसङ्गतावपि अत्रानुप्रासालङ्कार एव नास्ति। वस्तुतः प्रतिकूलवर्णतानामको वाक्यदोषोऽस्ति। एवमन्यत्रापि बोध्यम्।

एवं दोषस्य लक्षणसङ्गतावपि कुत्र कुत्र दोषो न भवति, स एवात्र विचार्यविषयः। तदधः प्रस्तूयते।

विक्रमोर्वशीयत्रोटकम्- महाकविकालिदासकृतेषु दृश्यकाव्येषु *विक्रमोर्वशीयमत्रोटकं* तु अन्यतमम्। तथा त्रोटके खलु पञ्च सप्त

---

[1] का.प्र. पृ-३२७

[2] वर्णसाम्यमनुप्रासः(का.प्र. पृ-४९४) इति।

अष्टौ वा नव अङ्का भवन्ति। एवं प्रत्येकम् अङ्केषु विदूषकः अवश्यमेव भवति। एवं त्रोटके शृङ्गाररसः प्रधानं भवति। दिव्यादिव्योभयचरित्रमेव तिष्ठति। तदुक्तं *साहित्यदर्पणे* कविराजेन विश्वनाथेन यथा-

'सप्ताष्टनवपञ्चाङ्कं दिव्यमानुषसंश्रयम्।
त्रोटकं नाम तत्प्राहुः प्रत्यङ्कं सविदूषकम्।।'[1] इति।

परन्तु *विक्रमोर्वशीयत्रोटके* तु प्रथमाङ्के चतुर्थाङ्के च विदूषको नास्ति। अतो लक्षणमिदं न सङ्गच्छते इति मैवम्। यतोहि केवलमङ्कद्वये विदूषकाभावात् त्रोटकमिदं लक्षणबहिर्भूतमिति न वक्तव्यम्। पुनश्च लक्षणमिदं कालिदासाद् बहु अर्वाचीनम्। तथा च विश्वनाथेनापि स्वयं त्रोटकस्योदारणे *विक्रमोर्वशीयस्य* उल्लेखः कृतः। किं बहुना ग्रन्थकर्त्रा महाकविना कालिदासेनापि प्रस्तावनायां त्रोटकरूपेणैवास्य उल्लेखः कृतः। अतोऽस्य त्रोटकत्वे संशयो न कार्यः।

ननु त्रोटकस्यास्य नायको राजा पुरूरवाः च नायिका अप्सराः उर्वशी। तयोः प्रेमकथा त्रोटकस्यास्य विषय इति। तेन नामकरणं पुरूरवोर्वशीयम् इत्येवं करणीयम् आसीत्। नतु *विक्रमोर्वशयीम्* इति चेत्, सत्यम्। परन्तु तत्काले कवेराश्रयदाताऽऽसीत् सम्राट् विक्रमादित्यनामको राजा। एवं विक्रमादित्यस्यैव सम्माननार्थं पुरूरवसोऽपरं नाम विक्रम इति कविना कल्पितम्। अत एवं नामकरणं कृतम्। तथाहि विक्रमेन प्राप्ता उर्वशी इति विक्रमोर्वशी। एवं तदधिकृत्य कृतं रूपकमिति *विक्रमोर्वशीयम्* इति। अतो नामकरणे न दोषः।

ननु पुरूरवसः पट्टमहिषी आसीत् काशिराजकुमारी औशीनरी, किन्तु त्रोटकेऽस्मिन् तत्प्रसङ्ग एव नास्ति। अतो रूपकमिदं मूलोच्छेदि इति चेत्, मैवम्। अपारे काव्यसंसारे कविस्तु स्वयं प्रजापतिः। यादृशं विश्वं तस्मै रोचते, तादृशमेव स कुरुते। विषयनिर्माणे कविस्तु स्वतन्त्रः। अतो न दोषः।

- **मूलम्-** 'वेदान्तेषु……………….निःश्रेयसायास्तु वः ।।'[2] इति।

ननु नान्दीपद्यम् अष्टभिः वा द्वादशभिर्पदैः युक्तं भवति। परन्तु त्रोटकस्यास्य नान्दीपद्ये पदसंख्या कथमपि अष्टौ वा द्वादश नास्ति। अतो नान्दीपद्यमिदम् असङ्गतिदोषेण दुष्टमिति चेन्न। यतोहि नान्दीलक्षणे या पदसंख्या उक्ता सा तु उपलक्षणमात्रम्। नो चेद् विश्वनाथेन उक्तं नान्दी अष्टपदयुक्ता वा द्वादशपदयुक्ता भवेत्। *मन्दारमन्दरे* उक्तं यन्नान्दी अष्टभिः, दशभिः, द्वादशभिः, अष्टादशभिः, वा द्वाविंशत्या पदैः युक्ता[3] भवेदिति। अर्थात् पदसंखाऽऽचार्यैः उपलक्षणरूपेणैव उक्ता। प्रकृतनान्दीपद्यं पञ्चविंशत्या पदैः युक्ता। एवं संख्याया उपलक्षणत्वाद् अन्यलक्षणसङ्गतेश्च न दोषः।

तथा *महाभाष्य*कारस्य व्याख्यानं तथा प्रयोग उभयमपि प्रमाणं तथा आलङ्कारिकाणां व्याख्यानं च महाकवीनां प्रयोगः उभयमपि प्रमाणरूपेण गृह्यते चेन्न दोषताऽऽपत्तिरिति भावः।

अथवा पद्यमिदं रङ्गद्वारमेव, नतु नान्दीपद्यमिति 'नान्द्यन्ते ततः प्रविशति सूत्रधार' इत्यादिकविप्रयोगात्।

- **मूलम् -** 'नेपथ्ये- आर्याः परित्रायध्वम्, परित्रायध्वम्, यः सरपक्षपाती यस्य वाम्बरतले गतिरस्ति'[4] इति।

ननु एकविधस्यैव पदस्यासकृत्प्रयोगे श्रोतुर्वैमुख्यात् परित्रायध्वम् इत्यस्य पदस्य द्विःप्रयोगात् कथितपदतादोष[5] इति चेत्, मैवम्। अत्र वक्तृजनस्य विषादग्रस्तत्वात् इति। अतो द्विरुक्तिरत्र न दोषाय, अपितु गुणाय। तदुक्तं *दर्पणे* यथा-

'-कथितं च पदं पुनः।।
विहितस्यानुवाद्यत्वे विषादे विस्मये क्रुधि।
दैन्येऽथ लाटानुप्रासेऽनुकम्पायां प्रसादने।।

---

[1] सा.द. पृ-४५
[2] वि.उ.- पृ.१
[3] अष्टभिर्दशभिः श्रेष्ठा तथा द्वादशभिः पदैः।अष्टादशपदैर्वापि द्वाविंशत्या पदैर्युता।। इति।
[4] वि.उ.- पृ.६
[5] प्रयोजनशून्यत्वे सति समानार्थकसमानानुपूर्वीकपदवत्त्वं कथितपदत्वम्(का.प्र.- पृ.३४१)

अर्थान्तरसंक्रमितवाच्ये हर्षेऽवधारणे।'[1] इति।

- **मूलम्-** 'राजा- सूर्योपस्थाननिवृत्तं पुरूरवसम्, मामेत्य कथ्यताम्'[2] इति।

नन्वत्र 'उपस्थ' इत्यस्य गुह्यद्वारवाचकतया व्रीडाव्यञ्जकत्वात् लज्जया सहृदयहृदयस्य सङ्कोचकत्वादत्र पदांशगताश्लीलतादोष[3] इति चेन्मैवम्। यतोहि यस्य पदस्यैकदेशेऽसभ्यार्थके सत्यपि सम्पूर्णपदस्य यदि अर्थः सभ्यो भवति तर्हि न दोषाय। तदुक्तं वामानाचार्येण यथा-

'संवीतस्य हि लोकेन न दोषान्वेषणं क्षमम्।
शिवलिङ्गस्य संस्थाने कस्यासभ्यत्वसम्भावना।।'[4] इति।

- **मूलम्-** 'अग्रे यान्ति............ वेगानिलात्।।'[5] इति।

नन्वत्र पुरूरवा अदिव्यो धीरोदत्तो नायकः। तस्य च दिव्यरथेन भ्रमणं वा गगने विचरणं न सम्भवति। अतोऽसम्भवस्य वर्णनादत्र प्रकृतिविपर्ययो[6] नाम रसदोष इति चेन्न। पुरूरवोदुष्यन्तादिनृपाणां तु देवतानां रणाङ्गणेऽपि सहायकत्वेन वर्णनात्, तेषां महिम्नो बहुप्रसिद्धत्वात् तादृशवर्णने न दोष इति। तदुक्तं भट्टमम्मटाचार्येण यथा- 'अदिव्येषु यावदवादानं प्रसिद्धमुचितं वा तावदेव उपनिबन्द्धव्यम्'[7] इति।

ननु तृतीयचरणे हरिशब्दः घोटकरूपे अर्थे सम्यक् पठितोऽपि प्रकृतस्थले विवक्षितार्थस्य घोटकरूपस्य प्रतिपादने सामर्थ्यरहितः इति। एवं प्रसिद्धपरित्यागेन ईदृशप्रयोगे प्रयोजनानुसन्धानव्यग्रत्वाद् विलम्ब एव दूषकताबीजम् इति। तेनात्र असमर्थदोषता[8] इति चेन्न। यतोहि रथ-वेग-रेणुपदवी-ध्वजपटादिपदानां सहायकत्वात्प्रकरणत्वाच्च अत्र हरिशब्दस्यार्थस्तु घोटक इति प्रतीयते। तेनात्र दोषता।

- **मूलम्-** 'उपस्थितसम्परायो महेन्द्रोऽपि मध्यमलोकात् सबहुमानमानाय्य विबुधविजयाय सेनामुखे नियुङ्क्ते'[9] इति।

नन्वत्र देवाः किमर्थं सेनापतित्वेन युद्धे पुरूरवसमेव वाञ्छन्तीत्यत्र श्रोतुः हेतुविषये आकाङ्क्षा भवति। किन्तु हेतुः नोक्तः। अतो निर्हेतुतादोषः[10] इति चेन्न। यतोहि हेतुः अतिप्रसिद्धश्चेदस्य दोषस्य न प्रसङ्गः। एवं *महाभारतादौ* एतेषां विक्रमगाथा तु भूरिशः प्राप्यते। अतो न दोषता।

- **मूलम्-** 'आविर्भूते..........................प्रसादम्।।'[11] इति

नन्वत्र एकस्यैवोपमेयस्य उर्वश्याः बहुभिः उपमानैः(रात्रि-अर्चि-गङ्गादिपदैः) सह तुलना क्रियते। अतोऽत्र अभिनवगुप्तपादादीनां मते उपमानाधिक्यतादोष इति चेन्न। परवर्तिकाले भामहादिभिः आलङ्कारिकैः उपमानाधिक्यस्य अलङ्काररूपेण ग्रहणं कृतम्। तैरुक्तं बहूपमा मालोपमा वा। अतो न दोषः।

- **मूलम्-** 'अस्याः...............................मुनिः।।'[12] इति।

ननु सृष्टेः कर्ता ब्रह्मा, रक्षायाः कर्ता विष्णुः, संहारस्य च कर्ता महेश्वर इति आगमसिद्धान्तः। किन्तु प्रकृतपद्येऽस्मिन् उर्वश्याः

---

[1] सा.द.- पृ. ५५६
[2] वि.उ.- पृ.९
[3] लज्जया घृणया अशुभेन च मनसः सङ्कोचो भवति चेद् अश्लीलदोषो(का.कौ.- पृ.७१)
[4] का.ल.सू-पृ.४७
[5] वि.उ.- पृ.११
[6] यत्प्रकृतौ यद्वर्णनमनुचितं तत्र तद्वर्णनम्(का.प्र.- पृ.४४१)
[7] का.प्र.-पृ.४४३
[8] असमर्थं यत्तदर्थे पठ्यते न च तत्रास्य शक्तिः(का.प्र.- पृ.२७१)
[9] वि.उ.- पृ.१६
[10] निष्क्रान्तो हेतुर्यस्माद् इत्यर्थः। अनुपात्तहेतुकोऽर्थो निर्हेतुरिति यावत्(वामनाचार्यः, पृ.३८६)
[11] वि.उ.- पृ.२१
[12] वि.उ.- पृ.२३

स्रष्टा तु स्वयं मदन इति शङ्कते। तत्तु आगमविरुद्धमेव। अतोऽत्र रुद्रटमते निरागमदोष[1] इति चेन्न। ननु कामी किं न चिन्तयति। यतोहि उर्वश्याः सौन्दर्यातिशयावलोकनाद् अत्र वक्तुः पुरूरवसः अस्मिन् विषये प्रबलसंशयोऽस्ति, नतु निश्चयः। एवम् असम्बन्धे सम्बन्धस्थापनरूपः अतिशयोक्तिः अलङ्कारोऽस्ति। अतोऽत्र दोषो न चिन्तनीयः इति भावः।

- **मूलम्-** 'विदूषकः- किं तत्रभवती उर्वशी अद्वितीया रूपेण अहमिव विरूपतया'[2] इति।

नन्वत्र वाक्यं क्रियापदेन हीनं वर्तते। एवं वाक्ये क्रियापदं न भवति चेत् अशरीरनामको[3] दोष इति चेन्न। यतोहि तत्र क्रियापदेन प्रधानक्रियापदं विवक्षितम्। यतोहि प्रधानक्रियापदस्याभावे तु वाक्यशरीरमेव निष्पन्नं न भवतीति दोषता। अत्र तु अस्ति-भवति-आदिसामान्यक्रियापदम् अध्याहार्यम्। अतो न दोषता।

- **मूलम्-** 'राजा- विविक्तादृते नान्यदुत्सुकस्य शरणम्। तद् भवान्, प्रमदवममार्गमादेशयतु'[4] इति।

नन्वत्र व्यभिचारिभावस्य उत्सुकस्य स्वशब्दोक्तौ स्वशब्दवाच्यतादोष इति चेन्न अनौचित्याभावात्। यतोहि स्वशब्देनोक्तिमात्रमेव न दोषाय भवन्ति व्यभिचारिणः। तदुक्तं *काव्यप्रकाशे* यथा न दोषः स्वशब्देनोक्तावपि सञ्चारिणः क्वचित्[5] इति। अत्र औत्सुक्यशब्द इव तदनुभावः त्वरारूपः न तथा प्रतीतिकृत् इति न दोषता।

ननु मूले राजा विदूषकं कदाचित् प्रथमपुरुषेण उक्त्वा पुनरपि उत्तमपुरुषेण निर्दिशति। अतस्तत्र प्रक्रमभग्नता न ग्राह्या। राज्ञो विरहवशाच्च वयस्यभावेनेति।

- **मूलम्-** 'राजा

अग्रे स्त्रीनखपाटलं...................... तिष्ठति।'[6] इति।

नन्वस्मिन् पद्यांशे सुभगपदे भग इति पदांशस्य स्त्रीयोनिवाचकत्वाद् व्रीडया मनःसङ्कोचो भवति। अतोऽत्र पदांशगतः अश्लीलदोष[7] इति चेन्न। यतोहि सुभगादिपदानाम् असभ्यार्थस्मृतिहेतुत्वेऽपि लोकपरिगृहीतत्वान्न दोषः, शिवलिङ्गादिवत् इति। एवमन्यत्रापि ऊह्यम्।

- **मूलम्-** 'अपराधी.....................................निरपराधः।।[8] इति।

(इति पादयोः पतति)'

ननु पद्यमिदं राजा पत्नीं काशीराजपुत्रीं प्रति वदति। एवं भर्त्रा भार्यायाः पादयोः पतनम् अन्याय्यम् अमङ्गलकरञ्चेति। अतः असङ्गतदोष इति चेन्न। यतोहि भार्यायाः कोपशान्तये षड्विधा उपायाः शास्त्रेषु वर्णिताः सन्ति। तेषु पादयोः पदनं तु षष्ठमिति। तदुक्तं यथा *दशरूपके*-

'स्त्रीणामीर्ष्याकृतोमानः कोपोऽन्यासङ्गिनिप्रिये।
यथोत्तरं गुरुःषड्भिरुपायैस्तामुपाचरेत्।।
साम्ना भेदेन दानेन नत्युपेक्षारसान्तरैः।'[9] इति।

इत्यत्र नतिर्नाम पादयोः पतनमिति। अतो भार्यायाः कोपशान्तये भार्त्रा पादयोः पतनमपि न दोषाय इति भावः। अतो न दोषः। कालिदासदृश्यकाव्येषु नायकानां पादयोः पतनम् अत्यन्तसाधारणविषयः। सर्वत्रापि भार्यायाः कोपशान्तये एव। अतः तेषु तेषु

[1] आगमगम्यस्तमृते य उच्यतेऽर्थो निरागमः स इति (का.ल- पृ.११/६)
[2] वि.उ.- पृ.५९
[3] क्रियापदविहीनं यदशरीरं तदुच्यते इति(स.क.आ.- पृ.२७)
[4] वि.उ.- पृ.६१
[5] का.प्र.- पृ.४४५
[6] वि.उ.- पृ.६८
[7] व्रीडाजुगुप्साऽमङ्गलान्यतमव्यञ्जकशब्दत्वम् अश्लीलत्वम्(सा.द.- पृ.४७२)
[8] वि.उ.-पृ.१०९
[9] द.रू.- पृ.४५

स्थानेष्वपि दोषो न भवति।

एवमत्र समासेन *विक्रमोर्वशीये* त्रोटके प्रधानमल्लनिग्रहन्यायेन विद्यमानानां दोषाभासानां विवेचनम् उपस्थापितम्। अन्यत्र विद्वद्भिः स्वयं चिन्तनीयम्।

- **उपसंहारः(Conclusion)-** एवमत्र समासेन महाकविकालिदासकृते *विक्रमोर्वशीयत्रोटके* विद्यमानानां दोषाभासानाम् उपस्थापनं कृतम्। एवं यथास्थानं स्वयुक्त्या शास्त्रसिद्धान्तेन च कुत्र कुत्र दोषो न भवति, किञ्च कथं न भवति तदपि अत्र आलोचितम्। तथा च टीकाकाराणां शास्त्रकाराणाञ्च यत्र मतभेदे दोषोऽस्तीति प्रतीयते तत्र दोषः कथं न भवति। तदपि आलोचितम्। एवं महाकवेः कालिदासस्य अन्यासु कृतिष्वपि बहुत्र दोष एव नास्ति तदपि प्रतिपादयितुं शक्यते, तत्तु विद्विभिश्चिन्तनीयम् इति शम्।

- **सङ्केतपञ्जिः**

का.कौ.= काव्यकौमुदी
का.द.= काव्यादर्शः
का.प्र.= काव्यप्रकाशः
का.सू.वृ.= काव्यालङ्कारसूत्रवृत्तिः
छ.म.= छन्दोमञ्जरी
द.रू.= दशरूपकम्
बा.बो.= बालबोधिनी
म. भा.= महाभारतम्
वि.उ = विक्रमोर्वशीयम्
सा.द.= साहित्यदर्पणः

- **सहायकग्रन्थाः(Bibliography)**

Kalidasa. Abhijnanasakuntalam. Ed. Ramendra Mohan Bose. Calcutta. Pub- 1969
Mammata. Kavyaprakasha. Ed. Jha, Ganganatha. Varanasi. Pub-1985
Vamanacharya. Jha, Bechena. *Kavyalankara sutravritti.* Varanashi, Chaukhambha Sanskrit sansthan.
Visvanatha. Sahitya Darpan. Tran. Ballantyne, James. Asiatic Society. Pub-1851
आचार्यविश्वनाथः। *साहित्यदर्पणः*। सम्पा. कृष्णमोहनशास्त्री। वाराणसी : चौखम्बा संस्कृतसंस्थान, २०१२।
कालिदासः। *विक्रमोर्वशीयम्।* सम्पा. विन्ध्येश्वरीप्रसादमिश्रः। वाराणसी : चौखम्बा कृष्णदास अकादमी,२०१३।
कालिदासः। *श्रुतबोधः*। सम्पा.पण्डितरामेश्वरभट्टः। बुम्बाइ : श्रीवेङ्कटेश्वरस्टिम् प्रेस, - १९११।
दण्डी। *काव्यादर्शः* । सम्पा. चिन्मयीचट्टोपाध्यायः। कलकाता : पश्चिमबङ्ग राज्य पुस्तक पर्षत्, २०१८।
दाधीचः, डाँ. रामकुमारः। *अलङ्कारशास्त्रेतिहासः*। जयपुर : हंसा प्रकाशन, २०१९।
भट्टमम्मटः। *काव्यप्रकाशः*। सम्पा. विमलाकान्तमुखोपाध्यायः। कोलकाता : संस्कृतपुस्तकभाण्डार, १४२४ वङ्गाब्दे।
भट्टमम्मटः। *काव्यप्रकाशः*। सम्पा.डाँ ज्योत्स्नामोहनः। दिल्ली : नाग पाब्लिशर्स, १९९९।
भट्टवामनाचार्यः। *बालबोधिनीटीका*। दिल्ली : परिमल पाब्लिकेशन्स, २००८।
भट्टाचार्य, अमिय कुमार। *साहित्येर दोष गुण ओ अलङ्कार प्रसङ्गे आचार्य मम्मट*। कलकाता : संस्कृत पुस्तक भाण्डार, २०१२।
भरतमुनिः। *नाट्यशास्त्रम्*। सम्पा. पण्डितकेदारनाथः। वम्बइ : निर्णयसागरः. प्रकाशः १९४३।
माहान्तिः,डा. सुज्ञानकुमारः। *काव्यतत्त्वालोकः*। सम्पा. आचार्यहरेकृष्णशतपथी। तिरुपतिः : राष्टियसंस्कृतविद्यापीठम्, २०१०।
मुखोपाध्याय, रमारञ्जन। *रससमीक्षा*। कलिकाता : संस्कृतपुस्तकभाण्डार, १३८४।
श्रीकेदारभट्टः। *वृत्तरत्नाकरः*। सम्पा. श्रीकृष्णदासगङ्गाविष्णुः। कल्याण-मुम्बाइ : लक्ष्मीवेङ्कटेश्वरस्टिम् प्रेस्।
साहा, अणिमा। *संस्कृत अलङ्कारशास्त्रे दोषतत्त्व*। कलिकाता: संस्कृत महाविद्यालय गेवषणा ग्रन्थमाला, सारस्वत लाइब्रेरी, १९७३।
हरिदाससिद्धान्तवागीशः। *काव्यकौमुदी।* सम्पा. भट्टाचार्यः, भवेशचन्द्रः।कलिकाता: वर्त्मस्थसिद्धान्तविद्यालयः, प्रकाशः- १३८२ वङ्गाब्दे।

स्वाधीनेच्छाशक्तिविषयकः श्रीश्रीरामकृष्णपरमहंससिद्धान्तः

Aneek Kumar Das,
Research Scholar,
Ramakrishna Mission Vivekananda Educational and Research Institute,
Belur Math, Howrah, West Bengal, India, 711202.
Contact No: 7384165253
Email: aneekkumardasvedvid@gmail.com

शोधसारांशः- स्वाधीनेच्छाशक्तिः अर्थात् Free Will इति विषयोऽयं न केवलं प्राचीनशास्त्रनिबद्धः, अपि तु आधुनिकसमाजे सुचिन्तकानां मध्ये अपि बहु चर्चितः वर्तते। स्वाधीना इच्छाशक्तिः अर्थात् कर्तुम् अकर्तुम् अन्यथाकर्तुं वा स्वीया इच्छा, या एव प्रवृत्तौ निवृत्तौ च कारणभूता, सा किं वस्तुतः वर्तते? उत स्वाधीनेच्छा इति किमपि न भवति। सर्वमपि ईश्वराधीनतया, ईश्वरेच्छया, पूर्वपरिकल्पिततया, ललाटलिखिततया, प्रारब्धकर्मजन्यतया वा भवति। इत्येवं द्विधा मतं लोके दृश्यते। तत्र सामान्यतः सर्वेषामपि, येषाम् ईश्वरलाभः अभवत् तान् विहाय अन्येषां समेषामपि कर्तृत्वबुद्धिः तथा स्वाधीनेच्छाशक्तिः वर्तते एव। किन्तु येषाम् ईश्वरलाभः सम्पन्नः तेषां ज्ञानयोगिनां दृष्ट्या तु जगदिदम् ईश्वरमयं, जगति विद्यमानं सर्वमपि, जगति जायमानानि कर्माणि इत्येतत् सर्वमपि ईश्वरेच्छानुसारं भवति। अस्माकं या स्वाधीनेच्छा इति अनुभवः, सोऽपि ईश्वरेणैव पापादिनियन्त्रणार्थम् अस्मासु संस्थापितः। श्रीश्रीरामकृष्णपरमहंसाः अपि स्वीयलौकिकदृष्टान्तैः डॉ. सरकारमहाशयं तथा अन्यान् भक्तान् एतद्विषये उपदिशति। परमहंसानां मतमपि शास्त्रसम्मतम् उत न इति पर्यालोचनम् अत्र यथामति आलोचितम्।

कुञ्चीशब्दाः(Keywords)- स्वाधीनेच्छाशक्तिः, अवतारवरिष्ठः, कर्तृत्वबुद्धिः, कथामृतम्, Free Will, फलभोक्तृत्वम्।

भूमिका - स्वाधीनेच्छाशक्तिः अर्थात् Free Will इति विषयोऽयं न केवलं प्राचीनशास्त्रनिबद्धः, अपि तु आधुनिकसमाजे सुचिन्तकानां मध्ये अपि बहु चर्चितः वर्तते। स्वाधीना इच्छाशक्तिः अर्थात् कर्तुम् अकर्तुम् अन्यथाकर्तुं वा स्वीया इच्छा, या एव प्रवृत्तौ निवृत्तौ च कारणभूता, सा किं वस्तुतः वर्तते? उत स्वाधीनेच्छा इति किमपि न भवति। सर्वमपि ईश्वराधीनतया, ईश्वरेच्छया, पूर्वपरिकल्पिततया, ललाटलिखिततया, प्रारब्धकर्मजन्यतया वा भवति। इत्येवं द्विधा मतं लोके दृश्यते। सामान्यतया विचार्यमाणे तु विषयोऽयं सुस्पष्टः एव प्रतीयते यद्- अवश्यं स्वाधीनेच्छा वर्तते एव इति। अन्यथा शुभाशुभकर्मणि युक्तायुक्तकर्मणि वा ये प्रवृत्ताः तेषां प्रवृत्तिहेतुत्वेन तज्जन्यफलस्य च कारणत्वेन ईश्वरेच्छा एव वक्तव्या भवति। तर्हि समाजे दुष्कृतिनः यानि चौर्यं, शाठ्यं, छलं, धर्षणादीनि कुकर्माणि कुर्वन्ति तानि अपि किम् ईश्वरेच्छया एव क्रियन्ते वा। अर्थात् ईश्वरः तथा चिन्तयति वा? यद्- अद्य अस्य गृहे चौर्यं भवतु, अयं च चौर्यं करोतु इत्यादि। तत्तु दयानिधौ ईश्वरे न युज्यते। तर्हि तादृशकर्माणि तैरेव दुष्कृतिभिः क्रियन्ते इति ते एव दोषभाजः। इत्येव मतं साधु इति प्रतीयते। अद्यतनसमाजे अपि दण्डव्यवस्था तथैव परिचाल्यते। यः दुष्टम् आचरति तस्य दोषस्य दण्डमपि सः एव लभते। एवञ्च स्वाधीनेच्छाशक्तिः वर्तते एव इत्येव मतं स्वीकर्तव्यम् आपतितं दृश्यते। इदं तु लोके युक्तमेव। किन्तु शास्त्रादिषु एतद्विषये किं वर्तते, किं वा अस्मिन् विषये अवतारवरिष्ठानां श्रीश्रीरामकृष्णपरमहंसानां मतं वर्तते इत्यादिविषये लघुशोधप्रबन्धेऽस्मिन् यथामति विचारं करिष्यामः।

संशयः- स्वाधीनेच्छाशक्तिः वर्तते उत न इति संशयः। लौकिकानां सामान्यानां मतं तावत्- अवश्यमेव स्वाधीनेच्छाशक्तिः वर्तते एव इति। गीतायामपि बहुत्र "यथेच्छसि तथा कुरु..."[1], "कुरु कर्मैव तस्मात्त्वं..."[2], इत्याद्युपदेशाः परिलक्ष्यन्ते। इत्थम् उपदेशः तदैव

[1] श्रीमद्भगवद्गीता - (१८.६३)
[2] श्रीमद्भगवद्गीता - (४.१५)

सम्भवति यदा तत्कार्यं कर्तुम् अकर्तुम् अन्यथाकर्तुं वा तस्य जनस्य सामर्थ्यं स्वाधीनेच्छा च वर्तते। अन्यथा यदि ईश्वरेच्छया एव कर्मसु प्रवृत्तिः अभविष्यत् तर्हि भगवान् श्रीकृष्णः अर्जुनाय इत्थम् उपदेशान् न अदास्यत्। तत्स्थले स्वयमेव तथा सम्पादयितुम् अचिन्तयिष्यत्, तच्चिन्तनमात्रेण च तत्कार्ये अर्जुनस्य प्रवृत्तिः अभविष्यत्। किन्तु इत्थं तु न दृश्यते। भगवान् तथा कर्तुम् अर्जुनाय उपदिशति। अत एव दृश्यते यत् पूर्वम् अर्जुनः युद्धं न करिष्यामि इति चिन्तयति "एतान्न हन्तुमिच्छामि घ्नतोऽपि मधुसूदन"[1] इत्यादि। सः एव अर्जुनः भगवतः सकाशात् उपदेशान् लब्ध्वा अन्ते "करिष्ये वचनं तव"[2] इत्येवं युद्धाय कृतनिश्चयः भवति। तर्हि यदि सर्वत्रापि ईश्वरेच्छया एव कार्यं भवेत् तर्हि अर्जुनस्य कथमेवं मोहः आसीत्। साक्षादेव सः युद्धं कथं न आरब्धवान्। भगवान् स्वयं तत्र विश्लिष्य बोधितवान् इति तस्य सिद्धान्तः अर्थात् स्वाधीनेच्छा परिवर्तिता। एवं तर्हि स्वाधीनेच्छा अवश्यमेव वर्तते इति पूर्वपक्षमतम्।

यद्यपि एतद्विषये वैमत्यं बहूनामेव न भवति तथापि ये ईश्वरलाभार्थं किञ्चिद्वा यतमानाः सन्ति ते प्रायः सर्वे अपि इदम् अङ्गीकुर्वन्ति यत् जगति सर्वमपि ईश्वरेच्छया एव घटते। प्रसिद्धा भणितिर्हि "ईश्वरेच्छां विना नैकं पत्रं वृक्षस्य कम्पते" इति। तर्हि सर्वत्र ईश्वरेच्छा एव चेत् दुष्कृतीनां दुष्कर्मसु अपि ईश्वरेच्छा कथं सङ्गच्छते इति प्रश्ने कृते सति न सर्वेऽपि यथायथं सप्रमाणम् उत्तरितुं शक्नुवन्ति। इतस्ततः उक्त्वा भाययन्ति। किन्तु संशयाकुले तर्कभूयिष्ठे विषयेऽस्मिन् कथं समाधानं वक्तव्यम् -इति अस्मिन् लघुशोधप्रबन्धे अवलोकयिष्यामः।

समाधानम् - अस्य संशयस्य समाधानम् अवगन्तुम् आदौ विषयेऽस्मिन् स्पष्टता स्यात्। यथा खगोलशास्त्रानभिज्ञस्य कृते चन्द्रनक्षत्रयोः कतरत् बृहत् इति पृष्टे, चन्द्रः एव बृहत् -इति सः उत्तरति। बहुधा बोधितेऽपि सः नैव अङ्गीकरोति यत् नक्षत्रमेव बृहदिति। किन्तु, खगोलशास्त्रज्ञाय कस्मैचित् पृष्टे सः विविधयुक्त्या नक्षत्रमेव बृहत् इति प्रतिपादयति। सः जानाति दूरत्वकारणात् नक्षत्रं क्षुद्राकारम् प्रतीयते -इति। तद्वत् अत्रापि अधिकारिभेदेन चिन्तनं भिन्नम्।

ज्ञानयोगिनां दृष्टिः - वस्तुतत्त्वम् अवगन्तुम् आदौ इदं मनसि निधेयं यत् इदं जगत् वस्तुतः असदेव। सत् तु ईश्वरमात्रम्। तथाहि शास्त्रशिरोमणौ वेदान्ते उक्तं- "सदेव सौम्येदमग्र आसीदेकमेवाद्वितीयम्"[3], "आत्मा वा इदमेक एवाग्र आसीत्, नान्यत् किञ्चन मिषत्"[4], "नेह नानास्ति किञ्चन"[5] इत्यादि। गीतायामपि उच्यते "नासतो विद्यते भावो नाभावो विद्यते सतः"[6] -इति। लोकशङ्कराणां श्रीमच्छङ्करभगवत्पादानां सुप्रसिद्धा उक्तिः हि "ब्रह्म सत्यं जगन्मिथ्या, जीवो ब्रह्मैव नापरः"[7] इति। एवञ्च जगत् असत् चेत् जगति विद्यमानं सर्वमपि असदेव। सर्वमिदं जगत् असत् चेत् तत्र जायमानानि दृश्यमानानि कर्माणि अपि असदेव -इति तत्र स्वाधीनेच्छाशक्तेः प्रसङ्गः एव न भवति। अतः सः तत्त्वज्ञानी, ज्ञानमार्गे स्थितः पुरुषः, तस्य कृते स्वाधीनेच्छाशक्तिः नास्त्येव। अत एव सः योगी स्वयं न कर्मसु प्रवर्तते। तथाहि गीतायां-

"बुद्धियुक्तो जहातीह उभे सुकृतदुष्कृते।
तस्माद्योगाय युज्यस्व योगः कर्मसु कौशलम्॥[8]" इति।

एवञ्च ज्ञानयोगिनः जगतोऽस्य मिथ्यात्वम् अनुभूय, स्वाधीनेच्छाशक्तिवत् यत्किञ्चित् जीवचित्ते अवभासते, तस्याऽपि मिथ्यात्वम् अवगच्छन्ति। अत एव खलु सुकृतदुष्कृतयोः उभयोरपि ते स्वेच्छया न प्रवर्तन्ते। अपि तु निर्लिप्ततया एव सर्वाणि कर्माणि कुर्वन्ति।

कर्मयोगिनां दृष्टिः - किन्तु न खलु सर्वोऽपि जनः ज्ञानमार्गे प्रवर्तते। बहवो हि कर्ममार्गे अपि प्रवर्तन्ते। तदुक्तं श्रुतिषु-

---

[1] श्रीमद्भगवद्गीता - (१.३५)
[2] श्रीमद्भगवद्गीता - (१८.७३)
[3] छान्दोग्योपनिषद् - (६.२.१)
[4] ऐतरेयोपनिषत् - (१.१)
[5] बृहदारण्यकोपनिषत् - (४.४.१९), कठोपनिषत् - (२.४.११), विवेकचूडामणिः - (४६५ - ४७१)
[6] श्रीमद्भगवद्गीता - (२.१६)
[7] विवेकचूडामणिः/ब्रह्मज्ञानावलीमाला/निरालम्बोपनिषद् इति बहवो बहुधा वदन्ति।
[8] श्रीमद्भगवद्गीता - (२.50)

"श्रेयश्च प्रेयश्च मनुष्यमेतस्तौ सम्परीत्य विविनक्ति धीरः।
तयोः श्रेय आददानस्य साधु भवति, हीयतेऽर्थाद्य उ प्रेयो वृणीते॥"[1] इति।

ये तावत् श्रेयःप्रेयसोः नीरक्षीरविवेकं कर्तुम् असमर्थाः कर्ममार्गे प्रवर्तन्ते तेषां स्वाधीनेच्छाशक्तिविषये कः सिद्धान्तः? तादृशानां कृते एतद्विषये किं वक्तव्यम् इति चेत् उच्यते- यस्तु कर्मयोगी सर्वं कर्म ईश्वरार्पणबुद्ध्या करोति, सः तु इत्थमेव चिन्तयति यत्- सर्वमपि ईश्वरेण एव क्रियते, सर्वमपि ईश्वरेच्छया यन्त्रारूढवत् एव भवति -इति। यन्त्रं यथा स्वयं चलितुम् असमर्थः यन्त्रारूढेन चालकेन कर्त्रा वा केनचित् नियन्त्र्यते तद्वत् ईश्वरेण वयं नियन्त्रिताः। अतः दूरात् यथा यन्त्रं स्वयं चलति इति भ्रमः जायते तद्वत् वयं कार्यं कुर्मः इति भ्रमः जायते। अर्थात् ईश्वरः एव कर्ता अहम् अकर्ता इत्यादिरूपा बुद्धिः यस्य, तस्य कर्मयोगिनः कृते तु अस्मिन् जगति जायमानं सर्वम् ईश्वरेच्छया एव जायते इति सिद्धान्तः। गीतायां भगवता अर्जुनाय कर्मयोगस्य उपदेशकाले उच्यते-

तस्मादसक्तः सततं कार्यं कर्म समाचर।
असक्तो ह्याचरन्कर्म परमाप्नोति पूरुषः॥[2] -इति।

भगवतः एतादृशेन उपदेशेन ज्ञायते यत्- कर्मयोगी असक्तो भूत्वा कर्माणि आचरति इति। तत्र स्वाधीनेच्छाशक्तिः इति किमपि न भवति। कश्चित् किञ्चित् दुष्टम् आचरति चेत् तदपि ईश्वरेणैव लीलार्थं क्रियते। इत्थं तर्हि ये दुष्टाः अपकर्माणि कुर्वन्ति तेषां कृते किं दण्डः न देयः? एवं प्रश्ने सति वक्तव्यं- यस्तु यथार्थरूपेण कर्मयोगी तस्य दृष्ट्या तु- दण्डार्थं प्रयत्नः नापेक्षते इति। अर्थात् यथा नाटके सर्वाणि अपि पात्राणि उत्तमानि भवन्ति चेत् तत्र रसोत्कर्षः न भवति। किन्तु तत्र कश्चित् दुष्टः किञ्चित् अयुक्तम् आचरति चेत् अन्यः कश्चित् उत्तमः तस्य निवारणं करोति चेत् तत् रम्यं भवति इति खलु नाटकादिषु परिलक्ष्यते। तद्वत् इदं जगत् ईश्वरस्य क्रीडास्थानमेव। अतः सः यथेच्छं कर्तुं प्रभवति। यः जनः दुष्टम् आचरति, तस्य मनसि तादृशबुद्धिः ईश्वरेच्छया एव उदेति। एवञ्च कर्मयोगिनां कृते अपि स्वाधीनेच्छाशक्तिः नास्ति इत्येव आयातम्। सर्वमपि ईश्वरेच्छया एव जायते इति कर्मयोगिनां मतम्।

बद्धानां संसारिणां कर्मिणां दृष्टिः - जरामरणचक्रस्वरूपे दुःखसङ्कुले संसारेऽस्मिन् ये बद्धाः सन्तः "अहं करोमि" इति कर्तव्यबुद्ध्या कर्माणि कुर्वन्ति तादृशानाम् अस्माकं दृष्ट्या तु अवश्यं स्वाधीनेच्छाशक्तिः वर्तते एव। अन्यथा, कश्चित् युक्तम् आचरति, कश्चिच्च अयुक्तम् आचरति इति तयोः उभयोरपि स्वकीयेच्छानुसारमेव तौ तत्तत्कर्मणोः प्रवृत्तौ। अतः तत्तत्कर्माचरणार्थं तस्य तस्य जनस्य स्वकीया स्वाधीना इच्छाशक्तिः वर्तते एव इति अस्माकं बुद्धिः। तदनुसारमेव पुरुषाणां प्रवृत्तिः लोके दृश्यते। एतद्विषये गीतावचनं तावत्- "अहंकारविमूढात्मा कर्ताहमिति मन्यते"[3] इति। अर्थात् यः विमूढः अज्ञः जनः स तु आत्मानं तथा अन्यान् अपि कर्तॄन् मन्यते। अर्थात् यस्य न एतावता तत्त्वज्ञानम् उदितं, न वा कर्मयोगः तेन आश्रीयते, स्वयमेव आत्मानं कर्ता इति विचिन्त्य कार्याणि करोति, तादृशस्य जनस्य कृते तु अवश्यं स्वाधीनेच्छाशक्तिः वर्तते। तदनुसारमेव जनाः उत्तमम् असाधु वा कर्म आचरन्ति।

सिद्धान्तः - अत्र त्रिविधस्तरे विद्यमानानां पुरुषाणां दृष्ट्या त्रिधा सिद्धान्तः प्रोक्तः। किन्तु समकालं स्वाधीनेच्छाशक्तिः अस्ति नास्ति इति उभयमपि वक्तुं न शक्यते। तर्हि, वस्तुतः एतेषु सत्यं किम् इति प्रश्ने सति उच्यते- वस्तुतस्तु ज्ञानयोगिनां यद् दर्शनं- ब्रह्म सत्यं जगन्मिथ्येति, तदेव पारमार्थिकम् अर्थात् स्वाधीनेच्छाशक्तिः इति वस्तुतः नास्ति एव। किन्तु तादृशावस्थाऽऽपन्नस्य पुरुषस्यैव तथा दृष्टिः सम्भवति। यथा निद्राणस्य पुरषस्य जाग्रदवस्थागतविषयाणां ज्ञानं न भवति तद्वत् कर्मयोगिनः ज्ञानयोगदर्शनं न भवति। बद्धानां तु उभयमपि दर्शनं न भवति, सुषुप्तस्थितस्य जाग्रत्स्वप्नाभाववत्। अतः जिज्ञासुना अवश्यं ज्ञेयं यत् आत्यन्तिकतया स्वाधीनेच्छाशक्तिः इति नैव सम्भवति किन्तु उपदेशकाले अधिकार्यनुगुणम् उपदेशः विधेयः। एवञ्च संसारिणां कृते मोक्षोपदेशकाले अवश्यमेव स्वाधीनेच्छाशक्तिः वर्तते इत्येव निरूपणीयम्। यस्तु स्वयम् आत्मानं कर्तेति विचिन्त्य कर्म करोति तस्य स्वाधीनेच्छाशक्तेः अनुभवः अस्त्येव। तस्य कृते एतत्सर्वं न निरूपणीयम्। यस्तु कर्तृत्वबुद्ध्या पुनः पुनः कर्म कृत्वा स्वस्य अकर्तृत्वं निमित्तमात्रस्वरूपत्वं च अनुभूतवान् तादृशः बुद्धिमान् व्यक्तिः एव योगोपदेशार्थं युक्ताधिकारी। तदुक्तं गीतायां-

---

[1] कठोपनिषत् - (१.२.१)

[2] श्रीमद्भगवद्गीता - (३.१९)

[3] श्रीमद्भगवद्गीता - (३.२७)

कर्मण्यकर्म यः पश्येदकर्मणि च कर्म यः।
स बुद्धिमान् मनुष्येषु स युक्तः कृत्स्नकर्मकृत्॥[1] -इति।

तादृशाय मुमुक्षवे- स्वाधीनेच्छाशक्तिः इति वस्तुतः नास्ति सर्वमपि ईश्वरेच्छाधीनम् इति क्रमशः निरूपणीयम्। तादृशस्य मुमुक्षोः तदा कर्मयोगबुद्धिः उदेति। क्रमशः ज्ञानयोगोऽपि तस्य सम्पद्यते।

एतस्मिन् विषये अपरोप्येकः सिद्धान्तः वर्तते। सामान्यरूपेण कर्मणः स्वभावः यत् सः कर्तारं बध्नाति। किन्तु ज्ञानी तेषु कर्मसु नैव प्रवर्तते। कर्मयोगी च तेषु कर्मसु प्रवर्तते चेदपि निर्लिप्ततया ईश्वरार्पणबुद्ध्या फलेच्छारहिततया प्रवर्तते। अतः कर्मप्रभावः तयोः न भवति। तथाहि शङ्करभगवत्पादाः "तद्धि कौशलं यद् बन्धनस्वभावान्यपि कर्माणि समत्वबुद्ध्या स्वभावान्निवर्तन्ते"[2] इति। किन्तु यः संसारी बद्धः मूढः अविवेकी कर्तृत्वबुद्ध्या कर्माणि आचरति तं कर्माणि निबध्नन्ति। एवञ्च यः स्वयं कर्तृत्वबुद्ध्या कर्म आचरति सः अवश्यम् आत्मानं कर्ता इति चिन्तयति। तदा तु तस्मिन् स्वाधीनेच्छाशक्तिः वर्तते एव। अर्थात् स्वल्पशब्दैः उच्यते चेत् य एव आत्मानं कर्ता इति मन्यते तस्य स्वाधीनेच्छाशक्तिः वर्तते।

पुनरेव सा शङ्का तदवस्था एव। अर्थात् यदि वस्तुतः स्वाधीनेच्छाशक्तिः नास्ति तर्हि पुनः बद्धानां कृते कथं सा वर्तते। यदि वा परमार्थतः असत्स्वरूपा सा शक्तिः भ्रममात्रतया बद्धानां वर्तते इति उच्यते, तर्हि भ्रमात्मकस्य अभावमात्रस्वरूपस्य तस्य प्रभावेन कथं कर्मबन्धनम्। यतोहि उक्तं खलु, कर्तृत्वबुद्धिरहिततया कर्माचरणेन कर्मयोगिनां कर्मबन्धः नास्ति, किन्तु कर्तृत्वबुद्धिसहकृततया कर्माचरणेन तु संसारिणां कर्मबन्धः भवत्येव। अत्रेत्थं वक्तुं शक्यते- यथा रज्जौ सर्पभ्रमः जायते चेत् भ्रमजन्य-भयादिकं तु वास्तविकतया एव अनुभूयते तद्वत् अत्रापि स्वस्मिन् कर्तृत्वारोपेण जायमानः भ्रमः अपि तज्जन्यकर्मफलबन्धनं जनयति। अत्रेदम् अवधेयं यत् नाऽयं भ्रमः अज्ञानम् अभावमात्रं, अपि तु इदम् अज्ञानं सदसद्भ्यामनिर्वचनीयं त्रिगुणात्मकं ज्ञानविरोधि भावरूपं यत्किञ्चिद्[3] इति सदानन्दयोगीन्द्राचार्याणां वचनैः ज्ञायते। अतः भावरूपस्य अस्य अज्ञानस्य कर्मबन्धनादिफलं भवति इत्यत्र न विरोधः। तथाहि अज्ञानस्य फलवाचकानि श्रुतिप्रमाणानि- "अन्धन्तमः प्रविशन्ति येऽविद्यामुपासते। ततो भूय इव ते तमो य उ विद्यायां रताः॥[4]", "विद्यां चाविद्यां च यस्तद्वेदोभयं सह। अविद्यया मृत्युं तीर्त्वा विद्ययामृतमश्नुते॥[5]" इति च। गीताप्रमाणं तावत्- "नायं लोकोऽस्ति न परो न सुखं संशयात्मनः"[6] -इति। एवं अन्धतमः, अन्धकारः, संसारबन्धनं, मृत्युः, दुःखं, सुखाभावः इत्यादिफलम् अज्ञानस्य वर्तते इति एतेभ्यः श्रुत्यादिभ्यः ज्ञातुं शक्यते।

श्रीश्रीरामकृष्णकथामृते स्वाधीनेच्छाप्रसङ्गः - भगवतः श्रीरामकृष्णस्य अमृतस्वरूपाणाम् उपदेशानां सङ्कलनपरे अस्मिन् ग्रन्थे परिदृश्यते यत्- विज्ञानानुरागी अपि शास्त्रादिषु प्रीतिमान्, श्रीश्रीरामकृष्णपरमहंसानां गृहिभक्तेषु अन्यतमः, डॉ. महेन्द्रनाथ-सरकार-महाशयः इत्याख्यः कश्चित् वैद्यः, वैद्यनाथाख्यः कश्चिद् गृहस्थो भक्तश्च विषयेऽस्मिन् जिज्ञासाम् उपस्थापयतः। तत्र ग्रन्थे "श्यामपुकुरस्थ-गृहे भक्तैः सह भगवान् श्रीरामकृष्णः" इति शीर्षकस्य त्रयोविंशपरिच्छेदे[7] चतुर्विंशपरिच्छेदे च (अक्टुबर-मासस्य २६ दिनांकः, १८८५) एतद्विषये विस्तरेण विचारितं वर्तते। अयं डॉ. सरकारमहाशयस्तु आधुनिकयुगस्य अर्जुनवत् आसीत्। अर्थात् अर्जुनः यथा स्वयं विविधशस्त्रशास्त्रविद् अपि स्वीयान् संशयान् दूरीकर्तुं भगवतः श्रीकृष्णस्य शरणापन्नः आसीत् अत्रापि सरकारमहाशयः आधुनिकविज्ञानविद् चिकित्साशास्त्रवित् विविधभक्त्यादिशास्त्रवित् अपि श्रीश्रीरामकृष्णपरमहंसनां शरणं गृहीतवान्। अर्जुनप्रश्नाः तदुक्तसंशयाश्च यथा अस्मत्सदृशानां गृहस्थानां संसारिणां बद्धानाम् आस्तिक्यबुद्धिसम्पन्नानां हृदयगह्वरोत्थाः आसन् तद्वत् सरकारमहाशयस्य संशयाः अपि आधुनिककाले विद्यमानानां वेदान्तज्ञानपिपासूनां हृदयगह्वरोत्थाः एव सन्ति इति

[1] श्रीमद्भगवद्गीता - (४.१८)
[2] श्रीमद्भगवद्गीता-शाङ्करभाष्यम् - (२.५० श्लोकभाष्यम्)
[3] वेदान्तसारः – ३४, (५० पत्रम्, सुबोधिनी बालवोधिनी विद्वन्मनोरञ्जनी इति टीकात्रययुतः ब्रह्मचारि-मेधाचैतन्यसम्पादितः वेदान्तसारः)
[4] ईशावास्योपनिषद् - ९
[5] ईशावास्योपनिषद् - ११
[6] श्रीमद्भगवद्गीता – (४.४०)
[7] श्रीश्रीरामकृष्णकथामृत, द्वितीय खण्ड, (२६.१०.१८८५), (पत्रसंख्या 964), उद्बोधन कार्यालय।

तत्तत्प्रसंगावलोकनेन सुस्पष्टं ज्ञातुं शक्यते।

कथामृतग्रन्थे स्वाधीनेच्छाशक्तिविमर्शः- परमहंसाः श्रीश्रीरामकृष्णचरणाः अपि विषयेऽस्मिन् अद्वैतसिद्धान्तस्यैव मतं पोषयन्ति। वैद्यनाथमहाशयः श्रीश्रीरामकृष्णपरमहंसं प्रति साक्षादेव स्वसंशयं प्रकटयति- "Free Will अर्थात् स्वाधीना इच्छाशक्तिः, अर्थात् इच्छामि चेत् साधु कर्म आचरितुं शक्नोमि अथवा असाधु कर्म अपि आचरितुं शक्नोमि -इत्ययं यः अनुभवः वर्तते स किं सत्यरूपः, वास्तविकतया वयं चिन्तयितुं स्वाधीनाः वा?"[1] -इति। प्रश्नोऽयम् आधुनिकशिक्षाशिक्षितानां चेतांसि संशयाच्छन्नानि करोति। तथाहि शास्त्रम् अस्मान् साधुकर्मसु प्रवर्तयति। इदानीं, शास्त्रम् साधुकर्मार्थम् उपदिशति इत्यस्य तात्पर्यं हि- इच्छति चेत् जनः साधु कर्म कर्तुं प्रभवति इति। यतोहि, एकं वृक्षं न कोऽपि- सत्यं वद इति उपदिशति, अथवा जडं पर्वतं प्रति तीर्थाटनोपदेशम् अपि न कोऽपि करोति। यदि मनुष्याणां स्वेच्छया साध्वसाधुकर्मार्थं सामर्थ्यमेव न स्यात् तर्हि तेषां कृते साधुकर्मोपदेशः अपि व्यर्थो भवेत्।

वस्तुतः बुद्धिमात्रेण संशयस्यास्य समाधानं निर्णेतुं न शक्यते। कश्चित् ब्रूयात्- अहं मम हस्तम् उत्थापयामि, अधः नयामि च इत्येतत् ममैव इच्छया अहं करोमि इति। अपरः कश्चित् ब्रूयात्- तव हस्तस्य उत्थापनम् अवनमनञ्च पूर्वनिर्धारितम् आसीत् तदनुसारं तव चेतसि तथा बुद्धिः आगता। तदनुसारं त्वया उत्थापितम् अवनतञ्च इति। सा दृष्टिः तव नास्ति इति कारणात् त्वया तथा उच्यते- अहं करोमि इति। भगवान् श्रीरामकृष्णः एतद्विषये वक्ति- "यावता ईश्वरलाभः न भवति तावत्पर्यन्तम् अहं करोमि इति अनुभवः भवति। स चाऽयं भ्रमः ईश्वरेणैव स्थापितं वर्तते"[2] -इति। ईश्वरेच्छया एव सर्वं भवति, किन्तु ईश्वरज्ञानम् अस्माकं नास्ति इति हेतोः अस्माकं कर्तृत्वबुद्धिः भवति।

यदि ईश्वरेच्छया एव सर्वं भवति तर्हि पापपुण्ययोः फलभोगः अस्माकम् इति कथं सङ्गच्छते इति प्रश्नस्य उत्तररूपेण भगवता श्रीरामकृष्णेन उच्यते- "इमं भ्रमम् ईश्वरः एव स्थापयति, अन्यथा पापवृद्धिः अभविष्यत्, जनाः पापकर्मणः न अभैषुः"[3] -इति। यदि अस्मासु स्वाधीनेच्छाशक्तिबोधः कर्तृत्वबुद्धिर्वा न अभविष्यत्, मदाचरितकर्मणां फलं मयैव भोक्तव्यम् इति बोधः यदि न अस्थास्यत् तर्हि वयं यथेच्छं पापादिकमपि अकरिष्याम। तेन पापवृद्धिः अभविष्यत्। अतः तादृशकर्तृत्वबुद्धिः ईश्वरेणैव सुपरिकल्पिततया स्थापिता वर्तते। यदा तु ईश्वरलाभः भविष्यति तदा इयम् उपलब्धिः भविष्यति- यत्किञ्चित् कर्म क्रियते तत्सर्वमपि ईश्वरनियन्त्रिततया यन्त्रवत् क्रियते अस्माभिः। तत्र स्वाधीना इच्छाशक्तिः इति वस्तुतः नैव वर्तते इति। अर्थात् यथा यन्त्रचालकः यन्त्रं चालयति यन्त्रमपि तथैव चलति। तत्र यन्त्रं स्वयं चलति इति प्रतीयते चेदपि तत् स्वेच्छया अन्यथाकर्तुं न शक्नोति। यन्त्री यथा तत् नियन्त्रयति तथैव तत् नियन्त्रितं भवति। तद्वत् अस्माभिः क्रियमाणानि कर्माणि, अन्यत् सर्वमपि ईश्वरेच्छानियन्त्रिततया एव भवति इति।

ईश्वरकर्तृत्वोपदेशः कस्मै युज्यते - प्रसङ्गेऽस्मिन् अपरमेकं विषयं श्रीरामकृष्णपरमहंसाः स्पष्टीकुर्वन्ति- "तर्कः न कार्यः"[4] इति। अर्थात् स्वसिद्धान्तम् अपरस्य कृते आपादयितुं वादः न कार्यः। यः स्वं कर्तारं मन्यते तं प्रति ईश्वरकर्तृत्वोपदेशः व्यर्थः एव। यस्तु संसारात् विरक्तः मुमुक्षुः अथवा जिज्ञासुः भक्तो वा तस्य कृते उपदेशः युज्यते। यदा स्वं कर्तारं मत्वा भूयो भूयः कर्म कृत्वा क्रमशः अकर्तृत्वानुभवः स्वतः जायते तदा एव अयम् उपदेशः संसारिणां कृते युज्यते। यस्तु स्वमेव कर्तारं मन्यते तेन सह विवादः न कार्यः -इत्येव परमहंसानाम् आशयः। शास्त्रेषु अपि युक्ताधिकारिणे एव उपदेशः कार्यः इति निर्देशः उपलभ्यते। तथाहि वेदान्तसारे "अधिकारी तु ... साधनचतुष्टयसम्पन्नः प्रमाता"[5] इति अधिकारिलक्षणं प्रोक्तम्। तत्र साधनचतुष्टयं नाम नित्यानित्यवस्तुविवेकः, फलभोगवैराग्यं, शमादिषट्कसम्पत्तिः, मुमुक्षुत्वञ्च। वैराग्यञ्च कर्तृत्वबुद्धौ सत्यां नैव सम्भवति। अतः एतत्सर्वं सम्यक् विचार्य एव उपदेशः कार्यः। न तु केनापि सह विवादं कृत्वा स्वसिद्धान्तः तस्मिन् आरोपणीयः।

वैद्योत्थापितलौकिकतर्काणाम् उत्तरम् - भगवान् श्रीरामकृष्णः एकदा भक्तपरिवृत्तः सन् उपदिशति स्म- मया अज्ञेन किमपि

---

[1] श्रीश्रीरामकृष्णकथामृत, प्रथम खण्ड, (१५.०८.१८८३), (पत्रसंख्या), उद्बोधन कार्यालय।

[2] श्रीश्रीरामकृष्णकथामृत, प्रथम खण्ड, (१५.०८.१८८३), (पत्रसंख्या), उद्बोधन कार्यालय।

[3] श्रीश्रीरामकृष्णकथामृत, प्रथम खण्ड, (१५.०८.१८८३), (पत्रसंख्या), उद्बोधन कार्यालय।

[4] श्रीश्रीरामकृष्णकथामृतम्, प्रथम खण्ड, (१५.०८.१८८३), (पत्रसंख्या), उद्बोधन कार्यालय।

[5] वेदान्तसारः – ६, (११ पत्रम्, सुबोधिनी बालवोधिनी विद्वन्मनोरञ्जनी इति टीकात्रययुतः ब्रह्मचारि-मेधाचैतन्यसम्पादितः वेदान्तसारः)

न ज्ञायते चेदपि ये इमे उपदेशाः क्रियन्ते, ते सर्वे ईश्वरेच्छया एव सम्भवन्ति इति। परमहंसाः आत्मानं यन्त्ररूपेण निर्वर्ण्य ईश्वरं यन्त्रित्वेन व्याख्यान्ति। तदा तत्रोपस्थितः वैद्यः प्रथमं पृच्छति- यदि भवान् यन्त्रस्वरूपः तर्हि कथमेवम् उपदेशं करोति। एतेन तु भवतां गलदेशे विद्यमानः रोगः वर्धते एव इति तस्य आशयः। अस्य उत्तरं कथयन्ति परमहंसाः- मया किं वा कर्तुं शक्यते, ईश्वरेच्छया तथा भवति, यदा तथा अवस्था जायते तदा स्वस्मिन् नियन्त्रणमेव न भवति -इति। एवम् एकदा वैद्यः पृच्छति- अहं त्वयि श्रद्धां करोमि इत्यत्रापि किम् ईश्वरेच्छा एव कारणम् वा इति। अर्जुनदृष्टान्तं प्रदर्श्य भगवान् श्रीरामकृष्णः तदेव स्पष्टीकरोति यत् – "प्रकृतिस्त्वां नियोक्ष्यति"[1] -इति। अर्थात् ईश्वरेच्छया एव अस्माकं सर्वे प्रवृत्तयः। तदा वैद्यः पुनः पृच्छति- यदि ईश्वेच्छया एव सर्वं तर्हि कथमेवम् उपदेशं करोति भवान् इति। भगवान् उत्तरति- ईश्वरः मया यन्त्रस्वरूपेण एतत्सर्वम् उपदेशादिकं कारयति इति।

तदा पुनः वैद्यः पृच्छति- यदि आत्मानां यन्त्रमेव कथयति तर्हि यन्त्रवत् तुष्णीं तिष्ठतु, कथमेवम् उपदेशादिकम्। स्वाधीनेच्छाशक्तिः अर्थात् Free Will तेनैव प्रदत्ता खलु। यतोहि अहम् इच्छामि चेद् ईश्वरचिन्तनं कर्तुं शक्नोमि, पुनः इच्छामि चेत् नापि कर्तुं शक्नोमि। एतस्य प्रश्नस्य सदुत्तरं प्रयच्छन्ति गिरिशमहाशयः- भवते ईश्वर-चिन्तनम् अन्यत् किमपि सत्कर्म वा रोचते इत्यतः करोति, सा रुचिः कारयति। अर्थात् भवतः स्वतन्त्रेच्छा इति यत् मन्यते तत् नैव वर्तते इति। वैद्यः वदति- कुतः, अहं तु कर्तव्यं कर्म इति धिया करोमि। गिरिशमहाशयः कथयति- तदपि कर्तव्यं कर्म भवते रोचते इत्यतः भवतः तत्र प्रवृत्तिः। तदा वैद्यः दृष्टान्तमेकं प्रदर्शयति- चिन्त्यताम्, एको बालको दह्यते। तस्य रक्षणाय गमनं कर्तव्यधिया एव खलु। तत्र गिरिशमहाशयस्य उत्तरं- बालकप्राणरक्षणे अपि आनन्दो भवति, अतः एव अग्निमध्यं गच्छति भवान्। सः आनन्दो एव भवन्तं नयति। कर्तव्याचरणे तु कष्टमेव खलु -इति वैद्यः पृच्छति। तत्र ग्रन्थकारेण उच्यते- तादृशकष्टेऽपि आनन्दः एव। कर्तव्यकर्मसु आनन्दो नास्ति चेत् कथं तेषु प्रवर्तते भवान् इति प्रश्ने सति वैद्यः वदति- मनसः तथा गतिः। तत्रोच्यते- यदि मनोगतिः एव प्रवृत्तौ नियामिका तर्हि स्वाधीनेच्छाशक्तिः इति कुत्र।

एवं बहुधा प्रश्नान् पृष्ट्वाऽपि अनिरस्तसंशयः वैद्यः पुनः वदति- स्वाधीनेच्छा इति पूर्णतः वयं स्वाधीनाः इति तु न वदामः। किन्तु, यथा गौः एकत्र कीलके बद्धः अस्ति चेत् रज्जुः यावत् गच्छति तन्मध्ये अटितुं गौः स्वाधीना एव खलु। न वा सा यत्र क्वापि गन्तुं प्रभवति, किन्तु रज्जुसीमापर्यन्तं तस्य स्वाधीनता वर्तते खलु। अर्थात् पूर्णतः वयं स्वाधीनाः न स्म चेदपि, मम हस्तम् अहम् उत्थापयामि अधः नयामि वा इत्यत्र तु मम स्वाधीनता वर्तते एव। एवं स्वाधीनेच्छाशक्तिः इति तु प्रत्यक्षतः अपि सिद्धः एव। तत् नास्तीति कथं युज्यते।

श्रीश्रीरामकृष्णपरमहंसानां सिद्धान्तः - एतद्विषये भगवान् श्रीरामकृष्णः वैद्यं प्रति पाकदृष्टान्तम्[2] उपदिशति। यथा रन्धनकाले तप्तजलमध्ये आलुक-वार्ताकु-तण्डुलादीनि उत्प्लवनं कुर्वन्ति। अभिमानम् इव कुर्वन्ति यत्- "अहं नुदामि", "अहं उत्प्लवे" इत्यादि। लघुबालकाः चिन्तयन्ति प्रायः आलुकम्, पटोलिका, वार्ताकु -इत्येतानि मन्ये जीवन्ति सन्ति, अतः उत्प्लवन्तो। ये तु बुद्धिमन्तः जातबोधाः ते तु बोधयन्ति यत् एतानि सर्वाणि न जीवन्ति, स्वयं न उत्प्लवन्तो। यदि एधः काष्ठादिकं समाकृष्यते चेत्, अग्निः न भवति चेत्, न पुनः नुदन्ति। जीवस्य अपि अहं कर्ता इति अभिमानः अज्ञानजन्यः। ईश्वरशक्त्या एव वयं शक्तिमन्तः। पुत्तलनर्तनस्य पुत्तलिका मायाविनः पाणौ सम्यक् नृत्यति इति दृश्यते। किन्तु पाणितः पतनात् परं न पुनः नोदनादिकं दृश्यते। एवम् आपातदृष्ट्या अस्माकम् स्वाधीनेच्छाशक्तिः अस्ति इति प्रतीयते चेदपि आत्यन्तिकरूपेण तत् न विद्यते इति अखिलवेदान्तमतमेव श्रीश्रीरामकृष्णपरमहंसैरपि स्वयुक्त्या लौकिकोदाहरणेन उपदिष्टम्।

वस्तुतः भूतेशानन्दस्वामिचरणानां श्रीश्रीरामकृष्णकथामृतप्रसङ्गाख्यं ग्रन्थम् अवलोकयामश्चेत् तत्र परमहंसानाम् आशयः सुचिन्तिततया व्याख्यातं दृश्यते। तथाहि [3]स्वाधीनेच्छा वर्तते न वेति विषयोऽयं द्विधा चिन्तनीयः वर्तते। यस्तु स्वाधीनेच्छा अस्ति इति वदति, तदा अवगन्तव्यं यत् सः यस्मिन् स्तरे वर्तते तत्र कर्तृत्वबुद्धिः वर्तते। कर्तृत्वबुद्धिविषयकः प्रत्यक्षानुभवः भवति चेत् तत्र अनुमानादियुक्त्या तद्बुद्धेः बाधः तथा ईश्वरकर्तृत्वापादनं न शक्यते। एवञ्च ईश्वरानुभवः यस्य सम्पन्नः तस्य तु कदापि कर्तृत्वबुद्धिः न

[1] श्रीमद्भगवद्गीता- (१८.५९)

[2] श्रीश्रीरामकृष्णकथामृतम्- चतुर्थभागात्मकम्- प्रकीर्णखण्डम्- (३२९ पत्रम्), (२६.१०.१८८५ दिवसीयम्)।

[3] श्रीश्रीरामकृष्णकथामृत-प्रसङ्ग, प्रथमभागः – (४५), (कथामृते - १.१७.५-६), (पत्रसंख्या ३४०), उद्बोधन कार्यालय।

उदेति। तस्य कृते- अहं कर्ता इति बुद्धिः अपि आपादयितुं न शक्यते। अतः द्विस्तरीयजनानां वितर्कस्तु स्वाभाविकः एव। यद्यपि आत्यन्तिकतया ईश्वरः एव कर्ता तथापि यावता ईश्वरदर्शनं न भवति तावता कर्तृत्वबोधः स्थास्यति इत्येव स्वाभाविकम्। तदनुसारं स्वाधीनेच्छाशक्तिः अपि तस्य अस्त्येव। किन्तु सा स्वाधीनता कियत्परिमिता इति तु ईश्वरेच्छाधीना। अर्थात् गोदृष्टान्तम् अनुसारमश्चेत् गोः रज्जुः कियत् वर्धनीया, दृढं बन्धनं भवेद्वा इति तु गोः इच्छाधीनं न भवति। गोस्वामी यावतीं स्वाधीनतां प्रयच्छति तावत्पर्यन्तमेव तस्य गतिः। अतः स्वाधीनतायामपि ईश्वराधीनता एव इति आयातम्।

निष्कर्षः - निबन्धेऽस्मिन् अत्यन्तं सुप्रसिद्धस्य, स्वाधीनेच्छाशक्तिः अर्थात् Free Will इति वस्तुतः वर्तते उत ईश्वरेच्छा एव सर्वथा नियामिका- इति विषयस्य शास्त्रीय-लौकिकदृष्टान्तैः श्रीश्रीरामकृष्णपरमहंसानाम् उपदेशैः च तात्पर्यविश्लेषणं कृतम्। तत्र सामान्यतः सर्वेषामपि, येषाम् ईश्वरलाभः अभवत् तान् विहाय अन्येषां समेषामपि कर्तृत्वबुद्धिः तथा स्वाधीनेच्छाशक्तिः वर्तते एव। किन्तु येषाम् ईश्वरलाभः सम्पन्नः तेषां ज्ञानयोगिनां दृष्ट्या तु जगदिदम् ईश्वरमयं, जगति विद्यमानं सर्वमपि, जगति जायमानानि कर्माणि इत्येवं सर्वमपि ईश्वरेच्छानुसारं भवति। अस्माकं या स्वाधीनेच्छा इति अनुभवः, सोऽपि ईश्वरेणैव नियन्त्रिता भवति। एवञ्च स्वाधीनेच्छा नैव वर्तते इति न, किन्तु सा स्वाधीनेच्छा अपि अस्माकम् अधीने न भवति। अतः पारमार्थिकदृष्ट्या स्वाधीनेच्छा इति न वर्तते। अयं स्वाधीनेच्छानुभवः पापादिनियन्त्रणार्थम् अस्मासु संस्थापितः। इत्येतत् शास्त्रमतम् अविरुध्य स्वीयलौकिकदृष्टान्तैः श्रीश्रीरामकृष्णपरमहंसाः अपि डॉ. सरकारमहाशयं तथा अन्यान् भक्तान् एतद्विषये उपदिशति। तदेवात्र संक्षेपेण वर्णितमिति शिवम्।

॥ आश्रितग्रन्थसूची (Bibliography) ॥

१) गुप्तः श्रीमहेन्द्रनाथः । (1st Edition 1st October, 2016) । श्रीश्रीरामकृष्णकथामृतम् (चतुर्थभागात्मकम् प्रकीर्णखण्डम्) । बेलुड़मठः, हावड़ा : रामकृष्ण-मठः रामकृष्णमिशन् इत्येतौ ।

২) গুপ্ত শ্রীমহেন্দ্রনাথ । (February 2023) । শ্রীশ্রীরামকৃষ্ণকথামৃত (দ্বিতীয় খণ্ড) । উদ্বোধন কার্যালয়, বাগবাজার, কলকাতা, 700003 : নিত্যমুক্তানন্দ স্বামী ।

৩) ভূতেশানন্দ স্বামী । (October 2021) । শ্রীশ্রীরামকৃষ্ণকথামৃত-প্রসঙ্গ । রামকৃষ্ণ মঠ, বেলুড় মঠ । উদ্বোধন কার্যালয়, বাগবাজার, কলকাতা, 700003 : নিত্যমুক্তানন্দ স্বামী ।

৪) মেধাচৈতন্য ব্রহ্মচারী । (মহালয়া, ১৪২৪ বঙ্গাব্দ) । বেদান্তসারঃ । 38 বিধান সরণী, কলকাতা, 700006 : সংস্কৃত পুস্তক ভাণ্ডার ।

॥ आन्तर्जालीयतथ्यसूत्राणि (Web Sources) ॥

१) Archive - Isavasyopanishad Sankara Bhashya with Hindi Translation - Gita Press 1940.pdf

२) Gita Supersite - श्रीमद् भगवद्गीता | Gita Supersite

३) अद्वैतशारदा - अद्वैतशारदा | दक्षिणाम्नाय श्रीशारदापीठम्, शृङ्गेरी

४) Sanskrit For Us - ब्रह्म सत्यं जगन्मिथ्या जीवो ब्रह्मैव नापरः।अनेन वेद्यं सच्छास्त्रमिति वेदान्तडिण्डिमः॥ Sanskrit For Us

ग्रन्थलिपिस्थमातृकायाः सम्पादनम् – एका समीक्षा

चन्दनमहान्ती, शोधच्छात्रः
श्रीसीतारामवैदिक-आदर्शसंस्कृतमहाविद्यालयः, कलकाता
दूरभाषसंख्या -7029344812
अणुवाक्संख्या – chandanmahanti66@gmail.com

शोधसारः - प्राचीनभारतीयज्ञानविज्ञानस्य मुख्यस्रोतःरूपेण विद्यमानाः वर्तन्ते प्राचीनमातृकाः। तासु प्राचीनसंस्कृतमातृकासु प्रायशः सम्पादिताः। परन्तु तथापि अनेकाः मातृकाः अधुनापि अप्रकाशितरूपेण भारतेषु मातृकागारेषु भारतेतरदेशेष्वपि मातृकागारेषु विद्यन्ते। एतासां मातृकाणां सम्पादनमतीवमहत्त्वपूर्णं, यतः अस्मादीयव्यवहारेण सह विविधशास्त्रशाखानां रहस्यं, वैज्ञानिकसमस्यानां समाधानं, काव्यसाहित्यानां लौकिकशिक्षेत्यादयः प्राप्यन्ते। दक्षिणभारतीय-प्राचीनसंस्कृतशिक्षापद्धतौ क्षेत्रलिपिषु वर्णानामक्षराभावात् एकस्याः भिन्नायाः लिपेः उद्भवः सञ्जातः या ग्रन्थलिपिरिति नाम्ना प्रसिद्धास्ति। अधुना दक्षिणभारतीयमातृकागारेषु प्राचीनमातृकासु प्रायशः मातृकाः ग्रन्थलिप्यैव लिखिताः।

भारतवर्षीयविविधक्षेत्रेभ्यः गवेषकाणां एतस्याः लिप्याः अवबोधने काञ्चन समस्याः समागच्छन्ति। यथा - वर्णानां ग्रन्थि-आकृतिरूपः, उपलब्धलिपिभिः सह सादृश्याभावः, लिपौ संयुक्तवर्णेषु परिवर्तनीयक्षेत्राणि, ताडपत्रेषु लिखितलिप्याः अवबोधनजनितसमस्याः, मातृकायाः पुरातनस्थितिः असमीचनता चेति।

एतस्याः लिपेः ज्ञानाय प्रथमं लिपिविशेषज्ञेभ्यः लिपिज्ञानं, तस्याः निरन्तरमभ्यासः, ततः अनेकेषां उपलब्धसहजपाठानां अभ्यासः, मातृकासु परिवर्तनीयक्षेत्रसमस्यानां चिह्नितकरणमित्यादयः ध्यातव्यविषयाः भवन्तीति शम्।

शब्दसंकेताः – प्राचीनमातृका, ग्रन्थलिपिः, ताडपत्रं, लिपिविशेषज्ञः, अभ्यासश्चेति।

भूमिका – प्राचीनभारते इतिहासस्य, धर्मस्य, साहित्यस्य, प्रशासनस्य च विकासे लिपेः अत्यन्तं महत्वपूर्णं स्थानमासीत्। भाषा मनुष्यान् ज्ञानस्य प्रकाशमकरोत्, किन्तु लिपिः तस्याः भाषायाः स्थायीरूपं प्रदाय ज्ञानस्य संरक्षणं प्रसारणं च सुलभं कृतवती। हृदयस्थभावस्य बहुसमयेभ्यः प्रकाशार्थमावश्यी तु लिपिः। भारते लिपेः इतिहासः सहस्रवर्षाधिकप्राचीनः। प्राचीनतमः लिपिनिदर्शनं सिन्धुसभ्यायाः मोहेञ्जो-दारो-हड़प्पा-नगरात् प्राप्तम् अस्ति, तच्च "सिन्धुलिपिः" इत्युच्यते। एषा लिपिः अद्यापि पूर्णतया न पठिता, किन्तु तस्याः लिपेः प्राचीनत्वं सूचयति। भारतीयोपमहाद्वीपेषु विविधानां लिपीनां उत्पत्तिः उपयोगश्च न केवलं भाषा संप्रेषणस्य साधनं नासीत्, अपि तु सामाजिक-सांस्कृतिक-राजनीतिकसंरचनायाः निर्माणेऽपि महत्त्वपूर्णं योगदानं दत्तवती।

वैदिककाले ज्ञानं श्रुतिपरम्परया प्रचलितमासीत्। तज्ज्ञानमेव अनुसन्धानप्रक्रियया ब्राह्मण-आरण्यक-उपनिषद्-सूत्रसाहित्येत्यादिक्रमाद् वर्तमानपर्याये समुपस्थितम्। भारतीयसंस्कृतेः धार्मिकचिन्तनस्य दर्शनस्य च प्रचारे लिपेः महत्त्वमन्यतमम्। यद्यपि आरम्भे वेदादयः श्रुतिपरम्परया प्रचलन्तः आसन्, परं लिपिबद्धत्वेन ते स्थायित्वं प्राप्तवन्तः।

भारतीयज्ञानपरम्परायाः प्रामुख्यविषयरूपेण विद्यमानाः प्राचीनमातृकाः। तासु प्राचीनसंस्कृतमातृकासु प्रायशः सम्पादिताः। परन्तु तथापि अनेकाः मातृकाः अधुनापि अप्रकाशितरूपेण भारतेषु मातृकागारेषु भारतेतरदेशेष्वपि मातृकागारेषु विद्यन्ते। एतासां मातृकाणां सम्पादनमतीवमहत्त्वपूर्णं, यतः अस्मादीयव्यवहारेण सह विविधशास्त्रशाखानां रहस्यं, वैज्ञानिकसमस्यानां समाधानं, काव्यसाहित्यानां लौकिकशिक्षेत्यादयः प्राप्यन्ते।

बौद्धग्रन्थललितविस्तारानुसारं ब्राह्मी तु लिपीनामादिः। तम्परम्परया इतेराणां लिपीनां समयेन सह उद्भवः। ब्राह्मीलिपितः उत्तरभारतेषु आदौ शारदालिपिः, एवञ्च दक्षिणभारतीय-प्राचीनसंस्कृतशिक्षापद्धतौ क्षेत्रलिपिषु वर्णानामक्षराभावात् एकस्याः भिन्नायाः लिपेः उद्भवः सञ्जातः या ग्रन्थलिपिरिति नाम्ना प्रसिद्धास्ति। अधुना दक्षिणभारतीयमातृकागारेषु प्राचीनमातृकासु प्रायशः मातृकाः ग्रन्थलिप्यैव लिखिताः।

ग्रन्थलिपेः परिचयः- ग्रन्थलिपिः दक्षिणभारतस्य (विशेषतः तमिळनाडुराज्ये) एका प्राचीना लिपिः। प्रायशः सर्वाः

भारतीयलिपयः ब्राह्मीतः जाताः । ग्रन्थलिपिरपि दक्षिणभारतीय-ब्राह्मीतः पल्लवलिपिः विकसिता । ततः प्रधानतया संस्कृतं तामिळभाषां च लिखिनार्थं व्यवह्यते एषा लिपिः। एतल्लिपेः स्थितिकालस्तु प्रायः क्रैस्तवीय ६००तः १८०० शतकं यावदेव। तमिळनाडुराज्यस्य आर्कार्ट्-सेलम्-तिरुचिरापल्ली-मधुरै-तिरुनेल्वेलिप्रदेशेषु क्रैस्तवीय सप्तमशताब्द्यां ग्रन्थलिपेः व्यवहृतासीत्। दक्षिणभारते पाण्ड्य-पल्लव-चोलराजवंशाः शिलालेखेषु अस्याः एव लिपेः प्रयोगं कृतवन्तः। एवञ्च मणिपल्लवसाहित्यस्य रचनार्थमेतल्लिपेः प्रयोगः भवति स्म। एतल्लिपितः जन्यलिपयस्तु तुळुलिपिः,मलयाळमलिपिः च। लेखनस्य गतिस्तु वर्णानां वामतो गतिः।

ग्रन्थलिपिस्थमातृकासम्पादने समागताः समस्याः-भारतीयप्राचीनज्ञानविज्ञानस्य संरक्षकेषु मुख्यं स्थानं धारयन्ति मातृकाः। तासु ग्रन्थलिपिस्थमातृकाः विशेषं महत्त्वं प्रवहन्ति, यतः एषु अनेकानि अप्रकाशितानि, अमूल्यानि च ग्रन्थरत्नानि संगृहीतानि सन्ति। विशेषतः दक्षिणभारतीयप्रान्तेषु एतस्याः ग्रन्थलिप्याः उपयोगेन लिखिताः मातृकाः प्रचुरतया दृश्यन्ते। किन्तु तेषां सम्पादने अनेकाः बाधाः समुपस्थिताः वर्त्तन्ते। यथा –

ग्रन्थलिपेः जटिलता -ग्रन्थलिपिः अत्यन्तजटिला अस्ति, यत्र प्रत्येकवर्णस्य विशेषग्रन्थिताकारः दृश्यते। ग्रन्थलिपेः पठनाय विशेषकौशलम् आवश्यकम्। अद्यत्वे संस्कृतलिपिविशेषज्ञाणामपि मध्ये अल्पाः एव जनाः लिपिं यथावत् पठितुं शक्नुवन्ति। ग्रन्थलिपेः स्वरूपं अन्यलिपिभ्यः भिन्नमिति।

संयुक्ताक्षराणां भ्रमजनकता -संयुक्तवर्णानां निर्माणप्रणाली बहुविधा अस्ति, संयुक्तवर्णानां संयोगः एकैकस्य लेखकस्य विशेषपद्धत्यनुसारं भवति। उदाहरणतः– "ञ्च" इति संयोजनं कतिपयलेखेषु स्पष्टं दृश्यते, अन्यत्र तु भिन्नं चिह्नम्। यया लिपिपाठे भ्रमं जनयति। वर्तमानस्थलिपिमालाभ्यः ग्रन्थलिपिः भिन्ना अस्ति। फलतः सामान्यपाठकानां लिप्यभ्यासे कठिनता जायते।

ताडपत्रलेखनजन्यसमस्या -ताडपत्रेषु कालान्तरेण लेखनक्षयः, छिद्रता, म्लानता च दृष्टव्याः। बहवः ग्रन्थाः जीर्णस्थितिषु वर्तन्ते, अन्यासां पूर्णपृष्ठाः अपहृताः सन्ति। ताडपत्रलिखितानां मातृकाणां वर्णाः म्लानाः, छिद्रयुक्ताः, अप्रत्यक्षाः च दृश्यन्ते। किञ्च, जलेन वा कीटैः क्षतिर्भवति। एषा स्थितिः सम्पूर्णग्रन्थस्य पुनर्निर्माणाय बाधां जनयति। अनेन पाठस्य सम्पूर्णतया पठने कठिनता सञ्जायते। एतैः कारणैः ग्रन्थलिपेः पाठसंपादनं दुष्करं भवति।

पाठभेदानाम् अधिकता -अनेकाः मातृकाः अपूर्णाः, छिन्नपृष्ठयुक्ताश्च सन्ति। सम्पूर्णपाठसंग्रहाय बाधा भवति। यदा पाण्डुलिपयः देशान्तरात् लभ्यन्ते, तदा बहवः भिन्नभिन्नपाठभेदाः दृश्यन्ते। अत्र कः पाठः यथार्थः इति निर्णयम्, अत्यन्तमिदं क्लिष्टकरं कार्यम्। एवञ्च प्राचीनप्रतिलिपिकारिणः स्वेच्छया अपि पाठे परिवर्तनं कुर्वन्तः आसन्। अतः प्रक्षिप्तश्लोकानाम्, लोपितांशानां च परीक्षणं गहनं विवेचनं च अपेक्षितम्।

मानकीकृतलिपिन्यासस्य अभावः -ग्रन्थलिपेः रूपरेखा मानकीकृता नास्ति। विभिन्नपाण्डुलिपिषु अक्षररूपेण भिन्नता अस्ति।

डिजिटलसाधनानां न्यूनता -ग्रन्थलिपेः पाठाय विशिष्टम् OCR साधनं वा AI आधारितं विश्लेषणप्रणाली अनुपलब्धा वा अपूर्णा अस्ति। अनेन सम्पादनप्रक्रिया विलम्बिता भवति।

समाधानोपायाः –

लिपेः अभ्यासः - ग्रन्थलिपेः शिक्षां प्राप्तुं लिपिशास्त्रज्ञैः सह प्रशिक्षणं, कार्यशालाः च आवश्यकम्। ग्रन्थलिपेः वर्णमालायाः अध्ययनं, लिपि-पाठमालायाः निर्माणं च करणीयम्।

डिजिटलीकरणम् -मातृकाणां स्कैनद्वारा डिजिटलीकरणं कृत्वा सुरक्षितीकरणं करणीयम्। मूलमातृकाणां डिजिटलीकरणं कृत्वा ताः संरक्षितुं शक्यते। OCR (Optical Character Recognition) तन्त्रज्ञानेन ग्रन्थलिपिपाठस्य रूपान्तरणं भवेत्। विश्वविद्यालयेषु, संस्कृताध्ययनकेन्द्रेषु च लिपिशास्त्रविषये पाठ्यक्रमाः आवश्यकाः। लघुकालिकः प्रशिक्षणम् अपि आयोजनीयम्। प्रत्येकं पाण्डुलिपिम् उच्चगुणसङ्केतनेन (High-Resolution Scanning) डिजिटलीकृत्य Digital Manuscript Library इति मध्ये समावेशनीयम्।

तुलनात्मकमूल्यांकनम् -अन्येषु ग्रन्थलिपिसम्बद्धमातृकेषु दृष्टवाक्येषु आधारितं सन्देहयुक्ताक्षराणां समाधानं कर्तव्यम्। एवञ्च

विविधपाण्डुलिपिषु पाठान्तराणां तुलनया संशययुक्तवाक्यानां निर्धारणं शक्यते। लिपिशास्त्रज्ञैः, भाषाविद्भिः, ग्रन्थविशेषज्ञैः च संयुक्तकार्यं सुसम्पादनाय आवश्यकम्।

संयुक्ताक्षरनिर्धारणस्य मानकीकरणम् -लिपिविशेषज्ञैः संयोजिताक्षरनिर्माणे एकस्य मानकीकृतप्रणालीकरणं करणीयम्। लिपिविशेषज्ञैः लिपेः मानकस्वरूपं निर्धातव्यं, यत् सम्पादनकार्ये सहायकं भवेत्।

कृत्रिमबुद्धिप्रयोगः (AI Integration) -AI आधारितः OCR-तन्त्रज्ञानं, ग्रन्थलिपिनिर्णयकार्येषु सहयोगेन पाठप्रक्रियायाः गतिं वर्धयेत्।

संवादवर्गाः, कार्यशालाः च -शोधकर्तृणां कृते ग्रन्थलिपिशिक्षाविषये कार्यशालाः, संवादवर्गाः च आयोजनीयाः। शोधार्थिनां कृते नियमितशिक्षावर्गाः, लघुकार्यशालाः, लिपिपरीक्षणकार्यक्रमाश्च आयोजनीयाः।

पाठसम्पादनाय आन्तर्जालोपयोगः -डिजिटलसंरक्षणार्थं विकिपीडियासदृशाः मुक्तपाठसम्पादनमञ्चाः (open-access platforms) उपयुज्यन्ताम्। विश्वस्य विविधसंस्थाभिः संयुक्तरूपेण अनुसन्धानं कृत्वा नवीनं पाठसम्पादनप्रणाली निर्माणं करणीयम्।

उदाहरणम् –

चेनाईस्थे आड्यारग्रन्थागारे दक्षिणभारतीयग्रन्थलिप्या प्राप्तस्य सीतापरिणयमहाकाव्यस्य प्रथमपुटम्

प्रथमपुटस्य सम्पादितांशः –हरिः ओम् शुभमस्तु रामजयम् । हणाजातिरिति जातित्वाज्जातेरसविषयादयोपयादिति दीपि। चकमेगन्तु माकाङ्क्षि। कमेः कर्मणि लिङ्। अस्मिन् सर्गे सूत्र यमकम्। यमकलक्षणमाह अव्यपेत्रितव्यपेताम्मतया प्रतात्मतया प्रत्तेस्तुवर्णनम्। यमकं तच्चपादानामदिमध्यान्तगोचरम्। एकद्वित्रिचतुः पादयमकानाम्विकल्पना। आदिमध्यान्तमाद्यन्तेमध्यादाद्यतसर्वतः। अत्यन्त बहवस्तेषां भेदास्सम्भूतयोनयः। सुकारादुष्कराश्चेति वर्ण्यन्ते तत्र केचनेति अन्यत्रापि द्वाद्यनकाक्षरावृतिर्यत्रोक्ता तु पुनः पुनः। य* कन्तत् द्विजानियादादिमध्यान्त भेदत इति तस्मिन् सर्गे योश्चिनिवृत्तं अयुजे ससजागुर्युजे सभरालोधभयगिनि गुरुजि लक्षणात्॥१॥

निष्कर्षः –प्राचीनभारतीयलिपीनां महत्वं केवलं भाषा-लेखनरूपेण नास्ति, अपि तु सम्पूर्णसमाजस्य सर्वेषां क्षेत्रेषु विकासे अपरिहार्यम्। धर्मे, शासने, साहित्ये, शिक्षायां, सांस्कृतिकजीवने च लिपेः प्रभावः सुस्पष्टः अस्ति। अधुनातनभारतीयसंस्कृतेः आधाररूपेण एषा प्राचीनलिपिः एव स्थिता। अतः एषा लिपिः न केवलं इतिहासस्य साक्षिणी, अपि तु अस्मद्संस्कृतेः आत्मप्रतीतिः।

ग्रन्थलिपिस्थमातृकाणां सम्पादनप्रयत्नः एकं सांस्कृतिकं पुनर्जीवनमिव भवति। समस्या बहवः सन्ति, किन्तु यथासम्भवोपायैः, नवप्रवर्तनैः च मातृकासम्पादनम् अधिकं सिद्धिप्रदं, सुलभं च भवेत्। एषा दिशा संस्कृतवाङ्मयस्य पुनरुत्थानाय आवश्यकसोपानं भवतीति शम्।

सन्दर्भग्रन्थसूची –

- शास्त्री, प्रो.पि. (२०१८) अनुसन्धानस्य प्रविधि-प्रक्रिया. नवदेहली: राष्ट्रिय-संस्कृत-संस्थानम्.
- मिश्रः, डॉ.एस. (२०२२) अभिलेखलिपिशास्त्रम्. कोलकाता- ६: बनारस-मर्केण्टाइल-कम्पनी.
- द्विवेदी, प्रो. प्र. (२०२२) संस्कृतशोध-प्रविधि. वाराणसी: शारदा-संस्कृत-संस्थान.

- गोस्वामी, प्रो. एस. (२०१८) पुँथिविद्या: तत्त्व ओ प्रयोग. कलकाता: पश्चिमबङ्ग रात्य पुस्तक पर्षत्.
- मण्डल, पि. (१९५१) पुँथिपरिचय. बोलपुर: विश्वभारती.
- Raghavan, V. – Manuscriptology and Textual Criticism.
- Sharma, R. – Grantha Lipi: Itihās evaṃ Vivecanam

अन्तर्जालसूची –

- Grantha to Devanagari Converter: https://sites.google.com/site/technicalhindi/files/IITM_Grantha%20to%20Devanagari%20Converter_02.html?attredirects=0&d=1
- Digital Library of India: Indian Institute of Science: http://www.new1.dli.ernet.in/.
- Google Books: http://books.google.co.in/bkshp?hl=en&tab=wp
- Manuscript Catalogs **Sanskrit:** http://audreytruschke.com/sanskrit-and-persian-lit-era/manuscripts/manuscript-catalogs/.
- National Mission for Manuscripts: https://web.archive.org/web/20090604000327/http://www.namami.org/.
- Sanskrit Manuscripts: http://www.library.upenn.edu/collections/sasia/skt-mss/.
- DEVNAGARI TO IAST CONVERT: https://arshavidya.org.uk/vyasa.html.

ईश्वरस्यासद्भावे सौगतमतचिन्तनम्

बिप्लबसरकारः, न्यायविभागः (शोधच्छात्रः)
श्रीलालबहादुरशास्त्रीराष्ट्रियसंस्कृतविश्वविद्यालयस्य
(केन्द्रीयविश्वविद्यालयस्य)
अणुसङ्केतः- biplabs293@gmail.com

सारसंक्षेपः- भारतीयदर्शनपरम्परायां अवैदिकदर्शनेषु बौद्धदर्शनस्याप्रतिमं स्थानं विद्यते। अस्य दर्शनस्य अवैदिकत्वं वेदप्रामाण्यास्वीकारेणैव। वेदप्रमाण्यानभ्युपगन्तृत्वमेव अवैद्कत्वमे। यद्यपि दर्शनेऽस्मिन् अस्ति कर्म, अस्ति कर्मफलम्। साम्यमाधत्ते चैतदास्तिक विचारधारया। अस्य दर्शनस्य प्रवर्त्तको बुद्धः। बुद्धो यद्यपि कञ्चिद् ग्रन्थं नैव निर्मितवान्, परन्तु तेषामुपदेशाः भिक्षुभिरनन्तरं सङ्कलिताः प्रचारिताश्च तैरेवास्य सिद्धान्ताः ज्ञायन्ते। बुद्धेन उपदिष्टं यत् तत्त्वं तादृशं तत्त्वमूलकं प्रतिपादकत्वञ्च दर्शनं बौद्धर्शनं यद्यपि ख्यातं भवति तथापि तत्र चत्वारः सम्प्रदायाः विद्यन्ते। तेषामपि उपर्युक्तवादानां विषये यादृशी दृष्टिः विद्यते तस्याः विवेचनमपि आवश्यकं वर्तते इत्यतः अत्र किञ्चिदुपस्थाप्यते।

प्रमुखाः शब्दाः – सम्प्रदायाः, बुद्धः, प्रतीत्यसमुत्पादः, शाश्वतः, विज्ञानवादः, प्रमाणम् ।

भारतीयदर्शनपरम्परायां अवैदिकदर्शनेषु बौद्धदर्शनस्याप्रतिमं स्थानं विद्यते। अस्य दर्शनस्य अवैदिकत्वं वेदप्रामाण्यास्वीकारेणैव। वेदप्रमाण्यानभ्युपगन्तृत्वमेव अवैद्कत्वमे। यद्यपि दर्शनेऽस्मिन् अस्ति कर्म, अस्ति कर्मफलम्। साम्यमाधत्ते चैतदास्तिक विचारधारया। अस्य दर्शनस्य प्रवर्त्तको बुद्धः। बुद्धो यद्यपि कञ्चिद् ग्रन्थं नैव निर्मितवान्, परन्तु तेषामुपदेशाः भिक्षुभिरनन्तरं सङ्कलिताः प्रचारिताश्च तैरेवास्य सिद्धान्ताः ज्ञायन्ते।

तत्र चत्वारो बुद्धस्य सामान्याः सिद्धान्ताः विद्यन्ते। तथाहि -

(१) प्रतीत्यसमुत्पादः

(२) क्षणभङ्गवादः

(३) अनीश्वरवादः

(४) अनात्मवादः

प्रतीत्यसमुत्पादनिरूपणम् - बौद्धाभिमतः प्रतीत्यसमुत्पादः कार्यकारणभावस्य विशिष्टः नियमः विद्यते। यद्यपि गौतमबुद्धः कार्यकारणयोरविच्छिन्नां सन्ततिं नैव स्वीकरोति तथापि इदमङ्गीकरोति यत् “अस्मिन् सतीदं भवति ।”[1] एकस्य विनाशे सति अपरस्योत्पादो भवति। अयमेव वादः-नियमः प्रतीत्यसमुत्पादपदेनोच्यते। न्यायदर्शने कारणे सति कार्यस्योत्पत्तिर्भवतीति सिद्धान्तः प्रसिद्धोविद्यते। परन्त्वत्र नास्त्येवम्-प्रतीत्य समुत्पादो नाम प्रत्ययात् समुत्पादः। अर्थात् अतीतात् समुत्पादः। प्रत्ययपदेनात्र कारणं विवक्षितं परन्तु बुद्धेन प्रत्ययपदेन नैव स एवार्थः गृह्यते यः परैः कारणपदेन गृह्यते। प्रत्ययोऽयम् एतादृग् हेतुः यः कस्यचिद् वस्तुनः कार्यस्योत्पत्तेः प्राक् क्षणे लुप्तो भवति। प्रतीत्यसमुत्पादोऽयं कार्यकारणनियमस्य विच्छिन्नप्रवाहत्वं द्योतयति।[2] अयं बुद्धदर्शनस्याधारभूतः सिद्धान्तो विद्यते।

क्षणभङ्गवादनिरूपणम् – बौद्धदर्शने क्षणभङ्गवाद एकः सुप्रसिद्धः सिद्धान्तो विद्यते। तस्य अयमेवाभिप्रायः सर्वेषामपि पदार्थानां क्षणिकत्वं विद्यते। तेषां क्षणिकत्वं तु द्वितीयक्षणध्वंसप्रतियोगित्वमेव। बुद्धः स्कन्ध, आयतन, धातुभेदेन तत्त्वानि त्रिषु भागेषु विभक्तं करोति। स्कन्धाः पञ्च सन्ति रूप, वेदना, संज्ञा, संस्कार, विज्ञानाख्याः। रूपान्तर्गताः पृथिव्यादयः चत्वारो महाभूताः। सुखदुःखादीनामनुभवः एव वेदनापदेनोच्यते। अभिज्ञानं संज्ञा। संस्कारश्च वासनैव। विज्ञानपदेन चेतनोच्यते, मनोऽप्येतदेव। चक्षुः, श्रोत्र,

[1] म०नि० 1/4/8

[2] बौ० द० (राहुल सांकृत्यायन) पृ० 33

घ्राण, जिह्वा, त्वक्, मनांसि चैतानि षडिन्द्रियाणि, रूप, शब्द, गन्ध, रस, स्पर्श, धर्माश्चैताः इन्द्रियविषयाः आयतनपदेनोच्यन्ते। धर्मपदेनात्र वेदना, संज्ञा, संस्काराः बोध्यन्ते। धातवश्चाष्टादश उपर्युक्तानि षडिन्द्रियाणि, षडिन्द्रियविषयाः, इन्द्रियविषयसन्निकर्षेण जायमानानि षड्विज्ञानानि चक्षुर्विज्ञानम्, श्रोत्रविज्ञानम्, घ्राणविज्ञानम्, जिह्वाविज्ञानम्, त्वग्विज्ञानम् मनोविज्ञानम् च। जगतोऽस्य सर्वाण्यपि वस्तूनि एतेषु त्रिष्वेवान्तर्भवन्ति । एतानि सर्वाणि चानित्यानि जन्यानि भवन्तीति सौगतानां सिद्धान्तः।[1]

अनीश्वरवादप्रदर्शनम् - वैदिकदर्शने ईश्वरस्य विचारः यत्रायाति तत्र स संसारस्यास्य स्रष्टा, पालकः, नित्यः, विभुः चेतनश्च इत्येवार्थः गृह्यते। सौगत दर्शने नास्त्येतादृशस्येश्वरस्य किञ्चिदपि स्थानम्। यदि च कश्चिदीश्वरः सम्भवति तर्हि स प्रतीत्यसमुत्पन्न एव सम्भवति प्रतीत्यसमुत्पन्नश्चेदीश्वरस्तर्हि स तु ईश्वर एव न भविष्यति ईश्वरसत्तास्वीकरणाय नास्ति बुद्धमतेन कश्चित्तर्कः। ईश्वरकर्तृत्वविषये बुद्धः उपहसति।[2] अन्यत्रेश्वरमपि सामान्यदेवकोटौ स्थापयति यश्च महाभूतानां निरोधस्य विषये देवानामिवाज्ञानी विद्यते।[3] अतः स्पष्टीभवति यद् बुद्धः ईश्वरमस्य जगतो कर्तृतया नैव स्वीकरोति न वा तस्य सर्वज्ञत्वमेवाङ्गीकरोति। अत एव सौगतदर्शने ईश्वरस्य कापि सत्ता नाङ्गीकृता विद्यते। यदि ईश्वरस्य सत्ताङ्गीक्रियकृता भवेत तर्हि सर्वज्ञत्वादीनामापत्तिः दातुं शक्यते। तथा नास्तीति बौद्धानां राद्धान्तः।

अनात्मवादनिरूपणम् - भारतीयवैदिकसम्प्रदाये आत्मनः सत्यत्वं नित्यत्वं शाश्वतत्वादिकत्वञ्च स्वीक्रियते। तथाहि –

न जायते म्रियते वा कदाचिन्नायं भूत्वा भविता वा न भूयः।
अजो नित्यः शाश्वतोऽयं पुराणो न हन्यते हन्यमाने शरीरे॥[4]

परन्तु गौतमबुद्धः वैदिकाभिमतं नैतादृशमात्मतत्त्वमङ्गीकरोति यः नित्यः शाश्वतः, अनुभवकर्ता, भोक्ता, ध्रुवः, अपरिवर्तनशीलश्च स्यात्। सः निगदति यदियं भावना पूर्णतया बालधर्म एव।[5] आत्मनः परमार्थतः नास्ति काचिदपि सत्ता। व्यावहारिकी एव आत्मपदार्थस्य सत्ता विद्यते स च आत्मपदार्थः, रूप, वेदना, संज्ञा, संस्कार, विज्ञानस्कन्धानां संघात एव। यश्च पदार्थः आत्मपदेनोच्यते सोऽयं पदार्थः एतेषां पञ्चानाम् स्कन्धानां समुदाय एव न तु तदतिरिक्तः। "मिलिन्दप्रश्ने" भदन्तनागसेनेन बुद्धसम्मतः आत्मविषयकः सिद्धान्तः यवनराजाय मिलिन्दाय प्रश्नप्रतिप्रश्नक्रमेण सम्यग् बोधितः।[6] बुद्धमतानुसारमात्माऽनित्यसंघातमात्रमेव। परन्त्वत्र प्रश्नोऽयं समुदेति यत्-यद्ययमात्माऽनित्यसंघातमात्रमेव तर्हि पुनर्जन्म कस्य भवति? बुद्धस्तु पुनर्जन्म स्वीकरोत्येव। कृतं कर्म कः भुनक्ति? कर्मानुरूपं च सुखं दुःखं वा कः अनुभवति? येन कर्माचरितं स तु अतीत एव यश्चोत्पन्नो भवति तेन तु कर्मैव नाचरितम्। अतः यद् द्रक्ष्यामो लोके कश्चिज्जन्म प्रभृति समृद्धः कश्चिच्च जन्मः प्रभृति दुःखी तत्र च नैव दृश्यतेऽधुनातनं कर्म, यत्फलेन कश्चित्समृद्धः कश्चिच्च दुःखी इति व्यवस्था भवेत्। अतः कृतहानिः, अकृताभ्यागमश्च प्रसक्तो भविष्यति। भौतिकवादस्याश्रयणञ्च गले सम्पतिष्यति।

समाधानं तु इत्थं दातुं शक्यते यत् - आभ्यां नामारूपाभ्यां कर्म क्रियते, तेन च कर्मणा अन्याभ्यां नामरूपाभ्यां जन्म गृह्यते। यः उत्पद्यते नायं स एव जन: नैव चापरः।[7] अत्र च नागसेनेनानेके दृष्टान्ताः प्रदर्शिताः। दीपशिखायाः दृष्टान्तः प्रदीयते - यदि कश्चिज्जनः रात्रौ दीपं प्रज्वालयति। किम् रात्रिपर्यन्तं स एव दीपः प्रज्वलति? साधारणतः एतदेव प्रतीयते यत् रात्रिपर्यन्तमेक एव दीपः ज्वलति परन्तु वस्तुतः नास्त्येवम् रात्रेः प्रथमस्य प्रहरस्य दीपशिखा अन्याऽऽसीत्, द्वितीयस्यान्या, तृतीयस्य च ततोऽप्यन्या। क्षणभेदेन वस्तुभेदादिति नियमानुसारेण तत्रापि क्षण-क्षणभेदेन दीपशिखा भिद्यते, आत्माप्येवमेव। कस्यचिदपि वस्तुनोऽस्तित्वमेवमेवास्ति। एकाऽवस्थोत्पद्यतेऽपरा च लीयते अयमेव प्रवाहः प्रचलति। प्रवाहस्यावस्थासु क्षणमात्रस्याप्यन्तरं नैव भवति। जीवनावस्थायामप्यात्मनः संघातात्मकस्य एवमेव प्रवाह: प्रचलति, मरणे सत्यपि प्रवाहोऽयं नैवोच्छिद्यते। एकस्य जन्मनोऽन्तिमस्य

[1] अं० नि० 3/12/34
[2] दी० नि० पथिकसुत्त 3/1
[3] दी० नि० केवट्ट सुत्त ||११||
[4] श्रीमद्भ. गी. 2/20
[5] "अयं भिक्खवे, केवलो परि पुरो बालधम्मो " म०नि० 1/12/2
[6] मि० प्र० पृ० 19-21
[7] मि० प्र० पृ० 57

विज्ञानस्य लये जाते सति अपरस्य जन्मनः प्रथमं विज्ञानं उत्थितं भवति।[1] अतः आत्मनोऽनित्यत्व स्वीकारेऽपि पुनर्जन्मवादः तर्कयुक्तो भवतीति सौगतानां प्रवाहः।

बौद्धसम्प्रदायानां मतानुचिन्तनम् - बुद्धेन उपदिष्टं यत् तत्त्वं तादृशं तत्त्वमूलकं प्रतिपादकत्वञ्च दर्शनं बौद्धर्शनं यद्यपि ख्यातं भवति तथापि तत्र चत्वारः सम्प्रदायाः विद्यन्ते। तेषामपि उपर्युक्तवादानां विषये यादृशी दृष्टिः विद्यते तस्याः विवेचनमपि आवश्यकं वर्तेते इत्यतः अत्र किञ्चिदुपस्थाप्यते। तथाहि –

मुख्योमाध्यमिको विवर्तमखिलं शून्यस्य मेने जगत्,
योगाचारमते तु सन्ति मतयस्तासां विवर्तोऽखिलः।
अर्थोऽस्ति क्षणिकस्त्वसावनुमितो बुद्ध्येति सौत्रान्तिकः,
प्रत्यक्षं क्षणभङ्गुरं च सकलं वैभाषिको भाषते॥[2]

बौद्धदर्शनस्य प्रस्थानानि चत्वारि सन्ति। उपरि प्रतिपादिताः विवेचिताश्च सिद्धान्ताः चतुर्ष्वपि प्रस्थानेषु समानरूपेण मान्याः सन्ति। तानि चत्वारि प्रस्थानानीमानि - वैभाषिकः, सौत्रान्तिकः, विज्ञानवाद: (योगाचार:), माध्यमिकाश्च इति प्रसिद्धानि सन्ति। वैभाषिकानुसारं बाह्यजगतः सत्ता प्रत्यक्षसिद्धा, अयं प्रकृतेर्मनसश्च स्वतन्त्रां सत्तामङ्गीकरोति। “**अथ बाह्यार्थस्य नित्यमनुमेयतावचनमसहमानो वैभाषिकः प्रत्यवतिष्ठते – कथं नीलादिद्रव्यं विज्ञानानामाकारं समर्पयति? दृष्टम्? अनुमितमिति वा? न तावदनुमितम्, आकारसमर्पणात् पूर्वमनुमानानुदयात्। यदि दृष्टम् तर्हि नीलादिपदार्थानां दृश्यत्वमवश्याश्रयणीयम्, अन्यथाकारसमर्पणहेतुत्वानुपपत्तेः। असम्बन्धस्य हेतुत्वे सर्वस्यापि सर्वत्र हेतुत्वप्रसङ्गात्। अत्र क्षणभङ्गुरः प्रत्यक्षश्चार्थ इति स्थितम्”।**[3] प्रकृतेरुपलब्धिः प्रत्यक्षा मनसैव भवति सौत्रान्तिकोऽपि बाह्यस्य जगतः सत्तामङ्गीकरोति परन्तु नास्य मतानुसारेण बाह्यं जगत् प्रत्यक्षविषयमपितु बाह्यानां वस्तूनां विना पदार्थानां मनस्यवभासो नैव भवति, अतः बाह्यवस्तूनामस्तित्वमनुमीयते।[4] उक्तञ्च मानमेयादयकारेण – “योगाचारेण साधिते बाह्यवस्तुनिरासमसहमानः सौत्रान्तिकः प्रत्यवतिष्ठते – अस्तु ज्ञानं सकारम्, तथापि न बाह्यमर्थमपह्नोतु शक्यम्। बाह्यपदार्थानां एकरूपस्य विज्ञानस्य बहुविधाकारसमर्पणमात्रं प्रति हेतुत्वात्। एकरूपमेव विज्ञानं नीलपीताद्याकारेण बहुधा विपरिवर्तते इति दुरुपवादमेव। तत्मात् विज्ञानाकारणामनेकविधत्वदर्शनात् तत्तदाकारणसमर्पणहेतुभूताः क्षणिकतरा बाह्यपदार्था अपि ज्ञानाकारविशेषदर्शनानुमेयाः।”[5] विज्ञानवादानुसारम् विज्ञानातिरिक्तं नास्ति किञ्चिद्वस्तु विज्ञानवाद: विज्ञानातिरिक्तस्य वस्तुनः सत्तां नैवाङ्गीकरोति। तत्र तर्कः प्रदीयते यद् यथा तिमिररोगी असत्कल्प केशचन्द्रादिकं पश्यति तथैव रूपादीनामसत्त्वेऽपि रूपादीनां विज्ञप्तिर्भवति, अतो अर्थाः नैव सन्ति केवला विज्ञप्तिरेव सत्, संसारे सर्वमपि विज्ञप्तिरेव।[6] तत्र मानमेयोदयकारः प्रमाणं प्रदर्शयति – माध्यमिकेनोक्तं ज्ञानाभावमसहमानो योगाचारः प्रत्यवतिष्ठते – अस्तु ज्ञेयाभावः, स्वप्नादौ ज्ञेयनामत्यन्ताभावे सत्यपि प्रतीयमानत्वात्, तत्दृष्टान्तेन विमतानामप्यत्यन्ताभावस्य सम्यगवगम्यत्वात्। ज्ञानं तु न निराकर्तुं शक्यम्। स्वप्नादौ अपि ज्ञानोदयदर्शनात्। न ज्ञेयाभावेन ज्ञानाभावोऽपि कल्पनीयः, प्रतीतिविरोधात्। तस्मात् विज्ञानमेव जाग्रत्प्रपञ्चघटादिरूपेण परिवर्तते। समनन्तरप्रत्ययेन च तदेव गृह्यते। तस्मात् दृश्यमानं घटाद्याकारं विज्ञानस्यैव। अपि च स्वयं प्रकाशरूपाद् विज्ञानाद्भिन्ना एव घटादयः। तथा च प्रयोगः – यत् प्रकाशते, तत् प्रकाशाद्भिन्नम्, यथोभयसिद्धः प्रदीप इति। तस्माद् विज्ञानविवर्तं जगदिति।[7] माध्यमिकः विज्ञप्तेरप्यस्तित्वं नैवाङ्गीकरोति माध्यमिकमते नास्ति कश्चिद् ग्राह्य ग्राहको वा सर्वमपि

---

[1] मि० प्र० पृ० 59
[2] मा.मेयोदयः प्रमेयप्रक. का. 51
[3] मानमेयः पृ. 282-283
[4] बुद्ध्याकारानुमेयोऽर्थो बाह्यः सौत्रान्तिकोदितः ॥ तदेव
[5] मानमेयः. पृ. 281
[6] विज्ञप्तिमात्रमेवैतदसदर्थावभासनात् ।
यद्वत् तैमिरिकस्यासत् केशोण्डुकादिदर्शनम्॥ विज्ञप्तिमात्रतासिद्धिः श्लो० १
[7] मानमेयः. पृ. 280

शून्यमेव।[1] शून्यवादी बौद्धमतं मनसि निधाय तत्सिद्धान्तमतमुपस्थापयति नारायणः – "ननु शून्यमेवेदं जगदिति वादिनी माध्यमिके जीवति सति कथं पदार्थपञ्चकविभागसिद्धिः? एवं हि स वदति – विमतं विज्ञानं शून्यविषयम्, विज्ञानत्वात् स्वप्नादिविज्ञानवदिति। ननु तत्रापि विज्ञानमस्त्येवेति कथं जगतः शून्यात्मकत्वमिति चेत् मैवम्, ज्ञेयाभावे ज्ञानस्याप्याप्यभावाद्, अतः शून्यं विवर्तं जगदिति।"[2] विज्ञानस्य, विज्ञेयस्य च सत्त्वम्, नैव पारमार्थिकम् अपितु सांवृतिकमेव।

॥ शुभम् ॥

परिशीलितग्रन्थसूची –

- श्रीनारायणद्वयः । ***मानमेयोदय***। व्याख्या. श्रीमती विजय राणी । दिल्लि : परिमल पाब्लिकेशन ।
- शर्मा, धर्मेन्द्रनाथः । ***भारतीय दर्शनशास्त्रम्***। कुरूक्षेत्र : कुरूक्षेत्र विश्वविद्यालय, 1968
- ***भारतीयदर्शन***। सम्पा. आचार्यः वलदेव उपाध्याय । वाराणसी, 1960
- ***बौद्धदर्शनतत्त्वविमर्शः***। सम्पा. रमेश कुमार द्विवेदी । वाराणसी : सम्पुर्णानन्द संस्कृत विश्वविद्यालयः, 2014
- सायणामाधवाचार्यः । ***सर्वदर्शनसंग्रहः***। सम्पा. त्रम्बकाचार्यः । पुना : भाण्डारकर प्राच्य शोधसंस्थानम्, 1982
- उदयनाचार्यः । ***न्यायकुसुमाञ्जलि*** । सम्पा. श्रीमोहन भट्टाचार्यः । कलिकाता : पश्चिमवङ्ग राज्य पुस्तक भाण्डार ।
- ***श्रीमद्भगवद्गीता***। गोरक्षपुर, गीता प्रेस ।

[1] नापि बुद्धिरपीत्याह: वादी भाध्यमिकः किल। स० सि० सं० बौ० प० प्र०

[2] मानमेयः. पृ. 279

भारतीयदर्शनेषु नव्यन्यायस्य माहात्म्यम्

शिवशङ्कर-नाइया, शोधच्छात्रः,
यादवपुरविश्वविद्यालयस्य संस्कृतविभागे
Ph. 8697046807,
Email Id- sankar.naiya96@gmail.com

सारसंक्षेपः- न्यायशास्त्रस्य त्रिविधं विभक्तं कृतम्। तथा हि प्राचीनन्यायः मध्यन्यायः नव्यन्यायः च। न्यायदर्शनस्य प्रवर्तकतः महर्षिगौतमतः आरभ्य गङ्गेशोपाध्यायात् प्राक् यावत् प्राचीनन्यायः कथ्यते। तदनन्तरं नव्यन्यायप्रतिष्ठातुं गङ्गेशोपाध्यायतः इदानीं पर्यन्तं नव्यन्याय उच्यते। गङ्गेशोपाध्याय-रघुनाथशिरोमणि-गदाधरभट्टाचार्यादिविद्वद्भिः नव्यन्यायसम्प्रदायः सृष्टः। नव्यन्यायस्य भाषा गणिततुल्या। एतत्भाषाप्रयोगे यदि दार्शनिकतत्त्वालोचनं भवति तर्हि कृत्स्नं सन्दिग्धता दूरीभवति। सूक्ष्मातिसूक्ष्मचिन्तनम् एव नव्यन्यायस्य विशेषता। नव्यन्यायाध्ययनं विना कस्यापि संस्कृतग्रन्थस्य पूर्णतः तत्त्वज्ञानम् अयथार्थम्। अत एव नव्यन्यायस्य ज्ञानं तथा नव्यन्यायभाषाज्ञानं नितान्तम् आवश्यकम्। यथा गणितशास्त्रं विना भौतिकशास्त्रं (physics) रसायनशास्त्रं (chemistry) जीवशास्त्रं (biology) मानसशास्त्रं (psychology) तथा समाजशास्त्रज्ञानम् (sociology) असम्पूर्णम्, तथा नव्यन्यायस्य ज्ञानादृते संस्कृतशास्त्राध्ययनम् असम्भवम्। तस्मात् नव्यन्यायाध्ययनं तथा आत्मस्थकृतम् अवश्यकरणीयम्।

कुञ्चिकाशब्दः- नव्यन्यायः, अनुबन्धचतुष्टयः, अव्याप्तिः, अतिव्याप्तिः, असम्भवः अवच्छेदकता, व्यापकता, प्रचियोगिता, अनुयोगिता

उपोद्घातः- भारतीयदर्शनेषु नव्यन्यायः महत्वपूर्णं स्थानमलङ्करोति। भारतीयदर्शनेषु उल्लेखितदर्शनानां मध्ये न्यायवैशेषिकौ अन्यतमं स्थानं भजेते। तथा च 'काणादं पाणिनीयञ्च सर्वशास्त्रोपकारकम्' इत्युक्तम्। चतुर्दशविद्यासु न्यायदर्शनस्य प्राधान्यं सुस्पष्टमेव। आत्यन्तिकदुःखनिवृत्तये तथा मोक्षप्राप्तये दर्शनानाम् आविर्भावः। उपनिषदां प्रकाशानन्तरं भारतीयदर्शनं प्रकाश्यते। भारतीयदर्शनशास्त्रेषु सर्वसम्प्रदायस्य कश्चित् प्रतिष्ठाता नास्ति। गुरुशिष्यपरम्पराक्रमेण प्रत्येकं दर्शनं प्रवर्तितम्। भारतीयदर्शनेषु न्यायदर्शनम् प्रथमस्य स्थानस्य अन्यतमम् अधिकारि। तत् आन्वीक्षिकीनाम्ना अभिहितम्। आन्वीक्षिकी सर्वेषां विद्यानां प्रदीपः, सर्वकर्मणाम् उपायः, सर्वधर्माणां आश्रयः च। तदुक्तम् –

"प्रदीपः सर्वविद्यानामुपायः सर्वकर्मणाम्।
आश्रयः सर्वधर्माणां विद्योद्देशे प्रकीर्तिता॥"[1]

न्यायशास्त्रस्य नामान्तरं तर्कशास्त्रम्। कालप्रभावेन न्यायशास्त्रस्य त्रिविधं विभक्तं कृतम्। तथा हि प्राचीनन्यायः मध्यन्यायः नव्यन्यायः च। न्यायदर्शनस्य प्रवर्तकतः महर्षिगौतमतः आरभ्य गङ्गेशोपाध्यायात् प्राक् यावत् प्राचीनन्यायः कथ्यते। तदनन्तरं नव्यन्यायप्रतिष्ठातुं गङ्गेशोपाध्यायतः इदानीं पर्यन्तं नव्यन्याय उच्यते। महर्षिगौतम-वात्स्यायन-उद्दोतकर-वाचस्पतिमिश्र-उदयनाचार्य-जयन्तभट्ट-प्रभृतिभिः पण्डितैः प्राचीनन्यायः अलङ्कृतः। गङ्गेशोपाध्याय-रघुनाथशिरोमणि-गदाधरभट्टाचार्यादिविद्वद्भिः नव्यन्यायसम्प्रदायः सृष्टः। तन्मध्ये प्राचीननवीनन्याययोः कुत्रचित् विषये सूक्ष्ममतभेदाः सन्ति।

गौतमप्रणीतं वैदिकन्यायशास्त्रं धाराद्वयेन विभक्तम्। एका धारा प्रमाणप्रधाना प्रमाणमीमांसा वा। अपरा तु प्रमेयप्रधाना पदार्थमीमांसा वा। अक्षपादतः गङ्गेशोपाध्याययावत् नैयायिकानां प्रतिपादितं कृतित्वं प्रधानतः प्रमेयप्रधानम्। नव्यन्यायप्रतिष्ठातागङ्गेशेन तत्त्वचिन्तामणिग्रन्थे अत्यन्तगम्भीरेण विस्तृतेन च प्रमाणपदार्थानां प्रतिपादनं कृतम्। नव्यन्याये प्रत्यक्षानुमानोपमानशब्दाः प्रमाणानि सूत्रमिदमुपजीव्यम्। मणिग्रन्थमाश्रित्य टीका-प्रटीका-टिप्पनी-व्याख्यादयश्च प्रमाणप्रधाना एव। नवीनन्यायो मूलतः भाषाभिः शैलीभिश्च आधारितः। प्रकारता विशेष्यता संसर्गता प्रतियोगिता अनुयोगिता अवच्छेदकता अवच्छेद्यता निरूपकता निरुप्यतादिशब्दप्रयोगैर्नव्यन्यायो विभूषितः। भाषाकाठिन्यवशात् नव्यन्यायग्रन्थारम्भो गभीरारण्यप्रवेश इवेति मन्यते। नव्यप्राचीनयोर्भाषाशैलीगतप्रभेदाः सन्ति। प्राचीनन्यायस्य भाषा अत्यन्तसरला निराडम्वरा भवति चेदपि तस्य संक्षिप्तत्वात् सांकेतिकत्वाच्च प्रतिपादितो विषयो न हृदयसङ्गमः। तत्रानुमानत्वशैली न स्पष्टा दुःशीलतावशात्। पक्ष-साध्य-हेतूनां प्रतिपत्तिरपि न

भवति। नव्यन्याये तु भाषा आडम्वरपूर्णा आपाततसुकठिना भवति चेदपि शैल्याः शालिनतावशात् प्रतिपादितो विषयः अत्यन्तो सुस्पष्ट एव। पारिभाषिकशब्दैः सह पाठकानां सम्बन्धे सति आलोचितविषयो बोधितो भवति। प्राचीनन्याये विषयस्थापनम् अत्यन्तस्थूलमेव। तस्य विचारपद्धतिः केवलं विषयानां वाह्यकलेवरस्पर्शी, न तु तलस्पर्शी। नव्यन्याये तु विषयप्रतिपादनम् अत्यन्तसूक्ष्मम्। तस्य विचारपद्धतयः कलेवरस्पर्शत्वात् तलस्पर्शाः। अत्र विचार्येण प्रतिपक्षस्य खण्डनं कृत्वा स्वमतानि सुप्रतिष्ठितानि सन्ति।

कालप्रभावेन न्यायसाहित्यम् त्रिविधम्। यथाक्रमम् प्राचीनन्यायो मध्यन्यायो नव्यन्यायश्च। न्यायदर्शनस्य प्रादुर्भावः बुद्धजन्मात् प्राक्। तत्र अक्षपादकृतग्रन्थस्य आद्यन्तानुसरणं कृतम्। समानतन्त्रवैशेषिकदर्शनस्य समानास्थाप्रदर्शनं बौद्धविज्ञानवादञ्च मुख्यरूपेण प्रतिपादितम्। प्राचीनन्यायप्रधानाः ग्रन्थाः– गौतमकृतं *न्यायसूत्रं* वात्स्यायनकृतं *न्यायभाष्यम्* उद्योतकरकृतं *न्यायवार्त्तिकं* वाचस्पतिकृतं *न्यायवार्त्तिकतात्पर्यटीका* उदयनाचार्यकृतं *तात्पर्यपरिशुद्धिः न्यायनिबन्धो* वा च। मध्यन्यायपर्याये कतिपयन्यायसूत्राणि स्वीकृतानि। तत्र चापि वैशेषिकैः न्यायसिद्धान्तः परिपूर्णतया अस्वीकृतः। वाचस्पतिमिश्रात् परं जयन्तभट्टाच्च प्राक् भासर्वज्ञस्य *न्यायसारम्* अवलम्ब्य काश्मीरप्रदेशे मध्यकालीनन्यायप्रस्थानमारम्भम्। नव्यन्यायपर्याये गङ्गेशकृतमणिग्रन्थमाश्रित्य प्राभाकरमीमांसादर्शनं प्रणीतम्। अत्र चापि न्यायवैशेषिकदर्शनयोः समानतन्त्रत्वं स्वीकृतम्।

नव्यन्यायेषु प्रधानवैशिष्ट्यानां मध्ये प्रथमतः प्राचीनसूत्रपद्धत्याः उपेक्षा कृता। ग्रन्थनिर्माणे च ग्रन्थकारस्य प्रवृत्तिः उल्लेखिता। दर्शनमीमांसायामुक्तम् –

"द्वैधं दर्शनसाहित्यं नूतनप्रयत्नभेदतः।
प्रत्नं सूत्रक्रमापेक्षि, तदुपेक्षि च नूतनम्।।
सूत्रवार्तिकभाष्यादि, क्वचिट्टीकापरम्परा।
प्रत्नं दर्शनसाहित्यं नूतनं च तथेतरत्।।
सूत्रक्रमं परित्यज्य स्वतन्त्रैर्विवुधैस्ततः।
ग्रन्था येऽत्र कृतास्ते तु साहित्ये नूतने मताः।।
नूतनप्रत्नभेदोऽयं न कालापेक्षिको मतः।
अङ्गीकृतोऽसौ सर्वत्र भङ्गीभेदात्तु केवलम्।।"

समयेऽस्मिन् न केवलं न्यायशास्त्रे, व्याकरणादिशास्त्रेऽपि रचितानां विषयानां चिराचरितप्रथा न अनुसृता। फलतः शास्त्रादस्माद् पूर्वं प्राचीन-नवीनशब्दाः संयुक्ताः, तयोः भेदाः अपि प्रकटिताः। नव्यन्यायस्य द्वितीयं वैशिष्ट्यम् यत् पदार्थानां महत्त्वम् आपेक्षिकपरिवर्तनञ्चेति। प्राचीनन्याये प्रसिद्धानां षोडशपदार्थानां मध्ये यस्य पदार्थस्य प्राधान्यं समधिकम्, स पदार्थ एव नव्यन्याये प्राधान्यरहितरभवत्। प्राचीनपद्धत्यां च यस्य महत्त्वमल्पम्, स एव नवीने महान्। यथा प्राचीनन्याये जातिनिग्रहस्थानपदार्थयोः महासमारोहेन वर्णिते सत्यपि तौ नव्यन्याये नाममात्रेण पर्यवसितौ। नव्यन्यायस्य तृतीयं वैशिष्ट्यं यत् प्रकरणग्रन्थमाश्रित्यमिति। प्रकरणं पारिभाषिकशब्देन परिचितम्। तल्लक्षणमुक्तम् –

"शास्त्रैकदेशसम्वद्धं शास्त्रकार्यान्तरे स्थितम्।
आहुः प्रकरणं नाम ग्रन्थभेदं विपश्चितः।।"[2]

अतएव शास्त्रस्य कस्यचित् अंशस्य प्रतिपादकः प्रकरणग्रन्थः अन्यशास्त्रोपयोगी। प्रसङ्गेऽस्मिन् दर्शनमीमांसायां कथितम्-

"ग्रन्थाश्च प्रकरणाख्या नव्याः सन्ति तथाविधाः।
न्यायकाणादयोस्तत्त्वं यत्रैकत्रैव वर्ण्यते।।
क्वचित् पदार्था न्यायस्य, क्वचित् वैशेषिकस्य च।
वर्णिता मुख्यतस्तेषु तथान्तर्भाविताः परे।
षट्पदार्थान् कणादस्यैवान्तर्भाव्य प्रमेयके।

न्यायस्यार्थान् समालम्व्य वर्णनं चैषु दृश्यते।।"

प्रकरणे ग्रन्थे केवलं प्रमाणपदार्थ एव विशदेनोक्तः। यत्र च प्रमेयसंशयादिपञ्चदशपदार्थाः अपि च गौणरूपेन वर्णिताः ते प्रकरणग्रन्थाः। यथा भासर्वज्ञस्य *न्यायसार* उल्लिखितः। यत्र च मुख्यतः न्यायसम्मताः परन्तु वैशेषिकस्वीकृतपदार्थाः प्रतिपादिताः, ते अपि प्रकरणग्रन्थाः। यथा श्रीवरदराजकृता *तार्किकरक्षा* केशवमिश्रकृता *तर्कभाषा* चादि। यत्र वैशेषिकसम्मतपदार्थानां मध्ये न्यायस्वीकृतप्रमाणादिपदार्थाः अन्तर्भूक्ताः, तेऽपि प्रकरणग्रन्थाः। तत्र वल्लभाचार्यकृता *न्यायलीलावती* अन्नंभट्टकृतः *तर्कसंग्रहः* विश्वनाथकृतो *भाषापरिच्छेदः* लौगाक्षिभास्करकृता *तर्ककौमुदी* चेति समधिकाः प्रसिद्धाः। यस्मिन् ग्रन्थे केषाञ्चित् न्यायपदार्थानां केषाञ्चित् च वैशेषिकपदार्थानां निरूपणं कृतम्, तदेव प्रकरणम्। यथा शशधरकृतो *न्यायसिद्धान्तदीपः* अन्यतमः। कतिपयेषु विषयेषु नव्यन्यायस्य मतं भिन्नम् तथा अभिनवम्, तदधोलिखितम्।

नव्यन्यायस्य अनुबन्धचतुष्टयः- प्रवृत्तिप्रयोजकज्ञानविषयत्वम् अनुबन्धत्वम्। शास्त्रादौ अनुबन्धः कथनीयः। अनु स्वज्ञानाद् अनन्तरं बध्नन्ति शास्त्रे ग्रन्थे वा आसञ्जयन्ति प्रवर्तयन्ति ये ते अनुबन्धाः। सदानन्दयोगीन्द्रेणोक्तम्- 'तत्रानुबन्धो नामाधिकारिविषय सम्बन्ध प्रयोजनानि।[3]

न्यायवैशेषिकसम्मतपदार्थानां सामान्यज्ञानलिप्सुः अध्येतव्यविषयानां च ग्रहणधारणसमर्थः यो स एव नव्यन्यायस्य अधिकारी। यो निःश्रेयसप्रापको मोक्षकामी वा, स अपि नव्यन्यायस्य अधिकारी भवितुमर्हति। सदानन्दमहोदय आह प्रसङ्गेऽस्मिन्- 'अधिकारी तु विधिवदधीतवेदवेदाङ्गत्वेनापाततोऽधिगताखिलवेदार्थोऽस्मिन् जन्मनि जन्मान्तरे वा काम्यनिषिद्धवर्जनपुरःसरं नित्यनैमित्तिक-प्रायश्चित्तोपासनानुष्ठानेन निर्गतनिखिलकल्मषतया नितान्त-निर्मलस्वान्तः साधनचतुष्टयसम्पन्नः प्रमाता।'[4]

यावत्पदार्थानां तत्त्वज्ञानं तस्य च उपाय इति नव्यन्यायस्य शास्त्रस्य प्रतिपाद्यः विषयः। सप्तपदार्थानां साधर्म्य-वैधर्म्याभ्यां विभागसाधनम्, तस्य च ज्ञानालाभ इति शास्त्रस्यास्य विषयः। द्रव्यगुणकर्मसामान्यविशेषसमवायाभावा इति सप्तपदार्थानां लक्षणं विभागश्च, तेषां लक्षणादिनां च निरूपणमपि नव्यन्यायशास्त्रस्य विषयः।

शास्त्रेण ग्रन्थेन वा सह विषयस्य सम्बन्धः प्रतिपाद्यप्रतिपादकः बोध्यबोधको वा। विषये शास्त्रसम्बन्ध एव बोध्यता, शास्त्रे च विषयसम्बन्ध एव बोधकता। विषयः शास्त्रस्य बोध्य इति ज्ञानात् पाठकस्य शास्त्राध्ययने प्रवृत्तिः भवितुं शक्यते। पुनः शास्त्रं विषयस्य बोधकमिति ज्ञानात् अपि पाठकस्य शास्त्राध्ययने प्रवृत्तिः सम्भवति। अथवा विषयः प्रतिपाद्यः बोध्यो वा, ग्रन्थश्च प्रतिपादकः बोधको वा।

प्रयुज्यते अनेन इति प्रयोजनम्। महर्षिगौतमेनोक्तम्- 'यमर्थमधिकृत्य प्रवर्तते तत् प्रयोजनम्।' समुदायास्तिकदर्शनं कतिपयनास्तिकदर्शनञ्च इव विशेषतो न्यायवैशेषिकदर्शनमिव नव्यन्यायशास्त्रस्यापि प्रयोजनमं मोक्षः निःश्रेयसप्राप्तिः वा। अतः दुःखस्य आत्यन्तिकनिवृत्तिः अर्थात् यदपेक्षा किञ्चित् श्रेयः नास्ति, तद् लब्धुं शास्त्रस्यास्य प्रयोजनम्। विभिन्नेषु दर्शनेषु मोक्षविषये मतभेदाः सन्ति। आस्तिकदर्शनेषु मोक्ष एव प्रयोजनम्। तस्य कारणं किम्? कारणं हि तद् वेदानुयायि शास्त्रम्। विशेषतो अलौकिकविषये आस्तिकदर्शनानि पूर्णतया वेदप्रामाण्यवादीनि वेदानुगामीनि च। वेदे कथितम् अस्ति यत् मोक्ष एव परमनिःश्रेयस् वस्तु, अन्यत् सर्वं प्रत्यक्षदृष्टपदार्थ इव अनित्यम् असुखकरञ्चेति। मोक्षस्योपाय अपि वेदे कथितः अस्ति। अतः आस्तिकदर्शनानि वेदोक्तमोक्षलाभोपायस्यैव अनुसरणं कूर्वन्ति। तल्लोभोपाये च साहाय्यं कर्तुं स्वमतानुसारं दर्शनशास्त्राणि विरचितानि। अत एव आस्तिकदर्शनानां तथा नव्यन्यायस्यापि वेदानुसरणपूर्वकं मोक्षोपायवर्णनम् एव प्रयोजनम्। नव्यन्यायस्य फलात्मकप्रयोजनं निःश्रेयसप्राप्तिः, उपायात्मकप्रयोजनञ्च प्रतिपादितपदार्थानां यथार्थज्ञानमिति।

सर्वेषां पारिभाषिकसंज्ञानां लक्षणम् असन्दिग्धं यथार्थं वर्णनात्मकं च कृतमिति नव्यन्यायस्य मूललक्ष्यम्। नव्यन्यायरचनायाः मूलं कारणम्- निसर्गदत्तः यः स्वाभाविकभाषायाः एकः मौलिकधर्मः, यत्र सहजातसन्दिग्धता जायते। यस्मात् नैसर्गिकभाषा सम्पूर्णतः न सन्दिग्धतारहिता। यदि केनोक्तम्- क नामकजनः कक्षेऽस्मिन् वर्तते, पुनः केनापि उच्यते – क नामकजनः तस्मिन् कक्षे नास्ति, तथापि भावाभावयोर्मध्ये विरोधः भवति। परन्तु यदि समयभिन्ने अर्थात् क नामकजनः प्रातः वर्तते, सायं तु न विद्यमान इति उच्चारिते विरोधः न तिष्ठति। अपि च प्रत्युत्तरे यदि अवदत् यत् – क नामकजनः निर्दिष्टस्थाने आधारितः न तु सर्वत्र, तथापि कोऽपि विरोधः न स्यादिति

नव्यन्यायस्य अभिप्रायम्। नव्यन्यायभाषाप्रयोगेन सन्देहस्य निरसनं तथा दूरीकरणं भवति। अपि च नव्यन्यायस्य बहु आवश्यकता अस्ति। दार्शनिकचिन्तायाः वाद-युक्तिवादतः तत्त्वज्ञानं जायते। तदुक्तम् – 'वादे वादे जायते तत्त्वबोधः।'

भारतीयदर्शनेषु सर्वेषां तत्त्वचिन्तकानां दार्शनिकचिन्तनप्रद्धतिः भिन्ना भिन्ना। एकेन दार्शनिकसम्प्रदायेन सह अपरदार्शनिकसम्प्रदायस्य सूक्ष्मातिसूक्ष्मयुक्त्या समानतत्त्वोपरि आलोचनं दृश्यते। तदानीं विशेषतः बौद्धैः सह नैयायिकानां दार्शनिकतत्त्वालोचनं दीर्घदिनयावत् प्रचलितमिति बहुत्र दरीदृश्यते। एकपक्षेन सह अपरपक्षस्य उत्तरोत्तरं मतस्य खण्डनं मण्डनं च दृश्यते। अतः पुनः पुनः मतस्य लक्षणस्य च परिवर्तनं जातम्। एतस्मात् कारणात् संशयरहितरूपेण विशदेन मतस्य तथा लक्षणस्य परिष्काराय नव्यन्यायस्य उत्पत्तिः। नव्यन्यायस्य भाषा गणिततुल्या। एतत्भाषाप्रयोगे यदि दार्शनिकतत्त्वालोचनं भवति तर्हि कृत्स्नं सन्दिग्धता दूरीभवति। सूक्ष्मातिसूक्ष्मचिन्तनम् एव नव्यन्यायस्य विशेषता। नव्यन्यायाध्ययनं विना कस्यापि संस्कृतग्रन्थस्य पूर्णतः तत्त्वज्ञानम् अयथार्थम्। अत एव नव्यन्यायस्य ज्ञानं तथा नव्यन्यायभाषाज्ञानं नितान्तम् आवश्यकम्। यथा गणितशास्त्रं विना भौतिकशास्त्रं (physics) रसायनशास्त्रं(chemistry) जीवशास्त्रं(biology) मानसशास्त्रं(psychology) तथा समाजशास्त्रज्ञानम्(sociology) असम्पूर्णम्, तथा नव्यन्यायस्य ज्ञानादृते संस्कृतशास्त्राध्ययनम् असम्भवम्। तस्मात् नव्यन्यायाध्ययनं तथा आत्मस्थकृतम् अवश्यकरणीयम्।

नव्यन्यायरीत्या लक्षणं परिष्कृतम्- प्राचीनन्यायशास्त्रे विचारपद्धतिः उद्देशलक्षणपरीक्षाभेदेन त्रिधा। 'तत्र नामधेयेन पदार्थमात्रस्याभिधानमुद्देशः, तत्रोद्दिष्टस्यातत्त्वव्यवच्छेदको धर्मो लक्षणं, लक्षितस्य यथालक्षणमुपपद्यते न वेति प्रमाणैरवधारणं परीक्षा।'[5] नव्यन्यायपद्धतौ लक्षणकथनस्य सुमहत् स्थानमस्ति। अव्याप्त्यतिव्याप्त्यसंशयदोषाणां निवारणेन लक्षणस्य साधुता निरूपणीया। तदर्थम् अव्याप्त्यादिदोषाणां लक्षणमपि प्रतिपादितम्। लक्षणदोषाणां लक्षणे ज्ञाते सत्येव तत् तत् लक्षणगतदोषान् ज्ञातुं शक्यते। दोषज्ञानादेव दोषनिवारणं शक्यम्। लक्षणेन प्रत्येकवस्तुनः सम्यक् ज्ञानं भवति। अथ लक्षणं नाम किम्? लक्षणस्यैव लक्षणं वा किम्? लक्ष्यैकदेशवृत्तित्वम् अव्याप्तिः, अलक्ष्यवृत्तित्वम् अतिव्याप्तिः, लक्षमात्रावर्तनम् असंभव इति यथाक्रमम् अव्याप्त्यतिव्याप्त्यसम्भवानां लक्षणम् आविष्कृतमस्ति। तत्त्वतस्तेन लक्ष्यतावच्छेदकमनियतत्वं लक्षणलक्षणम् इति परिणमति। नव्यन्यायरीत्या लक्षणपरिष्कारः न्यायबोधिन्याम् उक्तम्। यथा- लक्षणकथनात् परं लक्षणपरिष्कारमिति नैयायिकानां शैलिः। नव्यनैयायिकानां लक्षणपरिष्कारपटवः। उदाहरणेन सह लक्षणं कथं परिष्क्रियन्ते इति पश्यामः।

अव्याप्तिः- लक्ष्यतावच्छेदकाधिकरणवृत्तित्वे सति लक्ष्यतावच्छेदकाभावाधिकरणवृत्त्यभावप्रतियोगित्वम्। उदाहरणं यथा- गोः कपिलत्वम्। लक्ष्यतावच्छेदकं गोत्वम्। लक्ष्यतावच्छेदकाधिकरणं कपिलगौः। तत्र वृत्तिः कपिलत्वम्। अथ च लक्ष्यो गौः। तत्र वृत्तिः अभावः कपिलत्वाभावः। तत्प्रतियोगित्वं कपिलत्वे इति।

अतिव्याप्तिः- लक्ष्यतावच्छेदकाधिकरणवृत्तित्वे सति लक्ष्यतावच्छेदकभावाधिकरणवृत्तित्वम्। गोः शृङ्गित्वं लक्षणतया उच्यते। लक्ष्यो गोः। अत्र लक्ष्यतावच्छेदकं गोत्वम्। लक्ष्यतावच्छेदकाधिकरणं गौः। तत्र वृत्तिः शृङ्गित्वम्, अथ च लक्ष्यो गौः। लक्ष्यतावच्छेदकाभावः गोत्वाभावः। तदधिकरणं महिषः। तत्र वर्तमानत्वं शृङ्गित्वे अस्तीति।

असम्भवः- लक्ष्यतावच्छेदकव्यापकीभूताभावप्रतियोगित्वम्। यथा गोः एकशफवत्वम्। लक्ष्यतावच्छेदकं गोत्वम्। तद्व्यापकीभूतः अभावः एकशफवत्वाभाव इति व्यापकत्वम्। तस्य अभावस्य प्रतियोगी एकशफवत्वम् इति।

अथ लक्षणं नाम लक्ष्यतावच्छेदकसमनियतत्वम्। तच्च लक्ष्यतावच्छेदकव्यापकत्वे सति लक्ष्यतावच्छेदकव्याप्यत्वम्। लक्ष्यतावच्छेदकव्यापकत्वं नाम यत्र यत्र लक्ष्यतावच्छेदकं तत्र तत्र लक्षणम् इति। यथा गौः सास्नादिमत्वम्। लक्ष्यतावच्छेदकं गोत्वम्। यत्र यत्र गोत्वं तत्र तत्र सास्नादिमत्वम्। यत्र यत्र सास्नादिमत्वम् तत्र तत्र गोत्वम् इति। एवं लक्षणस्य लक्षणम् उच्यते। अस्य लक्षणस्य व्यावृत्तौ अतिव्याप्तिः। अतः व्यावृत्तिभिन्नत्वम् इत्यपि लक्षणलक्षणे वक्तव्यम् इति परिष्कारः। लक्षणदोषाणां लक्षणलक्षणानाम् आविष्कारेण नव्यन्यायपद्धतिः शास्त्रान्तरसरणिभ्यो व्यावृत्ता एकाकिनी परिलसति। तादृग्दशायां निर्दोषलक्षणाविष्कारः अवश्यम्भावी वर्तते। तदर्थं साङ्केतिकपदानां प्रयोगोऽप्यनिवार्यो जातः।

नव्यन्यायपरिभाषासम्बन्धिनी संक्षिप्तविवृतिः- न्यायः निश्चितरूपेण क्वचित् सिद्धान्ते समुपस्थितपद्धतिं बोधयति। न्यायपदमिदं प्राच्यदर्शने परार्थानुमितेः साधकम् अवयवसमूहं विज्ञापयति। आचार्यगौतमेन अवयवसमूहात्मकन्यायः विचारितः। तद्सूत्रपद्धतिमवलम्ब्य दार्शनिकतत्त्वालोचितो ग्रन्थ एव न्यायदर्शननाम्ना परिचीयते। पूर्वोक्तं न्यायदर्शनं द्विविधं प्राचीनं नवीनञ्चेति। प्राचीनन्यायदर्शने सर्वविधदार्शनिकानां प्राकृतप्रश्नगोचरीभूतवस्तूनां न्यायावयवानाञ्च विचारः कृतः, न्यायप्रयोगेन च समालोचनमपि कृतम्। नव्यन्यायः तु न्यूनसंख्यकेषु विषयेषु स्वकीयविचारेण सीमितः। एवञ्चालोचितो विषयो नैपुण्येन सूक्ष्मदृष्ट्या यथा उपन्यस्तः तथा प्राचीनन्याये नोपलभ्यते। नव्यन्यायरीत्या प्रतिपदार्थानां सूक्ष्मतया विचार्य विहितमिति विशिष्टत्वम्। नव्यन्यायपरिभाषाया उदाहरणं लक्षणीयम्। यथा – द्विशब्दः द्वित्ववत्शब्दश्चेति द्वयमेव द्वित्वसंख्यायुक्तपदार्थं प्रतिपादयति। तत्र द्विशब्दः एकं पदार्थमुद्दिश्य प्रयोक्तुं नार्हति। द्वित्ववत्शब्दस्तु एकपदार्थमुद्दिश्य प्रयुक्तो भवितुमर्हति। अतः द्वौ पदस्य द्वित्ववानिति पदस्य चार्थः न सर्वथा तुल्यः। उक्तपदद्वयस्य पारस्परिकमर्थगतं वैपरीत्यमेव गृहीतम्। अतएव एकमात्रे अयं-पदार्थे द्विपदार्थस्य द्वित्वपदार्थस्य च विधेयतया प्रयोगो भवितुं नार्हति। किन्तु द्वित्ववत्पदस्यार्थो यत् द्वित्वं तत् द्वयोः पदार्थयोरेव स्थातुं शक्यते। अतः एकमात्र पदार्थमुद्दिश्य अयं द्वित्ववानिति प्रयोगो भवति। प्रथमस्थले पर्याप्तिसम्बन्धेन विधेयतया द्वित्वप्रयोगः अभिहितः। द्वितीयस्थले तु द्वित्वप्रयोगः समवायसम्बन्धेन बोध्यः।

नव्यन्यायो भाषाशैलीनामुपरि आधारितः पारिभाषिकशब्दैश्च परिपूर्णः। नव्यन्यायनये प्राचीनपद्धत्याः प्रतिपादितानां विषयानां किञ्चित् परिवर्तनं विधाय पारिभाषिकशब्देन ग्रन्थः प्रणीतः। कतिपयप्रसिद्धपरिभाषाणां समासेनैवालोचनमधोलिखितम्।

प्रतियोगिता (अनुयोगिता च)- यस्य अभावः स प्रतियोगी। प्रतियोगिनः धर्मः प्रतियोगिता। सा द्विविधा अभावीयः सांसर्गिकश्च। स्वाभावज्ञानप्रतिबन्धकज्ञानविषयत्वमेव प्रतियोगितायाः लक्षणमिति। अभावः प्रतियोगितायाः निरूपको भवति। अतः प्रतियोगिता अभावनिरूपिता। अभावत्वम् अपि प्रतियोगितानिरूपितं भवति। एकस्मिन् पदार्थे धर्मावच्छेदेन सम्बन्धावच्छेदेन वा अनेकाः प्रतोगिताः स्थातुं शक्यन्ते। यत्र च अभावः स अनुयोगी। अभावस्याधिकरणं हि अनुयोगी। तत्र अनुयोगिताधर्मः वर्तते। अनुयोगिना सह प्रतियोगिनः निरूप्य-निरूपकभावसम्बन्धो भवति। उदाहरणं यथा घटाभाववद् भूतलमिति स्थले घटः प्रतियोगी, घटाभावाधिकरणत्वात् भूतलम् अनुयोगीति बोधनीयम्। उदयनाचार्यः कथयति– 'अभावविरहात्मत्वं वस्तुनः प्रतियोगिता' इति। तन्मते प्रतियोगित्वं नाम अभावाभावत्वम्। यथा पटाभावस्य अभावत्वम् एव पटस्य प्रतियोगित्वम्। चिन्तामणिकारमते तु प्रतियोगित्वं स्वसम्बन्धविशेषः। सम्बन्धः द्विनिष्ठः। तत्र आधेयः प्रतियोगी, आधारः च अनुयोगी। उदाहरणं यथा हस्ते पुस्तकस्य संयोगः। अत्र पुस्तकः प्रतियोगी, हस्तः च अनुयोगी। अतः सम्बन्धनिरूपितप्रतियोगित्वम् अभावनिरूपितप्रतियोगित्वं च भिन्नं भिन्नम्।

अवच्छेदकता(अवच्छिन्नता)- अवच्छेदकं नाम मापकं विशेषणम्। ज्ञानं कथं वस्तुनः ग्रहणं करोतीति अवच्छेदकधर्मेण ज्ञायते। अवच्छेदकस्य धर्मः अवच्छेदका अवच्छेदकत्वं वा। अतः अवच्छेदे अवच्छेदकत्वं तिष्ठति। यथा पर्वतः वह्निमानिति अनुमितौ वह्निः साध्यः, वह्नित्व एव च साध्यतावच्छेदकः। कार्ये यद् विशेषणं तत् कार्यतावच्छेदकम्। कारणे यत् विशेषणं तत् कारणतावच्छेदकम्। यथा घटस्य कारणं कपालः। कारणत्वं कपाले वर्तते, अतः कपालस्य विशेषणं कपालत्वमेव कारणतावच्छेदकम्। तत्र च घटकार्यस्य विशेषणं घटत्वमेव कार्यतावच्छेदकम्। इत्थं प्रकारतावच्छेदकं विशेष्यतावच्छेदकं साध्यतावच्छेदकं प्रतियोगितावच्छेदकं आधेयतावच्छेदकं हेतुतावच्छेदकं प्रतिबन्धकावच्छेदकञ्च अन्यत्र प्रसिद्धम्। अपि च अवच्छेदकेन यद् विशेषणभूतं तत् अवच्छिन्नम्। यथा कार्यं पटः इत्यत्र कार्यतावच्छेदकं पटत्वम्, पटत्वावच्छिन्ना कार्यता। अतः कार्यतावच्छेदकावच्छिन्नकार्यता नाम पटत्वावच्छिन्नकार्यता। अवच्छेदकं त्रिविधम् – स्वसम्बन्धविशेषः अनतिरिक्तवृत्तित्वं पारिभाषिकञ्चेति।

सामानाधिकरण्यम्- स्वाधिकरणनिरूपितवृत्तित्वं सामानाधिकरण्यम्। यथा सामानाधिकरण्यसम्बन्धेन द्रवत्वं गुणे तिष्ठति। अत्र स्वपदेन द्रव्यत्वं बोध्यम्, तदधिकरणद्रव्यनिरूपितवृत्तिता गुणे वर्तते। अतः सामानाधिकरण्यसम्बन्धेन द्रव्यत्वं गुणे वर्तते। एवं वह्निसमानाधिकरणं धूम इत्युक्ते वह्न्यधिकरणं पर्वतः, तदधिकरणवृत्तिः च धूमः। यत्र यत्र धूमः तत्र तत्र वह्निः इत्युक्ते वह्नेः सामानाधिकरण्यं धूमः भवति। सामानाधिकरण्यं नियतं भवति चेत्, तदेव व्याप्ति इत्युच्यते। सामानाधिकरण्यस्य विपरीतं व्यधिकरणं नाम तदधिकरणावृत्तित्वम्। यथा वह्निव्यधिकरणं जलम्।

व्यापकता- तद्वन्निष्ठान्योन्याभावप्रतियोगितानवच्छेदकधर्मत्वं व्यापकत्वम्। अत्र तत्पदेन यस्मात् व्यापकः तत्बोधनीयः। तत् विद्यते

यस्मिन् स तद्वान्, तद्वति(व्याप्याधिकरणे) निष्ठा (वृत्तिः) यस्य स तद्वन्निष्ठः, स चासौ अन्योन्याभावश्चेति तद्वन्निष्ठान्योन्याभावः, तस्य प्रतियोगिता, तस्य अनवच्छेदकः धर्मः तत्त्वम्। व्याप्याधिकरणे यः अन्योन्याभावः अस्ति, तस्य अन्योन्याभावस्य प्रतियोगितावच्छेदकः धर्म एव व्यापकः। यथा धूमाधिकरणं पर्वतादि, तत्र वह्निमान् नेति अन्योन्याभावो न शक्नोति। परन्तु षड्वान् नेति अभावः धातुं न शक्यते। अतः तद्वन्निष्ठान्योन्याभावपदे घटवान् न इति भेदः वर्तते, तस्य प्रतियोगितावच्छेदकः घटः अनवच्छेदकः च वह्निः। अतः वह्निः धूमस्यैव व्यापकः। अधिकदेशवृत्तित्वं व्यापकत्वम्। न्यूनदेशवृत्तित्वं व्याप्यत्वम्। यथा धूमस्य सर्वाधिकरणे वृत्तित्वे सति वह्निः व्यापको भवति। धूमश्च वह्न्यपेक्षा अल्पस्थाने वृत्तित्वे सति व्याप्यो भवति। अपि च द्रव्यत्वापेक्षा अधिकस्थाने तिष्ठति चेत् सत्ता व्यापकः। द्रव्यत्वः सत्तापेक्षा अल्पस्थाने वृत्तित्वे सति व्याप्यो भवति। पदार्थयोः समानाधिकरणे व्याप्यव्यापकसम्बन्धो भवति। द्रव्यत्वः गुणस्य व्याप्यो व्यापकश्च, गुणोऽपि द्रव्यस्य व्याप्यः व्यापकश्च। कार्यं कारणस्य व्याप्यो भवति। कयोश्चित् पदार्थयोः कुत्रचित् अधिकरणे परस्परं व्याप्यव्यापकसम्बन्धो न भवति। यथा भूतत्वं मुर्त्तत्वं च।

निरूपकता (निरूप्यता)- येन यस्य निरूपणं भवति स तस्य निरूपकः। इह ज्ञापकनाम्ना अभिधीयते। यथा विशेष्यतायाः निरूपकः प्रकारता, प्रकारतायाः निरूपकः विशेष्यता भवति। कस्मिंश्चित् वस्तुनि प्रकारता भानं न भवति चेत् विशेष्यतायाः अपि भानं भवितुं नार्हति। यस्य निरूपणं स्यात्, स एव निरूप्यो निरूपितो वा। यथा प्रकारता विशेष्यता च, अधिकरणता आधेयता च, जनकता जन्यता च, स्वत्वः स्वामित्वः च प्रभृतिपदार्थानां निरूप्यनिरूपकभावो वर्तते। पर्वतः वह्निना इति ज्ञानं वह्निनिष्ठप्रकारता-निरूपित-पर्वतनिष्ठ-विशेष्यताशालि पर्वतनिष्ठ-विशेष्यतानिरूपित-वह्निनिष्ठप्रकारताशालि वा। घटस्य कारणं कपालद्वयं, घटवृत्तिकार्यत्वस्य निरूपकः कपालद्वयम्। कपालद्वयवृत्तिकारणत्वस्य निरूपकः घटः। कपालनिरूपितं घटवृत्तिः कार्यत्वम्। घटनिरूपितं कपालद्वयवृत्तिकारणत्वम् इति वक्तुं शक्यते। निरूप्यनिरूपकभाव इति सम्बन्धः।

एवम् अनेन शोधकार्येण ये विषया उपस्थापिता आशासे ते भविष्यति नवीनानुसन्धानमार्गप्रदर्शकाः स्युः। दार्शनिकचिन्तनम् अस्मिन् प्रकरणे विद्यमानम्। विषयाः समासेन किन्तु सम्पूर्णतया अत्र निरूपिताः। भविष्यति पुनरस्मिन् विषये गवेषणा चिकीर्षुणामपि आधारो भवेत् अयं शोधबन्ध इति आशासे।

उल्लेखपञ्जिः

[1] अर्थशास्त्र, द्वितीयाध्यायः।

[2] पराशर उपपुराण।

[3] वेदान्तसार, ५।

[4] वेदान्तसार, ६।

[5] वात्स्यायनभाष्य, ३।

सहायकग्रन्थपञ्जी

अन्नभट्टः। *तर्कसंग्रहः, सटीकः अध्यापनासहितश्च,* सम्पा. नारायणचन्द्रगोस्वामी, कलिकाता : संस्कृत-पुस्तक-भाण्डारः, १४१० वङ्गाब्दः(प्रथमसंस्करणम्)।

उदयनाचार्यः। *आत्मतत्त्वविवेकः(प्रथमः खण्डः),* सम्पा. श्रीदीननाथ-टिपाठी, कलिकाता : संस्कृत-कलेज्, १९८४।

उद्योतकरः। *न्यायवार्तिकम्,* सम्पा. श्रीमान् अनन्तलालठक्कुरः, कलिकाता : दार्शनिकानुसन्धान-परिषद्, १९९७।

केशवमिश्रः। *तर्कभाषा(प्रथमखण्डः),* सम्पा. श्रीमान् गङ्गाधर-करः, कलिकाता : महाबोधि-वुक्-एजेन्सि, २००८(प्रथमसंस्करणम्); २०१९ (तृतीयसंस्करणम्)।

केशवमिश्रः। *तर्कभाषा (द्वितीयखण्डः),* सम्पा. श्रीमान् गङ्गाधर-करः, कलिकाता : महाबोधि-वुक्-एजेन्सि, २००९ (प्रथमसंस्करणम्); २०१९ (तृतीयसंस्करणम्)।

गङ्गेशोपाध्यायः। *तत्त्वचिन्तामणिः(प्रामाण्यवादान्तः प्रथमः खण्डः),* सम्पा. श्रीमदुमेशमिश्रः, मिथिला : मिथिलाविद्याभवनम्, २०१३ विक्रमाब्दः।

गङ्गेशोपाध्यायः। *तत्त्वचिन्तामणिः, व्याप्तिपञ्चकम्,* सम्पा. राजेन्द्रनाथ-घोषः, कलिकाता : पश्चिमबङ्ग-राज्यपुस्तक-पर्षद्,

१९८२ (प्रथमसंस्करणम्); २०११ (द्वितीयमुद्रणम्)।
गौतमः। *न्यायदर्शनम्(प्रथमः खण्डः)*, सम्पा. फणिभूषणतर्कवागीशः, कलिकाता : पश्चिमवङ्ग-राज्यपुस्तक-पर्षद्, १९८१।
जगन्नाथः। *रसगङ्गाधरः (प्रथमाननम्),* सम्पा. विद्युत्-वरण-घोषः, कलिकाता : पश्चिमवङ्ग-राज्यपुस्तक-पर्षद्, २०१७ (प्रथमसंस्करणम्)।
जयम्तभट्टः। *न्यायमञ्जरी (प्रथमद्वितीयाह्निकयोः प्रत्यक्षांशः)*, सम्पा. सञ्जित्-कुमार-साधुखाँ, कलिकाता : सदेश, २००६ (प्रथमसंस्करणम्)।
जयन्तभट्टः। *न्यायमञ्जरी,* अनु. सम्पा. च श्रीपञ्चाननतर्कवागीशः, कलिकाता : कलिकाताविश्वविद्यालयः, १९३९ (प्रथमसंस्करणम्)।
फणिभूषणतर्कवागीशः। *न्यायपरिचयः*, कलिकाता : पश्चिमवङ्ग-राज्यपुस्तक-पर्षद्, १९७८ (प्रथमसंस्करणम्); २००६ (तृतीयसंस्करणम्)।
विश्वनाथन्यायपञ्चाननः। *भाषापरिच्छेदः*. सम्पा. श्रीमद्-पञ्चाननभट्टाचार्यः, कलिकाता : महाबोधि-वुक्-एजेन्सि, १९७०(प्रथमसंस्करणम्); २०१६(पुनर्मुद्रणम्)।
विश्वनाथन्यायपञ्चाननः। *भाषापरिच्छेदः*, सम्पा. श्रीदीपक-घोषः, कलिकाता : संस्कृत-पुस्तक-भाण्डारः, २००३(प्रथमसंस्कणम्)।
श्रीमहेशचन्द्रः। *नव्यन्याय-भाषाप्रदीपः*, कलिकाता :संस्कृत कलेज्, १९५६।

ENGLISH BOOKS

Chaterjee Satishcandra: *The nyaya theory of knowledge*, Calcutta; University of Calcutta, 1978 (Rpt. Of 2nd ed. 1950).
Dasgupta Surendranath: *A History of Indian philosophy*; Vol.-I, London; Cambridge University Press, 1932 (Rpt. Of 1st ed. 1922).

संस्कृतव्याकरणशास्त्रपरम्परायां दुर्घटपरम्परायाः विकासे शरणदेवस्य योगदानम्

राजीवमण्डलः, शोधच्छात्रः
व्याकरणविभागः
श्रीसीतारामवैदिकादर्शसंस्कृतमहाविद्यालयः

शोधसारः - संस्कृतव्याकरणशास्त्रपरम्परायां दुर्घटपरम्परा एका प्रसिद्धा परम्परा। वृत्तिपरम्परायां यद्यपि दुर्घटवृत्तेः ग्रहणं सम्भवेत्, तथापि अत्र स्वतन्त्ररूपेण अस्य ग्रहणं भवति। कारणं प्रायतः सम्पूर्णसूत्रादीनामुपरि वृत्तिः भवति। परन्तु दुर्घटस्य स्थितिः भिन्ना। भाषायां व्यवहृतवाक्यानां वाक्यस्थपदादीनाञ्च दुर्घटस्थलानां व्याख्या अत्र भवति। अतः नाम्ना एव एतादृशग्रन्थानां महत्त्वं बोध्यते। दुर्घटस्य दुर्घटत्वविषये हर्षनाथमिश्रेण प्रोक्तम् - "तेषां प्रयोगाणामत्र वृत्तौ विवरणं दीयते, येषु पाणिनिसूत्राणि दुःखेनैव संघटन्ते। कृच्छ्रघटनीयानां लक्ष्याणां लक्षणानुगततया विवरणदानादियं वृत्तिः दुर्घटवृत्तिनाम्नाऽऽख्याता ग्रन्थकारेण। यदि चोच्यते अत्र प्राधान्येन सूत्राण्युल्लिख्य तेषां वृत्तौ दुर्घटता दर्शिताऽस्ति, तथा च दुर्घटेतिविशेषणं सूत्राणां भवितुमुचितं न प्रयोगाणाम् इति तर्हि दुर्घटानां लक्ष्येषु सदुःखं घटनीयानां पाणिनिसूत्राणां विवरणं वृत्तिः जीवनं वा इति तात्पर्य नीत्वेदृशनामकरणमिति गृह्यताम्। न च पूर्वनिर्दिष्टविग्रहद्वयेऽपि षष्ठीसमासो दुर्लभः दुर्घटेत्यस्य प्रयोगे सूत्रे वा साकांक्षतया वृत्तिशब्देन सह सामर्थ्याभावात् इति वाच्यम्, मा भवतु षष्ठीसमासः। मध्यमपदलोपिसमासेन रूपसिद्धेः सम्भवात्, तथाहि दुर्घटाः प्रयोगाः यस्यां सा दुर्घटप्रयोगाः; दुर्घटानि वा सूत्राणि यस्यां सा दुर्घटसूत्रा सा चासौ वृत्तिरिति विग्रहे शाकप्रियः पार्थिवः इतिवत् दुर्घटवृत्तिशब्दस्य सिद्धिः।"[1]

संकेतशब्दाः - व्याकरणपरम्परा, दुर्घटपरम्परा, शरणदेवः, दुर्घटवृत्तिः, समालोचनम्।

भूमिका - आचार्यः शरणदेवः संस्कृतव्याकरणशास्त्रेषु बैयाकरणविद् आसीत्। व्याकरणशास्त्रे शरणदेवस्य अवदानं दुर्घटवृत्तिकाररूपेण स्वीकृतम्। तेन विरचितः दुर्घटवृत्तिः इति ग्रन्थे नानाविधशब्दानां दुर्घटप्रयोगः दृश्यते। दुर्घटप्रयोगः इत्यनेन संदिग्धसिद्धप्रयोगः इति उच्यते। वृत्तिः इत्युक्ते हरदत्तेन प्रोक्तम् – **'सूत्रार्थप्रधानो ग्रन्थो वृत्तिः'**। अत्र विविधानि सूत्राणि उदाहरणानि च प्रतिपाद्यन्ते। संस्कृतव्याकरणशास्त्रस्य प्रमाणभूताचार्यः तथा सर्वोच्चाचार्यः पाणिनिः। तस्य परम्परायां अनेकाः उपाचार्याः अपि प्रख्याताः, तेषु शरणदेवः नाम्ना आचार्यः विशेषतया दुर्घटपरम्परायां अत्यन्तं महत्वपूर्णं स्थानं गृह्यते। विद्यमानेषु ग्रन्थेषु तस्य परिचयं सम्यग्रूपेण न प्राप्यते, परन्तु दूर्घटवृत्तिग्रन्थे भतृहरिः, पुरुषोत्तमदेवः, राजशेखरः प्रभृतयः आचार्याणां नामानि उल्लेखं दृष्ट्वा तेषां समसामयिकः वा परवर्ती इति कल्पते। अतः सः प्रायः एकादश-द्वादशशताब्द्याम् आविभूतमभवत्। 'अष्टाध्यायी' इति ग्रन्थात् ४९२सूत्राणि गृहीत्वा 'दुर्घटवृत्तिः' इति ग्रन्थे तेन स्थापितः। सः पूर्वाचार्याणां मतमनुसृत्य स्वस्य मतं स्थापितवान्। विविधव्याकरणपुस्तकेषु त्रयाणां दुर्घटवृत्तिकाराणां नामानि प्राप्यन्ते, तन्मध्ये मैत्रेयरक्षितस्य, पुरुषोत्तमदेवस्य च दुर्घटवृत्तेः नाम विविधग्रन्थादिषु प्राप्यते, तथापि तयोः ग्रन्थौ अधुना अनुपलब्धौ। अधुना केवलं शरदेवस्य दुर्घटवृत्तिः एव उपलभ्यते। स्वस्यां वृत्तौ बौद्धग्रन्थप्रयोगाणां बहुशः स्मरणात् मङ्गलाचरणे स्वदुर्घटवृत्तेः बुद्धापरपर्यायस्य सर्वज्ञस्य नमनाच्च अस्याः दुर्घटवृत्तेः कर्ता शरणदेवः बौद्धः आसीत्।

शरणदेवेन व्याकरणं केवलं तात्त्विकशास्त्रं न, व्यवहारोपयोगिविषयोऽपि अत्र प्रतिपाद्यते। तेन उदाहरणैः सह भाषाप्रयोगस्य शुद्धिरूपं विवेचितम्। प्रायतः तस्य कृते 'दुर्घटवृत्ति' इति ग्रन्थे ४९२सूत्राणानामुल्लेखः दृश्यते। विद्यमानेषु सूत्रेषु सूत्रचतुष्टस्य अनुशीलनं मया कृतम्- (१) ध्रुवमपायेऽपादानम् (१/४/२४), (२)वारणार्थानामीप्सतः (१/४/२७), (३)जनिकर्तुः प्रकृतिः (१/४/३०) (४) स्पृहेरीप्सितः (१/४/३६)

ध्रुवमपायेऽपादानम् (१/४/२४)[2] आचार्येण शरणदेवेन तदीये दुर्घटवृत्ति-ग्रन्थे **'ध्रुवमपायेऽपादानम्'** इति पाणिनिविरचितसूत्रस्य व्याख्या कृता। साधारणतया सूत्रस्यास्य अर्थो भवति - अपाये अर्थात् विश्लेषे यत् ध्रुवम् अवधिभूतं वा तस्य अपादानसंज्ञा भवति। उदाहरणं यथा - **'वृक्षात् पत्रं पतति'** इति। उदाहरणेऽस्मिन् वृक्षात् पत्रस्य विश्लेषः भवति। अपि तु विश्लेषकाले वृक्षः भवति ध्रुवः

---

[1] हर्षनाथमिश्रेण विरचितः चान्द्रव्याकरणवृत्तेः समालोचनात्मकमध्ययनम्, एल्. वि. पि. एस्., नवदेहली, १९७४, पृ. ४७-४८

[2] ऊषा-सिंहलः, दुर्घटवृत्तिः, परिमलप्रकाशनम्, दिल्ली, २०२०, पृ. 94

तस्मात् वृक्षः इति पदे अत्र प्रकृतसूत्रानुसारेण अपादानसंज्ञा भवति। ततः **'अपादाने पञ्चमी'(२.३.२८)** इति सूत्रेण पञ्चमी विभक्तिः भवति। तत्परं पञ्चम्याः एकवचने **'वृक्षात्'** इति रूपं जायते। परन्तु **'शब्दे सोऽपि वियुज्यते'** इत्युदाहरणे विश्लेषे सत्यपि अपादानसंज्ञायाम् **'अपादाने पञ्चमी'** इति सूत्रेण पञ्चमी न भूत्वा कथं सप्तमी भवति अस्मिन् विषये मनसि प्रश्नः जायते विषयेऽस्मिन् भागवृत्तिकारेण उक्तं यत् **'अहो चित्रा प्रयोगस्थितिरिति'** अर्थात् प्रयोगोऽयं विचित्रः तस्मात् विश्लेषे सत्यपि **'शब्द'** इति पदे सप्तमी भवति न तु पञ्चमी। ततः शरणदेवेन अस्मिन् ग्रन्थे भट्टिकाव्यस्य एकमुदाहरणं प्रदर्शितम्। यथा - **'प्रामाद्यात् गुणिनां हिते'**[1] इति। वाक्येऽस्मिन् **'प्रामाद्यात्'** इति पदस्य अवस्थानत्वात् **'जुगुप्साविरामप्रमादार्थानामुपसंख्यानम्'** इति वार्तिकानुसारेण **'हित'** इति पदे अपादानसंज्ञायाम् **'अपादाने पञ्चमी'** इति सूत्रेण पञ्चमी न भूत्वा कथं सप्तमी भवति ? अस्मिन् विषयेऽपि प्रश्नः जायते मनसि। अस्य प्रश्नस्य उत्तरप्रदानकाले शरणदेवेन उक्तं यत् **'एवे चानियोगे'** इतिवत् प्रायिकमिदम् अर्थात् प्रयोगोऽयं विरलः। एतच्च न क्वचित् दृश्यते। अत्र विषयमात्रविवक्षत्वात् **'हित'** इति पदे सप्तमी भवति न तु पञ्चमी। एवं प्रकारेण ग्रन्थकारेण अस्मिन् विषये आलोचना कृता।

वारणार्थानामीप्सतः (१/४/२७)[2]आचार्येण शरणदेवेन विरचितः दुर्घटवृत्ति-ग्रन्थे **'वारणार्थानामीप्सितः'** इति पाणिनिविरचितसूत्रस्य व्याख्यानं कृतम्। सारल्येन सूत्रस्यास्यार्थो भवति - वारणार्थानां धातुनां प्रयोगे वारणक्रियायाय ईप्सितः तस्य अपादानसंज्ञा भवति। उदाहरणं यथा - **'अन्नात् काकं निवारयति'**। उदाहरणेऽस्मिन् वारणार्थकक्रियाया ईप्सितो भवति अन्नमिति। अतः प्रकृतसूत्रानुसारेण अन्नस्य भवति अपादानसंज्ञा, ततः **'अपादाने पञ्चमी'(२.३.२८)** इति सूत्रेण पञ्चमी विभक्तिः भवति, ततः पञ्चम्याः एकवचने अन्नात् इति रूपं भवति। परन्तु, **"यदीच्छति जगत्सर्वे वशीकर्तुमयत्नतः।**

परापवादसस्येषु चरन्ती गौनिवार्यताम्॥"[3]

कथं **'परापवादसस्येषु'** इत्यत्र वारणार्थकधातोः प्रयोगेऽपि अपादानसंज्ञा न भूत्वा अधिकरणसंज्ञा भवति? अस्मिन् विषये प्रश्नो जायते। विषयस्यास्योत्तरप्रदानकाले शरणदेवेन प्रोक्तम् - **'ध्रौव्येणाविवक्षितत्वादिति'** अर्थात् अत्र ध्रौवत्वविवक्षा नास्ति अपि च विषयत्वमात्रविवक्षा अत्र विद्यते तस्मात् अत्र **'आधारोऽधिकरणम्'(१.४.४५)** इति सूत्रेण अधिकरणसंज्ञायां **'सप्तम्याधिकरणे च'(२.३.३६)** इति सूत्रेण सप्तमी विभक्तिः भवति। अतः शरणदेवेन अस्मिन् ग्रन्थे उदाहरणद्वयं प्रदर्शितम्। यथा – **'कूपादन्धं वारयति'**। **'अग्नेर्माणवकं वारयति'** चेति। तत्परं तेनोक्तं कथं अभीप्सितत्वादपि अत्र अपादानसंज्ञा भवति कूपादपि च अग्नेः इत्यत्र ? अर्थात् वारणक्रियायाः कूपः ईप्सितो नास्ति अग्निः अपि। तर्हि कथम् अत्र अपादानसंज्ञा ? अस्य विषयस्य समाधानकाले शरणदेवेन इत्यस्मिन् ग्रन्थे अन्धस्य गतेनेप्सितः कूपः अपि च **'माणवकस्य ज्योतीरूपोऽर्थः स्पृहणीयत्वेनेप्सितः'** इति रक्षिताचार्यस्य युक्तिद्वयं प्रदर्शितम्। अर्थात् अन्धस्य ईप्सितो भवति गतिपथः तर्हि गतिपथे कूपोऽस्ति चेत् कूपोऽपि अन्धस्य ईप्सितो भवति। एवं रूपेण माणवकस्य अग्नेः ज्योतीरुपोऽर्थः ईप्सितः न तु अग्नेः दाहिकाशक्तिः तस्मात् कोऽपि च अग्नेः इत्यस्य अपादानसंज्ञा भवति। इत्यनेन प्रकारेण ग्रन्थकारेण विषयस्यास्य आलोचना कृता।

जनिकर्तुः प्रकृतिः (१/४/३०)[4] आचार्येण शरणदेवेन तेन कृते दुर्घटवृत्ति-ग्रन्थे **'जनिकर्तुः प्रकृतिः'** इति पाणिनिविरचितस्य सूत्रस्य व्याख्या कृता। साधारणतया सूत्रस्यास्य अर्थो भवति - जायमानस्य कारणम् अपादानसंज्ञं स्यात् इति। उदाहरणं यथा - **'पुष्पात् फलं जायते'**। अत्र जातद्रव्यस्य अर्थात् फलस्य कारणं भवति पुष्पम्। तस्मात् प्रकृतसूत्रानुसारेण पुष्पमित्यत्र अपादानसंज्ञा भवति। ततः **'अपादाने पञ्चमी'** इति सूत्रेण पञ्चमी विभक्तिः भवति । तत्परं पञ्चम्याः एकवचने **'पुष्पात्'** रूपं भवति। परन्तु **'जातं वंशे भुवनविदिते पुष्करावर्तकानाम्'**[5] इत्यत्र **'वंश'** इति पदे कथं सप्तमी विभक्तिः भवति, यतः प्रकृतिः भवति वंश इति, अतः यत्र प्रकृतसूत्रानुसारेण कथं न अपादानसंज्ञा ? तदुत्तरे शरणदेवेन उक्तं यत् **'वंश्य प्रकृतिर्नतु वंश एव'** न तु प्रकृतिः तस्मात् अत्र अपादानसंज्ञा

---

[1] भट्टिकाव्यम् - १७/३९

[2] ऊषा-सिंहलः, दुर्घटवृत्तिः, परिमलप्रकाशनम्, दिल्ली, २०२०, पृ. 95

[3] Edited with Notes By T. Gaṇapati Śâstrî, Durghatavritti (Saraṇadeva), Printed at The Travancore Government Press, Trivandrum, 1909, P. 14-

[4] ऊषा -सिंहलः, दुर्घटवृत्तिः, परिमलप्रकाशनम्, दिल्ली, २०२०, पृ. 96

[5] मेघदूतम्, पूर्वमेघः, श्लोकः - ६

न भूत्वा **'आधारोऽधिकरणम्'**(१/४/४५) इति सूत्रेण अधिकरणसंज्ञायां **'सप्तम्यधिकरणे च'**(२/३/३६) इति सूत्रेण सप्तमी विभक्तिः भवति इति।

स्पृहेरीप्सितः (१/४/३६)[1] आचार्येण शरणदेवेन तदीये दुर्घटवृत्ति-ग्रन्थे **'स्पृहेरीप्सितः'** इति पाणिनिविरचितस्य सूत्रस्य व्याख्यानं कृतम्। सूत्रस्यास्य सारल्येन अर्थो भवति - स्पृह-धातोः प्रयोगे कर्तुः यः ईप्सितः तस्य सम्प्रदानसंज्ञा भवति। उदाहरणं यथा - **'सर्वे धनाय सपृहयन्ति'**। वाक्येऽस्मिन् कर्तुः ईप्सितवस्तु तु धनम्, तस्मात् प्रकृतसूत्रानुसारेण अत्र सम्प्रदानसंज्ञायां **'चतुर्थी सम्प्रदाने'(२.३.१३)** इति सूत्रेण चतुर्थी विभक्तिः भवति।

परन्तु **'स्पृहणीया विभूतिः'** इत्यत्र कथं सम्पदानसंज्ञा न स्यात् ? अपि च **'पुष्पाणि स्पृहयतीति'** वाक्ये कथं कर्मत्वम् ? यद्यपि वाक्यद्वये स्पृह-धातोः प्रयोगो विद्यते अस्मिन् विषये सन्देहः जायते मनसि। विषयस्यास्य समाधाने शरणदेवेन उच्यते - **'ईप्सिततमत्वविवक्षायां कर्मसंज्ञैव परत्वात्'**[2] इति न्यासकारस्य मतम् उल्लिखितम्। अर्थात् उदाहरणयोः **'विभूतिः'** अपि च पुष्पाणि इत्यत्र ईप्सिततमत्वविवक्षा विद्यते। तस्मात् अत्र सम्प्रदानसंज्ञा न भूत्वा **'कर्तुरीप्सिततमं कर्म'(१.४.४९)** इति सूत्रेण कर्मसंज्ञायां **'कर्मणि द्वितीया'(२.३.२)** इति सूत्रेण द्वितीया विभक्तिः स्यात्। एवं रूपेण ग्रन्थाकारेण विषयस्यास्य समाधानं कृतम्।

निष्कर्षः - व्याकरणपरम्परायां यथा पाणिनिः, कात्यायन, पतञ्जलिः, भट्टोजिदीक्षितः, कैयटः, नागेशभट्टः प्रभृतयः प्रसिद्धाः आचार्याः सन्ति, तथैव दुर्घटवृत्तिकारोऽपि एकः विशिष्टः व्याकरणाचार्यः। दुर्घटवृत्तिः इति ग्रन्थस्य व्याकरणशास्त्रे महत्त्वपूर्णं स्थानमस्ति। अतः प्रौढत्वेन शरणदेवस्य प्रयासफलं व्याकरणशास्त्रे भूयो भूयः प्रशस्यः। अस्यां शरणदेवस्य दुर्घटवृत्तौ ४९२संख्यकपाणिनीयसूत्राणां तथा कतिपय-वार्त्तिकानामालोचनं क्रियते। अत्र ७५ग्रन्थानां, ५६ग्रन्थकाराणां तथा १०४२शब्दानां संदिग्धसिद्धयः प्रयोगाः च पाणिनीयव्याकरणमनुकृत्य सम्यग्रूपेण संसाधिताः दृश्यते। अत्र तु विचाराः यथा प्रोढाः शैली च तथैव प्राञ्जला दृश्यन्ते।

सहायकग्रन्थसूची –

Ṡâstrî, T. Gaṇapati. Durghatavritti (Saraṇadeva) Trivandrum: Printed at The Travancore Government Press, 1909.
Sharma, Ram Nath. A History of the Sanskrit Grammatical Tradition. Delhi: Motilal Banarsidass, 2002.
Cardona, George. Pāṇini: A Survey of Research. Delhi: Motilal Banarsidass, 1999.
Mishra, D.N. History of Sanskrit Grammar. Delhi: Bharatiya Vidya Prakashan, 1980.
Mishra, Sashibhusan. Various Traditions in Sanskrit Grammar. Kolkata: Sanskrit Book Depot, 2023.
सिंहलः, ऊषा. दुर्घटवृत्तिः. दिल्लीः परिमलप्रकाशनम्, २०२०.
चक्रवर्ती, पार्वती. दुर्घटवृत्तिः. कोलकाताः संस्कृत-वुक-डिपो, २०२४.
मिश्रः, शशिभूषणः. पाणिनीयव्याकरणस्य भाषावैज्ञानिकम् अध्ययनम्. कोलकाताः वनारस-मर्केण्टाइल-कोम्पानी, २०१२.
पाण्डेयः, श्रीगोपालदत्तः & गिरिः, स्वामी श्रीप्रह्लादः. अष्टाध्यायी. वाराणसीः चौखम्बा-सुरभारती-प्रकाशनम्, १९८१.
मिश्रः, हर्षनाथः. चान्द्रव्याकरणवृत्तेः समालोचनात्मकमध्ययनम्. नवदेहलीः एल्. वि. पि. एस्.,१९७४.

अंतर्जालीयसङ्केतसूची -

http://www.archive.org
http://www.wikipedia.org
https://scholar.google.com

[1] ऊषा-सिंहलः, दुर्घटवृत्तिः, परिमलप्रकाशनम्, दिल्ली, २०२०, पृ. 96
[2] न्यासः(भागः - १), १/४/३६, पृ. २८८

सरस्वतीकण्ठाभरणदिशा प्रत्ययग्रहणे यस्मात् स विधिस्तदादेरपञ्चम्याः, कृद्ग्रहणे गतिकारकपूर्वस्यापि इत्यनयोः परिभाषयोः समीक्षा

नित्यगोपालपात्रः, शोधच्छात्रः,
मानविकसामाजिकविज्ञानविभागे, विद्यासागरविश्वविद्यालये
Email Id- nityagopalpatra.rkmvu@gmail.com
Phone Number- 8900677753

शोधसारांशः-वेदाङ्गेषु मुख्यं स्थानं भजते व्याकरणम् इति। भारतीयज्ञानपरम्परायां यथा पाणिनीयव्याकरणस्य माहात्म्यम् अस्ति तथैव अपाणिनीयव्याकरणानामपि प्राधान्यं दृश्यते। तत्र अपाणिनीयव्याकरणेषु भोजराजस्य सरस्वतीकण्ठाभरणम् अत्यन्तं सुविदितं लोके। प्रकृते शोधप्रबन्धे "सरस्वतीकण्ठाभरणव्याकरणानुसारं प्रत्ययग्रहणे यस्मात् स विधिस्तदादेरपञ्चम्याः किञ्च कृद्ग्रहणे गतिकारकपूर्वस्यापि इत्यनयोः परिभाषयोः समीक्षात्मकमध्ययनम्" इति शोधप्रबन्धः लिखितो वर्तते। भाष्यस्थवार्तिकैः साकम् अनयोः परिभाषयोः साम्यमस्ति वा न वा इत्यपि यथामति वर्णितम् अस्ति अस्मिन् शोधप्रबन्धे।

कूटशब्दाः- परिभाषा, समीक्षा, व्याकरणम्, व्याकरणपरम्परा, शब्दशास्त्रम्, अपाणिनीयव्याकरणम्, सरस्वतीकण्ठाभरणम्, सूत्राध्ययनम्।

उपोद्घातः- व्याकरणशास्त्रस्य मूलं हि वेदः। वि-आङ् इत्युपसर्गात् करणे ल्युट्प्रत्यये सति व्याकरणशब्दः निष्पन्नो भवति। अस्य व्याकरणशास्त्रस्य शब्दशास्त्रम् इत्यपि नामान्तरम् अस्ति। अस्मिन् व्याकरणशास्त्रे प्रकृतिप्रत्ययमाध्यमेन साधुशब्दानां सिद्धिः क्रियते। भर्तृहरिणा शब्दब्रह्मणः स्वरूपमुच्यते-

अनादिनिधनं ब्रह्म शब्दतत्त्वं यदक्षरम्।
विवर्ततेऽर्थभावेन प्रक्रिया जगतो यतः॥[1]

व्याकरणस्य परम्परा अतीव प्राचीना अस्ति। शास्त्रे व्याकरणस्य परम्पराविषये कश्चित् श्लोकः प्रसिद्धः अस्ति। तद्यथा-

ऐन्द्रं चान्द्रं काशकृत्स्नं कौमारं शाकटायनम्।
सारस्वतं चापिशलं शाकलं पाणिनीयकम्॥

यद्यपि अस्यां भूमौ नैकानि व्याकरणानि प्राप्यन्ते तथापि पाणिनीयव्याकरणस्य यादृशी महिमा अस्ति तादृशी महिमा अन्येषां व्याकरणानां नास्ति। तथा सत्यपि गच्छता कालेन अपाणिनीयव्याकरणानि अपि विरचितानि आसन्। अपाणिनीयव्याकरणपरम्परासु परमारवंशस्य भोजराजस्य सरस्वतीकण्ठाभरणम् अत्यन्तं सुविदितं लोके। अस्य समय एकादशशतकम् इति प्रसिद्धिः। अस्मिन् सरस्वतीकण्ठाभरणव्याकरणे अष्टौ अध्यायाः, प्रत्यध्यायं चत्वारः पादाः सन्ति। तेन साकल्येन द्वात्रिंशत् पादाः प्राप्यन्ते। व्याकरणेऽस्मिन् षट्सहस्रं सूत्राणि सन्ति। व्याकरणमतिरिच्य अन्यत्र शास्त्रेऽपि तस्य ग्रन्था उपलभ्यन्ते। ते ग्रन्थाः तावत्- अलंकारशास्त्रे सरस्वतीकण्ठाभरणम्, ज्योतिषशास्त्रे विद्वज्जनवल्लभः, शिल्पविषये युक्तिकल्पतरुः, नीतिशास्त्रे चाणक्यराजनीतिशास्त्रम् इत्यादयः। प्रकृतः शोधप्रबन्धः "सरस्वतीकण्ठाभरणव्याकरणानुसारं प्रत्ययग्रहणे यस्मात् स विधिस्तदादेरपञ्चम्याः किञ्च कृद्ग्रहणे गतिकारकपूर्वस्यापि इत्यनयोः परिभाषयोः समीक्षात्मकमध्ययनम्" इति शीर्षकोपेतः वर्तते। श्रीमद्भोजराजेन विरचितस्य सरस्वतीकण्ठाभरणव्याकरणस्य मूलं हि- पाणिनेः अष्टाध्यायी, चान्द्रस्य चान्द्रव्याकरणं चेति। अपि च भोजस्य परिभाषाणामुपरि महाभाष्यस्थवार्तिकानां प्रभावः साक्षात् दृश्यते। तथापि अस्य भोजव्याकरणस्य मौलिकत्वं तु दृश्यत एव। पाणिनेः सूत्राणां ज्ञानाय यथा ग्रन्थान्तरस्य साहाय्यम् अपेक्षते। किन्तु भोजसूत्रे सा समस्या नास्ति। अत्र सूत्र एव सर्वमुल्लिखितं वर्तते। तेन सुकुमारमतीनां बालानां कृते इदं व्याकरणम् अत्यन्तमुपकाराय भवति। अस्मिन् व्याकरणे कानिचन मौलिकसूत्राणि सन्ति, कानिचन सूत्राणि

[1] वाक्यपदीये ब्रह्मकाण्डे १.१।

पाणिनीयव्याकरणात्, कानिचन वा चान्द्रव्याकरणात् तथैव स्वीकृतानि सन्ति। अतः प्रत्यक्षपरोक्षतया अस्य व्याकरणस्योपरि एतेषां व्याकरणानां प्रभावः दरीदृश्यत एव। सरस्वतीकण्ठाभरणस्योपरि रचितासु टीकासु दण्डनाथनारायणस्य हृदयहारिणी अतीव प्रसिद्धा वर्तते। अत्र हृदयहारिणीमाश्रित्यैव सूत्राणां व्याख्यानं प्रदर्शितं वर्तते। सम्प्रति "सरस्वतीकण्ठाभरणव्याकरणानुसारं प्रत्ययग्रहणे यस्मात् स विधिस्तदादेरपञ्चम्याः किञ्च कृद्ग्रहणे गतिकारकपूर्वस्यापि इत्यनयोः परिभाषयोः समीक्षात्मकमध्ययनम्" इति प्रबन्धः प्रस्तूयते।

सूत्रम्- प्रत्ययग्रहणे यस्मात् स विधिस्तदादेरपञ्चम्याः (सर-१.२.२४)

सूत्राध्ययनम्-'प्रत्ययग्रहणे यस्मात् स विधिस्तदादेः' इत्यशंस्य कथनस्य अभिप्रायं वदति- प्रत्ययमात्रबोधके पदघटिते शास्त्रे तदादेः तदन्तस्य च ग्रहणं भवति। अत्र तदादिः विशेष्यः, प्रत्ययश्च विशेषणं भवति। 'येन विधिस्तदन्तस्य' (सर-१.२.१९) इत्यनया परिभाषया तदन्तविधौ प्रत्ययान्ततदादेः ग्रहणं भवति। यस्मात् प्रत्ययो विहितो वर्तते सः तदादिशब्देन गृह्यते। प्रकृतेः पूर्वो भागः तदादिशब्देन न गृह्यते। अत्र प्रत्ययान्तस्य इति कथनादेव ज्ञायते प्रत्ययस्य परं कार्यं न भवति। अत्र च प्रत्ययान्ततदादेः इत्यनेन प्रकृतिप्रत्ययविशिष्टसमुदायस्यैव ग्रहणं भवति न तदतिरिक्तस्य। 'अपञ्चम्याः' इति निषेधस्य अर्थमाह- प्रत्ययमात्रबोधकं पदं यत्र पञ्चम्यन्तात् परं भवति तत्र तदादिविशेष्यकतदन्तविधिः नैव भवति। तदोवोच्यते हृदयहारिण्यां- 'न चेत् पञ्चम्यन्तात् परस्य प्रत्ययस्य कार्यं भवति' इति।

अस्याः परिभाषायाः फलमुच्यते- चिकीर्षति इति। 'सनाद्यन्तश्चाणिङः' (सर-१.१.४) इत्यनेन सूत्रेण कृ इत्यस्य धातुसंज्ञायां सत्यां, कृधातोः सन्प्रत्यये सति 'प्रत्ययग्रहणे यस्मात् स विधिस्तदादेरपञ्चम्याः' (सर-१.२.२४) अनया परिभाषया तदादिविशेष्यकतदन्तविधौ चिकीर्षति इति रूपं सिध्यति। चिकीर्षति इत्यत्र सन्प्रत्ययः कृधातोः परं विहितो वर्तते। अतः 'सनाद्यन्तश्चाणिङः' इति सूत्रे तदादिविशेष्यकतदन्तविधौ सनाद्यन्ततदादेः इत्यनेन केवलं चिकीर्षति इत्यस्यैव ग्रहणं भवति। तेन प्राचिकीर्षत् अत्र तदादिविशेष्यकतदन्तविधिः न भवति। अस्मिन्नुदाहरणे चिकीर्षत् इत्यंशस्यैव ग्रहणं भवति न तु प्राचिकीर्षत् इति समुदायस्य। तेन तदादिविशेष्यकतदन्तविधेः निषेधो भवति। गर्गस्यापत्यं, दक्षस्यापत्यम् इति व्युत्पत्त्या 'यञिञ्भ्याम्' (सर-४.१.८०) इत्यनेन सूत्रेण फक्प्रत्यये प्रकृतपरिभाषया तदादिविशेष्यकतदन्तविधौ गार्ग्यायणः, दाक्षायणः इत्यादीनि रूपाणि सम्भवन्ति। अत्र गर्गशब्दः, दक्षशब्दश्च तदादिविशेष्यकः अस्ति। अतः फक्प्रत्ययः गर्गशब्दात् किञ्च दक्षशब्दादेव विधीयते। तेन तदादिविशेष्यकतदन्तविधिरपि भवति। किन्तु परमगार्ग्यस्यापत्यं, परमदाक्षेरपत्यम् इत्यत्र 'प्रत्ययग्रहणे यस्मात् स विधिस्तदादेरपञ्चम्याः' इत्यनया परिभाषया तदादिविशेष्यकतदन्तविधिः न भवति। तेन च फक्प्रत्ययः अपि न भवति। एवञ्च परमगार्ग्यायणः, परमदाक्षायणः इत्यादौ तदादिविशेष्यकतदन्तविधिः नैव सम्भवति। अत्र गार्ग्यशब्दः प्रकृतिरस्ति। तस्मात् पूर्वमस्ति परमशब्दः। अतः प्रकृतेः पूर्वस्य परमशब्दस्य तदादित्वेन ग्रहणं न भवति। तेन च परमगर्गशब्दात् तदादिविशेष्यकतदन्तविधिः न भवति। प्रत्ययान्ततदादिः इत्यनेन प्रकृतिप्रत्ययविशिष्टसमुदायस्यैव ग्रहणं भवति नान्यस्य। तथैव परमदाक्षायणः इत्यत्रापि बोध्यम्।

अपञ्चम्याः इत्यस्य फलमाह- अन्तस्तीर्णम्, दृषत्तीर्णम् इति। 'रदाभ्यां निष्ठातो दश्च नः' (सर-७.३.८६) इत्यनेन सूत्रेण दृषत्तीर्णम् इत्यादौ तकारस्य नकारादेशः प्राप्त आसीत्। अस्मिन् सूत्रे रदाभ्याम् इति पञ्चम्यन्तं पदमस्ति किञ्च निष्ठा इति प्रत्ययमात्रबोधकम् अस्ति। अपञ्चम्याः इति निषेधकारणात् दृषद्-तीर्ता इत्यत्र रदाभ्यामुत्तरस्य दकारान्तात् दृषद् इत्यस्मात् शब्दात् तदादिविशेष्यकतदन्तविधिः न भवति। तेन च धातुतकारस्य नकारादेशो न भवति। एवञ्च अनिष्टं रूपमपि न सिध्यति। किन्तु रदाभ्यामुत्तरस्य निष्ठातकारस्यैव नकारादेशः भवति इति ज्ञेयम्।

समीक्षणम्-तदादिविशेष्यकतदन्तविधेः विधानाय नियममाह- प्रत्ययग्रहणे यस्मात्स विहितः इति। अस्यार्थः तावत्- प्रत्ययमात्रबोधकं पदं यत्र उपतिष्ठते तत्र तदादेः तदन्तस्य च ग्रहणं भवति इति। एतेन तदन्तविधिः सिध्यत्येव। अत्र तदन्तविधिः सिद्धे अपञ्चम्याः इत्यशंस्य निषेधाय भाष्यस्थवार्तिकमाह- प्रत्ययग्रहणं चापञ्चम्याः (भा.वा-१.१.४१९) इति। अस्य वार्तिकस्य अभिप्रायः तावत्- प्रत्ययमात्रबोधकं पदं यत्र पञ्चम्यन्तात् परं भवति तत्र तदादिविशेष्यकतदन्तविधिः न भवति। इयं परिभाषा तदन्ताङ्गस्य अपवादभूता अस्ति। अनयोः वार्तिकयोः समाधारेणैव भोजराजः परिभाषां लिलेख- 'प्रत्ययग्रहणे यस्मात् स विधिस्तदादेरपञ्चम्याः' (सर-१.२.२४) इति। एकया एव परिभाषया कार्ये सिद्धे पृथक् सूत्रं नापेक्षते इति धिया भोजराज एकामेव परिभाषां रचयामास-'प्रत्ययग्रहणे यस्मात् स

विधिस्तदादेरपञ्चम्याः' (सर-१.२.२४) इति। साधारणमतीनां बालानां कृते इयं परिभाषा अत्यन्तमुपयोगाय स्यात्। वर्णलाघवोऽपि परिभाषायाः अस्याः रचनायां फलं वर्तते। महाभाष्ये प्रपञ्चिता एव विषयाः अत्र अस्यां परिभाषायां द्रष्टुमुपलभ्यते।

सूत्रम्- कृद्ग्रहणे गतिकारकपूर्वस्यापि (सर-१.२.२५)

सूत्राध्ययनम्- प्रत्ययग्रहणे यस्मात् स विधिस्तदादेरपञ्चम्याः (सर-१.२.२४) अस्याः परिभाषायाः स्वीकारे सति- भस्मनिहुतं, तथोदके विशीर्णम् इत्यादौ समासः नैव सम्भवति। इष्यते चात्र समासः। अतः अनियमे सति नियमः विधीयते-'कृद्ग्रहणे गतिकारकपूर्वस्यापि' (सर-१.२.२५) इत्यनया परिभाषया। अस्याः परिभाषायाः अर्थः भवति- यत्र कृत्प्रत्ययः विधीयते, यस्मात् सः प्रत्ययः विधीयते तदादेः गतिपूर्वकस्य किञ्च कारकपूर्वकस्य अपि ग्रहणं विधेयम्। तेन च यत्र तदादिः नास्ति तत्रापि तदादे आरोपः क्रियते। यत्र गतिपूर्वस्य किञ्च कारकपूर्वस्य समीपे कृदन्तं पदमुपतिष्ठति तत्र कृद्ग्रहणे गतिकारकविशिष्टस्यैव ग्रहणं कार्यं नान्यस्य। तथाहि दण्डनाथेन हृदयहारिण्यामुच्यते- "यत्र कृत्प्रत्ययो गृह्यते, यस्मात् स विहितस्तदादेर्गतिकारकपूर्वस्यापि ग्रहणं भवति" इति। सूत्रेऽस्मिन् अपिशब्दस्य उपादानकारणात् गतिकारकसमभिव्याहृतस्य यथा ग्रहणं भवति तथैव गतिकारकपूर्वस्य असमभिव्याहृतस्यापि ग्रहणं कर्तव्यम्। इयं परिभाषा कृद्विशेषग्रहणे, कृत्सामान्यग्रहणे च सङ्गच्छते। कृदकृत् साधारणविषये इयं परिभाषा न प्रवर्तते। इदमेव परिभाषायाः अस्याः फलमस्ति।

कृद्विशेषग्रहणस्योदाहरणमस्ति- 'इषूदराश्वेषु क्षेपे' (सर-८.४.१२३) इति। अत्र क्तप्रत्ययस्य अनुवृत्तिः भवति। अयञ्च क्तप्रत्ययः कृद्विशेषो वर्तते। तेन च अस्याः परिभाषायाः प्रवृत्तिः भवति। तस्मात् 'अवतप्ते नकुलस्थितम्' इति प्रयोगः क्तान्तेन समस्यते 'कृद्ग्रहणे गतिकारकपूर्वस्यापि' (सर-१.२.२५) इत्यनया परिभाषया। एवञ्च भस्मनिहुतं, तथोदके विशीर्णम्, सगतिकेन मनकुलेन इत्यादावपि क्तान्तेन समासः सिद्धो भवति अस्याः परिभाषायाः स्वीकारे सति।

समीक्षणम्-भोजस्य अस्याः परिभाषायाः मूलं वर्तते- भगवतः पाणिनेः क्षेपे (पा.सू-२.१.४७) इति सूत्रम्। अस्य सूत्रस्य भाष्ये भगवता पतञ्जलिना एकं वार्तिकं प्रोक्तमस्ति- 'क्षेपे सगतिकसकारकसमासे उक्तम्' इति। तस्मिन्नेव वार्तिके 'कृद्ग्रहणे गतिकारकपूर्वस्यापि' इदमपि उक्तं वर्तते। अतः भोजस्य 'कृद्ग्रहणे गतिकारकपूर्वस्यापि' (सर-१.२.२५) इत्यस्यां परिभाषायां पाणिनेः प्रभावः तु वर्तत एव। किन्तु कृद्ग्रहणे गतिकारकपूर्वस्यापि इत्यस्या परिभाषायाः विषये साक्षात् एकस्मिन् स्थले अष्टाध्याय्याम् अथवा महाभाष्ये तथा किमपि नोक्तमस्ति। तदर्थं व्याख्यानं द्रष्टव्यं भवति। स च क्लेशाय। अतः क्लेशं विना यथा सूत्रार्थबोधः स्यात् तदर्थम् इमां परिभाषां भोजः लिलेख। अत्र उदाहरणानि अपि अतीव सुष्ठुतया प्रसङ्गानुसारं दर्शितं भवति। एतेन च एषा परिभाषा सर्वेषां शास्त्रज्ञानां, बालानां च लाभाय स्यादिति वक्तुमलम्।

सङ्केताक्षरसूची

१. सर-सरस्वतीकण्ठाभरणम्।

२. पा.सू-पाणिनीयसूत्रम्।

सहायकग्रन्थसूची

१. भोजः। १९३५। सरस्वतीकण्ठाभरणम् (हृदयहारिणीसहितम्) (प्रथमोऽध्यायः)। शाम्बशिव शास्त्री (सम्पा.)।त्रिवन्दम् अनन्तशयन विश्वविद्यालयः।

२. भोजः। १९३७। सरस्वतीकण्ठाभरणम् (मूलमात्रम्)। चिन्तामणिः टि आर्(सम्पा.)। मद्रास- विश्वविद्यालयः।

३. श्रीमन्नागेशभट्टः। २००५। परिभाषेन्दुशेखरः (सुबोधिनी-हिन्दीव्याख्योपेतः)।विश्वनाथमिश्रः (व्याख्याकारः)। वाराणसी-चौखम्बा सुरभारती प्रकाशन।

४. पतञ्जलिः। २०१८। व्याकरणमहाभाष्यम् (भाष्यप्रदीपोद्योतसहितम्) प्रथमः खण्डः। भार्गवशास्त्री जोशी (संशोधकः)। दिल्ली- चौखम्बा संस्कृत प्रतिष्ठान।

५. पतञ्जलिः। महाभाष्यम्। चारुदेव-शास्त्री (व्याख्याकारः)। दिल्ली- मोतिलाल बनारसीदास।

सिद्धान्तलेशसंग्रहे अविद्यायाः आश्रयत्वविचारसन्दर्भे भामती-विवरणयोः मतभेदविमर्शः

अमितः घोषालः
अद्वैतवेदान्तविभागः, राष्ट्रीयसंस्कृतविश्वविद्यालयः
तिरुपतिः-517507, आन्ध्रप्रदेशः

कुञ्चिकाशब्दाः-अन्तःकरणविशिष्टचैतन्यरूपः, अज्ञानावभासकम्, जीवाश्रितत्वम्, पूर्वकालिकत्वम्, अविद्याकार्यम्, अन्योन्याश्रयः, जाड्यम्, प्रतीतिसाक्षिकम्, अनन्तरकालिकत्वम्, आश्रयत्वम्, महासुषुप्तिः, मायी, बीजशक्तिः

उपोद्घातः- अघटनघटनपटीयसी माया अविद्या वा शाङ्कराद्वैतवेदान्ते तत्त्वसकलेषु नितरां वरीवर्ति। मात्सस्यां विश्वमिति माया इत्युक्ते संसारचक्रे पुनः पुनः प्रेरकतत्त्वेषु माया अद्वितीया। अस्याः मायायाः प्रभावेण मुक्तचैतन्यं बद्धो भवति। अपि च अद्वैतवेदान्ततन्त्रे षट्स्वेव अनादितत्त्वेषु अविद्येयमन्यतमा। तदुक्तं चित्सुखाचार्येण तत्त्वप्रदीपिकायाम्

जीव ईशो विशुद्धा चित् तथा जीवेशयोर्भिदा।
अविद्या तच्चितोर्योगः षडस्माकमनादयः॥

अस्याः अविद्यायाः पर्यायपदानि अभिहितानि सन्ति पञ्चपादिकायां एवम्-इयं श्रुतिस्मृतिपुराणेषु **१. नामरूपम् २. अव्याकृतम् ३. अविद्या ४. माया ५. प्रकृतिः ६. अग्रहणम् ७. अव्यक्तम् ८. तमः ९. कारणम् १०. लयः ११. शक्तिः १२. महासुप्तिः १३. निद्रा १४. अक्षरम् १५. आकाशम् इति च तत्र तत्र बहुधा गीयते**[1] इति। अस्याः च अविद्यायाः आश्रयः कः इति विचारः कर्तव्यः भवति। यतः अहमज्ञः इत्यादिप्रतीतौ तस्य साश्रयत्वेनैव विषयभावात्।

ननु नायं विचारः युक्तिसहः भवितुमर्हति यतः **अहमज्ञः अहं न जानामि** इत्यादि प्रतीतौ अहमर्थस्य आश्रयत्वेन विस्पष्टं भानात्। उक्तं च गीताभाष्ये शङ्करभगवत्पादैः अविद्या कस्य इति प्रश्नः एव निरर्थक इति। तदीयं भाष्यमेवमस्ति-**अत्राह सा अविद्या कस्य इति। यस्य दृश्यते तस्यैव। कस्य दृश्यते इति। अत्रोच्यते। अविद्या कस्य दृश्यते इति प्रश्नः निरर्थकः। कथं दृश्यते चेत् अविद्या तद्वन्तमपि पश्यसि। न च तद्वति उपलभ्यमाने सा कस्य इति प्रश्नः युक्तः। न हि गोमति उपलभ्यमाने गावः कस्य इति प्रश्नः अर्थवान् भवेत्। ननु विषमः दृष्टान्तः गवां तद्वतः च प्रत्यक्षत्वात् तत्सम्बन्धोऽपि प्रत्यक्षः इति प्रश्नः निरर्थकः। न तथा अविद्या तद्वांश्च प्रत्यक्षौ यतः प्रश्नः निरर्थकः स्यात्। अप्रत्यक्षेण अविद्यावता अविद्यासम्बन्धे ज्ञाते किं तव स्यात्। अविद्यायाः अनर्थहेतुत्वात् परिहर्तव्या स्यात्। यस्य अविद्या सतां परिहरिष्यति। ननु ममैव अविद्या। जानासि तर्हि अविद्यां तद्वन्तं च आत्मानम्**[2] इत्यादि। अत्र च अविद्यायाः तदाश्रयस्य च स्पष्टप्रतिपन्नत्वमादाय भाष्यकाराः अविद्याश्रयस्य अविचार्यत्वं भाषन्ते इति विज्ञायते। ग्रन्थार्थः तु स्पष्टः एव। एवञ्च नैव विचारणीयः नैव प्रष्टव्यः वा अविद्यायाः आश्रयः इति चेत्। सत्यम्-अहमज्ञः इत्यादिप्रतीतौ अहमर्थः आश्रयत्वेन भासते परन्तु सः कीदृशः इति विचारः परमवशिष्टः एव स्यात्। उपरिनिर्दिष्टे भाष्ये सामान्यतः अहमर्थाश्रितत्त्वमेव समर्थितम्। अतः न तद्विरोधः शङ्कापथं आगच्छति। सः च अहमर्थः अन्तःकरणचितोः ग्रन्थिरूपः कश्चन विशेषः। अतः अविद्यायाः प्रायः त्रेधा विकल्पः भवितुमर्हति। यथा-

१. अविद्यायाः अन्तःकरणाश्रयः, २. अन्तःकरणविशिष्टचैतन्याश्रयः ३. शुद्धचैतन्याश्रयः

एवञ्च अपरित्यज्यैव अहमर्थस्य आश्रयत्वस्य अहमज्ञः इत्यादिप्रतीतिप्रतिपन्नां विचारः क्रियते इति न कश्चित् विरोधः।

विषयः- अतः सिद्धान्तलेशसंग्रहकारैः नानाशास्त्रकृतभूरिपरिश्रमैः आचार्याप्पयदीक्षितेन्द्रैः स्वकीये सिद्धान्तलेशसंग्रहे अयं विचारः भामतीविवरणोक्तदिशा व्याकृतो वर्तते। यथामति मया समासेन सिद्धान्तलेशसंग्रकाराणां आचार्याप्पयदीक्षितेन्द्राणाम् आशयः निरूप्यते। अस्याः अविद्यायाः कश्चन आश्रयः कथनीयः। यतः निराश्रयस्य कस्यचन पदार्थस्य सिद्ध्यभावात्। प्रतीतिः हि **अहं घटं न जानामि** इत्यनेन घटाज्ञानं ख्यापितं भवति। अत्र च अज्ञानस्य विषयः घटः, यतः घटस्य एव ज्ञानमत्र नास्तीति प्रतिपाद्यते। अज्ञानस्य

[1] पञ्चपादिका सूत्रम्-1, वर्णकम्-1
[2] भगवद्गीता-13.2

आश्रयश्चात्र अहमिति। विषयज्ञानम् अज्ञानञ्च न हि निराश्रयं तिष्ठति। अतः अविद्यायाः मायापर्यायभूतायाः कस्तावादाश्रयः, को वा विषयः इति विचारणीयम्। अविद्याश्रयत्वविषयत्वविषये अस्ति मतभेदः विवरणभामतीप्रस्थानयोः।

मायायाः अविद्यायाः वा कः आश्रयः इति विचारे प्रसक्ते केचित् जल्पन्ति-अन्तःकरणमेव अविद्यायाः आश्रयः इति। यतः अहमिति प्रतीतौ तावत् अन्तःकरणम् अवभासते। अतः तस्मिन् अन्तःकरणे समाश्रितमज्ञानमिति अहमज्ञः इति प्रतीत्या एव सिध्यति इति उपपादयन्ति।

तेषां मतमिदमयुक्तम्। अन्तःकरणस्य **तन्मोऽकुरुत**[1] इति श्रुतिवाक्येन जन्यत्वं प्रतिपन्नम्। जन्यत्वे च तस्य अविद्याकार्यत्वमेव। अविद्याकार्यत्वे च तदनन्तरकालिकत्वमेव। तथात्वे पूर्वकालिकस्य अज्ञानस्य कथम् आश्रयत्वं उपपद्यते ? तदेतत् बृहदारण्यकवार्तिके फलितं दृश्यते-

नैवं स्यात् सर्वकार्येषु तेषां ताद्रूप्यहेतुतः।
जडस्वभावतो नान्यत् रूपं कार्येषु गम्यते।।[2] इति

जाड्यरूपस्य अविद्याधर्मस्य अन्तःकरणे अनुवृत्तिदर्शनात् अन्तःकरणम् अविद्याकार्यमिति तस्मिन् अन्तःकरणे अविद्याश्रयत्वं सम्भवति इति तदर्थः।

एवञ्च सर्वेषु अपि जडेषु तुल्यत्वमस्ति। सर्वाणि जडानि जाड्यात् अविद्याकार्यमिति अतः अविद्यायाः आश्रयः न भवितुमर्हति। अतः परिशेषात् चैतन्यमेव अज्ञानस्य आश्रयः स्यात्।

विवरणकारमते संक्षेपशारीरककारस्य सर्वज्ञात्ममुनेश्च मते अज्ञानस्य आश्रयः विषयश्च ब्रह्म एव। अज्ञानस्य ब्रह्माश्रयत्वे नास्ति दोषः। न ह्यस्ति अज्ञानस्य शुद्धचैतन्यस्य च विरोधः। ब्रह्म हि अज्ञानस्य अवभासकम्, साक्षिचैतन्यस्य अज्ञानावभासकत्वम् अद्वैतिभिः अङ्गीक्रियते। यथा गृहे विद्यमानं तमः गृहमेव विषयीकरोति एवम् अविद्या अपि ब्रह्माश्रिता ब्रह्म एव विषयीकरोति इति नास्ति काचिदनुपपत्तिः। उच्यते च विवरणकारेण प्रथमवर्णके-**न तावदज्ञानम् आश्रयविषयभेदापेक्षम्, किन्तु एकस्मिन्नेव वस्तुनि आश्रयत्वमावरणं चेति कृत्यद्वयं सम्पादयति इति**[3]। संक्षेपशारीरककारेण उच्यते-

आश्रयत्वविषयत्वभागिनी निर्विभागचितिः एव केवला।
पूर्वसिद्धतमसः हि पश्चिमः नाश्रयः भवति नापि गोचरः।।[4] इति

नन्विदमप्ययुक्तं भवति। अज्ञानाश्रयत्वं हि विद्यास्वाभावे चैतन्ये कथं स्यात्। तदुक्तं वार्तिके अज्ञानस्य कल्पितत्वात् तथा अज्ञानसाक्षित्वात् आत्मनः न तस्मिन् अज्ञानं घटते इति। यथा-

विषयत्वोपपत्तेः च प्रत्यङ्मोहतदुत्थयोः।
न अविद्यावान् भवेत् आत्मा नापि तत्कार्यवांस्ततः।।
न जाने मुग्ध इव अहं भवदुक्तं मनागपि।
इति चेत् वीक्षसे तर्हि मूढमज्ञं च कुम्भवत्।।
त्वन्तु अज्ञः मूढः एवेति भव कामं यथेच्छसि।
मूढाज्ञयोस्तु यः साक्षी नासौ मुग्धः अज्ञ एव वा।।[5]

इत्यादिभिः श्लोकैः।

अतश्च चैतन्यरूपस्य आत्मनः अज्ञानाश्रयत्वं न सम्भवति। अतः अज्ञानकल्पनासाक्षित्वात् न अज्ञानस्य आश्रयः भवितुमर्हति

[1] बृ.उ-1.2.1
[2] बृ.उ.वा-अध्यायः-1, ब्राह्मणम्-4, श्लोकः-307
[3] पञ्चपादिका विवरणम् प्रथमवर्णकम्
[4] सं.शी-परिच्छेदः-1, श्लोकः-319
[5] बृ.उ.वार्तिकम् अध्यायः-4, ब्राह्मणम्-4, श्लोकः-357,362,363

आत्मा। अज्ञानस्य कल्पितत्वाच्च। तथापि तत्तु तत्त्वं वास्तविकं सत्यम्। आकाशः इव नीलपीतदिरूपाश्रयः अज्ञानस्य आश्रयः आत्मा इति उच्यते अहमज्ञः इति प्रतीतिः। नेदमाश्रयत्वमात्मनि वास्तवमिति स्पष्टयितुं वार्तिके प्रयासः इत्येव मननीयम्। पुनः अन्यत्र वार्तिके आत्मनि एव अविद्या इति प्रतिपादिता वर्तते। यथा-

आत्मज्ञानं अतः प्रत्यक्चैतन्याभासवत्।

आत्माज्ञानसमुच्छित्तौ तज्जस्य न हि वस्तुनः॥[1] इत्यादिस्थलेषु

संक्षेपशारीरके अपि इदं स्थिरीकृतमेव

अज्ञाततापि घटतेऽत्र दृशोऽनुभूतेः

जानामि नाहं इति दृश्यपि दृश्यते हि।

अज्ञाततानुभवनं न च वास्तवं तत्

अज्ञाततोद्वहति कल्पितता हि तस्याः॥[2] **इति**

अत्र च अहं न जानामीति प्रतीत्या आत्मनः चैतन्यरूपेऽपि अज्ञानस्य आश्रयत्वं ग्राह्यम्। किन्तु तन्न वास्तविकं भवितुमर्हति। अज्ञानस्य कल्पितत्वात् तदाश्रयत्वस्य वक्तव्यत्वात् इति अभिप्रायः स्पष्टः। अतः तदिदमज्ञानमाश्रयभूतं चैतन्यं शुद्धमेव ग्राह्यमिति संक्षेपशारीरके स्पष्टतया उपपादितं भवति।

किन्तु भामतीकारः आचार्यवाचस्पतिमिश्रः-

ज्ञाज्ञौ द्वौ ईशानीशौ अजा ह्येका भोक्तृभोग्यार्थयुक्ता।

अनन्तश्चात्मा विश्वरूपो ह्यकर्ता त्रयं यदा विन्दते ब्रह्ममेतत्[3]**॥ इति**

इति श्रुतौ स्पष्टमविद्यायाः जीवाश्रितत्वमभिहितमस्ति इति मनसि निधाय जीवाश्रितामविद्यामाचचक्षिरे। अर्थात् भामतीकारस्य आचार्यवाचस्पतिमिश्रस्य मते अविद्यायाः आश्रयः जीवः। न हि निरुपाधिके ब्रह्मणि अविद्या स्थातुमर्हति। अविद्यायाः विषयस्तु ब्रह्म एव। जीवो हि ब्रह्मस्वरूपम् अपरोक्षतया न जानाति इत्यस्माद् वाक्याद् अविद्यायाः विषयः ब्रह्म एव इत्यपि स्पष्टं ज्ञायते। जीवे हि ब्रह्मविषयकमज्ञानमस्ति अतः समन्वयाधिकरणभाष्ये भामतीकृता आचार्यवाचस्पतिना उच्यते-**"नाविद्या ब्रह्माश्रया, किं तु जीवे, सा त्वनिर्वचनीयेत्युक्तम् , तेन नित्यशुद्धमेव ब्रह्म इति"।**

अपि च पुनः एवं शङ्कां कुर्वन्नाह अविद्या यदि ब्रह्मगता चेत् तर्हि एकमुक्तौ सर्वमुक्तिप्रसङ्गः स्यात् अतः भामत्यामेवमुच्यते- **न वयं प्रधानवत् अविद्यां सर्वजीवेषु एकामाचक्ष्महे येन एवमुपालभ्येमहि किन्तु इयं प्रतिजीवं भिद्यते। तेन यस्यैव जीवस्य विद्या उत्पन्ना तस्यैव अविद्या अपनीयत्वे न जीवान्तरस्य**[4] **इत्यादि।** तेन जीवाश्रिता एव अविद्या इति स्पष्टमेव उक्तं भवति।

न च वाच्यम् जीवः नाम शुद्धस्य चैतन्यस्य अविद्यया कल्पितं किञ्चित् रूपम्। अन्यरूपत्वे बन्धमोक्षयोः सामानाधिकरण्यानुपपत्तेः। ततश्च अन्योन्याश्रयः अविद्यायां सिद्धायां तत्कल्पितः जीवः सिध्यति। जीवे आश्रये सिद्धे तदाश्रिता अविद्या सिध्यति इति। यतः अयं दोषः **वाक्यान्वयात्**[5] इति अधिकरणे **अवस्थितेरिति काशकृत्स्नः**[6] इति सूत्रस्य व्याख्याने भामतीकारेण एव जीवाश्रितत्वे प्राप्तान्योन्याश्रयदोषः वारितः। **न चैवमन्योन्याश्रयः जीवविभागाश्रया अविद्या अविद्याश्रयश्च जीवविभागः इति। बीजाङ्कुरवत् अनादित्वात्.....न खलु आदिमान् संसारः नापि आदिमान् अविद्याजीवविभागः येन अनुयुज्येत**[7] इत्यादिना भाष्येन। तथा हि-अविद्योपधानं च यद्यपि विद्यास्वभावे परमात्मनि न साक्षादस्ति तथापि तत्प्रतिबिम्बकल्पजीवद्वारेण परस्मिन्नित्युच्यते। न

[1] बृ.उ.भाष्यवार्तिकम्-अध्यायः-4, ब्राह्मणम्-3,.श्लोक-355,356

[2] सं.शा-अध्यायः-1, श्लोकः-316

[3] श्वे.उ-1.9

[4] भामती-1.4.3

[5] ब्र.सू-1.4.19

[6] ब्र.सू-1.4.22

[7] भामती-1.4.23

चैवमप्यन्योन्याश्रयः। जीवविभागाश्रया विद्या, अविद्याश्रयश्च जीवविभागः इति, बीजाङ्कुरवदनादित्वात्।

मायायाः जीवाश्रितत्वे **मायां तु प्रकृतिं विद्यान्मायिनं तु महेश्वरम्** [1], **यतः वा इमानि भूतानि जातानि** [2] इत्यादिश्रुतिविरोधः। पुनः **मयाध्यक्षेण प्रकृतिः सूयते सचराचरम्** [3], **दैवी ह्येषा गुणमयी मम माया दुरत्यया** [4]इत्यादि स्मृतिविरोधश्च भवति।

नन्वेवं सत्यपि भाष्यविरोधः। भाष्ये हि-**तदधीनत्वात् अर्थवत्** [5] इति सूत्रव्याख्यानावसरे-अविद्यात्मिका हि बीजशक्तिः अव्यक्तशब्दनिर्देश्या परमेश्वराश्रया मायामयी महासुषुप्तिः इति स्पष्टं मायाख्यायाः अविद्यायाः परमेश्वराश्रितत्वोक्तेः। किम्बहुना अविद्यां जीवे इच्छतः श्रुतिविरोधः अपि भवति। श्रुतिर्हि- **मायां तु प्रकृतिं विद्यान्मायिनं तु महेश्वरम्** इति कथयन्ती ईश्वराश्रिताम् अविद्यां दर्शयति इति चेत् न। पूर्वोक्तभाष्यश्रुतिवाक्ययोः भामतीकारेण अविद्यायाः ईश्वराधीनत्वपरत्वेन व्याख्यानात्। तथाहि- **ननु अविद्यैव जगद्बीजमिति कृतमीश्वरेण इत्यतः आह परमेश्वराश्रिता इति। न हि अचेतनं चेतनानधिष्ठतं कार्याय पर्याप्तमिति स्वकार्यं कर्तुं परमेश्वरं निमित्ततया उपदानतया च आश्रयते।....तस्मात् जीवाधिकरणा अपि अविद्या निमित्ततया विषयतया च ईश्वरमाश्रयते इति इति ईश्वराश्रिता इति उच्यते न तु आधारतया। विद्यास्वभावे ब्रह्मणि तदनुपपत्तेः** [6] इति ग्रन्थेन।

अनेन जीवाश्रिता एव अविद्या ईश्वरः तु तत्र विषयः इति प्रतिपादितम्। तत्र च हेतुः अपि उक्तः ब्रह्मणः चैतन्यरूपस्य विद्यास्वभावस्य अविद्यायाः तद्विरोधिन्याः आश्रयत्वमनुपपन्नमिति। एतेन मायिनं तु महेश्वरमिति श्रुतिवाक्यमपि व्याख्यातं भवति।

किञ्च उत्पत्तौ ज्ञप्तौ चान्योन्याश्रयो दोषाय भवति। न च जीवाविद्ययोः जन्यजनकभावः, उभयोरनादित्वात्। न च स्वज्ञानाधीनज्ञप्तिकत्त्वमपि। जीवाज्ञानं नाविद्याधीनं न चाविद्याज्ञानं जीवाधीनमिति। सर्वो हि लोकः अहमिति प्रतीत्यात्मानम्, न चाविद्यामपेक्षते। अहमज्ञो न जानमीति प्रतीतिसाक्षिकमज्ञानं न जीवज्ञानापेक्षम्।

अपि च अविद्यायाः जीवाश्रितत्वे जीवस्यैव जगत्कर्तृत्वादिप्रसक्तौ **यतो वा इमानि भूतानि जायन्ते** [7] इत्यत्र न श्रुतिविरोधः, यतो जीवाश्रिताविद्याविषयीभूतं ब्रह्मैवाज्ञातं सर्वजगदुपादानभूतं नियन्तृकर्तृ च नटवद् इति स्वीकारात्।

यथोक्तमारम्भणाधिकरणे भाष्ये-**युक्तेः शब्दान्ताच्च** [8] इति सूत्रशेषे। तथा मूलकारणमेवान्त्यात् कार्यात् तेन तेन कार्याकारेण नटवत्सर्वव्यवहारास्पदत्वं प्रतिपद्यते। तत्र भामात्यां मूलकारणं ब्रह्मेत्युक्तम्।

आचार्याप्पयदीक्षितेन्द्रैः कल्पतरुपरिमले उक्तम्- नटो हि द्रष्टृभिरज्ञातनिजरूप एव तत्तदभिनेयासत्यरूपतां प्रतिपद्यते। एवं जीवैरविज्ञातं ब्रह्मासत्यवियदादिप्रपञ्चकारतां प्रतिपद्यत इति दृष्टान्तोक्त्या वाचस्पतिसम्मतं भाष्याभिमतं निश्चीयत इत्यर्थः।

एभिः ग्रन्थैः जीवाश्रिताविद्याविषयीकृतमज्ञानं ब्रह्मैवोपादानमिति न जीवे सर्वनियन्तृत्वाद्यापत्तिः। अयमेव पक्षः भाष्याविरुद्धः इति निश्चीयते। एवं मायिनं तु महेश्वरमित्यादिश्रुतावपि मायाविषयतैव मायित्वं महेश्वरस्येति बोध्यम्।

अपि च जीवाश्रिता माया इत्यस्य जीवत्वविशिष्टचैतन्याश्रितत्वं न विवक्षितम्, किन्तु अक्षरब्रह्मणानुरोधेन चैतन्याश्रितत्वमेव, जीवत्वं तु तत्रावच्छेदकमिति। अतः संक्षेपशारीरककृता सर्वज्ञात्ममुनिना सह न विरोधः। न च यथा मायायाः चैतन्यवृत्तौ जीवत्वमवच्छेकदमेव जीवत्वस्यापि चैतन्यवृत्तौ मायाऽवच्छेदिका इति व्यक्तमन्योन्याश्रय इति वाच्यम्, अनादित्वात् अन्योन्याश्रयदोषस्य परिहारात्। अतः मायायाः जीवाश्रितत्वे कोऽपि दोषः न। कुत्रचित् केचित् आचार्या अस्याः **मायान्तु प्रकृतिं विद्यान्मायिनं तु महेश्वरमिति** [9]श्रुतेः उपपादनाय मायायाः अविद्यायाः च भेदं कल्पयित्वा मायायाः आश्रयः ईश्वरः। अतः मायी इति तत्र

[1] श्वे.उ-2.10
[2] तै.उ-3.1.1
[3] भ.गी-9.10
[4] भ.गी-7.14
[5] ब्र.सू-1.4.3
[6] भामती-1.4.3
[7] तै.उ-3.1.1
[8] ब्र.सू-2.1.18
[9] श्वे.उ-2.10

शब्दप्रयोगः। अविद्यायाः च आश्रयः जीवः अतः तत्र अज्ञः इति शब्दप्रयोगः इति व्यवस्थां व्याचचक्षिरे। ततः अपि न विरोधः शङ्कनीयःइति।

उपसंहारः-समालोच्यमाने ग्रन्थेऽस्मिन् मूख्यतः अविद्यायाः आश्रयत्वविचारसन्दर्भे भामतीकाराणां वाचस्पतिमिश्राणां तथा विवरणकाराणां संक्षेपशारीरककृतां मतकुसुमानि प्रस्फुटानि दृश्यन्ते । आचार्यवाचस्पतिमिश्रस्य मते अविद्या तु जीवाश्रिता इति। एतन्मते जीवः न अन्तःकरणविशिष्टचैतन्यरूपः किन्तु अविद्याविशिष्टचैतन्यरूपः अतः विशिष्टप्रसङ्गात् अयमपि पक्षः निरूप्यते । तद्यथा जीवः एव अविद्यायाः आश्रयः भवितुमर्हति । न तु शुद्धचैतन्यरूपं ब्रह्म । तस्य विद्यारूपस्य अविद्याविरोधित्वात्। अतः औपाधिकं किञ्चित् रूपं तस्याः आश्रयः इति कथनीयः । तच्च जीवाख्यम् अविद्यावशिष्टचैतन्यरूपम् । अतः जीवः अविद्याश्रयः। अपि च न केवलम् अविद्या जीवाश्रिता अपि तु सा प्रतिजीवं भिद्यते एव । अतः तस्याः अविद्यायाः जीवाश्रितत्वे नैव संदेहः वाचस्पतिमिश्रस्य । यतः शुद्धाश्रितत्वे ईश्वराश्रितत्वे एव वा तस्य एकत्वेन भेदस्यैव अप्रसक्तेः प्रतिजीवं भिद्यते इत्यस्य अवक्तव्यत्वात्। एवमेव वाक्यान्वयाधिकरणभाष्यव्याख्यानावसरे अपि तैः अविद्या जीवाश्रिता इति स्पष्टीमीरितं भवति। तदेवोच्यते-**अविद्योपधानं च यद्यपि विद्यास्वभावे परमात्मनि न साक्षादस्ति तथाऽपि तत्प्रतिबिम्बकल्पजीवद्वारेण परस्मिन् उच्यते**[1] ।

विवरणप्रस्थानानुसारिणि संक्षेपशारीरके आचार्यसर्वज्ञात्ममुनिप्रभृतय अज्ञानं शुद्धे चैतन्ये एव आश्रितमिति प्रतिपादयन्ति । तथा हि उच्यते आचार्येण-

चिद्वस्तुनः चितिभवेत् तिमिरं तमिस्रं तामिस्रमन्धतमसं जडिमा तमिस्रा।
माया जगत्प्रकृतिः अच्युतशक्तिः आन्ध्यं निद्रा सुषुप्तिः अनृतं प्रलयः गुणैक्यम्[2] ॥

अनेन च तिमिरादिशब्दैः प्रसिद्धा या माया सा चैतन्यवस्तुनि एव सम्भवति इति प्रतिज्ञातं भवति । यद्यपि ज्ञानाज्ञानयोः विरोधः सर्वेषां सम्मतः तथा सोऽपि विरोधः वध्यघातकरूपः । ज्ञाने जाते अज्ञानं नष्टम् । यावत्पर्यन्तं ज्ञानं न जातं तावदेव अज्ञानं तिष्ठतीति प्रतीतिरस्ति। एवञ्च ज्ञानसम्बन्धे जायमाने अज्ञानं नश्यति एव । कुतः ज्ञाने आश्रयता अज्ञाननिरूपिता इति चेत् , उच्यते-सत्यं ज्ञानाज्ञानयोः विरोधः वध्यघातकभावरूपः अस्ति इति । तथापि तयोः सम्बन्धः उपपद्यते । यतः विरोधिनोः अपि कञ्चनकालं यावत् एकत्र समावेशः दृश्यते। यथा-मन्दान्धकारे वेश्मनि प्रकाशतमसोः । एवमेव प्रकृतेऽपि ज्ञानाज्ञानयोः वध्यघातकभावरूपविरोधशालिनोः यावत्पर्यन्तं न आचार्योपदेशजनितबुद्धिवृत्तिसंवलनं भवति तावत्पर्यन्तमवस्थानं न विरुध्यते सहैव । एवञ्च इदं सुनिष्पन्नं भवति ज्ञानाज्ञानयोः यद्यपि विरोधः तथापि ज्ञाने शुद्धचैतन्ये अज्ञानाश्रयत्वं न विरुध्यते इति ।

एवमनेन स्पष्टं भवति यत् विद्यायाः आश्रयः जीवरूपं विशिष्टं चैतन्यं वा स्यात् शुद्धं वा चैतन्यमिति पक्षद्वयं साधु-अन्तःकरणादिकं जडं तु नैव आश्रयः भवितुमर्हति इति शिवम् ।

सन्दर्भग्रन्थसूची

1. द्विवेदी , पारसनाथ. सिद्धान्तलेशसंग्रहः. सम्पूर्णानन्दसंस्कृविश्वविद्यालयः, वाराणसी, 2005.
2. शास्त्री , ब्रह्मश्री एस् आर् कृष्णमूर्ति. शास्त्रसिद्धान्तलेशसंग्रहः . श्रीमदप्पयदीक्षितेन्द्रग्रन्थावलिप्रकाशनसमितिः, सिकन्दरबाद्, 1973.
3. आचार्य , जानकीशरण. वेदान्तपरिभाषा. श्रीसोमनाथसंस्कृतविश्वविद्यालयः, वेरावलम्(गुजरात), 2019.
4. मूर्ति , एम् एल् नरसिंहः. शाङ्करदर्शनमर्मप्रकाशः. राष्ट्रीयसंस्कृतविद्यापीठम्, तिरुपति, 1996.
5. तैलङ्ग , रामशास्त्री. विवरणप्रमेयसंग्रहः. किशोरविद्यानिकेतन, वाराणसी, 1990.
6. वझे , भाउशास्त्री. संक्षेपशारीरकम्. चौखम्बा प्रकाशन, वारणसी, 2007.

[1] भामती-1.4.22
[2] सं.शा-1.318

विश्वनाथजगन्नाथमतयोर्दोषप्रदर्शनपुरःसरं मम्मटकृतकाव्यलक्षणस्य पुनः प्रतिष्ठा

Basanta Chandra
Ph. D. Research Scholar,
Department of Sanskrit,
Ramakrishna Mission Vidyamandira,
Belur Math, Howrah, 711202, West Bengal.
Contact No: 8250032388
Email ID: shrimanbasanta@gmail.com

शोधसारः- मम्मटाचार्यकृतं 'तददोषौ शब्दार्थौ सगुणावनलङ्कृती पुनः क्वापि' इति काव्यलक्षणं बहुधा खण्डितं कविराजविश्वनाथ-पण्डितराजजगन्नाथाभ्याम्। मयात्र विश्वनाथजगन्नाथाचार्याभ्यां मम्मटकृतकाव्यलक्षणस्य खण्डनप्रदर्शनपुरःसरं तयोरपि मतयोस्समालोचनेन मम्मटकृतकाव्यलक्षणस्य पुनः प्रतिष्ठानं कृतम्। कविराजविश्वनाथमते काव्यलक्षणे अदोषपदोपादानेन नैकान्युत्तमकाव्यानि अकाव्यरूपेण विवेचितानि भवन्ति। काव्यस्य यस्मिन्नंशे दोषो नास्ति तत्काव्यम्, यस्मिन्नंशे दोषोऽस्ति तदकाव्यमित्यपि न वाच्यम्। सति सम्भवे ईषद्दोषौ शब्दार्थौ काव्यमित्यपि न वाच्यम्। पुनः दोषहीनं काव्यं दुर्लभं भवति। अदोषाविति पदस्य समर्थने टीकाकारा वदन्ति यत् च्युतसंस्कारादयः काव्यत्वविघटका ये प्रवलदोषाः ते परिहरणीयाः। दोषो भवति उद्देश्यप्रतीतेः प्रतिबन्धकः। समस्तकाव्यानामुद्देश्यं भवति रसः। तद्रसस्य परिपन्थिनः सर्व एव दोषाः। दर्पणकारमते सगुणाविति पदस्य परिवर्तनेन रसवन्तौ इति विशेषणं युक्तिसङ्गतम्। दर्पणकारस्य मतमिदं स्वीक्रियते चेद्वस्तुप्रधानमलङ्कारप्रधानञ्च विषयवस्तु अकाव्यं स्यात्। मम्मटमतसमर्थने वक्तुं शक्यते यत्सगुणाविति विशेषणं नीरसचित्रकाव्येऽप्यव्याप्तं न भवति। अनलङ्कृती पुनः क्वापीत्यंशस्य समर्थने मम्मटाचार्येण 'यः कौमारहरः' इत्याद्युदाहरणं प्रदत्तम्। दर्पणकारमते उदाहरणेऽस्मिन् स्फुटालङ्कारो विद्यतेऽतो मम्मटमते प्रमादो विद्यते। परन्तु मम्मटानुगामिनां मते श्लोकेऽस्मिन्नस्फुटावेव विभावनाविशेषोक्त्यलङ्कारौ विद्येते।

पण्डितराजमते 'काव्यं पठितं श्रुतं गीतं रचितम्' इत्यादिव्यवहारैर्ज्ञायते यत् शब्दविशेष एव काव्यम्। केषाञ्चिन्मते आस्वादजनकत्वं काव्यप्रयोजकम् एवञ्च तत् शब्दार्थयोः उभयोस्तिष्ठतीत्यत उभयोः काव्यत्वं स्वीकार्यमिति मतमपि न युक्तिसङ्गतम्। तथा सति अभिनयस्यापि काव्यता स्यात्। पुनः काव्यता शब्दार्थयोरुभयोर्व्यासज्यवृत्त्या मिलितभावेन तिष्ठति चेत् श्लोकवाक्यं काव्यं न भवति। शब्दार्थयोः पृथक्तया तिष्ठति चेत् शब्दकाव्यमर्थकाव्यमिति काव्यद्वयापत्तिः स्यात्। अतः काव्यं शब्दनिष्ठम्। परन्तु जगन्नाथस्य मतमिदं न युक्तिग्राह्यम्। काव्यपदस्य प्रवृत्तिनिमित्तं भवति शब्दार्थयोरविनाभावः। वाचकशब्दो वाच्योऽर्थश्चेति द्वौ सम्मिलितौ काव्यं स्यात्। तस्मादेव कुन्तकाचार्यः स्पष्टमकथयत्- 'वाचको वाच्यश्चेति द्वौ सम्मिलितौ काव्यम्।' इति।

कुञ्चीशब्दाः- अदोषौ, सगुणौ, अनलङ्कृती पुनः क्वापि, मुख्यार्थहतिर्दोषः, शब्दविशेष एव काव्यम्।

अवतरिका- सुप्राचीनकालाद् आधुनिककालं यावद् बहुभिरेवालङ्कारिकैः बहुधा काव्यस्य स्वरूपं प्रतिपादितम्। संस्कृतकाव्यनभसि विराजमानेषु आलङ्कारिकेषु अग्रगण्यो भवति राजानको मम्मटः। द्वादशशतकीयेन मम्मटाचार्येण विरचिते *काव्यप्रकाशः* इति अलङ्कारग्रन्थे प्रथमे उल्लासे 'तददोषौ शब्दार्थौ सगुणावनलङ्कृती पुनः क्वापि'[1] इति काव्यलक्षणं निरूपितम्। तच्छब्देन काव्यम् इत्यस्य ग्रहणं भवति। अदोषौ सगुणौ पुनः क्वापि अनलङ्कृती शब्दार्थौ काव्यं भवति। वस्तुतोऽत्र शब्दार्थयोः चत्वारि विशेषणानि सन्ति- अदोषौ, सगुणौ, सालङ्कारौ, अस्फुटालङ्कारौ चेति। अत एव दोषहीनौ गुणयुक्तौ, अलङ्कारमण्डितौ, कदापि अस्फुटालङ्कारयुक्तौ शब्दार्थौ काव्यम् भवति। प्रत्येकं लक्षणमेव अव्याप्त्यतिव्याप्त्यसम्भवदोषरहितं स्यात्। परन्तु मम्मटाचार्यस्य काव्यलक्षणं त्रुटिहीनं नास्ति। परवर्तिनि काले विश्वनाथजगन्नाथाद्यालङ्कारिकैः लक्षणमिदं बहु समालोचितम्। चतुर्दशशतकीय आचार्यः कविराजविश्वनाथः तदीये *साहित्यदर्पणः* इति ग्रन्थे प्रथमपरिच्छेदे ''तत्किं स्वरूपं तावत्काव्यमित्यपेक्षायां कश्चिदाह-

[1] *काव्यप्रकाशः*, सम्पा.- भट्टवामनः, पृ. १३।

'तददोषौ शब्दार्थौ सगुणावनलङ्कृती पुनः क्वापि'- इति। एतच्चिन्त्यम्।''[1] इत्याद्युच्चारणेन मम्मटाचार्यकृतकाव्यलक्षणस्य खण्डनं कृतवान्। पण्डितराजजगन्नाथोऽपि तदीये *रसगङ्गाधरः* इति ग्रन्थे ''यत्तु प्राञ्चः अदोषौ सगुणौ सालंकारौ शब्दार्थौ काव्यम्' इत्याहुः, तत्र विचार्यते।'' [2] इत्यादिवाक्यैः मम्मटाचार्य्यकृतकाव्यलक्षणं खण्डितवान्। अत्र मया विश्वनाथजगन्नाथाचार्याभ्यां मम्मटकृतकाव्यलक्षणस्य खण्डनप्रदर्शनपुरःसरं तयोरपि मतस्य समालोचनेन मम्मटकृतकाव्यलक्षणस्य पुनः प्रतिष्ठानं करिष्यते।

आचार्यैः मम्मटीयलक्षणस्य खण्डनम्, खण्डनस्य निराकरणं च- विश्वनाथजगन्नाथाचार्याभ्यां कृतस्य मम्मटकृतकाव्यलक्षणस्य खण्डनम्, पुनः तस्य निराकरणमत्र प्रदर्शयिष्यते।

विश्वनाथमतम्, तन्मतनिराकरणं च- प्रथमतः साहित्यदर्पणकारकविराजविश्वनाथस्य मतेन लक्षणे विद्यमानम् 'अदोषौ' इति पदम् अव्याप्तिदोषेण दुष्टम्। यतो हि-

न्यक्कारो ह्ययमेव मे यदरयस्तत्राप्यसौ तापसः
सोऽप्यत्रैव निहन्ति राक्षसकुलं जीवत्यहो रावणः।
धिग्धिक्छत्रुजितं प्रबोधितवता किं कुम्भकर्णेण वा
स्वर्गग्रामटिकाविलुण्ठनवृथोच्छूनैः किमेभिर्भुजैः॥[3] इति श्लोको ध्वनिकाव्यत्वेन उत्तमकाव्यत्वेन वा विवेचितः। अथ च दोषशून्यो नास्त्ययं श्लोकः। यतो हि अत्र 'विधेयाविमर्शः', अविमृष्टविधेयांशदोषो वा विद्यमानः। अत एव दोषे विद्यमानेऽपि यदि उत्तमकाव्यं भवति तर्हि लक्षणस्य अव्याप्तिर्दोषः स्यात्। अदोषशब्दार्थरूपं यत् काव्यं तद् दोषयुक्तं काव्यं व्याप्तुं न समर्थम्, तस्मादत्र अव्याप्तिदोषः स्पष्टः।

अधुना यदि उच्यते, काव्यस्य पद्यस्य वा यस्मिन्नंशे दोषो विद्यते, तद् अकाव्यम्, यस्मिन्नंशे च दोषो नास्ति तत् काव्यम्, तर्हि एकस्यैव पद्यस्य काव्यत्वाकाव्यत्वयोः प्रसङ्ग आयाति, परन्तु तद् व्यवहारविरुद्धम्।

अनन्तरं कविराजविश्वनाथ ईषदर्थे नञः प्रयोगं प्रदर्श्य काव्यलक्षणे अव्याप्तिदोषं प्रदर्शितवान्। यदि ईषदर्थे अल्पार्थे वा नञो व्यवहारः स्वीक्रियते, तर्हि अल्पदोषयुक्तौ शब्दार्थौ काव्यमित्यर्थ आयाति। तेन निर्दोषशब्दार्थयोः काव्यत्वं न स्यात्। सति सम्भवे ईषद्दोषयुक्तौ शब्दार्थौ काव्यमित्येदपि काव्यलक्षणे न वाच्यम्, रत्नादिलक्षणे यथा कीटानुबिद्धताप्रभृतीनामुल्लेखो न भवति तदवदत्रापि बोध्यम्।

इतोऽपि वक्तुं शक्यते यत्, श्रुतिदुष्टादिदोषः काव्यस्य अंशमात्रं न दूषयति, तत् काव्यस्य समग्रांशस्यैव काव्यत्वहानिं करोति। पुनः केषुचित् स्थानेषु दोषः अलङ्काररूपेणापि परिणमते, किन्तु स यदि अलङ्कारो न भूत्वा दोषः स्यात्, तर्हि समग्रांशस्यैव क्षतिकारको भवति। प्रकृतलक्षणानुसारेण 'न्यक्कारो ह्ययमेव...' इत्यादिपद्यमपि अविमृष्टविधेयांशदोषेण दुष्टम् इत्यस्मात् पद्यं भवितुं न समर्थम्।

पुनः दोषहीनौ शब्दार्थौ काव्यम् इति स्वीक्रियते चेत् काव्यम् अत्यन्तं दुर्लभम् अथवा निर्विषयं स्यात्। उच्यते हि *साहित्यदर्पणे* कविराजविश्वनाथेन- 'किञ्च, एवं काव्यं प्रविरलविषयं निर्विषयं वा स्यात्, सर्वथा निर्दोषस्यैकान्तमसम्भवात्।'[4] इति।

काव्यलक्षणे 'अदोषौ' इति पदस्य समर्थने युक्तयो विद्यन्ते। टीकाकारैरुच्यते च्युतसंस्कारादयो ये प्रबलदोषाः ते काव्यत्वविघटका भवन्तीत्यतः ते परिहरणीयाः। तथाहि- 'काव्यत्वविघटका ये च्युतसंस्कारादयः प्रवलदोषास्तद्रहितावित्यर्थविवरणकाराः।' इति। [5] यदि 'अदोषौ' इति पदस्य लक्ष्यं भवति दोषसामान्याभावः, तर्हि 'न्यक्कारो ह्ययम्' इत्याद्युत्तमकाव्ये अविमृष्टविधेयांशदोषस्य विद्यमानाल्लक्षणस्य अव्याप्तिर्दोषो भवति। परन्तु प्रकृतपक्षे तन्न जातम्। दोषो भवति

---

[1] *साहित्यदर्पणः*, सम्पा.- आचार्य कृष्णमोहन शास्त्री, पृ. ७।
[2] *रसगङ्गाधरः*, सम्पा.- विद्युत् वरण घोष, पृ. ५०।
[3] *काव्यप्रकाशः*, सम्पा.- भट्टवामनः, पृ. १७।
[4] *साहित्यदर्पणः*, सम्पा.- आचार्य कृष्णमोहन शास्त्री, पृ. ११।
[5] *काव्यप्रकाशः*, सम्पा.- भट्टवामनः, पृ. १४।

उद्देश्यप्रतीतेः प्रतिबन्धकः। समस्तकाव्यानामुद्देश्यं भवति रसः। तस्य रसस्य परिपन्थिनः सर्व एव दोषाः। तस्मादेव मम्मटेन *काव्यप्रकाशस्य* सप्तमे उल्लासे उक्तम्- 'मुख्यार्थहतिर्दोषो रसश्च मुख्यस्तदाश्रयाद्वाच्यः'[1] इति।

कविराजविश्वनाथेनापि उक्तम्- 'रसापकर्षका दोषाः'[2] इति। रसं परिप्रेक्ष्यैव गुणदोषौ विचारणीयौ। दोषाणां च क्वचिद्दोषत्वं क्वचिद्गुणत्वम् इत्यपि दर्पणकारेणोच्यते। अर्थाद् दोषाः कदापि दोषहीनरूपेण कदापि वा गुणरूपेण परिणता भवन्ति। 'न्यक्कारो ह्ययम्' इत्यादिश्लोके दोषा गुणरूपेण परिणताः। प्रसङ्गेऽस्मिन् एकं विख्यातं सूत्रं विद्यते- 'वक्त्रादौचित्यवशाद् दोषोऽपि गुणः क्वचित्'[3] इति। नियमेनानेनैव न्यक्कारादौ विदग्धरावणस्य वैशिष्ट्येन अविमृष्टविधेयांशदोषो गुणरूपेण परिणतः।

निर्गुणे अतिव्याप्तिवारणाय 'सगुणौ' इति पदं काव्यलक्षणे संयुक्तम्। 'सगुणौ शब्दार्थौ' इत्येवमुक्तिरपि दर्पणकारस्य मतेन त्रुटिहीना नास्ति। यतो हि गुणः शब्दार्थयोः धर्मो नास्ति, स रसस्य धर्मः। मम्मटोऽपि उक्तवान्- 'ये रसस्याङ्गिनो धर्माः शौर्यादय इवात्मनः।'[4] इति। अत एव सगुणौ शब्दार्थौ इत्यनुक्त्वा 'रसवन्तौ शब्दार्थौ' इति कथनमेव श्रेयः।

दर्पणकारस्य एतद् अभिमतमपि ग्रहणीयं नास्ति। प्रथमतः रसयुक्तौ शब्दार्थौ एव काव्यपदवाच्यं भवति चेद् अलङ्कारप्रधानं वस्तुप्रधानं च विषयवस्तु अकाव्यं स्यात्। पुनः यत्र रसो नास्ति केवलं जलप्रवाहादयः कपिबालकानां क्रीडादयो वर्णिताः सन्ति, तेषामपि अकाव्यतापत्तिरागच्छति। कविराजकृतं 'वाक्यं रसात्मकं काव्यम्' इति काव्यलक्षणमपि युक्तियुक्तं नास्ति। लक्षणानुसारेणानेन चित्रकाव्यस्य रसहीनत्वात् काव्यपदवाच्यता न स्यात्। जलप्रवाहादीनां वर्णनायां परम्परासम्पर्केऽपि रसस्य स्पर्शमात्रं नास्तीत्यतः तद् अकाव्यं भवति। उच्यते हि *रसगङ्गाधरे* 'न च तत्रापि यथाकथञ्चित् परम्परया रसस्पर्शोऽस्तीति वाच्यम्।'[5] इति।

अपरतो मम्मटस्य समर्थनेन वक्तुं शक्यते यत्, गुणा रसनिष्ठा भवन्त्यपि परम्परासम्बन्धेन रसव्यञ्जकं गुणपदम्।[6] मम्मटस्य समर्थने वक्तुं शक्यते यत् 'सगुणौ' इति विशेषणं नीरसचित्रकाव्येऽपि अव्याप्तं न भवति। अपरतः 'सरसौ' इति विशेषणं चित्रकाव्ये अव्याप्तिदोषेण दुष्टं भवति। अत एव नीरसे अव्याप्तिवारणाय 'सगुणौ' इति पदं लक्षणे अयौक्तिकं नास्ति[7]। मम्मटस्य मतेन गुणः त्रिप्रकारकः- माधुर्यम्, ओजः, प्रसादश्चेति। एवञ्च ते रसनिष्ठा भवन्त्यपि परम्परासम्पर्केण रसव्यञ्जकशब्दार्थनिष्ठाः।[8] अत एव 'सगुणौ' इति विशेषणं दोषयुक्तं नास्ति।

अनन्तरं कविराजविश्वनाथेन 'अनलङ्कृती पुनः क्वापि' इत्यंशे दोषः प्रदर्शितः। काव्ये अलङ्कारा भवन्ति कटककुण्डलादिवत् काव्योत्कर्षाधायका न तु स्वरूपाधायकाः। पुनः मम्मटाचार्येण अस्फुटालङ्कारत्वे उदाहृतम्-

> यः कौमारहरः स एव हि वरस्ता एव चैत्रक्षपा-
> स्ते चोन्मीलितमालतीसुरभयः प्रौढाः कदम्बनिलाः।
> सा चैवास्मि तथापि तत्र सुरतव्यापारलीलाविधौ
> रेवारोधसि वितसीतरुतले चेतः समुत्कण्ठते।।

इतीदं काव्यम्। दर्पणकारस्य मतेनात्र विभावनाविशेषोक्तिमूलस्य सन्देहसङ्करालङ्कारस्य स्फुटत्वं वर्तते। अत मम्मटाचार्याभिमतस्य अस्फुटालङ्कारस्येदं यथार्थमुदाहरणं नास्ति।

दर्पणकारस्य इदं मतमपि न यथार्थम्। तथा हि निरलङ्कारे अतिव्याप्तिवारणाय लक्षणे 'अनलङ्कृती पुनः क्वापि' इति

---

[1] *तदेव,* पृ. २६३।
[2] *साहित्यदर्पणः*, सम्पा.- आचार्य कृष्णमोहन शास्त्री, पृ. ४६९।
[3] *काव्यप्रकाशः*, सम्पा.- भट्टवामनः, पृ. ४१२।
[4] *तदेव,* पृ. ४६२।
[5] *रसगङ्गाधरः*, सम्पा.- विद्युत् वरण घोष, पृ. ५९।
[6] 'गुणस्य रसनिष्ठत्वेऽपि तद्व्यञ्जकपरं गुणपदम्'- *काव्यप्रकाशः*, सम्पा.- भट्टवामनः, पृ. १५।
[7] 'तेन नीरसेऽव्याप्तिरपि नेति बोध्यम्'- तत्रैव।
[8] 'गुणानां रसैकनिष्ठत्वेऽपि परम्परया तदभिव्यञ्जकशब्दार्थनिष्ठत्वमिति भावः।'- तत्रैव।

विशेषणं प्रदत्तम्। एतत् किमपि लक्षणघटकं पदं नास्ति 'सालङ्कारौ' इति विशेषणग्रहणात्। तस्माद् वृत्तौ मम्मटाचार्येण उक्तम्- 'सर्वत्र सालङ्कारौ क्वचित्तु स्फुटालङ्कारविरहेऽपि न काव्यत्वहानिः।'[1] अत्र 'अनलङ्कृती' इति पदस्यार्थः अलङ्कारविहीनो निरलङ्कारो वा न भवति। न अलङ्कृती- अनलङ्कृती। अत्र नञः अर्थ ईषद् अल्पम् अस्फुटं वा।[2] ईषद् इत्युक्ते बुध्यते, काव्यश्रवणमात्रं सहृदयानां ज्ञानस्य अविषयीभूतरूपेण स्फुटम्। अत एव 'अनलङ्कृती' इति पदस्यार्थः अस्फुटालङ्कारः। 'क्वापि' इति पदे अपिशब्देन समुच्चयार्थः प्रकाश्यते। फलतः 'सालङ्कारौ अनलङ्कृती च', अर्थात् शब्दार्थौ भवतः अलङ्कारयुक्तौ, पुनः कदापि अस्फुटालङ्कारयुक्तौ भवतः चेत् काव्यस्य हानिर्न भवति। संक्षेपेण वक्तुं शक्यते यद् अलङ्कारः स्फुटो भवतु उत अस्फुटो भवतु, एवम्विधौ शब्दार्थौ काव्यम्। स्फुटालङ्कारविरहे अर्थात् अस्फुटालङ्कारेऽपि काव्यस्य हानिर्न भवति। यथा-

यः कौमारहरः स एव हि वरस्ता एव चैत्रक्षपा-
स्ते चोन्मीलितमालतीसुरभयः प्रौढाः कदम्बनिलाः।
सा चैवास्मि तथापि तत्र सुरतव्यापारलीलाविधौ
रेवारोधसि वितसीतरुतले चेतः समुत्कण्ठते।। इति।

शीलाभट्टारिकानामिकायाः कस्याश्चित् कवयित्र्याः कवितेयम् अपूर्वाम् अनुभूतिमावहति। स्वाधीनपतिका कापि युवती विवाहात्प्राक् यः प्रेमिक आसीत् तमेव पतिरूपेण वृतवती। विवाहानन्तरं पूर्ववदेव चैत्ररात्रौ मालतीकुसुमस्य सौरभयुक्तमृदुवायोश्च विद्यमानेऽपि स्वामिना सह मिलनान्तरं तस्याः सुखं न भवतीति सा तस्याः सखीं कथयति। रेवातीरे वेतसीतरुतले प्राग्विवाहकाले प्रेमिकेण सह मिलने या तृप्तिः या शङ्का यत् शिहरणं चासन्, विवाहोत्तरजीवने तेषाम् अनुभवाभावाच्चित्ते चरमातृप्तिर्विराजते।

समग्रकवितायां शृङ्गाररसस्य प्राधान्यं वर्तते। एष रसः अन्यस्य कस्यापि रसस्य अङ्गं नास्तीत्यत एष रसवदलङ्कारे पर्यवसितो नास्ति। अत्र अस्पष्टतया विभावना विशेषोक्तिश्चेति द्वावलङ्कारौ विद्येते। हेतुं विना कार्योत्पत्तिर्भवति चेद् विभावनालङ्कारो[3] भवति। अत्र कार्यं भवति चित्तस्य उत्कण्ठा। अस्या उत्कण्ठायाः कारणं भवितुम् अशक्ष्यद् यदि स्वामी प्रेमिकं विना अन्यः कोऽपि अभविष्यत्। परन्तु यः कौमार्यं हृतवान्, स युवकः प्रेमिक एव वर इत्यत उत्कण्ठायाः किमपि कारणं नास्ति। अत एव हेतुं विनैव कार्योत्पन्नादत्र विभावनालङ्कारः। परन्तु अलङ्कारोऽयमत्र स्पष्टो नास्ति, यतो हि वरः प्रेमिकाद् भिन्नो नास्ति। एवं नञर्थकम् अनुक्त्वा सदर्थकभङ्ग्या उक्तत्वाद् अस्फुटविभावनालङ्कारः। पुनः हेतोर्विद्यमाने सत्यपि फलाभावो भवति चेद् विशेषोक्तिरलङ्कारो[4] भवति। विशेषोक्त्यलङ्कारो विभावनालङ्कारस्य विपरीतो भवति। अत्र हेतुः तिष्ठत्यपि फलाभावः, पुनः विभावनायां हेतुर्नास्ति तथापि कार्योत्पत्तिः। अत्र हेतुर्विद्यते- 'स एव वरः' इति। प्रेमिको वरो भवति चेत् फलं कार्यं वा भवति चित्तस्यानुत्कण्ठा। परन्तु हेतौ सत्त्वेऽपि चित्तस्य अनुत्कण्ठारूपं फलं नोदितम्। अत्र नञर्थकभङ्ग्या फलाभावो न प्रदर्शितः, तस्मादेव विशेषोक्तिरस्फुटा।

एवं दृश्यते यत्, श्लोकेऽस्मिन् शृङ्गाररसस्य प्राधान्याद् रसवदलङ्कारो न जातः, एवञ्च यौ द्वौ अलङ्कारौ जातौ तौ अस्फुटौ।

पण्डितराजमतं तन्मतनिराकरणं च- द्वितीयतः पण्डितराजेन *रसगङ्गाधरे* मम्मटकृतकाव्यलक्षणे विद्यमानं 'शब्दार्थौ' इति पदं खण्डितम्। पण्डितराजमते 'काव्यं पठितं श्रुतं गीतं रचितम्' 'काव्यं बुद्धम्' 'काव्यं श्रुतमर्थो न ज्ञातः' इत्यादिव्यवहारेभ्योऽवगम्यते यत् शब्दविशेष एव काव्यम्, शब्दार्थयोः उभयोः काव्यत्वं न सम्भवति। यतो हि शब्द एव पठितुं शक्यते, शब्द एव श्रूयते, शब्दादेव अर्थबोधः सम्भवति। केषाञ्चिन्मते आस्वादजनकत्वं काव्यप्रयोजकम् एवञ्च तत् शब्दार्थयोः उभयोस्तिष्ठतीत्यतः उभयोः काव्यत्वं स्वीकार्यमिति मतमपि न युक्तिसङ्गतम्। तथा सति अभिनयस्यापि काव्यता स्यात्। पुनः काव्यता शब्दार्थयोरुभयोः व्यासज्यवृत्त्या मिलितभावेन तिष्ठति चेत् श्लोकवाक्यं काव्यं न भवति। शब्दार्थयोः पृथक्तया तिष्ठति चेत् शब्दकाव्यमर्थकाव्यमिति काव्यद्वयापत्तिः

---

[1] *तदेव*, पृ. १७।

[2] 'अनलङ्कृती इत्यत्र ईषदर्थे नञ्'- *तदेव*, पृ।.- १५।

[3] 'विभावना विना हेतुं कार्योत्पत्तिर्यदुच्यते।'- *साहित्यदर्पणः*, सम्पा.- आचार्य कृष्णमोहन शास्त्री, पृ.- ७९२।

[4] 'सति हेतौ फलाभावो विशेषोक्तिः'- *तदेव*, पृ.- ७९३।

स्यात्। अतः काव्यं शब्दनिष्ठम्। तथाहि पण्डितराजेन *रसगङ्गाधरे* काव्यलक्षणं प्रतिपादितम्- 'रमणीयार्थप्रतिपादकः शब्दः काव्यम्'[1] इति।

परन्तु जगन्नाथस्य मतमिदं न युक्तिग्राह्यम्। काव्यपदस्य प्रवृत्तिनिमित्तं भवति शब्दार्थयोः अविनाभावः। वाचकशब्दः वाच्योऽर्थश्चेति सम्मिलितौ काव्यं स्यात्। तस्मादेव कुन्तकाचार्यः स्पष्टमकथयत्- 'वाचको वाच्यश्चेति द्वौ सम्मिलितौ काव्यम्।'[2] इति। भामहाचार्येणापि *काव्यालङ्कारे* उक्तम्- 'शब्दार्थौ सहितौ काव्यम्'[3] इति। रसोद्बोधकं काव्यत्वं केवलं शब्दे अथवा केवलम् अर्थे न तिष्ठति, तत् शब्दार्थयोः मिलितसम्बन्धे एव तिष्ठति। तस्मात् टीकाकारेण नागोजिभट्टेन कथितम्- 'यदि त्वास्वादव्यञ्जकत्वस्योभयत्राप्यविशेषाच्चमत्कारिबोधजनकज्ञानविषयतावच्छेदकधर्मवत्त्वरूपस्यानुपहसनीयकाव्यलक्षणस्य प्रकाशाद्युक्तलक्षमतावच्छेदस्योभयवृत्तित्वाच्च काव्यं पठितं, श्रुतं काव्यं, बुद्धं काव्यमित्युभयविधव्यवहारदर्शनाच्च काव्यापदप्रवृत्तिनिमित्तं व्यासज्यवृत्ति।'[4] इति। एतस्माद् बोद्धुं शक्यते यद् आस्वादव्यञ्जकता शब्दार्थयोः अविशेषभावेन अभिन्नभावेन एकात्मभावेन वा तिष्ठति। अत एव 'शब्दार्थौ' इति पदे कापि अतिव्याप्तिर्नास्ति।

उपसंहारः- यद्यपि मम्मटकृतकाव्यलक्षणं निर्दुष्टं नास्ति, तत्र बहवो दोषा विद्यन्ते, तथापि कविराजविश्वनाथेन पण्डितराजजगन्नाथेन च खण्डितं मम्मटकृतकाव्यलक्षणं प्रदर्श्य तयोर्मतयोरपि दोषप्रदर्शनपूर्वकं मम्मटमतस्य पुनः प्रतिष्ठा मयात्र कृता। मम्मटाचार्यः काव्यलक्षणे शब्दार्थयोः उभयोः समप्राधान्यं स्वीकृतवान्। परन्तु पण्डितराजजगन्नाथेन शब्दस्य अधिकप्राधान्यं स्वीकृतम्। विश्वनाथाचार्येणापि रसात्मकवाक्यस्य काव्यता स्वीकृता। अतो जगन्नाथविश्वनाथाचार्ययोः मतं मम्मटाचार्याद् अवश्यमेव भिन्नं भवेत्। कविराजपण्डितराजाभ्यां प्राचीन आलङ्कारिक आसीत् मम्मटाचार्यः। अतो मम्मटाचार्यस्य काव्यलक्षणमुभाभ्यामपि सम्यगधीत्य खण्डितम्। पुनः स्वमतं मण्डितं ताभ्याम्। परन्तु तयोः खण्डनशैल्यामपि दोष आसीत्। कविराजविश्वनाथमते काव्यलक्षणे अदोषपदोपादानेन नैकान्युत्तमकाव्यानि अकाव्यरूपेण विवेचितानि भवन्ति। काव्यस्य यस्मिन्नंशे दोषो नास्ति तत्काव्यम्, यस्मिन्नंशे दोषोऽस्ति तदकाव्यमित्यपि न वाच्यम्। सति सम्भवे ईषद्दोषौ शब्दार्थौ काव्यमित्यपि न वाच्यम्। पुनः दोषहीनं काव्यं दुर्लभं भवति। अदोषाविति पदस्य समर्थने टीकाकारा वदन्ति यत् च्युतसंस्कारादयः काव्यत्वविघटका ये प्रवलदोषाः ते परिहरणीयाः। दोषो भवति उद्देश्यप्रतीतेः प्रतिबन्धकः। समस्तकाव्यानामुद्देश्यं भवति रसः। तस्य रसस्य परिपन्थिनः सर्व एव दोषाः। दर्पणकारमते सगुणाविति पदस्य परिवर्तनेन रसवन्तौ इति विशेषणं युक्तिसङ्गतम्। दर्पणकारस्य मतमिदं स्वीक्रियते चेद्वस्तुप्रधानमलङ्कारप्रधानञ्च विषयवस्तु अकाव्यं स्यात्। मम्मटमतसमर्थने वक्तुं शक्यते यत्सगुणाविति विशेषणं नीरसचित्रकाव्येऽप्यव्याप्तं न भवति। अनलङ्कृती पुनः क्वापीत्यंशस्य समर्थने मम्मटाचार्येण 'यः कौमारहरः' इत्याद्युदाहरणं प्रदत्तम्। दर्पणकारमते उदाहरणेऽस्मिन् स्फुटालङ्कारो विद्यतेऽतो मम्मटमते प्रमादो विद्यते। परन्तु मम्मटानुगामिनां मते श्लोकेऽस्मिन्नस्फुटावेव विभावनाविशेषोक्त्यलङ्कारौ विद्येते। पण्डितराजमते काव्यं शब्दनिष्ठमिति यन्मतं तन्न युक्तिग्राह्यम्। काव्यपदस्य प्रवृत्तिनिमित्तं भवति शब्दार्थयोः अविनाभावः। वाचकशब्दः वाच्योऽर्थश्चेति सम्मिलितौ काव्यं स्यात्। तस्मादेव कुन्तकाचार्यः स्पष्टमकथयत्- 'वाचको वाच्यं चेति द्वौ सम्मिलितौ काव्यम्।' इति। मम्मटानुगामिभिः परवर्तिटीकाकारैः मम्मटकाव्यलक्षणविरोधिनां विश्वनाथजगन्नाथादीनां मतानि खण्डितान्यपि मम्मटकृतकाव्यलक्षणे केचन दोषाः तिष्ठन्त्येव। तथापि अत्र मया येषां दोषाणां निराकरणं सम्भवति त एव प्रदर्शिताः। मया प्रदर्शितान् दोषनिराकरणांशान् विहायापि विश्वनाथाजगन्नाथाभ्यां मम्मटकृतकाव्यलक्षणस्य बहुधा खण्डनं कृतम् इति शम्।

परिशीलितग्रन्थावली-

कुन्तकः। *वक्रोक्तिजीवितम्*। सम्पा.- डा. दशरथ द्विवेदी। वाराणसीः विश्वविद्यालय प्रकाशन, १९७७।

जगन्नाथः। *रसगङ्गाधरः*। सम्पा.- विद्युत् वरण घोषः। कलकाताः पश्चिमवङ्ग राज्य पुस्तक पर्षत्, २०१९।

---

[1] *रसगङ्गाधरः*, सम्पा.- विद्युत् वरण घोषः, पृ.- ४६।

[2] *वक्रोक्तिजीवितम्*, सम्पा.- डा. दशरथ द्विवेदी, पृ. १६।

[3] *काव्यालङ्कारः*, का. १६।

[4] *रसगङ्गाधरः*, सम्पा.- विद्युत् वरण घोष, पृ. ५५।

भामहः। *काव्यालङ्कारः*। सम्पा.- पण्डित बटुकनाथ शर्मा, पण्डित बलदेव उपाध्याय च। वाराणसीः चौखम्बा संस्कृत संस्थान, १९८१।

मम्मटः। *काव्यप्रकाशः*। सम्पा.- भट्टवामनः। दिल्ली: चौखम्बा संस्कृत प्रतिष्ठान, २०२१।

---।---। सम्पा.- ड. श्यामाप्रसाद भट्टाचार्य, सैकत चाकी, राहुल वणिकश्च। कलकाताः संस्कृत बुक डिपो, २०२१।

विश्वनाथः। *साहित्यदर्पणः*। सम्पा.- आचार्य कृष्णमोहन शास्त्री। वाराणसीः चौखम्बा संस्कृत संस्थान, २०२२।

---। ---। सम्पा.- श्री सत्यनारायण चक्रवर्ती। कलकाताः संस्कृत पुस्तक भाण्डार, २०२३।

तद्धितप्रत्ययोत्तरेषु जायमानाङ्गकार्यनिरूपणम्

Tanay Baidya, Ph.D. Scholar
Postal Address :- Ramakrishna Mission Vidyamandira.
Belur Math, Howrah, 711202, West Bengal
Email Address :- tanaybaidya656@gmail.com
Phone no:- 6289172051

विषयसंक्षिप्तिका- तद्धितान्तस्य प्रातिपदिकस्य निर्माणे यदा प्रकृति-तद्धितप्रत्यययो एकयोः योजनं क्रियते तदा प्रारम्भे प्रकृतेः दृश्यरूपं तथा तद्धितप्रत्ययस्य दृश्यरूपं लभ्यते। तत्र प्रकृतेः केषुचन स्थलेषु आदेशः भवितुमर्हति। परन्तु तद्धितप्रत्ययस्य दृश्यरूपे यत्परिवर्तनमस्ति तत् प्रायस्सर्वेषु प्रत्ययेषु भवति। अन्तिमे च प्रकृतेः दृश्यरूपं तद्धितप्रत्ययस्य दृश्यरूपम् इत्येतयोः मेलनेन यदा तद्धितान्तस्य निर्माणं भवति तदा तयोर्मध्ये कानिचन कार्याणि दृश्यन्ते। तानि कार्याणि सन्ति- अङ्गकार्यम्, प्रत्ययलुक्, सन्धिकार्यम्, त्रिपादिकार्यम् इत्यादिरूपाणि। एतेषु कार्येषु मध्ये अङ्गकार्यमिति यत्कार्यं तत्तु तद्धितप्रक्रियायां प्रधानकार्यम्। अङ्गकार्यात् परमेव दृश्यप्रकृति-तद्धितप्रत्यययोः मेलनेन स्वादिकार्ये तद्धितान्तरूपं सिध्यति। इह शोधपत्रे आदिवृद्धिरादिबहुविधाङ्गपरिवर्तनमाश्रित्य यानि तद्धितान्तरूपाणि तानि समाकल्यात्र विशदेन आलोचयामि।

सारिष्ठाशब्दाः - तद्धितः, अङ्गम्, प्रातिपदिकम्, वृद्धिः, टिभागः, उपधा।

उपक्रमः -'काणादं पाणिनीयञ्च सर्वशास्त्रोपकारकम्' इति सर्वसम्मतवचनं पाणिनीयव्याकरणस्य महत्वं प्रतिपादयति। वैदिकलौकिकयोरुभयोश्शब्दयोस्साधुत्वं प्रदर्शनार्थमद्यत्वे पाणिनीयव्याकरणमन्येषु व्याकरणेषु सर्वमान्यं भवति। सूत्रशैल्या निबद्धं पाणिनिप्रणीतं व्याकरणमष्टस्वध्यायेषु विभक्तमिति अष्टाध्यायी संज्ञा भजते। भाषां सम्यग् व्यवस्थापयितुं विरचितेषु बहुविधेषु व्याकरणेषु इयमष्टाध्यायी सर्वातिशायिनी। अष्टाध्याय्यां संस्कृतभाषायाः शब्दान् विश्लिष्य साधुत्वं प्रदर्शितम्। पाणिनीयदृष्ट्या विचारे कृते प्रतीयते यदष्टाध्याय्यां त्रयो भागास्सन्ति। यथा प्रथमद्वितीयाध्याययोः प्रथमे भागे वाक्येभ्यः पदानां संकलनम्। तृतीयचतुर्थपञ्चमाध्यायेषु द्वितीये भागे सङ्कलितपदानां प्रकृतिप्रत्ययविभागेन विश्लेषणम्। षष्ठसप्तमाध्याययोः तृतीयभागे प्रकृतिप्रत्ययविभागविश्लिष्टेषु तेषु आगमादेशादिविभागेन पदनिर्माणम्।

पाणिनीयव्याकरणं सूत्रशैल्या रचितं यत्र प्रतिपदं मात्रालाघवं वर्णलाघवं शब्दलाघवं च द्रष्टुं शक्यते। इत्थं स्वल्पपदैः सूत्रैः महतः शब्दौघान् व्युत्पादयति सूत्रकारः। अष्टाध्याय्यामेकस्य शब्दस्य बहुत्र प्रयोगवारणाय आवृत्तिप्रयुक्तगौरवस्य अपाकरणाय अनुवृत्तिपद्धति अधिकारपद्धतिश्च स्वीकृता। अत एव अस्या अष्टाध्याय्याः प्राणस्वरूपौ अनुवृत्त्यधिकारौ।

वैयाकरणा लाघवप्रिया भवन्ति। शास्त्रे लाघवसिद्ध्यर्थं पाणिनिना नैका युक्तय योजितास्सन्ति। तेषु अन्यतमोऽधिकारः। यत्सूत्रं निश्चितावधिपर्यन्तमुत्तरसूत्रेषु गच्छति तदधिकारसूत्रम्। यत अधिकारसूत्रस्य कोऽपि अर्थो नास्ति, परन्तु उत्तरोत्तरसूत्रेष्वन्वितं भूत्वा वाक्यार्थज्ञानं साधयति। अधिकारस्सम्पूर्णस्य सूत्रस्य सूत्रांशस्य पदैकदेशस्य वा भवति। तथाह्यधिकारसूत्रस्य लक्षणं भवति- 'स्वदेशे फलशून्यत्वे सति परदेशे वाक्यार्थबोधजनकत्वम् अधिकारत्वम्'। यथा- तद्धिताः इति।

तेभ्यः (प्रयोगेभ्यः) हिताः (उपयोगिनः) तद्धिताः इति। 'तद्धिताः' इति शब्दोऽत्र योगरूढः। प्रयोगाणां निष्पत्तौ हितकरसिद्धेः कारणस्वरूपाः ये प्रत्ययाः, ते तु तद्धिता इत्युच्यते। अर्थात् येषां प्रयोगेण भिन्नेष्वर्थेषु नूतनप्रातिपदिकानां निर्माणं भवति, ते तद्धितप्रत्ययाः। तद्धिता इत्येकम् अधिकारसूत्रम्। सूत्रादस्मात् तद्धिप्रप्रत्यया आरभ्यन्ते। अस्मिन् तद्धिताधिकारे ये ये प्रत्ययाः प्रोक्ताः, ते सर्वे तद्धितसंज्ञकाः भवन्ति। अस्मात्सूत्रात् अर्थात् 'तद्धिताः'(४.१.७६) इत्यारभ्य आपञ्चमाध्यायपरिसमाप्तेः अर्थात्

'निष्प्रवाणिश्च'(५.४.१६०) इति सूत्रपर्यन्तं ये प्रत्ययाः सन्ति, ते तद्धितसंज्ञकाः भवन्ति।

तद्धितप्रत्ययानां प्रायेण सर्वत्र प्रातिपदिकानि एव प्रकृतयो भवन्ति। परन्तु एते प्रत्ययाः सुबुत्पत्त्यन्तरमेव जायन्ते। 'घकालतनेषु कालनाम्नः' (६.३.१७) इति सूत्रेण अलुग्विधानादेव ज्ञाप्यते यत् सुबन्तादेव तद्धितोत्पत्तिर्भवति न प्रातिपदिकान्तात्। अतस्सुबन्तात् तद्धितोत्पत्तिरित्युच्यते। क्वचिच्च विशेषवचनबलात् बहुच्-इत्यादयः प्रत्ययाः सुबन्तं समुद्दिश्यापि जायन्ते। एवञ्च तद्धितप्रत्ययानां प्रकृतिः क्वचित् सुबन्तमपि भवति। किन्तु प्रायेण प्रातिपदिकान्येव तद्धितप्रत्यायानां प्रकृतिरिति। वस्तुतः सर्वे तद्धितप्रत्ययाः सर्वेभ्यः प्रातिपदिकेभ्यः सर्वेष्वर्थेषु वा न विधीयन्ते। अत एव तद्धितप्रत्ययानां योजनं शिष्टप्रयोगमनुसृत्यैव करणीयम्।

- **तद्धितप्रत्ययेषु परेषु जायमानानि अङ्गकार्याणि-** प्रक्रियायामङ्गस्य विभिन्नानि परिवर्तनानि सम्भवन्ति। तेषां सर्वेषां परिवर्तनानां सङ्कलनम् 'अङ्गस्य' (६.४.१) इत्यधिकारेऽस्मिन्

वर्णितम्। अङ्गस्य परिवर्तनकार्यं तद्धितप्रक्रियायामपि दरीदृश्यते। तथा च अस्यां प्रक्रियायां तद्धितसंज्ञकप्रत्यये परे अङ्गे किञ्चित् परिवर्तनं दृश्यते। एतदेव परिवर्तनमङ्गकार्यं नाम्ना ज्ञायते। अत्र बहुविधान्यङ्गकार्यानि सम्भवन्ति। तेषु बहुविधाङ्गकार्येषु मुख्यत्वेन त्रिप्रकारकाङ्गकार्यस्य प्राधान्यमस्ति। तद्यथा-

१) आदिकार्यम्।

२) अङ्गस्य टिकार्यम्।

३) अन्तिमवर्णकार्यम्।

तद्धितप्रत्यये परे अङ्गकार्यं प्रामुख्येन त्रिविधमस्ति। तेषु प्रथमकार्यम्-

- **आदिवर्णकार्यम्-** कस्मिंश्चित् तद्धितप्रत्ययपरे अङ्गस्य प्रथमो यः अच्वर्णः तस्य परिवर्तनं सम्भवति। एतत्कार्यमङ्गस्य आदिवर्णकार्यमिति नाम्ना ज्ञायते। सम्पूर्णतद्धितप्रक्रियायां यैः सूत्रैः अङ्गस्यादिवर्णस्य परिवर्तनं संघटितम्, तानि च सूत्राण्येव इदानीमत्र समाकल्य प्रस्तूयन्ते।

आदिवर्णकार्ये प्रधानतया अङ्गस्यादिवर्णस्य वृद्धिर्भवति। अस्मिन् प्रक्रियाकार्ये द्वाभ्यां सूत्राभ्यामेव वृद्धिकार्यं विधीयते।

तद्धितेष्वचामादेः (७.२.११७)- णित्-ञित्-तद्धितप्रत्यये परे अङ्गस्यादिवर्णस्य वृद्ध्यादेशो भवति। यथा आश्वपत इति। अश्वपति-शब्दात् अणि परे अणः णित्त्वात् प्रकृतेः अकारस्य सूत्रेणाणेन आदिवृद्धिकार्ये 'आश्वपत' इति रूपं सिद्धम्। ततः सुबुत्पत्त्यौ आश्वपतिः इति पदं जायते।

किति च (७.२.११८) - णितादिप्रत्ययपरे यथा कार्यं भवति तथैव कित्-प्रत्ययपरेऽपि भवति। अर्थात् कित्प्रत्यये परे सूत्राणेन अङ्गस्यादिवर्णस्य वृद्ध्यादेशः। यथा वैनतेय इति। विनता-शब्दात् ढकि परे ढकः कित्त्वात् प्रकृतिस्थवकारोत्तर-इकारस्य आदिवृद्धौ 'वैनतेय' इति रूपं सिद्ध्यति। ततः सुबुत्पत्त्यौ वैनतेयः इति पदं जायते।

अस्यां तद्धितप्रकियायां मुख्यत्वेन अङ्गस्यादिवर्णस्य वृद्धिर्भवति। परन्तु कस्मिंश्चित् स्थले विशिष्टशब्दात् तद्धितप्रत्ययपरेऽपि प्रकृतेः आदिवृद्धिकार्यं न भवति। यथा-

- 'देविकाशिंशपादित्यवाड्दीर्घसत्रश्रेयसामात्' [1] इत्यनेन सूत्रेण देविका-शिशंपा-दित्यवाट्- दीर्घसत्र-श्रेयस् इत्येतेषाम् विशिष्टशब्दानाम् अङ्गस्थादिभूतस्य अचस्स्थाने वृद्धिप्रसङ्गः आकारो भवति ञिति णिति किति च तद्धिते परतः। उदाहरणम्- देविकायां भवम् दाविकम् इति। अत्र देविकाशब्दात् अणि परे णित्त्वात् आदिवृद्धिप्राप्तौ सत्यां तद्बाधित्वा आकारादेशो भवति। ततः प्रक्रियाकार्ये दाविकम् इति रूपं सिद्ध्यति।
- 'न य्वाभ्यां पदान्ताभ्यां पूर्वौ तु ताभ्यामैच्'[2] इति सूत्रेण पदान्तयकारात् पदान्तवकारात् वा परः यदि प्रथमस्वरो विद्यते तर्हि णित्-इत्यादितद्धितप्रत्ययपरे तस्य प्रकृते आदिस्वरस्य वृद्धिर्न भवति, अपि तु तस्मात् यकारात् वकारात् पूर्वं

[1] वैया.सि.कौ. - १४३९

[2] वैया.सि.कौ - १०६८

यथासंख्येन ऐकारौकारौ आगच्छतः। यथा- व्याकरणमधीते वेद वा इत्यर्थे व्याकरणशब्दात् अणप्रत्यये परे आदिवृद्धिनिषेधे प्रकृतिस्थ-यकारात् पूर्वमैकारे प्रक्रियाकार्ये वैयाकरणः इति रूपं भवति।

- ‘द्वारादीनां च’[1] इति सूत्रेण द्वारादिगणे पठितानां शब्दात् विषये णितादितद्धितप्रत्ययपरे आदिस्वरस्य वृद्धिर्न भवति, अपि तु द्वारादिगणोक्तशब्देषु यकाराते तथा वकारात् पूर्वं यथासंख्यम् ऐकार औकारश्च भवतः। यथा- द्वारे नियुक्तः इत्यत्र तत्र नियुक्तिः इत्यर्थे ठकि ततः कित्त्वात् आदि- वृद्धेरप्राप्रे ‘द्वार’ इत्यत्र वकारात् पूर्वम् औकारे प्रक्रियाकार्ये दौवारिकः इति रूपं सिद्ध्यति।

वस्तुतस्तु तद्धितप्रक्रियायाम् अङ्गस्यादिवृद्धिः भवति अर्थात् पूर्वपदस्य आदिस्वरे तद्धितकार्यं प्रवर्तते। परन्तु कुत्रचिद् निर्दिष्टसूत्रेण पूर्वपदस्यादिवृद्धिप्रतिषेधोऽपि दृश्यते। तत्र केवलमङ्गोत्तरपदस्यादिवृद्धिर्भवति। एवञ्च कदाचित् उभयोः पदयो आदिवृद्धिरपि दृश्यते। केषुचन स्थलेषु उत्तरपदस्य वृद्धिं बाधित्वा पुनः पूर्वपदस्यापि वृद्धिर्भवति। एवञ्च कुत्रचिदुत्तरपदस्य नित्यमादिवृद्धिः तथा पूर्वपदस्य विकल्पेनादिवृद्धिर्भवति। इदानीमुक्तकार्यस्यास्य विधायकानि सूत्राणि अध उल्लिख्यन्ते।

- अवयवादृतोः[2]- यदा अवयववाचिनः शब्दात् परो यदि ऋतुवाची शब्द आगच्छति तदा णितादितद्धितप्रत्ययपरे केवलमङ्गस्योत्तरपदस्यैव आदिवृद्धिर्भवति। यथा- पूर्वहिमशब्दात् अणि परे उत्तरपदे यो ऋतुवाची शब्दः, तस्य शब्दस्य आदिवृद्धौ पूर्वपदस्य तु आदिवृद्धिनिषेधे सुबुत्पत्तौ पूर्वहैमः इति पदं सिध्यति।
- सुसर्वार्धाज्जनपदस्य [3] - सु, सर्व, अर्ध- इत्येतेषां परः यदि जनपदवाचिशब्दः तिष्ठति, तर्हि आदिस्वरवृद्धिविधायकतद्धितप्रत्यये परे उत्तरपदस्यैव आदिवृद्धिर्भवति। यथा- सुपञ्चाल इत्यत्र वुञि परे सूत्राणानेन पञ्चाल इति जनपदवाचि-शब्दस्य आदिवृद्धिकार्ये सुपाञ्चालक इति रूपं जायते। तद्वत् सर्वपाञ्चालक, अर्धपाञ्चालक इत्यादिरूपं सिध्यति।
- दिशोऽमद्राणाम्[4] - दिग्वाचिनः उत्तरस्य जनपदवाचिनो मद्रवर्जितस्य शब्दस्य आदिवृद्धि- विधायकतद्धितप्रत्यये परे उत्तरपदस्यैव आदेरचो वृद्धिः स्यात् मद्रशब्दपरे तु इयं वृद्धिः पूर्वपदस्यैव भवति। यथा- पूर्वमद्र+वुञ्= पौर्वमद्रकः। परन्तु दक्षिणपञ्चाल इत्यादौ परपदवृद्धिः स्यात्। तथैव दिग्वाचि-शब्दात् उत्तरः यदि प्राच्यदेशस्य ग्रामवाचीशब्दः आगच्छति, तदा केवलमङ्गस्योत्तरपदस्यैव आदिवृद्धिर्भवति। यथा- पूर्वकृष्णमृत्तिका+अण्=पूर्वकाष्णमृत्तिक। अत्र कृष्णमृत्तिका इत्ययं प्राच्यदेशस्य ग्रामवाचीशब्दोऽस्ति।
- संख्यावाचिनः शब्दात् परः यदि संख्यावाची शब्दः, संवत्सरशब्दः, वर्षशब्दः(अभविष्यत् इत्यस्मिन्नर्थे), परिमाणवाचीशब्दः(संज्ञाभावविषये) वा आगच्छति, तदा आदिवृद्धिविधायक- तद्धितप्रत्यये परे उत्तरपदस्यैव आदिवृद्धिर्भवति। यथा- द्विषाष्ठिकः, द्विसांवत्सरिकः, द्विवार्षिकः, द्विसौवर्णिकः इत्यादितद्धितान्तरूपाणि जायन्ते।
- ष्यञ् इति तद्धितप्रत्ययपरे यदि राजपुरुष इत्ययं शब्दः तिष्ठति तर्हि न केवलमादिवृद्धिः अपि तु उभयपदस्यादिवृद्धिर्भवत्येव। यथा- राजपुरुषस्य भावः इत्यत्र ष्यञि प्रत्यये उभयपदस्य वृद्धौ प्रक्रियाकार्ये राजपौरुष्यम् इति पदं सिद्ध्यति। आकृतिगणोऽयम्। अतः यद्यन्यत्रोभयपदस्य वृद्धिस्स्यात्, स एवास्मिन् गणोऽन्तर्गत इति बुध्यते। यथा- अभिगमम् अर्हति आभिगामिकः। अधिदेवे भवम् आधिदैविकम्। अधिभूते भवम् आधिभौतिकम्। चतस्र एव विद्याः चातुर्वैद्यम् इत्यादीनि रूपाणि सिद्ध्यन्ति।
- यस्य समस्तपदस्योत्तरपदे जङ्गल, धेनु, वलज- इत्यादिशब्दो विद्यते तदा तत्पदस्य णितादि- तद्धिते परे पूर्वपदस्य

[1] वैया.सि.कौ - १३८६
[2] वैया.सि.कौ - १३९७
[3] वैया.सि.कौ - १३९८
[4] वैया.सि.कौ - १३९९

नित्यमादिवृद्धिः। तथा च भवति उत्तरपदस्य विकल्पेनादिवृद्धिः। यथा- 'विश्वधेनु' इत्यस्मात् शब्दात् अणिति (तत्र भव इत्यस्मिन्नर्थे) तद्धितप्रत्ययपरे पूर्वपदे आदिवृद्धिकार्ये प्रक्रियाकार्ये च वैश्वधेनवम् इति, विकल्पे तु वैश्वधैनवम् इति। तथा कुरुजङ्गलेषु भव इत्यत्र कौरुजङ्गलम् कौरुजाङ्गलम् वा। एवं सौवर्णवलजः सौवर्णवालज इति रूपद्वयमपि सिद्ध्यति।

- नञ्समासेन निर्मितस्य शब्दस्योत्तरपदं शुचि- क्षेत्रज्ञ-ईश्वर-कुशल-निपुण- अस्ति चेत् णितादितद्धितप्रत्ययपरे तस्योत्तरपदस्य नित्यमादिवृद्धिर्भवति, तथा पूर्वपदस्य विकल्पेनादिवृद्धिः स्यात्। उदाहरणम्- अशुचि+अण् इत्यत्र अणः णित्त्वात् आदिवृद्धौ आशौच इति रूपं, विकल्पे तु अशौच इति। तथैव अनीश्व+ष्यञ्=आनैश्वर्यम्, अनैश्वर्यम् वा। एवञ्च नञ्समासेन निर्मितस्य शब्दस्योत्तरपदं यथायथ उत यथापूर इत्यादिशब्दोऽस्ति चेद् णितादिप्रत्यये परे तस्योत्तरपदस्य तथा पूर्वपदस्य पर्यायेणादिवृद्धिर्भवति। अत्र पर्यायः इत्युक्ते उत्तरपदस्य भवति अहोस्वित् पूर्वपदस्य भवति, परन्तु द्वयो एकस्मिन् समये न भवति। उदाहरणम्- अयथातथ+ष्यञ्= आयथातथ्यम् अयाथातथ्यम् चेति।

❖ **टिकार्यम्-** तद्धितप्रत्ययपरे मुख्यतः प्रकृते आदिस्वरस्य वृद्धिर्भवति, परन्तु कस्मिंश्चित् तद्धितप्रत्यये परे प्रकृतेः टिभागस्य परिवर्तनमपि दृश्यते। एतत्कार्यं टिकार्यमिति नाम्ना ज्ञायते। टिभाग इत्युक्ते शब्दस्य योऽन्तिम अच्वर्णः, तस्मादारभ्य शब्दस्य अन्तिमवर्णपर्यन्तं यो वर्णसमुदायः तस्य टिसंज्ञा भवति। यथा- राममित्यत्र 'अम्' इति टिभागो भवति।

इदानीं टिकार्यस्य नकारान्त-भसंज्ञकाङ्गस्य टिलोपः तथा डिति टिलोप इति रूपेण विभागद्वयं कृत्वा अत्र तद्विधानज्ञापकसूत्रार्थं समाकल्य प्रस्तूयन्ते। तत्रादौ-

नकारान्तभसंज्ञकाङ्गस्य टिलोपकार्यम्-

- प्रथमतः नस्तद्धिते इत्यनेन सूत्रेण नकारान्तस्य भसंज्ञकस्य टिभागस्य तद्धितप्रत्यये परे लोपो भवति। यथा- उडुलोमन् इत्यत्र अपत्यार्थे इञ्प्रत्यये अङ्गस्य टेः अर्थात् 'अन्' इत्यस्य लोपे आदिवृद्धौ औडुलोमि इति रूपं सिध्यति। परन्तु अपत्यार्थं विहाय अन्येष्वर्थेषु अणप्रत्ययः प्रयुज्यते चेत् तस्य इन्नन्तभसंज्ञकस्याङ्गस्य टिलोपो न भवत्येव। तथैव गाथिन्, विदथि, केशि, गणिन्, पणिन्- इत्यादिशब्दानां अणप्रत्ययपरे अङ्गस्य टिलोपो न भवति। एवञ्च यदि भसंज्ञकस्य अङ्गस्यान्ते अहन् इत्ययं शब्दो विद्यते तर्हि तस्य च शब्दस्य टप्रत्ययपरे तथा खप्रत्ययपरे केवलं टिभागस्यैव लोपो भवति। यथा- द्व्यहन् इति शब्दात् टप्रत्ययपरे प्रक्रियायामस्यां 'अह्नष्टखोरेव' इत्यनेन प्रकृतेः टिलोपे 'द्व्यह' इति रूपं भवति।
- द्वितीयतः यस्मिन् इन्नन्ताङ्गे इन्-इत्यस्मात् पूर्वं संयोगोऽस्ति, तस्याङ्गस्य अणि परे टिलोपप्रतिषेधो भवति। यथा- चक्रिन्+अण् > चाक्रिन्+अ=चाक्रिण इति रूपम्। अत्र इन्नन्ताङ्गस्य इनित्यस्मात् पूर्वं संयोगो वर्तते, ततश्च अणप्रत्ययपरे न टिलोपकार्यम्। एवमेव यस्य भसंज्ञकस्यान्ते अन् अस्ति, तादृशस्य भसंज्ञकस्याणप्रत्यये परे न टिलोपो भवति। उदाहरणम्- सामन्+अण्=सामन इति। यतः सामन् इत्यस्यान्ते 'अन्' इत्यस्ति।

परन्तु अन्नन्तभसंज्ञकप्रकृतेः परः यदि यकारादि-तद्धितप्रत्ययः भावः तथा कर्म इत्यस्मिन्नर्थे प्रयुज्यते तर्हि तस्याङ्गस्य 'ये चाभावकर्मणोः' इत्यनेन टिलोपप्रतिषेधो न भवति। यथा- राज्ञो भावः कर्म वा इत्यर्थे य-इति तद्धितप्रत्यये टिलोपे जाते 'राज्य' इति रूपं सिद्ध्यति।

- तृतीयतः 'आत्माध्वानौ खे' इत्यनेन सूत्रेण आत्मन् तथा अध्वन् इत्यनयोः शब्दयोः टिलोपो न भवति, ख-इति तद्धितप्रत्ययपरे। यथा- आत्मन्+ख > आत्मन्+ईन =आत्मनीन इति। आत्मनीन इति आत्मने हितः इत्यर्थे। एवम् अध्वन्+ख=अध्वनीन इति। एवञ्च कर्मण्-शब्दात् परः णप्रत्ययः ताच्छिल्यार्थे प्रयुज्यते चेत् टिलोपो भवति। यथा- कर्मण्-शब्दात् णप्रत्ययपरे ताच्छिल्यार्थे कार्म इति। तथा च ब्रह्मन्-शब्दात् यदि अणप्रत्यय अपत्यर्थं जातिवाचकञ्च विहाय अन्येष्वर्थेषु प्रयुज्यते चेत् टिलोपो भवत्येव। यथा- ब्राह्म इति।

डिति टिलोपः -

- ति विंशतेर्डिति[1]- यत्र विंशतिशब्दः भसंज्ञां प्राप्नोति तत्र भसंज्ञकविंशतिशब्दस्य डित्प्रत्यये परे ति-इत्याङ्गांशस्य लोपो विधीयते। उदाहरणम्- विंशति इति शब्दात् पूरणम् अस्मिन्नर्थे डित्प्रत्यये परे भसंज्ञायाम् अङ्गस्य 'ति' इत्यस्य लोपे 'विंश' इति रूपं सिद्ध्यति।
- टेः[2]- डित्प्रत्यये परे भसंज्ञकाङ्गस्य टेः लोपस्स्यात्। यथा- कुमुद् इत्यस्माद् शब्दात् ड्मतुप्प्रत्यये परे भसंज्ञायां डिति अङ्गस्य टेर्लोपे कुमुद्वान् इति रूपं भवति।

❖ **अन्तिमवर्णकार्यम्-** अङ्गस्यादिवर्णस्य यथा परिवर्तनं भवति तथा कस्मिंश्चित् तद्धितप्रत्यये परे अन्तिमवर्णस्यैव परिवर्तनं भवति। तत्परिवर्तनम् अन्तिमवर्णकार्यम् इति नाम्ना ज्ञायते। अन्तिमवर्णविषयककार्ये अङ्गस्य त्रिविधं परिवर्तनं सम्भवति- **अन्तिमवर्णलोपः, अन्तिमवर्णादेशः, उपधालोपश्चेति।**

अन्तिमवर्णलोपः - इदानीमत्र येन सूत्रेण तद्धिते परे अन्तिमवर्णस्य लोपो विधीयते, तत्सूत्राणि प्रस्तूयन्ते। तत्रादौ-

- यस्येति च(६.४.१४८) - तद्धितप्रत्यये परे तथा ईकारादौ प्रत्यये परे भसंज्ञकस्याङ्गस्य अन्तिम-अवर्णस्य अन्तिम-इवर्णस्य च लोपो भवतीत्यनेन सूत्रेण। यथा- दक्ष+इञ् > दाक्ष्+इ=दाक्षि इति। अत्र इञि परे अङ्गस्यान्तिम-अवर्णस्य अर्थात् दक्ष इत्यत्र षकारोत्तर-अकारस्य लोपो भवति।
- ढे लोपोऽकद्र्वा(६.४.१४७) - ढकारादौ प्रत्यये परे उकारान्तस्य भसंज्ञकस्याङ्गस्य अन्तिमवर्णस्य लोपो सूत्रेणानेन विधीयते। परन्तु अयं लोपः कद्रु-शब्दस्य विषये न संगच्छते। यथा- कमण्डलु+ढक् > कामण्डल+एय=कामण्डलेय इति। परन्तु अस्माद् शब्दात् ढकि परे अन्तिमवर्ण-उकारस्य लोपाभावे काद्रवेय इति रूपं जायते।

अन्तिमवर्णादेशः -

तथा च येन सूत्रेण तद्धिते परे अन्तिमवर्णस्यादेशो विधीयते, तत्सूत्राण्येव अत्र उपस्थाप्यन्ते। तथाहि-

- ओर्गुणः(६.४.१४६) - भसंज्ञकाङ्गे अन्तिमवर्णे उकारः तिष्ठति चेत् तस्याङ्गस्य अन्तिमवर्णस्या गुणादेशो विधीयते इति सूत्रार्थः। उदाहरणम्- उपगु+अण् इत्यत्र उवर्णान्त-अङ्गस्य गुणादेशे अर्थात् गकारोत्तर-उकारस्य गुणे 'अव्' इत्यादेशे प्रक्रियाकार्ये औपगव इति रूपं सिध्यति।
- केऽणः(७.४.१३) - अवर्ण-इवर्ण-उवर्णान्तस्य अङ्गस्य ककारादौ प्रत्यये परे ह्रस्वादेशो भवति। यथा- शर्करा+कक् इत्यत्र कक् इति ककरादिप्रत्यये परे शर्करा इत्यन्तिमवर्णस्य ह्रस्वादेशे अर्थात् अकारादेशे शार्करक इति रूपम्।

अङ्गस्य उपधोलोपः - एवं च येन सूत्रेणाङ्गस्य उपधावर्णस्य लोपो विधीयते, तत्सूत्राण्येव अत्रोल्लिख्य तेन सूत्रविहितकार्याणि उपस्थाप्यन्ते। तथाहि-

- प्रथमतः - षन्-यस्यान्ते तादृशस्य, हन्-शब्दस्य, तथा धृतराजन्-शब्दस्य भसंज्ञकस्याङ्गस्य षपूर्वहन्धृतराज्ञामणि इत्यनेन उपधा-अकारस्य लोपो भवति अणि परे । उदाहरणम्- पूषन्+अण् > पौषन्+अ > पौष न् अ=पौष्ण इति। एवं वृत्रहन्+अण्=वार्त्रघ्न इति। धृतराजन्+अण्= धार्तराज्ञ इति। एवञ्च सूर्य, तिष्य, अगस्त्य तथा मत्स्य इत्येतेषां भसंज्ञायाम् अङ्गस्य उपधा-यकारस्य लोपो (सूर्यतिष्यागस्त्यमत्स्यानां य उपधायाः इति सूत्रम्) भवति। यथा- सूर्य+अण् +छ सौरीय इति।
- द्वितीयतः - उत्-उपसर्गात् परस्य लुप्तनकारात्मक-अञ्चधातोः भसंज्ञकस्याङ्गस्य अकारस्य ईकारादेशो विधीयते उद ईत् इत्यनेन सूत्रेण। उदाहरणम्- उद्+अच्+य=उदीच्य इति।
- तृतीयतः - भसंज्ञकेऽङ्गे यदि कश्चन यकार उपधायामस्ति, तस्मात् पूर्वं यदि हल्-वर्णोऽस्ति, तथा च यद्ययम् अकारः कस्यचन

[1] वैया.सि.कौ - ८४४
[2] वैया.सि.कौ - ३१६

तद्धितप्रत्ययस्य यकारोऽस्ति, तर्हि ईकारे परे तस्य लोपो भवतीति 'हलस्तद्धितस्य' इति सूत्रस्यार्थः। उदाहरणम्- गार्ग्य+ङीप् > गार्ग+ई=गार्गी इति। एवमेव भसंज्ञकेऽङ्गे यदि कश्चन यकार उपधायामस्ति, तस्मात् पूर्वं यदि हल्-वर्णोऽस्ति, तथा च यद्ययमकार अपत्यार्थे विहितस्य कस्यचन तद्धितप्रत्ययस्य यकारोऽस्ति, तर्हि तद्धितप्रत्यये परे तस्य लोपो भवतीति 'आपत्यस्य च तद्धितेऽनाति' इति सूत्रस्यार्थः। परन्तु आकारादिः तद्धितप्रत्ययऽस्ति चेदयं लोपो न स्यात्। यथा- गार्ग्य+फक्+गार्ग्यायन इति। एवञ्च भसंज्ञकेऽङ्गे यदि कश्चन यकार उपधायामस्ति, तस्मात् पूर्वं यदि हल्-वर्णोऽस्ति, तथा च यद्ययमकारः क्यच्, क्यङ् तथा च्वि-प्रत्यये परे तस्य यकारस्य लोपो भवतीति 'क्यच्व्योश्च' इति सूत्रस्यार्थः। उदाहरणम्- गार्ग्य+च्वि+भूतः = गार्गीभूत इति।

वस्तुतस्तु अङ्गकार्यविषये प्रामुख्येन आदिवर्णकार्यादीनि त्रिविधकार्याणि उल्लिखितानि। एतानि त्रिविधकार्याणि विहाय अङगस्य परिवर्तनविषये अन्यान्यपि कार्याणि सम्भवन्ति। तानि च- अङ्गस्य सम्प्रसारणम्, अङ्गस्य सर्वादेशः, प्रत्ययस्य लोपः, पुंवद्भावः, इष्ठन्-इमनिच्-ईयसुन्-प्रत्ययेषु परेष्वङ्गकार्यं चेति।

उपसंहृतिः - लाघवेन अनन्तानन्तशब्दानां ज्ञानं भवति व्याकरणस्य प्रयोजनम्। अनन्तानन्तशब्दानां विज्ञानं प्रकृतिप्रत्ययविज्ञानं विना न सम्भवति। आसां प्रकृतीनाम, एषां प्रत्ययानां च यथानियम योजनया तद्धितरूपाणि च जायन्ते। लोके अनन्ता अर्थाः विद्यन्ते। ये प्रातिपदिकात् तद्धितप्रत्ययेऽभिव्यज्यन्ते। एतेष्वर्थेषु १४१ अर्थाः भगवता पाणिनिणा अण्-ठक्-यत्-छ-ठञ्-इत्येषां पञ्चप्रत्ययानां मध्ये विभाजिताः। एते पञ्च तद्धितप्रत्ययाः महोत्सर्गप्रत्ययाः सन्ति। पाठेन च तद्धितप्रक्रियाविज्ञानम् अप्यभूत्। अनेन वाक्यविन्यासे लाघवम् आयातम्, तथा भाषायाः सौष्ठत्वं सामर्थ्यमपि वर्धयति। वस्तुतस्तु कस्यामपि भाषायामेवं न भवति यदेकस्य प्रत्ययस्य योजनेन वाक्यस्य सर्वोऽर्थः प्रकृतौ प्रविशेत्। परन्तु तादृशं सामर्थ्य संस्कृतेऽस्ति। यथा-दशरथस्य अपत्यम् इति वाक्यम्। अस्यार्थः दशरथशब्दे इप्रत्ययस्य योजनेन प्रकृतौ प्रविशति। अतो योऽर्थः वर्तते दशरथस्य अपत्यम् इति वाक्यस्य, स एवार्थो भवति 'दाशरथि' इति तद्धितान्तपदस्यापि। एवमेव माथुरायाः भवः माथुरः। व्याकरणमधीते वैयाकरणः। युवतीनां समूहः यौवनम्। सप्तत्या क्रीतम् साप्ततिकम् इत्यादिषु। एतादृशाः अनन्ता अर्थास्तद्धितप्रत्ययैः अभिव्यज्यन्ते।

अत एव अस्यां प्रक्रियायां तद्धितप्रत्येयेषु परेषु जायमानानि यानि अङ्कार्याणि सन्ति, तानि अङ्गकार्यानि रूपसिद्धिप्रक्रियायां बहुप्रयोजनानि भवन्ति। तत्र प्रक्रियायां अङ्गकार्य साधयित्वा ततः सुपः लुकि सुबुत्पत्तौ तद्धितान्तपदोत्पत्तिर्भवति। तदैव एवं पदं वाक्यप्रयोग- विषयो भवति। अतः तद्धितप्रत्ययसंयोगात् जातः शब्दः वाक्यप्रयोगे व्यवहारे च लाघवं साधयतीति शिवम्।

सहायकग्रन्थावली

१) दीक्षित पुष्पा। *अष्टाध्यायी सहजबोध, चतुर्थभागः*। दिल्ली: प्रतिभा प्रकाशन, 2006।

२) पाणिनिः। *अष्टाध्यायी* सम्पा. गोपालदत्तपाण्डेयः। वाराणसी: चौखम्बा सुरभारती प्रकाशन, 2021।

३) भट्टोजिदीक्षितः। *वैयाकरणसिद्धान्तकौमुदी* सम्पा. श्रीगोविन्दाचार्यः। वाराणसी: चौखम्बा सुरभारती प्रकाशन, 2022।

४) भट्टोजिदीक्षितः। *वैयाकरणसिद्धान्तकौमुदी, द्वितीयभागः*। सम्पा. गिरिधरशर्मा। दिल्ली: मोतीलाल बनारसीदास इंटारनेशनल, 2017।

शब्दस्य काव्यत्वमुत शब्दार्थयोः - एकमध्ययनम्

अमित-कुमार-गराइः,
शोधच्छात्रः, संस्कृतदर्शनविभागः,
रामकृष्णमिशन्-विवेकानन्द-शैक्षणिक-शोध-संस्थानम्,
बेलुड-मठः, हाओडा, पश्चिमबङ्गः, ७११२०२,
अणुसङ्केतः- amitkumargarai024@gmail.com
दूरवाणीसंख्या-9432545824

सारसंक्षेपः- 'काव्ये रसयिता सर्वो न बोद्धा न नियोगभाक्' इति भट्टनायकवचनं काव्ये रसस्य प्राधान्यं प्रतिपादयति। काव्यप्रकाशकारैरपि 'प्रभुसम्मितशब्दप्रधानवेदादिशास्त्रेभ्यः सुहृत्सम्मितार्थ-तात्पर्यवत्पुराणादीतिहासेभ्यश्च शब्दार्थयोर्गुणभावेन रसाङ्गभूतव्यापार-प्रवणतया विलक्षणं यत्काव्यं लोकोत्तरवर्णनानिपुणकविकर्म तत् कान्तेव सरसतापादनेनाभिमुखीकृत्य रामादिवद्वर्तितव्यं न रावणादिवदित्युपदेशं च यथायोगं कवेः सहृदयस्य च करोतीति सर्वथा तत्र यतनीयम्' इति। एवं काव्यस्वरूपज्ञाते सत्येव तत्काव्यम् उत्तममुत तदितरमिति ज्ञातुं शक्यते। तस्मान्निर्दुष्टं लक्षणं किमित्यत्र नैकानि काव्यस्वरूपप्रतिपादकानि लक्षणानि प्रथितानि काव्यशास्त्रादिषु। दर्पणकारेण आनन्दवर्धनकुन्तकभोजराजमम्मटाचार्यकृतलक्षणानां खण्डनं व्यधायि। मम्मटाचार्येण शब्दार्थयोः अदोषौ सगुणौ क्वापी अनलङ्कृती इति विशेषणानि पदत्तानि। तेषां सर्वेषामपि काव्ये उत्कर्षमात्राधायकत्वं न तु स्वरूपाधायकत्वमित्येवं रीत्या दर्पणकारः खण्डयति। आनन्दवर्धनाचार्याणां लक्षणमपि परास्तमेति, स्ववचनविरोधात्। शब्दार्थयोः समप्राधान्यात् शब्दप्राधान्यमाश्रित्य प्रवर्तिते जगन्नाथलक्षणे दोषमापादयन्ति विद्वांसः। एवं केषाञ्चित् लक्षणं परिशीलितं स्वमतमुल्लिखितं च।

कुञ्चिकाशब्दाः - काव्यम्, रसः, शब्दः, गुणः, अलङ्कारः, शब्दार्थौ।

१.प्रस्तावना- 'साहित्यसङ्गीतकलाविहीनः साक्षात्पशुपुच्छविषाणहीनः' इत्यादिसुभाषितवचनैः साहित्यं जगति प्रकृष्टं स्थानं भजते। ततश्च सहितयोः कर्म साहित्यमिति साहित्यपदव्यवहारः काव्ये उत्पद्यते। गुणवचनब्राह्मणादिभ्यः कर्मणि च (अष्टाध्यायी ५।१।१२४) इति सूत्रेण सहितपदात् कर्मार्थे ष्यञ्प्रत्यये साहित्यपदं निष्पद्यते। कवेरिदं कर्म वा काव्यम्। अत्रापि प्रकृतसूत्रेण षञि काव्यपदस्य निष्पत्तिः। चतुर्वर्गादिनानाप्रयोजनत्वेन प्रसिद्धं हि लोके काव्यम्। तथा च काव्यस्य उपादेयत्वं श्रुत्वा तत्काव्यं किंस्वरूपमिति जिज्ञासा सुतरामुदेति। तत्र प्राचीनाः आलङ्कारिकाः स्वकीयग्रन्थेषु काव्यलक्षणानि[1] ऊचुः। भामहस्य 'शब्दार्थौ सहितौ काव्यम्', वामनस्य 'काव्यशब्दोऽयं गुणालङ्कारसंस्कृतयोः शब्दार्थयोः वर्तते[2]', मम्मटस्य 'तददोषौ शब्दार्थौ सगुणावनलङ्कृती पुनः क्वापि' आनन्दवर्धनस्य 'काव्यस्यात्मा ध्वनिः' इत्यादयः प्रसिद्धाः। तेषु सत्सु नूतनं लक्षणम् अनावश्यकम्। परन्तु लक्षणं हि अव्याप्त्यादिदोषत्रयरहितं भवेत्। अतः अर्वाचीनाः तत्र दोषं प्रदर्श्य स्वकीयमतं चोपस्थापयन्ति।

२.आनन्दवर्धनोक्तकाव्यलक्षणखण्डनम्-दर्पणकारदिशा खण्डनमत्र विचार्यते। द्विधा खण्डनमत्र विहितम्। **प्रथमखण्डनप्रकारः-** ध्वनेः

---

1 काव्यमीमासायाम्—
'गुणवदलङ्कृतं वाक्यमेव काव्यम्'—शेषराजशर्मा रेग्मी (सम्पा), चन्द्रकला, उदाहार-८।
वाग्भटः—
साधुशब्दार्थसन्दर्भं गुणालङ्कारभूषितम्।
स्फुटरीतिरसोपेतं काव्यं कुर्वीत कीर्तये॥—शेषराजशर्मा रेग्मी (सम्पा), चन्द्रकला, उदाहार-८।
चन्द्रालोके—
निर्दोषा लक्षणवती सरीतिर्गुणभूषणा।
साऽलङ्काररसाऽनेकवृत्तिर्वाक् काव्यनामभाक्॥—शेषराजशर्मा रेग्मी (सम्पा), चन्द्रकला, उदाहार-८।
2 काव्यालङ्कारसूत्रवृत्तिः१.१

तावत् प्रकारत्रयं वस्तुध्वनिः अलङ्कारध्वनिः रसध्वनिश्चेति। वस्त्वलङ्कारध्वनिः यदि काव्यस्यात्मा तदा प्रहेलिकादौ अतिव्याप्तिः। तत्रापि वस्तुध्वननात्। यदि च रसध्वनिः काव्यस्यात्मा स्वीक्रियते। तदा केचन ब्रूयुः रसध्वनिमात्रस्य काव्यत्वस्वीकारे अत्ता एत्थ निमज्जति एत्थ अहं दिअसअं पलोएहि। मा पहिअ रत्तिअन्धिअ सेज्जाए मह णिमज्जहिसि॥ इत्यत्र वस्तुमात्रस्य व्यङ्ग्यत्वे काव्यत्वं न स्यादिति चेन्न। अत्रापि रसाभास्यैव विद्यमानत्वात्। रसाभासोऽपि आस्वाद्यते इति कारणात् रस एव। रसध्वनेः काव्यात्वास्वीकारे देवदत्तो ग्रामं याति इत्यादौ तद्भृत्यस्य तदनुसरणरूपव्यङ्ग्यावगतेरपि काव्यत्वं स्यात्। **द्वितीयखण्डनप्रकारः-** ध्वनेः वाच्यप्रतीयमानाख्यौ[1] द्वौ भेदौ स्वीकृतौ। वाच्यात्मत्वं ध्वनिः काव्यस्यात्मा तन्न सङ्गच्छते। यतो हि वाच्यार्थात् लक्ष्यार्थात् च भिन्नः अर्थो हि ध्वनिः। परन्तु तस्याः ध्वनेः पुनः वाच्याख्यः भेदः न सम्भवति। अतः वाच्यात्मत्वं काव्यस्यात्मा ध्वनिः इति स्ववचनविरोधादेवापास्तम् इति दर्पणकाराः।

३.मम्मटचार्यकृतकाव्यलक्षणम्- तददौषौ शब्दार्थौ सगुणावनलङ्कृती पुनः क्वापि इति हि आचार्यकृतकाव्यलक्षणम्। अदोषत्वे सति सगुणत्वे सति क्वापि अनलङ्कृतित्वे सति शब्दार्थत्वं काव्यत्वमिति फलितम्।

अदोषौ शब्दार्थौ काव्यम्। काव्यत्वविघटकाः च्युतसंस्कारादयः प्रबलदोषाः तद्रहितौ शब्दार्थौ काव्यमित्यर्थः। दर्पणकारादायः दोषरहितत्वस्य काव्यत्वस्वीकारे दोषं प्रादर्शयन्। परन्तु दोषरहितं काव्यं दुर्लभमित्यत्र न्यक्कारो ह्ययमेव मे इति यदुदाहृतं तन्नोपपद्यते। तथाहि दोषत्वम् उद्देश्यप्रतीतिप्रतिबन्धकत्वम्। तच्च अनुभवबलात्तत्तद्व्यङ्ग्यवाच्यवैचित्र्यप्रतीतिविरहविशिष्टदोषस्य तद्भानस्य न्यक्कारो ह्ययमेव मे इत्यत्र विशिष्टाभावसंभवान्न काव्यत्वहानिः। व्यङ्गवाच्यवैचित्र्यप्रतीतिविरहः दोषः।

सगुणौ शब्दार्थौ काव्यम्। माधुर्यौजःप्रसादगुणसहितौ शब्दार्थौ काव्यम्। गुणानां रसैकनिष्ठत्वेपि परम्परया तदभिव्यञ्जकशब्दार्थनिष्ठत्वमित्यर्थः। तेन च नीरसे नाव्याप्तिः।

क्वापि अनलङ्कृती शब्दार्थौ काव्यम्। अनलङ्कृती इत्यत्र नञ ईषदर्थः स्वीक्रियते। ईषत्वं चात्र सद्यः सहृदयसंवेदनाविषयत्वरूपमस्फुटत्वमेव। क्वापि इत्यत्र अपिना अनुक्तसमुच्चयार्थकेन स्फुटालङ्कृती इत्येव समुच्चीयते। तेन सालङ्कारौ शब्दार्थौ काव्यमिति पर्यवस्यतीति नरसिंहठक्कुरस्य मतम्। सालङ्कारत्वविशेषणानुपादानात् नन्वनलङ्कारे अतिव्याप्तिरित्यपि न वाच्यम्। क्वापि इत्यनेन सर्वत्र सालङ्कारौ शब्दार्थौ काव्यम्, क्वचित् स्फुटालङ्कारविरहेऽपि न काव्यत्वहानिः। नञः अल्पार्थकत्वात्, अल्पत्वस्य चात्रास्फुटत्वे विश्रामात् इति प्रदीपद्योतकाराः।

४. मम्मटाचार्यकृतकाव्यलक्षणखण्डनम्-लक्षणम्— तददौषौ शब्दार्थौ सगुणावनलङ्कृती पुनः क्वापि।

अदोषौ दोषरहितौ सगुणौ गुणयुक्तौ क्वापि कुत्रचिदपि अनलङ्कृती सति सम्भवे अलङ्काररहितौ शब्दार्थौ काव्यम् इति तदर्थः। प्रत्येकं पदमत्र दर्पणदिशा विचार्यते।

४.१ अदोषौ शब्दार्थौ काव्यम् - न विद्यते दोषः ययोः तौ अदोषौ इति दोषरहितस्य काव्यत्वं स्वीक्रियते तदा क्वचित् लक्षणस्य अव्याप्तिः भवति। स्थलमस्ति—

न्यक्कारो ह्ययमेव मे यदरयस्तत्राऽप्यसौ तापसः
सोऽप्यत्रैव निहन्ति राक्षसकुलं जीवत्यहो रावणः।
धिग्धिक्छक्रजितं प्रबोधितवता किं कुम्भकर्णेन वा
स्वर्गग्रामटिकाविलुण्ठनवृथोच्छूनैः किमेभिर्भुजैः[2]॥

---

1 योऽर्थः सहृदयश्लाघ्यः काव्यात्मेति व्यवस्थितः।
वाच्यप्रतीयमानाख्यौ तस्य भेदावुभौ स्मृतौ॥-(ध्वन्यालोकः १।२)

2 धिग्धिक्शक्रजितं प्रबोधितवता किं कुम्भकर्णेन वा
स्वर्गग्रामटिकाविलुण्ठनपरैः पीनैः किमेभिर्भुजैः।
धिक्कारो ह्ययमेव मे यदरयस्तत्राप्यसौ तापसः
सोऽप्यत्रैव निहन्ति राक्षसभटाञ्जीवत्यहो रावणः॥—(हनुमन्नाटकम् १४. ६)

अस्मिन् श्लोके विधेयाविमर्शदोषः अस्ति। वाक्ये प्रतिपाद्यतया प्रधानोऽर्थः विधेयः। प्रधानस्य अर्थस्य अविमर्शः अनालोचनम् अप्रधानतया प्रतिपादनं विधेयाविमर्शदोषः। स्वर्गग्रामटिकाविलुण्ठनवृथोच्छूनैः किमेभिर्भुजैः इत्यत्र विधेयाविमर्शदोषः अस्ति। कवेः विवक्षा इत्थमस्ति- रावणः पूर्वकाले स्वर्गरूपकुग्रामस्य विलुण्ठनं कृतवान्। तत्र तस्य बाहवः उच्छूनाः शौर्यं प्रदर्शितवन्तः। तादृशाः स्वर्गग्रामटिकाविलुण्ठने उच्छूनाः बाहवः सम्प्रति युद्धप्रसङ्गे वृथा जाताः। किन्तु वाक्यनिर्माणे कविः समासस्य आश्रयणं कृतवान्। तेन च मुख्यः अर्थः गुणीभूतो जातः। समासश्च स्वर्गग्रामटिकाविलुण्ठने वृथा उच्छूनैः इति। एवं तु नास्ति। स्वर्गग्रामस्य लुण्ठनं यत्कृतं तत्तु सार्थकमेवासीत्। तत्र न वृथाः। सम्प्रति युद्धकाले वृथायमानाः जाताः। समासे सति स्वर्गग्रामटिकाविलुण्ठनकाले वृथा शौर्यं प्रदर्शितवन्तः इत्यर्थः समायाति। तेन च सम्प्रति वृथायमानाः बाहवः इति योऽर्थः सः गुणीभूतः। विधेयस्य अंशस्य अविमर्शः विधेयाविमर्शः।

मम्मटोक्तकाव्यलक्षणस्य परिशीलनेन उक्तश्लोके लक्षणस्य गमनाभावात् अव्याप्तिदोषः समायाति। पुनः ध्वनिः अस्तीति कारणात् उत्तमकाव्यत्वमपि सम्भवति। तेन च दोषसद्भावे अस्य श्लोकस्य काव्यत्वं न, ध्वनित्वकारणात् च उत्तमकाव्यत्वमिति कतरः पक्षः ग्राह्य इति प्रश्नः। यदि उच्यते श्लोकस्य कश्चिदंशः दुष्टः न सर्वः भागः। तर्हि यत्र दोषः अस्ति तत् अकाव्यम्। यत्र च दोषः नास्ति तत् काव्यमिति चेत्, तदा उभयतः काव्यत्वेन अकाव्यत्वेन च आकृष्यमाणमिदं काव्यं वा अकाव्यं वा किमपि न स्यात्।

तीक्ष्णशब्दविन्याशयुक्तवर्णेषु श्रुतिदुष्टदोषाः भवन्ति। क्वचित् तेषां रसदूषकत्वं, न सर्वत्र। तथाहि वीररसः वर्णनीयश्चेत् कोमलवर्णविन्यासः न भवेत् तथा सति रसः सम्यक् अभिव्यक्तो न भवति। ओजोगुणयुक्तशब्दप्रयोगकाले श्रुतिकटुयुक्तवर्णः प्रयोक्तव्यः। तेन अर्थस्य परिपुष्टिः सम्यक् भवति। अतः श्रुतिदुष्टादयः दोषाः सर्वत्र न दोषाः यत्र केवलं काव्यस्यात्मभूतं रसं दूषयन्ति तत्र ते दोषाः, अन्यत्र न। रसदूषकत्वे सति दोषत्वम्। रसपोषकत्वे सति गुणत्वम्। अतः क्वचित् दोषः क्वचित् अदोष इति कारणात् एते अनित्यदोषाः। औचित्येन प्रयोगश्चेत् गुणः। अनौचित्येन प्रयोगश्चेत् दोषः। उच्यते हि— अनौचित्यादृते नान्यत् रसभङ्गस्य कारणम्। प्रसिद्धौचित्यबन्धस्तु रसस्योपनिषत्परा॥इति।

विधेयाविमर्शदोषस्तु वक्तव्यः अर्थः अन्यथैव क्रियते इति कारणात् नित्यदोषः। अतः एतेन रसस्य सर्वथा एव दूषणं भवति। उत्तमकाव्यस्य आत्मभूतः रसः शृङ्गारः यत्र वर्ण्यते तत्र श्रुतिदुष्टादयः दोषाः न भवेयुः। भवन्ति चेत् दोषत्वेन गण्यते। अत एव उक्तं ध्वनिकृता-

श्रुतिदुष्टादयो दोषाः अनित्या ये च दर्शिताः।
ध्वन्यात्मन्येव शृङ्गारे ते हेया इत्युदाहृताः॥ इति।

निर्दुष्टं काव्यं अत्यन्तं विरलम् अथवा न प्राप्यते एव, निर्दोषस्य काव्यस्य एकत्र असम्भवात्।

अत्र ईषदर्थे[1] नञः प्रयोगश्चेत् ईषद्दोषौ शब्दार्थौ काव्यमित्युक्ते निर्दोषकाव्यस्य काव्यत्वं न सम्भवेत्। किञ्चिद्दोषसत्त्वस्य काव्यत्वात्। सम्भवे सति ईषद्दोषौ शब्दार्थौ काव्यम् अन्यथा दोषशून्यौ शब्दार्थौ काव्यमिति चेत्, न। एवंविधलक्षणस्य सम्प्रदायानङ्गीकारात्। रत्नादिलक्षणे कीटानुवेधादिपरिहारवत्। अर्थात् कोऽपि रत्नलक्षणं कर्तुमुद्यतश्चेत् प्रकाशवत्त्वे सति शिलात्वं रत्नस्य लक्षणमिति खलु तेन वक्तव्यम्। कीटानुवेधादिपरिहारत्वं रत्नस्य लक्षणमिति तु रत्नलक्षणं भवितुं नार्हति। कीटानुवेधादयः रत्नस्य रत्नत्वं व्याहन्तुं न शक्ताः। किन्तु गुणतारम्यं कर्तुम्। तद्वदत्रापि श्रुतिदुष्टादिदोषाभावत्वे सति शब्दार्थत्वं काव्यत्वमिति लक्षणे दोषपदनिवेशः न कर्तव्यः। श्रुतिदुष्टादयः दोषाः काव्यस्य उपादेयतारतम्यं कुर्वन्ति, न पुनः काव्यत्वहानिर्जनयन्ति। तथाहि उक्तम्-

कीटानुविद्धरत्नादिसाधारण्येन काव्यता।
दुष्टेष्वपि मता यत्र रसाद्यनुगमः स्फुटः॥

---

2 तथाहि—

तत्सादृश्यमभावश्च तदन्यत्वं तदल्पता।
अप्राशस्त्यं विरोधश्च नञर्थाः षट् प्रकीर्तिताः॥—भट्टवामनाचार्यः(सम्पा.), काव्यप्रकाशः, पत्राङ्कः-१५।

४.२ सगुणौ शब्दार्थौ काव्यम्- शब्दार्थयोः सगुणत्वविशेषणमपि अयुक्तम्। तथाहि गुणाः[1] रसधर्माः, यथा शौर्यादयः आत्मनः धर्माः। 'ये रसस्याङ्गिनो धर्माः शौर्यादयः इवात्मनः' इति आचार्येणैव स्वग्रन्थे प्रतिपादितम्। रसे गुणः अस्ति परन्तु गुणस्य अभिव्यञ्जकौ शब्दार्थौ एव। यथा यथा शब्दार्थाः भवन्ति तथा तथा गुणाः अभिव्यक्ताः भवन्ति। गुणाभिव्यञ्जकत्वं शब्दार्थयोरेव। उपचारात् लक्षणवाक्ये सगुणौ शब्दार्थौ प्रयुक्तञ्चेत् तदपि अयुक्तम्। यतो हि काव्यत्वेेन अभिमतयोः शब्दार्थयोः रसः अस्ति वा न वा। यदि शब्दार्थयोः रसः नास्ति तदा गुणवत्त्वमपि नास्ति। रससत्त्वे गुणसत्त्वं रसाभावे गुणाभाव इति अन्वयव्यतिरेकसद्भावात्। प्रकृते शब्दार्थयोः रसाभावे गुणाभावः। शब्दार्थयोः रसः अस्ति चेत् रसवन्तौ इति विशेषणं देयम्। किञ्च गुणग्रहणेन गुणाश्रयभूतः रसोऽपि अन्यथानुपपत्त्या लभ्यते इति चेत्, न। सरसौ शब्दार्थौ इति वक्तव्यं, न सगुणौ। प्राणिमन्तः देशाः इति वक्तव्ये शौर्यादिमन्तः देशाः इति केनापि न उच्यते। शब्दार्थौ सगुणौ इत्यनेन गुणस्य अभिव्यञ्जकयोः शब्दार्थयोः काव्ये प्रयोगः कर्तव्यः इति विवक्षित इत्यपि न वक्तव्यम्। गुणाभिव्यञ्जकशब्दार्थाः काव्ये उत्कर्षं वर्धयन्ति। न तु तेषां स्वरूपाधायकत्वम्। तस्मादेव उक्तम्- 'काव्यस्य शब्दार्थौ शरीरम्, रसादिश्च आत्मा, गुणाः शौर्यादिवत्, दोषाः काणत्वादिवत् रीतयः अवयवसंस्थानविशेषवत्, अलङ्काराः कटककुण्डलादिवत्' भवन्ति।

४.३ क्वापि अनलङ्कृती शब्दार्थौ काव्यम्- न विद्यते अलङ्कृती ययोः तौ अनलङ्कृतीति व्युत्पत्तिः। ततश्च सर्वत्र सालङ्कारौ कुत्रचित् प्रसङ्गे अनलङ्कृती शब्दार्थौ काव्यम् इति चेत्, तदपि न सम्भवति। सालङ्कारशब्दार्थवत्त्वस्य काव्ये उत्कर्षाधायकत्वमेव। न तु स्वरूपाधायकत्वम्। उक्तं हि अलङ्कारलक्षणे 'काव्यशोभाकरान् धर्मान् अलङ्कारान् प्रचक्षते' इति। सास्नादिमान् पिण्डः गौः इत्युच्यते। परन्तु गोः अलङ्कारार्थं कदाचित् पुष्पमाला व्यवह्रियते चेत् सा गाम् अलङ्करोतिमात्रम्। न तु स्वरूपमापादयन्ति। तद्वत् काव्ये स्थिताः अलङ्काराः काव्यस्य स्वरूपप्रतिपादकाः न भवन्ति। अपि तु काव्यस्य शोभां वर्धयन्ति। अतः अलङ्काराः अपि उत्कर्षाधायकाः न तु स्वरूपाधायकाः। एतेन अनलङ्कृती पुनः क्वापि इति आचार्येण यदुक्तं तदपि परास्तम्।

५. जगन्नाथकृतकाव्यलक्षणम्

रसगङ्गाधरस्य कर्ता जगन्नाथः सर्वशास्त्रपारङ्गतः स्वकीयग्रन्थे काव्यस्य लक्षणमकार्षीत्। तद्धि रमणीयार्थप्रतिपादकः शब्दः काव्यम्। रमणीयार्थप्रतिपादकत्वे सति शब्दत्वं काव्यस्य लक्षणम्। रमणीयस्य चमत्कारकारणतया सुन्दरस्यार्थस्य वाच्यलक्ष्यव्यङ्ग्यान्यतमस्य प्रतिपादकः शब्दः काव्यमिति तदर्थः। विशेष्यदलानुपादाने अनुरागाद्यर्थस्य व्यञ्जके कटाक्षनिक्षेपाद्यर्थे अतिव्याप्तिः। अतस्तद्वारणाय विशेष्यदलम्। अर्थे रमणीयत्वविशेषणानुपादाने घटमानय इत्यादिवाक्ये अतिव्याप्तिः स्यात्। रमणीयप्रतिपादके व्याकरणे अतिव्याप्तिवारणाय लक्षणे अर्थपदोपदानम्। रमणीयता का इत्यत्र उच्यते लोकोत्तरस्य अलौकिकस्य आह्लादस्य आनन्दस्य जनकमुत्पादकं यज्ज्ञानं तद्गोचरता रमणीयता। पुत्रस्ते जातः धनं ते दास्यामि इत्यादिवाक्यात् जन्यस्य आह्लादस्य लोकोत्तरत्वं नास्ति अतः तादृशवाक्ये न काव्यत्वप्रसक्तिः। लोकोत्तरत्वं नाम किमिति ग्रन्थकारः लिखति लोकोत्तरत्वं चाह्लादगतश्चमत्कारत्वापरपर्यायोऽनुभवसाक्षिको जातिविशेषः।

५.१ जगन्नाथकृतकाव्यलक्षणखण्डनम्- यद्यपि बहवः साहित्यरसिकाः रमणीयार्थप्रतिपादकः शब्दः काव्यमिति जगन्नाथलक्षणे रमन्ते। तथापि वाङ्मये शब्दमर्थं च समप्रधानौ मत्वा शब्दाप्राधान्येन व्यवस्थापिते जगन्नाथलक्षणे असमाधानं दृश्यते। वाङ्मये शब्दार्थयोः अविनाभावसम्बन्धात् एकतराभावे अपरस्य निष्प्रयोजकत्वम्। तथाहि विना शब्दमर्थस्य अप्रतीतेः अर्थं विना च शब्दसत्तायाः असिद्धेः तयोः परस्परं सापेक्षता। तस्मात् शब्दविशेष्यकं जगन्नाथादिकृतं काव्यलक्षणम् आपातरणीयं मे प्रतिभाति।

६. उपसंहारः-एवं कतिचन लक्षणानि पर्यालोचितानि। तत्र शब्दार्थयोः समप्राधान्येन रचितं भामहमम्मटादीनां काव्यलक्षणमेव साधु। भामहकृतं यत् शब्दार्थौ सहितौ काव्यमिति तत्र सहितौ इति पदोपादानात् सर्वेषां लक्षणानां गतार्थत्वं भवति। सहितौ पदस्य

---

1 प्राचीनैः दश गुणः स्वीकृताः—
श्लेषः प्रसादसमता माधुर्यं सुकुमारता।
अर्थव्यक्तिरुदारत्वमोजः कान्तिः समाधयः॥—पं. बद्रिनाथझा, पं. मदनमोहनझा (सम्पा.), रसगङ्गाधरः, पत्राङ्कः-२२९।

तात्पर्यं तावत् लोकोत्तर-चमत्कारकारकरमणीयताधर्मेण गुणालङ्कारादिना रसादिव्यञ्जकत्वेन वा सहितौ। तादृशशब्दार्थयुगलस्य काव्यत्वस्वीकारे रामो वनं गच्छति इत्यादीनां वाक्यानां काव्यत्वमपास्तं भवति। सहितौ पदस्य तादृशार्थस्वीकारे मम्मटाचार्यस्य यल्लक्षणं तददोषौ शब्दार्थौ सगुणावनलङ्कृती पुनः क्वापीति, जगन्नाथस्य यल्लक्षणं रमणीयार्थप्रतिपादकः शब्दः काव्यमिति, विश्वनाथस्य च यल्लक्षणं वाक्यं रसात्मकं काव्यमिति तेषां सर्वेषामन्येषां च अनेनैव गतार्थत्वमिति शिवम्।

परिशीलित-ग्रन्थपञ्जिः

आनन्दवर्धनः। *ध्वन्यालोकः*। सम्पा. पण्डितपट्टाभिरामशास्त्री। वाराणसी: चौखम्भा संस्कृत संस्थान, २०७२ वि.सं.।

जगन्नाथः। *रसगङ्गाधरः*। सम्पा. पं. बद्रिनाथझा, पं. मदनमोहनझा। वाराणसी: चौखम्बा विद्याभवन, २०२१।

मम्मटाचार्यः। *काव्यप्रकाशः* (बालबोधिनीव्याख्यासहितः)। सम्पा. भट्टवामनाचार्यः। दिल्ली: परिमल पब्लिकेशन्स, २०१९।

मम्मटाचार्यः। *काव्यप्रकाशः* (शशिकलाव्याख्यासहितः)। सम्पा. सत्यव्रतसिंहः। बनारस-१: चौखम्बा विद्या भवन, १९५५।

विश्वनाथकविराजः। *साहित्यदर्पणः* (लक्ष्मीटीकासहितः)। सम्पा. आचार्य कृष्णमोहनशास्त्री। वाराणसी: चौखम्भा संस्कृत संस्थान, २०७९ वि.सं.।

विश्वनाथकविराजः। *साहित्यदर्पणः* (विमलाव्याख्यासहितः)। सम्पा. शालिग्रामशास्त्री। दिल्ली: मोतीलाल बनारसीदास, २०१६।

विश्वनाथकविराजः। *साहित्यदर्पणः* (चन्द्रकलाव्याख्योपेतः)। सम्पा. शेषराजशर्मा रेग्मी। वाराणसी: कृष्णदास अकादमी, २०५० वि.सं.।

वेङ्कटरमणभट्टः। *अलङ्कारशास्त्रोपकण्ठम्*। हाओड़ा: रामकृष्णमिशन्-विवेकानन्द-शैक्षणिक-शोध-संस्थानम्, २०२२।

सांख्यमतानुसारमात्यन्तिकदुःखनिवृत्तिः

Priyanka Garain
Research Scholar (Ph. D),
Department of Vedanta,
Central Sanskrit University,
Shree Sadashiv Campus, Puri; Odisha.

प्रबन्धसारः- दर्शनस्य लक्ष्यं न केवलं कौतुकनिवृत्तिः, अपितु दुःखहीनजीवनस्य परमपुरूषार्थस्य तथा मोक्षस्य प्राप्तिः। चार्वाकानां विहायः सर्वेषु भारतीयदर्शनेषु साम्प्रदायिकदुःखात् परित्राणमार्गस्य चर्चाः विद्यन्ते। भारतीयदार्शनिकानां चिन्तने दुःखम् इति विषयं पुनः पुनः आयाति। यतः सर्वेषु भारतीयदर्शनेषु दुःखविषये आलोचना वर्तते। परन्तु सर्वेषु दर्शनेषु दुःखस्य स्वरूपं, दुःखात् मुक्तिः कथं भवति इति विषये मतभेदाः सन्ति एव दुःखात् आत्यन्तिकमुक्तिः एव सर्वेषां लक्ष्यम्। सांख्यदर्शने अपि दुःखं स्वीकृतम् अस्ति। सांख्यमते सर्वं सत्त्वरजतमसः समन्वये गठितः। यतो हि रजो गुणः दुःखमयः किञ्च सः गुणः सर्वेषु विद्यमानः अस्ति, अतः सर्वत्र दुःखमपि विद्यमानमेव। तस्मात् दुःखात् मुक्तेः उपायः सांख्यदर्शने विस्तृतरूपेण आलोचितोऽस्ति, तदेव अस्मिन् लघुशोधप्रबन्धे संक्षेपरूपेण आलोच्यते।

कुञ्चिकाशब्दाः- दुःखम्, सांख्यदर्शनम्, मुक्तिः, मोक्षः, विवेकज्ञानम्।

भूमिका- दुःखं मानवजीवने तीव्रतमेषु कष्टप्रदायेषु भावेषु अन्यतमम्। जीवनं मूलतः अनेकदुःखानां संग्रहः अस्ति। प्रत्यक्षानुभवात् एव एष दुःखानुभवः, अतः सदा सकलजीवाः एव एतत् दुःखं जेतुं वा अतिक्रान्तुं वा सुखं प्राप्तुं वा उपायान् अन्विषन्ति। अस्मात् च जिज्ञासातः भारतीयदार्शनिकचिन्तनम् उत्पन्नम्। सांख्यदर्शनमपि तस्य व्यतिक्रमः नास्ति।

दुःखस्य परिभाषा- दुःखं किम् इति प्रश्ने सति, तत्र बौद्धानां मते- "सर्वं दुःखम्"[1] अर्थात् सकलजागतिकवस्तुरेव दुःखस्वरूपम्। सांख्यः जगतः दुःखं स्वीकृतवान्। यद्यपि बौद्धाः जगतः सर्वदुःखमयतां स्वीकुर्वन्ति तथापि सांख्याः बौद्धवत् जगति सर्वस्मिन् दुःखस्य सान्निध्यं परिचिनोति। यद्यपि सांख्ये पञ्चविंशतीतत्त्वे दुःखं पृथक् सिद्धान्तरूपेण न गण्यते किन्तु तेन सर्वानुभूतस्य प्रत्यक्षशोकस्याभावं न सिद्ध्यति। सत्कार्यवादीसांख्यानां मते दुःखं सत्, तस्य सद्दुःखनिराकरणस्य उपायान्वेषणम् एव सांख्यस्य उद्देश्यम्। सांख्यस्य मते यत् दुःखं स्वाभिलाषं तत् रजगुणस्य कार्यं परिणामो वा।

दुःखस्य प्रकाराः - ईश्वरकृष्णस्य सांख्यकारिकायाः प्रथमा कारिका एव दुःखनिवृत्तिं दर्शयति-

"दुःखत्रयाभिघाताज्जिज्ञासा तदपघातके हेतौ।
दृष्टे साऽपार्थाचेन्नैकान्तात्यन्ततोऽभावात्।।"[2]

त्रीणि दुःखानि इत्यर्थः। परन्तु जीवानां दुःखानि असंख्यानि खलु। जन्मजः मृत्युपर्यन्तं मानवाः नानाप्रकारेण दुःखतापेन दह्यन्ते। बौद्धाः वदन्ति यत् जीवानां पूर्वजन्मेषु यत् अश्रुपातम् अभवत् तत् सप्तसमुद्रजलानाम् अपेक्षया अपि अधिकं भवति। अतः दुःखानि न केवलं त्रीणि अपितु त्रिविधानि। ईश्वरकृष्णः दुःखस्य परिगणनां न कृत्वा दुःखस्वरूपस्य परियोजनां कृतवान्। अतः सांख्यमते आध्यात्मिकं, आधिदैविकं, आधिभौतिकम् च इति त्रिविधं दुःखम्। जीवानां सकल दुःखम् एतेषां त्रयाणामन्तर्भवति।

अतः अधुना प्रश्नः भवति यत् आध्यात्मिकं दुःखं किम् ? कः वा शोकः आधिदैविकः शोकः? श्रीबाचस्पतिमिश्रमते आत्मानं आश्रयित्वा यानि दुःखानि उत्पद्यन्ते तानि सर्वाणि आध्यात्मिकदुःखानि एव। किन्तु असङ्गोदासीनात्मनि सुखदुःखस्य जन्मः भवति इति तु सांख्येष्टः नास्ति। तस्मादात्मसमीपस्थं शरीरं मनः च आत्मा इति ग्रहीतव्यम्। शरीरमनसी आश्रयित्वा जायमानं दुःखम् आध्यात्मिकं दुःखमस्ति। आधिभौतिकशोकः भूतजनपश्वादिभ्यः यः शोकः भवति तदेव आधिभौतिक दुःखम्। देव-अप्सरा-यक्ष-

---

[1] सर्वदर्शनसंग्रहः

[2] सांख्यकारिका-१

गन्धर्व-किन्नर-दानव-आदिभ्यः उत्पद्यमानानि दुःखानि आध्यात्मिकदुःखानि सन्ति।

दुःखनिवृत्तेः उपायाः- जन्मनः जीवः अस्य दुःखत्रयस्य त्रितापेन पीडितः भवति। दुःखं प्रत्यात्मवेदनीयम्। तस्मात् दुःखं वयम् अस्वीकर्तुं न समर्थाः। परन्तु यद्यपि दुःखं सर्वेषां अनुभवानां विषयः अस्ति तथापि तेन सह जीवानां आत्मनः वा सम्बन्धः अनित्यमेव भवति। दुःखं कार्यवस्तु एव, तस्मात् जीवानां दुःखसङ्गपरिहारः शोकनिवृत्तिः वा सम्भवति। तस्य दुःखनिवृत्तेः मार्गः कः इति अत्र चर्चा कृता अस्ति।

लौकिकः मार्गः- दुःखोऽस्ति, दुःखनिवृत्तिः अपि सम्भवति इति प्रतिष्ठितम्। यदि दुःखनिवृत्तिः यदि सम्भवति तर्हि तस्य यः कोऽपि उपाय अस्ति सः अपि सिद्धः अस्ति। किन्तु सः मार्गः कः? दुःखनिवृत्तेः शतशः दृष्टानि लौकिकाः वा उपायाः सन्ति। औषधचिकित्सा शारीरिकवेदनायाः उपायरूपेण चिकित्साशास्त्रे वर्णितमस्ति। सङ्गीतं भोजनं च मानसिकदुःखस्य लोकप्रियौषधौ स्तः।आधिभौतिकदुःखमुक्तेः उपायाः नीतिशास्त्रादिनाभ्यासेन,निरूपद्रवस्थाने वासेन वा सम्भवन्ति। एवं प्रकारेण मणिमन्त्रणादिप्रयोगेन अधिदैविकपीडा अपि सुलभतया निवृत्ता भवति। बहुजनजातानां कठिनमन्तःकरणानाम् सुखदानां लौकिकोपायानां सत्वेपि बहुजन्मसाध्यं दुष्करविवेकज्ञानार्थं सांख्यशास्त्राध्ययने पुरुषस्य प्रवृत्तिः न भवितुमर्हति। अस्मिन् विषये एकः आभाणकः अपि अस्ति -

"अक्के चेन्मधु विन्देत किमर्थं पर्वतं व्रजेत्।
*इष्टस्यार्थस्य संसिद्धौ को विद्वान् यत्नमाचरेत्।।"*इति।

एवं पूर्वपक्षम् खण्डयितुं वा ईश्वरकृष्णः अवदत्- "एकान्तः अत्यन्ततः अभावात्।" अर्थात् अन्येषु लौकिकसाधनेन दुःखं निवृत्तं भवति इति तु सत्यम्, किन्तु तत् न ऐकान्तिकं नापि अत्यन्तम्। एकान्तशब्दस्य अर्थः तावत् दुःखनिवृत्तेः अनिवार्यता अवश्यम्भाविता वा, किञ्च अत्यन्तं नाम नित्यत्वता। लौकिकसाधनेन दुःखनिवृत्तिः सत्यपि तन्न शाश्वतम्। यथा क्षुधा भोजनानन्तरमपि पुनः उद्भवितुं शक्यते। तथा हि सांख्यसूत्रे- *"न दृष्टात् तत्सिद्धिर्निवृत्तेऽप्यनुवृत्तिदर्शनात्।"*[1]

यद्यपि अन्यदुःखानां निवृत्तिः सम्भवति तथापि वृद्धमृत्युजन्यदुःखानां लौकिकसाधनेन मुक्तिः न सम्भवति। आत्यन्तिका एकान्तिका च दुःखनिवृत्तिः एव पुरुषस्य काम्यं भवति। केवलं सांख्योपादिष्टविवेकज्ञानेन एव तादृशः दुःखनिवृत्तिः सम्भवति।

दुःखनिवृत्तेः आनुश्राविकोपायः- यदि लौकिकोपायेण आत्यन्तिकैकान्तिकदुःखमुक्तिः न सम्भवति तर्हि आनुश्रविकोपायेन नाम वैदिकोपायेन यागादिना वा दुःखमुक्तिः सम्भवति वा? वेदे उच्चते यत्- स्वर्गः ज्योतिष्टोमादिभिः यागैः प्राप्यते। स्वर्गः दुःखविहीनं सुखदं स्थानं अवस्था वा -

"यन्न दुःखेन संभिन्नं न च ग्रस्तमनन्तरम्।
अभिलाषोपनीत् च तत् सुखं स्वपदास्पदम्।।"[2]

दुष्टवदानुश्रविकोपायेन दुःखस्य परमनिराकरणं न सम्भवति। वैदिकोपायेन प्राप्तम् सर्वोच्चफलं न शाश्वतम्। ईश्वरकृष्णः कथयति-
"दृष्टवदानुश्रविकः सह्यविशुद्धिक्षयातिशययुक्तः।"[3] इति।

अर्थात् वैदिकमार्गः लौकिकमार्गः च अशुद्ध्यातिशयक्षययुक्तम्। यज्ञे पशवानां वधत्वात् अशुद्धिर्भवति, तस्मात् यागः यथा सत्कर्महेतुः तथा दुःखदपापहेतुः अपि। अत एव स्वर्गे किञ्चित् दुःखं वर्तते। अतः पञ्चशिखाचार्यः उक्तवान्- "स्वल्पः सङ्करः सपरिहारः सप्रत्यवमर्शः।" स्वर्गस्यापि क्षयं भवति यतोहि स्वर्गोऽपि सत्ताविशिष्टः जन्यपदार्थश्च। फलतः केनचित् दुःखनिवृत्त्या वैदिकविधिः सिद्धा भवति किन्तु अन्ते सर्वदुःखनिवृत्तिः न भवति।

सांख्यमते आत्यन्तिकदुःखनिवृत्तिः- नित्यदुःखदग्धानां मनुष्याणां स्वयमेव मनसि उत्पद्यते यत् एतस्याः वेदनायाः निवृत्तिः कथं कर्तव्या इति। दुःखप्रादुर्भूतमात्रेण तस्य निवारणस्य प्रयत्नाः क्रियन्ते, परन्तु उपायानुष्ठाने सत्यपि तत् असफलं भवति, दुःखं न दूरं

[1] सांख्यसूत्रवृत्ति- २
[2] सांख्यतत्त्वकौमुदि- २
[3] सांख्यकारिका- २

गच्छति। कदाचित् किञ्चित्कालं गच्छति, पुनः समुद्रतरङ्गवत् पुनरागच्छति। लौकिकसाधनेन आध्यात्मिकसाधनेन च कदापि दुःखस्य पूर्णतया उन्मूलनं न सम्भवति इति पुनः पुनः परीक्षणेन निर्धारितं अस्ति। किन्तु यदि हेतुः अस्ति तर्हि कर्म अवश्यं जायते, तस्मात् दुःखहेतुः अपसारणीयः, अत एव मिथ्याज्ञानस्य निवृत्तिः तत्त्वज्ञानमात्रेण एव सम्भवति। आध्यात्मिकशास्त्राभ्यासेन पुनः पुनः ध्यानयोगेन निदिध्यासनेन च तत्त्वज्ञानं लभ्यते। विवेकज्ञानमेव दुःखनिवृत्तेः एकमेवाद्वितीयोपायः।

सांख्यशास्त्रे तत्त्वानां परिभाषा अस्ति, अतः विषयनासक्तविवेकी सांख्यशास्त्रस्य अध्ययनं कर्तुं समुत्सुकः भवति। तत्त्वज्ञानद्वारा पुनर्जन्माभावो भवति, ततः दुःखवत् सुखस्यापि अभावः भवति। यदि विषयसुखे विषबुद्धिः नायाति तर्हि तत्त्वज्ञाने अधिकारः न उत्पद्यते। विवेकिनः विषयसुखं दुःखरूपेण एव परिगणयन्ति। तत्र सांख्यकारिकायाम् एवम् उक्तम् अस्ति –*"तद्विपरीतः श्रेयान् व्यक्ताव्यक्तज्ञविज्ञानात्।"*[1]

अर्थात् सांख्यकारिकानुसारं त्रिविधतत्त्वस्य नाम व्यक्तस्य, अव्यक्तस्य किञ्च ज्ञ- इत्यस्य च ज्ञाने सति ऐकान्तिकदुःखनिवृत्तिः आत्यन्तिकदुःखनिवृत्तिश्च सम्भवति। दुःखस्य ऐकान्तिकनिवृत्तिरेव दुःखस्य अवश्यनिवृत्तिः, किञ्च दुःखस्य आत्यन्तिकनिवृत्तिः एव दुःखस्य अपुनरावृत्तिः। सांख्यमते दुःखजिज्ञासुः एव ज्ञानमार्गम् अनुसरति।

"प्राप्ते शरीरभेदे चरितार्थत्वात् प्रधानविनिवृत्तौ।
ऐकान्तिकमात्यन्तिकमुभयं कैवल्यमाप्नोति॥"[2]

विवेकाज्ञानमेव दुःखहेतुः, अतः केवलं विवेकज्ञानमात्रेण एव आत्यन्तिकदुःखनिवृत्तिः सम्भवति इति सांख्यम्।

उपसंहारः - श्रुतिस्मृत्यतिहासपुराणादिशास्त्रेभ्यः व्यक्त-अव्यक्त-ज्ञः विशेषरूपान् श्रुत्वा शास्त्रीयतर्कद्वारा मननं क्रियते। तदनन्तरं दीर्घकालं भक्तिध्यानात् प्रकृतिविज्ञानम् अर्थात् प्रकृतिपुरुषभेदज्ञानं जायते। सांख्यमते तत्त्वज्ञानमेव विवेकज्ञानमुच्यते। अनेनैव विवेकज्ञानेन जीवः दुःखात् चिरनिवृत्तिः प्राप्तुं शक्नोति। व्यक्तजगतम् अव्यक्तप्रकृतिं अपि च ज्ञः पुरुषस्वरूपम् अनुधावनेन जीवानाम् आत्यन्तिकदुःखनिवृत्तिः भवति।

सन्दर्भग्रन्थसूची (Bibliography)

1. शर्मा, डॉ. उमाशङ्करः (ऋषि), सर्वदर्शनसंग्रहः, चौखाम्बा विद्याभवन, वाराणसी, 2022
2. स्वामी, भावघनानन्दः, सांख्यकारिका, उद्बोधन कार्यालय, कलकाता,2018
3. शास्त्री, डॉ. राकेशः, सांख्यकारिका, संस्कृत ग्रन्थागार, दिल्ली
4. दासगुप्तः, सुरेन्द्रनाथः, भारतीय दर्शन का इतिहास, राजस्थान हिन्दी ग्रन्थ अकादेमी, जयपुर, 1999
5. सिन्हा, प्रो हरेन्द्र प्रसादः, भारतीय दर्शन की रूपरेखा, मोतीलाल वनातसी दास दिल्ली, 2004
6. मुसलगांवकर, डॉ. श्रीगजाननशास्त्री, सांख्यतत्त्वकौमुदी, चौखाम्बा संस्कृत सीरीज आफिस,वाराणसी 1971
7. भट्टाचार्यः, डॉ. रामशंकरः, सांख्यसूत्रम्, रत्ना पाब्लिकाशन,वाराणसी, 1985

[1] सांख्यकारिका- २
[2] सांख्यकारिका- ६८

श्रीमद्भगवद्गीतायां ‘अहिंसा’ तथा ‘धर्मयुद्धम्’ इत्येतयोः संकल्पयोः दार्शनिकमहत्त्वम्

गैरिका कोनार, शोधछात्रा,
पटना विश्वविद्यालय,
स्नातकोत्तर-संस्कृत-विभागः,
पटना – ८००००५
Gmail Id- gairikakoner@gmail.com
Phone No- 8670994174

शोधसारः- श्रीमद्भगवद्गीता भारतीयदर्शनस्य मौलिकग्रन्थेषु प्रमुखस्थानं धारयति, यत्र जीवनस्य सर्वाङ्गीणसमीक्षणं तत्त्वदृष्ट्या प्रतिपादितम्। अस्य ग्रन्थस्य केन्द्रीयविचारः धर्म-कर्म-योग-मोक्ष-इत्यादिषु निहितः अस्ति। तत्र **‘अहिंसा’** तथा **‘धर्मयुद्धम्’** इत्येतौ द्वौ परस्परविरोधिनौ इव दृश्येते, किन्तु गीतादृष्ट्या तयोः अद्भुतः समन्वयः द्रष्टव्यः। अहिंसा न केवलं हिंसाभावः, अपि तु सम्यग्दृष्ट्या सर्वभूतानां प्रति करुणा, दया, तथा अनुकूलभावनायाः प्रतीकः। धर्मयुद्धं तु न केवलं राजनैतिकं वा सामाजिकसङ्घर्षः, अपि तु धर्मसंरक्षणाय आत्मकर्तव्यपरायणतायाः दार्शनिकरूपं भवति। गीताध्यायेषु अर्जुनस्य मोह-भ्रान्तिविनिवृत्त्यर्थं श्रीकृष्णः उपदिशति यत् - युद्धं यदि धर्मार्थं, स्वकर्तव्यपालनार्थं, तथा लोकसंग्रहाय क्रियते, तर्हि तत् अहिंसाया एव एकं उच्चतररूपं स्यात्। अहिंसा तत्र न निष्क्रियता, अपि तु विवेकयुक्तकर्मेण हिंसापरिहारस्य साधना। एतस्मिन्नर्थे गीता अहिंसायाः धर्मयुद्धेन सह तात्त्विकसंतुलनं स्थापयति। यदा हिंसारूपं कर्म धर्मसंरक्षणाय प्रयुज्यते, तदा तदपि अहिंसायाः व्यापकभावनायाः अन्तरङ्गं भवति। दार्शनिकदृष्ट्या, गीता कर्मयोगस्य माध्यमेन व्यक्तित्वं अहंभावात् विमुक्तं कृत्वा कर्तव्ये समर्पयितुमुपदिशति। अतः अहिंसा न केवलं नकारात्मकवृत्तिः, किन्तु आत्मविकासस्य सकारात्मकमार्गः भवति, यः धर्मयुद्धस्य औचित्यं निर्धारयति। गीतार्थे धर्मयुद्धं आत्मविनाशाय न, अपि तु अधर्मनिवारणाय, लोकसंरक्षणाय च अनिवार्यकर्तव्यं निर्दिष्टम्। अतः गीतादर्शनं तत्त्वतः अहिंसा-धर्मयुद्धयोः विरोधं न स्वीकरोति, अपि तु तयोः समन्वयेन यथार्थधर्मस्य व्याख्यां ददाति। अस्य समन्वयस्य दार्शनिकमहत्त्वं एतदेव यत्, मानवजीवनं न केवलं निष्क्रियशान्तेः प्रतीकं, किन्तु धर्मसंरक्षणाय जागरूककर्तव्यपालनस्य अधिष्ठानं भवेत्। एषा गीतादृष्टिः अहिंसायाः च धर्मयुद्धस्य च यथार्थार्थं उद्घाटयति।

मुख्यशब्दाः- श्रीमद्भगवद्गीता, अहिंसा, धर्मयुद्धः, कर्मयोगः, धर्मसंरक्षणम्, लोकसंग्रहः, समन्वयदर्शनम्।

भूमिका – श्रीमद्भगवद्गीता भारतीयदर्शनस्य महाग्रन्थेषु एका परमप्रसिद्धा ग्रन्थः अस्ति , या न केवलं धार्मिकग्रन्थरूपेण, अपि तु मानवजीवनस्य तात्त्विकमार्गदर्शकरूपेणापि प्रतिष्ठितः। एषा गीता केवलं युद्धभूमौ अर्जुनस्य विषादपरिहारार्थं न प्रदत्ता, अपि तु सम्पूर्णमानवजात्याः आत्मबोधप्रेरणार्थं सर्वकालप्रासङ्गिकं तत्त्वज्ञानरूपं उपदेशग्रन्थं च। महाभारतस्य कुरुक्षेत्रयुद्धभूमौ भगवान् श्रीकृष्णेन अर्जुनाय यत् उपदिष्टं तत्त्वज्ञानम् , तत् अद्यपर्यन्तं मानवजीवनस्य मार्गदर्शनं ददाति। अस्मिन् ग्रन्थे धर्म-कर्म-योग-ज्ञान-भक्ति-मोक्ष-इत्यादिषु सर्वेषु तत्त्वेषु गहनं दार्शनिकं विमर्शः दत्तः अस्ति। गीतातत्त्वदृष्ट्या जीवनं केवलं त्यागमूलकं वा युद्धप्रधानं न, अपि तु संतुलितजीवनस्य , कर्तव्यपालनस्य , तथा आत्मशुद्धेः मार्गदर्शनं भवति। गीता न केवलं युद्धस्य औचित्यं प्रतिपादयति, अपि तु अहिंसायाः गूढतत्त्वमपि विवृणोति। एतस्मिन्नेव सन्दर्भे **‘अहिंसा’** तथा **‘धर्मयुद्ध’** इत्येते द्वौ महत्त्वपूर्णौ संकल्पौ विशेषतया विवेचनार्हौ स्तः, यतो हि प्रथमदृष्ट्या उभयोरपि परस्परविरोधः इव दृश्यते , किन्तु गीतादर्शनं तयोः अद्वितीयं समन्वयदर्शनं प्रतिपादयति। अहिंसा भारतीयचिन्तनपरम्परायां सर्वेषां दर्शनेषु परममूल्यत्वेन स्वीकृता - तस्यां सर्वभूतप्रेम , करुणा , तथा अनवश्यकहिंसावर्जनं निहितम्। अहिंसायाः मूलं आत्मदर्शनं , आत्मसमत्वं , तथा सर्वभूतेषु आत्मभावदर्शनं च। परन्तु गीतादृष्ट्या अहिंसा केवलं निष्क्रियशान्तिः न , किन्तु विवेकपूर्णकर्मेण धर्मसंरक्षणाय प्रयत्नः अपि। यदा हिंसा धर्मसंरक्षणाय एव प्रयुज्यते , तदा सा अहिंसायाः विरोधिनी न , अपि तु तस्याः व्यापकसाधनरूपं भवति। तदन्यतः , धर्मयुद्धं गीतादृष्ट्या हिंसात्मकक्रियामात्रं न , अपि तु अधर्मनिवारणाय , न्यायसंस्थापनाय , तथा लोकसंग्रहाय साधनरूपं निर्दिष्टम्। धर्मयुद्धं कर्तव्यनिष्ठायाः सर्वोच्चरूपं इति गीता

प्रतिपादयति । श्रीकृष्णः अर्जुनं उपदिशति - **"स्वधर्मे निधनं श्रेयः[1]"** इति, यतः कर्तव्यपालनं एव मनुष्यस्य परमधर्मः । अतः गीता अस्मिन्नेव विषययुग्मे अद्वितीयं समन्वयदर्शनं प्रदर्शयति - अहिंसा च धर्मयुद्धं च परस्परविरोधिनौ न , अपि तु एकस्यैव तत्त्वस्य रूपद्वयम्। अहिंसा आत्मशुद्धेः पथः , धर्मयुद्धं समाजसंरक्षणस्य उपायः । अतः अस्य शोधलेखस्य प्रमुखलक्ष्यं श्रीमद्भगवद्गीतायां अहिंसायाः च धर्मयुद्धस्य च दार्शनिकमहत्त्वं विश्लेषयितुं , तयोः समन्वयस्य तत्त्वार्थज्ञानं च । एषा चर्चा न केवलं गीतादर्शनस्य गाम्भीर्यं प्रकाशयति , अपि तु आधुनिकजगत्संदर्भे धर्म-नीति-कर्तव्य-शान्तिभावनानां पुनर्विचाराय अपि प्रेरयति । गीता एव एतद् उद्घोषयति - यत् अहिंसाया च धर्मसंरक्षणस्य च यथार्थसंतुलनं एव मानवजीवनस्य श्रेष्ठदर्शनं भवति ।

अहिंसा' संकल्पनायाः दार्शनिकसमीक्षा- अहिंसा भारतीयदर्शनपरम्परायां सर्वथा प्रतिष्ठितं परमनैतिकं मूल्यं भवति । **'अहिंसा'** शब्दः **'हिंसा'** इत्यस्य निषेधात्मकप्रत्ययेन 'अ' इति उपसर्गेन निष्पन्नः , यस्य तात्त्विकार्थास्ति - हिंसायाः अभावः , परपीडायाः परित्यागः , तथा सर्वभूतानां प्रति करुणाभावः। किन्तु गीतादृष्ट्या अहिंसा केवलं हिंसायाः निवारणं न , अपि तु व्यापकमानवसद्भावनायाः , आत्मसंयमस्य , तथा समत्वदर्शनस्य प्रतीक इति विवेच्यते । गीता अहिंसां केवलं बाह्यकर्मरूपेण न दृष्ट्वा , अन्तःकरणशुद्धेः साधनरूपेण स्वीकुर्वन्ति । अहिंसा तत्र भावनारूपिणी गुणा , या मनुष्यस्य चित्तशुद्धिं , विवेकप्रबोधनं , तथा आत्मदर्शनं साधयति । श्रीकृष्णः गीताध्यायेषु अहिंसां सात्त्विकगुणानां मध्ये समावेशयति -

"अहिंसा सत्यमक्रोधस्त्यागः शान्तिरपैशुनम् ।
दया भूतेष्वलोलुप्त्वं मार्दवं ह्रीरचापलम्[2] ॥"

अत्र स्पष्टं दृश्यते यत् अहिंसा न केवलं हिंसावर्जनं, किन्तु मनोभावस्य विशुद्धिः , आत्मनिग्रहः , तथा सर्वभूतानां प्रति अनुकम्पाभावः इत्यस्य प्रतिफलनम् । दार्शनिकदृष्ट्या अहिंसायाः स्वरूपं द्विविधं मन्यते - (१) निषेधात्मकं स्वरूपम् - हिंसाया त्यागः , (२) सकारात्मकं स्वरूपम् - सर्वभूतप्रेमरूपा अनुकम्पा । गीतादृष्ट्या अहिंसा द्वितीयं स्वरूपं अधिकं प्रतिपादयति । यः सर्वेषु भूतेषु आत्मभावं पश्यति , सैव अहिंसकः । तस्मात् अहिंसायाः मूलम् आत्मज्ञानं , यतः आत्मदर्शनमेव सर्वभूतसमत्वदर्शनस्य कारणं भवति। गीता अहिंसां न केवलं संन्यासिनां गुणरूपेण प्रतिपादयति , अपि तु गृहस्थजीवने अपि तस्याः आवश्यकत्वं स्वीकरोति । अहिंसा आत्मसंयमस्य , कर्तव्यपरायणतायाः , तथा धर्मपालनस्य आन्तरिकाधारः अस्ति । यः मनुष्यः कर्मयोगेन , आत्मनिग्रहेन , तथा फलत्यागेन जीवनं यापयति , सैव गीतादृष्ट्या अहिंसकः भवति । यदा हिंसा धर्मसंरक्षणाय अनिवार्या भवति , तदा सा अहिंसायाः विरोधिनी न भवति , किन्तु तस्या साधनरूपेण गृहीतास्ति । गीतादृष्ट्या अहिंसा तत्र पूर्णस्वरूपं प्राप्नोति यदा मनुष्यः स्वकर्मसु निष्कामभावेन , लोकसंग्रहाय , धर्मसंरक्षणाय च प्रवृत्तः भवति । अतः अहिंसा गीतादर्शनस्य न केवलं नैतिकमूल्यं , अपि तु आत्मविकासस्य , लोकसंग्रहस्य , तथा धर्मनिष्ठायाः प्राणतत्त्वमिति दार्शनिकदृष्ट्या निर्दिश्यते । अहिंसा एव कर्मयोगस्य आधारः , आत्मज्ञानस्य द्वारम् , तथा समाजसंरक्षणस्य मौलिकं साधनम् ।

अहिंसा-धर्मयुद्धयोः परस्परविरोधः वा समन्वयः:- प्रथमदृष्ट्या अहिंसा तथा धर्मयुद्धः इत्येतौ परस्परविरोधिनौ इव दृश्येते । अहिंसा इति शब्दः हिंसाया त्यागं , करुणाभावं , तथा शान्तिचिन्तनं प्रतिपादयति । धर्मयुद्धं तु प्रत्यक्षरूपेण युद्धं , हिंसा , विनाशः , इत्यादिभिः संबद्धमिव प्रतीतिः भवति । एतस्मात् कारणात् बहवः चिन्तकाः प्राचीनकाले अपि एवं पृष्टवन्तः - कथं गीता , या अहिंसायाः परममूल्यं स्वीकरोति , तस्यैव ग्रन्थे युद्धस्य औचित्यं प्रतिपादयति ? भगवान् श्रीकृष्णः अस्य प्रश्नस्य उत्तरं तात्त्विकदृष्ट्या दत्तवान् । तस्य दृष्ट्या अहिंसा निष्क्रियता न , अपि तु विवेकयुक्तकर्मेण हिंसाया परिहारः । यदि धर्मसंरक्षणाय युद्धं अनिवार्यं भवति , तर्हि तत् अहिंसायाः विरोधिनी क्रिया न , किन्तु तस्याः व्यापकं रूपं भवति । गीता स्पष्टं वदति -

"यदा यदा हि धर्मस्य ग्लानिर्भवति भारत ।
अभ्युत्थानमधर्मस्य तदात्मानं सृजाम्यहम्[3] ॥"
"परित्राणाय साधूनां विनाशाय च दुष्कृताम् ।
धर्मसंस्थापनार्थाय सम्भवामि युगे युगे[4] ॥"

एतेन स्पष्टं भवति यत् , धर्मसंरक्षणाय यदि हिंसा अपि आवश्यका भवति , तर्हि सा अहिंसायाः परिपोषिका एव भवति , विरोधिनी न । अहिंसा तत्त्वतः मनोवृत्तिः , धर्मयुद्धं तु कर्मरूपः । यदा मनः शुद्धं , अहंभाववर्जितं , तथा धर्मनिष्ठं भवति , तदा तेन कृतं युद्धमपि अहिंसामयमेव भवति । गीता अहिंसायाः तथा धर्मयुद्धस्य समन्वयं कर्मयोगदृष्ट्या प्रतिपादयति - यदा मनुष्यः स्वकर्म फलत्यागेन , समबुद्ध्या , तथा लोकसंग्रहाय करोति , तदा तस्य कर्म हिंसारूपं न भवति । **"न हि कश्चित्क्षणमपि जातु तिष्ठत्यकर्मकृत्[5] ।"** अतः कर्मत्यागः न समाधानम् , अपि तु सम्यक् कर्मेण अधर्मनिवारणमेव गीतादर्शनस्य मन्तव्यम् । गीतादृष्ट्या अहिंसा-धर्मयुद्धयोः विरोधः बाह्यदृष्ट्या एव प्रतीतिः , तत्त्वतः तयोः समन्वय एव गीतादर्शनस्य सारः। अहिंसा आत्मशुद्धेः साधनं , धर्मयुद्धं तु धर्मसंरक्षणस्य मार्गः । उभयोरपि प्रयोजनं समानं - अधर्मनिवारणम् , शान्तिस्थापनं , तथा धर्मसंवर्धनम् । एतयोः संयोगे एव गीता धर्मस्य समग्ररूपं प्रकटयति । दार्शनिकदृष्ट्या , अहिंसा धर्मयुद्धं च एकस्यैव तत्त्वस्य द्वौ रूपौ - अन्तःकरणे अहिंसा , बाह्यकर्मसु धर्मयुद्धम् । श्रीकृष्णस्य उपदेशः एतस्मिन्नेव निहितास्ति - यत् आत्मशुद्धिः च धर्मपालनं च परस्परपूरकौ स्तः । यदा योद्धा धर्मे स्थितः , अहंभावं त्यक्त्वा , लोकहिताय संग्रामं करोति , तदा सः अहिंसायाः वास्तविकप्रतिपालकः भवति । अतः गीता अस्य विवादस्य समाधानं अद्वितीयतया ददाति - अहिंसा धर्मयुद्धं च विरोधिनौ न , अपि तु तत्त्वतः एकत्वेन गृहीतौ । अहिंसया धर्मयुद्धं पवित्रं भवति , धर्मयुद्धेन अहिंसायाः रक्षणं भवति । एष एव समन्वयः गीतादर्शनस्य सर्वोच्चदर्शनात्मकसिद्धान्तः इति वक्तुं शक्यते ।

कर्मयोगदृष्ट्या अहिंसा-धर्मयुद्धयोः ऐक्यभावः- श्रीमद्भगवद्गीतायां कर्मयोगः तत्त्वदृष्ट्या सम्पूर्णजीवनदर्शनस्य केन्द्रीयसिद्धान्तः अस्ति । श्रीकृष्णः अर्जुनं प्रति केवलं युद्धं कर्तव्यमिति न उक्तवान् , अपि तु तं कर्मयोगदृष्ट्या कर्तव्यमिति प्रतिपादितवान् - **"कर्मण्येवाधिकारस्ते मा फलेषु कदाचन[6]"** इत्यनेन । अत्र भगवता प्रतिपाद्यते यत् कर्म एव मनुष्यस्य स्वभावसिद्धं , किन्तु तस्मिन् कर्मणि आसक्तिहीनता एव मोक्षमार्गस्य मूलम् । कर्मयोगदृष्ट्या अहिंसा धर्मयुद्धं च नान्योन्यविरोधिनौ , अपि तु द्वौ पक्षौ तस्यैव एकस्य योगमार्गस्य । अहिंसा यत्र मनोवृत्तिशुद्धिः , तत्र धर्मयुद्धं तस्य शुद्धचित्तस्य बाह्यप्रतीकात्मककर्म । अहिंसामूलकचित्तेन कृतं युद्धं हिंसारूपं न भवति , अपि तु धर्मपालनस्य साधनं भवति । भगवान् श्रीकृष्णः अर्जुनं प्रति उपदिशति - **"स्वधर्मे निधनं श्रेयः परधर्मो भयावहः[7]"** । अर्थात् स्वधर्मपालनं युद्धरूपेणापि श्रेयस्करं भवति । एतत् कर्मयोगस्य सिद्धान्तेन संगच्छते - कर्तव्यं कर्म फलत्यागपूर्वकं कर्तव्यम् । एवं दृश्यते यत् कर्मयोगः अहिंसाया आन्तरिकभावं धर्मयुद्धस्य बाह्यकर्मेण समन्वयति । यदा मनः शुद्धं, कर्मः निःस्वार्थः, उद्देशः धर्मसंरक्षणाय एव, तदा सः कर्मयोगी अहिंसामार्गे एव स्थितः इति वक्तुं शक्यते।

"योगस्थः कुरु कर्माणि सङ्गं त्यक्त्वा धनञ्जय ।
सिद्ध्यसिद्ध्योः समो भूत्वा समत्वं योग उच्यते[8] ॥"

एषः श्लोकः कर्मयोगस्य सारं प्रकाशयति - समत्वबुद्ध्या कृतं कर्म अहिंसामूलकमेव भवति । यदि धर्मसंरक्षणाय युद्धं अनिवार्यं भवति , तर्हि तदपि अहिंसायाः रूपमेव स्वीकर्तव्यम् , यदि तत्र स्वार्थवर्जनं अस्ति । अतः कर्मयोगदृष्ट्या अहिंसा न केवलं युद्धत्यागस्य प्रतिपादनं, अपि तु युद्धकर्मेपि आत्मशुद्धेः , धर्मसंरक्षणस्य , तथा समबुद्धेः पालनं इत्येव तत्त्वार्थः । अर्जुनस्य युद्धे प्रवृत्तिः , तस्य मोहविनिवृत्तिः , तथा ततः पश्चात् तस्य कर्मयोगनिष्ठा - एषः सम्पूर्णप्रसङ्गः दर्शयति यत् कर्मयोग एव अहिंसा-धर्मयुद्धयोः वास्तविकसमन्वयस्य आधारः । दार्शनिकदृष्ट्यापि एषः भावः अत्यन्तं महत्त्वपूर्णः - अहिंसा यदि आत्मसंयमस्य प्रतिफलमस्ति , तर्हि धर्मयुद्धं तत्संयमानुगुणं कर्तव्यकर्म । अहिंसा धर्मयुद्धं च कर्मयोगदृष्ट्या द्वौ नद्यौ इव , ये अन्ततः मोक्षरूपेण एकत्र मिलन्ति । अतः गीता अस्मिन्नेव सन्दर्भे न केवलं नीतितत्त्वं प्रतिपादयति , अपि तु अद्वितीयदर्शनं ददाति - **"कर्मयोग एव अहिंसायाः साररूपं , धर्मयुद्धं च तस्य प्रकटितं रूपम्"** । यदा अहिंसा हृदये , धर्मयुद्धं कर्तव्ये , कर्मयोगः व्यवहारं नियच्छति , तदा मनुष्यः आत्मतत्त्वस्य साक्षात्कारं कर्तुं समर्थः भवति ।

दार्शनिकमहत्त्वं तथा आधुनिकप्रासङ्गिकता- श्रीमद्भगवद्गीतायां **'अहिंसा'** तथा **'धर्मयुद्धः'** इत्येतयोः संकल्पयोः दार्शनिकसमीक्षा न केवलं ऐतिहासिकसन्दर्भे महत्वपूर्णास्ति , अपि तु आधुनिकमानवजीवनस्य नैतिकदिशानिर्देशाय अपि अत्यावश्यकम् । गीता एतयोः द्वयोः भावयोः अद्वितीयं समन्वयदर्शनं प्रतिपादयति - यत्र अहिंसा अन्तःकरणस्य शुद्धेः साधनं , धर्मयुद्धं

तु बाह्यकर्मरूपेण धर्मरक्षणस्य उपकरणम् । दार्शनिकदृष्ट्या अहिंसा गीतादर्शनस्य सर्वभूतानुकम्पायाः, आत्मैक्यबोधस्य च आधारभूततत्त्वम् । एषा केवलं हिंसापरित्यागस्य न सिद्धान्तः, किन्तु आत्मदर्शनस्य फलस्वरूपा वृत्ति - **"आत्मौपम्येन सर्वत्र समं पश्यति योऽर्जुन[9]"** इति श्लोकेन प्रतिपादिता । यदा साधकः सर्वभूतेषु आत्मभावं पश्यति, तदा हिंसा असम्भवा भवति , अहिंसा तस्य स्वाभाविकगुणः भवति । परन्तु गीता अस्य तत्त्वस्य एकां गूढतरां परम्परां प्रकाशयति - यदि धर्मनाशः भवेत् , अधर्मो बलं गृहीत्वा समाजं कलुषयेत्, तर्हि तस्य निवारणमपि धर्ममेव । तस्मात् धर्मयुद्धं गीतादृष्ट्या हिंसारूपं न, अपि तु न्यायसंरक्षणस्य साधनम्। **"नियतं कुरु कर्म त्वं कर्म ज्यायो ह्यकर्मणः[10]"** इति वचनं अस्य दार्शनिकसारं प्रदर्शयति । निष्क्रियता अहिंसायाः रूपं न , अपि तु कर्मत्यागेन अधर्मवृद्धिः भवेत्, इति गीता वदति । एवं गीता अहिंसा-धर्मयुद्धयोः समन्वये अद्वितीयतत्त्वं स्थापयति - अहिंसा यदि आत्मशुद्धेः हेतुर्भवति , तर्हि धर्मयुद्धं तस्यैव शुद्धचित्तस्य कर्मप्रयोगः । तयोः विरोधः केवलं बाह्यदृष्ट्या दृश्यते , किन्तु तत्त्वतः एकत्वमेव । आधुनिकसन्दर्भे अस्य तत्त्वस्य प्रासङ्गिकता अत्यन्तं गम्भीरास्ति। अद्य विश्वे हिंसावृत्तयः, आतंकवादः, तथा धार्मिकविरोधाः सर्वत्र दृश्यन्ते । एतस्मिन्सन्दर्भे गीता अस्मान् शिक्षयति - शान्तिः अहिंसामूलका भवेत् , किन्तु तस्य स्थायित्वं धर्मसंरक्षणे एव निहितम् । यदि समाजे अधर्मः प्रसरेत् , तदा केवलं मौनशान्तिः न पर्याप्ता, धर्मानुसारं विवेकयुक्तं प्रतिरोधं आवश्यकम्। एषः प्रतिरोधः यदि निःस्वार्थभावेन, समबुद्ध्या, तथा लोकसंग्रहाय भवति, तर्हि सः गीतादृष्ट्या अहिंसारूपमेव स्वीकृतः भवति । एवं गीता न केवलं धार्मिकग्रन्थः , अपि तु शाश्वतनीतिदर्शनस्य शिरोमणिः । अहिंसा-धर्मयुद्धयोः समन्वयः तस्य वैश्विकसन्देशः - शान्तिः एव धर्मे स्थित्या सम्भवति, धर्मं च केवलं आन्तरिकसाधनया न , अपि तु कर्मयोगेन रक्षितुं शक्यते । अतः गीतादर्शनं अस्मान् एतदर्थं स्मारयति - यदा अहिंसा हृदये, धर्मकर्म बाह्ये, तथा समबुद्धिः मार्गे भवति , तदा मानवता वास्तविकशान्तिं प्राप्तुं शक्नोति ।

उपसंहारः- श्रीमद्भगवद्गीतायां **'अहिंसा'** तथा **'धर्मयुद्ध'** इत्येतयोः संकल्पयोः दार्शनिकसमीक्षा अद्वितीया, गम्भीरा, तथा मानवजीवनमार्गनिर्देशकत्वेन प्रतिष्ठितास्ति । गीता न केवलं युद्धभूमौ अर्जुनस्य मानसिकसंकटस्य समाधानं दत्तवती , अपि तु सम्पूर्णमानवजातीं प्रति शाश्वतधर्मदर्शनं प्रदर्शितवती। अहिंसा गीतादृष्ट्या न केवलं हिंसापरित्यागस्य प्रतीकः, किन्तु आत्मैक्यबोधस्य , करुणाभावस्य , तथा सर्वभूतसमत्वदृष्टेः आधारः । यदा मनुष्यः आत्मदर्शनं करोति , तदा सः सर्वभूतेषु तादात्म्यं पश्यति, तत्र हिंसाभावः स्वाभाविकः भवति । एषा एव अहिंसायाः दार्शनिकमूलधारा । परन्तु धर्मयुद्धस्य तत्त्वं तस्मादपि गूढतरं - गीता स्पष्टं प्रतिपादयति यत् अधर्मस्य अभ्युत्थानं यदि समाजे दृश्यते , तदा तस्य निवारणमपि धर्ममेव । युद्धं तर्हि हिंसा न, यदा तस्य प्रयोजनं धर्मसंरक्षणं , लोकसंग्रहः , तथा न्यायस्थापनं भवति । श्रीकृष्णस्य उपदेशः एतस्मिन्नेव सन्दर्भे अद्भुतं समन्वयदर्शनं प्रकाशयति - अहिंसा च धर्मयुद्धं च विरोधिनौ न, अपि तु परस्परपूरकौ स्तः। कर्मयोगदृष्ट्या अहिंसा आन्तरिकसंयमः, धर्मयुद्धं तु बाह्यकर्तव्यपालनम्। यदा मनुष्यः समबुद्ध्या , फलत्यागेन , स्वधर्मपालनाय युद्धं करोति , तदा तस्य कर्म हिंसारूपं न , किन्तु योगरूपं भवति । अतः गीता अहिंसायाः तथा धर्मयुद्धस्य ऐक्यं कर्मयोगेन सूत्रयति । दार्शनिकरूपेण एषः समन्वयः भारतीयचिन्तनपरम्परायाः हृदयस्थलम्। तत्र आन्तरिकशान्तिः बाह्यकर्तव्येण सह संयुक्ता - यत्र आत्मसाक्षात्कारः एव धर्मसंरक्षणस्य प्रेरकशक्तिः। आधुनिकजगति अपि एषः सन्देशः अत्यन्तं प्रासङ्गिकः। अद्य यदा मानवता हिंसा , लोभः , तथा अन्यायेन पीड्यते , तदा गीता अस्मान् स्मारयति यत् - अहिंसा न केवलं निष्क्रियशान्तिः, अपि तु विवेकपूर्णकर्मेण धर्मसंरक्षणमेव तस्य सत्यरूपम् । अतः निष्कर्षतः वक्तुं शक्यते - गीतादर्शनं अहिंसा-धर्मयुद्धयोः अद्भुतं समन्वयमुपदिशति । अहिंसा आत्मसाधनम्, धर्मयुद्धं धर्मसंरक्षणम्, उभयोरपि प्रयोजनं समानम् - धर्मस्थापनम्, शान्तिप्राप्तिः, तथा मोक्षलाभः । एष एव समन्वयः गीतादर्शनस्य परमदर्शनात्मकसारः, यः अद्यपि मानवजीवनस्य सर्वश्रेष्ठमार्गदर्शनं ददाति ।

पादटिप्पण्यः-

1. श्रीमद्भगवद्गीता ३ / ३५
2. श्रीमद्भगवद्गीता १६ / २
3. श्रीमद्भगवद्गीता ४ / ७

4. श्रीमद्भगवद्गीता ४ / ८
5. श्रीमद्भगवद्गीता ३ / ५
6. श्रीमद्भगवद्गीता २ / ४७
7. श्रीमद्भगवद्गीता ३ /३४
8. श्रीमद्भगवद्गीता २ / ४८
9. श्रीमद्भगवद्गीता ६ / ३२
10. श्रीमद्भगवद्गीता ३ / ८

सन्दर्भग्रन्थसूची -

१. श्रीशंकराचार्यः । श्रीमद्भगवद्गीता-शांकरभाष्यसहितम् । गीता प्रेस्, गोरखपुरम्, २०२० ।
२. श्रीमन्मधुसूदनसरस्वतीः । गूढार्थदीपिका टीका श्रीमद्भगवद्गीतायाः । चौखम्बा संस्कृतसंस्थानम्, वाराणसी, २०१५ ।
३. स्वामीविवेकानन्दः । गीतातत्त्वदर्शनम् । अद्वैताश्रमप्रकाशनम्, कोलकाता, २०१० ।
४. बालगङ्गाधरतिलकः । गीता-रहस्य अथवा कर्मयोगशास्त्रम् । केसरी प्रकाशनम्, पुणे, १९१५ ।
५. डॉ० एस्. राधाकृष्णन् । भगवद्गीता-दार्शनिकदृष्ट्या । ऑक्सफर्ड विश्वविद्यालयप्रकाशनम्, लन्डन, १९४८ ।
६. महात्मा गान्धी । गान्धीनुसार भगवद्गीता । नवजीवन प्रकाशनगृहः, अहमदाबाद, १९४६ ।
७. ए० सी० भक्तिवेदान्तस्वामीप्रभुपादः । यथारूपा भगवद्गीता । भक्तिवेदान्त बुक् ट्रस्ट्, मुम्बई, १९८१ ।
८. स्वामीचिन्मयानन्दः । पवित्रगीता । चिन्मयमिशनट्रस्ट्, मुम्बई, १९९२ ।
९. स्वामीरामसुखदासः । गीतातत्त्वप्रकाशिका। गीता प्रेस्, गोरखपुरम्, २००१ ।
१०. जितेन्द्रनाथकृष्णमूर्तिः । भारतीयदर्शनस्य नैतिकतत्त्वानि । भारतीयविद्याभवनम्, मुम्बई, १९७५ ।
११. डॉ० वी. चन्द्रशेखरः । भगवद्गीतायाः नैतिकमितिः । दिल्ली विश्वविद्यालयप्रकाशनम्, दिल्ली, २००२ ।
१२. बालगङ्गाधरतिलकः । गीतातत्त्वदर्शनम् । पुणे विश्वविद्यालयप्रेस्, पुणे, १९७१ ।
१३. डॉ० रामनाथशर्मा । गीता-दर्शनम् : एकं तात्त्विकमध्ययनम् । चौखम्बा विद्याभवनम्, वाराणसी, २००९ ।

वेब स्रोतसूची-

1. "Ahimsa (Non-Violence) in Hinduism" hinduexistence.org अहिंसाया सामान्यषु हिन्दूदर्शन-परम्परायाः विवेचनम् अस्ति तथा गीता मध्ये अहिंसाया एवं धर्मयुद्धस्य सम्बन्धे चर्चितम्।

2. "The Bhagavad Gita and the Ethics of War" blogs.icrc.org गीता संदर्भे धर्मयुद्धस्य (just war) तात्त्विक-नैतिक पक्षे चर्चा।

3. "Ahimsa (Nonviolence) and the Bhagavad Gita" instituto-gita-yoga.org अहिंसाया गीता-सन्दर्भे स्थानम्, तथा गान्धी-सिद्धान्तेन सम्बन्धः।

4. "अहिंसा परमो धर्मः' – अर्थः तथा विवेचनम्" dialogueindia.in हिन्दीभाषायाम् "अहिंसा परमो धर्मः" इति वाक्यस्य व्याख्या एवं धर्मयुद्ध-सह सम्बन्धः।

चिकित्साशास्त्रे गुणाः– एका समीक्षा

चैताली घोषः,
आचार्यस्य छात्रा (नव्यव्याकरणम्)
श्रीसीतारामवैदिकादर्शसंस्कृतमहाविद्यालयः, कोलकाता

सारांशः – 'गुण' शब्दस्य व्युत्पत्तिः अर्थः च - 'गुण' शब्दस्य निष्पत्तिः 'गुण् अमन्त्रणे' इति मूलतः इति मन्यते । वाचस्पत्ये उक्तं यत् गुण्यते अमन्त्र्यते लोके अनेन इति गुणः। यद्यपि अयं गुणशब्दः सर्वेषु शास्त्रेषु उपल्भयते परं तु तत्तत् शास्त्रे भिन्ने भिन्ने अर्थे प्रयुक्तः। अत्र सर्वे शास्त्रे निरुपितानि गुणानां लक्षणानि समुपस्थाप्यन्ते। ततः गुणवर्गीकरणं तत्तदाचार्याणां मतानुसारेन कृतमस्ति। आयुर्वेदानुसारं गुणः कः + कति सन्ति+ तेषां वर्गीकरणम् एतेषां वर्णनमस्ति। आयुर्वेदानुसारं ये गुणाः सन्ति तेषां निरुपणं तथा चिकित्सायां केन प्रकारेण साहाय्यं कुर्वन्ति तत्पतिपादनम्। महत्त्वं प्रतिपादने महर्षिवाग्भट्टेन उक्तं यथा - पंचमहभूतानां गुणाः पृथिव्यादयः सामान्यतया प्राप्यन्ते , अतः सामान्याः भौतिकाः च गुणाः अपि उच्यन्ते ।

गुरुमन्दहिमस्निग्धश्लक्ष्णसान्द्र मृदुस्थिराः।
गुणा: समूक्ष्मविशदा विशति सविपर्ययाः।।

परादिगुणानां व्यावहारिकोपयोगितां प्रकटयन् चक्रसहितायां उक्तं यत् - 'सिद्ध्युपायाश्चिकित्साया' एते परादिगुणाः चिकित्सासफलतायाः साधनानि सन्ति। अनेन चिकित्सायां सिद्धिः वा चिकित्सायां सफलतां प्राप्नुवन्ति इत्यर्थः। आयुर्वेदे एते परादिगुणाः उपायाः इति कथ्यते। अतः एते परादिगुणाः चिकित्साशास्त्रस्य मूलमूलाधारः अथवा चिकित्साव्यवस्थायां आवश्यकतत्त्वानि इति वक्तुं शक्यन्ते। चिकित्साकार्य्ये पर-अपर-गुणाः प्रथमविचारणीयबिन्दुरिति। मुख्यस्तु परः उच्यते। रोगे दोषदुष्यस्थानादीनां प्राधान्यं विचार्य मुख्यायाः वा प्रधानायाः वेदनायाः विचार्य्य औषधचयनं भवति। पराधारेण परद्रव्यं चयनं भवति।

कूटशब्दाः – गुणः, गुणलक्षणम्, स्वार्थगुणः, गुर्वादिगुणः, आत्मगुणः, परादिगुणाः, तर्कशास्त्रे गुणः, आयुर्वेदे गुणः

'गुण' शब्दस्य व्युत्पत्तिः अर्थः च - 'गुण' शब्दस्य निष्पत्तिः 'गुण् अमन्त्रणे' इति मूलतः इति मन्यते । वाचस्पत्ये उक्तं यत् गुण्यते अमन्त्र्यते लोके अनेन इति गुणः।[1] अर्थात् यस्मात् कारणात् जगति स्थितः व्यक्तिः पदार्थान् प्रति आकृष्टः भवति, सः गुणः इति उच्यते। द्रव्येभ्यः परं गुणाः सप्तद्रव्याणाम् अन्तर्गताः भवन्ति, अतः गुणाः अपि पदार्थाः एव । एते गुणाः द्रवाणां कृते विशेषतया हितकराः इति मन्यन्ते यतः एतेषां आधारेण द्रवभेदाः परस्परं दृश्यन्ते, केवलं विचार्यैव द्रवाणां चयनं यथावश्यं भवति गुणाभावे द्रव्यस्य महत्त्वं नास्ति। कश्चित् गुणः अन्यः वा प्रत्येकस्मिन् पदार्थे निश्चयेन वर्तते। अतः द्रव्यस्य अस्तित्वाय तस्य निहितगुणानां विशेषं महत्त्वम् अस्ति । यद्यपि द्रव्यं गुणं च भिन्नं द्रव्यं तथापि परस्परं सम्बन्धात् तौ विद्येते । अर्थात् उभौ पदार्थौ स्वसत्त्वार्थं परस्परं आश्रितौ । पदार्थस्य कृते गुणस्य संयोजनं गुणस्य कृते पदार्थानां संयोजनं च सर्वथा आवश्यकम् । द्रव्यगुणाः च परस्परं आश्रिताः एव तिष्ठन्ति। गुणः सर्वदा द्रव्यमाश्रितः एव तिष्ठति। अतः पदार्थः आश्रयः आश्रयः वा गुणः अर्धः आश्रयः वा। गुणः सदा द्रव्यस्य लक्षणम् । अतः विशेषणम् अपि उच्यते । प्रस्तुतप्रकरणस्य विषयः अनाश्रितस्य (द्रव्याश्रितस्य) यन्त्रस्य गुणस्य च द्रव्यस्य लक्षणस्य च प्रतिपादकः अस्ति, अतः सः गौणः, गौणत्वात् तस्य 'गुणः' इति संज्ञा । स्वलक्षणात् महत्त्वात् च अन्यस्मिन् पदार्थे समावेशितुं न शक्यते । अतः स्वतन्त्रद्रव्यं मन्यते ।

गुणानां लक्षणम्- गुणानामधिकृत्य विभिन्नाचार्यैः स्वस्य व्यक्तिगतदृष्ट्या निम्नलिखितलक्षणं प्रस्तुतम् अस्ति- समवायी तु निश्चेष्ट: कारणं गुणः।[2]

अथ द्रव्याश्रिता ज्ञेया निर्गुणा निष्क्रिया गुणाः।[3]

[1] वाचस्पत्यम्
[2] चरक संहिता, 'सूत्रस्थान १/५१
[3] कारिकावली ८६

द्रव्याश्रय्यगुणवान् संयोगविभागयोर्नकारणमनपेक्ष इति गुण लक्षणम् ।[1]

गुणत्वजातिमत्वमिति गुणसामान्यलक्षणम् ।[2]

गुणानां पूर्वोक्तलक्षणानुसारं यः समवायसंबन्धे (नित्यसम्बन्धे) द्रव्ये वर्तते, सः प्रयत्नरहितः, स्वयं प्रयत्नरूपः (क्रिया वा कर्म वा) नास्ति, सः स्वयं निर्गुणः (गुणहीनः) च स्वसदृशगुणाः (अन्यगुणाः) सन्ति । एतेषु गुणलक्षणेषु प्रत्येकं पदं सकारात्मकं, अपेक्षितं, महत्त्वपूर्णं च भवति । यतः यथा गुणस्य द्रव्येण सह नित्यः सम्बन्धः, तथैव कर्मस्य अपि द्रव्येण सह नित्यः सम्बन्धः भवति । अत एव कर्मव्यतिरिक्तः संवायसम्बन्धाद् द्रव्ये यः द्रव्ये तिष्ठति स गुण उच्यते। गुणानां विषये एतावता यदि उच्यते तर्हि एतत् वचनं न निर्दोषं युक्तं च। यतो हि द्रव्येऽपि सामवयसम्बन्धाद् विद्यते, सा च कर्मणामपि भिन्नत्वम् । अतः यदि गुणस्य एतत् लक्षणं पदार्थे अपि संयोज्यते तर्हि आच्छादनदोषः भवति। अतः गुणं लक्ष्यं कृत्वा कर्मान्तरं सामवायसम्बन्धात् द्रव्ये एव तिष्ठति गुणकर्माश्रित्य न भवति स गुणाभिधीयते इति युक्तम्। एतादृशं परिभाषां कृत्वा गुणस्य लक्षणं पदार्थे आच्छादितदोषः न लभ्यते । अत एव गुणस्य लक्षणं "निष्क्रिय निर्गुणः गुणः" इति उक्तम् । परन्तु गुणः एवं लक्ष्यं कृत्वा अपि सामान्यविशेषकारणात् दोषाः उत्पद्यन्ते । सामान्यविशेषयोः कर्मविभिन्नत्वात् उभौ अपि गुणकर्मविहीनौ तौ च समानसम्बन्धे द्रव्ये विद्यते ।अतः पूर्वोक्तं गुणलक्षणं सामान्यविशेषाच्छादनात् निर्दोषं वक्तुं न शक्यते । गुणस्य निर्दिष्टलक्षणं प्रदातुं करणगुणः अस्मिन् (समवायी तु निश्चेष्ट करणगुणः) गुणस्य लक्षणे समावेशितः अस्ति, यस्मात् कारणात् पूर्वोक्तलक्षणस्य सारं संक्षेपेण एवं वक्तुं शक्यते यत् पदार्थः यः कर्माद् भिन्नः अस्ति सः गुणहीनः, सजातीयसम्बन्धात् द्रव्ये विद्यते, कर्मणाम् अनन्तं कारणं च अस्ति अर्थात् तस्य स्वस्य बहुगुणस्य वर्धने अनन्तं कारणं भवति तथा च यस्य गुणः जातिः अस्ति सः अस्ति 'गुण' इति उच्यते । एवं गुणनिरूपणेन सामान्यविशेषगुणानां लक्षणानाम् आच्छादनं न भवति । सामान्ये विशेषे वा कारणता न निहितत्वात्। अतः गुणस्य लक्षणं सर्वथा निर्दोषं कर्तुं करणं गुण: समावेशितम् अस्ति।

पूर्वोक्तविचारविभिन्नः रसवैशेषिकसूत्रनाम्ना ग्रन्थस्य आचार्यः गुणान् लक्ष्यं कृत्वा उक्तवान् यत् - "विश्वलक्षणा गुणः।[3] अर्थात् येषां लक्षणं लोकरूपं भवति। प्रकीर्णं वा पदार्थं वा भिन्न-भिन्न लक्षणाः संसारवत् प्रसृताः, गुणाः सन्ति इति कथ्यते यत् आचार्यनागार्जुनस्य मतेन भिन्नाः गुणाः एकस्मिन् वर्गे वर्तन्ते न सम्भवति भिन्नः भवत्।यथा शीतोष्णादयः गुणाः स्पर्शेन्द्रियाणि प्रतीयन्ते, तथा अलिफाटीकरूक्षगुणाः दर्शनस्पर्शसंवेदनाभ्यां प्रतीयमानाः, एवं सर्वेषां गुणानां भिन्नलक्षणत्वात्, तेषां एकं नास्ति लक्षणं यस्मिन् सर्वे गुणाः सन्ति। अतः गुणाः सार्वत्रिकानि लक्षणानि भिन्नानि लक्षणानि इत्यर्थः ।

गुणवर्गीकरणम् - गुणसंख्यानिर्धारणे आचार्याणां मतभेदः भवति, यथा वैशेषिकमतेन गुणसङ्ख्या चतुर्विंशतिः इति मन्यते । यथोक्तम् - रूपरसगन्धस्पर्शाः संख्याःपरिमाणानि पृथक्त्वं संयोग-विभागौ परत्वापरत्वे बुद्धयः, सुखदुःखेच्छाद्वेषौ प्रयत्नश्च[4] अत्र 'च' इत्यतः अन्ये सप्त गुणाः द्रवता, गुरुत्वाकर्षणः, संस्कारः, धर्मः, अधर्मः, शब्दः च स्वीक्रियन्ते । तर्कभाषायां अपि एते २४ गुणाः एव उल्लिखिताः, परन्तु आयुर्वेदे गुणसङ्ख्या ४१ (एकचत्वारिंशत्) इति स्वीकृता अस्ति । आयुर्वेदानुसारं एते ४१ गुणाः चतुर्धा विभक्ताः सन्ति । जैसे - सार्थागुण (विशेषगुणः), गुर्वादिगुणः (सामान्यगुणः), बुद्धिप्रयात्नाता (आध्यात्मिक या आत्मा गुण), परादिगुणः (सामान्यगुणः)। तेषु पञ्च विशेषगुणाः, विंशतिः सामान्यकर्मण्यगुणाः, षट् आध्यात्मिकाः वा आत्मानः गुणाः, दश सामान्याः परादीगुणाः च सन्ति, एवं कुलम् एकचत्वारिंशत् गुणाः सन्ति । यथा च उक्तम् -सार्था गुर्वदायो बुद्धिः प्रयात्नाः परदयः। गुणाः प्रोक्ताः[5] अर्थात् सार्था – पञ्चेन्द्रियाणां (शब्दस्पर्शरूपरसगन्ध) इन्द्रियाणि (वस्तु) विशेषगुणा उच्यन्ते । यतः प्रत्येकस्य महान् भूतस्य स्वकीयाः गुणविशेषाः सन्ति । एकस्य महाभूतस्य गुणाः अन्येषु महाभूतेषु अपि उपलभ्यन्ते । एतान् विशेषान् गुणान् अधिकृत्य महर्षि चरकः

---

[1] वैशेषिक दर्शन १/१/१६

[2] प्रशस्तपाद

[3] रस वैशेषिकासूत्र १/१६

[4] वैशेषिक दर्शन अध्याय १, अह्निक १, सूत्र ६

[5] चरक संहिता, सूत्र स्थान १/४९

कथयति यत् भौतिकरूपं प्राप्त्वा इन्द्रियाणां शब्दादीनां विषयाः तेषां इन्द्रियाणां गुणाः[1] गुर्वदायो- गुरु-ह्रस्वः, शीत-उष्णः, कटिज-शुष्कः, मृदुः इति -तीक्ष्णः , स्थिर-सर, मुडु-कठोर, सजीव-पिचिल, स्लाक्ष्ण, खर, स्थूल, सूक्ष्म, सान्द्र, द्रव, एते पृथिव्याः सामान्यगुणाः इत्यादयः। बुद्धिः- प्रयातान्त- प्रज्ञा (ज्ञान) यया आत्मानः स्मृतिः, चैतन्यः, दृढता, अहङ्कारः इत्यादयः गुणाः अपि अन्तर्भवन्ति, अर्थात् बुद्धिशब्दात्, एते स्मृतिः इत्यादयः गुणाः अपि ज्ञेयाः, अत्र प्रयत्नेन च , इच्छा, द्वेषः, सुखं, दुःखं, प्रयत्नः च, एते षट् आत्मनः विशेषगुणाः "आध्यात्मिकाः" अथवा "आत्मगुणाः" इति उच्यन्ते अत्र परादितः परत्व-अपरत्व-युक्ति-संख्या, संयोगः, विभागः, पृथक्करणः, परिमाणं, संस्कारः, अभ्यासः इत्यादयः एते १० सामान्यगुणाः प्राप्तव्याः । एतेषु ४१ गुणेषु गुर्वादिद्रवन्त २० गुणाः मुख्यतया आयुर्वेदे प्रयुज्यन्ते। एतेषां ४१ गुणानाम् अतिरिक्तं अन्ये आचार्यैः अपि अन्ये पञ्च गुणाः स्वीकृताः सन्ति। यस्य कारणात् कुलगुणसंख्या ४६ अस्ति । अतिरिक्त ५ गुणेषु सत्वः, रजः, तामः च त्रयः महागुणाः सन्ति यथा महर्षि वाग्भटः उक्तवान् - सत्वर्जस्तमश्चेति त्रयो प्रोक्ता महागुणाः।[2] एतेभ्यः अतिरिक्तं द्वौ अपि गुणौ स्तः - धर्माधर्मश्च ये तिर्यक् आत्मायां वर्तन्ते , मनुषः देव्योनिश्च ते प्रदक्षिणयन्त्राणि भवन्ति, अतः ते 'निमित्तगुणाः' इति उच्यन्ते यतः एतेषां पञ्चानां गुणानां आयुर्वेदे विशेषोपयोगिता नास्ति, तस्मात् गुणगणनायां तेषां गणना न कृता ।

सार्था गुणाः-

तेषां संख्या पञ्च। एते पञ्च गुणाः पञ्चमहाभूतेषु वर्तन्ते। प्रत्येकानां महाभूतानां स्वकीयः विशिष्टः विशेषगुणः अस्ति। यथा –

महाभूतानि खं वायुरग्निरापः क्षितिस्तथा ।
शब्दः स्पर्शश्च रूपं च रसो गन्धाश्च तद्गुणाः॥[3]

पंचेन्द्रियार्था :- शब्द स्पर्शरूपरसगन्धाः।[4] आकाश वायुः अग्निः जलं पृथिवी च पञ्च महाभूतानि । तेषां गुणविशेषाः क्रमशः शब्दः स्पर्शः रूपः रसः गन्धः च ।

1. शब्दः- शब्दगुणस्य ग्रहणं श्रवणेन्द्रियेण प्राप्यते। अस्य स्वभावः केवलं आकाशे एव, ध्वनि-वर्ण-भेद-आधारितः द्विविधः च अस्ति ।

2. स्पर्शः- स्पर्शः त्वचा गृह्णाति शीतः, उष्णः, समशीतोष्णः च, तस्य स्वभावः पृथिव्यां, जले, प्रकाशे, वायुः च भवति ।[5]

3. रूपम्- रूपस्य ग्रहणं नेत्रद्वारा प्राप्यते। शुक्ल-नील-पीत-रक्त-हरिद्रा-कपिश-चित्रभेदः इति सप्तप्रकारः, पृथिव्यां, जले, ज्योतिषु च अस्य स्वरूपम् अस्ति ।[6]

4. रसः- रसस्य ग्रहणं जिह्वया लभ्यते। मधुरम् अम्लं लवणं कटु कटुकं च षड्विधम् । तस्य च स्वभावः पृथिव्यां जले च अस्ति।[7]

5.गन्धः- गन्धस्य ग्रहणं घ्राणेन्द्रियेण (नासिका) अवशोषितः भवति। द्विविधं पृथिव्यां एव तस्य उत्पत्तिः ।[8]

चिकित्साशास्त्रे स्पर्शादिनः महत्त्वम् – आयुर्वेदे एषः स्पर्श-इन्द्रियगुणः मुख्यतया रोगीपरीक्षायै उपयुज्यते । यथा-

१. स्पर्शद्वारा एव रोगी शरीरस्य उष्णतायां ज्वरस्य, शरीरस्य शीतसमये न्यूनरक्तचापस्य इत्यादीनां विषये ज्ञातुं शक्नोति तथा च नाडीपरीक्षा अपि स्पर्शस्य इन्द्रियाणाम् आधारेण भवति।

२. पीतरोगेण पीडितस्य त्वक्-नख-मुखं पीतं भवति, वातज्वररोगे च नख-नेत्र-मुख-मूत्र-मूत्र-त्वक्-वर्णः लघुरक्तः भवति ।[9]

---

[1] चरक संहिता, शारिरस्थानम् १/३१

[2] अष्टाङ्ग संग्रह सूत्रस्थान, १

[3] चरक संहिता, शारीरस्थान १।२७

[4] चरक संहिता, सूत्रस्थान ८।३१

[5] त्वगेन्द्रियमात्रग्राह्यो गुण: स्पर्श। स च त्रिविध शीतोष्णानुष्णशीतभेदात् पृथ्वी आप तेजो वायुवृत्ति:। (तर्कसंग्रह)

[6] चक्षुर्मात्रग्राह्यो गुणों रूपम् तच्च शुक्लनीलपीतरक्तहरितकपिशचित्रभेदात्सप्तविधं। पृथिवीजलतेजोवृत्ति। (तर्कसंग्रह)

[7] रसनाग्राह्यो गुणों रस:। स च मधुरम्ललवणकटुकषायतिक्तभेदात् षड्विध:। पृथ्वीजलवृत्ति:। (तर्कसंग्रह)

[8] घ्राणग्राह्यो गुणों गन्ध:। स च द्विविध:। पृथ्वीमात्रवृत्ति:। (तर्कसंग्रह)

[9] चरकसंहिता निदान१/२१ .

३. रक्तपित्तरोगस्य विषये चरकसंहितायां उक्तं यत् अस्मिन् रोगे अस्य व्याधिग्रस्तस्य मुखस्य लोह-मत्स्य-कच्चा-आम्रस्य गन्धः भवति ।[1]

गुर्वादिगुणः- महर्षिचरकः गुर्वादिगुणान्तर्गत २० गुणों का वर्णनं कुर्वन् वदति-

गुरुलघुशीतोष्ण-

स्निग्धरूक्षमन्दतीक्ष्णस्थिरसरमृदुकठिनविशदपिच्छिलश्लक्ष्णखरसूक्ष्मस्थूलसान्द्रद्रवानुगमात्।[2]

आयुर्वेदे चिकित्सादृष्ट्या तेषां महत्त्वं वर्तते। एते पंचमहभूतानां गुणाः पृथिव्यादयः सामान्यतया प्राप्यन्ते , अतः सामान्याः भौतिकाः च गुणाः अपि उच्यन्ते । महर्षिवाग्भट्टेन उक्तं यथा-

गुरुमन्दहिमस्निग्धश्लक्ष्णसान्द्र मृदुस्थिराः।
गुणाः समूक्ष्मविशदा विशति सविपर्ययाः॥[3]

गुरुः- अस्य सामान्यार्थः गुरुत्वम्। ये द्रव्याः अनेन गुरुगुणेन पूरिताः सन्ति तेषां शरीरस्य पोषणशक्तिः[4] एतेषु च गुरुगुणाः द्रव्याः पृथिवीजलतत्त्वानि प्रधानाः सन्ति। यस्मात् कारणात् शरीरे जडता वा आलस्यं वा भवति, शरीरे गुरुत्वं वा स्थूलता वा भवति (लेपनम्), शारीरिकबलं वर्धते, शरीरं तृप्तं पोषितं च भवति। यथा इदमपि उक्तं यत् - सदोपलेपबलकृत् गुरूस्तर्पानबृंहणः।[5] द्रव्ये वर्तमानः अयं गुरुगुणः वातनाशकः, कफं वर्धयति, पचने च अधिकं समयं लभते।

लघुः- लघुः सामान्यतः लाघव इत्यर्थः । अस्य कारणात् शरीरं लघु भवति । अस्मिन् प्रकारे द्रवेषु वायुः अग्निः च प्रधानाः भवन्ति । एते च पदार्थाः गुरुगुणविरुद्धं कार्यं कुर्वन्ति।

यस्मात् कारणात् शरीरं दुर्बलं भवति, शरीरे व्रणाः च भवन्ति। इदमुद्दिश्य महर्षि उवाच - लघुस्तद्वीपरितः स्याल्लेखोनो प्लाननस्तथा। [6]

शीतः - शीत इत्यर्थः शीतलता । येन गुणेन शरीरे स्तम्भनं भवति सः शीतगुणः इति कथ्यते । एतेषु शीतलगुणयुक्तेषु द्रवेषु जलतत्त्वस्य प्रधानता वर्तते । यस्मात् एते पदार्थाः मनः शान्तं कुर्वन्ति, शरीरस्य भावानाम् शान्तं कुर्वन्ति, शरीरे शीतलतां जनयन्ति तथा च ते अचेतनं, तृष्णां, स्वेदं, दाहं च दूरीकर्तुं कल्प्यन्ते यथा पूर्वोक्तम् - ह्लादानः स्तम्भनः शीतो मुर्च्छत्रित्स्वेदाहजित्।[7]

तापः – यः गुणः शरीरे स्वेदं जनयति सः उष्णगुणः इति कथ्यते । उष्ण इत्यर्थः उष्णः । ते च तापगुणयुक्ताः द्रवाः अग्निधातुप्रधानाः भवन्ति। यत् मुख्यतया शीतस्य न्यूनीकरणे सहायकं भवति

ये शूलं न्यूनीकरोति, स्तम्भं हरन्ति, अभिमानं च हरन्ति। यथोक्तम् - शीताशुल्व्यूपर्मे स्तम्भगौरवाणीग्रहे। संजते मर्दवे स्वीडिश स्वीडविरातिर्मता।[8]

महर्षिसुश्रुतेन अस्मिन् विषये उक्तं यत् उष्णगुणाः शीतगुणानां विपरीताः सन्ति, मुख्यतया पाचनकार्य्ये च सहायकाः भवन्ति ।[9]

स्निग्धः- यस्य द्रवस्य कारणात् शरीरे मृत्तिकायाः (आर्द्रता) उत्पद्यते तस्य गुणः अस्य अन्तर्गतं धृत्, तैल, मेदः, तिल इत्यादयः द्रवाः सेविताः भवन्ति । एलिफेटिकगुणयुक्तेषु द्रवेषु पृथिवीजलतत्त्वानां प्रधानता भवति । येन शरीरं मृदु भवति, बलं वर्धते, वर्णस्य

---

[1] मुखाद् धुमागम इव, लोहलोहितमत्स्यामगन्धित्वमिव चास्यस्य। चरकसंहिता निदान. २/६
[2] चरकसंहिता सूत्र. २५/३६
[3] अष्टांगहृदयम्, सूत्रस्थान १/१८
[4] अष्टांगहृदयम्, सूत्रस्थान १/१८ (हेमाद्रिटीका)
[5] सुश्रुतसंहिता सूत्र. ४६/५१८
[6] सुश्रुतसंहिता सूत्र. ४६/५१९
[7] सुश्रुतसंहिता सूत्र. ४६/५१५
[8] चरकसंहिता सूत्र. १४/१३
[9] उष्णस्ततद्विपरीत स्यात् पाचनश्च विशेषतः| (सुश्रुतसंहिता सूत्र. ४६/५१५)

अपि उन्नतिं करोति ।[1]

रुक्षः - शोषणे रूक्षः[2] अर्थात् शरीरे वर्तमानद्रव्याणां यस्य गुणस्य शोषणं भवति, सः रुक्शगुणः इति कथ्यते। यस्मिन् अग्निवायुतत्त्वानि प्रधानाः सन्ति। एते एलिफेटिकगुणानां विपरीतरूपेण भवन्ति तथा च ते मुख्यतया स्तम्भनविकारं कटुतां च जनयन्ति।

मन्दगुणः - द्रव्यस्य यस्य गुणस्य कारणेन शमनकर्म भवति सः मन्दः इति उच्यते[3] अयं मन्दः गुणः पृथिवी-जल-तत्त्वैः आधिपत्यं प्राप्नोति[4] अस्य गुणस्य कारणात् शरीरस्य भावाः के गतिः परिवर्तन्ते पदार्थाः।अस्ति न्यूनीकरणं, यत् शरीरे स्थिरतां जनयति।

तीक्ष्णः- शोधने तीक्ष्णः[5] अर्थात् यस्मात् पदार्थेन शुद्धिप्रक्रिया भवति तस्य गुणः तिक्ष्णः इति। अग्निमहाभूतस्य तीक्ष्णगुणयुक्तेषु द्रवेषु श्रेष्ठता अस्ति, येन शरीरे दाहसंवेदना भवति। उत्पद्यते, स्रावः भवति, स्रावः च जायते ।[6]

स्थिरः - यस्य पदार्थस्य धारणं वा निरोधं वा कार्यं भवति तस्य गुणः स्थिरः गुणः इति कथ्यते। पृथ्वी महाभूतं तत्युक्तेषु पदार्थेषु प्रधानम्।

सरः– यस्य गुणस्य कारणेन प्रेरणा भवति सः सर गुणः इति कथ्यते। एषः गुणयुक्तेषु पदार्थेषु जलतत्त्वस्य प्रधानता भवति ।[7]

मृदुः - श्लथने मृदुः[8] अर्थात् यस्य द्रवस्य कारणात् शिथिलता भवति तस्य गुणः मृदुः इति। एषः मृदुगुणः मुख्यतया जलं आकाशं च महाभूतं च भवति।

कठिनः - यः गुणः दृढतां जनयति सः दुष्करः इति पूर्वोक्तः - दुर्बलः इति उच्यते[9] एषः गुणयुक्तेषु गुणेषु पृथिवीतत्त्वस्य प्राधान्यं लभ्यते।

विशदः- क्षालाने विशदः[10] अर्थात् शरीरे शुद्धता स्वच्छता वा यस्मात् गुणो जायते, सः विशद् गुणः इति उच्यते। महर्षिचरकस्य मते सजीवगुणयुक्ताः पदार्थाः पृथिवी, वायुः, अग्निः च सन्ति।

महाभूतस्य प्रधानता[11] यस्मात् कारणात् शरीरे विद्यमानं मृत्तिकाम् अवशोषयित्वा शरीरं शुद्धं करोति, व्रणस्य चिकित्सायां च सहायकं भवति।

पिच्छिलः- यस्य गुणस्य कारणेन शरीरे लेपनक्रिया भवति सः पिछिलः इति कथ्यते। पश्चात्तापगुणयुक्तेषु द्रवेषु जलतत्त्वस्य प्रधानता वर्तते। अस्य विषये उक्तं यत् - पिच्छिलो

जीवनो बल्यः सन्धानः श्लेष्मलो गुरूः[12] अर्थात् पिछिल गुणः जीवनं नियतावस्थायां धारयति, बलं वर्धयति, भङ्गं संयोजयति, मुचिङ्कलो कफं च वर्धयति।

श्लक्ष्ण-रोपणे शक्ष्णः।[13] यस्मात् कारणात् शरीरे प्रत्यारोपणप्रक्रिया भवति सः श्लक्ष्ण गुना इत्यर्थः। महर्षिचरकस्य मते लक्षनगुणयुक्तेषु पदार्थेषु आकाशमहाभूतस्य प्रधानता वर्तते। यथोक्तं च पिछिलगुणसदृशम् - श्लक्ष्णः पिच्छिलवज्जनेयः ।[14]

---

[1] स्नेह मार्दवकृत् स्निग्धो बलवर्णकरस्तथा| (सुश्रुतसंहिता सूत्र. ४६/५१५)
[2] अष्टांगहृदयम्, सूत्रस्थान १/१८ (हेमाद्रिटीका)
[3] अष्टांगहृदयम्, सूत्रस्थान १/१८ (हेमाद्रिटीका)
[4] चरकसंहिता सूत्र. २६/११
[5] अष्टांगहृदयम्, सूत्रस्थान १/१८ (हेमाद्रिटीका)
[6] दाहपाककर स्तीक्ष्णः स्रावणः| (सुश्रुतसंहिता सूत्र. ४६/५१८)
[7] चरकसंहिता सूत्र. २६/११
[8] अष्टांगहृदयम्, सूत्रस्थान १/१८ (हेमाद्रिटीका)
[9] अष्टांगहृदयम्, सूत्रस्थान १/१८ (हेमाद्रिटीका)
[10] अष्टांगहृदयम्, सूत्रस्थान १/१८ (हेमाद्रिटीका)
[11] चरकसंहिता सूत्र. २६/११
[12] सुश्रुतसंहिता सूत्र. ४६/५१६
[13] अष्टांगहृदयम्, सूत्रस्थान १/१८ (हेमाद्रिटीका)
[14] सुश्रुतसंहिता सूत्र. ४६/५१९

खरः- यस्य गुणस्य कारणेन लेखनं शरीरे भवति सः खरगुणः इति कथ्यते । एतेषु गुणद्रव्येषु पृथिवी, वायुमहाभूतं च प्रधानम् अस्ति ।

सूक्ष्मः - यस्य गुणस्य कारणेन शरीरं विवरणं अर्थात् स्रोतांसि विस्तारं करोति सः गुणः सूक्ष्मः इति उच्यते । एते पदार्थाः सूक्ष्मत्वात् शरीरस्य सूक्ष्मस्रोतेषु प्रविष्टुं शक्नुवन्ति । यथा पूर्वोक्तम् - सुखमास्तु सौक्ष्म्यात् सुक्ष्मेषु स्रोतः स्वनुसारः स्मृतः[1] एषः गुणयुक्तेषु पदार्थेषु अग्निः, वायुः, आकाशः च महाभूताः प्रधानाः सन्ति।

स्थूलः - संवरणे स्थूलः।[2] स्थूलगुणयुक्तेषु पदार्थेषु पृथ्वीमहाभूतस्य प्रधानता वर्तते। उरादः, महिषदुग्धः, श्रीखण्डः इत्यादयः एतेषां द्रवाणां अधः आगच्छन्ति ।

सान्द्रः- यस्मात् कारणात् प्रसादनस्य (नमस्कारः) कार्यः शरीरे भवति सः सान्द्रगुणः इति उच्यते अस्मिन् विषये उक्तं यत् - प्रसादने सान्द्रः[3] सान्द्रगुणयुक्तेषु पदार्थेषु पृथिवीतत्त्वं प्रधानम्।[4] महर्षिसुश्रुता सान्द्रगुणं अधिकृत्य उक्तवान् यत् - सान्द्रा स्तुलाः स्याद्बन्धकरकः[5] अर्थात् सान्द्रगुणः शरीरं स्थूलं कृत्वा शरीरस्य अङ्गं बध्नाति।

द्रवम् - विलोडने द्रवम्[6] यस्य गुणस्य कारणेन हलचलस्य (विस्तारस्य वा प्रसारस्य वा) शरीरे भवति सः द्रवगुणः इति कथ्यते। द्रवगुणवत्तायुक्तेषु पदार्थेषु जलतत्त्वस्य प्रधानता वर्तते ।

तदनुसारं द्रवगुणः शरीरे मृत्तिकायाः निर्माणार्थं कार्यं करोति । यथा पूर्वोक्तम् - द्रव प्रक्लदने[7] चिकित्साशास्त्रे **गुर्वादिगुणानां महत्त्वम्-**

एते गुर्वादीगुणाः चिकित्सायां सर्वाधिकमहत्त्वपूर्णाः सन्ति। एतेषां माध्यमेन एव शरीरे विद्यमानानां त्रिदोषाणां विषये, विकारानाम् उत्पत्तिः च ज्ञातुं शक्यते तथा च ते स्वास्थ्यस्य निर्वाहाय, रोगानाम् चिकित्सायाम् अपि सहायकाः सिद्धाः भवन्ति दोषत्रयाणां लक्षणानाम् आधारः - वात-पित्त-कफः गुर्वादिगुणाधारितः अस्ति । दोषत्रयस्य प्रत्येकस्य सप्तगुणाः चरकसंहितायां उल्लिखिताः । एतेषां गुणानाम् आधारेण दोषाणां परिचयः अथवा अध्ययनं भवति । एते गुरूवादी गुणाः दोषाङ्कस्य कल्पनायामपि आधाराः भवन्ति। गुणानाम् उपचारः दोषलक्षणरूपेण दोषाणां शामकरूपेण च भवति, येषां उल्लेखः महर्षिचरकः - रुक्षः शीतो लघुः सुक्ष्ममश्चलोऽथविशदः खरः। विपरितगुणैर्द्रव्यैमारुतः सम्प्रशम्यति। अर्थात् रूक्षः, शीतः, लघु, सूक्ष्मः, स्थावरः, सजीवः, खरः च वायुः सप्त गुणाः, वातः च विपरीतगुणयुक्तैः पदार्थैः शम्यते, उपचारः वा भवति। सस्नेहमुष्णं तीक्ष्णं च द्रवमम्लं सारं कटु। विपरितगुणैः पित्तं द्रव्यैराशु प्रशाम्यति। स्नेहः उष्णः तीक्ष्णः द्रवः अम्लः अम्लः कटुः च पित्तगुणाः पित्तं च तेषां विपरीतगुणैः शम्यते इति यावत् । गुरूशीतमृदुस्निग्धमधुर स्थिरपिच्छलाः श्लेष्मणः प्रशमं यान्ति विपरीतगुणैर्गुणः।[8] अस्य आधारेण एतानि गुर्वदीगुणानि दोषचिकित्सायाः लक्षणयोः च कृते आवश्यकाः इति वक्तुं शक्यते ।

भौतिकरूपेण धातुनां वृद्धिः क्षयः च गुरुवादी गुणानाम् आधारेण अपि भवति । समानप्रकारस्य व्यायामेन शरीरे धातुवृद्धिः भवति तथा विपरीतप्रकारस्य व्यायामेन धातुक्षयः भवति । धातुनां च संलयनं वा संयोगं वा गुणः पिच्छिलगुणः। पिच्छिलगुणस्य आधारेण संधानार्थं सामग्रीः उपयुज्यते । रस-रक्तादिधातुषु वर्तमानाः गुणाः तेषां धातुवृद्धेः क्षयस्य च आधारः भवन्ति । एतेषां धातुनां सन्तुलितावस्थां दातुं यः आहारः सेव्यते सः अपि एतेषां गुरुवादीगुणानां आधारेण भवति ।

आयुर्वेदानुसारं विकारविकासे गुर्वदीगुणानां अपि प्रमुखा भूमिका भवति । त्रयाणां दोषाणां विकारस्य आधारः गुरुवादी गुणाः।

---

[1] सुश्रुतसंहिता सूत्र. ४६/५२४

[2] अष्टांगहृदयम्, सूत्रस्थान १/१८ (हेमाद्रिटीका)

[3] अष्टांगहृदयम्, सूत्रस्थान १/१८ (हेमाद्रिटीका)

[4] तत्र सान्द्रं पार्थिवम् । सुश्रुतसंहिता सूत्र. ४१/३

[5] सुश्रुतसंहिता सूत्र. ४६/५२०

[6] अष्टांगहृदयम्, सूत्रस्थान १/१८ (हेमाद्रिटीका)

[7] सुश्रुत संहिता सूत्र। ४६/५२०

[8] च. सू. १.५९६)

वायुस्य द्रुतगतिगुणानां कारणात् अधिकतमं रोगं जनयितुं शक्नोति । अतः वायुदोषजन्यविकाराः ८० प्रकाराः सन्ति । पित्तस्य तीक्ष्णतीक्ष्णगुणानां कारणात् मध्यमविकारं जनयति, यस्य संख्या ४० भवति, कफस्य मृदुः स्थिरगुणाः च भवन्ति अतः न्यूनविकाराः भवन्ति एवं गुर्वादिगुणाश्रयत्रयोऽपि दोषाः आनुपातिकरूपेण विकारं जनयन्ति । यदा एते गुणाः निमितस्य (कारण) सेवनात् क्षयपर्यन्तं वर्धन्ते तदा विकाराः भवन्ति । आहार-अभ्यासादीनां मूल्याङ्कनं वा सेवनं वा एतेषां गुरुवादिगुणानां आधारेण एव भवति । यथा लघुगुणेन भोजनेन वटं वर्धते गुरुगुणेन सह भोजनेन कफं वर्धते। शरीरे विद्यमानधातुनां विकृतिः समता च एतेषां गुणानाम् आश्रयः अपि अस्ति । उपर्युक्तानि तथ्यानि उदाहरणमात्रम् एव। विस्तरभयात् विस्तरेण वर्णनं न क्रियते ।

एते गुर्वादीगुणाः चिकित्सायाः आधाररूपेण उपयुज्यन्ते। गुरु गुणः बृहन्, सदन तथा लेप, लघु लेखन रोपण, शीत स्तम्भन-हलदान, उष्ण स्वेद-पाच, स्निग्ध क्लेदन- लेप, शुष्क शोषण, मृदु शमन, तीक्ष्ण लेखन-शुद्धि, स्थिर धारण - स्तम्भनं भवति, मृदुतः मृदुकरणं भवति, कठिनात् दृढीकरणं भवति, सजीवतः छाननं भवति, पृष्ठतः लेपनं भवति, लक्षनात् रोपणं भवति, सूक्ष्मतः वर्णनं भवति, स्थूलात् निरोधः भवति, सज्जता भवति सान्द्रात् द्रवात् क्षोभः क्रियते मृत्तिका इत्यादि। एतेषां द्रव्यस्य गुणानाम् आधारेण चिकित्सा क्रियते । चिकित्साशास्त्रे गुणानाम् व्यावहारिकतायाः विस्तृतं वर्णनम्। सू. एकः। २२ इत्यत्र दत्तम् । चिकित्साप्रयोजनेषु गुणानाम् उपयोगः निम्नलिखितसारणीतः ज्ञातुं शक्यते-

गुणः		**चिकित्साक्रमे अन्ये सहायकगुणाः**
१.लघुः	लंघनम्	उष्णं, तीक्ष्णः, सजीवः, रूक्षः, सूक्ष्मः, तीक्ष्णः, सरःआदि।
२. गुरुः	बृंहणम्	शीतं मृदुः पिच्छिलः स्निग्धं मन्दं स्थूलं श्लक्षणं स्थिरम्।
३. रूक्ष	रूक्षणम्	लघुः उष्णः तीक्ष्णः सजीवः स्थिरः कठोरः कठिनः।
४.स्निग्धः	स्नेहनम्	गुरुः, शीतः, मृदुः, द्रवः, विवर्णः, मन्दः, सूक्ष्मः, सारः।
५. उष्णः	स्वेदनम्	गुरुः, तीक्ष्णः, द्रवः, रूक्षः, सूक्ष्मः, स्थिरः, सरः।
6.शीतम्	स्तम्भनम्	लघुः, मृदुः, द्रवः, रूक्षः, जडः, स्थूलः आदि।

एतदतिरिक्तमौषधद्रव्याणां कामुकतायाः आधारभूतं वीर्यमपि वस्तुतः गुणः एव ।

स्वास्थरक्षणहेतुः - आहारव्यायामादीनां गुणाः अपि आरोग्य-निर्वाहस्य आधारे वर्तन्ते । एतेषां गुरुवादी गुणानाम् आधारेण मासिकधर्मचक्रादिमूल्यांकनं क्रियते तदनुसारं कस्मिन् ऋतौ कस्य द्रवस्य सेवनं कर्तव्यं न वा इति व्यवस्था क्रियते। एते गुर्वादिगुणाः आयुर्वेदे वर्णितव्याधिक्षम्त्वसंकल्पनायाः आधाराः सन्ति ।

आत्मगुणः

एते आध्यात्मिकगुणाः इति अपि ज्ञायन्ते । महर्षि चरकानुसारेण एतान् आत्मागुणान् वर्णयन् उक्तं यत्-

इच्छा द्वेषं सुखं दुःखं प्रयत्नश्चेतना धृतिः।
बुद्धि स्मृत्यहंकारो लिङ्गानि परमात्मनः। [1]

अर्थात् इच्छाद्वेषसुखदुःखप्रयत्नचेतनाधृतिबुद्धिस्मृत्यहंकारः आत्मनः गुणाः। तेषु चेतना, धृतिः, स्मृतिः, अहङ्कारः च बुद्धेः अन्तर्गताः सन्ति । एवं षट् आध्यात्मिकगुणाः परिगण्यन्ते ।

परादिगुणाः – एतेषां परादिगुणानामन्तर्गतं पदार्थानां सामान्यगुणाः अर्थात् एतादृशाः गुणाः ये सर्वेषु पदार्थेषु प्राकृतिकरूपेण वर्तन्ते, तेषां समावेशः कृतः अस्ति महर्षि चरकः एतान् परिगणयन् चिकित्सासफलतायाः उपायाः कारणानि वा अपि उक्तवान् - १.

परापरत्वे युक्तिश्च सङ्ख्या संयोग एव च।
विभागश्च पृथकत्वं च परिमाणमथापि च ॥
संस्कारोऽभ्यास इत्येते गुणा ज्ञेयाः परादयः ।

[1] चरकसंहितायाम् शारीर. १/७२

सिद्ध्युपायाचिकित्साया लक्षणैस्तान् प्रचक्ष्महे ।।[1]

अर्थात् परः, अपरः युक्तिः, संख्या, संयोगः, विभागः, पृथक्त्वं, परिमाणं, संस्कारः, अभ्यासः च

परादिगुणाः, ये चिकित्सासिद्धये सहायकाः सन्ति।

१. परापरः- परागुणः परत्वस्य कारणं अपर गुणः अपरत्वस्य च कारणम्। ये काल-अन्तरिक्ष-आधारेण विभक्ताः सन्ति। यथा पूर्वदिशि स्थितोऽयं वस्तु उपरि (दूरे) अयं विषयः ऊर्ध्वः (समीपस्थः) अस्ति। कालस्य विषये च बहुकालपूर्वं कृतं कार्यं वर्तमानं च इदानीं कृतं कार्यं अतिरिक्तं इति मन्यते।

परन्तु आयुर्वेदे प्रधान (उच्च) अप्रधान (जघन) च पार-अपरयोः माध्यमेन विचार्यन्ते। महर्षि चरकस्य मते परोक्तं देश-काल-वयो-पाक-आदीनां कृते पार-अपर-प्रयोगः भवति - देशकालवयोमानपाकवीर्यरसादिषु परपरत्वे।[2] यथा, मरुभूमिः आरोग्यस्य दृष्ट्या परः(उत्तमः) भवति, तथा च अनुप्पदेशः आरोग्यम् अस्ति।

२. युक्तिः - विचारपूर्वकं नियमानुसारं च किमपि कार्यं सम्पन्नं करणं रणनीतिः इति कथ्यते। आचार्य चरकः अस्मिन् विषये उक्तवान् – "युक्तिश्च योजना या तु युज्यते" [3]

3. संख्या - एक-द्वि-त्रि-चतुर्-आदि-व्यवहारस्य पृष्ठतः कारणं संख्या एव, यथा इदमपि उक्तं यत् - एकत्वादिव्यवहर्हेतुः- संख्या।[4] नानारोगाणां भेद-तनावानां ज्ञानम्। संख्याया लभ्यते । महर्षि चरकस्य गणितम् इति उक्त्वा सम्बन्धिनो संख्याः सन्ति[5] अर्थात् गणना संख्या अस्ति।

५. संयोगः – एकस्य पदार्थस्य अन्येन पदार्थेन सह मिश्रणं वा एकस्य पदार्थस्य अन्येन पदार्थेन सह मिश्रणं वा संयोगः कथ्यते । यथा त्रिफलाख्यं औषधं आम्ला, बहेदा, चरक च संयोगः अस्य विषये संहितायां उक्तं यत् - योग: सह संयोग उच्यते[6] अर्थात् पदार्थानां परस्परं मिश्रणम्। संयोग इति कथ्यते।

६. विभागः - संयोगस्य विपरीतगुणः विभागः उच्यते अर्थात् पदार्थस्य विभागः (एकं पदार्थं द्विधा वा अधिकं वा भागं कृत्वा) विभागः इति उच्यते । महर्षि चरकस्य मते - विभागस्तु विभक्त: स्याद्वियोगो भागशो ग्रहः7 एतौ च त्रिविधौ द्वन्द्वकर्मजः, सर्वकर्मजः, एककर्मजः च। [8]

संयोगः		**विभागः**
द्वन्द्वकर्मज	द्वयोः सक्रियद्रव्ययोः संयोगः।	कार्यद्रवद्वयस्य पृथक्कत्वम्।
सर्वकर्मज	द्व्यधिकद्रव्याणां संयोगः।	द्वयोः वा तदधिकपदार्थानां परस्परं पृथक्कत्वम्।
एककर्मज	अन्यैः अक्रियाशीलद्रव्यैः सह क्रियाशीलद्रव्यस्य मिश्रणम्।	अन्येभ्यः अक्रियाशीलद्रव्येभ्यः क्रियाशीलद्रव्यस्य पृथक्कत्वम्

[1] चरकसंहितायाम् सूत्रा। २६/३० इति

[2] चरकसंहितायाम् सूत्रा। २६/३१ इति

[3] चरकसंहितायाम् सूत्रा। २६/३१ इति

[4] तर्कसङ्ग्रहस्य पृष्ठ सं. २३

[5] चरकसंहितायाम् सूत्रा। २६/३२ इति

[6] चरकसंहितायाम् सूत्रा। २६/३२ इति

[7] चरकसंहितायाम् सूत्रा। २६/३० इति

[8] चरकसंहितायाम् सूत्रा। २६/३२ इति

७.पृथक्त्वम् - येन गुणेन कश्चन पदार्थः द्रव्यं वा अन्येभ्यः पदार्थेभ्यः भिन्नतां दर्शयति, स च पृथक्त्वगुणः इति कथ्यते। यथा - सप्तपर्णात् कुष्माण्डः भिन्नः। महर्षिचरकेण अस्मिन् विषये उक्तं यत् - पृथकत्वं स्यादसंयोगो वैलक्षण्यमनेकता।[1] अर्थात् असंयोगत्वं, विशिष्टत्वं, नानात्वं च पृथक्त्वम्। असंयोगः - यस्मिन् संयोगः न भवितुमर्हति। यथा अस्थिविकाराः त्वक्विकारात् भिन्नाः भवन्ति। वैलक्षण्यम्- लक्षणविषमता येषु पदार्थेषु भवति। यथा- रोगी वैद्यात् भिन्नः भवति। नानात्वम् - समानजातिषु पदार्थेषु वर्णादिमाधारितः भेदः, येन ते समानजातीयत्वेऽपि बहवः भिन्नाः वा दृश्यन्ते। यथा – एकः माषः वर्णादिमाधारेण अन्यस्मात् भिन्नः भवतीति।

८.परिमाणम् - येन परिमाणं वा परिमितं भवति, तत् परिमाणं कथ्यते। महर्षिचरकेण अस्मिन् विषये उक्तम् – परिमान पुनर्मनाम्।[2] मानं परिमाणमिति यावत्। परिमाणं परिभाषयन् तर्कसंग्रहकारः उक्तं यत् – मानव्यवहारासाधारणकारणं परिमाणम्। नवद्रव्यवृत्तिः तच्चतुर्विधम् अनु दीर्घ महत् ह्रस्वं च।[3] अर्थात् मानस्य असाधारणं कारणं परिमाणं कथ्यते। तच्च नवद्रव्येषु लभ्यते। अणुः, दीर्घः, महत्, ह्रस्वः चेति भेदेन चतुर्विधः।

९. संस्कारः - पदार्थे विद्यमानगुणपरिवर्तनप्रक्रिया सस्कारः कथ्यते। आचार्यः चरकः संस्कारं करणमिति सम्बोधितवान्नस्ति।[4] तथा चैतत्करणं लक्षितं कुर्वन् उक्तं यत्-

करण पुन: स्वाभाविकानां द्रव्याणामभिसंस्कार:। संस्कारो हि गुणान्तराधानमुच्यते। ते गुणास्तोयाग्निसन्निकर्ष-शौचमन्थनदेशकालवासनभावनादिभि: कालप्रकर्षभाजनादिभिश्चा- धीयन्ते।।[5] अर्थात् स्वभाविकगुणयुक्तेषु पदार्थेषु यः संस्कारः (अन्यगुणसृष्टिः) क्रियते, तच्च करणमिति। एतेषां गुणानाम् आधानं जलेन, अग्निना, सन्नीकर्षेण (दहनेन, पाकेन, भर्जनेन), शौचेन (शुद्धिकरणेन), मन्थनेन, देशेन, कालेन, वासनेन, भावनादिना कालप्रकर्षत्वात् पात्रे स्थापितत्वात् इत्यादेः भवति।

अभ्यासः - पुनः पुनः किमपि कार्यं करणम्, अधीतविषयं पुनः पुनः पठनम् इत्यादिं अभ्यासः इति कथ्यते। विषये अस्मिन् उक्तमस्ति यत् – भावाभ्यसनमभ्यासः शीलनं सततक्रिया चेत्यप्युच्यते।[6]

चिकित्साव्यवस्थायां परादिगुणानां व्यवहारः

परादिगुणानां व्यावहारिकोपयोगितां प्रकटयन् चक्रसहितायां उक्तं यत् - 'सिद्ध्युपायाश्चिकित्साया' एते परादिगुणाः चिकित्सासफलतायाः साधनानि सन्ति। अनेन चिकित्सायां सिद्धिः वा चिकित्सायां सफलतां प्राप्नुवन्ति इत्यर्थः। आयुर्वेदे एते परादिगुणाः उपायाः इति कथ्यते। अतः एते परादिगुणाः चिकित्साशास्त्रस्य मूलमूलाधारः अथवा चिकित्साव्यवस्थायां आवश्यकतत्त्वानि इति वक्तुं शक्यन्ते। चिकित्साकार्य्ये पर-अपर-गुणाः प्रथमविचारणीयबिन्दुरिति। मुख्यस्तु परः उच्यते। रोगे दोषदुष्यस्थानादीनां प्राधान्यं विचार्य मुख्यायाः वा प्रधानायाः वेदनायाः विचार्य्य औषधचयनं भवति। पराधारेण परद्रव्यं चयनं भवति। तथा चास्याधारेण पूर्वद्रव्याणामर्थात्प्रथमप्रयोगयोग्यपदार्थानां निश्चित्योपयोगः भवति, तस्मात् चिकित्साकार्य्ये सफलतां प्राप्यते।

युक्तिं विना चिकित्सा सफला न भवितुमर्हति। केवलं योजनायुक्तचिकित्सैव सफला भवति। चिकित्सायै दोषम् औषधं, देशं, कालं, आयुं, औषधमात्रां, औषधावधिमादिं विचार्य तान् सर्वान् योजनाबद्धरूपेण सम्बन्धितकरणं युक्तिरिति। चिकित्साकार्य्ये संख्याऽथवा गणनाऽप्यतीवमहत्त्वपूर्णाऽस्ति। रोगग्रस्तव्यक्तेः श्वसनवेगः, नाडीवेगः इत्यादयः संख्याव्यवहारः, लक्षणगणना, लक्षणद्वारा दोषाणां स्थितिः मूल्याङ्कनं, गुणानामाधारेण दोषाणामंशांशानुमानमित्यादयः संख्यानां व्यवहारः इति मन्यन्ते। यथा - वाते सप्तगुणेषु कति गुणाः वर्धिताः? इत्यादि। संयोगः तु पदार्थानां वा अन्यभावानां मेलनम्। द्रव्यसंयोगव्यवहारः प्रसिद्धरस्ति। दोषस्य ६२ विकल्पनादोषसंयोगस्य तथा च रसस्य ६३ विकल्पनारससंयोगस्य व्यावहारिकोदाहरणानि। अनेन प्रकारेण दोषाद्याधारेण

---

[1] चरकसंहितायाम् सूत्र. २६ /३३

[2] चरकसंहितायाम् सूत्र.२६ /३४

[3] संस्कार: करणं मतम्। चरकसंहितायाम् सूत्र. २६/३४

[4] चरकसंहितायाम् सूत्र. २६/३४

[5] चरकसंहितायाम् वि. १/ २१ (२)

[6] चरकसंहितायाम् सूत्र. २६/३४

औषधद्रव्याणामपि संयोजयति रोगिणः आरोग्यलाभाय। यत्तु औषधसंयोग इति कथ्यते। औषधमात्रायाः विभागः विभागगुणस्य व्यावहारिकरूपमस्ति। औषधानि इव आहारादयः अपि परिमाणात्मकरूपेण विभज्य प्रयुज्यन्ते। पृथक्त्वं इत्यस्यार्थः वियोगः। द्रव्यस्य शुद्धिरादिः द्रवितद्रव्यस्य छाननं पृथक्त्वस्य व्यावहारिकरूपमस्ति। पृथक्करणस्य व्यावहारिकः उपयोगः औषधयोगात् अनुपयोगीघटकस्य पृथक्करणम्। चिकित्साकार्य्ये औषधसंयोजनात् अनावश्यकं हानिकारकं वा घटकं पृथक् करणीयमिति तत्र ध्यानं दातव्यम्। तथा च केषुचित् संक्रमणरोगैः आक्रान्तरोगिणं सामान्यरोगिभिः सह स्थापनस्थाने पृथक्त्वेन स्थापयति। यदि अत्र पूर्णतया अवधानं न दीयते तर्हि चिकित्सा न सम्भवति। परिमाणं तु मापनं मानं वेति कथ्यते। अर्थात् एतेन माध्यमेन औषधद्रव्यमात्राप्रदानस्य निर्णयः केवलं रोगिणः बलादिः आधारेण। यत्तु चिकित्सायै अतीव महत्त्वपूर्णमस्ति। यतः परिमाणेन सम्यक् परिमाणेन वा गृहीतं औषधमेव लाभप्रदं भवति। अनुचितमात्रायां च औषधानां सेवनेन स्वास्थ्यस्य हानिः भवति। अतः औषधयोगे कस्य औषधस्य किं परिमाणं च प्रयुक्तं भविष्यति इति निर्धारणमतीव महत्त्वपूर्णमस्ति। परिमाणं मापनं कथ्यते। चिकित्सासफलतायै रोगिणः शारीरिकदशा, भारः, यकृत्-विस्तारः, पित्तविस्तारः इत्यादीनां ज्ञानं केवलं मापनद्वारा एव। संस्कारनामकपदार्थरपि चिकित्साशास्त्रे अतीव महत्त्वपूर्णं स्थानं धारयति। गुणे परिवर्तनप्रक्रिया संस्कारः इति कथ्यते। अथवा पदार्थे विशिष्टगुणस्थापनार्थं या विशिष्टा प्रक्रिया क्रियते सः संस्कार उच्यते। संस्कारः औषधीयद्रव्याणां विविधकल्पनायामिति। कञ्चित् रोगिणं उष्णजलस्य प्रयोगस्य निर्देशः, विविधपूरकस्य निर्देशः, सहपेयस्य निर्देशः, स्थानपरिवर्तनं, स्थितेः परिवर्तनं च संस्कारस्य व्यवहारिकरूपमस्ति। विहितौषधानां सम्यक् प्रयोगः लाभप्रदः भवति उपचारे। चिकित्सायां कतिपयानि औषधस्य वा आहार इत्यादीनां अभ्यासः कर्तव्यः भवति। यतो हि समानगुणयुक्तद्रव्याभ्यासेन वृद्धिः, विपरीतगुणयुक्तद्रव्याभ्यासेन च क्षयः भवति। सर्वेषां रसानाम् अभ्यासः श्रेयस्करम्। यदि सर्वे रसाः द्वौ चतुर्दिनानि यावत् सेविताः भवन्ति तर्हि तस्य पूर्णः लाभः न भविष्यति। एतदर्थं निरन्तरं सतत् इत्यस्य अभ्यासः करणीयः येन स्वास्थ्यं प्राप्तुं शक्यते।

सहायकग्रन्थसूची

- महर्षिः चरकः."चरकसंहिता".चरकसंहिता प्रथमखण्डः. कोलकाता : योगेन्द्रनाथसेनः,१९२०. प्रकाशिता.
- महर्षिः चरकः."चरकसंहिता". अग्निवेश. वनारस-गायघाट : भार्गव पुस्तकालय.
- महर्षिः सुश्रुतः." सुश्रुतसंहिता".नारायणरामाचार्य. बम्वाई : दि नारायणसागरप्रेस्,१९४५. प्रकाशिता.
- पञ्चाननः,आचार्यः विश्वनाथः. "भाषापरिच्छेदः ; कारिकावली" . मुम्बई : लक्ष्मीवेंकटेश्वरप्रेस्,१९५०. प्रकाशिता.
- भास्करः, लौगाक्षिः. " अर्थसंग्रह ". तृतीयसंस्करणम्. कारीनाथ शास्त्री तथा वासुदेवलक्ष्मणशास्त्री. बोम्वाई : दि निर्णयसार प्रेस्,१९३०.
- आचार्यः प्रशस्तपादः. "प्रशस्तपादभाष्यम्". द्वितीयं संस्करणम्. पण्डित श्री दुर्गाधर झा शर्मा. वाराणसी-२२१००२ : सम्पूर्णानन्दसंस्कृतविश्वविद्यालयः,१९९७.
- आचार्यः प्रशस्तपादः. "प्रशस्तपादभाष्यम्". द्वितीयं संस्करणम्. विन्धेश्वरी प्रसाद द्विवेदी. देहली-११०००७ : श्री सद्गुरु पाब्लिकेशन्,१९८४.
- आचार्यः प्रशस्तपादः. "प्रशस्तपादभाष्यम्". गोपिनाथकविराजः तथा ढुन्डिराजशास्त्री. वाराणसी : विद्या विलास प्रेस्,१९२४.
- भट्टः,वाग्. "अष्टाङ्गहृदयम्". षष्ठः संस्करणम्. प्रो. भिषकाचार्य हरिशास्त्री परद्कर वैद्यः. बोम्वाई : दि निर्णयसागर प्रेस्,१९३९.

अद्वैतवेदान्ते शाब्दबोधः

अनिमेषरायः
शोधच्छात्रः, वेदान्तविभागः
श्रीशङ्कराचार्यसंस्कृतविश्वविद्यालयः, कालटी, केरलः

मुख्यपदानि- शाब्दज्ञानस्वरूपम्, अन्विताभिधानपक्षः, अभिहितान्वयपक्षः, विवरणवाद्याश्रितमतम्, भामतीकाराद्याश्रितमतम्, अद्वैतसिद्धिकारमतम्, शाब्दप्रमाणपर्यालोचनम्।

प्रबन्धसारः- भारतीयदार्शनपरम्परासु शाब्दबोधप्रक्रियाविषये प्रधानतया वादद्वयम् निरूपितम्। तत्र प्राभाकरादिमीमांसकानाम् अन्विताभिधानवादः, कुमारिलभट्टादिमीमांसकानां अभिहितान्ववादः इत्युच्यते। अन्विताभिधानं नाम यत्र पदैः पदार्थानां स्मरणं भवति, किञ्च स्मृतानां पदार्थाना संसर्गोपि पदैः एव अवगम्यते। अर्थात् पदानां स्वस्वार्थे एव केवलं शक्तिरिति न, अन्वयांशेऽपि शक्तिरस्ति। तेन च वाक्यार्थबोधं प्रति पदान्येव कारणभूतानि भवन्ति। अभिहितान्वयवादे तु पदानाम् अन्वयांशे शक्तिः कल्प्यते चेत् गौरवादिकं भवति इत्यतः पदार्थाः एव वाक्यार्थबोधं प्रति कारणभूताः । यतो हि, पदार्थानां यः परस्परसंसर्गः वाक्यार्थबोधे भासते तस्य संसर्गस्य भासकाः पदार्थाः एव भवन्ति। तस्मात् पदानां वाक्यार्थबोधं प्रति कारणत्वमेव नास्ति इत्युच्यते।

एतन्मतद्वयमपि अद्वैतवेदान्तदर्शने स्वीक्रियते। परन्तु सम्प्रदायभेदेन मतभेदोपि दृश्यते। विवरणवादिनां मतं आलोचयामश्चेत् अन्विताभिधानपक्ष एव समीचीनः इति तेषाम् अभिप्रायः। अनयोः वादयोः मध्ये को वादः युक्ततरः ग्रहणयोग्यश्च इत्यस्मिन् विषये विवरणसम्प्रदायानुसारिभिः तत्त्वशुद्धिकारैः श्रीज्ञानघनपादैः स्वग्रन्थे आदौ अभिहितानामेव अर्थानाम् अन्योन्यसम्बन्धबोधकत्वं प्रसज्यते वा ? उत पदानामेव अन्वितार्थाभिधायित्वम् इत्येवं संशयः निरूपितः। अनन्तरं पूर्वपक्षरूपेण अभिहितान्वयवादः उपास्थापितः। ततः अभिहितान्वयवादखण्डनसमनन्तरं अन्विताभिधानवादः स्वयुक्तिबलेन सिद्धान्तपक्षरूपेण प्रतिपादितः।

परन्तु अद्वैतवेदान्तस्य अन्यसम्प्रदायेषु आचार्यैः अभिहितान्वय वाद एव अनुसारितः दृश्यते। यथा भामत्यां वाचस्पतिमिश्रैः "तत्तु समन्वयात्" इति ब्रह्मसूत्रव्याख्यानावसरे अन्विताभिधानं खण्डयित्वा अभिहितान्वयवादः सूचितः। चित्सुखाचार्येण अपि तत्त्वप्रदीपिकाख्ये ग्रन्थे वाचस्पतिमतम् अनुसरता अभिहितान्वयवाद एव अनुसृतः। परन्तु अद्वैतसिद्धिकारस्तु द्वितीयपरिच्छेदे वादद्वयमपि अस्माकम् अनुकूलम् भवति अखण्डार्थनिर्णये इति निरूपयति । एवं प्रकारेण पर्यालोच्यमाने सति कुत्रचित् ग्रन्थेषु अभिहितान्वयवादे दोषान् उत्थाप्य अन्विताभिधानवादं प्रतिपादयति। कुत्रचित् अन्विताभिधानवादे दोषान् उत्थाप्य अभिहितान्वयवादं प्रतिपादयति। कुत्रचित् तु उभयमेव समीचीनम् इत्युक्तं दृश्यते। अतः दोषादिपरिहारेण वादद्वयम् अपि ग्रहणयोग्यम् इति वक्तुं शक्यते।

उपोद्घातः - कस्माच्चित् वाक्यात् यदा शाब्दबोधो जायते तत्कथं जायते ? वाक्यस्य तात्पर्यं कथम् आलोचनीयम् ? वाक्यघटकानां पदानां कुत्र कुत्र शक्तिः कल्पनीया? पदार्थबोधापेक्षया कोऽयं वाक्यार्थबोधः ? वाक्यतात्पर्ये निर्णीते तादृशतात्पर्यार्थप्रतीत्यनुसारं पदार्थानां परस्परान्वयः कथं कल्पनीयः ? इति नैके संशयाः यदा उपस्थिताः तदा एतेषां प्रश्नानां समाधानार्थम् अस्माकं पण्डिताः गम्भीरान् विचारान् कुर्वन्त्येव। एवं प्रायेण नैयायिकाः वदन्ति,- अन्वयांशः यः शाब्दबोधे भासते तस्मिन् अन्वयांशे कस्यापि शक्तिः नापेक्ष्यते। किन्तु पदानां सह समभिव्याहारमात्रेण स्वयमेव सः सम्बन्धः भासते इति। मीमांसकास्तु वदन्ति, तत्र काचन वृत्तिः अपेक्ष्यते।वृत्तिं विना अन्वयांशः शाब्दबोधे भासितुं नार्हति। तत्र प्राभाकराः भाट्टाश्च इति द्विविधाः मीमांसकाः सन्ति। भाट्टमीमांसकानाम् अभिमतः पक्षः अभिहितान्वयवादः, प्राभाकराणाम् अभिमतः पक्षः अन्विताभिधानवादः। अद्वैतवेदान्ते उभयोरपि वादयोः विचारसहत्वम् अङ्गीक्रियते। परन्तु सम्प्रदायभेदेन मतभेदः दृश्यते। यद्यपि उभयोरपि वादयोः अद्वैतवेदान्ते अखण्डार्थनिर्णये ग्रहणयोग्यत्वं विद्यते तथापि वेदान्तग्रन्थेषु एकस्य अङ्गीकारे सति अपरस्य खण्डनं तु विहितमेव। अयमेव विषयः अत्र विशिष्टतया निरूपयितुं प्रयत्नः विधीयते।

शाब्दज्ञानस्वरूपम् - किं नाम शाब्दज्ञानम् इति विवक्षायां इदं वक्तुं शक्यते यत्, शब्दप्रमाणात् जायमानं ज्ञानमेव शाब्दज्ञानम्। यथा

अयं माम् एवं बोधयति, ज्ञापयति, नियोजयति, कल्पयति इत्याकारकं ज्ञानं साधारणतया शाब्दज्ञानं भवति। व्यावहारदशायां तत्र यदा वाक्यानि उच्चारयामः तदा तस्य किम् उद्देश्यम् अस्ति इति चेत् , यं प्रति वाक्यं प्रयुज्यते सः वाक्यार्थम् अवगच्छेत् इति वाक्यरचयितृणाम् आशयः भवति। वाक्यानि न पदार्थज्ञानार्थम् उच्चार्यन्ते अपि तु अज्ञातस्य वाक्यार्थस्य अवगमार्थमेव। तदेव तत्र उद्देश्यम् अस्ति। यथा वाक्यस्थले "बालकः विद्यालयं गच्छति" इत्यत्र गमनक्रियायाः बालकस्य च यः सम्बन्धः प्रतीयते तत्र कोऽपि अनुपपत्तिः अनुमानं वा न भवति। भवति चेत् प्रश्न एव न भवेत् सः कुत्र गच्छतीति। तस्मात् शाब्दज्ञानस्य एतत् सामर्थ्यम् अस्ति यत् उपस्थितयोः पदार्थयोः सम्बन्धविशेषं बोधयतीति।

अद्वैतवेदान्ते तु प्रमाणभूतं वाक्यं किमिति विवक्षायां, परस्मिन् ब्रह्मणि लब्धतात्पर्याणि वाक्यानि एव प्रामाणिकानि। यथा " सत्यं ज्ञानमनन्तं ब्रह्म"[1] इत्यादि शब्दप्रमाणात् ब्रह्मस्वरूपविषये बोधः जायते। तथा च " तत्त्वमसि"[2], "अहं ब्रह्मास्मि"[3] इत्यादि शब्दप्रमाणात् एव अखण्डार्थबोधः ततः ब्रह्मसाक्षात्कारो भवति। तदर्थं षड्विधतात्पर्यलिङ्गान्यपि उक्तानि, "उपक्रमोपसंहारौ अभ्यासोऽपूर्वता फलम्। अर्थवादोपपत्ती च लिङ्गं तात्पर्यनिर्णये"[4] इति । अनेकावान्तरवाक्यनिचयात्मके एकार्थप्रधानके सन्दर्भे बहूनामर्थानां प्रतीयमानत्वात् कस्मिन्नर्थे तात्पर्यविषयत्वं प्राधान्येन वर्तते इत्येतन्निर्णयाय इमानि तात्पर्यलिङ्गानि उपयुज्यन्ते। तस्मात् शब्दप्रमाणं शाब्दबोधप्रक्रिया तज्जन्यज्ञानं च अद्वैतशास्त्रे अतीवमहत्स्थानं अलंकरोति।

शाब्दबोधे द्विविधा प्रक्रिया - शब्दस्य बोधे प्रधानतया द्विविधा प्रक्रिया प्रसिद्धा वर्तते। तत्र प्राभाकरमीमांसकाः अन्विताभिधानवादं रोचयन्ते। भाट्टमीमांसकास्तु अभिहितान्वयवादं रोचयन्ते इति सर्वैः ज्ञायते एव। उभयो वादयो मध्ये किं समानम् इति चेत्,आदौ वाक्यश्रवनम्, ततः पदज्ञानं, पदज्ञानानन्तरं पदार्थज्ञानं, पदार्थज्ञानानन्तरं वाक्यार्थबोधः। अत्र पदपदार्थयोः ज्ञानं साधनं वाक्यार्थबोधश्च उद्देश्यं भवति। अन्यत् सर्वं तु तत्साधनतया उपयोक्तव्यम्। पदज्ञानमात्रं पदार्थज्ञानमात्रं वा न वाक्यार्थबोधं जनयितुं शक्नोति। एवञ्च पदपदार्थयोः ज्ञानानन्तरं आकांक्षायोग्यतासन्निधयश्च अपेक्ष्यते। एतत् त्रितयम् अस्ति चेत् तदा एव वाक्यार्थबोधः सम्भवति इति उभयमतसाधारणी प्रक्रिया वर्तते। अस्मिन् प्रसङ्गे अभिहितान्वयवादिभिः आकांक्षाद्यनन्तरं तात्पर्यवृत्तिः स्वीकृता भवति। अर्थात् तात्पर्यार्थ एव वाक्यार्थः। अन्विताभिधानवादिनां मते वाच्य एव वाक्यार्थः इति उच्यते।

एवञ्च कुत्र तर्हि अनयोः वादयोः भेदः इति चेत्,वाक्यार्थबोधस्य हेतौ। वाक्यार्थबोधस्य कृते असाधारणकारणत्वेन किं स्वीकरणीयम् इति जिज्ञासायाम् अभिहितान्वयवादिनः वदन्ति वाक्यार्थज्ञानस्य अव्यवहितपूर्वं पदार्थज्ञानमेव तिष्ठति। अतः पदार्थज्ञानमेव शाब्दबोधे कारणम्। पदज्ञानं तु पदार्थोपस्थित्यर्थम् एव अपेक्ष्यते।

अन्विताभिधानवादिनः अस्मिन् प्रसङ्गे वदन्ति, यत्र पदैः पदार्थानां स्मरणं भवति, किञ्च स्मृतानां पदार्थाना संसर्गोपि पदैः एव अवगम्यते। अर्थात् पदानां स्वस्वार्थे एव केवलं शक्तिरिति न, अन्वयांशेऽपि शक्तिरस्ति। तेन च वाक्यार्थबोधं प्रति पदान्येव कारणभूतानि भवन्ति।

एवं प्रकारेण उभयोः वादयोः कुत्रचित् सादृश्यं कुत्रचित् वैसादृश्यञ्च अवलोकयितुं शक्यते अस्माभिः।

अद्वैतवेदान्ते शाब्दबोधप्रक्रिया - अद्वैतवेदान्ते तत्त्वमस्यादिवाक्यार्थविचारकाले भाट्टमीमांसकानां मतमेव प्रायेण अङ्गीकृतं दृश्यते। भामतीकारादिभिः कैश्चित् आचार्यैः अन्विताभिधानवादे दोषाः अपि उद्भाविताः। परन्तु अन्विताभिधानवादस्य ग्रहणं न दोषाय अपि तु अभिहितान्वयवादग्रहणे एव महद्गौरवम् इति विवराणसम्प्रदायानुसारिणां मतम्। अधुना अत्र विवरणवादिनां मतम् संक्षेपेण उपस्थाप्यते,-

विवरणवादिनां मतम् - अनयोर्वादयोर्मध्ये को वादो युक्ततरः ग्रहणयोग्यश्च इत्यस्मिन् विषये विवरणसम्प्रदायानुसारिभिः

---

[1] तै.उ. २/१/१

[2] छा.उ. ६/८/७

[3] बृ.उ. १/४/१०

[4] वेदान्तसारः, पृ-१२४

तत्त्वशुद्धिकारैः श्रीज्ञानघनाचार्यैः स्वग्रन्थे संशयपूर्वपक्षनिराकरणपुरस्सरं सिद्धान्तपक्षः उपस्थापितः दृश्यते।

तत्रग्रन्थकारैः आदौ संशयः निरूपितः यत्, अभिहितानामेव अर्थानाम् अन्योन्यसम्बन्धबोधकत्वं प्रसज्यते वा ? उत पदानामेव अन्विततार्थाभिधायित्वम् इति[1] । तत्र आदौ पूर्वपक्षः, -

पूर्वपक्षः - "देवदत्त शुक्लां दण्डेन गामानय" इत्यादिशब्दश्रवणसमनन्तरं प्रतिपत्तुः प्रवृत्तिलिङ्गेन आदौ बालस्य अविशेषेण वाक्यार्थे सामर्थ्यं प्रतिपद्यते। तदनन्तरं "गां चारय तुरगमानय" इत्यादिप्रयोगान्तरेषु गोपदोद्धारेण सास्नादिमदर्थमात्रस्य उद्धारदर्शनात्, तुरगपदप्रक्षेपे च केसरादिमदर्थमात्रप्रक्षेपदर्शनात् गवादिपदानां गवादिस्वरूपमात्रे एव सामर्थ्यम् अस्ति इति तेन बालकेन अवगम्यते। तर्हि शब्दश्रवणादनन्तरमेव पदार्थयोः मध्ये सम्बन्धबुद्धिः कथं जायते इति चेत् उच्यते, - पदाभिहितपदार्थानामेव संसर्गबुद्धिहेतुत्त्वम् , पदानां पदार्थस्वरूपमात्रप्रतिपादनविज्ञानस्य उपक्षीणशक्तित्वात् सम्बन्धविषयस्य प्रमाणान्तरेण अनवगमाच्च।

एवञ्च पदानां तावत् पदार्थस्वरूपस्मृतिजननसामर्थ्यं पुनः तेषाम् अन्विततार्थाभिधानसामर्थ्यञ्च इति कृत्वा अन्विताभिधानवादे अनेकशक्तिकल्पनाश्रयः दृश्यते। नायं दोषः अभिहितान्वयवादे प्रसज्यते। अपि च पदार्थानां मध्ये यत् सम्बन्धवोधनसामर्थ्यं विद्यते तद् प्रथमतया अभिहितान्वयवादे एव न परिकल्प्यते। उक्तं हि, श्लोकवार्तिके वाक्याधिकरणे

"पश्यतः श्वेतमारूपं हेषाशब्दञ्च शृण्वतः।
खुरनिष्पेषशब्दञ्च श्वेतोऽश्वो धावतीति धीः।।"[2]

"अश्वः श्वेतो धावति" इत्यत्र वाक्यप्रयोगस्थले ये पदार्थाः पदैः उपस्थापिताः भवन्ति, ते पदार्थाः अत्र पदं विना एव उपस्थिताः सन्ति। तेन पदज्ञानं विनैव अश्वः श्वेतो धावतीति बोधः जायते। अयं बोधः कस्मात् कारणात् निष्पन्नः इति चेत् उच्यते,- अत्र आकाङ्क्षायोग्यतासन्निधिविशिष्टपदार्थोपस्थितिः विद्यते। शाब्दबोधस्य या सामग्री सा अत्र सम्पन्ना इत्यतः अश्वः श्वेतो धावतीति धीः शाब्दबोधात्मकी इति निर्णयः। अतः आकाङ्क्षायोग्यतासन्निधिविशिष्टानां पदार्थानाम् अर्थाधिगतं अन्योन्यसंसर्गबोधनसामर्थ्यम् अन्यत्र दृष्टमेव आश्रीयते। अतः अभिहितान्वयवादे तु पदानां पदार्थाभिधानसामर्थ्यम् इति एका एव कल्पना अनुसृता। तस्मात् अभिहितानामेव अर्थानाम् अन्योन्यसम्बन्धबोधकत्वम् इति निश्चयः।

सिद्धान्तपक्षः - सिद्धान्तिभिः उच्यते, - पदानामेव संसृष्टार्थाभिधानसामर्थ्यम् आश्रयणीयम्। कुतः इति चेत्, अन्यान्वितगवादिस्वरूपे गवादिपदानां सङ्गतिदर्शनात्। अर्थात् "गामानय दण्डेन" इत्यत्र शब्दश्रवणसमनन्तरभाविप्रवृत्तिलिङ्गेन आदौ शब्दानाम् अर्थेषु सामर्थ्यं प्रतिपद्यते। पुनः प्रयोगान्तरेषु पदोद्धारे इतरपदार्थान्वयेन सार्धमेव उद्धारात् पदान्तरप्रक्षेपे च अन्यान्वितस्यैव तदर्थस्य प्रक्षेपः दृश्यते। तस्मात् पदानाम् व्युत्पत्त्या (शक्त्या) एव अन्योन्यान्वितस्वार्थे सामर्थ्यं प्रतिपद्यते। एवं अन्वितपदार्थविज्ञानेन शब्दस्य अन्वयव्यतिरेकवत्वे सति, पुनः अनन्वितगवादिस्वरूपमात्रे शब्दशक्तिकल्पना न प्रमाणप्रयोजनवती भवतीति। अतः अभिहितान्वयपक्षे एव अनेकशक्तिकल्पनाश्रयात् गौरवम्।

पुनश्च आकाङ्क्षासिन्निधियोग्यताविशिष्टार्थगतसम्बन्धप्रतिपादनसामर्थ्यम् इति दृष्टमेव आश्रीयते न अपूर्वतया कल्प्यते इत्येतदयुक्तमेव। यतो हि, "अश्वः श्वेतो धावति" इत्यादिस्थले संसर्गयोग्यार्थलिङ्गेन संसर्गानुमानमेव क्रीयते। तथा च अनुमानस्वरूपम् एवम् उच्यते, - "विगीतः श्वेतपदार्थः क्षिप्रगामी तुरगो भवितुम् अर्हति खुरनिष्पेषहेषाशब्दवत्वात् सम्प्रतिपन्नतुरगवदिति। अत्र तु पदार्थानाम् सम्बन्धानुमानमेव प्रतिपाद्यते। परन्तु सप्तमप्रमाणाभावात् न पदार्थानाम् अन्यत्किञ्चित् प्रमाणान्तरं विद्यते। अतः अभिहितान्वयवादे गुरुतरशक्तिकल्पना आश्रीयते एव। अन्विताभिधानवादे तु पदानां पदार्थस्वरूपस्मारकत्वं अन्विततार्थाभिधानव्यापारनान्तरीयकं न पृथग्रूपेण शक्तेः कल्पना इति। तस्मात् अन्विताभिधानवादे पदानामेव संसृष्टार्थप्रतिपादनसामर्थ्यम् इति एक एव कल्पनाश्रयः।

एवं प्रकारेण तत्त्वशुद्धौ श्रीज्ञानघनपादानां मतम् आलोचयामश्चेत् अन्विताभिधान पक्ष एव समीचीनम् इति तेषाम् अभिप्रायः

[1] तत्वशुद्धिः,पृ-४७

[2] श्लोकवार्तिकः, ११४८, श्लोक.संख्या- ३५८

अवगम्यते। परन्तु अद्वैतवेदान्तस्य भामत्यादिसम्प्रदायेषु आचार्याणां मतम् आलोचयामश्चेत् अभिहितान्वयवादे एव अधिका रुचिः दरिदृश्यते।

अद्वैतसिद्धिकारस्तु द्वितीयपरिच्छेदे वादद्वयमपि अस्माकम् अनुकूलम् भवति अखण्डार्थनिर्णये इति निरूपयति। तत्र उच्यते , जहदजहल्लक्षणापक्षे एव वादद्वयोः आश्रयनं सम्भवति। अस्मिन् प्रसङ्गे, तत्रैव अद्वैतसिद्धिकारः संक्षेपशारीरकोक्तश्लोकं वर्णयति, "अभिहितघतना यदा तदानीं स्मृतिसमबुद्धियुगं पदे विधत्तः। परदृशि पुनरन्विताभिधानवादे पदयुगलात् स्मृतियुग्ममेव पूर्वम्।।"[1] इति। अर्थात् अभिहितान्वयपक्षे तत्त्वमिति पदद्वयं स्मृतिसदृशं स्वस्वपदार्थज्ञानम् उत्पादयति। अन्यत्र अन्विताभिधानपक्षे तु पदयुगलात् शाब्दबोधरूपकार्यात्पूर्वं ब्रह्मविषयकस्मृतिज्ञानम् उत्पद्यते।

चित्सुखाचार्येण अपि तत्त्वप्रदीपिकाख्ये ग्रन्थे वाचस्पतिमतम् अनुसरता अभिहितान्वयवाद एव अनुसृतः। तत्र अन्विताभिधानवादे कथं दोषाः प्रदर्शिताः इति चेत् उच्यते, अन्विताभिधानपक्षे पदानाम् इतरान्वितस्वार्थाभिधानशक्तिरिति न एकशक्तिकल्पना। अपि तु पदे अर्थान्तरबोधनशक्तिः, अन्वयबोधनशक्तिः, स्वार्थबोधनशक्तिश्चेति तिसृणां शक्तीनां कल्पना भवत्येव। यद्यत्र एवमुच्यते, यथा नित्यत्वे सति अनेकसमवेतरूपजातिवाचकमपि पदं न अनेकात्मकव्यक्तीनां तदन्वयस्य समवायस्य वा वाचकं भवति, तथैव अन्यान्वितस्वार्थवाचकमपि पदं स्वार्थमात्रमेव प्रतिपादयति। तस्मात् न शक्तित्रयकल्पना इति चेत् तत्र इदं वक्तव्यं, किं व्यक्तेः इव अर्थान्तरान्वयोपलक्षितं स्वार्थबोधकत्वं पदानाम् मन्यते, उत अर्थान्तरान्वयविशिष्टस्वार्थबोधकत्वम् इति। तत्र आद्यपक्षे स्वीकृते सति पदानाम् अन्विताभिधानभङ्गप्रसङ्गात्, द्वितीयपक्षे स्वीकृते सति पुनः शक्तित्रयकल्पनायाः अवश्यम्भावितत्वात् अन्विताभिधानपक्षेऽपि गौरवम्। एवं प्रकारेण तत्त्वप्रदीपिकाकारैः अन्ततो गत्वा अभिहितान्वयवादः समीचीनः इति निश्चीयते।

उपसंहारः - एवं पर्यालोच्यमाने सति इदमवगन्तुं शक्यते यत्, कुत्रचित् ग्रन्थेषु अभिहितान्वयवादे दोषान् उत्थाप्य अन्विताभिधानवादं प्रतिपादयति। कुत्रचित् अन्विताभिधानवादे दोषान् उत्थाप्य अभिहितान्वयवादं प्रतिपादयति। कुत्रचित् तु उभयस्यापि ग्रहणम् अनुकूलम् इत्युक्तं दृश्यते। अतः दोषादिपरिहारेण वादद्वयम् अपि ग्रहणयोग्यम् भवितुम् अर्हति । अत्र उभावपि सिद्धान्तौ शास्त्रीयौ भवतः। खण्डनमण्डनादिकं सर्वेषु दर्शनेषु परस्परं भवत्येव। यतो हि, तत्तच्छास्त्रप्रतिपाद्यः यः पदार्थः तं पदार्थम् अन्येनसिद्धान्तेन आलोचयित्वा स्वसिद्धान्तानुसारं लेखनं न सम्भवति। तस्मात् सर्वेषामेव शास्त्राणां कश्चन सिद्धान्तः वर्तते, तत् सिद्धान्तमधिकृत्य शाब्दबोधविचारः क्रीयते चेत् अवश्यम् एकपक्षस्य खण्डनं भवत्येव। एवं भिन्नानि मतानि सन्ति चेदपि लक्ष्यं तु एकमेव। तत्र सर्वेषां वेदान्तवाक्यानां निर्गुणे निर्विशेषे ब्रह्मणि एव तात्पर्यावधारणम् इति। एवञ्च कथं वेदान्तवाक्यानां निर्गुणे निर्विशेषे ब्रह्मणि प्रमाणत्वम् इति चेत् , मुख्यगौण्यभावे लक्षणया एव। यतो हि, संसर्गावगाहिज्ञानाजनकानि वेदान्तवाक्यानि असन्दिग्धमविपर्यस्तं निर्विकल्पं ज्ञानमेव उत्पादयन्ति इति शम्।

सन्दर्भग्रन्थाः -

१) ज्ञानघनः। तत्वशुद्धि। शे.सु. सूर्यनारायणशास्त्री & ए.प. राधाकृष्ण । चैन्नपुरीविश्वविद्यालयः, १९४१ ।

२) न.स. रामानुजः । शाब्दबोधमीमांसा । राष्ट्रीयसंस्कृतसंस्थानम् । नयादिल्ली,२००५ ।

३) ड.गजाननशास्त्री । तत्त्वप्रदीपिका । काशीसंस्कृतग्रन्थमाला । चौखम्बाविद्याभवनम्,वाराणसी ।

४) श्रीमधुसूदनसरस्वतीः । न्यायामृताद्वैतसिद्धिः । स्वामीयोगीन्द्रानन्द । उदासीनसंस्कृतविद्यालयः, वाराणसी,१९७७ ।

५) श्रीसदानन्दः । वेदान्तसारः । ड.आद्याप्रसादः । अक्षयवटप्रकाशनम्, इलाहाबाद् -१८८८ ।

अन्तर्जालस्रोतः –

१) अद्वैतशारदा । दक्षिणाम्नाय श्री शारदापीठम्, https://advaitasharada.sringeri.net

[1] अद्वौतसिद्धिः, ८३८

उपनिषत्सु शिक्षण-अधिगमपद्धतिनां विश्लेषणम्

तानिया पाइन्, शोधच्छात्रा
संस्कृतविभागः, असम विश्वविद्यालयः, शिलचर
Contact Number: 8327372344
Mail ID - taniapyne02@gmail.com

संक्षिप्तसारः – वैदिककाले गुरुशिष्यपरम्परायां श्रवणमाध्यमेन अध्ययन-अध्यापनप्रक्रिया प्रचलति स्म। वैदिककालात् परं उपनिषदां समयेऽपि श्रुतिपरम्परायाम् आचार्याः शिष्यान् उपदिष्टवन्तः। उप-नि पूर्वकं सद्-धातोः क्विप् प्रत्ययेन उपनिषद् पदमिदं निष्पन्नम्। सामग्रिकार्थः, गुरोः समीपे अवस्थानपूर्वकम् ऐकात्म्यनिश्चयेन अध्ययनम्। सर्वासु उपनिषत्सु मुख्यतः शिष्यान् प्रति गुरोः उपदेशेनैव शिक्षणप्रक्रियायाः उल्लेखः प्राप्यते। अस्यां गुरुशिष्यपरम्परायां प्रश्नोत्तरमाध्यमेन (Questioning and Answering) शिक्षण-अधिगमप्रक्रियायाः बहुप्रचलनमासीत्। केनोपनिषदि आदौ शिष्याः गुरून् प्रति प्रश्नान् पृच्छन्ति, तदनन्तरम् आचार्याः ब्रह्मस्वरूपम् उपदिशन्ति। गुरुणा अत्र उमा-हैमवती उपाख्यानस्य दृष्टान्तं प्रदत्तम्। उपनिषदां काले दृष्टान्तोपस्थापनपूर्वकं शिक्षणं (Giving Example) तु प्रसिद्धं जातम्। प्रश्नोपनिषदि अपि षड्शिष्याः पिप्पलाद ऋषीन् प्रति प्रश्नान् पृच्छन्ति, ऋषिः सम्यगालोचनापूर्वकं उत्तरप्रदानं करोति। कठोपनिषदि नचिकेतसा जिज्ञासितः सन् यमः उपमाप्रदानेन (Providing Analogy or Metaphor) आत्मस्वरूपम् उपदिशति। अन्यासु उपनिषत्स्वपि बहुस्थलेषु उपमायाः प्रयोगेन तथ्यमुपस्थापितमस्ति। तैत्तिरीयोपनिषदि दृश्यते, भृगुः वरुणेन आदिष्टः सन् वारम्वारं तपः कृत्वा ब्रह्मज्ञानलाभं करोति। स्वहस्तेन प्रयोगमाध्यमेनैव (Experimenting) शिक्षणअधिगमक्रिया प्रसिद्धाऽभवत्। छान्दोग्योपनिषदि न्यग्रोधफलस्य वीजात् वृक्षस्योत्पत्तेरुदाहरणं, अपि च जलमध्ये लवणस्य दृष्टान्तः तु प्रायोगिकः। बृहदारण्यकोपनिषदि श्रवण-मनन-निदिध्यासनेन (Listening, Contemplation, Meditation) ज्ञानप्राप्तेः प्रसिद्धम् उदाहरणं लभ्यते। अनेनैव उपनिषत्सु शिक्षण-अधिगमविधेः बहवः उपायाः प्रकाराः वा समुपलभ्यन्ते। तस्य प्रभावः वर्तमानसमये शिक्षाक्षेत्रे आवश्यकः वर्तते।

कूटशब्दाः- गुरुशिष्यपरम्परा, उपनिषत्, प्रश्नोत्तरः, दृष्टान्तः, केनोपनिषद्, प्रश्नोपनिषद्, तैत्तिरीयोपनिषद्, छान्दोग्योपनिषद्, बृहदारण्यकोपनिषद्।

भूमिका :-सुप्राचीनकालादेव शिक्षाक्षेत्रे भारतवर्षः अग्रणी आसीत्। वेदेषु, उपनिषत्सु, पुराणेषु ऐतिह्यवाहीशिक्षायाः बहूनि उदाहरणानि उपलभ्यन्ते। वैदिककाले गुरुशिष्यपरम्परायां श्रवणमाध्यमेन अध्ययन-अध्यापनपद्धतिः प्रचलिता आसीत्। वैदिककालात् परं उपनिषदां समयेऽपि श्रुतिपरम्परायां शिक्षण-अधिगमप्रक्रियायाः प्रचलनम् दृश्यते। उपनिषद्-शब्दस्य व्युत्पत्तिः क्रियते, उप-नि पूर्वकं सद्-धातोः क्विप् प्रत्ययेन शब्दोऽयं निष्पद्यते। उप-शब्देन सत्वरं सामीप्यं वा बुध्यते, नि-शब्दः निश्चयार्थकः निःशेषार्थकः वा, सद्-धातोः अर्थः विशरणं शिथिलीकरणं वा, गतिः प्राप्तिर्वा, अवसादनं विनाशः वा। उपनिषद्-शब्दस्य धातुगतः अर्थः, ऐकात्म्यनिश्चयेन या विद्या सत्वरं निःसंशयेन आत्मसमीपे नयति, अथवा यस्याः विद्यायाः अनुशीलनेन संसारबन्धनं शिथिलं विनाशं वा जातम्, सा विद्या उपनिषद्। गुरोः समीपे उषित्वा शिष्याः इयं विद्या उपदिष्टा। अतः, उपनिषद्-शब्दस्य अपरार्थः, विनीतरूपेण शिष्येण गुरुसमीपे अवस्थानम्। Paul Deussen महाभागेनापि अस्मिन् विषये सममतं प्रदर्शितम्, **'Confidential Secret sitting'.**[1] अस्यां गुरुशिष्यपरम्परायां शिक्षण-अधिगमविधेः बहुप्रकाराः प्राप्यन्ते। यथा, केनोपनिषदि, प्रश्नोपनिषदि च प्रश्नोत्तरमाध्यमेन आचार्याः शिष्यान् उपदिष्टवन्तः। अनेनैव बहुसु उपनिषत्सु प्रश्न-प्रतिवचनमाध्यमेन शिक्षणप्रक्रियायाः प्रचलनं दृश्यते। गुरुः शिक्षणसमये दृष्टान्तप्रदानपूर्वकमपि उपदेशदानं कृतवन्तः। अनेनैव उपमामाध्यमेन, आलोचनामाध्यमेन, प्रायोगिकरूपेणापि शिक्षण-अधिगमप्रक्रिया प्रचलिता आसीत्। शिष्याणां सम्यगवबोधनार्थं गुरुः श्रवण-मनन-निदिध्यासनेन, विस्तृतव्याख्याप्रदानेन, वितर्कमाध्यमेन च उपदेशप्रदानमकरोत्। विविधासु उपनिषत्सु अस्याः शिक्षणप्रक्रियायाः विविधाः उपायाः उपलभ्यन्ते। पत्रेऽस्मिन् मुख्योपनिषत्सु शिक्षण-अधिगमविधेः विविधप्रकारविषये आलोचयिष्यते।

[1] Deussen, paul, The philosophy of The Upanishads, p.13

उपनिषत्सु शिक्षण-अधिगमविधेः प्रकाराः - प्रश्नोत्तरमाध्यमः (Questioning and Answering Method)-

शिक्षार्थी-शिक्षकयोः मध्ये प्रश्नोत्तरमाध्यमः अध्ययन-अध्यापनक्षेत्रे महत्वपूर्णां भूमिकां निर्वहति। केनोपनिषदि आदौ शिष्यः पृच्छति, **'केनेषितं पतति प्रेषितं मनः, केन प्राणः प्रथमः प्रैति युक्तः....'**[1] । प्रश्नस्यास्य उत्तरे गुरुणा **'श्रोत्रस्य श्रोत्रं मनसो मनो यद्....'**[2] इत्यादिः उपदिश्यते। अनेन प्रकारेण गुरुः ब्रह्मस्वरूपं प्रकाशयति। **'तदेव ब्रह्म त्वं बिद्धि नेदं यदिदमुपासते।'**[3] केनोपनिषदः भाष्यभूमिकायां शंकराचार्येण कथितम्, **'शिष्याचार्यप्रश्नप्रतिवचनरूपेण कथनं तु सूक्ष्मवस्तुविषयत्वात् सुखप्रतिपत्तिकारणं भवति।'**

कठोपनिषदि नचिकेतसा जिज्ञासितः सन् यमः आत्मस्वरूपविषये परलोकतत्वविषये च उपदिष्टवन्तः। प्रश्नोपनिषदि षड्शिष्याः पिप्पलादऋषीन् प्रश्नान् पृच्छन्ति, ऋषिः सम्यक्तया उत्तरप्रदानं करोति। प्रश्नोपनिषदः षड्संख्यके प्रश्ने शिष्याः षड्प्रश्नाः पृष्टवन्तः। प्रश्नोपनिषदः प्रथमप्रश्ने कवन्धी प्रजासृष्टिविषये प्रश्नान् कृतवान्। द्वितीयप्रश्ने भार्गवः प्राणदेवतायाः संख्याविषये श्रेष्ठत्वविषये च प्रश्नान् कृतवान्। तृतीयप्रश्ने कौशल्यः प्राणस्योत्पत्तिस्थितिप्रसङ्गे, चतुर्थप्रश्ने गार्ग्यः जाग्रत् स्वप्नादिविषये, पञ्चमप्रश्ने सत्यकामः ओङ्कारस्य ध्यानम्, तस्य फलविषये च प्रश्नान् कृतवन्तः। षष्ठप्रश्ने भारद्वाजः षोडशकलाविशिष्टपुरुषविषयकप्रश्नान् पृष्टवान्। पिप्पलाद ऋषिः विस्तृतेन तेषां प्रश्नानां उत्तरं दत्तवान्।

मुण्डकोपनिषदि अपि प्रश्नप्रतिवचनच्छलेन परतत्वः निर्णीतोऽस्ति। तत्र प्रश्नकर्ता शौनकः, उत्तरदाता तु अङ्गिरा। शौनकः अङ्गिरसः समीपे उपस्थितः सन् अपृच्छत्, **'कस्मिन्नु भगवो विज्ञाते सर्वमिदं विज्ञातं भवतीति।'**[4] तदुत्तरे ऋषिः अङ्गिरा पराविद्या-अपराविद्यायाः विषये उपदिष्टवान्। श्रीमद्भगवद्गीतायामपि अर्जुनस्य मनसि संशये जाते भगवान् श्रीकृष्णः उपदेशमाध्यमेन तस्य संशयं दूरीकृतवान्।

अतः दृश्यते, प्रथमे शिष्याणां मनसि प्रश्नः जायते, संशयो उत्पद्यते, तत्परं उत्तरस्य अनुसन्धानं क्रियते, गुरोः उपदेशेन ब्रह्मस्वरूपं प्रकाशितं भवति। संशयं, प्रश्नाः, जिज्ञासा च शिक्षायां महतीं भूमिकां निर्वहन्ति।

दृष्टान्तोपस्थापनम् (Giving Example)- उपमाद्वारा अध्यापनस्य एषा पद्धतिः उपनिषदीये शिक्षाशास्त्रे अतीव गुरुत्वपूर्णम् अस्ति। गुरुः शिष्यान् दृष्टान्तप्रदानपूर्वकं ब्रह्मतत्वम् उपदिष्टवन्तः। यतो हि दृष्टान्तेनैव कोऽपि विषयः सम्यक्तया बुध्यते, अतः प्राचीनऋषयः अपि ब्रह्मविद्यायाः उपदेशकाले बहूनां दृष्टान्तानामुपस्थापनं चक्रुः। कठोपनिषदि आत्मतत्वोपदेशकाले यमेन कथितम्, दुर्गमस्थले वर्षितं जलं यथा निम्नस्थानेषु विक्षिप्तं भवति, तथैव प्रत्यगात्मानं प्रतिशरीरे पृथक् पश्यन् आत्मानमेव अनुसरति अर्थात् भिन्नः देहप्राप्तिर्भवति।[5]

मुण्डकोपनिषदि जगत्सृष्टेः प्रसङ्गे ऊर्णनाभस्य दृष्टान्तं प्रदर्श्यते। ऊर्णनाभः यथा स्वशरीरात् तन्तून् विसृज्य पुनः गृह्णाति, यथा पृथिव्याम् ओषधयः जायन्ते, यथा सतः पुरुषात् केशलोमानि उत्पद्यन्ते, तथैव अक्षरात् अविनाशिब्रह्मनः जगत् उत्पद्यते।[6] प्रश्नोपनिषदि द्वितीयप्रश्ने प्राणदेवतायाः माहात्म्यकथनसमये मक्षिकायाः दृष्टान्तं प्रदीयते। यथा, मधुकरराज्ञि उत्क्रान्ते सति सर्वाः मक्षिकाः उत्क्रमणं कुर्वन्ति, मधुकरराज्ञि स्थिते सति मक्षिकाः स्थिताः सन्ति, तथैव वाक्, मनः, चक्षुः, श्रोत्रं च प्राणमनुसरन्ति।[7] चतुर्थप्रश्ने आत्मस्वरूपोपदेशकाले ऋषिणा उक्तम्, पक्षिणः यथा आवासवृक्षं प्रति धावन्ति, तथैव सर्वमेव आत्मनि अक्षरपुरुषे वा प्रतिष्ठिताः भवन्ति।[8]

---

[1] केनोपनिषद् १.१

[2] केनोपनिषद् १.२

[3] केनोपनिषद् १.८

[4] मुण्डकोपनिषद् १.१.३

[5] 'यथोदकं दुर्गे वृष्टं पर्वतेषु विधावति। एवं धर्मान् पृथक् पश्यंस्तानेवानुविधावति।।' कठोपनिषद् २.१.१४

[6] 'यथोर्णनाभिः सृजते गृह्णते च
यथा पृथिव्यामोषधयः सम्भवन्ति।
यथा सतः पुरुषात् केशलोमानि
तथाऽक्षरात् सम्भवतीह विश्वम् ।।' मुण्डकोपनिषद् १.१.७

[7] प्रश्नोपनिषद् २.४

[8] प्रश्नोपनिषद् ४.७

बृहदारण्यकोपनिषदि मैत्रेयीं प्रति याज्ञवल्क्यस्य आत्मतत्वोपदेशकाले याज्ञवल्क्येन दृष्टान्तमिदं दत्तम्, यथा आर्द्रकाष्ठेन प्रज्वलिताग्नेः नानाविधाः धूमाः विनिर्गताः सन्ति, तथैव ऋक्-यजु-साम-अथर्ववेदाः, इतिहास-पुराणानि, श्लोकाः, सूत्राणि, व्याख्यानानि च परमात्मनः निःश्वासरूपाणि।[1]

आख्यानोपाख्यानेनापि दृष्टान्तप्रदानं प्रचलितमासीत्। केनोपनिषदि ब्रह्मविषये उपदेशसमये आचार्यः उमा-हैमवती उपाख्यानस्य दृष्टान्तं दत्तवान्। वैदिककाले एतेषाम् उपाख्यानानां पुरावृत्तानां वा गुरुत्वमासीत्। उपनिषत्सु बहूनाम् उपाख्यानानां परिचयः प्राप्यते। यथा, छान्दोग्योपनिषदि राज्ञः जनश्रुतेः उपाख्यानम्, श्वेतकेतुप्रवाहणस्य उपाख्यानम्, सत्यकामजावालस्य उपाख्यानम्। शिक्षणसमये एते पुरावृत्तयः दृष्टान्तरूपेण उपस्थापिता आसन्।

उपमाप्रदानं (Providing Analogy/Metaphor)-

उपनिषदां समये शिक्षाप्रदानकाले कोऽपि सूक्ष्मविषयः सरलतया अवबोधनार्थं ऋषयः बहुस्थले उपमायाः प्रयोगं कृतवन्तः। उपमाप्रयोगेन दृष्टान्तप्रदानं तस्मिन् समये प्रसिद्धमासीत्। कठोपनिषदि प्राप्यते,

'आत्मानं रथिनं बिद्धि शरीरं रथमेव तु। बुद्धिं तु सारथिं बिद्धि मनः प्रग्रहमेव च।।'[2]

अर्थात्, जीवात्मानम् देहरथस्य आरोहीरूपेण कल्प्यते, शरीरं रथेन सह तुलनां क्रियते, बुद्धिं देहरथस्य सारथिरूपेण, मनः प्रग्रहरूपेण उपमीयते।

प्रश्नोपनिषदि प्राप्यते, **'अरा इव रथनाभौ प्राणे सर्वं प्रतिष्ठितम्। ऋचो यजूंषि सामानि यज्ञः क्षत्रं ब्रह्म च।।'**[3] रथचक्रस्य नाभौ शलाकानां सदृशं ऋक्-यजुः-साम-क्षत्रिय-ब्राह्मणं सर्वमेव प्राणे प्रतिष्ठितमस्ति।

मुण्डकोपनिषदि उपदिष्टम्, **'द्वा सुपर्णा सयुजा सखाया समानं वृक्षं परिषस्वजाते।'**[4] अत्र द्वौ सुपर्णौ इत्यनेन जीवात्मा परमात्मा च बुध्यते। अपि तु, वृक्षेति शरीरम्।

श्वेताश्वतरोपनिषदि उपदिष्टम्, यः सत्येन तपसा च दुग्धे घृतसदृशं इदमात्मानं मुक्तेः आश्रयरूपेण ब्रह्मरूपेण साक्षात् करोति, तेनैव परमात्मा तिलेषु तैलवत्, दधिनि सर्पिवत्, भूगर्भस्थजलवत्, अरणीषु अग्निवत् आत्मनि एव गृहीतः भवति।

'तिलेषु तैलं दधिनीव सर्पिरापः स्रोतःस्वरणीषु चाग्निः।
एवमात्मनि गृह्यतेऽसौ सत्येनैनं तपसा योऽनुपश्यति।।'
'सर्वव्यापिनमात्मानं क्षीरे सर्पिरिवार्पितम्।
आत्मविद्यातपोमूलं तद्ब्रह्मोपनिषत् परम्।।'[5]

व्याख्यानविधिः (Lecture/Explanation Method)- शिष्याणां प्रश्नानामुत्तरे गुरुः व्याख्यानेन ब्रह्मतत्वविषयकम् उपदेशं प्रददाति स्म। उपनिषत्सु प्रायशः विस्तृतरूपेण व्याख्यानविधिः उपलब्धा आसीत्। माण्डुक्योपनिषदि साक्षात् सम्बन्धे विस्तृतव्याख्यानेन ब्रह्मोपदेशः क्रियते। ऐतरेयोपनिषदि अपि व्याख्यानेन आत्मतत्वः, जगत्प्रपञ्चः उपदिष्टः। प्रश्नोपनिषद्यपि शिष्याणां प्रश्नानामुत्तरप्रदानसमये गुरुः व्याख्यानविधिमवलम्ब्य विस्तारेण उत्तरं दत्तवान्। श्वेताश्वतरोपनिषदि व्याख्यानेनैव ब्रह्मतत्वः उपदिष्टोऽभवत्। छान्दोग्योपनिषदः प्रथमाध्याये व्याख्यानविधिना उद्गीथोपसनायाः परिचयः प्राप्यते। बृहदारण्यकोपनिषदि याज्ञवल्क्यः मैत्रेयीं प्रति विस्तृतव्याखायाः माध्यमेन आत्मतत्वं उपदिष्टवान्। कठोपनिषदि यमेण नचिकेतसं प्रति श्रेय-प्रेयविषये विस्तारेणोपदिष्टम्। अनेन शिष्याः समृद्धाः जाताः, तेषां ज्ञानं वर्धितं जातमिति।

पुनः पुनः अभ्यासम् (Repetition / Practice) –

शिक्षणअधिगमविधौ पुनः पुनः अभ्यासम् एकः प्रमुखः शिक्षणसहायकोऽस्ति। वारं वारं अभ्यासेनैव पूर्वज्ञानेन सह संयोगस्थापनं

---

[1] बृहदारण्यकोपनिषद् २.४.११

[2] कठोपनिषद् १.३.३

[3] प्रश्नोपनिषद् २.६

[4] मुण्डकोपनिषद् ३.१.१

[5] श्वेताश्वतरोपनिषद् १.१५,१६

सम्भवति। तैत्तिरीयोपनिषदि दृश्यते, ब्रह्मतत्वं ज्ञातुमिच्छन् भृगुः तस्य पितुः वरुणस्य समीपे उपस्थितः सन् **'अधीहि भगवो ब्रह्मेति'**[1] इत्यवदत्। उत्तरे पिता उवाच, यस्मात् सर्वाणि भूतानि उत्पद्यन्ते, येनैव वर्धितानि जातानि, विनाशकाले यस्मिन् प्रविशन्ति, तदेव ब्रह्म। वरुणेनोपदिश्यते, **'तद्विजिज्ञासस्व। तद् ब्रह्मेति।'**[2] भृगुः ब्रह्मस्वरूपज्ञानार्थं तपश्चर्यां कृतवान्। तपसा प्रथमे अन्नं ब्रह्मेति ज्ञातवान्। तत्परं पुनः तपश्चरणं कृत्वा प्राणः ब्रह्मेति ज्ञायते। प्राणात् सर्वाणि भूतानि जातानि वर्धितानि च इति ज्ञानमभवत्। अनन्तरं, पुनः भृगुः तपः कृतवान्। तपसा मनो ब्रह्मेति ज्ञातवान्। अस्मात् परं पुनः तपश्चरन् भृगुः विज्ञानं ब्रह्मेति ज्ञातवान्। **'विज्ञानाद्ध्येव खल्विमानि भूतानि जायन्ते...'**[3] इति ज्ञानमभवत्। अनन्तरं, पुनः तपः कृत्वा आनन्दो ब्रह्मेति ज्ञायते भृगुना। वरुणप्रोक्तं भृगुकर्तृकं वारं वारं तपसा जाता इयं विद्या परमानन्दे प्रतिष्ठिता। अत्र अन्नमय-प्राणमय-मनोमय-विज्ञानमय-आनन्दमयकोशानां धारणा प्रस्फुटिता जाता। अत्र भृगुः पुनः पुनः तपश्चर्यां कृत्वा अर्थात् पुनः पुनः अनुसन्धानेन वारं वारं अभ्यासेन वा ब्रह्मस्वरूपं विजानाति।

प्रायोगिकं (Experimental)-

स्वहस्तेन प्रयोगमाध्यमेन दृष्टान्तोपस्थापनमपि उपनिषदां समये प्रचलितमासीत्। गुरुणा शिक्षणसमये स्वहस्तेन परीक्षामाध्यमेन प्रायोगिकरूपेण वा ब्रह्मोपदेशं कृतम्। छान्दोग्योपनिषदि, आरुणिना श्वेतकेतोः प्रति ब्रह्मोपदेशकाले सूक्ष्मात् कथम् स्थूलस्योत्पत्तिः भवेत्, तस्मिन् प्रसङ्गे प्रायोगिकमाध्यमस्य दृष्टान्तं प्राप्यते।[4] आरुणिः श्वेतकेतुं न्यग्रोधफलमाहरणस्य आदेशं कृतवान्। फलमाहरणात् परं आरुणिना फलमिदं भग्नकरणार्थम् उक्तम्। भग्नकरणेन फलाभ्यन्तरे अणोः सदृशं बहूनि बीजानि प्रकाशितानि सन्ति। आरुणिना आदिष्टः सन् श्वेतकेतुः वीजमेकं भग्नं करोति। तदभ्यन्तरे किमपि न दृश्यते। आरुणिना उपदिश्यते, वीजस्य अस्मात् सूक्ष्मांशात् विशालन्यग्रोधवृक्षस्योत्पत्तिरभवत्। अणिम्नः अर्थात् अणुस्वरूपात् सूक्ष्मकारणात् स्थूलजगतः सृष्टिर्भवति इत्याशयः।

पुनः दृश्यते, आरुणिना श्वेतकेतुः आदिष्टः सन् लवणखण्डं पात्रस्थजले विक्षिप्तं कृत्वा प्रातःकाले पितुः समीपे समुपस्थितोऽभवत्।[5] तदा आरुणिः तत् लवणखण्डं आहरणार्थम् आदिष्टवान्। श्वेतकेतुः अनुसन्धानं कृत्वाऽपि तत् न प्राप्तवान्। तत् लवणखण्डं जलमध्ये विलीनमभवत्। तत्परं, आरुणेः आदेशानुसारं, श्वेतकेतुः जलस्य उपरिभागात्, मध्यभागात्, अधोभागाच्च आस्वादनमकरोत्, सम्पूर्णजलं तु लवणाक्तमभवत्। आरुणिना उपदिश्यते, जले विद्यमाने सत्येव यथा लवणं न दृश्यते, तथा अस्मिन् देहमध्ये एव सत् ब्रह्म विद्यमानमस्ति। तात्पर्यः, जलमध्ये विलीनं लवणखण्डं चक्षुषा न दृश्यते, परन्तु आस्वादेन ज्ञायते। अनेन प्रकारेणैव जगतः मूलं सत् ब्रह्म देहमध्ये विद्यमानमस्ति, परन्तु इन्द्रियेभ्यः न ज्ञायते।

वितर्कमाध्यमः (Debate/Seminar)-

उपनिषदां काले सम्मिलितरूपेण अंशग्रहणं कृत्वा वितर्कमाध्यमेन अध्यात्मविषये आलोचनं प्रचलितमस्ति। बृहदारण्यकोपनिषदः तृतीयाध्याये दृश्यते, राजा जनकः बहुदक्षिणयज्ञस्यानुष्ठानमकरोत्। तत्र बहवः ब्राह्मणाः समागता आसन्। जनकस्य मनसि तदा प्रश्नः जायते, एतेषु ब्राह्मणेषु कः श्रेष्ठः वेदज्ञः? जनकः ब्राह्मणान् उक्तवान्, वः ब्रह्मिष्ठजनः एताः गाः स्वगृहे नयतु। तदा याज्ञवल्क्यः गाः गृहीतवन्तः। याज्ञवल्क्यः कथं सर्वेषु ब्रह्मिष्ठः भवेत्, अस्मिन् विषये अन्ये ब्राह्मणाः क्रुद्धाः जाताः। अतः, ते याज्ञवल्क्यं प्रति प्रश्नान् पृष्टवन्तः। अश्वलः, जारत्कारवः आर्तभागः, लाह्यायनिः भुज्युः, चाक्रायणः उषस्तः, कहोलः, गार्गी वाचक्नवी, उद्दालकः आरुणिः, शाकल्यः प्रमुखाः विदग्धजनाः याज्ञवल्क्यं प्रति ब्रह्मविषयकान् अध्यात्मविषयकान् बहुविधान् प्रश्नान् पृष्टवन्तः। गार्गी-वाचक्नव्या सह तस्य वारद्वयं तर्कमचलत्। तयोः वादानुवादं प्रसिद्धमासीत्। याज्ञवल्क्यः सर्वेषां प्रश्नानाम् उत्तरं सम्यक् रूपेण प्रदानं कृत्वा सर्वश्रेष्ठः ब्रह्मज्ञोऽभवत्। अत्र सर्वे मिलित्वा तर्कवितर्कमाध्यमेन ज्ञानार्जनस्य दृष्टान्तः उपलभ्यते।

बृहदारण्यकोपनिषदि एव श्रवण-मनन-निदिध्यासनस्य परिचयः प्राप्यते। याज्ञवल्यः मैत्रेयीं प्रति उपदिशति, **'आत्मा वा अरे द्रष्टव्यः श्रोतव्यो मन्तव्यो निदिध्यासितव्यो।'**[6] श्रवणमिति (Listening) शास्त्रप्रतिपादितवस्तोः ज्ञानम्, मननमिति (Contemplation)

---

[1] तैत्तिरीयोपनिषद् ३.१

[2] तैत्तिरीयोपनिषद् ३.१

[3] तैत्तिरीयोपनिषद् ३.५

[4] छान्दोग्योपनिषद्, षष्ठाध्यायः, द्वादशखण्डः

[5] छान्दोग्योपनिषद्, षष्ठाध्यायः, त्रयोदशखण्डः

[6] बृहदारण्यकोपनिषद् २.४.५

श्रुतविषयस्य चिन्तनम्, निदिध्यासनमिति (Meditation) तस्य आचरणम् अनुशीलनं वा।

एतानि विहाय अपि उपनिषत्सु कथोपकथनरूपाः बहवः संवादाः (Dialogues) प्राप्यन्ते। छान्दोग्योपनिषदि नारद-सनत् कुमार संवादः, इन्द्र-विरोचन संवादः, बृहदारण्यकोपनिषदि वालाकि अजातशत्रु संवादः, आरुणि-प्रवहण संवादः, जनक-याज्ञवल्क्य संवादः प्रभृतयः। एतेभ्यः संवादेभ्योऽपि ब्रह्मतत्वमुपदिष्टम्।

उपसंहारः- अत्र मुख्योपनिषदः अनुसृत्य शिक्षण-अधिगमविधेः बहवः प्रकाराः उपस्थापिताः। गुरु-शिष्यपरम्परायां श्रुतिमाध्यमेन शिक्षणकाले गुरोः सकाशात् उपविश्य शिष्याः ब्रह्मोपदेशं प्राप्तवन्तः। उपनिषत्सु प्रायशः प्रश्नोत्तरमाध्यमेन गुरुशिष्ययोः अध्ययन-अध्यापनं चलति स्म। शिष्याणां मनसि प्रश्ने संशये वा जाते गुरुः विस्तृतव्याख्यानेन शिष्याणां प्रश्नानाम् उत्तरं दत्वा तेषां संशयं दूरीकरोति स्म। उपदेशप्रदानकाले गुरुः दृष्टान्तप्रदानपूर्वकं जटिलविषयं सरलतया अवबोधनं कारयति स्म। आख्यानोपाख्यानेनापि दृष्टान्तप्रदानस्य प्रचलनमासीत्। शिष्याणां कृते उपमाप्रयोगेन, प्रतीकमाध्यमेन, संवादमाध्यमेन च शिक्षाप्रदानं कृतवन्तः। स्वहस्तेन प्रयोगमाध्यमेनापि सूक्ष्मविषयस्य अवधारणां कारयते। सम्मिलितरूपेण अंशग्रहणेन वितर्कसभायाः माध्यमेनापि ज्ञानार्जनस्य दृष्टान्तः प्राप्यते। अध्ययन-अध्यापनविधेः एते विविधाः प्रकारास्तु प्राचीनभारतवर्षस्य शिक्षाव्यवस्थायाः उत्कृष्टतां निर्दिशन्ति। प्राचीनऋषयः एतेभ्यः प्रकारेभ्यः शिष्यान् पाठदानं कृतवन्तः। अतः, प्राचीनाचार्याणां महत्वं तु अनस्वीकार्यम्। वर्तमानसमयेऽपि शिक्षाक्षेत्रेषु शिक्षण-अधिगमकाले उपनिषद् दिशा शिक्षणप्रकाराः प्रयोक्तव्याः। आधुनिकशिक्षणव्यवस्थायां उपनिषदः शिक्षणेन प्रभाविता अनेकाः पद्धतयः प्राप्यन्ते। उपनिषदः आदर्शैः सह सङ्गतिं कृत्वा जातीयशिक्षानीतौ (NEP 2020) नैतिकतायाः (Ethics), आलोचनात्मकचिन्तनस्य (Critical thinking) चोपरि गुरुत्वं प्रदत्तमस्ति। उपनिषदः शिक्षणअधिगमविधिना सह सामञ्जस्यं कृत्वा आधुनिकशिक्षणव्यवस्थायामपि संवादस्य (Dialogues), अनुभवात्मकपरियोजनानां (Experiential Project), चिन्तनात्मकशिक्षणस्य (Reflective learning) च उपयोगः दृश्यते। उपनिषदः शिक्षणविचाराः विश्वव्यापीरूपेण शिक्षणपद्धतिं प्रभावितं कुर्वन्ति, इत्यस्मिन् विषयेऽपि नास्ति संशयः। यतो हि Waldorf, Montessori इतोऽपि अन्यान्य-आधुनिकशिक्षणस्योपरि उपनिषदः प्रभावः वर्तते। उपनिषदग्रन्थाः आत्मज्ञानस्य (Self-Knowledge), सामग्रिकविकाशस्य (Holistic Development), नैतिकमूल्यानां (Moral values) , समीक्षात्मकजिज्ञासायाश्च कालातीतम् अन्वेषणं प्रददाति। आधुनिकशिक्षानीतौ अपि एतेषाम् आदर्शानां उपयोगः क्रियते, येन शिक्षार्थीनां वौद्धिक-भावनात्मक-आध्यात्मिकसमृद्धिः भवेत्। अनेन जातीयशिक्षानीतिः उपनिषदः शिक्षणस्य अनेकाः आदर्शाः प्रतिबिम्बयति।

सन्दर्भग्रन्थपञ्जी :-

१. उपनिषद् ग्रन्थावली (vol I), स्वामी गम्भीरानन्द (सम्पा.), उद्वोधन कार्यालय, २०१७, कोलकाता।

२. उपनिषद् ग्रन्थावली (vol II), स्वामी गम्भीरानन्द (सम्पा.), उद्वोधन कार्यालय, २०२३, कोलकाता।

३. उपनिषद् ग्रन्थावली, (vol III), स्वामी गम्भीरानन्द (सम्पा.), उद्वोधन कार्यालय, २०१८, कोलकाता।

४. कठोपनिषद्, स्वामी जुष्टानन्द (अनुवादकः), उद्वोधन कार्यालय, २०२०, कोलकाता।

५. केनोपनिषद्, स्वामी जुष्टानन्द (अनुवादकः), उद्वोधन कार्यालय, २०१८, कोलकाता।

६. मुण्डकोपनिषद्, स्वामी जुष्टानन्द (अनुवादकः), उद्वोधन कार्यालय, २०१८, कोलकाता।

७. The Philosophy of the Upanishads, Paul Deussen, 1908, Edinburgh.

८. Upanishads and Teaching Methods, Jayarama B., International Journal of Creative Research Thoughts, vol.2, issue 1, January 2014, ISSN: 2320-2882.

९. Transcending knowledge: Holistic Education through Upanishadic Insight, Dr. S. Vidyashree, Dr. Amulya Bharadwaj, International Journal of Novel Research and Development, vol.8, issue 8, August 2023, ISSN: 2456-4184.

अद्वैतवेदान्तमतानुसारं वर्तमानसमाजे विद्याविद्ययोः प्रभावः

Shrabani Bera

Research Scholar, Department of Vedanta
Central Sanskrit University, Shree Sadashiva Campus
Mobile No – 8967775495
Email Id – shrabanibera.me@gmail.com

सारांशः- आधुनिकयुगे समाजविकासस्य मूलकारणमस्ति विद्या । विद्या मानवजीवनस्य सर्वोत्कृष्टा शक्तिः । या विद्या जीवस्य अन्तःकरणस्य प्रकाशं करोति एवञ्च अज्ञानस्य तिमिरं निवारयति । विद्यया मनुष्यस्य अन्तःकरणं विशुद्धं भवति । अपि च एषा विद्या सत्यम्-असत्यम्, श्रेयः-प्रेयः च विभक्तं कर्तुं शक्यते । विद्या न केवलं पुस्तकज्ञानं परन्तु आचरणे सत्यं, प्रेम, करुणा, धर्मनिष्ठा च प्रवर्तते, तादृशी आन्तःशुद्धिः अपि विद्या । प्राचीनभारते शिक्षाग्रहणार्थं गुरुकुलप्रणाली अस्ति । यत्र शिष्याः आचार्यस्य सन्निधौ ब्रह्मचर्यव्रतेन सह अध्ययनं अकुर्वन्, तत्र विद्यायाः लक्ष्यं न केवलं पुस्तके उपलब्धमानं शिक्षाम् अपि तु आत्मसाक्षात्कारमेव भवति। अविद्या मनुषस्य चित्ते स्थित्वा वस्तुतत्त्वज्ञानम् आच्छादयति । यथा तमः सूर्यप्रकाशं निवारयति तथैव अविद्या आत्मज्ञानस्य प्रकाशं अवरुद्ध्य जनान् मोहयति । अस्मात् कारणात् आत्मानं भिन्नमेव मन्यते । एषा मिथ्याज्ञानरूपा शक्तिरेव बन्धनस्य कारणम् । परन्तु विद्या मानवस्य व्यक्तित्वं निर्माति, तस्य सिद्धान्तस्य व्यापकता वर्धयति, सर्वस्य विकासस्य मार्गं प्रदर्शयति च । एषा विद्या मनुष्ये न केवलं बाह्यज्ञानं ददाति अपि तु विनयः, संस्कारः, नैतिकता च विकासाय सहायकरूपेण कार्यमपि करोति । विद्या मुक्तेः साधनं भवति।
कूटशब्दाः - विद्या, अविद्या, जीवः, मोक्षः, ज्ञानं, ब्रह्म, जगत्, श्रेयः, प्रेयः

प्रस्तावना- षडास्तिकर्शनानां मध्ये 'वेदान्तः' इति एकं दर्शनमेव गण्यते । वेदान्तः इति शब्दो 'वेदः' तथा 'अन्तः' द्वयोः पदयोः योगेन निर्मितः अस्ति । वेदस्य अन्तः इति वेदान्तः। वेदान्तः इति पदस्य शाब्दिकार्थः – वेदानां अन्तभागः सारः वा । वेदानामन्तभागे स्थिताः उपनिषदत्सु यानि तत्त्वज्ञानानि प्रतिपाद्यन्ते, तदेव वेदान्त इत्युच्यते । तत्र न केवलं तत्त्वज्ञानानि सन्ति, शिक्षाणां सारभूतज्ञानानि अपि सन्ति । वेदान्ते अधिकारी, विषयः, सम्बन्धः, प्रयोजनं, ब्रह्म, जीवो, जगत्, विद्या, अविद्या, मोक्षः इत्यादयः विषयाः वर्णिताः सन्ति । तेषां स्वरूपं विस्तार्येण वर्णितमस्ति । अस्मिन् विश्वे मानवाः तथा के अपि जनाः प्रयोजनं विना किमपि कार्यं न कुर्वन्ति । अतो वेदान्तस्य प्रयोजनमपि अस्ति । सदानन्दयोगीन्द्रेन वेदान्तस्य प्रयोजनविषये उक्तम् –

'तदैक्यप्रमेयगताज्ञाननिवृत्तिः स्वस्वरूपानन्दावाप्तिश्च'[1] ।

अर्थात् ब्रह्म एवं आत्मा एकमेव । तस्य चैतन्येन अज्ञानस्य निवृत्तिः भवति । अज्ञानं दूरीभूतं कृत्वा परमानन्दं प्राप्तुं शक्यते । वेदान्तकारेण श्रुतिवाक्यमपि उक्तम् – **'तरति शोकम् आत्मवित्'**[2] इति । अस्मिन् संसारे यः आत्मज्ञः स दुःखम् अतिक्रामति । तस्य शोकं दुःखं च किमपि न भवति । अपि च **'ब्रह्म वेद ब्रह्मैव भवति'**[3] इति । यो ब्रह्म जानाति स ब्रह्मणि लीनं भवति । जीवो ब्रह्म साक्षात्कृत्वा ब्रह्मैव भवति । वेदान्ते विद्याविद्ययोः स्वरूपस्य विवेचनं क्रियेते । विद्याविद्ये 'श्रेयः प्रेयः' च इति उच्येते । कठोपनिषदि उक्तम् –

"श्रेयश्च प्रेयश्च मनुष्यमेतः तौ सम्परीत्य विविनक्ति धीरः ।
श्रेयो हि धीरोऽभि प्रेयसो वृणीते, प्रेयो मन्दो योगक्षेमात् वृणीते"[4] ॥

श्रेयः अर्थात् यो मोक्षः, आत्मज्ञानं , आध्यात्मिकप्रगतिः च नयति । प्रेयः अर्थात् यः इन्द्रियसुखं, आसक्तिः, लौकिकसुखं च नयति। वुद्धिमन्तः मानवाः विद्यया श्रेयः स्वीकुर्वन्ति । मन्दवुद्धिमानवाः अविद्यया प्रेयः स्वीकुर्वन्ति । वर्तमानसमाजे विद्याविद्या च सर्वत्र दरीदृश्यते । तयोः प्रभावमपि परिलक्ष्येते ।

---

[1] वे. सा. - २९
[2] छा. उप. – ७. १. ३
[3] मुण्ड. उप. – ३. २. ९
[4] कठ. उ. – १.२.२.

विद्या- 'विद्या' इति शब्दस्य बहवः अर्थाः सन्ति। 'विद्' धातोः 'टाप्' प्रत्ययेन 'विद्या' इति शब्दो निष्पन्नो भवति। विद्या अर्थात् ज्ञानम्, शिक्षा, बोधो, ब्रह्मविद्या इत्यादयः सन्ति। विद्या मनुष्यजीवनस्य प्रकाशस्तम्भो भवति। या अन्धकाररूपां अविद्यां निवारणं कृत्वा मनुष्यं ज्ञानमार्गे नियच्छति, सा एव विद्या। विष्णुपुराणे वर्णितमस्ति -

'सा विद्या या विमुक्तये'[1]

अर्थात् या विद्या मनुष्यं बन्धनात् मुक्तिं प्रति नयति, सा एव सच्चिदानन्दस्वरूपा विद्या। विद्या न केवलं संसारबन्धनात् मुक्तं करोति, तया सह अमृतरूपपरब्रह्म प्राप्ताय सहायतामपि करोति। केनोपनिषदि वर्णितमस्ति –

'विद्यया विन्दतेऽमृतम्'[2]

ईशोपनिषदि समानमेव वर्णितम् –

'विद्ययाऽमृतमश्नुते'[3]

विद्यया मनुष्यस्य अन्तःकरणस्य विशुद्धं भवति। तथा च सत्यम्-असत्यम्, श्रेयः-प्रेयः च विभक्तं कर्तुं शक्यते। विद्या न केवलं पुस्तकज्ञानं परन्तु आचरणे सत्यं, प्रेम, करुणा, धर्मनिष्ठा च प्रवर्तते, तादृशी आन्तःशुद्धिः अपि विद्या। प्राचीनभारते शिक्षाग्रहणार्थं गुरुकुलप्रणाली अस्ति। यत्र शिष्याः आचार्यस्य सन्निधौ ब्रह्मचर्यव्रतेन सह अध्ययनं अकुर्वन् , तत्र विद्यायाः लक्ष्यं न केवलं पुस्तके उपलब्धमानं शिक्षाम् अपि तु आत्मसाक्षात्कारमेव अस्ति। हितोपदेशग्रन्थे उल्लिखितमस्ति –

"विद्या ददाति विनयं, विनयाद् याति पात्रताम्।
पात्रत्वात् धनमाप्नोति, धनात् धर्मं ततः सुखम्"[4] ॥

विद्यायाः विनयं नम्रतां वा उत्पद्यते। विनम्रतात् पात्रता योग्यता वा आगच्छति। योग्यतायाः धनं प्राप्नोति। धनेन धर्मं पालयति। धर्मेण सुखं आगच्छति। शिक्षायाः आरब्धं कृत्वा सुखे समाप्तं भवति, सा एव विद्या। अर्थात् विद्यया सर्वमपि प्राप्तुं शक्यते। शतपथब्राह्मणे कथितम् –

"विद्यया तदारोहन्ति यत्र कामाः परागताः।
न तत्र दक्षिणा यन्ति नाविद्वांसस्तपस्विनः"[5] ॥

केवलं विद्यया कामना वासना च परित्याज्यते। एवञ्च उत्तममार्गे गन्तुं शक्यते । विना विद्यां किमपि कार्यं न सम्भवति। मुक्तेः साधनं करोति विद्या। विद्या अर्थात् ब्रह्मविद्या एव ज्ञायते। तदेव ब्रह्मविद्या एव मुक्तेः साधनम्। सर्वे मनुष्याः मृत्योः परं स्वर्गलोकं प्राप्ताय इच्छन्ति। परन्तु स्वर्गलोकः केवलं विद्यया प्राप्नोति। अस्मिन् विषये बृहदारण्यकोपनिषदि वर्णितम् –

'कर्मणा पितृलोकः, विद्यया देवलोकः'[6]।

विद्या एव मनुष्यानां प्रधाना सम्पद्। भौतिकसम्पदः नष्टाः जाताः परन्तु विद्या कदापि नष्टं न भवति। सर्वासां समस्यानां मुक्तिः विद्या एव भवति। अतः सर्वेषां कृते विद्यार्जनम् आवश्यकमिति।

अविद्या -'अविद्या' इति शब्दो विद्या शब्दस्य वैपरीत्यमस्ति। अविद्या अर्थात् अज्ञानं, मोहः, माया, तत्त्वज्ञानाभावः इत्यादयः अर्थाः सन्ति। अ-उपसर्ग, विद्-धातोः, टाप्-प्रत्ययेन अविद्या इति शब्दो निष्पन्नः भवति। अविद्या एव सर्वेषां दुःखानां मूलं कारणम्। मनुष्याः अविद्यायै सत्यं न जानन्ति। ते असत्यमेव सत्यं मन्यन्ते। ईशावास्योपनिषदि वर्णितम् –

'अन्धं तमः प्रविशन्ति येऽविद्यामुपासते'[7]।

---

[1] वि. पुराण
[2] के. उप. – २. ४.
[3] ई. उप. - ११
[4] हित. उप.
[5] शत. ब्रा. – १०. ५. ४. १६
[6] बृ. उप. – १. ५.
[7] ई. उप. - ९

यो मनुष्यः अविद्यामुपासते स अन्धकाराच्छन्नं जगति प्रविशति । मनुष्याः भोगे आसक्तं भूत्वा कार्यं कुर्वन्ति । अविद्यावशतः भिन्नानि काम्यकर्माणि कुर्वन्ति । ततः पश्चात् पुनः पुनः जन्मं लभ्यते । एवञ्च संसारप्रवाहे आबद्धमपि भवति । मुण्डकोपनिषदि उल्लिखितमस्ति –

"अविद्यायां वहुधा वर्तमाना वयं कृतार्था इत्यभिमन्यन्ति वालाः ।
यत् कर्मिणो न प्रवेदयन्ति रागात् तेनातुराः क्षीणलोकाश्च्यवन्ते"[1] ॥

मन्दबुद्धिजनाः अविद्यायाः बहुविधानि कर्माणि कुर्वन्ति एवं चिन्तयन्ति – मया कर्तव्यं कृतम्, सर्वं सुखं प्राप्तम् इति । ते न जानन्ति परब्रह्मरूपं एकं सर्वज्ञम् अस्ति । जनाः तं लब्धुं शक्नुवन्ति । श्रीमद्भगवद्गीतायामपि उल्लिखितम् –

'अज्ञानेनावृतं ज्ञानं तेन मुह्यन्ति जन्तवः'[2] ।

अविद्या मनुषस्य चित्ते स्थित्वा वस्तुतत्त्वज्ञानम् आच्छादयति । यथा तमः सूर्यप्रकाशं निवारयति तथैव अविद्या आत्मज्ञानस्य प्रकाशं अवरुद्ध्य जनान् मोहयति । अस्मात् कारणात् आत्मानं भिन्नमेव मन्यते । एषा मिथ्याज्ञानरूपा शक्तिरेव बन्धनस्य कारणम् । सदानन्दयोगीन्द्रेन वेदान्तसारग्रन्थे अज्ञानस्य स्वरूपम् उक्तम् –

'अज्ञानं तु सदसद्भ्याम् अनिर्वचनीयं त्रिगुणात्मकं ज्ञानविरोधि भावरूपं यत्किञ्चित् इति वदन्ति'[3] ।

अज्ञानं तु सदसद्भ्याम् । सत् इति शब्दो अस्तित्वं, सत्यं, चैतन्यं च बोधयति । असत् इति तस्य वैपरीत्यम् – अनस्तित्वं, मिथ्यात्वम्, अज्ञानं च बोधयति । यथा – रज्जौ सर्पभ्रमः इति । रज्जुः सत्यम्, सर्पः असत्यम् परन्तु यत् दृश्यते तद् न पूर्णतः असत् , न तु पूर्णतः सत् । तथैव जगत् अपि ब्रह्मणः आधारम् अस्ति किन्तु नित्यं न भवति । अतः एतत् जगत् सदसद्भ्याम् अनिर्वचनीयम् इति । अपि तु अज्ञानं ज्ञानविरोधि भावरूपमिति । मुण्डकोपनिषदि वर्णितम् –

"अविद्यायामन्तरे वर्तमानाः स्वयं धीराः पण्डितं मन्यमानाः ।
जङ्घन्यमानाः परियन्ति मूढा अन्धेनैव नीयमाना यथान्धाः"[4] ॥

यदा अन्धजनस्य मार्गदर्शकः अन्धः एव भवति तदा इष्टस्थाने गन्तुं नैव शक्यते । अन्धजनः स्वयं मार्गं न पश्यति, स कथं अन्येषां मार्गदर्शनं करोति । अज्ञानात् दुःखं जायते । अविद्यावशतो जीवः पुनः पुनः संसारे आगत्वा कर्मफलं भोगं करोति ।

वर्तमानसमाजे विद्यायाः प्रभावः- वर्तमानकाले विद्या मानवजीवनस्य अत्यन्तमहत्वपूर्णा शक्तिः अस्ति । समाजविकासस्य मूलकारणं विद्या इति। विद्या एव मानवस्य व्यक्तित्वं निर्माति, तस्य सिद्धान्तस्य व्यापकता वर्धयति, सर्वस्य विकासस्य मार्गं प्रदर्शयति च । एषा विद्या मनुष्ये न केवलं बाह्यज्ञानं ददाति अपि तु विनयः, संस्कारः, नैतिकता च विकासाय सहायकत्वरूपेण कार्यमपि करोति। विद्या मुक्तेः साधनं भवति । विद्या सर्वस्याः समस्यायाः मुक्तिं ददाति । विद्या अर्थात् ज्ञानमिति । ज्ञानेन समाजस्य परिवर्तनं सर्वत्र परिलक्ष्यते । वर्तमानसमाजे विद्या ज्ञानं वा केवलं पुस्तके न स्थित्वा जीवनस्य प्रत्येकक्षेत्रे व्याप्यदिश्यते । विज्ञानं, तन्त्रज्ञानम्, आर्थिकविकासः, सामाजिकसमता, नैतिकमूल्यमं च सर्वत्र विद्यायाः एव प्रभावो दृश्यते । विद्या व्यक्तिविकासं करोति । शिक्षितमनुष्याः विवेकसम्पन्नाः भवन्ति । ते यथार्थनिर्णयं कर्तुं समर्थाः भवन्ति । विद्यायाः प्रभावेन व्यक्तिः आत्मविश्वासं लभते । विद्या जीवनस्य विविधानां द्वाराणि उद्घाटयति – चिकित्सकः, न्यायाधीशः, अध्यापकः, वैज्ञानिकः इत्यादयः सर्वे विद्यामाध्यमेन सम्भवति । समाजे समर्थव्यक्तीनां संख्यामपि प्रतिदिनं वर्धयन्ति । विद्यायाः प्रभावः सामाजिकस्तरे स्पष्टः दृश्यते । विद्या समाजे समता, सख्यता, सहिष्णुता च वर्धयति। शिक्षितसमाजः अन्धविश्वासः, जातिभेदः, स्त्री-पुरुषभेदभावः च विचारान् परित्यज्यते । वर्तमानयुगे नारीशिक्षा महत्वमपि अत्यधिकं वर्धते। यत्र स्त्री शिक्षिता भवति तत्र परिवारः, समुदायः, राष्ट्रं च शिक्षितं भवति । अतो विद्या सामाजिकपरिवर्तनस्य शक्तिशालीसाधनमिति वदितुं शक्यते । विद्या आर्थिकविकासस्य मूलाधरः । नूतनाः आविष्काराः, नवोन्मेषाः सर्वे विद्यया सम्भवति।

[1] मुण्ड. उप. – १. २. ९
[2] गी. ता. – ५. १५
[3] वे. सा. – ३४
[4] मुण्ड. उप. – १. २. ८

अधुना डिजिटालयुगे तु कम्पूटरविद्या, कृत्रिमबुद्धिः इत्यादिषु शिक्षणं राष्ट्रस्य प्रगत्यै अत्यधिकं प्रचलितम् । विद्यया प्रभावेन राष्ट्रः शक्तिशाली आत्मनिर्भरं च भवति । महात्मागान्धिः अवदत् – **'शिक्षा मनुष्यस्य अन्तःस्थितशक्तिं प्रकाशयति'** । विद्यया आत्मशुद्धिः अपि भवति । आत्मशुद्ध्या सत्येन च ब्रह्मविद्यापि प्राप्तुं शक्यते । अतो मुण्डकोपनिषदि वर्णितम्–

"सत्यमेव जयते नानृतं सत्येन पन्था विततो देवयानः ।

येनाक्रमन्त्यृषयो ह्याप्तकामा यत्र तत् सत्यस्य परमं निधानम्"[1] ॥

मानवः विद्यया सत्यस्य पन्थाः अवलम्वते । सत्येन सर्वमपि जयति । ऋषयः साधनेन परब्रह्म प्राप्तुं शक्नुवन्ति । अतो मानवः सत्येन परमसत्यं प्राप्नोति ।

वर्तमानसमाजे अविद्यायाः प्रभावः- अविद्या मोक्षस्य मुख्यबाधिका मन्यते । अविद्यायाः कारणात् जीवो ब्रह्मस्वरूपं न जानाति। अद्वैतवेदान्तस्य मूलम् – **'ब्रह्म सत्यं जगन्मिथ्या जीवो ब्रह्मैव नापरः**[2]**'** इति । अज्ञानात् जीवः सत्यं न जानाति । यदा मनुष्यः **अहं कर्ता, अहं भोक्ता, सर्वं बाह्यं सत्यम्** इति मन्यते, तदा स संसारबन्धने बद्धो भवति । अस्मिन् संसारे अपि दुःखस्य मूलकारणमविद्या भवति । समाजे अविद्यायाः प्रभावः व्यापकरूपेण दृश्यते । यत्र अज्ञानं तत्र द्वेषः, विभेदः, अन्धविश्वासः च वर्धन्ते । मनुष्यः कोऽपि विषयः विचारः कर्तुं न शक्यते। धैर्यमपि न तिष्ठति । अविद्यया जीवानां मध्ये अहमिति विषयः आगच्छति । यत्र अविद्या तत्र विकासो न सम्भवति । एवञ्च नैतिकता श्रद्धा च अवरुद्धेते । बाह्यरूपेण प्रगतिः दृश्यते अन्तःकरणे अविद्यायाः प्रभावः अद्यापि दृढः अस्ति । समाजे अधुनापि अन्धविश्वासः परिलक्ष्यते । ग्रहशान्तिः, वशीकरणं च विषये ज्योतिषशास्त्रस्य दूरुपयोगः भवति। सर्वत्र अविद्यायाः प्रभावः लक्ष्यते । अन्तर्जाले बहवः अप्रमाणितसूचनाः जनानां मनसि भ्रमं जायन्ते । लोकाः सत्यविचारं विना मिथ्यावार्ता विश्वासं कुर्वन्ति । वर्तमानसमाजे प्रगतिः अस्ति परन्तु प्रगतेः अधः अविद्यायाः छायामद्यापि विद्यमाना ।

उपसंहारः- वर्तमानसमाजे विज्ञान-प्रायोगिकयोः अत्यधिकौ विकासौ दृश्यमानौ स्तः । लोकाः दूरवाणी-दूरदर्शन-इत्यादिभिः माध्यमैः विश्वस्य सर्वान् विषयान् शीघ्रं ज्ञातुम् अर्हन्ति । तथापि एतासु सुविधासु अपि समाजे अविद्यायाः प्रभावः अत्यन्तः गम्भीरः दृश्यते । यथार्थज्ञानस्य अभावः व्यापकार्थे परिदृश्यते । यत्र सत्यं न तिष्ठति तत्र अज्ञानम्, मिथ्याचारः, अन्धश्रद्धा च वर्धन्ते । **अविद्या समाजस्य अन्धकारः, विद्या तु प्रकाशदीपः** । यदा समाजः विद्यायाः आलोकं स्वीकरोति तदा न केवलं आर्थिक-सामाजिक-वैचारिकं प्रगतिं भवति अपि तु मानवधर्मस्य वास्तविकपरिपूर्णतामपि साध्यते । अतः प्रत्येकः नागरिकः एतत् स्मरेत् – **विद्या ददाति विनयं, विनयाद्याति पात्रताम्** । विद्या एव उज्ज्वलभविष्यतस्य द्वारमिति । विद्या ज्ञानं प्रकाशं वा सूचयति, या मनुष्यं सत्यस्य मार्गे नयति । ज्ञानमात्रस्य प्राप्तिः न पर्याप्तं, विवेकयुक्तं ज्ञानम् आवश्यकम् । अविद्यायां तमगुणः अस्ति । अतो तमगुणं त्याक्त्वा विद्यया प्रकाशं स्वीक्रियतामिति । तदा एव समाजस्य समृद्धिमुन्नतिं च भविष्यति ।

सन्दर्भग्रन्थसूची

१. जुष्टानन्दः स्वामी (सम्पादकः), (शंकरभाष्यसहितम्) कठोपनिषद्, उद्वोधनकार्यालयः, कलिकाता, २०१२

२. रङ्गनाथानन्दः स्वामी, उपनिषदों का सन्देश, नागपुर, रामकृष्ण मठ, २००१

३. रामसुखदासः स्वामी, श्रीमद्भगवद्गीता, गोरक्षपुरः, गीताप्रेसः

४. सेन अतुलचन्द्रः, तत्त्वभूषणः सीतानाथः, घोषः महेशचन्द्रः, उपनिषद्, कलिकाता, हरफप्रकाशनी, २०१५ (पुनर्मुद्रणम्), अखण्ड संस्करणम् १९८०

५. योगीन्द्रः सदानन्दः, वेदान्तसारः, शुक्लः वद्रीनाथः (व्याख्याकारः), वाराणसी, मोतीलाल बनारसीदास, २०१९ (पुनर्मुद्रणम्), प्रथमसंस्करणम् १९७९

६. योगीन्द्रः सदानन्दः, वेदान्तसारः, अमृत्वानन्दः स्वामी (सम्पादकः), उद्वोधनकार्यालयः, कलिकाता, २०१६ (पुनर्मुद्रणम्),

[1] मुण्ड. उप – ३. १. ६

[2] ब्रह्माज्ञानावलीमाला - २०

प्रथमसंस्करणम् १९९८

७. भट्टाचार्यः ड. समरेन्द्रः. भारतीयदर्शन, वुक सिण्डिकेट प्राइभेट लिमिटेड, कलिकाता, २०१३ पुनर्मुद्रणम्, प्रथमसंस्करणम् १९९६

८. सरस्वती स्वामी सत्यप्रकाशः, शतपथब्राह्मणः, आर्य साहित्य भवन, २०१४

अन्तर्जालसङ्केतसूची

www.epustakalay.com

www.googlebooks.com

www.archive.com

www.wikipedia.com

भारतीयज्ञानपरम्परायां प्रसाधनसिद्धान्तः : वाणीवरपुत्रकालिदासस्य खण्डकाव्यस्य विशेषसन्दर्भे

Author
Riya Bepari
Research Scholar
Department of Sanskrit
University of Allahabad
Contact No – 9641038397
Gmail - riyabepari1999@gmail.com

Co-Author
Soumitra Sardar
Assistant Professor
Department of Sanskrit
Sri Ramkrishna Sarada Vidyamahapitha
Contact No – 9073872554
Gmail - sardarsoumitra57@gmail.com

शोधसारांशः :- यथा पृथिव्याः सृष्टेः इतिहासः प्राचीनः तथैव मनुष्याणाम् उत्पत्तेः इतिहासोऽपि प्राचीनः एव। मनुष्याणां कदा उत्पत्तिः अभवत् कदा च ते एतेन अखिलविश्वेन सह स्वजीवनप्रणालिं समन्वयितुं प्रयत्नं कृतवन्तः इति विषये विविधेषु विचारकेषु मतानैक्यं दृश्यते। तथापि निश्चयेन एवं वक्तुं शक्यते यत् मनुष्याणाम् उत्पत्तेः बहुकालादनन्तरं यदा ते आहारवस्त्रनिवासानां महत्त्वं बुबुधिरे, तदा आहारमेव जीवनस्य प्रधानसाधनरूपेण स्वीकृतवन्तः।

आहारस्य उपयोगं ज्ञात्वा मनुष्यः वस्त्रस्यापि उपयोगं बुबुधे। वस्त्रविहीनः मनुष्यः अनुकूलप्रतिकूलवातावरणस्य साहचर्येण जीवनं यापयितुं न अशक्नोत्। ततः वस्त्रस्य सम्यग्रूपेण प्रयोगम् अवगम्य शनैः शनैः सः सौन्दर्यबोधं सुखबोधं च अनुभूतवान्। तस्मात् एव मानवजीवने प्रसाधनवस्तूनाम् आभरणानां च प्रवेशः जातः। हस्तकण्ठकेशपादादिषु विविधेषु अङ्गेषु नानाविधानि आभरणानि धारयन् मनुष्यः स्वजीवनं परिपूर्णम् अचिकीर्षत्।

एषः प्रसाधनाभरणानां प्रयोगः मानवसंस्कृतेः अभिन्नः अङ्गः। अस्मिन् विषये संस्कृतसाहित्ये कवीनां ग्रन्थेषु बहुविधा वर्णना प्राप्यते। महाकविः कालिदासः स्वकाव्येषु मनुष्यजीवनस्य एषां प्रसाधनवस्तूनाम् आभरणानां च चित्रणम् अकरोत्। तस्य काव्येषु स्त्रीपुरुषयोः प्रसाधनाभरणप्रयोगस्य विविधानि रूपाणि समुपलभ्यन्ते।

कवेः काव्यपङ्क्तिषु यानि गन्धद्रव्याणि, प्रसाधनवस्तूनि आभरणानि च निर्दिष्टानि, तानि तस्य काव्यं न केवलं शोभायुक्तं कुर्वन्ति, अपि तु संस्कृतसाहित्यम् ऋद्धं कुर्वन्ति।

अतः अस्मिन् शोधप्रबन्धे महाकवेः कालिदासस्य खण्डकाव्यद्वयम् आधारीकृत्य प्रसाधनवस्तुविषये काचित् संक्षिप्ता आलोचना प्रदीयते, या तु संस्कृतसाहित्ये भारतीयज्ञानपरम्परायां च विशेषमहत्त्वं धारयति।

कुञ्चिकाशब्दाः :- भारतीयज्ञानपरम्परा, वेदः, आभूषणम्, प्रसाधनी, ऋतुसंहारः, मेघदूतम्।

प्रस्तावना :- मनुष्याणाम् आविर्भावात् अनन्तरं तेषु विविधानि परिवर्तनानि अजायन्। गच्छत्सु समयेषु ते सौन्दर्यं प्रति मनोनिवेशं कृतवन्तः। सभ्यतायाः जन्मनः परम् शनैः शनैः मनुष्याः अन्नवासस्थानाभ्यां सह वस्त्रस्योपयोगिताम् अपि ते स्वीकृतवन्तः। अनन्तरं ते रूपचर्याविषयेऽपि ध्यानं प्रदत्तवन्तः। दैनिकरूपचर्चा केन प्रकारेण मनुष्याणां सौन्दर्यं वर्धयतीति विचिन्त्य ते शारीरिकसौन्दर्यं प्रति यत्नशीलाः अभवन्। कालक्रमेण मनुष्याणां गृहे साजसज्जासामग्र्यः सञ्चिताः। देहपरिचर्चा-केशपरिचर्ययोः कृते मानवैः विविधानां

गन्धद्रव्याणां विलेपनानां प्रयोगः क्रियते।

प्रसाधनसामग्र्याः व्यवहारस्योद्भवः विकासश्च :- भारतीयसभ्यतायाः तथा संस्कृतेः मूलाधारः ऋग्वेदः। मानवसभ्यतायाः उद्भवस्य आभासः तत्रोपलभ्यते। यदि मानवाः जगतः तथा जगत्संसारस्य ज्ञानं आहर्तुम् इच्छन्ति तर्हि ऋग्वेदे हि ते सर्वे ज्ञानं लब्धुं शक्यन्ते। पृथिव्याः प्राथमिकयुगस्य मानवस्य जीवनयात्रा कीदृशी आसीत् तस्यपि सुष्ठुतया वर्णना ऋग्वेदे अस्मभिः उपलभ्यते। आधुनिककालस्य मनुष्याः सौन्दर्यं प्रति आकृष्टाः भवन्ति एतत्तु सर्वे जानन्ति। परन्तु प्राचीनसभ्यतायाः आविर्भावलग्ने मनुष्याः शारीरिकसौन्दर्यं प्रति यत्नशीलाः आसन् तस्याः सूक्ष्मातिसूक्ष्मवर्णना ऋग्वेदे उपलभ्यते। तत्रैव ऋग्वेदस्य सप्तममण्डलस्य महामृत्युञ्जमन्त्रे अस्ति -

"सुगन्धं पुष्टिवर्धनम्।"[१]

किञ्च पुनः ऋग्वेदस्य दशममण्डलस्य शताधिकसप्तचत्वारिंशत्तमे सूक्ते उच्यते अरण्यमेव सुगन्धस्य मूलाधारः इति -

"आञ्जनगन्धि सुरभिं बह्वन्नामकृषीवलाम्।"[२]

प्रख्याताङ्गलगवेषकउइलसनमहोदयेन आङ्ग्लभाषायाम् ऋग्वेदस्य अस्य मन्त्रस्य व्याख्या क्रियते अनेन प्रकारेण -

"I praise the musk, scented, fragrant, fertile, uncultivated ARANYAN."[३]

ऋग्वेदातनन्तरं पौराणिकसाहित्ये अपि सौन्दर्यसामग्र्याः वर्णना प्राप्यते। तत्र साजसज्जायाः अन्यतमोपकरणरूपेण गन्धद्रव्यस्य व्यवहारोऽपि आसीत्। गन्धद्रव्यं देवेभ्यः रोचते इयं वर्णना कालिकापुराणे उपलभ्यते -

"गन्ध पञ्चविधो प्रोक्तो देवानां प्रीतिदायकः।"[४]

गन्धद्रव्येषु सुगन्धप्रसङ्गेऽपि आलोचनं वर्तते कालिकापुराणे -

"तानि गन्धवहानि स्युः सुगन्धप्रथमस्मृतधृष्टो मलयजो गन्धेसचूर्णीकृतमेरुणा।"[५]

अस्मिन् जगति सुगन्धद्रव्यस्य ख्यातिः सदैव विराजते। सुगन्धद्रव्येषु धूपः पूर्वकालतः एव मनुष्याणां मनसि वर्तते। सुगन्धमिश्रितेन अतीव मनोहरेण धूपेन सर्वे आनन्दिताः भवन्ति। कालिकापुराणे अस्य सुगन्धिधूपस्य वर्णना दीयते एवंप्रकारेण -

"नासाक्षिरन्ध्रसुखदसुगन्धोऽतिमनोहरः।
दह्यमानस्य काष्ठस्य प्रयतस्येतरस्य च॥
परागस्याथवा धूमो निस्तापो यस्य जायते।
स धूपः इति विज्ञेयो देवानां तुष्टिदायकः॥"[६]

पौराणिककालमतिक्रम्य महाभारतस्य समयेऽपि साजसज्जायाः विशेषता दरीदृश्यते। तस्मिन् समये विरागवसनस्य, चन्दनस्य तथा गन्धद्रव्यानाम् अनुलेपनस्य व्यवहारोऽपि मनुष्येषु प्रचलितः आसीत्। महाभारतस्य सभापर्वणः विंशतितमेऽध्याये महर्षिवेदव्यासेनोक्तम् -

"विरागवसनाः सर्व्वे स्रग्मिणो मृष्टकुण्डलाः॥"[७]

"शालस्तम्भनिभास्तेषां चन्दनागुरुरूषिता॥"[८]

सम्भ्रान्ताः राजानः रागरञ्जितवस्त्राणि धृतवान्तः। अनुलेपनग्रहणम् अपि नृपेण क्रियते। महाभारतस्य सभापर्वणः विंशतितमेऽध्याये प्रसङ्गेऽस्मिन् उक्तम् -

"एवं विरागवसनाः वहिर्माल्यानुलेपनाः।
सत्यं वदत के यूयं सत्यं वाजसु शोभते॥"[९]

महाकवेः कालिदासस्य खण्डकाव्ययोः प्रसाधनसामग्र्याः व्यवहारः :-

"अपारे काव्यसंसारे कविरेकप्रजापतिः।"[१०]

अर्थात् यथा प्रजापतिः ब्रह्मा अस्य जगतः स्रष्टा, तथैव कविः अपि काव्यसंसारस्य एकः एव प्रजापतिः। कविः स्वकीयेन मनसा

जगत् विविधेन प्रकारेण व्याख्यातुं शक्नोति। मम्मटाचार्येण तस्य काव्यप्रकाशग्रन्थस्य प्रथमे उल्लासे उक्तम् -

"नियतिकृतनियमरहिताम्।"[११]

अर्थात् कवयः प्रकृतेः बन्धनं न स्वीकुर्वन्ति । ते मुक्तहस्तेन काव्यसौन्दर्यं वर्णयन्ति । पण्डितप्रवरः राजशेखरः तस्य काव्यमीमांसायां साहित्यं पञ्चमवेदरूपेणाङ्गीकृतवान्। तस्य मतानुसारेण -

"पञ्चमी साहित्यविद्या इति यायावरीयः।"[१२]

प्रथितयशाः कविकुलगुरुः कालिदासः संस्कृतसाहित्ये कल्पवृक्षस्वरूपः। यथा देवतरुषु श्रेष्ठः कल्पवृक्षः मानवानां सर्वेषां कामनापूर्तिं करोति , तथैव साहित्यपिपासूनां सहृदयपाठकानां मनः शृङ्गारादिरसैः पूर्णं क्रियते महाकविना कालिदासेन।

महाकवेः कालिदासस्य सर्वश्रेष्ठकीर्तिस्तावत् अभिज्ञानशकुन्तलमिति नाटकं , यत्र प्रसाधनसामग्र्याः व्यवहारः भूयः एव परिलक्ष्यते। न केवलम् अभिज्ञानशकुन्तले अपि तु विक्रमोर्वशीय-कुमारसम्भवादिषु सर्वेषु नाटक-महाकाव्यादिषु साजसज्जायास्तथा प्रसाधनसामग्र्याः भूयः भूयः प्रयोगाः दरीदृश्यन्ते। कालिदासकालीनसमाजे पुरुषनारीणां साजसज्जायाः उपकरणानि कीदृशानि सन्ति तेषां वर्णना कालिदासस्य ग्रन्थानुसन्धानेभ्यः पाठकाः जानन्ति। अत्र वर्तमानप्रबन्धे कालिदासविरचिते खण्डकाव्यद्वये गन्धद्रव्यादिप्रसाधनसामग्र्याः कीदृशः व्यवहारः परिलक्ष्यते तदेव संक्षेपेणालोच्यते।

ऋतुसंहार-खण्डकाव्ये प्रसाधनस्य व्यवहारः :- महाकविना कालिदासेन निपुणतया स्वप्रतिभया प्रकृतेः ग्रीष्मादीनां षण्णाम् ऋतूनां वर्णना दृश्यते ऋतुसंहारनामके षट्सर्गात्मके अस्मिन् खण्डकाव्ये। खण्डकाव्येऽस्मिन् प्रकृतेः ऋतूनां मनोमुग्धकरं हृदयविलासितं वर्णनमस्ति। ऋतुपरिवर्तनेन सह मनुष्याणां जीवनशैली केन प्रकारेण परिवर्तते तस्य प्राञ्जलं मनोज्ञं च वर्णनमपि खण्डकाव्येऽस्मिन् उपलभ्यते। ऋतूनां वर्णनावसरे मनुष्याणां जीवनयात्रायाः तथा व्यवहारयोग्यानां प्रसाधनसामग्रीणां वर्णनापि महाकविना क्रियतेऽत्र। प्रसाधनीषु चन्दनस्य व्यवहारः , अङ्गदस्य व्यवहारः कङ्कणस्य च व्यवहारः एवंप्रकारेण बहूनां प्रसाधनसामग्रीणां व्यवहारोऽस्मिन् खण्डकाव्ये दृश्यते।

षट्सु ऋतुषु प्रथमस्तावत् ग्रीष्मः। खण्डकाव्यस्य प्रथमे श्लोके ग्रीष्मकालस्य प्रबलदावदाहस्य वर्णनां कृत्वा परवर्तिनि श्लोके प्रबलोत्तापस्य प्रशमनस्यापि विषये वाणीवरपुत्रेण कालिदासेन उच्यते -

"मणिप्रकाराः सरसञ्च चन्दनम्।
शुचौ प्रिये यान्ति जनस्य सेव्यताम्॥"[१३]

अर्थात् मनुष्याः ग्रीष्मकालीनोत्तापस्य प्रशमनाय शरीरे चन्दनादिकम् अनुलिम्पन्ति। चन्दनादिकस्य प्रसाधनस्य व्यवहारोऽस्मिन् खण्डकाव्ये विविधे स्थाने वर्तते। ऋतुसंहारस्य प्रथमे सर्गे नारीणां स्तनयुगलयोः वर्णनाप्रसङ्गे कविना प्रोच्यते -

"पयोधराश्चन्दनपङ्कचर्चिता-
स्तुषारगौरार्पितहारशेखराः॥"[१४]

श्लोकेनानेन वयम् अवगन्तुं शक्नुमः यत् ग्रीष्मकाले नार्यः स्तनयुगले चन्दनस्य प्रलेपनं ददति। किञ्च स्तनयोः चन्दनस्य व्यवहारः प्रथमे सर्गे पुनरुल्लिख्यते -

"स्तनैः सहाराभरणैः सचन्दनैः।"[१५]

चन्दनादिकं व्यतीत्य चन्द्रहारमणिमयालङ्काराणां वर्णना विविधेषु श्लोकेषु वारं वारं दृश्यते। कवेः वर्णनावसरे एवमत्रोपलभ्यते यत् चन्द्रहारमणियुक्तैः अलङ्कारैः पौररमण्यः प्रवासिजनानां चित्तं हरन्ति -

"स्त्रियश्च काञ्चीमणिकुण्डलोज्ज्वला
हरन्ति चेतो युगपत् प्रवासिनाम्॥"[१६]

खण्डकाव्यस्यास्य तृतीये सर्गे कणितकनककाञ्ची-नामकस्य अलङ्कारस्य उल्लेखः वर्तते। अत्र कणितकनककाञ्ची-शब्दस्य अर्थस्तावत् स्वर्णचन्द्रहारः। चन्द्रहारस्यास्य वर्णना चतुर्थसर्गेऽपि विद्यते। कवेः कथनानुसारेण -

"काञ्चीगुणैः काञ्चनरत्नचित्रै-

र्नो भूषयन्ति प्रमदा नितम्बम् ॥"[१७]

श्लोके 'काञ्चनरत्नचित्रैः काञ्चीगुणैः' इत्यस्य अर्थस्तावत् मणिरत्नसुशोभितः चन्द्रहारः। कवेः वर्णनानुसारेण प्रमदाः सुशोभितैः रत्नखचितैः चन्द्रहारैः नितम्बभागस्य शोभां वर्धयन्ति। किञ्च पुनः ताः रमण्यः रत्नमणीमयेन चन्द्रहारेण स्वासां कण्ठम् समावृत्य स्वासां वक्षयुगलम् अपि अपावृण्वन्तीति अस्य विषयस्य वर्णना विविधस्थानेष्वप्यस्ति। ऋतुसंहारस्य अन्तिमे सर्गे कविना उद्यते -

"अलम्बि-हेमरसनाः स्तन-सक्त-हाराः
कन्दर्प-दर्प-शिथिलीकृत-गात्रषष्ट्यः ॥"[१८]

ऋतुसंहार-खण्डकाव्ये महिलायाः व्यवहारयोग्यप्रसाधनसामग्रीरूपेण नूपुरस्यापि वर्णना दरीदृश्यते। नूपुरः नारीणां कृते एकविशेषप्रकारकं साजसज्जायाः वस्तु। नूपुरस्य उल्लेखः वाणीवरपुत्रेण क्रीयते -

"कामं च हंसवचनं मणिनूपुरेषु ॥"[१९]

अत्र 'मणिनूपुरः' इत्यस्य अर्थः सुसज्जितमणिना निर्मितः नूपुरः। नूपुरस्य वर्णना चतुर्थसर्गेऽपि दृश्यते - 'न नूपुरैर्हंसरूतं' इति पदेन। ऋतुसंहारस्य रचनायाः समये समाजेस्थिताभिः महिलाभिः हस्तयुगलस्य अलंकाररूपेण अङ्गदस्य व्यवहारः क्रीयते। अङ्गद-शब्दस्य अर्थः कङ्कणम्। दीपशिखोपादिधारिणा महाकविना प्रोच्यते -

"न वाहुयुग्मेषु विलासिनीनां
प्रयान्ति सङ्गं वलयाङ्गदानि ॥"[२०]

पदयुगलस्य रञ्जनाय तथा सौन्दर्यवर्धनाय ललिताभिः लाक्षारसस्य प्रयोगः दृश्यते -

"नितान्तलाक्षारसरागरञ्जितै-
नितम्बनीनां चरणैः ॥"[२१]

अर्थात् लाक्षारसरञ्जनेन नार्यः तासां पदयुगलं रञ्जयन्ति। न केवलं पादरञ्जनाय अपि तु वस्त्रं सुशोभितं कर्तुं लाक्षारसस्य व्यवहारः नारीभिः क्रियते इति कविः सुस्पष्टतया वर्णयति। ऋतुराजवसन्तस्य आगमनकाले कामनिमग्नाः नार्यः शरीरस्य पुरुवस्त्रं विहाय लाक्षारससिक्तं रक्तवर्णरञ्जितं शीथिलं वस्त्रं परिदधते -

"गुरुणि वासांसि विहाय तूर्णं
तनूनि लाक्षारसरञ्जितानि ॥"[२२]

एवंप्रकारेण ऋतुसंहारकाव्ये प्राप्तानां प्रसाधनीवस्तूनां संक्षेपेण सम्यग् आलोचनं कृतं यथामति।

मेघदूते प्रसाधनसामग्र्याः व्यवहाराः :- महाकविकालिदासेन विरचितम् एकमात्रं दूतकाव्यं तावत् मेघदूतम्। प्रभुशापेन प्रियात् विच्छिन्नस्य यक्षस्य हृदयविदारिका गीतिका अस्मिन् दूतकाव्ये कालिदासेन वर्णिता। जगति एतादृशः कोऽपि सहृदयः पाठकः नास्ति यस्मै न रोचते काव्यमिदम्। प्रियाविरहतः चेतनाहीनः सन् यक्षः चतनाचेतनभेदं विस्मृत्य अचेतनं धूमज्योतिःसलिलमरुतसन्निविष्टं मेघमेव स्वप्रियायाः समीपे वार्ताप्रेषणाय दौत्यकार्ये न्ययोजयत्। मेघस्य यात्रापथस्य वर्णनावसरे वाणीवरपुत्रः आनुसङ्गिकं विविधं विषयं चित्रितवान्। पूर्वमेघे तथा उत्तरमेघे उभेयत्रैव कविना वर्णितेषु विविधेषु विषयेषु प्रसाधनसामग्रीणां वर्णना न केवलं पाठकानां चित्ताकर्षणं क्रियते, अपि तु पाठकाः तदानीन्तने समाजे स्थितानां जनानां साजसज्जायाः उपकरणानि ज्ञातुं समर्थाः भवन्ति। ग्रन्थारम्भे मङ्गलाचरणात् अनन्तरं
प्रभुशापेन प्रियाविच्छिन्नशोकातुरस्य नवोद्वाहसम्पन्नयक्षस्य मानसिकपीडा सम्बोधितुं महाकविना प्रोद्यते -

'कनकवलयभ्रंशरिक्तप्रकोष्ठः।'[२३]

अत्र 'कनकवलयः' शब्दस्य अर्थस्तावत् स्वर्णकङ्कणम्। कविकुलगुरुकालिदासस्य वर्णनया सहृदयाः अवगन्तुं शक्नुवन्ति यत् मेघदूतस्य रचनाकाले पुरुषाः अपि कनकवलयं मलितवन्तः। पूर्वमेघे एकस्मिन् स्थाने मेघविरहेण विरोहिण्याः सिन्धुनद्याः कीदृशी अवस्था जायते तस्याः अवस्थायाः वर्णनावसरे महाकविना समुल्लिख्यते -

"वेणीभूतप्रतनुसलिलाऽसावतीतस्य सिन्धुः ॥"[२४]

श्लोकेऽस्मिन् वेणीशब्दस्य अर्थः केशरचनाविशेषः इति। प्रमदाः तासां केशसज्जाविषये यां यां शैलीं व्यवहृतवत्यः , तासु शैलीषु वेणी तु अन्यतमा । मेघदूतस्य पूर्वमेघस्य एकस्मिन् श्लोके नारीणां केशसंस्कारादौ प्रसाधनरूपेण धूपस्य उल्लेखः विद्यते । उज्जयिनीनगर्याः योषितः केशप्रक्षालनतोऽनन्तरं केशेषु सुगन्धम् आनेतुं धूपनामक-गन्धद्रव्यस्य धूमस्य व्यवहारं कृतवत्यः । टीकाकारः मल्लिनाथोऽपि 'केशसंस्कारधूपैः' इति पदस्य व्याख्यानकाले सञ्जीवनीटीकायाम् प्रब्रूते -

"केशसंस्कारधूपैः वनिताकेशवासनार्थैः गन्धद्रव्यधूपैः इत्यर्थः ।"[२५]

किञ्च पुनः तत्र दृश्यते ललितकन्याः पादरञ्जकरूपेण लाक्षारसस्य व्यवहारं कुर्वन्ति।

"ललितवनितापादरागाङ्कितेषु ।"[२६]

अत्र श्लोके पादराग-पदस्य अर्थस्तावत् 'लाक्षारसः'। वाणीप्रतिभाधन्यः कालिदासः पूर्वमेघे उज्जयिनीनगर्याः सौन्दर्यवर्णनावसरे एकस्मिन् श्लोके लिखति यत् उज्जयिन्यां यानि यानि उद्यानानि सन्ति , तेषु प्रस्फुटितानां नीलपद्मानां सुगन्धमिश्रितः निर्मलवायुः यथा प्रवहति तथा गन्धवत्यां नद्यां स्नानरतानां नारीणां स्नानसुगन्धद्रव्यस्य शोभनगन्धः सदा उज्जयिन्यां निर्मलवायुं वोढुं सनतीति -

"धूतोद्यानं कुवलयरजोगन्धिभिर्गन्धवत्य-
स्तोयक्रोडा-निरत युवतिस्नान-तिक्तैर्मरुद्भिः ॥"[२७]

मल्लिनाथसूरिः सञ्जीवनीटीकायाम् अस्य प्रसङ्गस्य विश्लेषणावसरे व्याख्यायते –

"कुवलय-रजोगन्धिभिः उत्पलपरागगन्धवद्भिः तोयक्रोडासु निरतानाम् आसक्तानां युवतीनां स्नानं , स्नानीयं चन्दनादि...।"[२८]

अर्थात् मल्लीनाथसूरिणा युवतीनां स्नानस्य उपकरणरूपेण चन्दनादिगन्धद्रव्यानां प्रयोगः उल्लिख्यते।

चर्मण्वतीनद्याः वर्णनाकाले कविः मुक्तहारस्य उपमा लिखति। मेघालोकटीकायां इदं व्याख्या अनेन प्रकारेण -

"शुभ्रा सा जलवेणी धरित्र्याः कण्ठे लम्बमाना मुक्तामयी हारयष्टिः त्वत्सङ्गात् विलसन्नीलेन्द्रमणिनायका इव शोभिष्यते ।"[२९]

कोमलकिसलयवस्त्रस्य उल्लेखः पूर्वमेघे दृश्यते , यस्मात् वयं जानीमः यत् तस्मिन् समये कोमलमसृणवस्त्रस्य कीदृशः व्यवहारः मनुष्यैः अक्रियत -

'किशलयान्यंशुकानीव'[३०]

नार्यः विविधप्रकारेण केशपरिचर्यां केशसज्जां च कुर्वन्ति। महाकविः कालिदासः वर्णयति -

"मुक्ताजालग्रथितमलकं कामिनीवाभ्रवृन्दम् ।"[३१]

कविकुलगुरुकालिदासस्य व्याख्यानानुसारेण प्रमदाः केशसज्जासमये तासां केशान् मुक्ताहारेण सज्जीकुर्वन्ति । मल्लीनाथसूरेः टीकानुसारेण -

"कामिनी स्त्री मुक्ताजालैः मौक्तिकसरैः ग्रथितं प्रत्युप्तम् ॥"[३२]

पूर्वमेघात् अनन्तरम् उत्तरमेघेऽपि नारीणां साजसज्जायाः उपकरणरूपेण विविधप्रसाधनानां प्रयोगः दृश्यते । पुष्पनिर्मितं विविधालंकारादिकं ताः स्वासाम् अङ्गेषु परिदधति , यथा - केशेषु बालकुन्दस्य हारः , कर्णयोः शिरिषकुसुमं , कवर्यां सद्यप्रस्फुटितं कुरुवकपुष्पम् इत्यादयोऽलङ्काराः। महाकविना उच्यते -

"हस्ते लीलाकमलमलके बालकुन्दानुविद्धं
नीता लोध्रप्रसवरजसा पाण्डुतामानने श्रीः।
चूडापाशे नवकुरुबकं चारुकर्णे शिरीषं
सीमन्ते च त्वदुपगमजं यत्र नीपं वधूनाम् ॥"[३३]

रमण्यः कटिदेशे एकविशेषप्रकारकम् अलंकारम् अदधुः , कवेः भाषायां यदुच्यते 'नोवीबन्धः' इति।[३४]

महिलानां व्यवहारयोग्यवस्त्ररूपेण क्षौमवस्त्रस्य उल्लेखः दृश्यते । पुनः चरणे लाक्षारसस्य व्यवहारः उत्तरमेघस्य एकस्मिन् श्लोके समुपलभ्यते -

"लाक्षारागं चरणकमलन्यासयोग्यञ्च यस्याम् ।"[३५]

उत्तरमेघे अञ्जनशब्दस्य प्रयोगोऽस्ति 'अञ्जनस्नेहशून्यम्' इति ।[३६] नयनस्य प्रसाधनीरूपेण अञ्जनं व्यवह्रियते । अञ्जनं नाम कज्जलमिति। नयनस्य शोभावर्धनाय कज्जलस्य व्यवहारः प्राचीनकालादेव जनसमाजे प्रचलितः आसीत्। सरस्वतीकृपाप्राप्तमहाकविकालिदासस्य रचनैव तत्र प्रमाणमिति ।

उपसंहतिः :- भारतवर्षः पुण्यात्मनाम् जन्मभूमिः । भारतवर्षे प्राचीनकालादारभ्य ऋषिचिन्तनपरम्परायाः आविर्भावः अभवत् । इयं ज्ञानपरम्परा तथा ऋषिपरम्परा अस्मान् सर्वाङ्गीनविकाशस्य उच्चतममार्गे अधिष्ठितवती । महाकविः कालिदासः अपि भारतमातुः यथार्थः सन्तानः । सः तस्य लेखन्या अस्मान् विश्वज्ञानपरम्परायाः समीपे आनीतवान् । समयस्य परिवर्तनं जातम् एवञ्च तेनैव सह मनुष्याणां जीवनयात्रायाः , व्यवहारयोग्यप्रसाधनसामग्रीणां तथा साजसज्जायाः कौशलानाम् अपि परिवर्तनं दृष्टम् । परन्तु कज्जलं , नूपुरः , कङ्कणं , कोमरमेखला , चन्दनं , रत्नहारः , कवरी वेणी चेत्यादीनि प्रसाधनानि अधुनापि जनजीवने समानतया अधितिष्ठन्ति। आलोच्यमानेऽस्मिन् शोधप्रबन्धे महाकवेः कालिदासस्य खण्डकाव्यद्वयम् अवलम्ब्य प्रसाधनसामग्रीणां विचारः क्रियते । महाकवेः समग्रलेखनीम् एकीकृत्य प्रसाधनविषये व्याख्यास्यते चेत् सहृदयान् पाठकान् निकषा तत्तु अतीव चित्ताकर्षकं हृदयग्राहि च भविष्यति एवञ्च तत् अस्माकं संस्कृतेः गौरवं माहात्म्यं च रक्ष्यति वर्धिष्यति च इति शम् ।

परिशीलितग्रन्थपञ्जिः :-

कालिदास। *मेघदूतम्।* सम्पा. श्री वैद्यनाथ झा शास्त्री। वाराणसी: कृष्णदास अकादमी, २००२ (चतुर्थ संस्करण)।

चक्रवर्ती, सत्यनारायण। *मेघदूत ओ सौदामनी।* कलकाता: संस्कृत पुस्तक भाण्डार,२०१९ (तृतीय संस्करण)।

तिवारी, रमाशंकर। *महाकवि कालिदास।* वाराणसी: चौखम्बा विद्याभवन, वि.सं. २०१८ (प्रथम संस्करण)।

मम्मटाचार्यः। *काव्यप्रकाशः।* सम्पा. श्रीनिवास शर्मा । वाराणसी: द भारतीय विद्या प्रकाशन, २०२२ (षष्ठसंस्करण)।

व्यासदेव। *कालिकापुराण*(द्वितीय खण्ड)। सम्पा. डॉ. चमनलाल गौतम। वरेली: संस्कृति संस्थान, १९७३ (प्रथम संस्करण)।

राजशेखर । *काव्यमीमांसा।* सम्पा. श्री नगेन्द्रनाथ चक्रवर्ती। वीरभूम: शान्तिनिकेतन प्रेस, सेप्टेम्बर १९६०।

Upadhyaya, B.S. *India in Kalidasa.* Allahabad: Kitabistan, 1947.

Upadhyaye, Shasri Vyankatacharya. *The Ritusamhara of Kalidasa*. Patna: MotilalBanarsidass,1967 (2nd ed).

आन्तर्जालिकपञ्जिः :-

https://archive.org/
https://ashtadhyayi.com/
https://sanskritsahitya.org/
https://vedicheritage.gov.in/
https://www.drishtiias.com/
https://www.mha.gov.in/en

उल्लेखपञ्जिः :-

१. ऋग्वेदः ७/५९/१२
२. ऋग्वेदः १/१४७/६
३. Rigvedasamhita, page. 255

४. कालिकापुराण (देवाराधन के अन्य उपचार),पृ. ४५४
५. तदेव
६. तत्रैव, पृ. ४७०
७. महाभारतम्, सभापर्व, २०/२४
८. महाभारतम्, सभापर्व, २०/२५
९. तत्रैव, सभापर्व, २०/४०
१०. अग्निपुराणम्
११. काव्यप्रकाशः १/१
१२. काव्यमीमांसा, प्रथमाध्यायस्य द्वितीयाधिकरणम्
१३. ऋतुसंहारः १/२
१४. तत्रैव, १/६
१५. तत्रैव, १/४
१६. तत्रैव, २/१९
१७. तत्रैव, ४/४
१८. तत्रैव, ६/२४
१९. तत्रैव, ३/२५
२०. तत्रैव, ४/३
२१. तत्रैव, १/५
२२. तत्रैव, ६/१३
२३. मेघदूतम्, पूर्वमेघः १/२
२४. तत्रैव, पूर्वमेघः३०
२५. तत्रैव, पूर्वमेघः ३३
२६. तत्रैव, पूर्वमेघः३३
२७. तत्रैव, पूर्वमेघः ३४
२८. मेघदूत ओ सौदामनी, पृ. १८४
२९. तत्रैव, पृ. २१२
३०. मेघदूतम्, पूर्वमेघः ६३
३१. तत्रैव, पूर्वमेघः ६४
३२. मेघदूत ओ सौदामनी, पृ. २४६
३३. मेघदूतम्, उत्तरमेघः २
३४. तत्रैव, उत्तरमेघेः ७
३५. तदेव
३६. मेघदूतम्, उत्तरमेघः ३४

शाण्डिल्योपनिषदि अष्टाङ्गयोगविमर्शः

कालीचरणदासः, शोधच्छात्रः
श्रीसीतारामवैदिकादर्शसंस्कृतमहाविद्यालयः
दूरभाषसंख्या-7699943296/9733590943
अणुवाक्संख्या-kalicharansitalgram@gmail.com

शोधसारः- भारतीयज्ञानपरम्परायाः आधारः विविधभारतीयशास्त्रम्। शास्त्रे बहुविषयकं ज्ञानं निहितमस्ति। तत्र वेदः अस्माकं प्राचीनग्रन्थः वर्तते। वेदे निहितं ज्ञानम् अस्माकं जीवनस्य आधारस्वरुपम्। वेदस्य कर्मकाण्डज्ञानकाण्डयोः ज्ञानकाण्डः उपनिषद्रुपेण परिचितः।

सर्वस्याम् उपनिषदि निहितं ज्ञानं मूलतः मोक्षलाभाय। यतः पुरुषार्थचतुष्टयेषु मोक्षः सर्वेषां काम्यविषयः। तदर्थं अनेकाः मार्गाः उपायाः च वर्णिताः विभिन्नेषु शास्त्रेषु। उपनिषद्शास्त्रेऽपि मोक्षलाभाय पन्थानः वर्तन्ते। शोधपत्रे अष्टोत्तरशतोपनिषद्सु अथर्ववेदीयां शाण्डिल्योपनिषदि आत्मोपलब्धेः उपायः अष्टाङ्गयोगः वर्णितः। पातञ्जले योगदर्शने तस्य योगाङ्गस्य वर्णनं प्राप्यते, परन्तु अस्यामुपनिषदि सविभागं सविशेषं सविस्तृतञ्च वर्णितमस्ति। तत्र यम-नियम-आसन-प्राणायाम-प्रत्याहार-धारणा-ध्यान-समाधि इति विवरणं सुष्ठु मिलति। एतेन अष्टाङ्गयोगेन योगिनः परमानन्दं प्राप्नुवन्ति, आत्मोलब्धिञ्च कुर्वन्ति।

साम्प्रतिके युगे शारिरीक-मानसिकसमस्यायाः वैविध्यं दृश्यते। तासां समस्यानां दूरीकरणाय प्राचीनमार्गः योगः तथा योगाभ्यासः। अष्टाङ्गयोगेन योगाभ्यासः क्रीयते चेत् अधिकाधिकं लाभः। अनेकाः शारिरीकसमस्याः मानसिकसमस्याः च नश्यन्ति। यत शरीरं तथा स्वास्थ्यं सम्पदेव। कालिदासस्य कुमारसम्भवे अपि दृश्यते **"शरीरमाद्यं खलु धर्मसाधनम्"**[1]

शब्दसंकेताः- योगतत्त्वम्, यमनियमादयः, आत्मतत्त्वम्, ब्रह्मतत्त्वम् इत्यादयः।

भूमिका- वैदिकवाङ्मयम् अतिविशालम् तस्य व्यापकत्वात्। वेदस्य विभागचतुष्टयेषु उपनिषद् अन्तिमभागः। अतः उपनिषद् वेदान्तः इति। उपनिषद् रहस्यविद्या रुपेण परिचिता। ये ब्रह्मज्ञानीनां समीपे आगत्य रहस्य विद्यायाः अनुशीलनं कुर्वन्ति, ते रहस्यविद्याप्रभावेन तेषां सांसारिकानर्थम् अविद्यादिकञ्च समूलं नश्यन्ति। उपनिषदः ज्ञानं गुह्यं, तस्मात् कथ्यते कठोपनिषदि- **"य इमं परमं गुह्यम्"** [2] इति। श्वेताश्वतरोपनिषदि अपि विषये अस्मिन् प्रचलितम् यत्– **"वेदान्ते परमं गुह्यम् पुराकल्पे प्रचोदितम्"**[3] इति। अष्टोत्तरशतोपनिषदां मूलविषयः ब्रह्म आत्मा चेति। ब्रह्मविद्यायाः प्रकाशः आदौ वेदे परिलक्षितः। आत्मा ब्रह्मैव। अत् धातोः उत्तरं मन् प्रत्यययोगात् आत्मन् इति शब्दः निष्पन्नः। आत्मा नित्यः शुद्धः बुद्धः ज्ञाता चेति। अयमात्मा सर्वव्यापी, अनेकासु उपनिषद्सु ब्रह्मात्मनोः एकत्वं प्रतिष्ठितम्। आत्मानम् अवबोधनाय, आत्मोपलब्धिकरणाय बहुषु उपायेषु अन्यतमोपायः अष्टाङ्गयोगः। पातञ्जले योगदर्शने अष्टाङ्गयोगविषये चर्चा दृश्यते। तस्यैव अष्टाङ्गयोगस्य विशेषतया वर्णनम् अस्यामुपनिषदि अपि उल्लिखितमस्ति। तत्र यम-नियम-आसन-प्राणायाम-प्रत्याहार-धारणा-ध्यान समाधयः इति। शाण्डिल्योपनिषदि अष्टाङ्गयोगस्य आलोचना आत्मोपलब्धेः साधकरूपेण कृता अस्ति, तत्तु अस्माकं ज्ञातव्यम्।

ब्रह्मतत्त्वमेव उपनिषदां मूलप्रतिपाद्यविषयः। प्रसङ्गे अस्मिन Winter Nitz महोदयेन प्रोक्तम्–" **The entire thought of the Upanisad philosopher revolve around the two conceptions of Brahman and Atman**"[4] पुनश्च केनोपनिषदि द्रष्टुं शक्यते-- **"न तत्र चक्षुर्गच्छति न वाग्गच्छति नो मनो**
न विद्मो न विजानीयो यथैतदनु शिष्यात्।
अन्यदेव तद्विदितादथो अविदितादधि
इति शुश्रुमः पूर्वेषां ये नस्तद् व्याचचक्षिरे॥"[5]

शाण्डिल्योपनिषदः परिचयः- मुक्तिकोपनिषदि वर्णितेषु अष्टोत्तरशतपोनिषद्सु अथर्ववेदीयैकत्रिंशदुपनिषद्सु

शाण्डिल्योपनिषद् अन्यतमा। अस्यामुपनिषदि शाण्डिल्य-अथर्वनामकयोः ऋषिद्वयोः कथोपकथनेन योगविद्यायाः सविशदं विवरणं प्राप्यते। वेदान्तदर्शनस्य तत्त्वम्, योगदर्शनस्य तत्त्वम्, आत्मतत्त्वम्, ब्रह्मतत्त्वम् इत्यादयः वर्णिताः सन्ति। सुचारुरुपेण अष्टाङ्गयोगस्य विवरणं विज्ञानात्मकम्। अत्र अध्यायत्रयम्। अध्यायत्रयेषु प्रथमोऽध्याये एकादशखण्डानि, द्वितीयोऽध्यायः, तृतीयोऽध्याये खण्डद्वयम् च सन्ति। यथाक्रमम् आदौ आत्मोपलब्धेः उपायस्वरूपः अष्टाङ्गयोगः विशदरूपेण वर्णितः, द्वितीयोऽध्याये ब्रह्मणः सर्वव्यापीत्वम्, अनिर्वचनीयत्वम् पुनश्च तृतीयोऽध्याये ब्रह्मणः सृष्टिप्रक्रियादि॥

मूलविषयः- योगः चित्तशुद्धेः कारणम्। योगः जीवात्मना परमात्मनोः सम्पर्कं साधयति। पातञ्जले योगसुत्रे योगस्य अष्टाङ्गत्ववत् शाण्डिल्योपनिषदि अपि योगस्य अष्टाङ्गत्वं साधितम् यमनियमादिविभागरुपेण, तत्तु योगतत्त्वं कथितुं शक्यते। महर्षेः शाण्डिल्यस्य प्रश्नस्योत्तरे ऋषिः अथर्वा आत्मोलाभोपायभूतम् अष्टाङ्गयोगमुवाच- **"यमनियमासनप्राणायामप्रत्याहारधारणाध्यानसमाधयोऽष्टाङ्गानि। तत्र दश यमाः। तथा नियमाः। आसनान्यष्टौ। त्रयः प्राणायामाः। पञ्च प्रत्याहाराः। तथा धारणाः। द्विप्रकारं ध्यानम्। समधिस्त्वेकरूपः"**[6] अर्थात् यमाः दशप्रकाराः, नियमाः दशप्रकाराः, अष्टप्रकारानि आसनानि, प्रकारत्रयः प्राणायामः, पञ्चविधः प्रत्याहारः, तथैव धारणा अपि, प्रकारद्वयं ध्यानम्, समाधिः एकैव। यत्तु पातञ्जते योगदर्शने वैसादृश्यं दृश्यते यथा तत्र यमाः पञ्चधाः, नियमाः पञ्चधाः, नवासनानि, एवमेव।

यमः- " तत्राहिंसासत्यस्तेयब्रह्मचर्यदयार्जवक्षमाधृतिमिताहारशौचानि चेति यमा दश "[7] अस्यामुपनिषदि यमाः दश। यथा- अहिंसा, सत्यम्, अस्तेयम्, ब्रह्मचर्यम्, दया, सरलता, क्षमा, धैर्यम्, मिताहारः, शौचं तथा पवित्रता। एतेषु मनसा वाचा कायया कर्मणा च सर्वभूतेषु कदापि दुःखानि न प्रदेयानि – **"तत्र मनोवाक्कायकर्मभिः सर्वभूतेषु सर्वदाऽक्लेशजननम्"**[8] मन-वाक्-काय-कर्मभिः भूतानुकुलयथार्थाभिभाषणं नाम सत्यम्। परद्रव्येषु निर्लोभः अर्थात् लोभः न करणीयः मनोवाक्कायकर्मभिः, एतत्तु अस्तेयमुच्यते। सर्वासु अवस्थासु सदा मनवाक्कायकर्मभिश्च मैथुनस्य त्यागः ब्रह्मचर्यं कथ्यते। ये पञ्चयमाः एतदतिरिक्तं पञ्चयमाः विद्यन्ते अत्र तद्यथा दया – सर्वजनेषु तथा सर्वप्राणी-पशुषु कृपा करणीया। आर्जवं कथ्यते-**"आर्जवं नाम मनोवाक्कायकर्मणां विहिताविहितेषु जनेषु प्रवृत्तौ निवृत्तौ वा एकस्वरूपम्"**[9] पुनः क्षमा इत्युक्ते या काऽपि प्रियाप्रियाः घटनाः पूजन-ताडनादि घटनाश्च ताः सहनमिति। धनहानौ, स्वेष्टजनस्य वियोगे तस्य प्राप्तौ च सर्वत्र चित्तस्य स्तिररूपता धृति। उदरे चतुर्थांशावशेषकं घृतदुग्धमधुराद्याहारग्रहणं मिताहारः कथ्यते- **"मिताहारो नाम चतुर्थांशावशेषकसुस्निग्धमधुराहारः"**[10] अन्तिमयमः शौचम् अर्थात् शुचिता पवित्रता वा। शौचस्य द्वैविध्यं बाह्याभ्यन्तरभेदेन कृतम्। मृज्जलाभ्यां बाह्यशुद्धिः भवति, आन्तरशुद्धिस्तु मनसः शुद्धिः, तदध्यात्मविद्यया लभ्यते।

नियमः- "तपः सन्तोषास्तिक्यदानेश्वरपूजनसिद्धान्तश्रवणह्रीमतिजपव्रतानि दश नियमाः"[11] अर्थात् तपः, सन्तोषः, आस्तिक्यम्, दानम्, ईश्वरपूजनम्, सिद्धान्तश्रवणम्, ह्रीः, मतिः, जपः, व्रतम् इत्येताः नियमाः। तत्र विधिपूर्वकं कृच्छ्रचान्द्रायणादिव्रतेन शरीरस्य शोषनम् तपः कथ्यते। भगवतः कृपया इच्छया च यदेव मिलति हस्तगतञ्च भवति तस्मिन् लाभे सन्तुष्टिः सन्तोषः कथ्यते। वेदप्रयुक्तं धर्माधर्मादिकं प्रति विश्वासकरणम् आस्तिक्यस्य लक्षणम्। वेदस्य प्रामाण्यं ये अङ्गीकुर्वन्ति ते आस्तिकाः। न्यायेन अर्जितस्य धनस्य भक्तिश्रद्धया दीनजनान् प्रति समर्पणं दानमुच्यते। चित्तशुद्धेः अनन्तरं प्रसन्नचित्तेन श्रद्धानिष्ठया भगवतः तथा विष्णुरूद्रादिदेवतायाः पूजनम् ईश्वरपूजनं कथ्यते। योगदर्शने ईश्वरपूजनम् ईश्वरप्रणिधानमिति रूपेण वर्णितम्। वेदान्तस्य तथा उपनिषदः निगुढतत्त्वार्थस्य विचारपूर्वकग्रहणं श्रवणञ्च सिद्धान्तश्रवणम्। ह्री इत्यस्यार्थः लौकिकशास्त्रेषु वैदिकशास्त्रेषु च अधममानात्मकं कार्यं वहु वर्णितं, तस्मिन् कार्ये लज्जा स्तापनं विरक्तभावनमिति – **"ह्रीर्नाम वेदलौकिकमार्गकुत्सितकर्मणि लज्जा"**[12]। वेदोक्तोत्तमकर्मसु श्रद्धास्थापनं हि मतिः। गुरूपदिष्टानां वेदमन्त्राणां विधिपूर्वकम् अभ्यासः जपः, वाचिक-मानसिकभेदेन जपः द्विविधं, पुनः उच्चैरुपांशुभेदेन वाचिकं द्विविधम्। उच्चरवेन कृतजपेन यथोक्तफलं लभ्यते, उपांशुना तु अधिकफलम् तथा सहस्रफलम्। अपरं मानसिकं कोटिफलप्रदायकम्। वेदोक्तविधिनिषेदपूर्वकम् अनुष्ठानम् तथा आचरणं हि ब्रतम्।

आसनम्- "स्वस्तिकगोमुखपद्मवीरसिंहभद्रमुक्तमयूराख्यान्यासनान्यष्टौ"[13] अर्थात् स्वस्तिकासनम्, गोमुखासनम्, पद्मासनम्,

वीरासनम् , सिंहासनम् , भद्रासनम् , मुक्तासनम् , मयूरासनम् इत्येतानि अष्टप्रकारानि आसनानि कथितानि। आसनस्य लक्षणं पातञ्जले योगदर्शने अस्ति "**स्थिरसुखमासनम्**" 14। तत्र स्वस्तिकासनविषये लिखितमस्ति " **जानूर्वोरान्तरे सम्यक्कृत्वा पादतले उभे। ऋजुकायः समासीनः स्वस्तिकं तत्प्रचक्षते**"॥ 15 एवम् अस्यामुपनिषदि सर्वेषाम् आसनानां लक्षणं प्रदत्तमस्ति। एतेन आसनाभ्यासेन शरीरं सम्यक् तिष्ठति , निरोगः भवति। आसनेषु योगिभिः सिंहासनं सदा पूजितम्। मयूरासनं सर्वपापहरणम्। यमनियमाभ्यां सम्पृक्तः पुरुषः प्राणायामं कर्तुं शक्नोति , एतेन नाडयः शुद्धा भवन्ति।

प्राणायामः- प्राणस्य आयामः अर्थात् संयमः प्राणायामः। प्राणापानादितः धनञ्जयपर्यन्तं शरीरे दश वायवः विद्यन्ते। दशसु वायुषु प्राणापनवायुद्वयोः एकत्रकरणं प्राणायामः कथ्यते। उच्यते- " **प्राणापनसमायोगः प्राणायामो भवति। रेचकपूरककुम्भकभेदेन स त्रिविधः॥ ते वर्णात्मकाः। तस्मात् प्रणव एव प्राणायामः॥**"16 अत्र प्रणवेति पदेन ओङ्कारः वोद्धव्यः अर्थात् अ-उ-म इति वर्णत्रयम्। अ वर्णेन रेचकः , उ वर्णेन पूरकः , म वर्णेन कुम्भकश्च ज्ञातव्याः। अकारमूर्तिः गायत्री भवति। या भवति रक्ताङ्गी , हंसवाहिनी , दण्डहस्ता , बाला – "**....अकारमूर्तीरक्ताङ्गी हंसवाहिनी दण्डहस्ता बाला गायत्री भवति।**"17 उकारमूर्तिः भवति सावित्री या श्वेताङ्गी , युवती , तार्क्ष्यवाहिनी , चक्रहस्ता। पुनः मकारमूर्तिः सरस्वती भवति या कृष्णाङ्गी वृषभवाहिनी वृद्धा त्रीशूलधारिणी। वर्णत्रयं मिलित्वा एकाक्षरं भवति तत्तु प्रणवं कथ्यते , यत्तु परमज्योतिविशिष्टम् , उच्यते तत्र- "**अकारादित्रयाणां सर्वकारणमेकाक्षरं परंज्योतिः प्रणवं भवतीति(ध्यायेत्)**"18 अनन्तरं अकारं चिन्तयन् इडानाड्या षोडशमात्राभिः बाह्योवायोः ग्रहणं तथा पुरणीयम् (पुरकः) , पुरितवायोः चतुःषष्टिमात्राभिः उकारं चिन्तयन् कुम्भकः करणीयम्। एतदनन्तरं पिङ्गलनाड्या द्वात्रिंशन्मात्राभिः मकारं चिन्तयन् पुरितवायोः रेचककार्यं समाप्य तं वायुं वहिः करणीयम्। एवं क्रमेण पुनः पुनः अभ्यासः करणीयः। प्रातः मध्याह्ने सायं मध्यरात्रौ च चतुर्वारं अशीतिमात्रापर्यन्तं शनैः शनैः कुम्भकाभ्यासः करणीयः। यथा पशुराजः गजः व्याघ्रश्च शनैः शनैः मानवानां वशीभूताः भवन्ति , तथैव शनैः वायुसेवनेन प्राणायामः करणीयः अन्यथा साधकनाशोऽपि भवति। एवं विचिन्त्य प्राणायामकरणेन योगिनः सिद्धिम् अर्जयन्ति। योगीनां वाह्यचिन्ता न करणीया तथैव आन्तरचिन्ताऽपि , चिन्ताशुन्यं भूत्वा परमतत्त्वे तथा आत्मतत्त्वे ते लीयमानं भवेयुः। यथा कर्पूरम् अनले सैन्धवञ्च सलीले विलीयेते। योगदर्शने तु "**तस्मिन सति श्वासप्रश्वासयोर्गतिविच्छेदः प्राणायामः**"। 19 अर्थात् आसनजये सति वाह्यवायोः ग्रहणं श्वासः गृहीतवायोश्च निःसारणं प्रश्वासः , एतयोर्गतिविच्छेदोभयाभावः प्राणायामः कथ्यते। प्राणायामेषु वाह्यवृत्तिवीशेषः रेचकः , आभ्यन्तरवृत्तिविशेषः पूरकः, स्तम्भवृत्तिविशेषः कुम्भकः। प्राणायामे सिद्धे सति योगिनः हृदि इष्टदेवतायाः ध्यानं सहजेन कर्तुं शक्नुवन्ति।

प्रत्याहारः- यमनियमासनप्राणायामात् अनन्तरं प्रत्याहारः करणीयः। प्रत्याहारस्य सहजार्थः ईन्द्रियाणां विषयविमुखता। अर्थात् रुपरसगन्धस्पर्शशव्दयुक्तविषयान् प्रति ईन्द्रियाणाम् उदासीनता अनवधानता विमुखता च। सर्वस्मिन वस्तुनि आत्मेति दर्शनीयं प्रत्याहारः। सर्वविषयेषु अनुरागाभावः , नित्यकृतकर्मणां फलत्यागश्च प्रत्याहारः। अस्याम् अवस्थायां योगिनः चित्तं विषयासक्तिशून्यं भवति। शरीरस्य अष्टादशसु स्थानेषु धारणा करणीया। पुनः प्रत्याहारोऽयं पञ्चविधः। उच्यते तत्र शाण्डिल्योपनिषदि एतस्मिन् विषये - "**विषयेषु विचरतामिन्द्रियां बलादाहरणं प्रत्याहारः। यद्यत् पश्यति तत् सर्वमात्मेति प्रत्याहारः। अष्टादशसु मर्मस्थानेषु क्रमाद्धारणं प्रत्याहारः। पादाङ्गुष्ठगुल्फजङ्घाजानूरुपायुमेढ्रनाभिहृदयकण्ठकूप-तालुनासाक्षिभ्रूमध्यललाटमूर्ध्नि सथानानि। तेषु क्रमादारोहावरोहक्रमेण प्रत्याहारेत्**" ।20 पातञ्जले योगदर्शने अस्ति – "**स्वविषयासम्प्रयोगे चित्तस्यस्वरूपानुकार इवेन्द्रियाणां प्रत्याहारः**"। 21

धारणा – अष्टाङ्गेषु षष्ठाङ्गं धारणा। श्थानभेदात् धारणायाः त्रैविध्यं परिलक्ष्यते। एकं आत्मनि मनसः धारणम् , दहराकाशे वाह्याकाशस्य धारणम् द्वितीयम् , तृतीयन्तु पृथिवी-अप्-तेज-वायु-आकाशेषु पञ्चमूर्तिधारणम्। उच्यते उपनिषदि – "**आत्मनि मनोधारणं दहराकाशे वाह्याकाशधारणं पृथिव्यप्तेजोवाय्वाकाशेषु पञ्चमूर्तिधारणं चेति**"।22 पातञ्जले तु - "**देशवन्धचित्तस्य धारणा**"23 अर्थात् चित्तस्य शरीराभ्यन्तरेषु नाभ्यादिदेशेषु वाह्यविषयरुपदेशेषु च स्थिरता एव धारणा कथ्यते।

ध्यानम् – किमपि वस्तु स्वीकृत्य हृदि संस्थाप्य च तस्य एकाग्रचिन्तनम् एव ध्यानम्। अत्र ध्यानं द्विविधम्। एकं सगुणम् अपरन्तु निर्गुणम्। एतयोः सगुणं विशेषणात्मकम् अर्थात् विकारात्मकम् , किञ्चित् विकारम् आश्रित्य एतद्ध्यानं क्रियते।

अपरं विकारहीनम् विशेषणहीनम् , किमपि ध्येयवस्तु नास्ति आत्मतत्त्वं विहाय। उच्यते तदर्थम् – **"अथ ध्यानम्। तद्द्विविधं सगुणं निर्गुणं चेति। सगुणं मूर्तिध्यानम्। निर्गुणमात्मयाथात्म्यम्"** ॥24 पातञ्जले तु – **"तत्र प्रत्ययैकतानता ध्यानम्"**। उक्तञ्च भाष्यकारेण – **"तस्मिन् देशे ध्येयालम्वनस्य प्रत्ययस्यैकतानता सदृशः प्रवाहः प्रत्ययान्तरेणापरामृष्टो ध्यानम्"**॥25

समाधिः - समाधिविषये उपनिषद्यस्याम् प्रथमोऽध्यये एकादशखण्डे प्रलिखितमस्ति – **"अथ समाधिः। जीवात्मपरमात्मैक्यावस्था त्रिपुटीरहिता परमानन्दस्वरूपा शुद्धचैतन्यात्मिका भवति"** ॥26 एषा अन्तिमावस्था , अस्याम् अवस्थायां योगिनः जीवात्मापरमात्मनोः एकत्वम् अनुभवन्ति। एषा तु योगिनः परमानन्दस्वरूपावस्था शुद्धचैतन्यमयावस्था। पातञ्जले अस्ति – **"तदेवार्थमात्रनिर्भासं स्वरूपशून्यमिव समाधिः ॥ ध्यानमेव ध्योयाकारनिर्भासं प्रत्ययात्मकेन स्वरूपेण शून्यमेव यदा भवति ध्येयस्वभावावेशात् तदा समाधिरित्युच्यते"** ॥27

निष्कर्षः – यतः शरीरम् अस्माकं सम्पद् वर्तते तस्मात् तस्य प्रयत्नः करणीयः। तदर्थं प्राचीणकालादेव स्वास्थ्यस्य सुरक्षायै दृष्टादृष्टोपायस्य अनुस्मरणं वयं कुर्वन् स्मः। तेषु सर्वोपायेषु योगाभ्यासः तथा योगचर्चा प्राचीणपन्था वर्तते। अष्टाङ्गयोगाभ्यासेन शरीरं सम्यक् भवति। रोगमुक्तं भवति। विविधासनस्योपकारिता विभिन्नैव। बात-पित्त-श्लेष्मा इत्येतेषाम् अनुपातसमानाय योगचर्चा करणीया। मुद्राभ्यासः अपि कर्तव्यः। नाडीशोधनमपि करणीयम्। योगाभ्यासेन न केवलं शरीरस्य अपि तु मानसिकोन्नतिः , आत्मिकोन्नतिः , Stress Decrease , स्मृतिशक्तेः विकाशः , एकाग्रतायाः वृद्धिश्च भवन्ति। शाण्डिल्योपनिषदि अष्टाङ्गयोगः सुष्ठु वर्णितः। पतञ्जलिकृतयोगदर्शनात् अत्र अष्टाङ्गयोगस्य विवरणे विशेषत्वं परिलक्ष्यते॥

सन्दर्भग्रन्थसूची –

- अनू.स्वामी, भर्गानन्द. (२००४) पातञ्जल योगदर्शन . उद्बोधन कार्यालय . कलकाता .
- अनू.शास्त्री,वि.केशवलाल (२०२१) उपनिषत्सञ्चयनम्(तृतीय खण्ड) . चौखम्बा संस्कृत प्रतिष्ठान . दिल्ली .
- सम्पा.स्वामी,गम्भीरानन्द. (२०१७) उपनिषद् ग्रन्थावली (प्रथम भागः). उद्बोधन कार्यालय . कलकाता .
- पतञ्जलिः . योगसूत्रम् ,सम्पा.शास्त्री.ढुण्ढराज. (वि.सं.२०७३) चौखम्बा संस्कृत संस्थान. वाराणसी, भारत.
- विश्लेषक.गौतम,(२०२४) प्राणायाम , सन्ध्या प्रकाशनी, कलकाता.

अन्तर्जालसूची –

- https://bn.wikipedia.org
- https://vidyanagarcollege.net
- https://www.yogapoint.com
- https://theyogainstitute.org

1 कुमारसम्भवम्
2 कठोपनिषद् – १/३/१७.
3 श्वेताश्वतरोपनिषद् -६/२२
4 HIL. – vol.1 p-215
5 कठोपनिषद्-१/३
6 शाण्डिल्योपनिषद् -१/१/२,३
7 शाण्डिल्योपनिषद् – १/१/४
8 शाण्डिल्योपनिषद् -१/१/५
9 शाण्डिल्योपनिषद् -१/१/१०
10 शाण्डिल्योपनिषद् -१/१/१३
11 शाण्डिल्योपनिषद् -१/२/१

12 शाण्डिल्योपनिषद् -१/२/८
13 शाण्डिल्योपनिषद् -१/३/१
14 पातञ्जल योगदर्शन-४६(सा.पा.)
15 शाण्डिल्योपनिषद् -१/३/१
16 शाण्डिल्योपनिषद् -१/६/१,२
17 शाण्डिल्योपनिषद् -१/६/३
18 शाण्डिल्योपनिषद् -१/६/४
19 पातञ्जल योगदर्शन-४९ (सा.पा.)
20 शाण्डिल्योपनिषद् -१/८/१,२
21 पातञ्जल योगदर्शन- ५४
22 शाण्डिल्योपनिषद् -१/९/१
23 पातञ्जल योगदर्शन- १(वि.पा.)
24 शाण्डिल्योपनिषद् -१/१०/१
25 पातञ्जल योगदर्शन- २(वि.पा.)
26 शाण्डिल्योपनिषद् -१/११/१
27 पातञ्जल योगदर्शन-३(वि.पा.)

अमृतबिन्दूपनिषद्दिशा आत्मनः अखण्डैकत्वसन्दर्भः

सौम्यजित् आचार्यः, सहायकशिक्षकः
विवेकानन्द-केन्द्र-विद्यालयः (अरुणाचलप्रदेशः)
Email- soumyajitmon20@gmail.com

शोधसारः- अमृतबिन्दूपनिषत् अथर्ववेदस्यान्तर्गता एका प्रमुखा उपनिषत् अस्ति । अद्वैतवेदान्तस्य हृद्स्थाने आत्मविद्या प्रतिष्ठिता विद्यते। उपनिषदः अस्य शास्त्रस्य परमं प्रमाणं मन्यते। तत्र आत्मा न शरीरसम्बद्धः, न च विषयासक्तः, किन्तु नित्यः, शुद्धः, बुद्धः, मुक्तः परमार्थस्वरूपश्चेति प्रतिपाद्यते। विश्वे यत् सर्वं दृश्यते, तत् अस्य आत्मनः एव प्रतिबिम्बरूपेण व्यक्तं भवति। यः आत्मा सर्वभूतानाम् अन्तर्यामिरूपेण व्याप्य स्थितः, स एव ब्रह्म। एषः आत्मा नानात्वरहितः, एक एव अखण्डचैतन्यस्वरूपः इति उपनिषदः सम्यक् उद्घोषयन्ति । अतः आत्मा न कदापि जन्ममृत्युवशं गतः, स सर्वदा सच्चिदानन्दरूपेण स्थितः। एषा एव आत्मविद्या मोक्षमार्गस्य मूलाधारभूता इति अद्वैतवेदान्तदर्शनं निर्दिशति । अद्वैतवेदान्ते 'अखण्ड:' इति शब्दः ब्रह्मणः प्रकृतिः इति । जाग्रतस्वप्नसुषुप्तिषु अवस्थासु आत्मनः अभिन्नत्वमेव अस्ति । अतः आत्मा एक एव मन्तव्यः भवति । यः जनः अवस्थात्रयव्यतीत: अस्ति, तस्य अवस्थात्रयव्यतीतस्य पुनर्जन्म न विद्यते । तस्मिन् जने पुर्नजन्मनः बन्धनं न तिष्ठेत् अर्थात् तस्य स्थानत्रयव्यतीतस्य मोक्षप्राप्तिः विधेया। जलचन्द्रवत् अर्थात् चन्द्रस्य तु एकत्वमेव विद्यते परन्तु जले तस्य प्रतिफलनं भिन्नं भिन्नं प्रतियतेति यथा, तथैव आत्मा तु एक एव परन्तु ज्ञानभ्रान्तिकारणात् उपाधिकारणात् चेति जीवे पृथक् पृथक् अनुभूयते । भूतानाम् अन्तर्यामी एकः, नित्यः, सर्वव्यापकः चैतन्यरूपश्च । किन्तु अविद्याकारणात् स एव आत्मा यदा देहादीनाम् उपाधिद्वारा आच्छन्नः भवति तदा जीवबहुत्व प्रतीयते।

अतः अमृतबिन्दूपनिषदः प्रामाण्यत्वमायाति-----

"एक एवात्मा मन्तव्यो जाग्रत्स्वप्नसुषुप्तिषु ।
स्थानत्रयव्यतीतस्य पुनर्जन्म न विद्यते ॥"
"एक एव हि भूतात्मा भूते भूते व्यवस्थितः।
एकधा बहुधा चैव दृश्यते जलचन्द्रवत् ॥" इत्यादयः

"अखण्डः[1]" इति शब्दः केनापि अश्रुतः इति तास्ति । अद्वैतजिज्ञासूनां परिचितोऽयम् अत्यन्तनिगूढशब्दः । प्रायः सर्वैः श्रुतः श्लोकोऽयम्-

"अखण्डं सच्चिदानन्दमवाङ्मनसगोचरम्" इति । सम्प्रति प्रश्नः भवितुमर्हति यत्, कस्मिन् विषये विचारोऽयं प्रवर्तते इति? अत्र 'अखण्डः' इति शब्दः किमर्थं प्रयुक्तः? को वा अस्यार्थः? इत्येस्मिन् विषये पथप्रदर्शनाय आगच्छन्ति उपनिषदः । कारणं "वेदान्तसारः" इत्यस्मिन् ग्रन्थे स्पष्टतया उक्तमस्ति " वेदान्तो नाम उपनिषद्प्रमाणम्" इति। अतः "अखण्डः" इति शब्दार्थे सति उत्तरं प्रयुक्तमस्ति यत् यः खण्डरहितः, अविभाज्यः, अद्वितीय: प्रभृतयः । तर्हि "अखण्डः" इति शब्दार्थः ज्ञात: सम्प्रति, "अखण्डः" इति शब्दः किमर्थं प्रयुक्तः? इति ज्ञातव्यः । अतः विषयोऽयमाधारीकृत्य छान्दोग्योपनिषदि विराजते - "सदेव सोम्येदमग्र आसीदेकमेवाद्वितीयम्" इति अर्थात् श्वेतकेतो: पिता श्वेतकेतुं प्रति अखण्डत्वविषयम् अवदत् । अनन्तरं बृहदारण्यकोपनिषदि विलसति " न तत्र द्वितीयमस्ति ततोऽन्यद्विभक्तं यत्पश्येत" इति । अत: ब्रह्मसूत्रस्य शाङ्करभाष्येऽपि प्राप्तमस्ति "ब्रह्मणो हि अखण्डानन्दरूपत्वात् खण्डोपाधिभेदेन विवेकदर्शनम्" इति । अद्वैतवेदान्ते "अखण्डः" इति शब्दः लक्ष्यार्थे व्यवहृतः। कारणं 'अखण्ड:' इति ब्रह्मणः प्रकृतिः। "अहं

[1] "ब्रह्मणो ह्यखण्डानन्दरूपत्वात्..." — ब्रह्मसूत्रशाङ्करभाष्यम्, २.१.१४

ब्रह्मास्मि"[1] इति महावाक्यात् तु अखण्डज्ञानं लभते। यः खण्डभेदरहितः, एकरसचैतन्यमात्रः स एव अखण्डः इति।

आत्मनः अखण्डैकत्वे प्रथमसन्दर्भः- अद्वैतवेदान्तस्य स्तम्भस्वरूपः विषयोऽयम् **"अमृतबिन्दूपनिषद्दिशा आत्मनः अखण्डैकत्वसन्दर्भः"** इति। स्तम्भनिर्माणं विना यथा गृहस्य निर्माणं न सम्भवति , तथैव अद्वैतवेदान्तशास्त्रमिदम् एतादृशं विषयं विना पूर्णतां न प्राप्नोति। सम्प्रति विषयस्यास्य प्रथममन्त्रः आयाति – – –

"एक एवात्मा मन्तव्यो जाग्रत्स्वप्नसुषुप्तिषु।
स्थानत्रयव्यतीतस्य पुनर्जन्म न विद्यते॥"

जाग्रतस्वप्नसुषुप्तिषु अवस्थासु आत्मा एक एव मन्तव्यः भवति। आत्मा एकाधिकः न , यः एक[2] एव। यस्य जन्ममृत्युः न विद्यते अपरिवर्तितश्चेति। न केवलमेतत्, यः अवस्थात्रयव्यतीतः जनः राजते, तस्य जनस्य तु अवस्थात्रयानन्तरमेव उपलब्धिः जायते यत् आत्मनः अखण्डैकत्वमेव विराजते। तस्य अवस्थात्रयव्यतीतस्य पुनर्जन्म न भूयते अर्थात् सः जनः पुर्नजन्मनः बन्धने आबद्धः न भविष्यति। कारणं पुनर्जन्म तु देहमनस्तत्वाभ्यामेव संयुक्तः न तु आत्मना सह। सरलतया वक्तुं शक्यते , यः जनः उपलब्धिं करोति यत् अवस्थात्रयेषु सः एकेन अविच्छिन्नचैतन्यरूपेण विराजमानः एवञ्च स्थानत्रयव्यतीतस्य तस्य मोक्षप्राप्तिः भविष्यति। अतः योगोपनिषदि लिखितमस्ति—"अवस्थाभेदानुरोधेन तदध्यक्षभेदः स्यादित्यत आह--एकं इति। चतुश्चतुर्धाभिन्नजाग्रत्स्वप्नसुपुप्तिषु विश्वविश्वाद्यनुज्ञैकरसाविकल्पान्तभेदेन यो विभागः सोऽयम् आत्मा एक एव इति मन्तव्यः, घटशरावाद्यनुगतव्योमैकत्ववत् जाग्रज्जाग्रदाद्यवस्थानुगतविश्वविश्वादिचित एकत्वात्। एवं चतुश्चतुर्धाभिन्नस्थानत्रयव्यतीतस्य तुर्यावस्थाऽऽरूढस्य विश्वविश्वादिरूपेण पुनर्जन्म न विद्यते तथा जन्महेतुस्वाज्ञानवैरव्वात्"। सम्प्रति प्रश्नः भविष्यति यत्, किं नाम अवस्थात्रयमिति? अवस्थात्रयेषु केषां तावत् अन्तर्भूक्तिः ? इति प्रश्नद्वयस्य उत्तरत्वेन आगच्छति यत् अत्र अवस्थात्रयेषु जाग्रत्स्वप्नसुषुप्यादीनाम् अन्तर्भावः विद्यतेति। अतः तासामपि अवस्थानां विषये विचारयितुम् ईहे चेत् प्रश्नस्तावत् आगच्छति किं तावत् अवस्थात्रयम् इति ? एतस्य प्रश्नस्य उत्तरत्वेन आगच्छति माण्डूक्योनिषदः वाक्यमिति -

"जागरितस्थानो बहिष्प्रज्ञः सप्ताङ्ग एकोनविंशतिमुखः स्थूलभुग्वैश्वानरः प्रथमः पादः"॥ इति

अर्थात् अस्याम् अवस्थायाम् आत्मा "वैश्वानरः" इति नाम्ना ख्यातः विद्यते। जीवास्तु इन्द्रियद्वारा बहिर्जगतः स्थूलवस्तूनाम् अभिज्ञतां लब्धुं शक्नुवन्ति एवञ्च देहस्य अहमममाभिमानं कल्पयन्ति इति। अस्यामवस्थायां बर्हिजगतः विषयाः इन्द्रियमाध्यमेन अनुभूयन्ते। ते जीवाः देहाभिमानात् "अहं कर्ता भोक्ता" इति अनुभवन्ति इति। अस्याः अवस्थायाः अनन्तरं द्वितीयावस्था आयाति स्वप्नावस्थेति। माण्डूक्योपनिषदि विषयेऽस्मिन् उक्तम् –

"स्वप्नस्थानो अन्तः प्रज्ञः सप्ताङ्ग एकोनविंशतिमुखः प्रविविक्तभूक् तैजसो द्वितीयः पादः"॥

स्वप्नावस्थायाम् आत्मा तैजसः इति नाम्ना ख्यातः भवति। अस्यामवस्थायां बाह्येन्द्रियाणि कार्यं न कुर्वन्ति, परन्तु मनः पूर्वाभिज्ञतायाः परिकल्पनां करोति। अवास्तविकमपि अस्यामवस्थायाम् वास्तविकं भवति। । आत्मा अत्र चैतन्यरूपेण विलसति परन्तु स्वप्नमायाद्वारा आच्छादितः अस्ति। अनन्तरं तृतीयावस्था आयाति, सुषुप्त्यावस्था इति। अतः माण्डूक्योपनिषदि लिखितं -

"यत्र सुप्तो न कञ्चन कामं कामयते न कञ्चन स्वप्नं पश्यति तत्सुषुप्तम्। सुषुप्तस्थान एकीभूतः प्रज्ञानघन एवानन्दमयो ह्यानन्दभुक्चेतोमुखः प्राज्ञस्तृतीयः पादः" इति।

अर्थात् अस्यामवस्थायाम् इन्द्रियादयः लयं गच्छन्ति। स्वप्नः अपि तिष्ठति , सर्वेन्द्रियाणि मनश्च लयं प्राप्नुवन्ति कालेऽस्मिन्। तस्मिन् समये अविद्यालक्षणेन कारणेन आत्मा स्थितः भवति। तथापि आत्मा सुखेन एकीभूतेन विद्यते इति। अस्यामवस्थायाम् आत्मा 'प्राज्ञः' इति नाम्ना ख्यातः। अनेन एव अवस्थात्रयस्य विषये अनतिविस्तरेण उक्तमस्ति इति। तर्हि अस्य विषयश्लोकस्य विषये भगवद्भिः श्रीमच्छङ्कराचार्यैः लिखितमस्ति - "जाग्रत्स्वप्नसुषुप्त्युपाधिभेदेन आत्मा न भिद्यते, उपाधिनाशे स एव ब्रह्म भवति "

[1] "अहं ब्रह्मास्मि" — बृहदारण्यकोपनिषद् १.४.१०
[2] बृहदारण्यकोपनिषद्, — "न तत्र द्वितीयमस्ति ततोऽन्यद्विभक्तं यत्पश्येत"

इति। अर्थात् आत्मा कदापि अवस्थात्रये न विभज्यते , विभेदोऽयं केवलः देहेन्द्रियोपाधिना इति। यदा उपाधिः नश्यति तदैव आत्मा ब्रह्मरूपेण प्रकाशितः भवति। अत्र पुनः प्रश्नः भवति, 'पुनर्जन्म न विद्यते' [1]इति कथमुक्तम् ? अस्य प्रश्नस्य उत्तरत्वेन वक्तव्यमिति, यस्य जनस्य अखण्डैकब्रह्मज्ञानोपलब्धिम् आयाति, तस्य "अहं देहः', 'अहं मनः" इति विभेदः न जायते । यतोऽहि तस्य सर्वं कर्मफलम् आत्मज्ञानेन दग्धः भवति । तस्मात् तस्य जन्ममृत्योः चक्रं समाप्तं याति अर्थात् तस्य मोक्षप्राप्तिः भवति । अस्मिन् सन्दर्भे श्रीमद्भगवत्गीतायां लिखितमस्ति- " **यथैधांसि समिद्धोऽग्निर्भस्मसात्कुरुतेऽर्जुन ।**

ज्ञानाग्निः सर्वकर्माणि भस्मसात्कुरुते तथा ॥" इति

अर्थात् यथा अग्निः काष्ठखण्डं भस्मसात्करोति तथैव ज्ञानाग्निः सर्वं कर्म दहति । अनेन ज्ञायते, अहं नैव देहः, अहमेव चिदात्मा इति । अवस्थात्रये अपि इयं सत्ता अपरिवर्तनीया । अनेनैव प्रथमविचारः समाप्यते । ' आत्मनः अखण्डैकत्वमिति कथम्? इत्यस्य प्रश्नस्य उत्तरत्वेन द्वितीयधापः आरम्भनीय : इति ।

आत्मनः अखण्डैकत्वे द्वितीयसन्दर्भः- **"एक एव हि भूतात्मा भूते भूते व्यवस्थितः।**

एकधा बहुधा चैव दृश्यते जलचन्द्रवत् ॥" इति।

अनेन मन्त्रमाध्यमेन जायते यत्, स्वरूपतया आत्मा नित्यः एकश्चेति परन्तु अवस्थानेन तु बहुः इति । यथा अस्माकं चन्द्रस्तु एक एव विद्यते परन्तु जले तस्य प्रतिफलनं भिन्नं भिन्नं दृश्यते । एकस्य चन्द्रस्य अवस्थानभेदेन परिस्थितिभेदेन च प्रतिफलनं भिन्नमेव आयाति । तथापि आत्मा तु एक एव, परन्तु ज्ञानभ्रान्तिकारणात् उपाधिकारणात् चेति जीवे पृथक् पृथक् विद्यते इति । आत्मनः एकत्वमेव अस्ति । जीवजगतोः भिन्नत्वमेव दृश्यते अस्माभिः । तत् तु केवलम् उपाधिकारणादेव सम्भवति इति । श्रीमच्छङ्कराचार्यपादानां नये तु भूतात्मा अर्थात् भूतानाम् अन्तर्यामी एकः, नित्यः, सर्वव्यापकः चैतन्यरूपश्च । किन्तु अविद्याकारणात् स एवं आत्मा यदा देहादीनाम् उपाधिद्वारा आच्छन्नः भवति तदा जीवबहुत्व प्रतीयते ।। योगोपनिषदि लिखितमस्ति — "कथं पुनरात्मनः एकत्वमित्यत्र सदृष्टान्तमेकत्वमाह--एक इति । पञ्चभूतभोतिकव्यवस्थित आत्मा एक एव हि स्वज्ञादिदृष्टानुरोधेन नभोजलबिम्बप्रतिनिम्बभावमापन्नचन्द्रवत् शिवजीवभेदेन एकधा बहुधेव दृश्यते, वस्तुत आत्मन एकत्वात्" । अनन्तरम् भगवत्पादैः इतोऽपि श्रीमद्भगवत्गीताभाष्ये लिखितम्-- "यथा एक एव चन्द्रः अनेकसदृशेषु जलकुम्भादिषु बहुधा प्रतिविम्बते, तथैव आत्मा अपि एक एव सन् उपाधिभेदात् बहुधा इव दृश्यते।" इति । "भूते भूते व्यवस्थितः" इति पङ्क्त्यां 'व्यवस्थितः' इत्यस्य शब्दस्य अर्थः अयं न कर्तव्यः यत् आत्मा जीवेषु पृथक्तया अवतिष्ठति इति । तस्य अयमर्थः कर्तव्यः यत्, आत्मा स्वरूपतः सर्वव्यापी विराजते। अतः सर्वभूतेषु सः विराजमानः ।

अतः श्वेताश्वतरोपनिषदि लिखितमस्ति - **"एको देवः सर्वभूतेषु गूढः**

सर्वव्यापी सर्वभूतान्तरात्मा " इति।

आत्मा कदापि प्रकृतार्थे बहु भवितुं नार्हति, केवलं तु मायायाः प्रभावात् बहु प्रतीयते । तस्मात् ब्रह्मसूत्रभाष्ये लिखितमस्ति-- "न तु आत्मा बहुधा भवति, केवलम् अविद्यया बहुधा इव भवति दृश्यते " इति चन्द्रस्य प्रतिफलनं यदा पात्रस्थजले पतति, तदा तु भिन्नः चन्द्रः दृश्यते परन्तु यदि पात्रे जलं न तिष्ठेत् तदा तु एकः चन्द्रः एव अवतिष्ठति । अनेनैव उपाधिरहितावस्थायां शुद्धचैतन्यमेव अवतिष्ठति। आत्मज्ञानलाभः इत्यनेनैव जायते ।अतः कठोपनिषदि लिखितमस्ति -

"एकस्तथा सर्वभूतान्तरात्मा

रूपं रूपं प्रतिरूपो बहिश्च" इति।

यदा ब्रह्मज्ञानेन अविद्या दूरीभूता भवति तदा भिन्नत्वं न आयाति । 'नानात्वं नास्ति किञ्चन" इति श्रुतिः।

अखण्डैकत्वसन्दर्भे श्रीमद्भगवतीताप्रमाणम्- "आत्मनः अखण्डैकत्वसन्दर्भः" इति विषयस्य प्रामाणिकत्वं श्रीमद्भवतगीतायामपि विद्यते । सम्प्रति तेषामेव आलोचना विधेया।

---

[1] माण्डूक्यकारिका (गौडपादाचार्यः), ३.७७ —"अजातं जायते किञ्चित्, न भवत्युपशान्तये।"

प्रथमप्रमाणम्----- **"समं सर्वेषु भूतेषु तिष्ठन्तं परमेश्वरम्।**
विनश्यत्स्वविनश्यन्तं यः पश्यति स पश्यति ॥" इति

अर्थात् यः जनः सर्वभूतेषु परमात्मानमेव पश्यति स एव प्रकृतदर्शी अस्ति। अनेन ज्ञायते सर्वभूतेषु जीवेषु आत्मा एक एव।

द्वितीयप्रमाणम्---- **"समं पश्यन्हि सर्वत्र समवस्थितमीश्वरम्।**
न हिनस्त्यात्मनात्मानं ततो याति परां गतिम्॥" इति

अनेन ज्ञायते, यः सर्वत्र ईश्वरमेव पश्यति, सः कदापि कस्यापि क्षतिं न जनयति, स्वयं मुक्तिं च प्राप्नोति।

तृतीयप्रमाणम्---- **"अनादित्वान्निर्गुणत्वात्परमात्मायमव्ययः।**
शरीरस्थोऽपि कौन्तेय न करोति न लिप्यते "॥ इति

श्लोकेऽस्मिन्, भगवान् श्रीकृष्णः अर्जुनं प्रति उक्तवान् आसीत् - आत्मा तु अनादिः, निर्गुणः अक्षयश्चेति। देहे अवस्थानं कृत्वापि न किमपि कर्म करोति, न कर्मणि लिप्तः च भवति इति।

चतुर्थप्रमाणम्---- **"सर्वभूतस्थमात्मानं सर्वभूतानि चात्मनि।**
ईक्षते योगयुक्तात्मा सर्वत्र समदर्शनः ॥" इति

अस्मात् ज्ञायते, योगयुक्तजनः सर्वदा आत्मानं सर्वभूतेषु पश्यति एवञ्च सर्वभूतानि आत्मनि पश्यति इति ॥

पञ्चमप्रमाणम्---- **"यो मां पश्यति सर्वत्र सर्वं च मयि पश्यति।**
तस्याहं न प्रणश्यामि स च मे न प्रणश्यति ॥" इति

भगवान् श्रीकृष्णः अर्जुनं प्रति अवदत्, यः ब्रह्मरूपं भगवन्तं सर्वत्र पश्यति एवञ्च सर्वं भगवति ब्रह्मरूपे पश्यति। सः कदापि ब्रह्मरूपात् भगवतः विच्छिन्नः न भवति।

षष्ठप्रमाणम्---- **"मत्तः परतरं नान्यत्किञ्चिदस्ति धनञ्जय।**
मयि सर्वमिदं प्रोक्तं सूत्रे मणिगणा इव "॥ इति

अर्जुनं प्रति भगवान् श्रीकृष्णः उक्तवान् ब्रह्मरूपं भगवन्तम् अतिरिच्य न किमपि विद्यते। जगदिदं सर्वं ब्रह्मरूपे भगवति एवं राजते इति। कथं राजते इति प्रश्ने सति वक्तव्यम्, सूत्रे यथा मणिसमूहः विद्यते तथैव इदं जगत्सर्वं भगवति एव एकात्मभूतमिति।

सप्तमप्रमाणम्---- **"मया ततमिदं सर्वं जगदव्यक्तमूर्तिना।**
मत्स्थानि सर्वभूतानि न चाहं तेष्ववस्थितः॥" इति

ब्रह्मरूपे भगवति इदं सर्वं जगत् अव्यक्तरूपेण विद्यते। सर्वं भूतमिति तस्मिन्नेव वर्तते अनासक्तः सन्।

अखण्डैकत्वसन्दर्भे उपनिषत्प्रमाणम्- श्रीमद्भगवत्गीतामिव उपनिषत्प्रमाणानि अपि विद्यन्ते। तानि प्रमाणानि सम्प्रति परिलक्ष्यन्ते।

प्रथमप्रमाणम्---- श्वेताश्वतरोपनिषदि अस्ति –

"एको देवः सर्वभूतेषु गूढः, सर्वव्यापी सर्वभूतान्तरात्मा।
कर्माध्यक्षः सर्वभूताधिवासः, साक्षी चेता केवलो निर्गुणश्च ॥"

परमात्मा तु सर्वभूतेषु निगूढः विद्यते। सः तु निर्गुणः कर्माध्यक्षः साक्षी चैतन्यस्वरूपश्चेति।

द्वितीयप्रमाणम्---- मुण्डकोपनिषदि विराजते--

"द्वा सुपर्णा सयुजा सखाया
समानं वृक्षं परिषस्वजाते।
तयोरन्यः पिप्पलं स्वाद्वत्य-
नश्नन्नन्यो अभिचाकशीति॥"

अस्मिन् मन्त्रे तु एकः परमात्मा एव सर्वेषु जीवेषु साक्षीस्वरूपेण विराजमानः। अतः आत्मा एक एव, सः बहुजीवरूपेण विराजमानः। जाग्रतादिषु एकः एव तिष्ठति। अयमेव, उक्तः आसीत् "भूतात्मा भूते भूते व्यवस्थित:" अर्थात् जीवेषु एक एव आत्मा विराजमान:।

तृतीयप्रमाणम्---- **"एकोऽहम् एव इदं सर्वम् , नेह नानास्ति किचन"।**

अस्य तात्पर्यः अस्ति, अत्र आत्मन: अभिन्नत्वम् एकत्वं च प्रकाशित:।

चतुर्थप्रमाणम्---- **"सदेव सोम्य इदमग्र आसीत् एकमेवाद्वितीयम्"**

अर्थात् अनेन ज्ञायते, सृष्टे: पूर्वम् अद्वितीयम्[1] एकमेव सत् ब्रह्म आसीत्।

पञ्चमप्रमाणम्---- श्वेताश्वतरोपनिषदि अस्ति – **"एको देवः सर्वभूतेषु गूढः, सर्वव्यापी सर्वभूतान्तरात्मा "**

अर्थात् एकात्मा एव सर्वजीवेषु गूढभावेन विराजमान: । स एव आत्मा सर्वव्याप्त: अन्तर्यामी च|

उपसंहारः- उपनिषत्सु अखण्डः, एकः, सर्वव्यापी च आत्मा परमार्थसत्तारूपेण निरूपितः। "सदेव सोम्य इदमग्र आसीत् एकमेवाद्वितीयम्" इति छान्दोग्योपनिषद्वचनं तदेकत्वं प्रतिपादयति । "नेह नानास्ति किञ्चन" इति बृहदारण्यकोपनिषद्वचनं च नानात्वाभावं निर्दिशति। यथा एकः चन्द्रः नानाजलेषु प्रतिबिम्बितः सन् अपि एक एव दृश्यते, तथैव एकः आत्मा नानाभूतेषु शरीररूपेषु व्यवस्थितोऽपि एक एव अस्ति। "अहं ब्रह्मास्मि" इत्यनेन जीवब्रह्मणोः अभेदः सूचितः, तथा "तत्त्वमसि" इति महावाक्येन तयोः ऐक्यमेव प्रतिपाद्यते । आत्मा सर्वभूतेषु व्याप्य स्थितः, स नित्यः, शुद्धः, बुद्धः, मुक्तः च । यदा ज्ञानी भेददृष्टिं त्यक्त्वा आत्मैकत्वम् अनुभवति, तदा एव तस्य मोक्षः सिध्यति । अतो अद्वैतवेदान्तस्य सारः अयम्— आत्मा, भिन्नः न भवति, स एव एकः अखण्डचैतन्यस्वरूपः इति , यस्मिन् सर्वं प्रतिष्ठितम् इति शम् ।

सहायकग्रन्थसूची

1. Īśādi Nau Upaniṣad. Gorakhpur: Gita Press.
2. Vyāsa, Bādarāyaṇa. Brahmasūtra Śaṅkarabhāṣyam. Ed. Āchārya Jagadīśa Śāstrī. Delhi: Motilal Banarsidass.
3. Swami Vireshwarananda. Brahmasūtra. Trans. Dr. Saccidānanda Dhar. Kolkata: Udbodhan Karyalaya.
4. Swami Gurubhaktananda. Amritabindu Upanishad: A Drop of Immortality, Reflections.
5. Yoga Upaniṣadāḥ: Śrī Upaniṣad Brahma Yogiviracitavyākhyāyutāḥ. Ed. A. Mahadeva Shastri. Adyar: Theosophical Publishing House.
6. Śrīmad Bhagavad Gītā (Śāṅkarabhāṣyam). Trans. Śrī Harikṛṣṇadāsa Goyandaka.

[1] माण्डूक्योपनिषद्, मन्त्र ७ —
"शान्तं शिवमद्वैतं चतुर्थं मन्यन्ते स आत्मा स विज्ञेयः।"

आलंकारिकदृष्ट्या लघुत्रयी बृहत्त्रयी इति संज्ञायाकरणविमर्शः

Sanchita Chakraborty, (SACT)
Gangadharpur Mahavidyamandir

सारांशः :- दृश्यश्रव्यभेदेन काव्यस्य द्वैविध्यमङ्गीकृतमलङ्कारशास्त्रकारैः। कवेर्भावः इति व्युत्पत्त्या कविशब्दोत्तरात् ष्यङि क्लीवत्वे च काव्यमिति संज्ञा। आदौ शब्दः अनन्तरमर्थः इति शब्दार्थयोः अनन्यतया प्रतिभासमानत्वात् 'शब्दार्थौ सहितौ काव्यम्' इति – भामहोक्तालंकारिकविचारार्थपरतया काव्यत्वसंज्ञा सुतरां प्रेक्ष्यते। अत्र विचार्यमेव, शब्दार्थयोः व्यवहारेण यदि काव्यत्वसंज्ञा स्यात्तर्हि संसारयात्रायां शब्दानां नियतार्थप्रतिपादकत्वेन तत्रापि चलति काव्यत्वसंज्ञा। एवञ्च स्वीकृते काव्यत्वसंज्ञाव्यभिचारापत्तेः। तथा सति आलंकारिकाणां काव्यत्वसंज्ञाचर्चायां वृथाश्रमभारोपनीतप्रसङ्गापत्तेरिति भावनायाः अलीकत्वेन नेयम्। तथा च शब्दार्थयोरेकीकरणमार्गे लोकोत्तरचमत्कारितायाः प्रसक्तत्वात् तादृशव्यवस्थायाः लौकिककथनमार्गे अनुपस्थितेः न कश्चन काव्यत्वसंज्ञाव्यभिचारप्रसङ्गः समुपतिष्ठते। एतेन लौकिककथोपकथनदशायां सर्वथा लोकोत्तरचमत्कारितानिर्णयः नानुसन्धेयः , तादृशप्रसङ्गस्यानाकाङ्क्षितत्वात्। अतः काव्यलक्षणं स्मारं स्मारं विचारयितव्यं काले काले युगे युगे च।

विशिष्टशब्दा : आलंकारशास्त्रम्, आलंकारिकः, काव्यलक्षणम्, ईशवीयशतकम्।

प्रस्तावना : सुचारुशब्दार्थपरिवित्तया काव्यत्वाङ्गीकारेण रसैकभावनायाः परिगणितत्वात् 'वाक्यं रसात्मकं काव्यम्' इत्यादिलक्षणानामबाधसञ्चारितत्वेन काव्यत्वपरिमण्डलस्य असाधारणसम्पर्कितत्वेन दर्शकैः श्रोतृभिश्च रसैकतानतायाः स्वरूपवेद्यत्वात् असाधारणी समीक्षा समापतेत् इति काव्यत्वलक्षणचर्चा स्वयं स्ववीर्यं समाख्यातवती। काव्यत्वपारावारे विविधोपकरणसज्जितसम्भारादीन् उपगृह्य काव्यसेविनां मनोवाञ्छापूरणप्रक्रियासत्वात् काव्यत्वाङ्गीकारस्तदा भूयसा परिवर्धेत।

प्रसङ्गतः काव्यत्वलक्षणशैली काव्यमार्गे केन प्रकारेण स्वस्वकृष्ट्या नानावैचित्र्यपूर्णं मनोहारिशब्दार्थपूर्णं सौन्दर्यं विकशति इति निर्धारणीयं यथाक्रमं काव्यत्वलक्षणसुगभीरकर्षणफलप्राप्तौ –

१. अलंकारशास्त्रे गुरुस्थानीयः आचार्यो भरतः प्रायेण रसवादस्य प्रवक्ता ईशवीयद्वितीयशतकसमुद्भूतः नाट्यशास्त्रं व्यरचि। यद्यपि काव्यलक्षणं तत्रभवता नोररीकृतं तथापि अलङ्कारलक्षणविधया मन्त्रितम्.- "भूषणैरिव चित्रार्थैस्तद्भूषणमिति स्मृतम्।"

२. अनन्तरमलङ्कारशास्त्रमार्गे समुद्भूतः ईशवीयषष्ठशतकपूर्वार्द्धे समुपजातः काव्यालंकारग्रन्थस्य रचयिता आचार्यभामहः सप्रशंसं स्मर्य्यते। अत्रभवता "शब्दार्थौ सहितौ काव्यम्"(१/१६) इति लक्षणेन अलङ्कारसम्भूतत्वम् आसादितं भूयते। पुनश्च अलङ्कारलक्षणे अस्य शेमुषी प्रशस्ता- "वाच्या वक्रार्थशब्दोक्तिरलङ्काराय कल्पते" इति।

३. तदनन्तरम् अलङ्कारप्रस्थाने भामहसमकालीनतया तदुत्तरवर्त्तितया वा समुद्भूतः काव्यादर्शाख्यालंकारशास्त्रप्रणेता ईशवीयषष्ठशतकोत्तरवर्त्ती सप्तमशतकवर्त्ती वा आचार्यदण्डी अतिचमत्कारिताम् आसादितवान्। तेन काव्यलक्षणविधौ कथञ्चित् नावीन्यं संप्रसारितम् - "शरीरं तावदिष्टार्थव्यवच्छिन्ना पदावलिः"(१/१०) इति। अत्रभवता अलङ्कारलक्षणचर्चायाम् – "काव्यशोभाकारान् धर्मानलङ्कारान् प्रचक्षते" इति भणितम्। आलङ्कारिकाः पुनः दण्डिनं रीतिवादमध्ये परिगणयन्ति।

४. अलङ्कारशास्त्रपारावारे समुदेति रीतिवादप्रवक्ता ईशवीयाष्टमोत्तरार्द्धसमुद्भूतः काव्यालङ्कारसूत्रवृत्तिरचयिता आचार्यः वामनः। असौ काव्यलक्षणमतिविस्तीर्णतया निरूपयति – "काव्यशब्दोऽयं गुणालङ्कारसंस्कृतयोः शब्दार्थयोर्वर्तते भक्त्या तु शब्दार्थवचनमात्रं गृह्यते"(१/१/१) इति। अलङ्कारलक्षणमेवं भणितम् - "सौन्दर्यमलंकारः। अलंकृतिरलंकारः" इति।

५. ईशवीयाष्टमशतकोत्तरार्द्धसमुद्भूतः काव्यालङ्कारसारसंग्रहप्रणेता आचार्य उद्भटः समुपजायते। काश्मीरराजस्य जयापीडस्य सभापण्डितरूपेण परिचय आसीत् इति कल्हनमतम्। अलङ्कारसंग्रहमूलकग्रन्थे एकचत्वारिंशदलंकाराः नवतिसंख्यकानि

उदाहरणानि दत्तानि।

६. तदनन्तरम् ईशवीयनवमशतकपूर्वार्द्धसमुद्भूतः काव्यालंकारग्रन्थस्य रचयिता आचार्यरुद्रटः सप्रशंसं स्मर्य्यते। अत्रभवता "शब्दार्थौ काव्यम्" इति लक्षणेन शब्दार्थयोः अलङ्कारसम्भूतत्वम् इति आसादयितुं शक्यते।

७. अलङ्कारशास्त्रपारावारे ध्वन्यालोकग्रन्थस्य प्रणेता ईशवीयनवमशतकोत्तरार्द्धे समुपजातः आचार्यानन्दवर्धनः। असौ काव्यलक्षणमतिविस्तीर्णतया निरूपयति – "काव्यस्यात्मा" (१/१) इति।

८. ईशवीयदशमशतकपूर्वार्द्धसमुद्भूतः काव्यकौतुकग्रन्थप्रणेता आचार्यभट्टतौतः। स आलंकारिकाभिनवगुप्तस्य गुरुः आसीत्। तेन शान्तरसस्य श्रेष्ठत्वं समर्थितम्।

९. तदनन्तरमलङ्कारशास्त्रमार्गे समुद्भूतः ईशवीयदशमशतकोत्तरार्द्ध समुपजातः लोचन-अभिनवभारती-काव्यकौतुकग्रन्थत्रयस्य रचयिता आचार्योऽभिनवगुप्तः सप्रशंसं स्मर्य्यते।

१०. अलङ्कारशास्त्रे वक्रोक्तिवादस्य प्रवक्ता आचार्यकुन्तकः ईशवीयदशमशतके समुद्भूतः वक्रोक्तिजीवितं नाम ग्रन्थं रचितवान्। तेन काव्यलक्षणविधौ कथञ्चित् नावीन्यं संप्रसारितम् – "शब्दार्थौ सहितौ वक्रकविव्यापारशालिनि।
बन्धे व्यवस्थितौ काव्यं तद्विदाह्लादकारिणि॥"

पुनश्च अलङ्कारलक्षणे अस्य शेमुषी प्रशस्ता – "वक्रोक्तिरेव वैदग्ध्यभङ्गीभणितिरुच्यते" इति।

११. अलङ्कारशास्त्रपारावारे समुदेति ईशवीयदशमशतके समुपजातः दशरूपकग्रन्थस्य प्रणेता आचार्यधनञ्जयः। मुञ्जराजस्य सभाकविः धनञ्जयः भरतनाट्यशास्त्रमनुसृत्य दशरूपकग्रन्थं व्यरचयत्।

१२. अलङ्कारशास्त्रमार्गे ईशवीयैकादशशतकसमुद्भूतः सरस्वतीकण्ठाभरणशृङ्गारप्रकाशग्रन्थद्वयस्य रचयिता आचार्यभोजराजः सप्रशंसं स्मर्य्यते। असौ काव्यलक्षणमतिविस्तीर्णतया निरूपयति –

"निर्दोषं गुणवत्काव्यमलङ्कारैरलङ्कृतम्।
रसान्वितं कविः कुर्वन् कीर्तिं प्रीतिञ्च विन्दति ॥" (सरस्वतीकण्ठाभरणम् - १/२) इति।

१३. अनन्तरमलङ्कारशास्त्रमार्गे ईशवीयैकादशशतकसमुद्भूतः व्यक्तिविवेकग्रन्थस्य प्रणेता आचार्यः महिमभट्टः सप्रशसं स्मर्य्यते। तेन आलङ्कारिकानन्दवर्धनस्य ध्वनिवादविषये विरुद्धमतं प्रदत्तम्।

१४. अलङ्कारशास्त्रपारावारे समुपजातः ईशवीयैकादशशतके काव्यप्रकाशग्रन्थस्य रचयिता आचार्यमम्मटः। तेन काव्यलक्षणविधौ कथञ्चित् नावीन्यं संप्रसारितम् – "तददोषौ शब्दार्थौ सगुणावनलङ्कृती पुनः क्वापि"(काव्यप्रकाशः-१/२) इति। तस्य काव्यप्रकाशग्रन्थे उल्लासदशकमस्ति। ग्रन्थमध्ये तेन काव्यलक्षणम्, काव्यश्रेणीभेदः, गुण-दोष-रस-ध्वनि-अलंकाराः इति विषयाः वैशद्येन आलोचिताः।

१५. अलङ्कारशास्त्रमार्गे औचित्यवादस्य प्रवक्ता ईशवीयैकादशशतके समुद्भूतः। तेन काव्यलक्षणविधौ कथञ्चित् नावीन्यं संप्रसारितम् –'काव्यं विशिष्टशब्दार्थसाहित्यसदलङ्कृतिः।' (सुवृत्ततिलकम् – ३/३) इति।

१६. ईशवीयद्वादशशतकपूर्वार्द्धसमुद्भूतः अलंकारसर्वस्वग्रन्थस्य प्रणेता आचार्यः रुय्यकः सप्रशंसं स्मर्य्यते।

१७. अलंकारशास्त्रमार्गे ईशवीयद्वादशशतकसमुद्भूतः आचार्यः हेमचन्द्रः काव्यानुशासनग्रन्थस्य प्रणेता। ग्रन्थेऽस्मिन् काव्यलक्षणं कृतम् – "अदोषौ सगुणौ सालङ्कारौ च शब्दार्थौ काव्यम्" इति सप्रशंसं स्मर्य्यते।

१८. तदन्तरमलङ्कारशास्तरपारावारे समुदेति ईशवीयत्रयोदशशतकसमुद्भूतः चन्द्रालोकग्रन्थस्य रचयिता आचार्यः जयदेवः। अस्मिन् ग्रन्थे काव्यलक्षणं कृतम् – "निर्दोषा लक्षणवती सरीतिगुणभूषिता।
सालङ्काररसानेकवृत्तिर्वाक् काव्यनामभाक्॥" इति।

पुनश्च अलंकारलक्षणे अस्य शेमुषी प्रशस्ता – "शब्दार्थयोः प्रसिद्ध्या वा कवेः पौरवशेन वा।
हरादिवदलङ्कारसमन्निवेशो मनोहरः॥" इति।

१९. ईशवीयचतुर्दशशतके समुपजातः अलंकाररत्नाकरग्रन्थस्य रचयिता आचार्यशोभाकरमिश्रमहोदयः सप्रशंसं स्मर्य्यते।

२०. अलङ्कारशास्त्रमार्गे ईशवीयचतुर्दशशतकपूर्वार्द्धसमुद्भूतो विद्याधराचार्य एकावलीग्रन्थस्य प्रणेता। ग्रन्थेऽस्मिन् काव्यलक्षणं तेन कृतम् - "शब्दार्थौ वपुरस्य तत्र विवुधैरात्माभ्यधायि ध्वनिः"(एकावली – १/१३) इति।

२१. अलंकारशास्त्रे ईशवीयचतुर्दशशतकसमुद्भूतः प्रतापरुद्रयशोभूषणग्रन्थस्य रचयिता विद्यानाथाचार्यः। अस्मिन् ग्रन्थे काव्यलक्षणं तेन कृतम् – "गुणालङ्कारसहितौ शब्दार्थौ दोषवर्जितौ।
गद्यपद्योभयमयं काव्यं काव्यविदो विदुः॥" इति।

पुनश्च अलङ्कारलक्षणमेवं भणितम् - "अलंक्रियतेऽनेनेति चारुत्वहेतुरलंकारः" इति।

२२.अलंकारशास्त्रपारावारे समुदेति ईशवीयचतुर्दशशतकसमुद्भूतः साहित्यदर्पणग्रन्थस्य प्रणेता रसवादस्य प्रवक्ता आचार्यविश्वनाथः। तेन काव्यलक्षणविधौ कथञ्चित् नावीन्यं संप्रसारितम् – "वाक्यं रसात्मकं काव्यम्"(सा.द. – १/३) इति।

२३.ईशवीयषोडशशतकोत्तरार्द्धे समुपजातः चित्रमीमांसाकुवलयानन्दवृत्तिवार्त्तिकग्रन्थत्रयस्य रचयिता आचार्योऽप्पय्यदीक्षितः सप्रशंसं स्मर्य्यते।

२४. तदनन्तरमलङ्कारशास्त्रमार्गे ईशवीयसप्तदशशतकसमुद्भूतः रसगङ्गाधरग्रन्थस्य प्रणेता जगन्नाथाचार्यः। ग्रन्थेऽस्मिन् काव्यलक्षणं तेन कृतम् – "रमणीयार्थप्रतिपादकः शब्दः काव्यम्"(र.ग. – १/३) इति। पुनश्च अलङ्कारलक्षणे अस्य शेमुषी प्रशस्ता - "काव्यात्मनो व्यङ्ग्यस्य रमणीयताप्रयोजका अलङ्काराः।"

२५. ईशवीयाष्टादशशतकपूर्वार्द्धसमुद्भूतः अलङ्कारकौस्तुभालंकारमुक्तावल्यलंकारप्रदीपग्रन्थत्रयस्य स्रष्टा आचार्यविश्वेश्वरपण्डितः सप्रशंसं स्मर्य्यते।

२६. अलङ्कारशास्त्रमार्गे ईशवीयद्वादशशतकप्रथमार्द्धसमुद्भूतः वाग्भटालङ्कारग्रन्थस्य स्रष्टा वाग्भटाचार्यः। ग्रन्थऽस्मिन् काव्यलक्षणं तेन कृतम् – "शब्दार्थौ निर्दोषौ सगुणौ प्रायः सालंकारौ काव्यम्"(वा.भ. – ५/१४) इति।

२७. ईशवीयनवमशतकोत्तरार्द्धवर्ती ईशवीयदशमशतकपूर्वार्द्धवर्त्ती वा समुपजातः आचार्यमुकुलभट्टः अभिधावृत्तिमातृकाग्रन्थस्य रचयिता। अस्माभिः श्रद्धोपगूढेषु चित्तेषु संवृतो भूयते।

२८. अलङ्कारशास्त्रमार्गे ईशवीयदशमशतके समुद्भूतः आचार्यप्रतीहारेन्दुराजः अभिनवगुप्तस्य गुरुः मुकुलभट्टस्य शिष्यश्च आसीत्। स एव अलङ्कारशास्त्रस्य सर्वप्राचीनटीकाकारो जातः। तेन 'लघुवृत्तिः' इति टीका कृता।

२९. ईशवीयैकादशशतकसमुद्भूतः उद्भटविवेकग्रन्थस्य प्रणेता आचार्यराजानकतिलकः अस्माकं चित्तसारे स्वीयते।

३०. ततः अलंकारशास्त्रपारावारे समुदेति ईशवीयदशमशतकपूर्वार्द्धसमुद्भूतः काव्यमीमांसाग्रन्थस्य स्रष्टा आचार्यराजशेखरः।

३१. ईशवीयद्वादशशतकपूर्वार्द्धसमुद्भूतः अलङ्कारविद्यासूत्रग्रन्थस्य रचयिता जैनाचार्यः शौद्धोदनिः प्रशंसाभूयस्त्वेन नेतुं शक्यते।

३२. अलंकारशास्त्रे ईशवीयषोडशशतकोत्तरार्द्धे समुपजातः अलंकारशेखरग्रन्थस्य प्रणेता आचार्यकेशवमिश्रः। शौद्धोदनिविरचितालङ्कारविद्यासूत्रग्रन्थतः कारिकामवलम्ब्य तेन अलङ्कारशेखरग्रन्थः विरचितः।

३३. ईशवीयपञ्चदशशतकसमुद्भूतः उदाहरणदीपिकाकाव्यप्रकाशप्रदीपग्रन्थद्वयस्य रचयिता आचार्यगोविन्दठक्कुरः अलङ्कारवासितचित्तेषु अत्यादरणीयतया संवृत्तः।

३४. ततः ईशवीयत्रयोदशशतकोत्तरवर्त्ती ईशवीयचतुर्दशशतकप्रथमवर्त्ती वा समुपजातः रसतरङ्गिणीरसमञ्जर्यलंकारतिलकगीत-गौरीशग्रन्थचतुष्टयस्य स्रष्टा आचार्यो भानुदत्तो न कदापि वीतश्रद्धतया नीतः।

३५. तदनन्तरम् अलङ्कारशास्त्रपारावारे समुदेति ईशवीयपञ्चदशशतके समुद्भूतः अलंकारकौस्तुभग्रन्थस्य प्रणेता आचार्यकविकर्णपूरः अतिगौरवमापन्नः अलङ्कारशास्त्रहर्म्येषु। बङ्गदेशे तत्रभवान् अजायत। चैतन्यमहाप्रभोः शिष्यः आसीत्। ग्रन्थेऽस्मिन् तेन काव्यलक्षणं कृतम् – "कविवाङ्निर्मितिः काव्यम्" इति। पुनश्च काव्यपुरुषविषयमधिकृत्य तेन उक्तम् - "शरीरं शब्दार्थौ, ध्वनिरसव आत्मा किल रसः" इति।

३६. अनन्तरमीशवीयसप्तदशशतकोत्तरार्द्धसमुद्भूतः काव्यचन्द्रिकाग्रन्थस्य स्रष्टा आचार्यकविचन्द्रः अस्माकं मनोमुकुरेषु स्थितः।

३७. ततः अलंकारशास्त्रमार्गे ईशवीयत्रयोदशशतकोत्तरार्द्धे ईशवीयचतुर्दशशतकपूर्वार्द्धे वा समुपजातः अरिसिंहाचार्यः कवितारहस्याख्यग्रन्थस्य काव्यकल्पलताग्रन्थस्य वा रचयिता। अरिसिंह प्रणितस्य असमाप्तग्रन्थस्य अन्तः अमरचन्द्रेण कृतः।

३८. ईशवीयचतुर्दशशतकोत्तरार्द्धसमुद्भूतः उज्ज्वलनीलमणिः भक्तिरसामृतसिन्धुनाटकचन्द्रिकाग्रन्थत्रयस्य प्रणेता आचार्यः रूपगोस्वामी सप्रशंसं स्मर्य्यते।

३९. ईशवीयपञ्चदशशतकोत्तरार्द्धे समुपजातः भक्तिरसायनग्रन्थस्य स्रष्टा अद्वैतवेदान्ताचार्यः मधुसूदनसरस्वती सप्रशंसं स्मर्य्यते।

४०. तदन्तरमलंकारशास्त्रे ईशवीयद्वादशोत्तरार्द्धे ईशवीयत्रयोदशपूर्वार्द्धे वा समुद्भूतः भावप्रकाशग्रन्थस्य रचयिता आचार्यशारदतनयः अतिगम्भीरघोषेण रसोपयुक्ते चित्ते उपस्थीयते।

ईशवीयदशमशतकोत्तरार्द्धे समुपजातः नाटकलक्षणरत्नकोषग्रन्थस्य प्रणेता आचार्यसागरनन्दी अस्माकं चित्तमुकुरे नरीनृत्यते।

अलंकारशास्त्रे इत्थं सर्वेषामाधिकारिकाणां मतानि संप्रेक्षितानि। एतेषां ग्रन्थेषु काव्यचर्चाविषये कुत्रापि लघुबृहच्छब्दयोः सञ्चारो न दृष्टचर आसीत्। तथापि उक्तशब्दयोः काव्यचर्चायां संपातितयोः कथं व्यवहारः समासादितः इति प्रेक्षणदशायां सञ्चारितः दृश्येत।

संस्कृतसाहित्यागारे लघुशब्दस्य अल्पीयस्त्वेन बृहच्छब्दस्य च महदर्थवत्त्वेन व्यवहारः कोशग्रन्थेषु समादृतः। विशेषतो ग्रन्थपर्याये अनयोर्व्यवहारो दृश्यतेतराम्। यद्यपि 'बृहत्कथा'नाम साहित्यग्रन्थे प्रभूतपद्यसंघटितजल्पसंग्रहः सूचितः, पुनश्च बृहन्नारदीयेषु पुराणग्रन्थेषु बृहच्छब्दस्य तादृशार्थवत्वात्, किञ्च कुमारिलभट्टान्तेवासिनः प्रभाकरमिश्रपादस्य ईशवीयसप्तमशतकार्द्धासमुद्भूतस्य शवरभाष्यस्योपरि 'बृहती' इति 'लघ्वी' इति टीकाद्वयविरचनम्, अन्यतश्च शब्दशास्त्रे लघुसिद्धान्तकौमुदीग्रन्थेषु, स्वल्पीयस्त्वेन व्यवहारस्य दृश्यमानत्वात् न कथञ्चित् व्यतिक्रमः परिलक्षितः। एवंविधेषु प्राप्तेषु बृहल्लघुशब्दयोः समाचारेषु अतिरिक्तबोधाय कथञ्चिदधिकं तथ्यमुपन्यस्यते –

निष्कर्ष : संस्कृतसाहित्यपारावारे लघुबृहच्छब्दव्यवहाररीतिः प्रेक्षिता। प्रायशः मात्रार्थे अनयोर्व्यवहारः परिलक्षितः। तथा सति एषा वृत्तिः कदा काव्यक्षेत्रे सज्जते, तत्र किं बहिरङ्गतया एतौ समाचरितौ सम्यगलक्षणानुसारतो गुणानां तथा वैशिष्ट्याणां विचारणा इति सर्वथा प्रेक्षणेन निर्णीते विषये चिन्तायाथार्थ्यं समायाति। प्रकृते बृहत्त्रयी वृत्तिः भारविविरचितादिकाव्येषु यथा व्रियते तथा कालिदासरचितेषु काव्येषु लघुत्रयी वृत्तिः शोभते इति समाचारः। तथाहि लघुत्रयी वृत्तिः कालिदासविरचितेषु महाकाव्यद्वयं रघुवंश-कुमारसम्भवाख्यं तथा मेघदूतं नाम खण्डकाव्यमिति अङ्गीकृत्य संघटते; बृहत्त्रयी वृत्तिः भारविविरचितं किरातार्जुनीयम्, माघविरचितं शिशुपालवधम्, श्रीहर्षविरचितं नैषधीयचरितम् इति महाकाव्यत्रयमुपजीव्य विद्यते।

ननु महाकाव्यविषयमुपजीव्य लघुवृहच्छब्दयोर्व्यवहारः काव्यप्रतिभानिर्णयव्यापारे असङ्गत एवेति चेदुच्यते ये ये कवयः काव्यकृतीः समुद्दिश्य चर्चायां निहिताः , ते न जानन्ति एतादृशं परिगणनम्। तथा सति प्रतिभासम्पन्नस्य महाकवेः कालिदासस्य कृतौ पुनरेकतमस्य महाकाव्यस्य संयोजनम् इति लीलयैव कर्तुं शक्यते। ऐतिहासिकविषयमवलम्ब्य भावरसादिपरिपूर्णशब्दार्थसम्भारैः महाकाव्यलक्षणाभिधायि प्रातिभं विच्छुरणं महाकवेः कालिदासस्य अपरां कीर्तिगाथां स्पृशति। एतेन संस्कृतसाहित्यं पुनर्धन्यतामासाद्येत। एते काव्यकलापातिशोभासञ्चारितधीवृत्तयः कविवर्याः कालिदासपूज्यपादाः पुनरधस्तनानां महाकाव्यगतलक्षणभाजां काव्यरसिकानां परिमाणमात्रतत्पराणां प्रचेष्टां प्राक्तयाऽवगतवन्तः अलौकिकशक्तिबलेन , नूनं धन्यधन्या

भवेयुः काव्यरससुधाधारापात्रनिष्णातामलिनचित्ताः स्निग्धाः मनोहराः सहृदयाः सर्वोत्कृष्टरसोपलब्धये। किञ्चामरगाथासञ्चारयितृरसभावमाधुर्योत्सारितशब्दार्थमूर्च्छनासम्पृक्तानां कालिदासानां महाकवीनां सुललितपदझनत्कारध्वनिः। किन्त्वपरिगणिता तादृशी शेमुषी इत्यधन्यानि काव्यरससुधावञ्चितानि सहृदयानाम् ।

अत्रैकतः कालिदासीयः पक्षः , अपरतश्च काव्यचर्चाशीलाः शब्दार्थपरिषेवणधुरन्धराः भारविमाघश्रीहर्षप्रभृतयः महाकवयः इति। अत्रोत्तरपक्षे महाकाव्यत्रयं परिगणितं महाकाव्यलक्षणानां यथायथपरिवेशनेन , तत्रोत्कर्षापकर्षगणनाऽपरिप्रेक्षितत्वात्। अत्र परिवर्जिता पक्षद्वयस्य विचारचर्चा गुणागुणनिर्णये। नूनं तत्र कालिदासः सर्वानतिशेते काव्यरससुधामात्रदानेन। प्रतिभावलमेवात्र प्रमाणं यत् कालिदास एव विद्यते। इतरस्थानेषु काव्यचर्चापारिपाट्यं सततमनुभूयते। अतो लघुवृहच्छब्दयोर्व्यवहारो ध्वनितः केवललक्षणात्मकनियमपूर्णतोपरि, न तु वैदग्ध्यविचारश्चर्चितः। तथा सति काव्यसमालोचकानां व्याहतो विचारध्वनिः – पुरा कवीनां गणनाप्रसङ्गे / कनीष्ठिकाधिष्ठितकालिदासः। अद्यापि तत्तुल्यकवेरभावादनामिका सार्थवती वभूव।। इत्यादिकन्ठशतैः स्तुतिदर्शनात्। वस्तुतस्तु कालिदासीया रीतिः नवीनमार्गप्रदर्शिका, तत्रेतरेषां कवीनां पदध्विनिर्न श्रूयते वैदग्धविचारदशायाम्। साधुरास्तां मार्गः संख्याविचारे। महति कालिदासे महाकाव्यद्वयेन साकं खण्डकाव्यस्यावस्थानम्, इतरत्र कवित्रये पृथक्तया महाकाव्यलक्षणविचारः परिपूरित इति सारः।

अत्र प्रश्नः समुदेति यत्, ये ये काव्यरसिकाः लघुवृहश्छव्दयभावनां परिशीलितवन्तः, तेषां कथं नु चर्चा श्रीहर्षपर्यन्तं विद्यत इति। मन्यते, कालिदासीये पक्षे महाकाव्यद्वयस्य सत्त्वात् इतरत्र काव्ये। खण्डपरत्वसूचनात् समुदायेन त्रितयमहाकाव्यत्वाभावे, अन्यत्र भारवि-माघ- श्रीहर्षाविधृतमहाकाव्यत्रयदर्शनात् तदपेक्षया कालिदासीयरचनायां नून्यता समायति। अतः काव्यसमालोचकानां कथं श्रीहर्षपर्यन्तमवनमनम् इति चेदुच्यते, कालिदासव्यतिरिक्तानां कवीनां प्रसिद्धिरुक्तत्रयपर्यन्तं विन्यस्ता, तदुत्तवर्त्तिनां कवीनां परिगणनाभावात् अप्रसक्तत्वाच्च। अथवा कालिदासोत्तरपर्याये प्रसिद्धिवशात्त्रितयस्य परिगणनमुचितमिति मन्तुं पार्यते किल। अथवा कालिदासीयमहाकाव्यद्वयं सन्मार्गेण सेवितमिति चिन्तया उत्तरत्र कवित्रयं नीतं कालपर्यायविवेचनात्।

आस्तां तावत्तादृशी विवेचना। अधुना कदा एतादृशानां समालोचकानां कालनिर्णयो घटते? संस्कृतकथासाहित्ये 'वृहत्कथा' इति गुणाढ्यविरचिता आनुमानिकेशवीयप्रथमशतकसमुद्भूता यद्यपि परिमाणतः संज्ञातो नीत्वा वृहच्छव्देन केवलेन व्यवह्रियते , पस्पशायां लघुशव्दव्यवहारो दृश्यते , तथापि उभयोरेव यथेच्छनिर्णयः शास्त्रेषु उत्तरवर्तिषु कालेषु अर्थात् दशमशताव्दीतः सप्तदशशताव्दीं यावत् अङ्गीकारो दृष्टः। एवं साहित्यसमाचारे लघुवृहच्छब्दयोर्व्यवहारानुसन्धित्सा चलतु। तथापि परिमाणतः शब्दयोर्व्यवहारे नास्ति वैमत्यम्, अन्यथा कवित्वप्रतिभाविचारेऽङ्गीकृते उक्तशव्दार्थयोर्व्यवहारानुपपत्तेरिति।

Bibliography:

- Visvanatha, Sahityadarpana, Ed: P.V. Kane. Bombay, 2nd Editition, 1923.
- Dandina, Kavyadarsa, Ed: V.V. Sastrulu and R.K. Panda. Delhi, Bharatiya Kala Prakashan, Revised Ed. 2008
- Bharatamuni, Natyashastra, Ed: Madhusudan Shastri, Varanasi, 1971.
- Mammata, Kavyaprakasha, Ed: Ganganatha Jha, Allahabad, Delhi: Bharatiya Vidya Prakashan, Oriental Publishers. 1985.
- Bamana, Kavyalamkarasutra Vritti, Ed: Srikrishnasuri, Srirangam: Sri Vani Vilas Press, 1909.

श्रुतिप्रस्थाने ब्रह्मतत्त्वम्

Naba Kumar Panda, Assistant Professor,
Odisha State Open University, Sambalpur,
Phone no- 6370432899

शोधसारः- भारतीय वेदान्तदर्शनशास्त्रसाहित्ये प्रस्थानत्रयमस्ति । एतानि प्रस्थानि वेदम् आश्रयन्ते । एतानि मानवजीवनस्य चरमलक्ष्यप्राप्तये सहायकानि भवन्ति। प्रस्थीयते ब्रह्मस्वरूपम् अनेनेति प्रस्थानम्। येन ब्रह्मस्वरूपं स्थाप्यते , तत् प्रस्थानम्। शृति-स्मृति-न्यायभेदेन प्रस्थानं त्रिविधम्। शृति प्रस्थानम् उपनिषदः, स्मृतिप्रस्थानं श्रीमद्भगवद्गीता, न्यायप्रस्थानं तु ब्रह्मसूत्रमिति विविच्यते। सर्व खल्विदं ब्रह्म, नेह नानास्ति किचन, इन्द्रो मायाभिः पुरुरूप ईयत इत्यादि श्रुतयः एकमपि कूटस्थं नित्यं ब्रह्म माययाऽनेकधा विभाव्यत इति प्रतिपादयति। अविद्योपहिते ब्रह्मणि नामरूपे अविद्यया कल्प्येते। तच्च ब्रह्म निर्गुणसगुणभेदेन द्विविधम्। निर्गुण सर्वोपाधिवर्जितं, सगुणं तु नामरूपादिविकार-भेदोपाधिविशिष्टम् , वेदान्तदर्शनं भारतीयदर्शनानां मुकुटमणिरूपेण शोभतेतमाम्। वेदानाम् अन्तः-अन्तिमो भाग एव वेदान्तः। अर्थादन्तिम, उपनिषद्भागों वेदान्तनाम्ना प्रसिध्यति। यथा चोकम्-वेदान्तो नामोपनिषत्प्रमाणम्। अन्तिमे भागे सारः भवतीति सर्वविदितम्। उपनिषदोंऽनेका तासु क्वचिदापाततो विरोधोऽपि प्रतिभासते। तस्यैव विरोधस्य दूरीकरणाय महर्षिव्यासेन ब्रह्मसूत्राणि रचितानि। अतः वेदानां साररूपमिदं वैदानादर्शनम्। दर्शनस्यास्य प्रवर्तकः महर्षिमादरायणानासः। महर्षिणा प्रणीतः ब्रह्मसूत्रग्रन्थो वेदान्तदर्शनस्य आधारस्तम्भः भवति । भारतीयदर्शनं वेदान्तपर्यवसायि, पतोऽत्र सर्वत्र दर्शनेषु क्रमविकास इव प्रतीयते प्रथर्म कणादस्यारम्भवादः तदनन्तरं गौतमस्य परमाणुवादः, तत्परतीऽपि सांख्यस्य परिणामवादः, सर्वान्ते वेदान्तस्य विवर्तवादः। सोऽयं विकासो वेदान्तपर्यवसायितां बोधयति दर्शनानाम्। अद्वैतवेदान्ते जीमब्रह्मणोरसिशब्देन बोधितमैक्यं ब्रह्मणः परमानन्दस्वरूपत्वम् । ग्रन्थेऽस्मिन् सगुणनिर्गुणवह्मोपासना सिध्यति। उपासनायाः प्रत्यावृत्तिरूपत्वात्सगुणव्रह्मण इव निर्गुणब्रह्मणोऽपि सिध्यतीत्याह-

निर्गुणब्रहात्तत्त्वस्य नह्युपास्तेरसंभवः ।
सगुणब्रह्मणीवात्र प्रत्ययात्तिसंभवात् ॥[1]

व्रह्मतत्त्वम्- अहं ब्रह्मास्मी[2] त्याकारपरोक्षानुभूतिस्साक्षात्कारः। स च पंचक्रोशविवेचनापूर्वकः अर्यादपास्तं तस्य चिदाभावभासितत्वरूपं फलव्याप्यत्वम्। चिरंतनाभ्यस्तदेहात्मतत्वविभ्रान्तस्य पुनः पुनर्विचारेऽपि प्रतिबंधितः सामग्र्यभावाद्वाऽधीतवेदवेदार्यानामपि अत्यन्तव्याकुलचित्तानां मंदधियामात्मत्वेन ब्रह्मावगन्तुं न शक्यते। तेषामनिशं ब्राह्मोपसाना विधीयते। लौकिकव्यवहरे इवोपासनानामपि ज्ञानिनस्तु मिथ्यात्वबुद्धिरेव इति।

अवाङ्मनसगम्यं तन्नोपास्यति चेत्तदा।
अवाङ्मनसगम्यस्य वेदनं न च संभवेत्॥[3]

अर्थात् अवाङ्गनसगम्यं मनसा चिन्तितुं वाचा वर्णितुं वाऽशक्यं यतो बाचों निवर्तन्ते अप्राप्य मनसा सह[4] इति श्रुतेः। तन्निर्गुणं ब्रह्मोपास्यं नेत्युच्यते चेत्प्रतिपंद्या प्रतिवदति, अवगतिः। तथा अवाङ्गनसगम्पस्य वेदनं ज्ञानं न संभवति ज्ञानस्यापि चित्तवृतिरूपत्वात्। सत्यं ज्ञानमनन्तं ब्रह्म[5] इत्यादि श्रुतिभिर्निर्गुणब्रह्म परोक्षतया ज्ञायते। अर्थात् गूढ अज्ञातोपासनातत्त्वास्तिष्ठन्तु नाम। प्रकृताप्रकृत-प्रकरणविषयभूता निर्गुणोपास्तिरीर्यते कथ्यते। विध्यैक्याद्वहुश्रुतिप्रतिपादितस्य निर्गुणोपासनस्य ऐक्यात्सर्वशाखास्यानुपास्यान् गुणान् अत्र निर्गुणोपासने उपसंहरेत्। तत्तत्स्वरूपं ब्रह्मेत्युपासीतेत्यर्थः । ब्रह्मप्रतिपादिकासूपनिषत्सु आनंदविज्ञानधनसवर्गतत्वादिबोधकारशब्दाः तत्र तत्र खूयन्ते। सर्वत्रैव ते सर्वेऽपि संग्रहीतव्याः। तेषां सर्वेर्षा ब्रह्मप्रति पादकाभिप्रायकत्वादिति भावः। विविधश्रुतिप्रतिपादिताः धर्माः विधेयाः निषेध्याः इति द्विप्रकारकाः। तत्र नित्यशुद्धयुद्धमुक्ताद्वयानंदा इत्येवं जातीयकाः स्वरूपधर्मा विधेयाः। अस्थूलमनण्वहस्वमदृश्यमग्राह्मम-शब्दमित्यादयो निषेध्यरूपाः। तत्र विधेयानामुपसंहारः

ब्रह्मसूत्रे दर्शित इत्याह, आनन्देति-

आनंदादेर्विधेयस्य गुणसंघस्य संह्रतिः ।
आनंदादय इत्यस्मिन् सूत्रे व्यासेन वर्णिता ॥[6]

अर्थात् विधेयस्य उपास्तौ परिग्रहीतव्यस्थानंदादेः आनन्दविज्ञान-धनसर्वगतसर्वात्मत्वादेः गुणसंधस्य स्वरूपयोधकानां धर्माणां संघस्य संहतिरेकोपसंहारः आनन्दायः प्रधानस्य व्रह्मणो धर्माः सर्वे सर्वत्र प्रतिपत्तव्या इति सूत्रार्थः। उपासनायां यत्किचिदालंबनस्यावश्यकतया निर्गुणेऽपि परे ब्रह्मण्येवंरूपगुण-संहतेव्र्व्यसादिप्राचीनाचार्यैः ब्रह्मसूत्रे प्रतिपादिततया प्रमितत्वेन तदुपालंभः केवलोपहासायैव भवतीति भावः। हिरण्यश्मश्रुसूर्यादिमूर्तीनाम-स्मिन्निर्गुणोपासनेऽनुदाह्यतेराधानात् निर्गुणत्वमविरुद्धमिति चेत् केवलविधेयनिषेध्यगुणसंहतेर-निर्गुणोपासना न विरुध्यत् इत्युच्यते चेत् तर्हि त्वया तुष्यतां अस्माकमपीष्टापत्तेरीति भावः। मोक्षो नाम आत्यन्तिकदुःखनिवृत्तिः महदानन्दप्रातिश्च भवति। इह जन्म भवति प्राणिनां कस्यामपि योनिवेशेषे तदनु जरा, तदनु मरणं, पश्चात् पुनर्जन्म इत्येवं संसरणचक्रं प्रवर्तमानम् अस्तीति शास्त्रेभ्यः अवगन्तुं शक्नुमः। जन्मनः कारणं भवति पूर्वकृतकर्म। कर्म तद्वासनायाः क्षये सति पुनर्जन्म न स्थादेव। तर्हि कर्मणः अनिष्टफलप्रदानाद् अवरोधः कथं स्यादिदिति चिन्तनीयम्। कर्मवासना कम् आधारं कृत्वा अवतिष्ठते इति चिन्तिते सति ज्ञायते मनः एव आधार इति। मनसः शुद्ध्यै सदा एकस्य सात्विकस्य स्वरूपस्य चिन्तनं कर्तव्यम् । सात्त्विकस्य स्वरूपं तु साक्षात् भगवान् एव । सात्विकस्य स्वरूपस्य निरन्तरम् अभ्यस्यमाने सति कर्म तद्वासनायाः क्षयेण सह शरीरवियोगकाले भगवद्विषयकस्य अन्तिमस्मृतेः सम्प्रातिः भवत्येव। तस्याः अन्तिमस्मृतेरपि सम्पत्तिः भगवदनुग्रहैकलभ्या भविष्यति मर्यार्पितमनोबुद्धिः मामेवैष्यसि न संशयः[7] इत्यादि-प्रमाणबलैः भगवद्विषयणी अन्तिमस्मृतिश्च सर्वेषु कालेषु भगवति समर्पित मनोबुद्ध्यादिमताम् एव भवति। अनवरतमभ्यासश्च न सर्वेषां सुलभः। अतोऽयम् उपायः भक्तियोगवतां स्यात्। तर्हि अन्येषां का गतिः इति चेदुच्यते, प्रपत्तिः, शराणागतिः, न्यासविद्या इत्यादिशब्दैः व्यवह्रियमाणा विद्या सकृदनुष्ठिता, शरीरपातसमये अन्तिमस्मृतिम् अनपेक्ष्य एव मोक्षायां पालं प्रयच्छति। तत्रापि स्वभक्तस्य अन्तिमस्मृतिं स्वयं भगवान् तत्पक्षतः करोति।

उपसंहारः- शारीरकमीमांसायां जन्माद्यधिकरणे ब्रह्मणः जगज्जन्मस्थितिलयकारणत्वं लक्षणं प्रतिपाद्य सर्वज्ञत्वं यत् सूचितं तस्य दृढीकरणं शास्त्रयोनित्वाधिकरणे वेदकारणत्वेन कृतम्। वेदस्य नित्यत्वात् वेदकारणत्वमनुपपन्नमिति शङ्का अत्र निराक्रियते। आदौ वेदकर्तृत्वेन वेदोपादानत्वेन च ब्रह्मणः सर्वज्ञत्वसिद्धिः न भवतीति पूर्वपक्षमुपपाद्य आक्षेपसमाधानाभ्यां वेदकर्तुत्वेन वेदोपादानत्वेन च ब्रह्मणः सर्वज्ञत्वं सिद्धान्तितम्। अन्तरङ्गबहिरङ्गाभ्यां मोक्षसाधनं द्विविधम्। अन्तरङ्गसाधनं परमात्मनो व्यञ्जकम्। श्रवणमनन-निदिध्यासनानि मोक्षप्राप्तये अन्तरङ्गसाधनानि। एतेषामन्तरङ्गसाधनत्ये श्रुतिप्रमाणं यथा- आत्मा वा अरे द्रष्टव्यः श्रोतव्यो मन्तव्यो निदिध्यासितव्यः[8] इति। अत्र आत्मनः दर्शनमनूद्य तत्साधनत्वे श्रवणमनननिध्यिासनानि विहितानि। तत्र श्रवणं नाम षडविधतात्पर्य-लिङ्गैरशेषवेदान्तानामद्वितीये वस्तुनि तात्पर्यावधारणम्। मननं नाम श्रुतस्य अद्वितीयवस्तुनः वेदान्तानुगुणयुक्तिभिः अनवरतमनुचिन्तनम्। निदिध्यासन तु विजातीयदेहादिप्रत्ययरहिताद्वितीयवस्तुसजातीयप्रत्ययप्रवाहः इति। एतेः श्रवणमनननिदिध्यासनैः ब्रह्मात्मैक्यापरोक्षज्ञानाद् अविद्यानिवृत्ती मोक्षः इति अर्द्धतिनः साधयन्ति। ज्ञानात् ऋते न मुक्तिः, तमेव विदित्वातिमृत्युमेति, नान्यः पन्थाः विद्यतेऽयनाय, तरति शोकमात्मविद इत्यादयः श्रुत्तयः आत्मज्ञानादेव बन्धनिवृत्तिः इति प्रतिपादयन्ति। श्रवणादिभिः संस्कृतः मन् तत्त्वमस्यादिवाक्यार्थावबांधे जीवत्रह्मणो ऐक्यं सम्भवति।

वेदोपादनत्वेनापि ब्रह्मणः सर्वज्ञत्वं सम्भवति। कार्यकारणयोः एकशक्तिकत्वनियमस्य औत्सर्गिकत्वात् यथा दीपगतां प्रकाशशक्तिः तदुपादाने बह्मवपि दृश्यते तथा वेदगतायाः सर्वार्थप्रकाशनशक्तेः बाधकाभावेन वेदोपादाने ब्रह्मण्यपि सिद्धिर्भवति। कार्योपादानयोः एकशक्तिकत्वनियमस्य मृत्पिण्डघटादिषु व्यभिचार इति यदुक्तं तन्न यतः यत् यदुपादानं तत् तद्गतशक्तिमदिति सामान्यव्यातिशरीरे बाधाभावे सतीति विशेषणं देयम्। तथा च घटगतायाः उदकहरणशक्तेः तदुपादाने मृत्पिण्डे साधने प्रत्यक्षबाधः वर्तत। अतः न मृत्पिण्डघटादिषु व्यभिचारः। अत्रेदं समाधानम्-ब्रह्म वेदगतसर्घार्थप्रकाशनशक्तिमत् वेदोपादानत्वात् इति प्रयोगे ब्रह्म पक्षः, तद्धर्मता तद्वत्त्वित्वम्। तच्च हेतोः तस्य बलम, ब्रह्मरूपपक्षे साक्षादावरणनिवृत्त्यनुकूलशक्तिमत्वस्य साधकत्वं विना अपर्यवसानं तत्र च हेतुः ब्रह्मणः स्वप्रकाशसर्वव्याप्त-चैतन्यरूपत्वम्। तस्मात् एवंविधे ब्रह्मणि उक्तहेतुना साक्षादावरणनिवृत्त्यनुकूलशक्तिमत्वस्य

सिद्धिः सम्भवतीत्यतः जीवं प्रति वेदार्थज्ञानहेतु- भूतशक्तिमत्वस्य सिद्धिः न सम्भवति। तथा च दृष्टान्तदृष्टधर्मसमानस्यैव धर्मस्य पक्षे सिद्धिरिति न नियमः, किन्तु पक्षधर्मताबलात् विजातीयस्यापि धर्मस्य सिद्धिः दृष्टा। तद्यथा कुलालादिज्ञानं इच्छादिद्वारैव कार्यानुकूलं दृष्टमिति क्षित्यादिषु कार्यानुकूलतया अनुमीयमानमपि ज्ञानम् इच्छादिद्वारैव तदनुकूलम् अनुमानवादिभिः न अनुमीयते। क्षित्यादिकं ज्ञानजन्यं कार्यत्वात् घटवदित्यत्र ईश्वरीयं ज्ञानजन्यत्वम् इच्छादिद्वारेति वक्तुं न शक्यते। ईश्वरीयेच्छायाः नित्यत्वेन द्वारशब्दार्थव्यापरत्वासम्भवात्, साक्षादेव वाच्यम्। तस्मात् ब्रह्मणःसर्वज्ञत्वं सिद्धयति इति ।

पादटीका-

1. प.प्र -9.55
2. वृ.उ-1.4.10
3. तत्रैव-9.56
4. तै.उ – 2.4
5. तत्रैव-2.1
6. प.प्र-9.66
7. भ.गी-8/7
8. ई.उ—1/1/1

सहायकग्रन्थसूची

- ईशादिदशोपनिषदः- मोतिलाल वनारसिदास पव्लिकेसन्स् , नयादिल्ली
- श्रीमद्भगवद्गीता- चौखम्वापव्लिकेसन्स, गोरखपुर
- वृहदारण्यकोपनिषदः- केन्द्रियसंस्कृतविश्वविद्यालयः वेदव्यासपरिसरः
- तैतरीयोपनिषदः - चौखम्वापव्लिकेसन्स, गोरखपुर
- पञ्चदशी प्रकरणम्- मोतिलाल वनारसिदास पव्लिकेसन्स् , नयादिल्ली

भारतीयज्ञानपरम्परायां पाण्डुलिपिसम्पादनकला

सुफलमोदकः, शोधच्छात्रः
श्रीसीतारामवैदिकादर्शसंस्कृतमहविद्यालयः, कोलकाता
दूरभाषसंख्या- 9674499576
अनुवाक्संख्या- sufalmodak@gmail.com

शोधसार: ज्ञानगङ्गायाः निरन्तरप्रवाह: ज्ञानपरम्परा इति यदुच्यते । अनादिकालात् सा परम्परा तु भगवत: भगीरथस्य प्रोथनेन जलच्छलप्रवाहरूपिणी चतुःषष्टिकलासु भारतभूमौ परिव्याप्ता अस्ति । ऋग्वैदिककाले आचार्यकुलेषु गुरुमुखात् प्राप्तविद्या अव्यक्तरुपेण अन्तेवासिनां श्रुतौ संस्थितमासीत् , पश्चात्तासां विद्यानां आकारात्मिका प्रकाशः मातृकासु निहितमस्ति । एवम्भूतानां पाण्डुग्रन्थानां संरक्षणं लोकार्पणञ्च भारतीयशिक्षानीत्यां महती स्थानं भजते । विलुप्तप्रायानां पाण्डुग्रन्थानां सम्पादनम् तथा तेषां प्राप्तेषु पाठान्तरेषु आदर्शप्रारूपस्य वैज्ञानिकमानके प्रतिपादनम् अधुना शोधमूलकं प्रतिभाति । अस्मिन् शोधपत्रे पाण्डुलिपिनां शोधपद्धतिः, पाठसम्पादनप्रसङ्गे महती चर्चा अभूत् । तासु पद्धतिषु Stemmatic text editing , Eclectic text editing , इतोऽपि निम्नस्तरीयसमीक्षा तथा उच्चस्तरपाठसमीक्षासु Heuristic, Recension तथा Emendation इत्यादीनां सम्यक् व्याख्यानं जातम्। सम्पादनकार्येषु अभिज्ञानशकुन्तलमित्यस्य प्रसङ्गमपि विद्यते ।

शब्दसंकेता: पाण्डुलिपि: , लिप्यासनम् , पाठसमीक्षा , मुलादर्श: इत्यादयश्च ।

भूमिका आधुनिकविश्वपटलेषु यत्सर्वं यन्त्रिकीमुद्रनकलायाः प्रयोगो दृश्यते तत्तु सार्धेशताव्दी प्रागेव अभूत । तत्पुर्वं शास्त्रस्य प्रवत्ति: केवलं गुरुपरम्पया श्रुतिरुपेण उत् मातृकारुपेण संरक्षितमासीत् । अथ हस्तलेखनमेव एव वैदिकोत्तर शिक्षाव्यावस्थायां प्रधानभूतं साधनमासीत् । विद्यादानस्य परम्परा सुप्राचीनकालादेव भारतवर्षे सुविदितमस्ति, तत्र ऋग्वेदस्य कुन्तापसुक्ते विद्यते–

न वा उ देवा: क्षुधमिद्वधं ददुरुताशितमुपगछति मृत्यव: ।
उतो रयिः पुणतो नोपदस्यतुतापृणन् मर्डितारं विन्दते ॥[1]

एवन्च विष्णुधर्मोत्तरपुराणे दृश्यते –

विद्यादानात् परं धर्मो न भूतो न भविष्यति ।

न हि केवलम् अध्यापनादिकार्यं प्रशंसनीयमासीत् अपि तु दरिद्रेभ्यो पुस्तकादि प्रदानमपि विशिष्टदानमिति ज्ञायते । हयशीर्षपञ्चरात्रे (संकर्षणकाण्डः, ३१.४८.५०) दानस्तुतिप्रसङ्गे गोदानस्य कृते तु स्वर्गप्राप्तिरिति वर्णितमस्ति । भूमिदानेन ग्रहीतायाः यथा- सुवर्णधान्यादि शस्यानां प्राप्तिर्भवति, तथैव पुस्तकादिदानकार्येण तच्छात्रभूतानां निर्मलज्ञानेन दाता ग्रहीता च उभयोरेव श्रेयस्करफलवन्तौ भवत: । महाभारते अस्ति –

दापनमथ विद्यानां दरिद्रेभ्योर्थवेदनैः ।
स्वयं दत्तेन तुल्यं स्यादिति विद्धि शुभानने ॥[2]

नान्दीपुराणेष्वपि दानस्तुतिर्विद्यते यथा – **विद्यादानमवाप्नोति प्रदानात् पुस्तकस्य च ।**
येऽपि पत्रं मसीपात्रं लेखनीसम्पुटादिकम् ॥
लघुशास्त्राभियुक्ताय तेऽपि विद्याप्रदायिनाम् ।
यान्ति लोकान् शुभान् मर्त्याः पुण्यभाजो नराधिपः ।[3]

तत्कालीन भारतवर्षे पञ्चमहायज्ञ विहाय पाण्डुलिपियज्ञनाम भिन्नैका यज्ञस्य अवधारणा आसीत् । तत्र स्थिते पाण्डुलिपिग्रन्थानां महता यत्नेन संरक्षणस्य प्रथा आसीत् ।

यः सौवर्णम् सुसम्पूर्णं स्वर्वरत्नोपशोभितम् ।
सपिधानम् सुमन्जूषं विद्याकोशसमाश्रयम् ॥
कारयेद् वापि रौप्येण ताम्रेण चतुरस्रकम् ।
कांस्यारकूटलोहं वा दारुवंशादिर्निमितम् ॥
कुर्यात् तालसंयुक्तं विद्यारत्नकरण्डकम् ॥[4]

पुस्तिकायन्त्रेषु ग्रन्थानाम् आधारपात्रनिर्माणमपि सुव्यवस्थितमासीत् । नान्दीपुराणादिषु तत्तु विद्याधारः, शिवयन्त्रम्, सरयत्रम्, शरयत्रम् इत्यादि नाम्नापि वर्णितमस्ति । तदा चन्दनादिकाष्ठनिर्मितम् गजदन्तनिर्मिताधारस्योपरि वा पट्टवस्त्रादिना आवृत्य पुस्तकसंरक्षणं प्रचलितमासीत्, देवीपुराणे अस्ति यथा-

तस्य मध्ये न्यसेद् यक्षं नागदन्तमयं शुभम्।
यत्रकं चासनं चैव दण्डासनमथापि वा ॥

पुनश्च उच्यते -

विद्यधारं प्रकुर्वीत हेमरूपमयं शुभम्।
नागदन्तमये वापि शुभदारुमयं तथा ॥
मनोज्ञमगुरुं रम्यं श्रश्नयनप्रयोगजम्।
संकोचपत्रसंयुक्तं विकाशेन समन्वितम् ॥
तत्र विद्यां विनिहितां कुर्यात् पुस्तकसंहिताम् ॥
रम्यं लघु सुविस्तीर्णम् निर्ग्रन्थि ग्रन्थिसंयुतम्।
विद्याधारं ततो यन्त्रसंस्थितं पूर्वपुस्तकम् ॥[5]

इतोऽपि पुस्तकलेखकाः कायस्थपदेन सम्बोधिताश्चासन् । आचार्यशुद्रकस्य मृच्छकटिके नवमाङ्के धर्माधिकरणस्थस्य कायस्थस्य मनोज्ञचित्रं दृक्पथमायाति । अपि तु महाकविभासकृतपञ्चरात्रस्य द्वितीयाङ्के सैनिकानां विवरणलेखकरूपेण ब्राह्मणलेखकानामुपस्थितिः दृश्यते । कविराजक्षेमेन्द्रः स्वकृतौ नर्ममालायाम् एतेषायां कृते कटूभाषते –

"तुष्टस्तमेत्य वरदः कलिः साक्षादभाषत ।
सर्वदेवविनाशाय गच्छ वत्स महीतलम् ॥
अनेन कलमात्रेण मद्दत्तेन प्रहरिणा ॥[6]

वस्ततस्तु वेदविदब्राह्मणलेखकास्तदा उत्कृष्टहस्तलेखकरूपेण समाजे पूज्यते, एवमेव ब्राह्मणलेखकस्य नैपुण्यताविषये वाचस्पत्यम्उपलभ्यते -

"ब्राह्मणं वाचकं विद्यान्त्रान्यवर्ण जमादरात् ।
सप्तस्वरसमायुक्तं काले काले विशाम्पते ॥
प्रदर्शयन् रसान् सर्वान् वाचयेद् वाचको नृपः ॥[7]

मूलविषयः संस्कृतभाषायां "मातृका", "पाण्डुलिपिः" इत्यादि शब्दस्य प्रयोगः अप्रकाशितहस्तलेखस्य कृते व्यवह्रियते। अपि च मूलादर्शः, पुस्तिका, पुस्त नाम्नापि प्रसिद्धम् अस्ति । तत्र पाण्डुलिपिविमर्शग्रन्थे अशोककालियामहोदयः भणति-

मस्याद्युपकृतस्तत्तल्लिप्यक्षरसमन्वितः ।
हस्तेन क्वचिदुत्कीर्णो लिखितो लेखितोपि वा ॥
कर्गदभूर्जताडादिपात्राणां कोपि सङ्ग्रहः ।
पञ्चसप्ततिवर्षेभ्यः प्राचीनः कुलशेवधिः ॥
पुस्तकं कुत्रचित् पोथी कुत्रचित् ग्रन्थ इत्यपि ॥
मातृका हस्तलेखो वा प्रोक्तः पाण्डुलिपिस्तथा ॥[8]

अपि च Maheswaran Nair नये " The Word 'Manuscript 'is formed of two elements namely 'Manu' and 'scripts'. 'Manu 'stands for manual originating from 'Manus' meaning hand. Script is from Latin 'scriber' meaning to write. The two semantic elements of the word Manuscript, therefore 1. It is manually written and 2. It is in some script form." प्राचीनकाले भारतवर्षे लिप्यासनस्य आधारदृष्ट्या भेदद्वयम् परिकल्पितमासीत् । तत्र प्रस्तरखण्डताम्रफलकादिषु राजशासनप्रशस्तादीनां कठोरलिप्यासनम् अपि च कर्गजताडभूर्जपत्रादिषु लेखनम् कोमललिप्यासनम् इत्युच्यते ।

कठोरलिप्यासनम्

पाषाणलेखः	मृत्तिकालेखः	धातुपत्रलेखः	काष्ठीयलेखः
↓	↓	↓	↓
स्तम्भलेखः (जुनागडः)	क्लेटेब्लस्	ताम्रपत्रम्	बौद्धजातकम्
चट्टानलेखः (खारवेलप्रशस्तिः)	(सुमेरियप्रदेशः)	(वेङ्कटेश्वरप्रशस्तिः)	(विनयपिटकम्)
मूर्तीयलेखः (कोणार्कमन्दिरम्)		स्वर्णपत्रम् (तक्षशिलागङ्गुस्तूपम्)	
गुहालेखः (हातिगुम्फादि)		रजतपत्रम् (भट्टिप्रोलु स्तूपम्) इत्यादि।	

कोमललिप्यासनम्

- **ताडपत्रलेख: – रामेश्वरध्वजकृतः कुसुमाञ्जालिटिका प्रबोधसिद्धिटिका च।**
- **भूर्जपत्रलेख: - खोतानप्रदेशस्य संयुक्तागमेति बौद्धग्रन्थः।**
- **सांचीपत्रलेख: – आर्यमञ्जुश्रीकल्पेति बौद्धदार्शनिकग्रन्थः।**
- **पटीयलेख: – प्रभसूरिविरचितं धर्मविधिः इति जैनग्रन्थः।**
- **चर्मपत्रलेख: - ईरानप्रदेशमध्ये चर्मपत्रलेखस्य परम्परा आसीत्।**
- **कागजीयलेख: – अभिनवगुप्तविरचितं ध्वन्यालोकस्य ध्वन्यालोकस्य लोचनटीका।**
- **तुलिपातलेख: – रामायणस्य प्रतिलिपिः आसामप्रदेशे गुयाहाटी विश्वविद्यालये संरक्षितास्ति।**

एवञ्च परम्परारूपेण मातृकासंरक्षणस्य विधिः भारते दृश्यते। यद्यपि भौमालिकावस्थानदृष्ट्वा तत्र वैचित्र्यमपि न दुर्लभम्। हिमाचलदेशे भूर्जपत्राणां, ओडिशाप्रदेशे दक्षिणभारते च ताडपत्रानां (नवजातशिशूनां जन्मपत्रनिर्माणे) पूर्वभारतस्य असमप्रदेशे संचीपत्रम् तुलिपत्रम् प्रभृतीनां मातृकारूपेण व्यवहारः दृश्यते। अधुना भारतसर्वकारस्य संस्कृतिविकासमन्त्रालयेन National Manuscript Mission मध्ये "**पाण्डुलिपिपटलम्**" इत्यत्र सहस्रलक्षाधिकाः हस्तलेखग्रन्थाः **Digitised** रूपेण संरक्षिताः वर्तन्ते। "**New Catalogues catalogorum**" इत्यत्र अक्षरानुक्रमेण भारतीयकृतिवैभवाः सुत्र्यार्वास्थताः सन्ति। इतोपि Asiatic Society of Kolkata, BORI, RORI , Saraswati Mahal library, Ganga Nath Jha Library Prayagraj प्रभृतिषु प्राच्यविद्याकेन्द्रेषु पाण्डुलिपयः महत्प्रयनेन एव संर्गक्षतास्यन्ति।

अद्यत्वे संगणकयुगेऽस्मिन् समाजस्य प्रत्येकमपि क्षेत्रं शोधमूलकं प्रतिभाति। ज्ञानविज्ञानस्य प्रगतिमार्गमनुसृत्य प्रामाणिकतत्वान् उररीकृत्य मानवस्तावता वेगेनगम्यमानाः यत्र तर्कनिहितयुक्ति विना किमपि न सिद्धति। वैदिककालादेव भारतीयज्ञानपरम्परा यथा बहुकौणिकं तथा विशालं वर्तते। श्रुतिक्रमेण पूर्वाचार्यैः प्रोक्तसाहित्यं हस्तलिखितरुपेण पुनःपुनः लिप्यान्तस्करणेन च वहुपाठेषु अद्य शोधमूलकं प्रतिभाति। अधुना केन्द्रीयशिक्षानीतिः २०२० आधारीकृत्य तथा भारतीयज्ञानपरम्परामनुसृत्य संस्कृतस्य पीठस्थानभूताः केन्द्रीयसंस्कृविश्वविद्यालयः शोधग्य प्रमुखक्षेत्राणि निर्धारयति। तेषु पाण्डुलिपि सम्पादनकार्यं प्रथमान्तत्येन वर्तते।

भारतवर्षे लेखनकलायाः ऐतिह्यम् न स्थिरमिति स्पष्टमिति। विषयेऽस्मिन् विरोधप्रतिरोधादिक्रमांऽपि वहुधा दृश्यते। अस्य कारणमिदं ऐतिह्यस्य भ्रान्तोपलब्धिः, तथासामग्रीरित्यस्याल्पता च। मैक्समूलरः पाणिनिकालीनं कालमधिकृत्य कल्पयति यत् भगवता पाणिनिना विरचिता, अर्थात् स स्वमतानुसारेण कल्पयति लेखनकलायाः प्रारम्भः चतुःशताब्दाभवत्। द्वितीयक्रमे विद्याविशारदः वर्णेल अपि तसैव मतस्य समर्थनं करोति, अनेन स्पष्टं यत्लेखनकलायाः प्रारम्भः चतुःपञ्चम्यां वा अभूत्। तृतीयक्रमे बुलहारमहोदयः ब्राह्मीलिप्याः इत्यस्याः विवेचनं कुर्वन् प्रतिपादयति यत् ब्राह्मी इत्यस्याः विस्तारः ई.पू. पञ्चमशताब्द्यामभवत्। अतः

अष्टमशताब्द्याम् वर्णनानां प्रवेशकालस्य परिकल्पना भवितुमर्हति। इदं सामयिकमिति । युरोपीयविदुषामपेक्षा भारतीयलेखनकला अत्यन्ता प्राचीनसिद्धा भवति ।

भारतीयप्राच्यविद्यापरम्पराक्रमे समीक्षितपाठसम्पादनसन्दर्भ सर्वप्रथमं १९६० खिष्टीयाव्द वरोदाप्राच्यविद्याकेन्द्रस्य अध्यक्षपादाः G.H.Bhatt महोदयाः बालकाण्डस्य तथा च १९५१ ख्रिष्टीयाब्दे V.S. Sukhthankar महाभारतस्य दृष्टान्तरूपं समीक्षितपाठकृतवन्तौ । एवन्च लौकिककाव्यादिषु, पुराणेतिहासः, नाट्यसाहित्यम्, चिकित्साविज्ञानम्, खगोलादिशास्त्रम् सर्वत्र समुपलब्धेषु प्रतिलिपिकृतपाठेषु प्रक्षिप्तांशस्य योजनं भूयो भूयः दृश्यते । अतस्तेषां ग्रन्थानां सम्पादनं करणीयम् स्पष्टमिति ।

अभिज्ञानशाकुन्तलानाटकस्य तृतीयाङ्के सुचनायामस्ति[9] –

- **काश्मीरीयपाठः** ततः प्रविशति **कामयानावस्थो** राजा विदूषकश्च।
- **मैथिली/बङ्गपाठः** **ततः प्रविशति मदनावस्थो राजा विदूषकश्च।**
- **देवनागरी/दाक्षिणात्यपाठः** **ततः प्रवशति कामयामानावस्थो राजा विदूषकश्च।**

अतस्तत्र निराङ्कुशंपाठस्य प्राप्तिः कथं भवेत् ? वामनाचार्यस्तु काव्यालङ्कारसूत्रवृत्तौ कामयानशब्दः **'सिद्धोऽनादिश्चेत्' (५/२/८२)** इति सूत्रेण "**कामयानशब्दः**" प्रयोगविमर्शः कृतवान् । तन्नये यद्यपि व्याकरणदृष्ट्या "**कामयानशब्द:** शब्दसाधनं कठिनं मन्ये, तथापि काश्यां मूर्धर्ण्यपण्डितवर्या: रेवाप्रसादद्विवेदीपादाः नये कालिदासेन रघुवंशकाव्ये १९/५० श्लोकमध्ये अस्य शब्दस्य प्रयोगं कृतवान्, अतो कालदृष्ट्या मैथिली, बङ्गाली तथा देवनागरीपाठान्तरेषु प्रयुक्तपाठस्तु उत्तरकालिकसैव प्रयोगः । अनादिकालात् प्रयोगवशात् तथा रघुवंशमित्यत्र (१९/५०) कालिदासेन पूर्वाल्लेखात् काश्मीरीय पाठस्यैव प्राचीनतरूपेण ग्रहणं भवति । एवम्प्रकारेण वैविध्यपूर्णपाठस्य सन्दर्भ तर्कनिष्ठठ्या मूलपाठस्य चयने नूनमेव क्लेशकरमनुमीयते । प्रसङ्गेऽस्मिन् पाश्चात्यपण्डिता: S.M.Katre महोदयाः तस्य **"Introduction to Indian Textual criticism"** ग्रन्थे साक्ष्यभूतपाठस्य प्रकारत्रयं परिकल्पितमासीत् । यथा-

- **मूलग्रन्थकारस्य स्वहस्तलेखपाठ:।**
- **मूलहस्तलेखस्य प्र तिलिपि:।**
- **प्रतिलिपीनां प्रतिलिपि: इति।**

यूरोपीयपाठसम्पादनस्य नवीनप्रेक्ष्ये भारतीयवैविध्यपूर्णपाठस्य समीक्षणं कथं प्रतिपादयिष्यते ? इति प्रश्ने वाङ्गयसाहित्यम् कति तत्तु आदौ ज्ञातव्यम् । यतो हि सहदयानां कृते काव्यशरीरं तु सदैव रसोपोभोग्यं भवेत्, परन्तु तच्छरीस्योपादेयत्वम् वामनादि श्र्चार्यः भिन्नदृष्ट्या प्रतिपादितवन्तः । वस्ततस्तु उपलभ्यमास्य संस्कृतसाहित्यस्य सञ्चारितपाठस्य स्वरूपं पञ्चविधा: विद्यन्ते । यथा-

१. दृष्टसाहित्यम् (वेदादिशास्त्रम् तथा उपनिषद्द्याहित्यम्)
२. उत्कीर्णसाहित्यम् (अशोकादि शिलालेखः, स्थम्भलेख इत्यादि)
३. प्रोक्तसाहित्यम् (रामायणम्, महाभारतम् तथा अष्टादशपुराणानि च)
४. श्रुतसाहित्यम् (बुद्धः, महावीरादि धर्मानुशासनम्)
५. कृत्साहित्यम् (अभिज्ञानशाकुन्तलम्, कुमारसम्भवम् इत्यादि)[10]

भारतीयज्ञानपरम्परानये वेदा: परमपुरुषस्य निश्वासभूताः । तत्तु अतीन्द्रियसाधनलब्धाः दृष्टमत्रांशेन संपृक्तास्तथा बहुशाखासु निबद्धाः सन्ति । केवलं सामवेदस्यैव सहस्रशाखाः आसन्, यद्यपि शाखात्रयमेव इदानीमुपलभ्यते । एवञ्च ऋग्वेदस्य एकविंशतिशाखासु एकमात्रमेव मिलति । अर्थात् संपूर्णवेदसाहित्ये लेखनविद्याकालस्य प्रागेव श्रुतिपरम्परायां विपुलमासीत्, परन्तु पाण्डुलिपिरुपेण किञ्चिन्मात्रेण विद्यते । वस्तुतस्तु अकर्तृकवेदवाङ्गयेषु तथा उपनिषद्ग्रन्थेषु तेषां

सञ्चारितपाठेषु वैविध्यपूर्णता नूनमेव दृश्यते ।

अशोकादि शिलालेखेषु (ई.पू. २८३ तः १८ शताब्दीपर्यन्तम्) तथा ताम्रशासनेषु खोदितसाहित्ये उत्कीर्णसाहित्यमित्युच्यते। अधुना भारतदेशे देवनागरीलिप्यां तथा मौर्यब्राह्मीलिप्याञ्च प्राचीनोत्कीर्णसाहित्यस्य निदर्शनं मिलति । तत्रोदाहणरूपेण सारनाथलघुस्तम्भाभिलेखः, गिर्णारलेखः तथा बौद्धजातकलेखस्तु दृक्पथमेति । वस्तुतस्तु ऐतिहासिकयुगे राजशासनस्य प्रोथनं वंशानुक्रमेण परम्परासमभूतमासीत् । २५० ई. पूर्वीय सारनाथलेखे ब्राह्मी लिप्यामस्ति यथा- **देवा नां पिये) २. ए ळ ३. पाट (लिपुत) (नसकि ये केन पि संघे भेतवे (1) संस्कृते तु देवानां प्रिय: ये पाटलिपुत्रे तथा कर्त्यवं येन शक्य:' इति** । एतादृशं साहित्ये लिपिकारस्य भ्रमवशात् टङ्कणदोषाच्च सर्वथा विवादास्पदमेव ।

रामायणादि आर्षकाव्यद्वयं तथा अष्टादशपुराणानि प्रोक्तसाहितत्येषु अन्तर्भवन्ति । वेदोत्तरकालिके भारतीयलौकिकजीवने रामायणं तथा महाभारतम् अद्वितीयस्थान भूतमिति ज्ञायते। हिन्दुधर्मे अखण्डरामायणपारायणम् तथा श्राद्धादिषु गीतादानम् नृयज्ञरूपेण परिगण्यते । प्रत्येकमपि भारतीयाः वाक्यविनिमये, नाट्यचरित्रनिर्णये, नवजातकानां नामकरणसंस्कारे रामादि तथा युधिष्ठिरादि चरित्रानाम् अनुकुर्वन्ति । रामानन्दसागरनिर्देशितं रामायणम् तथा महाभारतचलच्चित्रम् अद्यापि दूरदर्शने नितरां प्रचलति । परन्तु कालव्यावधानदृष्ट्या महाभारतादि पाठस्तु निराङ्कशम् नास्ति । यथा हरिवंशपुराणम् महाभारतस्यैव प्रक्षिप्तांशमिति सुविदितमस्ति, एकाच बालकाण्डः उत्तरकाण्डस्तु उत्तरकालिकस्य तथा वाल्मीकेर्हस्तलिखितं नास्ति इति पण्डिताः वदन्ति।

भासकालिदासबाणभट्टादिकाव्यकारैः कृतानि सृष्टकाव्यानि कृतसाहित्येषु परिगण्यते। वस्ततस्तु रामायणादिकथावस्तूनि आधारीकृत्य कविकल्पनया च द्रवीभूय कालान्तरेषु एतेषां काव्यग्रन्थानां संरचना जाता। पश्चात् भिन्नैः टीकाकारैः स्व स्व टीकाभिस्तथा भाषान्तरेषु कृतमिश्रितसंरचनया एतेषां काव्यग्रन्थानां पठनपाठनं प्रचल्यमानमस्ति । यथा अभिज्ञानशाकुन्तलनाटके पञ्चविधपाठस्येव संरचना अस्ति । परन्तु तेषु समीक्षितपाठेषु काश्मीरीयपाठस्येव प्राचीनत्वम् (एशियाटिकसोसाइटिमध्ये प्राप्तनेवारीलिपिस्तु १२ई.पू . परन्तु प्राप्तसमीक्षितपाठस्य पाण्डुलिपिस्तु ७/११ ई.पू. कालिकपाठः तत्तु भूर्जपत्रेलेखनात् कालदृष्ट्या सर्वोत्कृष्टमिति) प्रमाणभूतं वर्तते। गुजरातविश्वविद्यालयस्य भाषासाहित्यभवनस्य अध्यक्षपादाः डॉ वसन्तकुमारभट्टचरणाः २०१८ तमे वर्षे पाठसमीक्षां कृतवन्तः।

जातकसाहित्यकाले भगवान् बुद्धमहावीरादि आप्तपुरुषवचनानि बौद्धभिक्षुकाः तथाचारणगीतिकाराः नगरजनपदेषु परिभ्रमन्तः प्रचारिताः प्रसारिताश्चासन् । उत्तरकालिकेषु तत्परम्पराभावात् स्मृतौ संरक्षितरुपदेशावली लेखनशैल्या श्रुतगसाहित्यरूपेण लिखितमासीत् । यथा भगवतः बुद्धस्य महापरिनिर्वाणन्तिरं बौद्धसाधवः तदुपदेशावर्ती चतुर्ष **बौद्धसंगीतिषु संरक्षिताश्चासन्।** परन्तु नैकानां श्रुतिकाराणां पाठसंयोजनात् मूलभूतपाठास्तु कालग्रस्तास्तथा विवादग्रस्ताः । तत्र **आर्यमञ्जुश्रीकल्पेति** बौद्धदार्शनिकग्रन्थे तथा धर्मविधिरिति जैनग्रन्थे बहुपाठस्य संरचनास्सन्ति।

एवम्प्रकारेण पाश्चात्यावधारणा तथा भारतीयपरम्परामाश्रित्य पाठसम्पादनस्य पद्धतिस्त्रयं अधुना प्रचलति । एताः सर्वाः पूर्वापरसन्दर्भितपाठसम्पादनम् उत रुढीवादीपाठसम्पादनम् भवतु, तदुभयथा सिद्धति । यथा-

Copy text editing (प्रतिलेखनपद्धतिः) उपलभ्यमानेषु नैकेषु मातृकासु एकमातृकाग्रन्थसैव ईदृशं पाठसम्पादनं भवति । प्रस्तरगात्रताम्रशासनादिषु अथवा दुर्लभपाण्डुलिपिषु (Autograph Copy) केवलं प्रतिलिप्यान्तरकरणेन इयं प्रक्रिया सिद्धति। परन्तु संश्लिष्टपाठमध्ये अवाच्यांशेषु समीक्षणं कथमपि न सम्भवति। तत्र (............) इति चिह्नम् प्रदाय सम्पादनं भवति। एवम्प्रकारेण तत्र नवीनपक्षाः पूर्वापरसन्दर्भदृष्ट्या नवीनानुकुलशब्दस्य प्रयोगस्तु साधयन्ति, परन्तु रुढीवादिनः **'स्थितस्य गतिश्चिन्तनीया'** इति रीत्या त्रुट्यांशस्य अर्थघटनं विश्लेषणञ्च करणीयमिति प्रतिपादयन्ति । यथा अभिनवभारत्याः पाठसम्पादनकाले आचार्यविश्वेश्वरपादः नवीनपक्षमाश्रित्य कल्पितपाठस्य संयोजनात् वाक्यपूर्ति तथा प्रकरणसङ्गतिं कृतवान्। इतोऽपि उपलब्द्धेषु नैकेपाठेषु केवलं सरलपाठस्यैव ग्रहणेन इत्थं सिद्धति। प्रतिलिपिपाठग्रहणस्य प्रकारत्रयमस्ति उपलब्धपाठेषु सम्पादकस्य स्वकीयरुचिर्नये निर्दिष्टकस्य पाठस्य चयनात् इयं पद्धतिस्तु भ्रमात्मकमेव सिद्धति। तत्र पाठचयनदोषात् सम्पादितग्रन्थोऽपि दोषदुष्ट भवति। यथा कालविलुप्तित्वात् वैदिकस्तथा उपनिषद्मन्त्राणां पाठस्तु सर्वथा विवादग्रस्तम्।

- **प्राचीनतमपाण्डुलिपिसम्पादनम् (Oldest Manuscript School)**[11] अत्र तु केवलं मूलग्रन्थकारकालस्य निकटस्थितपाठस्य सम्पादनं क्रियते । परन्तु सन्दर्भितपाठस्य तदुनक्रमिकपाठानां समीक्षाभावात् तदपि क्लेशकरमेव भवति ।

- **उत्तमपाण्डुलिपिसम्पादनम् (Best Manuscript School)** नैकेषु पाठेषु उत्कृष्टतमपाठस्य (सचित्रं, स्पष्ट तथा सुहस्तलेखनसमन्धितपाठः) चयनमत्र भवति । अ त्र तु वस्तुलक्षिताधर्मस्य (Objectivity) प्राधान्यं दृश्यते। अनुलेखनी यपाठेषु (समानाशुद्धिसम्पन्नेषु पाठेषु) उत्तमपाण्डुलिपिना अत्र पाठसम्पादनकार्य सिद्धति । एवम्प्रकारेण वहुषु पाण्डुग्रन्थेषु प्रतिलेखनपद्धत्या पाठसम्पादनम् यथा प्रशंसनीयम् तथा च निन्दनीयमपि उभयथा भवति।

Eclectic text editing (संदोहनपद्धतिः) शताधिकपाण्डुलिपिषु आन्तरिकसम्भावनाविशिष्टानां सन्दर्भे संदोहनपद्धत्या (मधुकरवृत्तिमवलम्व्य) पाठसम्पादनं विधीयते। अत्र वस्तुलक्ष्यधार्मितायाः तथा गुणवत्तायाः प्राधान्यं दीयते । यथा आचार्यनीलकण्ठः महाभारतस्य भारतभावदीपटिकायाः रचनाकाले समग्रप्रदेशेषु उपलब्धपाठान्तरेषु सर्वोत्तमपाठान् संहत्य संदोहनपद्धत्या पाठसम्पादनम् कृतवान् । महाभारतस्य आदपर्वणि प्राप्यते यथा-

बहून् समाहृत्य विभिन्नदेश्यान् कोशान्, विनिश्चित्य तु पाठमग्र्यम् ।
प्राचां गुरूणाम् अनुसृत्य वाचमारभते भारतभावप्रदीपः ।।[12]

यद्यपि श्रुतसाहित्येषु संदोहनपद्धत्या पाठसम्पादनं तु साम्प्रदायिकभावनायुक्तं भवति । तत्र धर्मावलम्विनाम् अभिनिविष्टवुध्या विकृतपाठस्य सम्भवना विद्यते । उदाहरणरूपेण प्रो. वसन्तभट्टपादाः अभिज्ञानशाकुन्तलनाटकस्य संदोहनपद्धतिं वर्णयति –

- कालिदासकृतः मूलभूतपाठस्तु कालग्रस्तः विलुप्तश्च।
- पञ्चपाठेषु काश्मीरीयपरम्परायुक्तपाठस्तु प्राचीनतमः।
- काश्मीरीयशारदापाठेषु भूर्जपत्रपाठस्तु सर्वोत्कृष्टतमः।
- शारदापाण्डुलिपिषु प्राकृतपाठस्य अन्तर्भवनात्तेषु अनुलेखनीयप्राकृतपाठेषु शौरसेनीप्राकृतपाठसैव (ई.पू.१६) ग्रहणं भवति।
- अॅक्सफर्ड 1, अॅक्सफर्ड 2 एवं श्रीनगरस्य शारदापाण्डुलिपिषु प्राप्ताशुद्धिनां टिप्पणीरूपेण प्रदर्शनम् जातम् ।
- शारदापाण्डुलिपिषु प्रक्षिप्तांशस्य (......) इति कोष्टकेन उद्धृत्य तेषामुच्चतरपाठसमीक्षा जाता । वस्ततस्तु कालिदासकालिकपाठात् (ई.पू. १तः ई.पू. ७म पर्यन्तम्) आरभ्य सुदीर्घकालं यावत् प्रक्षिप्तपाठास्तु अन्तप्रविष्टाः सञ्जाताः।
- अपितु रङ्गकर्मिणां पाठविकृतिर्वशात् नाट्यांशस्य परिवर्तनं जातमिति उच्चतरसमीक्षायां प्रमाणितः । तृतीयाङ्के भ्रमरबाधां निरूप्य ‘सस्पृहम्’ इति रङ्गसूचनायाः पश्चात् ‘यतो यतः षट् चरणो’ इत्यादि श्लोकांशः।
- भूर्जपत्रसम्बलितपाठे (९१ तथा ९२ पाठद्वयम्) षष्टाङ्गे धीवरवृतान्तस्य प्रवेशात् केचन् वाक्यानामवलोपस्तु दृश्यते। अस्मिन् सन्दर्भे कार्लबुर्खाडमहोदयः पिशेलकृतबङ्गपाठस्यैव अनुकरोति, यद्यपि तत्पाठस्तु संपूर्णतया शारदापाठसैव अनुवृत्तिरस्ति।
- शाकुन्तले भारतवाक्ये अस्ति-

काश्मीरीपाठः **सरस्वती श्रुतिमहतां महीयताम् (ब्राह्मणः)**
देवनागरीपाठः **सरस्वती श्रुतिमहती महीयताम् (वेदः)**
दाक्षिणात्यपाठः **सरस्वती श्रुतमहतां महीयताम् (विद्वान्)**
अन्यपाठः **श्रुतीमहतां न महीयताम् (पाठान्तरः)**

एतेषु पाठेषु कालिदासस्य रचनाशैलीदिशा वेदज्ञविप्राणां प्रति समादरवशात् द्वितीयपाठसैव प्रसक्तिर्भवति।

- **Stemmatic text editing (वंशवृक्षपद्धतिः)** युरोपीयपाठसम्पादनपद्धतिमाधारीकृत्य अधुना वंशवृक्षनिर्माणेन

समीक्षितपाठसम्पादनं तु बहुप्रचलितमस्ति। प्राच्ये पाश्चात्ये चोभयथा मुलादर्श निर्माय तदुपरि Stemmatic Text Editing प्रचलति ।आदौ सन्दर्भितपाण्डुलिपीनां समेषाम् एकत्रीकरणेन सन्तुलनपत्रिकायां तेषाम् अनुक्रमेण लेखनं भवति। पश्चात्तेषु सन्तुलितपाठेषु अनुवंशस्यावधारणादिशा वंशवृक्षस्य निर्माणं क्रियते।वस्ततस्तु उच्चस्तरीयसमीक्षा स्तथा निम्नस्तरीयसमीक्षादृष्ट्या वंशवृक्षस्तु द्विधा कल्प्यते ।

1. **Lower Criticism (निम्नस्तरीयसमीक्षा)**

- **Heuristic (सामग्रीसंकलनम्)** मातृकासम्पादनस्य सर्वप्रथमं सोपानमस्ति शोधसम्पर्कितानां साकल्येन एकत्रीकरणम्। अधुना New Catalogus Catalogorum Aufrecht इत्यादिषु सूचीमध्ये सहस्रल्लक्षाधिकाः पाण्डुग्रन्थाः Digital रूपेण संरक्षितमस्ति । इतोऽपि Asiatic Society of Bengal. BORI, RORI, Saraswati Bhawan Library Ganganath Jha प्रभृतिषु प्राच्यकेन्द्रेषु Descriptive Catalogue मध्ये दुर्लभमातृकानां सम्भारोऽस्ति। तत्र छायाप्रतिलिपिकरणेन अथवा Microfilm कृत्वा संकलनकार्य विधीयते।

- **Recension (संशोधनम्)** पाठसंरकरणमेव समीक्षितसम्पादनस्य द्वितीयसोपानभूतमस्ति। तत्र सन्तुलनपत्रिकायां तेषामनुक्रमिकसंख्यायां सूची विद्यन्ते। पश्चात् तेषु वाक्यांशेषु पाठभेदानामुल्लेखः अधः पादसूचीमध्ये दीयते

अवचिन्तामणिटिप्पनीमातृका[13]

प्रथमपाठः	आप्तेन परप्रतिपिपादयिषया उदीरितेऽपि न्यायत्वमित्यवधेयम्।
द्वितीयपाठः	अन्येन परप्रतिपिपादनेच्छया यदुदीर्यते तत्रापि।
तृतीयपाठः	आप्तेन परं प्रतिपादयितुं यदुदीर्यते तत्रापि।
चतुर्थ पाठः	आप्तपुरुषेण परं प्रतिपादयितुं यदुदीर्यते तत्रापि।
पञ्चमपाठः	**प्राप्तेन परं परप्रतिपिपादयिषया यदुदीर्यते तत्रापि।**

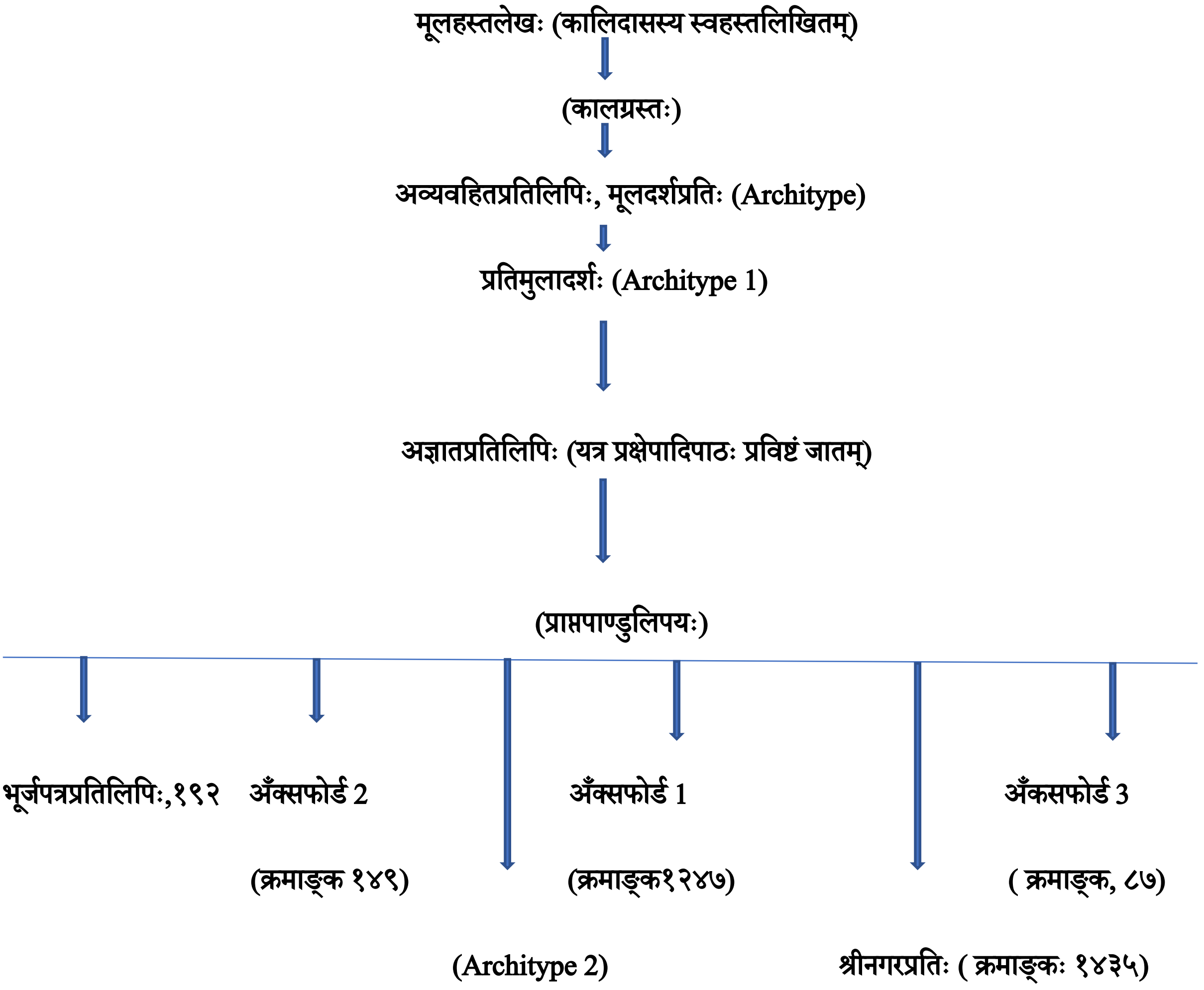
एतेषु वाक्येषु 'यदुदीर्यते तत्रापि' इति पाठस्तु सर्वत्र विद्यते, यद्यपि 'आप्तेन' तथा 'परप्रतिपिपादयिषया' इत्यत्र उपसर्गयोजनात् भिन्नतापि दृश्यते । एतादृशं पाठास्तु Critical Apparatus मध्ये स्थापनीयम् भवति।

- **Emendation (संस्करणम्)**- प्राप्तपाण्डुलिपिषु सन्तुलनपत्रिकायां कुत्रापि वाक्यार्थं यदि असङ्गतिपूर्ण स्यात्तदा पुर्वापरसन्दर्भदृष्ट्या कल्पितपाठस्य संयोजनमत्र सम्पाद्यते । यद्यपि विद्वत्यु कल्पितपाठसंयोजनदृष्ट्या रुढीवादीपक्षः (conservative) तथा प्रगतिशीलपक्षः (progressive) इति पक्षद्वयं भवति । पुर्वपक्षनये तु पाठसम्पादनस्य संदर्भ केवलं प्रत्यक्षभूततथ्यानामाकलनं विधेयम्, तत्र सम्पादकस्य वैयक्तिकसिधान्तस्तु गौणः यद्यपि नवीनदृष्टिर्नये तु पौर्वापर्यभावदृष्ट्या तत्र समुचितपाठं कल्पनीयम्। यतोहि संपूर्णपाण्डुलिपिग्रन्थस्य प्रतिपादानां विशुद्धपाठस्य सम्पादनं नूनमेव सम्पादकसैव नैतिकदायित्वमेव। अत्र सिद्धान्तस्तु उभयोरेवपक्षमाश्रित्य भवति । अधोल्लेखितप्रकोष्टमध्ये तदिदं वर्णयति । तत्र केचन् चिन्हानां प्रयोगे सन्तुलनपत्रिकायां विकल्पपाठस्यावधारणा भवितुमर्हति।

[ ]	कल्पितपाठः।

{ }	सम्पूर्णपरिवर्जनयोग्यपाठः।
*	किञ्चित्परिवर्तनीयपाठः।
**	लुप्तपाठः।
	मूलग्रन्थे अनुपलब्धेऽपि टिकाकारेण समर्थितपाठः।

एवम्प्रकारेण पुर्वापरसापेक्षतया वंशवृक्षपद्धतिमाधारीकृत्य पाठसम्पादनमधुना प्रचलति। इये पद्धतिस्तु सम्पादनप्रविधिषु आधुनिकी वर्तते। प्रसङ्गेऽस्मिन् आचार्यशिवगणेशमूर्तिमहोदय: तस्य 'Introduction of Manuscriptology' ग्रन्थे ११७ तमे पृष्ठाङ्के उक्तवान् "**If among the set of manuscripts of a work the manuscripts array themselves in two or three distinctly different groups, then each of those groups is a recension. The Valmiki Ramayana has three recensions The North Western, The Bengal and The Southern.**" अभिज्ञानशाकुन्तलमिति नाटकस्य वंशवृक्षमिदमस्ति यथा-



- प्रस्तुतेऽस्मिन् वंशवृक्षमध्ये पाठसंचारणमेव प्रदर्शितमस्ति। यतोहि भूतकालस्याधारदृष्ट्या तेषां प्राचीनत्वं

समक्षमायाति। देशविदेशेषु समुपलब्धपाण्डुलिपिषु लुप्तांशेषु तथा प्रक्षिप्तांशेषु साम्यवैषाम्यञ्च भेदकल्पनात् सन्तुलनपाठेषु अनुवंशपरम्परासम्बद्धक्रमेण प्राचीनतमपाठस्यैव मौलिकता सिद्धति। तस्मात् वंशवृक्षनिर्माणं सर्वोत्कृष्ट तथा सर्वाधुनिकी परिगण्यते ।

- तृतीयाङ्के मलिनीनदीतटमध्ये लताकुजेषु शयानां शकुन्तलां दृष्ट्वा अनुरागतप्तदुष्यन्तः भणति – **'लब्धं नेत्रनिर्वापनम्'** इति । कृतिनिष्ठपाठेषु तस्य प्रामाण्यमस्ति, यद्यपि प्रचलितपाठेषु ' **लब्धं नेत्रनिर्वाणम्'** इति पाठभेदस्तु दृश्यते ।
- पञ्चमाङ्के विदूषकः कामयमानां दुष्यन्तं तापसकन्यायै स्पृहाकारणं पृच्छति, तदा दुष्यन्तस्य स्वगतोक्तिरस्ति यत्र पाठस्तु आनुपुर्वीसम्वन्धक्रमेन प्रचलितपाठेषु दुर्लभः -
चिरं गतनिमेषाभिर्नेत्रपङ्क्तिरुन्मुखः नवामिन्दुकलां केन भावेन पश्यति।
न च सा मादृशानाम् अप्रार्थनीया समासतः समिन्मध्यकालागुरुखण्डवत् ॥
- शकन्तुलायाः प्रेमप्रार्थनां स्वीकर्तुं (दुष्यन्तमुद्दिश्य) प्रियंवदा उक्तवती हला, अलं वो अन्ते उरविहार-पय्युस्सुएण राएसिणा उवरुद्धेण '। वाक्यमिदं बहुवल्लभाः राजानः' इत्यादि संदर्भवाक्येषु सिद्धति, परन्तु प्रचलितपाठेषु 'अन्तःपुरविरह-पर्युत्सुकस्य' इति पाठभेदः दृश्यते ।
- तृतीयाङ्कस्यान्तिमभागे शकुन्तलादुष्यन्तयोर्मिलनमध्ये विरामसूचनाय कालिदासः नेपथ्ये उद्घोषयति अम्मो अय्या गौतमि', तथा च गौतमीप्रवेशात् सखीनां उपस्थितिरपि नास्ति । तत्तु नाट्यमञ्चोपक्रमदृष्ट्या संगच्छते। यद्यपि पाठान्तरेषु चक्रवाकवधूके, आमन्त्रयस्व प्रियसहचरम्, उपस्थिता रजनी इत्यादि प्रक्षिप्तवाक्यांशस्य संयोजनम् अर्वाचीनपाठसैव अङ्गीभूतमेव ।
- षष्ठाङ्के प्रवेशकवृतान्तसूचनायां राजद्वारे धीवरस्य स्वगतोक्ति 'यमवसतिं गत्वा, गुडखण्डं च दत्वा इव प्रतिनिवृत्तः ' इत्यादि वाक्येन यमसदनात् मुक्तिघोषणां श्रूयते, यद्यपि ईदृशं वाक्यं अन्यत्कुत्रापि पाठान्तरेषु नास्ति ।

सर्वोपरि अभिज्ञानशाकुन्तलमिति शीर्षकपदमाश्रित्य तत्र मतानैक्यता दृश्यते । प्रचलितमैथिलीपाठे तथा बङ्गीयपाठे अभिज्ञानशकुन्तलम् इति । दाक्षिणात्यस्तथा देवनागरीपाठेष्वपि अभिज्ञानशकुन्तलमिति उपलभ्यते । अत्र अभिज्ञानम् इत्युक्ते स्मारकचिह्नविशेषं तथा शकुन्तलाविषयकमिति कृत्वा तत्र नामकरणं जातम्, यद्यपि प्रो. रेवाप्रसादद्विवेदीनये शीर्षकं अभिज्ञानशाकुन्तलम् इति सार्थकं तथा कृतिनिष्ठं भवति। तन्नये दृश्यकाव्यस्यास्य मुख्यविषयस्तु चक्रवर्तीगुणोपेतः पुत्रप्राप्तिः, तस्मात् शाकुन्तलमिति ध्यान्यास्पदं भवति ।

इतोऽपि पक्षद्वयमुररीकृत्य तृतीयपक्षस्तु काचित् भिन्नतामङ्गीकरोति । तत्र अभिज्ञानशकुन्तला इति शीर्षके तु नवीनदृष्टिरस्ति। समस्तपदेऽस्मिन् **'अभिज्ञान पुर्विका शकुन्तला इति अभिज्ञानशकुन्तला'** इति विग्रहवाक्ये आदौ अभिज्ञानम् पश्चात् शकुन्तलेति अभेदोपचारवशात् अर्थग्रहणं तु सम्पूर्णतां प्र तिपादयति । आदौ परित्यक्ता कन्या शकुन्तैः परिरक्षिताः इति शकुन्तला नामकरणं अभिज्ञानपुर्वकं महर्षिणा कृतमासीत् । तत्र प्रथमाङ्के अशंसयं क्षत्रपरिग्रहक्षमा.....' इत्यादि दुष्यन्तवाक्येन शकुन्तलायाः क्षत्रियपरिणययोग्यत्वम् सिद्धति। एवन्व सप्तमाङ्केऽपि दुष्यन्त पुत्रस्य क्कक्रवर्ति लक्षणत्वात् आदौ अभिज्ञानसैव प्राधान्यता दृश्यते । एवम्प्राकारेण काश्मिरीयपाण्डुलिप्यां ' अभिज्ञान पुर्विका शकुन्तला इति अभिज्ञानशकुन्तला इति तर्क्यनिष्ठा सर्वथा ग्रहणयोग्यपाठः इति प्रतिपद्यते । एवम्प्रकारेण काश्मीरपाठपरम्परादृष्ट्या 'अभिज्ञानशकुन्तला' इति नाट्यकाव्यस्य वंशवृक्षस्तु इत्थं भवितुमर्हति -

कालिदासस्य स्वहस्तलेखः 1

⬇

मूलादर्शप्रतिः (Archetype)

⬇

रङ्गकर्मिभिकृतः प्रक्षिप्तपाठः

⬇

सम्भावितादर्शप्रतिः (प्रथमङ्गवृत्तिदिशा)

(क) शारदा Recension

(काश्मीरीयपाठः) 1

(ख) शरदोत्तर Recension

प्रक्षेपसहितरुपान्तरकरणम्

2. मैथिली

3. बङ्गाली

संक्षिप्तरुपान्तरकरणम्

4. दाक्षिणात्य

5. देवनागरी

एवञ्च अभिज्ञानशकुन्तला इत्यस्य पाठभेददृष्ट्या वृहत्पाठस्तथा लघुपाठेति परम्पराद्वयम् प्र चलति । निम्नोक्तं यथा –

अङ्क	**कश्मीरी**	**मैथिली**	**बङ्गाली**	**देवनागरी**	**दाक्षिणात्य**
१	३०	३३	३३	३०	३१
२	१९	१९	१९	१८	१८
3	३५	४०	४१	२४	२४
४	२६	२६	२४	२४	२४
५	३३	३४	३२	३२	३२
६	३४	३७	३७	३२	३२
७	३६	३६	३५	३४	३५
योगः	२९३	२२५	२२१	१९१	१९३

	बृहतपाठः	लघुपाठः

2. <u>Higher Criticism(उच्चतरपाठसमीक्षा)</u> समीक्षितपाठसम्पादनक्षेत्रेषु सम्पादितमातृकाग्रन्थस्य प्रतिलिपिनां पुर्णाङ्गविचारस्तु उच्चतरपाठसमीक्षामाध्यमेन क्रियते । सन्दर्भितपाठेषु मूलपाठस्य सञ्चारणं तथा सन्तुलितपत्रे अवलुप्तांशानां पाददिप्पण्यां समुल्लेखनमत्र भवति। वस्तुतस्तु निम्नस्तरीयपाठसमीक्षायाम् सन्तुलनपत्रेषु केवलं प्राप्तपाठानां तुलनात्मकमध्ययनं सम्पाद्य तेषां वंशवृक्षनिर्माणं भवति, परन्तु तेषां कृतिनिष्ठता तथा अनुलेखनीयसम्भावना Higher Criticism माध्यमेन सिद्धति।

<u>पाठान्तरसम्भवना</u>

- प्रतिलिपिकरणकाले वर्णाकृतिस्वारूप्येन सृष्टभ्रमात् पाठान्तरः।
- छन्ददृष्ट्या, व्याकरणदृष्ट्या सृष्टपाठान्तरः।
- प्रसङ्गसंगतिदृष्ट्या पाठान्तरः।
- टिकाकारस्तथा सम्प्रदायदृष्ट्या पाठान्तरः।

किरातार्जुनीयमिति काव्यस्य **अनुलेखनीयपाठान्तर**मस्ति यथा-

स किंसखा साधु न शास्ति योऽधिपं, हितान्न यः संशृणुते स किंप्रभुः
सदानुकूलेषु हि कुर्वते रतिं नृपेष्वमात्येषु च सर्वसम्पदः॥ (१-५)

अत्र जोनराजस्य (Sharada MS. Vadodara) विवरणमित्थं प्राप्यते –**नित्यमनुकूलेषु राजसु सचिवेषु च सर्वसमृद्धयोः रतिं सक्तिं कुर्वते।** अत्र पाठान्तरमस्ति – रतिं शक्तिं कुर्वते (BORI, MS , Poona). रघुवंशकाव्ये राजादिलीप-सुदक्षिणयोर्मध्ये अनपत्यता कारणात् वसिष्ठाश्रमं गमनकाल सम्भाषणमिदमस्ति-

स्निग्धगम्भीरनिर्घोषमेकं स्यन्दनमास्थितौ।
प्रावृषेण्यां पयोवाहं विद्युद्-ऐरावताविव॥[16]

अस्मिन् श्लोकमध्ये ऐरावतमित्यत्र पाठभेदमस्ति । **'एचोऽयवायावः'** इति सुत्रेण सन्धिकार्येन **'विद्युददैरावतौ'** इति इन्द्रहस्ती, पुनश्च **'विद्युदैरावते'** इति सन्धेरभावे प्रगृह्यसंज्ञायां **'ऐरावतम्'** इत्यनेन **'इन्द्रधनुः'** ज्ञायते । अत्र टिकाकारचारित्यवर्धननये कवेर्प्रकृतिप्रियता, उपमानोपमेययोः सङ्गतिः पुनश्च दिलीपस्य भावीसन्तानप्राप्तिः इत्यादि कारणात् ऐरावतमित्यत्र **'इन्द्रहस्ती'** इत्यसैव ग्रहणम् भवति ।

भारतदेशे ऋषिपरम्परायां चतुषष्टीकलाविद्यासु लेखनकलाविद्या ज्ञानपरम्पराभूतमासीत्। परन्तु सामग्रीस्वल्पता पुनश्च ऐतिहासिकस्पष्टक्रमोपलब्धेर्कारणात् तत्र विरोधप्रतिरोधादिक्रमोऽपि दिग्गोचरी भवति । तत्र नारदस्मृतौ प्राप्यते –

नाकरिष्यद्यदि ब्रह्मा लिखितं चक्षुरुत्तमम्।
तत्रेयमस्य लोकस्य नाभविष्यच्छुभा गतिः॥[17]

<u>निष्कर्षः</u> पाण्डुलिपि अस्माकं कृतिवैभवाः अतो नूनमेव तेषां रक्षणं राष्ट्रधर्मः इति मन्ये । भारतसर्वकारैः **'राष्ट्रीयपाण्डुलिपिमिशन' २००३** निर्माय दुर्लभपाण्डुग्रन्थानां संरक्षणे संलग्नाः सन्ति, तत्र योगदानं अत्यावश्यकमिति। आधुनिककाले पाश्चात्यजार्मानदेशस्य हाम्बुर्गनगरे '**Nepal German Preservation Project**' इत्यत्र '**Microfilm**' निर्माय हस्तलेखग्रन्थनां संरक्षणं प्रचलति। इन्दोनेशियादेशे उदयनविश्वविद्यालयस्तथा सरस्वतीविश्वविद्यालयमाध्यमेन १८००० हस्तलेखानां संस्करणं दृश्यते। इतोऽपि श्रीलङ्का, डेन्मार्क, फ्रान्स, जापानदेशेषु नवीनपद्धत्या पाण्डुलिपिग्रन्थानां संरक्षणं प्रकाशनञ्च क्रियमानमस्ति । वसतस्तु समीक्षितपाठसम्पादनसन्दर्भे भारतीयविद्वांसः यथा आधुनिकपद्धतिमाश्रित्य स्वदेशवैभवम् संरक्षितवन्तः तथा शास्त्रेषु निहिततथ्यानां बिश्वपटलेषु उपस्थाय भारतस्य जयगाथां आसमुद घोषितवन्तः । पाश्चात्यविद्वांसः F. W. Hall महोदयस्य मतमिदमुल्लिख्य शोधपत्रमिदं समापयामि '**Many people tend to regard textual criticism as a disease. But it is neither a disease nor a science, but simply the application of common sense to a class of problems which beset all inquirers whose evidence rests upon the authority of manuscript**

documents.'[18]

संदर्भग्रन्थाः -

- मिश्रः, डॉ. सुधाकरः (२०२२) अभिलेखलिपिशास्त्रम् बनारस- मर्कैण्टाइल - कम्पनी,कोलकाता - ६.
- गोस्वामी, सुबुद्धिचरणः (२०१८) संस्कृतपुथिविद्या:त्वत्तप्रयोगः, पश्चिमबङ्गराज्यपुस्तकपर्षद् , कोलकाता -७०००९१
- Potter Karl. (1990) Encyclopedia of Indian Philosophy, Princeton University press
- Gode, P.K. (1942-43, volume 5) New Indian Antiquary, shanti Niketan Viswa Bharati library

अन्तर्जालसङ्केतसूची -

- www.googlebooks.com
- www.archieve.com
- www.sodhganga.com
- Manuscript.scuwb@gmail.com
- www.sanskritlings.blogspot.com
- www.namami.gov.in

पादटीका

1. कुन्तापसूक्तम् (२०.१२७.३६)
2. विद्यादानम् (वेङ्कटेश्वर् प्रेस,परिशेषभाग:)
3. दानसागर: (वल्लालसेन:,४३ अध्याय:)
4. लक्ष्मीधरवचनम् (द्वितीयपर्व:154)
5. दानसागर: (वल्लालसेन:, ४३८पृष्ठाङ्क:)
6. नर्ममाला (१.११.२)
7. हयशीर्षपञ्चरात्रम् (२.३१)
8. नर्ममाला (१.१६,२.१२०)
9. अभिज्ञानशकुन्तलम् (वसन्त.भट्ट, लोकप्रियसाहित्यग्रन्थमाला-92)
10. http://vasantbhatt.blogspot.com/2014/
11. http://vasantbhatt.blogspot.com/2014/
12. http://vasantbhatt.blogspot.com/2015/
15. vasantbhatt.blogspot.com/2009/04/blog-post_21.html
16. अभिज्ञानशकुन्तलम् (वसन्त. भट्ट, लोकप्रियसाहित्यग्रन्थमाला-92)
17. Aspects of Manuscriptology (Asiatic Society of Kolkata,page 87)
18. F. W. Hall (context of text editing, page 24)

अभिज्ञानशकुन्तले तत्समयकालदृष्ट्या स्त्रीशिक्षा - एको विमर्शः

Satish Das, Ph.D Scholar
Department of Sahitya Vidya Shakha
Central Sanskrit University
Ekalavya Campus, Agartala
Contact Number- 8942007814
Email ID- satishdasd@gmail.com

❖ **शोधसारः-**

सामाजस्य निर्माणे नारी-पुरुषोभययोर्योगदानस्य गुरुत्वपूर्णा भूमिकास्ति। समाजस्य सार्विककल्याणसाधनं केवलं पुरूषैरपितु केवलं नारिभिर्न सम्भवति। तथाच समाजस्योन्नतिरवनतिर्नारीणां स्हितिं दृष्ट्वा ज्ञातुं शक्यते। कस्मिन् समयेऽपि समाजे नारीणामुन्नतस्थित्याः प्रधानकारणं भवति- तेषां शिक्षा। अस्मिन् शोधप्रबन्धे अभिज्ञानशकुन्तले तत्समयकाले च स्त्रीशिक्षाविषये विस्तृतालोचना कृतास्ति। अनया पठकाः तस्य समयेकालस्य स्त्रीशिक्षाविषये एकां धारणां प्राप्तुं शक्यन्ते।

❖ **कुञ्चीशब्दाः**- अभिज्ञानशकुन्तलम्, शकुन्तला, स्त्रीशिक्षा, पार्वती, इरावती चेति।

❖ **भूमिकाः-**

शिक्षास्ति समाजस्यैको गुरुत्वपूर्णोऽङ्गः। यया समाजस्योन्नतिरवनतिश्च जायते। आभ्योऽवश्यमेवादर्शशिक्षापद्धत्याः प्रयोजनमस्ति। अतः श्रुत्यामुच्यते यत्- शिक्षते उपादीयते या सा शिक्षा। शिक्षा-शब्दः शिक्ष्-धातोरुत्पत्तिर्जायते। यस्यार्थो भवति विद्याग्रहणमिति। शिक्षाविषये शतपथब्राह्मणेऽस्ति- स्वाध्यायेन प्रवोचनमाध्यमेन च मानवा एकाग्रचित्तेनेन्द्रियसंयमेन तथाच प्रज्ञाबुद्धिमाध्यमेन शिक्षाग्रहणं कुर्वन्ति। शिक्षामाध्यमेन मानवा जगतः तथा स्वाभ्युदयस्य प्रचेष्ठां कुर्वन्ति। अतः तैत्तरीयोपनिषद्यस्ति-

“स्वाध्यायप्रवचनाभ्यां न प्रमदितव्यम्।[1]”

अस्य शिक्षाशब्दस्य पुनः सङ्कुचितार्थो व्यापकार्थश्च सन्ति। सङ्कुचितार्थे शिक्षा भवति विद्यारम्भसंस्काराद् गृहस्थाश्रमपर्यन्तं गुरुं निकषा शिक्षाग्रहणमपितु व्यापकार्थे शिक्षाशब्दस्यार्थः पुस्तकविद्याया वहिराधुनिकशिक्षाया विकाशः, यस्य शिक्षग्रहणस्य पद्धत्याः सूचना जन्मतो भवति अपितु श्रवण-मनन-निदिध्यासनमाध्यमेन जीवनस्यान्तिमपर्यन्तं प्रवाहितं भवति। प्रत्येको मानवो जीवनस्य प्रारम्भादन्तिमपर्यन्तमेकः शिक्षार्थी।

अस्मिन् शिक्षाग्रहणविषये पुरुषैः सह नार्योऽपि समानाधिकारिन्य आसन्। यतो यदि नार्यः शिक्षिता न भवेयुः तर्हि समाजस्योन्नतिसाधनं न भविष्यन्ति। अतो वयं पश्यामो यद्- वैदिकसमयेऽपि नारीणां शिक्षाग्रहणविषयेऽपि उच्चतरस्थानमासीत्।

❖ **प्राचीनकालिनः स्त्रीशिक्षाः-**

वैदिककालेऽपि पुरुषैः सह नार्योऽपि शिक्षाग्रहणं कुर्वन्ति। समयेऽस्मिन् विद्याग्रहणस्य प्रागुपनयसंस्कारो जात आसीत्। ता ब्रह्मचर्यपालनं कुर्वन्ति। अनेन सह विविधविषये ताः शिक्षाग्रहणं कुर्वन्ति। वैदिककाले वेदध्यायने तथाच यज्ञसम्पादने नारीणां पूर्णाधिकारमासीत्। अतोऽथर्ववेदे उच्यते यद्-

“ब्रह्मचर्येण कन्या युवानं विन्दते पतिम्।[2]”

शिक्षाग्रहणस्य पश्चात् प्रकारद्वयानां नारीनां वर्णना प्राप्यते-

- ब्रह्मवादिनी- या मृत्युकालपर्यन्तं ब्रह्मचारिणी भविष्यन्ति।

[1] तैत्तिरीय उपनिषद् -१/११/१.

[2] अथर्ववेदः-११/५/१८.

- सद्योद्वाहा- या आश्रमात् शिक्षाग्रहणं कृत्वा संसारधर्मे प्रवेशं कुर्वन्ति।

ऋग्वेदेऽनेकानां मन्त्रद्रष्टानां विदुषीणां नारीणां नाम प्राप्यते। तासां मध्ये उल्लेखयोग्या भवन्ति- अपाला, गार्गी, घोषा, मैत्रेयी, विश्ववारा, अदिति, अरुन्धती, लोपामुद्रा, सन्ध्या, रोमशा, शतरूपा इति।

वैदिकपरवर्तिकालेऽपि मनुसंहिता-इत्यादिषु स्मृतिग्रन्थेष्वपि नारीणां पूजनीयरूपेण तथा श्रद्धेयरूपेणोल्लेखः प्राप्यते। मनुसंहितायां मनुनोच्यते-

"यत्र नार्यस्तु पूज्यन्ते रमन्ते तत्र देवताः।[1]"

त्रेतायुगे अर्थाद् रामायणस्य कालेऽपि लक्षिक्रियते यत्- कौशल्या, तारा चेति नार्यो मन्त्रस्य ज्ञाता आसन्। तथाच सीतया अपि प्रत्येकस्मिन् दिवसे वैदिकमन्त्रस्य जपं कृतमासीत्। परवर्तिकाले महाभारतस्य समयेऽपि नारीणां शिक्षाविषयोऽस्माभिर्लक्षिक्रियते। यतो दौपदी आसीद् विविधशास्त्रस्य ज्ञाता। तस्या उल्लेखो विविधविषये तथाच तस्या वक्तव्योपस्थापनमाध्यमेन ज्ञायते।

ततो बौद्धसमयकालेऽपि विदुषीनां तथा शिक्षितानारीणामुल्लेखो लक्षिक्रियते। तदा शिक्षां, धर्मं दर्शनञ्च प्रति नारीणामाग्रहमासीत्। ताभिरुच्चतरशिक्षा प्राप्यते। अनेन सह अनेका नार्यः कठोरजीवनयापनमकुर्वन्, तासु उल्लेखयोग्या नार्यः- शुभा, अनुपमा, सुमेधा, भद्रकुण्डकेशा इति।

जैनसाहित्येऽप्यनेकानां विदुषीनारीणां दृष्टान्तः प्राप्यते। याः खलु नृत्य-गीत-वाद्य-लोकव्यवहारादिषु पारदर्शिनी आसन्। तासु उल्लेखयोग्याः सन्ति- शीलः, भट्टारिकः, जयन्ती इति।

तत्परवर्तिकालस्य विविधसंस्कृतसाहित्ये नारीणां शिक्षाग्रहणस्य विषयस्योल्लेखोऽस्ति। अपितु अनेकानां विदुषीरमणीनां नाम अपि प्राप्यते। मया अस्मिन् शोधप्रबन्धे "अभिज्ञानशकुन्तले तत्समयकाले च स्त्रीशिक्षा- एको विमर्शः" इति शीर्षके अभिज्ञानशकुन्तलेन सह तत्समयकालस्य अर्थात् कालिदासस्य समयकालस्य शिक्षाव्यवस्था, तथा नारीणां शिक्षाग्रहणविषये विस्तृतालोचना कृतास्ति।

❖ अभिज्ञानशकुन्तले तत्समयकालदृष्ट्या स्त्रीशिक्षा - एको विमर्शः-

संस्कृतसाहित्यस्यान्यतमः कविः तथा श्रेष्ठः कविः कविकुलशिरोमणिरस्ति कविकालिदासः। तस्य कविकृतिर्न केवलं भारतवर्षेऽपि तु समग्रे विश्वे अद्य समादृता। कालिदासस्य रचनासु उल्लेखयोग्याः भवन्ति- ऋतुसंहारम्, मेघदूतम्, मालविकाग्निमित्रम्, विक्रमोर्वशीयम्, अभिज्ञानशकुन्तलम्, कुमारसम्भवम्, रघुवंशञ्चेति। कालिदासस्य रचनामाध्यमेन तत्कालस्य समाजस्य समाजव्यवस्था, आदर्शनीतिबोधः, तथाच राजतन्त्र-शासनव्यवस्था-धर्मीयादर्शप्रणयणमिति विषये स्पष्टधारणा प्राप्यते। अनेन सह कालिदासस्य कृतिमाध्यमेन तत्कालीनसमाजस्य शिक्षाव्यवस्था तथाच नारीणां शिक्षाग्रहणविषये एका धारणा प्राप्यते।

प्राचीनकाले शिक्षाव्यवस्था अर्थाद् वैदिककाले शिक्षाव्यवस्था आसीदाश्रमनिर्भरा। यत्र गुरुगृहे गुरुं निकषा छात्रैर्ब्रह्मचर्यव्रतपालनमाध्यमेन शिक्षाग्रहणं कृतमासीत्। कालिदासस्य विविधरचनामाध्यमेनास्याः व्यवस्थायाः प्रचलनविषये विविधतथ्यं प्राप्यते। अभिज्ञानशकुन्तलमिति नाटके दृश्यते यत्- महर्षेः कण्वस्याश्रममासीदेकं शिक्षाकेन्द्रस्थलम्। तत्र विविधप्रदेशेभ्य आगताः छात्राः शिक्षाग्रहणमकुर्वन्। तत्र न केवलं पुरुषछात्रा अपितु नारीछात्रा अपि सन्ति। अर्थात् कण्वाश्रमे नारीछात्रा अपि शिक्षाग्रहणमकुर्वन्। अभिज्ञानशकुन्तलमिति नाटके महर्षेः कण्वस्याश्रमस्य, रघुवंशमिति महाकाव्ये वशिष्ठाश्रमस्य, विक्रमोर्वशीयमिति नाटके च्यवनमुनेराश्रमस्योल्लेखः प्राप्यते। आश्रमशिक्षाग्रहणेन सह गृहशिक्षकमाध्यमेन शिक्षाग्रहणस्य व्यवस्था कालिदासस्य विविधासु रचनासु लक्षिक्रियते। यत्र अभिजातसम्प्रदायस्य बालकबालिकाः स्वगृहे गृहशिक्षकमाध्यमेन शिक्षालाभमकुर्वन्। यथा- रघुवंशमिति महाकाव्ये रघुमपितु पार्वतीं विविधशिक्षासु पारदर्शीं करणार्थं गृहशिक्षक आसीदिति कालिदासस्य रचनासु ज्ञायते। मालविकाग्निमित्रमिति नाटकेऽपि इरावती-मालविकयोर्द्वयोर्नार्योः शिक्षादानार्थम् अर्थात् नृत्य-गीतविषये शिक्षादानार्थं अन्तःपुरे एव शिक्षकस्य नियोगस्य कथा प्राप्यते। इत्थं गृहे नारीशिक्षाविषये विविधानि तथ्यानि अस्माभिः

[1] मनुस्मृति ३/५६.

प्राप्यते। रघुवंशमिति महाकाव्ये इन्दुमती ललितकलाविषये शिक्षार्थिनीरूपेणाजस्य प्रिया शिक्षार्थिन्यासीत्-

"प्रियशिष्या ललिते कलाविधौ।[1]"

कालिदासस्य रचनामाध्यमेन तथा विविधवर्णनानुसारेण ज्ञायते यद्- आश्रमे पुरुषैः सह समानरूपेण नार्योऽपि शिक्षाग्रहणमकुर्वन्। तस्योदाहरणरूपेण वयं पश्यामः- अभिज्ञानशकुन्तलमिति नाटके शकुन्तला, अनसूया, प्रियंवदा चाश्रमे पालिता अभवन्। अपितु आश्रमात् शिक्षालाभमकुर्वन्। विषयेऽस्मिन् वक्तव्यं यद्- बालक-बालिकानां पृथक् पृथक् शिक्षाग्रहणस्य विषये कालिदासस्य कस्मिन्नपि ग्रन्थे कोऽप्युल्लेखोऽस्माभिर्न प्राप्यते। अभिज्ञानशकुन्तलमित्यस्माद् ज्ञायते यद्- बालिका न केवलं पुस्तकीयविद्याविषये शिक्षाग्रहणमकुर्वन्, अपितु चित्राङ्कण-नृत्य-गीत-गृहकार्यादिविषयेष्वपि शिक्षाग्रहणमकुर्वन्।

अपितु विविधप्रकारस्य व्यवहारेण सहोद्यानकलाविषयेऽपि ताभिः शिक्षाग्रहणं कृतमासीत्। अतो वयं अभिज्ञानशकुन्तलमिति नाटके दृश्यते यद्- वृक्षस्य यथार्थपरिचर्याविषये अर्थाद् वृक्षे जलप्रदानस्य यथार्थसमयः, अपितु वृक्षं सन्तानस्नेहेन पालनमित्यादेर्विषयस्योल्लेखः प्राप्यते–

"अस्ति मे एतेषु सोदरस्नेहः।[2]"

वृक्षं तथा प्रकृतिं प्रति नारीणां वात्सल्यप्रेमविषये कालिदासस्य विविधरचनासु विविधानि तथ्यानि प्राप्यन्ते। कालिदासेन शकुन्तला-पार्वती-सीता इत्यादिस्त्रीचरित्रैर्वात्सल्यप्रेम्णः चित्राङ्कणं कृतमासीत्। कुमारसम्भवमिति महाकाव्यस्यैकस्मिन् श्लोके वृक्षं प्रति पार्वत्या यद्वात्सल्यप्रेम आसीत्, तत्कार्त्तिकस्य मध्येऽपि वर्तते इत्युल्लेखोऽस्ति-

"गुहोऽपि येषां प्रथमाप्तजन्मना न पुत्रवात्सल्यमपाकरिष्यति।[3]"

शकुन्तलया नवमालिका-इत्यस्या नाम प्रदत्तं 'वनज्योत्स्ना' इति। अर्थाद् वात्सल्यप्रेम्णा वृक्षादीनां नाम अपि प्रदत्तम्। वनज्योत्स्नां विस्मृतायाः प्रश्नस्योत्तरे शकुन्तलया उच्यते यत्-

"तदा आत्मानमपि विस्मरिष्यामि।[4]"

अनेन उक्तिप्रत्युक्तिमाध्यमेन वृक्षादिभिः सह एकात्मतायाः परिचयः प्राप्यते। शकुन्तला शिक्षिता आसीत्। अर्थात् तस्या वर्णज्ञानमप्यासीत्। विषयेऽस्मिन् कालिदासस्याभिज्ञान-शकुन्तलमिति नाटकस्य तृतीयाङ्कात् तथ्यं प्राप्यते। तृतीयाङ्के वयं पश्यामो राजानं दुष्यन्तं प्रति शकून्तलया पद्मपत्रे स्वनखेन प्रेमपत्रं लिखितमासीत्। तत्प्रेमपत्रमीदृशमासीत्-

"तव न जाने हृदयं मम पुनः कामो दिवापि रात्रावपि।
निर्घृण तपति बलीयस्त्वयि वृत्तमनोरथानि अङ्गानि॥[5]"

अनेन सह अभिज्ञान-शकुन्तलमिति नाटकस्य पञ्चमाङ्के हंसपदीका- इत्यस्याः सङ्गीतशिक्षाविषये ज्ञायते। हंसपदीका आसीत् सङ्गीतज्ञा अर्थात् तया सङ्गीतस्य शिक्षा लभ्यते। अस्या प्रमाणरूपेण अभिज्ञान-शकुन्तलमित्यस्य पञ्चमाङ्के तस्याः सङ्गीतस्योल्लेखः प्राप्यते-

"अभिनवमधुलोलुपस्त्वं तथा परिचुम्ब्य चूतमञ्जरीम्।
कमलवसतिमात्रनिर्वृत्तो मधुकर विस्मृतोऽसि एनां कथाम्॥[6]"

काश्चिद् नार्योऽपि पुरुषैः सह समविद्याया अध्ययनमकुर्वन्। यथा मालविकाग्निमित्रमिति नाटके परिव्राजिका विविधविद्यासु पारदर्शिनी तथा विदुषी रमणी आसीत्। अस्य प्रमाणं प्राप्यते- गणदास-हरदत्तयोभयोर्मध्ये वितर्कसभायां तया परीक्षकस्य

---

[1] रघुवंशम्-८/६७.
[2] अभिज्ञानशकुन्तलम् अङ्कः -१.
[3] कुमारसम्भवम् -५/१४.
[4] अभिज्ञानशकुन्तलम् अङ्कः -१.
[5] अभिज्ञानशकुन्तलम् -३/१४.
[6] अभिज्ञानशकुन्तलम् -५/१.

पदमलङ्कृतमासीत्।

कालिदासस्य विविधरचनाया ज्ञायते यत्- तदा पाठ्यपुस्तकेन सह ललितकलाविषये बालिकाभिर्विशेषरूपेण शिक्षा प्राप्यते। विशेषरूपेण सङ्गीत-नृत्याभिनयविषयेषु ता विशेषशिक्षाग्रहणमकुर्वन्। सर्वा बालिकाः शिक्षाग्रहणमिदं कर्तुं शक्यन्ते। परन्तु विशेषरूपेणेदृशी शिक्षा आसीद् गणिकानां जीविका। मालविकाग्निमित्रमिति नाटके दृश्यते यद्- राज्ञा अग्निमित्रेण इरावती-मालविकयोर्नृत्यशिक्षाप्रदानार्थं राजप्रासादैव शिक्षादानस्य व्यवस्था कृतासीत्। परन्तु राजप्रासादेऽस्मिन् साधारणशिक्षार्थिनां शिक्षाग्रहणस्योल्लेखो न प्राप्यते। काश्चित् शिक्षार्थिन्यः शिक्षाग्रहणेऽस्मिन् अत्यन्ता निपुणा आसन्। अतोऽस्माभिर्दृश्यते मालविकाग्निमित्रमिति नाटके गणदासेन मलविका परमनिपुणा, मेधाविनी इति उपाधौ भूषिता कृतासीत्।

कुमारसम्भवमिति महाकाव्ये पार्वती आसीत् सर्वस्मिन् कलाविषये निपुणा। अतः कुमारसम्भवमित्यस्मिन् महाकाव्येऽस्ति-

"स्थिरोपदेशामुपदेशकाले प्रपेदिरे प्राक्तनजन्मविद्या।[1] "

अतएव वक्तुं शक्यते कालिदासस्य समये नारीणां शिक्षाव्यवस्था आसीद् उत्तमा। आश्रमे स्त्रीयो विविधविषये शिक्षाग्रहणं कर्तुं शक्यन्ते। अनेन सह अभिजातसम्प्रदायैः तेषां गृहे एव शिक्षालयस्य स्थापनं कृतमासीत्। तदा बालिकाः पुस्तकस्य शिक्षया सह विविधे ललितकलाविषये शिक्षाग्रहणं कर्तुं शक्यन्ते, तथाच विविधायां विद्यायां पारदर्शिन्योऽप्यभवन्। अतः काश्चिद् नार्यो विविधा उपाधिः प्राप्यन्ते।

❖ निष्कर्षः-

परिशेषे वक्तुं शक्यते- न केवलं वैदिकयुगस्य नार्य आसीद् विदुषी। अपितु अनेन सह तत्परवर्तिकालेऽपि नारीणां शिक्षाग्रहणस्य प्रचलनमासीदिति निःसंशयेन वक्तुं शक्यते। यथा- रामायणे सीता-कौशल्या इत्यादीनां शिक्षितानां नारीणां नाम प्राप्यते, तथा महाभारते द्रौपद्या विचार-व्यवहारः शिक्षितानां नारीणां प्रतिमूर्तिरिति लक्षिक्रियते। इत्थं महाकवेः कालिदासस्य विविधरचनासु प्रकाशितो भवति तस्मिन् समये शकुन्तला, इरावती इति नार्योऽक्षरज्ञानेन सह ललितकलोद्यानपरिचर्यादिविविधविषयेषु शिक्षिताः पारदर्शिन्यश्चासन्।

❖ सन्दर्भग्रन्थाः-

- कालिदास. *कुमारसम्भवम्.* सम्पा. श्यामापदभट्टाचार्यः. कोलकाता: संस्कृत-वुक-डिपो, २०१८
- कालिदास. *रघुवंशम्.* सम्पा. ड.देवकुमारदासः. कोलकाता: सदेशः, १४१०(वङ्गाब्दः).
- कालिदास. *रघुवंशम्.* सम्पा. पण्डितज्वालाप्रसादमिश्रः. बंबइः , श्रीवेङ्कटेश्वर-स्टीट्-प्रेस,१४१०
- कालिदासः. *अभिज्ञानशकुन्तलम्.* सम्पा. ड.सत्यनारायणचक्रवर्ती. कोलकाता: संस्कृत-पुस्तक-भाण्डार, १९८९.
- मनुः. *मनुस्मृतिः.* संम्पा. श्रीअशोककुमारवन्द्योपाध्यायः. कोलकाता: सदेशः, २००९.
- वन्द्योपाध्यायः, धीरेन्द्रनाथः. *संस्कृत साहित्येर इतिहास.* कोलकाता: पश्चिमवङ्ग-राज्य-पुस्तक-पर्षत्, १९८८.
- वाल्मीकिः. *रामायणम्.* सम्पा. कृष्ण-कान्त-शुक्लः. मेरठ: साहित्य भण्डार, १९८९.
- वाल्मीकिः. *रामायणम्.* सम्पा. रामानुज-गोविन्द. दिल्ली: नागपब्लिकेशनम्, २०१२.
- वेदव्यासः. *महाभारतम्.* गोरखपुरम्: गीता-प्रेस, १९५७.

[1] कुमारसम्भवम् १/१३०.

लक्ष्मीधराचार्यविरचित अद्वैतमकरन्दग्रन्थस्य एकं तात्त्विकविश्लेषणम्

प्रवीणः म सज्जनः , शोधच्छात्रः
कर्नाटकसंस्कृतविश्वविद्यालयः
दूरवाणी संख्या- 7892125909
email- praveensajjan1602@gmail.com

प्रस्तावना- अद्वैतवेदान्तपरम्परायां लघुग्रन्थानाम् अपि महत्त्वपूर्णं स्थानं दृश्यते। तत्र लक्ष्मीधराचार्यविरचितः अद्वैतमकरन्दः एकः लघु एव ग्रन्थः, तथापि गहनतत्त्वदर्शी च। केवलं २८ श्लोकैः एव सम्पूर्णस्य अद्वैतसिद्धान्तस्य सारः अत्र सम्यक् निरूपितः। अस्य ग्रन्थस्य नामकरणं "मकरन्दः" इति प्रतीकमूलकम् अस्ति – यथा मकरन्दस्य एकः बिन्दुः अपि रसिकायाः हृदयं तर्पयति, तथैव अस्य ग्रन्थस्य एकः श्लोकः अपि साधकस्य चित्तं ब्रह्मबोधेन तर्पयति।

आत्मब्रह्मणोः अभेदः- ग्रन्थस्य आद्यः श्लोकः एव — "अहमेव परं ब्रह्म नान्यदस्ति कदाचन" — इति आत्मब्रह्मणोः अद्वैतं प्रतिपादयति। उपनिषत्सु "अहं ब्रह्मास्मि" (बृहदारण्यक), "तत्त्वमसि" (छान्दोग्य), "प्रज्ञानं ब्रह्म" (ऐतरेय) इत्यादि महावाक्यानां भाव एव अत्र संक्षिप्ततया प्रतिफलति। लक्ष्मीधराचार्यः आत्मस्वरूपं ब्रह्मस्वरूपं च अभिन्नं इति प्रतिपाद्य, अद्वैतवेदान्तस्य मूलं सुस्पष्टं करोति।

अहमेव परं ब्रह्म नान्यदस्ति कदाचन ।

अद्वैतवेदान्तदर्शनस्य सर्वाधिकं तत्त्वं "आत्मा एव ब्रह्म" इति। आत्मनः (व्यष्टिचैतन्यस्य) च ब्रह्मणः (समष्टिचैतन्यस्य) च यः ऐक्यम् उपनिषद्भ्यः प्रतिपाद्यते, स एव **आत्मब्रह्मणोः अभेदः** इत्युच्यते।

१. शास्त्रप्रमाणसमर्थनम्

महावाक्यप्रमाणम्

छान्दोग्योपनिषत् (६।८।७): "तत्त्वमसि श्वेतकेतो"

बृहदारण्यकोपनिषत् (१।४।१०): "अहं ब्रह्मास्मि"

ऐतरेयोपनिषत् (३।१।३): "प्रज्ञानं ब्रह्म"

माण्डूक्योपनिषत् (७): "स आत्मा स विज्ञेयः"

एतेषु वाक्येषु प्रतिपाद्यते यत्, जीवस्य यः आत्मा, स एव ब्रह्म।

गीता प्रमाणम् - भगवद्गीता (१३।२३):

"उपद्रष्टानुमन्ता च भर्ता भोक्ता महेश्वरः।
परमात्मेति चाप्युक्तो देहेऽस्मिन्पुरुषः परः॥"

अत्र देहे स्थितः आत्मा परमात्मैव इत्युक्तम्।

तर्कसमर्थनम्

घटाकाशदृष्टान्तः

यथा घटान्तर्गतः आकाशः भिन्नः नास्ति महाकाशात्, केवलं घटोपाधिना सीमितः इव दृश्यते। घटभङ्गे स एव महाकाशे लीयते।

तथैव जीवात्मा ब्रह्मणः भिन्नः न, केवलं देहाद्युपाधिभिः सीमितः इव।

सूर्यकिरणदृष्टान्तः

यथा सूर्यः एकः, किन्तु नद्यादिषु प्रतिबिम्बरूपेण नानात्वेन दृश्यते। नद्यपवित्रताया दूषणस्य वा भेदेन सूर्यस्य न किंचन दूषणम्। तथैव आत्मा सर्वेषु शरीरेषु प्रतिबिम्बितः, किन्तु स्वरूपतः ब्रह्मैव।

शङ्करभाष्यदृष्टिः- शङ्कराचार्यः ब्रह्मसूत्रभाष्ये [1] स्पष्टं वदति—

"तत्त्वमसि इत्यादिश्रुतीनां पुनः पुनरनुवादात् आत्मनः ब्रह्मणः च अभेदः एव सिद्ध्यति।"

अभेदज्ञानं मोक्षहेतुः इति निष्कर्षः।

---

[1] (१।१।४)

जगतः मिथ्यात्वम्- अस्मिन् ग्रन्थे जगत् भ्रान्त्युपस्थितम् इति दृष्ट्या निरूपितम्। "यदिदं हृदि स्फुरति तज्जगदाख्यमनर्थवद्भ्रान्त्या" इति श्लोके स्पष्टतया उक्तम् यत् आत्मनि एव जगत्स्वरूपेण भ्रान्तिः प्रतीयते। वस्तुतः ब्रह्मैव सत्यं, जगत् तु मायारूपम्। अयं विचारः शाङ्करवेदान्ते "ब्रह्म सत्यं जगन्मिथ्या जीवो ब्रह्मैव नापरः" इत्यनेन सूत्ररूपेण प्रसिद्धः। । तत्र मूलाज्ञानं तूलाज्ञानमिति अज्ञानं द्वविधं भवति । तत्र घटावारकम् अज्ञानं तूलाज्ञानम्, ब्रह्मावारकं अज्ञानं मूलाज्ञानम् इति अज्ञाने द्वैविध्यं सम्पाद्यते येन च आक्षेपः एवं स्यात् यत् – घटावारके अज्ञाने नष्टे सति अज्ञानं तु नष्टं तस्मात् ब्रह्मप्राप्तिः स्यात् खलु । एतादृश आक्षेपस्य उत्तरार्थमेव इह अज्ञानं द्विधा उक्तमिति । तत्र अज्ञानस्यैव विषये चिन्त्यमाने ज्ञायते यत्

अज्ञानं नाम – "सदसद्भ्यामनिर्वचनीयं त्रिगुणात्मकं ज्ञानविरोधि भावरूपं यत्किञ्चित् इति वदन्ति"[1] इति वेदान्तसारे उच्यते तत्र अज्ञानस्य यदि सद्रूपत्वं तर्हि अद्वैतहानिः – केवलस्य ब्रह्मणः एव सद्रूपत्वं भवितुमर्हति यतः एकेनैव सर्वानुगतेन सत्त्वेन सर्वत्र सत्प्रतीत्युपपत्तौ ब्रह्मवत् प्रत्येकं प्रपञ्चस्य सत्स्वभावताकल्पने मानाभावात्, अनुगतव्यवहाराभावप्रसङ्गाच्च। इत्येवं यदि प्रपञ्चस्य पृथक् सत्ता कल्प्यते तदा तु अनुगतव्यवहारः न स्यात् घटः सन् , पटः सन् इत्येवं तस्मात् कारणात् ब्रह्मणः केवलस्य सद्रूपत्वं वक्तव्यं नान्यस्य, तस्मात् अज्ञानस्य सद्रूपत्वं न वक्तुं शक्यते, अपि च अज्ञानस्य असद्रूपत्वं वदामः इत्यपि न शक्यते वक्तुं यतः शशविषाणवत् अत्यन्तं तुच्छः पदार्थः अयं नास्ति । किञ्च असद्रूपं चेत् कारणत्वानुपपत्तेः तस्मात् सदसद्रूपमिति वदामः इति चेत् विरोधात् न शक्यते – तस्मात् सदसदभावरूपमित्येव वक्तव्यमित्यभिप्रायः । एवं सदसद्भ्यामनिर्वचनीयं इति उक्ते सति सद् अपि न असद् अपि न इति कथनात् एतादृशः पदार्थः एव न स्यात् इति मन्यते चेत् तदा वक्तव्यं यत् त्रिगुणात्मकम् इति । त्रिगुणात्मकमिति कः अर्थः इति चेत् सत्वरजस्तमो रूपगुणात्मकमित्यर्थः तत्र अजामेकां लोहतशुक्लकृष्णां इत्यादि श्रुतिभ्यः इदमज्ञानमेकमव इति ज्ञायते तत्र व्योमादिरूपेण परिणतस्य सत्यवद्भासमानत्वेन संसारानिवृत्तिः स्यात् इति चेत् उच्यते यत् – ज्ञानवरोधि इति अर्थात् तत्र ज्ञानविरोधि इति कथनात् एतस्य अज्ञानस्य नाशः अवगम्यते अर्थात् बाध्यत्वं अवगम्यते । तथा सति ज्ञानं तु भावरूपं अज्ञानं तु अभावरूपमिति चिन्तयेत् कश्चित् इति अग्रिमं दलमुच्यते यत् भावरूपमिति । तस्मात् दलकृत्य पुरस्सरं अज्ञानस्य लक्षणं वेदान्तसारोक्तदिशा चिन्तितम्। तत्र स्मृतस्य उपेक्षा अनर्हत्वात् – प्रकृते प्रमाणव्यापरस्य विषये चिन्त्यमाने अज्ञाननाशपर्यन्तं प्रमाणव्यापारः भवति

आत्मस्वरूपवर्णनम्- ग्रन्थे आत्मा शुद्धः, बुद्धः, नित्यः, परमानन्दरूपः, अजः, कूटस्थः इत्यादिभिः विशेषणैः निरूपितः। लक्ष्मीधराचार्यः आत्मनः नित्यत्वं, अजत्वं, अद्वितीयत्वं च निरूप्य, आत्मा न कदापि बन्धनग्रस्तः इति सूचयति। अज्ञानकृत एव बन्धः कल्पितः; तस्मात् अज्ञाननिवृत्तिः एव मोक्षः। आत्मस्वरूपवर्णनम् इत्युक्ते आत्मनः यथार्थस्वभावस्य निरूपणम्। अद्वैतवेदान्तपरम्परायां आत्मस्वरूपं निरुपाधिकं शुद्धचैतन्यमेव। नास्य जन्मास्ति, न मृत्युर्न पुनः परिबन्धः।

आत्मस्वरूपवर्णनम् (संक्षेपेण)

शुद्धचैतन्यम् आत्मा न शरीरः, न इन्द्रियम्, न मनः, न बुद्धिः। यत्साक्षिरूपेण एतानि सर्वाणि प्रकाशयति, तत् शुद्धं चैतन्यमेव आत्मा।

असङ्गत्वम् आत्मा सर्वेषु अवयवेषु उपाधिषु तिष्ठन् अपि तेषु निबद्धो न भवति। यथा आकाशः घटादिषु अन्तर्बद्धः सन् अपि तैः न लिप्यते, तथैव आत्मा।

नित्यत्वम् आत्मा कदापि न जायते, न म्रियते, न विक्रियते।— "न जायते म्रियते वा कदाचिन्नायं भूत्वा भविता वा न भूयः।"[2]

अद्वितीयत्वम् आत्मा केवलः, तस्य तुल्यं किञ्चित् नास्ति।— "एकमेवाद्वितीयम्।"[3] **आनन्दरूपत्वम्** आत्मा न केवलं ज्ञानस्वरूपः, किन्तु परमानन्दरूपः। तैत्तिरीयोपनिषत् — "सच्चिदानन्दरूपो ब्रह्म।"

उपनिषद्भ्यः उद्धरणानि

- बृहदारण्यकोपनिषत् (४।५।१५): अयमात्मा ब्रह्म — आत्मा एव ब्रह्म भवति। कठोपनिषत् (२।२।१३): "आत्मानं रथिनं विद्धि शरीरं रथमेव तु।" माण्डूक्योपनिषत् (७): "नान्तःप्रज्ञं न बहिःप्रज्ञं... प्रपञ्चोपशमं शान्तं शिवमद्वैतं चतुर्थं मन्यन्ते स आत्मा स विज्ञेयः।"

बन्धमोक्षयोः असत्यत्वम् - ग्रन्थकारः स्पष्टतया लिखति — "न मे बन्धोऽस्ति मोक्षो वा भ्रान्तिमात्रं निरूपितम्"। अत्र आत्मा न कदापि बद्धः, न च वास्तवेन मोक्तव्यः इति तत्त्वदर्शनम्। यः जीवः अज्ञानात् बन्धं पश्यति, ज्ञानसमये स एव भ्रान्तिनिवृत्तिः मोक्षरूपेण

[1] वेदान्तसारः

[2] *गीता* (२।२०)

[3] *छान्दोग्योपनिषत्*

प्रतीयते। अतः मोक्षः कश्चन नूतनः लाभः न, किन्तु स्वस्वरूपस्य अविद्यावृतौ निवृत्तिः एव।

अद्वैतवेदान्तदर्शने परमं तत्त्वं ब्रह्मैव — नित्यं शुद्धं बुद्धं मुक्तं सच्चिदानन्दरूपम्। अस्य परमार्थदृष्ट्या जीवस्य न किञ्चिद्बन्धनं न मोक्षः, केवलं अविद्यया कल्पितं भ्रान्तिरूपमेव।

१. शास्त्रदृष्टिः

“नायं आत्मा बध्यते वा विमुच्यते वा।”

आत्मा न कदापि बध्यते, न मोच्यते।[1]

असङ्गत्वश्रुतेः

“असङ्गो ह्ययं पुरुषः” [2]

आत्मा सर्वथा असङ्गः, तस्मात् बन्धनमोक्षयोः प्रश्नः नास्ति।

गौडपादाचार्यः

“निरोधो न चोत्पत्तिर्न बद्धो न च साधकः।

न मुमुक्षुर्न वै मुक्त इत्येषा परमार्थता॥”[3]

अत्र स्पष्टं प्रतिपाद्यते यत् बन्ध-मोक्षौ व्यावहारिकसत्ये स्तः, परमार्थतोऽनयोः असत्त्वमेव।

२. युक्तिदृष्टिः

आत्मा नित्यशुद्धस्वरूपः

यदि आत्मा सच्चिदानन्दरूपः नित्यः शुद्धः च, तर्हि बन्धोऽपि न सम्भवति। यः बध्नाति स च अन्यः कश्चित् कल्प्येत, किन्तु तादृशः कोऽपि नास्ति।

बन्धस्य अनिर्वचनीयत्वम्

बन्धः यदि वास्तविकः, तर्हि मोक्षोऽपि असम्भवः। यदि पूर्णतया असत्, तर्हि शास्त्रस्य प्रयोजनं व्यर्थम्। तस्मात् बन्धः केवलं अविद्याकल्पितः — सदसद्विलक्षणः अनिर्वचनीयः।

दृष्टान्ताः

सर्परज्जुदृष्टान्तः — यथा रज्जौ सर्पभ्रमः स्वभावतो नास्ति, तथैव आत्मनि बन्धो नास्ति।

स्वप्नदृष्टान्तः — स्वप्ने बद्धः जनः जागरणे मुक्तः भवति, वस्तुतः तत्र न बन्धः न मोक्षः।

३. शङ्करभाष्यदृष्टिः

शङ्कराचार्यः गीता[4] भाष्ये वदति—

“यः आत्मा सर्वगतः, न चोपाधिभिः लिप्यते, तस्मात् न कदाचिद्बध्यते, न मोच्यते।”

तथैव ब्रह्मसूत्रभाष्ये [5] —

“न हि मुक्तस्य मोक्षो नाम कश्चिदस्ति, नापि बद्धस्य कश्चित् बन्धः परमार्थतः। केवलं अज्ञानकल्पित एवायम्।

ज्ञानस्य प्रमुखता

कर्म वा उपासनाः साधनभूताः, किन्तु मोक्षहेतुः न सन्ति। ते केवलं अन्तःकरणशुद्ध्यर्थं साधकाय उपयुज्यन्ते। मोक्षस्य मूलं तु आत्मब्रह्मणोः अभेदज्ञानम् एव। अयं विचारः उपनिषदां भाष्येषु शङ्कराचार्येण प्रतिपादितः, स एव अत्र स्पष्टतया दृष्टिगोचरः।

तात्त्विकविश्लेषणम्- अद्वैतमकरन्दः लघुग्रन्थत्वेन अपि साधकाय महदुपकारकः। तत्र उपनिषद्वाक्यानां सारभूतं तत्त्वं सरलया शैल्या प्रदर्शितम्। शास्त्रार्थस्य गाम्भीर्यं, उपनिषद्वाक्यसमन्वयः, आत्मनः स्वरूपप्रतिपादनम्, मोक्षस्य स्वरूपनिर्णयः — एते सर्वे अत्र संग्रहीताः सन्ति । अतः अयं ग्रन्थः अद्वैतवेदान्तस्य प्रवेशद्वाररूपेण मान्यः।

अद्वैतमकरन्दः लघुग्रन्थत्वेन अपि अतिगूढतत्त्वप्रतिपादकः ग्रन्थः। लक्ष्मीधराचार्येण विरचितः अयं ग्रन्थः अद्वैतवेदान्तप्रवेशाय साधकानामुपकारकः भवति।

---

[1] बृहदारण्यकोपनिषत् (४।३।२३)

[2] (बृह. उ. ४।३।१५)

[3] माण्डूक्यकारिका (२।३२)

[4] (१३।३२)

[5] (२।१।२२)

उपनिषद्वाक्यानां सारभूततत्त्वनिर्णयः

अत्र ग्रन्थे उपनिषदां महावाक्यानि — "तत्त्वमसि", "अहं ब्रह्मास्मि", "प्रज्ञानं ब्रह्म", "अयमात्मा ब्रह्म" — इत्यादीनां गूढार्थः सरलया शैलीया निरूपितः।

उपनिषद्वाक्यानां समन्वयः (श्रुतिसामञ्जस्यं) अत्र मुख्यं तात्त्विकं योगदानम्।

आत्मस्वरूपप्रतिपादनम्

आत्मा नित्यः, शुद्धः, बुद्धः, मुक्तः, सच्चिदानन्दरूपः इति अत्र स्पष्टं प्रदर्शितम्। देह-मनः-प्राणादिभिः आत्मा न संबध्यते, किन्तु साक्षिरूपेण तेषां सर्वेषां प्रकाशक एव।

मोक्षस्वरूपनिर्णयः

मोक्षः न कश्चित् नवीनः भावः, किन्तु आत्मस्वरूपस्य एव अवगमः। "अविद्यानिवृत्तिः मोक्षः" इति सिद्धान्तः ग्रन्थे विशेषेण प्रतिपादितः।

शास्त्रार्थगाम्भीर्यं सरलशैली च

ग्रन्थः अत्यल्पशब्दप्रयोगेनापि शास्त्रस्य गहनं तत्त्वं प्रकाशयति। उदाहरणोपमा-दृष्टान्तप्रयोगेन जटिलं विषयं साधकस्य हृदयंगमं करोति।

अद्वैतवेदान्तस्य प्रवेशद्वाररूपता यः साधकः वेदान्तशास्त्रं गभीरतरं ग्रन्थानां (ब्रह्मसूत्रभाष्य, उपनिषद्भाष्य, पञ्चदशी, विवेकचूडामणि इत्यादीनाम्) अध्ययनं कर्तुमिच्छति, तस्य कृते अयं अद्वैतमकरन्दः प्रथमोपयोगी मार्गदर्शकः भवति।

अयं ग्रन्थः आत्मविद्यायाः आरम्भिकाध्यायनाय उपयुक्तः प्रवेशद्वारः इव कार्यं करोति।

उपसंहारः

लक्ष्मीधराचार्यविरचितः अद्वैतमकरन्दः अद्वैतवेदान्तग्रन्थानां मध्ये रत्नरूपेण ख्यातः। यद्यपि अयं लघुग्रन्थः केवलं अष्टाविंशतिः श्लोकैः एव अलङ्कृतः, तथापि तेषु प्रत्येकश्लोके उपनिषदां सारभूतं ब्रह्मतत्त्वं, आत्मब्रह्मणोः ऐक्यम्, मोक्षस्वरूपनिश्चयः च सम्यक् प्रतिपादितः अस्ति।

अस्मिन्नेव ग्रन्थे शास्त्रार्थगाम्भीर्यं सरलतया, दृष्टान्तैः सह, मधुरया शैलीया प्रकाश्यते। तस्मात् अस्य पठनमननाभ्यां साधकस्य आत्मब्रह्मैक्यनिष्ठा दृढा भवति, अद्वैतसिद्धान्ते स्थैर्यं जायते, मोक्षमार्गे दृढप्रेरणा च सुलभ्यते।

अतः अद्वैतमकरन्दः नामकः अयं ग्रन्थः केवलं वेदान्तदर्शनस्य प्रवेशद्वाररूपः न, अपितु अद्वैततत्त्वस्य मधुरं मकरन्दं साधकहृदयेषु आस्वादयन्, तान् आत्मस्वरूपबोधे, अद्वितीयब्रह्मनिष्ठायां च प्रतिष्ठापयति इति निःसंशयम्।

लघुशोधप्रबन्धे उपयुक्ता ग्रन्थसूची

1. **लक्ष्मीधराचार्यः** – अद्वैतमकरन्दः, सम्पा. स्वामी माधवानन्दः। कोलकाता: अद्वैताश्रमः, १९५०।
2. **शङ्कराचार्यः** – उपनिषद्भाष्याणि (बृहदारण्यक, छान्दोग्य, माण्डूक्य)। वाराणसी: चौखम्बा विद्याभवनम्, २००८।
3. **शङ्कराचार्यः** – ब्रह्मसूत्रभाष्यम्, सम्पा. स्वामी गम्भीरानन्दः। कोलकाता: अद्वैताश्रमः, १९९३।
4. **गौडपादाचार्यः** – माण्डूक्यकारिका (शाङ्करभाष्यसहितम्)। वाराणसी: चौखम्बा ओरिएण्टालिया, २००५।
5. **स्वामी चिन्मयानन्दः** – अद्वैतमकरन्दः (An English Commentary)। मुंबई: चिन्मय मिशन पब्लिकेशन्स्, १९८२।
6. **स्वामी तेजोमयानन्दः** – Nectar of Advaita: Commentary on Advaitamakaranda। मुंबई: चिन्मय मिशन, १९९६।
7. **राधाकृष्णन, एस्.** – The Principal Upanishads। दिल्ली: ऑक्सफोर्ड युनिवर्सिटी प्रेस्, १९५३।

नाट्यशास्त्रोल्लेखितानां कतिपयानां हस्तमुद्राणां योगविज्ञानदृष्ट्या एकमध्ययनम्

सुनन्दा दे , शोधच्छात्रा
श्रीसीतारामवैदिक-आदर्शसंस्कृतमहाविद्यालयः
deysunanda4@gmail.com
Mobile: 8436820859

शोधसारः- आचार्यभरतमुनिना प्रनीतं नाट्यशास्त्रम् संस्कृतालंकारशास्त्रस्य सर्वाधिकप्रसिद्धः ग्रन्थः इति। षट्त्रिंशदध्यायसमन्वितं नाट्यशास्त्रं विश्वकोषः इत्युच्यते। अस्य ग्रन्थस्य अष्टमाध्याये अभिनयप्रसङ्गे आलोचना दृश्यते। तत्र अभिनयस्य चत्वारभेदविषये आचार्येण भरतमुनिना उक्तम्, ते च – आङ्गिकः वाचिकः आहार्यः सात्त्विकः इति। अतःपरं नवमाध्याये हस्तः वक्षः पार्श्वः जठरः कटी जङ्घा ऊरुः पादः च लक्षणं तथा विनियोगविषये आलोचितवान्। सर्वाग्रे भरतमुनिः हस्ताभिनयप्रसङ्गे विस्तारेण आलोचितवान्। हस्ताभिनयकाले हस्तमुद्राणामुपोयोगिता एव विशेषरूपेण दृश्यते। नाट्यशास्त्रे आचार्यः भरतमुनिः असंयत-संयत-नृत्तहस्त इति त्रिविधमुद्राविषये आलोचितवान्। चतुर्विंशतिः **असंयतहस्तमुद्रा** यथा- 1. पताकः 2. त्रिपताकः 3. कर्त्तरीमुखः 4. अर्द्धचन्द्रः 5. अरालः 6. शुक्रतुण्डः 7. मुष्टिः 8. शिखरः 9. कपित्थः 10. कटकामुखः 11. सूच्यास्यः 12. पद्मकोषः 13. सर्पशीर्षः 14. मृगशीर्षः 15. काङ्गुलः 16. अलपद्मः 17. चतुरः 18. भ्रमरः 19. हंसास्यः 20. हंसपक्षः 21. सन्दशः 22. मुकुलः 23. ऊर्णनाभः 24. ताम्रचूडश्चेति। **संयतहस्तमुद्रा** - द्वाभ्यां हस्ताभ्यां क्रियमाणा हस्तमुद्रा संयतहस्तमुद्रा इति कथ्यते। नाट्यशास्त्रे त्रयोदशप्रकाराणां संयतहस्तमुद्राणामालोचना उपलभ्यते। ताश्च – 1. अञ्जलिः 2. कपोतः 3. कर्कटः 4. स्वस्तिकः 5. कटकावर्धमान 6. उत्सङ्गः 7. निषधः 8. दोला 9. पुष्पपुटः 10. मकरः 11. गजदन्तः 12. अवहित्थः 13. वर्धमान चेति। **नृत्तहस्तमुद्रा** – नाट्यशास्त्रे त्रिंशत् नृत्तहस्तमुद्राणामुल्लेखो दृश्यते। ताश्च – 1. चतुरस्त्रः 2. उद्वृत्तः 3. तलमुखः 4. स्वस्तिकः 5. बिप्रकीर्णः 6. अरालः 7. खटकामुखः 8. आबिद्धवक्रः 9. सूचीमुखः 10. रेचितः 11. अर्धरेचितः 12. उत्तानवञ्चितः 13. पल्लवः 14. नितम्बः 15. केशबन्धः 16. लताहस्तः 17. करिहस्तः 18. पक्षवञ्चितः 19. पक्षप्रद्योतकः 20. गरुडपक्षः 21. दण्डपक्षः 22. ऊर्ध्वमण्डलिन् 23. पार्श्वमण्डलिन् 24. उरोमण्डली 25. उरःपार्श्वमण्डली 26. मुष्टिस्वस्तिकः 27. नलिनीपद्मकोषः 28. अलपल्लवः 29. उल्वणः 30. ललितश्चेति।

इत्थं भरतमुनिना २४+१३+३०= ६७ प्रकारकहस्तमुद्राणामुल्लेखः अभिनयप्रसङ्गे नृत्यप्रसङ्गे च प्रोक्तः। आभिः हस्तमुद्राभिः नाट्ये नृत्ये च विविधाः भावावस्थाः विविधाः अर्थाश्च ज्ञाप्यन्ते। न केवलं नाट्यशास्त्रे अपि तु योगशास्त्रे तन्त्रशास्त्रे बौद्धशास्त्रे जैनशास्त्रे च मुद्राणां बहुविधाः आलोचनाः दृश्यन्ते। एतासां मुद्राणां यथा नाट्यप्रयोगे तथा शरीरविज्ञानदृष्ट्यापि महती उपकारिता अस्ति।

मानवानां तनुः यद्रूपं पृथ्वी जलं तेजः वायुः आकाशश्चेति पञ्चतत्त्वैः निर्मिता तद्रूपं जनानां हस्तयोः दशाङ्गुलिः अपि पञ्चतत्त्वानामवस्थानम् इति। हस्तस्य अङ्गुुष्ठे अग्निः तर्जन्यां वायुः मध्यमायां आकाशः अनामिकायां पृथिवी कनिष्ठायां जलमिति स्थीयते। यद्रूपं नाट्यशास्त्रे हस्तमुद्राणां व्यवहारः दृश्यते तद्रूपं योगाभ्यासकालेऽपि विविधहस्तमुद्राणां प्रयोगः दृस्यते। एतादृशं नाट्यशास्त्रोक्तपञ्चहस्तमुद्राणां प्रायोगिकयोगाभ्यासदृष्ट्या विश्लेषणं विधास्यते, यथा- भ्रमरमुद्रा, मुक्लमुद्रा, मुष्टिमुद्रा, सन्दंशमुद्रा, कर्कटमुद्रा।

शब्दसंकेताः - नाट्यशास्त्रम्, हस्तमुद्रा, योगविज्ञान

भूमिका- भारतीय ज्ञानपरम्परायाः विशेषः विषयः प्राचीन-भारतीय-ललितकला इति। भरतमुनिप्रणीतं नाट्यशास्त्रं ललितकलायाः विश्वकोषः इति अभिधीयते । काव्य-नाटक-सङ्गीत-नृत्य-इत्यादीनां सर्वेषां विषयाणां संग्रहः नाट्यशास्त्रमिति। इदानीं उपलब्धे नाट्यशास्त्रे षट्त्रिंशत् अध्यायाः प्राप्यन्ते। नाट्यशास्त्रस्य रचनाकालविषये वहबः मतभेदाः सन्ति। आनुमानिकरूपेण ख्रीष्टपूर्बः प्रथमशताब्दी ग्रन्थस्यास्य रचनाकालः इति स्वीक्रियते। नाट्यतत्त्वसमृद्धस्यास्य ग्रन्थस्योपरि अनेकाः टीकाः सन्ति। तासु आचार्य-

अभिनवगुप्तविरचिता अभिनवभारती टीका नाट्यशास्त्रस्य सर्वापेक्षा प्रसिद्धा सर्वजनग्राह्या च टीका वर्तते।

नाट्यशास्त्रस्य अभिनय-निरुपणम् इति अष्टमाध्याये अभिनयविषये विस्तारेण आलोचना दृश्यते। अभि उपसर्गपूर्वकं 'णीङ् प्रापणे' (नी) धातोः अनन्तरं अच् प्रत्ययेण अभिनयः शव्दः उत्पद्यते। अभिनय-शब्दस्य अर्थरस्ति- आभिमुख्य-नयनम्। नाट्याचार्यभरतस्य मतानुसारेण शाखाङ्गोपाङ्गाप्रयोगेन विविधाः अर्थाः यदा सामाजिकस्य हृदये रसास्वादनं उत्पादयति, सः अभिनयः इति। साहित्यदर्पणकारविश्वनाथेन प्रोक्तं- 'भवेदभिनयोऽवस्थानुकारः[1]'। अभिनवगुप्तपादः 'अभिनवभारती' टीकायामाह – 'क्रियते इति कर्म अभिनेयमित्यर्थः।' नाट्यशास्त्रे अभिनयस्य चत्वारोभेदाः परिदृश्यन्ते, यथा – आङ्गिकः, वाचिकः, आहार्यः, सात्त्विकश्च।

आङ्गिको वाचिकश्चैव ह्याहार्यः सात्त्विकस्तथा।
ज्ञेयस्त्वभिनयो विप्राः चतुर्धा परिकल्पितः[2]॥

मानवशरीरस्य विविधाङ्गानामुपाङ्गानां प्रत्यङ्गानां विभिन्नचेष्टाभिः भावमुद्राभिः च यः साङ्केतिकार्थः प्रकाश्यते तदाङ्गिकाभिनय इति कथ्यते। पुनः आङ्गिकाभिनयस्यापि शरीरज-मुखज-चेष्टाकृतेति त्रयः प्रकाराः दृश्यन्ते। शाखाङ्गोपाङ्गसंयुक्तेन अभिनयः शरीरजाभिनयः। नाट्यशास्त्रे उक्तम्-

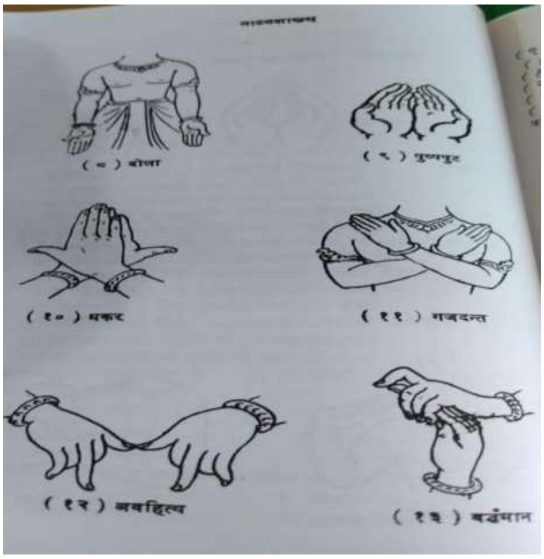
शिरोहस्तकटीवक्षः पार्श्वपादसमन्वितः।
अङ्गप्रत्यङ्गसंयुक्तः षडङ्गो नाट्यसंग्रहः॥[3]

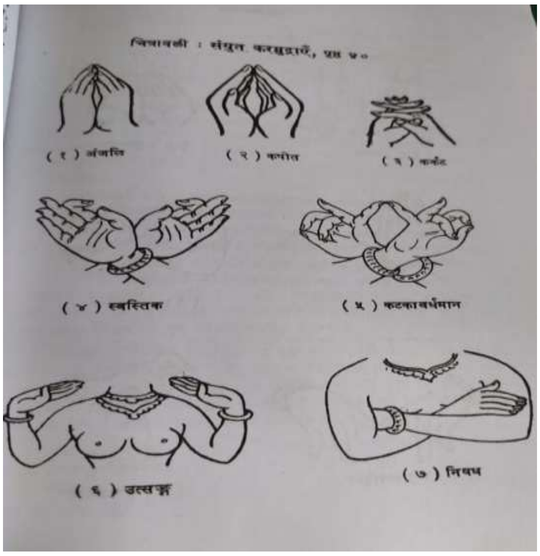
आङ्गिकाभिनयेषु हस्ताभिनयस्य स्थानं सर्वादौ अस्ति। आचार्येण भरतेन नाट्यशास्त्रस्य नवमाध्याये हस्ताभिनयप्रसङ्गे विस्तारेण आलोचितवान्। हस्ताभिनयेन मानवहृदयस्य सुख-दुःख-भय-उत्साह-इत्यादयः भावाः अभिव्यञ्जन्ति। हस्ताभिनयकाले विविधाभिः मुद्राभिः भावाः रसाः व्यङ्ग्यार्थाश्च प्रतिपादयन्ति। भरताचार्येण हस्ताभिनयस्य त्रयः भेदाः कृतवान्- असंयुतहस्तमुद्रा, संयुतहस्तमुद्रा, नृत्तहस्तमुद्रा।

असंयतहस्तमुद्रा - एकेन हस्तेन क्रियमाणा हस्तमुद्रा असंयतहस्तमुद्रा इति कथ्यते। नाट्यशास्त्रे चतुर्विंशतिः असंयतहस्तमुद्राणामुल्लेखः प्राप्यते। ताश्च - 1.पताकः 2.त्रिपताकः 3.कर्त्तरीमुखः 4.अर्द्धचन्द्रः 5.अरालः 6.शुक्तुण्डः 7.मुष्टिः 8.शिखरः 9.कपित्थः 10.कटकामुखः 11.सूच्यास्यः 15.पद्मकोषः 13.सर्पशीर्षः 14. मृगशीर्षः 15. काङ्गुलः 16. अलपद्मः 17. चतुरः 18.भ्रमरः 19.हंसास्यः 20.हंसपक्षः 21.सन्दंशः 22.मुकुलः 23.ऊर्णनाभः 24. ताम्रचूडश्चेति।

1साहित्यदर्पणः -६/२.
2नाट्यशास्त्रम् -८/९.
3 नाट्यशास्त्रम्-८/१२

संयतहस्तमुद्रा - द्वाभ्यां हस्ताभ्यां क्रियमाणा हस्तमुद्रा संयतहस्तमुद्रा इति कथ्यते। नाट्यशास्त्रे त्रयोदशप्रकाराणां संयतहस्तमुद्राणामालोचना उपलभ्यते। ताश्च - 1.अञ्जलिः 2.कपोतः 3. कर्कटः 4.स्वस्तिकः 5.कटकावर्धमान 6.उत्सङ्गः 7.निषधः 8.दोला 9.पुष्पपुटः 10.मकरः 11.गजदन्तः 12.अवहित्थः 13.वर्धमान चेति।





नृत्तहस्तमुद्रा – नाट्यशास्त्रे त्रिंशत् नृत्तहस्तमुद्राणामुल्लेखो दृश्यते। ताश्च - 1.चतुरस्रः 2.उद्वृत्तः 3.तलमुखः 4.स्वस्तिकः 5.बिप्रकीर्णः 6.अरालः 7.खटकामुखः 8.आबिद्धवक्रः 9.सूचीमुखः 10.रेचितः 11.अर्धरेचितः 12.उत्तानवञ्चितः 13.पल्लवः 14.नितम्बः 15.केशबन्धः 16.लताहस्तः 17.करिहस्तः 18.पक्षवञ्चितः 19.पक्षप्रद्योतकः 20.गरुडपक्षः 21.दण्डपक्षः 22.ऊर्ध्वमण्डलिन् 23.पार्श्वमण्डलिन् 24.उरोमण्डली 25.उरःपार्श्वमण्डली 26.मुष्टिस्वस्तिकः 27. नलिनीपद्मकोषः 28.अलपल्लवः 29.उल्वणः 30.ललितश्चेति।

इत्थं भरतमुनिना २४+१३+३०= ६७ प्रकारकहस्तमुद्राणामुल्लेखः अभिनयप्रसङ्गे नृत्यप्रसङ्गे च प्रोक्तः। आभिः हस्तमुद्राभिः नाट्ये नृत्ये च विविधाः भावावस्थाः विविधाः अर्थाश्च ज्ञाप्यन्ते। न केवलं नाट्यशास्त्रे अपि तु योगशास्त्रे तन्त्रशास्त्रे बौद्धशास्त्रे जैनशास्त्रे च मुद्राणां बहुविधाः आलोचनाः दृश्यन्ते। एतासां मुद्राणां यथा नाट्यप्रयोगे तथा शरीरविज्ञानदृष्ट्यापि महती उपकारिता अस्ति।

योगशास्त्रोक्तमुद्राणां परिचयः -

पातञ्जलयोगसूत्रे योगस्य अष्टाङ्गस्वरूपाणि प्रोक्तानि- "यम-नियम-आसन-प्राणायाम-प्रत्याहार-धारणा-ध्यानसमाधयोऽष्टावङ्गानि"[1]॥

एतेषु अष्टाङ्गेषु आसने प्राणायमे ध्याने च विविधमुद्राः व्यवह्रियन्ते। हठयोगप्रदीपिका, घेरण्डसंहिता, शिवसंहिता, वशिष्ठसंहिता इत्यादिषु शास्त्रेषु मुद्राविषये विस्तारेण आलोचना कृतास्ति । मुद्रा शरीरस्य च अन्तःकरणवृत्तिं जागरयति। पुराणेषु अपि परिदृश्यते

1 पातञ्जल-योगसूत्रः साधनपादः 29

यत् धर्माधारेण प्रत्येकमुद्राणां कृते देवानां कल्पना कृता। अतएव मुद्राभिः शरीरसुस्थता तथा आन्तरिकभावनायाः अभिव्यक्तिरिति बोध्यम्।

विविधमुद्रासु हस्तेन क्रियमाणा मुद्रा हस्तमुद्रा इति उच्यते। देहिनां तनुः पृथ्वी जलं तेजः वायु आकाशश्चेति पञ्चतत्त्वैः निर्मिता। यदा एतानि पञ्चतत्त्वानि सन्तुलितानि न भवन्ति तदैव मानवानां विविधाः शारीरिक-मानसिक-रोगाः जायन्ते। योगासनाभ्यासकाले सुस्वास्थ्यरक्षणाय मानवाः विविधहस्तमुद्राणां व्यवहारं कुर्वन्ति। यद्यथा – ज्ञानमुद्रा, ध्यानमुद्रा, प्राणमुद्रा, व्यानमुद्रा, वरुणमुद्रा चेति।

शोधोद्देश्यानि – प्रत्येकस्मिन् कार्येयेव उद्देश्यमावश्यकम्। शोधकार्यमेकं महत्कार्यम्। शैधकार्ये अवश्यमेव उद्देश्यं वर्तते। अस्मिन् शोधकार्यस्य उद्देश्यानि -

- नाट्यशास्त्रोक्तहस्तमुद्राणां योगविज्ञानदृष्ट्या अध्ययनम्।
- मानवशरीरे नाट्यशास्त्रोक्तहस्तमुद्राणां प्रभावस्य समीक्षणम्।

शोधस्य प्रकृतिः- शोधस्य प्रकारद्वयं भवति 1. प्रयोगात्मकम् (Experimental Research) 2. अप्रयोगात्मकञ्चेति (Non-Experimental Research)। अस्य शोधकार्यस्य प्रकृतिः "प्रयोगात्मिका" वर्तते।

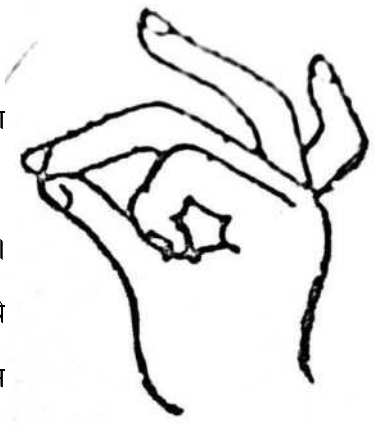
नाट्यशास्त्रोक्तहस्तमुद्राणां योगविज्ञानदृष्ट्या अध्ययनम्

मानवशरीरस्य अन्नमय-प्राणमय-मनमयकोषत्रयस्य संयोगसाधकाः मुद्राः इति। मानवदेहे ७२०००सहस्रम् नाड्यः सप्तचक्राणि च सन्ति। एताभ्यः नाडीभ्यः सर्वदैव एका विशेषशक्तिः निःसरति या शक्ति अस्मदीय अङ्गुल्यग्रभागेभ्यः वहिः निःसृत्य महासंसारे मेमिल्यते। मुद्राभ्यासेन शक्तिरियं मानवदेहाभ्यन्तरे एव तिष्ठति, शक्तिरियं वहिः न निःसरति। मनुष्याणां हस्तयोः दशाङ्गुलिषु पञ्चतत्त्वानामवस्थानमस्ति। अङ्गुष्ठे अग्नेः तर्जन्यां वायोः, मध्यमायां आकाशस्य, अनामिकायां पृथिव्याः, कनिष्ठायां जलस्य चावस्थानं वर्तते । अग्नितत्त्वं शरीरस्य अतीव महत्त्वपूर्णं तत्त्वमस्ति। यदा अग्नितत्त्वं (अङ्गुष्ठः) अन्यतत्त्वैः (अन्यैः अङ्गुलिभिः) सह संयुज्यते तदा अन्येषां तत्त्वानामपि सजीवता जायते। यदा अङ्गुष्ठस्य अग्रभागः अन्यासामङ्गुलीनामग्रभागैः सह संयुज्यते तदैव तत्तत्तत्त्वानि शरीरे संतुलितानि भवन्ति। यदा अङ्गुष्ठस्य अग्रभागः अन्यासामङ्गुलीनाम् मूलस्थानं स्पृशति तदा शरीरे तत्तत्तत्त्वानि वर्धन्ते। यदा अङ्गुलीनाम् अग्रभागः अङ्गुष्ठस्य आधारं स्पृशति तदा शरीरे तत्तत्तत्त्वानि न्यूनीभवन्ति। अतः हस्तमुद्राणां उपयोगिताः मानवदेशे विशेषरूपेन परिदृश्यन्ते। नाट्यशास्त्रे उल्लिखितानां हस्तमुद्राभिः सह योगाभ्यासे व्यवहृतानां हस्तमुद्राणां सादृश्यता परिलक्ष्यते। यथा -

भ्रमरमुद्रा - नाट्यशास्त्रे असंयतहस्तमुद्रासु एका विशेषमुद्रा **भ्रमरमुद्रा** इति। यदा मध्यमाङ्गुलिः अङ्गुष्ठस्य अग्रभागं स्पर्शं करोति, तर्जनी वक्ररूपेण तिष्ठति, अन्ये द्वे अङ्गुली उर्द्धभागे प्रकीर्णमस्ति तदा भ्रमरहस्तमुद्रा भवति। नाट्यशास्त्रे प्रोक्तम्-

मध्यमाङ्गुष्ठसन्दंशो वक्र चैव प्रदर्शिनी।

ऊर्द्धमध्ये प्रकीर्णे च द्वयङ्गुल्यौ भ्रमरे करे।।[1]



भ्रमरहस्तस्य माध्यमेन पद्मम् उत्पलं कुमुदं चेत्यादिनां पुष्पानां चयनाभिनयकाले अनया मुद्रया व्यवहारं दृश्यते।

योगाभ्यासे एका महत्त्वपूर्णा मुद्रा अस्ति **भ्रमरमुद्रा।** यत्र मध्यमा अङ्गुष्ठस्य अग्रभागं स्पर्शं करोति। तर्जनी वक्ररूपेन तिष्ठति। कणिष्ठा-अनामिका च प्रसारिता भवति। पद्मासने उपविश्य द्वौ हस्तौ मनिवन्धे स्थापयित्वा करतलं उर्द्धमुखं कृत्वा इयं मुद्राभ्यासं क्रियते। इयं मुद्रा प्रतिदिनम् अभ्यासेन मानवशरीरस्य बहु व्यधिः यथा- Asthma, Bronchitis, Cold Allergy, Skin Allergy इत्यादयः दूरीभूताः भवन्ति।

मुष्ठिमुद्रा- नाट्यशास्त्रे भरतमुनिना मुष्ठीमुद्राविषये उक्तम् -

आङ्गुल्यो यस्य हस्तस्य तलमध्येऽग्रसंस्थिताः।

तासामुपरि चाङ्गुष्ठः सः मुष्ठिरिति संज्ञितः ।।

एष प्रहारे व्ययामे निर्दमे पीडने तथा।

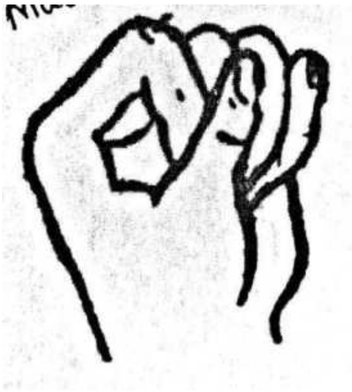
संवाहनेऽसियष्टोनां कुन्तदण्डग्रहे तथा।। [2]

यदा अङ्गुलयः हस्तस्य करतलमध्ये संस्थापयन्ति, तासामुपरि अङ्गुष्ठः तिष्ठति, तदा मुष्ठिमुद्रा भवति। अनया मुद्रया प्रहार-निर्गम-व्यायाम-पीडण-संवाहन-दण्ड-असि-यष्ठि-इत्यादिनाम् अभिनयं प्रदर्शति।

इयं मुद्रा प्रायोगिक-योगाभ्यासेऽपि दृश्यते। पद्मासने उपविश्य द्वौ हस्तौ मनिवन्धे स्थापयित्वा **मुष्ठिमुद्रा**भ्यासं कर्तव्यम्। पूजनकालेऽपि इयं मुद्रा दृश्यते, तत्र वलीमुद्रा रूपेन परिचियते।

अनया मुद्रया मानवशरीरस्य परिपाकतन्त्रस्य कार्यकारिता सम्यकरूपेन चलति। यकृत् इति अङ्गस्य कार्यं वर्धयति।

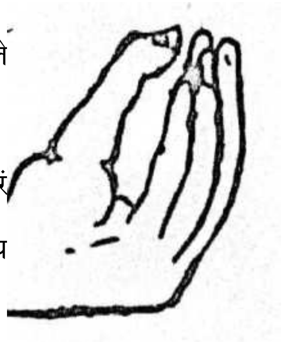
अतः नाट्यशास्त्रोक्तमुष्ठिमुद्रया सह योगाभ्यासे व्यवहृतं मुष्ठिमुद्रायाः सादृश्यं परिदृश्यते।



1 नाट्यशास्त्रम् -९/१०१

2 नाट्यशास्त्रम् -९/५३-५५

मुकुलमुद्रा- मुकुलमुद्रायाः लक्षणप्रसङ्गे नाट्यशास्त्रे प्रोक्तम्- समा नताग्राः सहिताः यस्याङ्गुल्यो भवन्ति हि। ऊर्ध्वा हंसमुखस्यैव स भवेन्मुकुलः करः।।[1]



यदा हस्तस्य अङ्गुलिनामग्रभागाः समानरूपेन नताः भूत्वा परस्परं मिलन्ति तदा मुकुलमुद्रा भवति। अभिनयकाले भोजन-हिरण्य-गणना-मुखसङ्कोच-प्रदान-शीघ्रता-मुकुलितपुष्पमित्यादीनां प्रदर्शनाय मुकुलहस्तस्य प्रयोगः दृश्यते।

प्रायोगिक-योगाभ्यासे **समानमुद्रा** एका गुरुत्वपुर्णमुद्रा अस्ति। यदा अङ्गुष्ठेन सह अपराङ्गुलयः नताः भूत्वा परस्परं स्पृशन्ति, तदा समानमुद्रा भवति। पद्मासने उपविश्य इयं मुद्राभ्यासं क्रियते। अनया मुद्रया मानवशरीरे पञ्चतत्त्वस्य साम्यतारक्षणं भवति, वात-पित्त-कफस्य संतोलनं भवति, शरीरवेदनापि दूरीभूता भवति।

अतः नाट्यशास्त्रोक्त-मुकुलमुद्रया सह योगाभ्यासे व्यवहृतं समानमुद्रया सादृश्यता उपलभ्यते।

सन्दंशमुद्रा - सन्दंशहस्तस्य लक्षणविषये नाट्यशास्त्रे प्रोक्तम्-

तर्जन्यङ्गुष्ठसन्दंशस्त्वरालस्य यथा भवेत्। आभुग्नतलनध्यस्थः स सन्दंश इति स्मृतः।।[2]

यदि कनिष्ठाङ्गुलिः अङ्गुष्ठेन सह संयुज्यते, करतलं किञ्चित् नतं भवति, तदा सन्दंशमुद्रा भवति। अभिनयकाले पुष्पचयन-ग्रथन-ग्रहणे, तृण-पर्ण-केश-सूत्रग्रहणे, शल्यावयवग्रहणे अपकर्षणे अस्याः मुद्रायाः व्यवहारं क्रियते।

प्रायोगिकयोगाभ्यासे **जलमुद्रा वृद्धिमुद्रा** वा एका विशेषमुद्रा अस्ति। अत्रापि कणिष्ठाङ्गुलिः अधःमुखी भूत्वा अङ्गुष्ठस्याग्रभागं स्पृशति। अपरः त्रयः अङ्गुलयः परस्परं मुक्ताः तिष्ठन्ति।

इयं मुद्रा प्रतिदिनमभ्यासेन मानवशरीररे जलतत्त्वस्य वृद्धिः भवति। इतोऽपि परिपाकतन्त्रस्य समस्या , मांसपेशीमध्ये वेदना, शुष्कत्वकस्य समस्या दूरीभूतं करोति।

अतः भरतमुनिना उक्तं सन्दंश इति असंयतहस्तमुद्रया सह योगाभ्यासे व्यवहृतं वृद्धिमुद्रायाः सादृश्यता उपलभ्यते।

कर्कटमुद्रा- नाट्यशास्त्रे उल्लिखितेषु संयतहस्तमुद्रासु एका विशेषमुद्रा कर्कटमुद्रा । कर्कटमुद्रायाः प्रसङ्गे नाट्यशास्त्रे उक्तम्-

अङ्गुल्यो यस्य हस्तस्य ह्यन्योन्यान्तरनिस्सृताः।
स कर्कट इति ज्ञेयः करः कर्म च वक्ष्यते।।
एष मदनाङ्गमर्दे सुप्तोत्थितविजृम्भणे बृहद्देहे।
हनुधारणे च योज्यः शङ्खग्रहणेऽर्थतत्त्वज्ञैः।।[3]

---
1 नाट्यशास्त्रम् -९/११७
2 नाट्यशास्त्रम् -९/११०
3 नाट्यशास्त्रम् -९/१३३-१३४

नाम्ना एव वोध्यते यदा द्वयोः हस्तयोः अङ्गुलयः कर्कटवत् परस्परं तिष्ठन्ति, तदा कर्कटहस्तमुद्रा भवति। 'मदनाङ्गमर्दने' 'सुप्तोत्थितविजृम्भणे' 'हनुधारणे' 'शङ्खग्रहणे' च अस्य हस्तस्य प्रयोगं दृश्यते।

योगशास्त्रे कर्कटमुद्रया सह सादृश्यसम्पन्ना **सहजशङ्खमुद्रा** इति एका मुद्रास्ति। सुखासने वज्रासने वा उपविश्य इयं मुद्राभ्यासनेन मानवशरीरस्य बहु उपकारं साधयति। परिपाकपद्धत्याः वाचनसमस्यायाः स्वरतन्त्रस्य च उपकारं साधयति। शरीरे पञ्चतत्त्वस्य साम्यता रक्षणं कृत्वा शरीरस्य कार्यकारिता वर्धयति।

निष्कर्षः - एतद्रूपेन नाट्यशास्त्रोक्तं विविधाभिः मुद्राभिः सह योगाभ्यासे व्यवहृतानां विविधानां मुद्रानां सादृश्यता उपलभ्यते। योगाभ्यासकाले तासामभ्यासेन ये उपकारिताः लभ्यन्ते ते उपकारिताः अभिनयकालेऽपि वयं लब्धुं शक्नुमः। देहिनां सुस्वास्थ्यरक्षणाय योगाभ्यासः अवश्यमेव करणीयः। योगाभ्यासेन मानवस्य शरीरे सुस्थता मनसि आध्यात्मिकता च जायेते। योगाभ्यासकाले विविधहस्तमुद्राणां व्यवहारो दृश्यते। भरतमुनिना नाट्यशास्त्रेऽपि अभिनयप्रसङ्गे विविधहस्तमुद्राणामुल्लेखः कृतः। आभिः हस्तमुद्राभिः नाट्ये नृत्ये च विविधाः भावाः विविधाः अर्थाश्च अभिव्यज्यन्ते। तदतिरिक्तः आभिः हस्तमुद्राभिः शरीरस्य महान् उपकारः साध्यते। योगाभ्यासे निरुत्साहिताः जनाः नृत्याभ्यासमाध्यमेनापि सुन्दरं स्वास्थ्यं कलयितुं शक्नुवन्ति । मुद्राभिनयः न केवलं नटस्य उपकारं साधयति अपि तु दर्शकस्य मनसि महान्तं प्रभावं पातयति। योगाभ्यासे एकस्यैव उपकारः भवति किन्तु मुद्राभिनयेन कर्तुः द्रष्टुश्च उपकारः भवति। शरीरसुस्थता यथा आवश्यकी तथा मानसिकी सुस्थता अपि। वैद्यशास्त्रदृष्ट्या मानसिकी सुस्थता आयुवर्धने महती सहायिका भवति। अतः मानवः सर्वदा सुस्थमानसिकतायुक्तः भवेत्। नृत्यदर्शने करणे च मानसिकी सुस्थता वर्धते। तासामभ्यासेन ये उपकारिताः लभ्यन्ते ते उपकारिताः अभिनयकालेऽपि वयं लब्धुं शक्नुमः।

सन्दर्भग्रन्थसूची -

- द्विवेदी,डॉ.पारसनाथः. नाट्यशास्त्रम् (द्वितीयभागः).वाराणसी: सम्पूर्णानन्दसंस्कृतविश्वविद्यालयः,2015.
- शास्त्री, श्री वाबुलाल शुक्ल. नाट्यशास्त्रम् (द्वितीयभागः). वाराणसी : चौखम्भासंस्कृतसंस्थान,2015.
- शास्त्री, मधुसूदनः. नाट्यशास्त्रम् (द्वितीयभागः). वाराणसी: काशी हिन्दु विश्वविद्यालयः,1975.
- मिश्र, पं. लालविहारी. नित्यकर्म-पूजाप्रकाश. गोरक्षपुर : गीताप्रेस, सं २०७०
- पाण्डे, डां. प्रकाशः. मुद्राविमर्शः. प्रयागः : श्रीगङ्गानाथझाकेन्द्रीयसंस्कृत-विद्यापीठम्, 1990.
- त्रिपाठी, डा. इन्द्रदेव. नाडी-विज्ञानम्. वाराणसी : चौखम्भा भारती अकाडेमी, 1982.
- Hirschi,G. Mudras Yoga in Your Hands. York Beach : Samuel Weiser, INC, 1997.
- Panigrahi, Yogi Vishnu. Mudras. : World Peace Yoga School Educations,

- Sharma, S. Effect of Yogic Practices On Body Posture and It's Correlation with Physical and Mental Health in Adolescents. Swami Vivekanand Joga University, 2024.
- Pathloth,V. Critical Analysis of Hasta Mudras and Their Interpretations In Dance. International Journal of Creative Research Thoughts, Vollume 6, Issue 2,2018.

अन्तर्जालसूची –

www.archive.org

www.sanskritlibrary

https://sodhganga.inflibent.ac.in

www.epustakalaya

संवेदनोन्मुखविकासवैकल्यप्रभावितानां बालानां (Autistic children) उद्वेगनिवृत्तौ (Anxiety Reduction), अतिगतिनियन्त्रणे (Hyperactivity Control) च योगासनाभ्यासः- एकं समीक्षात्मकमध्ययनम्

संगीता-बागः, शोधच्छात्रा
श्रीसीतारामवैदिकादर्शसंस्कृतमहाविद्यालयः
दूरवाणीसंख्या 9775617351
वैद्युतसम्पर्कसंकेतः sangitabag8@gmail.com

शोधसारः- १९७७ क्रिस्ताब्दे प्रतिष्ठितस्य "The National Society for Children and Adults with Autism" इति प्रतिष्ठानस्य कर्तृपक्षैरेवं संज्ञा प्रदत्ता "संवेदनोन्मुखविकासवैकल्यम्"(Autism) इत्यस्य- त्रिंशन्मासपरिमितात्पूर्वमेव शिशोः शरीरे विकसितः कश्चनैषः जैविकोपसर्गः येन च शिशोर्विकाशस्य क्रमे स्नायविकसंगठने वाचनशक्तौ भाषागतविकाशे बौद्धिकविकाशे व्यक्तिवस्तुगतसम्बन्धसम्पृक्ततायाञ्च प्रतिबन्धकताधिक्येन दृश्यते। "संवेदनोन्मुखविकासवैकल्यस्य"(Autism) संज्ञाप्रसङ्गे १९९० क्रिस्ताब्दे The Individual With Disabilities Education Act(U.S.A) वदति- "Autism means a developmental disability significantly affecting verbal and non-verbal communication and social instruction generally, evident before age.3, that adversely affects a child's education performance" इति। संवेदनोन्मुखविकासवैकल्यम्(Autism Spectrum Disorder) इत्यस्यातिसक्रियतानियन्त्रणे योगाभ्यासस्य भूमिकास्त्यपरिमिता।

संवेदनोन्मुखविकासवैकल्यम्(Autism Spectrum Disorder) इत्येका स्नायविकविकासजनितावस्था यत्र सामाजिकसम्बन्धे, आचरणे, आवेगप्रकाशे चाक्षमता दरीदृश्यते। अनेनाक्रान्तावस्थायां शिशावुद्वेगोऽतिसक्रियता मनोयोगाभावादिश्च परिलक्ष्यते। सम्प्रति लब्धगवेषणाफले इदं लक्षितं यत्, अस्योपसर्गस्य न्यूनीकरणेऽस्य योगाभ्यासस्य भूमिकानिन्दनीया। योगाभ्यासस्यासनप्राणायामध्यानादिकं शारीरिकमानसिकस्थितिशीलतायामतीव सहायकम्। आसने चोल्लेखनीयाः एते- ताडासनम्, बालासनम्, पद्मासनम्, भुजङ्गासनम्, वृक्षासनम्, शवासनम् इत्यादयः। कर्टिजल्हरमोन् इत्यस्य मात्रां नियन्त्रणे आनीय मानसिकप्रशान्तिं प्रयच्छति। मनोयोगक्षमतामात्मनियन्त्रणक्षमतां च वर्धयति, प्रतिदिनं योगचर्चा चोद्वेगमतिगतिप्रवणतां(Hyper activity) न केवलं लघूकरोत्यपि तु, तेनैव साकं सामाजिकांशग्रहणेऽपि आत्मविश्वासं वर्धयति। योगव्यायामचर्चा तु न कस्या अपि व्याधेश्चिकित्सायाः विकल्पव्यवस्था, परन्त्वेषा संवेदनोन्मुखविकासवैकल्याक्रान्तव्यक्तेर्मानसिकस्थितिशीलतायां जीवनमानोन्नयने च मुख्यसहायिका।

शब्दकुञ्जिका- संवेदनोन्मुखविकासवैकल्यम् (Autism Spectrum Disorder), योगः (Yoga), उद्वेगनिवृत्तिः(Anxiety Reduction), अतिवेगनियन्त्रणम्(Hyperactivity Control), श्वासप्रश्वासनियन्त्रणं ध्यानाभ्यासश्च (Pranayama & Meditation), आचरणविद्योन्नतिः (Behavioural Improvement)।

भूमिका- संवेदनोन्मुखविकासवैकल्यम् (Autism Spectrum Disorder) अस्ति तावदेका स्नायविकव्याधिर्यया सामाजिकसम्मेलन-भाषाव्यवहारदक्षता-आवेगप्रकाशभङ्गीत्यादिविषये स्वाभाविकमात्रातः वैषम्यता परिलक्ष्यते शिशोर्मध्ये। अनयाक्रान्तेषु शिशुषु प्रायशो दृश्यते, अत्युद्वेगता, अतिसक्रियता, मनोयोगाभावः इत्येवंरूपेण बहुविधाः जटिलसमस्याः। याश्च तेषां सामाजिकांशग्रहणे शिक्षेच्छायां विघ्नमुत्सृजन्ति। योगव्यायामश्चैकः प्राचीनोऽनुशीलनाध्यायः मनोशारिरीकयोर्येन शरीरं मनः आत्मा च स्थितिशीलतां प्राप्नोति। आधुनिकगवेषणायां बहुत्रेदं परिदृष्टं यत्, संवेदनोन्मुखविकासवैकल्यपीडितस्य शिशोर्मानसिकस्थितावाचरणनियमने च गुरुत्वपूर्णं प्रभावमातनोति।

मूलीभूतालोचना-

संवेदनोन्मुखविकासवैकल्यम् (Autism Spectrum Disorder) इत्यनेनाक्रान्तानां बालकानां शारीरिकमानसिक-समत्वधारणे कतिचनोल्लेखनीयान्यसनानि

संवेदनोन्मुखविकासवैकल्ये(Autism Spectrum Disorder)अत्यन्तं हितकराण्येतान्यासनान्यालोच्यन्ते अधः-

1. **ताडासनम् (Tadasana – Mountain Pose)**

शरीरस्य समत्वं स्थापयत्येतदसनं, मनस एकाग्रतां च वर्धयति।

2. **बालासनम् (Balasana – Child's Pose)**

आसनमेतत् मनसि शान्तिं नियच्छति, उद्वेगमस्थिरतां च अपहर्तुमुपकरोति। एतत् "आनन्द-सुखसन्निवासं कारयति।

3. **पद्मासनम् (Padmasana – Lotus Pose)**

पद्मासनं ध्याने तथा श्वासनियन्त्रणाभ्यासेऽत्यधिकत्वेन सहायकं भवति। मनसंयोगविवर्धनेऽप्यत्यन्तं हितकरमेतत्।

4. **भुजङ्गासनम् (Bhujangasana – Cobra Pose)**

एतदासनं शरीरस्य नमनीयतामुन्नयत्यभ्यासेन। पुनश्चात्मविश्वासजागरणेऽप्यतीव सहाय्यं करोति।

5. **वृक्षासनम् (Vrikshasana – Tree Pose)**

मनःसम्बन्धसमुन्नयनेऽस्यासनस्य भूमिकातुलनीयास्ति। तथा च शारीरिकं स्थैर्यमुन्नयति।

6. **शवासनम् (Shavasana – Corpse Pose)**

अत्यन्तं शान्तिदायकमेतत्। एतच्छरीरमनसोः शान्तिं विदधाति, तथा च निद्रागतगुणवृद्धिमप्युपजनयति।

7. **प्राणायामः (Pranayama – Breath Regulation)**

प्रणायामो नाम श्वासप्रश्वासयोर्गतिनियन्त्रणाभ्यासः। भावनियन्त्रणे धैर्यवृद्धौ मनः-सम्बन्धे चोपकरोत्येषः।

विधिवदाचरणेनैतेषामासनानां संवेदनवलयवैकल्यप्रभावितानां बालकानां (Autistic children) मानसिकप्रशान्तिलाभे, आत्मनियन्त्रणे समाजसंगोष्ठे चांशग्रहणे सक्षमाः भवन्ति।

"संवेदनोन्मुखविकासवैकल्य" (Autism) क्षेत्रे उद्वेगः (Anxiety), अतिगतिः (Hyperactivity) इत्येतद्द्वयमतीव साधारणं, यच्चानेकेषु संवेदनवलयवैकल्यप्रभावितेषु बालकेषु (Autistic children) दरीदृश्यते।

उद्वेगः (Anxiety)

प्रायेण संवेदनवलयवैकल्यप्रभाविताः बालकाः (Autistic children) नूतने वातावरणे च शब्दालोकयोरुपस्थितौ च जनाकीर्णे स्थले च स्वस्थं नानुभवन्ति। एतास्ववस्थास्वतीव भीतिग्रस्थाः भवन्ति, दुश्चिन्तां कुर्वन्तस्तिष्ठन्ति। तथा चोपसर्गाः-

१. सहसाधिकशब्देन भिया सह स्थगनम्,

२. अन्यत्रापरिचितस्थलेऽनाग्रहो गमने,

३. येन केनचित् वार्तालापेऽस्वस्त्यवस्था।

अतिगतिः (Hyperactivity)

अतिगतिस्तथा Hyperactivity एतादृश्यवस्था यत्र शिशुरतीवस्थिरत्वेन चाञ्चल्येन मनोयोगशून्यत्वेन च वर्तते सदा। तद्यथैते परिलक्ष्यते तस्मिन् शिशौ-

१. सर्वदास्थिरत्वेन विक्षेपं कम्पनं चापल्यञ्च,

२. एकत्रोपवेशनेऽक्षमत्वम्,

३. वाचालत्वमथवातिकथनमथवा चित्कारादिकरणम्,

४. कर्मारम्भेऽपि समापनेऽनाग्रहत्वम्।

केचन मुख्यविन्दवः

१.उद्वेगनिवृत्तौ (Anxiety Reduction) योगाभ्यासस्य भूमिका

प्रायः संवेदनोन्मुखविकासवैकल्येष्वतिरिक्तनाडीजागरणम् (अतिस्नायविकोत्तेजना) परिदृश्यते। योगाभ्यासाधारितकार्यक्रमेण प्राणायामविशेषेण श्वासप्रश्वासनियन्त्रणाभ्यासेन नाडीसूत्रं (Nervous System) शमत्वं याति, पुनश्च Cortisol नामकस्य Hormones इत्यस्य स्रवणं न्यूनं भवति येन मनःशान्तिर्विराजते। भ्रामरी-प्राणायामः नाडीशोधनमित्यादिप्रक्रियायाम् अत्युपयोगश्चास्ति। उद्वेगापचयेऽत्यन्तमातनोति च सुफलताम्।

२.अतिगतिनियन्त्रणे (Hyperactivity Control)आचरणविद्योन्नतौ (Behavioural Improvement) चावदानं योगस्य

Koehing इत्यादीनां २०१२ तमे वर्षे कृतशोधकार्यादिदं प्रकाशमायातं यत्, नियमिताभ्यासेन योगस्य संवेदनवलयवैकल्यप्रभाविताः बालकाः अति-सक्रियतातस्तथा व्यवहारिकास्थिरतातः शनैर्मुक्तिदिशि गच्छन्ति। आसानप्रयोगस्तथा श्वासप्रश्वासनियमनाभ्यासो वर्धयत्येकाग्रतां, येन तेऽप्याक्रान्ताः बालकाः स्वगतिचेष्टायां प्रतिक्रियानियमने चतीव समर्थाः भवन्ति।

३.आत्मचेतनायास्तथावेगनियन्त्रणेऽभ्यासस्य योगस्य सहायता

योगाभ्यासः शरीरसञ्चालनं प्रति शरीरानुभूतिं प्रति च स्वचेतनां (Self-awareness) विकाशयति। येन संवेदनवलयवैकल्यप्रभावितेषु बालकेषु देह-जागरूकता (Body-awareness) उद्भूता भवति। येनात्मनियन्त्रणमावेगनियन्त्रणं च क्रमशो वर्धते। ध्यानमथवा मनसैकाग्रत्वचर्या (Mindfulness) तेषामावेगीयप्रतिक्रियां स्थिरीकरोति।

४. एकाग्रतायां (Concentration) आत्मनियन्त्रणे (Self-regulation) च मुख्यसहायकः

योगाभ्यासस्तथा ध्यानचर्चा न केवलमेकाग्रतां वर्धयत्यपि त्वात्मनियन्त्रणक्षमतामपि वर्धयति। राधाकृष्णेन (२०१०) कृतशोधे इदं प्रतिपादितम्—योगाभ्यासे अंशग्राहिनां बालकानां सामाजिकप्रतिक्रियानुकरणशक्तिस्तथैकाग्रत्वमभूतपूर्वतया विकसितम्।

५. सामाजिकसहभागितायामत्मविश्वासवृद्धिस्थले च मूलभूतोऽयं योगः

गोष्ठ्याधारितयोगचर्चया सामाजिकसम्पर्कस्यावसरः उद्घाटितो भवति, येन यथात्मविश्वासस्य वृद्धिर्भवति तथैव, पारस्परिकसंबन्धमपि सुदृढं भवति। एवंञ्चायमभ्यासो बालकेषु सामाजिककृष्टिम् आचरणभावनां, तथा च दलीयकार्यक्षमतञ्च वर्धयति।

उपसंहारः

Autism Spectrum Disorder (ADS) तथा संवेदनोन्मुखविकासवैकल्यक्षेत्रे योगव्यायामाभ्यास एका निर्हानिकरा प्रकृतिगतकार्यकरा परिपूरिका च निरामयपद्धतिः। एषश्चोपायोतिसक्रियताया उपशमने आचरणगतास्थिरतायाश्च नियमने साहाय्यं करोति। मनोयोगवृद्धिं करोति, आत्मनियन्त्रणकौशलं च ज्ञापयति, मानसिकीं प्रशान्तिं चानयति। प्रत्यहं योगव्यायामस्याभ्यासः संवेदनोन्मुखविकासवैकल्यानां सार्वभौमत्वेन मानसिकविकाशे सामाजिकविकाशे च सर्वत्रापि सदर्थकं प्रभावं विस्तारयति। योगव्यायामावात्ममनःशरीरानां समन्वयं साधयित्वा व्यक्तेर्मनोस्थितिरात्मविश्वासः सामाजिकसंयोगश्चेत्यादीन्नग्रगामिणः कुरुतः इति शिवम्।

सहायकग्रन्थसूची

1. American Psychological Association. Yoga as a Complementary Therapy for Children with Autism. Washington D.C., American Psychological Association, 2022.
2. Field, Tiffany. "Yoga and Children on the Autism Spectrum." Journal of Developmental & Behavioral Pediatrics, 2021.
3. Guha, Arpita. অটিজম: পরিচয়, কারণ ও করণীয়. ঢাকা, মুক্তধারা, 2020.
4. Radhakrishnan, Meera. "The Role of Yoga in Reducing Anxiety in Children with Autism

Spectrum Disorder." Indian Journal of Child Health, vol. 8, no. 3, 2022.

5. Sarkar, Rituparna. Holistic Approaches to Autism: Yoga and Mindfulness. Kolkata, Orient BlackSwan, 2023.
6. Sharma, Neela. যোগব্যায়াম ও মানসিক স্বাস্থ্য. কলকাতা, আনন্দ পাবলিশার্স, 2021.
7. UNICEF. Supporting Children with Autism Through Inclusive Practices. New York, UNICEF, 2023.
8. World Health Organization. Autism Spectrum Disorders: Key Facts. Geneva, World Health Organization, 2023.

अन्तर्जालसूची

1. www.googlesbooks.com
2. www.shodhganga.com
3. www.archieve.com
4. www.bori.ac.in
5. www.sanskritlinks.blogspot.in

भारतीयसामाजिक-इतिहास-चित्रणे बौद्धजातकस्य अवदानम्

समर खांडा, शोधार्थी, संस्कृत-विभागः
यादवपुरः विश्वविद्यालयः
इ-मेल – samarkhnr@gmail.com

सारसंक्षेपः- प्राचीनसंस्कृतिसम्पन्नं भारतवर्षं नानाजातीनां संसकृतिनाञ्च आश्रयः आसीत्। षष्ठशताब्द्यां ई. पूर्वे भारतवर्षे बौद्धिकाध्यात्मिकान्दोलनस्य चरमोत्कर्षरूपेण बौद्धधर्मस्य अभ्युदयोऽभवत्। एष धर्मः बुद्धस्य जीवनकाले स्वसंघव्यवस्थया परवर्तिकाले अशोकादीनृपाणां प्रभावेन च भारतस्य बहिरपि प्रसारमभवत्, यद्यपि अधुना भारतेऽयं लुप्तप्रायः। नास्तिकतायां दुष्टत्वात् एव बुद्धस्य सिद्धान्तः भारते स्थायी आसनं न लब्धवान्, इदानीं सा भावना निवृत्ता। वस्तुतः सनातनधर्मे प्रचलित वैदिकव्यवस्थायाः संस्कारसाधनकल्पे स एव महापुरुषः अस्मिन् पुण्यभूमौ आविर्भूतोऽभवत्। तस्मादेव सः खलु महापुरुषः काले अवतारवरिष्ठ इति आख्याम् अलभत्।

न केवलं भारतवर्षे अपि तु समग्र विश्वस्य प्रायशः सर्वत्र सर्वेषु जनजातिषु एव कथाच्छलेन सदुपदेशदानपरम्परा स्मरणातीतकालादेव आवहति। कथासाहित्यमाध्यमेन केनापि गूढतत्वं उपदेशं वा सहजतया उपस्थाप्यते। यत् कथा आख्यायिका, Myth, fables, legend इत्यादिषु नाम्नाऽपि परिचित आसन्। एतस्माद् एव कारणात् सहज-गल्पसाहित्यमेव बौद्धानां उपदेशप्रदानस्य मुख्यं साधनं जातम्।

अस्यैव कथासाहित्यस्य अन्यतमं साहित्यरूपमस्ति बौद्धजातकमिति। बौद्धसाहित्ये जातकोऽयं पारिभाषिकः शब्दः। तत्र जातकशब्दस्य आक्षरिक अर्थः'यः जातः' एव। परन्तु बौद्धसाहित्ये 'गौतमबुद्धस्य पूर्वजन्मवृत्तान्तः' इति पारिभाषिक अर्थे शब्दोऽयं गृह्यते। बुद्धत्वः प्राप्तेः प्रागेव बोधिसत्वरूपेण भगवान् बुद्ध अस्मिन् जगति अवतीर्णं भूत्वा यदेव जनहितकरकार्यं करोति तदेव जातके वर्णितमस्ति। सम्पूर्णजातके अंशत्रयमस्ति तद्यथा- प्रथमतः पच्-चुप्-पन्न वत्थु (वर्तमान कथा), द्वितीयतः अतीत वत्थु (अतीत कथा), तृतीयतः समवधान् (अतीत-वर्तमानयोः सम्बन्धः निर्णयः)। केषाञ्चन बौद्धजातकानां साहाय्येन बौद्धभारतस्य सामाजिक-इतिहासस्य रेखाचित्रं अस्मिन् प्रबन्धे प्रस्तूयते।

सूचक-शब्दः बौद्धजातकम्, कथासाहित्य, आख्यानसाहित्य, भारतीयसमाजव्यवस्था, बौद्ध-मैत्रीभावना।

उपोद्घातः प्राचीनसंस्कृतिसम्पन्नं भारतवर्षं नानाजातीनां संसकृतिनाञ्च आश्रयः आसीत्। षष्ठशताब्द्यां ई. पूर्वे भारतवर्षे बौद्धिकाध्यात्मिकान्दोलनस्य चरमोत्कर्षरूपेण बौद्धधर्मस्य अभ्युदयोऽभवत्। एष धर्मः बुद्धस्य जीवनकाले स्वसंघव्यवस्थया परवर्तिकाले अशोकादीनृपाणां प्रभावेन च भारतस्य बहिरपि प्रसारमभवत्, यद्यपि अधुना भारतेऽयं लुप्तप्रायः। नास्तिकतायां दुष्टत्वात् एव बुद्धस्य सिद्धान्तः भारते स्थायी आसनं न लब्धवान्, इदानीं सा भावना निवृत्ता। वस्तुतः सनातनधर्मे प्रचलित वैदिकव्यवस्थायाः संस्कारसाधनकल्पे स एव महापुरुषः अस्मिन् पुण्यभूमौ आविर्भूतोऽभवत्। तस्मादेव सः खलु महापुरुषः काले अवतारवरिष्ठ इति आख्याम् अलभत्।

न केवलं भारतवर्षे अपि तु समग्र विश्वस्य प्रायशः सर्वत्र सर्वेषु जनजातिषु एव कथाच्छलेन सदुपदेशदानपरम्परा स्मरणातीतकालादेव आवहति। कथासाहित्यमाध्यमेन केनापि गूढतत्वं उपदेशं वा सहजतया उपस्थाप्यते। यत् कथा आख्यायिका, Myth, fables, legend इत्यादिषु नाम्नाऽपि परिचित आसन्। एतस्माद् एव कारणात् सहज-गल्पसाहित्यमेव बौद्धानां उपदेशप्रदानस्य मुख्यं साधनं जातम्।

अस्यैव कथासाहित्यस्य अन्यतमं साहित्यरूपमस्ति बौद्धजातकमिति। बौद्धसाहित्ये जातकोऽयं पारिभाषिकः शब्दः। तत्र जातकशब्दस्य आक्षरिक अर्थः'यः जातः' एव। परन्तु बौद्धसाहित्ये 'गौतमबुद्धस्य पूर्वजन्मवृत्तान्तः' इति पारिभाषिक अर्थे शब्दोऽयं गृह्यते। बुद्धत्वः प्राप्तेः प्रागेव बोधिसत्वरूपेण भगवान् बुद्ध अस्मिन् जगति अवतीर्णं भूत्वा यदेव जनहितकरकार्यं करोति तदेव जातके वर्णितमस्ति। सम्पूर्णजातके अंशत्रयमस्ति तद्यथा- प्रथमतः पच्-चुप्-पन्न वत्थु (वर्तमान कथा), द्वितीयतः अतीत वत्थु (अतीत कथा), तृतीयतः समवधान् (अतीत-वर्तमानयोः सम्बन्धः निर्णयः)। केषाञ्चन बौद्धजातकानां साहाय्येन बौद्धभारतस्य सामाजिक-इतिहासस्य रेखाचित्रं अस्मिन् प्रबन्धे प्रस्तूयते।

यदा बुद्ध एव एताः कथाः कथयति तदा तस्य पूर्वमपि एताः कथाः प्रचलिताः आसन् इति स्मर्तव्यम्। अतः एते भारतस्य अतीव प्राचीनाः सम्पत्तिः इत्यत्र न संशयः। जातकस्य मुख्यम् उद्देश्यं बौद्धधर्मस्य अहिंसा-त्यागः-तितिक्षा-शीलादि च इति सिद्धान्तानां

व्याख्यानं प्रसारञ्च। तथापि बौद्धभारतस्य समाजस्य सभ्यतायाः संस्कृतेः च आलेख्य-अङ्कने बौद्धजातकानाम् अवदानम् अनस्वीकार्यम्।

विषयप्रदर्शनम् अधिकांशजातकाः- 'अतीते वाराणसीयं ब्रह्मदत्तं रज्जं कारेसि' इति वाक्येन आरभ्यन्ते। ब्रह्मदत्तः काल्पनिकः ऐतिहासिकः वा इति विषयस्य आलोचना अस्मिन् क्षुद्रपरिसरे न सम्भवति। परन्तु ऐतिहासिकराजन्यवर्गानां नामानि अपि दुर्लभानि न सन्ति- पसेण्डि (प्रसेनजित्), उदेन (उदयन), इत्यादीनि ऐतिहासिकनामानि। अतः ज्ञायते प्राचीनकाले एतद्देशे राजानुशासनम् आसीत्। परन्तु तत् वंशानुक्रम आसीत् इति निश्चितरूपेण न वक्तुं शक्नोमि। यतः *उलुक*जातके उक्तमस्ति-अतीते प्रथमकल्पे जनाः एकमभिरूपं सौभाग्यप्राप्तं सर्वाकारपरिपूर्णं सुपुरुषं राजानमकुर्वन्।[1] तथापि कालान्तरे राजशासनं वंशानुगतम् आसीत् इत्यत्र न संशयः। तत्सत्वेऽपि राज्ञः अभिषेकसमये प्रजानाम् अमात्यानाञ्च मतं स्वीकृतम्। *पादञ्जलि* इति जातके विदुषां मन्त्रिणां विचारे वाराणसिराजस्य ब्रह्मदत्तस्य जडमतिः पुत्रः पादाञ्जलि राजपदस्य अयोग्यं विवेचिते सति राज्ञः धर्मार्थानुशासक-अमात्यः बोधिसत्वः राजपदं लब्धवान्-

> अद्धा पादञ्जली सव्वे पञ्जाय अतिरोचति,
> तथाहि ओट्ठं भञ्जति उत्तरिं नून पस्सति ॥
> नायं धम्मं अधम्मं वा अत्थानत्थं व वुज्झति,
> अञ्जमत्र ओट्ठनिब्भोग नायं जानाति किञ्चन॥[2]

जातकस्य वर्तमानकथायां बुद्धस्य प्रादुर्भावकालस्य विषये बहुसूचना अस्ति। तस्मिन्काले वाराणसि कौसाम्बी साकेत श्रावस्ती राजगृह चम्पा च आर्यावर्तस्य षट् प्रसिद्धानि नगराणि आसन्। यद्यपि राजकरविषये जातके सुनिर्दिष्टं तथ्यं नास्ति, तथापि *कुरुधर्मः* जातके कर्षकाः नगदर्थं न दत्वा राजकररूपेण उत्पादितस्य शस्यस्य सुनिर्दिष्टं भागं राजानं ददाति इति विषयस्य उल्लेखम् अस्ति।[3] यथा वर्तमाने नगररक्षी चौकिदारी प्रथा वा दृश्यते तथैव तस्मिन् समये दस्यु-तस्करेभ्यः पल्लीवासिनां रक्षणार्थं ग्रामभोजकमिति राजकर्मचारी आसीत्। अयं सेवकः पल्लीजनेषु सुशृङ्खला विदधाति। परन्तु स्थानविशेषे अयं सेवकः अत्याचारी आसन् राजा तं विसृजति। *खरम्बरः* जातके एतादृशस्य दुष्टराजसेवकस्य वर्णनमस्ति, यः डाकुभिः सह मिलित्वा नगरं लुण्ठति, तस्य दुष्कर्मस्य दण्डरुपेन राजा तं अपसृजत्-

> यतो विलुम्ता च हता च गावो
> दड्ढानि गेहानि जनो च नीतो,
> अथागमा पुत्तहताय पुत्तो
> खरस्सरं देण्डिमं वादयन्तो॥[4]

जातकाध्ययनेन ज्ञातुं शक्यते यत्, अन्येषु सर्वेषु देशेषु इव प्राचीनभारते दासत्वप्रथा प्रचलितमस्ति। क्रीतदासं गर्भदासं च विहाय अन्ये द्वे दासवर्गौ स्तः। केचन अन्न-वस्त्रं संग्रहार्थं केचन वा दस्युभयभीताः सन् आत्मरक्षार्थं दासत्वं स्वीकुर्वन्ति। *विदुरपण्डित, कुलायक, विश्वम्भर* आदि जातके दासत्वविषयकम् आलोचनमस्ति।[5]

न केवलं राष्ट्रनीती विषये अपि च धर्मनीति, अर्थनीति, शिक्षा, उद्योगः इत्यादयः विषये च भारतवर्षं प्रभूतं समृद्धम् आसीत्, एतद्विषयस्य परिचायकमस्ति बौद्धजातकमिति। *भीमसेन, गुण, मदीयक*-जातके उत्कृष्टवस्त्रस्य उल्लेखमस्ति। *गुण*जातके दृश्यते, कोशलराजः स्त्रियः यत् शाटीका दत्तवान् तत् एतावन्तः उत्तमाःआसन् यत् प्रत्येकस्य वस्त्रखण्डस्य मूल्यं मुद्रा-सहस्रम् असीत्। एवञ्च *काषाय*जातके गजदन्तशिल्पस्य, *सूची*जातके लौहशिल्पस्य, *कुश*जातके स्वर्णनिर्मत-द्रव्यस्य परिचयः विधृतमस्ति-

> सुवण्णचीरवसने जातरूपसुमेखले
> सुस्सोणि तव कामाहि नाहं रज्जेन-म-त्थिको॥[6]

जातकाख्यानेषु तक्षशिला विद्यायतनस्य विशिष्टता वर्णिता अस्ति। *पञ्चायुध, असातमन्त्र* आदि बौद्धजातके उक्तम्-एकदा तक्षशिला निखिलभारतस्य प्रसिद्धं शिक्षाकेन्द्रम् आसीत्। तत्र विविधा ललितकलाविज्ञानविषयानि च शिक्षयन्ते। *महासुतसोम्*-जातके उक्तं तक्षशिलायां राजपुत्राः शस्त्रशास्त्रस्य अध्ययनं कृतवन्तः। अस्मिन् शिक्षाव्यवस्थायाः मानम् अतीव उत्तमः स्यात्।

---

[1] Roy, Sharat kumar. *Bauddhabhārat*(a). p. 103 (8th chapter).
[2] Kausalyayan, Anand. *Jātaka* (Vol. II). p. 473.
[3] Roy, Sharat kumar. *Bauddhabhārat*(a). p. 106 (8th chapter).
[4] Kausalyayan, Anand. *Jātaka* (Vol. I). p. 461.
[5] Roy, Sharat kumar. *Op.cit.* p. 111.
[6] Kausalyayan. Anand. *Op.cit.* p.375.

जातक इति भगवान् बुद्धस्य पूर्वजन्मे बोधिसत्वनायकानां कथाः। बोधिसत्वत्वेन परहिताय सेवायैः वा आत्मत्याग एव बोधिसत्वस्य आदर्शः, न तु वर्तमानजन्मनि स्वस्य बोधिः निर्वाणः वा। यथा *शश*जातके अतिथि ब्राह्मणस्य सेवार्थं शशस्य आत्मत्यागः। अथवा *न्यग्रोध-मृग*जातके गर्भिणी मृगस्य प्राणरक्षार्थं न्यग्रोध-मृगराजस्य आत्मवलिदानः। स्वजीवन दानेन यदि महतः कस्यापि प्राणरक्षा भवति तर्हि जीवनधारणात् सन्निमित्ते तस्मिन् स्वजीवनत्याग एव वरम्-इति आदर्शः बोधिसत्वचरित्रे अधिकं गुरुत्वं प्राप्नोति, यत् बौद्ध-दशपारमितायां दानमिति कथ्यते। परहिताय आत्मोत्सर्गस्य दृष्टान्तः हिन्दु शास्त्रेऽपि दृश्यते, यथा *पञ्चतन्त्रे* क्षुधापीडितस्य शकुनेः आत्मतृप्त्यर्थं कपोतस्य स्वदेह-दानः वृत्तान्तः *महाभारतस्य* शिविराजस्य वृत्तान्तः वा इति। एतेन वोध्यते यत् साहित्ये प्रतिफलितम् एवं आदर्शः जनान् सद्धर्माचरणे प्रणोदितः स्यात् अथवा केचन विवेकिनः जनानां महत्-आदर्शः साहित्यं प्राणितं स्यात्।

बौद्धभारते स्त्रियाःस्थितिः किम् आसीत् इति विचारः बौद्ध-जातकसाहित्यमाश्रित्य आलोच्यते। पुराभारते कन्यायाः जन्म-शुभं न मन्यते, इति तथ्यं बौद्ध-जातकसाहित्येऽपि दृशते। *कट्ठाहारि*जातके वाराणसिराजः ब्रह्मदत्तः गन्धर्वमतानुसारम् एकां काष्ठहारिणीं विवाहम् अकुर्वन्, यदा सः नृपः नगरे प्रत्यभिगच्छति तदा तां स्वनामाङ्कितं अङ्गुलीयकं दत्वा अवदत्- "যদি কন্যা প্রসব কর, তবে এটা বিক্রি করে সন্তানটীর ভরণপোষণ করবে; আর যদি পুত্র প্রসব কর, তবে তাকে অঙ্গুরীসহ আমার কাছে নিয়ে আসবে"[1]। इति वाक्यांशात् एतत् स्पष्टतया वोध्यते मानवाः कन्यासन्तानस्य जन्मम् अनिष्टम् अभाग्यं च मन्यन्ते। तथापि यदि कन्या जाता तर्हि सा अवहेलिता न भवति। *अवदानशतके* अनाथपिण्डदगृहे एका कन्या जाते सति परिवारस्य सर्वेषां जनानां अपि च सर्वेषां श्रावस्तीवासिनाम् आनन्दम् अभवत्। यतो हि एषा कन्या सर्वेषां प्रिया आसीत्, तस्मात् सा सुप्रिया इति नाम्ना परिचित आसन्।

पतिनिष्ठा पतिव्रतारक्षणं च भारतीयस्त्रीणां चित्तादर्श आसीत्। बौद्धसाहित्ये अपि एवं पतिपरायणाः स्त्रीणां दृष्टान्ताः सन्ति। तथापि दुर्भाग्यस्य विषयं यत् स्त्रीत्वेन तासां चरित्रे शङ्का जाता। *सम्बुला* इति जातके वाराणसिराजस्य ब्रह्मदत्तस्य पुत्रः स्वस्तिसेनः उपराजा आसीत्। तस्य प्रधाना महीषि सम्बुला रुपवती, जितेन्द्रिया, पतिव्रता आसीत्। सा कुष्ठग्रस्तः भर्ता सह किञ्चित्कालं वनं स्थित्वा राजपुत्रसेवायां निरता आसीत्। एकदा भर्तुः कृते फलसंग्रहकाले सा राक्षसेन आक्रमित अभवत्। परन्तु सा तस्याः शीलतेज-प्रभावेन राक्षसात् परित्राणं प्राप्नोति। विलम्बहेतु सम्बुलायाः चरित्रविषये राजपुत्रस्य शङ्काः उत्पन्नाः-

अतिसायं वन्तागच्छि राजपुत्ति यसस्सिनि,
केननुज्ज समागच्छि, को ते पियतरो मया।।[2]

अपि च *देवतावतारवदाने* राज्ञः बहुपत्नी आसीत्। परन्तु तासां परपुरुषसंसर्गापवादं राज्ञः कर्णगोचरं भवति। तदा नृपः सतीपत्नीं प्राप्त्यर्थं पुनर्विवाहं कृतवान्। परन्तु राज्ञः संशयात्मकं चित्तं नवोढाम् अपि आशङ्क्यते। एतद्विषये भ्रातरं सूचयित्वा राज्ञः शङ्कायाः निरसनस्य स्थाने सतीपत्न्याः अस्तित्वं प्राय असम्भवम् एवमुक्त्वा राज्ञः संशयं घनीभूतं कृतवान्-

क्लीवः कामी सुखी विद्वान् धनी नम्रः प्रभुः क्षमी।
अर्थी मान्यः खलः स्निग्धः स्त्री सतीति कथैव का।।[3] (देवतावतारवदानम् 71)

बौद्धसाहित्ये स्त्रियाः अपमानस्य प्रयास अस्ति इति भासते। परन्तु बौद्धसाहित्यस्य विविधेषु ग्रन्थेषु अपि स्त्रीणां माहात्म्यं गौरवञ्च वर्णितमस्ति। प्राचीनभारते स्त्रियाः श्रेष्ठसम्पदरूपेण स्वीकृता- 'इत्थी भत्तानम् उत्तमं' (संयुक्तनिकाय, प्र. खण्ड, पृ. 43)। *ललितविस्तर* इति भगवतः बुद्धस्य प्रथमं जीवनचरितमिति प्रसिद्धम्। अनुमीयते यत् ख्रिस्टिये प्रथमशतके एव तत् अरचयत्। एतादृशे प्राचीनग्रन्थे तु भगवतः बुद्धस्य पूर्वाश्रमस्य पत्न्याः यशोधरायाः चरित्रम् अतीव वलिष्ठम् आसीत् इति ज्ञायते। पुनश्च *श्यामाजातके* वज्रसेनं प्रति श्यामायाः ऐकान्तिकः प्रेम आत्मनिवेदनश्चापि लक्षणीयः। दर्शनमात्रे ईदृशं प्रणयसञ्चारः नैव चटुलता नापि रूपतृष्णासञ्जातः अनुरागः, परन्तु तत् प्रेमः जन्मजन्मान्तरस्य वासनासञ्जात एव, अस्यैव परिचायकमस्ति श्यामाजातकमिति-

पूर्व वासनिवासे प्रत्युत्पन्ने हितेन वा।
एव सञ्जायते प्रेम्नं उत्पलं वा यथोदके।।[4]

बौद्धधर्मः विश्वमैत्रीधर्मः इति कथ्यते। मैत्री तु जीवानां प्रति प्रेमः स्नेहः वा। भगवान् बुद्ध उवाच-

माता यथा नियं पुत्तं आयुसा एक पुत्तमनुरक्खे,
एवम्पि सव्वभूतेसु मानसं भावये अपरिमाणं।

---

[1] Chatterjee, Bani. *Women in palli literature*. p. 2.
[2] Kausalyayan, Anand. *Jātaka* (Vol. V). p. 174.
[3] Ghosh, Kakali. *Bhāratīya sāmājika itihāsa citrane bauddha-bauddhika avadāna: ekaṭi parikramā*. p. 10.
[4] *Mahāvastu-Avadāna*. Ed. Radhagovinda Basak. p. 237.

अर्थात् यथा माता पुत्रं प्रति स्नेहयति तथैव सर्वभूतानां प्रति स्नेहभावः मैत्री। उपनिषदि सर्वभूते आत्मदर्शनस्य आदर्शः बौद्धमैत्री अवधारणायां सहजतरं रूपं प्राप्नोति। एवं मैत्रीभावना *नन्दकमृगजातके* दृश्यते-तत्र नन्दिकनामकः मृगः पितरौ प्राणरक्षार्थं स्वयमेव बन्धनं स्वीकुरुत। सः मृगः स्वस्य अग्रतः भागं राज्ञः समीपं कृत्वा स्थिरचित्ते स्थितवान् आसीत्। बोधिसत्वस्य मैत्रीवृत्तेः प्रभावेन राजा शरनिक्षेपे असमर्थ अभवत्।

नैतिकता नाम सुसंहतस्वभावा। समाजजीवने किमुत राष्ट्रजीवने सर्वत्र नैतिकता एव प्रधाना। सतता नैतिकगुणेषु अन्यतमा। 'सतां सङ्गो हि भेषजम्' इति प्रवचनं श्रूयते। जातकसाहित्ये अपि सत्-कर्मस्य विधानमस्ति। राज्ञः सुतसोमस्य सत्यैकनिष्ठा नरखादकस्य नृपस्य आसुरीवृत्तिपरिहाराय कथं साहाय्यं करोतीति तदेव वृत्तान्तं *महासुतसोम्* जातके वर्णितमस्ति-

न सा सभा यत्थ न सन्ति सन्तो
न ते सन्तो ये न भयन्ति धम्मं
रागं च दोसं च पहाय मोहं
धम्मं भणन्ता च भवन्ति सन्तो॥[1]

उपसंहारः एवञ्च यदि वयं जातकं पठामः तर्हि बौद्धाः कीदृशेन उत्साहेन अन्धविस्वासानां विरोधं कृतवन्तः तत् द्रष्टुं शक्नुमः। अस्योदाहरणरूपेण *मङ्गल*जातकस्य *नक्खत्त*जातकस्य च कथा उल्लेखनीयाः। एवंरूपेण केषाञ्चन जातकमाश्रित्य बौद्धभारतीय-सामाजिक-इतिहासस्य आलोचनम् अस्मिन् प्रबन्धे प्रस्तूयते।

विमर्श-ग्रन्थपञ्जीः

Bandyopadhyay, Anukul Chandra. *Buddha o Bauddhabhārat(a).* Kolkata: Damodar Press, 1966. PDF.

Chakrabarty, Janhvi kumar. *Prācīn bhāratīya sāhitya o vāṅālīr(a) uttarādhikār(a)*. Publisher. Gopaldas Majumder. Kolkata: D M Library, 1367 BS.

Chatterjee, Bani. *Women in Pali Literature*. Publisher. Sandip Nayak. Calcutta (now Kolkata): Grantha Tirtha, 1990. Print.

Jātakasaṅgaha (Pālī Text in Devaṇagari with Introduction, Glossary & Notes). N V Tungar. Poona (now Pune): The Oriental Book Agency, 1942 (2nd ed.).

Kausalyayan. Anand. *Jātaka* (Vol. 5). Prayagraj: Hindi Sahitya Sammelan, 1954. PDF.

Mahāvastu-Avadāna (Vol. II). Ed. Radhagovinda Basak. Calcutta (now Kolkata): Sanskrit College, 1968. (Calcutta Sanskrit College Research Series No. LXIII).

Roy, Sharat kumar. *Bauddha-Bhārat(a)*. Kolkata: Karuna Prakashani, 1338 BS. PDF.

[1] Kausalyayan. Anand. *Op.cit.* p. 488.

गुणत्वजातिसिद्धिविचारः

Jiban Gorai, Research Scholar,
Department of Sanskrit & Philosophy,
Ramakrishna Mission Vivekananda Educational
and Research Institute,
Belur Math, Howrah – 711202
Phone: +91 8327009218
Email: jiban.gorai.vedvid@gmail.com

सारसंक्षेपः - "अथ द्रव्याश्रिता ज्ञेया निर्गुणा निष्क्रिया गुणाः"[1] इति कारिकया प्राप्यते गुणलक्षणत्रयम्। लक्षणत्रयमेतत् अन्ततोगत्वा गुणत्वजातिघटितमेव भवतीत्यतः गुणत्वजातौ किं मानमिति पृच्छायां गुणत्वजातिसिद्धिः निरूपिता। तत्र गुणत्वजातिसिद्ध्यर्थं मुक्तावल्यां "द्रव्यकर्मभिन्ने सामान्यवति या कारणता सा किंचिद्धर्मावच्छिन्ना निरवच्छिन्नकारणताया असम्भवात्"[2] इत्येवं प्रदत्तेनानुमानेन गुणत्वजातिसिद्धिः सम्पादिता। किन्तु कारणतावच्छेदकतया गुणत्वजातिसिद्धिः न सम्भवतीति दिनकरीग्रन्थे प्रतिपादितम्। अतः गुणत्वजातिसिद्ध्यर्थं प्रकारान्तरस्यान्वेषणं विहितमस्ति। अन्वेषणकाले दीधितिकृतां मतमपि विहितम्, प्रकारान्ते उद्भावितानां दोषाणामपि समाधानम् कृतम्। अन्तिमे च मुक्तावलीकारोक्तानुमानेनैव गुणत्वजातिः सिद्ध्यतीत्यपि निरूपितं शोधप्रबन्धेऽस्मिन्।

कुञ्चिकाशब्दः - अनुमानप्रमाणम्, गुणत्वजातिः, कारणता, अवच्छेदकधर्मः, दोषः, जातिबाधकः, सिद्धिः।

गुणत्वजातिसिद्धिविचारः- वस्तुतस्तु गुणस्य प्रागुक्तं लक्षणत्रयं गुणत्वजातिघटितमेव भवति। अतः गुणत्वजातिमत्त्वं गुणसामान्यलक्षणं बोध्यम्। किन्तु गुणत्वं यदि जातिः न स्यात् तर्हि गुणत्वजातिघटितं लक्षणं कर्तुमेव न शक्यते इत्यतः आदौ इयमेव शङ्का उत्थाप्यते – "गुणत्वजातौ किं मानमिति"[3] तदा उच्यते इदम् अनुमानमेव मानम्। तदेवाह - "द्रव्यकर्मभिन्ने सामान्यवति या कारणता सा किञ्चिद्धर्मावच्छिन्ना निरवच्छिन्नकारणताया असम्भवात्" इति। एवमनुमानस्याकारो भवति - द्रव्यकर्मभिन्ने सामान्यवति कारणता किञ्चिद्धर्मावच्छिन्ना कारणतात्वात्, घटत्वावच्छिन्नकार्यतानिरूपितदण्डत्वावच्छिन्नदण्डनिष्ठकारणतावत् इति। गुणत्वजातिसिद्धेः प्राक् गुणनिष्ठकारणतात्वेन पक्षत्वस्य असम्भवात् 'द्रव्यकर्मभिन्ने सामान्यवति कारणता' इत्येवं पक्षनिर्देशः। द्रव्यकर्मभिन्नत्वम् इत्यस्य द्रव्यसामान्यभेदकर्मसामान्यभेदोभयविशिष्ट इत्यर्थः प्राप्यते। एवं तादृशभेदद्वयविशिष्टसामान्यवन्निष्ठकारणता भवति पक्षः। किञ्चिद्धर्मावच्छिन्नत्वं साध्यम्, कारणतात्वमिति हेतुः, दृष्टान्तस्तु घटत्वावच्छिन्नकार्यतानिरूपित-दण्डत्वावच्छिन्नदण्डनिष्ठकारणता अथवा दण्डनिष्ठघटकारणता। दण्डनिष्ठघटकारणता इत्यस्य दण्डनिष्ठघटनिरूपितकारणता इत्यर्थः। या या कारणता सा सा किञ्चिद्धर्मावच्छिन्ना एव भवति निरवच्छिन्नकारणतायाः असम्भवात्। यथा दण्डनिष्ठकारणता दण्डत्वधर्मावच्छिन्ना। यो धर्मो यस्या अवच्छेदकः सा तद्धर्मावच्छिन्ना भवति इति नियमः। तथैव द्रव्यकर्मभिन्नं सामान्यवत् रूपादिकम्, तन्निष्ठा कारणताऽपि किञ्चिद्धर्मावच्छिन्ना भवति। स च धर्मः गुणत्वमिति। एवं रूपादिनिष्ठकारणतावच्छेदकतया गुणत्वसिद्धिः, तच्च लाघवात् जातिबाधकाभावाच्च जातिरिति रीत्या गुणत्वजातिसिद्धिर्भवति।

सम्प्रति शङ्का भवति यत् – रूपादिगुणनिष्ठकारणतायाः अवच्छेदकधर्मः रूपत्वं सत्ता वा भवतु। गुणत्वमेव अवच्छेदकधर्मः इत्यत्र किं नियामकमिति। तदोच्यते रूपादिगुणनिष्ठकारणता चतुर्विंशतिगुणेषु विद्यते, किन्तु रूपत्वस्य रूपमात्रवृत्तित्वम्। एवं कारणतापेक्षया रूपत्वस्य न्यूनवृत्तित्वात् रूपत्वं न कारणतावच्छेदकम्। अस्तु तर्हि सत्ता गुणनिष्ठकारणतायाः अवच्छेदकधर्मो भवतु,

[1] कारिकावली, कारिका-८६
[2] न्यायसिद्धान्तमुक्तावली, पृ. ४३५, आत्मारामशर्मा(सम्पा.)
[3] तत्रैव।

यतः सत्तायाः चतुर्विंशतिगुणेषु सत्त्वात् पूर्ववत् तस्याः न्यूववृत्तित्वं नास्ति। तदोच्यते गुणनिष्ठकारणतातिरिक्तवृत्तित्वात् सत्ता न कारणतावच्छेदिका। अवच्छेदकस्तु अन्यूनानतिप्रसक्तधर्मो भवति। गुणत्वमेव अन्यूनानतिप्रसक्तमिति गुणत्वस्यैव अवच्छेदकत्वम्। तदेवाह – "न हि रूपत्वादिकं सत्ता व तत्रावच्छेदिका, न्यूनाधिकदेशवृत्तित्वात्। अतः चतुर्विंशत्यनुगतं किञ्चिद्वाच्यं, तदेव गुणत्वम्"[1] इति। इदमप्यत्र वक्तुं शक्यते – पूर्वोक्तानुमानेन रूपत्वस्य सत्तायाः वा सिद्धिः यद्युद्देश्यं स्यात् तदा सिद्धसाधनाख्यः दोषो भवेत्। यतः रूपत्वजातिस्तु सिद्धा एव किञ्च सत्ता अपि पदार्थविधया सिद्धा एव। तदर्थं पुनः नानुमानस्य आवश्यकता। अपि च तादृशसिद्धेः उद्देश्यत्वे अर्थान्तरदोषोऽपि स्यात्। अर्थान्तरदोषो नाम अभिमतार्थासिद्धिः अथवा अनभिमतार्थसिद्धिः। प्रकृते अभिमतार्थस्य गुणत्वस्य असिद्ध्या अभिमतार्थासिद्धिरूपः अर्थान्तरः स्यात् किञ्च अनभिमतार्थस्य रूपत्वस्य सत्तायाः वा सिद्ध्या अनभिमतार्थसिद्धिरूपः अर्थान्तरः स्यात्। गुणत्वजातिसिद्ध्यर्थं नानुमानस्य आवश्यकता, तत्र किल प्रत्यक्षमेव प्रमाणमिति शङ्का। कथं तत्र प्रत्यक्षस्य प्रामाण्यमित्युक्तौ, नियमो वर्तते "येनेन्द्रियेण या व्यक्तिर्गृह्यते तेनैवेन्द्रियेण तद्गता जातिः तदभावश्च गृह्यते"[2] इति। यथा जायते घटगतरूपस्य प्रत्यक्षं चक्षुरिन्द्रियेण संयुक्तसमवायसन्निकर्षात् तथा तेनैव चक्षुरिन्द्रियेण संयुक्तसमवेतसमवायसन्निकर्षात् तद्गतरूपत्वजातेरपि प्रत्यक्षं सम्भवति। चक्षुसंयुक्तो घटः, तत्समवेतं रूपं, तस्य समवायः रूपत्वे इति। एवं रूपे गुणत्वस्यापि समवायेन सत्त्वात्, तस्य गुणत्वस्यापि प्रत्यक्षं चक्षुसंयुक्तसमवेतसमवायसन्निकर्षात् जायते। अत एव गुणत्वजातिसद्धौ अनुमानप्रयोगः निरर्थकः इति प्रतिपादितम्।

तत्रोच्यते घटगतरूपादौ गुणत्वजातेः प्रत्यक्षसम्भवेऽपि परमाणुगतरूपादौ गुणत्वजातेः प्रत्यक्षसम्भवापत्तिः। परमाणूनामतीन्द्रियत्वात् तद्गतरूपादीनामपि अतीन्द्रियत्वम्, अतः तादृशातीन्द्रियपरमाणुगतरूपादौ विद्यामानायाः गुणत्वजातेरपि अतीन्द्रियत्वम्। तथा च गुणत्वजातेः प्रत्यक्षासम्भवः। अपि च विद्यन्ते केचन सर्वथा अतीन्द्रियाः गुणाः यथा गुरुत्वादृष्टभावनाः। एतेषु अतीन्द्रियगुणेष्वपि विद्यमानायाः गुणत्वजातेः प्रत्यक्षं न सम्भवति। एवं यत्किञ्चित्गुणत्वस्य प्रत्यक्षसम्भवेऽपि चतुर्विंशतिगुणसाधारणगुणत्वजातिः प्रत्यक्षेण न सिद्ध्यतीत्यतः तत्रानुमानप्रमाणं प्रदर्शितम्।

सम्प्रति विधीयते अन्यः कश्चनाक्षेपः पूर्वपक्षिणा, अतीन्द्रियरूपनिष्ठगुणत्वजातेः अप्रत्यक्षेऽपि तत्र गुणत्वजातिस्तु अङ्गीकार्या एव, अन्यथा गुणत्वेन सह रूपत्वस्य साङ्कर्यं स्यात्। तेन च साङ्कर्येण गुणत्वस्य जातित्वभङ्गः स्यात्। कथं साङ्कर्यमिति पृच्छायामुच्यते, सङ्करो नाम परस्परात्यन्ताभावसमानाधिकरणधर्मयोरेकत्र समावेशः इति। प्रकृते रूपत्वाभाववति रसादौ गुणत्वस्य सत्त्वात् रूपत्वात्यन्ताभावसमानाधिकरणधर्मो भवति गुणत्वम्। पुनः गुणत्वाभाववति अतीन्द्रियरूपे रूपत्वस्य सत्त्वात् गुणत्वात्यन्ताभावसमानाधिकरणधर्मो भवति रूपत्वम्। एवं परस्परात्यन्ताभावसमानाधिकरणधर्मयोः रूपत्वगुणत्वयोः एकत्र समावेशो घटगतरूपे सम्भवतीति अत्र सङ्करो दोषो विद्यते। अयञ्च सङ्करो जातित्वबाधकोऽस्ति। एवं रूपत्वादिना साङ्कर्यभिया अतीन्द्रियरूपादौ गुणत्वमस्त्येव इत्यङ्गीकार्यम् इति पूर्वपक्षिणामाशयः। तदेवाह दिनकर्याम् - "न च रूपत्वादिना साङ्कर्यभिया अतीन्द्रियरूपादौ गुणत्वजातिसिद्धिः"[3] इति।

तर्हि गुरुत्वादौ गुणत्वसिद्धिः कथं स्यादिति प्रश्ने पूर्वपक्षिणो वदन्ति यत् - येन प्रमाणेन गुरुत्वादिसिद्धिः तेनैव प्रमाणेन गुरुत्वादिनिष्ठगुणत्वजातिसिद्धिः। अत्र आदिपदेन अदृष्टभावने ग्राह्ये। धर्मिणः गुरुत्वस्य ग्राहकं प्रमाणं गुणत्वविशिष्टतयैव गुरुत्वं गृह्णातीति तत्र गुणत्वसिद्धिः। अतः गुणत्वसिद्धौ अनुमानप्रमाणं व्यर्थमिति तेषां पूर्वपक्षिणामाशयः। तदेवाह दिनकर्यां - "गुरुत्वादौ तु धर्मिग्राहकमानेन तत्सिद्धिः इति अनुमानप्रदर्शनं व्यर्थम् इति"[4]।

तत्र समाधानमुच्यते – यदुक्तमादौ घटगतरूपादौ विद्यमानस्य गुणत्वस्य चक्षुरादिसंयुक्तसमवेतसमवायसन्निकर्षाज्जायते प्रत्यक्षम्।

सम्प्रति उच्यते यत् विद्वज्जनानां रूपादौ गुणः इति प्रत्यक्षसम्भवेऽपि पामरजनानान्तु रूपत्वेनैव रूपप्रत्यक्षसम्भवः, न तु गुणत्वेन

[1] न्यायसिद्धान्तमुक्तावली, पृ. ४३५, आत्मारामशर्मा(सम्पा.)

[2] बालव्युत्पत्तिः, पृ. ४६

[3] दिनकरी. पृ. ६५२, शङ्कररामशास्त्री (सम्पा.)

[4] तथैव।

तेषां रूपप्रत्यक्षं जायते। अतः पण्डितपामरसाधारण्येन प्रत्यक्षप्रमाणेन गुणत्वसिद्धेः वक्तुम् अशक्यतया प्रत्यक्षप्रमाणं परित्यज्य गुणत्वजातिसाधकतया अनुमानप्रमाणं प्रदर्शितमिति भावो ग्राह्यः। तदेवाह दिनकर्यां - "रूपादावप्यापामरसाधारणगुणः इति प्रत्यक्षस्याप्रसिद्धेः"[1] इति।

गुणत्वजातिसिद्धौ विशेषविचारः- "द्रव्यकर्मभिन्ने सामान्यवति कारणता किञ्चिद्धर्मावच्छिन्ना कारणतात्वात्, दण्डनिष्ठघटकारणतावत्" इत्यनुमानेन गुणत्वजातिसिद्धिः मूले प्रतिपादितम्। अत्रैवाक्षेपः - द्रव्यकर्मभिन्नसामान्यवन्निष्ठकारणतावच्छेदकतया कथं गुणत्वजातिसिद्धिः? किं बीजम् आक्षेपस्यास्य इति चेदुच्यते "कारणगुणाः कार्यगुणान् आरभन्ते" इति न्यायेन अवयवीरूपनिष्ठकार्यतानिरूपितकारणता अवयवरूपनिष्ठा भवति। अवयवीरसनिष्ठकार्यतानिरूपितकारणा अवयवरसनिष्ठा भवति। एवं चतुर्विंशतिगुणेषु प्रत्येकं भिन्नभिन्नाः कारणताः विद्यन्ते। रूपनिष्ठकारणतावच्छेदकतया रसनिष्ठकारणतावच्छेदकतया वा रूपत्वस्य रसत्वस्य वा सिद्धिर्भवति। किन्तु तच्च रूपत्वं रसत्वम् आपामरसाधारण्येन प्रत्यक्षेण सर्वसिद्धमेवास्ति। पुनः किन्निष्ठकार्यतानिरूपितकारणता चतुर्विंशतिगुणनिष्ठा भवतीति पृच्छायां तादृशं किमपि कार्यमेव नास्ति यस्य कारणं चतुर्विंशतिगुणाः भवन्ति। अतः दिनकर्यामुक्तम् - "सकलगुणसाधारणी एका कारणता नास्त्येवेति कथं तदवच्छेदकतया गुणत्वजातिसिद्धिः"[2] इति।

एवमस्य समाधानमुच्यते, यद्यपि रूपादिषु चतुर्विंशतिगुणेषु प्रत्येकं विद्यमानाः याः भिन्नभिन्नाः कारणताः, तत्तत्कारणतावच्छेदकतया गुणत्वजातिसिद्धिः भवितुं नार्हति, गुणत्वस्य अतिप्रसक्तत्वात्। किन्तु चतुर्विंशतिगुणेषु प्रत्येकं याः भिन्नभिन्नाः कारणताः विद्यन्ते तासां सर्वासां कारणतानां पक्षत्वम् अङ्गीकारे सति सर्वासु कारणतासु विद्यमानः योऽनुगतधर्मः द्रव्यकर्मभिन्नसामान्यवन्निष्ठकारणतात्वरूपः, तदवच्छिन्ना या कारणता, तदवच्छेदकतया गुणत्वसिद्धिः भवति, तदानीं गुणत्त्वस्य अन्यूनानतिप्रसक्तत्वात्।

एतदपि न सम्भवति, कुतः इत्युक्तौ- द्रव्यकर्मरूपभिन्नसामान्यवति कारणता किञ्चिद्धर्मावच्छिन्ना कारणतात्वात् दण्डनिष्ठघटकारणतावत् इत्यनुमाने पक्षो द्रव्यकर्मरूपभिन्नसामान्यवन्निष्ठकारणता अर्थात् रसादिनिष्ठकारणता। एवमत्र पूर्ववत् रसादित्रयोविंशतिगुणेषु याः भिन्नभिन्नाः कारणताः विद्यन्ते, तासां सर्वासां कारणतानां पक्षत्वम् अङ्गीक्रियते। तथा च सर्वासु कारणतासु विद्यमानः योऽनुगतधर्मो द्रव्यकर्मरूपभिन्नसामान्यवन्निष्ठकारणतात्वरूपः, तदवच्छिन्ना या कारणता, तदवच्छेदकतया गुणत्वसिद्धिः सम्भवति। एवं प्रकृतानुमानेन रसादौ गुणत्वसिद्धिः भवति न तु रूपे। अतः रूपस्य रसादिगुणैः सह वैजात्यप्रसङ्गः समायाति गुणत्वेन।

सम्प्रति अपरोऽपि दोषः प्रदर्श्यते –

कारिकावल्यामुक्तमस्ति- "पारिमाण्डल्यभिन्नानां कारणत्वमुदाहृतम्"[3] इति। पारिमाण्डल्यं नाम अणुपरिमाणम्। एवम् पारिमाण्डल्यात्मकस्य अणुपरिमाणगुणविशेषस्य क्वापि कारणता नास्ति। किन्तु अणुत्वे गुणत्वं विद्यते। अतः कारणत्वाभाववति अणुत्वे गुणत्वस्य सत्त्वात्, गुणत्वस्य अवच्छेदकत्वं न सम्भवति, तस्य अतिप्रसक्तत्वात्। अतः कथं कारणतावच्छेदकतया गुणत्वजातिसिद्धिः? तत्र समाधानरूपेण परिष्कारटीकायामुक्तमस्ति – "न चैवं पारिमाण्डल्यादेर्व्यवस्थितमकारणत्वं व्याहन्यत इति वाच्यं ज्ञानातिरिक्तं प्रत्यकारणताया एव पारिमाण्डल्यादेः सिद्धान्तितत्वात्"[4]।

सम्प्रति प्रकारान्तरेणोच्यते यत् गुणपदशक्यतावच्छेदकतया गुणत्वजातिसिद्धिः सम्भवति। तदेवोक्तम् – "असति बाधके गुणपदशक्यतावच्छेदकत्वेन गुणत्वजातेः सिद्धौ बाधकाभावः"[5] इति। अनुमानस्याकारो भवति – गुणनिष्ठा गुणपदनिरूपितशक्यता

[1] दिनकरी, पृ. ६५२, शङ्कररामशास्त्री (सम्पा.)

[2] तत्रैव।

[3] कारिकावली, कारिका-१५

[4] वैशेषिकसूत्रोपस्कारः, पृ. २५९, आचार्यः सेख-साविर-आलिः (सम्पा.)

[5] श्रीरघुदेवटीका, पृ. १०९, आचार्यः हरेकृष्णशतपथी (सम्पा.)

किञ्चिद्धर्मावच्छिन्ना शक्यतात्वात्, घटनिष्ठघटपदनिरूपितशक्यतावत्। या या शक्यता सा सा किञ्चिद्धर्मावच्छिन्ना यथा घटनिष्ठा घटपदनिरूपितशक्यता घटत्वधर्मावच्छिन्ना इति व्याप्तिः। एवं शक्यतात्वमिति हेतुना गुणपदार्थनिष्ठगुणपदनिरूपितशक्यतायां किञ्चिद्धर्मावच्छिन्नत्वं सिद्धम्। स च धर्मो गुणत्वमिति। तच्च गुणत्वं लाघवात् जातिबाधकाभावाच्च जातिः इत्येवं गुणत्वजातिसिद्धिः।

एवं तर्हि विभुपदशक्यतावच्छेदकतया विभुचतुष्टयमात्रवृत्तिविभुत्वजातिसिद्धिप्रसङ्गः इति चेन्न विभुत्वेन सह भूतत्वस्य साङ्कर्यात्। तथा चोक्तम् भूतत्वसङ्करस्य बाधकस्य सत्त्वेन तस्य जातित्वासम्भवादिति। कथं साङ्कर्यमिति चेदुच्यते सङ्करो नाम परस्परात्यन्ताभावसमानाधिकरणधर्मयोः एकत्र समावेशः। प्रकृते भूतत्वाभाववति आत्मनि विभुत्वस्य सत्त्वात् भूतत्वात्यन्ताभावसमानाधिकरणधर्मो भवति विभुत्वम्। विभुत्वाभाववति जले भूतत्वस्य सत्त्वात् विभुत्वात्यन्ताभावसमानाधिकरणधर्मो भवति भूतत्वम्। एवं परस्परात्यन्ताभावसमानाधिकरणधर्मयोः विभुत्वभूतत्वयोः एकत्र आकाशे सम्भवतीत्यतः अत्र सङ्करदोषो विद्यते। अयञ्च सङ्करः जातित्वबाधको भवति।

दीधितिकृतां नये तु आकाशकालदिशाम् ईश्वरे एवान्तर्भावः। अतः आत्मातिरिक्तं विभुत्रयं नास्ति एव। विभुत्वम् आत्मत्वतुल्यमेव। अतः तुल्यव्यक्तिवृत्तित्वरूपजातिबाधकसत्त्वे तथा विभुत्वजातिसिद्धिप्रसङ्गरूपदोषस्य अनवकाशः। आकाशादीनाम् आत्मातिरिक्तत्वस्वीकारपक्षे तु विभुत्वजातिसिद्धौ बाधकाभावः। तथा चोक्तम् – "इदानीमीश्वरजीवातिरिक्तस्य विभुत्वे मानाभावेन विभुत्वस्यात्मतुल्यवृत्तितया आत्मत्वातिरिक्तजातित्वे तुल्यव्यक्तिवृत्तित्वरूपसाधकसत्त्वे तथा दोषानवकाशात् आकाशादीनामतिरिक्तत्वपक्षेऽपि तथा स्वीकारे बाधकाभावाच्चेति।"[1]

यदुक्तं रघुदेवाचार्येण पदार्थतत्त्वनिरूपणटीकायाम् 'असति बाधके गुणपदशक्यतावच्छेदकतया गुणत्वजातेः सिद्धौ बाधकाभावः' इति निरर्थकमेव, रूपादिषु गुणपदशक्यते प्रमाणाभावात्। यतः व्याकरणे 'अदेङ् गुणः' इति अदेङोः गुणत्वव्यवहारः, सांख्यादिदर्शनेषु सत्त्वरजस्तमसां गुणत्वव्यवहारो दृश्यते। एवं रूपादौ अदेङोः सत्त्वादौ वा गुणपदस्य शक्तिरिति निश्चये विनिगमनाविरहात् गुणपदशक्यतावच्छेदकतया न गुणत्वजातिसिद्धिः।

अतः प्रकारान्तरमुच्यते यत् घटो द्रव्यं गुणाद् इत्यनुमानप्रयोगे गुणस्य सद्धेतुत्वात् घटो द्रव्यम् इत्यनुमितिर्जायते। घटो द्रव्यम् इत्यनुमितिं प्रति गुणस्य कारणता विद्यते। अतः घटो द्रव्यमित्यनुमितिनिष्ठकार्यतानिरूपितकारणता गुणनिष्ठा भवति। एवम् एतादृशानुमितिनिष्ठकार्यतानिरूपितकारणतावच्छेदकतया गुणत्वसिद्धिर्भवति। एतच्च गुणत्वं लाघवात् जातिबाधकाभावाच्च जातिः इति रीत्या गुणत्वजातिः सिद्ध्यति।

सम्प्रति मूलोक्तानुमाने द्रव्यकर्मभिन्ने सामान्यवति कारणता इत्यनेन पक्षेण घटो द्रव्यमित्यनुमितिनिष्ठकार्यतानिरूपितकारणता गृह्यते। एतादृशानुमितिनिष्ठकार्यतानिरूपितकारणता चतुर्विंशतिगुणनिष्ठा भवति। अतः सकलगुणसाधारणी एका कारणता नास्त्येव इत्याकरकः प्रागुक्तः आक्षेपः निराकृतो भवति। पुनः पारिमाण्डल्यगुणविशेषमादाय गुणत्वस्य अतिप्रसक्तत्वात् तस्य अवच्छेदकत्वापत्तिरपि उत्सारिता भवति। एवं गुणत्वजातिसिद्ध्यर्थं प्रयुक्तस्य मूलोक्तानुमानस्य संगतिः उपपादिता।

उपसंहारः- गुणत्वजातिस्तु अनुमानेन सिद्ध्यति। अनुमानस्याकारो वर्तते – द्रव्यकर्मभिन्ने सामान्यवति कारणता किंञ्चिद्धर्मावच्छिन्ना कारणतात्वात्, दण्डनिष्ठघटकारणतावदिति। अनेनानुमानेन कथं गुणत्वजातिः सिद्ध्यति इति क्रमेण आक्षेपसमाधानपूर्विका प्रतिपादिता। पारिमाण्डल्यरूपगुणविशेषस्य क्वापि अकारणतया तत्र गुणत्वस्य सत्त्वेन कारणत्वाभाववति अणुत्वे गुणत्वस्य सत्त्वात् गुणत्वस्य अवच्छेदकत्वं न सम्भवतीति कारणतावच्छेदकतया गुणत्वजातिः न सिद्ध्यति किन्तु प्रकारान्तरेण गुणत्वजातिः साधनीया इति दिनकरीग्रन्थस्य आशयः प्रतिपादितः। ततः गुणपदशक्यतावच्छेदकतया गुणत्वजातिसिद्धिः इति प्रकारान्तररूपेण दीधितिकृतां मतमुपस्थापितम्। अस्मिन् प्रकारान्तरेऽपि विभुपदशक्यतावच्छेदकतया विभुचतुष्टयमात्रवृत्तिविभुत्वजातिसिद्धिप्रसङ्गरूपदोषः उद्भावितः। दीधितिमते तु तत्र तुल्यव्यक्तिवृत्तित्वरूपजातिबाधकसत्त्वात् उक्तदोषस्य अनवकाशः एव इति प्रतिपादितम्। तथापि रूपादौ

[1] श्रीरघुदेवटीका, पृ. १०९, आचार्यः हरेकृष्णशतपथी (सम्पा.)

अदेङोः सत्त्वादौ वा गुणपदस्य शक्तिरिति निश्चये विनिगमनाविरहात् गुणपदशक्यतावच्छेदकतया गुणत्वजातिसिद्धिः नैव सम्भवति इति शङ्कया पुनः प्रकारान्तरं कल्पितम्। घटो द्रव्यं गुणात् इत्यनुमानेन घटो द्रव्यमित्यनुमितिः जायते। एवं घटो द्रव्यमित्यनुमितिनिष्ठकार्यतानिरूपितकारणतावच्छेदकतया गुणत्वजातिसिद्धिः भवति। अन्ते च मूलोक्तानुमानेनैव गुणत्वजातिः सिद्ध्यतीति प्रकारान्तरकल्पनपुरःसरं मूलोक्तानुमानस्य साधुत्वं लघुशोधप्रबन्धेऽस्मिन् निरूपितम्।

परिशीलितग्रन्थपञ्जिः-

रघुनाथशिरोमणिः। पदार्थतत्त्वनिरूपणम्। श्रीविश्वनाथपञ्चाननविरचितपदार्थतत्त्वावलोक-श्रीरघुदेवकृतटीकाभ्यां सहितम्। प्रधानसम्पादकः, आचार्यः हरेकृष्णशतपथी। तिरुपतिः – राष्ट्रियसंस्कृतविद्यापीठम्, २०१०।

विश्वनाथतर्कपञ्चाननः। कारिकावली (मुक्तावलीसहिता सा च प्रभा-मञ्जुषा-दिनकरी-रामरुद्री-गङ्गारामीति व्याख्यापञ्चकसमन्विता)। सम्पा. आचार्यः शङ्कररामशास्त्री। दिल्ली: चौखम्बा संस्कृत प्रतिष्ठान, २०१६।

विश्वनाथधितालः। बालव्युत्पत्तिः। वाराणसी: संस्कृति प्रकाशन, २०१२।

विश्वनाथपञ्चाननः। कारिकावली (न्यायसिद्धान्तमुक्तावलीसंवलिता दिनकरी-रामरुद्रीव्याख्याभ्यां च सनाथीकृता)। सम्पा. आचार्यः आत्मरामशर्मा। वारणसी: चौखम्बा कृष्णदास अकादमी, २०२१।

विश्वनाथपञ्चाननः। न्यायसिद्धान्तमुक्तावली (किरणावली समाख्यव्याख्योपेता)। व्याख्या. श्रीकृष्णवल्लभाचार्यः। संशो. नारायण-चरणशास्त्री श्वेतवैकुण्डशास्त्री च। वारणसी: चौखम्बा संस्कृत संस्थान, २०२१।

विश्वनाथपञ्चाननः। भाषापरिच्छेदः। व्याखाकारः, श्रीज्वालाप्रसाद गौडः। सम्पादकः, श्रीढुण्ढिराजशास्त्री। दिल्ली चौखम्बा संस्कृत प्रतिष्ठान, २००३।

शङ्करमिश्रः। वैशेषिकसूत्रोपस्कारः। प्रकाशिका – हिन्दीव्याख्योपेतः। व्याख्याकारः, आचार्य ढुण्ढिराज शास्त्री। सम्पा. श्री नारायण मिश्रः। वाराणसी – चौखम्भा प्रकाशन, २०१६।

शङ्करमिश्रः। वैशेषिकसूत्रोपस्कारः। प्रकाशः – बङ्गव्याख्योपेतः। सम्पादकः, आचार्यः सेख-साविर-आलिः, कलकाता – संस्कृत-वुक डिपो, २०१३।

अकर्मकधातूनां सकर्मकत्वापत्तिः

तुहिन-मण्डलः
शोधच्छात्रः, संस्कृत-दर्शन-विभागः
रामकृष्ण-मिशन्-विवेकानन्द-शैक्षणिक-शोध-संस्थानम्
वेलुड-मठः, हाओडा, पश्चिमवङ्गाः
e-mail: tuhinmandal55@gmail.com
phone: 8777730850

शोधसारः- येषां धातूनां कर्म न सम्भवति ते अकर्मकाः धातवः इति प्रसिद्धिः। यथा आस्, स्वप् इत्यादयः। परन्तु एतेषामपि धातूनां देशकालादिकर्म सम्भवति। वार्तिककारेण वार्तिकं कृतम् "कालभावाध्वगन्तव्याः कर्मसंज्ञा ह्यकर्मणां देशश्च" इति। परन्तु तथा सति सर्वेऽपि धातवः सकर्मकाः जायन्ते। तथा सति भावे कदापि लादयः न स्युः। तथा चेत् "लः कर्मणि च भावे चाकर्मकेभ्यः"[1] इति सूत्रवैयर्थापत्तिः। अस्मिन् शोधप्रबन्धे अयमेव विषयः वाक्यपदीयदिशा यथामति आलोचितः। उत्थापितदोषस्य परिहारः कथं क्रियते तदपि अत्र आलोचितम्। अन्तरङ्गं कर्म बहिरङ्गं कर्म इति भेदः कथं क्रियते, कुत्र कीदृशं कर्म सम्भवति इत्यादिविषयाः अत्र यथामति आलोचिताः।

कुञ्चिकाशब्दाः- कर्म, अकर्मकः, सकर्मकः, अन्तरङ्गम्, बहिरङ्गम्, लादयः, कालः।

वाक्यपदीयदिशा सप्तविधेषु कर्मसु अन्तिमम् अस्ति सूत्रान्तरनिर्दिष्टं कर्म। तस्मिन् प्रसङ्गे उच्यते "कालभावाध्वगन्तव्याः कर्मसंज्ञा ह्यकर्मणां देशश्च"।[2] अनेन वार्तिकेन अकर्मकाणामपि धातूनां कर्म विधीयते। तथाहि अकर्मकधातूनां प्रयोगे देशः, कालः, भावः, गन्तव्यः अध्वा च कर्मसंज्ञकः भवति। यथा कुरून् स्वपिति, मासमास्ते, गोदोहमास्ते, क्रोशम् आस्ते इत्यादीनि उदाहरणानि। स्वप्-धातुः, आस्-धातुः च अकर्मकः। परन्तु एतादृशधातूनामपि देशकालादिकर्म विधीयते प्रस्तुतवार्तिकेन।

अत्रायं विचार्यते इदं वार्तिकं नापेक्षते इति। वार्तिकं विनापि एतेषां धातूनां कर्म विधीयते। कथमिचि चेत् अन्तर्भूतक्रियान्तरैः अत्र कर्मत्वमुपजायते। तदुक्तं हरिणा-

"कालभावाध्वदेशानामन्तर्भूतक्रियान्तरैः।
सर्वैरकर्मकैर्योगे कर्मत्वमुपजायते॥" इति।[3]

यथा मासमास्ते इत्यत्र मासं व्याप्य आस्ते इति आसनरूपप्रधानक्रियापेक्षया व्याप्यक्रिया अन्तर्भूता अस्ति। एवञ्च अन्तर्भूतव्याप्यक्रियया कर्तुः आप्तुमिष्यमाणत्वात् "कर्तुरीप्सिततमं कर्म"[4] इत्यनेनैव कर्मत्वं सिद्ध्यति। अतः वार्तिकं नापेक्षितम्।

तदा उच्यते यद्येवं तर्हि इदानीम् आस्ते इत्यादि अकर्मकधातवः अपि सकर्मकाः सम्पन्नाः। सकर्मकत्वात् अधुना लकृत्यक्तखलर्थाः कर्मणि प्राप्नुवन्ति न तु भावे। तेन मासमास्यते मासमासितव्यम्, मासमासितम् इत्यादि भावे प्रयोगाः न स्युः। परन्तु "भावे चाकर्मकेभ्यः"[5], "तयोरेव कृत्यक्तखलर्थाः"[6] इत्यादिसूत्रनिर्देशात् भावेऽपि लादयः इष्यन्ते। परन्तु तन्न प्राप्नोति इति दोषः जायते।

तत्र समाधानम् उच्यते- द्विविधं हि कर्म। अन्तरङ्गं बहिरङ्गं च। द्रव्यकर्म अन्तरङ्गम्। कालादिलक्षणकर्म बहिरङ्गम्। अन्तरङ्गेण कर्मणा सह धात्वर्थस्य पूर्वं सम्बन्धः। बहिरङ्गेन कर्मणा सह धात्वर्थस्य परं सम्बन्धः। धातूनां सकर्मकत्व-अकर्मकत्वविचारः अपि अन्तरङ्गेणैव कर्मणा विचार्यते, न तु बहिरङ्गेण। एवञ्च लादयः अपि अन्तरङ्गे एव कर्मणि विधीयन्ते।

---

[1] अष्टाध्यायी ३.४.६९
[2] अकथितञ्च इति सूत्रभाष्ये।
[3] वाक्यपदीम् ३.७.६७
[4] अष्टाध्यायी १.४.४९
[5] लः कर्मणि च भावे चाकर्मकेभ्यः (अष्टाध्यायी ३.४.६९)
[6] अष्टाध्यायी ३.४.७०

तथाहि मासम् आस्ते इत्यस्य अर्थः मासात्मकं कालं व्याप्य आस्ते इति। गोदोहमास्ते इत्यस्य अर्थः- यावता कालेन गवां दोहः सम्पाद्यते तावत् कालं व्याप्य आस्ते इति। कुरून् स्वपीति इत्यत्रापि स्वावधिपरिच्छिन्नागमनक्रियापरिच्छिन्नकालस्य स्वापादिविशेषणस्य हेतुरिति देशस्य कालादीनां च आसनरूप-प्रधानक्रियया साक्षात् सम्बन्धाभावात् बहिरङ्गत्वम्। अतः दशकालादि बहिरङ्गं कर्म। ओदनं पचति इत्यादौ तु ओदनस्य साक्षात् प्रधानक्रियासम्बन्धात् अन्तरङ्गत्वम्। अतः ओदनादि अन्तरङ्गं कर्म। एतेषां कालादीनां सर्वैः अकर्मकैः सकर्मकैश्च धातुभिः योगे अन्तर्भूतक्रियामाश्रित्य कर्मत्वं स्वाभाविकमेव उपजायते। तदर्थं वार्तिकस्य प्रयोजनं नास्ति। किञ्च तथा सति सर्वे धातवः सकर्मकाः इत्यपि शङ्का न कर्तव्या, धातोः सकर्मकत्व-अकर्मकत्वविचारः अन्तरङ्गकर्म आश्रित्य एव विधीयते। तस्मात् कालादीनां बहिरङ्गत्वात् तदाश्रित्य धातोः सकर्मकत्वं न फलति। तेन सकर्मकत्वाभावात् भावे अपि लकारादीनां प्रयोगः सुतरां सिद्ध्यति इति न कोऽपि दोषः।

ननु कालादिबहिरङ्गकर्म आश्रित्य सकर्मकत्वं न जायते चेत् एतेषां कालादीनां कर्मत्वस्य प्रयोजनं किम्? अत्रोच्यते कालादीनां कर्मत्वस्य न केवलं द्वितीयोत्पत्तिः प्रयोजनम्, अपि तु लाद्यर्थम्।[1] अत्र लाद्यर्थम् इत्यस्य अर्थः लकारनिवृत्यर्थम्।[2] अर्थात् कालादीनाम् अप्रधानकर्मत्वात् तत्र लकाराः न स्युः। उक्तं च "कालाध्वनोरत्यन्तसंयोगे"[3] इति सूत्रे भाष्ये वार्तिकम्- "अत्यन्तसंयोगे कर्मवल्लाद्यर्थम्"[4] इति। उक्तं च भाष्ये- "प्रधानकर्मण्याख्येये लादीनाहुर्द्विकर्मणाम्"[5] इति। तस्मादेव देवदत्तेन मासम् ओदनः पच्यते इत्यादिप्रयोगः। अत्र ओदनः इति प्रधानकर्मणि लकारः विहितः। तस्मात् प्रधानकर्मणः अभिहितत्वात् तत्र प्रथमा। मासम् इति अप्रधानकर्मत्वात् तत्र न लकारविधानम्। अतः मासम् इति अनभिहित्वात् कर्मणि द्वितीयैव।

एवञ्च आसनादिरूपप्रधानक्रियापेक्षया व्याप्तिरूपक्रियान्तरस्य आस्यादिधातुभिः स्वार्थे विशेषणतया क्रोडीकृतत्वात् व्याप्तिक्रियाविषयभावोपगमनेन मासादिरूपं प्राप्यं कर्म ईप्सिततममेव इति "कर्तुरीप्सिततमं कर्म"[6] प्रथमसूत्रेणैव कर्मसंज्ञा सिद्ध्यति इति फलितम्।

इदानीम् एका शङ्का क्रियते यत् मासमास्ते इत्यत्र यथा मासं व्याप्य आस्ते इति व्याप्तिरूप-अन्तर्भूतक्रियान्तरमाश्रित्य मासस्य कर्मसंज्ञा जायते तथैव कटे आस्ते इत्यत्र कटस्यापि कर्मत्वं भवेत् इति चेन्न। आसनया कटादेः व्याप्तिः नास्ति, कटस्य एकदेशे एव देवदत्तादेः कर्तुः अवस्थानात्। अतः कटे आस्ते इत्यादिप्रयोगे न कापि हानिः।

कथं पुनः कालादीनाम् अप्राधान्यं द्रव्यकर्मणां प्राधान्यम् इति प्रश्ने उच्यते-

"आधारत्वमिव प्राप्तास्ते पुनर्द्रव्यकर्मसु।
कालादयो भिन्नकक्ष्यं यान्ति कर्मत्वमुत्तरम्॥" इति।[7]

कालादिकर्म द्रव्यरूपप्रधानकर्मनिरूपितम्। कालादयः व्याप्तिक्रियायाः कर्मत्वविवक्षायामपि आधारत्वं प्राप्ताः इव। तथाहि आधारः यथा कर्तृकर्मद्वारा क्रियां धारयति तथैव मासादिः कर्तृकर्मद्वारा क्रियां धारयति। यथा क्रोशं शेते, कुरून् स्वपीति इत्यत्र अधिकरणत्वं ज्ञायते। तथैव मासम् ओदनं पचति इत्यत्रापि द्रव्यकर्मद्वारा मासस्य क्रियाधारत्वम् अवगम्यते। परन्तु अत्र व्याप्तिविवक्षायाः प्राग् आधारत्वस्य प्रसङ्गः। व्याप्तिविवक्षायां तु ईप्सिततमत्वात् कर्मत्वमेव। अतः कारिकायाम् "इव"शब्दः प्रयुक्तः।

किञ्च कारिकायाम् "उत्तरम्" इत्युक्तम्। तस्यार्थः द्रव्यकर्मणा धात्वर्थसम्बन्धात् उत्तरकाले कालादयः भिन्नकक्ष्यं कर्मत्वं यान्ति इति। अतः आदौ द्रव्यकर्मणां क्रियया सम्बन्धः। ततः परं कालादिकर्मणां क्रियया सम्बन्धः। तत्कथमिति चेत् उच्यते-

"शक्तिप्रमाणसंख्यादेर्द्रव्यधर्माद्विशिष्यते।

[1]"न द्वितीयाविधानार्थमेव कर्मसंज्ञात्र, अपि तु लाद्यर्था अपि।"- (हेलाराजकृतप्रकाश टीका)

[2]वाक्यपदीयस्य अम्बाकर्त्री व्याख्यानुसारम्।

[3]अष्टाध्यायी २.३.५

[4]अत्यन्तसंयोगे कालाध्वानौ कर्मवत् भवतः इति वक्तव्यम्, न तु कर्मैव।

[5]औपेदशिके हि कर्मणि लादयः न तु आतिदेशिके इति भावः।

[6]अष्टाध्यायी १.४.४९

[7]वाक्यपदीयम् ३.७.६८

क्रियासु कालयोगोऽतः प्राग्योगो द्रव्यकर्मणा॥" इति।

अर्थात् शक्ति-प्रमाण-संख्यादिरूपद्रव्यधर्मात् क्रियासु चिराचिरकालयोगः विलक्षणो भवति। अतः द्रव्यकर्मणा सह क्रियायाः प्राग् योगः।

यथा पाक्यद्रव्यं कठिनं भवति चेत् पाकार्थं दीर्घः समयः अपेक्षते। एवञ्च अधिकपरिमाणं भवति चेदपि अधिककालः अपेक्षते। एवमेव तद्विपरीतं भवति चेत् शीघ्रमेव पाकः सम्पद्यते। अर्थात् पाक्यद्रव्यस्य परिमाणं स्वल्पं भवति चेत् शीघ्रं पाकः समाप्यते। एवञ्च द्रव्यकर्मापेक्षः भवति कालादिविशेषः।

एवञ्च समस्तसाधनसम्बन्धे जाते क्रियायाः परिच्छेदहेतवः कालादयः अपेक्ष्यन्ते इति ते बहिरङ्गत्वेतन भिन्नकक्ष्याः। तस्मादुक्तं भिन्नकक्ष्यं कर्मत्वं यान्ति इति।

उपसंहारः- एवञ्च अकर्मकधातूनां योगे देशकालादीनां कर्मत्वं जायते। परन्तु तदर्थं वार्तिकस्य प्रयोजनं नास्ति। "कर्तुरीप्सिततमं कर्म"[1] इति सूत्रेणैव तत् सिद्ध्यति। परन्तु तथा सति सर्वे धातवः सकर्मकाः इत्यपि न। सकर्मकत्वाकर्मकत्वविचारः अन्तरङ्गकर्म आश्रित्य विधीयते। कालादिकर्म बहिरङ्गं भवति। अतः न कोऽपि दोषः।

आश्रितग्रन्थसूची

1. भर्तृहरिः; वाक्यपदीयम् (प्रकाश-अम्बाकर्त्री टीकाद्वयोपेतम्) (तृतीयं काण्डम्, द्वितीयो भागः); शर्मा श्रीरघुनाथ (सम्पादकः); सम्पूर्णानन्द-संस्कृत-विश्वविद्यालयः; वाराणसी; १९९७
2. भर्तृहरिः; वाक्यपदीयम्; खण्डूरी सत्यनारायण (सम्पादकः); चौखम्बा कृष्णदास अकादमी; वाराणसी; १९९८
3. शास्त्री सुरेशचन्द्रः; वाक्यपदीयप्रकाशिका; चौखम्बा सुरभारती प्रकाशन; वाराणसी; १९९६
4. पाणिनिः; अष्टाध्यायी; पाण्डेयः, गोपालदत्तः (सम्पादकः); वाराणसी; चौखम्बा सुरभारती प्रकाशन; २०११
5. भट्टोजिदीक्षितः; प्रौढमनोरमा (रत्नप्रकाशिका-भावप्रकाश-टीकासहिता); मिश्रः, भैरवः; पायगुण्डः, वैद्यनाथः (टीकाकारौ); वाराणसी; चौखम्बा संस्कृत संस्थान; २००३
6. पतञ्जलिः; व्याकरणमहाभाष्यम् (ज्योत्स्ना समुद्भासितम्); तिवारी; हरिणारायणः (टीकाकारः); वाराणसी; चौखम्बा विद्याभवन; २००९
7. पतञ्जलिः; व्याकरणमहाभाष्यम् [प्रदीपोद्योतोपेतम्]; शास्त्री, भार्गवः (सम्पादकः); देहली; चौखम्बासंस्कृतप्रतिष्ठान। १९८७

[1] अष्टाध्यायी १.४.४९

अधिकरणसिद्धान्तघटितन्यायशास्त्रीयसिद्धान्तसमीक्षणम्

Pankaj Das, Ph.D. Research Scholar
Ramakrishna Mission Vidyamandira
Email- Pankaj.das.vedvid@gmail.com
Contact no- 8240830066

सारसंक्षेपः- षोडशपदार्थानां तत्त्वज्ञानात् मिथ्याज्ञाननाशः, मिथ्याज्ञाननाशात् दोषनाशः, दोषनाशात् प्रवृत्तिनाशः, प्रवृत्तिनाशात् जन्मनाशः, जन्मनाशात् दुःखनाशः। दुःखस्य आत्यन्तिकी निवृत्तिर्हि मोक्षः। षोडशपदार्थेषु अन्यतमः भवति सिद्धान्तः। सिद्धान्तश्चतुर्विधः- सर्वतन्त्रसिद्धान्तः, प्रतितन्त्रसिद्धान्तः, अधिकरणसिद्धान्तः, अभ्युपगमसिद्धान्तः चेति। न्यायशास्त्रसिद्धान्त समीक्षणे अधिकरणसिद्धान्तस्य उपयोगिता कथं वर्तते सोदाहरणं मूलप्रबन्धे प्रस्तूयते।

कूञ्चिशब्दाः- मोक्षः, सिद्धान्तः, अधिकरणसिद्धान्तः, तत्त्वज्ञानम्, षोडशपदार्थः।

भूमिका- निखिलेऽस्मिन् पञ्चतत्त्वाञ्चिते वैरिञ्चप्रपञ्चे अनादिकालात् प्रारब्धपरिणतिं भुञ्जानां जनानाम् आध्यात्मिकादितापत्रयचक्रव्यूहोत्पाटनपटीयो षोडशपदार्थतत्त्वज्ञानमेवामनन्ति महर्षयः। षोडशपदार्थाश्च प्रमाणप्रमेयसंशयप्रयोजन-दृष्टान्तसिद्धान्तावयवतर्कनिर्णयवादजल्पवितण्डाहेत्वाभासच्छलजातिनिग्रहस्थानाः। पूर्वोक्तेषां पदार्थानां श्रवणमनननिदिध्यासनेन साधर्म्यवैधर्म्यपुरस्कारेण तत्त्वज्ञानात् मिथ्याज्ञाननाशः, मिथ्याज्ञाननाशात् दोषनाशः, दोषनाशात् प्रवृत्तिनाशः, प्रवृत्तिनाशात् जन्मनाशः, जन्मनाशात् दुःखनाशः। अत्यन्तिकदुःखनाशात् अपवर्गः। निःश्रेयसम्, अपवर्गः, मोक्षः, मुक्तिः इति नामान्तरम्। निःश्रेयसम् आत्यन्तिकी दुःखनिवृत्तिः। आत्यन्तिकत्वं च समानाधिकरणदुःखप्रागभावासमानकालीनत्वम् इति। अतः दुःखनिवृत्तिरूपनिःश्रेयसमानाधिकरणो भवति दुःखप्रागभावः। अत्र दुःखप्रागभावशब्दार्थो भवति दुःखतत्प्रागभावः। अत्र तत्पदेन सन्निहितदुःखपदस्य परामर्शो भवति। अतः दुःखनिवृत्तेः अधिकरणं यदात्मा तद्वृत्तिः यत् दुःखं दुःखाभावश्च तेषां असमानकालीनत्वम् एव आत्यन्तिकत्वम्। अत एव समानाधिकरणदुःखसमानकालिनत्वे सति समानादिकरणदुःखप्रागाभावासमानकालिनत्वम् आत्यन्तिकत्वमिति। प्रागभावमनङ्गीकृतानां नये आत्यन्तिकत्वं नाम युगपदुत्पन्नसमानादिकरण-सर्वात्मविशेषगुणध्वंसमानकालीनत्वम् इति। पुनश्च शङ्करमिश्रेण मुक्तेः निःश्रेयसस्य प्रागभावात्मकं लक्षणं निगदितम्- 'अशेषविशेषगुणध्वंसावधिकदुःखप्रागभावो मुक्तिः' इति। सांसारिकदशायां यो यो दुःखप्रागभावो वर्तते तत्काले अशेषविशेषगुणध्वंसः न तिष्ठति, अपि तु कतिपयविशेषगुणध्वंसः एव वर्तते। यस्तु दुःखप्रागभावः अशेषविशेषगुणध्वंसकालीनः स एव मुक्तिरिति।

तत्त्वज्ञानान्मुक्तिरित्यत्र तत्त्वेनापि तत्त्वज्ञानं भवति। कस्यापि पदार्थस्यावबोधने अपरपदार्थसापेक्षं भवति, तत्त्वावबोधने तत्करणम्। दृष्टान्तसिद्धान्तादयः पदार्थाः पदार्थावबोधने हेतवः इति। कथं सिद्धान्तादिपदार्थाः तत्त्वाबोधने शास्त्रार्थावगमे हेतुरिति अस्मिन् शोधप्रबन्धे प्रस्तूयते। अधिकरणसिद्धान्तप्रयोगे केषां तत्त्वानां सिद्धिर्भवति तत् सर्वम् आलोच्यते।

सिद्धान्तः- षोडशविधेषु पदार्थेषु सिद्धान्तः षष्ठतमः। न्यायसूत्रे सिद्धान्तस्य लक्षणमुदीरितम्- 'तन्त्राधिकरणाभ्युपगमसंस्थितिः सिद्धान्तः।'[1] इति। योऽर्थः प्रामाणिकत्वेन अभ्युपगतः स सिद्धान्तः। सिद्धस्य संस्थितिः सिद्धान्तः। अत्र सिद्धान्तः इति लक्ष्यपदम्। तन्त्राधिकरणाभ्युपगमसंस्थितिः इति लक्षणपदम्। 'तन्त्रं शास्त्रं कुलं तन्द्रं सिद्धौषधिक्रिया'[2] इति कोषवचनात् तन्त्रशब्दस्य शास्त्रम् इत्यर्थः प्राप्तः। तन्त्रं शास्त्रम् अधिकरणं यस्य इति तन्त्राधिकरणम्। तन्त्रं कस्याधिकरणम्? प्रतिपादितपदार्थानाम्। केन सम्बन्धेन प्रतिपादितपदार्थानां तन्त्राधिकरणम्? ज्ञापकत्वेन। ज्ञापकत्वसम्बन्धेन प्रतिपादितपदार्थानां तन्त्राधिकरणम्, तादृशस्य तन्त्राधिकरणस्य अभ्युपगमः, तस्य संस्थितिः समीचीनतया असंशयतया स्थितिः संस्थितिः। तथा च वृत्तिकारः- 'तन्त्रं शास्त्रं तदेवाधिकरणं ज्ञापकतया

[1] न्यायसूत्रम्, १.१.२६
[2] नानार्थमञ्जरीकोषः

यस्य तादृशो योऽभ्युपगमस्तस्य समीचिनतयाऽसंशयरूपतया स्थितिः। तथा च शास्त्रार्थनिश्चयः सिद्धान्तः।'[1] इति।

तन्त्र्यते व्युत्पाद्यन्ते प्रमेयाः अनेनेति तन्त्रं प्रमाणम्। यः पदार्थ प्रमाणबोधितः, तस्य अभ्युपगमसंस्थितिः सिद्धान्तः। अत्र तन्त्रपदेन अविरुद्धं प्रमाणमेव लक्षितम्। तात्पर्यटीकाकारेण वाचस्पतिमिश्रेण, नैयायिकचूडामणिना आचार्यजयन्तभट्टेन, तार्किरक्षाकारेण वरदराजाचार्येण तन्त्रपदेन प्रमाणमुदीरितम्। 'तन्त्र्यन्ते व्युत्पाद्यन्ते प्रमेयाण्यनेनेति तन्त्र प्रमाणम्'[2] इति तात्पर्यटीकायाम्। 'तन्त्र्यते अनेन पदार्थोपस्थितिरिति तन्त्रं प्रमाणमुच्यते। प्रमाणमुलाभ्युपपगमविषयीकृतः सामान्यविशेषवानर्थः सिद्धान्तः इति सामान्यलक्षणमुक्तं भवति'।[3] इति। 'अभ्युपेतः प्रमाणैः स्यादाभिमानिकसिद्धिभिः। सिद्धान्तः सर्वततन्त्रादिभेदात् सोऽपि चतुर्विधः।'[4] इति। भाष्यकारमते तु विशेषधर्मस्य नियमः इति सिद्धान्तः। सिद्धान्तोऽयं चतुर्विधः सर्वतन्त्रसिद्धान्तः, प्रतितन्त्रसिद्धान्तः, अधिकरणसिद्धान्तः, अभ्युपगमसिद्धान्तः चेति। तथाहि न्यायसूत्रम्- 'स चतुर्विधः सर्वतन्त्रप्रतितन्त्राधिकरणाभ्युपगमसंस्थित्यर्थान्तरभावात् [5] इति। 'सर्वतन्त्राविरुद्धस्तन्त्रेऽधिकृतोऽर्थः सर्वतन्त्रसिद्धान्तः' [6], 'समानतन्त्रसिद्धः परतन्त्रासिद्धः प्रतितन्त्रसिद्धान्तः'[7], 'यत्सिद्धावन्यप्रकरणसिद्धिः सोऽधिकरणसिद्धान्तः'[8], 'अपरीक्षिताभ्युपमात्तद्विशेषपरीक्षणमभ्युपगमसिद्धान्तः'[9] इति सिद्धान्तचतुष्टम्।

अधिकरणसिद्धान्तस्य न्यायशास्त्रीयसिद्धान्तावगमने उपयोगिता- अधिकरणसिद्धान्तस्य लक्षणं यथा- 'यत्सिद्धावन्यप्रकरणसिद्धिः सोऽधिकरणसिद्धान्तः'[10] इति। यस्य सिद्धौ यत्सिद्धौ। यत्सिद्धौ नाम यस्य अर्थस्य सिद्धौ इति। यस्य अर्थस्य सिद्धौ प्रस्तुतार्थस्य सिद्धिः भवति सः अदिकरणसिद्धान्तः। प्रस्तुतार्थस्य अनुषङ्गी अयमर्थः भवति। प्रस्तुतार्थं प्रति सोऽर्थः अधिकरणसिद्धान्तः। अत्र उदाहरणं किञ्चित् दिङ्मात्रमुदाह्रियते-

१. **मङ्गलाचरणस्य शिष्टाचारविषयत्वसिद्धौ वेदबोधितकर्तव्यताकत्वसिद्धिः-** आस्तिकैः ग्रन्थारम्भे ग्रन्थमध्ये ग्रन्थान्ते च मङ्गलं कृतम्। पूर्वं गुरुवर्याः शिष्टाः एवम् आचरणं कृतवान् अतः सर्वे एवम् आचरन्ति। अतः प्रत्यक्षेण एव मङ्गलस्य शिष्टाचारविषयत्वं सिद्धमिति। ननु कथं शिष्टाः एवं कुर्युः? 'समाप्तिकामो मङ्गलमाचरेत्' इति अनुमितश्रुतिविधानात् शिष्टाः एवम् आचरन्ति। मङ्गलस्य वेदबोधितकर्तव्यताकत्वं शिष्टाचारविषयत्वसिद्धौ एव सिद्ध्यति। मङ्गलस्य शिष्टाचारविषयत्वसिद्धौ वेदबोधिककर्तव्यताकत्वसिद्धिः इति अधिकरणसिद्धान्तः, यत्सिद्धौ अन्यप्रकरणसिद्धिः इति नियमात्।

२. द्व्यणुकादीनां सावयवत्वसिद्धौ परमाणोः अस्तित्वसिद्धिः

त्र्यणुकं (जालसूर्यमरीचिस्थं रजः) सावयवं चाक्षुषत्वात् इत्यनेन त्र्यणुकस्य सावयवत्वं सिद्धम्। त्र्यणुकावयवः(द्व्यणुकं) सावयवः महदारम्भकत्वात् यत्र यत्र महदारम्भकत्वं तत्र तत्र सावयवत्वमिति व्यप्ति इत्येनन द्व्यणुकस्य अवयवत्वसिद्धिर्भवति। द्व्यणुकस्य योऽवयवः स एव परमाणुः। अतः द्व्यणुकस्य अवयवत्वसिद्धौ एव परमाणोः अस्तित्वसिद्धिर्भवति। यत्सिद्धौ अन्यप्रकरणसिद्धिरिति नियमात् अत्र अधिकरणसिद्धान्तः

३. द्व्यणुकादीनां कर्तृजन्यत्वसिद्धौ ईश्वरस्य सर्वज्ञत्वसिद्धिः

अयम् अधिकरणसिद्धान्तः शास्त्रार्थावगमे बोधकः। यथा न्यायशास्त्रीयसिद्धान्ते अस्य उपयोगाता वर्तते एव। यथा न्यायशास्त्रस्य

[1] न्यायसूत्रवृत्ति-१.१.२६, पृ.१९३।
[2] तात्पर्यटीका
[3] न्यायमञ्जरी
[4] तार्किकरक्षा
[5] न्यायसूत्रम्, १.१.२७, पृ.२७३।
[6] न्यायसूत्रम्, १.१.२८
[7] न्यायसूत्रम्, १.१.२९
[8] न्यायसूत्रम्, १.१.३०
[9] न्यायसूत्रम्, १.१.३१
[10] न्यायसूत्रम्, १.१.३०

प्रधानः विषयः ईश्वरसिद्धिः। लक्षणप्रमाणाभ्यां वस्तुसिद्धिः इति नियमात् नित्यज्ञानाधिकरणत्वम् ईश्वरत्वमिति लक्षणमुदीरितम्। परन्तु तदस्तित्वे किं मानम्? रूपाभावात् बाह्यप्रत्यक्षं नोपात्तम्। आत्मगुणादिव्यतिरिक्तत्वात् न मानसप्रत्यक्षम्। लिङ्गाभावात् नाप्यानुमानम्। तत्सादृश्याभावात् नाप्युपमानम्। तत्साधानागमाभावात् नापि शब्दः इति चेन्न। अङ्कुरादिकं सकर्तृकं कार्यत्वात् घटवत्। अङ्कुरादिपदेन द्व्यणुकं ग्राह्यम्। सकर्तृकं नाम कर्तृजन्यम्। यत्र यत्र कार्यत्वं तत्र तत्र कर्तृजन्यत्वम् यथा घटः। द्व्यणुकं कार्यम्, अतः द्व्यणुकं सकर्तृकम्। अनेन द्व्यणुकस्य सकर्तृकत्वं सिद्धति। ननु किं नाम कर्तृत्वम्? उपादानगोचरापरोक्षज्ञानचिकीर्षाकृतिमत्त्वम्। उपादानं नाम समवायिकारणम्। उपादानकारणविषये प्रत्यक्षज्ञानं, चिकीर्षा, कृतिः यस्यास्ति स कर्ता। घटकार्यस्य उपादानकारणं कपालः, कपालविषये प्रत्यक्षज्ञानं, चिकीर्षा, कृतिः कुलालास्य अस्ति, अतः घटकार्यस्य कर्ता कुलालः। द्व्यणुककार्यस्य समवायिकारणं परमाणुः, तद्विषये प्रत्यक्षज्ञानं, चिकीर्षा, कृतिः अस्मादादिनां न सम्भवति परमाणोः अतीन्द्रियत्वात्। अतः तज्ज्ञातृत्वेन ईश्वरस्य सिद्धिः भवति। अतः द्व्यणुकादीनां कर्तृजन्यत्वसिद्धौ एव ईश्वरस्य सर्वज्ञत्वं सिद्ध्यति

४. योऽहं घटम् अद्राक्ष्यं सोऽहमिदानीं स्पृशामि इति प्रतिसन्धानात् इन्द्रियेभ्यः आत्मनः भिन्नत्वसिद्धौ इन्द्रियस्य नानात्वसिद्धिः।

योहम् घटम् अद्राक्ष्यं सोऽहमिदानीं घटं स्पृशामि इति प्रतिसन्धानात् प्रतीयते ज्ञाता इन्द्रियेभ्यः भिन्नः। योऽहं सोऽहमिति प्रतिसन्धानात् एकस्मिन् अर्थे इन्द्रियस्य भवितुं नार्हति, चक्षुरिन्द्रियेभ्यः भिन्नः आत्मा। योहम् घटम् अद्राक्ष्यं सोऽहमिदानीं घटं स्पृशामि इत्यनेनापि इन्द्रियाणां नानात्वमपि सिद्ध्यति। इन्द्रियेभ्यः आत्मनः भिन्नत्वे सिद्धौ इन्द्रियस्य नानात्वं सिद्धति। अतः अत्र अधिकरणसिद्धान्तः यत्सिद्धौ अन्यप्रकरणसिद्धिः इति नियमबलात्।

उपसंहारः

न्यायशास्त्रेषु पदार्थावगमे सिद्धान्तावगमे च सिद्धान्तादिपदार्थानां करणत्वेनोपयोगः स्यात्। परन्तु नैकेषु विशिष्टस्थानेषु अधिकरणसिद्धान्तस्य परमोपयोगः कल्पते। तन्मध्ये ईश्वरस्य सर्वज्ञत्वसिद्धिः, इन्द्रियाणां नानात्वमिति सिद्धान्ताङ्गीकारे। अस्मिन् शोधप्रबन्धे उदाहरणचतुष्टयम् एव प्रदत्तम्। अस्य महदुपयोगः न्यायसिद्धान्तग्रहणे अस्तीति निश्चप्रचं वक्तुं शक्यते। अधिकरणसिद्धान्तस्य उपयोगः न्यायशास्त्रीयसिद्धान्ते इति स्वप्लीयसा वचसा वक्तुं न शक्यते अतः विरतिरेव श्रेयसे इति शिवम्॥

सन्दर्भग्रन्थसंकेताः

गौतमः। *न्यायदर्शनम् (प्रथमभागः)।* सम्पा. फणिभूषणतर्कवागीशः। कलिकाता : संस्कृतवुकडिपो, २०१४।

गौतमः। न्यायदर्शनम् (द्वितीयखण्डः)। सम्पा. फणिभूषणतर्कवागीशः। कलिकाता : पश्चिमवङ्ग राज्य पुस्तक पर्षत्, २०२३।

वात्स्यायनः। *न्यायभाष्यम्।* सम्पा. द्वारिकादासशास्त्री। वारणासी : साधना प्रेस, १९९८।

विश्वनाथन्यायपञ्चाननः। *न्यायसूत्रवृत्तिः।* सम्पा. सेख-साविर-आलि। कलिकाता : संस्कृतपुस्तकभाण्डार, २०१५।

विश्वनाथन्यायपञ्चाननः। *बालप्रियाहिन्दीव्याख्यायुता आलोकसंस्कृतव्यख्यासमलंकृता न्यायसिद्धान्तमुक्तावली।* सम्पा. आचार्यलोकमणिदाहालः डां गजाननशास्त्रीमुसलगांवकरश्च। वाराणसी : चौखाम्बा सुरभारती प्रकशन, २०१४।

विश्वनाथन्यायपञ्चाननः। *भाषापरिच्छेदः।* सम्पा. पञ्चाननशास्त्री। कलिकाता : महाबोधिवुक एजेन्सि, २०१६।

शङ्करमिश्रः। *वैशेषिकसूत्रोपस्कारः।* सम्पा. सेखसाविर-आलि। कलिकाता, संस्कृत वुक डिपो, २०१३।

शाब्दिकद्रव्यविमर्शः

उत्तमघोषः, शोधच्छात्रः,
रामकृष्णमिशन्-विवेकानन्द-शैक्षणिकशोधसंस्थनम्,
दूरवाणी- 9733053918,
ईमेल- uttamghoshvedvid@gmail.com

पत्रसारः- अत्र पत्रे प्राधान्येन मञ्जूषादिशा द्रव्यपदार्थो विवेचितः। तत्रादौ व्यडिमते जातिगुणक्रियादीनां सर्वेषां द्रव्यत्वमस्त्येवेति सयुक्ति प्रतिपादितम्। तदनुषङ्गेण सर्वनामपरामर्शयोग्यत्वं द्रव्यत्वम्, भेद्यत्वेन विवक्षितोऽर्थो द्रव्यम्, अत इति यत्प्रतीयते तद्द्रव्यम् इत्यादीनि हरियस्कादीनां द्रव्यलक्षणानि विवृतानि। गुणसमुदायाद्द्रव्यं पृथग्भवति न वेति पक्षो विविधैर्भाष्यप्रमाणैर्व्यवस्थापितः। अन्ते च कैयटादिवचनानुगुण्येन परमार्थतया द्रव्यपदवाच्यं किं भवतीत्यपि विमृष्टम्।

मुख्यपदानि- भेद्यत्वम्, भेदकत्वम्, प्रकृतिः, भावः, वस्तूपलक्षणम्, प्रकारः, सामानाधिकरण्यम्।

शाब्दिकद्रव्यविमर्शः

द्रव्यशक्तिवादे जातिविशिष्टद्रव्यस्योपस्थितिरिति तत्र जातिरस्ति, किन्तु द्रव्याभिधानं व्यडिरित्यादौ व्यडिमते तु जातिर्नास्त्येव। जातिरपि द्रव्यपदवाच्या। अत एव कैयटेनोक्तम्- जातिशब्दो यदा जातौ वर्तते तदारोपितस्वरूपां स्वरूपेणैकीकृतां जातिमाहेति तदा तेषां स्वरूपं स्वार्थः, जातिस्तु द्रव्यम्। एवं गुणोऽपि द्रव्यम्। क्रियापि द्रव्यमिति।[1]

व्याडिमतम्

व्याडिमते जातिर्गुणः क्रिया वा यः कोऽपि यदि शब्देनोच्येत तर्हि तत् द्रव्यम। अतः तन्नये पृथक्तया जतिगुणक्रियाशब्दाः न सन्ति, सर्वेऽपि द्रव्यवाचका एव। गोघटादिशब्दाः मुख्यतया द्रव्यवाचकाः, क्वचिच्च जातिगुणादिशब्दा उपचरिततया द्रव्यवाचकाः। अत एव द्रव्यलक्षणमुक्तम्-

"वस्तूपलक्षणं यत्र सर्वनाम प्रयुज्यते।
द्रव्यमित्युच्यते सोऽर्थो भेद्यत्वेन विवक्षितः॥"[2]

अत्र तावत् द्रव्यस्य लक्षणद्वयमुक्तम्। प्रथमं तावत् वस्तूपलक्षणं यत्र सर्वनाम प्रयुज्यते इति। सर्वनाम्नां द्वयी रीतिः। वस्तुमात्राभिधायिनः केचन सर्वनामशब्दा भवन्ति यथा सर्वादयः। विशिष्टवस्तुवाचकाश्च केचन भवन्ति यथान्तरादयः। तत्र इदं तत् इत्यादिसर्वनामशब्दैः अङ्गुलिनिर्देशेन यद्वस्त्वभिधीयते तद्द्रव्यपदवाच्यम्। अत एव **सर्वनामपरामर्शयोग्यं द्रव्यमिति** तल्लक्षणं विद्वांसो वदन्ति। निरुक्तकारोऽपि समानमेव द्रव्यलक्षणं समर्थयति- **अत इति यत् प्रतीयते तद् द्रव्यमिति।**[3]

श्लोकद्वितीयार्धेन भेद्यत्वेन विवक्षितोऽर्थोऽपि द्रव्यमित्युच्यते। भेद्यं विशेष्यम्, भेदकं विशेषणं भवति। एवञ्च भेद्यत्वेन विशेष्यत्वेन विवक्षितऽर्थोऽपि द्रव्यमेव भवति। विवक्षित इति कथनेन लोकेऽनुभवसिद्धस्य नेदं लक्षणमपि तु यल्लोके अनुभवसिद्धं द्रव्यं नास्ति जातिगुणक्रियादिष्वन्यतमोऽस्ति तमेव किञ्चिन्निरूपितविशेष्यत्वेन विवक्षित्वा तस्य द्रव्यत्वं सिध्यति।[4]

जात्यादीनां द्रव्यत्वमेव

एवञ्च निरुक्तद्रव्यलक्षणस्वीकारेण जातेः विशेष्यत्वविवक्षायां द्रव्यत्वमेव। एवमेव किं पचति किं आस्यते किं स्थीयते इत्येवं रीत्या तिङर्थक्रियाया पच्यादेः किमादिभिः सर्वनामशब्दैः परामर्शयोग्यत्वात् प्रथमलक्षणेन क्रियाया अपि द्रव्यत्वं सिध्यति।

---

1 "कुत्सिते"(५.३.७४) इति सूत्रभाष्ये कैयटः।

2 वा.प.- ३.४.३।

3 इदं शब्दात् पञ्चम्याः तसिल् इति सूत्रेण तसिलप्रत्यये निष्पन्नः अत इति शब्दः, तेन इदमादिसर्वनामशब्दबोध्यं यत्तद्द्रव्यमित्यायातम्। क्वचित् अद इति यत् प्रतीयते तद् द्रव्यम् इति पाठभेदोऽपि लभ्यते।

4 विवक्षित इत्यनेन न वस्त्वर्थस्येदं लक्षणम्, अपि तु शब्दार्थस्येदं लक्षणमित्युक्तम्- वै.सि.ल.म.- पृ १३०।

सुखमित्येवमादिभिः विशेषत्वाद्द्वितीयेन लक्षणेनापि[1] क्रियाया द्रव्यत्वसिद्धिः, किञ्च दीक्षितकौण्डभट्टादीनां मते संख्यायाः कर्तृप्रत्ययसमभिव्याहारे कर्तरि कर्मप्रत्ययसमभिव्याहारे च कर्मणि अन्वयः किन्तु नागेशमते आख्यातार्थसंख्याया कश्चनविशिष्टसम्बन्धेन धात्वर्थक्रियायामेवान्वयः इति परे तु इत्यादिना आख्यातार्थवादे तेनैव सिद्धान्तितम्।

क्रियाया द्रव्यत्वे पाणिनिप्रमाणमप्यस्ति तथाहि **"युष्मद्युपपदे समानाधिकरणे स्थानिन्यपि मध्यमः"(१.४.५)**, **"अस्मद्युत्तमः"(१.४.५)**, **"शेषे प्रथमः"(१.४.५)** इत्यादिषु यदा युष्मदादिना धात्वर्थस्य सामानाधिकरण्यं तदा मध्यमपुरुषादिकं स्यात्। त्वं पठसि, अहं पठामि, स पठति। अत्र युष्मदादिशब्दाः द्रव्यवाचकाः, तैः धात्वर्थस्य तदैव सामानाधिकरण्यं सम्भवति यदा धातुरपि द्रव्यं भवति। एवञ्चात्र तयोस्सामानाधिकरण्यप्रतिपादनात् धातोरपि द्रव्यत्वमङ्गीकृतं पाणिनिना।

गुणस्यापि द्रव्यत्वमेव। गुणशब्दा द्विविधा भवन्ति, केचन केवलगुणवाचकाः रूपघनादयः, केचन गुणिगुणिनोरुभयोर्वाचकाः शुक्लादयः। सर्वेऽपि गुणशब्दाः पूर्वोक्तलक्षणेन द्रव्यवाचका भवति। अत्रापि पाणिनेरस्ति सम्मतिः। तथाहि सूत्रमस्ति **"तस्य भावस्त्वतलौ"(५.१.११९)** इति। द्रव्यस्य भाव[2]प्रकटनाय त्वतलौ क्रियेते। तत्रैव भाष्यवार्तिमस्ति यस्य गुणस्य भावात् द्रव्ये शब्दाभिनिवेशः तदभिधाने त्वतलाविति। भावादित्यस्य विद्यमानादित्यर्थः। तेन अवश्यं तत्र द्रव्येषु गुणास्सन्त्येव, गुणाश्रयस्यैव द्रव्यत्वम्। तत्र गुणस्य अनङ्गीकारे कथञ्चिदपि ततः गुणं विशेष्यत्वेन विवक्षित्वा त्वतलोः सम्भवः।

गुणस्य द्रव्यत्वे विप्रतिषिद्धसूत्रोदाहणासङ्गतिः

नन्वेवं गुणस्यापि द्रव्यत्वाङ्गीकारात् शीतादीनामपि द्रव्यत्वेन विप्रतिषिद्धसूत्रोदारणासङ्गतिः। तथाहि सूत्रमस्ति **"विप्रतिषिद्धं चानधिकरणवाचि"(२.४.१३)** इति अत्र सूत्रे अधिकरणशब्देन द्रव्यं बुध्यते। अद्रव्यार्थानां विरुद्धार्थानां वा द्वन्द्वो वा एकवद् भवति इति सूत्रार्थः। अस्योदाहणम्- शीतोष्णम्, शीतोष्णे। जीवितमरणम्, जीवितमरणे। सुखदुःखम्, सुखदुःखे। शीतादीनामपि सम्प्रति द्रव्यत्वाद् अद्रव्यार्थानामेव द्वन्द्वे अनेन सूत्रेण एकवद्भावे कथमस्य सूत्रस्योदाहरणं शीतोष्णमिति।

तन्त्रान्तरप्रसिद्धद्रव्यग्रहणात्सङ्गतिः

अत्र समाधानरूपेणोच्यते गुणवद् द्रव्यम् इति वैशेषिकतन्त्रप्रसिद्धस्य द्रव्यस्य ग्रहणं न तु सर्वनामपरामर्शयोग्यं वैयाकरणानां द्रव्यम्।[3] किमत्र कारणमिति चेदुच्यते **"विप्रतिषिद्धं चानधिकरणवाचि"(२.४.१३)** इति सूत्रेण सुबन्तावयवकस्य द्वन्द्वस्यैक-वद्भावविधानात् सुबन्तस्य च सर्वस्य जात्युपहितद्रव्यवचनत्वेन अनधिकरणवाचि इति प्रतिषेधः सार्वत्रिकः स्यादिति विधेर्निर्विषयत्वमायातमिति विधिसामर्थ्यात् प्रतिषेधः गुणवद् द्रव्यमित्यादिप्रसिद्धद्रव्यविषयो विज्ञायते। एवञ्च वस्तूपलक्षणमिति वैयाकरणानां द्रव्यलक्षणं सार्वत्रिकं नास्ति। यत्र काणादपरिभाषितद्रव्यग्रहणे व्याकरणशास्त्रीयप्रक्रिया न निरुह्यते तत्र वैयाकरणानां द्रव्यलक्षणमङ्गीकार्यम्, यत्र च वैयाकरणानां द्रव्यलक्षणाङ्गीकारे व्याकरणशास्त्रीयप्रक्रिया न निरुह्यते तत्र काणादोक्तमेव द्रव्यं ग्राह्यम्। यथा **"किमेत्तिङव्ययघादाम्वद्रव्यप्रत्यक्षे"(५.४.११)**[4] इत्यत्र वैयाकरणाभिमतं वस्तूपलक्षणमिति द्रव्यलक्षणाङ्गीकारे उच्चैस्-इत्यादीनामपि द्रव्यत्वाद् उच्चैस्तराम्, उच्चैस्तमाम् इत्याद्युदाहणमस्य सूत्रस्य न स्यात् अद्रव्यप्रत्यक्षे इति प्रतिषेधात्। अत एतादृशस्थलेषु तन्त्रान्तरप्रसिद्धद्रव्यग्रहणेनैव कार्यं साधनीयम्।

द्रव्यविषये मतान्तराणि

व्याकरणमहाभाष्ये द्रव्यविषये भगवतः पाणिनेः तत्र तत्र मतद्वयं प्राप्यते, प्रथमं तावत् गुणात् गुणसमुदायात् वा पृथक् भवति द्रव्यमिति। द्वितीयं तावत् गुणसमुदाय एव द्रव्यं तयोः पृथक् सत्ता नास्तीति।

---

1 भेद्यत्वेन विवक्षितोऽर्थः द्रव्यमित्यस्ति द्वितीयं द्रव्यलक्षणं हरिमते।

2 प्रकृतिजन्यबोधे प्रकारो भावः।

3 विप्रतिषिद्धं च इत्यादौ तु सामर्थ्यात्तन्त्रान्तरप्रसिद्धद्रव्यग्रहणमिति हेलाराजः- वै.सि.ल.म.- पृ.१३१।

4 किम एदन्तात्तिङोऽव्ययाच्च यो घस्तदन्तादामुः स्यान्न तु द्रव्यप्रकर्षे। किंतमाम्। प्राह्णेतमाम्। पचतितमाम्। उच्चैस्तमाम्। द्रव्यप्रकर्षे तु उच्चैस्तमस्तरुः।

गुणसमुदायात् पृथक् भवति द्रव्यम्

गुणक्रिययोः आश्रयो भवति द्रव्यम्। समवायसम्बन्धेन गुणस्य क्रियाया वा आश्रयो भवति द्रव्यम्। नैयायिकैरपि अवयवावयविनोः गुणगुणिनोः क्रियाक्रियावतोः जातिव्यक्त्योश्च परस्परं समवायसम्बन्धः स्वीकृतः।

घटादीनां कपालादौ द्रव्येषु गुणकर्मणोः ।

तेषु जातेश्च सम्बन्धः समवायः प्रकीर्तितः॥[1]

गुणक्रियातिरिक्ततया द्रव्यस्य सत्ता कणादशास्त्रेऽप्यङ्गीकृता- "**क्रियागुणवत् समवायिकारणमिति द्रव्यलक्षणम्।**"[2]

गुणसमुदायो द्रव्यम्

गुणात् गुणसमुदायाद्वातिरिक्ततया द्रव्यस्य सत्ता नाङ्गीक्रियते। गुणसमुहात्मकमेव द्रव्यं भवति। गुणरहिततया द्रव्यस्य कदापि प्रत्यक्षं न जायते। स्त्रियाम् इति सूत्रभाष्ये शङ्कासमाधानपूर्वकं गुणसमुदाय एव द्रव्यमिति इति भाष्यकारेण सिद्धान्तितम्- "**द्रव्ये च भवतः कः सम्प्रत्ययः? गुणसमुदायो द्रव्यमिति।**"[3] पतञ्जलिप्रणीतयोगसूत्राणां व्यासभाष्येऽप्युक्तम्-

"**अयुतसिद्धावयवभेदानुगतः समुदायो द्रव्यमिति पतञ्जलिरिति।**"[4]

पक्षद्वये त्वतलसूत्रभाष्यप्रामाण्यम्

तस्य भावस्त्वतलाविति सूत्रे द्रव्यं किम्, गुणा वा के इति प्रश्नमुपस्थाप्य **किं पुनरन्यच्छब्दादिभ्यो द्रव्यम्, आहोस्विदनन्यत्?** इति वदता भाष्यकारेण पक्षद्वयस्योपन्यासो विहितः। तत्रादौ शब्दादिगुणेभ्योऽन्यदेव द्रव्यमित्युक्त्वा शब्दरूपादिगुणव्यतिरेकेण द्रव्यस्य पृथगनुपलब्धेः, रूपादिसन्निवेशमात्रे घटादिव्यवहारात् च शब्दादिभ्योऽनन्यद्द्रव्यमित्युक्तम्। यथा पर्णशते विभक्ताः पशोः खण्डा एव समुदायतया पशुः, तत्खण्डव्यतिरिक्ततया पशोरस्तित्वं कल्पयितुं न शक्यते तद्वत् शब्दादिगुणसमुदाय एव द्रव्यं भवति शब्दादिगुणव्यतिरिक्ततया द्रव्यसत्ता कल्पयितुं न शक्यते।

एवञ्च गुणसमुदायस्य द्रव्यत्वं प्रतिपाद्य गुणादिव्यतिरिक्तं पृथगेव द्रव्यमिति पक्षमपि द्रढयति- अन्यच्छब्दादिभ्यो द्रव्यमित्यादिना।[5] अत्र द्रव्यत्वम् अनुमानगम्यम्। यथा अङ्कुराद्यवस्थासु दृष्टानां वनस्पत्यादीनां कालान्तरे देशविशेषसम्बन्धदर्शनादुपचयापचयानुमानं क्रियते यथा वा अश्वादीनां गतिपूर्विकां देशान्तरप्राप्तिम् उपलभ्यादित्यादीनां ज्योतिषाञ्च देशान्तरप्राप्त्या गत्यनुमानं क्रियते तद्वदत्रापि द्रव्यत्वसाधने अनुमानं समाश्रयणीयम्। समानौन्नत्यपारिमाण्डल्यविशिष्टयोः लौहकार्पासयोः तुलाग्रस्यान्यथात्वात् गुरुत्वभेदः। गुरुत्वस्य च समवायिकारणं द्रव्यमित्यधुना गुरुत्वसमाश्रयणात् तयोरपि द्रव्यत्वसिद्धिः। अत्र अनुमानप्रकारः नागेशेनेवं प्रोक्तः- "**द्रव्यं गुणेभ्योऽन्यत्, विशेषवत्त्वात्, यद्यतो विशेषवत् तत्ततोऽन्यत्, यथा लौहकार्पासे परस्परस्मात्**" इति।[6]

गुणव्यतिरिक्तस्य द्रव्यत्वे प्रतिपादने द्वितीयां युक्तिमुपस्थापयन्ति भाष्यकाराः- तथाहि आमलकबदरादीनां विलक्षणतेजस्संयोगात् पाकेन पूर्वरूपादिविनाशेन नूतनरूपादिकमुत्पद्यते। एवञ्च गुणान्तरोत्पत्तावपि यस्य तत्त्वं न विहन्यते तद्द्रव्यम्। आमलकादीनां नूतनपाकजरूपाद्युत्पत्तौ रक्तपीतादयो गुणाः परिवर्तन्ते तत्त्वस्य आमलकत्वस्य नाशस्तु न जायते आमलकमित्येव तत्र

1 न्या.सि.मु.- प्रत्यक्षखण्डः, कारिका-११।

2 वै.सू.- १.१.१५।

3 व्या.म.भा.- पृ ३४२।

4 यो.सू.- पृ ३६५।

5 अन्यच्छब्दादिभ्यो द्रव्यम्, तत्त्वनुमानगम्यम्। तद्यथा - ओषधिवनस्पतीनां वृद्धिह्रासौ, ज्योतिषां गतिरिति।– "तस्य भावस्त्वतलौ" (१.१.७०) इति सूत्रभाष्ये।

6 यदि प्रत्येकं द्रव्यत्वं स्यात्, उच्छ्रायविस्तारयोः साम्यात्तयोरेकत्वापत्त्या तुलाग्रादिविशेषानुपपत्तेः प्रत्येकातिरिक्तस्य तत्तद्गुणविशेषघटितगुणसमूहरूपस्य नानागुरुत्वादिभिरधिकगुरुत्वादिमत्त्वेन भाष्यप्रदर्शितविशेषसिद्धिरित्यतिरिक्तसमूहरूपद्रव्यसिद्धिरिति भाष्याभिप्रायः- "तस्य भावस्त्वतलौ" (१.१.७०) सूत्रे उद्योते, पुटसंख्या- २९८)

व्यवहारादतस्तेषां द्रव्यत्वम्।[1]

स्त्रियामिति सूत्रभाष्यम्

स्त्रियामिति सूत्रभाष्ये आदौ गुणसमुदायं द्रव्यत्वेन विवक्षित्वा तदनु चिकीर्षा गोतेत्यादिषु दोषप्रदर्शनपुरस्सरं सर्वनामपरामर्शयोग्यत्वं द्रव्यत्वमिति स्वीकृतम्।[2] तथा स्वीकारेऽपि गार्ग्यायणी, कारीषगन्ध्या, कालितरेता-इत्यादिषु दोषास्सन्तीति पूर्वपक्षमुपस्थाप्य समाहितम्। तथाहि- इदन्तदादिसर्वनामशब्दैः परामर्शयोग्यं वस्तु द्रव्यमिति स्वीकारे गर्ग्यायणीत्यादिषु एकमेव स्त्रीत्वं समुदायवाच्यम्, तदर्थं तु एक एव प्रत्ययः स्यात् न त्वपरस्तेन ष्फप्रत्यात् ङीप् न स्यात्, कारीषगन्ध्येत्यत्र ष्यङः चाप् न स्यात्, कालितरेत्यत्र तु कालीशब्दस्थेन स्त्रीप्रत्ययेन कालितरशब्दगतस्त्रीत्वस्यापि बोधने ततष्टाप् न स्यात् इत्येवमाक्षेपानन्तरं क्रमशः तत्समाधत्ते गार्ग्यायणी इत्यत्र षित्करणसामर्थ्यात् ङीष्, कारीषगन्ध्या इत्यत्र यङश्चाप् इत्यत्र वावचनात्, कालितरा इत्यत्र प्रकृष्टार्थविवक्षणाच्च टाप् सुतरां सिध्यतीति परिहार उक्तः। भाष्यकारेणोक्तम्- "**कालितरेति। न यावत्काली तावत्कालितरेति। किं तर्हि? प्रकृष्टा काली कालितरा। यच्छब्दरूपं प्रकर्षे वर्तते तस्यानुक्तं स्त्रीत्वमिति कृत्वा टाब्भविष्यति।**"[3]

"चादयोऽसत्त्वे"(१.४.५७) इति सूत्रभाष्यम्

चादयोऽसत्त्वे इति सूत्रे सत्त्वपदेन द्रव्यमुच्यते[4] अन्यथा सत्त्वपदेन सत्ताङ्गीकारे प्रतिषेधोऽनर्थकः स्यात्, यतो हि चादिगणे सत्तावाची कश्चिदपि शब्दो नास्ति। किञ्च पशुर्वै पुरुष इत्यत्रापि पशुशब्दस्य निपातत्वं स्यात् तस्य चादौ विद्यमानत्वात्। अतः तत्र सत्त्वपदेन द्रव्यं स्वीकृत्य कैयटेनोक्तम् द्रव्यशब्देन चात्र सिद्धरूपं वस्त्वभिधीयते। तत्रैव नागेशोनोक्तम् - सिद्धत्वञ्च लिङ्गसंख्याकारकान्वयित्वेन सर्वनामपरामर्शयोग्यत्वेन वेति। तेन च वा इत्यादीनां लिङ्गसंख्याद्यन्वयायोगात् अद्रव्यत्वात् निपातसंज्ञा प्राणिवाचकपशुशब्दस्य च लिङ्गाद्यन्वययोगात् द्रव्यत्वात् न निपातसंज्ञेति व्यवस्था सिध्यति।

परमार्थद्रव्यम्

परमार्थतया द्रव्यपदवाच्यं भवति ब्रह्म एव। अन्ततोगत्वा सर्वेषां तत्रैवावसानम्। "**सिद्धे शब्दार्थसम्बन्धे**"[5] इति कात्यायनस्य प्रथमे वार्तिके सिद्धपदं नित्यपर्यायवाचि। तदेव ब्रह्म भवति। उक्तञ्च तत्र कैयटेन "**असत्योपाध्यवच्छिन्नं ब्रह्मतत्त्वम् इह द्रव्यशब्दवाच्यम्**" इति। भर्तृहरिणापि ब्रह्मरूपं परमार्थसत्यमेव द्रव्यत्वेनाभिहितम्। उक्तञ्च तेन- निराकारस्य बुद्ध्युपारोहायोगात् यथाप्रत्ययं भेदावसायस्य बाध्यमानत्वादनुयाय्यभिन्नमेव रूपं परमार्थतः। तदेव ब्रह्मरूपं सत्यम्॥-

"सत्यं वस्तु तदाकारैरसत्यैरवधार्यते।
असत्योपाधिभिः शब्दैः सत्यं एवाभिधीयते॥"[6]

परिशीलितग्रन्थसूची

1. कौण्डभट्टः। वैयाकरणभूषणसारः। प्रभादर्पणव्याख्याद्वयोपेतः। बालकृष्णः पञ्चोली(सम्पा०)। वाराणसी। चौखम्बा संस्कृत संस्थान। २००६।
2. कौण्डभट्टः। वैयाकरणभूषणसारः- काशिका, दर्पणम्। सम्पा.- नन्दकिशोरशास्त्री। चौखम्बा सुरभारती प्रकाशन, वाराणसी।

1 अथ वा यस्य गुणान्तरेष्वपि प्रादुर्भवत्सु तत्वं न विहन्यते तद् द्रव्यम्। किं पुनस्तत्वम्? तद्भावस्तत्वम्। तद्यथा - आमलकादीनां फलानां रक्तादयः पीतादयश्च गुणाः प्रादुर्भवन्ति, आमलकं बदरमित्येव भवति॥- "तस्य भावस्त्वतलौ" (१.१.७०) इति सूत्रभाष्ये, पुटः-२९८)

2 कस्य तावद्भवान् एकं गुणं न्याय्यं मन्यते स्त्रीत्वं नाम? द्रव्यस्य। द्रव्ये च भवतः कः सम्प्रत्ययः? यदि तावद् गुणसमुदायो द्रव्यम्। का गतिर्य एते भावाः कृदभिहितास्तद्धिताभिहिताश्च -चिकीर्षा, गोतेति॥– "स्त्रियाम्"(४.१.३) इति सूत्रभाष्ये।

3 स्त्रियाम्"(४.१.३) इति सूत्रभाष्ये, पृ-३०।

4 अयं सत्त्वशब्दः अस्त्येव द्रव्यपदार्थकः। तद्यथा सत्त्वमयं ब्राह्मणः, सत्त्वमियं ब्राह्मणी। अस्ति क्रियापदार्थकः सद्भावः सत्त्वमिति। कस्येदं ग्रहणम्? द्रव्यपदार्थकस्य। कुत एतत? एवं च कृत्वा विधिः सिद्धो भवति, प्रतिषेधश्च- "चादयोऽसत्त्वे"(१.४.५७) इति सूत्रभाष्ये, पृ.२८२।

5 सिद्धे शब्दार्थसंबन्धे लोकतः अर्थप्रयुक्ते शब्दप्रयोगे शास्त्रेण धर्मनियमः क्रियते- पस्पशाह्निके वररुचेः प्रथमवार्तिकम्।

6 वा.प.- ३.२.१।

3. कौण्डभट्टः। वैयाकरणभूषणसारः। दर्पणः, सुबोधिनी च। सम्पा. चन्द्रिकाप्रसादद्विवेदी। चौखम्बा संस्कृत प्रतिष्ठान। वाराणसी।
4. गदाधरभट्टाचार्यः। शक्तिवादः। सम्पादकौ- डा.श्रीनिवासवरखेडी डा.वीरनारायणपाण्डुरङ्गी च। संस्कृत अकाडमी। उस्समानियाविश्वविद्यालयः। हैदरावाद्। २०१०।
5. गदाधरभट्टाचार्यः। शक्तिवादः। सम्पा.- डा.गब्बिटजयमाणिक्यशास्त्री। भारतीय विद्या।२०२३।
6. नागेशभट्टः। परमलघुमञ्जूषा। भावप्रकाशिका बालबोधिनी। सम्पा. जयशङ्करलालत्रिपाठी। चौखम्बा कृष्णदास अकादमी। वाराणसी।२०२२।
7. नागेशभट्टः। परमलघुमञ्जूषा।किरणावली, हिन्द्यनुवादश्च। सम्पा. आचार्यलोकमणिदाहालः। चौखम्बा सुरभारती प्रकाशन, वाराणसी। २०१३।
8. नागेशभट्टः। परमलघुमञ्जूषा। तत्त्वप्रकाशिका, विवृतिः। सम्पा. उदयनाथझा। नाग पाब्लिशर्स।२००४।
9. नागेशभट्टः। वैयाकरणसिद्धान्तलघुमञ्जूषा। कला कुञ्चिका सरला(हिन्दी) इति व्याख्यात्रयोपेता। सम्पा. आचार्यश्रीरामप्रसादत्रिपाठी। सम्पूर्णानन्दसंस्कृतविश्वविद्यालयः। वाराणसी। १९९०।
10. नागेशभट्टः। वैयाकरणसिद्धान्तलघुमञ्जूषा। नागेशभावप्रकाशव्याख्यासहिता। सम्पा. आचार्यजानमद्दिरामकृष्णः। राष्ट्रियसंस्कृतविश्वविद्यालयः। तिरुपतिः। २०२१।
11. भर्तृहरिः। वाक्यपदीयम्। पुण्यराजकृतप्रकाशसंबलितं हरिवृषभकृतवृत्तिसंबलितं नारायणहिन्दीव्याख्यासंबलितञ्चेति टीकात्रयोपेतम्। द्वितीयो भागः। हरिनारायणतिवारी। चौखम्बा संस्कृत सीरीज आफिस। वाराणसी।२०१५।
12. भर्तृहरिः। वाक्यपदीयम्। श्रीहेलाराजविरचितया प्रकाशव्याख्यया रघुनाथशर्मणा विरचितया अम्बाकर्त्री-व्याख्यया सहितम्। सम्पा. रघुनाथशर्मा। सम्पूर्णानन्दसंस्कृतविश्वविद्यालयः। वाराणसी। १९९७।
13. महर्षिपतञ्जलिः। व्याकरणमहाभाष्यम्। प्रदीपोद्योतभावबोधिनीहिन्दीव्याख्यासमुल्लसितम्। जयशङ्करलालत्रिपाठी (सम्पा०)। कृष्णदास अकादेमी। वाराणसी। २०१३।

शारीरकमीमांसाभाष्यदिशा इष्टादिकारिणां चन्द्रलोकगतिप्राप्तिपर्यालोचनम्

कार्त्तिक मण्डलः
शोधच्छात्रः, अद्वैतवेदान्तविभागः,
राष्ट्रियसंस्कृतविश्वविद्यालयः, तिरुपतिः,
दूरवाणीसंख्या-9674420808,
ई-मेल् -kartik13m@gmail.com

सारांशः- इष्टादिकारिण एव केवलं चन्द्रमसं गच्छन्ति। अनिष्टादिकारिणः तु यमालयं गत्वा यमयातना अनुभूय इमं लोकम् आगच्छन्ति। अतः इष्टादिकारिणामेव चन्दलोकगमनं न तु अनिष्टादिकारिणाम्।

मुख्यशब्दाः- शारीरकमीमांसा, इष्टादिकारिणः, चन्द्रलोकगतिप्राप्तिः।

उपोद्घातः- जगत्यस्मिन् दुःखं मृत्युश्च चेति एतद्वयं जीवानां सर्वदा भवति। अतः दुःखनिवारणं मृत्युभयाद् रक्षणं च कः न इच्छति। अर्थात् जीवाः सर्वदा दुःखपरिहाराय मृत्योः रक्षणाय च प्रयत्नमानाः सन्ति इति लोके परिदृश्यते। श्वः कथं दुःखाभावः स्यात् कथं वा सुखादिकं च स्यादिति विषये मनुष्याः सर्वदा चिन्तामग्नाः भवन्ति। किञ्च अस्मात् जन्मन उत्तरजन्मसु का स्थितिः स्यात्, तत्स्थितौ अपि सुखादिलाभाय दुःखोद्भवनिवारणाय च के प्रयासाः भवन्ति, तदर्थम् अस्मिन् जन्मनि किं करणीयं जीवनस्य जनिमृत्युचक्रम् एवं प्रकारेण अनन्तकालं प्रवर्तिष्यति वा, तस्य कोऽपि विरामः नास्ति वा इति सर्वेऽपि प्रश्नाः मनुष्यानां भवन्ति। तदा प्रत्यक्षादिप्रमाणपुरस्सरं क्रियमाणे अन्वेषणे आदौ तत्पुरुतः दर्शनानि एव अवतिष्ठन्ते। अतः मुमुक्षुलोकमनुजिघृक्षया परमकारणिको भगवान् बादरायणः ब्रह्मसूत्रं रचितवान्।

विमर्शः- इष्टादिकारिणां चन्द्रलोकगतिप्राप्तिः इति अयं विषयः ब्रह्मसूत्रस्य तृतीयाध्यायस्य अनिष्टादिकार्यधिकरणे प्रतिपादितं वर्तते। अस्मिन् ब्रह्मसूत्रनामकग्रन्थे ४अध्यायाः १६पादाः १९१अधिकरणानि ५५५सूत्राणि सन्ति। तत्र अनिष्टादिकार्यधिकरणं ब्रह्मसूत्रस्य तृतीयाध्यायस्य प्रथमपादस्य तृतीयाधिकरणं वर्तते।

अनिष्टादिकारिणां यमलोके गमनं न तु चन्द्रलोके इति अस्य अधिकरणस्य प्रतिपाद्यविषयः। प्रथमाधिकरणे इष्टादिकारिणाम् चन्द्रोलोके गमनम् इति यत् प्रतिपादितं, तत् न युक्तम्। यतोहि "ये वै के च अस्मात् लोकात् प्रयन्ति चन्द्रमसम् एव ते सर्वे गच्छन्ति"[1] इति श्रुतेः अनिष्टादिकारिणामपि चन्द्रलोकं गमनम् अवगम्यते। तस्मात् प्रथमाधिकरणेन सह अस्य अधिकरणस्य आक्षेपसङ्गतिः सिध्यति। इष्टादिकारिणः एव चन्द्रमसं गच्छन्ति इति निर्धारयितुम् अधिकरणमिदमारभ्यते।

इष्टादिकारिणः चन्द्रलोकं गच्छन्ति इति प्रथमाधिकरणे उक्तम्। किन्तु अनिष्टादिकारिणः ते चन्द्रलोकं गच्छन्ति न वा इति आदौ अत्र संशयः उत्पद्यते। अत्र पूर्वपक्षिणां मते इष्टादिकारिणः एव केवलं चन्द्रलोकं गच्छन्ति इति न। कथमिति चेत्-अनिष्टादिकारिणः अपि चन्द्रलोकं गच्छन्ति इति श्रूयते। "ये वै के च अस्मात् लोकात् प्रयन्ति चन्द्रमसमेव ते सर्वे गच्छन्ति" इति श्रुतिरेव तत्र मानम्। जायमानानां देहारम्भः चन्द्रप्राप्तिम् अन्तरेण न अवकल्पते "पञ्चम्याम् आहुतौ"[2] इति आहुतिसंख्यानियमात्। तस्मात् सर्वे एव चन्द्रलोकं गच्छन्ति।

- **शङ्का**

इदानीम् अत्र शङ्का भवति यत्- इष्टादिकारिणाम् इतरेषाम् अनिष्टादिकारिणाञ्च समानगतित्वं न् युक्तम्।

- **समाधानम्**

तदा समाधानत्वेन उच्यते यत्- इतरेषां चन्द्रमण्डले भोगाभावात्। अर्थात् अनिष्टादिकारिणः चन्द्रोलोकं गच्छन्ति, किन्तु तत्र तेषां कोऽपि भोगः न भवति।

---

[1] कौ.उ-१.२

[2]छा.उ-५.९.१

- **सिद्धान्तः**

'संयमने त्वनुभूयेतरेषामारोहोवरोहौ तद्गतिदर्शनात्'[1] इति। सूत्रे 'तु' इति शब्दः पूर्वपक्षं व्यावर्तयति। अर्थात् पूर्वस्मिन् सूत्रे यत् उक्तम् आसीत् सर्वे एव चन्द्रलोकं गच्छन्ति इति तत् न युक्तम्। यतोहि चन्द्रलोकगमनं भोगाय एव, न तु निष्प्रयोजनाय, नापि प्रत्यवरोहाय। यथा कोऽपि वृक्षम् आरोहति पुष्पफलोपादानाय एव, न तु निष्प्रयोजनाय, नापि पतनाय। अनिष्टादिकारिणां चन्द्रलोके कोऽपि भोगः नास्ति। तस्मात् इष्टादिकारिणः एव केवलं चन्द्रलोकं गच्छन्ति। ते अनिष्टादिकारिणः तु यमलोकम् आरुह्य, तत्र यमालये स्वपापानुरूपां यामीयातनाम् अनुभूय पुनः इमं लोकं प्रत्यवरोहन्ति। एवं प्रकारेण तेषाम् आरोहावरोहौ भवतः। कुतः? इति चेत्- तद्गतिदर्शनात्। "न साम्परायः प्रतिभाति बालं प्रमाद्यन्तं वित्तमोहेन मूढम्। अयं लोको नास्ति पर इति मानि पुनः पुनर्वशमापद्यते मे"[2] इत्यादिश्रुतौ अनिष्टादिकारिणां यमवशत्त्वलक्षणगतेः दर्शनात्।

अपि च मनुव्यासप्रभृतयः शिष्टाः यमलोके पापिनां नरकभोगं नाचिकेतोपाख्यानादिषु वर्णयन्ति। अतः धर्मिणामेव चन्द्रलोकगमनं न तु इतरेषाम्।

पुनश्च रौरवप्रमुखाः सप्त नरकाः पापफलभोगभूमित्वेन पौराणिकैः स्मर्यन्ते। अनिष्टादिकारिणः तान् लोकान् प्राप्नुवन्ति, न तु चन्द्रलोकम् इति अभिप्रायः।

- **शङ्का**

ननु रौरवादिनरकेषु चित्रगुप्तादयोऽधिष्ठातारः सन्तः पापिभ्यो यातनां ददते इति स्मर्यते। अतः पापिनो यमकृतयातनाम् अनुभवन्ति इति यदुक्तं तदयुक्तमिति आशङ्क्य उच्यते यत्-

- **समाधानम्**

'तत्रापि च तद्व्यापारादविरोधः'[3] इति। तेषु अपि रौरवादिषु सप्तसु नरकेषु तस्यैव यमस्य अधिष्ठातृत्वव्यापाराभ्युपगमात् अविरोधः। यतोहि यमप्रयुक्ताः एव हि ते चित्रगुप्तादयः अधिष्ठातारः स्मर्यन्ते।

पञ्चाग्निविद्यायाम् "वेत्थ यथा असौ लोकः न सम्पूर्यते" इति अस्य प्रश्नस्य प्रतिवचनासरे श्रूयते यत् "अथ एतयोः पथोः न कतरेणचन तानि इमानि क्षुद्राणि असकृत् आवर्तीनि भूतानि भवन्ति जायस्व म्रियस्व इति एतत् तृतीयं स्थानं, तेन असौ लोकः न सम्पूर्यते" [4] इति। अत्र एतयोः पथोः विद्याकर्मणोः इति। कथमिति चेत्- प्रकृतत्वात् अर्थात् विद्याकर्मणोः देवयानपितृयानात्मकमार्गद्वयसाधनत्वेन प्रकृतत्वात्। अत्र "अथ एतयोः पथोः न कतरेणचन" इति श्रुतिः वर्तते। अत्र एवमुक्तमस्ति- ये विद्यासाधनेन देवयानमार्गे अधिकृताः न भवन्ति, किञ्च कर्मणा पितृयाणमार्गे अधिकृताः न भवन्ति, तेषां कृते क्षुद्रजन्तुलक्षणः असकृदावर्ती अयं तृतीयः पन्थाः भवति। अतः अनिष्टादिकारिणः चन्द्रलोकं न गच्छन्तीति सिद्ध्यति।

अत्र अनिष्टादिकारिणः चन्द्रलोकम् आरुह्य ततः अवरुह्य क्षुद्रजन्तुत्वं प्राप्स्यन्ति इति स्वीक्रियते चेत् आरोहानर्थक्यं भविष्यति। किञ्च मृत्योः अनन्तरं सर्वे चन्द्रलोकं गच्छन्तीति स्वीक्रियते चेत् चन्द्रलोकः प्रषद्भिः सम्पूरणेन प्रश्नविरूद्धं प्रतिवचनं भविष्यति। किन्तु अत्र "असौ लोकः न सम्पूर्यते" एवं प्रतिवचनं दातव्यम्। अवरोहात् असम्पूर्णम् इत्यपि स्वीकर्तुं न शक्यते अश्रुतत्वात्। "एतत् तृतीयं स्थानं तेन असौ लोकः न सम्पूर्यते" इति श्रुतिस्तु तृतीयस्थानसंकीर्तनेन असम्पूरणं दर्शयति। तेन अनारोहात् असम्पूरणम् इति युक्तं भवति। अत्र अवरोहात् असम्पूरणमिति श्रुतिः किमर्थं न उक्तवती, इति चेत् उच्यते यत्- अवरोहस्य इष्टादिकारिषु अपि अवशिष्टत्वे सति तृतीयस्थानोक्तानर्थक्यप्रसङ्गात्। अत्र 'तु' इति शब्दः अशेषगमनाशङ्काम् उच्छिनत्ति। श्रुतिवाक्ये यत् उक्तम् आसीत् अर्थात् "चन्द्रमसमेव ते सर्वे गच्छन्तीति"। अत्र 'सर्वे' इति शब्दः अधिकृतापेक्षः अर्थात् ये इष्टकर्मानुष्ठानेन चन्द्रलोकगमने

---

1 ब्र.सू-३.१.१३

2 कठ.उ-१.२.६

3 ब्र.सू-३.१.१६

4 छा.उ-५.१०.८

अधिकृताः ते एव केवलं चन्द्रलोकं प्रति गच्छन्ति।

- **शङ्का**

किन्तु पूर्वम् उक्तम् आसीत्- देहलाभाय सर्वे एव चन्द्रमसं गच्छन्ति- "पञ्चम्याम् आहुतौ " इति आहुतिसंख्यानियमात्।

- **समाधानम्**

तदा अत्र समाधानरूपेण उच्यते यत्- **'न तृतीये तथोपलब्धेः'**[1] इति। तृतीये स्थाने प्रविष्टानां पापिनां देहलाभाय आहुतीसंख्यानियमः न आदर्तव्यः। कुतः? इति चेत् तथोपलब्धेः अर्थात् "जायस्व म्रियस्व इति एतत् तृतीयं स्थानम्" इत्यादिश्रुतौ आहुतिसंख्यां विनैव तृतीयस्थानप्राप्तिः उपलभ्यते। अतः इष्टादिकारिणामेव अयं संख्यानियमः इति भावः। अपि च "पञ्चम्याम् आहुतौ आपः पुरुषवचसो भवन्ति"[2] इति अत्र मनुष्यशरीरहेतुत्वेन आहुतिसंख्या संकीर्त्यते, न तु कीटपतङ्गादिशरीरहेतुत्वेन, पुरुषशब्दस्य मनुष्यजातिवचनत्वात्। किञ्च पञ्चम्याम् आहुतौ अपां पुरुषवचस्त्वम् उपदिश्यते, अपञ्चम्यामाहुतौ पुरुषवचस्त्वं न प्रतिषिध्यते वाक्यस्य द्व्यर्थतादोषात्। तत्र येषाम् चन्द्रलोके आरोहावरोहौ सम्भवतः तेषामेव केवलं पञ्चम्याम् आहुतौ देहः भविष्यति। अन्येषां तु आहुतिसंख्यां विनैव भूतान्तरोपसृष्टाभिः अद्भिः देहः भविष्यति।

अपि च लोके द्रोणधृष्टद्युम्नप्रभृतिनां सीताद्रौपदीप्रभृतिनां च अयोनिजत्वं स्मर्यते।

तत्र द्रोणादीनां योषिद्विषया एकाहुतिः नास्ति। किञ्च धृष्टद्युम्नप्रभृतिनां योषित्पुरुषविषये द्वे आहुती न स्तः। यथा तत्र आहुतिसंख्यानियमानादरः भवति तथैव अन्यत्रापि भविष्यति।

पुनश्च जरायुजाण्डजस्वेदजोद्भिज्जेषु चतुर्विधदेहेषु स्वेदजोद्भिज्जयोः स्त्रीपुंव्यक्तिसंयोगं विनैव उत्पत्तिदर्शनात् आहुतिसंख्यानियमानादरः भवति। एवम् अन्यत्रापि भविष्यति।

- **शङ्का**

अत्र शङ्का भवति यत् "तेषां खलु एषां भूतानां त्रीणि एव बीजानि भवन्ति, आण्डजं, जीवजम् उद्भिज्जम्"[3] इत्यादिश्रुतौ त्रिविधः एव भूतग्रामः श्रूयते, तर्हि भूतग्रामस्य चतुर्विधत्वं कथम् प्रतिज्ञातम्?

- **समाधानम्**

तदा उच्यते यत् **'तृतीयशब्दावरोधः संशोकजस्य'**[4] इति। "आण्डजं जीवजं उद्भिज्जम्"[5] इत्यत्र तृतीयेन उद्भिज्जशब्देन स्वेदजस्य संग्रहः भवति। यतोहि स्वेदजोद्भिज्जयोः उभयोरपि भूम्युदकोद्भेदप्रभवत्वस्य तुल्यत्वात्। न च एतवता चातुर्विध्यस्य हानिः भवति। स्थावरजङ्गमात्मत्वेन उभयोः भेदस्य अनिवार्यत्वात्।

उपसंहारः

इष्टादिकारिणः एव केवलं चन्द्रमसं गच्छन्ति। ते सर्वे इति सर्वश्रुतिः तु इष्टादिकारिणामेव चन्द्रलोकगमनं प्रतिपादयति। पापीनां तु यमालये पापानुरूपा यातना वर्ण्यन्ते। ते यमालयं गत्वा यमयातना अनुभूय इमं लोकम् आगच्छन्ति इति श्रूयते। तस्मात् इष्टादिकारिणः एव चन्दलोकं गच्छन्ति न तु पापिनः।

सहायकग्रन्थाः

बादरायणः।(२०१३)। वेदान्तदर्शनम्(बङ्गीयपुस्तुकम्)। विश्वरूपानन्दस्वामी(व्याख्याता)।
कलिकाता, उद्बोधनकार्यालयः।

---

[1] ब्र.सू-३.१.१८
[2] छा.उ-५.९.१
[3] छा.उ-६.३.१
[4] ब्र.सू-३.१.२१
[5] छा.उ-६.३.१

ब्रह्मसूत्रशांकरभाष्यम् (श्रीमदनन्तशास्त्रिणा टिप्पण्यादिभिरुपस्कृतम्, श्रीवासुदेवशर्मणा च संस्कृतम्)। २०००। वाराणसी, कृष्णदास अकादेमी।

बृहदारण्यकोपनिषत्। सं.२०७०। गोरखपुर, गीताप्रेस्।

धर्मराजध्वरिन्द्रः। सं २०१०। वेदान्तपरिभाषा। मुसलगावकरः, श्रीसीतारामः(सम्पा.)। वाराणसी, चौखम्बा विद्याभवन्.

सदानन्दयोगीन्द्रः।(१९८२)। वेदान्तसारः(बङ्गपुस्तकम्)। विपदभञ्जनपालः(व्याख्याता)। कलिकाता, संस्कृतपुस्तुकभाण्डारः।

भारतीयज्ञानव्यवस्थायां प्राचीनजनजातीनां योगदानम्

सुशान्तमण्डलः
शोधछात्रः, साहित्यविभागः
केन्द्रीयसंस्कृतविश्वविद्यालयः
दूरभाषसंख्या-7384697750
अनुवादसंकेतः- susanta71997@gmail.com

प्रबन्धसारः- भारतीयज्ञानव्यवस्थायाः स्थापनायाः अनन्तरं राष्ट्रियशिक्षानीति २०२२ तमे वर्षे स्वीकृतिः वर्धिता अस्ति तथापि आदिवासीज्ञानव्यवस्थायाः मान्यतायाः अभावः अस्ति । प्रकृत्या सह तस्याः पक्षैः सह जनजातेः सह-अस्तित्वेन अपारं ज्ञानं, स्थायित्वस्य प्रति पारम्परिकव्यवस्था च विकसिता अस्ति । अस्मिन् पत्रे आदिवासीज्ञानव्यवस्थायाः महत्त्वं, वर्तमानचुनौत्यं, भारतीयज्ञानव्यवस्थायाः भागत्वेन सारस्य साक्षात्कारार्थं सम्भाव्यसमाधानं च विषये अन्वेषणं दातुं प्रयतते ।

भारतीयज्ञानव्यवस्था (IKS) अन्तर-स्थानांतरण-प्रक्रियायां कला-शिल्प-साहित्य-परम्परा-आदिरूपेषु भारतीय-ज्ञानस्य स्वीकृतिं पुनः सजीवं कर्तुं प्रयत्नः अस्ति राष्ट्रीयशिक्षानीतिः (NEP)-२०२० इत्यनेन आईकेएस-सङ्घस्य आधारः स्थापितः, तस्य उद्देश्यं च शिक्षायाः सर्वेषु स्तरेषु पाठ्यक्रमेषु समावेशः कृतः अस्ति । पाश्चात्यशिक्षाव्यवस्थायाः निर्मिताः सर्वान् दासत्वस्य छात्रेषु भारतस्य धरोहरविरासतां च गौरवं उन्नतयितुं एषः प्रयासः अस्ति (UGC, २०२२)।

२०११ जनगणनानुसारं भारतीयजनसङ्ख्यायाः ८.६% भागः जनजातयः सन्ति। भारते जनजातेः अवधारणा विषमरचना अस्ति अरुणाचलप्रदेशस्य आप्तानीजनजातिभ्यः राजस्थानस्य भीलपर्यन्तं, तमिलनाडुस्य कामकरणात् आरभ्य ब्रोक्पापर्यन्तं, लद्दाख, सर्वाणि जनजातयः रचनायां, सांस्कृतिकपक्षेषु, सामाजिकरचने च सजीवाः सन्ति भारतीयज्ञानव्यवस्थायाः (IKS) घटकानां सदृशं आदिवासीज्ञानव्यवस्था रूढिवादैः, बाह्यप्रभावैः, दस्तावेजीकरणकारकाणां अभावात् च नष्टा अभवत् तेषां सरलजीवनं प्रकृत्या सह तस्याः संसाधनैः सह नित्यं संवादः च स्थायि-समन्वय-जीवनस्य महत्त्वपूर्ण-अवलोकनं प्रददाति आदिवासी-ज्ञान-व्यवस्थायाः केचन पक्षाः तस्याः महत्त्वं च परीक्षयामः ।

नृवंशचिकित्सा टीकेएस-सङ्घस्य सर्वाधिकं अन्वेषितः स्तरः अस्ति । Yesodharan & Suyana (२००७) इत्यनेन केरलस्य मलमालासरजनजातीनां नृवंशविज्ञानज्ञानस्य अध्ययनं कृतम् तेषां ज्ञातं यत् एताः जनजातयः कटन, सर्पदंशः, शिरोवेदना, पेचिश, पीलिया, अन्येषां रोगानाम् इत्यादीनां रोगानाम् कृते चिकित्सावनस्पतयः उपयुञ्जते ते स्वीकुर्वन्ति यत् दस्तावेजानां अभावात् , मालमालासारजनजातेः नृवंशविज्ञानज्ञानं नष्टस्य संकटे वर्तते ।

भारतीयप्राचीनपरम्परागतज्ञानव्यवस्था अद्वितीया अस्ति तथा च कस्यापि समयस्य प्रासंगिकाः अनेकाः शिक्षणमूलाः सन्ति । अस्य विकासः अभवत्, प्राचीनभारतीयज्ञानस्य विभिन्नाः अध्यायाः विविधखण्डेषु वर्गीकृताः सन्ति । अस्य इतिहासः अस्ति । अधुना एव सदा प्रासंगिकं ज्ञातुं एतादृशं ज्ञानं निदानं कर्तुं रुचिः वर्धमाना अस्ति, स्थायित्वार्थं च आवश्यकी अस्ति । तत् अस्मान् मानवकल्याणं वर्धयितुं प्रयत्नानाम् उन्नयनार्थं साहाय्यं करिष्यति । अतः मानवकल्याणसम्बद्धानां तेषां ज्ञानदर्शनमूल्यानां स्वरूपस्य इतिहासस्य च विश्लेषणस्य आवश्यकता वर्तते। प्राचीनभारतीयज्ञानव्यवस्थायाः इतिहासस्य विश्लेषणस्य एतादृशः प्रयासः अस्मिन् पत्रे कृतः अस्ति ।

कुञ्चीशब्दाः- प्राचीनजनजाती, भारतीयज्ञानव्यवस्था, आदिवासीज्ञानव्यवस्था रूढिवाद, आदिवासीसमूहाः स्वसांस्कृतिकपरिवेश, सामाजिकस्थान ।

प्रस्तावनाः-आईकेएस अखिलभारतीयतकनीकीशिक्षापरिषदः (AICTE), नईदिल्लीस्थे शिक्षामन्त्रालयस्य अन्तर्गतः एकः अभिनवः कोष्ठकः अस्ति । अस्य स्थापना २०२० तमस्य वर्षस्य अक्टोबर्-मासे अभवत् । आईकेएसस्य सर्वेषु पक्षेषु अन्तरविषयसंशोधनं प्रवर्धयितुं, आईकेएसस्य संरक्षणाय प्रसाराय च अग्रे अनुसन्धानार्थं सामाजिकप्रयोगाय च अस्य स्थापना कृता अस्ति अस्माकं देशस्य समृद्धविरासतां पारम्परिकज्ञानं च विभिन्नक्षेत्रेषु प्रसारयितुं सक्रियरूपेण प्रवृत्तं भविष्यति ।

अरुणाचलप्रदेशस्य आदिजनजातीनां स्वदेशीयजैवविविधतायाः संरक्षणे महिलानां भूमिकायाः अध्ययनस्य समये सिंह इत्यादयः (२०१३) टिप्पणीं कुर्वन्ति यत् पारम्परिकभोजनस्य निर्माणे येषां वृद्धानां महिलानां अनुभवः कौशलं च जैवविविधतायाः उपयोगे संरक्षणे च प्रमुखं कार्यं कृतवान् अस्ति। तेषां प्रयुक्तेषु ५५ जातिषु ३४ प्रजातीनां नृवंशविज्ञानीयं महत्त्वं आसीत्।

अनेके आदिवासीसमूहाः स्वसांस्कृतिकपरिवेशेषु तेषां पशूनां कृते विशेषं स्थानं दत्तवन्तः येषां पालनं तेषां पालनं च कृतम्। एते पशवः यदि तेषां संरक्षणं न पालिताः वा भवन्ति स्म तर्हि कालान्तरेण नष्टाः भवन्ति स्म। नीलगिरिस्-नगरस्य तोडासः एतादृशम् एकं उदाहरणम् अस्ति। टोडा-महिषाः, ये टोडा-सामाजिक-धार्मिक-सांस्कृतिक-आचारस्य अभिन्नभागाः सन्ति, पशुपालनार्थं अद्वितीयाः प्रजातयः इति दृश्यन्ते (कुमार इत्यादयः, २००६)। पञ्चमारी जैवमण्डलसंरक्षणस्य जनजातीनां अध्ययनं कुर्वन् काला (२०२२) उल्लेखं करोति यत् स्थायित्वार्थं सामाजिकाः प्रथागताः च कानूनाः कथं परस्परं सम्बद्धाः सन्ति। औषधसङ्ग्रहार्थं प्रयुक्तस्य शुभकालस्य 'जरि- जगण' (पृ.११) इत्यस्य अभ्यासस्य उल्लेखं करोति। ततः परं जनजातीनां विविधसञ्चितज्ञानस्य अन्वेषणं प्रदातुं लेखकः युगपर्यन्तं अनुभवेन एतत् ज्ञानं कथं विकसितं भवति, सांस्कृतिकखण्डे विश्वासव्यवस्थायां च अन्तर्गतं भवति, स्थानीयसंसाधनानाम् उपयोगं करोति इति चिनोति।

घरवालक्षेत्रस्य भोतियाजनजातेः अध्ययनं कृत्वा काला (२००२) स्वदेशीयज्ञानस्य संरक्षणस्य महत्त्वं टिप्पणीं करोति। भोटिया-नगरस्य सन्दर्भे ऊनस्य प्राकृतिक-रञ्जक-निर्माणं तेषां अर्थव्यवस्थायाः मेरुदण्डः आसीत्। परन्तु कृत्रिमरञ्जकानां बाह्यप्रभावेन रञ्जकनिर्माणज्ञानस्य क्षयः अवलोकितः अस्ति। प्राकृतिकरञ्जकनिर्माणं, यस्मिन् स्थानीयवनस्पतिसम्पदां कच्चामालरूपेण सम्मिलितं भवति स्म, स्थानीयरोजगारं च जनयति स्म, तस्य कारणं नष्टम् अभवत्।

भोटियायाः पारम्परिकविरासतां मूल्यानां च प्रति दृष्टिस्य अज्ञानस्य च अभावाय। अतः, टीकेएस "स्थानानां प्रतिनिधित्वं कुर्वन् जैव-सांस्कृतिक-शरणार्थीरूपेण कार्यं करोति ये न केवलं प्रजातीनां आश्रयं ददति, अपितु जैवविविधतायाः पारिस्थितिकीतन्त्रसेवानां च व्यावहारिकप्रबन्धनस्य विषये ज्ञानं अनुभवं च वहन्ति" (Barthel et al., २०१३)।

महिलानां स्थितिं वदन् मित्रा (२००८) मानवशास्त्रज्ञयोः हैमेन्डोर्फ्, हटनयोः कृतीनां टिप्पणीं करोति, ये दर्शयन्ति यत् सामाजिकस्थानस्य व्यक्तिगतस्वतन्त्रतायाः च दृष्ट्या नागाजनजातेः महिलाः हिन्दुमहिलानां अपेक्षया उत्तमस्थाने आसन् एवं समाजस्य तस्य संरचनायाः च केचन पक्षाः ज्ञानरूपेण आत्मसातुं शक्यन्ते।

अस्माकं समकालीनजगति यदा बहवः जनाः उपभोक्तृत्वस्य अराजकमानवसंस्थानां च जीवनात् दूरं उत्तमविश्वदृष्टिं प्रति गच्छन्ति तदा आदिवासीजीवनशैली, दर्शनं च शान्तसमाधानं भवितुम् अर्हति। आदिवासीदर्शनं यथा - व्याख्यायते, भूमिः, प्रकृतिः, समुदायः च सह सम्बन्धस्य प्रबलः भावः अस्ति। 'अत्र इदानीं' इति भावः, पश्चात् एव 'परलोकः' इति भावः प्रकृत्या अस्माकं पूर्वजैः सह तस्य एकीकरणं मन्यते सः अग्रे टिप्पणीं करोति यत् आदिवासी तत्वमीमांसा व्यक्ति-प्रकृतेः, जीवानां च समानतायाः उपरि बलं ददाति। एवं आधुनिककालस्य व्यावहारिकदर्शनस्य कृते आदिवासीदर्शनं महत्त्वपूर्णम् अस्ति।

आदिवासीज्ञानव्यवस्था प्रायः आदिम-पश्चात्ता-रूपेण अवहेलिता भवति, अतः समकालीननीतिनिर्माणे शासने च तस्याः प्रासंगिकता न्यूनतमा एव तिष्ठति। सेनगुप्ता (२०१५), त्रिपुरास्य रेआङ्गजनजातीनां विषये स्वस्य अध्ययने झुम्मिंग् एकः इत्यस्य अवधारणां विचार्य दर्शयति यत् कथं सर्वकारः आदिवासीजनानाम् आर्थिकपर्यावरणसमस्यानां समाधानार्थं असमर्थजीवानां रूपेण व्यवहारं करोति। जनजातीनां प्रति एषा दृष्टिकोणः तेषां ज्ञानं च स्वीकृतिं अवनयति सा अपि दर्शयति यत् जनजातीनां मध्ये ज्ञानं कथं संकरितं भवति। संवर्धनस्य संसाधनस्य च उपयोगाय संकरणप्रविधिः पाश्चात्यवैज्ञानिकज्ञानस्य तस्य स्वदेशीयज्ञानस्य च सन्तुलनार्थं रेआङ्गसमुदायस्य एकेन आदिवासिना क्रियते एतत् संकरणं व्यक्तिस्य लिंगस्य, आयुः, उत्पादनस्य, अन्यसामाजिक-आर्थिकस्थितेः च कारणेन भवति।

सुब्बा राव (२००६) चेतयति, बौद्धिकसम्पत्तिव्यवस्था (IPS) विषयं, स्वदेशीयज्ञानस्य रक्षणं कर्तुं असमर्थतां च रेखांकयति। यदि समये न रक्षिताः तर्हि वयं देशत्वेन वाणिज्यिकहानिः भवितुम् अर्हति। सिंह इत्याख्येन (२०१०) आदि, मोनपा, खासी जनजातीनां मध्ये जैवसांस्कृतिकसंसाधनानाम् पारम्परिकज्ञानस्य अध्ययनं कृतम्। ते अवदन् यत् युवानां मध्ये पारम्परिकं ज्ञानं क्षीणं भवति,

हस्तक्षेपस्य आवश्यकता वर्तते । ते अपि अवलोकितवन्तः यत् पूर्वसूचितसहमतिविषये ज्ञानस्य अभावेन ते गौणपक्षेण स्वस्य बौद्धिकसम्पत्त्याः चोरीं कर्तुं दुर्बलाः भवन्ति । अतः एतत् तेषां टीकेएस मूल्यस्य तस्य उपयोगितायाः च जागरूकतायाः अभावं सूचयति ।

अद्यत्वे विद्यमानः अधिकांशः आदिवासीज्ञानव्यवस्था तेषां "मौखिकपरम्परायाः माध्यमेन कालान्तरे, पीढिषु च ज्ञातस्य सामूहिकप्रज्ञायाः, व्यावहारिकस्य, अनुकूलनस्य च" सङ्घः अस्ति । मौखिकपरम्परायां अथवा अदस्तावेजितरूपेण तेषां उपस्थितिमात्रं तस्याः अन्तरिक्षं न्यूनीकर्तव्यं वा हाशियां कर्तुं वा न अर्हति भारतीयज्ञानव्यवस्था । आदिवासीज्ञानव्यवस्थायाः सारं स्थापयितुं केचन सुझावाः सन्ति : अवधारणात्मकविकृतिः पुनर्व्याख्या च : अस्माकं बहवः आदिवासीप्रथाः तस्मात् निर्गच्छन्तं ज्ञानं च आदिमं वा पश्चात्तापं वा इति अवहेलनस्य समस्या अस्ति तेषां व्याख्या महत्त्वपूर्णनृवंशविज्ञानेषु जनजातीनां विषये पुस्तकेषु च । अस्माकं एतेषां ग्रन्थानां पुनर्व्याख्या करणीयम् अस्ति तथा च अवधारणात्मकविकृतिः अथवा अवधारणासमूहः इत्यादीनां पद्धतीनां उपयोगेन आदिवासीसांस्कृतिकपरिवेशेषु अनुवादः करणीयः, येषां विकासः भारतीयज्ञानव्यवस्थायाः स्रोतांशानां व्याख्यानार्थं क्रियते। एतत् परिवर्तनकारी कार्यं संयुक्तप्रयत्नानाम् आग्रहं करिष्यति ।

मानवशास्त्रज्ञाः, समाजशास्त्रज्ञाः, समाजसेवकाः, विभिन्नविषयाणां शिक्षाविदः च । दस्तावेजीकरणम् : शोधकर्तृभिः घटमानस्य संकरनस्य पहिचानं करणीयम्, प्रारम्भिकदस्तावेजीकरणप्रक्रियायाः माध्यमेन टीकेएस-पाश्चात्यसंस्कृतेः च मध्ये भेदः करणीयः।

स्थानीयपर्यावरणस्य संस्कृतिस्य च रक्षणम् : जलवायुपरिवर्तनं वनानां कटनं च, भूमिहानिश्च, ये जनजातीनां कृते महत्त्वपूर्णाः सन्ति, ते न केवलं तेषां जीवनयापनार्थं हानिकारकाः अपितु आदिवासीज्ञानव्यवस्थानां अवमूल्यने अपि भवन्ति ।

टीकेएस तथा तस्य उपयोगितायाः विषये जागरूकता : ज्ञानधारकस्य ज्ञानस्य च रक्षणं अत्यावश्यकम् । मलागी&मालागी (२०२२) इत्यस्य शोधकार्यं वनस्पतिजातीनां कृषकाधिकारसंरक्षणकानून, २००१ तथा जैविकविविधताकानून, २००२ इत्यस्य अन्तर्गतं जनजातीनां वनस्पतिजातीनां संरक्षणं, जनजातीनां मध्ये तस्य विषये जागरूकतां वर्धयितुं च इत्यादीनि सुझावानि प्रदत्तानि सन्ति । आदिवासीदर्शनस्य समेकनम् : भिन्नतायाः विषमतायाश्च मध्ये आदिवासीदर्शनस्य समेकनं चुनौतीपूर्णं भवति, परन्तु सामूहिकं लोकाचारं समाकलितुं शक्यते । कला (२०२२) इत्यनेन ज्ञायते यत् एते सिद्धान्ताः प्राकृतिकसांस्कृतिकसंरक्षणनीतीनां मार्गदर्शनं कर्तुं शक्नुवन्ति ।

कालान्तरे विश्वस्य आदिवासीजनाः विशिष्टानि अवगमनानि संरक्षितवन्तः, ये सांस्कृतिक-अनुभवे मूलभूताः सन्ति, ये विशिष्ट-पारिस्थितिकीतन्त्रेषु मानवानाम् अन्येषां च सम्बन्धानां मार्गदर्शनं कुर्वन्ति । एते अवगमनाः सम्बन्धाः च व्यापकरूपेण स्वदेशीयज्ञानरूपेण परिचिता व्यवस्थां निर्मान्ति, या पारम्परिकज्ञानं वा आदिवासीज्ञानं वा इति अपि उच्यते । आदिवासीज्ञानव्यवस्थां कालान्तरेण संस्कृतिना परिदृश्येन च सह आदिवासीनां सम्बन्धानां संरक्षणं, संप्रेषणं, सन्दर्भीकरणं च कर्तुं उद्दिष्टानां ज्ञानानां, विश्वासानां, परम्पराणां च जालरूपेण परिभाषितुं शक्यते । एतानि ज्ञानानि सामाजिकसमागमैः, मौखिकपरम्पराभिः, संस्कारप्रथैः, अन्यैः क्रियाकलापैः च ज्ञातिसमूहेषु समुदायेषु च औपचारिकरूपेण अनौपचारिकरूपेण च प्रसारिताः भवन्ति ।

आदिवासीज्ञानव्यवस्थासु समाविष्टा अन्तर-पीढी-प्रज्ञा शताब्दशः अनुभवेन, शिक्षणेन च वर्तमानकालपर्यन्तं प्रसारिता भवति। देशे सर्वत्र जनजातीयसंशोधनसंस्थाः (TRI) स्थापिताः येषां उद्देश्यं चिन्तनसमूहरूपेण कार्यं कर्तुं आदिवासीसमुदायस्य सूचनानां भण्डारः भवितुं च अस्ति । “टीआरआइ-समर्थनम्” इति योजनायाः अन्तर्गतं मन्त्रालयः पूर्वोत्तरस्य जनजातीनां सहितस्य आदिवासीसमुदायस्य जीवनस्य संस्कृतिस्य च अध्ययनं दस्तावेजीकरणं च कर्तुं टीआरआइ-भ्यः धनं प्रदाति ।

आदिवासी चिकित्सक, औषधीय वनस्पति, आदिवासी भाषा आदि द्वारा आदिवासी प्रथाओं के शोध हेतु दस्तावेजीकरण । समृद्धजनजातीयसांस्कृतिकविरासतां संरक्षणाय प्रवर्धनाय च आदिवासीकार्याणां मन्त्रालयेन डिजिटलभण्डारः

(https://repository.tribal.gov.in/) [1] विकसितः अस्ति। पारम्परिकज्ञानस्य डिजिटलपुस्तकालयः (TKDL) भारतीय-पारम्परिकचिकित्साज्ञानस्य रक्षणार्थं अन्तर्राष्ट्रीयपेटन्टकार्यालयेषु तस्य दुरुपयोगं निवारयितुं भारतस्य अग्रणीः उपक्रमः अस्ति। अनुसूचितजनजातीनां राष्ट्रियआयोगः (NCST) अधुना भारते आदिवासीसमाजानाम् संस्कृतिनां सामाजिकप्रथानां च "पुनः दस्तावेजीकरणं" कर्तुं धक्कायति। विद्यमानं विद्वान्साहित्यं उपनिवेशकसरकारैः निर्मितस्य ज्ञानस्य निकायस्य उपरि बहुधा निर्भरं वर्तते।

प्रकृतेः समकालीनज्ञानम् वनानां निरन्तरं सामीप्यस्य कारणात् आदिवासीज्ञानव्यवस्थायां प्रकृतेः समृद्धं ज्ञानं वर्तते। एतत् ज्ञानं पर्यावरणमूल्यांकनेषु स्थायिपारिस्थितिकीतन्त्रप्रबन्धने च योगदानं दातुं शक्नोति। यथा, देशी-पारम्परिक-आहारस्य स्थायि-उत्पादनस्य, उपभोगस्य च प्राकृतिक-संसाधनानाम्, पारिस्थितिकी-तन्त्राणां च अमूल्यं लाभं भवति। एतत् स्थायिरूपेण स्वस्थतरं च आहारं योगदानं करोति, जलवायुपरिवर्तनस्य न्यूनीकरणे च सहायकं भवति। ते जानन्ति यत् केषां वनस्पतयः गृहनिर्माणार्थं, उपकरणानि शस्त्राणि च निर्मातुं, इन्धनार्थं, लाशं, बन्धनं च कर्तुं, टोकरीं कर्तुं, अस्थायी झूलानिर्माणार्थं, रञ्जकानां, विषाणां, शरीररङ्गस्य, इत्रस्य, मतिभ्रमजनकौषधानां च इत्यादीनां कृते उपयोक्तव्याः।

शताब्दशः आदिवासीजनाः रोगनिवारणाय अनेकानाम् वनस्पतयः उपयुञ्जते येषां पारम्परिकौषधप्रयोगे व्यापकस्वीकृतिः प्राप्ता। यथा - बौहिनिया पर्प्युरिया, जट्रोफा करकस इत्यादयः वनस्पतयः मांसपेशीवेदनायां, ज्वरस्य, शिरोवेदनायाः, शरीरस्य शोफस्य च चिकित्सायां यथा उपयुज्यन्ते तथा संरक्षिताः भवन्ति।

संरक्षणात्मकपक्ष भारतस्य जातीयजनाः अनेकानाम् कुमारीवनानां जैवविविधतायाः संरक्षणे महत्त्वपूर्णां भूमिकां निर्वहन्ति, आदिवासीनां पवित्रवृक्षेषु अनेकाः वनस्पतयः जीवजन्तुः च संरक्षणं कृतवन्तः। आदिवासिनः पशुव्यवहारविशेषज्ञाः सन्ति। आपदा न्यूनीकरण पारम्परिकज्ञानेन भारतस्य अण्डमान-निकोबारद्वीपेषु प्राचीनजनजातीनां २००४ तमे वर्षे सुनामी-प्रकोपस्य दुर्गतेः उद्धाराय साहाय्यं कृतम् आसीत्। तेषां लोककथासु महतीं भूमिकम्पनं, तदनन्तरं उच्चैः जलभित्तिं च कथ्यते। यदा भूकम्पाः अभवन् तदा ओङ्गे-जनाः गभीरं उच्चतरं भूमिं प्रति गतवन्तः। तेषां वने अन्तः तरङ्गस्य क्रोधात् पलायिताः। एकीकृतशिक्षणस्य प्रवर्धनम्। आदिवासीज्ञानव्यवस्थाः गीतेषु, कथासु, नाटकेषु, लोककथासु इत्यादिषु संगृहीताः भवन्ति अतः समुदायस्य कृते एकीकृतशिक्षणस्य प्रवर्धनं करोति। गुणकारणात् एताः ज्ञानव्यवस्थाः अबहिष्काराः, समतायाः चिह्निताः च भवन्ति। उल्लेखनीय लिंग अनुपात तेषां उल्लेखनीयः लिंगानुपातः अस्ति तथा च तत्र समाजे प्रायः शून्यबलात्कारप्रकरणाः सन्ति।

निष्कर्षः- कोमाराम भीमस्य नारे "जल जंगल जमीन्" इति, यत् आदिवासी-आन्दोलनस्य प्रसिद्धं नारा जातम् (पोयाम, २०१६), अस्माभिः न विस्मर्तव्यं यत् जल, जङ्गल (वनानि), जमीनः (भूमिः) च सर्वेषां मानवानाम् कृते महत्त्वपूर्णाः सन्ति समाजाः। एतेषां पक्षानाम् आदिवासीज्ञानव्यवस्था अस्मान् जीवनस्य मूलं समृद्धयति, संलग्नं च करोति। एवं तेषां स्वीकारः आवश्यकः। यथा सर्वकारेण Mission Life (Lifestyle For Environment) इति विकासः कृतः, यत् जलवायुपरिवर्तनस्य न्यूनीकरणस्य दिशि व्यक्तिगतस्तरस्य स्थायिप्रथानां आत्मसातीकरणं कर्तुम् इच्छति(Niti Aayog), तथैव तेषां ज्ञानव्यवस्थायाः अनेकाः आदिवासीप्रथाः आत्मसातुं शक्नोति। सामाजिकविज्ञानसहितं आधुनिकविज्ञानं प्राकृतिकसंसाधनानाम् उपयोगस्य दृष्ट्या स्थायित्वं, जलवायुपरिवर्तनस्य तस्य अनुकूलनस्य च निवारणं, जैवविविधतायाः संरक्षणं, खाद्यसुरक्षा, सामाजिकसङ्गतिः, शान्तिपूर्णसहजीवनं, अन्ये च बहवः भारतीयाः इत्यादयः अनेकेषां समकालीनविषयाणां सामनां कुर्वन्ति भारतीयज्ञानव्यवस्थायाः भागत्वेन आदिवासीज्ञानव्यवस्थायाः उपर्युक्तविषयाणां समाधानं प्रदातुं बहु किमपि प्रस्तावः अस्ति। परन्तु एतत् तदा एव सम्भवति यदा टीकेएस इत्यस्य पुनः दर्शनं, मान्यता, अभिलेखनं, अस्माकं युवानां पीढीं प्रति पाठनं, आईकेएस-अङ्गत्वेन अस्माकं नीतिषु संश्लेषितं च भवति।

[1] https://repository.tribal.gov.in

सहायकग्रन्थसूची:-

Lakshman, A., Integrating tribal knowledge systems is key to making India a 'knowledge superpower', says President Droupadi Murmu, 2022, November 28

Prof. Shrinivasa Varakhedi: Integration of IKS and ILs in Indian Education through NEP2020; Central Sanskrit University, New Delhi

Christoph von Fürer- Haimendorf, Tribes of India: The Struggle for Survival, Univ of California Pr,1982

Stephen Fuchs, The Aboriginal Tribes of India, Macmillan India, 1974

अन्तर्जालम्-

https://www.thehindu.com
https://www.education.gov.in
https://iksindia.org
https://egyankosh.ac.in

आचार्यभोजराजकृत-सरस्वतीकण्ठाभरणदिशा केवलसमासविमर्शः

प्रीतम-बेरा (शोधच्छात्रः)
रामकृष्णमिशन्-विवेकानन्द-शैक्षिकशोधसंस्थानम्,
बेलुडमठः, हावडा,
दूरवाणीसंख्या – 6291873366
ईमेल – pritam99bera@gmail.com

प्रबन्धसारः/Abstract- महर्षिपाणिनेः उत्तरवर्त्तिनि काले पाणिनीयव्याकरणम् अनुसरन्तो नैके विद्वासः स्वप्रतिभां प्रदर्शयन्तो व्याकरणानि विरचयामासुः। तेषु आन्यतम्यं भजते हि आचार्यभोजराजः। नानाशास्त्रविशारदेनानेन विदुषा सरस्वतीकण्ठाभरणाभिधं नवीनमेकं व्याकरणं व्यरचि। तस्मिंश्च ग्रन्थे अष्टौ अध्यायाः षट्सहस्राणि च सूत्राणि विलसन्ति। तस्य व्याकरणस्य समीक्षणेन तन्मौलिकता पाठकानां दृष्टिपथमायाति। सरस्वतीकण्ठाभरणव्याकरणे तृतीयाध्यायस्य द्वितीयपादस्यारम्भे समासाधिकारो विराजते। केवलाव्ययीभावतत्पुरुषबहुव्रीहिद्वन्द्वाख्यान् पञ्च समासान् ऊनविंशत्यधिद्विशतसूत्रैः (२१९) प्रत्यपादि भोजराजः। अष्टाध्याय्यां तु समासविधायकत्वेन षडधिकशतं (१०६) सूत्राण्येव पदङ्कुर्वते। इत्थम् अष्टाध्याय्यपेक्षया द्विगुणितानि समाससम्बन्धीनि सूत्राणि सरस्वतीकण्ठाभरणे स्थानं लभन्त इति ज्ञायते। पञ्चसु समासेषु केवलसमासस्तावत् प्रकृतलघुशोधप्रबन्धस्य विषयतामेति। प्रकृतव्याकरणे केवलसमासविधायीनि सप्त सूत्राणि वर्तन्ते। तानि हि – **“सुप् सुपा सहैकार्थीभावे समासः”(स.क.३.२.१), “विस्पष्टादीनि गुणविशेषणतायाम्” (स.क.३.२.२), “काष्ठादीनि क्रियाविशेषणतायाम्” (स.क.३.२.३), “सर्वचर्माद्यश्वोदशैकादशमाशब्दोर्ध्वमुहूर्तोर्ध्वदेहोर्ध्वन्दम-कृतपूर्वादयस्तद्धिते” (स.क.३.२.४), “काकतालादय इवार्थे” (स.क.३.२.५), “इवेन विभक्त्यलोपश्च” (स.क.३.२.६), “भूतपूर्वादयः” (स.क.३.२.७)** चेति। अस्माकं विदितचरमिदं यत् अष्टाध्याय्यां भगवान् पाणिनिः **“सह सुपा”** (अष्टा.२.१.४) इत्याकारकम् एकमेव सूत्रं प्रणिनाय केवलसमासविधायकम्। सरस्वतीकण्ठाभरणे तु केवलसमासविधानार्थं सप्त सूत्राणि उपन्यस्तानि आचार्यभोजराजेन। अत एतेषां नवीनानां सूत्राणां विषये प्रकाशं विदधाति प्रकृतः लघुशोधप्रबन्धः। प्रबन्धेऽस्मिन् केवलसमासविधायकम् एकैकं सूत्रमादाय सूत्रार्थः, हृदयहारिणीटीकानुसारं सूत्राशयः उदाहरणानि च प्रतिपादातानि। समेषां सूत्राणां विशिष्टं समीक्षणमपि विहितम् अस्मिन् लघुशोधप्रबन्धे। अपि च पाणिनीयव्याकरणापेक्षया एतेषां सूत्राणां मौलिकता भेदश्च यथामति प्रतिपादिता अत्र। इत्थं प्रकृतलघुशोधप्रबन्धोऽयं केवलसमासविषयकनवनीतथ्यप्रदायकमिति चिन्तयामि।

कुञ्चिकाशब्दाः – समासः, सूत्रम्, अर्थः, गणपाठः।

प्रस्तावना- वेदरक्षायै प्रवृत्तमिदं शब्दशास्त्रं वेदाङ्गेषु प्राधान्यं भजन्निखिलशास्त्रोपकारकतामगात्। तस्मिंश्च सर्वशास्त्रोपकारके व्याकरणशास्त्रेऽस्ति च कठोरतपःसमः श्रमो विदुषाम्। तत्तपःफलकुसुमैर्मण्डितेयं व्याकरणस्रङ् नितान्तं शोभते संस्कृतमातुः शिरसि। ताञ्च स्रजं गुम्फितृषु विद्वद्वरेषु आन्यतम्यं भजते नानाशास्त्रविशारद आचार्यो भोजदेवः। पाणिनेः परवर्त्तिनि समये पाणिनीयव्याकरणम् अनुसरन्ति नाना व्याकरणानि तत्रभवद्भिर्विद्वद्भिः प्रणीतानि। तेषु अन्यतमं तावत् आचार्यभोजदेवप्रणीतं सरस्वतीकण्ठाभरणाभिधं व्याकरणम्। अध्यायाष्टकसमन्वितेऽस्मिन् व्याकरणे विलसन्ति षट् सहस्राणि सूत्राणि।

सरस्वतीकण्ठाभरणव्याकरणस्य तृतीयाध्यायस्य द्वितीयपादस्यारम्भे समासाधिकारं प्रारभते भोजराजाचार्यः। केवलाव्ययीभावतत्पुरुषबहुव्रीहिद्वन्द्वाख्यान् पञ्च समासान् ऊनविंशत्यधिद्विशतसूत्रैः (२१९) प्रत्यपादि भोजराजः। अष्टाध्याय्यां तु समासविधायकत्वेन षडधिकशतं (१०६) सूत्राण्येव पदङ्कुर्वते। इत्थम् अष्टाध्याय्यपेक्षया द्विगुणितानि समाससम्बन्धीनि सूत्राणि सरस्वतीकण्ठाभरणे स्थानं लभन्त इति ज्ञायते। पञ्चसु समासेषु केवलसमासस्तावत् प्रकृतलघुशोधप्रबन्धस्य विषयतामेति। प्रकृतव्याकरणे केवलसमासविधायीनि सप्त सूत्राणि वर्तन्ते। तानि हि – **“सुप् सुपा सहैकार्थीभावे समासः”(स.क.३.२.१), “विस्पष्टादीनि गुणविशेषणतायाम्” (स.क.३.२.२), “काष्ठादीनि क्रियाविशेषणतायाम्” (स.क.३.२.३),**

"सर्वचर्माद्यश्वोदशैकादशमाशब्दोर्ध्वमुहूर्तोर्ध्वदेहोर्ध्वन्दम-कृतपूर्वादयस्तद्धिते" (स.क.३.२.४), "काकतालादय इवार्थे" (स.क.३.२.५), "इवेन विभक्त्यलोपश्च" (स.क.३.२.६), "भूतपूर्वादयः" (स.क.३.२.७) चेति। अस्माकं विदितचरमिदं यत् अष्टाध्याय्यां भगवान् पाणिनिः **"सह सुपा"** (अष्टा.२.१.४) इत्याकारकम् एकमेव सूत्रं प्रणिनाय केवलसमासविधायकम्। सरस्वतीकण्ठाभरणे तु केवलसमासविधानार्थं सप्त सूत्राणि उपन्यस्तानि आचार्यभोजराजेन। सम्प्रति सप्तानां केवलसमासविधायकसूत्राणाम् आशयः प्रस्तूयते।

१. सूत्रम् - सह सुपा सहैकार्थीभावे समासः (स.क. ३.२.१)

सरस्वतीकण्ठाभरणगतसमासाधिकारे प्रथमस्थानं समलङ्करोति प्रकृतमिदं सूत्रम्। पञ्चपदात्मकेऽस्मिन् सूत्रे सहेत्यव्ययपदम्, सुपा इति तृतीयान्तम्, सहेत्यपि अव्ययम्, एकार्थीभावे इति सप्तम्यन्तं, समासः इति च प्रथमान्तं पदम्। अस्य सूत्रस्य विधित्वम् अधिकारत्वं चेत्युभयत्वं हृदयहारिणीटीकाकारेण दण्डनाथेन प्रत्यपादि। तथाहि तत्रोक्तं – **"लक्षणं चेदमधिकारश्च"**[1]। तेनात्र निष्कर्षो यत् प्रकृतसूत्रेण समासाधिकारः सुप्सुपासमासापराभिधेयः केवलसमासश्च विधीयते। **उपसर्जनं पूर्वम् (स.क. ३.३.५८)** इत्यतः प्राग् अयमधिकारः। इत्थं तृतीयाध्यायस्य द्वितीयपादारम्भात् तृतीयपादस्य अष्टपञ्चाशत्तमसूत्रं यावत् ऊनविंशत्यधिकद्विशतसूत्रेषु (२१९) समासाधिकारो वर्तते। एवं सामान्येन सूत्रार्थो लभ्यते यत् उपसर्जनं पूर्वम् इत्यतः प्राक् सुबन्तं सुबन्तेन सह एकार्थीभावे समाससंज्ञं भवतीति।

सामर्थ्यं हि द्विविधम् एकार्थीभावो व्यपेक्षा चेति। तथाहि समर्थाह्निके आह भगवान् भाष्यकारः – **"तथेदमपरं द्वैतं भवति - एकार्थीभावो वा सामर्थ्यं स्यात्, व्यपेक्षा वेति? तत्रैकार्थीभावे सामर्थ्येऽधिकारे च सति समास एकः संगृहीतो भवति। विभक्तिविधानं पराङ्गवद्भावश्चासंगृहीतः॥ व्यपेक्षायां पुनः सार्मथ्येऽधिकारे च सति विभक्तिविधानं पराङ्गवद्भावश्च संगृहीतो भवति"**।[2] तत्र स्वार्थपर्यवसायिनां पदानाम् आकाङ्क्षादिवशाद् यः परस्परान्वयः तद् व्यपेक्षाख्यं सामर्थ्यम्। एतच्च वाक्ये भवति। यथा राज्ञः पुरुषः इत्यत्र राजपदं राजरूपार्थे पुरुषपदं पुरुषरूपार्थे च पर्यवसितं, ततश्च आकाङ्क्षावशात् राजपदार्थस्य पुरुषपदार्थे, पुरुषपदार्थस्य च राजपदार्थे अन्वयो जायते। इदं व्यपेक्षाभावसामर्थ्यम् इत्युच्यते। एकार्थीभावलक्षणसामर्थ्यं हि प्रक्रियादशायां प्रत्येकमर्थवत्त्वेन पृथग्गृहीतानां पदानां समुदायशक्त्या विशिष्टैकार्थप्रतिपादकतारूपम्। इदं वृत्तौ भवति। यथा राजपुरुषः इति समासवृत्तौ राजपुरुषपदस्य राजसम्बन्धिपुरुषरूपविशिष्टैकार्थबोधकता, तदेव एकार्थीभावरूपं समार्थ्यम्। अनेनेदं स्पष्टं यत् एकार्थीभावसामर्थ्ये एव समासो जायते, न तु व्यपेक्षायाम्। स एवार्थो आचार्यभोजराजेन प्रकृतसूत्रस्थेन **'एकार्थीभावे'** इति पदेन सूचितः।

सूत्रस्यास्य व्याख्यानावसरे दण्डनाथाचार्येण स्वरचितायां हृदयहारिणीटीकायाम् अपरोऽपि एको विषयो दृष्टिपथं समानीतो यत् प्रकृतसूत्रे सुप् सुपा चेत्यनयोः पदयोः एकवचनसत्त्वात् तत्र एकत्वसङ्ख्याया विवक्षितत्वाच्च द्वयोः सुबन्तयोर्मध्ये एव समासो जायते, न तु अनेकेषाम्। राजगवीक्षीरम् इत्यादावपि राज्ञः गौः राजगवी, राजगव्याः क्षीरं राजगवीक्षीरम् इत्येवं द्वयोर्द्वयोः सुबन्तयोः समासो बोद्धव्यः। यदि तु गोक्षीरं राज्ञः भवति, तदा आदौ गोः क्षीरं गोक्षीरं, ततः राज्ञः गोक्षीरं राजगोक्षीरम् इत्येवं समासः कार्यः।

समीक्षणम्- आचार्यपाणिनिना **"समर्थः पदविधिः" (अष्टा.२.१.१)** इति सूत्रे पदसम्बन्धिनः विधेः समर्थाश्रितत्वं प्रतिपादितम्। तत्र समासस्यापि पदविधित्वात् प्रकृतसूत्रबलात् सोऽपि समर्थाश्रित इति ज्ञायते। तत्र च महाभाष्यादिग्रन्थे सामर्थ्यस्य द्वैविध्यं विचारितं, समासादिवृत्तौ च एकार्थीभावसामर्थ्यम् इत्यपि स्पष्टं वर्णितम्। परन्तु विषयोऽयं स्वयं पाणिनिना न केनचित् सूत्रेण प्रतिपादितो यत् एकार्थीभावसामर्थ्ये समासो भवतीति। तत्तु व्याख्यानात् अस्माभिर्ज्ञेयं भवति। परन्तु आचार्यो भोजराजः व्युत्पित्सूनाम् अध्येतॄणां बोधसौकर्याय स्पष्टतया स्वसूत्रे उदलिखद् यत् एकार्थीभावसामर्थ्ये समासो भवतीति।

२. सूत्रम् - विस्पष्टादीनि गुणविशेषणतायाम् (स.क. ३.२.२)

सरस्वतीकण्ठाभरणव्याकरणे केवलसमासविधायकं द्वितीयं सूत्रमिदम्। पदद्वयात्मकेऽस्मिन् सूत्रे विस्पष्टादीनि इति प्रथमाबहुवचनान्तं पदम्। गुणविशेषणतायाम् इति सप्तम्येकवचनान्तं समस्तं पदम्। गुणस्य विशेषणं गुणविशेषणम् इति षष्ठीतत्पुरुषः।

[1] सरस्वतीकण्ठाभरणम् हृदयहारिण्या व्याख्यया समेतं (पृ. ५१)

[2] महाभाष्यम् - समर्थाह्निकम्

गुणविशेषणस्य भावो गुणविशेषणता, तस्यां गुणविशेषणतायाम् इति **"तस्य भावस्त्वतलौ" (स.क.५.१.१३३)** इत्यनेन भावे तल्प्रत्ययः। **"सुप् सुपा सहैकार्थीभावे समासः"(स.क.३.२.१)** इति पूर्वतनं सूत्रमत्राधिक्रियते। प्रत्ययबोधकत्वात् सुप् सुप् चेत्येताभ्यां पदाभ्यां यथाक्रमं सुबन्तम् सुबन्तेन चेत्येतावर्थौ ग्राह्यौ। सुप् इति पदं बहुवचनान्तत्वेन विपरिणम्य विस्पष्टादीनि इत्यत्र सम्बध्यते। गुणविशेषणतायाम् इत्यत्र वृत्तित्वं सप्तम्यर्थः। तेन सूत्रार्थो यत् गुणविशेषणतायां वर्तमानानि विस्पष्टादीनि सुबन्तानि सुबन्तेन सह समाससंज्ञकानि भवन्ति इति। सरस्वतीकण्ठाभरणस्य अष्टमेऽध्याये **"विस्पष्ट-विचित्र-विविक्त-व्यक्त-सम्पन्न-पटु-पण्डित-कुशल-चपल-निपुणा गुणवचनेषु" (सं.क.८.४.२५)** इत्यस्मिन्सूत्रे उल्लिखिता दश शब्दाः विस्पष्टादित्वेन गृह्यन्ते। अत उक्तं हृदयहारिण्याम् – **"विस्पष्टादीन्यष्टमेऽध्याये वक्ष्यन्ते"**[1] इति।

विस्पष्टादयः शब्दाः गुणस्य विशेषणत्वेन व्यवह्रियन्ते। यथा विस्पष्टं पटुः इत्यत्र पटुनिष्ठपटुत्वगुणं विशिनष्टि विस्पष्टशब्दः। तेनात्र पटुत्वं हि विस्पष्टम्। अतो वाक्यार्थः विस्पष्टाभिन्नपटुत्ववान् पटुः इति। एवं गुणविशेषणभूतो ह्यत्र विस्पष्टशब्दः। अतः प्रकृते विस्पष्टं पटुः इति लौकिकविग्रहे विस्पष्ट सु पटु सु इत्यलौकिकविग्रहे गुणविशेषणतायां वर्तमानं विस्पष्ट सु इति सुबन्तं पटु सु इति सुबन्तेन सह प्रकृतसूत्रेण समाससंज्ञं भवति। ततः **"समासानुकरणनिपाताश्च" (स.कं.१.१.७)** इत्यनेन समासस्य प्रातिपदिकसंज्ञायां **"सुपो लुगैकार्थ्ये" (स.कं.३.१.१९७)** इति सूत्रेण पूर्वोत्पन्नयोः सुपोः ऐकार्थ्ये लुकि विस्पष्ट पटु इति स्थिते **"समासे प्रथमानिर्दिष्टमुपसर्जनम्"(स.कं.१.१.२७)** इति सूत्रेण विस्पष्टशब्दस्योपसर्जनसंज्ञायाम् **"उपसर्जनं पूर्वम् (३.३.५८)"** इति तस्य पूर्वनिपाते निष्पन्नस्य विस्पष्टपटुशब्दस्य एकदेशविकृतन्यायेन प्रातिपदिकत्वाद् विभक्तिकार्ये विस्पष्टपटुः इति रूपम्। इत्थं विचित्रकटुकः, विचित्रकषायः, व्यक्तलवणः, सम्पन्नमधुरः, कट्वम्लः, निपुणपण्डितः, कुशलदक्षः, चपलवत्सलः चेत्यादानि उदाहरणानि बोध्यानि।

समीक्षणम्- अष्टाध्यायां समासविधायकत्वेन नेदं सूत्रं पदङ्कुरुते। तत्र षष्ठाध्याये **"विस्पष्टादीनि गुणवचनेषु" (अष्टा.६.२.२४)** इत्याकृत्या स्वरविधायि सूत्रं विराजते। तेन च सूत्रेण विस्पष्टपटुः चेत्यादीनां समस्तपदानां प्रकृतिस्वरो विहित आचार्यपाणिनिना। पाणिनीयानुसारं तु प्रकृते **"सह सुपा" (अष्टा.२.१.४)** इति सूत्रेण सुप्सुपासमासः। विस्पष्टादीनां पटुत्वादि-प्रवृत्तिनिमित्तस्य विशेषणत्वेन सामानाधिकरण्याभावात् कर्मधारयसमासस्य नास्ति सम्भावना। अतः सुप्सुपासमास एवात्र पाणिनिसम्मत इति ज्ञेयम्। तथाह्युक्तं काशिकायाम् - **"विस्पष्टं कटुकमिति विगृह्य सुप्सुपेति समासः। विस्पष्टादयो ह्यत्र प्रवृत्तिनिमित्तस्य विशेषणम्। कटुकादिभिश्च शब्दैर्गुणवद् द्रव्यमभिधीयत इत्यसामानाधिकरण्यमतो नास्ति कर्मधारयः"** इति।[2] एतेन इदं स्पष्टं यत् विस्पष्टपट्वादिपदेषु केवलसमासोऽस्ति इत्यस्मिन् विषये वर्तते पाणिनि-भोजदेवयोः साम्मत्यम्। परन्तु समासविधायि सूत्रम् उभयोर्मते भिद्यते। तत्र पाणिनिनये **"सह सुपा"** इति सूत्रेण प्रकृते समासः। भोजदेवमते तु **"विस्पष्टादीनि गुणविशेषणतायाम्"** इति ह्यत्र समासविधायि सूत्रम् इति विवेकः।

विस्पष्टादिगणे दश शब्दाः पठ्यन्ते। वस्तुतो सरस्वतीकण्ठाभरणव्याकरणे पाणिनीयवत् पृथग् गणपाठो न विराजते। अपि तु आचार्यभोजदेवेन किञ्चित्सूत्रघटकगणान्तर्भूताः शब्दाः सूत्रान्तरे उल्लिखिताः। एवं प्रकृतेऽपि **"विस्पष्टादीनि गुणविशेषणतायाम्" (सं.क. ३.२.२)** इति सूत्रघटकविस्पष्टादिगणपठिताः शब्दाः अष्टमाध्याये **"विस्पष्ट-विचित्र-विविक्त-व्यक्त-सम्पन्न-पटु-पण्डित-कुशल-चपल-निपुणा गुणवचनेषु" (सं.क.८.४.२५)** इत्येतस्मिन् सूत्रे उल्लिखिताः। तदनुसारं विस्पष्टादित्वेन दश शब्दाः ग्राह्याः इति ज्ञायते। पाणिनीयगणपाठानुसारमपि दश शब्दाः एव विस्पष्टादिगणे पदङ्कुर्वते। परन्तु तेषु दशसु तृतीयशब्दस्य स्वरूपविषये अस्पष्टता दृश्यते। तथाहि सरस्वतीकण्ठाभरणानुसारं विस्पष्टादिगणस्य तृतीयशब्दस्तावत् **'विविक्त'** इति। पाणिनीयगणपाठानुसारं तु विस्पष्टादिगणस्य तृतीयशब्दो हि **'विचित्त'** इति। न्यासेऽपि विस्पष्टादिगणपठितशब्दानां व्युत्पत्तिप्रदर्शनावसरे विचित्तशब्दस्यैव[3]

---

[1] सरस्वतीकण्ठाभरणम् हृदयहारिण्या व्याख्यया समेतं (पृ. ५१)

2 विस्पष्टादीनि गुणवचनेषु(अष्टा.६.२.२४) इति सूत्रे काशिका

3 विचित्तशब्दम्` इति। चिती संज्ञाने` (धातुपाठः-३९) इत्यस्य निष्ठायां चित्तम्। विगतं चित्तमस्येति बहुव्रीहि। `बहुव्रीहिस्वरेण` इति। `चिती संज्ञाने` (धातुपाठः-३९) इत्यस्य निष्ठायां चित्तम्। विगतं चित्तमस्येति बहुव्रीहि। `बहुव्रीहिस्वरेण` इति। `बहुव्रीहौ प्रकृत्या` ६.२.१ इति विहितेन। (विस्पष्टादीनि गुणवचनेषु इति सूत्रे न्यासः)

व्युत्पत्तिः प्रदर्शिता। परन्तु विचित्तशब्दस्य न किञ्चिदुदाहरणं तत्र ग्रन्थे परिलक्ष्यते। हृदयहारिण्यां तु विविक्तशब्दस्य विचित्तशब्दस्योभस्य उदाहरणं न दृश्यते। वस्तुतः काशिकाकारमते नव शब्दा एव विस्पष्टादिगणे स्थानं लभन्ते, विचित्तशब्दस्य तु तस्मिन् गणे न पाठः इति तन्मतम्। अत एव उक्तं तेन **"विचित्तशब्दमन्ये पठन्ति"(काशिका)** इति। अन्यशब्दप्रयोगेण काशिकाकारमते विचित्तशब्दस्य न पाठः इति ज्ञाप्यते।

३. सूत्रम् - काष्ठादीनि क्रियाविशेषणतायाम् (स.क. ३.२.३)

केवलसमासविधायकं तृतीयमिदं सूत्रम्। द्विपदात्मकेऽस्मिन् सूत्रे काष्ठादीनि इति प्रथमाबहुवचनान्तं पदम्। क्रियाविशेषणतायाम् इति सप्तम्येकवचनान्तं पदम्। क्रियायाः विशेषणं क्रियाविशेषणमिति षष्ठीतत्पुरुषः। क्रियाविशेषणस्य भावः क्रियाविशेषणता, तस्यां क्रियाविशेषणतायाम्। पूर्ववद् अत्रापि वृत्तित्वं सप्तम्यर्थः। तथैव अधिकारविभक्तिविपरणामादिकमपि पूर्वसूत्रवद् अत्र बोध्यम्। तेन सूत्रार्थः सम्पद्यते यत् क्रियाविशेषणतायां वर्तमानानि काष्ठादीनि सुबन्तानि सुबन्तेन सह एकार्थीभावे समस्यन्ते इति। सरस्वतीकण्ठाभरणस्य अष्टमाध्याये **"पूजनेभ्यः काष्ठदारुणामातापुत्रवेशानुज्ञातायुताद्भुतभृश-घोरपरमस्वतिभ्यः पूजितमनुदात्तं समासे" (स.क.८.३.२३९)** इत्यस्मिन् स्वरविधायकसूत्रे उल्लिखिताः काष्ठ-दारुण-अमातापुत्र-वेश-अनुज्ञात-अयुत-अद्भुत-भृश-घोर-परम-सु-अति-इत्येते द्वादश शब्दाः काष्ठादित्वेन गृह्यन्ते।

स्वरविधायकेन **"पूजनेभ्यः काष्ठदारुण..." (स.क.८.३.२३९)** इत्यादिसूत्रेण पूजनवाचिभ्यः काष्ठादिभ्यः परस्य पूजितवाचिनः अनुदात्तस्वरो विधीयते। अनेन ज्ञायते यत् प्रकृतसमासे काष्ठादि-पूर्वपदं पूजनवाचि भवति, उत्तरपदं च पूजितवाचि भवति। अर्थात् काष्ठादिना पूर्वपदेन उत्तरपदस्य पूजा प्रंशसा वा यत्र विधीयते तत्रायं समासः तदनु अनुदात्तस्वरश्च जायत इति। अपि च प्रकृतसमासे काष्ठादिपदानि क्रियाविशेषणानि भवन्ति। अर्थात् तैः पूजनवाचिभिः काष्ठादिशब्दैः उत्तरपदबोध्यपूजितजननिष्ठक्रिया विशिष्यते। यथा काष्ठम् अध्यापयति इत्यत्र काष्ठशब्देन अध्यापकनिष्ठ-अध्यापनक्रिया विशिष्यते। काष्ठशब्दोऽत्र प्रकर्षार्थकः। तेन पूर्ववाक्यस्याशयो यत् तस्य अध्यापकस्य अध्यापनं प्रकृष्टम् अस्तीति। एवमत्र क्रियाविशेषणवाचिनः काष्ठशब्दस्य अध्यापकशब्देन सह "**काष्ठादीनि क्रियाविशेषणतायाम् (३.२.३)"** इति सूत्रेण समासो भवति। समासे सति अन्यत्प्रक्रियादिकं प्राग्वद्बोध्यम्। तेन काष्ठम् अध्यापयति इत्यर्थे काष्ठाध्यापकः इति समस्तपदं निष्पद्यते। एवमेव दारुणमध्यापयतीत्यर्थे दारुणाध्यापकः इति रूपम्। तद्वत् अमातापुत्राध्यापकः, वेशाध्यापकः, अनुज्ञाताध्यापकः, अयुताध्यापकः, अद्भुताध्यापकः, भृशाध्यापकः, घोराध्यापकः, परमाध्यापकः, स्वाध्यापकः, अत्यध्यापकः चेत्यादीनि उदाहरणानि बोध्यानि। काष्ठादीनां समेषां शब्दानाम् अद्भुतपर्यायत्वं पूजनवचनत्वं च न्यासे उक्तम्। तथाहि न्यासः – "**सर्व एते काष्ठादयोऽद्भुतपर्यायाः पूजनवचना भवन्ति**"[1]।

समीक्षणम् - सरस्वतीकण्ठाभरणानुसारं काष्ठाध्यापकः दारुणाध्यापकः इत्यादिषु पदेषु "**काष्ठादीनि क्रियाविशेषणतायाम्" (स.क.३.२.३)** इति सूत्रेण केवलसमासः सुप्सुपासमासो वा वर्तते। परन्तु पाणिनीयव्याकरणानुसारं तु पूर्वोक्तपदेषु **"मयूरव्यंसकादयश्च" (अष्टा.२.१.७२)** इति सूत्रेण तत्पुरुषसमासो विद्यते। तथाह्युक्तं **"पूजनात्पूजितमनुदात्तं काष्ठादिभ्यः" (अष्टा.८.१.६७)** इति सूत्रे काशिकायां - **"मयूरव्यंसकादित्वात् समासः। समासे चैतदनुदात्तत्वम्"** इति।[2] इत्थं काष्ठाध्यापकः इत्यादिपदेषु कः समासः इत्यस्मिन् विषये पाणिनिभोजदेवयोर्वर्तते वैमत्यम्। पाणिनिमते तत्पुरुषः, भोजदेवमते तु केवलसमास इति भेदः। अनुदात्तस्वरविषये तु अस्त्युभयोः साम्मत्यम्।

काष्ठादिगणपठितशब्दानां विषयेऽपि वर्तते किञ्चित्संशयस्थानम्। तथाहि सरस्वतीकण्ठाभरणस्य अष्टमाध्यायस्थात् **"पूजनेभ्यः काष्ठदारुणामातापुत्रवेशानुज्ञातायुताद्भुतभृशघोरपरमस्वतिभ्यः पूजितमनुदात्तं समासे"** इत्यस्मात्सूत्रात् ज्ञायते यत् काष्ठ-दारुण-अमातापुत्र-वेश-अनुज्ञात-अयुत-अद्भुत-भृश-घोर-परम-सु-अति-इत्येतेषां द्वादशानां शब्दानां काष्ठादित्वमिति। परन्तु पाणनीयगणपाठानुसारं काष्ठ-दारुण-अमातापुत्र-वेश-अनाज्ञात-अनुज्ञात-अपुत्र-अयुत-अद्भुत-अनुक्त-भृश-घोर-सुख-परम-सु-अति-

1 "पूजनात्पूजितमनुदात्तं काष्ठादिभ्यः" (अष्टा.८.१.६७) इति सूत्रे न्यासः
2 "पूजनात्पूजितमनुदात्तं काष्ठादिभ्यः" (अष्टा.८.१.६७) इति सूत्रे काशिका

इत्येतेषां षोडशानां शब्दानां हि काष्ठादित्वम्। अर्थात् अनाज्ञात-अपुत्र-अनुक्त-सुख-इत्येते चत्वारः शब्दाः अधिकाः सन्ति पाणिनीयगणपाठे। यद्यपि हृदयहारिण्यां तु अनाज्ञातशब्दस्य उदाहरणं प्रदत्तम् अनाज्ञाताध्यापकः इति।

४. सूत्रम् - सर्वचर्माद्यश्वोदशैकादशमाशब्दोर्ध्वमुहूर्तोर्ध्वदेहोर्ध्वन्दमकृतपूर्वादयस्तद्धिते (स.क. ३.२.४)

केवलसमासविधायकं चतुर्थम् इदं सूत्रम्। अस्मिन् सूत्रे द्वे पदे वर्तेते। सर्वचर्माद्यश्वोदशैकादशमाशब्दोर्ध्वमुहूर्तोर्ध्वदेहोर्ध्वन्दमकृतपूर्वादयः इति प्रथमाबहुवचनान्तं पदम्। तद्धिते इति सप्तम्येकवचनान्तं पदम्। इयं च विषयसमप्तमी वर्तते। तेन तद्धितवषये इत्यर्थो लभ्यते। अनेन सूत्रेण तावत् सर्वचर्म-अद्यश्वो-दशैकादश-माशब्द-ऊर्ध्वमुहूर्त-ऊर्ध्वदेह-ऊर्ध्वन्दम-कृतपूर्वादयः समस्तशब्दाः निपात्यन्ते। अत एव सूत्रार्थः प्रोक्तः हृदयहारिण्यां यत् – **"सर्वचर्मादयः सामान्यसमासास्तद्धितविषये साधवो भवन्ति"** इति। अर्थात् तद्धितप्रत्ययः भविष्यति इत्येवं प्रसङ्गश्चेत् सर्वचर्मादिपदेषु केवलसमासो जायते।

हृदयहारिण्यां सर्वचर्मीणो रथः इति उदाहृतम्। सर्वः चर्मणा कृतः इति विग्रहे "**सर्वचर्मणः कृतः खश्च" (स.क.५.२.८)** इति सूत्रेण विधास्यमान-खप्रत्ययस्य विषयः प्रकृते वर्तत इति हेतोः सर्व सु चर्मन् टा इत्यनयोः सुबन्तयोः **सर्वचर्माद्यश्वोदशैकादशमाशब्दोर्ध्वमुहूर्तोर्ध्वदेहोर्ध्वन्दमकृतपूर्वादयस्तद्धिते (स.क.३.२.४)** इति सूत्रेण केवलसमासो विधीयते। सति समासे निष्पन्नात् सर्वचर्मन्शब्दात् पूर्वोक्तसूत्रेण खप्रत्यये "**नस्तद्धिते(स.क.६.३.१४०)"** इत्यनेन टिलोपे खस्य ईनादेशे[1] णत्वे च सर्वचर्मीणः इति रूपं निष्पद्यते। एवमेव अद्य श्वो वा विजायते इति विग्रहे अवष्टब्धे (समीपकाले) विजायते (प्रसवः आसन्नः) इत्यर्थे "**अद्यश्वो भवति च (स.क.५.२.२२)"** इत्यनेन विधास्यमान-खप्रत्ययस्य विषयसत्त्वात् अद्य-श्वस्-इत्यनयोः सुबन्तयोः प्रकृतसूत्रेण केवलसमासो जायते। समस्तात् च अद्यश्व-शब्दात् खप्रत्यये प्रक्रियायाम् अद्यश्वीनशब्दो निष्पद्यते। अद्यश्वीना गौः इति च तत्रोदाहरणम्। एवमेव दशभिः एकादश गृह्णाति इति दशैकादशिकः इत्यत्र दश-एकादशशब्दयोः समासे, समस्ताच्च **"दशैकादशकुसीदाभ्यां ष्ठन्" (स.क.४.४.९१)** इति ष्ठनि प्रक्रियायां दशैकादशिकः इति रूपम्। मा शब्दः क्रियतामित्याह इति माशब्दिकः इत्यत्र माङ्-शब्द-इत्यनयोः समासः, समस्तात्पदात् **माशब्द इत्यादिभ्यः(स.क.४.४.१०१)** इत्यनेन ठक्। एवमेव ऊर्ध्वं मुहूर्ताद् भवमूर्ध्वमौहूर्तिकम् इत्यत्र ऊर्ध्व-मुहूर्तशब्दयोः समासः। ऊर्ध्वं देहाद् भवम् और्ध्वदेहिकम् इत्यत्र ऊर्ध्व-देह-शब्दयोः समासः। ऊर्ध्वं दमाद् भवम् और्ध्वन्दमिकम् इत्यत्र ऊर्ध्व-दम-शब्दयोः समासः। इत्थं कृतः पूर्वं कटः अनेनेति कृतपूर्वी कटम् इत्यत्र कृत-पूर्व-शब्दयोः समासः। भुक्तपूर्वी ओदनम्, गतपूर्वी ग्रामम् इत्यादावपि समानं बोध्यम्।

समीक्षणम्- प्रकृतसूत्रे तद्धितरहिताः निपात्यमानाः समस्तशब्दा एव उल्लिखिताः। हृदयहारिण्यां दण्डनाथाचार्येण तु तद्धितान्तानाम् उदाहरणं प्रदत्तम्। तत्रस्थेषु उदाहरणेषु विचार्यमाणेषु इदं परिलक्ष्यते यत् तद्धितप्रत्ययविषये क्वचित् पाणिनिभोजदेवयोर्वैमत्यं वर्तते। समासविषयेऽपि तथैव स्थितिर्दृष्टिगोचरतामेति। तानि च स्थलानि यथामति परिशील्य समीक्षितान्यत्र। यथा सर्वचर्मीणो रथः इत्युदाहरणे सर्वः चर्मणा वृतः इति विग्रहः प्रदत्तो हृदयहारिण्याम्। परन्तु "**सर्वचर्मणः कृतः खश्च" (स.क.५.२.८)** इति तद्धितविधायिसूत्रेण तु 'कृत' इत्यर्थे तद्धितो विधीयते। अतो दण्डनाथाचार्यस्य वृतार्थे तद्धितविधानं चिन्त्यं प्रकृते। काशिकानुसारं सर्वचर्मीणः इत्यत्र असमर्थसमासः। तत्रापि सर्वचर्म-इति समस्तपदस्य निपातितत्वम् उक्तम्।

एवं दशैकादशिकः इत्यत्र पाणिनिमते **"कुसीददशैकादशात् ष्ठन्ष्ठचौ" (अष्टा.४.४.३१)** इत्यनेन ष्ठच्-प्रत्ययः। तेन चित्त्वात् अन्तोदात्तत्वम्। भोजदेवमते तु **"दशैकादशकुसीदाभ्यां ष्ठन्" (स.क.४.४.९१)** इत्यनेन ष्ठन्-प्रत्ययः। एतन्मते तु नित्त्वात् आद्युदात्तत्वम्। अपि च दशैकादशिकः इत्यस्य विग्रहः सिद्धान्तकौमुद्यां प्रदर्शितः यत् – दशैकादशान् प्रयच्छति[2] इति। हृदयहारिण्यां तु दशभिः एकादश गृह्णाति इति विग्रहः। परन्तु ग्रन्थयोः विग्रहे भिन्नेऽपि उभयत्र उत्तमर्णस्य एव प्राधान्यम्। न्यासे तु दशशब्दम् एकादशार्थेषु दशसु उपचार्य दश-एकादश-शब्दयोः **विशेषणं विशेष्येण बहुलम् (अष्टा.२.१.५७)** इति समानाधिकरणसमासः उक्तः। तत्र दश चामी

---

[1] आयनेयीनीयियः फ-ढ-ख-छ-घां तद्धितादीनाम् (स.क.६.४.२)

2 दशैकादशान्प्रयच्छतीत्युत्तमर्ण एवेहापि तद्धितार्थः - इति (४.४.३१) सूत्रे सिद्धान्तकौमुदी

एकादश इति विग्रहो ज्ञेयः। तथाह्युक्तं न्यासे – **"दश चैकादश चेति समानाधिकरणसमासः। ननु च भिन्नविषययोः सामानाधिकरण्यं नोपपद्यते? दशैकादशशब्दोऽप्येकादशार्थेषु दशस्वेवोपचराद्वर्तत इत्यदोषः"** [1] इति। एवं प्रकृतोदाहरणे समासविषये भोजदेवन्यासकारयोर्वैमत्यं परिलक्ष्यते। भोजदेवमते केवलसमासः, न्यासकारमते तु समानाधिकरणसमासः।

सूत्रे कृतपूर्वादयः इत्यत्रादिपदेन पूर्वशब्दोत्तरपदाः शब्दाः ग्राह्या इति हृदयाहारिणीस्थोदाहरणपर्यवेक्षणेन ज्ञायते। तथाहि तत्र भोजनपूर्वी गतपूर्वी चेति उदाहरणे प्रदत्ते।

५. **सूत्रम् - काकतालादय इवार्थे (स.क. ३.२.५)**

सरस्वतीकण्ठाभरणे केवलसमाससम्बन्धि पञ्चममिदं सूत्रम्। द्विपदात्मकेऽस्मिन् सूत्रे काकतालादय इति प्रथमाबहुवचनान्तं पदम्। इवार्थे इति सप्तम्यन्तं पदम्। पूर्वस्मात्सूत्रात् तद्धिते इत्यनुवर्तते। प्रकृतसूत्रे इवेत्यव्यस्यार्थस्तावत् उपमानोपमेयभावात्मकं सादृश्यमिति। तद्धितशब्दो ह्यत्र इवार्थे इत्यत्र सम्बध्यते। तेन सादृश्यार्थद्योतकः तद्धितः इत्येवमर्थो लभ्यते। तद्धिते इत्यत्र विषयसप्तमी इति पूर्वत्रैवोक्तम्। तेन सादृश्यार्थद्योतक-तद्धितप्रत्ययस्य विषयो भवति चेत् काकतालादयः केवलसमासबद्धाः शब्दाः साधवो भवन्ति इति सूत्रार्थो लभ्यते। अत उक्तं हृदयहारिण्याम् – **"इवार्थद्योतको यस्तद्धितस्तद्विषये काकतालादयः सामान्याः समासाः साधवो भवन्ति"**[2] इति।

काकतालीयम् इत्युदाहरणम्। काकागमनमिव तालपतनमिव इति काकतालम्। काकतालमिव इति काकतालीयम्। अत्र **समासाच्च तद्विषयादाकस्मिके (स.क.५.३.१४१)** इत्यनेन इवार्थे समस्तपदात् छप्रत्ययो भविष्यति। अत इवार्थद्योतकतद्धितस्य विषयः प्रकृते वर्तते इति कृत्वा काकतालशब्दयोः समासो जायते। समस्ताच्च काकतालशब्दात् पूर्वोक्तसूत्रेण छप्रत्यये प्रक्रियायां काकतालीयम् इति रूपम्। प्रकृतोदाहरणे उपमानोपमेयभावात्मक-सादृश्यबोधाय काकतालीयम् इत्यत्र विशेष्यदलमपि प्रयोज्यम्। तथाहि काकतालीयो देवदत्तवधः इति सन्दर्भः। यथा तालवृक्षस्याधः काकस्य आगमनं, तालस्य काकोपरि पतनं च अकस्मात् जातं, तेन च काकस्य मृत्युः सञ्जातः, तद्वत् प्रकृतेऽपि देवदत्तस्य अरण्यगमनं, दस्यूनां च तत्र उपनिपातः अकस्माज्जातम्, तैश्च दस्युभिः देवदत्तः निहतः इति उदाहरणस्यास्य आशयः। तत्र काकागमनवत् देवदत्तागमनं, तालपतनवत् च दस्य्वागमनमिति कालतालमिति समासाद् प्रतीयते। समासार्थश्च काकतालसमागमतुल्यः देवदत्तदस्युसमागमः इति। प्रत्ययार्थश्च तालपतनकृतकाकमृत्युवत् दस्युकृतदेवदत्तवध इति।

समीक्षणम्- अनेन सूत्रेण येषां समासानां साधुत्वं प्रतिपाद्यते, न तेषां पृथक्प्रयोगः सम्भवः। अपि तु समस्तपदात् छप्रत्यये क्रियमाणे निष्पन्नस्य तद्धितान्तस्यैव लोके प्रयोगः। पाणिनिसम्प्रदायेऽपि अमीषां केवलसमासत्वमेवाङ्गीकृतम्। तत्र काशिकायां **समासाच्च तद्विषयात् (अष्टा.५.३.१०६)** इति छप्रत्ययविधानरूपज्ञापकात् समास इत्यपि पक्षः समुपस्थापितः। तथाह्युक्तं काशिकायाम् – **"समासश्चायमस्मादेव ज्ञापकात्, नह्यस्यापरं लक्षणमस्ति। सुप्सुपेति वा समासः"**[3] इति।

काकतालादयः इत्यत्र आदिपदेन अजाकृपाण-खल्वाटबिल्व-अन्धकवर्तकादीनां सङ्ग्रहः। एतेभ्यश्च समास्तपदात् छप्रत्यये यथाक्रमम् अजाकृपाणीयम्, खल्वाटबिल्वीयम्, अन्धकवर्तकीयं चेति रूपाणि।

६. **सूत्रम् - इवेन विभक्त्यलोपश्च (स.क. ३.२.६)**

सरस्वतीकण्ठाभरणे केवलसमासविधायि षष्ठमदः सूत्रम्। त्रिपदात्मकेऽस्मिन् सूत्रे इवेनेति तृतीयैकवचनान्तं पदम्, विभक्त्यलोप इति प्रथमान्तैकवचनान्तं समस्तपदम्, चेत्यव्ययपदम्। न लोपः अलोप इति नञ्तत्पुरुषः, विभक्तेः अलोपः विभक्त्यलोपः इति षष्ठीतत्पुरुषः। **"सुप् सुपा सहैकार्थीभावे समासः"(स.क.३.२.१)** इति सूत्रमत्राधिक्रियते। अतः सूत्रार्थः प्रोक्तो हृदयहारिण्यां यत् **"सुबन्तम् इवेन सह एकार्थीभावे समस्यते, विभक्तिश्च न लुप्यते"**[4] इति। सामान्येन समासावयवभूतस्य सुपः **"सुपो**

1 "कुसीददशैकादशात् ष्ठन्ष्ठचौ" (अष्टा.४.४.३१) इति सूत्रे न्यासः

2 स.क. ३.२.५ इति सूत्रे हृदयहारिणी

3 समासाच्च तद्विषयात् (अष्टा.५.३.१०६) इति सूत्रे काशिका

4 स.क. ३.२.६ इति सूत्रे हृदयहारिणी

लुगैकार्थ्ये" (स.कं.३.१.१९७) इत्यनेन लुग् जायते। स च लुक् प्रकृतसूत्रेण निषिध्यते। एवञ्चानेन सूत्रेण कार्यद्वयं भवति। इवेन सह सुबन्तस्य समासः, विभक्तिलोपनिषेधश्चेति।

रघुवंशस्य मङ्गलपद्ये प्रयुक्तं वागर्थाविव इति पदं सूत्रस्यास्य प्रसिद्धमुदाहरणम्। तथाहि वागर्थौ इव इति लौकिकविग्रहे वागर्थ औ इव इत्यलौकिकविग्रहे प्रकृतसूत्रेण समासे प्रक्रियाकार्ये प्राप्तस्य सुब्लुको निषेधे समासे संहिताया नित्यत्वात् "**एचोऽयवायावः" (स.कं.६.१.८८)** इति आवादेशे वागर्थाविव रूपम्। दण्डनाथाचार्यो हृदयहारिण्याम् इमान्युदाहरणानि प्रादात् – कन्ये इव, दम्पती इव, वाससी इव, रोदसी इव चेति। इमानि सर्वाण्येव समस्तपदानि सन्ति। परन्तु सर्वत्रैव "**ईदूदेद्द्विवचनं प्रगृह्यम्" (१.१.१०५)** इत्यनेन प्रगृह्यसंज्ञायां **"प्रगृह्यः प्रकृत्या" (स.कं.६.१.१४२)** इति प्रकृतिभावे सञ्जाते सन्धिः न दृश्यते।

समीक्षणम्- भगवान् पाणिनिस्तु इवशब्देन सह समासं सूत्रेण न कुत्रापि व्यधात्। वार्तिककारः कात्ययनो हि "**इवेन समासो विभक्त्यलोपश्च (वा.)**" इति वार्तिकेन अयं समासः प्रोक्तः। आचार्यो भोजदेवस्तु तस्मै वार्तिकाय सूत्ररूपतां प्रादात्। वस्तुतः प्रकृते विभक्त्यलोपविधानात् समासस्य फलं किम् इति सततं जिज्ञासा समुदीयात्। वागर्थाविव इत्युदाहरणे नित्यसन्धिरूपफलं क्वचिद् वक्तुं शक्यते चेदपि हृदयहारिण्युक्तेषु कन्ये इव वाससी इव इत्यादिषूदाहरणेषु तदपि फलं नास्ति। अतः पूर्वोक्तः प्रश्नः यथार्थ एव। तत्रेदं समाधानम् यत् ऐकपद्य-ऐकस्वर्य-सम्पादनं तावत् समासस्य फलमिति।

७. सूत्रम् - भूतपूर्वादयः (स.क. ३.१.७)

सरस्वतीकण्ठाभरणे केवलसमासविधायीदं सप्तममन्तिमञ्च सूत्रम्। एकपदात्मकेऽस्मिन्सूत्रे भूतपूर्वादयः इति प्रथमान्तमेकमेव पदम्। भूतपूर्वादयः शब्दाः केवलसमासेन सिध्यन्तीति प्रतिपाद्यतेऽनेन सूत्रेण। अत उक्तं हृदयहारिण्यां **"भूतपूर्वादयः सामान्यसमासाः साधवो भवन्ति"** इति।

पूर्वं भूतः इति लौकिकविग्रहे पूर्व अम् भूत सु इत्यलौकिकविग्रहे भूतपूर्वादयः(स.कं. ३.१.७) इति सूत्रेण समासे ततः "**समासानुकरणनिपाताश्च**" (स.कं.१.१.७) इत्यनेन समासस्य प्रातिपदिकसंज्ञायां **"सुपो लुगैकार्थ्ये" (स.कं.३.१.१९७)** इति सूत्रेण पूर्वोत्पन्नयोः सुपोः ऐकार्थ्ये लुकि पूर्व भूत इति स्थिते सूत्रे भूतपूर्वेति निर्देशात् भूतशब्दस्य पूर्वनिपाते एकदेशविकृतन्यायेन सौ भूतपूर्वः इति रूपम्। एवमेव पूर्वं दृष्टः इति विग्रहे प्रकृतसूत्रेण केवलसमासे प्रक्रियायां दृष्टपूर्वः इति रूपम्। तद्वदेव पूर्वं श्रुत इति विग्रहे प्रकृतसूत्रेण केवलसमासे प्रक्रियायां श्रुतपूर्व इति रूपम्।

समीक्षणम्- आचार्यो भट्टोजिदीक्षितः वैयाकरणसिद्धान्तकौमुद्यां **सह सुपा (अष्टा. २.१.४)** इति पाणिनीयसूत्रस्योदाहरणरूपेण भूतपूर्व इति उदलिखत्। तत्रापि **भूतपूर्वे चरट् (अष्टा.५.३.५३)** इति सूत्रनिर्देशात् भूतशब्दस्य पूर्वनिपात इति प्रतिपादितम्। आचार्यो भोजदेवस्तु एतादृशानां प्रयोगानां साधनाय पृथक्सूत्रमेव प्रणिनाय। सूत्रेऽस्मिन् भोजदेवाचार्येण समस्तशब्दस्योल्लेखो विहितः। अपि च भूतपूर्वादयः इत्यत्र आदिशब्दप्रयोगात् अन्येऽपि एतादृशाः समासाः सन्तीति सूचयामास। के चे ते समासाः इति प्रतिपादयिषुः दण्डानाथाचार्यो हृदयहारिण्यां श्रुतपूर्वः दृष्टपूर्वः इति पूर्वोत्तरपदानि उदाहरणानि प्रादात्। तेनेदमनुमीयते यत् दण्डनाथाचार्यानुसारम् आचार्यो भोजदेवाचार्यः भूतपूर्वादयः इति सूत्रेण पूर्वशब्दः उत्तरपदं येषां केवलसमासानां तेषामेव विधानम् ऐच्छदिति चिन्तयामि।

उपसंहारः- केवलसमासविधायकानि सप्त सूत्राणि आचार्यभोजराजेन स्वकीये सरस्वतीकण्ठाभरणाख्ये व्याकरणे न्यस्तानि। आचार्यपाणिनिना तु **"सह सुपा"** इत्येकेनैव सूत्रेण केवलसमासं व्यदधत्। वार्तिककारेण तत्र "**इवेन समासो विभक्त्यलोपश्च**" इति वार्तिकमेकम् अयुज्यत। एवं पाणिनीयव्याकरणे शास्त्रद्वयं केवलसमासं विदधाति, सरस्वतीकण्ठाभरणे तु शास्त्रसप्तकम् इत्येवं प्रकृतव्याकरणे शास्त्रसंख्याधिक्ये किं कारणमिति विषयं प्रकृतशोधप्रबन्धः सयुक्ति प्रतिपादयति। वस्तुतो विषयेऽस्मिन् समीक्ष्यमाणे इदं लभ्यते यत् पाणिनीयव्याकरणे सूत्रान्तरेषु प्रयुक्तानां केषाञ्चन असमर्थसमासनिष्पन्नानां पदानां सरस्वतीकण्ठाभरणव्याकरणे पृथक्सूत्रैः केवलसमासनिष्पन्नत्वेन साधनं विहितम्। यथा विष्पष्टपटुः इत्यत्र विस्पष्टपदस्य पदार्थैकदेशे पटुनिष्ठपटुत्वगुणे अन्वयात् असामर्थ्यात् सामान्येन सूत्रेण समासो न सम्भवतीति हेतोः तत्साधनाय **"काष्ठादीनि क्रियाविशेषणतायाम्" (स.क.३.२.२)** इति सूत्रं विरचितम् आचार्यभोजराजेन। एवमेव काकतालीयम् इत्यादितद्धितान्तपदान्तर्गतसमासः पृथग्रूपेण पाणिनीयव्याकरणे नालोचितः। तमपि "**काकतालादय इवार्थे" (स.क. ३.२.५)** इत्यनेन आचार्यभोजराजः स्पष्टीचकार। इत्थं विषयोऽयं स्पष्टो यत् प्रकृतव्याकरणस्य

मौलिकता विशिष्टप्रयोजनं च सुतरां वर्तते इति।

परिशीलितग्रन्थसूची/Bibliography

भोजदेवः। सरस्वतीकण्ठाभरणम्। सम्पा. टि.आर.चिन्तामणि। मद्रासविश्वविद्यालयः, १९३७।

भोजदेवः। सरस्वतीकण्ठाभरणम्। श्रीनारायणदण्डनाथविरचितया हृदयहारिण्याख्यया वृत्त्या समेतम्। सम्पा.के. साम्बशिवशास्त्री। राजकीयमुद्रणयन्त्रालयः, तिरुवनन्तपुरम्,१९५५।

भट्टः, नागेशः। *लघुशब्देन्दुशेखरः*। सम्पा. प्रो.हरेकृष्णशतपथी। राष्ट्रियसंस्कृतविद्यापीठम्, तिरुपतिः, २००७।

दीक्षितः, भट्टोजिः। *वैयाकरणसिद्धान्तकौमुदी*(द्वितीयो भागः)। सम्पा. गिरिधरशर्मा, परमेश्वरानन्दशर्मा। वाराणसी: मोतीलाल बनारसी दासः, २०१४ (पुनर्मुद्रणम्)।

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

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

पतञ्जलिः। *व्याकरणमहाभाष्यम्*। सम्पा. श्रीभार्गवशास्त्री जोशी। दिल्ली: चौखम्बा संस्कृत प्रतिष्ठान, १९९१।

भट्टोजिदीक्षितः। *वैयाकरणसिद्धान्तकौमुदी*। सम्पा. श्रीगोविन्दाचार्यः। वाराणसी: चौखम्बा सुरभारती प्रकाशन, २०१७।

लाक्षणिकरूपकपरम्परायां संकल्पसूर्योदयनाटकम्- एकमध्ययनम्

अभिजित्-घोषः, शोधच्छात्रः,
श्रीसीताराम-वैदिकादर्श-संस्कृत-महाविद्यालयः, कोलकाता

शोधसारः- श्रीवेंकटनाथप्रणीतं संकल्पसूर्योदयनाटकं प्रबोधचन्द्रोदयाख्यादपरस्मादध्यात्मविषयप्रतिपादकान्नाटकादस्य वैलक्षण्यं प्रदर्शितं भवति। तद्धि नाटकं भगवत्पादशंकराचार्यस्यौपनिषदं सिद्धान्तं प्रकटयत् ज्ञानान्मोक्ष इति तदीयसिद्धान्तसारं प्रतिपादयति।नाटकेऽस्मिन् दश-अङ्काः सन्ति। संस्कृतसाहित्ये दार्शनिककाव्यनाट्यादीनां उद्गमविकाशप्रसङ्गे आदौ प्रबोधचन्द्रोदयस्य नामोल्लेखो भवति । श्रीकृष्णमिश्रः ख्रीष्टीय-एकादश-शतकस्य द्वितीयार्धे प्रबोधचन्द्रोदयनाटकं विरचितवान् । सर्वेषु संस्कृतनाटकेषु इदं श्रेष्ठं इति विद्वद्भिः स्वीक्रियते। अस्य प्रस्तावनायां उक्तं यत् गोपालस्य आदेशेन तस्य सहजमित्रकीर्तिवर्मणा चेदिराज-कर्णस्य पराजयम् उपलक्ष्य प्रबोधचन्द्रोदयनाटकं रचितम् अभिनीतं च अभवत् । श्रीकृष्णमिश्रः अस्मिन् नाटके विष्णुभक्तिसमन्वयेन अद्वैतवेदान्तसम्मतानि मोक्षलाभोपायानि वर्णितवान्।शान्तरसप्रधानस्य अस्य नाटकस्य विषयः मानवमनसः चिरं भावद्वयं विवेकः मोहश्च पुनः एतयोः पारस्परिकः द्वन्द्वः । अन्तिमे विवेकस्य जयः, उपनिषद्विवेकयोः मिथः मिलनेन प्रबोधस्य उत्पत्तिः। विषयोऽयं सयुक्त्या शोधपत्रेऽस्मिन् प्रदर्शयामि।

कुञ्चिशब्दाः- उपनिषदः, दार्शनिककाव्यम्, विष्णुभक्तिः, अद्वैतवेदान्तः, मोक्षः, विवेकः।

उपोद्घातः- "यत्र भवति विश्वमेकनीडम्" इति वेदोक्तं वचनं भूमण्डलीकरणप्रक्रियाया मूलं दर्शनम् । द्वितीयविश्वयुद्धानन्तरं समग्रविश्वमानवसमाजस्य मुख्यं लक्ष्यं भवति शान्तिः। शान्तिद्वारा समृद्धिः, शान्तिद्वारा मैत्रीभावः, शान्तिद्वारा सुखञ्च सम्भवति । एतदर्थं सत्यमावश्यकम् । सत्यपरिपालनेन शान्तिः शान्तिद्वारा विश्वसुखम् । अतः गीतायामुच्यते - अशान्तस्य कुतस्सुखम् ? इति ।

विश्वयुद्धानन्तरं विश्वस्य प्रभावशालिनोऽपि देशाः यथा भारतम्, आमेरिका, रुसिआ, फ्रान्स्, जापान्, जर्मानी, चाइना इंलैण्डप्रभृतयः विभिन्नैरुपायैः शान्तिस्थापनार्थं प्रयत्नं कुर्वन्तः सन्ति । एतदर्थं मिलितजातिसङ्घस्य (UNITED NATIONS) निर्माणमपि जातम्। आन्तर्जातीयस्तरे मानवाधिकारायोगस्य (INTERNATIONAL HUMAN RIGHTS COMMISSION) अपि आविर्भावः जातः । सर्वे मानवाधिकारसुरक्षापूर्वकं शान्तिस्थापनार्थं तत्पराः। सत्यमाध्यमेन शान्तिस्थापनस्य सन्देशं द्रढयितुमलौकिकविश्वस्य रचयिता स्वयं क्रान्तदर्शी कविरपि समर्थः इति प्रतिपादयितुं "विश्वायनम्" इति महाकाव्यस्य परिकल्पना कृता ।विश्वायनमहाकाव्ये नायकनायिकापरिकल्पनं प्रतीकात्मकम् अस्ति । सत्यं नायकः, शान्तिश्च नायिका । कविर्भवति तयोः सत्यशान्त्योः सुपुत्रः। सर्वेषामाशीर्वादं गृहीत्वा सः सुपुत्रः सर्वेषां दुःखदूरीकरणार्थं पुनः सर्वेभ्यः सुखं प्रदातुं समर्थः इति महाकाव्येऽस्मिन् प्रतिपादितम्।

मोहपराजयः इति गुजरातस्य चालुक्यराज्ञः अजयपालस्य मन्त्रिणा यशपालेन लिखितं रूपकात्मकं नाटकम्। अस्मिन् नाटके आचार्यहेमचन्द्रेण राजाकुमारपालस्य जैनधर्मे दीक्षा वर्णिता।मन्त्रि-पुण्यकेतोः साहाय्येन च हेमचन्द्रस्य पौरोहित्येन राजकुमारपालेन सह कृपासुन्दर्य्याः परिणयः अस्य नाटकस्य विषयवस्तु। राजकुमारपालः योगशास्त्रबलेन आचार्यस्य हेमचन्द्रस्य साहाय्येन मनोराज्यतः मोहराज्यस्य अवरोधं अपसारयितुं सक्षमः अभवत् । अस्मिन् नाटके कानिचन ऐतिहासिकातथ्यानि सन्ति, तथापि नाटकीयव्यक्तित्वानाम् आरोपे श्रीकृष्णमिश्रस्य प्रबोधचन्दोदयस्य अनुकरणेन लिखितम्।

पश्चिमवङ्गप्रदेशान्तर्गतकाञ्चनपल्लिनिवासिनः शिवानन्दसेनस्य पुत्रः परमानन्दसेनः कविकर्णपुरः इति नाम्ना ख्यात आसीत्।कविकर्णपुरः षोडशशतके उडिशाप्रदेशस्य राजा प्रतापरुद्रस्य आदेशेन दशाङ्कविशिष्टं चैतन्यचन्द्रोदयः इति नाटकं रचितवान्। अस्मिन् नाटके श्री चैतन्यदेवस्य भक्तिवादविश्लेषणस्य च प्रचारं कर्तुं प्रयासं कृतवान्। तदानीं श्रीचैतन्यस्य प्रभावः वङ्गदेशे कीदृशो जातः तत्तु अस्मिन् नाटके उपलभ्यते।

सप्तदशशतकस्य प्रथमार्धे श्रीनगरस्य फतेशा इति स्थानस्य सभाकविः गोकुलनाथः आसीत् । सः मिथिलायाः राजा राधवसिंहस्य समसामयिकः इति मन्ये । सः तस्य अमृतोदयःइति रूपकात्मकनाटकमाध्यमेन जीवानां सृष्टितः लयपर्यन्तं अवस्थां वर्णितवान्।

गोकुलनाथ: न्यायवैशेषिकदर्शनावलम्बनेन पञ्चाङ्कात्मकम् अमृतोदय: इति नाटकं रचितवान्।

मथुरानिवासी समराजदीक्षित-नरहरिविन्तुपुरन्दरः सप्तदशशतकस्य शेषार्धे 'श्रीदामचरितम्' इति पञ्चाङ्के एकं नाटकं रचितवान्। अस्मिन् नाटके रूपकस्याकारेण श्रीकृष्णस्य सखा श्रीदामस्य कथालिपिबद्धा। अत्र नायकः सरस्वत्याः प्रियपात्रंभूत्वापि लक्ष्म्या: अप्रीतिभाजनः। सः दारिद्र्ये मूर्खतयापराभूतम्।

संकल्पसूर्योदयनाटकस्य परिचय :

अस्मिन् नाटके दश अङ्काः सन्ति । अत्र देहधारणार्थं गुणरूपं विवेकसुमत्यादयः व्यवसायः मोहः दुर्मतिलोभादीपात्ररूपाणि कल्पितानि। अत्र विवेकः सुमतिश्च सात्विकगुणसम्पन्नौ। अपरतः मोहः, दुर्मतिः तामसिकगुणयुक्ते। विवेकोऽत्र धीरोदात्तो नायकः । पुरुषस्य संसारान्मोचनं नायकस्य प्रयोजनं संसाररूपातः अनलत:मनुष्यदेहरक्षार्थं विवेकः नायिका सुमत्या सह प्रकृतवैषयिकसुखवैमुख्यार्थं प्रयत्नं करोति। अपरपक्षे मोहः यः प्रतिनायकः एवं विवेकस्य शत्रुः। सः तस्य पत्न्या दुर्मत्या सह-पुरुषं सांसारिकसुखं प्रति आसक्तं कर्तुं प्रयासं करोति। विवेकः परिवारेण सह मोहं पराजित्य पुरुषं भगवतःकृपया भगवत्संकल्पद्वारा संसारं मोचयित्वा परब्रह्मानुभवरूपं मोक्षसाम्राज्य प्राप्तुं सहकरोति।

वर्णितानि चरित्राणि

नायकपक्षः		प्रतिनायकपक्षः	
विवेकः-	राजा	भहामोहः	प्रतिनायकः
सुमतिः	राज्ञी	दुर्मतिः	तत्पत्नी
व्यवसायः	सेनापतिः	काम : क्रोधः	सेनापती
तर्कः -	सारथि:	रतिः	कामपत्नी
संस्कार:	शिल्पी	वसन्तः	कामस्य सखा
दृष्टप्रत्ययः	दूतः	रागद्वेषलोभाः	मन्त्रिणः
संकल्प:	भगवद्दासः	दम्भः दर्पः -	मोहपरिवारौ
पुरुषः	निःश्रेयसाधिकारी	कुहना	दम्भपत्नी
बुद्धिः	पुरुषपत्नी	असूया	दर्पपत्नी
विष्णुभक्तिः	भगवद्दासी	स्तम्भ :	कञ्चुकी
श्रद्धा, विचारणा	सुमतिसख्यौ	संवृत्तिसत्यः	दूतः
गुरुः	सिद्धान्त:	अभिनिवेशः	कोशाधिकारी
शिष्य:	वाद:	दुर्वासना	तत्पत्नी
नारदः, तुम्बुरुः	देवर्षी	-----	------

परिशीलितं सम्बद्धसाहित्यम्

अनुसन्धानसमस्याचयनार्थं अनुसन्धित्सुना निम्नलिखितं सम्बद्धसाहित्यं परिशीलितम्–

अनामिका दीक्षित 2002 तमे वषे शोधकार्यं कृतवती - *प्रबोधचन्द्रोदय एवं संकल्पसूर्योदय नाटको का तुलनात्मक अध्ययन* विषये।

जयकृष्ण गोडीयाल 1981 तमेवर्षेशोधकार्यं कृतवान् –Critical study of Samkalpasuryodaya by Venkatanatha .

वसन्तकुमार मिश्र 1988 –99 तमे वर्षे शोधकार्यं कृतवान् - *भवभूति विरचिते महावीरचरित नाटके कतिपयानां मनोवैज्ञानिक तत्त्वानाम् अध्ययनम्* विषये ।

वलवन्त शर्मावत्स शोधकार्यं कृतवान् - *नैषधीयचरिते साहित्ये दृष्ट्या भारतीय दर्शनतत्त्वानां विश्लेषणम्* विषये ।

मिलिसहा 2024 तमे वर्षे शोधकार्यं कृतवती - Modern Campu Matr – Mukti – Muktāvalī of Jayakrushna Mishra – A Study.

अनुसन्धानस्य औचित्यम्

सत्यसंकल्पस्य निरूपाधिकसुहृदो भगवतो यः संकल्पः अमुं मोक्षयिष्यामि इत्यादि अध्यवसायरुपः, स एव मुमुक्षूणां मोक्षसाधनम् इति उपनिषदः सिद्धान्तोऽत्र प्रधानप्रतिपाद्यो विषय।

मनुष्याणां स्वकीयचरित्राणां संशोधनार्थंसंस्कृतकाव्येषु मनोवैज्ञानिकधाराइदानीम् अपि न स्वीकृता।अतः मनोवैज्ञानिकचरित्राणाम् अध्ययनमाध्यमेन अयं निबन्धः वयं कर्तुकामाः।

शोधस्योद्देश्यानि

प्रयोजनमनुद्दिश्य मन्दोऽपि न प्रवर्तते'- अस्या उक्तेरनुसारं प्रयोजनरहिते कस्मिन्नपि कर्मणि मन्दजनोऽपि संलग्नो न भवति। अतः शोधकार्यमिदं निम्नलिखितानि उद्देश्यानि अधिकृत्य विधास्यते–

१ दर्शकाः नाट्यमाध्यमेन मनुष्यस्य मनोस्थितिम् अवगच्छन्ति।

२ मानवीय-आभ्यन्तरदोषगुणादीन् साक्षात् कुर्वन्ति।

३ उन्नतचरित्रगठनार्थविषये समीक्षणम्।

४ पुरुषस्य संसारात् मोचनाय किं किम् आवश्यकम् तेषु विषयेषु समीक्षणम्।

५ मनुष्याणां मोक्षोपायविषयाणां समीक्षणम्

सहायकग्रन्थसूची

१. श्रीकृष्णमिश्रः। *प्रबोधचन्द्रोदयम्*। टीकाकार रामचन्द्रमिश्रः। वाराणसीः चौखम्बाविद्याभवनम्,1955.

२. आचार्य हरेकृष्णशतपथी, *विश्वायनम्*, राष्ट्रियसंस्कृतविद्यापीठम्, तिरुपतिः, 2013.

३. श्रीकृष्णमिश्रः। *प्रबोधचन्द्रोदयम्*। सम्पा. अनिलचन्द्रवसु। संस्कृत वुक डिपो, कोलकाता, 1979.

४. श्रीश्रीजीवन्यायतीर्थः। *चण्डताण्डवम्*। संस्कृतसाहित्यपरिषद ,कोलकाता

५. जयकृष्णमिश्रः। *मातृमुक्तिमुक्तावली*। ओडिशा साहित्य एकाडेमी।

६. आचार्यवलदेवउपाध्यायः। *संस्कृत-वाङ्मय का वृहद् इतिहास*। उत्तरप्रदेश संस्कृतसंस्थान, लखनऊ

प्राचीनभारते-हंससन्देशकाव्ये भौगोलिकवैचित्र्यम्

डा. अदिति वसु
Faculty of sanskrit Dept.
Saheed Nurul Islam Mahavidyala,W.B
Email id.aditibose391@gmail .com

संस्कृतसाहित्याकाशे काव्याख्यं किञ्चित् कविकर्म सहृदय-हृदय-समाह्लादकं, शब्दार्थशरीरकं, गुणालङ्कारयुतं, रसस्फुरितयुक्तं नित्यनूतनतायाः जलधारा इव प्रवहमाना भवति। तदेव काव्यस्य अनुपमं स्थानं चिरादेव कालाद् भारतमासाद्य तिष्ठति। भारतस्य नानाभागेषु कालिदासस्य प्रतिभा सर्वातिशायिनीति, अपि च इतरप्रान्तीयभाषासु तस्य विचरणं सर्वस्वत्वेन उद्घोष्यते।
इयं हि कविकर्म दृश्य-श्रव्यभेदेन द्विविधमपि। तत्र प्राचीनाचार्यः दण्डी **इष्टार्थव्यवच्छिन्ना पदावली काव्यम्** इति उल्लिखति। भामहस्तु **शब्दार्थयोः सहितयोः काव्यत्वम्** इति।
युगे युगे विश्ववासिनां हितं साधयितुं साहित्यं प्रवर्तते। हितेन सह वर्तमानम् इति तस्य भावः 'साहित्यम्' इति। अस्मिन् क्षेत्रे सहृदयदृष्ट्या मनोरञ्जनं भवति। तदिदं श्रव्यकाव्यं प्रधानतया गद्य-पद्य-चम्पू-भेदैः त्रिविधम्। प्रबन्धकाव्यं तु खण्डकाव्यं महाकाव्यमिति द्विविधम्। खण्डकाव्यं नाम महाकाव्यस्यैकदेशानुसारि किञ्चित् गेयछन्दोभिः यथा स्रग्धरा-शिखरिणी-मन्दाक्रान्ता-शार्दूलविक्रीडितादिभिः सह प्रणीयते। अस्मिन् काव्ये किमप्येकविषयतां वृत्तमाश्रित्य वर्ण्यते। केनचित् खण्डकाव्यस्य लक्षणमित्थमुक्तम्-

ककारादिक्षकारान्तैश्चतुर्विंशतिरक्षरैः।
यद्यैकं चरितं गीतं खन्डकाव्यमिति स्मृतम्॥

केचन आलङ्कारिकाः "मेघदूतम्" खण्डकाव्यमिति उच्यते। तेषु विश्वनाथ खण्डकाव्यस्य लक्षणम् उद्घोषयति यत् **खण्डकाव्यं तु काव्यस्यैकदेशानुसारि यत्।** अस्य उदाहरणरूपेण सः **मेघदूतम्** इति नाम निर्दिशति। प्राचीनभारते श्रव्यकाव्यस्य विभागाः मुक्तकं, कुलकं, कोषः, संघातः इति नामभिः अभिधीयन्ते। काव्यादर्श-प्रभाटीकायां रङ्गाचार्य-रेड्डिशास्त्री च संघातकाव्यस्य मेघदूत-काव्यस्य च तुलना दर्शितवन्तौ। अग्रे कालिदासस्य प्रभावेण मेघदूतस्य अनुकरणेन संस्कृतस्य विविधानि दूतकाव्यानि रचितानि। यथा- भ्रमरदूतम्, पिकदूतम्, वाग्दूतम्, मनोदूतमित्यादीनि।
मेघदूतम् इति मेघसन्देशः नाम्ना अपि प्रसिद्धम् अस्ति। मेघसन्देशे सन्देशः दूतसदृशः मुख्यविषयरूपेण भूमिकां निर्वहति। कानिचन सन्देशकाव्यानि अपि दृष्टिगोचराणि भवन्ति।
कपोतसन्देशः इति नाम्ना प्रसिद्धं काव्यमिदं कुञ्ञण्णिकुरुप-नामधेयेन कविना रचितम्। अत्र पद्यमिदम् उपलभ्यते—

कश्चित् भ्रातः कुशलमयि ते सर्वतः साम्प्रतं वः ।
कुत्रास्मादुत्पतितुमसि चोच्छ्वासयन् पक्षतीः किम् ?[i]

कामसन्देशः

१३५ पद्यैः निवद्धं प्रसिद्धं खण्डकाव्यम्, यत्र पूर्वभागे ६६, उत्तरभागे ६९ पद्यानि उपलभ्यन्ते। काव्यस्य स्वरूपविषये यथा-

सन्देशशाख्यं मधु नवमितो नीयतामङ्गनायै ।
श्लिष्यद्वर्णआवलिमयमहाभाजते सङ्गृहीतम् ॥[ii]

सुभगसन्देशः नारायणाभिधः भूसुरः अस्य काव्यस्य कर्ता अस्ति। यथोक्तम्-

यस्य स्वामी यदुकुलपतिर्नामतो रामवर्मा
यस्य श्रीमान् भवति परमं दैवतं भागिनेयः ।
उद्यन्माध्वीरसपरिमले तस्य सन्देशकाव्ये
हृद्ये नारायणकवयितुः पूर्वभागः समाप्तः ॥[iii]

शुकसन्देशः

लक्ष्मीदासेन पञ्चदशशतके सन्देशकाव्यं रचितम्। द्विभागेन मन्दाक्रान्तावृत्तेन प्रणीतम् अस्ति। चिन्तातिलकव्याख्यानस्य कर्ता गौरीदासः एकं पद्यं व्यरचयत्। यथोक्तम्-

वक्त्रे पद्मं दृशि कुवलयं कैरवं मन्दहासे

हस्ते रक्तोत्पलमिव वपुः प्रेक्ष्य सङ्गह्य सख्यः ।[iv]

पवनसन्देशः

पवनसन्देशः रामवर्मणा विरचितः। एतस्य काव्यस्य उत्तरखण्डः संयोजितः अस्ति। काव्येऽस्मिन् नायिका लङ्कायां तिष्ठति। तां प्रति वार्ता पवनेन प्रेषिता। तद्यथा-

अध्यास्ते तामनिल ! नगरीं जानकी सा निषण्णा
तात्रात्यन्तं मलयत इवोन्मूलिता गन्धवल्ली।

चेतोदूतम्

काव्याध्ययनेन ज्ञायते यत् एतत् मन्दाक्रान्ता-छन्दसि निवद्धं चेतसः द्योतकम् एव अस्ति। तत्र १२९ पद्यानि सन्ति। यथा-

आशाबद्धो गमयति दिनान् दैन्यवानेष साक्षा
त्तस्य स्वामिन् ! यदि न भविता संगमस्त्वत्प्रसत्तेः ।[v]

मनोदूतम्

तैलङ्गव्रजनाथेन १७५८ वर्षे काव्यमिदं प्रणीतम्। काव्योऽयं अपरं नाम 'सह्लादयाह्लादनम्' इति। काव्येऽस्मिन् द्रौपदी कृष्णं प्रति स्वकीयमानरक्षार्थं स्वकीयमनः एव दूतत्वेन प्रेषयति इति।

पिकदूतम्

रुद्रन्यायपञ्चाननः शार्दूलविक्रीडितेन छन्दसा व्यरचयत्। राधा विरहव्याकुला भूता पिकं दूतं कृत्वा मथुरास्थं श्रीकृष्णं प्रति सन्देशं प्रेषयति। राधा श्लोककारेण विरहावस्थां प्रणीयते।

गौरी कोकिल मे परा तुनुरियं कृष्णेन कृष्णीकृता ।
सुस्स्थं शुद्धमुदारमेव परमं चित्तञ्च मत्तं कृतम् ।।[vi]

रुपगोस्वामीकृतः उद्धवसन्देशः हंसदूतश्च – श्रीमतः अनुयायिनः चैतन्यमहाप्रभोः इति सन्देशकाव्यद्वयं प्रणीतवान्। श्रीकृष्णः मथुरायां स्थित्वा गोपी स्मृत्वा विरहव्याकुलो भूत्वा उद्धवद्वारा सन्देशं प्रेषयामास।

हंसदूतम्

शिखरिणीछन्दसि निवद्धानि १४२ पद्यानि सहित इदं काव्यं रूपगोस्वामिना विरचितम्। श्रीकृष्णः अक्रूरेण सह मथुरा गते राधा विरहव्याकुला भूत्वा यमुनातटे विद्यमानं हंसं दूतीकृत्वा कृष्णसभां प्रेषयति स्म।

अनिलदूतम्

संस्कृतशिक्षाङ्गनः भट्टपल्लिस्थः रामदयाल-तर्करत्नकृतः इदं दूतं प्रसिद्धम् आसीत्। काव्यमिदं नैव मुद्रितम्। मथुरागामी कृष्णस्य कृते एकः नीलोत्पलनयनागोपी दूतरूपः पवनस्य सहायेन कृष्णपार्श्वे प्ररितः।

श्रीमत्कृष्णे मधुपुरगते निर्मला कापि वाला
गोपी नीलोत्पलनयनजां वारिधारां वहन्ती ।[vii]

मेघदौतम्

त्रैलोक्यमोहन गुहनियोगिन द्वारा विरचितः मेघदौतम् अस्ति। मन्दाक्रान्ताछन्दसि निवद्धा किञ्चित् भिन्नक्रमः दृश्यते। अत्र यक्षिनीवार्ता स्वीकृत्वा मेघः दूतरूपेण यक्षपार्श्वे समागताः आसीत्। द्विशतकम् अधिकश्लोकेन काव्यमिदं रचितम्।

भक्तिदूतम्

संस्कृतसाहित्यपरिषदग्रन्थागारे स्थितः कालिप्रसादकृतः भक्तिदूतं वर्तते। २३ श्लोकाकारेण ग्रथितः अयं ग्रन्थे स्वकीयप्रिया मुक्तिरस्य वार्ता प्रेषितवान्।

कीरदूतम्

हरप्रसादशास्त्री उल्लिखितः रामगोपालकृतः कीरदूतं १०४ श्लोकाकारेण निबद्धम्।

एतानि काव्यानि विहाय चकोरसन्देशम्, उपवनदूतम्, नेमिदूतम्, इन्दुदूतम् इत्यादीनि भवन्ति। अन्यप्रान्तानां कवयसदृशाः वङ्गकवयः कालिदासप्रभावेन दूतकाव्यानि रचयन्ति स्म, केवलं एकस्मिन क्षेत्रे भिन्नता भवति। तत्र नायकस्थाने विरहिणी-नायिका विराजते।

हंससन्देशकर्तुः परिचयः

वामनभट्टवाणः वेमभूपालस्य राजसभायाम् आसीत्। वेमभूपालः कौन्डुवीडु प्रसिद्धः अन्ध्रदेशीयस्थानः आसीत्। तस्य काले मयूर-सुबन्धु-प्रभृतीनां रत्नानि आसीत्। एतत् समयसमीक्षा कृत्वा वक्तुं शक्यते यत् १३८-१४२० मध्यकाले आन्ध्रदेशे कविः आसीत्।

अन्याः कृतयः

- नलाभ्युदयः – अयं लेखः वहुकालपूर्वे त्रिवेन्द्रसंस्कृतसिरीजतः अष्टमसर्गसमन्वितं सम्पादनेन प्रकाशितः।
- रघुनाथचरितम् – द्वे मातृके समुपलभ्येते, किन्तु ३० सर्गान्त एतावता प्रकाशनं नासीत्।
- वाणासुरविजयः – एतत् विषये सम्पूर्णमातृका प्रकाशनं नैव जातम्। अस्मिन काव्ये कुमारसम्भवस्य प्रभावः दृश्यते।
- प्रभावतीपरिणयरूपकम् – पञ्चमाङ्कसमन्वितं रूपकम्। कविः आदौ स्वजीवनवृत्तान्तं रचितवान्।

शब्दकोषः

- शब्दचन्द्रिका – मातृकात्रयं समन्वितं, एषः कोषः नैव प्रकाशितः।
- शब्दरत्नाकरः – वि. आर. शर्ममहाशयैः प्रकाशितः। अत्र कवेः पितुः विषयकं उल्लेखः कृतः। यथा-

वरदाग्निचितः पौत्रः पुत्रः कोमटियज्वनः।
जागर्ति वामनो बाणो वत्सवंशशिखामणिः॥

कथावस्तु

हंससन्देशे इयं कथा वर्ण्यते- मलयपर्वतस्य उपत्यकाप्रदेशे स्थितः दक्षनाम्ना यक्षः हंसमाध्यमेन स्वप्रियां सविधे वार्तां प्रेषयति। सन्देशवाहकाय हंसाय दक्षिनभारत-मध्यभारतश्च नानाप्रदेशान्, नदीः मुख्यानि स्थानानि च उद्घाट्य प्रस्तुतानि। यक्षः स्वयं सुष्टुरूपेण मार्गं अतिक्रमति तथा सर्वं निरुपयति। एतानि विषयानि उत्तरसन्देशे पूर्वसन्देशभेदैः १२१ श्लोकैः निबन्धितानि।

मलयपर्वतः- पश्चिमपर्वतस्य दक्षिणपार्श्वे स्थितः। एषः तिरुवनन्तपुरं पार्श्वे विद्यते। कोयेम्वटुरः कोमटीपर्यन्तं विस्तृतः पर्वतप्रसरः। एषा पर्वतश्रेणी अण्णमलैः, कार्डामम् पर्वते अन्तर्गतः। अगस्त्यादौ तपोकृते निवासः स्म।

ताम्रपर्णी- तामवरभारि चित्तरनदीद्वयम् अत्रैव प्रवहति। तद्यथा-

अम्भःपानादरविवलितैरम्बुदैः श्लिष्टपार्श्वां
पाथोराशेः प्रियसहचरीं ताम्रपर्णीमुपेयाः ।[viii]

मधुरा- भौगोलिकनदी पार्श्वस्थः मधुरा दक्षिणमथुरारूपेण विख्यातः अस्ति। एवं रूपेण ज्ञायते – "कुलशेखराल्वार नगरस्य प्रतिष्ठाता विद्यते" इति। तस्य पार्श्वे मीनाक्षी–सुन्देरेश्वरयोः देवालयौ विराजते।

सह्यदा (कावेरी)- एतस्या अपरं नाम कावेरी आसीत्। चन्द्रतीर्थम् एतस्याः उत्पत्तिस्थलरूपेण परिचीयते। कुर्गजिलायाः व्रह्मगिरिपर्वते एतत् स्थानम् अस्ति। महीशूरस्य दक्षिणसीम्नः शिवसमुद्रे कावेरी जलप्रपातः विद्यते, यः भारतस्य दक्षिणपार्श्वे अन्यतमं दर्शनीयस्थानरूपेणाद्यापि परिचीयते।

श्रीरङ्गम्- एतस्य देशस्य अपरं नाम श्रीरङ्गम्। तस्मिन् स्थाने विष्णोः प्रसिद्धः देवालयः अस्ति, यः वैष्णवधामरूपेण परिचीयते।

चोलदेशः- पेन्नारनदीसमीपे चोलदेशः विराजते। आन्ध्रप्रदेशस्य नेल्लोरुतः पुडुकोटटाई पर्यन्तं कोरोमण्डलोपकूलम् अवस्थितम्। एतस्य अन्यत् नाम द्राविडदेशः इति। यस्य पुरा अपरं नाम काञ्चीपुरम् इति प्रसिद्धम् आसीत्। कावेरी नदीतीरस्थः उरैयूरु नाम्ना स्थलम् विद्यते, यस्य समीपे कुम्भकोणम्–ताञ्जावूरु इति विख्यातं नगरद्वयम् अस्ति।

अरुणाचलम्- मद्रासप्रदेशस्य दक्षिण आर्कटस्थितः तिरुवाण्णामलैः ख्यातः प्रदेशः। स्कन्दपुराणस्य उत्तरखण्डस्य चतुर्थपर्वणे अरुणाचल–महात्म्यं वर्ण्यते। अरुणाचलेश्वरः अर्धनारीश्वरश्चेति स्थानद्वयं अत्रैव विद्यते। यथा-

दोषामन्यं दिनमुपवनच्छायया कल्पयन्तीं
रत्नालोकैरपि च दिवसश्रीसनाथां त्रियामाम् ।[ix]

काञ्ची- मद्रासतः ४३ माइल् दूरे दक्षिण-पश्चिमभागे **पालायानदीसमीपे** नगरीयं विराजते। **कुलतुङ्गचोलद्वारा** एतस्य नगरस्य विनाशः कारितः। **काञ्चीपुरम्** नाम्ना यत् स्थानम् अस्ति, तत्रैव **तोण्डमण्डलनाम्ना** अन्यदेकं प्रसिद्धं स्थानम् अपि विद्यते। काव्ये एषः उल्लेखः अस्ति।

नाम्ना काञ्चीं तदनु नगरीं याहि यस्यां सुराणा-
माद्यो देवः करिशिखरिणः शृङ्गमाङल्यवेद्याम् ।[x]

कम्पा- एतस्य **नद्याः** अपरं नाम **पालारः, काञ्चीनगरस्य पार्श्वतः** प्रवहति। यथा-

मध्ये तस्याः कविवरगिरेस्तस्य गव्यूतिमात्रे ।
नाम्ना कम्पा प्रवहति नदी नागलोकावतीर्णा ।।[xi]

कालहस्ती- पूर्वतन्याम् उत्तर-आर्काटजिलायाम्, अद्यतनस्य आन्ध्रप्रदेशस्य चित्तुरुजिलायाम् वायुलिङ्गप्रधानः शिवस्य देवालयः विद्यते। सर्पाकाश्य भगवतः शिरसः उपरि विद्यमाना दीपशिखा सर्वदा कम्पमाना भगवतीत्येतत् वायुलिङ्गक्षेत्रस्य महत्त्वम् दर्शयति। स्वर्णमुखी इति नदी प्रवहति।

कृष्णवेणी नदी- कृष्णानदी पश्चिमाघट्टपर्वतस्य प्रकटीभूय, निजामपट्टणस्य किञ्चित् उत्तरे, मासुपर्वतस्य दक्षिणे प्रवहति।

कनकमुखरी नदी- अपरं नाम सुवर्णमुखरी, नायडुपेटकोटा इत्यनयोः प्रदेशयोः समीपे प्रवहति।

अक्ष्णोरग्रे तदनु भविता कालहस्ती गिरिस्ते।
तस्योपान्ते कनकमुखरी नामं कल्लोलनीवी।।

तुङ्गभद्रा- अद्यतनकर्णाटकराज्यस्य दक्षिण-पश्चिमभागे **तुङ्ग-भद्रा** इति नदीद्वयं मिलित्वा **तुङ्गभद्रा** नाम्ना प्रशस्यते। इयं **नन्दिकाटपुरस्य किञ्चित् उत्तरे कृष्णानद्यायाः आपतति।**

आन्ध्रोद्देशानतिजिगमिषोरग्रतस्ते भवित्री
वेणीभूमेरिव कुवलयामोदिनी कृष्णवेणी।
आश्लिष्यन्ती तरललहरीवाहया यां सखीव
स्रोतोमध्यव्यवहितजला शोबते तुङ्गभद्रा।।[xii]

गोदावरी- गोदावरी ब्रह्मगिरेः प्रवहति। तत्र **त्रयम्** नाम्ना प्रथितः ग्रामः **कुशावर्त्तजलाशयेन परिवृत्तः** अस्ति। तत्र **जलस्रोतः अपि वर्तते। त्रयम्बकग्रामः नासिकात् उत्तरे** विद्यते। इयं नदी **आन्ध्रदेशे वङ्गोपसागरे समुद्रमाविशति। श्रीरामचन्द्रलङ्कागमनकाले** इयं नदी **अतिक्रान्ता** इति श्रूयते।

तामुत्तीर्य त्रिचतुरदिनोल्लङ्घताध्वा समेयाः ।
गोदां सीताकररुहमुखालूनपूजासरोजाम् ।।[xiii]

पञ्चवटी- जनश्रुत्या प्रसिद्धं नाम **नासिकम्** इति, **रामायणानुसारं शूर्पणखायाः नासिका लक्ष्मणेन कृतः अत्रैवापतत्।**

वृन्दाचलः- विन्ध्यपर्वतमालायां स्थितः वृन्दावनवासिनी देवालयः भवति।

सरयूः- सरयूः अद्यतन **कुमायू** इति प्रसिद्धे स्थाने प्रवहति, ततः पूर्वस्यां दिशि। इयं **अयोध्यायाः अपि पार्श्वतः प्रवहति।**

गण्डकी- हिमालयस्य **धवलगिरिपर्वते प्रकटीभूय,** तिब्बतस्य दक्षिणसीमरेखायाः पार्श्वतः गत्वा त्रिवेणीघाटे समुद्रमाविशति। **विष्णोः गण्डदेशात्** इयं नदी प्रभवतीति प्रसिद्धिरस्ति। विहारस्य **मुजफरपुरे शोणनदे मिलिता भवति।**

क्रौञ्चपर्वतः- अयं पर्वतः **मानसरोवरे** विराजते। **कैलासस्य अंशीभूतः** च, **सिन्धू, ब्रह्मपुत्रा, शतद्रूः, वर्णालि** इति नदीचतुष्टयस्य जन्मस्थानम् अयं पर्वतः।

अत एव **रससिद्धः वामनभट्टवाणः**, सर्वतोभावेनोपस्थापनेन, मर्यादानुपालनेन, स्वकीयाभिव्यक्त्या कवित्वं स्थापयति। एवञ्च कविः स्वसाहित्ये न केवलं प्रकृतेः सौन्दर्यानां वर्णनं कृरोति, अपि च स्वस्य लेखनीप्रतिभायाः प्रमाणी कृतवान्।

संङ्केतसूची

i काव्यादर्श 1.10
ii केरलीयसंस्कृतकाव्यसनीक्षा
iii केरलीयसंस्कृतकाव्यसनीक्षा
iv केरलीयसंस्कृतकाव्यसनीक्षा
v केरलीयसंस्कृतकाव्यसनीक्षा
viAtmananda Grantharatnamala Series no 25, publ. Bhavnagar by Vallabhadas Tribhuvandas Gandhi Bhavnagar 1924.
Vii संस्कृत वाङ्मय का वृहद् इतिहास, 346
Viii A Ms of this book is in collection of आचार्य चिन्ताहरन चक्रवर्ति
ix मेघदूत ओ परिक्रमा , pg – 36
x वामणभट्टबाणकृत हंससन्देशः , पू.12
xi वामणभट्टबाणकृत हंससन्देशः , पू.25
xii वामणभट्टबाणकृत हंससन्देशः , पू.29
xiii वामणभट्टबाणकृत हंससन्देशः , पू.31

सन्दर्भग्रन्थावली

1. वन्द्योपाध्याय डा. उदयचन्द्र, साहित्यदर्पणः (विश्वनाथ), संस्कृत वुक डिपो ,कलकाता , 1998
2. उण्णी. एन पी, केरलीयसंस्कृतसन्देशकाव्यसमीक्षा, राष्ट्रियसंस्कृतसंस्थानम्, दिल्ली, 1995
3. उपाध्याय श्री वलदेव, (सम्पादक) त्रिपाठी राधावल्लभ, संस्कृत वाङ्मय का बृहद इतिहास (चतुर्थ खन्ड) उत्तरप्रदेश संस्कृत संस्थान, लखनऊ
4. गोस्वामी आलपना, संस्कृत साहित्येर इतिहास, गोस्वामी प्रकाशनी, कलिकाता
5. द्विवेदी रेवाप्रसाद, कालिदास ग्रन्थावली, काशी हिन्दु विश्वविद्यालय, वाराणसी, 1997
6. वानार्जी डा पतितपावन, उत्कलेषु संस्कृतगीतिकाव्यविकाशधारा, नाग प्रकाशक, दिल्ली
7. शर्मा, डा विजेन्द्र कुमार, मेघदूतम्, साहित्य भन्डार, मेरठ
8. वन्द्योपाध्याय डा. उदयचन्द्र, मेघदूत ओ परिक्रमा, संस्कृत वुक डिपो, कलकाता
9. Krisnamachariar. A, A History of Sanskrit Litreture, Motilal Banarsidass, Delhi, 1987
लघुप्रवन्धः
10. वामनभट्टबाणविरचितस्य हंससन्देशाख्यस्य खण्डकाव्यस्य पाठसमीक्षात्मकं अध्ययनञ्च, शोधछात्रा-अदिति वसु, राष्ट्रियसंस्कृतविद्यापीठम् , 2009.

अद्वैतदर्शन के विकास में बौद्ध सिद्धान्तों का प्रभाव

डॉ. राजेश्वर द्विवेदी
सहाचार्य, वेदान्तविभाग,
श्रीसीतारामवैदिक-आदर्शसंस्कृतमहाविद्यालय,
कोलकाता

यद्यपि सभी दर्शनों का मूल वेदादिशास्त्र हैं तथापि उन दर्शनों के विचारपद्धति तथा उनके सिद्धान्त उपस्थापन की शैली के विकास में अन्य शास्त्रों का भी प्रभाव होता हैं। सभी दर्शनों के लिए अन्य दर्शन पूर्वपक्ष के रूप में उपस्थित होते हैं। अद्वैत वेदान्त दर्शन में प्राय: आचार्यों ने सभी दर्शनों के सिद्धान्तों पर विचार करते हुए उनका खण्डन मण्डन किया है। जिनमें बौद्ध, न्याय, वैशेषिक, सांख्य, योग, पाशुपत, पाञ्चरात्रागम इत्यादि अनेकों दर्शनों पर विचार किया है। प्रस्तुत शोध लेख में अद्वैत वेदान्त पर बौद्धदर्शन के सिद्धान्तों के प्रभावों के सम्बन्ध में विचार किया गया है। वस्तुत: अद्वैत वेदान्त के उत्कर्ष में अगर कोई करणत्वेन सम्बन्धित हैं तो वह बौद्ध दर्शन ही हैं। जिस प्रकार से मूर्ति आदि में कलाकार अपने औजारों के प्रयोग से सौन्दर्य उत्पन्न करता हैं। उसी प्रकार बौद्धदर्शन के पूर्वपक्ष के रूप में प्रयोग होने से अद्वैत वेदान्त का दार्शनिक सौन्दर्य अपनी पराकाष्ठा पर पहुच गया। गौडपादाचार्य से लेकर शङ्कराचार्य से होते हुए वर्तमान के अद्वैतवेदान्तियों ने अद्वैतसिद्धान्त को सुदृढ़ करने के लिए विशेषरूप से बौद्धदर्शन का सहारा लिया है। बौद्ध दर्शन के चार सम्प्रदायों वैभाषिक, सौत्रान्तिक, योगाचार तथा माध्यमिक हैं। ब्रह्मसूत्र के भाष्य में शङ्कराचार्य ने सभी सम्प्रदायों का युक्ति द्वारा खण्डन किया है। अपने भाष्य में शङ्कराचार्य ने किसी भी बौद्ध आचार्य का नाम अथवा सम्प्रदाय का नामोल्लेख नहीं किया है किन्तु उनके द्वारा खण्डनीय विषयों के द्वारा स्पष्ट ज्ञान होता है कि किस सम्प्रदाय का खण्डन हो रहा है। द्वितीय अध्याय में समुदायाधिकरण तथा अभावाधिकरण में इन सम्प्रदायों के मतों का खण्डन किया है। शङ्कराचार्य ने बौद्धदर्शन के बाह्यार्थवादी, विज्ञानवादी तथा शून्यवादी नाम से ब्रह्मसूत्र में स्पष्टतया उल्लेख किया है। यथा-'स च बहुप्रकार: प्रतिपत्तिभेदात् विनेयभेदाद्वा। तत्रैते त्रयो वादिनो भवन्ति- 'केचित् सर्वास्तित्ववादिन:, केचिद्विज्ञानास्तित्वमात्रवादिन:, अन्ये पुन: सर्वशून्यतावादिन इति।'[1] 'विज्ञानवादी बौद्ध इदानीं प्रत्यवतिष्ठ'[2]। 'अपि च बाह्यार्थविज्ञानशून्यवादत्रयमितरेतर-विरुद्धमुपदिशता सुगतेन स्पष्टीकृतमात्मनोऽसम्बद्धप्रलापित्वं...........इति'[3]।

इस प्रकार अद्वैतवेदान्त को पृथक् सम्प्रदाय का रूप देने में शङ्कराचार्य के परमगुरु माण्डूक्यकारिकाकार गौडपादाचार्य का नाम सर्वप्रथम लिया जाता है। उनके अद्वैत सिद्धान्त प्रतिपादन की शैली एवं सामग्री पर बौद्ध आचार्यों का स्पष्ट प्रभाव देखने को मिलता है। अद्वैतवेदान्त की आधारशिला मानी जाने वाली गौडपाद रचित माण्डूक्यकारिकाओं में जगत् की उत्पत्ति के सम्बन्ध में जो अजातिवाद का उपस्थापन करते हुए आचार्य ने लिखा है-

स्वतो वा परतो वाऽपि न किञ्चिद्वस्तु जायते।
सदसत्सदसद्वाऽपि न किञ्चिद्वस्तु जायते।।[4]

उनके अनुसार स्वयं से अथवा दूसरे से या दोनों से सत्, असत् और सदसद् उभय रूप वाली कोई भी वस्तु उत्पन्न नहीं होती है। इस प्रकार जगत् की उत्पत्ति का निषेध करते हुए इसे स्वप्न सदृश सिद्ध किया है। वस्तुतः बौद्ध दर्शन के प्रतीत्यसमुत्पादवाद से अजातिवाद की उत्पत्ति मानी जाती है। प्रतीति असमुत्पादः प्रतीत्यसमुत्पादः अर्थात् जगत् के उत्पत्ति की प्रतीति होती है, परन्तु वास्तव में किसी प्रकार की कोई उत्पत्ति नहीं होती है। इसी अजातिवाद को प्रसिद्ध बौद्ध आचार्य नागार्जुन ने मूलमाध्यमिककारिका

1 ब्र.सू.2/2/18
2 ब्र.सू.2/2/28
3 ब्र.सू.2/2/32
4 माण्डूक्यकारिका 4/22

में लिखा हैं –

न स्वतो नापि परतो न द्वाभ्यां नाप्यहेतुतः ।
उत्पन्ना जातु विद्यन्ते भावाः क्वचन केचन ।।[1]
नैवाग्रं नावरं यस्य तस्य मध्यं कुतो भवेत् ।
तस्मान्नात्रोपपद्यन्ते पूर्वापर सहक्रमाः ।।[2]

इस प्रकार वस्तु की उत्पत्ति को असम्भव बतलाते हुए कहा है कि जो आदि में नहीं है और न अन्त में है, वह मध्य में किस प्रकार हो सकता है। इस प्रकार आचार्य गौडपाद बौद्ध सिद्धान्तों के खण्डन के साथ साथ उनके प्रभाव से अछूते नहीं रहे। अथवा यह भी हो सकता है कि बौद्धदर्शन एवं अद्वैत वेदान्त दर्शन के समन्वय की दृष्टि से उन्होंने इस अजातिवाद का उपस्थापन किया हो। शङ्कराचार्य अपने अध्यास भाष्य में 'स्मृतिरूपः परत्र पूर्वदृष्टावभासोऽध्यासः' अध्यास का लक्षण लिखने के बाद बौद्धादि दर्शनों के साथ अध्यास के इस लक्षण के समन्वय की दृष्टि से 'तं केचित् अन्यत्रान्यधर्माध्यास इति वदन्ति' इत्यादि वाक्यों से आत्मख्यातिवाद का उपस्थापन करते हुए अन्त में 'सर्वथापि त्वन्यस्यान्यधर्मावभासतां न व्यभिचरति । तथा च लोकेऽनुभवः - शुक्तिका हि रजतवदवभासते, एकश्चन्द्रः सद्वितीयवदिति' इस वाक्य का उपस्थापन करते हैं। इससे सिद्ध होता है कि आचार्य गौडपाद के समान शङ्कराचार्य का भी अविवादित अंशों में समन्वय की दृष्टि रही है। अध्यास की अनिर्वचनीयता वस्तुतः सर्वतन्त्रसिद्धान्त है। सभी दर्शनों से अविरुद्ध सिद्धान्त को सर्वतन्त्र सिद्धान्त कहते हैं।

इसी अनिर्वचनीयवाद के कारण शङ्कराचार्य को तथा अजातिवाद के कारण आचार्य गौडपाद को प्रच्छन्न बौद्ध कहकर आलोचना की गई है। किन्तु शङ्कराचार्य के अनिर्वचनीयत्व का अर्थ 'सत्त्वेन असत्त्वेन उभयत्त्वेन निर्वक्तुमशक्यम्' है। यह अनिर्वचनीयता भाव रूपा है किन्तु बौद्ध सम्मत अनिर्वचनीयता अलीक, असत् अथवा अभाव रूप है। 'सदेव सोम्येदमग्र आसीदेकमेवाद्वितीयम्। तद्धैक आहुरसदेवेदमग्र आसीदेकमेवाद्वितीयं तस्मादसतः सज्जायत'[3] इत्यादि श्रुति के भाष्य में शङ्कराचार्य ने स्पष्ट किया है 'सदभावमात्रं हि प्रागुत्पत्तेस्तत्त्वं कल्पयन्ति बौद्धाः। न तु सत्प्रतिद्वन्द्वि वस्त्वन्तरमिच्छन्ति।' इस वाक्य के द्वारा बौद्ध सम्मत अभाव रूपत्व को बतलाया है। अद्वैतवेदान्त एवं बौद्धदर्शन में विषमताओं के बीच अनेक समानताएँ भी देखी जाती है। जिस प्रकार अद्वैतवेदान्त में पारमार्थिक, व्यावहारिक एव प्रातिभासिक तीन प्रकार की सत्ताए प्रसिद्ध हैं उसी प्रकार माध्यमिक बौद्ध परमार्थ, तथ्य संवृति एव मिथ्या संवृति रूप एवं विज्ञानवादी बौद्ध परिनिष्पन्न, परतन्त्र और परिकल्पित तीन सत्ताओं को मानते हैं। दोनों के मत में ज्ञान वस्तुओं के स्वभाव को विकृत नहीं करता। पर अज्ञान उनके स्वभाव को विकृत करता है।

शङ्कराचार्य ने न केवल ब्रह्मसूत्रभाष्य में बौद्धदर्शन को पूर्वपक्ष में रखा अपितु उपनिषद्भाष्यों में भी प्रमुख स्थान दिया है। बौद्धसम्प्रदाय के चार सम्प्रदायों में वैभाषिक तथा सौत्रान्तिक सर्वास्तिवादी कहे गया है। इनके अनुसार प्रत्येक वस्तु की स्वतन्त्र सत्ता है। इनमें वैभाषिक बाह्यप्रत्यक्षवादी है तथा सौत्रान्तिक बाह्यानुमेयवादी है। चैतन्य या विज्ञान के अस्तित्व को मानने वाले विज्ञानवादी हैं। माध्यमिक शून्यवादी हैं। ब्रह्मसूत्र में आचार्य बादरायण ने द्वितीयाध्याय के द्वितीय पाद में 'समुदाय उभयहेतुकेऽपि तदप्राप्तिः'[4] सूत्र के द्वारा सर्वास्तिवाद का खण्डन किया है। बाह्यजगत् के कारण पृथ्वी, जल, तेज तथा वायु के परमाणुओं का संघात है। तथा आन्तर जगत् रूप, वेदना, संज्ञा, संस्कार व विज्ञान इन पाँच स्कन्धों से निर्मित हैं। किन्तु इन अचेतन परमाणुओं का संघात एवं पञ्चस्कन्धों का समुदाय सम्भवन नहीं हैं क्योंकि इनके समुदाय को बनाने वाला कोई चेतन प्रसिद्ध नहीं है। और यदि स्वभावतः समुदाय कहें तो इन समुदायों की नित्य प्राप्ति होने से निर्वाण असम्भव हो जाएगा । विज्ञानवाद का खण्डन 'नाभाव उपलब्धेः' सूत्र के द्वारा किया है। विज्ञान के अतिरिक्त बाह्य वस्तु का जो अभाव कहा है वह

1 मूलमाध्यमिककारिका 1/3
2 मूलमाध्यमिककारिका 11/26/15
3 छान्दोग्यापनिषद् 6/2/1
4 ब्र.सू.2/2/28

बाह्यपदार्थो की उपलब्धि के कारण सम्भव नहीं है। शङ्कराचार्य ने धर्मकीर्ति के प्रमाणवार्तिक का उद्धरण दिया है।

अविभागोऽपि बुद्ध्यात्मा विपर्यासितदर्शनैः।

ग्राह्यग्राहक संवित्तिभेदवानिव लक्ष्यते॥[1]

जिसके अनुसार एक विज्ञान ही भ्रमवशात् भेदबुद्धि से द्वैतरूप से दिखाई देता है। किन्तु इसके खण्डन में शङ्कराचार्य कहते हैं कि विज्ञान और बाह्य वस्तुओं में तादात्म्य सम्बन्ध न होकर कार्य-कारण सम्बन्ध होता है। बाह्य वस्तुओं का अभाव नहीं होता है, अपितु वे भाव रूप होते हैं इसीलिए उनकी प्रतीति या विज्ञान होता है। इसी प्रकार शून्यवाद का खण्डन 'क्षणिकत्वाच्च'[2] सूत्र के द्वारा करते हैं। आलयविज्ञान को शून्य मानने पर देश, काल और निमित्त की अपेक्षा से वासना के अधीन स्मृति और प्रत्यभिज्ञा आदि व्यवहार नहीं हो सकता।

खण्डनखण्डखाद्यकार श्रीहर्ष ने शून्य वाद तथा विज्ञानवाद का खण्डन किया है। 'तदनभ्युपगच्छतोऽपि चार्वाकमाध्यमिकादेर्वाग्विस्तराणां प्रतीयमानत्वात्' तथा 'तथागतेन वा मध्यमागमा नोपदिष्टा:' इत्यादि वाक्यों में माध्यमिक तथा मध्यमागम शब्द से बौद्ध सिद्धान्त के प्रमाणसत्ता के कथाङ्गत्व न मानने पर परिहास करते हुए उद्धरण दिया गया है। इसी प्रकार तत्त्वप्रदीपिका ग्रन्थ में चित्सुखाचार्य ने असत्ख्याति तथा आत्मख्याति वाद का खण्डन किया है।

इस प्रकार अद्वैतवेदान्त के दार्शनिक यात्रा में बौद्धदर्शन के अवदान को किसी भी प्रकार से नकारा नहीं जा सकता। न केवल दर्शनतत्त्व के विषय में बौद्धदर्शन की गम्भीरता का अनुकरण अद्वैतशास्त्र ने किया अपितु आचार्य शङ्कर ने बुद्ध के महायानपन्थ के समान लोकल्याणार्थ अद्वैतवाद का विस्तार भी पूरे देश में किया।

सहायकग्रन्थसूची

शङ्कराचार्य, ब्रह्मसूत्रशाङ्करभाष्यम् संपा. आचार्य जगदीश, दिल्ली मोतीलालबनारसीदास, ई 1980

शङ्कराचार्य, माण्डुक्योपनिषद्शाङ्करभाष्य, संपा.प्रज्ञानानन्द सरस्वती, वाराणसी, विद्याविलासप्रेस, 1910

शङ्कराचार्य, छान्दोग्योपनिषद्शाङ्करभाष्य, गोरखपुर, गीताप्रेस, वि.सं. 2065

धर्मकीर्ति, प्रमाणवार्तिकम्, संपा. स्वामी द्वारिकादासशास्त्री, वाराणसी, बौद्ध भारती, 1994

नागार्जुन, मध्यमकशास्त्रम्, संपा. स्वामी द्वारिकादासशास्त्री, वाराणसी, बौद्ध भारती, 1989

1 प्रमाणवार्त्तिक 3/354

2 ब्र.सू. 2/2/32

संस्कृत साहित्य में सामुद्रीक वाणिज्य

डॉ. परिमल मण्डल, सहायक अध्यापक
संस्कृत विभाग, स्वर्णमयी जोगेन्द्रनाथ महाविद्यालय
फोन: +91-9647704736
ईमेल: parimalbhu@gmail.com

शोधसार- संस्कृत साहित्य भारतीय जीवन और चिन्तन का प्राचीन आधार है, जिसे व्यासदेव, वाल्मिकी, कालिदास, भास, भर्तृहरि, श्रीहर्ष, दण्डी, सोमदेव और जयदेव जैसे रचनाकारों ने अपनी प्रतिभा से समृद्ध किया। इसमें उस समय के व्यापार और समुद्रयात्रा से जुड़े अनेक प्रसङ्ग मिलते हैं। जैसे कालिदास के *अभिज्ञानशाकुन्तलम्* और *रघुवंशम्*, श्रीहर्ष की *रत्नावली*, दण्डी के *दशकुमारचरितम्*, माघ के *शिशुपालवधम्*, सोमदेव के *कथासरित्सागरम्*, कल्हण की *राजतरङ्गिणी, सन्ध्याकरनन्दी के रामचरितम् आदि ग्रन्थों* में समुद्रयात्रा, व्यापारी जीवन, नौकायान, चीन से रेशमी वस्त्रों का आयात, सिंहल और बङ्गाल के बन्दरगाह तथा विदेशों से सम्पर्क का सजीव चित्रण मिलता है। इन ग्रन्थों से स्पष्ट होता है कि प्राचीन भारत का वाणिज्य संगठित था और दूरवर्ती देशों तक फैला हुआ था। प्रस्तुत प्रबन्ध में संस्कृत साहित्य में प्राचीन व्यवसाय एवं समुद्री वाणिज्य के संक्षिप्त चर्चा यहा किया गया है।

मुख्यशब्द: संस्कृत साहित्य, वाणिज्य, व्यवसाय, समुद्रयात्रा, रेशमीवस्त्र, रत्न, व्यापारिक चरित्र, प्राचीन भारत, अन्तरराष्ट्रीय व्यापार ।

भूमिका- संस्कृत साहित्य में व्यवसाय की अवधारणा प्राचीन काल से निरन्तर विकसित होती रही है। ऋग्वेद में समुद्री व्यापार के प्रारम्भिक और स्पष्ट साक्ष्य प्राप्त होते हैं[1]। इसमें यह उल्लेखित है कि वरुण समुद्रमार्गों का ज्ञान रखते थे[2] समुद्री यात्राओं की सुरक्षा के लिए पूजे जाते थे। ऋग्वेद में व्यापारी अपने लाभ के उद्देश्य से विदेशों की ओर जहाज ले जाते थे[3]। वे कर्मशील और परिश्रमी थे, जो समुद्र के विभिन्न भागों में व्यापार करते थे[4]। वशिष्ठ और वरुण की समुद्रयात्रा का वर्णन भी मिलता है, जिसमें एक उत्कृष्ट कारीगरी से निर्मित जहाज का उल्लेख है[5]। इसके अतिरिक्त, तुग्र के पुत्र भुज्यु की एक प्रसिद्ध समुद्री यात्रा का वर्णन भी ऋग्वेद में प्राप्त होता है, जिसमें भीषण तूफान से जहाज टूटने की दुर्घटना होती है किन्तु अश्विन देवताओं ने उसकी वीरतापूर्वक रक्षा की थी[6]।रामायण में भारतीय भूगोल तथा समुद्री व्यापार मार्गों का अत्यन्त महत्वपूर्ण और विस्तृत वर्णन मिलता है। *किष्किन्ध्याकाण्ड* के प्रसङ्ग में, जब सुग्रीव सीता की खोज के लिए वानर-समूहों को विभिन्न दिशाओं में प्रेषित करते हैं, तब वे केवल समुद्र पार जाने का ही निर्देश नहीं देते, बल्कि अनेक द्वीपों, समुद्री क्षेत्रों और दूरवर्ती भूभागों का भी उल्लेख करते हैं। इसमें **यवद्वीप** अर्थात् आधुनिक जावा, **सुवर्णद्वीप अर्थात्** आधुनिक सुमात्रा–मलेशिया और **रक्तसागर** जैसे क्षेत्रों का उल्लेख मिलता है[7]। इसी प्रकार, रामायण के

[1] वेद नावः समुद्रियः। ऋग्वेदः 1.25.7
तं गूर्तयो नेमन्निषः परीणसः समुद्रं न संचरणे सनिष्यवः।। ऋग्वेदः 1-56-2
रयिं समुद्रादुत वा दिवस्पर्यस्मे धत्तं पुरुस्पृहम् ॥ ऋग्वेदः 1-47-6
[2] वेदा यो वीणां पदमन्तरिक्षेण पट्टां। वेद नावः समुद्रियः ॥ ऋग्वेदः 1.25.7
[3] उवासोषा उच्छाच्च नु देवी जीरा रथानाम्। ।
ये अस्या *आचरणेषु* दध्रिरे *समुद्रे* न श्रवस्यवः । ऋग्वेदः1.48.03
[4] तं गूर्तयो नेमन्निषः परीणसः समुद्रं न संचरणे सनिष्यवः।
पतिं दक्षस्य विदथस्य नू सहो गिरिं न वेना अधि रोह तेजसा।। ॥ ऋग्वेदः 1.56.02
[5] आ यद्रुहाव वरुणश्च नावं प्र यत् समुद्रमीरयाव मध्यं। अधियदपां स्नुभिश्चराव प्र प्रेंख ईंखयावहै शुभे कं।। वशिष्ठंह वरुणो नाव्याधादृषिं चकार स्वपा महोभिः। स्तोतारं विप्रः सुदिन त्वे अह्नां षान्नु द्यावस्ततनन्यादुषासः।। ऋग्वेदः 7.88.3-4
[6] तुग्रो ह भुज्युमश्विनोदमेघे रयिं न कश्चिन्ममृवाँ अवाहाः। तमूहथु नौभिरात्मन्वतीभिरन्तरिक्षप्रुद्भिरपोदकाभिः।। ऋग्वेदः 1.116.03
[7] समुद्रमवगाढॉश्च पर्वतान् पत्तनानि च। किष्किन्ध्याकाण्ड 40.25
भूमिश्च कोषकारणां भूमिश्च रजताकराम्। किष्किन्ध्याकाण्ड 40.23

अयोध्याकाण्ड में भी राम की सेना की नौकायन क्षमता और समुद्री शक्ति का सुस्पष्ट वर्णन मिलता है। यहाँ यह उल्लेख है कि राम ने सेना की तैयारी के समय पाँच सौ बड़ी नौकाओं और कई नाविकों को सशस्त्र किया था, जो समुद्री यात्रा के लिए तत्पर रखे गए थे[1] । महाभारत में भी समुद्री यात्रा और व्यापार का व्यापक उल्लेख मिलता है। जैसे सभा पर्व में सहदेव द्वारा विभिन्न द्वीपों पर जाकर म्लेच्छनरेशों पर विजय प्राप्त करने का वर्णन है[2]। शान्ति पर्व में मोक्ष की प्राप्ति की तुलना समुद्री व्यापार से होने वाले लाभ से की गई है[3]। महाभारत में पाण्डवों के जीवन का अत्यन्त रोचक प्रसङ्ग वह है, जिसमें दयालु विदुर के आदेश से गुप्त रूप से तैयार की गई एक विशेष नौका के द्वारा उन्हें रचित विनाश-योजना से बच निकलते हुए दिखाया गया है। यह नौका आकार में बड़ी थी, युद्धोपयोगी समस्त अस्त्र-शस्त्रों से सुसज्जित थी और ऐसी भाँति निर्मित थी कि प्रचण्ड तूफानों और प्रबल लहरों का सामना करने में भी समर्थ थी। स्मृतिशास्त्रों में भी समुद्री व्यापार का स्पष्ट उल्लेख मिलता है। मनुस्मृति में समुद्री मार्ग जैसे जोखिमपूर्ण व्यवसायों के लिए ब्याज-दर निर्धारित करने का कार्य उन विशेषज्ञों पर छोड़ा गया है जो समुद्रयान-कुशल हों और देश-काल-परिस्थिति का यथार्थ आकलन कर सकें; धर्मशास्त्रीय परम्परा में कहीं-कहीं समुद्रयात्रा करने वाले ब्राह्मण को श्राद्ध आदि में आमन्त्रित न करने का मत भी व्यक्त हुआ है [4]। साथ ही, नदी और समुद्री यात्रा के लिए नाव-किराये तथा उधारी पर ब्याज के पृथक नियमों का उल्लेख मिलता है, जहाँ विशेष रूप से ऐसे प्रावधान बताए गए हैं कि नाविकों को उनकी लापरवाही से हुई माल-हानि के लिए उत्तरदायी माना जाता है, जबकि दैवीय दुर्घटना की स्थिति में उन्हें दोषमुक्त समझा जाता है। याज्ञवल्क्य-स्मृति में यह भी संकेत है कि हिन्दू व्यापारी लाभ की दृष्टि से साहसिक समुद्रयात्राएँ करते थे और इस प्रक्रिया में विविध भाषाओं, बोलियों तथा विदेशी वस्तुओं से परिचित होते हुए अन्तरराष्ट्रीय व्यापार-जगत के साथ सक्रिय रूप से जुड़े रहते थे[5]। पुराणों में भी समुद्री व्यापारियों का स्पष्ट उल्लेख प्राप्त होता है। वराहपुराण के एक प्रसिद्ध प्रसङ्ग में गोकर्ण नामक एक निःसन्तान वैश्य व्यापारी का रोचक वर्णन है, जो समुद्र-पार व्यापार के उद्देश्य से जहाज पर सवार होकर दीर्घ यात्रा पर निकला था। यात्रा के मध्य में भयङ्कर तूफान आ गया, जिससे जहाज अथाह सागर के मध्य सङ्कट में पड़ गया और सभी यात्री जीवन-मरण के बीच भीषण भय से आकुल हो उठे; उन्होंने अनुमान लगाया कि जहाज पर कोई पापी व्यक्ति होने से ही यह विपत्ति घटी है। तब गोकर्ण ने अपनी दयनीय दशा और पारिवारिक कष्टों का विस्तृत वर्णन अन्य यात्रियों के समक्ष किया। इसके तुरन्त पश्चात आकाशमार्ग से एक दिव्य तोता प्रकट हुआ, जो उसके पिता तक शीघ्रता से सन्देश ले गया। गोकर्ण के पिता ने तोते के माध्यम से अपने पुत्र को भगवान वराह की विधिवत् आराधना एवं पवित्र स्तोत्रपाठ का सविस्तार उपदेश प्रदान किया, जिससे तूफान का प्रकोप शान्त हो गया और जहाज सुरक्षित तट पर पहुँच गया। इसके अतिरिक्त संस्कृत के नाटक, महाकाव्य, गद्यकाव्य तथा अन्य ग्रन्थों में भी समुद्रयात्रा और समुद्री व्यापार के उल्लेख बिखरे हुए रूप में मिलते हैं, जिनमें से कुछ प्रमुख कृतियों का संक्षिप्त परिचय नीचे प्रस्तुत किया जा रहा है।

महाकवि कालिदास संस्कृत साहित्य के सबसे प्रमुख और प्रतिष्ठित कवियों में गिने जाते हैं। उन्हें 'भारत का शेक्सपियर' कहा जाता है। पण्डित सत्यचरण शास्त्री के अनुसार, "कालिदास के समय भारतवासियों ने स्थलपथ और जलपथ दोनों से व्यापार में विशेष समृद्धि प्राप्त की थी, जो विदेशी व्यापारियों के जीवन और उत्तराधिकार तक प्रभाव डालती थी[6]।" कालिदास के अभिज्ञानशाकुन्तलम्, रघुवंशम् और कुमारसम्भवम् जैसे प्रमुख ग्रन्थों में समुद्र और समुद्री यात्रा के महत्वपूर्ण सन्दर्भ प्राप्त होते हैं। उदाहरणार्थ, अभिज्ञानशाकुन्तलम् के सप्तम अङ्क में, जब मारीच ऋषि दुष्यन्त को आशीर्वाद देते हैं, तब वे उसकी भावी विजय

यत्नवन्तो यवद्वीपं सप्तराज्योपशोभितम्। सुवर्णरूप्यकद्वीपं सुवर्णकरमण्डितम्। रामायणम् 4.40.30॥ ततो रक्तजलं भीमं लोहितं नाम सागरम्। रामायणम् 4.40.38

[1] नावां शतानां पञ्चानां कैवर्त्तानां शतं शतं। सन्नद्धानां तथा यूनान्तिष्ठन्त्वित्यभ्यचोदयत्॥ अयोध्याकाण्डम् 84.78

[2] सागरद्वीपवासांश्च नृपतीन्म्लेच्छयोनिजान्। निषादान्पुरुषादांश्च कर्णप्रावरणानपि॥ महाभारतम् ,सभापर्व 2.68

[3] वणिक् यथा समुद्राद्वयथार्थम् लभते धनम्। तथा मर्त्यर्णवे जन्तोः कर्मविज्ञानतो गतिः। A History Of Indian Shipping Page 58

[4] समुद्रयानकुशला देशकालार्थदर्शिनः। स्थापयन्ति तु यां वृद्धिं सा तत्राधिगमं प्रति॥ मनुस्मृति 8.157

[5] ये समुद्रगा वृद्धया धनं गृहीत्वा अधिलाभार्थ प्राणधनविनाशशङ्कास्थानं समुद्रं गच्छन्ति ते विंश शतं मासि मासि दधः। पुरातत्व प्रसङ्ग पृष्ठ - 32

[6] कालिदास के ग्रन्थावलीकविप्रतिभा अंश से उद्धृत

यात्रा का वर्णन करते हुए कहते हैं कि वह 'समुद्र पार कर सप्तद्वीपा पृथ्वी का अधिग्रहण' करेगा[1]। इसी ग्रन्थ के तृतीय अङ्क में प्रियंवदा समुद्र और नदी के मिलन का एक मार्मिक उदाहरण देकर समुद्र की अपार विशालता, गहराई और गाम्भीर्य को रेखाङ्कित करती है[2]। रघुवंशम् महाकाव्य में समुद्रवर्ती राज्यों के विरुद्ध रघु की वैश्विक विजय यात्रा का विस्तृत और रोचक वर्णन मिलता है[3]। चतुर्थ सर्ग में यह वर्णित है कि रघु पूर्व की ओर बङ्गाल की खाड़ी तक, फिर दक्षिण के किनारे कन्याकुमारी तक, और पश्चिम की ओर सिन्धु नदी के मुहाने तक अपनी विजय यात्रा करते हैं। इसी दक्षिणी अभियान में ताम्रपर्णी नदी अर्थात् आधुनिक श्रीलङ्का से प्राप्त मोतियों का एक विशिष्ट उल्लेख है। साथ ही, रघुवंशम् में समुद्र को असीम रत्नभण्डार, पारदर्शी मोती-सञ्चय और सांस्कृतिक-आर्थिक ऐश्वर्य के पवित्र प्रतीक के रूप में चित्रित किया गया है, जो प्राचीन भारतीय मानस में समुद्र की सर्वोच्च महिमा को प्रकट करता है।[4]

सातवीं शताब्दी के महान कवि श्रीहर्ष संस्कृत साहित्य के प्रमुख कवियों और नाटककारों में अपनी विशिष्ट स्थान रखते हैं। उन्होंने नैषधीयचरितम्, रत्नावली, प्रियदर्शिका और नागानन्द जैसी महत्वपूर्ण कृतियाँ रचीं, जिनमें समुद्रयात्रा और व्यापार से सम्बन्धित प्रसङ्गों की सजीव झलक मिलती है। विशेष रूप से, उनकी नाटिका रत्नावली में कौशाम्बी नगर को एक समृद्ध और समुद्र-सम्पन्न व्यापारिक केन्द्र के रूप में प्रस्तुत किया गया है। नाटिका की पूर्वकथा में वर्णित है कि सिंहल अर्थात् श्रीलङ्का की राजकुमारी रत्नावली को समुद्रमार्ग से कौशाम्बी भेजा गया था, किन्तु मार्ग में जहाज एक प्रचण्ड तूफान का शिकार हो गया था। इस भयङ्कर तूफान से वह संयोगवश सुरक्षित बच निकली। इस प्रसङ्ग का संकेत रत्नावली के प्रथम अङ्क के आरम्भ में सूत्रधार और नटी के संवाद के माध्यम से मिलता है, जिसमें भाग्य और समुद्र की अनिश्चितता का गहरा बोध कराया गया है[5]। आगे, यौगन्धरायण की वाणी में यह भाव पुनः स्पष्ट होता है कि समुद्रयात्रा के दौरान आने वाले सङ्कटों के बावजूद भाग्य ने रत्नावली को संरक्षित रखा और उनकी रक्षा की[6]।

दण्डी संस्कृत साहित्य के प्रख्यात गद्यकार एवं कवि थे, जिनकी प्रमुख कृतियों में दशकुमारचरितम् और काव्यादर्श विशेष रूप से उल्लेखनीय हैं। दशकुमारचरितम् में समुद्रयात्रा के अनेक साहसिक प्रसङ्ग मिलते हैं, जो तत्कालीन व्यापारी जीवन की जटिलताओं, साहसिकता और समुद्री विपत्तियों को जीवन्त ढंग से उजागर करते हैं। इसमें वर्णित है कि एक धनी पात्र यवन व्यापारी के विशाल और सुसज्जित जहाज में बैठकर दूरदेशीय व्यापार हेतु समुद्रयात्रा पर निकलता है। यात्रा के दौरान उसका जहाज घने कुहासे और प्रलय के समान उत्ताल तरङ्गों से पूर्णतः घिरकर दिशाहीन हो जाता है; तब संयोगवश वह एक दूरस्थ निर्जन द्वीप पर पहुँच जाता है। समान रूप से, दशकुमारचरितम् में अन्य व्यापारी कथाएँ भी समुद्री तूफान और जहाज-डूबने की भयावह विभीषिका से परिपूर्ण हैं। इन कथाओं में समुद्र-दृश्यों की अद्भुतता, व्यापारी की साहसपूर्ण जिज्ञासा, समुद्र के अपार विशाल स्वरूप को कौतूहलपूर्ण ढंग से निहारने का सूक्ष्म चित्रण और जीवन की कठोर अनिश्चितता का गहन वर्णन दण्डी ने किया है।

माघ संस्कृत साहित्य के महान कवियों में अग्रणी स्थान रखते हैं और उनकी कृति शिशुपालवधम् संस्कृत महाकाव्य साहित्य का एक उत्कृष्ट नमूना है। शिशुपालवधम् में प्राचीन भारत के व्यापारिक जीवन, अन्तर्राष्ट्रीय वाणिज्य और विविध सांस्कृतिक सम्पर्कों का एक सजीव और विस्तृत चित्रण प्राप्त होता है। विशेषतः, इस महाकाव्य में जब श्रीकृष्ण द्वारका से हस्तिनापुर

---

[1] सागरमुज्झित्वा कुत्र वा महानद्यवतरति। अभिज्ञानशकुन्तलम् गद्यभाग तृतीय अङ्क पृष्ठ 195

[2] रथेनानुद्धातस्तिमितगतिना तीर्णजलधिः
पुरा सप्तद्वीपां जयति वसुधामप्रतिरथः। अभिज्ञानशकुन्तलम् 7.33

[3] वङ्गानुत्खाय तरसा नेता नौसाधनोद्धतान्। निचखान जयस्तम्भान्गङ्गास्रोतोऽन्तरेषु सः।। रघुवंशः 4.36

[4] उदधेरिव रत्नानि तेजांसीव विवस्वतः। स्तुतिभ्यो व्यतिरिच्यन्ते दूरेण चरितानि ते।। रघुवंशः 10.31

[5] द्वीपादन्यस्मादपि मध्यादपि जलनिधेर्दिशोऽप्यन्तात।
आनीय झटिति घटयति विधिरभिमतमभिमुखीभूतः ॥।॥ रत्नावली 1.6

[6] प्रारम्भेऽस्मिन् स्वामिनो बुद्धिहेती दैवेनेत्यं दत्तहस्तावलम्बे।
सिद्धेर्भ्रान्तिर्नास्ति सत्यं तथापि स्वेच्छाचारी भीत एवास्मि भर्तुः ॥ **रत्नावली 1.7**

की ओर प्रस्थान करते हैं, तो यात्रा मार्ग में वे समुद्र तटीय क्षेत्रों पर विभिन्न विदेशी देशों से आए हुए व्यापारियों को अपने विशाल जहाजों के माध्यम से रत्न, मसाले, कपड़े, मोती और अन्य बहुमूल्य वस्तुओं का क्रय-विक्रय करते हुए देखते हैं[1]। काश्मीर के प्रख्यात संस्कृत कवि सोमदेव ११वीं शताब्दी में संस्कृत गद्य साहित्य के अग्रणी रचनाकारों में से एक थे। उनकी सुप्रसिद्ध-कृति कथासरित्सागर भारतीय आख्यान-परम्परा का एक विशाल और अक्षय भण्डार है, जिसमें सैकड़ों रोचक और शिक्षाप्रद कथाएँ सङ्ग्रहीत हैं। इस महान ग्रन्थ की कथाओं में तत्कालीन भारतीय समाज की समुद्री यात्राओं का साहस, व्यापारिक उद्यमशीलता और जीवन की यथार्थपरक झलक मिलती है। कथासरित्सागर में विशेष रूप से समुद्रशूर नामक व्यापारी की कथा अत्यन्त रोमाञ्चकारी, प्रेरणादायक और सांसारिक विपत्तियों से भरी हुई है। समुद्रशूर हर्यपुर नगर के एक सुप्रतिष्ठित और सम्पन्न व्यापारी थे, जिन्होंने भारत महासागर के मार्ग से सुवर्णद्वीप अर्थात् आधुनिक सुमात्रा और इन्डोनेशिया के क्षेत्र की ओर एक महत्वाकांक्षी व्यापारिक यात्रा आरम्भ की। यात्रा के प्रारम्भ में मौसम शान्त और अनुकूल प्रतीत होता है, किन्तु ज्यों ही रात्रि आती है, अकस्मात् एक घोर और विनाशकारी समुद्री तूफान उत्पन्न हो जाता है। भीषण अन्धकार, प्रचण्ड वायु, बिजली की भड़कती हुई कड़कें और जल की विकराल उत्ताल तरङ्गें उनके जहाज को पूर्णतः नष्ट कर देती हैं। समुद्रशूर किसी प्रकार तीव्र तरण-कला और अदम्य साहस के बल पर समुद्र में जीवन रक्षा हेतु प्रयासरत रहते हैं। वे एक टूटे हुए और मृत व्यक्ति के शव को सहारे के रूप में उपयोग कर तैरते हुए अन्ततः एक अज्ञात और निर्जन द्वीप पर पहुँचते हैं।

कल्हण १२वीं शताब्दी के कश्मीर के प्रख्यात और विद्वान इतिहासकार थे। उनकी महान कृति राजतरङ्गिणी संस्कृत साहित्य का एकमात्र और सर्वाधिक प्रामाणिक ऐतिहासिक ग्रन्थ है, जिसमें कश्मीर के राजाओं का एक विस्तृत और क्रमबद्ध इतिहास वर्णित है। इस ग्रन्थ में अनेक आकर्षक प्रसङ्ग उस काल के समुद्री वाणिज्य, नौवहनकौशल-, समुद्री साहसिकता और समुद्री चेतना को भी प्रभावशाली ढंग से उजागर करते हैं। ऐसा ही एक अत्यंत उल्लेखनीय और रोचक प्रसंग कश्मीरनरेश- जयापीड़ के एक प्रमुख मन्त्री और राजकीय सन्धिविग्रहक की- एक असाधारण समुद्री यात्रा से सम्बन्धित है। कथानुसार, यह विद्वान मन्त्री राजकीय महत्वपूर्ण कार्यों के निष्पादन हेतु अर्णवयान अर्थात् विशाल समुद्री जहाज द्वारा दक्षिण की ओर, विशेषतः लङ्का की ओर प्रस्थान कर रहे थे। यात्रा के मध्य में, एक भयावह दुर्घटना में वे अचानक समुद्र के गहराइयों में गिर जाते हैं और एक विशाल तिमि -मछली उन्हें अपने मुँह में निगल लेती है। किन्तु इस भीषण संकट में भी वह मन्त्री अपनी मन्त्रविद्या-, आध्यात्मिक ज्ञान और अदम्य मानसिक साहस के बल पर विचलित नहीं होते। वे अपनी विद्वत्ता और आन्तरिक शक्ति का प्रयोग करके उस विशाल मछली के पेट को भीतर से ही काटकर और छेद करके बाहर निकलने में सफल हो जाते हैं।

सन्ध्याकरनन्दी संस्कृत के प्रतिष्ठित और प्रसिद्ध कवि थे, जिन्होंने पाल वंश के शासनकाल में रामचरितम् नामक एक महत्वपूर्ण और ऐतिहासिक काव्यग्रन्थ की रचना की। यह ग्रन्थ बङ्गाल के समुद्री व्यापार, जलयाननिर्माण-तकनीक-, नौकायनविद्-या और अन्तर्राष्ट्रीय राजनीतिक सम्बन्धों का एक मूल्यवान साहित्यिक प्रमाण प्रस्तुत करता है। ग्रंथ में एक प्रसिद्ध और गुणगान पूर्ण श्लोक में धर्मपाल के विशाल, भारी-भरकम और शक्तिशाली शिलासे निर्मित नौकाओं और जलपोतों की भव्य प्रशंसा की गई है, जो उस समय बङ्गाल की उन्नत जलपोत-निर्माण तकनीक, आर्थिक सामर्थ्य और समुद्री शक्ति का एक सांकेतिक परिचायक है[2]।

---

[1] विक्रीय दिश्यानि धनान्युरुणि द्वैप्यानसावुत्तमलाभभाजः ।
तरीषु तत्र्त्यमफल्गु भाण्डं सांयात्रिकानावपतोऽभ्यनन्दत् ॥ शिशुपालवधम् 75

[2] तत्कुलदीपोनृपतिरभूत् धर्म्मधामवानिवेक्ष्वाकुः ।
यस्याब्धिं तीर्णा ग्रावणौ रराजापि कीर्त्तिरवदाता॥ रामचरितम् 1.4

निष्कर्ष- वैदिक युग से लेकर मध्यकालीन नाटक, काव्य और गद्य-परम्परा तक, समुद्र, व्यापार और नौवहन से सम्बन्धित असंख्य सन्दर्भ मिलते हैं जो भारतीय समाज की प्रगतिशील दृष्टि और वैश्विक सम्पर्क की भावना को प्रकट करते हैं। ऋग्वेद में समुद्रयात्रा और व्यापार के सङ्केत मिलते हैं; रामायण और महाभारत में विदेशी द्वीपों तक यात्राओं का उल्लेख मिलता है। कालिदास, श्रीहर्ष, दण्डी, सोमदेव, भर्तृहरि, कल्हण और सन्ध्याकरणन्दी जैसे रचनाकारों ने अपनी कृतियों में व्यापारी जीवन, समुद्री तूफानों, जहाजों, बन्दरगाहों तथा दूरवर्ती देशों के सम्पर्क का यथार्थपरक वर्णन किया है। इन रचनाओं से यह स्पष्ट होता है कि भारतीय वाणिज्य केवल स्थानीय या क्षेत्रीय स्तर तक सीमित नहीं था, बल्कि उसकी पहुँच दक्षिण-पूर्व एशिया, लङ्का और अन्य विदेशी तटों तक थी। यह भारतीय जीवन की उस अखण्ड परम्परा का प्रतिनिधित्व करती है, जिसमें साहस, ज्ञान, कौशल और साधना सभी का समन्वय मिलता है। अतः कहा जा सकता है कि संस्कृत साहित्य भारतीय समुद्री व्यापार और वाणिज्यिक चेतना का सबसे विश्वसनीय और जीवन्त ऐतिहासिक दस्तावेज है।

सन्दर्भग्रन्थसूची-

1. **कल्हण.** *राजतरङ्गिणी.* सम्पा. रामराज शास्त्री पाण्ड्ये, पण्डित पुस्तकालय, काशी, 1960।
2. **कालिदास.** *अभिज्ञानशाकुन्तलम्.* सम्पा. गणेश काशीनाथ काले, लक्ष्मी वेङ्कटेश्वर मुद्रणालय, मुम्बई, संवत् 1973।
3. **कालिदास.** *रघुवंशम्.* सम्पा. क्षेमराज श्रीकृष्णदास, श्रीवेङ्कटेश्वर स्टीम प्रेस, बम्बई, संवत् 1964।
4. **दण्डी.** *दशकुमारचरितम्.* सम्पा. रांगेय राघव, राजपाल एण्ड सन्स, दिल्ली, 2008।
5. **द्विवेदी, गीरिजा प्रसाद (सम्पा.).** *मनुस्मृति.* नवलकिशोर विद्यालय, लखनऊ, 1917।
6. **द्विवेदी, महावीर प्रसाद.** *पुरातत्त्व प्रसंग.* साहित्य सदन, झाँसी, 1986।
7. **नन्दी, सन्ध्याकर.** *रामचरितम्.* सम्पा. श्रीराधागोविन्द वसाक, जेनेरल प्रिण्टर्स एण्ड पब्लिशर्स लिमिटेड, कोलकाता, बंगाब्द 1360।
8. **मनु.** *मनुस्मृति.* सम्पा. गीरिजा प्रसाद द्विवेदी, नवलकिशोर विद्यालय, लखनऊ, 1917।
9. **मुखर्जी, राधाकुमुद.** *A History of Indian Shipping.* लॉन्गमैन्स, ग्रीन एण्ड कम्पनी, बम्बई, 1912।
10. **याज्ञवल्क्य.** *याज्ञवल्क्यस्मृति.* सम्पा. उमेशचन्द्र पाण्ड्ये, चौखम्बा संस्कृत सीरीज़ आफिस, वाराणसी, 1967।
11. **वाल्मीकि.** *रामायण: किष्किन्ध्याकाण्ड.* सम्पा. द्वारकाप्रसाद चतुर्वेदी, रामानारायण लाल, इलाहाबाद, 1927।
12. **व्यासदेव.** *महाभारत: आदिपर्व.* सम्पा. दामोदर सातवलेकर, स्वाध्याय मण्डल, पारडी, 1968।
13. **व्यासदेव.** *महाभारत: सभापर्व.* सम्पा. रामस्वरूप शर्मा, सनातनधर्म यन्त्रालय, मुरादाबाद, 1916।
14. **श्रीहर्ष.** *रत्नावली.* सम्पा. रामचन्द्र मिश्र, चौखम्बा संस्कृत सीरीज़ आफिस, वाराणसी, 1958।
15. **सोमदेव.** *कथासरित्सागर.* सम्पा. पण्डित दुर्गाप्रसाद, तुकाराम जावाजी, बम्बई,

Web Source-

1. Ancient India. Hindu Wisdom, **www.hinduwisdom.info/Seafaring_in_Ancient_India.html** . Accessed 3 Nov. 2025.
2. India's Maritime History. Drishti IAS, **www.drishtiias.com/daily-updates/daily-news-analysis/india-s-maritime-history**. Accessed 25 Sept. 2025, 3 pm.
3. Ladanyi, Lakhmir. "A Tribute to Hinduism - Seafaring in Ancient India." Lakshmi Narayan Lena Asia, lakshminarayanlenasia.com/articles/HistorySeafaringinAncientIndia.pdf. Accessed 3 Nov. 2025, 4.30 pm .
4. Maritime Heritage. Join Indian Navy, **www.joinindiannavy.gov.in/about-us/maritime-heritage.html**. Accessed 5 Nov. 2025, 7 pm.
5. Story of Gokarna. Wisdom Library, **www.wisdomlib.org/hinduism/compilation/puranic-encyclopaedia/d/doc241603.html**. Accessed 25 Oct. 2025, 7.30 pm

राष्ट्रीय शिक्षा नीति-2020 के आलोक में मीमांसा दर्शन की प्रासंगिकता

डा. शैलेश मिश्र, असिस्टेंट प्रोफेसर
पूरनमल बाजोरिया शिक्षक प्रशिक्षण महाविद्यालय
नरगाकोठी, चम्पानगर, भागलपुर, बिहार-812004
मो. नं . 6388565084

सारांश :- राष्ट्रीय शिक्षा नीति-2020 में भारतीय ज्ञान परम्परा को समाहित किया गया है। भारतीय ज्ञान परम्परा पर दृष्टिपात करने पर हम पाते हैं कि हमारी प्राचीन संस्कृति में वेद, पुराण, उपनिषद, गीता एवं षड् दर्शन को महत्त्वपूर्ण स्थान प्रदान किया गया है। षड् दर्शनों में सांख्य, योग, न्याय, वैषेषिक, वेदान्त एवं मीमांसा आते हैं। मीमांसा के प्रवर्तक के रूप में जैमिनि को माना जाता है। यह छह भारतीय दर्शनों में एक प्रमुख दर्शन है। यह वेदों विशेषकर उनके यज्ञों से सम्बन्धित है। मीमांसा चिंतन की एक परम्परा को सन्दर्भित करता है। यह छात्रों को किसी भी समस्या का व्यापक एवं समग्र समाधान ढूँढ़ने में मदद करता है। वर्तमान शिक्षा प्रणाली में मीमांसा दर्शन का सीधा प्रयोग हो सकता है। छह दर्शनों की तुलना में इसका आकार सबसे बड़ा है। शेष पाँच दर्शन मिलकर भी इससे आकार में छोटे पड़ते हैं। इस ग्रन्थ का मुख्य विषय धर्म है। इसके प्रथम सूत्र में ही कहा गया है-

"अथातो धर्म जिज्ञासा"

अर्थात जीवन में धर्म की प्रथम आवश्यकता है। यही वह सीढ़ी है जिस पर आरूढ़ होकर जीवन की यात्रा सम्पन्न की जा सकती है। धर्म ही मनुष्य को मनुष्यता देता है जो उसे पशुत्व से ऊँचा स्थान दिलाता है अन्यथा पशु व मनुष्य में भेद करना ही कठिन हो जाता है।

शब्द संकेत :- मीमांसा, मीमांसा की विशेषताएं , मीमांसा के अनुसार आत्मा की विशेषता, मीमांसा के अनुसार ब्रह्मांड (जगत), मीमांसा के अनुसार ईश्वर , मीमांसा दर्शन और मोक्ष, मीमांसा में कर्म का महत्व, शिक्षा दर्शन में तत्त्व, ज्ञान एवं मूल्य मीमांसा, निष्कर्ष

पृष्ठभूमि :- व्याकरण के प्रवर्तक आचार्य पाणिनि ने "मान" धातु[1] से सन् प्रत्यय का विधान कर "मीमांसा" शब्द की निष्पत्ति की। यह मान् धातु पूजा एवं विचार दोनों ही अर्थों में प्रयुक्त होता है। महर्षि कात्यायन इस धातु से होने वाली सन् प्रतीति की "मानेर्जिज्ञासायाम" (3-1-6) कहकर जिज्ञासार्थता प्रकट किया। आचार्य शंकर के अनुसार विचारों की यह निधि विचार सरणि सर्वसंमतरूप से "मीमांसा" नाम से जानी जाती है। चार पुरुषार्थः धर्म, अर्थ, काम ओर मोक्ष में प्रथम पुरुषार्थ पर यह अपने दृष्टिकोण प्रकट करती है। मुख्यतः जब इसे आलोचनात्मक सोच, व्यवहारिक अनुप्रयोग ओर नैतिक विकास के लिए एक पद्धति के रूप में देखा जाय। यह छात्रों को केवल ज्ञान प्राप्त करने के लिए प्रेरित नहीं करता, अपितु उस ज्ञान का उपयोग करने और उसे अपने जीवन में लागू करने के लिए भी प्रोत्साहित करता है जिससे वे अधिक जिम्मेदार एवं कुशल नागरिक बन सकें। मीमांसा दर्शन में कुल 12 अध्याय हैं जिनमें से 60 पद हैं तथा इसमें कुल सूत्र संख्या 2731 हैं। उसे नियमित बनाकर उसके क्रम पर शास्त्रीयता की पुष्टि करती है। पार्थसारथि मिश्र ने अपने श्लोक वार्तिक के व्याख्यान में मीमांसा की अनादित सिद्ध करते हुए निम्न परम्परा उद्धृत की है -

ब्रह्मा प्रजापतये मीमांसा प्रोवाच, सोऽपींद्राय, सोऽप्यादित्याय, स च वशिष्ठाय सोऽपि पराशराय, पराशरः कृष्णद्वैपायनाय, सोऽपि जैमिनये स च स्वोपदेशनन्तरमिमं न्यायं ग्रन्थे निबद्धवानिति[2]

अर्थात "ब्रह्मा ने प्रजापति को मीमांसा का उपदेश दिया, प्रजापति से इन्द्र को, इन्द्र ने आदित्य को, आदित्य ने वशिष्ठ को, वशिष्ठ ने पराशर को, पराशर ने कृष्णद्वैपायन को एवं द्वैपायन ने जैमिनि को शिक्षा दी। जैमिनि ने अपनी शिक्षा के अनन्तर इन न्यायों को ग्रन्थ रूप में उपनिबद्ध किया"

---

[1] मन-पूजायाम, भ्वादि: मान विचारे, चुरादि:

[2] नायकररत्न पृष्ठ-2

मीमांसा एक संस्कृत शब्द है जिसका अर्थ है 'चिंतन,' 'आलोचनात्मक जाँच,' या 'गहन विचार'। भारतीय दर्शन में, इसका उपयोग विशेष रूप से हिंदू दर्शन के एक आस्तिक (वेदों के अधिकार को स्वीकार करने वाले) स्कूल को संदर्भित करने के लिए किया जाता है, जिसे पूर्व मीमांसा या कर्म मीमांसा के नाम से जाना जाता है। मीमांसा संस्कृत का शब्द है जिसका प्रयोग किसी विषय की गहन व्याख्या और चिन्तन के लिए किया जाता है।

मीमांसा की विशेषताएँ :

वेदों का विश्लेषण : मीमांसा का मुख्य उद्देश्य वेदों की व्याख्या करना और धर्म के स्वरूप को समझना है। वेदों की व्याख्या और अनुष्ठानों की विधि से सम्बन्धित एक दर्शनिक प्रणाली है। यह धर्म को समझने और उसका पालन करने पर ध्यान केन्द्रित करती है। इसके अनुसार कर्मकांडों के सही पालन से ही मोक्ष (स्वर्ग) की प्राप्ति हो सकती है। यह प्रणाली वेदों को स्व-प्रमाणित मानती है और उनके शाब्दिक अर्थ और कर्मकाण्डों पर बल देती है। मीमांसा के अनुसार धर्म वह है जो इस लोक और परलोक में कल्याण प्रदान करे, जो वेदों में वर्णित कर्मों का पालन करने से प्राप्त होता है। यह वेदों को सत्य का प्रमाण मानता है। यह मानता है कि मुक्ति केवल तीन प्रकार के बन्धनों: शरीर, इन्द्रिय और विषयों के नाम से ही सम्भव है। यह कर्मकाण्डों के सही अनुष्ठान से प्राप्त किया जा सकता है। मीमांसा नियमों (उपक्रम, उपसंहार, अभ्यास) के माध्यम से वेदों के अर्थ और तात्पर्य का निर्णय करती है और यह निर्धारित करती है कि कौन सा वाक्य, विधि वाक्य (मुख्य कथन) है और कौन से अर्थवाद (गौण कथन) है ?

कर्मकांड को प्राथमिकता : यह दर्शन वेदों के प्रारंभिक हिस्से पर केंद्रित है, जिसे कर्मकांड कहा जाता है। इसमें यज्ञों और अनुष्ठानों को ब्रह्मांडीय व्यवस्था को बनाए रखने और वांछित फल प्राप्त करने के लिए महत्वपूर्ण माना जाता है। मीमांसा दर्शन धर्म और आध्यात्मिक प्रगति के लिए वैदिक अनुष्ठानों के पालन को अत्यन्त महत्वपूर्ण मानता है। पूर्व मीमांसा वेदों के कर्मों (यज्ञों) के अर्थ और उनके अनुपालन के तरीके पर गहरा विचार-विमर्श करता है, ताकि धर्म का पालन किया जा सके। कर्मकांड उन अनुष्ठानों और क्रियाओं को कहते हैं जिनका वेदों में वर्णन है और जिनका पालन करने से व्यक्ति को उसका फल मिलता है।

वेदांत से संबंध : मीमांसा और वेदान्त दोनों वेद की व्याख्या पर आधारित दर्शन है। मीमांसा (पूर्व मीमांसा) वेदों के कर्मकांडीय भाग पर ध्यान केन्द्रित करती है, जबकि वेदांत (उत्तर मीमांसा) वेदों के ज्ञानकांड पर ध्यान केन्द्रित करती है। मीमांसा सही धर्म स्थापित करने के लिए कर्म और अनुष्ठानों की व्याख्या करती है, जबकि वेदान्त आत्मा और ब्रह्म की प्रकृति की व्याख्या करता है और मुक्ति (मोक्ष) के मार्ग पर प्रकाश डालता है। मीमांसा की व्याख्या पद्धतियां, वेदान्त की समझ के लिए एक आधार प्रदान करती हैं। इसे अक्सर वेदांत (उत्तर मीमांसा) के विपरीत माना जाता है, जो वेदों के बाद के हिस्से (उपनिषदों) और ज्ञान पर केंद्रित है।

ईश्वर की भूमिका : आरंभिक मीमांसा में ईश्वर को एक सृष्टिकर्ता के रूप में स्वीकार नहीं किया गया था, क्योंकि वे कर्म के सिद्धांत और वेदों के शाश्वत नियम को ही पर्याप्त मानते थे। मीमांसक ईश्वर का अस्तित्त्व स्वीकार नहीं करते। वे भेद को अपौरुषेय मानते हैं और जगत की सामूहिक, सृष्टि तथा प्रलय स्वीकार नहीं करते। उक्त मत में ईश्वर का स्थान न सृष्टिकर्ता के रूप में है और न ज्ञानदाता के रूप में। वेदान्त में ईश्वर सगुण ब्रह्म का ही नामांतरण है।

ज्ञान के साधन (प्रमाण) : मीमांसा दर्शन ज्ञान प्राप्त करने के लिए छह प्रमाणों को स्वीकार करता है: **प्रत्यक्ष** (इन्द्रियों और मन के माध्यम से सीधे अनुभव या धारणा), **अनुमान** (किसी देखे गए तथ्य के आधार पर निष्कर्ष निकालना, अनुमान लगाना), **उपमान** (एक वस्तु की तुलना किसी अन्य वस्तु से करना), **शब्द** (विश्वसनीय स्रोतों जैसे कि मौखिक साक्ष्य या ग्रन्थों से प्राप्त ज्ञान), अर्थापत्ति (किसी अन्य सत्य के आधार पर एक निष्कर्ष निकालना, जिसमें एक छुपी हुई बात को समझा जाता है।), और अनुपलब्धि (किसी वस्तु का अस्तित्व न होना, जो एक प्रकार का ज्ञान है)। इन प्रमाणों को ज्ञान प्राप्त करने के वैध स्रोत माना जाता है, जो प्रत्यक्ष अनुभव से लेकर तुलना और मौखिक साक्ष्य तक की विभिन्न प्रक्रियाओं को आच्छादित करते हैं।

मोक्ष की अवधारणा : इस दर्शन के अनुसार, मोक्ष कर्मों के उचित पालन और उनके संचित संस्कारों के विनाश से प्राप्त होता है। मीमांसा के अनुसार मोक्ष का अर्थ है जन्म-मृत्यु के चक्र से मुक्ति और सभी दुःखों का अन्त। यह शरीर, इन्द्रियों और मन से आत्मा का सम्बन्ध टूटने की स्थिति है, जहां आत्मा अपने विशुद्ध और शुद्ध रूप में स्थित होती है। प्राचीन मीमांसा दार्शनिकों के अनुसार

यज्ञ जैसे वैदिक कर्मों के माध्यम से स्वर्ग की प्राप्ति मोक्ष की सर्वोच्च उपलब्धि थी। मीमांसा दर्षन के अनुसार मोक्ष का अर्थ है अज्ञान और दुःख से पूर्ण मुक्ति है। यह व्यक्ति को जन्म और मृत्यु के पुनरावर्ती चक्र से भी मुक्त करता है जिसे संसार कहा जाता है। मीमांसा का प्रभाव हिंदू धर्म, कानून और नैतिक कर्तव्यों की समझ पर गहरा है।

मीमांसा दर्शन का तात्त्विक विवेचन इसके मूल सिद्धांतों, जैसे आत्मा, जगत, ईश्वर और मोक्ष की अवधारणाओं में निहित है। मीमांसा एक बहुलवादी (प्लूरलिस्टिक) और वस्तुवादी दर्शन है, जो इस ब्रह्मांड में कई वस्तुओं के अस्तित्त्व को स्वीकार करता है। इसका मुख्य बल वैदिक कर्मकांडों की व्याख्या और धर्म के महत्त्व पर है।

मीमांसा के अनुसार आत्मा की विषेषताएं :

अनेकता : मीमांसा दर्शन मानता है कि संसार में जितनी आत्माएँ हैं, उतनी ही आत्माएँ हैं। यदि सभी की आत्मा एक ही होती तो सभी की अनुभूतियाँ भी एक समान होतीं। इस प्रकार स्पष्ट है कि जगत में जितने भी प्राणी हैं वे पृथक रूप से आत्मा ही हैं। इस प्रकार आत्मा की अनेकता प्रकट होती है।

अमरता और भिन्नता : मीमांसक आत्मा को शरीर और इंद्रियों से अलग और नित्य (अविनाशी) मानते हैं। यह शरीर के नष्ट होने के बाद भी बनी रहती है, ताकि कर्मों के फल की सार्थकता बनी रहे। स्पष्ट होता है कि आत्मा अजर और अमर है। गीता में भी कहा गया है कि **"नैनं छिन्दन्ति षस्त्राणि, नैनं दहति पावकः.....**" अर्थात आत्मा को न तो शस्त्र काट सकता है, न आग जला सकती है, न जल इसे गीला कर सकता है और न ही हवा इसे सुखा सकती है। **"वासांसि जीर्णानि यथा विहाय.....**जिस प्रकार हम जीर्ण वस्त्र का त्याग कर नवीन वस्त्र धारण करते हैं उसी प्रकार आत्मा भी पुराने शरीर का त्यागकर नया शरीर धारण करती है।

कर्मफल का भोक्ता : आत्मा ही शुभ और अशुभ कर्मों का फल भोगती है। यह कर्म के प्रभाव को विभिन्न जन्मों तक ले जाती है, जो व्यक्तित्व और व्यवहार को प्रभावित करता है।

चेतना : आत्मा की चेतना के स्वरूप पर मीमांसा के दो प्रमुख संप्रदायों, प्रभाकर और कुमारिल, में मतभेद है।

प्रभाकर : चेतना को आत्मा का आगंतुक (अतिरिक्त) गुण मानते हैं। उनका तर्क है कि सुषुप्ति (गहरी नींद) की अवस्था में भी आत्मा होती है, पर चेतना नहीं होती।

कुमारिल : चेतना को आत्मा का स्वाभाविक धर्म मानते हैं।

मीमांसा के अनुसार ब्रह्मांड (जगत):

नित्यता और बहुत्ववाद : मीमांसक जगत को नित्य मानते हैं, अर्थात् इसका न तो कोई सृष्टिकर्ता है और न ही इसका कोई विनाश होता है। यह बहुलवादी और वस्तुवादी है, जिसमें असंख्य और नित्य वस्तुएँ मौजूद हैं।

वास्तविकता : मीमांसा बाह्य जगत की वास्तविकता को स्वीकार करता है। यह जगत तीन प्रकार के घटकों से बना है: शरीर, इंद्रियां और भोग्य पदार्थ।

कर्म द्वारा संचालित : मीमांसा के अनुसार, ब्रह्मांड एक शाश्वत नियम यानी धर्म के अनुसार चलता है, जो वेदों द्वारा निर्धारित है। कर्म ही इस व्यवस्था को बनाए रखता है।

मीमांसा के अनुसार ईश्वर :

ईश्वर की अनुपस्थिति : मीमांसा दर्शन में ईश्वर को ब्रह्मांड के निर्माता के रूप में नहीं माना जाता है। वे जगत को नित्य मानते हैं, इसलिए उन्हें किसी सृष्टिकर्ता की आवश्यकता नहीं होती।

कर्म ही नियामक : इस दर्शन के अनुसार, वैदिक कर्मकांड ही धर्म हैं और कर्म ही फल का निर्धारण करते हैं। कर्मों का फल देने के लिए किसी ईश्वर की आवश्यकता नहीं होती। कर्म ही ईश्वर है।

कर्म ही फल का आधार : मनुष्य अपने कर्मों के अनुसार ही स्वर्ग या मोक्ष जैसे फलों को प्राप्त करता है, न कि किसी दैवीय हस्तक्षेप से।

मीमांसा दर्शन और मोक्ष :

स्वर्ग से परे : मीमांसा में शुरुआत में वैदिक कर्मों के फल के रूप में स्वर्ग की बात की गई थी, लेकिन स्वर्ग की क्षणभंगुरता को देखते हुए, बाद में मोक्ष को परम लक्ष्य माना गया।

बंधनों से मुक्ति : मीमांसा के अनुसार, आत्मा और जगत के बीच संबंध के समाप्त होने को ही मोक्ष कहते हैं जब आत्मा शरीर, इंद्रियों और भोग्य पदार्थों के बंधन से मुक्त हो जाती है, तो उसे सुख-दुःख की अनुभूति नहीं होती।

कर्मकांड और मोक्ष : मीमांसा में मोक्ष, कर्मकांडों के माध्यम से प्राप्त होता है। निष्काम कर्म से संचित संस्कार नष्ट हो जाते हैं और पुनर्जन्म का चक्र समाप्त हो जाता है।

मीमांसा में कर्म का महत्व :

कर्मकांड का केंद्र : मीमांसा का तात्त्विक विवेचन कर्मकांड के इर्द-गिर्द केंद्रित है। यह मानता है कि वैदिक कर्तव्यों का पालन करना ही सबसे महत्वपूर्ण है, क्योंकि यह धर्म के शाश्वत नियम को बनाए रखता है।

कर्मफल : कर्मों के अनुसार ही फल मिलता है, जिसे अपूर्व नामक एक अदृश्य शक्ति के माध्यम से संचित किया जाता है। यह अपूर्व ही आत्मा को उसके कर्मों का फल देने में सहायक होता है।

शिक्षा दर्शन में तत्त्व, ज्ञान एवं मूल्य मीमांसा : शिक्षा में तत्त्वमीमांसा (क्या वास्तविक है?), ज्ञान मीमांसा (ज्ञान क्या है?) और मूल्य मीमांसा (क्या मूल्यवान है?) का गहरा सम्बन्ध है। ये तीनों मिलकर शिक्षा दर्शन का निर्माण करते हैं। यह हमें यह समझने में मदद करते हैं कि क्यों, क्या और कैसे पढ़ाया जाना चाहिए?

तत्त्व मीमांसा : तत्त्व मीमांसा दर्शन की वह शाखा है जो वास्तविकता और अस्तित्व के स्वरूप का अध्ययन करती है। शिक्षा में तत्त्वमीमांसा इस बात पर ध्यान केन्द्रित करती है कि हम जिस दुनिया या ब्रह्माण्ड में रहते हैं, उसकी प्रकृति क्या है? यह निर्धारित करती है कि शिक्षा का अन्तिम लक्ष्य क्या होना चाहिए? उदाहरणार्थ यदि वास्तविकता भौतिकवादी मानी जाती है तो शिक्षा का उद्देश्य बच्चों को भौतिक दुनिया में सफल होने के लिए तैयार करना होगा। यदि वास्तविकता आध्यात्मिक मानी जाती है तो शिक्षा का लक्ष्य आत्म ज्ञान और मोक्ष की ओर ले जाना होगा। तत्त्वमीमांसा के विभिन्न दृष्टिकोण यह निर्धारित करते हैं कि पाठ्यक्रम में क्या शामिल किया जाय। यह शैक्षिक लक्ष्यों और सिखाने के तरीकों को प्रभावित करती है।

ज्ञान मीमांसा : ज्ञान मीमांसा दर्शन की वह शाखा है जो ज्ञान के स्वरूप, उसकी उत्पत्ति, सीमाओं और वैधता का अध्ययन करती है। शिक्षा में ज्ञान मीमांसा इन सवालों का जवाब खोजती है कि ज्ञान क्या है? हम इसे कैसे प्राप्त करते हैं और हम कैसे जानते हैं कि कोई चीज सत्य है? यह तय करती है कि छात्रों को कैसे पढ़ाया जाए और ज्ञान को कैसे प्रमाणित किया जाए ? यदि ज्ञान को केवल अनुभव से प्राप्त माना जाए तो शिक्षा में व्यावहारिक और प्रायोगिक तरीकों पर जोर दिया जाएगा। यदि ज्ञान को तर्क और बुद्धि से प्राप्त माना जाए तो शिक्षा में तार्किक सोच और निगमनात्मक तरीकों से ध्यान केन्द्रित किया जाएगा। उदाहरणार्थ एक शिक्षक जो मानता है कि ज्ञान अनुभव से आता है, वह प्रयोगशाला कार्य और क्षेत्र भ्रमण को अधिक महत्त्व देगा। वहीं एक अन्य षिक्षक जो ज्ञान को तर्क से जोड़ता है वह सैद्धान्तिक और विश्लेषणात्मक विषयों पर अधिक बल देगा।

मूल्य मीमांसा : दर्शन की वह शाखा जो मूल्यों, नैतिकता और सौन्दर्यशास्त्र के स्वरूप का अध्ययन करती है। शिक्षा में मूल्य मीमांसा इस बात पर विचार करती है कि क्या सही है? क्या गलत है? क्या अच्छा है? क्या बुरा है? और क्या सुन्दर है? यह निर्धारित करती है कि शिक्षा का उद्देश्य छात्रों में कौन से नैतिक और सामाजिक मूल्यों का विकास करना है। यह व्यक्ति के चरित्र, नैतिकता और सामाजिक जिम्मेदारियों के विकास पर ध्यान केन्द्रित करती है। यह तय करती है कि पाठ्यक्रम में कौन से नैतिक विषय शामिल किए जाने चाहिए ? उदाहरणार्थ: शिक्षा के माध्यम से बच्चों को ईमानदारी, दया और सहयोग जैसे मूल्य सिखाये जाते हैं। मूल्य मीमांसा यह सुनिश्चित करती है कि ये मूल्य शिक्षा प्रणाली का अभिन्न अंग हो और छात्रों को नैतिक रूप से जिम्मेदार नागरिक बनने में मदद करें।

निष्कर्ष : मीमांसा दर्शन की वर्तमान शिक्षा प्रणाली में महत्त्वपूर्ण उपयोगिता है। यह छात्रों को न केवल सैद्धान्तिक ज्ञान देने की बात करता है, वरन व्यावहारिक और आलोचनात्मक सोच विकसित करने में भी मदद करता है। यह छात्रों के साक्ष्य के आधार पर तर्क

करने, विरोधाभासों को हल करने और निष्कर्ष तक पहुँचने के लिए एक व्यवस्थित दृष्टि प्रदान करता है। किसी भी विषय को गहराई से सोचने में यह क्षमता उनकी मदद करती है। मीमांसा दर्शन धर्म और नैतिक कर्तव्यों पर आधारित है। यह छात्रों में कर्तव्यनिष्ठा, नैतिक व्यवहार और जवाबदेही की भावना विकसित करने में सहायक है। इससे वे समाज के अधिक जिम्मेदार और जागरूक नागरिक बन सकते हैं। यह छात्रों को आत्मानुशासन का महत्त्व सिखाता है। यह अनुष्ठानों और कर्मों के पालन पर बल देता है। यह आत्म-निरीक्षण ओर आत्म ज्ञान की प्रक्रिया में मदद करता है। यह व्यक्तित्त्व के समग्र विकास के लिए उपयोगी है। छात्रों को जटिल ग्रन्थों और सूचनाओं को समझने के लिए एक व्यवस्थित ढांचा प्रदान कर सकता है। यह न केवल धार्मिक ग्रन्थों, बल्कि साहित्यिक, वैज्ञानिक और कानूनी ग्रन्थों की व्याख्या में भी उपयोगी है। यह शारीरिक, मनोवैज्ञानिक और आध्यात्मिक दृष्टिकोण का समावेश रखता है।

सन्दर्भ ग्रन्थ सूची

1. भार्गव, आर., भारतीय दर्शन में मीमांसा : शिक्षा में इसका महत्व: भारतीय दर्शन का जर्नल, (2018) 5(2), 45-60।

2. गोयल, ए., शैक्षिक दर्शन के परिप्रेक्ष्य में मीमांसा दर्शन की उपादेयता: अनंता: अंतर्राष्ट्रीय संस्कृत अनुसंधान जर्नल, (2021) 7 (3), 811-820।

3. झा, के., मीमांसा का ज्ञानमीमांसा और शिक्षण-अधिगम प्रक्रिया में इसका अनुप्रयोग :, शैक्षणिक अनुसंधान जर्नल, (2019) 12 (4), 112-125।

4. शर्मा, एस., मीमांसा की कर्म की अवधारणा : शैक्षिक विकास के लिए प्रासंगिकता, दार्शनिक चिंतन, (2020) 9(1), 78-92।

5. त्रिपाठी, वी., मीमांसा और शिक्षा का संबंध: एक सैद्धांतिक विश्लेषण : भारतीय दार्शनिक त्रैमासिक, (2017) 44(3), 201-218।

6. दास गुप्ता, एस.एन., भारतीय दर्शन का इतिहास (खंड 1), कैम्ब्रिज यूनिवर्सिटी प्रेस (1922) ।

7. जैन, एस., भारतीय दार्शनिक परंपरा में मीमांसा और शिक्षाशास्त्र : ओरिएंट ब्लैक्सवान (2015)।

8. मेहता, पी., मीमांसा के सिद्धांत और उनका शैक्षिक अनुप्रयोग : भारतीय दर्शन के मूल सिद्धांत में (पृष्ठ 145-168), प्रभात प्रकाशन (2019)।

9. मिश्रा, जी., मीमांसा: ज्ञान और कर्तव्य का दर्शन : मोतीलाल बनारसीदास पब्लिशर्स (2018)।

10. शेफलर, आई., ज्ञानमीमांसा और शिक्षा : शिक्षा विमर्श में (पृष्ठ 3-10) (2002)

Web Sources :

1. लीगलस्फीयर, मीमांसा: ज्ञान और इसकी अनुभूति, वैध ज्ञान का स्रोत। https://legalosphere.in/mimansa-knowledge-and-its-cognition-source-of-valid-knowledge/ (2025) से लिया गया।

2. प्रिप (n.d.), मीमांसा स्कूल - भारतीय दर्शन का रूढ़िवादी स्कूल : https://prepp-in/news/e-492-mimamsa-school-orthodox-school-of-indian-philosophy-art-and-culture-notes से लिया गया।

3. रिसर्चगेट, शैक्षिक दर्शन के परिप्रेक्ष्य में मीमांसा दर्शन की उपादेयता : https://www-researchgate.net/publication/351811649_saiksika_darsana_ke_paripreksya_mem_mimansa_darsana_ki_upadeyata (2021) से लिया गया।

सौभाग्यनूपुरम् महाकाव्य में निरूपित भौगोलिक-परिदृश्य

कुमारी अन्नू मौर्या, शोधच्छात्रा,
संस्कृत विभाग, दिल्ली विश्वविद्यालय, दिल्ली-११०००७
Email annumaurya7080@gmail.com

शोधसारांश- संस्कृत साहित्य की अजस्र धारा वैदिक काल से लेकर आधुनिक काल तक निरंतर प्रवाहित हो रही है। काव्य के स्वरूप निर्धारण में परंपरागत आचार्यों से लेकर अद्यावधि पर्यन्त विभिन्न काव्यशास्त्रीय आचार्यों ने अपना विचार व्यक्त किया है। जिस प्रकार आचार्य भरत से पंडितराज तक संस्कृत काव्य साहित्य की निरन्तरता बनी रही, उसी प्रकार पंडितराज के पश्चात भी संस्कृत काव्य के विश्लेषण की अविच्छिन परंपरा दिखाई देती है। आधुनिक संस्कृत साहित्य में राधावल्लभ त्रिपाठी का विशेष योगदान है। सौभाग्यनूपुरम् राधावल्लभ त्रिपाठी विरचित चालीस सर्गों में विभक्त एक आधुनिक महाकाव्य है। सौभाग्यनूपुरम् तमिल महाकाव्य सीलप्पदिकारम् पर आधारित है। इसके नायक कोवल और नायिका कन्नगी है तथा यह शांतरस प्रधान महाकाव्य है। यह महाकाव्य संगम युग मे लिखा गया था जो संगम साहित्य का एक महत्वपूर्ण भाग है। संगमकालीन सीलप्पदिकारम् की भौगोलिक स्थिति दक्षिण भारत के तीन प्रमुख साम्राज्यों चोल,पाण्ड्य और चेर के अंतर्गत आने वाले विभिन्न स्थानों से जुड़ी हुई है। यह महाकाव्य इन साम्राज्यों की राजधानियों जैसे चोल साम्राज्य की राजधानी पुहार पाण्ड्य साम्राज्य की राजधानी मदुरै और चेर साम्राज्य की राजधानी वंचि के मनोरम दृश्यों को प्रस्तुत करता है। संभवतः कहा जाता है कि, साहित्य समाज का दर्पण होता है। देश, काल एवं परिस्थिति से प्रत्येक कवि का व्यक्तित्व प्रभावित होता है। इसलिए प्रस्तुत प्राचीन सुविख्यात तमिल महाकाव्य के कथा की नींव पर आधारित सौभाग्यनूपुरम् महाकाव्य में पुहार नगरी, मदुरा नगरी एवं भृगुकच्छ इन दक्षिण भारतीय राज्यों के भौगोलिक स्थिति के वर्णन के साथ-साथ उत्तरापथ के अवन्ति देश की विशाला अर्थात् उज्जयिनी नगरी, आर्यावर्त तथा उसकी प्रमुख नदियों के वर्णन के साथ-साथ मिश्र देश तथा वहाँ की प्रमुख नील नदी का वैश्विक स्तर पर मनोरम वर्णन अत्यंत ही आलंकारिक शैली में राधावल्लभ त्रिपाठी के द्वारा किया गया है। इनके साथ ही कावेरीपत्तनम् की कावेरीनदी मदुरा नगरी की वेगानदी और उसके वृंदारण्य में उपस्थित आश्रम, वहाँ के पशु-पक्षियों का अत्यंत ही उत्कृष्ट रूप से अनूठा चित्रण किया गया है। प्रस्तुत शोध पत्र में उपरोक्त सम्पूर्ण विषयों को उपस्थापित करने का प्रयास किया गया है।

कुंजीशब्द- राधावल्लभत्रिपाठी, पुहार, भृगुकच्छ, आर्यावर्त, वेगानदी, कावेरी-नदी, मिश्रदेश, नील-नदी

1. पुहार नगरी एवं कावेरी नदी

सौभाग्यनूपुरम् महाकाव्य के प्रथम सर्ग में पुहार नगरी का वर्णन किया गया है। यह नगरी तमिलनाडु राज्य के मयिलाडुतुरै ज़िला में स्थित है। चोल वंश के आरंभिक काल में यह नगरी चोल साम्राज्य की राजधानी था। वर्तमान में इसी को कावेरीपत्तन के नाम से जाना जाता है। इस नगरी का वर्णन करते हुए कहा गया है कि, दक्षिणापथ में स्वर्णिम तोरणों तथा भव्य गोपुरों से सुंदर दिखने वाली रमणीय पुहार नगरी है। इस पुरी के सन्निवेश की क्या प्रशंसा की जाय, जिसमें कावेरी नदी उसकी परिखा अर्थात् नगर के चारों ओर सुरक्षा के लिये बनाई जाने वाली पानी से भरी खाई तथा मलयगिरि उसका (परकोटा) प्राकार था। कावेरी नदी इसके कंठ में पड़ी मोतियों की माला की तरह लगती, इसलिये इस नगरी का दूसरा नाम कावेरीपत्तन भी था।

पुहारनगरी रम्या वर्तते दक्षिणापथे
स्वर्णिमैस्तोरणैर्भव्यैर्गोपुरैश्च विचित्रिता ॥[1]
सन्निवेशः प्रशस्येत पुर्या अस्याः कथं पुनः ।

[1] सौभाग्यनूपुरम्, १/१३

परिखा यत्र कावेरी प्राकारो मलयो गिरिः॥[1]

कावेरी नदी के किनारे एक पुराना शिवमंदिर था, वहाँ जा कर राजा कृष्णपाद नित्य पूजा करता था। इस राजा के पोत वाणिज्य के लिये सातों द्वीपों में जाते थे तथा उसके व्यापार के लिये भेजे गये काफिले भी सारे आर्यावर्त में चलते थे।

2. मदुरै (मदुरा-नगरी) व वेगा नदी

मदुरा नगरी पाण्ड्य साम्राज्य की प्राचीन राजधानी रही है। वर्तमान में यह तमिलनाडु राज्य में स्थित है। वेगा इस राज्य की प्रमुख नदी है इसका प्राचीन नाम वेगवती था। नायक कोवल व नायिका कंन्नगी के साथ साध्वी देवन्ती कावेरी नदी एवं गावों और जंगलों को पार करके मदुरा के निकट पहुँच कर वेगा नदी के मनोहर तट पर विश्राम करने के लिए रुकते है। तत्पश्चात वेगा नदी का वर्णन करते हुए कहते है कि, यह वेग से बहने वाली तथा पानी से भरी वेगा नदी है, कुछ देर यहाँ विश्राम करके मदुरा नगरी में प्रवेश करेंगे।

इयं वेगवती वेगा नदी वारिप्रपूरिता।

मुहूर्तमत्र विश्रम्य प्रविशाम पुरीं पुनः ॥[2]

तत्पश्चात तीनों, मदुरा नगरी के पार्श्व में स्थित वृंदपल्ली की ओर श्रमणी कुवन्ती के दर्शनार्थ उसके आश्रम की ओर चल पड़े। मदुरापुरी यहाँ से पाँच कोश की दूरी पर है। मदुरा और वृंदग्राम के बीच में यह वृंदारण्य स्थित है इस वन में सिंह, बाघ और हाथी आदि पशु सब निःशंक और निर्भय सुख से विचरण करते हैं।

3. भृगुकच्छ

भृगुकच्छ प्राचीन भारत का एक महत्वपूर्ण समुद्री बंदरगाह था। वर्तमान में इसे भरूच नाम से जाना जाता है। इसकी वर्तमान स्थिति गुजरात में नर्मदा नदी के तट पर है। मासाध्व कहते है कि, तुम नासिक्य नगर से निकल कर भृगुकच्छ पहुँचोगे, जहाँ राजा सातवाहन का शासन है। हमारे लिये वह बहुत समय से व्यापार का स्थान है। वहाँ गौतमीपुत्र सातकर्णि नामक राजा है, उसका आंध्र देश से लगा कर सौराष्ट्र तक शासन है। ये शकाधिप सातवाहन राजा बड़े उदार हैं, और वाणिज्य में ये सब हमारे सहायक रहे हैं। यदि तुम राजा सातवाहन के दर्शन कर सको, तो उन्हें मोतियों की माला जैसे कुछ उपहार दे सकते हो। भृगुकच्छ के पत्तन में नर्मदा के किनारे चलने वाली वस्तुओं से भरी नावों की पाँतें तुम देखोगे-

पत्तने भृगुकच्छस्य नर्मदातीरवाहिनीम्।

वस्तुसम्भृतनौकानां पङ्क्ति द्रक्ष्यसि विस्तृताम्॥[3]

4. आर्यावर्त

आर्यावर्त प्राचीन भारत के उस क्षेत्र को कहते है जहाँ आर्य सभ्यता और वैदिक जीवन पद्धति का मुख्य विकास हुआ। मनुस्मृतिकार ने भी आर्यावर्त का वर्णन करते हुए कहा है -जो पूर्व समुद्र से लेकर पश्चिम समुद्रपर्यन्त विद्यमान उत्तर में हिमालय और दक्षिण में स्थित विन्ध्याचल का मध्यवर्ती देश है, उसे विद्वान आर्यावर्त कहते है-

आसमुद्रात्तु वै पूर्वादासमुद्रातु पश्चिमात्।

तयोरेवान्तरं गिर्योरार्यावर्त विदुर्बुधाः॥[4]

कोवल के वाणिज्य यात्रा वृतांत के प्रसंग मे अनेक नगरियों का वर्णन श्रेष्ठी मासाध्व के द्वारा किया गया है- मासाध्व कोवल को यात्रा का सुंदर मार्ग बताते हुए कहते है वाणिज्य के लिये तुमको विंध्य के उत्तर में आर्यावर्त से देश पहुँचना है, जो हिमालय तक फैला है- इस कावेरीपत्तन से सागर में उत्तर की ओर चलते हुए तुम आर्यावर्त देश में पहुंचोगे यहाँ से पहले कल्याण नगर, फिर सागर में दंडकारण्य के आसपास से गुजरते हुए नासिक्य नगर पहुंचोगे।

---

[1] सौभाग्यनूपुरम्, १/१४

[2]सौभाग्यनूपुरम् ,२९ /१३

[3] वही, १४/७२

[4] मनुस्मृति-२/२२

5. अवन्ती देश

यह प्राचीन भारत का एक महाजनपद था। वर्तमान में यह मालवा क्षेत्र अर्थात् मध्य प्रदेश में स्थित है। उज्जैन इस देश की प्रमुख राजधानी थी। इस उज्जयिनी को महाकवि कालिदास ने मेघदूतम् में कांतियुक्त स्वर्ग का एक खंड मानते हुए कहा-

स्वल्पीभूते सुचरितफले स्वर्गिणां गां गतानां।
शेषैः पुण्यैर्हृतमिव दिवः कांतिमत्खंडमेकम् ।।[1]

इस महाकाव्य में आलंकारिक शैली में इसका वर्णन करते हुए कहा गया है कि अवंती देश की विशाला अर्थात् उज्जयिनी नगरी में रेवा और वेत्रवती के किनारे होते होते नौकाएँ चलती हैं। विशाला नगरी को उज्जयिनी भी कहा जाता है। वह सचमुच में विशाल है। महाकाल उसकी रक्षा करते हैं।

यतोऽवन्तीं विशालां वा विदिशामपि वा पुनः।
अनुरेवातटं यान्ति नौका वेत्रवतीतटम् ।।[2]
विशाला या पुरी रम्या सोज्जयिन्यपि कथ्यते
सत्यमेव विशाला सा महाकालेन रक्षिता ।।[3]

हिमालय से आने वाली बहुत सी दुर्लभ औषधियाँ, और कुंकुम केसर तथा कस्तूरी भी वहाँ बाजारों में मिलेंगीं। वहाँ शकारि विक्रमादित्य राजा राज्य करते हैं। उनका भी दुर्लभदर्शन कदाचित् तुम्हें मिल जाये। हमारे वाणिज्य की उन्नति के लिये उसी दिशा में तुम्हें जाना है। वह देश हिमाचल और विंध्याचल के बीच में स्थित है। गंगा, यमुना, नर्मदा और सरस्वती नदियाँ जिसके खेतों को सींचती है और पावन बनाती है। उसी में काशी, मथुरा, विदिशा और उज्जयिनी नगरियाँ हैं।[4] कोवल के सौप्रस्थानिक मंगल की तैयारी आरंभ की गई, कोवल उत्तरापथयात्रा के लिए पाँच वहित्रों से प्रस्थान के लिए तैयार पोत तक पहुँचा उसी दिन वे कावेरी और सागर के संगम पर पहुँच गए। कावेरी के जल को पार करके पोत सागर में आगे बढ़ता हुआ दो दिन में कल्याणपत्तन पहुँचा। छठे दिन पोत समुद्र और कछारों से घिरे तथा नर्मदा के जल से धोए जा रहे भृगकच्छ में जा लगा।[5] वहाँ से उज्जयिनी जाते हुए क़ाफ़िला के साथ कोवल वहाँ पहुँच कर देवालय गया और ज्योतिर्लिंग की अर्चना कर महाकाल का वंदन किया।

6. मिश्र-देश व नील नदी

मिश्र देश एक प्राचीन सभ्यता वाला देश है यह अफ्रीका के उत्तर-पूर्व भाग में स्थित है। मिश्र देश की प्रमुख नील नदी विश्व की सबसे लंबी नदियों में से एक है। इस महाकाव्य में मिश्र देश के माहात्म्य का वर्णन करते हुए कहा गया है- मिश्र नामक एक महान् और विचित्र देश है। वह इस धरती का अलंकार है। आर्यजन वहाँ रहते हैं। इस मिश्र देश में कई तरह की वे परंपराएँ मिश्र हो गई है, जो भारत से सुमेर देश में और सुमेर देश से यहाँ पहुँची। गंगा और यमुना के जैसी जल की अनंतता को प्रकट करने वाली नील नदी ने मिश्र देश को सरस बनाया है

गंगायमुनयोस्तुल्या अपामानन्त्यदर्शिनी ।
सरसानकरोन्मिश्रान् नीलनाम्ना नदी त्विमान् ।।[6]

प्राचीन काल से ही इस भूमि पर सूर्य के उपासक रहते आए हैं , जरथुस्र की गाथाएँ यहाँ गूँजती रही हैं। मिश्र की यह भूमि राजाओं की अक्षय समाधियों से अलंकृत हैं। जो धरती को नापने के लिये उठाये गये पैमानों की तरह आकाश को छूती हुई सी सुमेरु के पर्वत के समान ऊँची, तिकोने आकार में सुंदर लगती हैं। राजाओं तथा उनके परिवार के लोगों के अविनाशी शरीर ममी उनमें रखे हुए हैं।

---

[1] पूर्वमेघ/३१
[2] सौभाग्यनूपुरम्, १४/७३
[3] वही,१४/७४
[4] वही,१४/७५-७६,८४-८५
[5] वही,१८ /३६-३७
[6] वही, ४/३

वे जैसे उन का यश स्वर्ग तक पहुँचाने के लिये ऊपर उठी हुई हैं। ये समाधियाँ आश्चर्य की निधियाँ हैं और विश्व की शाश्वत धरोहर हैं। अक्कदी भाषा में लिखे गये अभिलेख भी यहाँ हैं, जिनमें राजादेश या यहाँ के ऐतिहासिक विवरण हैं।[1] ये अभिलेख प्रायः पाँच हजार साल पुराने हैं। वे इस देश की पुरातन महान् कथा को बताते रहते हैं। कोवल के जन्मोत्सव के प्रसंग में असुर्य नामक एक समुद्र के व्यापारी की चर्चा की गई है, वह इसी मिश्र देश का निवासी था, पर कावेरीपत्तन में रहता हुआ वह भारतीय लोगों में सहज घुलमिल गया था।[2] इधर मिश्र देश का राजा टालेमी असुर्य के व्यवसाय से विशेष संतुष्ट था। उसने आदेश दिया कि भद्र तुम जब तक मन हो वहीं रहो, तुम्हारा भारतदेश में रहना मिश्र देश के लिये अच्छा है। रोम देश मिश्र को हड़पना चाहता था, इसलिए टालेमी की दृष्टि भारत पर आश्रित थी, असुर्य भी रोम के आक्रामक साम्राज्यविस्तार की चित्रवती के सामने निंदा करता रहता। समय समय पर दोनों में बातें होती रहतीं, तो असुर्य मिश्रदेश का हालचाल इसे बताता वह कहता - हे सुंदरि, जैसे हम दोनों के बीच प्रेम का बंधन है, ऐसे ही तुम्हारे देश और मेरे देश के बीच सेतुबंध है। मुझे तो लगता है कि हमारे और तुम्हारे पूर्वज एक थे, वे एक साथ रहते रहे। मिश्र और भारत के मंत्र एक जैसे हैं, ऋषि एक जैसे हैं। हमारे और तुम्हारे कई देवता एक जैसे हैं। ओसिरिस नाम के ज्योति:स्वरूप ईश्वर को हमारे देश में पूजा जाता है। उसे प्रसन्न करने के लिये बड़ी सुंदर गगनचुंबी त्रिभुजाकार समाधियाँ पिरामिड बनाई जाती हैं। दस हजार साल पुरानी वे समाधियाँ अभी भी है। सूर्यदेव हमारे लिये सदा पूज्य है उसकी हमारे यहाँ नित्य उपासना की जाती है। अपोफिस नाम का असुर उसको मारने के लिये लपकता है। सूर्य देव प्रतिदिन मारे जाते हैं, और पुनर्जीवित होते हैं। वह असुर भी प्रतिदिन मारा जा कर जीवित हो जाता है। वेदों में वृत्रासुर की कथा आती है, उसे जिस तरह इंद्र मारते हैं, उसी तरह का हमारे यहाँ यह असुर कहा गया है। नील नामक महानद हमारे देश का प्राण है। वह सदा प्रवाह से परिपूर्ण रहता है, हमारे लिये वह सबसे बड़ा देवता है। गंगा, यमुना, कावेरी, नर्मदा, शुतुद्री, वितस्ता, ब्रह्मपुत्र तथा सरस्वती इन सब नदियों से अपने विस्तार और पानी के निधान में वह बढ़चढ़ कर है। वह हमारे लिये माँ भी है और पिता भी है, हमारे लिये वह साक्षात् परमेश्वर ही है।[3] सच्ची बात तो यह है कि कोई नदी उसके बराबर नहीं है। नील महानद सागर और आकाश के समान है।

वस्तुतस्तुलनां तस्य नदी कापि तु नार्हति।
सागराम्बरसंकाशो नीलो नाम महानदः ॥[4]

विदेश की इस लुभावनी कथा को सुन कर भोली और उस पर बहुत अधिक अनुरक्त चित्रवती विस्मय से फटी स्थिर आँखों से उसे पीती रहती। वह भी उसके साथ पुहारनगरी के सीमांत पर गाँवों और नगरों में आसपास घूमने फिरने जाता। कभी रमणीय कांची पुरी, तो कभी चिदंबर पुर या कभी मदुरा तक भी देशदर्शन के कौतूहल से वह चित्रवती के साथ चला जाता।[5]

निष्कर्ष- उपरोक्त वर्णनों के आधार पर कहा जा सकता है कि, संगम कालीन सीलप्पदिकारम् नामक तमिल महाकाव्य पर आधारित, राधावल्लभ त्रिपाठी विरचित सौभाग्यनूपुरम् महाकाव्य में, दक्षिणापथ के भूगोल का रोमांचक चित्रण के साथ ही साथ उत्तरापथ का भी अत्यंत ही आलंकारिक शैली में चित्रण किया गया है। सौभाग्यनूपुरम् महाकाव्य का भूगोल पारंपरिक प्रकृतिगत भूगोल है। जिसमें कावेरीपट्टनम् की कावेरीनदी, आर्यावर्त की प्रमुख नदियों जैसे गंगा, यमुना, नर्मदा, शुतुद्री, वितस्ता, ब्रह्मपुत्र तथा सरस्वती आदि के साथ साथ पुहारनगरी का मनोरम वर्णन, मिश्र देश का मनोहारी चित्रण, विशालापुरी का वर्णन, मदुरा नगरी के वृंदारण्य में उपस्थित आश्रम, वहाँ के पशु-पक्षियों का अत्यंत ही उत्कृष्ट रूप से अनूठा चित्रण प्राप्त होता है।

संदर्भ-ग्रंथसूची-

1. राधावल्लभ त्रिपाठी, 'सौभाग्यनूपुरम् महाकाव्य ' (प्रथम संस्करण, २०२०), न्यू भारतीय बुक कारपोरेशन, अंसारी रोड,

[1] वही, ४/४-८
[2] सौभाग्यनूपुरम्, ४ /९-११
[3] सौभायनूपुरम्, ४/२८-४४
[4] वही, ४/४५
[5] वही,४/४६-५३

दरियागंज, नई दिल्ली

2. राधावल्लभ त्रिपाठी, 'संस्कृत साहित्य का अभिनव इतिहास' विश्वविद्यालय प्रकाशन, वाराणसी, चौथा संस्करण, २०१३

3. इलंगो अडिहल, 'सिलप्पदिकारम', आदि तमिल महाकाव्य, अनुवाद- डॉ. सु. शंकर राजू नायुडू व डॉ. एस.एन. गणेशन , मद्रास विश्वविद्यालय, मद्रास, संस्करण १९७९

4. मेघदूतम् (पूर्वमेघ) श्री तारणीश कुमार झा, रामनारायणलाल एण्ड क०. इलाहाबाद २०१२

5. मनुस्मृति (मनु०): चौखम्बा संस्कृत प्रतिष्ठानम्, दिल्ली गंगानाथ झा द्वारा सम्पादित।

6. श्रीवास्तव आनन्दकुमार, आधुनिक संस्कृत काव्यशास्त्र, ईस्टर्न बुक लिंकर्स, दिल्ली, प्र० सं०-१९९०

7. मुसलगाँवकर केशवराव, आधुनिक संस्कृत काव्य परम्परा, चौखम्बा विद्याभवन, वाराणसी, प्र० सं०-२००४

8. उपाध्याय बलदेव, संस्कृत साहित्य का इतिहास, शारदा निकेतन, वाराणसी, दशम संस्करण-२००१

9. पाठक जगन्नाथ, संस्कृत वाङ्मय का वृहद् इतिहास (सप्तम-खण्ड), उत्तर प्रदेश संस्कृत संस्थान, लखनऊ, प्र०सं०-२०००

10. शर्मा, उमाशङ्कर. संस्कृत साहित्य का इतिहास, वाराणसी: चौखम्भा भारती अकादमी, पुनर्मुद्रित २०१६

शतपथ ब्राह्मण का प्रथम काण्ड में 'अग्नि' पद का विश्लेषण – स्वामी समर्पणानन्द सरस्वती के व्याख्यानुसार

Priyanka Chowdhury, Research Scholar,
Department of Veda,
Central Sanskrit University,
Shri Sadashiv Campus, Puri, Odisha,
email: pnkchoudhury90@gmail.com
Phone No. – 9547237100

Abstract- शतपथब्राह्मण का यज्ञ से तथा यज्ञ का अग्नि से अभिन्न सम्बन्ध है। अग्नि शब्द की व्याख्या करते हुए शत. ब्रा. में कहा गया है की प्रजापति ने इस अग्नि को देवों से पहले उतपन्न किया, इसलिये अग्नि का नाम अग्नि है। शत. ब्रा. का प्रथम काण्ड का हिन्दी व्याख्या स्वामी समर्पणानन्द सरस्वती जी का उपलब्ध होता हैं। जो एक आर्य समाज के सन्यासी हैं। उन का पूर्वाश्रम का नाम विद्यामार्तण्ड बुद्धदेव विद्यालङ्कार था। शत. ब्रा. का प्रथम काण्ड मे अग्नि के चरित्र का समृद्ध एवं विविधतापूर्ण वर्णन मिलता है। इसमें अग्नि के भौतिक, दार्शनिक, ऐतिहासिक एवं दैवीय सभी पक्षों पर प्रकाश पडता है। अग्नि तत्त्व न केवल विभिन्न देवता रुप में है. अपितु यह विभिन्न तत्त्वों, क्षमताओं का संसार मे व्याप्त प्रतिरूप भी है। मनुष्य की कामनाओं का नाम अग्नि हैं। यहां तक की प्राण भी अग्नि है। उसी को शत. ब्रा. में विविध रूप से व्रतपति से लेकर गृहपति तक अग्नि कहा गया है।

Keywords- अग्नि, व्रतपति, राक्षस अपहन्ता, होता और दूत, जातवेदस्, गायत्री, गृहपति।

0. उपक्रम

ग्रन्थवाचक 'ब्राह्मण' शव्द नपुंसकलिंग मे प्रयुक्त हुआ है एवं ब्रह्मण् शब्द से निष्पन्न है। शबरस्वामी ने मीमांसा भाष्य में ब्राह्मणों का विषयवस्तु को दश श्रेणियों मे विभाजित किया है –

"हेतुर्निर्वचनं निन्दा प्रशंसा संशयो विधिः।
परक्रिया पुराकल्पो व्यवधारणकल्पना ॥
उपमानं दशैते तु विधयो ब्राह्मणस्य तु।" (शावरभाष्यम्, 2/1/33)

प्राचीनकाल में चारो वेदों की कुल 1130 संहिताऐं उपलब्ध थी तथा प्रत्येक शाखा का अपना एक एक ब्राह्मणग्रन्थ था। चरणव्यूह के मतानुसार ब्राह्मणों की कुल संख्या 1130 थी। जिसप्रकार वैदिक मन्त्रो के द्रष्टा ऋषि कहलाते थे, उसी प्रकार ब्राह्मणग्रन्थों के आचार्य कहलाये गये। पण्डित रामगोविन्द त्रिवेदी के मतानुसार 1130 ब्राह्मण ग्रन्थों मे से आज केवल 18 ब्राह्मणग्रन्थ उपलब्ध है। जिनमे से सवसे अधिक महत्त्वशाली विपुलकाय तथा यागानुष्ठान का सर्व्वोत्तम प्रतिपादक ग्रन्थ शतपथब्राह्मण हैं। शुक्लयजुर्वेद की उभयशाखओं माध्यन्दिन तथा काण्व शाखाओं के प्रतिनिधि ब्राह्मण के रूप में यह उपलब्ध होता है। माध्यन्दिन शतपथ के काण्डो की संख्या 14, अध्यायों की संख्या 100, प्रपाठको की संख्या 68, ब्राह्मणों की 438 तथा कण्डिकाओं की संख्या 7624 हैं। काण्व शतपथ मे प्रपाठक नामक उपखण्ड का अभाव है, तथा काण्डों की संख्या 17, अध्यायों की संख्या 104, ब्राह्मणों की 435 तथा कण्डिकाओं की संख्या 6806 हैं।

माध्यन्दिन शतपथ ब्राह्मणों में यज्ञीय अनुष्ठान के छोटे से छोटे विधि-विधानों का विशद वर्णन, इन क्रियाओं के लिए हेतु का निर्देश, प्राचीन आख्यानों का सरस विवेचन वर्णित हैं। देवताओं की संख्या के साथ विभिन्न देवता यथा अग्नि, अत्ता , अच्युत, अदिति, अश्विनौ, आदित्य, इन्द्र, गन्धर्व, देवस्व, प्रजापति, पूषन्, बृहस्पति, रुद्र, वरुण, वायु, विष्णु, विश्वदेवा , सविता, सरस्वती, सोम इत्यादिओं का वर्णना है।

1. शतपथब्राह्मण का प्रथम काण्ड में अग्नि

शतपथब्राह्मण का यज्ञ से तथा यज्ञ का अग्नि से अभिन्न सम्बन्ध है। अग्नि शब्द की व्याख्या करते हुए शत. ब्रा. में कहा गया है की प्रजापति ने इस अग्नि को देवों से पहले उतपन्न किया, इसलिये अग्नि का नाम अग्नि है[1]। अग्नि और अग्रि एक ही है। वह उतपन्न होकर आगे गया। जो पहले जाता है उसको कहते है आगे (अग्रे) गया। यही अग्नि की अग्नित्व है[2]। विविध यज्ञों का विवेचन प्रसङ्ग में अग्नि का पर्याय पर, विविध स्वरूप और महत्त्व प्राप्त होता हैं। शत. ब्रा. का हर्वियज्ञ नामक प्रथम काण्ड में व्रतपति विशेषण से आरम्भ करके अग्नि का वैशिष्ट्य गृहपति तक इहलोक का समस्त कार्यो में उदघोषित हो रहा हैं। जैसे की प्रत्यक्ष में जन्म से मृत्यु तक मनुष्य जीवन अग्नि-देवता का वेष्टनी में हैं।

शत. ब्रा. का प्रथम काण्ड का हिन्दी व्याख्या स्वामी समर्पणानन्द सरस्वती जी का उपलब्ध होता हैं। जो एक आर्य समाज के सन्यासी हैं। उन का पूर्वाश्रम का नाम विद्यामार्तण्ड बुद्धदेव विद्यालङ्कार था। शत. ब्रा. का प्रथम काण्ड मे अग्नि के चरित्र का समृद्ध एवं विविधतापूर्ण वर्णन मिलता है। इसमें अग्नि के भौतिक, दार्शनिक, ऐतिहासिक एवं दैवीय सभी पक्षों पर प्रकाश पडता है।

(क) व्रतपति अग्नि

अग्नि देवों का व्रतपति है[3]। जिस प्रकार यह भौतिक अग्नि प्रकाशमान होने के कारण मार्गदर्शक है उसी प्रकार व्रतपालन में परम प्रकाश धाम परमाग्नि अर्थात् परमाग्रणी, प्रभुमार्गदर्शक है।

(ख) राक्षस अपहन्ता अग्नि

अग्नि राक्षसों का नाश करने वाला है[4]। पुरोडाश के चारों और (गार्हपत्य के) एक अङ्गार को फेरता है। अर्थात उसके चारों ओर अग्नि को अच्छिद्र रूप से घेरकर रखता हैं जिससे नाशकारी राक्षस उसे स्पर्श न कर सकें। इसको पुरोडाश का पर्यग्निकरण करना कहतें हैं।

(ग) होता और दूत रूप अग्नि

यह अग्नि देवताओं का होता भी है और दूत भी[5]। अग्नि होता और दूत दोनो होने से पदार्थों मे दिव्य शक्तियां को बुलाता हैं और हमारी शक्तियां उन तक पहुँचाता भी हैं। होता आय बढानेवाला और दूत व्यय बढानेवाला - और इन दोंनो को जाननेवाला स्विष्टकृत् इन्द्र ही हैं।

(घ) जातवेदस् और विचर्षणि अग्नि

अग्नि जातवेद (प्राणियों को जाननेवाला) और विचर्षण (बुद्धिमान्) है[6]। इसका अभिप्राय यह प्रतीत होता है की अग्नि परमेश्वर के रूप में पहले से ही सव उत्पन्न हुए प्राणियो को जानता हैं। यथा- जातानि वेद[7]।

(ङ) अग्निर्वै सर्वा देवता

अग्नि ही सब देवता है[8]। सब देवोताओं के नाम की आहुति अग्नि में ही देते हैं। इसलिए जो अग्नि के नाम की आहुति दी तो मानो एक बार ही सब देवताओं का शरण में गये हैं।

---

[1] अग्रणीर्भवति। अग्र यज्ञेषु प्रणीयते। (नि. 7/4/14)

[2] तद्वा एनमेतदग्रे देवानामजनयत् तस्मादग्रिः अग्रिर्ह वै नामैतद यदग्निरिति। स जातः पूर्वः प्रेयास यो वै पूर्व एति-अग्र एतीति वै तमाहुः। सा उ एवास्य अग्निताः। (श. ब्रा. 2/2/4/2)

[3] (i) अग्निर्वै देवानां व्रतपतिः। (शत. ब्रा. 1/1/1/2)
(ii) अग्ने व्रतपते...। (का. श्रौ. सू. 2/11)

[4] अग्निर्हि रक्षसामपहन्ता। (शत. ब्रा. 1/2/2/13)

[5] (i) उभयं वाऽएतदग्निर्देवानां होता च दूतश्च। (शत. ब्रा. 1/4/5/4)
(ii) हि देवानां दूत आसीत्। (शत. ब्रा. 1/4/1/34)
(iii) अग्नर्हि देवानां होता। (शत. ब्रा. 1/5/1/5)

[6] अग्निष्टत्पुनराभ्रियाज्जातवेदा विचर्षणिरिति। (शत.ब्रा. 1/5/1/20)

[7] नि. 7/5/16

[8] अग्निर्वै सर्व्वा देवताः। (शत.ब्रा. 1/6/2/8)

(च) प्रत्यक्ष देव तथा मृदु हृदयवान् अग्नि

(i) अग्नि देवताओं में सबसे अधिक फल देने वाला है[1]। मनुष्य जिसे सबसे अधिक प्रत्यक्ष तथा निश्चित फल देनेवाला समझे, उसी की सेवा में जावे। इसलिए अग्नि के नाम की ही आहुति उचित है।

(ii) अग्नि को मृदु हृदय अर्थात कोमल हृदय वाला कहा गया है[2]। मनुष्य को चाहिए की जो हृदय के करीव हो उसी के माध्यम से दूरस्थ या फिर अनजान व्यक्ति का अपने आशय को पहुचाया जाय। इसलिए अग्नि के माध्यम से ही सारे देवताओं को आहुति दी जाती है।

(iii) अग्नि देवों में निकटतम है[3]। मनुष्य को चाहिए की शरण देनेवालों में जिसे सबसे समीप समझे उसकी शरण में जावे। इसलिए अग्नि के नाम की ही आहुति उचित है।

(छ) गायत्री अग्नि

अनुयाज में (यज्ञ के प्रारम्भ में प्रयाज मन्त्र पढे जाते है जो ऋग्मन्त्र होता हैं और अन्त में अनुयाज मन्त्र पाठ होता हैं)। गायत्री छन्द का मन्त्र अन्त में पाठ होता है। पहले जगती, फिर त्रिष्टुप् और गायत्री – यही अनुयाज का मन्त्रपाठ का क्रम हैं। तो अन्तिम गायत्री छन्द का मन्त्र से अग्निकर्म यानी यज्ञकर्म की समाप्ति सूचित होने के कारण अग्नि गायत्री है[4]।

(ज) गृहपति अग्नि

गृहपति अग्नि के नाम से ही गृह का सारा कार्य चलता है। प्रत्यक्ष में अग्नि के विना यजन, याजन, पाक कोइ भी कार्य हो नही सकता।इसलिए अग्नि ही यह लोक है[5]। गृहपति अग्नि के नाम का यजन करते समय बोला गया है यह प्रत्यक्ष लोक अग्निलोक है सो प्रजा को परलोक वृत्ति से हटाकर इस लोक की सुधि लेना और लिवाना स्त्रियों के विशेष भागदेय है।

2. उपसंहार

इस प्रकार शत. ब्रा. के प्रथम काण्ड में इन अग्निसम्बन्धी उल्लेखों से स्पष्ट है की अग्नि तत्त्व न केवल विभिन्न देवता रुप में है. अपितु यह विभिन्न तत्त्वों, क्षमताओं का संसार मे व्याप्त प्रतिरूप भी है। मनुष्य की कामनाओं का नाम अग्नि हैं। यहां तक की प्राण भी अग्नि है। इस प्रकार वैज्ञानिक दृष्टि से देखे तो अग्नि आधुनिक विज्ञान का जो ऊर्जा तत्त्व (Energy) है वही है। उसके निकट जा पहुंचता है, क्योकिं आधुनिक यह मानता है कि प्रत्येक तत्त्व और प्राणी में जब तक ऊर्जा (Energy) न हो तब तक किसी भी प्राणी या तत्त्व का कोई कार्य सम्पन्न नहीं हो सकता। सारे विश्व में ऊर्जामूल तत्त्व है और उसी को शत. ब्रा. में विविध रूप से व्रतपति से लेकर गृहपति तक अग्नि कहा गया है।

सन्दर्भग्रन्थसूची

1. त्रिपाठी, गयाचरण.वैदिक देवता उद्भव और विकास, राष्ट्रिय संस्कृत संस्थान, नई दिल्ली, 2001।
2. निरुक्तम् (श्रीमद्भगवद् दुर्गाचार्यकृत- ऋज्वार्थाख्यव्याख्यानुसारिण्या), म. म. पण्डितश्रीमुकुन्दझाशर्मणा कृतया निरुक्तविवृत्या टिप्पण्यादिभिः, समुपेतं संशोधितं च, चौखाम्वा संस्कृत प्रतिष्ठान, जवाहरनगर, दिल्ली, पुनर्मुद्रितसंस्करणम् 2008।
3. मेहरा, बलदेवसिंह. शतपथब्राह्मण-व्याख्या, आचार्य प्रकाशन, दयानन्दमठ, रोहतक (हरयाणा) , 2003।
4. सरस्वती, समर्पणानन्द. माध्यन्दिन शतपथ ब्राह्मण (हिन्दी व्याख्या), स्वामी समर्पणानन्द वैदिक शोध संस्थान , मेरट, प्रथम आवृत्ति, 1995।
5. सिंह, पुष्पा. वैदिक व्याख्या पद्धति में शतपथ ब्राह्मण का योगदान, जे.पी. पब्लिशिंग हाउस, दिल्ली, प्रथम संस्करण, 2005।

[1] अग्निर्व्वै देवानामद्धातमाम्। यं वाऽअद्धातमां मन्येत तमुपधावेत्तस्मादग्नयऽएव॥ (शत.ब्रा. 1/6/2/9)

[2] अग्निर्वै देवानां मृदुहृदयतमः। यं वै मृदुहृदयतमं मन्येत तमुपधावेत्तस्मादग्नयऽएव। (शत.ब्रा. 1/6/2/10)

[3] अग्निर्वै देवानां नेदिष्ठम्। (शत.ब्रा. 1/6/2/11)

[4] गायत्री वावग्निः। (शत. ब्रा. 1/8/2/13)

[5] अथाग्निं गृहपतिं यजति। अयं वाऽअग्निर्लोकऽइममेवैतल्लोकमिमाः प्रजा ऽ अभि प्रजनयति ता ऽ इमं लोकमिमाः प्रजा ऽ अभिप्रजायन्ते तस्मादग्निं गृहपतिं यजति। (शत. ब्रा. 1/9/2/13)

भारतीय ज्ञान परम्परा में रस की अवधारणा और नागानन्द नाटक में उसका नाट्यात्मक रूप

नेहा बरनवाल
शोधच्छात्रा, संस्कृत विभाग
इलाहाबाद विश्वविद्यालय, प्रयागराज
ई-मेल – nehabaranwal53@gmail.com

शोधसार- भारतीय ज्ञान परम्परा में रस को काव्य और नाट्य की आत्मा माना गया है। रस की अवधारणा केवल साहित्यिक सौन्दर्य या कलात्मक अनुभूति का विषय नहीं है, बल्कि यह मनोविज्ञान से जुड़ा हुआ एक समग्र अनुभव है। भरतमुनि के नाट्यशास्त्र से प्रारम्भ होकर आनन्दवर्धन के ध्वन्यालोक तथा अभिनवगुप्त के अभिनवभारती तक 'रस' की परिकल्पना एक ऐसी बौद्धिक परम्परा का निर्माण करती है, जो भाव, ज्ञान और चित्त की एकता पर आधारित है। भारतीय ज्ञान परम्परा में रस को 'आत्मानन्द' का प्रतीक माना गया है। यह वह अनुभूति है, जहाँ दर्शक, पात्र और घटना - तीनों का द्वैत मिटकर एक अद्वैतिक आनन्द की स्थिति उत्पन्न करते है। इसी रसतत्त्व का कलात्मक रूप हर्षदेव कृत नागानन्द नाटक में अत्यन्त सजीव रूप में प्रकट होता है। यह नाटक न केवल बौद्ध दर्शन की करुणा और अहिंसा की भावना को प्रस्तुत करता है, बल्कि रस के माध्यम से 'सदाचार' और मानवता के आदर्शों को भी नाट्यरूप में मूर्त करता है। नागानन्द में वीर, शृङ्गार, करुण एवं शान्त आदि रसों का सुन्दर समन्वय देखने को मिलता है, जिससे यह नाटक रस-सम्पन्न और भावप्रधान कृति के रूप में प्रतिष्ठित होता है। प्रस्तुत शोध-पत्र में भारतीय ज्ञान परम्परा में प्रतिपादित रसतत्त्व का सैद्धान्तिक अध्ययन करते हुए नागानन्द नाटक में उसकी नाट्यात्मक अभिव्यक्ति का विश्लेषण प्रस्तुत किया गया है, जिसका उद्देश्य यह है कि भारतीय सौन्दर्यदृष्टि के मूल तत्त्व 'रस' की व्याख्या काव्य और नाट्य के स्तर पर समझी जाए। इस शोध-पत्र के अध्ययन से यह स्पष्ट होता है कि नागानन्द नाटक में रस की अभिव्यक्ति केवल भावनात्मक नहीं, बल्कि दार्शनिक और आध्यात्मिक भी है, जो भारतीय ज्ञान परम्परा की अखण्डता और उसकी सांस्कृतिक गहराई को दर्शाती है।

मुख्य शब्द- रसतत्त्व, भारतीय ज्ञान परम्परा, नागानन्द, नाट्यशास्त्र, दयावीर।

भूमिका- भारतीय ज्ञान परम्परा मानव सभ्यता की प्राचीनतम बौद्धिक परम्पराओं में से एक है। यह परम्परा केवल ज्ञान का संग्रह नहीं, बल्कि जीवन दर्शन, आचार-विचार और सत्य की खोज का सतत् प्रयास है। भारतीय विचारधारा में ज्ञान को 'विद्या' कहा गया है, जिसका उद्देश्य केवल बाह्य जगत् की जानकारी प्राप्त करना नहीं, बल्कि आत्मा और ब्रह्म के स्वरूप को जानकर कर्म- बन्धन से मुक्त हो, मोक्ष प्राप्त करना है।[1] भारतीय ज्ञान परम्परा की व्यापकता अत्यन्त विशाल है। यह वेद, धर्म, दर्शन, विज्ञान, गणित, आयुर्वेद, ज्योतिष, साहित्य, सङ्गीत, नाट्य तथा कला आदि सभी क्षेत्रों को समेटे हुए है। इसी महती परम्परा में रस की अवधारणा भी प्राप्त होती है। आस्वादन अर्थ वाली चुरादिगण की रस् धातु से घञ् प्रत्यय करके 'रस' शब्द बना है। **रस्यते आस्वाद्यते** - अर्थात् जिसका आस्वादन किया जाये, वह रस है अथवा **रसतीति रसः** जो आस्वादन प्रदान करे, वह रस है - इन दो प्रकार से रस की व्युत्पत्ति की जाती है। उपनिषदों में रस को जीवन के परमतत्त्व के रूप में स्वीकार किया गया है तथा आनन्द से इसका अविभाज्य सम्बन्ध निरुपित किया गया है।[2] अमरकोष में रस को स्थूल जगत् के पाँच भोग्य विषयों में से एक माना गया है।[3] इसके अलावा पारद अर्थ में[4] तथा शृङ्गार आदि, विष, वीर्य, गुण, राग एवं द्रव अर्थ में[5] भी अमरकोष में 'रस' को स्वीकार किया गया है। महाकवि कालिदास ने 'रस' शब्द को 'जल' तथा 'काम' या इच्छा अर्थ में भी प्रयोग किया है। न्याय-वैशेषिक दर्शन में रस को 24 गुणों में से एक माना गया है। तर्कसंग्रह में जिह्वा से ग्राह्य गुण को रस कहते हैं तथा वह मधुर, अम्ल, लवण, कटु, कषाय और तिक्त भेद से 6 प्रकार का माना गया है।[8] सौन्दर्यलहरी में शङ्कराचार्य ने रस की एक कोटि परमानन्द को मानते हुए भगवती की भक्ति करने वालों को इसके आस्वाद की प्राप्ति बतलाई है।[9] इन सभी प्रकार के रसों से भिन्न काव्यशास्त्र की रस परम्परा है। काव्यशास्त्र या नाट्यशास्त्र में रस का अपना विशेष महत्त्व है। रस सिद्धान्त भारतीय चिन्तन की लगभग दो सहस्र वर्षों की सतत् साधना की महान् उपलब्धि है और इसकी विवेचना का प्रथम प्रयास भरतमुनि के नाट्यशास्त्र में देखा जा सकता है। सर्वप्रथम रससूत्र के प्रतिपादक आचार्य भरतमुनि

के अनुसार रस की उत्पत्ति विभाव, अनुभाव तथा व्यभिचारी भावों के संयोग से होती है ।[10] रस सिद्धान्त सम्पूर्ण भारतीय काव्यपरम्परा का जीवनतत्त्व है । भरतमुनि के पश्चात् विविध काव्य रचनाकारों ने रस को ही अपने ग्रन्थ का आधार स्तम्भ बनाया है । वैदिक साहित्य तथा पुराणों के पश्चात् संस्कृत साहित्य की जो काव्य परम्परा चली, भारतीय काव्यशास्त्रीयों ने उसे दो भागों में विभक्त किया - दृश्य, श्रव्य । श्रव्य काव्य केवल पठन या श्रवण के विषय होते हैं तथा दृश्यकाव्य का अभिनय किया जाता है, अतः ये जनता के द्वारा दृश्य होते हैं । अभिनेता अभिनय की अवस्था में अपने ऊपर नाटकीय पात्र के स्वरूप का आरोप कर लेता है, अतः इन्हें रूपक भी कहा गया है ।[11] इस रूपक या नाट्य में रस ही दर्शक को बाँधने वाला तत्त्व है । जैसे विश्व के भीतर से विश्वात्मा की अभिव्यक्ति होती है, वैसे ही नाटकों से रस की । नाटक की सम्प्रेषणीयता और प्रभावशीलता इस बात पर निर्भर करती है कि वह किस प्रकार के रसों को जागृत करता है । संस्कृत नाटकों में यह जागरण अत्यन्त वैज्ञानिक और कलात्मक ढंग से किया गया है । कालिदास, भवभूति, भास, शूद्रक जैसे महान् नाटककारों ने अपने काव्य-नाटकों में रस सिद्धान्त का विविध रूपों में उपयोग कर दर्शकों की हृदय-ग्राही संवेदना को चरम पर पहुंचाया है । 'अभिज्ञानशाकुन्तलम्' में शृङ्गार रस की प्रधानता हो या 'उत्तररामचरितम्' में करुण रस की अभिव्यक्ति, सभी नाटक रस की व्यापकता और गहराई को प्रमाणित करते हैं । इसी महनीय परम्परा में छठीं शताब्दी ईस्वी में हुए सम्राट् हर्षवर्धन का भी नाम आता है । हर्षदेव को लक्ष्मी के साथ- साथ सरस्वती का भी वरदान प्राप्त था । यह एक सफल सम्राट्, प्रसिद्ध कवियों के आश्रयदाता तथा स्वयं भी साहित्य व शास्त्रों के रचनाकार थे । रूपककार के रूप में हर्षवर्धन की तीन रचनाएँ प्रसिद्ध हैं - प्रियदर्शिका, रत्नावली तथा नागानन्द । प्रियदर्शिका तथा रत्नावली हर्षवर्धन रचित नाटिकाएँ हैं । नागानन्द हर्षवर्धनकृत नाटक है तथा अधिकांश विद्वानों द्वारा इनकी अन्तिम नाट्यकृति मानी जाती है । वेतालपञ्चविंशति और बृहत्कथा में प्राप्य एक बौद्ध कथा इस नाटक का आधार है, जिसमें पाँच अङ्क हैं । नागानन्द में जीवन के जिस भव्य उद्देश्य, उदात्त आदर्श पर प्रकाश डाला गया है, वह तत्कालीन संस्कृत नाटकों के लिए एकदम नई वस्तु थी । इसमें अहिंसा, आत्म-बलिदान, दान, दया और परोपकार का अत्यन्त प्रभावोत्पादक वर्णन किया गया है, जिस कारण यह नाटक विद्वत्समाज में खूब आदृत है । मुख्य पात्र जीमूतवाहन के करुणा और धर्मनिष्ठा से नाटक रसात्मक हो गया है । अंततः शान्ति और मोक्ष की प्राप्ति नाटक को आध्यात्मिक ऊँचाई प्रदान करती है । दयावीर की भावना इस नाटक का केन्द्र है ।

इस शोध-पत्र की प्रविधि विश्लेषणात्मक है, जिसमें भारतीय ज्ञान परम्परा के आलोक में रस की अवधारणा का तथा नागानन्द नाटक में निहित रसतत्त्वों का गहन परिक्षण और विवेचन किया गया है । इसके लिए मुख्य रूप से रस के स्वरुप का तथा नागानन्द के पाठ्य का सूक्ष्म अवलोकन करके उसमें निहित रसों का विश्लेषण किया गया है और उसे रसशास्त्र के सैद्धान्तिक तत्त्वों के आलोक में प्रस्तुत किया गया है ।

भारतीय ज्ञान परम्परा में रस का सैद्धान्तिक आधार – सहृदयों के हृदय में सर्वोपरि आनन्द का संचार करने वाला काव्य का सारभूत तत्त्व रस है, इसे प्रायः सभी में काव्यशास्त्रियों ने किसी-न-किसी रूप में स्वीकार किया है । काव्य के विविध प्रयोजनों में से प्रीति या परानिर्वृति को सभी प्रयोजनों का शिरोमणि कहा गया है ।[12] अन्य सभी विषयों के परिज्ञान से शून्य परमानन्द की अनुभूति रूप यह उत्कृष्ट प्रयोजन रसानुभूति से उत्पन्न आनन्द ही है । इसलिए यदि कोई आचार्य काव्य को आनन्द देने वाला कहता है, तो उसे रस का महत्त्व स्वीकार करना ही पड़ेगा । एक प्रकार से प्रथम काव्यशास्त्री कहलाने वाले भरतमुनि ने अपने नाट्यशास्त्र में मुख्य रूप से नाट्य के सन्दर्भ में ही सारी बाते की हैं, किन्तु उनके कतिपय निरीक्षण काव्य- मात्र के लिए उपादेय हैं; **यथा-** रस की उपेक्षा कर नाट्य में कोई भी बात नहीं हो सकती ।[13] इन्होंने नाट्यशास्त्र के प्रथम अध्याय में भी नाट्य को रसों, भावों एवं सभी कर्मों तथा क्रियाओं में, सर्वविध उपदेश देने वाला बतलाया है ।[14] अतः रसतत्त्व को सिद्धान्त रूप में सर्वप्रथम उद्भावित करने का श्रेय भरतमुनि को दिया जाता है । भरतमुनि के रससूत्र की व्याख्या उनके टीकाकारों ने भिन्न-भिन्न रूपों में की । जिसका मुख्य कारण था कि इन्होंने रससूत्र की व्याख्या करते हुए विभावादि को तो विस्तार से बतलाया किन्तु 'संयोग' और 'निष्पत्ति' शब्द को लेकर इन्होंने मौन धारण कर लिया । अतः व्याख्याकारों को अवसर मिला और उन्होंने इन शब्दों की व्याख्या अपने-अपने शास्त्रानुसार की, जिससे 'रस' के चार सिद्धान्त उत्पन्न हुए - **उत्पत्तिवाद, अनुमितिवाद, भुक्तिवाद** तथा **अभिव्यक्तिवाद** ।

भट्टलोल्लट ने मीमांसा-दर्शन के आधार पर **उत्पत्तिवाद** सिद्धान्त प्रस्तुत किया, जिसमें उन्होंने 'संयोग' की व्याख्या उत्पाद्य-उत्पादक भाव सम्बन्ध किया तथा निष्पत्ति की व्याख्या करते हुए इन्होंने उसका अर्थ उत्पत्ति बताया। इनके पश्चात् श्रीशङ्कुक ने न्याय-सिद्धान्त के आधार पर **अनुमितिवाद** के द्वारा रस को अनुमान का विषय बतलाते हुए 'संयोग' को 'गम्य गम्यक' भाव सम्बन्ध तथा "निष्पत्ति' को 'अनुमिति' बताया। भट्टलोल्लट तथा श्रीशङ्कुक ने रस की उपस्थिति अनुकार्य तथा अनुकर्ता में स्वीकार की है। सामाजिक में रसानुभूति मानने का तथा साधारणीकरण सिद्धान्त देने का प्रथम श्रेय भट्टनायक को जाता है। इन्होंने अभिधा एवं लक्षणा शक्ति के अतिरिवत 'भावकत्व' और 'भोजकत्व' रुप दो नये व्यापारों की कल्पना करते हुए सांख्यदर्शन के आधार पर **भुक्तिवाद** सिद्धान्त की स्थापना की। 'संयोग' को 'भोज्य-भोजक भाव' सम्बन्ध से तथा 'निष्पति'को 'भुक्ति' से परिभाषित किया। भरत रससूत्र के चतुर्थ किन्तु सर्वप्रमुख व्याख्याकार अभिनवगुप्त ने **अभिव्यक्तिवाद** की स्थापना करते हुए 'संयोग' का अर्थ 'अभिव्यङ्य-अभिव्यञ्जकभाव सम्बन्ध' तथा 'निष्पत्ति' का अर्थ 'अभिव्यक्ति' बतलाया। इन्होंने ध्वनिसिद्धान्त के प्रतिष्ठापक आचार्य आनन्दवर्धन के आधार पर अपने मत का प्रतिपादन किया, इसी कारण इनका मत आलङ्कारिक मत कहा जाता है। भरतमुनि तथा उनके व्याख्याकारों के पश्चात् भी रस की अविच्छिन्न धारा भामह, दण्डी तथा रुद्रट से प्रवाहित होती हुई आचार्य आनन्दवर्धन द्वारा विस्तारित की गई। संक्षेपतः ध्वनि के तीन भेदों - वस्तुध्वनि, अलङ्कारध्वनि एवं रसध्वनि, में से रसध्वनि को निश्चितरूप से उत्कृष्ट माना जाता है। आनन्दवर्धनाचार्य के पश्चात् काव्यप्रकाशकार आचार्य मम्मट ने रस की स्पष्ट परिभाषा दी। इन्होंने विभावादि से व्यक्त स्थायीभाव को रस कहा।[15] दशरूपक के रचयिता आचार्य धनञ्जय ने भी विभावों, अनुभावों, व्यभिचारी भावों तथा सात्विक भावों के द्वारा आस्वादन की योग्यता को प्राप्त कराये गये स्थायी भाव को 'रस' कहा है।[16] इसी परम्परा का अनुसरण करते हुए साहित्यदर्पणकार आचार्य विश्वनाथ ने भी माना कि विभाव, अनुभाव एवं सञ्चारीभाव के द्वारा अभिव्यक्त रत्यादि ही रसता (रसस्वरुप) को प्राप्त होते हैं।[17] आचार्य विश्वनाथ ने रस का आस्वादन प्रकार एक विशिष्ट शैली में निरुपित किया है। तदनुसार चित्त में जब सत्त्व गुण का उद्रेक होता है अर्थात् रजोगुण या तमोगुण का सम्पर्क नहीं रहता है, उस समय स्वप्रकाशमय आनन्दस्वरूप ब्रह्मास्वाद के समान रस का आस्वादन होता है तथा विश्व के समस्त ज्ञेय पदार्थ तिरोहित हो जाते हैं। अखण्डरूप से एकमात्र रस का आस्वादन होता है। इस समय चित्त का विस्तार हो जाता है और आत्मा एवं रस में कोई अन्तर प्रतीत नहीं होता। किन्तु इस इसास्वादन के पात्र सभी नहीं होते। यह चमत्कारमय रस किसी पुण्यशालियों के द्वारा अनुभूत किया जाता है।[18] आचार्य विश्वनाथ के पूर्व के सभी रस सिद्धान्त इस आस्वाद प्रकार में समाविष्ट जाते हैं। अतः रसानुभूति अलौकिक अनुभूति है, जिसकी तुलना किसी भी सांसारिक अनुभूति से नहीं की जा सकती। रस के विभावादि पदार्थों की पृथक् रूप से अनुभूति नहीं होती सब कुछ एकाकार हो जाता है, जिस प्रकार प्रपाणक रस में मिर्च, इलायची, इमली, मिश्री एवं आम आदि घटक द्रव्यों का स्वाद पृथक् प्रतीत न होकर एक साथ विलक्षण स्वाद उत्पन्न करता है।[19]

आचार्य भरतमुनि ने रसों की सङ्ख्या आठ मानी है - शृङ्गार, हास्य, करुण, रौद्र, वीर, भयानक, वीभत्स एवं अद्भुत।[20] आचार्य धनञ्जय भी भरतमुनि के मत का अनुसरण करते हुए आठ प्रकार के रस के आठ स्थायी भाव माने हैं। इन्होंने शम नामक शान्त रस के स्थायी भाव का उल्लेख तो किया है, किन्तु रुपकों के अनुकूल न होने के कारण उनकी नाट्य में स्थिति नहीं स्वीकार की है।[21] आचार्य विश्वनाथ ने रति, हास, शोक, क्रोध, उत्साह, भय, जुगुप्सा एवं विस्मय नामक आठ स्थायी भावों के साथ शम को भी स्थायी भाव माना है।[22] नाट्य में स्वीकृत इन आठ प्रकार के रसों में से 'नागानन्द' वीररस प्रधान नाटक है।

नागानन्द में रसों की नाट्यात्मक अभिव्यक्ति - संस्कृत के अन्य प्रचलित नाटकों की अपेक्षा नागानन्द का वैशिष्ट्य कुछ विलक्षण है। संस्कृत नाटकों में जहाँ शृङ्गार रस को अधिक महत्त्व दिया गया है, वहाँ इस नाटक में शृङ्गार रस को गौण मानकर दयावीर रस की प्रधानता दिखलाई गई है। संस्कृत नाटकों में दयावीर रस प्रधान नाटकों की सङ्ख्या नगण्य है, उस परिस्थिति में बहुजनहिताय परोपकार व्रत की कथा से सम्बद्ध इस नाटक की विशेषता और भी बढ़ जाती है। मलयवती की प्रणयकथा तो इस नाटक का आनुषङ्गिक व्यापार मात्र है। इसका मुख्य व्यापार दयावीर के उत्साह की अभिव्यक्ति है। नाटककार ने प्रथम तीन अङ्कों के व्यापार को बड़े सूक्ष्म ढंग से जोड़कर इसे महत्त्वपूर्ण बना दिया है। अगर इसे तृतीय अङ्क में ही पर्यवसित कर दिया जाता तो

यह भी हर्षवर्धन के अन्य दो नाटकों (प्रियदर्शिका एवं रत्नावली) की भाँति प्रणयरूपक बन जाता, किन्तु नागानन्द में महाकवि हर्षवर्धन ने 'सर्वलोकहिताय' परम् कल्याण के लिए निःश्रेयस फल को देनेवाले और परहित सम्पादक पवित्र एवं प्रातः स्मरणीय चरित का चित्रण कर इस नाटक को मूल्यवान् और वीररस प्रधान बना दिया है। वीररस का लक्षण देते हुए आचार्य विश्वनाथ कहते हैं कि वीररस का नायक उत्कृष्ट धीरोदात्त प्रकृति वाला होता है, उत्साह इसका स्थायी भाव होता है, महेन्द्र इसके देवता तथा सुवर्ण की तरह इसका वर्ण होता है।[22] वीरता के मूल में काम करने वाली उत्साह की भावना चार तरह से प्रस्फुटित होती है – कहीं तो वह शत्रु के दमन की ओर बल पकड़ती है, कहीं धर्म के ऊपर प्राणों तक की आहुति दे डालने का मार्ग बनाती है, कहीं सर्वस्व तक का दान कर देने के प्रति अग्रसर होती है और कहीं किसी सङ्कटापन्न व्यक्ति के परोपकारार्थ शरीर तक को उपयोग में लाने के लिए प्रस्तुत कर देती है। इस प्रकार उत्साह के भेद से वीर मनुष्य चार प्रकार का होता है - **युद्धवीर, धर्मवीर, दानवीर** और **दयावीर**। इसी आधार पर वीररस के भी चार भेद हो जाते हैं, जिसे आचार्य विश्वनाथ ने भी स्वीकार किया है।[24] नागानन्द नाटक दयावीर से सम्बन्ध रखता है, क्योंकि दयावीर नायक जीमूतवाहन एक नाग के प्राण-रक्षा हेतु अपने शरीर तक की बलि दे डालता है। दशरूपककार आचार्य धनञ्चय ने भी दयावीर के उत्साह को ही नागानन्द का मुख्य स्थायीभाव माना है।[25] नायक जीमूतवाहन के दयावीरता को स्पष्टतः तब देखा जा सकता है, जब वह शङ्खचूड सर्प के लिए विलाप करती हुई उसकी वृद्धा माता के मूर्छित हो जाने पर कहता है कि दुःखी, मरणासन्न व बन्धु-बान्धवों द्वारा त्यागे गये व्यक्ति की रक्षा यदि मैं नहीं करता हूँ, तो मेरे शरीर धारण करने से क्या लाभ ?[26] गरुड़ के आतङ्क को अस्थियों के ढेर के रूप में देखे हुए भी तथा वध्य-शिला पर लेटे हुए भी उसे मृत्यु का भय नहीं, अपितु वह उत्साह से कहता है कि उसे इतना सुख शैशवावस्था में माँ की गोद में भी नहीं मिला, जितना वध्य-शिला की गोद में मिल रहा है।[27] नायक की दयावीरता का उत्कर्ष तो तब होता है, जब वह आश्चर्य में पड़े हुए गरुड़ को अपना शरीर खाये जाने से विमुख देखकर कहता है "मेरे धमनियों के अग्रभागों में खून बह ही रहा है, अब भी मेरे शरीर में माँस मौजूद है, तुम्हारी अभी तृप्ति भी हुई नहीं पाता हूँ, तब भी हे गरुड़! तुम खाने से एकाएक क्यों रुक गए ?[28] अतः नागानन्द का अङ्गीरस दयावीर है, जो नाटक के चतुर्थ एवं पञ्चम अङ्क में प्रकर्ष को प्राप्त होता है। नाटक में अङ्गरूप में हर्षदेव ने अन्य रसों का प्रयोग भी किया है; यथा- शृङ्गार, हास्य एवं करुण आदि।

जिस प्रकार जीवन के पूर्वार्ध में शृङ्गार की प्रमुखता होती है तथा उत्तरार्ध में करुणा एवं दया की, उसी प्रकार नागानन्द में भी हर्षदेव ने पूर्वार्ध में शृङ्गार रस का उत्तम वर्णन किया है। साहित्यदर्पणकार के अनुसार कामदेव का उद्रेक शृङ्ग कहलाता है और उस शृङ्ग के आगमन का कारण शृङ्गार रस कहलाता है। इस रस का नायक प्रायः उत्तम प्रकृति वाला होता है। यह रस रति स्थायीभाव वाला, श्याम वर्ण वाला तथा विष्णु देवता वाला कहा गया है। इसके विप्रलम्भ एवं सम्भोग नाम से दो भेद स्वीकार किये जाते हैं।[29] जीमूतवाहन तथा मलयवती के विवाह तक के प्रसङ्ग में शृङ्गारस के दोनों पक्षों - सम्भोग एवं विप्रलम्भ की सुन्दर छटा दर्शनीय है; जैसे - मलयवती के प्रथम दर्शन से ही उसके प्रति उत्पन्न हुए अनुराग वाला जीमूतवाहन उसके वियोग में कहता है कि "मुड़कर सफेद और काली आंखों की कान्ति से आश्रम के उन वृक्षों को यों बनाती हुई जैसे कि उनकी शाखाओं पर कृष्णसार मृगों के चमकीले चर्मों का समूह टंगा हो, जो उसने मुनि के सामने रहते हुए भी मुझे देखा, उसी से मैं मारा गया हूं, तो ओ कामदेव ! तुम व्यर्थ ही मुझपर क्यों बाण चला रहे हो ?[30] विप्रलम्भ शृगार के चार भेदों - पूर्वराग, मान, प्रवास एवं करुण में से यह पूर्वराग नामक भेद का उत्तम उदाहरण है। सम्भोग शृङ्गार के अन्तर्गत- नवोढ़ा प्रिया के प्रथम मिलन का स्वाभाविक और सुन्दर वर्णन दिखलाते हुए हर्षदेव नायक के मुख से कहलवाते हैं कि "जब मैं देखता हूँ, तो वह आंखें नीचे कर देती है, जब मैं बोलता हूँ, तो बातें नहीं करती, शय्या पर मुंह फेरकर बैठती है, जब मैं हठपूर्वक आलिङ्गन करता हूं, तो काँपने लगती है, कमरे से सखियों के बाहर चले जाने पर स्वयं भी जाना चाहती है - इस तरह नव-विवाहिता प्रियतमा उल्टी-उल्टी रहती हुई भी और भी अधिक आनन्द दे रही है।[31] किस प्रकार प्रतिकूल आचरण करने पर भी नवोढ़ा स्त्री अपने पति के मन में प्रीति उत्पन्न करती है, इसका कितना सुन्दर उदाहरण है।

कुछ आलोचकों की दृष्टि में नागानन्द में वीर एवं शृङ्गार रस के व्यापार परस्पर सम्बद्ध नहीं दिखलाई पड़ते। वस्तुतः

नाटक के दो-दो व्यापार ही इसकी विशिष्टता या सौन्दर्य हैं। नागानन्द की कथा, जिसे असम्बद्ध कहा गया है, वस्तुतः यही इस नाटक के स्थापत्य की विशेषता है, जिसके कारण नाटक में एक गरिमा आ गयी है। जिस प्रकार नदी के दो तट असम्बद्ध दिखते हुए भी असम्बद्ध नहीं होते, उनके बीच जलधारा बहती रहती है, उसी प्रकार नागानन्द की असम्बद्ध-सी दिख पड़ने वाली दोनों कथाओं के बीच से भारतीय जीवनदर्शन की राग- विरागात्मक समन्वित जीवनधारा युगों से निरन्तर बहती चली आ रही है।

शृङ्गार रस के परिपोषक के रूप में हर्षदेव ने हास्यरस का प्रयोग किया है, जिसका स्वरूप बतलाते हुए साहित्यदर्पणकार कहते हैं कि विकृत आकार, वाणी, वेष, चेष्टा और चिह्नादि वाले नट से हास्य रस का आविर्भाव होता है। हास स्थायी भाव, श्वेत वर्ण एवं शिवगण देवता हैं।[32] नागानन्द के तृतीय अङ्क के प्रारम्भ में विदूषक, विट, चेट एवं चेटी के संवाद में हास्य रस दृष्टिगोचर होता है। शेखरक चेट कुसुमाकर उद्यान में मदिरापान के कारण भ्रमवश लाल वस्त्र से स्त्री का वेश बनाये हुए विदूषक को चेटी समझ लेता है तथा उसे पैरों पर गिरकर मनाता है; यह पूरा प्रसङ्ग हास्य रस का सुन्दर उदाहरण है।[33]

इन रसों के अतिरिक्त नागानन्द के उत्तरार्ध में करुण रस का भी मार्मिक चित्र उपस्थित होता है। प्रिय वस्तु के अथवा पुत्रादि के विनष्ट होने से या मृत्यू होने से तथा अनिष्ट की प्राप्ति होने से करुण नामक रस होता है। पण्डितों ने इसे कपोत वर्ण वाला तथा यम देवता वाला कहा है। शोक इसका स्थायी भाव होता है।[34] नागानन्द में मृतप्राय जीमूतवाहन की दशा का वर्णन करने में करुण रस का उत्तम सन्निवेश किया गया है। गरुड़ के प्रहार से मृत पुत्र जीमूतवाहन को देखकर उसके पिता विलाप करते हुए कहते हैं कि धैर्य का आधार नष्ट हो गया, विनय अनाथ हो गया, क्षमा को कौन धारण करेगा ? दानशीलता समाप्त हो गई, सत्य का नाश हो गया, बेचारी करुणा कहाँ जाए ? हे पुत्र! तुम्हारे बिना यह संसार शून्य हो गया है।[35]

अतः नागानन्द में अङ्गीरस तो दयावीर ही है, किन्तु इसमें हर्षदेन ने क्रमशः शृङ्गार, करुण एवं हास्यरस का भी सुन्दर समन्वय प्रस्तुत किया है। कतिपय स्थलों पर अद्भुत आदि अन्य रसों के भी दर्शन होते हैं। कुछ विद्वान् शान्त रस को इसका मुख्य रस मानते हैं, जिसका आचार्य धनिक ने प्रबल खण्डन किया है। उनके अनुसार यह रस पूरे नाटक में चलने वाले मलयवती व जीमूतवाहन के अनुराग तथा विद्याधर-चक्रवर्ती- पद की प्राप्ति के विपरीत है। अतः ये दोनों भाव शमभाव के विपरीत होने के कारण शान्तरस इसका मुख्य रस नहीं हो सकता।[36]

उपसंहार - नागानन्द नाटक में प्रतिपादित रसतत्त्व भारतीय ज्ञान परम्परा की निरन्तरता का प्रतीक है। भरतमुनि के नाट्यशास्त्र में रस को नाट्य की आत्मा कहा गया है और हर्षदेव इस सिद्धान्त को व्यावहारिक रूप में प्रस्तुत करते हैं। जहाँ भरतमुनि ने रस की संरचना दीं, वहीं हर्षदव ने उसे मानवता और धर्म के माध्यम से काव्यरूप में निबद्ध किया। रस का नाट्यात्मक रूप इस नाटक में केवल कला नहीं, बल्कि जीवन-मूल्यों की स्थापना का माध्यम बनता है। अतः यह कहा जा सकता है कि नागानन्द भारतीय ज्ञान परम्परा की आत्मा को रस के माध्यम से अभिव्यक्त करता है। अपने भाव-सौन्दर्य, सरल भाषा तथा नैतिक गुणों के कारण इस नाटक की प्रसिद्धि एवं लोकप्रियता बौद्ध जगत् व संस्कृत साहित्य में विशेष रूप से है। हर्षवर्धन ने 'रसनिष्ठ साहित्य' की परम्परा को आगे बढ़ाते हुए यह प्रमाणित किया है कि नाटक केवल संवाद एवं कथा के माध्यम से ही नहीं, अपितु रसभावना के माध्यम से भी सहृदयों के हृदय को अभिसिञ्चित करने वाली कला है। अतः नागानन्द केवल एक साहित्यिक कृति ही नहीं, अपितु रसतत्त्व की साक्षात् प्रयोगशाला है। यह नाटक नाट्यकला एवं भारतीय काव्यशास्त्र में रस की सैद्धान्तिक सफलता का एक जीवन्त उदाहरण है, जो पाठकों एवं शोधकर्ताओं हेतु आज भी प्रेरणास्रोत बना हुआ है।

सन्दर्भ ग्रन्थ सूची –

- *ईशावास्योपनिषद्.* शाङ्करभाष्यसहित. गीताप्रेस, गोरखपुर, सं०1997.
- कालिदास. *मेघदूत.* व्याख्या श्री वैद्यनाथ झा शास्त्री. कृष्णदास अकादमी, वाराणसी, 2002.
- कालिदास. *रघुवंश.* संजीवनी टीका सहित. व्याख्या आचार्य धारादत्त मिश्र. मोतीलाल बनारसीदास, दिल्ली, 1987.
- गुप्त, मुनिलाल, अनुवादक. *विष्णुपुराण.* गीताप्रेस, गोरखपुर, सं०2024.

- *तैत्तिरीयोपनिषद्.* शाङ्करभाष्यसहित. गीताप्रेस, गोरखपुर, सं० 2033.
- धनञ्चय. *दशरूपक.* अवलोक टीका सहित. व्याख्या डॉ० रमाशङ्कर त्रिपाठी. विश्वविद्यालय प्रकाशन, वाराणसी, 2017.
- भट्ट, अन्नम्. *तर्कसंग्रह.* सम्पादक श्री शाश्वतानन्द झा. चौखम्बा कृष्णदास अकादमी, वाराणसी, 2018.
- भरतमुनि. *नाट्यशास्त्र.* सम्पादिका एवं व्याख्याकर्त्री सुधा रस्तोगी. कृष्णदास अकादमी, वाराणसी, 1989.
- मम्मट. *काव्यप्रकाश.* व्याख्या आचार्य विश्वेश्वर. ज्ञानमण्डल लिमिटेड, वाराणसी, 2018.
- विश्वनाथ. *साहित्यदर्पण.* सम्पादक डॉ० निरुपण विद्यालङ्कार. साहित्य भण्डार, मेरठ, 2016.
- शङ्कराचार्य. *सौन्दर्यलहरी.* भाष्य डॉ० चमनलाल गौतम. संस्कृति संस्थान, बरेली, 1974.
- सिंह, अमर. *अमरकोष.* व्याख्या श्री मन्नालाल अभिमन्यु. चौखम्बा विद्याभवन, वाराणसी, 2021.
- हर्षवर्धन. *नागानन्द.* सम्पादक संसारचन्द्र. मोतीलाल बनारसीदास, दिल्ली, 1993.

सन्दर्भ-सूची –

1. सा विद्या या विमुक्तये। - विष्णुपुराण (1/19/41)
   विद्यया अमृतमश्नुते॥ - ईशावास्योपनिषद् (11)
2. रसौ वै सः। रस ह्येवायं लब्ध्वानन्दीभवति। - तैत्तिरीयोपनिषद् (24/1)
3. रूपं शब्दो गन्धरसस्पर्शाश्च विषया अमी।
   गोचरा इन्द्रियार्थाश्च - अमरकोष (1/5/7)
4. अथ चपलो रसः सूतश्च पारदे। - अमरकोष (2/9/99)
5. शृङ्गारादौ विषे वीर्ये गुणे रागे द्रवे रसः। - अमरकोष (3/3/227)
6. प्रजानामेव भूत्यर्थं स ताभ्यो बलिमग्रहीत्।
   सहस्रगुणमुत्स्रष्टुमादत्ते हि रसं रविः॥ - रघुवंशमहाकाव्य (1/18)
7. दिष्टे वस्तुन्युपचितरसाः प्रेमराशीभवन्ति। - मेघदूत (2/49)
8. रसनाग्राह्यो गुणो रसः। स च मधुराम्ललवणकटुकषायतिक्तभेदात् षड्विधः। - तर्कसंग्रह (गुणलक्षण - पृ० सं०-13,14)
9. सरस्वत्या लक्ष्म्या विधि हरि सपत्नो विहरते
   रतेः पातिव्रत्यं शिथिलयति रम्येण वपुषा।
   चिरञ्जीवन्नेव क्षपितपशुपाशव्यतिकरः
   परानन्दाभिख्यं रसयति रसं त्वद्भजनवान्॥ - सौन्दर्यलहरी (101)
10. विभावानुभावव्यभिचारिसंयोगाद्रसनिष्पत्तिः। - नाट्यशास्त्र (अध्याय-6)
11. दृश्यश्रव्यत्वभेदेन पुनः काव्यं द्विधा मतम्।
    दृश्यं तत्राभिनेयं तद्रूपारोपात्तु रूपकम्॥ - साहित्यदर्पण (6/1)
12. सकलप्रयोजनमौलिभूतं समनन्तरमेव रसास्वादनसमुद्भूतं विगलितवेद्यान्तरमानन्दम् - काव्यप्रकाश (1/2 की वृत्ति)
13. न हि रसादृते कश्चिदप्यर्थः प्रवर्तते। - नाट्यशास्त्र (6/31 के बाद सूत्रवाक्य)
14. एतद्रसेषु भावेषु सर्वकर्मक्रियास्वथ।
    सर्वोपदेशजननं नाट्यं लोके भविष्यति॥ - नाट्यशास्त्र (6/113)
15. व्यक्तः स तैर्विभावाद्यैः स्थायी भावो रसः स्मृतः। - काव्यप्रकाश (4/28)
16. विभावैरनुभावैश्च सात्त्विकैर्व्यभिचारिभिः।
    आनीयमानः स्वाद्यत्वं स्थायी भावो रसः स्मृतः॥ - दशरूपक (4/1)
17. विभावेनानुभावेन व्यक्तः संचारिणा तथा।
    रसतामेति रत्यादिः स्थायीभावः सचेतसाम्॥ - साहित्यदर्पण (3/1)
18. सत्त्वोद्रेकादखण्डस्वप्रकाशानन्दचिन्मयः।

वेद्यान्तरस्पर्शशून्यो ब्राह्मास्वादसहोदरः ॥
लोकोत्तरचमत्कारप्राणः कैश्चित् प्रमातृभिः ।
स्वाकारवदभिन्नत्वेनायमास्वाद्यते रस: ॥ - साहित्यदर्पण (3/2,3)

19. पानकरसन्यायेन चर्व्यमाणः पुर एव परिस्फुरन् - काव्यप्रकाश (4/28 की वृत्ति, पृ०सं०- 108)
20. शृङ्गार-हास्य-करुण रौद्र- वीर-भयानकाः ।
बीभत्साद्भुतसंज्ञौ चेत्यष्टौ नाट्यरसाः स्मृताः ॥ - नाट्यशास्त्र (6/16)
21. रत्युत्साहजुगुप्सा: क्रोधो हासः स्मयो भयं शोकः ।
शममपि केचित्प्राहुः पुष्टिर्नाट्येषु नैतस्य ॥ - दशरूपक (4/35)
22. रतिर्हासश्च शोकश्च क्रोधोत्साहौ भयं तथा ।
जुगुप्सा विस्मयश्चेत्थमष्टौ प्रोक्ता शमोऽपि च ॥ - साहित्यदर्पण (3/175)
23. उत्तमप्रकृतिर्वीर उत्साहस्थायीभावकः ।
महेन्द्रदैवतो हेमवर्णोऽयं समुदाहृतः ॥ - साहित्यदर्पण (3/232)
24. स च दानधर्मयुद्धैर्दयया च समन्वितश्चतुर्धा स्यात् । - साहित्यदर्पण (3/235)
25. अतो दयावरीरोत्साहस्यैव तत्र स्थायित्वं - दशरूपक (4/35 की वृति)
26. आर्त कण्ठगतप्राणं परित्यक्तं स्वबन्धुभिः ।
त्राये नैनं यदि ततः कः शरीरेण मे गुणः ॥ - नागानन्द (4/11)
27. शयितेन मातुरङ्के विस्रब्धं शैशवे न तत् प्राप्तम् ।
लब्धं सुखं मयाऽस्या वध्यशिलया यदुत्सङ्गे ॥ - नागानन्द (4/24)
28. शिरामुखैः स्यन्दत एव रक्त
मद्यापि देहे मम मांसमस्ति ।
तृप्तिं न पश्यामि तवापि तावत्
किं भक्षणात्त्वं विरतो गरुत्मन् ॥ - नागानन्द (5/16)
29. शृङ्ग हि मन्मथोद्भेदस्तदागमन हेतुकः ।
उत्तमप्रकृतिप्रायो रसः शृङ्गार इष्यते ॥ - साहित्यदर्पण (3/183)
स्थायिभावो रतिः श्यामवर्णोऽयं विष्णुदैवतः ।
विप्रलम्भोऽथ संभोग इत्येष द्विविधो मतः ॥ - साहित्यदर्पण (3/186)
30. व्यावृत्यैव सिताऽसितेक्षणरूचा तानाश्रमे शााखिनः
कुर्वत्या विटपावसक्तविलसत्कृष्णाजिनौघानिव ।
यद् दृष्टोस्मि तया मुनेरपि पुरस्तेनैव मय्याहते
पुष्पेषो ! भवता मुधैव किमिति क्षिप्यन्त एते शराः ॥ - नागानन्द (2/2)
31. दृष्टा दृष्टिमधो ददाति कुरुते नाऽऽलापमाभाषिता
शय्यायां परिवृत्य तिष्ठति बलादालिङ्गिता वेपते ।
निर्यान्तीषु सखीषु वासभवनान्निर्गन्तुमेवेहते
जाता वामतयैव मेऽद्य सुतरां प्रीत्यै नवोढा प्रिया ॥ - नागानन्द (3/4)
32. विकृताकारवाग्वेषचेष्टादेः कुहकाद्भवेत् ।
हास्यो हासस्थायिभावः श्वेतः प्रमथदैवतः ॥ - साहित्यदर्पण (3/214)
33. नागानन्द (पृ०सं०-89-92)
34. इष्टानाशादनिष्टाप्तेः करुणाख्यो रसो भवेत् ।
धीरैः कपोतवर्णोऽयं कथितो यमदैवतः ॥
शोकोऽत्र स्थायिभावः - साहित्यदर्पण (3/222-223)
35. निराधारं धैर्य्यं कमिव शरणं यातु विनयः ?

क्षमः क्षान्तिं वोढुं क इह विरता दानपरता।
हतं सत्यं सत्यं व्रजतु कृपणा क्वाद्य करुणा?
जगज्जातं शून्यं त्वयि तनय लोकान्तरगते॥ - नागानन्द (5/31)

36. यत्तु कैश्चिन्नागानन्दादौ शमस्य स्थायित्वमुपवर्णितम्, तत्तु मलवत्यनुरागेणाऽऽप्रबन्धप्रवृत्तेन विद्याधरचक्रवर्तित्वप्राप्त्या विरुद्धम्। - दशरूपक (4/35 की वृत्ति)

সাধারণীকরণের প্রকৃত স্বরূপ ও আত্মোপলব্ধিতে তার ভূমিকা: একটি সমীক্ষা

শ্রী প্রলয় নন্দী
গবেষক, সংস্কৃত ও দর্শন বিভাগ
রামকৃষ্ণ মিশন বিবেকানন্দ শৈক্ষিক ও গবেষণা সংস্থা
বেলুড় মঠ, হাওড়া - ৭১১২০২
prolay.nandi.vedvid@gmail.com

ডা. রাকেশ দাশ
সহকারী অধ্যাপক ও প্রধান, সংস্কৃত ও দর্শন বিভাগ
রামকৃষ্ণ মিশন বিবেকানন্দ শৈক্ষিক ও গবেষণা সংস্থা
বেলুড় মঠ, হাওড়া - ৭১১২০২
rakdas@gm.rkmvu.ac.in

সংক্ষিপ্তসার— কাব্যের আত্মা রসের আস্বাদনকালে মন একাগ্রভাবে অবস্থান করে। এই অবস্থায় সহৃদয় এক অলৌকিক আনন্দ অনুভব করেন। কিন্তু অলৌকিক আনন্দ-অনুভূতির জন্য মনকেও সেই পর্যায়ে নিয়ে যেতে হয়। স্বাভাবিক অবস্থায় মন বিভিন্ন লৌকিক সম্বন্ধে আবদ্ধ থাকে, সকল সম্বন্ধ ত্যাগ করে যখন সে কাব্যে বর্ণিত বিষয়ে একাগ্রভাবে মগ্ন হয় তখন রসাস্বাদন সম্ভব হয়। এভাবে মনকে লৌকিক থেকে অলৌকিক স্তরে নিয়ে যাওয়ার প্রক্রিয়াকেই আলঙ্কারিকরা ‘সাধারণীকরণ’ নামে অভিহিত করেছেন। প্রকৃত প্রবন্ধটিতে আমরা সাধারণীকরণের প্রকৃত স্বরূপ ও স্বস্বরূপ উপলব্ধিতে তার ভূমিকা বিষয়ে আলোচনায় প্রয়াসী হয়েছি। প্রসঙ্গক্রমে আগত গীতার বহু তত্ত্বও এখানে পর্যালোচনা করা হয়েছে। রসাস্বাদনে অত্যাবশ্যক সাধারণীকরণ কীভাবে চিত্তকে স্বস্বরূপের কাছে পৌঁছাতে সাহায্য করে, এই বিষয়টিই এখানে প্রধানভাবে তুলে ধরার প্রচেষ্টা করা হয়েছে।

সূচক শব্দ— সাধারণীকরণ, আহার্যজ্ঞান, মন, আত্মা, অজ্ঞান, সাম্যাবস্থা।

ভূমিকা

‘রস্যতে আস্বাদ্যতে ইতি রসঃ’ অর্থাৎ, যা আস্বাদনযোগ্য তাকেই রস বলা হয়। এই ব্যুৎপত্তি অনুযায়ী কাব্য, নাটক ইত্যাদি বিভিন্ন স্থলে পাঠক বা দর্শক যে অলৌকিক এবং পারমার্থিক আনন্দের সাক্ষী হন, তাকেই ‘রস’ নামে অভিহিত করা হয়। এটিই হল কাব্যের আত্মা বা মূল সারতত্ত্ব। আলঙ্কারিকগণ শব্দ ও অর্থকে কাব্যের শরীর, এবং রসকে আত্মা বলে স্বীকার করেন। এই রস অনুভব করেই কবিগণ কাব্যরচনায় প্রবৃত্ত হন এবং এই রস আস্বাদনের উদ্দেশ্যেই সহৃদয় ব্যক্তি কাব্য পরিশীলনে আসক্ত হন। এ প্রসঙ্গে ভরতমুনি নাট্যশাস্ত্রে বলেছেন—“ন হি রসাদৃতে কশ্চিদর্থঃ প্রবর্ততে।”[1] অর্থাৎ, রস ব্যতীত কোনো চমৎকারজনক অর্থের প্রকাশ সম্ভব নয়। রসের প্রকৃত স্বরূপ-বিষয়ে ভরতমুনি বলেছেন—“বিভাবানুভাব-ব্যভিচারিসংযোগাদ্ রসনিষ্পত্তিঃ”[2] অর্থাৎ বিভাব, অনুভাব ও ব্যভিচারি-ভাব বা সঞ্চারি-ভাবের

1 *নাট্যশাস্ত্র* ৬.৩২
2. *নাট্যশাস্ত্র* ৬.৩২

পারস্পরিক সংযোগের ফলে রসের অভিব্যক্তি ঘটে।[1]

রস-আস্বাদনে সাধারণীকরণের গুরুত্বপূর্ণ ভূমিকা রয়েছে। প্রকৃত প্রবন্ধে এই সাধারণীকরণ বিষয়েই আলোচনা করা হয়েছে। বেদান্তশাস্ত্রে স্বস্বরূপের সাক্ষাৎকারে যে প্রক্রিয়ার বর্ণনা পাওয়া যায়, তার প্রায়োগিক অভ্যাস হিসেবে আলঙ্কারিকরা সাধারণীকরণের উল্লেখ করে থাকেন। এবং এই প্রক্রিয়া ও সাধারণীকরণের সমীক্ষাত্মক অধ্যয়নই প্রকৃত আলোচনার মুখ্য বিষয়বস্তু।

সাধারণীকরণ

দেশ, কাল, স্বত্ব, পরত্ব প্রভৃতি নানাবিধ লৌকিক সম্পর্কের গ্রহণ বা বর্জন—উভয়ের অনুপস্থিতিকেই সাধারণীকরণ বলা হয়। অর্থাৎ, বিশেষরূপে উপস্থিত দেশ, কাল প্রভৃতিকে সাধারণ স্তরে নিয়ে এসে তাকে আস্বাদনযোগ্য করে তোলাকেই 'সাধারণীকরণ' নামে অভিহিত করা হয়। সহৃদয়ের নিজস্ব সামর্থ্যের কারণেই সাধারণীকরণ সম্ভবপর হয়। আমাদের বাস্তব জীবনের সব কিছুই নির্দিষ্ট একটি লৌকিক সম্বন্ধে আবদ্ধ থাকে। এজন্যই সেগুলিকে স্বীকার বা প্রত্যাখ্যান করা যায়, আর এভাবেই সংসারের সকল কার্যকলাপ চলে। এই বস্তুসমূহের সম্বন্ধ থেকে মুক্ত হওয়ার প্রক্রিয়াকেই আলঙ্কারিকরা 'সাধারণীকরণ' নামে অভিহিত করেছেন।

আহার্যজ্ঞানের ফলস্বরূপ সাধারণীকরণ ঘটে। এই জগতের সকল বস্তুই মূলত চার প্রকার জ্ঞানের বিষয় হয়—সম্যক্ বা যথার্থ-জ্ঞান, ভ্রমজ্ঞান, সংশয় ও সাদৃশ্যজ্ঞান। এই জ্ঞানচতুষ্টয় থেকে সম্পূর্ণ পৃথক্ একটি বিশেষ জ্ঞান হল আহার্যজ্ঞান। বিশেষ কোনো উদ্দেশ্যে, যেটি যেমন নয়, তাকে সেরূপে উপলব্ধি করাই হল আহার্যজ্ঞান। অবিবেকের ফলে রজ্জুতে সর্পভ্রম হয়, কিন্তু আহার্যজ্ঞানের ক্ষেত্রে ঐরূপ উপলব্ধি সবিবেক হয়। আর এই আহার্যজ্ঞানের মাধ্যমেই কাব্যের বিভাবাদি বিষয় গ্রহণ করা সম্ভব হয়, এবং তাদের সাধারণীকরণ ঘটে।

সাধারণীকরণ ও অজ্ঞাননাশ

আহার্যজ্ঞানের দ্বারা সহৃদয় কাব্যের যে সকল বিষয়কে অবধারণ করেন, সেগুলি দেশ, কাল, স্বত্ব, পরত্বাদি যাবতীয় লৌকিক সম্বন্ধের আবরণ থেকে মুক্ত হয়ে সাধারণীকৃত বা সামান্যীকৃত রূপে প্রতিভাত হয়। আলঙ্কারিকদের মতে এটি একপ্রকার অলৌকিক বোধ। এইভাবে সামান্যীকৃত বিভাবাদি বিষয়ের প্রতি সহৃদয়ের মন যত গভীরভাবে নিবিষ্ট হয়, তার মধ্যে তন্ময়তার ভাব ততই বৃদ্ধি পেতে থাকে। এই অবস্থায় তাঁর অন্তরে রজোগুণ ও তমোগুণ ক্রমশ হ্রাস পায় এবং সত্ত্বগুণ বৃদ্ধি পায়। এর ফলে—"তত্র সত্ত্বং নির্মলত্বাৎ প্রকাশকমনাময়ম্।"[2], এই স্মৃতিপ্রমাণ অনুসারে সহৃদয়ের মনের মলস্বরূপ অজ্ঞান তিরোভূত হয় এবং সেখানে শুদ্ধ সত্তার প্রকাশ ঘটে।

এখানে অন্যথাজ্ঞানকেই অজ্ঞান বলা হয়েছে। অর্থাৎ কোনো কিছুকে অন্যরূপে জানা। এই অজ্ঞানই—'আমি মানুষ', 'আমি কর্তা' 'আমার একাধিক কর্তব্য রয়েছে'—ইত্যাদি নানা রূপে বর্তমান থাকে, এবং এটিই হল আত্মার সংসারবন্ধনের মূল কারণ। পারমার্থিক দিক থেকে আত্মা আসলে সম্বন্ধমুক্ত, নিত্য এবং পূর্ণ। এইরূপ আত্মাকে কর্তৃত্ব আদি নানান সাংসারিক ধর্মে আবদ্ধ বলে মনে করা হল একপ্রকার ভ্রম, যেমন মরুভুমিতে মরীচিকা দেখে তাকে জল মনে করা।

---

1 সহৃদয়ের মনে স্থিত রতি, হাস, শোক প্রভৃতি নানাধরণের ভাবকে স্থায়িভাব বলা হয়। যার দ্বারা স্থায়িভাব অলৌকিকরূপে প্রকাশিত হয় তাকে বিভাব বলে। বিভাবের মধ্যে স্মিতহাস্য, কটাক্ষনিক্ষেপ, কথোপকথন প্রভৃতি যে নানা ধরণের আচরণ লক্ষ্য করা যায়, সেগুলিকে অনুভাব বলা হয়। আর ব্যভিচারশীল বা পরিবর্তনশীল লজ্জা, সংশয় প্রভৃতি যে অস্থির স্বভাব, তাকেই ব্যভিচারি-ভাব বলা হয়।

2 *শ্রীমদ্ভগবদ্গীতা* ১৪.৬

"অজ্ঞানেনাবৃতং জ্ঞানং তেন মুহ্যন্তি জন্তবঃ।"[1] এই স্মৃতিপ্রমাণ অনুযায়ী, পণ্ডিতগণ অজ্ঞানকেই স্বস্বরূপভূত আনন্দ প্রকাশের প্রধান প্রতিবন্ধক বলে মনে করেন। কাব্যে সাধারণীকরণ এবং সত্ত্বগুণের বৃদ্ধি ঘটলে এই অজ্ঞান ক্রমশ নিবৃত্ত হয়। তখন বিভাবাদির দ্বারা পূর্ব থেকেই উদ্দীপ্ত ও সাধারণীকৃত রতি, শোক প্রভৃতি স্থায়িভাব সত্ত্ববৃদ্ধির প্রভাবে, অনেকটা সূর্যকিরণে রঞ্জিত মেঘের ন্যায় চিদানন্দের দ্বারা আবৃত হয়। আর এই ধরণের স্থায়িভাবই 'রস' নামে অভিহিত হয়।

সাধারণীকরণের প্রকৃত স্বরূপ ও গুরুত্ব

অজ্ঞানান্ধকারে আচ্ছন্ন অবস্থায় মানুষের মন পূরোপুরিভাবে জাগতিক বিষয়েই মগ্ন থাকে। এই অবস্থায় কোনো সহৃদয় ব্যক্তি রসাস্বাদনে সমর্থ হন না। কারণ, তিনি তখন মঞ্চস্থ রামকে নিজের বলে মনে করেন, এবং সেখানে উপস্থিত অন্যান্য দর্শকের পক্ষ থেকে রামের দর্শন তাঁর কাছে অসহনীয় হয়ে ওঠে। আর যদি তিনি রামকে অন্যের বলে মনে করেন, তাহলে তিনি নিজেই ঐ দর্শন থেকে বিরত থাকেন, যেমন—পরস্ত্রী, পরপুরুষ বা পরদ্রব্য থেকে নিবৃত্ত থাকেন।

এখন প্রশ্ন—সভ্য সহৃদয়গণ তাহলে রাম-সীতা, দুশ্‌যন্ত-শকুন্তলার মতো পরপুরুষ-পরস্ত্রী বিষয়ে কীভাবে প্রবৃত্ত হন? আসলে, এই সময়ে সহৃদয় ব্যক্তি এমন এক অলৌকিক অবস্থায় অবস্থান করেন, যেখানে সকল প্রকার লৌকিক সম্বন্ধ বিলীন হয়ে যায়। ফলে তিনি মঞ্চস্থ রাম বা সীতাকে আর নিজের বা পরের বলে মনে করেন না। এখানে স্বত্ব, পরত্বাদি

লৌকিক সম্পর্কের স্বীকার বা পরিত্যাগ কোনোটিই থাকে না। এ হল সংসার থেকে সম্পূর্ণ ভিন্ন এক অপূর্ব সাম্যাবস্থা, যার প্রভাবে সহৃদয়ের মন অনুরাগ-দ্বেষ, সুখ-দুঃখ, কর্তৃত্ব-ভোক্তৃত্ব প্রভৃতি সাংসারিক উদ্বেগ অতিক্রম করে এক উচ্চ স্তরে অবস্থান করে। গীতার বিভিন্ন স্থলে এই সাম্যাবস্থারই বর্ণনা করা হয়েছে—

"সিদ্ধ্যসিদ্ধ্যোঃ সমো ভূত্বা সমত্বং যোগ উচ্যতে।"[2]

অর্থাৎ, (কর্মের) সিদ্ধি এবং অসিদ্ধি—দুই অবস্থাতেই সমান থেকে কর্ম আচরণ কর, এই সমত্বস্থিতিকেই যোগ বলা হয়।

"রাগদ্বেষবিযুক্তৈস্তু বিষয়ানিন্দ্রিয়ৈশ্চরন্"[3]

অর্থাৎ, আসক্তি ও বিদ্বেষহীন ইন্দ্রিয়ের দ্বারা বিষয় উপভোগ করে জীব ভগবানের কৃপা লাভ কর।

"ন দ্বেষ্ট্যকুশলং কর্ম কুশলে নানুষজ্যতে।"[4]

অর্থাৎ, (সত্ত্বগুণবিশিষ্ট ত্যাগী ব্যক্তি) অকুশল অর্থাৎ পুনর্জন্মের কারণস্বরূপ কর্মকে দ্বেষ করে না, আবার কুশল অর্থাৎ শাস্ত্রবিহিত মুক্তিপ্রদায়ক কর্মে আসক্তও হয় না।

"তস্মাদ্ অসক্তঃ সততং কার্যং কর্ম সমাচর।"[5]

অর্থাৎ, (কর্মযোগী নিঃস্বার্থভাবে সংসারের সকল কর্ম সম্পাদন করেন।) অতএব, তুমি আসক্তি রহিত হয়ে নিজের কর্তব্য কর্ম সম্পাদন কর।

"তদর্থং কর্ম কৌন্তেয় মুক্তসঙ্গঃ সমাচর"[6]

অর্থাৎ, (এই সংসার হল কর্মের বন্ধন), তাই হে অর্জুন! আসক্তিহীন-ভাবে কর্ম সম্পাদন কর।

---

1 *শ্রীমদ্ভগবদ্গীতা* ৫.১৫

2 *শ্রীমদ্ভগবদ্গীতা* ২.৪৮

3 *শ্রীমদ্ভগবদ্গীতা* ২.৬৪

4 *শ্রীমদ্ভগবদ্গীতা* ১৮.১০

5 *শ্রীমদ্ভগবদ্গীতা* ৩.১৯

6 *শ্রীমদ্ভগবদ্গীতা* ৩.৯

"সুখদুঃখে সমে কৃত্বা লাভালাভৌ জয়াজয়ৌ
ততো যুদ্ধায় যুজ্যস্ব নৈবং পাপমবাপ্স্যসি॥"[1]

অর্থাৎ, সুখ-দুঃখ, লাভ-ক্ষতি ও জয়-পরাজয়কে সমান জ্ঞান করে তুমি যুদ্ধের নিমিত্ত যুদ্ধ কর, এতে তুমি পাপভাগী হবে না।

এই সমতা কোনো কল্পনিক অবস্থা নয়, বরং একটি নিশ্চিত স্থিতি, যা কেবলমাত্র কাব্যের যথার্থ অনুভবকারী ব্যক্তিরাই অনুভবের মাধ্যমে উপলব্ধি করতে পারেন। কাব্যশাস্ত্রজ্ঞ পণ্ডিতগণ একেই 'সাধারণীকরণ' নামে অভিহিত করেন। তাই সাহিত্যদর্পণকার বিশ্বনাথ বলেছেন—

"পরস্য ন পরস্যেতি মমেতি ন মমেতি চ।
তদাস্বাদে বিভাবাদেঃ পরিচ্ছেদো ন বিদ্যতে॥"[2]

অর্থাৎ, রসাস্বাদনকালে (সহৃদয়ের মনে) 'এটি আমার', 'এটি আমার নয়', 'এটি পরের', 'এটি পরের নয়'—এই ধরণের কোনো ভেদবুদ্ধি থাকে না।

ফলত, কাব্যের ক্ষেত্রে পরস্ত্রী বা পরপুরুষের দর্শন কিংবা অদর্শন বিষয়ক বিধিনিষেধ-জনিত জটিলতা বা মলিনতার কোনো অবকাশ থাকে না। এ হল আসক্তিরহিত একপ্রকার বিশেষ অবস্থা। যাঁরা মোক্ষলাভে অভিলাষী, যাঁরা বেদান্ততত্ত্বের যথার্থ মর্ম উপলব্ধি করেছেন, তাঁদের কাছে এই অবস্থা জীবনের পরম লক্ষ্য। তাঁদের দৃষ্টিতে কাব্যের সাধারণীকরণ তথা রসসিদ্ধান্ত আসলে বেদান্তেরই প্রায়োগিক রূপ। এই সাধারণীকরণ ভক্তির পথেও এক মহৎ সহায়ক। তাই আমরা দেখি—ব্রহ্মস্বরূপ বা মুমুক্ষ মহাপুরুষগণ যেমন শঙ্করাচার্য, শ্রীরামকৃষ্ণ পরমহংসদেব, মহর্ষি রমণ, রাঘবেন্দ্রযতি, বাদিরাজ প্রভৃতি, কিংবা স্বামী বিবেকানন্দ প্রমুখ যতিবর, অথবা কবীর, তুলসীদাস, মীরা প্রভৃতি সাধকগণ পরম কবিত্বধর্ম লাভ করে কবিতা বা কাব্যধর্মী সাধনার মাধ্যমে পরমানন্দে লীন হয়েছেন। অতএব, উপনিষদে যে বেদান্ততত্ত্বের প্রতিপাদন করা হয়েছে, আলঙ্কারিকদের স্বতঃসিদ্ধ সাধারণীকৃত অবস্থা হল তারই এক প্রায়োগিক অবস্থা।

সাধারণীকরণ ও বন্ধন থেকে মুক্তি

সহৃদয়ের অন্তর্নিহিত সামর্থ্যের কারণেই তাঁর মধ্যে অজ্ঞানরূপ মল নাশ হয় এবং কাব্যের বিভাবাদি বিষয় সাধারণরূপে প্রকাশ পায়। আর এই বিভাবাদির দ্বারা উদ্দীপ্ত স্থায়ী ভাবও সাধারণীকৃত রূপেই প্রতিভাত হয়। এই অবস্থায় সাধারণীকৃত ও চিত্তবৃত্তিরূপে স্থিত স্থায়িভাব আত্মাকে আবৃত করে, আর আত্মাও তখন সাধারণ রূপেই প্রকাশিত হয়। 'আমি চৈত্র', 'আমি সুখী', 'আমি দুঃখী'—এইরূপ বিভিন্ন ধরণের চিত্তবৃত্তি আসলে অন্তঃকরণেরই বিশেষ ধর্ম। স্বভাবজাত অজ্ঞানের প্রভাবে 'জীব'-পদবাচ্য আত্মা এই ধর্মগুলিকে নিজের মধ্যে আরোপ করে এবং নিজেকেই চৈত্র, সুখী বা দুঃখী বলে মনে করে। যেমন—জবা প্রভৃতি পুষ্পের দ্বারা আবৃত বর্ণহীন স্ফটিকমণিও রঙীন বলে প্রতিভাত হয়। জাগ্রৎ, স্বপ্ন ও সুষুপ্তি এই তিন ধরণের অবস্থাতেই নাম, রূপ, সুখ, দুঃখ প্রভৃতির সাংসারিক অনুভব আসলে ভ্রম—এটিই হল অদ্বৈতবেদান্তের সিদ্ধান্ত।

"বৃত্তিসারূপ্যম্ ইতরত্র"[3] এই সূত্রে ভগবান পতঞ্জলিও বলেছেন—চিত্তবৃত্তির ধর্মকে নিজের মধ্যে আরোপ করার

1 *শ্রীমদ্ভগবদগীতা* ২.৩৮
2 *সাহিত্যদর্পণ* ৩.১২
3 *যোগসূত্র* ১.৪

ফলেই আত্মা সংসারে আবদ্ধ হয়। ভগবান বাসুদেব কৃষ্ণ গীতায় উপদেশ দিয়েছেন—

"প্রকৃতেঃ ক্রিয়মাণানি গুণৈঃ কর্মাণি সর্বশঃ।
অহঙ্কারবিমূঢ়াত্মা কর্তাহমিতি মন্যতে॥"[1]

অর্থাৎ, সকল প্রকার কর্ম প্রকৃতির গুণদ্বারাই সংঘটিত হয়, কিন্তু অহঙ্কারে বিমোহিত চিত্তযুক্ত ব্যক্তি নিজেকেই কর্তা বলে মনে করে।

অতএব, চিত্তবৃত্তির ধর্মকে নিজের মধ্যে আরোপ করার ফলেই আত্মা সংসারে আবদ্ধ হয়। একই যুক্তিতে, চিত্তবৃত্তির আকারে স্থিত সাধারণীকৃত রতি প্রভৃতি স্থায়িভাবের দ্বারা আবৃত চেতন-স্বরূপ আত্মাও সাধারণীকৃত হয়, এবং সেই অবস্থায় আত্মা সাময়িকভাবে সকল প্রকার লৌকিক সম্বন্ধ থেকে মুক্ত হয়ে থাকে।

স্বস্বরূপের উপলব্ধি

সাধারণীকরণের ফলে আত্মাও সাধারণীকৃত হয়। এবং এইরূপ আত্মা কর্তৃত্ব, ভোক্তৃত্ব প্রভৃতি সাংসারিক সম্বন্ধের আবরণে আর আবদ্ধ থাকে না। এই অবস্থায় সহৃদয়ের মন আসক্তি-বিদ্বেষ, সুখ-দুঃখ প্রভৃতি সাংসারিক দ্বন্দ্ব অতিক্রম করে এক উচ্চস্তরে পৌঁছে যায়। তখন স্বস্বরূপ প্রকাশের প্রতিবন্ধক অজ্ঞান নিবৃত্ত হয়, এবং আত্মা চিদানন্দে স্পৃষ্ট রতি প্রভৃতি স্থায়িভাবের দ্বারা আবৃত হয়ে চিদানন্দস্বরূপ আত্মাকে আত্মার দ্বারাই অনুভব করে। অতএব, পারমার্থিক দিক থেকে বলতে গেলে—সাধারণীকৃত রতি প্রভৃতি স্থায়িভাবে পরিবেষ্টিত এবং অজ্ঞানরূপ আবরণ-মুক্ত আত্মাই হল রসের প্রকৃত স্বরূপ।

বেদে উচ্চারিত হয়েছে—"রসো বৈ সঃ রসং হ্যেবায়ং লব্ধ্বানন্দীভবতি।"[2] অর্থাৎ, রসই হল আত্মার স্বরূপ, এই (আনন্দস্বরূপ) রস লাভ করেই আত্মা আনন্দ আস্বাদন করে। এ বিষয়ে বিচার-নিপুণ পণ্ডিতরাজ জগন্নাথও বলেছেন—"রত্যাদ্যবচ্ছিন্না ভগ্নাবরণা চিদেব রসঃ"।[3] অর্থাৎ, রতি প্রভৃতি স্থায়িভাবে পরিবেষ্টিত এবং অজ্ঞানরূপ আবরণ থেকে মুক্ত বুদ্ধিস্বরূপ আত্মাই হল রস।

এখানে কর্তৃত্ব, ভোক্তৃত্ব প্রভৃতি সম্বন্ধজনিত অজ্ঞানই আত্মার প্রকৃত স্বরূপকে আচ্ছন্ন করে রাখে। এই অজ্ঞানরূপ আবরণ ভঙ্গ হলেই আস্বাদন-স্বরূপ রসের অভিব্যক্তি ঘটে। এই আবরণ-ভঙ্গই হল সহৃদয়ের পরম কর্তব্য। আর এই আবরণ-ভঙ্গের অন্যতম কারণ হল কাব্য। কাব্যের প্রভাবে এই আবরণ ভগ্ন হলে স্বয়ংপ্রকাশক, স্বসত্তাবিশিষ্ট ও আনন্দস্বরূপ আত্মাই রসরূপে অবস্থান করে, সেখানে নিজের স্বরূপ আস্বাদনের ক্ষেত্রে সহৃদয়ের আর অন্য কিছু করণীয় থাকে না।

নিষ্কর্ষ

কাব্যের বিষয়বস্তুর মতো যদি বাস্তব জীবনেরও সাধারণীকরণ করা যায়, তাহলে তা সকলের পক্ষেই সমানভাবে উপভোগযোগ্য হয়ে ওঠে। সেই অবস্থায় মানুষ জীবন্মুক্ত হয়ে যায় এবং সমগ্র সৃষ্টিরূপ কাব্যে সচ্চিদানন্দকে অনুভব করতে সক্ষম হয়। এই অপূর্ব অনুভূতিই আসলে বেদান্ততত্ত্ব উপদেশের মূল লক্ষ্য। সুতরাং, ব্রহ্মবিদ্যার যথার্থ লৌকিক নিদর্শন হল রস, আর জীবন্মুক্ত সাধকের যথোপযুক্ত নিদর্শন হল রসানুভবী সহৃদয়।

---

1 *শ্রীমদ্ভগবদ্গীতা* ৩.২৭

2 তৈত্তরীয়োপনিষৎ, ২.৭.১

3 *রসগঙ্গাধর*, প্রথম আনন, রসপ্রকরণ।

গ্রন্থপঞ্জি

জগন্নাথ। *রসগঙ্গাধর।* সম্পা. শ্রী মদনমোহন ঝা। বারাণসী: চৌখম্বা বিদ্যা ভবন, ২০০৫।

পতঞ্জলি। *পাতঞ্জল যোগদর্শন।* সম্পা. হরিহরানন্দ আরণ্য। হুগলী: শ্রীমদ্ ধর্মমেঘপ্রকাশ ব্রহ্মচারী, ১৯২৫।

ভট্ট, বেঙ্কটরমণ। *অলঙ্কারশাস্ত্রোপকণ্ঠম্।* হাওড়া: রামকৃষ্ণ মিশন বিবেকানন্দ শৈক্ষিক ও শোধ সংস্থা, ২০২২।

ভরতমুনি। *নাট্যশাস্ত্রম্ (দ্বিতীয়ভাগঃ)।* সম্পা. ডা. পারসনাথ দ্বিবেদী। বারাণসী: সম্পূর্ণানন্দ সংস্কৃত বিশ্ববিদ্যালয়, ১৯৯৬।

বিশ্বনাথকবিরাজ। *সাহিত্যদর্পণ।* সম্পা. কৃষ্ণমোহনশাস্ত্রী। বারাণসী: চৌখম্ভা সংস্কৃত সংস্থান, ২০১১।

শঙ্কারাচার্য। *উপনিষদ্ভাষ্যম্ (প্রথম ও দ্বিতীয় খণ্ড)।* সম্পা. এস. সুব্রহ্মণ্য, মণিদ্রাবিড়শাস্ত্রী। বারাণসী: শ্রী দক্ষিণামূর্তি মঠ প্রকাশন, ২০০৪।

শ্রীমদ্ভগবদ্গীতা। সম্পা. স্বামী বাসুদেবানন্দ। কলকাতা: উদ্বোধন কার্যালয়, ১৯৬৮।

মুদ্রারাক্ষসের ভেদনীতি সৌকর্য

ড. প্রশান্ত কর্মকার
বিভাগীয় প্রধান ও সহকারী অধ্যাপক, সংস্কৃত বিভাগ,
স্যার রাসবিহারি ঘোষ মহাবিদ্যালয়,
উখরিদ, খণ্ডঘোষ, পূর্ব বর্ধমান
পশ্চিমবঙ্গ, ৭১৩১৪২
৮৯৮১২০৯৬৩৬
Pkarmakar288sanskrit@gmail.com

প্রবন্ধসার:

'সভ্যতা' এবং 'সংস্কৃতি' একই 'সমাজের' দুটি দিক। প্রকৃতপক্ষে সভ্যতা সমাজের দেহ এবং সংস্কৃতি তার আত্মা। সেই অর্থে ভারতীয় সংস্কৃতি ভারতীয় সমাজের আত্মা। ভাষা যেকোনো সংস্কৃতির অবিচ্ছেদ্য অংশ। অতএব, প্রাচীন ভারতীয় সংস্কৃতির নিবিড় অন্বেষণের জন্য সংস্কৃত ভাষার প্রতি জ্ঞান থাকা আবশ্যক, কারণ এই সময়কালে এর বাসিন্দারা দৈনন্দিন যোগাযোগের পাশাপাশি সাহিত্যেও এটি ব্যাপকভাবে ব্যবহার করত। সাহিত্য সমাজকে বর্ণনা করে। তাই, রাজনীতিও এর অন্তর্গত। কবি বিশাখাদত্তের "মুদ্রারাক্ষসম্‌" সংস্কৃত সাহিত্যের একমাত্র নাটক যা সম্পূর্ণরূপে রাজনীতির সাথে সম্পর্কিত। ভারতীয় সংস্কৃতিতে শত্রুকে বন্দী করার জন্য চারটি উপায়ের উল্লেখ রয়েছে – সাম (প্রশংসাভাষণ), দান (সম্পদ প্রদান), ভেদ (গোপনে শত্রুনাশ) এবং দণ্ড (বলপ্রয়োগ)। "মুদ্রারাক্ষসম্‌" নাটকে আমরা মৌর্য রাজবংশের প্রতিষ্ঠাতা চন্দ্রগুপ্ত মৌর্যের মন্ত্রী চাণক্যের দ্বারা, নন্দ রাজবংশের শেষ রাজা মহাপদ্মানন্দের মন্ত্রী রাক্ষসকে বন্দী করার জন্য ভেদ নীতির নিখুঁত বাস্তবায়ন দেখতে পাই।

শব্দসঙ্কেত: সভ্যতা, সংস্কৃতি, উপায়চতুষ্টয়, ভেদনীতি, চাণক্যপ্রযুক্ত ভেদ, রাক্ষসপ্রযুক্ত ভেদ।

১.০ সূচনা :

'সভ্যতা' ও 'সংস্কৃতি' সমাজের দুটি দিক। 'সভ্যতা' যদি সমাজের দেহ হয় তো 'সংস্কৃতি' হল সমাজের আত্মা। সুতরাং ভারতীয় সমাজের দেহ হল ভারতীয় সভ্যতা এবং আত্মা হল ভারতীয় সংস্কৃতি। সাধারণ অর্থে সভ্যতা হল মনুষ্য সমাজের একটি উৎকৃষ্ট পর্যায়, যাতে উন্নত রাজনৈতিক মতাদর্শ, সংস্কৃতি, শিল্প এবং সাধারণ সামাজিক বিধিনিষেধ বিদ্যমান থাকে। অর্থাৎ সমাজের বাহ্যিক উন্নতির নামান্তরই হল সভ্যতা। অপরদিকে, সংস্কৃতি শব্দের দ্বারা সাধারণভাবে সামাজিক বিধিনিষেধ, মূল্যবোধ, বিশ্বাস, রাজনৈতিক দৃষ্টিভঙ্গী, আর্থ-সামাজিক পরিকাঠামো, ভাষা, সাহিত্য, শিল্পকলা এবং প্রযুক্তির সম্মিলত রূপকে বোঝায়। অর্থাৎ সমাজের আন্তরিক পরিকাঠামোই হল সংস্কৃতি। ভাষা যেকোনো সংস্কৃতির এক গুরুত্বপূর্ণ অংশ। কারণ, ভাষার দ্বারাই কোনো সমাজের মূল্যবোধ, বিশ্বাস, প্রথা, রীতিনীতি, দৈনন্দিন ব্যবহার প্রভৃতি জানা ও বোঝা সম্ভব। তাই, ভারতীয় সংস্কৃতিকে বুঝতে হলে ভারতীয় ভাষার জ্ঞানও আবশ্যিক। ভারতবর্ষে ব্যবহৃয়মান ভাষার সংখ্যা অসংখ্য। প্রাচীন ভাষাগুলির মধ্যে অন্যতম সংস্কৃত ভাষা। এই ভাষার সাহিত্য ভাণ্ডারও অপার। এই কারণে প্রাচীন ভারতীয় সংস্কৃতির সম্যক ধারণা পেতে হলে সংস্কৃত ভাষা এবং তার অপার সাহিত্য ভাণ্ডারের চর্চা অবশ্যম্ভাবি।

রাজনীতি সংস্কৃতির একটি গুরুত্বপূর্ণ অঙ্গ হিসাবে বিবেচিত হওয়ায় ভারতীয় সংস্কৃতির আলোচনায় ভারতীয়

রাজনীতির প্রসঙ্গ উত্থাপনও অবশ্যম্ভাবি। বর্তমানে “রাষ্ট্রবিজ্ঞান” শব্দের দ্বারা মানব বিদ্যার যে শাখাকে বোঝানো হয়, প্রাচীন ভারতে তাই “দণ্ডনীতি”, “রাজনীতি”, “রাজধর্ম”, “অর্থশাস্ত্র”, “নীতিশাস্ত্র” প্রভৃতি শব্দের দ্বারা প্রকাশ করা হতো। বৈদিক যুগে এর নাম ছিল “ক্ষত্রবিদ্যা”। প্রাচীন তাত্ত্বিকদের ব্যাখ্যাসম্মত চতুর্বিধ বিদ্যার শেষ বিদ্যাটি হল “দণ্ড”। “দণ্ড” বা “শাসন” দ্বারাই সমাজ বা রাষ্ট্রে ন্যায় ও ধর্মের প্রতিষ্ঠা হয় এবং অন্যায় ও অধর্মের নিয়ন্ত্রণ হয়; তাই এই শাস্ত্রের নাম “দণ্ডনীতি”। মহাভারতে এবং কৌটিল্যের অর্থশাস্ত্রে দণ্ডনীতিকে “অর্থশাস্ত্র” শব্দের দ্বারা অভিহিত করা হয়েছে। কারণ, “অর্থ” শব্দে মানুষের বৃত্তি বা সমাজজীবন অথবা নাগরিকদের বাসভূমি বা রাষ্ট্রকে বোঝায়; সেই রাষ্ট্রের অর্জন, রক্ষা, পালন ও সমৃদ্ধি সাধনের বিধান যে শাস্ত্রের আলোচ্য বিষয়, তাই হল অর্থশাস্ত্র। কামন্দক ও শুক্রাচার্য দণ্ডনীতিকে “নীতিশাস্ত্র” শব্দের দ্বারা আখ্যায়িত করেছেন। সাহিত্য সমাজের দর্পণ। সেই যুক্তিতে রাজনীতিও জায়গা করে নিয়েছে সংস্কৃত সাহিত্যে। রাজনীতি শাস্ত্রের প্রভাব অনেক সংস্কৃত সাহিত্যে পরিলক্ষিত হলেও বিশাখদত্তের “মুদ্রারাক্ষসম্” এই ক্ষেত্রে এক এবং অদ্বিতীয়। প্রাক্‌কালিদাসীয় যুগ থেকে শুরু করে কালিদাসোত্তর যুগ পর্যন্ত রচিত অধিকাংশ সাহিত্যই নায়ক-নায়িকা নির্ভর। কিন্তু “মুদ্রারাক্ষসম্” একটি আদ্যোপান্ত রাজনীতি আশ্রয়ী নাটক, যেখানে গতানুগতিক প্রণয় কাহিনী অনুপস্থিত। নাটকটিতে স্ত্রীচরিত্র প্রায় নেই। এর মধ্যেও শত্রু বিজয়ে “ভেদনীতি”র সার্থক রূপায়ণ এর অন্যতম বৈশিষ্ট্য। কূটনীতিধুরন্ধর চাণক্য দ্বারা অব্যর্থ ভেদনীতির প্রয়োগে নন্দবংশের বিশ্বস্ত মন্ত্রী রাক্ষসের বশীকরণ এবং চন্দ্রগুপ্তের মন্ত্রীপদে নিযুক্তিকরণই মুদ্রারাক্ষসের মুখ্য উপজীব্য। একটি মুদ্রার সাহায্যে রাক্ষসকে বশীভূত করা হয়েছে বলে নাটকটির নামকরণ হয়েছে “মুদ্রারাক্ষসম্”।

২.০ মূলপ্রবন্ধ :

প্রাচীন ভারতের রাজনীতি রাজতন্ত্রকেন্দ্রিক। রাজতন্ত্রে রাজাই সর্বেসর্বা। রাজার প্রধান কর্তব্য হল প্রজাপালন। দুষ্টের দমন ও শিষ্টের পালনের দ্বারা রাজা এই কর্তব্য পালন করে থাকেন। শিষ্টের পালন অর্থাৎ প্রজাপালন করে থাকেন রাজা পূর্তকর্ম পালনের দ্বারা। পূর্তকর্ম শব্দের অর্থ প্রজাদের উন্নতি বিধায়ক নানাবিধ প্রকল্প। দুষ্টের দমন রাজাকে দুভাবে করতে হত। প্রথমতঃ, নিজ রাজ্যের অভ্যন্তরে যারা রাজদ্রোহী থাকত বা রাজ্য তথা প্রজাদের অনিষ্টকারক থাকত, তাদের নিবৃত্ত করা বা বশ করা, এবং দ্বিতীয়তঃ, বহিঃশত্রুর আক্রমণ প্রতিহত করা। শত্রুকে বশ করবার জন্য শাস্ত্রকারগণ দুধরণের নীতি প্রয়োগের উপদেশ দিয়েছেন রাজাকে। এই দুই প্রকার নীতি হল – ক) উপায়চতুষ্টয়, এবং খ) ষাড়্‌গুণ্য। উপায়চতুষ্টয়ের প্রয়োগের দ্বারা রাজা আভ্যন্তরীণ এবং বহিঃশত্রুর মোকাবিলাতেই সমর্থ হন। কিন্তু ষাড়্‌গুণ্য নীতির প্রয়োগ বহিঃশত্রুকে বশ করতেই কার্যকরী ভূমিকা গ্রহণ করত। উপায়চতুষ্টয় হল – সাম, দান, ভেদ এবং দণ্ড। আর ষাড়্‌গুণ্য হল সন্ধি, বিগ্রহ, যান, আসন, দ্বৈধীভাব ও সংশ্রয় – এই ছয় প্রকার নীতি। উপায়চতুষ্টয়ের প্রথম উপায়টি হল ‘সাম’। ‘সাম’ শব্দের অর্থ প্রশংসাসূচক বাক্য। কেবলমাত্র প্রশংসা বাক্যের দ্বারাই শত্রুকে বশীভূত করার যে নীতি তাই হল সামনীতি। কেবল প্রশংসায় শত্রু বশীভূত না হলে অর্থ বা বিভিন্ন উপহার প্রদানের দ্বারা শত্রুকে বশীভূত করার যে কৌশল তাই হল ‘দান’। তৃতীয় উপায়টি হল ‘ভেদ’, যা আগের দুটির অসফলতায় প্রযোজ্য। ভেদনীতি সম্পর্কে এই প্রবন্ধে বিস্তারিত আলোচনা করা হবে। সমস্ত নীতির বিফলতায় রাজা শত্রুবিনাশের জন্য ‘দণ্ডে’র প্রয়োগ করবেন।

২.১. ভেদের স্বরূপঃ প্রবন্ধের মূল আলোচ্য ভেদনীতি হওয়ায় স্মৃতিকারগণ ভেদনীতির প্রয়োগ ও স্বরূপ সম্পর্কে যা উল্লেখ করেছেন তাই বর্তমানে উপস্থাপিত করা হচ্ছে। মনুসংহিতার সপ্তম অধ্যায়ে রাজধর্ম আলোচনা প্রসঙ্গে উপায়চতুষ্টয় উল্লিখিত হয়েছে –

[1]এবং বিজয়মানস্য যেঽস্য স্যুঃ পরিপন্থিনঃ।
তানানয়েদ্বশং সর্বান্ সামাদিভিরুপক্রমৈঃ ॥ ৭.১০৭।

(অর্থাৎ, জয়লাভের জন্য প্রস্তুত হয়ে রাজা প্রবৃত্ত হলে যারা তাঁর বিরুদ্ধাচরণ করেন, তাদের সাম, দান, ভেদ এবং দন্ড এই চারটি উপায়ের প্রয়োগের দ্বারা নিজ বশে আনবেন)। মনুসংহিতার প্রখ্যাত ভাষ্যকার মেধাতিথি এই নীতির স্বরূপ নির্ণয় প্রসঙ্গে বলেছেন – [2]"ভেদস্তৎকুলীনাদেরুপসংগ্রহঃ" (৭.১৯৮)। *(অর্থাৎ, রাজ্যমধ্যে যারা উচ্চাকাঙ্ক্ষী তাদের লোভ প্রদর্শনের মাধ্যমে বশ করাই হল ভেদ)*। অপর একজন প্রখ্যাত স্মৃতিকার যাজ্ঞবল্ক্য স্বরচিত সংহিতার আচারাধ্যায়ের রাজধর্মপ্রকরণে উপায়চতুষ্টয়ের উল্লেখ প্রসঙ্গে ভেদনীতির উল্লেখ করেছেন –

[3]উপায়াঃ সাম দানং চ ভেদো দণ্ডস্তথৈব চ।
সম্যক্প্রযুক্তাঃ সিদ্ধেয়ুর্দণ্ডস্ত্বগতিকাগতিঃ ॥ ১.১৩.৪৬।

(অর্থাৎ, সাম, দান, ভেদ এবং দণ্ড – এই চারটি হল উপায়। এগুলি সম্যক্রূপে প্রযুক্ত হলে সিদ্ধি হয়। তবে, সমস্ত উপায় বিফল হলে তবেই দণ্ডের প্রয়োগ করা উচিত)। যাজ্ঞবল্ক্যস্মৃতির প্রখ্যাত টীকাকার বিজ্ঞানেশ্বর তাঁর 'মিতাক্ষরা' টীকায় ভেদের স্বরূপ নির্ণয় প্রসঙ্গে বলেছেন – [4]"ভেদো ভেদকরণং তৎসামন্তাদীনাং পরস্পরতো বৈরস্যোৎপাদনেন" (১.১৩.৪৬)। *(অর্থাৎ, ভেদ হল ভেদন করা, যা সামন্ত সৈন্যদের পারস্পরিক শত্রুতা উৎপাদনের মাধ্যমে কর্তব্য)*। অগ্নিপুরাণে সামাদি উপায়চতুষ্টয়ের উল্লেখ প্রসঙ্গে বলা হয়েছে –

[5]সামাদিভিরুপায়ৈস্তু সর্বে সিধ্যন্ত্যুপক্রমাঃ।
সাম চোপপ্রদানঞ্চ ভেদদণ্ডৌ তথাপরৌ ॥২২৬.৫।

(অর্থাৎ, সামাদি উপায়চতুষ্টয়ের দ্বারা সমস্ত বিঘ্ন অপসারিত হয়)। উপায়চতুষ্টয়ের মধ্যে ভেদের কৌশল নির্ণয় প্রসঙ্গে বলা হয়েছে –

[6]পরস্পরন্তু যে দ্বিষ্টাঃ ক্রুদ্ধভীতাবমানিতাঃ।
তেষাং ভেদং প্রযুঞ্জীত পরমং দর্শয়েদ্ ভয়ম্ ॥
আত্মীয়ান্ দর্শয়েদাশাং যেন দোষেণ বিভ্যতি।
পরাস্তেনৈব তে ভেদ্যা রক্ষ্যো বৈ জ্ঞাতিভেদকঃ ॥২২৬.৯-১০।

(অর্থাৎ, শত্রুপক্ষে যারা পরস্পর বিদ্বেষযুক্ত, ক্রুদ্ধ, একে অপরের থেকে ভীত বা অপমানিত হয়েছে, তাদের উদ্দেশ্যে ভয় প্রদর্শনের দ্বারা ভেদনীতি প্রয়োগ করতে হবে। শত্রুর যারা আত্মীয় তাদের বিভিন্ন বস্তুর প্রলোভন দেখিয়ে, যারা বিভিন্ন দোষে অভিযুক্ত তাদের ভয় প্রদর্শনের দ্বারা ভেদ সাধন করতে হবে)। মৎস্য পুরাণেও ভেদনীতির প্রয়োগ পদ্ধতি বিস্তারিতভাবে বর্ণিত হয়েছে। এই পুরাণের ২২৩তম অধ্যায়ে ভেদনীতির সুবিস্তৃত ব্যাখ্যা বিদ্যমান। তার দিঙ্মাত্র এখানে উল্লিখিত হল –

---

1. *মনুসংহিতা*, সম্পাদক. পঞ্চানন তর্করত্ন, পৃ. ১৮০।
2. ঐ, সম্পাদক. বিশ্বনাথ নারায়ণ মাণ্ডলিক, পৃ. ৮৫৩।
3. *যাজ্ঞবল্ক্যসংহিতা*, সম্পাদক. উমেশচন্দ্র পাণ্ডেয়, পৃ. ১৫৩।
4. ঐ।
5. *অগ্নিপুরাণম্*, সম্পাদক. মনসুখরায় মোর, পৃ. ৪৩৬।
6. ঐ।

[1]পরস্পরং তু যে দুষ্টাঃ ক্রুদ্ধা ভীতাবমানিতাঃ।
তেষাং ভেদং প্রযুঞ্জীত ভেদসাধ্যা হি তে মতাঃ ॥
যে তু যেনৈব দোষেণ পরস্মান্নাপি বিভ্যতি।
তে তু তদ্দোষপাতেন ভেদনীয়া ভৃশং ততঃ ॥
আত্মীয়াং দর্শয়েদাশাং পরস্মাদ্ দর্শয়েদ্ভয়ম্।
এবং হি ভেদয়েদ্ ভিন্নান্ যথাবদ্ বশমানয়েদ্ ॥২২৩.১-৩।

(অর্থাৎ, যারা পরস্পর শত্রু মনোভাবাপন্ন, কারোর প্রতি ক্রুদ্ধ, ভীত বা অপমানিত, তাদের উদ্দেশ্যে ভেদনীতির প্রয়োগ করতে হবে। কারণ, তারা ভেদের দ্বারা বশ্য বলে বিবেচিত হয়। যে ব্যক্তি যেই দোষে দুষ্ট হয়েও অন্যকে ভয় পাননা, সেই ব্যক্তিকে সেই দোষের আশ্রয় করেই ভেদ করতে হবে। আত্মীয়দের প্রলোভন দেখিয়ে অথবা অন্য প্রবলতর শত্রুর ভয় দেখিয়ে ভেদ সাধন করতে হবে এবং তারা প্রলুব্ধ বা ভয়ভীত হলে বশে আনতে হবে)। কামন্দকীয় নীতিসারের ১৮তম সর্গের ২৭তম প্রকরণে ভেদনীতির স্বরূপ নির্ণয় কল্পে ত্রিবিধ ভেদের উল্লেখ করা হয়েছে

[2]স্নেহরাগাপনয়নং সঙ্ঘর্ষোৎপাদনং তথা।
সন্তর্জনং চ ভেদজ্ঞৈর্ভেদস্তু ত্রিবিধঃ স্মৃতঃ ॥ ১৮.২৭.৮।

(অর্থাৎ, ভেদনীতজ্ঞ পণ্ডিতগণ স্নেহ ও অনুরাগ নষ্ট করা, পরস্পর বিবাদ সৃষ্টি করা এবং ভীতি প্রদর্শন- এই তিন প্রকার ভেদের কথা বলেছেন)। আচার্য শুক্রাচার্য প্রণীত শুক্রনীতিসার গ্রন্থের চতুর্থাধ্যায়ের প্রথম প্রকরণে ভেদের স্বরূপ উল্লিখিত হয়েছে –

[3]শত্রুসাধকহীনত্বকরণাৎ প্রবলাশ্রয়াৎ।
তদ্ধীনতোজ্জীবনাচ্চ শত্রুভেদনমুচ্যতে ॥৪.১.৩৪।

(অর্থাৎ, শত্রুর পরাজয় সাধনের জন্য শত্রুর থেকে অধিক বলবান ব্যক্তির আশ্রয়গ্রহণ তথা শত্রুর থেকে যারা কম ক্ষমতাসম্পন্ন তাদের বলশালী করে তোলার যে নীতি তাই হল ভেদ)। জৈনাচার্য সোমদেবসূরি তাঁর 'নীতিবাক্যামৃত' গ্রন্থের 'ষাড্গুণ্যসমুদ্দেশ' প্রকরণে ভেদনীতির স্বরূপ উল্লেখ প্রসঙ্গে বলেছেন – [4]"যোগতীক্ষ্ণগূঢ়পুরুষোভয়বেতনৈঃ পরবলস্য পরস্পরশঙ্কাজননং নির্ভৎসনং বা ভেদঃ" (২৯.৭৪)। *(অর্থাৎ, বিজিগীষু রাজা তাঁর যোগ, তীক্ষ্ণ, বা অন্যান্য গুপ্তচর তথা শত্রু ও মিত্র উভয় পক্ষের বেতনভুক্ কর্মচারীর দ্বারা প্রতিপক্ষ সৈন্যদলের পরস্পরের মধ্যে সন্দেহ বা ভয় সৃষ্টি করাই হল ভেদ*। মহামতি কৌটিল্য বিরচিত 'অর্থশাস্ত্রে'র 'শাসনাধিকারে' ভেদের স্বরূপ নির্ণয় প্রসঙ্গে বলা হয়েছে – [5]"শঙ্কাজননং নির্ভৎসনং চ ভেদঃ"। *(অর্থাৎ, শত্রুদের মধ্যে ভীতির সঞ্চার এবং ভর্ৎসনাই হল ভেদ)*।

ভেদ শব্দের আক্ষরিক অর্থ হল ভেদন করা, অর্থাৎ কোন বস্তুর মধ্যে ছিদ্র অন্বেষণ করে সেই ছিদ্র দিয়ে প্রবেশ

1. *মৎস্যপুরাণম্*, পৃপৃ. ৮৭২।
2. কামন্দক, *নীতিসার*, সম্পাদক. টি.গণপতি শাস্ত্রী, পৃ. ২৫৯।
3. শুক্রাচার্য, *শুক্রনীতিসার*, সম্পাদক. শ্রীজীবানন্দ বিদ্যাসাগর ভট্টাচার্য, পৃ. ২৯১।
4. সোমদেবসূরি, *নীতিবাক্যামৃতম্*, সম্পাদক. সুন্দরলাল শাস্ত্রী, পৃ. ৩৭৯।
5. কৌটিল্য, *অর্থশাস্ত্রম্*, সম্পাদক. মানবেন্দু বন্দ্যোপাধ্যায় ও অশোক কুমার বন্দ্যোপাধ্যায়, পৃ. ১০৬।

করে বস্তুটিকে বিনষ্ট করা। রাজনীতি শাস্ত্রে প্রযুক্ত ভেদনীতির স্বরূপও কমবেশি একইরকম। শত্রুর চরিত্রে তথা রাজ্যে ছিদ্র অন্বেষণ করা এবং ছিদ্রের মাধ্যমে সেই শত্রুকে বশীভূত করার পদ্ধতিই হল ভেদ। ছিদ্র শব্দের দ্বারা শত্রু চরিত্রগত কোন দোষ বা দুর্বলতা তথা রাজ্যের মধ্যে বিদ্যমান লোভী, ক্রুদ্ধ, ভীত বা অপমানিত ব্যক্তিবর্গকে বুঝতে হবে। এইসকল ছিদ্র দিয়ে রাজ্য মধ্যে প্রবেশ করেন বিজিগীষু রাজা। এক্ষেত্রে বিজিগীষুর সহায় হয়ে থাকেন দূত এবং গুপ্তচরেরা। উভয়পক্ষের বেতনভোগী কর্মচারীরাও এক্ষেত্রে বিজিগীষু রাজার সহায়ক হতে পারে। ভেদনীতির প্রয়োগের জন্য শত্রুকে সঠিকভাবে জানা আবশ্যক হয়ে পড়ে। শত্রুর চারিত্রিক বৈশিষ্ট্যগুলির মধ্যে দোষ-ত্রুটি অন্বেষণ করা একটি গুরুত্বপূর্ণ পর্যায়। শত্রু যদি আত্মপ্রশংসায় অধিক আনন্দিত হয়, অথবা সমালোচনায় ক্রুদ্ধ হয়, অথবা দাম্ভিক বা হঠকারি হয়, তাহলে বিজিগীষু রাজা শত্রুর এই সকল দুর্বলতাকে কাজে লাগিয়ে শত্রুকে ভেদন করতে সমর্থ হন। যেমন, যে প্রশংসায় আহ্লাদিত হয় তাকে অনুচিত কর্মেও প্রশংসা করে বিপথগামী করে তোলা সম্ভব। যে অধিক ক্রোধী তাকে প্রবলতর শত্রুর বিরুদ্ধে ক্রুদ্ধ করে তুলে বিনষ্ট করা সম্ভব। যে দাম্ভিক তাকে সঠিক সিদ্ধান্ত গ্রহণে বাধা দিয়ে হঠকারি সিদ্ধান্ত গ্রহণে বাধ্য করা যেতে পারে। কিন্তু শত্রুচরিত্রে প্রত্যক্ষত কোন দুর্বলতার সন্ধান পাওয়া না গেলে তার আত্মীয়দের মধ্যে যারা লোভী বা সৈন্যদলের মধ্যে যারা উপযুক্ত পারিশ্রমিক বা পদমর্যাদা না পেয়ে ক্রুদ্ধ, বা যারা কোন সময়ে সেই শত্রুর দ্বারা তিরস্কৃত হয়ে বর্তমানে প্রতিহিংসাপরায়ণ হয়েছে, বা যারা সেই শত্রুর ভয়ে ভীত হয়ে আছে, তাদের অর্থের বা পদমর্যাদার লোভ দেখিয়ে, কিংবা ভয় দেখিয়ে নিজের বশীভূত করতে হবে এবং তাদের মাধ্যমেই শত্রুর বিনাশ ঘটাতে হবে। এটাই ভেদনীতির বৈশিষ্ট্য। উক্ত কোন প্রকারে ভেদ কৌশল সিদ্ধ না হলে অন্যপ্রকার ভেদের কৌশল অবলম্বন করতে পারেন বিজিগীষু। সেক্ষেত্রে বিজিগীষু শত্রুর থেকে অধিক বলবানের আশ্রয় নিতে পারেন এবং তার সাহায্যে শত্রুকে বশীভূত করতে পারেন। এটিও ভেদনীতির অপর বৈশিষ্ট্য।

প্রাচীন রাজনীতিজ্ঞ পণ্ডিতদের লেখনীজাত ভেদনীতির আলোকে কবি বিশাখদত্তের রচনা "মুদ্রারাক্ষসম্"কে বিচার করলে অনুধাবন করা যায়, শত্রুদমনে ভেদের গুরুত্ব। প্রবন্ধের পরবর্তি অংশে সেই বিষয়েই আলোকপাত করা হবে।

২.২. <u>মুদ্রারাক্ষসে ভেদনীতির প্রয়োগসৌকর্য ব্যাখ্যা</u> – প্রবন্ধের সূচনাংশেই উল্লিখিত হয়েছে যে, বিশাখদত্ত বিরচিত "মুদ্রারাক্ষসম্" নাটকটি সংস্কৃত সাহিত্যের ইতিহাসে এক ব্যতিক্রমী দৃষ্টান্ত। এটি রাজনীতির জটিলতাকে কেন্দ্র করে রচিত সপ্তাঙ্ক নাটক। চাণক্য এবং রাক্ষস – এই পরস্পর প্রতিদ্বন্দ্বী চরিত্রদ্বয়ের রাজনৈতিক কূটকৌশল প্রয়োগের প্রতিযোগিতা ও ঘটনার ঘাত-প্রতিঘাত নাটকটিকে আকর্ষণীয় করে তুলেছে। প্রসঙ্গক্রমে উল্লেখ্য, 'চাণক্য' হলেন মৌর্য বংশের প্রতিষ্ঠাতা চন্দ্রগুপ্ত মৌর্যের প্রধান অমাত্য, যার সহায়তায় চন্দ্রগুপ্ত নন্দবংশ ধ্বংস করে মৌর্য বংশের প্রতিষ্ঠা করেন। অপরদিকে 'রাক্ষস' হলেন নন্দ বংশের শেষ সম্রাট ধননন্দের প্রধানমন্ত্রী। চাণক্যের বুদ্ধিকে আশ্রয় করে চন্দ্রগুপ্ত নিজ পরাক্রমে নন্দ বংশের পতন ঘটান এবং ধননন্দকে বধ করেন। প্রভুর মৃত্যুতে মুহ্যমান হলেও রাক্ষস চন্দ্রগুপ্তকে সিংহাসনচ্যুত করার জন্য নানা কূটনীতির আশ্রয় নেন। এক্ষেত্রে পর্বতরাজের পুত্র মলয়কেতু তার সহায় হয়। অন্যদিকে চাণক্য রাক্ষসের বুদ্ধিমত্তা প্রসঙ্গে অবগত থাকায়, তাকে বশীভূত করে চন্দ্রগুপ্তের কাজে লাগানোর জন্য বধ্য পরিকর হন। শুরু হয় দুই কূটনীতি ধুরন্ধরের স্নায়ুযুদ্ধ। এই নাটকে প্রযুক্ত ভেদনীতি বুঝতে হলে নাটকের অন্যান্য কয়েকটি বিশেষ চরিত্র সম্পর্কে অবগত থাকা প্রয়োজন। সেগুলি যথা,

- চন্দ্রগুপ্ত মৌর্য – মৌর্য বংশের প্রতিষ্ঠাতা, সম্রাট হয়েও চাণক্যের আজ্ঞাবহ।

- মলয়কেতু – পার্বত্যরাজ পর্বতকের পুত্র, চন্দ্রগুপ্তের প্রতিদ্বন্দ্বী।
- চন্দনদাস – রাক্ষসের পরম মিত্র, চন্দ্রগুপ্তের বিরোধী।
- শকটদাস – নন্দ বংশের অনুগামী, রাক্ষসের সহযোগী।
- বিরাধগুপ্ত – রাক্ষসের অন্যতম গুপ্তচর।
- চিত্রবর্মা, সিংহনাদ, পুষ্করাক্ষ, সিন্ধুষেণ মেঘনাদ – বিভিন্ন প্রদেশের রাজা, রাক্ষসের অনুরাগী ও মলয়কেতুর সহায়ক।
- বৈরোচক – পর্বতকের ভ্রাতা।
- দারুবর্মা – রাক্ষস নিযুক্ত গুপ্তচর, পেশায় সূত্রধার।
- অভয়দত্ত - রাক্ষস নিযুক্ত গুপ্তচর, পেশায় বৈদ্য।
- প্রমোদক - রাক্ষস নিযুক্ত গুপ্তঘাতক, চন্দ্রগুপ্তের শয়নকক্ষে নিযুক্ত।
- বিভৎসক - রাক্ষস নিযুক্ত গুপ্তঘাতক, চন্দ্রগুপ্তের শয়নকক্ষের প্রাচীরে নিযুক্ত।
- স্তনকলস - রাক্ষস নিযুক্ত গুপ্তচর, পেশায় চন্দ্রগুপ্তের স্তুতিপাঠক।
- করভক - রাক্ষস নিযুক্ত গুপ্তচর, পেশায় চন্দ্রগুপ্তের রাজসভার সদস্য।
- সিদ্ধার্থক – চাণক্যের গুপ্তচর।
- জীবসিদ্ধি - চাণক্যের গুপ্তচর, রাক্ষসের মিত্ররূপে পরিচিত।
- সমিদ্ধার্থক - চাণক্যের গুপ্তচর।
- ভদ্রভট, পুরুষদত্ত, বলগুপ্ত, রাজসেন, রোহিতাক্ষ, বিজয়বর্মা – চন্দ্রগুপ্তের রাজকর্মচারী, যারা চাণক্যের নির্দেশে মলয়কেতুর সৈন্যদলে যোগ দেন।
- উন্দু - চাণক্যের গুপ্তচর।

এবার দেখে নেওয়া যাক মুদ্রারাক্ষসের সংক্ষিপ্ত কাহিনীটি, যেটা না জানলে মুদ্রারাক্ষসে প্রযুক্ত ভেদনীতির সৌকমার্য জ্ঞান অনেকটাই ব্যাহত হয়। নন্দবংশের পতনের পর রাক্ষস রাজধানী কুসুমপুর ত্যাগ করার প্রাক্কালে চন্দনদাসের গৃহে নিজের স্ত্রী-পুত্রকে সুরক্ষিত রেখে যান। মলয়কেতু নিজ পিতা পর্বতরাজ পর্বতকের ঘাতক চাণক্যের প্রতি প্রতিশোধ গ্রহণে বদ্ধপরিকর হলে রাক্ষসও এই পরিকল্পনাকে নিজ উদ্দেশ্য সিদ্ধির সহায়ক মনে করে তার সাথে যোগ দেন। গুপ্তচরের মাধ্যমে চাণক্য জানতে পারেন চন্দনদাস তার গৃহে রাক্ষসের পরিবারকে গোপনে আশ্রয় দিয়েছেন এবং রাজদ্রোহের অভিযোগে তাকে বন্দী করেন। চন্দনদাসের গৃহের সামনে থেকে রাক্ষসের নামাঙ্কিত একটি আংটি গুপ্তচরের মাধ্যমে চাণক্যের হস্তগত হয়। সেই আংটিকে ব্যবহার করে চাণক্য তার উদ্দেশ্য সিদ্ধ করতে চায়। কৌমুদীমহোৎসবকে কেন্দ্র করে চন্দ্রগুপ্ত ও চাণক্যের মধ্যে পরিকল্পিত বিরোধের সূত্রপাত হয়। এই বিরোধকে উদ্দেশ্য সিদ্ধির সহায়ক মনে করে রাক্ষস মলয়কেতুকে যুদ্ধের জন্য উত্সাহিত করেন। এরমধ্যে চাণক্যের রাজনৈতিক কৌশল অনুসারে রাক্ষসের মুদ্রাঙ্কিত একটি পত্র মলয়কেতুর কাছে পৌঁছে দেওয়া হয়। এরফলে রাক্ষসকে মলয়কেতু বিশ্বাসঘাতক মনে করে পরিত্যাগ করেন এবং হঠকারিতার বশে চাণক্যের হাতে বন্দী হন। মলয়কেতুর দ্বারা প্রতারিত হয়ে সশস্ত্র রাক্ষস চন্দনদাসকে মুক্ত করতে কুসুমপুরে উপস্থিতি হন। চন্দনদাসকে শূলে চড়িয়ে হত্যা করা হবে এই ঘোষণা শুনে রাক্ষস

আত্মসমর্পণ করেন। শেষপর্যন্ত চাণক্য সেই রাজনীতিবিদ রাক্ষসকে চন্দ্রগুপ্তের মন্ত্রীপদে নিয়োগ করেন।

২.২.১ **চাণক্য প্রযুক্ত ভেদনীতি** – প্রথমতঃ, চন্দ্রগুপ্তকে হত্যা করবার উদ্দেশ্যে রাক্ষস প্রেরিত বিষকন্যাকে বিভ্রান্ত করে তারই সাহায্যে রাক্ষসের মিত্র পর্বতককে হত্যা করান চাণক্য। কিন্তু জনসমাজে প্রচারিত করিয়ে দেন যে, রাক্ষস প্রেরিত বিষকন্যার দ্বারাই পর্বতকের মৃত্যু হয়েছে। ফলে জনমানসে রাক্ষস সম্পর্কে বিরূপ মনোভাব তৈরি হয়।

দ্বিতীয়তঃ, পর্বতকপুত্র মলয়কেতুকে তার পিতার মৃত্যুর প্রকৃত সত্য জানিয়ে ভীতি প্রদর্শন করা হয়। ফলত চাণক্য তার পিতার ন্যায় তাকেও হত্যা করতে পারে এই আশঙ্কায় মলয়কেতু পার্বত্য রাজ্য ছেড়ে চলে যান। তাকে সহায়তা করে চাণক্যেরই নিযুক্ত গুপ্তচর ভাগুরায়ণ। বিপদে সহায়তা করায় ভাগুরায়ণ মলয়কেতুর বিশ্বস্ত হয়ে ওঠেন এবং কৃতজ্ঞতা স্বরূপ মলয়কেতু তাকে সচিবপদে নিয়োগ করেন।

তৃতীয়তঃ, চাণক্য নিজের সহাধ্যায়ি বিষ্ণুশর্মাকে বৌদ্ধসন্ন্যাসী জীবসিদ্ধির ছদ্মবেশে কুসুমপুরে প্রেরণ করেছিলেন নন্দবংশকে ধ্বংস করবার প্রতিজ্ঞা করার পর। সেই সময় থেকে কুসুমপুরে বাস করবার ফলে রাক্ষস ও রাজসভার অন্যান্য সচিবের সাথে জীবিসিদ্ধি সখ্যতা তৈরিতে সমর্থ হন।

চতুর্থতঃ, চন্দ্রগুপ্ত সম্পর্কে প্রজাদের মনোভাব জানার জন্য চাণক্য নিপুণক নামক গুপ্তচর নিয়োগ করেন। নিপুণক ভিক্ষুকের ছদ্মবেশে গান গেয়ে গৃহে গৃহে ভিক্ষা করার ছলে সংবাদ সংগ্রহ করে যে, অন্যান্য প্রজারা চন্দ্রগুপ্তের প্রতি অনুরক্ত হলেও রাজ্যের মধ্যে তিনজন ব্যক্তি রাক্ষসের পক্ষপাতী – জীবসিদ্ধি, শকটদাস এবং চন্দনদাস। এছাড়াও, চন্দনদাস রাক্ষসের পরিবারবর্গকে নিজ গৃহে আশ্রয় দিয়েছেন – এই সংবাদও জানা যায়। চন্দনদাসের গৃহের সামনে থেকে রাক্ষসের নামাঙ্কিত একটি আংটি লাভ করে সে চাণক্যকে প্রদান করে।

পঞ্চমতঃ, জীবসিদ্ধি চাণক্যের বিশ্বস্ত হওয়ায় শত্রুর ভ্রম উৎপাদন করার জন্য চাণক্য তাকে ব্যবহার করেন। চন্দ্রগুপ্তের বিরুদ্ধাচরণকারীদের মধ্যে ভীতি সঞ্চারের উদ্দেশ্যে রাজদ্রোহী তকমা দিয়ে তাকে রাজ্য থেকে বিতাড়িত করা হয়।

ষষ্ঠতঃ, রাক্ষসের অনুগত শকটদাসকে পরাভূত করার জন্য গুপ্তচর সিদ্ধার্থককে নিয়োগ করেন চাণক্য। সিদ্ধার্থক কৌশলে শকটদাসের বিশেষ মিত্রস্থানীয় হয়ে ওঠে। চন্দ্রগুপ্তের বিরোধিতা করার অপরাধে শকটদাসের মিথ্যা মৃত্যুদণ্ড ঘোষণা করেন চাণক্য। তখন সিদ্ধার্থক চাণক্যের কৌশল অনুসারে ঘাতকদের সঙ্গে পরামর্শ করে বধ্যভূমি থেকে শকটদাসকে নিয়ে অন্তর্হিত হয় এবং রাক্ষসের কাছে উপস্থিত হয়। রাক্ষস তার অনুগত শকটদাসের প্রাণরক্ষার বিনিময়ে সিদ্ধার্থকের কাছে কৃতজ্ঞতা প্রকাশ করেন এবং তাকে কর্মচারী রূপে নিয়োগ করেন।

সপ্তমতঃ, শকটদাসকে বন্দী করবার পূর্বে সিদ্ধার্থকের সাহায্যে শকটদাসকে দিয়ে চাণক্য একটি পত্র লিখিয়ে নেন। পত্রের মাধ্যমে কোন একজন অপর ব্যক্তির উদ্দেশ্যে কৃতজ্ঞতা প্রকাশ করেন এবং তাকে কিছু বস্তু প্রত্যুপহার দেন। এছাড়াও পত্রপাঠকের সঙ্গে যারা সন্ধিকারী তাদের সন্ধিকৃত বস্তুগুলি প্রদান করলে তারা পত্রপাঠকের অনুরাগী হওয়ায় তাঁকে খুশি করবার জন্য নিজেদের আশ্রয়কে বিনষ্ট করতেও যে কুণ্ঠিত হবেনা, সেকথাও জানানো হয়। পত্রটিকে রাক্ষসের নামাঙ্কিত মুদ্রাচিহ্নিত করে চাণক্যের আদেশ অনুসারে সিদ্ধার্থক সেটি নিয়ে শকটদাসের সঙ্গে রাক্ষসের কাছে উপস্থিত হয়। অতঃপর রাক্ষসের আস্থাভাজনরূপে পরিচিতি লাভ করলে সে কৌশলে পত্রটি মলয়কেতুর কাছে নিয়ে আসে। এই পত্রটির মাধ্যমে মলয়কেতু এবং রাক্ষসের মধ্যে বিভাজন সৃষ্টি করেন চাণক্য।

অষ্টমতঃ, চাণক্যের পরামর্শে চন্দ্রগুপ্ত মৃত শ্রাদ্ধানুষ্ঠানে ব্রতী হন। উদ্দেশ্য প্রজাদের মনে চন্দ্রগুপ্ত সম্পর্কে এই

ধারণা প্রোথিত করা যে, পর্বতকের সঙ্গে চন্দ্রগুপ্তের সম্পর্ক পিতা-পুত্রের মতো ছিল এবং রাক্ষসই পর্বতকের হন্তা। পর্বতকের শ্রাদ্ধানুষ্ঠানে চন্দ্রগুপ্ত তাঁর পরিহিত অলঙ্কার ব্রাহ্মণদের মধ্যে দান করতে চাইলে চাণক্য বিশ্বাবসু প্রভৃতি তিনি ব্রাহ্মণ ভ্রাতাকে তা সংগ্রহ করে তার কাছে নিয়ে আসতে বলেন। চাণক্য সেই অলঙ্কারগুলি বণিক মারফত রাক্ষসের কাছে বিক্রয় করেন। রাক্ষস সেই অলঙ্কারগুলি পরে মলয়কেতুর সামনে উপস্থিত হলে চন্দ্রগুপ্তের থেকে উপহারস্বরূপ তিনি এগুলি পেয়েছেন ভেবে মলয়কেতু তাকে ভুল বোঝেন এবং চন্দ্রগুপ্তের অনুগামী ভেবে তাকে পরিত্যাগ করেন।

নবমতঃ, রাক্ষসের অপর মিত্র কুসুমপুরনিবাসী চন্দনদাসকে সপুত্রকলত্র বন্দী করে কারাগারে নিক্ষেপ করেন চাণক্য, যাতে পরবর্তিকালে তাকে ব্যবহার করে রাক্ষসকে বশীভূত করতে পারেন।

দশমতঃ, ভদ্রভট, পুরুষদত্ত, হিঙ্গুরাত, বলগুপ্ত, রোহিতাক্ষ প্রমুখ রাজপুরুষদের চন্দ্রগুপ্তের পক্ষ পরিত্যাগ করে মলয়কেতুর সৈন্যদলে যোগ দেবার আদেশ দেন চাণক্য। তার সাথে মলয়কেতুর গুণেই আকৃষ্ট হয়ে তারা তাঁর পক্ষে যোগ দিয়েছেন, রাক্ষসের গুণে আকৃষ্ট হয়ে নয় – একথাও জানাতে বলেন।

একাদশতঃ, শত্রুর মনে বিভ্রান্তি উৎপন্ন করার জন্য চাণক্যের পরামর্শে চন্দ্রগুপ্ত কৌমুদোমহোৎসব নিষেধকে কেন্দ্র করে চাণক্যের সাথে কপট বিবাদে জড়িয়ে পড়েন এবং তাকে মন্ত্রীপদ থেকে বিচ্যুত করেন।

দ্বাদশতঃ, চাণক্য প্রযুক্ত ভাগুরায়ণ কৌশলে মলয়কেতুর মনে রাক্ষসের সম্পর্কে সন্দেহের উদ্রেক করান এই বলে যে, রাক্ষসের শত্রু চাণক্য, চন্দ্রগুপ্ত নন। বরং, চন্দ্রগুপ্ত হলেন তাঁর প্রভু নন্দেরই পুত্র। তাই প্রভুবংশজের প্রতি তাঁর আনুগত্য থাকতেই পারে। চাণক্য মন্ত্রিত্ব থেকে অপসারিত হওয়ায় রাক্ষস শীঘ্রই চন্দ্রগুপ্তের পক্ষেও যোগ দিতে পারেন।

ত্রয়োদশতঃ, জীবসিদ্ধি মলয়কেতুর কাছে মিথ্যা সংবাদ প্রদান করেন যে, রাক্ষস বিষকন্যার দ্বারা মহারাজ পর্বতককে হত্যা করান।

চতুর্দশতঃ, সিদ্ধার্থকের মাধ্যমে চাণক্য একটি বাচনিক বার্তা পাঠান, যা সিদ্ধার্থক রাক্ষসের বার্তা বলে মলয়কেতুকে জানান। বার্তাটি অনুসারে মলয়কেতুর সহায়ক পাঁচজন রাজা (চিত্রবর্মা, সিংহনাদ, পুষ্করাক্ষ, সিন্ধুসেন ও মেঘাক্ষ) বস্তুতঃ রাক্ষসের অনুরাগী। তারা মলয়কেতুর সম্পত্তি কামনা করে। তাই চন্দ্রগুপ্ত তাদেরকে তা প্রদানের অঙ্গীকার করলে তারা মলয়কেতুর বিনাশ সাধন করতে পারে। এরফলে মলয়কেতু তাঁর মিত্রদের অবিশ্বাস করেন এবং তাদের হত্যা করান। শেষ পর্যন্ত একাকী যুদ্ধবন্দী হন তিনি।

পঞ্চদশতঃ, মলয়কেতুর দ্বারা বিতাড়িত হয়ে রাক্ষস কুসুমপুরে প্রবেশ করলে অপর এক গুপ্তচরের মাধ্যমে কৌশলে চন্দনদাসের বধের বার্তা রাক্ষসের কাছে পৌঁছে দেন চাণক্য, যাতে রাক্ষস বধ্যভূমিতে উপস্থিতি হন এবং চন্দসদাসের প্রাণের বিনিময়ে চন্দ্রগুপ্তের মন্ত্রিত্বগ্রহণে বাধ্য হন।

২.২.২ **রাক্ষস প্রযুক্ত ভেদনীতি** – প্রথমতঃ, নন্দের সিংহাসনকে পুনরুদ্ধার করতে মলয়কেতুকে সিংহাসনের প্রলোভন দেখিয়ে তাকে সামনে রেখে চন্দ্রগুপ্তকে নন্দবংশের সিংহাসন থেকে উচ্ছেদ করতে মলয়কেতুর সাথে সন্ধি করেন রাক্ষস।

দ্বিতীয়তঃ, কুসুমপুর ত্যাগ করার পূর্বে চন্দ্রগুপ্তকে হত্যা করার জন্য রাক্ষস একাধিক গুপ্তঘাতকদের নিয়োগ করেছিলেন। যেমন, বিষকন্যা নিয়োগ করা হয় চন্দ্রগুপ্তকে বিষ প্রয়োগ করে হত্যা করবার জন্য, দারুবর্মাকে নিয়োগ করা হয় প্রাসাদে প্রবেশের সময় চন্দ্রগুপ্তের উপর তোরণ নিক্ষেপ করে তাকে হত্যা করবার জন্য, মাহুত বর্বরককে নিয়োগ করা হয় হস্তি আরোহণের সময় ছুরিকাঘাতে তাকে হত্যা করবার জন্য, বৈদ্য অভয়দত্তকে নিয়োগ করা হয়

চন্দ্রগুপ্তের ঔষধে বিষ মিশিয়ে তাকে হত্যা করবার জন্য, প্রমোদককে নিযুক্ত করা হয় শয়নগৃহে প্রবেশমাত্র তাকে হত্যা করবার জন্য এবং বীভৎসক প্রভৃতিকে নিযুক্ত করা হয় নিদ্রিত চন্দ্রগুপ্তকে বধ করার জন্য।

তৃতীয়তঃ, কুসুমপুর ত্যাগ করার পূর্বে প্রভূত ধনরাশির বিনিময়ে শকটদাসকে নিয়োগ করেছিলেন কসমপুর রাজ্যে প্রজাদের মনে যাতে সে চন্দ্রগুপ্ত সম্পর্কে বিরূপ ধারণা তৈরি করতে পারে।

চতুর্থতঃ, কুসুমপুর ত্যাগ করার পূর্বে জীবসিদ্ধিকে নিজের অনুগামী চিন্তা করে নিয়োগ করেছিলেন শত্রুর সঙ্গে তার মিত্রদের বিবাদ সৃষ্টি করার জন্য এবং শত্রুদের আভ্যন্তরীণ সংবাদ জানার জন্য।

পঞ্চমতঃ, নন্দের পতনের পর কুসুমপুর ত্যাগ করার পূর্বে রাক্ষস মিত্র চন্দনদাসের গৃহে নিজ স্ত্রী-পুত্রকে সমর্পণ করে আসেন। উদ্দেশ্য ছিল প্রজাদের কাছে এই বার্তা পাঠানো যে, তিনি পুনরায় কুসুমপুরে ফিরে আসবেন। কিন্তু ততদিন যেন প্রজারা চন্দ্রগুপ্তের শাসনের গোপনে বিরোধিতা করেন।

ষষ্ঠতঃ, কুসুমপুর ত্যাগ করার পর সেখানকার বৃত্তান্ত জানার জন্য বিরাধগুপ্ত নামক গুপ্তচরের প্রয়োগ। সে সাপুড়ের ছদ্মবেশে সমস্ত সংবাদ সংগ্রহ করে। তার মাধ্যমেই রাক্ষস জানতে পারেন কুসুমপুর থেকে জীবসিদ্ধিরি বহিষ্কার, শকটদাসের মৃত্যুদণ্ডের আদেশ এবং চন্দনদাসের কারাগার প্রাপ্তির সংবাদ। এছাড়াও, তার নিযুক্ত গুপ্তঘাতকদের অবস্থা সম্পর্কেও অবগত হন।

সপ্তমতঃ, স্তনকলশ নামক গুপ্তচরকে নিয়োগ করেছিলেন চন্দ্রগুপ্তের স্তুতিপাঠক হিসাবে। তার কাজ ছিল চন্দ্রগুপ্ত এবং চাণক্যের মধ্যে বিবাদ সৃষ্টি করা এবং চন্দ্রগুপ্তের রাজাভিমান বাড়িয়ে তোলা।

অষ্টমতঃ, গুপ্তচর করভককে নিযুক্ত করেন স্তনকলশের কার্যের তত্ত্বাবধান করার জন্য।

নবমতঃ, নিজের অনুগত পাঁচজন রাজাকে এবং বহু ম্লেচ্ছ সৈন্যকে মলয়কেতুর সহায়করূপে নিযুক্ত করেন।

২.৩. <u>মুদ্রারাক্ষসে প্রযুক্ত ভেদনীতির ফলাফল</u> – মুদ্রারাক্ষসম্ নাটকটির দুটি মুখ্য চরিত্র চাণক্য ও রাক্ষস নিজ নিজ, কিন্তু পরস্পরবিরোধী লক্ষ্যসাধনে রাজনীতিতে সমধিক প্রসিদ্ধ ভেদনীতির আশ্রয় নিয়েছেন। উভয়ের ভেদনীতি প্রয়োগের সৌকর্য দেখে সহজেই অনুমান করা যায় তাঁদের রাজনৈতিক বিচক্ষণতা ও বুদ্ধিমত্তা। তবে, উভয়ের লক্ষ্য যেহেতু পরস্পরবিরোধী তাই একের জয় এবং অপরের পরাজয় সুনিশ্চিত। জয়ের মূল চাবিকাঠিই হল অধ্যবসায় এবং সময়োপযোগী সঠিক সিদ্ধান্ত গ্রহণের দক্ষতা। মুদ্রারাক্ষসম্ নাটকে বর্ণিত এই মুখ্য চরিত্রদ্বয়কে বিশ্লেষণ করলে দেখা যায় উভয়েই ধুরন্ধর, বিচক্ষণ রাজনীতিজ্ঞ, শাসনকার্য পরিচালনায় দক্ষ, একনিষ্ঠ এবং অধ্যবসায়ী হলেও তুলনামূলক বিচারে চাণক্য অধিক ধীর, স্থির, স্থিতপ্রজ্ঞ, সদা সতর্ক এবং আত্মপ্রত্যয়ে দৃঢ় নির্ভর। অপরদিকে, রাক্ষস অপেক্ষাকৃত কোমলস্বভাব, অসতর্ক, ভাবপ্রবণ এবং সঙ্কটকালে আত্মবিশ্বাসে সন্দেহপ্রবণ। শত্রু যখন প্রবল তখন কিঞ্চিৎ অসতর্কতা বা ভাবাবেগ পরাজয় ডেকে আনতে পারে। রাক্ষসের ক্ষেত্রেও তাই তার ব্যতিক্রম ঘটেনি। চাণক্যের ক্ষুরধার ভেদনীতির কাছে বাধ্য হয়েছেন রাক্ষস আত্মসমর্পণ করতে। চাণক্য যেমন রাক্ষস ও মলয়কেতুর সন্ধিভেদ করতে যত্নশীল হয়েছেন, সেইরূপ রাক্ষসও চাণক্যকে চন্দ্রগুপ্তের থেকে আলাদা করতে নানাবিধ নীতির আশ্রয় নিয়েছেন। কিন্তু নীতিপ্রয়োগে সাফল্য লাভ করেছেন চাণক্য। কারণ, রাক্ষসের কৌশল বারংবার ধরা পড়ে গেছে ক্ষুরধার বুদ্ধি চাণক্যের কাছে। স্তনকলশকে রাক্ষসের গুপ্তচররূপে চিহ্নিত করতে পেরেই চাণক্য চন্দ্রগুপ্তের সাথে কপট কলহে লিপ্ত হয়ে মন্ত্রিত্ব ত্যাগ করেন। এরফলে শত্রুর ভেদসিদ্ধিজনিত আত্মতুষ্টিতে পড়ে দিগ্‌ভ্রান্ত হয়ে পড়েন রাক্ষস। কিন্তু চাণক্য প্রেরিত ভাগুরায়ণ ও সিদ্ধার্থকের চাতুরী অধরাই থেকে গেছে মলয়কেতু এবং রাক্ষসের কাছে। ফলে উভয়ের ভেদ সিদ্ধ করেছেন চাণক্য।

রাক্ষস প্রেরিত সমস্ত গুপ্তঘাতককে অপার বিচক্ষণতায় চিহ্নিত করেছেন এবং তাদের হত্যা করেছেন বা তাদের দ্বারাই নিজের কার্য সিদ্ধি করিয়েছেন। যেমন চন্দ্রগুপ্তকে হত্যা করবার জন্য প্রেরিত বিষকন্যার দ্বারা নিজেদের শত্রু পার্বত্যরাজ পর্বতককে হত্যা করিয়েছেন এবং দারুবর্মা তথা বর্বরকের দ্বারা চন্দ্রগুপ্তের রাজ্যার্ধহারী বৈরোচককে হত্যা করিয়েছেন। রাক্ষসের উপকারী বন্ধুকে সহজে বিশ্বাস করার প্রবণতাকে কাজে লাগিয়ে সিদ্ধার্থকের দ্বারা মলয়কেতুর সহায়ক পাঁচজন রাজার সঙ্গে মলয়কেতুর বিবাদ সৃষ্টি করতে সক্ষম হয়েছেন। ফলত রাক্ষস ও অন্যান্য মিত্র রাজার সহায়হীন হওয়ায় সহজেই মলয়কেতুকে বশ করেছেন চাণক্য। এমনকি মলয়কেতুর সৈন্যদলেও নিজের অনুগামীদের প্রবেশ করাতে সক্ষম হয়েছেন চাণক্য। মলয়কেতুর অপরিণত বুদ্ধি, শত্রুর প্রতি অতিরিক্ত দ্বেষ, আত্মশ্লাঘারূপ চারিত্রিক দোষজনিত ছিদ্রগুলির মাধ্যমে প্রবেশ করে চাণক্য খুব সহজেই তাকে সহায়হীন করতে সমর্থ হয়েছেন। রাক্ষসের তাঁর প্রভুর প্রতি মাত্রাতিরিক্ত অনুরাগ এবং মিত্রবাৎসল্য তাঁকেও করে তুলেছে ভেদ্য। রাক্ষসের এই চারিত্রিক দুর্বলতা সম্পর্কে অবগত থাকার কারণেই চন্দনদাসকে রাজদ্রোহী হওয়া সত্ত্বেও বধের আদেশ দেননি চাণক্য। বরং তাকে জীবিত রেখেছেন, যাতে তাকে ঢাল করে পরবর্তিকালে তিনি রাক্ষসকে করায়ত্ত করতে পারেন। শেষ পর্যন্ত চাণক্যের এই কৌশলও সম্পূর্ণ সার্থক হয়। সুতরাং ফলাফলের বিচারে চাণক্যের ভেদকৌশল অনেক বেশি সুপরিকল্পিত এবং দুর্ভেদ্য।

৩.০ উপসংহার –

রাজনীতিশাস্ত্রে শত্রুবিনাশের জন্য যুদ্ধ বা দণ্ডনীতিকে উপায়-চতুষ্টয়ের অন্তিম উপায়রূপে চিহ্নিত করা হয়েছে। সমস্ত উপায় বিফল হলে তবেই দণ্ডনীতির প্রয়োগ হওয়া উচিত। কারণ, যুদ্ধ প্রভূত ক্ষয়ক্ষতির সৃষ্টি করে। জয়ী বা পরাজিত উভয়পক্ষই বিপুলভাবে ক্ষতিগ্রস্ত হয় যুদ্ধে। তাই কি প্রাচীন বা কি বর্তমান সর্বদাই রাষ্ট্রনায়করা যুদ্ধকে এড়িয়ে চলার পক্ষপাতী। সেক্ষেত্রে দুর্বল শত্রুকে সাম এবং দান নীতির প্রয়োগের দ্বারা বশীভূত করা সম্ভব হলেও প্রবল পরাক্রান্ত শত্রুকে এই উভয়ের দ্বারা মোকাবিলা করা সম্ভব হয় না। আবার, শত্রু যদি অধিক বলবান সেক্ষেত্রেও সম্মুখ যুদ্ধে পরাজয় নিশ্চিত। কিন্তু ভেদনীতির প্রয়োগে প্রবল পরাক্রান্ত শত্রুকেও বশীভূত করা সম্ভব। তাই সকল রাজনীতি শাস্ত্রে ভেদনীতি বা কূটনীতির সার্থক প্রয়োগের উপদেশ দেওয়া হয়েছে এবং এর মাহাত্ম্য কীর্তন করা হয়েছে। যেমন মৎস্যপুরাণে বলা হয়েছে –

[1]ভিন্না হি শক্যা রিপবঃ প্রভূতাঃ
স্বল্পেন সৈন্যেন নিহন্তুমাজৌ।
সুসংহতানাং হি তদস্তু ভেদঃ
কার্যো রিপূণাং নয়শাস্ত্রবিদ্ভিঃ ।।২২৩.১৬।

(অর্থাৎ, ভেদনীতি দ্বারা বিদ্ধ শত্রুর বিশাল সৈন্যকে সুসংহত অল্প সৈন্য দ্বারা পরাজিত করা সম্ভব। অতএব পরাক্রান্ত শত্রুর উদ্দেশ্যে নীতিবিদগণ ভেদনীতি প্রয়োগের উপদেশ দিয়ে থাকেন)। শুধু প্রাচীনকালেই নয় বর্তমান বিশ্বেও কূটনীতিই হল রাষ্ট্রনায়কের রাষ্ট্রচালনায় তথা শত্রুদমনে প্রধান হাতিয়ার। সন্ত্রাসবাদের প্রশ্নে তাই আন্তর্জাতিক মঞ্চে সন্ত্রাসবাদীদের প্রশ্রয়দাতা হিসাবে পাকিস্তানকে একঘরে করার কূট কৌশল আমরা ভারতের তরফ থেকে লক্ষ্য করে থাকি। সাহিত্যে সমাজের সমস্ত ভাবধারাই প্রতিফলিত হয়ে থাকে। রাজনীতিও এর ব্যতিক্রম নয়। তাই, প্রাচীন ভারতের

[1]. *মৎস্যপুরাণম্*, পৃ. ৮৭৩

সাহিত্যকীর্তি মুদ্রারাক্ষসে রাজনীতির একটি অন্যতম হাতিয়ারের সুনিপুণ ব্যবহার বা ব্যবহার প্রতিযোগিতা তথা তার সাফল্য লিপিবদ্ধ হতে দেখা গেছে। ভেদনীতির সার্থক প্রয়োগ বিশাখদত্তের মুদ্রারাক্ষসম্‌কে সংস্কৃত সাহিত্য ভাণ্ডারের অগণিত কীর্তির মধ্যে পৃথক্ কৃতিত্ব ও সাফল্য দান করেছে।

৪.০ সহায়ক গ্রন্থপঞ্জী :

মনু, *মনুসংহিতা,* সম্পাদক. পঞ্চানন তর্করত্ন (কুল্লূকভট্টকৃত টীকা ও বঙ্গানুবাদ সহ), সংস্কৃত পুস্তক ভাণ্ডার : কোলকাতা, ১৯৯৩।

মনু, *মনুসংহিতা,* সম্পাদক. বিশ্বনাথ নারায়ণ মাণ্ডলিক (মেধাতিথি, সর্বজ্ঞনারায়ণ, কুল্লূক, রাঘবানন্দ, নন্দন ও রামচন্দ্রকৃত টীকা সহ), গণপৎ কৃষ্ণজিস প্রেস : বোম্বে, ১৮৮৬।

যাজ্ঞবল্ক্য, *যাজ্ঞবল্ক্যসংহিতা,* সম্পাদক. উমেশচন্দ্র পাণ্ডেয় (বিজ্ঞানেশ্বরকৃত *'মিতাক্ষরা'* এবং স্বকৃত *'প্রকাশ'* টীকা সহ), চৌখাম্বা সংস্কৃত সংস্থান : বারাণসী, ১৯৯৩ (৫ম সংস্করণ)।

ব্যাসদেব, *অগ্নিপুরাণম্,* সম্পাদক. মনসুখরায় মোর, গুরুমণ্ডল সিরিজ নং ১৭, প্রকাশক অপ্রাপ্ত, কোলকাতা, ১৯৫৭।

ব্যাসদেব, *মৎস্যপুরাণম্,* গীতাপ্রেস : গোরখপুর, ২০১৯ (১৪তম পুনর্মুদ্রণ)।

কামন্দক, *নীতিসার,* সম্পাদক. টি. গণপতি শাস্ত্রী (শঙ্করার্যকৃত *'জয়মঙ্গলা'* টীকা সহ), ত্রিবান্দ্রাম সংস্কৃত সিরিজ নং ১৪, ত্রাভাঙ্কোর গভর্ণমেন্ট প্রেস : ত্রিবান্দ্রাম, ১৯১২।

শুক্রাচার্য, *শুক্রনীতিসার,* সম্পাদক. শ্রী জীবানন্দ বিদ্যাসাগর ভট্টাচার্য (স্বকৃত ব্যাখ্যা সহ), প্রকাশক অপ্রাপ্ত, কোলকাতা, ১৮৯০।

সোমদেবসূরি, *নীতিবাক্যামৃতম্,* সম্পাদক. সুন্দরলাল শাস্ত্রী, দিল্লী, ১৯৫০।

কৌটিল্য, *অর্থশাস্ত্রম্,* সম্পাদক. মানবেন্দু বন্দ্যোপাধ্যায় ও অশোক কুমার বন্দ্যোপাধ্যায়, বলরাম প্রকাশনী : কোলকাতা, ১৪১০ (বঙ্গাব্দ)।

বিশাখদত্ত, *মুদ্রারাক্ষসম্,* সম্পাদক. উদয়চন্দ্র বন্দ্যোপাধ্যায় ও অনীতা বন্দ্যোপাধ্যায় (হরিদাসসিদ্ধান্ত বাগীশকৃত টীকা সহ), সংস্কৃত বুক ডিপো : কলকাতা, ২০০৮।

বিশাখদত্ত, *মুদ্রারাক্ষসম্,* সম্পাদক. বিশ্বরঞ্জন গোস্বামী শাস্ত্রী (*'যশোদা'* টীকা সহ), বি.এন.পাবলিকেশন : কলিকাতা, ২০১৯।

বিশাখদত্ত, *মুদ্রারাক্ষসম্,* সম্পাদক. কে.এইচ.ধ্রুব, দি ওরিয়েন্টাল বুক সাপ্লাইয়িং এজেন্সি : পুণা, ১৯২৩।

বিশাখদত্ত, *মুদ্রারাক্ষসম্,* সম্পাদক. শ্রী হরিশ্চন্দ্র, খড়্গবিলাস প্রেস : বাঁকীপুর, ১৯২৫।

ন্যায়মতে অনুমিতির করণ : একটি পর্যালোচনা

ড. অঞ্জন দাস
সহায়ক অধ্যাপক, সংস্কৃত বিভাগ,
রামকৃষ্ণ মিশন বিদ্যামন্দির, বেলুড় মঠ

সংক্ষিপ্তসার:

ন্যায়দর্শনসম্মত প্রমাণচতুষ্টয়মধ্যে অনুমিতির করণকে অনুমানপ্রমাণ বলা হয়। অনুমিতির এই করণবিষয়ে ন্যায়দর্শনে নানাবিধ মত প্রচলিত আছে। যেমন প্রাচীন নৈয়ায়িকরা ফলের বা কার্যের অব্যবহিতপূর্বক্ষণে যে উপস্থিত থাকে তাকেই করণ বলেন, এক্ষেত্রে অনুমিতির অব্যবহিত পূর্বে পরামর্শ থাকে বলে তাঁদের মতে পরামর্শ হল অনুমিতির করণ। প্রাচীনপন্থীদের করণের লক্ষণ হল - ফলাযোগব্যবচ্ছিন্নকারণং করণম্। কিন্তু নব্যনৈয়ায়িকরা ব্যাপারবিশিষ্ট কারণকেই করণ বলেন - ব্যাপারবৎ কারণং করণম্। তাঁদের মতে পরামর্শ হল ব্যাপার এবং ব্যাপারবিশিষ্ট হল ব্যাপ্তিজ্ঞান। অতএব অনুমিতির করণ হল ব্যাপ্তিজ্ঞান। 'ভাষাপরিচ্ছেদ' গ্রন্থের রচয়িতা বিশ্বনাথ ন্যায়পঞ্চানন নব্যমত গ্রহণ করেছেন। এছাড়া তিনি প্রাচীনপন্থীদের ভিন্ন একটি মত তুলে ধরেছেন তদীয় গ্রন্থে – প্রাচীনপন্থীদের মধ্যে কেউ কেউ জ্ঞায়মান লিঙ্গকে অনুমিতির করণ বলেছেন। তবে তা যথার্থ নয়। কারণ, জ্ঞায়মান লিঙ্গ অতীত বা অনাগত অনুমিতির ক্ষেত্রে উপস্থিত থাকেনা বলে কখনই করণ হতে পারে না। এত সহজ একটি বিষয় প্রাচীনপন্থীরা জেনে বুঝে কেন প্রমাদ করলেন? তার উত্তর মদীয় শোধপ্রবন্ধে বিস্তারিত আলোচিত হয়েছে। এছাড়া তৎখণ্ডনপূর্বক নবীনমতও যথাযথ ভাবে আলোচনা করা হয়েছে শোধপ্রবন্ধে।

বীজশব্দ:- প্রত্যক্ষ, অনুমিতি, করণ, পরামর্শ, ব্যাপ্তিজ্ঞান, ব্যাপার, জ্ঞায়মানলিঙ্গ।

ন্যায়মতে যথার্থানুভব চতুর্বিধ প্রত্যক্ষ, অনুমিতি, উপমিতি ও শাব্দ[1]। তন্মধ্যে অনুমিতির করণ হল অনুমানপ্রমাণ। এই অনুমান প্রমাণ বলতে কেউ কেউ লিঙ্গপরামর্শকে নির্দেশ করেছেন, কেউ কেউ বা ব্যাপ্তিজ্ঞানকে। তবে করণবিষয়ে তিনটি মত ন্যায়দর্শনে প্রচলিত - অ) প্রাচীনমতে ফলাযোগব্যবচ্ছিন্নকারণং করণম্ অর্থাৎ ফল বা কার্যের সঙ্গে যার অযোগব্যবচ্ছেদ - যা থাকলে ফল বা কার্য উৎপন্ন হয়, তাই করণ আ) নব্যমতে ব্যাপারবৎ কারণং করণম্ অর্থাৎ ব্যাপারবিশিষ্ট কারণই করণ এবং ই) জয়ভট্টমতে কোন কার্যের কারণবিশেষ করণ নয়, কিন্তু সমস্ত কারণের সমষ্টিরূপ সামগ্রীই করণ। এখানে উল্লেখ্য যে, ভাষাপরিচ্ছেদকার- 'ব্যাপারবৎ কারণং করণম্' এই মতটি স্বীকার করেছেন। যা আমরা ন্যায়-বৈশেষিক দর্শনাত্মক প্রকরণ গ্রন্থ ভাষাপরিচ্ছেদের 'ব্যাপারস্তু পরামর্শ: করণং ব্যাপ্তিধীর্ভবেৎ' এইটুকু বাক্যে পরিষ্কার বুঝতে পারি। অর্থাৎ অনুমিতিতে ব্যাপার হল পরামর্শ এবং করণ হল ব্যাপ্তিজ্ঞান। এখন প্রশ্ন হল 'ব্যাপার' কি? এর উত্তরে বলা হয় – "তদধীনসত্তাকত্বে সতি তজ্জন্যজনকো হি ব্যাপার:।" ব্যাপারের অপর একটি লক্ষণ হল – 'তজ্জনকতাপ্রযোজকজনকতাকত্বম্' অর্থাৎ যে স্বনিষ্ঠজনকতার দ্বারা যাতে কার্যের জনকতার সম্পাদক হয়, সে সেই কার্যের প্রতি সেই কারণের ব্যাপাররূপে পরিগণিত হয়। যেমন – ছেদনানুকূল কাষ্ঠকুঠারসংযোগ ছেদনক্রিয়ার জনক হওয়ায় তাতে ছেদনজনকতা থাকে। এই কাষ্ঠকুঠারসংযোগই স্বনিষ্ঠছেদনজনকতার দ্বারা কুঠাররূপকারণে ছেদনকার্যের জনকতা সম্পাদন করে। অতএব লক্ষণের সঙ্গে পাঠ মিলিয়ে বলতে হবে - কুঠার স্বজন্য কাষ্ঠকুঠারসংযোগের মাধ্যমেই

---

[1] যথার্থানুভবশ্চতুর্বিধ: - প্রত্যক্ষানুমিত্যুপমিতিশাব্দভেদাৎ। - তর্কসংগ্রহ:।

ছেদনের জনক হওয়ায় কাষ্ঠকুঠারসংযোগজনকতাপ্রয়োজক কুঠারনিষ্ঠজনকতা যার সে তজ্জনকতাপ্রয়োজকজনকতাক অর্থাৎ এখানে কাষ্ঠকুঠারসংযোগ।

যাই হোক, প্রকৃতস্থলে ফল বা কার্যস্বরূপ যে প্রত্যক্ষজ্ঞান, সেই প্রত্যক্ষজ্ঞানের প্রতি চক্ষুরাদি ইন্দ্রিয় হল করণ এবং ব্যাপার হল ঘটাদিবিষয়ের সাথে উক্ত চক্ষুরাদি ইন্দ্রিয়ের সংযোগনামক লৌকিকসন্নিকর্ষ।[1] এইভাবে নব্যনৈয়ায়িকেরা বলেন অনুমিতি জ্ঞান যখন কার্যরূপে গণ্য হবে তখন ওই কার্যের প্রতি ব্যাপ্তিজ্ঞান হবে করণ এবং ওই করণের প্রতি পরামর্শ হবে ব্যাপার। এক্ষেত্রে 'বহ্নিব্যাপ্যো ধূম:' এই ব্যাপ্তির স্মরণাত্মক জ্ঞানটিই 'বহ্নিব্যাপ্যধূমবান্ অয়ং পর্বত:' এই পরামর্শজ্ঞানের মাধ্যমে 'পর্বতো বহ্নিমান্' এই অনুমিতি হবে এবং যা অনুমিতি জ্ঞানের জনক হবে। বিশদে আলোচনা করলে বিষয়টি পরিষ্কার হবে - কোন ব্যক্তির মহানস (পাকশালা) প্রভৃতি স্থলে বহ্নি (সাধ্য) এবং ধূম (হেতু) - এর বারবার সহচারদর্শনের দ্বারা সামানাধিকরণ্যজ্ঞান জন্মেছে। কিন্তু একই সাথে ধূম আছে অথচ বহ্নি নেই, এমন ব্যভিচারজ্ঞানও জন্মায় নি। একে নব্যন্যায়শাস্ত্রে বলা হয় – "ব্যভিচারসহকৃতসহচারদর্শন"। এইভাবেই ব্যক্তিটির মহানসাদিতে পূর্বে ধূমে ব্যাপ্তির জ্ঞান হয়েছে। এই জ্ঞান প্রত্যক্ষজ্ঞান। সেই ব্যক্তি কোথাও কোনও পর্বতাদিতে অবিচ্ছিন্নমূলধূমরেখা দর্শন করল। উদ্বোধকস্বরূপ এই ধূমরেখাদর্শনের ফলে পূর্বে অনুভূত অর্থাৎ মহানসাদিতে প্রত্যক্ষরূপে গৃহীত 'বহ্নিব্যাপ্যো ধূম:' এই ব্যাপ্তি স্মরণ হল অর্থাৎ 'যত্র ধূম: তত্র বহ্নি:' এই ব্যাপ্তির স্মরণ হল। ব্যাপ্তির এই স্মরণই হল ব্যাপ্তিবিষয়ক স্মরণাত্মকজ্ঞান; যাকে বলা হয় ব্যাপ্তিধী বা ব্যাপ্তিজ্ঞান। এখানে মনে রাখতে হবে – পূর্বানুভব, সংস্কার, সংস্কারের উদ্বোধ এবং তারপর স্মৃতি বা স্মরণ – এই হল স্মৃতি বা স্মরণাত্মক জ্ঞানের পৌর্বাপর্যক্রম। আলোচ্য ব্যাপ্তিস্মরণের ক্ষেত্রেও ক্রমটি লক্ষণীয়।

যাই হোক, সংক্ষেপে বিষয়টির সরল অর্থ হল – 'বহ্নিব্যাপ্যো ধূম:' এই ব্যাপ্তি স্মরণাত্মক জ্ঞানের পরেই 'বহ্নিব্যাপ্যধূমবান্ অয়ং পর্বত:' এই পরামর্শ জ্ঞান হয়। আর এর ঠিক পরেই 'পর্বতো বহ্নিমান্' এই অনুমিতিজ্ঞান উৎপন্ন হয়। অতএব দেখা যাচ্ছে যে, 'ব্যাপারবৎ কারণং করণম্' এই লক্ষণানুসারে করণস্বরূপ ব্যাপ্তিজ্ঞানের ফলস্বরূপ বা কার্যস্বরূপ অনুমিত্যাত্মক জ্ঞানের জনক পরামর্শ হল ব্যাপার এবং এই ব্যাপারবৎ অর্থাৎ ব্যাপারযুক্ত বা ব্যাপারবিশিষ্ট ব্যাপ্তিজ্ঞান হল ঐ অনুমিতিরূপ কার্যের প্রতি করণ।

এখানে স্মরণীয় যে, প্রত্যক্ষজ্ঞানের লক্ষণ করা হয়েছে – 'জ্ঞানাকরণকং জ্ঞানং প্রত্যক্ষম্'।[2] প্রত্যক্ষজ্ঞানের করণ কোনও জ্ঞান নয়, বস্তুত: সেখানে চক্ষুরাদি ইন্দ্রিয় হল করণ। কিন্তু অনুমিত্যাত্মকজ্ঞান প্রত্যক্ষজ্ঞান না হওয়ায় অর্থাৎ পরোক্ষ জ্ঞান হওয়ায় তার যে করণ; তাকে অবশ্যই জ্ঞান হতে হবে। তাই অনুমিত্যাত্মক জ্ঞানের প্রতি ব্যাপ্তির জ্ঞানকে (স্মরণাত্মক জ্ঞান) করণ বলা হয়েছে। এই রকম উপমিতিজ্ঞান, শাব্দজ্ঞান, স্মরণাত্মকজ্ঞান - এই সমস্ত অপ্রত্যক্ষ অর্থাৎ পরোক্ষজ্ঞানের ক্ষেত্রে যে সব করণ, তারা কোনও না কোনও জ্ঞান হবে। যেমন উপমিতির প্রতি সাদৃশ্যজ্ঞান হল করণ। ব্যাপার হল অতিদেশবাক্যার্থের স্মরণ। শাব্দবোধের ক্ষেত্রে পদজ্ঞান করণ, পদজন্যপদার্থের স্মরণ সেখানে ব্যাপার। স্মৃতি প্রভৃতি অনুভবাত্মক জ্ঞানটি করণ এবং অনুভবজন্য সংস্কারটি হল ব্যাপার। কিন্তু আচার্য উদয়ন প্রভৃতি মনীষীগণ অনুমিতির প্রতি জ্ঞায়মানলিঙ্গকে করণ বলেছেন।[3] জ্ঞায়মান বলতে ব্যাপ্যত্বরূপে জ্ঞায়মান যে লিঙ্গ তা হল উদনাচার্যাদিমতে

---

1 ইন্দ্রিয়ার্থসন্নিকর্ষোৎপন্নং জ্ঞানমব্যপদেশ্যমব্যভিচারি ব্যাবসায়াত্মকং প্রত্যক্ষম্। - ন্যায়সূত্র, প্রথমাধ্যায়, প্রথমাহ্নিক - ৪

2 মুক্তাবলী, পৃ. ২৬১

3 কিরণাবলী – "এতেন পরামৃশ্যমানং লিঙ্গমনুমানম্"।

অনুমিতির করণ। তাঁরা ব্যাপ্তিজ্ঞানকে করণ বলেন নি। তাই মুক্তাবলীকার প্রাচীনমত খন্ডন করার জন্য বললেন - 'অনাগতাদিলিঙ্গেন ন স্যাদনুমিতিস্তদা'।[1] অর্থাৎ জ্ঞায়মান লিঙ্গ অনুমিতির প্রতি করণ নয়। 'জ্ঞায়মান লিঙ্গ' কথাটির অর্থ হল পরামৃশ্যমান লিঙ্গ অর্থাৎ বর্তমানকালে জ্ঞানের বিষয় হবে এমন সে লিঙ্গ। কিন্তু বর্তমানে আমরা এমন কিছু অনুমান করি যার লিঙ্গ বর্তমান থাকে না। যেমন – যখন আমরা দেখি, আগামীকাল সেখানে যজ্ঞ হবে, তার জন্য আজ সেখানে যজ্ঞের কুণ্ড খোঁড়া হচ্ছে। আমরা তাহলে বলতে পারি, এই যে যজ্ঞভূমি আগামীকাল বহ্নিমতী হবে, যেহেতু আগামীকাল ধূমবতী হবে। অর্থাৎ যেহেতু আগামীকাল ধূম থাকবে সেই হেতু আগামীকাল বহ্নি থাকবে। আবার বলতে পারি যে, কোনো যজ্ঞভূমিতে গেলাম যেখানে পাঁচদিন পূর্বে যজ্ঞ হয়ে গেছে, সেখানে আমি পাঁচদিন পরে গিয়েও বলতে পারি যে, এই যজ্ঞভূমিতে বহ্নি ছিল। যেহেতু এই যজ্ঞভূমিতে ধূম ছিল। এরূপ অনুমিতিও আমাদের হতে পারে। কিন্তু যখনই অনুমিতি করেছি তখন ধূম বা বহ্নি নেই তৎস্থলে। কিন্তু জ্ঞায়মান লিঙ্গবাদীদের মতে এজাতীয় অনুমিতি সম্ভব নয়। যেহেতু জ্ঞায়মান লিঙ্গকে তখনই অনুমিতির করণ বলা হয়, যখন লিঙ্গ জ্ঞায়মান হবে এবং কেবল তখনই অনুমিতি হবে। এর ফলে ভাবী ও ভবিষ্যৎ লিঙ্গ থেকে আর অনুমিতি হতে পারবে না। এখানে ব্যবহারিক উদাহরণ দিলে আরো বুঝতে সুবিধা হবে - আমরা দেখি যে, পিঁপড়ের গর্ত থেকে লাইন ধরে ডিম নিয়ে বেরিয়ে যাচ্ছে। পিঁপড়ের ডিম নিয়ে চলে যাওয়া দেখে আমরা অনুমান করি শীঘ্র মেঘ কিংবা বৃষ্টি হবে।[2] অতএব বলতে পারি যে, পিঁপড়ে যখন মুখে ডিম নিয়ে চলে যাচ্ছে তখন কিন্তু মেঘ বা বৃষ্টি নেই। আমরা অনুমান করে নেই। কিন্তু জ্ঞায়মান লিঙ্গবাদীদের মতে, এজাতীয় অনুমান সম্ভব না, কারণ এখানে জ্ঞায়মানলিঙ্গ নেই। অর্থাৎ বৃষ্টির কারণ যে মেঘ সেই সময় আকাশে নেই। এই কারণে নব্যগণ জ্ঞায়মানলিঙ্গকে অনুমিতির করণ বলে না। তাঁর লিঙ্গপরামর্শ তথা ব্যাপ্তিজ্ঞানকে অনুমিতির করণ বলেন। এখন একটি প্রশ্ন হল - ভবিষ্যৎ ধূমে ভবিষ্যৎ বহ্নির ব্যাপ্তি থাকবে, অতীত ধূমে অতীত বহ্নির ব্যাপ্তি থাকবে এবং বর্তমান ধূমে বর্তমান বহ্নির ব্যাপ্তি থাকবে - এই চিন্তা কি প্রাচীনপন্থীরা করেন নি? তাঁরা কিন্তু চিন্তা করেছেন। তাঁদের সমাধান হল – 'সবিশেষণে হি বিধিনিষেধৌ বিশেষণমুপসংক্রামত: সতি বিশেষ্যে বাধে' এই নিয়মানুসারে বলা হয় - যদি কখনও বিশেষ্যে বাধ উপস্থিত হয়, তাহলে অন্বয়টা বিশেষণের সঙ্গে হবে। ধরা যাক, 'শিখী বিনষ্ট: পুরুষো ন নষ্ট:' - এখানে শিখী বলতে ময়ূর নয়, শিখাযুক্ত পুরুষকে বোঝাচ্ছে। এখানে অস্ত্যর্থে ইন্ প্রত্যয় করে শিখীশব্দটি নিষ্পন্ন হয়েছে।[3] এখানে পুরুষ হচ্ছে বিশেষ্য এবং শিখা হচ্ছে বিশেষণ। এখন 'শিখী বিনষ্ট:' কথার অর্থ হল শিখাবিশিষ্ট পুরুষ নষ্ট অর্থাৎ মারা গেছে। কিন্তু এরূপ অর্থ করলে 'পুরুষ: নষ্ট:' অর্থাৎ পুরুষ মারা যায়নি এর সঙ্গে অন্বয় হবে না। অতএব বলতে হবে 'নষ্ট:' পদটির সঙ্গে শিখার অন্বয় হবে, শিখাবিশিষ্ট পুরুষের সঙ্গে নয়। অতএব বিশেষ্যের সঙ্গে বিনাশের অন্বয় হল না, বিশেষণের সঙ্গে হল। এখানে বিশেষ্য হচ্ছে বাধ। সুতরাং বাধ যদি উপস্থিত হয় তাহলে অন্বয় হবে বিশেষণের সঙ্গে। এখানেও তেমনি জ্ঞায়মান যে লিঙ্গ যেখানে নেই অর্থাৎ দৃশ্যমান লিঙ্গ যেখানে নেই সেখানে ঐ যে জ্ঞায়মান লিঙ্গের বিশেষণ যে জ্ঞান সেইখানেই আমাদের অন্বয় করতে হবে। মুক্তাবলীসংগ্রহেও বলা হয়েছে – "অসতি বাধকে বিশিষ্টস্য কারণতাগ্রাহকপ্রমাণেন বিশেষণস্যাপি

---

1 কারিকাবলী – ৬৭ (কারিকাসংখ্যা)

2 অনুমান ত্রিবিধ ন্যায়মতে – পূর্ববৎ, শেষবৎ, সামান্যত: দৃষ্ট। উক্ত দৃষ্টান্তটি হল সামান্যত: দৃষ্টান্তের উদাহরণ। ন্যায়সূত্র - অথ তৎর্বকং ত্রিবিধমনুমানং পূর্ববচ্ছেষবৎ সামান্যতো দৃষ্টঞ্চ। প্রথমাধ্যায়, প্রথমাহ্নিক - ৫

3 ভূম-নিন্দা-প্রশংসাসু নিত্যযোগেঽতিশায়নে।
সংসর্গেঽস্তি বিবক্ষায়াং ভবন্তি মতুবাদয়:।।

কারণতাগ্রহনিয়মাল্লিঙ্গপরামর্শস্যৈব পরামৃশ্যমানলিঙ্গস্যাপি হেতুতা, একতরস্য হেতুত্বে বিনিগমনাভাবাৎ। তত্র চ ব্যাপারাভাবাল্লিঙ্গপরামর্শস্য ন করণতা, কিন্তু জ্ঞায়মানলিঙ্গস্যৈব। তথা চোক্তং কিরণাবল্যাম্ - 'লিঙ্গস্যাবান্তরব্যাপারবত্ত্বেন করণত্বং প্রাচামাশয়:"।[1] এখানে লিঙ্গ কথার অর্থ হল 'লীনং অর্থং গময়তি' অর্থাৎ অজ্ঞাত অর্থের যে জ্ঞাপক বা অনুমাপক হেতু। যেমন –'পর্বতো বহ্নিমান্ ধূমাৎ' এই বাক্যে ব্যাপ্তিবিশিষ্ট যে ধূম সেটি অজ্ঞাত অর্থ যে বহ্নি তার জ্ঞাপক হওয়ায় ধূমকে বলা হয় লিঙ্গ।

এখন প্রশ্ন হল – উদয়নাচার্য প্রভৃতি মনীষীগণ কেন জ্ঞায়মান লিঙ্গকে করণ বললেন, কিন্তু ব্যাপ্তিজ্ঞানকে করণ বললেন না? এর উত্তরে উদয়নাচার্য বলেছেন - ব্যাপ্যত্বরূপে জ্ঞায়মান লিঙ্গকে যদি করণ বলা হয় তাহলে লাঘব হয়। যেমন মহানসে মহানসীয় ধূম দেখে তাতে মহানসীয় ব্যাপ্তির প্রত্যক্ষ করি। তখন ব্যাপ্তিবিশিষ্ট মহানসীয় ধূমকে বলা হয় প্রথম লিঙ্গ পরামর্শ অর্থাৎ প্রথম লিঙ্গজ্ঞান। পরবর্তীকালে যখন পর্বতে অবিচ্ছিন্নমূলধূমরেখা দেখে যে জ্ঞান হয় সেটি দ্বিতীয় লিঙ্গ পরামর্শ অর্থাৎ দ্বিতীয় লিঙ্গজ্ঞান। তারপর 'বহ্নিব্যাপ্যধূমবান্ অয়ং পর্বত:' এই আকারে আমাদের যে জ্ঞান হয় সেটি হল তৃতীয় লিঙ্গ পরামর্শ অর্থাৎ তৃতীয় লিঙ্গজ্ঞান। বস্তুত: উদয়নাচার্যের অভিপ্রায় হল - আমরা যদি জ্ঞায়মান লিঙ্গকে করণ বলি তাহলে আমরা অবান্তর ব্যাপার পাব। কিন্তু লিঙ্গ পরামর্শকে যদি করণ বলি তাহলে মাঝখানে আর ব্যাপার পাব না। কেননা লিঙ্গ পরামর্শ প্রভৃতিকে উদ্যোতকার প্রভৃতি প্রাচীন নৈয়ায়িকরা করণ বলেছেন। কারণ তাঁদের মতে করণের সংজ্ঞা হল – 'ফলাযোগব্যবচ্ছিন্নকারণং করণম্ ।' অর্থাৎ অনুমিতির অব্যবহিত পূর্বে যেটি থাকে তাই করণ।

কিন্তু উদয়নাচার্য বলেছেন তা নয়। 'বহ্নিব্যাপ্যধূমবান্ অয়ং পর্বত:' একেই যদি করণ বলা হয় তাহলে কিন্তু সেই করণ ব্যাপারহীন হবে। কারণ মাঝখানে আর কোন ব্যাপার নেই। এখানে উল্লেখ্য যে উদয়নের মতে করণের লক্ষণ হল – 'ব্যাপারবৎ কারণং করণম্', সুতরাং মাঝখানে ব্যাপারকে রাখতে গেলে জ্ঞায়মান লিঙ্গকে করণ বলতে হবে। তবে ব্যাপ্তিজ্ঞানকে নবীনগণ করণ বলেছেন। যথা 'পর্বতো বহ্নিমান্ ধূমাৎ' এই স্থলে ধূমধার্মিক বহ্নির ব্যাপ্তিজ্ঞান। যাকে সংক্ষেপে আমরা ব্যাপ্তিজ্ঞান বলি। সুতরাং জ্ঞায়মান লিঙ্গকে অনুমিতির করণ বলা হচ্ছে, তার কারণ হল লিঙ্গটি স্বব্যাপার। এখন প্রশ্ন হল – যাঁরা ব্যাপ্তিজ্ঞানকে করণ বলছেন সেখানেও তো পরামর্শকে ব্যাপার বলা হচ্ছে। অতএব উদয়নাচার্য এমন কথা বলছেন কেন? উত্তরে বলা যায় উদয়নাচার্যের মতে ব্যাপ্যত্বরূপে জ্ঞায়মান লিঙ্গকে করণ বলা হয় তাহলে সে কিন্তু ব্যাপারবিশিষ্ট হবে, সেখানে ব্যাপ্তিজ্ঞানটা হল ব্যাপারবিশিষ্ট আর অবান্তর ব্যাপার হচ্ছে পরামর্শ। সুতরাং 'ব্যাপারবৎ কারণং করণম্' এই লক্ষণ অনুসারে বলতে পারি নব্যমতে পরামর্শ হল ব্যাপার এবং ব্যাপ্তিজ্ঞান হল করণ কিন্তু এখানে কেমন ব্যাপ্তিজ্ঞান করণ? উত্তরে বলা হচ্ছে - পরামর্শবিশিষ্ট ব্যাপ্তিজ্ঞান করণ। কিন্তু ব্যাপ্তিজ্ঞান তো করণ নয়। অতএব জ্ঞায়মান লিঙ্গকে যদি করণ বলা হয় এই অসুবিধা আর হবে না। কেননা ব্যাপ্যত্বরূপে জ্ঞায়মান লিঙ্গ করণ হলে ব্যাপ্তিজ্ঞান তার মধ্যে অন্তর্ভুক্ত আছে। অর্থাৎ ব্যাপার বিশিষ্ট হয়েই আছে। তারপর অবান্তর ব্যাপার পরামর্শ অনুমিতি হবে। কিন্তু আচার্য গঙ্গেশোপাধ্যায় উদয়ানাচার্যের মতকে সমর্থন করেননি। তাঁর মতে – "ব্যাপ্তিবিশিষ্টপক্ষধর্মতাজ্ঞানজন্যং জ্ঞানমনুমিতিঃ। তৎকরণমনুমানম্। তচ্চ লিঙ্গপরামর্শো, ন তু পরামৃশ্যমানং লিঙ্গমিতি।"[2] অতএব ব্যাপ্তিবিশিষ্টরূপে জ্ঞায়মান হেতু অনুমিতির করণ নয়। জ্ঞায়মান লিঙ্গকে অনুমিতির করণ বলা যায় না। যেহেতু অজ্ঞাত বা অনিশ্চিত হেতু মেনে

1 ভাষাপরিচ্ছেদ, পৃ. ৩১৩

2 অনুমানচিন্তামণি, পৃ. ৫

অনুমিতি দেখা যায় না। এছাড়া যদি জ্ঞায়মান লিঙ্গকে করণ বলা হয় তাহলে অতীত বা অনাগত অনুমিতির পূর্বক্ষণে না থাকায় অনুমিতি জন্মায় না। অতএব ব্যাপ্তিজ্ঞান অনুমিতির করণ।

গ্রন্থপঞ্জী -

অন্নংভট্ট। তর্কসংগ্রহ:। সম্পা. নারায়ণচন্দ্র গোস্বামী। কোলকাতা: সংস্কৃত পুস্তক ভাণ্ডার, ১৪২৩ বঙ্গাব্দ।

উদয়নাচার্য। কিরণাবলী । সম্পা. গৌরীনাথ শাস্ত্রী। কলকাতা: পশ্চিমবঙ্গ রাজ্য পুস্তক পর্ষৎ, ১৯৯০। মুদ্রিত।

কেশবমিশ্র। তর্কভাষা । সম্পা. গঙ্গাধর কর। কলকাতা : যাদবপুর বিশ্ববিদ্যালয় প্রকাশন, ২০১৩। মুদ্রিত।

গঙ্গেশোপাধ্যায়। অনুমানচিন্তামণি । সম্পা. শ্রীবিশ্ববন্ধু ভট্টাচার্য। কলকাতা: যাদবপুর বিশ্ববিদ্যালয়, ১৯৯৩। মুদ্রিত।

গৌতম। ন্যায়দর্শন(প্রথম খণ্ড)। সম্পা. ফণিভূষণ তর্কবাগীশ। কোলকাতা: পশ্চিমবঙ্গ রাজ্য পুস্তক পর্ষৎ, ২০১১। মুদ্রিত।

ন্যায়পরিচয় । সম্পা. ফণিভূষণ তর্কবাগীশ। কোলকাতা: পশ্চিমবঙ্গ রাজ্য পুস্তক পর্ষৎ, ২০০৬। মুদ্রিত।

বিশ্বনাথ ন্যায়পঞ্চানন। কারিকাবলী (দীনকরী-রামরুদ্রী টীকাসমেত)। সম্পা. আত্মারাম শর্মা। দিল্লী: রাষ্ট্রীয় সংস্কৃত সংস্থান, ২০১২। মুদ্রিত।

বিশ্বনাথ ন্যায়পঞ্চানন। ন্যায়সূত্রবৃত্তি:। সম্পা. সেখ সাবির আলি। কলকাতা: সংস্কৃত পুস্তক ভাণ্ডার, ২০১৫। মুদ্রিত।

বিশ্বনাথ ন্যায়পঞ্চানন। ন্যায়সিদ্ধান্তমুক্তাবলী (অনুমান খণ্ড)। সম্পা. রাজারাম শুক্ল। বারাণসী: সম্পূর্ণানন্দ সংস্কৃত বিশ্ববিদ্যালয়, ২০১৭। মুদ্রিত।

বিশ্বনাথ ন্যায়পঞ্চানন। ভাষাপরিচ্ছেদ । সম্পা. পঞ্চানন শাস্ত্রী। মেদিনীপুর: শ্রী সতীনাথ ভট্টাচার্য, ১৯৭৭। মুদ্রিত।

ধম্মপদের নিরিখে যাপনের প্রাত্যহিকতায় বৌদ্ধধর্ম

ডঃ প্রমা চক্রবর্তী
অতিথি অধ্যাপিকা
দর্শন বিভাগ (স্নাতকোত্তর পাঠ্যক্রম)
সারদা রামকৃষ্ণ মিশন বিবেকানন্দ বিদ্যাভবন গার্লস কলেজ
ইমেলঃ prama.chakrabarty@gmail.com
ফোন নংঃ 8697636784

সারমর্ম

গৌতম বুদ্ধের ধম্মদেশনার মূল বিষয় হল জাগতিক বিষয়মাত্রই প্রতীত্যসমুৎপন্ন। তাই দুঃখ মানবজীবনের অবিচ্ছেদ্য অঙ্গ হিসেবে পরিগণিত হলেও তার থেকে মুক্তিলাভ সম্ভব নির্দিষ্ট পন্থা অনুসরণের মাধ্যমে। এটি পন্থা মধ্যমপন্থা নামে পরিচিত। গৌতম বুদ্ধ বলেছেন, এই পন্থা অনুসরণের ফলস্বরূপ অজ্ঞানের স্তর থেকে সম্যক জ্ঞানের স্তরে অবতীর্ণ হওয়া সম্ভব। উত্তরণের এই স্তরে প্রশান্তির উপলব্ধি হয়। এই উপলব্ধি সম্যক জ্ঞানীর মধ্যে ব্রহ্মবিহার ভাবনাদি কুশলচিন্তার বিকাশ ঘটায় যা দেশ-কাল নিরপেক্ষভাবে সমাজে সার্বজনীন শান্তির বার্তা বহন করে। এই প্রবন্ধটি ধম্মপদকে অবলম্বন করে গৌতম বুদ্ধের ধম্মদেশনার প্রায়োগিক তাৎপর্য বোঝার একটি বিনয়ী প্রচেষ্টামাত্র। কারণ এই শাস্ত্র অধ্যয়নের মাধ্যমে সামগ্রিক সমাজের হিতের বিকাশ সম্ভব। কারণ এটি যেকোন অনভিপ্রেত পরিস্থিতি যা মূলতঃ অকুশলচিন্তাধারার ফল, তা অতিক্রম করা একমাত্র সহায়ক।

সূচক শব্দ: মধ্যম পন্থা, ধম্মপদ, ধম্মদেশনা, প্রতীত্যসমুৎপন্ন, প্রশান্তি, ব্রহ্মবিহার ভাবনা।

ভূমিকা

আমাদের যাপনের প্রাত্যহিকতার সাথে দুঃখভোগ ওতপ্রোতভাবে জড়িত। এই দুঃখভোগ থেকে পরিত্রাণের উপায় সন্ধানের উদ্দেশ্যে সিদ্ধার্থের যাত্রা শুরু হয়। এই যাত্রার অন্তে বোধিলাভ করে গৌতম বুদ্ধ সর্বপ্রথম পঞ্চবর্গীয় ভিক্ষুগণের উদ্দেশ্যে এবং পর্যায় ক্রমে অপরাপর ভিক্ষুগণ এবং সাধারণ মানুষের উদ্দেশ্যে ধর্মদেশনা করেন। তাঁর ধর্মদেশনার মূল প্রতিপাদ্য বিষয় মধ্যমপন্থা। গৌতম বুদ্ধ বলেছেন, মধ্যমপন্থার অবলম্বন তথা যে কোনপ্রকারের চরম মতের বর্জনের মাধ্যমেই দুঃখের আত্যন্তিক নিবৃত্তি সম্ভব। এই মধ্যমপন্থার অনুসরণ একমাত্র কুশল চিত্তে আর্য অষ্টাঙ্গিক মার্গের অর্থাৎ শীল, সমাধি এবং প্রজ্ঞার অনুশীলনের দ্বারাই সম্ভব। কারণ মন সকল কর্মের পূর্বগামী হওয়ায় দূষিত মনে সম্পাদিত কর্ম দুঃখের এবং প্রসন্ন মনে সম্পাদিত কর্ম সুখের কারণ হয়। কিন্তু দূষিত মনের দ্বারা সম্পাদিত কর্ম দুঃখের কারণ হিসেবে পরিগণিত হলেও দুঃখের থেকে পরিত্রাণ সম্ভব একমাত্র কুশল চৈতসিকসমূহের অনুশীলনের মাধ্যমে। সেই কারণেই গৌতম বুদ্ধ শীলাদি অনুশীলনের দ্বারা আত্মিক উত্তরণের কথা বলেছেন। আত্মিক উওরণের স্তরে যিনি ব্রহ্মবিহারভাবনা এবং পারমিতার অনুশীলন করেন, তিনি বোধিসত্ত্ব নামে পরিচিত। এই আত্মিক উত্তরণের ফল কিন্তু একক নয় বরং সামগ্রিক। গৌতম বুদ্ধ বিভিন্ন গাথা এবং আনুষঙ্গিক প্রসঙ্গে বিভিন্ন কাহিনীর অবতারণার মাধ্যমে যে ধর্মদেশনা করেছিলেন, তার সংকলন ধম্মপদে পাওয়া যায়। এই গবেষণা পত্র ধম্মপদে উল্লেখিত গৌতম বুদ্ধের ধর্মদেশনার যথাযথ উপলব্ধির মাধ্যমে প্রাত্যহিক জীবনের সাথে ওতপ্রোতভাবে জড়িত বিভিন্ন জটিল সমস্যার সমাধানের অনুসন্ধানে একটি ক্ষুদ্র

প্রচেষ্টা। প্রসঙ্গতঃ উল্লেখ্য, ব্যক্তির আত্মিক উত্তরণ অবধারিত ভাবে সমাজকেও প্রভাবিত করে। ধম্মপদে উদ্দিষ্ট গৌতম বুদ্ধের ধর্মদেশনার যথাযথ উপলব্ধি যে বোধের জন্ম দেয় তা হল—ধম্মপদের তথা বুদ্ধবাণীর প্রাসঙ্গিকতা দেশ, কাল নিরপেক্ষভাবে সর্বজনবিদিত।

বৌদ্ধদর্শনে মধ্যমপন্থার দ্যোতনা

বোধিলাভের পর বারাণসীর সারনাথে পঞ্চবর্গীয় ভিক্ষুগণের উদ্দেশ্যে গৌতম বুদ্ধ প্রথম যে ধর্মোপদেশ দেন, তা বৌদ্ধধর্মের ইতিহাসে ধর্মচক্রপ্রবর্তনসূত্র নামে পরিচিত, যার মূল প্রতিপাদ্য বিষয় মধ্যমপন্থা। তাঁর মতে একমাত্র মধ্যমপন্থা অবলম্বনের মাধ্যমেই দুঃখের আত্যন্তিক নিবৃত্তি সম্ভব। সাধারণভাবে দুঃখ বলতে বোঝায় যেকোন প্রকারের শারীরিক এবং মানসিক কারণজনিত দুঃখ, জাগতিক বিষয়াদির নিত্যত্বের ভ্রান্তজ্ঞানজনিত দুঃখ এবং নিত্যত্বের ভ্রান্ত ধারণার কারণেই কোন কিছু পাওয়ার আকাঙ্ক্ষাজনিত বাসনাই দুঃখের উৎস। এই দুঃখত্রয় যথাক্রমে দুঃখ-দুঃখ, সংস্কার দুঃখ এবং বিপরিণামী দুঃখ নামে পরিচিত (চট্টোপাধ্যায়, ২০১০:৩৬-৩৭)। এই দুঃখত্রয় অবিদ্যাজন্য যে কোন চরমমত গ্রহণের প্রেক্ষিতেই ঘটে। তাই মধ্যমপন্থা বলতে গৌতম বুদ্ধ বুঝিয়েছেন যে কোন চরমদৃষ্টিভঙ্গীসম্পৃক্ত মতের বর্জন (চট্টোপাধ্যায়, ২০১০:৩৫)। কারণ শাশ্বতবাদ (অস্তিত্ব) অথবা উচ্ছেদবাদ (নাস্তিত্ব) সম্পর্কিত যেকোন চরমমত গ্রহণের অবশ্যম্ভাবী পরিণতিই হল দুঃখ। এই পরিদৃশ্যমান জগতে সবকিছুই অনিত্য অর্থাৎ সবকিছুই শর্তসাপেক্ষভাবে অস্তিত্বসম্পন্ন এবং পরিণামে বিনাশশীল। তাই কোনপ্রকার চরমবিকল্পের দ্বারা জাগতিক বিষয়কে ব্যাখ্যা করা কোনভাবেই সম্ভব নয়। মিলিন্দপ্রশ্ন নামক গ্রন্থে রথের দৃষ্টান্ত (মহাস্থবির, ২০১৩:২১-২৪) এখানে বিশেষভাবে উল্লেখ্য। উদ্ধৃতি অনুসারে ভিক্ষু নাগসেন যখন রাজা মিলিন্দকে (মেনান্ডার) প্রশ্ন করলেন যে তিনি কিভাবে তাঁর কাছে উপস্থিত হয়েছেন, তখন রাজা উত্তরে রথারূঢ় হয়ে এসেছেন এরূপ বলেন। এরপর ভিক্ষু নাগসেন জানতে চান যে তিনি রথ বলতে কি বোঝাতে চেয়েছেন, তখন রথের যথাযথ সংজ্ঞা দিতে তিনি ব্যর্থ হন। অবিদ্যাবশতঃ আমরা জাগতিক বিষয়সমূহকে চতুষ্কোটির দ্বারাই ব্যাখ্যা করে থাকি এবং সেইকারণেই জগতকে দুঃখময় হিসেবে আমাদের উপলব্ধি হয়। এটি নির্বাণ উপলব্ধির পথের অন্তরায়। তাই গৌতম বুদ্ধ বলেছেন, জগত যে দুঃখময় এই উপলব্ধির পর তার যথাযথ কারণ অনুসন্ধান করে তা নিরোধের অভিপ্রায়ে নিজেকে নিয়োজিত করার মাধ্যমেই আমরা একমাত্র নির্বাণের অভিমুখে অগ্রসর হতে পারি। সুতরাং, বলা যেতে পারে, গৌতম বুদ্ধের মতে জগতের কোন কিছুই আকস্মিক নয়। প্রতিটি ঘটনাই একটি নির্দিষ্ট কার্য-কারণ শৃঙ্খলে আবদ্ধ, যা বৌদ্ধদর্শনে প্রতীত্যসমুৎপাদ তত্ত্ব হিসেবে পরিচিত। প্রতীত্যসমুৎপাদ তত্ত্বে সংসারের যাবতীয় দুঃখের কারণ হিসেবে দ্বাদশ-নিদানের উল্লেখ করে এটা বলা হয়েছে যে, উক্ত কারণসমূহের অপসারণ হলে তবেই দুঃখের আত্যন্তিক নিবৃত্তি অর্থাৎ নির্বাণ লাভ সম্ভব।

বর্তমান সমাজে আর্য অষ্টাঙ্গিক মার্গের গুরুত্ব

দুঃখের কারণ অনুসন্ধান করলে বোঝা যায় যে, এর মূলে রয়েছে বিভিন্ন প্রকার অকুশল চৈতসিক। কিন্তু এই অকুশল চৈতসিকসমূহের দ্বারাই আবার দুঃখের নিবৃত্তি সম্ভব নয়। কারণ অকুশল চৈতসিকসমূহের প্রবণতাই থাকে বাহ্যিক বিষয়ের প্রতি আকৃষ্ট হওয়া এবং সেটি পাওয়ার জন্য অনৈতিক উপায়ে হলেও যেকোন পন্থা অবলম্বন করা। লোভ, দ্বেষ এবং মোহ এই তিনপ্রকার অকুশল চৈতসিকের বশবর্তী হয়ে যে কোন কর্ম সম্পাদনই পরিণামে দুঃখের কারণ হয়ে দাঁড়ায়। তাই কেবলমাত্র কুশল চৈতসিকের দ্বারাই দুঃখ থেকে পরিত্রাণ সম্ভব। কুশল চৈতসিক তিনপ্রকার—অ-লোভ, অ-দ্বেষ এবং অ-মোহ। মানুষকে নিজেই নিজের দুঃখের কারণ বুঝতে হবে, তবেই সে তার থেকে পরিত্রাণের উপায় সন্ধান করতে

পারবে নির্দিষ্ট মার্গের অনুসরণের মাধ্যমে। অর্থাৎ একমাত্র আর্য অষ্টাঙ্গিক মার্গ অনুসরণের মাধ্যমেই দুঃখের আত্যন্তিক নিবৃত্তি সম্ভব।

আর্য অষ্টাঙ্গিক মার্গের অন্তর্ভুক্ত প্রথম মার্গটি হল সম্যক্ দৃষ্টি। বুদ্ধের উপদেশাবলীর যথাযথ উপলব্ধি হলে, তবেই সত্য দর্শন সম্ভব। অর্থাৎ জগতে সবকিছুই যে প্রতীত্যসমুৎপন্ন—এটা উপলব্ধি করাই সত্য দর্শন। যা পরিণামে অবিদ্যার নাশক। অবিদ্যার নাশ হলে তবেই বিষয়াদির প্রতি আসক্তি, হিংসা, দ্বেষ ইত্যাদি অকুশল চৈতসিক থেকে বিরত থাকার জন্য যে সম্যক্ সংকল্প গ্রহণ করা হয়, তা হল দ্বিতীয় মার্গ। নির্দিষ্ট কোন সংকল্প ব্যতীত কখনো কোন কাজ সুষ্ঠভাবে সম্পন্ন হতে পারে না। মন যে কোন কর্মের পূর্বগামী হওয়ায় আগে মনকে নিয়ন্ত্রণ করার উপরেই গৌতম বুদ্ধ জোর দিয়েছেন। মন নিয়ন্ত্রিত হলে তবেই আমরা আমাদের কাঙ্ক্ষিত লক্ষ্যে পৌঁছতে পারবো, যার ফলে সুখের আস্বাদন সম্ভব হবে। এরই বিপ্রতীপে অনিয়ন্ত্রিত মনে সম্পাদিত কর্মের অবিচ্ছেদ্য পরিণাম হল দুঃখ। অর্থাৎ মনই কর্মের পরিণামের নির্ধারক। ধম্মপদে উল্লেখিত গাথা অনুসারে শ্রাবস্তীতে বসবাসকারী মহাসুবর্ণ নামে এক বণিকের পুত্র প্রৌঢ় বয়সে কঠোর সাধনার দ্বারা সিদ্ধিলাভ করা মাত্রই তার দৃষ্টশক্তি লোপ পায়। কারণ হিসেবে গৌতম বুদ্ধ বলেন পূর্বজন্মে হিংসার বশবর্তী হয়ে উক্ত প্রৌঢ় ব্যক্তি ওষুধ প্রয়োগ করে এক মহিলার দৃষ্টশক্তি নষ্ট করেন। আবার অদত্তপূর্ব নামে শ্রাবস্তীতে বসবাসকারী এক কৃপণ বণিক অসুস্থ পুত্রের অপরিমিতব্যয়ী চিকিৎসা করা থেকে বিরত থাকার জন্য নিজের পুত্রকেই ত্যাগ করেন। পরবর্তীকালে গৌতম বুদ্ধ সেই ব্যক্তিকে সংঘে এনে ত্রিশরণ মন্ত্র দেওয়া মাত্র সেই ব্যক্তি দেহত্যাগ করেন। এবং ত্রিশরণ মন্ত্রের গুণবশতঃ উদ্দিষ্ট ব্যক্তি দেবলোকে জন্মগ্রহণ করেন। অর্থাৎ অনিয়ন্ত্রিত মনে সম্পাদিত কর্মের দুঃখাদি পরিণাম যেমন গরুর গাড়ির চাকার মতোই গরুকে অনুসরণ করে, তেমনভাবেই নিয়ন্ত্রিত মনে সম্পাদিত কর্মের সুখাদি পরিণাম উদ্দিষ্ট ব্যক্তিকে নিরবচ্ছিন্ন ছায়ার মতোই অনুসরণ করে (সেন, ২০১২:১-২)। মন নিয়ন্ত্রিত হলে বাক্যে সংযম আসে। সত্যবাক্য, প্রশংসাবাক্য, প্রিয়বাক্যাদি সম্যক্ বাক্য, যা অপরের দুঃখের কারণ হয় না এরকম সম্যক্ কর্মসম্পাদন করা এবং তদনুসারে জীবিকা অর্জন করাই হল তৃতীয়, চতুর্থ এবং পঞ্চম মার্গ। এভাবে নিয়ন্ত্রিত মন বাক্যে সংযম এবং সৎকর্ম সম্পাদনের দ্বারা সকলপ্রকার কুচিন্তার অপসারণের শুধুমাত্র পথই দেখায় না, তা রোধ করে কুশলচিন্তার বিকাশও ঘটায়। এই প্রচেষ্টাই হল সম্যক্ ব্যায়াম নামক ষষ্ঠ মার্গ। সম্যক্ ব্যায়ামের দ্বারা উৎপন্ন কুশলচিন্তাদির সংরক্ষণই হল সম্যক্ স্মৃতি, যা সপ্তম মার্গ নামে পরিচিত। এই সপ্তাঙ্গ মার্গের মাধ্যমে অর্জিত চিত্তের একাগ্রতাই হল সমাধিস্তর, যা অষ্টাঙ্গিক মার্গের সর্বশেষ মার্গ। এই মার্গে সবিতর্ক, সবিচারাদি থেকে শুরু করে নির্বিতর্ক, নির্বিচারাদির দ্বারা প্রাপ্ত প্রীতি, সুখাদির স্তর অতিক্রমপূর্বক উপেক্ষা স্তরে উপনীত হওয়ার কথা বলা হয়েছে। অর্থাৎ সুখ-দুঃখাদি দ্বৈতভাব বর্জিত স্তরই সমাধির অন্তিম পর্যায়। এই উপেক্ষাভাবনা সমাধি এবং ব্রহ্মবিহারভাবনা উভয়েরই সর্বশেষ স্তর। বৌদ্ধদর্শনে উল্লেখিত অষ্টাঙ্গিক মার্গকে শীল (সম্যক্ বাক্য, সম্যক্ কর্মান্ত এবং সম্যক্ জীবিকা), সমাধি (সম্যক্ ব্যায়াম, সম্যক্ স্মৃতি এবং সম্যক্ সমাধি) এবং প্রজ্ঞা (সম্যক্ দৃষ্টি এবং সম্যক্ সংকল্প) এই তিনভাগে ভাগ করা হয়। বলা বাহুল্য, এই তিন বিভাগ পরস্পর সাপেক্ষ। শীলের দ্বারা অকুশলের বারণ হয়, সমাধির দ্বারা প্রাথমিক পর্যায়ে কুশলের অনুসৃতিপূর্বক অন্তিম পর্যায়ে ভেদ-রহিত অর্থাৎ উপেক্ষাস্তরে উপনীত হওয়া সম্ভব। অর্থাৎ প্রজ্ঞা অর্জনের দ্বারা দুঃখের আত্যন্তিক নিবৃত্তি অবধারিত—এই সুদৃঢ় বক্তব্যই বিশ্লেষণে তুলে ধরা হয়েছে (সেন, ২০১২:৭-৮)।

বৌদ্ধ দর্শনে উদ্দিষ্ট এই উত্তরণের সামাজিক গুরুত্ব অপরিসীম। কারণ আমরা জানি যে সমাজে যদি একে অপরের ক্ষতি করে এবং সংশ্লিষ্ট ক্ষতিগ্রস্ত ব্যক্তি যিনি ক্ষতিকারক তারও ক্ষতি কামনা করেন, তাহলে সমাজে স্বাভাবিকভাবেই

অস্থির পরিস্থিতির সৃষ্টি হবে। গান্ধীজীও বলেছেন, চোখের পরিবর্তে চোখ নিলে একদিন সারা পৃথিবী অন্ধ হয়ে যাবে। তাই ধম্মপদে বলা হয়েছে, ক্রোধাদি রিপুকে অ-ক্রোধাদি কুশল চৈতসিকের দ্বারা দমন করতে হবে, তা না হলে অকুশল চৈতসিকজন্য দুঃখভোগ থেকে পরিত্রাণ সম্ভব নয়। ঠিক যেমন শ্রাবস্তীতে বসবাসকারী দুজন চাষী গৃহবধূ একে অপরের প্রতি হিংসাবশতঃ কৃতকর্মের জন্য জন্ম-জন্মাতর ধরে দুঃখ ভোগ করতে থাকেন (সেন, ২০১২:৪)। এই প্রেক্ষিতে সম্রাট অশোকের দৃষ্টান্তও প্রণিধানযোগ্য। ভারতের ইতিহাস পর্যালোচনা করলে দেখা যায় যে, অশোক একসময় চণ্ডাশোক হিসেবে পরিচিত ছিলেন, তিনিই তার মানসিকতার আমূল রূপান্তরে ধর্মাশোক নামে বিখ্যাত হন। বলা বাহুল্য, চণ্ডাশোক থেকে ধর্মাশোক—এই অভূতপূর্ব উত্তরণ বৌদ্ধধর্মের প্রভাবেই হয়েছিল (সেন, ২০১২:১৫)।

গৌতম বুদ্ধ শীল অর্থাৎ সদাচার পালনের মাধ্যমে চিত্তনিয়ন্ত্রণ করার কথা বলেছেন। সদাচার বলতে কায়িক এবং বাচিক পরিশুদ্ধি বিবক্ষিত হলেও এখানে মনের ভূমিকা অপরিসীম। তাই কায়, বাক্য এবং মন—এই তিনটির নিয়ন্ত্রণ শীল পালনের মাধ্যমেই করতে হবে। সেই কারণে গৌতম বুদ্ধ গৃহীদের উদ্দেশ্যে পঞ্চশীল এবং ভিক্ষুদের উদ্দেশ্যে দশশীল (ব্রহ্মচারী, ১৯৯৭:৮) পালনের নিদান দেন। ভিত শক্তিশালী না হলে যেমন কোনও অট্টালিকা নির্মাণ অসম্ভব, তেমনি যথাযথভাবে শীল সংরক্ষণের প্রচেষ্টার অভাবে চারিত্রিক দৃঢ়তাও অর্জন করাও সম্ভব নয়। শীলের পর্যালোচনায় যথাক্রমে দুটি দিক চিহ্ন পাওয়া যায়--বারিত্ত (অকুশলের পরিত্যাগ) এবং চারিত্ত (কুশলের গ্রহণ)। এই পরিপ্রেক্ষিতেই পঞ্চশীল সম্বন্ধে সম্যক্ ধারণার প্রয়োজন। তা না হলে আমরাও বৌদ্ধ উপদেশাবলীর সারমর্ম অনুধাবন করতে পারবো না। যেমন জিভই একমাত্র অন্নের স্বাদ গ্রহণ করতে সক্ষম, হাতা নয় (সেন, ২০১২:৪১-৪২)।

বৌদ্ধ দর্শনে উল্লেখিত প্রথম শীল হল মৃষাবাদ বিরতি। অর্থাৎ সর্বতোভাবে মিথ্যা বলা থেকে বিরত থাকার প্রচেষ্টা। অধিকন্তু এমন কোন বাক্য বলা উচিত নয়, যাতে কেউ মানসিকভাবে আঘাত পেতে পারে। সাধারণতঃ এই ধরণের বাক্য পিশুন বাক্য হিসেবে উল্লেখ্য। শুধু তাই নয়, বুদ্ধোপদেশ অনুসারে কর্কশ বাক্য, অপ্রাসঙ্গিক বাক্য তথা অতি কথন থেকে বিরত থাকাও বাঞ্ছনীয়। যেমন ধম্মপদে উল্লেখ করা হয়েছে যে, অর্থহীন, নিরর্থক সহস্র বাক্যের থেকে একটি অর্থপূর্ণ বাক্য সর্বদা অভিপ্রেত (সেন, ২০১২:৬৯)। বাস্তবিক ক্ষেত্রেও আমরা যদি দুঃখের যাবতীয় কারণের বিশ্লেষণ করি, তাহলে সেগুলির মধ্যে একটি কারণ হতেই পারে বাক্যের অকারণ অপপ্রয়োগ। অর্থাৎ পরিস্থিতি না বুঝে অপ্রাসঙ্গিক কথন অথবা সঠিকভাবে শব্দ চয়নে ব্যর্থতাই বিড়ম্বনার কারণ হয়ে দাঁড়ায়, যার ফলে নানারকম প্রতিকূলতারও সম্মুখীন হতে হয়। যেমন রাজনৈতিক, ব্যক্তিগত অথবা সামাজিক স্তরে আমরা প্রায়ই মিথ্যা, পিশুন, কর্কশাদি বাক্য প্রয়োগে আহত হই যা পরিণামে দুঃখভোগের নামান্তর। তাই এইজাতীয় প্রতিকূলতার বারণের জন্য সত্যভাষণ, মধুরবাক্য তথা প্রিয়বাক্য কথনই অভিপ্রেত। অন্যথা সমাজে সৌহার্দ্যপূর্ণ সম্পর্ক বজায় রাখা সম্ভব নয়। অর্থাৎ সমাজের অগ্রগতির অনুকূলে সম্যক্ বাক্যের অভূতপূর্ব ভূমিকা রয়েছে।

দ্বিতীয় শীল হল অদত্তাদান বিরতি। অর্থাৎ সৎপথে অর্জিত নয় কিম্বা অন্যের সাথে প্রতারণা করে অর্জন করা হয়েছে—এমন বিষয়ভোগ থেকে বিরত থাকার কথাই গৌতম বুদ্ধ বলতে চেয়েছেন। সাধারণতঃ মানুষ বিষয়-তৃষ্ণাজনিত (ব্রহ্মচারী, ১৯৯১:১৫) প্রবণতার তাড়নায় এমন কিছু কর্মে লিপ্ত হয়, যা অনৈতিক এবং নিজের তথা সমাজের পক্ষে ক্ষতিকর। তাই প্রত্যেকেরই নিজের প্রাপ্য সম্বন্ধে সম্যক ধারণার প্রয়োজন। তাহলেই অপরের কোন কিছুর ওপর অযাচিত অধিকার আরোপের অন্যায় বাসনা থেকে বিরত থাকা সম্ভব হবে। এতদ্ব্যতীত সমাজে সর্বস্তরের মানুষের মধ্যে ঐক্য বজায় রাখা অসম্ভব। সীমাহীন ভোগ-বাসনার ফলশ্রুতিতে সমাজে ধনী উত্তরোত্তর ধনী এবং দরিদ্র সীমাহীন দারিদ্র্যে নিমজ্জিত।

ফলশ্রুতিতে সমাজ সর্বতোভাবে আর্থিক ক্ষতির সম্মুখীন হচ্ছে। সমাজবদ্ধ জীব হিসেবে আমরাও প্রত্যক্ষ অথবা পরোক্ষভাবে ক্ষতিগ্রস্থ হয়ে চলেছি। তাই গৌতম বুদ্ধ সুখী সমাজ গড়ার উদ্দেশ্যে যেমন একদিকে কেবলমাত্র নিজের প্রাপ্যের সীমা অতিক্রম করতে বারণ করেছেন, তেমনি অপরদিকে দান পারমিতার কথাও বলেছেন। যিনি বিত্তবান তার উচিত যার প্রয়োজন, তাকে নিঃস্বার্থভাবে কোন কিছু দান করা। এখানে উল্লেখ্য, দান বলতে গৌতম বুদ্ধ কেবলমাত্র অর্থ দানই বোঝাননি। দান যেকোন প্রকারের হতে পারে, যার দ্বারা অন্য কারোর যাপনের প্রয়োজন সিদ্ধ হয়। বৌদ্ধ দর্শনে দান পারমিতার দৃষ্টান্ত হিসেবে শিবি জাতকের কাহিনী (ঘোষ, ২০০৪:২৫৩-২৫৯) এক্ষেত্রে বিশেষভাবে উল্লেখযোগ্য। যিনি কেবলমাত্র অর্থাদি দানেই সীমাবদ্ধ থাকেননি, তিনি নিজের চোখ পর্য্যন্ত দান করেছিলেন।

তৃতীয় শীল হল প্রাণাতিপাতবিরতি। অর্থাৎ প্রাণীহত্যা থেকে বিরত থাকা। সমাজের প্রতি মানুষের যেমন একটি নির্দিষ্ট ভূমিকা থাকে তেমনি পশু, পাখি প্রভৃতিরও বৃহত্তর প্রেক্ষিতে যাপনে সদর্থক ভূমিকা থাকে। প্রত্যেকে আমরা একটি শৃঙ্খলে আবদ্ধ। তাই মানুষ যদি নিজের স্বার্থপূরণের জন্য অন্যের প্রাণ হনন থেকে বিরত না থাকে তাহলে পরিবেশেরও ভারসাম্য নষ্ট হয়। যার সরাসরি প্রভাব পড়ে সমগ্র সমাজের ওপর। তাই সকল জীবের প্রতি মৈত্রীভাবনা ও করুণাভাবনার কথা গৌতম বুদ্ধ বারংবার স্মরণ করিয়ে দিয়েছেন। এই ধরণের ভাবনায় আমরা একে অপরের তথা মনুষ্যেতর প্রাণীরও গুরুত্ব উপলব্ধি করতে পারি এবং তাদের সাথে একত্ববোধ তথা দুঃখবোধের যথাযথ উপলব্ধি সম্ভব।

কামাদি থেকে বিরতি হল চতুর্থ শীলের প্রতিপাদ্য বিষয়। এখানে 'কাম' বলতে পঞ্চইন্দ্রিয়াদি দ্বারা উপভোগ্য বিষয়-বাসনাকে বোঝায়। এই বাসনার মূলে আছে অকুশল চৈতসিক। এবং এর বশবর্তী হয়ে যাই করি, তার পরিণাম দুঃখজনকই হয়। তাই গৌতম বুদ্ধ বলেছেন, একমাত্র শীল পালনের দ্বারা ইন্দ্রিয়াদির ওপর নিয়ন্ত্রণ আরোপপূর্বক সকাম বাসনা থেকে বিরত থাকা সম্ভব।

পঞ্চমশীলের বিষয় হল মাদক দ্রব্যের বর্জন। বৃহত্তর সামাজিক প্রেক্ষিতে মাদক দ্রব্যের সেবন ক্ষতিকর এবিষয়ে ইদানীং কালেও কোন দ্বিমত নেই। মাদকসেবন বুদ্ধিবৈকল্য ঘটিয়ে ভুল পথে চালিত করে। তাই মানুষের কর্তব্য মাদক দ্রব্যাদি সেবন থেকে বিরত থাকা এবং অপরকেও বিরত রাখার প্রচেষ্টায় রত থাকা। তবেই সমাজ সার্বিক উন্নতির সম্মুখীন হতে পারবে। তা না হলে বন্যা যেমন সমগ্র গ্রামকে মুহূর্তের মধ্যে ভাসিয়ে নিয়ে যেতে পারে, তেমনি মিথ্যাচারের অনুশীলন সমগ্র সমাজকে ধ্বংসের মুখে ত্বরান্বিত করে।

বস্তুতঃ শীল হল কায়িক, বাচিক এবং মানসিক ক্রিয়াজনিত সকলপ্রকার পাপের বর্জন। শীলের অনুশীলনের দ্বারাই চরিত্রের শুদ্ধি সম্ভব। উদাহরণস্বরূপ ধম্মপদে বলা হয়েছে—কোন ঘর ভালোভাবে আচ্ছাদিত হলে যেমন বৃষ্টি ঢুকতে পারে না, ঠিক তেমনভাবেই শীল অনুশীলনকারীর চরিত্রে কোনরকম আসক্তি প্রভাব ফেলতে পারে না (সেন, ২০১২:৮-৯)। যিনি শীলবান অর্থাৎ শুদ্ধ চরিত্রের অধিকারী তাঁর মিথ্যা অহংকারাদি থাকে না। ভ্রমর যেমন ফুলের ক্ষতি না করেই মধু সংগ্রহ করে, তেমনভাবেই শীলবান সমাজে বিচরণ করেন (সেন, ২০১২:৩০)। তিনি নিজে আনন্দে থাকেন এবং অপরকেও আনন্দে রাখেন।

এখানে বিশেষভাবে উল্লেখ্য, এই চিত্তশুদ্ধির মাধ্যমে যিনি প্রশান্তির স্তরে উন্নীত হন, তিনি বোধিসত্ত্ব নামে পরিচিত। এই স্তরে তিনি ব্রহ্মবিহারভাবনা এবং পারমিতার চর্চা করেন। ব্রহ্মবিহারভাবনা বলতে অপরিমেয় ভাবনা বোঝায়। এই অপরিমেয় ভাবনা চতুষ্টয় হল--মৈত্রী, করুণা, মুদিতা এবং উপেক্ষা। মৈত্রী হল সর্বজীবে প্রেম, করুণা হল অন্যের দুঃখে দুঃখবোধ, মুদিতা হল অন্যের সুখে সুখবোধ এবং সর্বশেষ ভাবনা হল উপেক্ষাভাবনা—যা প্রকৃতপক্ষে নিশ্চল ভাবনার

স্তর। উপেক্ষাভাবনা কোনওভাবে কোনকিছুর দ্বারা প্রভাবিত হয় না। এবং বৌদ্ধ দর্শনে পারমিতা বলতে পরিপূর্ণতাকে বোঝানো হয়েছে। যা ছয়প্রকারের—দান, শীল, ক্ষান্তি, বীর্য, ধ্যান এবং প্রজ্ঞা।

উপসংহার

সুতরাং, বৌদ্ধদর্শনের তাৎপর্য যথাযথভাবে উপলব্ধি করতে পারলেই বোঝা যাবে যে, এই দর্শনে সর্বতোভাবে সাম্যের ভাবনার ওপর জোর দেওয়া হয়েছে। সাম্যাবস্থাতেই প্রত্যেকে একে অপরের প্রতি দায়বদ্ধ থাকবে, যত্নশীল হবে এবং ভেদাভেদ ভাব বর্জিত থাকবে বলে দৃঢ় আশা ব্যক্ত করা হয়েছে। বৌদ্ধদর্শন আত্ম-অহংকারকে বর্জন করে অপরের কল্যাণে নিজেকে নিয়োজিত করার কথা বলে। মানুষ সম্ভাবনাময় সত্তা, সেইজন্য একমাত্র মানুষই তার দুঃখের কারণ উপলব্ধি করে এবং তা নাশ করে নিজের আত্মিক উত্তরণ ঘটাতে সমর্থ হতে পারে। ফলে আত্মপরিসরের বর্হিবৃত্তে সমগ্র সমাজেরও উত্তরণ ঘটে। এই পথেই সামগ্রিকভাবে সামাজিক, অর্থনৈতিক এনং রাজনৈতিক প্রেক্ষিতে উত্তরণ সম্ভব। যে কোন জটিল তাত্ত্বিক প্রশ্ন যা মানুষকে প্রসঙ্গতঃ জর্জরিত করে তোলে তার আলোচনা থেকে গৌতম বুদ্ধ বিরত থেকেছেন। কারণ দুঃখমুক্তির যাত্রায় সেগুলি অপ্রয়োজনীয়। তাই তিনি চোদ্দটি প্রশ্নের কোনও উত্তর দেননি। এর দ্বারাই গৌতম বুদ্ধের উপদেশাবলীর ব্যবহারিক গুরুত্বের তাৎপর্য বোঝা যায়। যে বিষয় ব্যবহারিক স্তরের অতীত, তা তাঁর আলোচনার বিষয়ের অন্তর্ভূক্ত ছিল না। প্রচলিত একটি কাহিনী অনুযায়ী, তিনি একদিন গাছতলায় পড়ে যাওয়া একমুঠো পাতা তুলে শ্রোতাদের উদ্দেশ্যে বলেছিলেন, যে গাছের পাতা তাঁর মুঠোয় আছে তার বেশী কি গাছে আর পাতা নেই? শ্রোতাবৃন্দ বলেছিলেন, গাছে অগণিত পাতা রয়েছে, যা গণনার চেষ্টা অর্থহীন। তখন তিনি বলেছিলেন তাঁরও জ্ঞান অনন্ত, তার মধ্যে যেটুকু সাধারণ মানুষের দুঃখের নিবৃত্তি ঘটাতে পারে এবং সমাজে সর্ব্বার্থসাধক, তিনি শুধু সেটুকুই বলেছেন (সেন, ২০১২:২৫)। অভিজ্ঞ চিকিৎসক যেমন অর্জিত জ্ঞানের প্রদর্শন বর্জন করে রোগীর রোগানুসারে চিকিৎসা করেন, কারণ রোগমুক্তিই চিকিৎসকের একমাত্র উদ্দেশ্য। অনুরূপ প্রচেষ্টা গৌতম বুদ্ধও নিয়েছেন, কারণ তাঁর একমাত্র লক্ষ্য ছিল সমগ্র প্রাণীকূলের দুঃখ নিবৃত্তি। সেইকারণেই গৌতম বুদ্ধ প্রদত্ত উপদেশাবলী সর্বকালের, সর্বদেশের এবং সর্বজনের। যা খুব সরলভাবে বলতে গেলে বলতে হয়, আগে আত্মোন্নতিসাধন এবং পরে অপরের জন্য নিজেকে নিয়োজিত করা। গৌতম বুদ্ধর উপদেশাবলীর সাহায্যে চিত্তকে অন্তর্মুখী করার জন্য এবং আত্মোন্নতি এবং আত্মঅহংকারের মধ্যে পার্থক্য উপলব্ধি করার জন্য ধম্মপদ অধ্যয়ন যেমন প্রয়োজন, ঠিক তেমনিই প্রয়োজন শরীরের যত্ন নেওয়ার, কারণ ভগ্নশরীরে কোনপ্রকার কর্ম সম্পাদন সম্ভব নয়। অর্থাৎ মানুষের প্রাথমিক কর্তব্য আত্মশুদ্ধি। কারণ আত্মশুদ্ধির লক্ষ্যে আবশ্যিকভাবে নিজের শরীরকে সুস্থ না রাখলে জ্ঞানার্জন করে অপরের হিতার্থে নিজেকে নিয়োজিত করা যাবে না (সেন, ২০১২:২২)। স্বীয় প্রচেষ্টার দ্বারাই আমরা উপলব্ধি করতে পারব জীবন দুঃখময়—যা প্রথম আর্যসত্য। এই উপলব্ধিই নির্দিষ্ট কারণের অর্থাৎ ভবচক্রের দিকে ইঙ্গিত করে এবং এটিই হল দ্বিতীয় আর্যসত্য। এর সাথেই উপলব্ধি হয় যে দুঃখের থেকে নিবৃত্তি সম্ভব। তার পথ হিসেবেই আষ্টাঙ্গিক মার্গের (শীল, সমাধি এবং প্রজ্ঞা) উল্লেখ করা হয়েছে—এগুলি তৃতীয় এবং চতুর্থ আর্যসত্য হিসেবে পরিচিত। এই চারপ্রকার আর্যসত্যের যথাযথ উপলব্ধির প্রেক্ষিতেই মধ্যমপন্থার সারাংশ সম্বন্ধে সম্যক্ ধারণা সম্ভব। অর্থাৎ এই মার্গগুলির অনুশীলনের দ্বারাই আত্মদীপ হওয়া সম্ভব। নিজেকে আলোকিত করার জন্য অপর কোনও দীপের অন্বেষণ এখানে বৃথা—একথাই গৌতম বুদ্ধ বলতে চেয়েছেন (সেন, ২০১২:২২)। প্রত্যেক মানুষের মধ্যে উত্তরণের সম্ভাবনা বর্তমান থাকা সত্ত্বেও কেবলমাত্র অবিদ্যাজনিত কারণে আমরা এই সম্ভাবনাময় অবস্থা সম্বন্ধে অবগত হতে অপারগ। গৌতম বুদ্ধের উপদেশাবলীর যথাযথ তাৎপর্যের উপলব্ধির দ্বারাই একমাত্র অবিদ্যার নিরসন সম্ভব। ফলে

অবিদ্যার পরিণামস্বরূপ দ্বৈতভাবের নাশ হয় এবং অস্থির সমাজে প্রশান্তি সম্ভব হয়। যা আদর্শ সমাজের অস্তিত্বের সম্ভাবনাসূচক, এটা বলা অত্যুক্তি হবে না যে, ধম্মপদের প্রতিটি গাথায় চারিত্রিক উৎকর্ষের দ্বারা যাপনের পথ তৈরী করে নেওয়ার প্রয়োজনীয়তা অত্যন্ত সুস্পষ্টভাবে বর্ণিত হয়েছে, যা স্রোতস্বিনী নদীর মতোই দেশ, কাল ব্যতিরেকে আবহমানধারায় উজ্জীবিত। তাই ধম্মপদের তাৎপর্য বোঝানোর উদ্দেশ্যেই বলা হয়েছে—একশোটি অর্থহীন পদযুক্ত গাথার অধ্যয়নের থেকে একটিমাত্র ধম্মপদে উল্লেখিত গৌতম বুদ্ধের উপদেশাবলীর যথাযথ উপলব্ধিই সার্থক—যা শ্রবণমাত্রই চিত্তে প্রশান্তি নিয়ে আসে (সেন, ২০১২:২২)।

গ্রন্থপঞ্জী

ঘোষ, ঈশানচন্দ্র। জাতক (চতুর্থ খণ্ড)। করুণা প্রকাশনী। কোলকাতা। ২০০৪।

চট্টোপাধ্যায়, জয়ন্তী। ধম্মচক্কপ্পবত্তনসুত্ত। মহাবোধি বুক এজেন্সী। কোলকাতা। ২০১০।

চৌধুরী, সুকোমল। গৌতম বুদ্ধের ধর্ম ও দর্শন। কোলকাতা। ২০১৪।

পণ্ডিত শ্রীমৎ ধর্মাধার মহাস্থবির। মিলিন্দপ্রশ্ন। মহাবোধি বুক এজেন্সী। কোলকাতা। ২০১৩।

বসু, চারুচন্দ্র। ধম্মপদ। মহাবোধি বুক এজেন্সী। কোলকাতা। ২০১০।

শ্রীমৎ স্বামী হরিহরানন্দ আরণ্য। ধর্মপদম্। কপিল মঠ। মধুপুর। ১৩৩২।

শ্রীশীলানন্দ ব্রহ্মচারী। অভিধর্ম-দর্পণ (বৌদ্ধদর্শন ও মনস্তত্ত্বের আলোচনা)। মহাবোধি বুক এজেন্সী। কোলকাতা। ১৯৯১।

শ্রীশীলানন্দ ব্রহ্মচারী। বিশুদ্ধিমার্গ পরিক্রমা (অনুবুদ্ধ বুদ্ধঘোষ রচিত বিশুদ্ধিমার্গ-এর সারসংকলন)। মহাবোধি বুক এজেন্সি। কোলকাতা। ১৯৯৭।

সেন, রণব্রত। ধম্মপদ। হরফ প্রকাশনী। কোলকাতা। ২০১২।

পরিবেশ সচেতনতায় হস্তী সংরক্ষণের মাহাত্ম্য

ডঃ জয়দেব পাল[১],
অতিথি অধ্যাপক, সংস্কৃত বিভাগ,
রাধামাধব আদর্শ সংস্কৃত মহাবিদ্যালয় { কে. সং. বি. অধীনস্থ },
নম্বোল, মণিপুর,
Email Id.- jaydev.pal2012@gmail.com

বিপাশা দেবনাথ[২] , বিদ্যার্থী (স্নাতকোত্তর পাঠরত), পরিবেশবিদ্যা বিভাগ,
রবীন্দ্রভারতী বিশ্ববিদ্যালয়, কলকাতা, পশ্চিমবঙ্গ,
Email Id. – bipashadebnath33@gmail.com

সংক্ষিপ্তসার :

ভারতীয় তথা বিশ্ব সংস্কৃতির প্রেক্ষাপটে বৃহদাকার স্তন্যপায়ী প্রাণী হস্তীর গুরুত্ব প্রাক্- ঐতিহাসিক যুগ থেকে শুরু করে অর্বাচীনকালেও স্বমহিমায় বিরাজিত। ঐতিহাসিক প্রেক্ষাপটে যেমন মধ্যপ্রদেশের ভীমবেটকায় প্রাগৈতিহাসিক যুগের গুহাচিত্রে, সিন্ধু সভ্যতার পশুপতি শীলে এবং অন্যান্য পৃথক্ শীলে, বৈদিক যুগে ইন্দ্রাদিদেবতাদের বাহনরূপে, মধ্যযুগে মহামতি অশোকের সারনাথ স্তম্ভে, কলিঙ্গরাজ খারবেলের হাতীগুম্ফাভিলেখে, গুপ্তদের অজন্তা গুহাচিত্রে হস্তীর নানাবিধ রূপ কখনো চিত্রিত কখনোও বা খোদিত হয়েছে। মৌর্যকালীন মহামতি কৌটিল্যের অর্থশাস্ত্রের 'অধ্যক্ষপ্রচারঃ' নামক দ্বিতীয় অধিকরণের আটচল্লিশতম প্রকরণে একত্রিশতম 'হস্ত্যধ্যক্ষ:' ও বত্রিশতম 'হস্তিপ্রচারঃ'-এ যথাক্রমে এই দুই অধ্যায়ে মৌর্য রাজ্যের হস্তীর প্রয়োজন, প্রতিপালন, শ্রেণীকরণ, পরিচালন, প্রশিক্ষণ ও সংরক্ষণের বিষয়গুলি সবিশদ আলোচিত হয়েছে। প্রাচীন ভারতের হস্তিশাস্ত্রের গুরুত্বের নিদর্শন নীলকণ্ঠের 'মাতঙ্গলীলা', মহর্ষি পালকাপ্যের 'গজশাস্ত্রম্', ও 'হস্ত্যায়ুর্বেদঃ', সুকুমারের 'হস্তিবিদ্যার্ণবঃ', শম্ভুনাথের 'গজেন্দ্র-চিন্তামণি' ইত্যাদি গ্রন্থে মেলে। মহামতি কৌটিল্য মূলতঃ রাজার চতুরঙ্গ বলের অন্যতম শ্রেষ্ঠ বল হস্তীকে যুদ্ধযাত্রার জন্য সংরক্ষণের উপর বিশেষ প্রাধান্য দিয়েছেন। তবে সেখানে নৈতিক সংরক্ষণ দ্রষ্টব্য। যেমন "বিক্কো মূঢ়ো মৎকুণো ব্যাধিতো গর্ভিণী ধেনুকা হস্তিনী চাগ্রাহ্যাঃ"(অর্থশাস্ত্র.২/৪৮/৩১)। অর্থাৎ দুগ্ধপায়ী, হস্তিনীর সমদন্ত সমন্বিত, দন্তহীন, অসুস্থ, গর্ভযুক্ত ও দুগ্ধদানকারী হস্তীকে না ধরার বলা হয়েছে। কেবল ক্রিড়াকৌতুকের জন্য প্রয়োজনে দুগ্ধপায়ী হস্তীকে ধরা হলেও তাকে দুগ্ধাদি দ্বারা বিশেষ পরিচর্যার কথাও বলা হয়েছে- "ক্ষীরযাবসিকো বিক্কঃ ক্রীড়ার্থং গ্রাহ্যঃ"(অর্থশাস্ত্র. ২/৪৮/৩১)। কৌটিল্য হস্ত্যধ্যক্ষকে হস্তিশালা রক্ষণ, হস্তী প্রশিক্ষণ, হস্তিদের খাদ্যনিরুপণ, হস্তিচিকিৎসক ও হস্তিরক্ষক নিয়োগের কথা বলেছেন। হস্তী চিকিৎসক ক্লান্ত, অসুস্থ, মদ্যপায়ী, বৃদ্ধ প্রভৃতি হস্তিদের চিকিৎসা করে সারিয়ে তুলবেন- "পথিব্যাধিকর্ম্মমদজরাভিতপ্তানাং চিকিৎসকাঃ প্রতিকুর্যুঃ"(অর্থশাস্ত্র. ২/৪৮/৩২)। উত্তম হস্তী নির্বাচন, হস্তীর জন্য স্কন্দপূজা, পরিমিত হস্তীদন্ত ছেদন, হস্তী শোভা বর্ণন ও হস্তী পরিচর্যাকারীর অপরাধ হেতু অর্থদণ্ড সহ বিভিন্ন দণ্ডের বিধান আলোচিত হয়েছে।

শ্রীমদ্ভগবদ্গীতায় ভগবান শ্রীকৃষ্ণ স্বয়ং বলেছেন প্রতিটি জীবের মধ্যেই তিনি অবস্থান করছেন, যা তাঁর উক্তিতেই

পায় – “ঈশ্বরঃ সর্বভূতানাং হৃদ্দেশেঽর্জুন তিষ্ঠতি”(গীতা ১৮/৬১)। তাছাড়াও প্রতিটি জীব তার পরিবেশের ভারসাম্য রক্ষার মূল চাবিকাঠি। জীববৈচিত্র্যে পরিবেশের বাস্তুতন্ত্রে কোন একটি বিশেষ উপাদানের অভাবে পরিবেশ সচল ও সুস্থ থাকতে পারে না। তাই ১৯৯২ সালে ভারত সরকারের পরিবেশ ও বনমন্ত্রক দ্বারা হস্তী প্রকল্পের (Elephant Project) মাধ্যমে হস্তীর সংরক্ষণ চালু করা হয়েছে। হস্তী একটি 'Key Stone Species' বাস্তুতন্ত্রে জঙ্গলের লতাপাতা খেয়ে গ্রিনহাউস দূষণরোধ, বায়োমাস বৃদ্ধি, বীজের বিচ্ছুরণ সহ নানাবিধ কার্বন সিঙ্ক (Carbon Sink) গঠনে করে পরিবেশের জীববৈচিত্র্যের ভারসাম্যকে নিয়ন্ত্রণ করে।

সূচক শব্দসমূহ : হস্তিশাস্ত্র, হস্তিসংরক্ষণ, হস্তিচিকিৎসক, হস্তিরক্ষক, হস্তিপ্রকল্প, key stone species.

ভূমিকা: প্রাক-ঐতিহাসিক যুগ থেকে শুরু করে অর্বাচীন কালেও ভারতীয় তথা বিশ্ব পরিবেশ ও বাস্তুতন্ত্র সংরক্ষণে বৃহদাকার স্তন্যপায়ী প্রাণী হস্তীর গুরুত্ব সমহিমায় বিরাজিত। প্রাচীন ভারতীয় শিলালখ ও গুহাচিত্রে তার প্রতিবিম্বিত রূপ সকলকে বিমোহিত করে। প্রাচীন ভারতীয় রাজাদের বীরত্ব শৌর্যের প্রতীক চতুরঙ্গ বলের অন্যতম হস্তী কখনও তাঁর যুদ্ধযাত্রার বিজয় স্তম্ভ স্থাপন করেছে, কখনও আবার গমনাগমন ও দণ্ডদাতার ভূমিকায় উৎত্তীর্ণ হয়েছে। হস্তীর প্রয়োজনীয়তাকে অনুভব করেই অর্থশাস্ত্রাদি গ্রন্থে তার পরিপালন, প্রশিক্ষণ ও সংরক্ষণের বিশেষ ব্যবস্থার কথা বর্ণিত হয়েছে। হস্তীর গুরুত্ব বৃদ্ধিতে নানা হস্তিশাস্ত্র রচিত হয়েছে। তাকে ঘিরেই একটি গোটা বাস্তুতন্ত্র পরিচালিত ও নানা অণুজীব সংরক্ষিত হয়েছে। তার দন্ত যেমন তার শোভা বর্ধন করে আবার কখনও এর জন্যই তার জীবন সংশয়ও ঘটেছে। কেবল প্রাচীন শাস্ত্রেই নয়, আধুনিক কালেও তার পরিবেশের প্রতি বিশেষ গুরুত্ব ও প্রাধান্য লক্ষ্য করে সারা পৃথিবী জুড়ে তার সংরক্ষণে মানব সমাজ তৎপর হয়েছে। ভারত সরকারের হস্তী প্রকল্পের নানাবিধ কার্যকলাপে বর্তমান ভারতে হস্তী সংখ্যা ক্রমবর্ধিত হচ্ছে। কেননা পরিবেশের বাস্তুতন্ত্রের মূলতত্ত্ব জাতি (Key stone species) হিসেবে হস্তীর সংরক্ষণে জঙ্গলের পরিবেশ সংরক্ষিত হয়।

ভারতীয় উপমহাদেশের অন্যতম প্রাচীন ঐতিহ্যবাহী স্থান মধ্যপ্রদেশের ভীমবেটকায় গুহাচিত্রে হস্তীর চিত্র পাওয়া যায়। সিন্ধু সভ্যতায় মহেঞ্জোদাড়োতে যে পশুপতি সীল পাওয়া গেছে, তার বামদিকে একটি হস্তীর চিত্র খোদিত আছে। এছাড়া পৃথক্-ভাবে হস্তীর চিত্র খোদিত অনেক সীল পাওয়া গেছে। মৌর্যযুগে মহামতি অশোকের সারনাথ স্তম্ভলেখের অশোকস্তম্ভের অশোকচক্রের পূর্বদিকে একটি হস্তীর চিত্র খোদিত আছে, যা বৌদ্ধধর্মের আঙ্গিকে ভগবান্ বুদ্ধের আবির্ভাবকে ইঙ্গিত করে। কেননা বুদ্ধজননী মায়াদেবী স্বপ্নে একটি শ্বেতহস্তীকে তাঁর গর্ভে প্রবেশ করতে দেখেছিলেন। কলিঙ্গরাজ খারবেলের হাতিগুম্ফা অভিলেখের শিলালেখে হস্তীর প্রস্তরখোদিত মূর্তি পাওয়া যায়। তাছাড়া উড়িষ্যায় ভুবনেশ্বরের উদয়গিরির এই প্রস্তরলেখে ব্রাহ্মী লিপিতে প্রাকৃত ভাষায় বলা হয়েছে- “*দুতিয়ে চ বসে অচিতয়িতা সাতকংনিং পছিম-দিসং-হয়-গজ-নর-বহুলং দংডং পঠাপয়তি*”।[1] অর্থাৎ (কলিঙ্গরাজ খারবেলের রাজত্বের) দ্বিতীয় বর্ষে সাতকর্ণিকে গ্রাহ্য না করে খারবেল পশ্চিম ভারতে অশ্ব, হস্তী, পদাতিক সৈন্য ও রথযুক্ত বৃহৎ সেনা পাঠান। সুতরাং তাঁর রাজত্বে চতুরঙ্গ বল হিসেবে হস্তীর ব্যবহার দ্রষ্টব্য। তামিলনাড়ুর পল্লব সাম্রাজ্যের মহাবলীপুরমের “শোর টেম্পল

[1] খারবেলের হাতিগুম্ফা লেখ- চতুর্থ স্তবক

কমপ্লেক্স”-এ খোদিত প্রস্তরলেখে হস্তীর চিত্র পাওয়া যায়। গুপ্তদের অজন্তা গুহাচিত্রে অনেক হস্তীর চিত্র মেলে। মহাক্ষত্রপ রুদ্রদামনের গির্ণার শিলালেখে হস্তীর কথা উল্লেখ আছে। তাঁর শৌর্য প্রসঙ্গে বলা হয়েছে - “*বিপুলকীর্ত্তিনা তুরগ-গজ-রথচর্য্যাসিচর্মনিযুদ্বাদ্যা*”।[1] পশ্চিমবঙ্গের নদীয়া জেলার অন্তর্গত পালপাড়াতে দক্ষিণমুখী টেরাকোটা মন্দিরটি গান্ধর্ব রায় সপ্তদশ শতাব্দীতে নির্মাণ করেন। সেখানে রামায়ণের টেরাকোটা চিত্রে যুদ্ধরত হস্তীর চিত্রও চোখে পড়ে। মধ্যযুগে সুলতানী আমলে স্থাপত্যশিল্পের পরিবর্তনে হস্তীর গুহাচিত্র ও প্রস্তর চিত্র অবলুপ্ত হতে থাকে। তবে বিভিন্ন মিনিয়েচার ও পাণ্ডুলিপিতে হস্তীর অবয়ব ফুটে উঠতে দেখা যায়।

মহাভারতের কৌরব রাজধানী “হস্তিনাপুর” নামকরণে হস্তীর গুরুত্ব প্রদর্শিত। নাট্যশাস্ত্রের প্রণেতা ভরতমুনির ‘নাট্যশাস্ত্রম্’ গ্রন্থে রঙ্গশালার রঙ্গপীঠের পার্শ্বে মত্তবারণী নির্মাণের কথা বলা হয়েছে। মত্ত বারণাদের (হস্তীদের) শ্রেণীকে ‘মত্তবারণী’ আক্ষরিক অর্থে বলা যায়। মত্তবারণী মহেন্দ্রের ঐরাবতের প্রতীক, যা বিঘ্ননাশক ইন্দ্রের উপস্থিতি সূচনা করে। ঐরাবত ইন্দ্রের বাহন। ঐরাবতের সমার্থক বাচক শব্দাবলি হল -“*ঐরাবতোঽভ্রমাতঙ্গৈরাবণাভ্রমুবল্লভাঃ*”[2] অর্থাৎ ঐরাবত, অভ্রমাতঙ্গ, ঐরাবণ ও অভ্রমুবল্লভ। মহামতি কৌটিল্য প্রণীত অর্থশাস্ত্রের ‘অধ্যক্ষপ্রচারঃ’ নামক দ্বিতীয় অধিকরণের আটচল্লিশতম প্রকরণের একত্রিশ ও বত্রিশতম ‘হস্ত্যধ্যক্ষঃ’ ও ‘হস্তিপ্রচারঃ’ যথাক্রমে এই দুই অধ্যায়ে মৌর্যরাজ্যের হস্তীর প্রয়োজন, প্রতিপালন, শ্রেণীকরণ, পরিচালন, প্রশিক্ষণ ও সংরক্ষণের বিষয়গুলি সবিশদ আলোচিত হয়েছে। প্রাচীনভারতের হস্তি-শাস্ত্রের গুরুত্ব কতটা বৃদ্ধি পেয়েছিল, তা হস্তিশাস্ত্র বিষয়ক পৃথক্ পৃথক্ গ্রন্থের রচনার দ্বারা বোঝা যায়। যেমন- নীলকণ্ঠের মাতঙ্গলীলা, মহর্ষি পালকাপ্যের গজশাস্ত্রম্ ও হস্ত্যায়ুর্বেদঃ, সুকুমারের হস্তীবিদ্যার্ণবঃ, শম্ভুনাথের গজেন্দ্র–চিন্তামনিঃ, কল্যাণরাজ তৃতীয় সোমেশ্বরের মানসোল্লাসঃ ও শিবমার ভূপালের কল্পনারত্নম্ ইত্যাদি।

মহাকবি অশ্বঘোষের “বুদ্ধচরিতম্”-এ বুদ্ধজন্মবৃত্তান্তে শ্বেতহস্তীর বর্ণনা পাওয়া যায়। গদ্যকাব্যকার দণ্ডীর ‘দশকুমারচরিতম্’-এ ‘চণ্ডপোত’ নামক হস্তীর কথা জানা যায়। মহাকবি কালিদাসের ‘অভিজ্ঞানশকুন্তলম্’-এ প্রথমাঙ্কের শেষের দিকে তপোবনে মূর্তিমান বিঘ্ন স্বরূপ হস্তীর কথা বলা হয়েছে – “*ধর্মারণ্যং প্রবিশতি গজঃ স্যন্দনালোক ভীতঃ*”।[3] তবে সেখানে হস্তী এমনিতেই প্রবেশ করেনি, রথদর্শনে ভীত হয়ে এ কাজ করেছে। মহাকবি বাণভট্টের কাদম্বরী কাব্যে হস্তীর শঙ্খাভরণের বর্ণনা রয়েছে।

পরিবেশবান্ধব হস্তীর সংরক্ষণের বিষয়টি প্রাচীনকাল থেকেই বিশেষ গুরুত্ব লাভ করে। বিভিন্ন হস্তিশাস্ত্রের নিরিখে জানা যায় মূলতঃ যুদ্ধযাত্রা, যাতায়াতের মাধ্যম হিসেবে কখনও দণ্ডদানের মাধ্যম বা ক্রীড়ার প্রয়োজনার্থে হস্তীর বিশেষ সংরক্ষণ, পরিচর্যা ও পরিপালন করা হলেও সেখানে হস্তীর প্রতি বিশেষ গুরুত্বরোপ ও প্রাধান্যতা সত্যই চিত্তাকর্ষক ও দূরদর্শীতার পরিচায়ক।

মহামতি কৌটিল্য তাঁর অর্থশাস্ত্রের বত্রিশতম ‘হস্ত্যধ্যক্ষঃ - তত্র হস্তিপ্রচারঃ’ - নামক অধ্যায়ে হস্তীর শ্রেণীকরণ এরূপ করেছেন –

[1] রুদ্রদামনের গির্নার আভিলেখ – পঞ্চম স্তবক

[2] অমরকোষ – প্রথম কান্ড – স্বর্গবর্গে

[3] অভিজ্ঞানশকুন্তলম্ ১/৩০

কার্যকারিতার ভিত্তিতে হস্তীর শ্রেণীকরণ

- দম্যঃ (শিক্ষার দ্বারা দমনযোগ্য হস্তী)
  - স্কন্ধগতঃ
  - স্তম্ভগতঃ
  - বারিগতঃ
  - অবপাতগতঃ
  - যূথগতঃ
- সান্নাহ্যঃ (যুদ্ধোপযোগী হস্তী)
  - উপস্থানম্
  - সংবর্তনম্
  - সংযানম্
  - বধাবধঃ
  - হস্তিযুদ্ধম্
  - নাগরায়ণম্
  - সাংগ্রামিকম্
- ঔপবাহ্যঃ (বহনযোগ্য হস্তী)
  - আচরণঃ
  - কুঞ্জরৌপবাহ্যঃ
  - ধোরণঃ
  - আধানগতিকঃ
  - যষ্ট্যপবাহ্যঃ
  - তোত্রোপবাহ্যঃ
  - যুদ্ধপবাহ্যঃ
  - মার্গায়ুকঃ
- ব্যালঃ (ঘাতকহস্তী)
  - শুদ্ধঃ
  - সুব্রতঃ
  - বিষমঃ
  - সর্বদোষ
  - প্রদুষ্টঃ

"*ব্যাল একক্রিয়াপথঃ*"[1] অর্থাৎ ব্যাল বা ঘাতক হস্তী ক্রিয়াপদ্ধতি একপ্রকার।

মহামতি কৌটিল্য হস্তীর সংরক্ষণে উপযুক্ত বয়স ও নির্দিষ্ট গঠনতন্ত্রের উপর সর্বাধিক গুরুত্বরোপ করেছেন। এতে যেমন রাজকার্য সিদ্ধি হবে, তেমনি আবার পরিবেশের হস্তী সংরক্ষিত হবে। তিনি উত্তম, মধ্যম ও অধম – এই তিনটি শ্রেণীতে ভাগ করে বিশেষ করে উত্তম শ্রেণীর হস্তী সংগ্রহের কথা বলেছেন - ' *সপ্তারত্নিরুৎসেধো নবায়ামো দশপরিণাহঃ প্রমাণতশ্চত্বারিংশদ্বর্ষো ভবত্যুত্তমঃ* '[2] অর্থাৎ উচ্চতা সাত অরত্নি(হাত)। আয়াম (দৈর্ঘ্য) নয় হাত এবং পরিণাহ (পরিধি) দশহাতযুক্ত এবং চল্লিশ বৎসর বয়স্ক হস্তীই উত্তম শ্রেণীর হস্তী। "*বিক্কো মূঢ়ো মৎকুণো ব্যাধিত গর্ভিণী ধেনুকা হস্তিনী*

[1] কৌটিল্যম্ অর্থশাস্ত্রম্ - ২ অধিকরণ/৪৮ প্রকরণ /৩২ অধ্যায়

[2] অর্থশাস্ত্রম্ ২/৪৮/৩১

চাগ্রাহ্যাঃ'।[1] অর্থাৎ দুগ্ধপায়ী, হস্তিনীর সমান দন্তসমন্বিত, দন্তহীন, অসুস্থ, গর্ভযুক্ত ও দুগ্ধদানকারী হস্তীকে ধরা যাবে না। কেবল ক্রীড়া কৌতুকের জন্য প্রয়োজনে দুগ্ধপায়ী হস্তীকে ধরা হলে তাকে দুধ ও তৃণাদির দ্বারা বিশেষ পরিচর্যার কথা বলা হয়েছে- " *ক্ষীরযাবসিকো বিক্কঃ ক্রীড়ার্থং গ্রাহ্যঃ*'।[2]

হস্তীর সংরক্ষণে হস্তিশালায় বিশেষ বিশেষ কর্মী নিযুক্ত থাকতেন। তাঁরা হস্তীর রক্ষণাবেক্ষণাদির যাবতীয় কার্য নিরীক্ষণ ও সাধন করতেন। মহামতি কৌটিল্য বলেছেন- "*হস্ত্যধ্যক্ষো হস্তিবনরক্ষাং দম্যকর্মক্ষান্তানাং হস্তিহস্তিনীকলভানাং শালাস্থানশয্যাকর্মবিধাযবসপ্রমাণং কর্মস্বায়োগং বন্ধনোপকরণং সাংগ্রামিকমলঙ্কারং চিকিৎসকানীকস্থোপস্থায়ুকবর্গং চানুতিষ্ঠেৎ*'।[3] অর্থাৎ হস্তিশালার হস্ত্যধ্যক্ষ হস্তিবন রক্ষা, হস্তী-হস্তিনী ও শাবকদের জন্য হস্তিশালা, হস্তির উঠা বসা ও বাঁধার স্থান নির্মাণ, হস্তীর ভোজন, হস্তীর আভুষণ, হস্তীর চিকিৎসাদির ব্যবস্থা করবেন। হস্তীর পরিচর্যায় কর্মচারীদের যাতে ত্রুটি না হয় সেদিকেও লক্ষ্য রাখবেন। মহামতি কৌটিল্য হস্তীর পরিচর্যায়রত কর্মচারীবর্গ প্রসঙ্গে বলেছেন - "*চিকিৎসকানীকস্থারোহকাধোরণহস্তিপকৌপচারিক-বিধাপাচকযাবসি—কপাদপাশিককুটীর-রক্ষকৌপশায়িকাদিরৌপ-স্থায়ি-কবর্গঃ*'।[4] অর্থাৎ হস্তীর ঔপস্থায়িকবর্গ বা পরিচারকবর্গ হল-

১) চিকিৎসক – গজবৈদ্য বা হস্তী চিকিৎসক।

২) অনীকস্থ – হস্তিশাস্ত্রজ্ঞ বা হস্তী শিক্ষক।

৩) আরোহক – গজারোহী বা মাহুত।

৪) আধোয়ণ – গজকর্মকুশল ব্যক্তি বা হস্তীর পদক্ষেপ ও গতি নিয়ন্ত্রক মাহুত।

৫) হস্তিপক – হস্তীরক্ষক।

৬) ঔপচারিক – হস্তীর পরিচারক ।

৭) বিধাপাচক – হস্তীর পাচক বা রন্ধনকারী।

৮) যাবসিক – হস্তীর তৃণদানকারী।

৯) পাদপাশিক – হস্তীর পদবন্ধনকারী।

১০) কুটীররক্ষক – গজশালার রক্ষক বা প্রহরী।

১১) ঔপশায়িক – হস্তীর শয়নশালার প্রহরী বা রক্ষক।

হস্তীর যথাযথ পরিচর্যা ও রক্ষণাবেক্ষণে অবহেলায় বিশেষ দণ্ডের বিধান করেছেন মহামতি কৌটিল্য - "*স্থানস্যাশুদ্ধির্যবসস্যাগ্রহণং স্থলে শায়নমভাগে ঘাতঃ পরারোহনমকালে যানমভূমাবতীর্থেঽবতারণং তরুষণ্ড ইত্যত্যয়স্থানানি। তমেষাং ভক্তবেতনাদাদদীত*'।[5] অর্থাৎ হস্তীর বাসস্থান অপরিস্কার রাখা, হস্তীকে তৃণাদি খাদ্য পরিবেশন না করা, হস্তীকে কঠিন ভূমিতে শয়ন করানো, অস্থানে আঘাত করা, অযোগ্য ব্যক্তিকে হস্তী পৃষ্ঠে আরোহণ, হস্তীকে অসময়ে ও বিষমভূমিতে চালনা করা, অনির্দিষ্ট তীর্থে বা ঘাটে অবতরণ করা এবং ঘন বৃক্ষসমন্বিত বনে হস্তীকে সঞ্চালন

---

[1] অর্থশাস্ত্রম্ ২/৪৮/৩১

[2] অর্থশাস্ত্রম্ ২/৪৮/৩১

[3] অর্থশাস্ত্রম্ ২/৪৮/৩১

[4] অর্থশাস্ত্রম্ ২/৪৮/৩২

[5] অর্থশাস্ত্রম্ ২/৪৮/৩২

করা – এগুলি করলে অপরাধকারীর দণ্ড বা জরিমানা হবে। প্রয়োজনে তাঁদের বেতন থেকে সেই দণ্ডার্থ নেওয়া হবে। হস্তিশালার কর্মচারীদের পদানুসারে পৃথক্ পৃথক্ বেতন ও আহার্য্যের ব্যবস্থাপনা ছিল।

অর্থশাস্ত্রে হস্তীদের দৈহিক গঠনতন্ত্রের ভিত্তিতে তাদের সঠিক খাদ্য ও দৈনিক সময়সারণীর বিধান করা হয়েছে। উত্তম শ্রেণীর হস্তীর জন্য উচ্চতা ও পরিধি অনুসারে তণ্ডুল, ঘি, লবন, পল মাংস, রস, দই, গুড় গাছের ডালপালাদির খাওয়ানোর কথা বলা হয়েছে। উত্তম হস্তীর খাদ্যের ১/4 অংশ কম মধ্যম হস্তী ও মধ্যম হস্তীর ১/4 অংশ কম অধম হস্তীর জন্য খাদ্য বরাদ্দের কথা বলা হয়েছে। মহাকবি কালিদাস বলেছিলেন – " *শরীরমাদ্য খলু ধর্মসাধনম্*"।[1] সুতরাং ধর্মসাধনের জন্য শরীরের পুষ্টি ও সঠিক খাদ্যভাস একান্ত প্রয়োজন। মহামতি কৌটিল্য হস্তীর শরীরের পুষ্টির প্রতি সজাগ দৃষ্টি রেখেছেন, যা প্রশংসনীয়।

মহামতি কৌটিল্য তাঁর অর্থশাস্ত্রে হস্তীর রক্ষণাবেক্ষণে হস্তিচিকিৎসকের নিযুক্তির কথা বলেছেন। তাঁরা দীর্ঘ-পদচারণে ক্লান্ত, অসুস্থ বা ব্যাধিগ্রস্ত, প্রভূত শ্রমহেতু অসুস্থ, মদ্যপানজনিত কারণে অসুস্থ ও বার্দ্ধক্যজনিত কারণে অসুস্থ হস্তীকে চিকিৎসা করে সারিয়ে তুলবেন-

"পথিব্যাধিকর্মমদজরাভিতপ্তানাং চিকিৎসকাঃ প্রতিকুর্য্যুঃ"।[2]

হস্তীর দন্তচ্ছেদনের বিষয়ে কৌটিল্য বিশেষ বিচক্ষণতা ও সাবধানতা অবলম্বন করেছেন। হস্তীর দন্তমূলের পরিক্ষেপ (বেড়)-এর দ্বিগুণ অংশ রেখে বাকী অংশ ছেদন করার কথা বলেছেন। এক্ষেত্রে নদীচর হস্তীদের আড়াই বছর পর এবং পর্বতচারী হস্তীদের পাঁচ বছর পর দন্তছেদনের বিধান দ্রষ্টব্য -

"দন্তমূল পরীণাহদ্বিগুণং প্রোজ্ঝ্য কল্পয়েৎ।
অব্দে দ্ব্যর্ধে নদীজানাং পঞ্চাব্দে পর্বতৌকসাম্ ।।"[3]

শ্রীনীলকণ্ঠের মাতঙ্গলীলা নামক হস্তিশাস্ত্রে হস্তীর নানাবিধ চিকিৎসার কথা বলা হয়েছে। হস্তীর আহারে কখন লবণ প্রয়োগ করা উচিত? সে বিষয়ে বলা হয়েছে-

"পূর্বাহ্ণভক্তে লবণং বর্জযেদ্দোষবর্ধনম্।
অপরাহ্ণে তু লবণং দীপনং দোষনাশনম্ ।।"[4]

শরৎকালীন দৈনন্দিন হস্তীর আহার প্রসঙ্গে বলা হয়েছে –

"গোধূমঃ সলিলাপ্লুতিঃ প্রতিদিনং সায়ং স এবাশনং।
স্বিন্নক্ষীরযুতং তথা ঘৃতরসাঢ্যং শারদোঽয়ং বিধিঃ।।"[5]

মরণাপন্ন হস্তীর প্রতি বিশেষ দৃষ্টি আরোপ করে বলা হয়েছে-

"যে যে ভেদা মানুষেভ্যে গজানাং
তে তে প্রোক্তা দোষদূষ্যাদিকেষু।
তস্মাৎ তৎ জ্ঞৈর্ব্যাধিভেদং বিদিত্বা

[1] কুমারসম্ভবম্ ৫/৩৩
[2] অর্থশাস্ত্রম্ ২/৪৮/৩২
[3] অর্থশাস্ত্রম্ ২/৪৮/৩২
[4] মাতঙ্গলীলা ১১/২৩
[5] মাতঙ্গলীলা ১১/৩৬

মর্ত্যানামেবাত্র কার্যা চিকিত্সা ।।"[1]

মহর্ষি পালকাপ্য হস্ত্যায়ুর্বেদের নেত্রারোগাধ্যায়ে প্রতিনুন্ন নামক নেত্ররোগ প্রসঙ্গে বলেছেন –

"প্রতিনুন্নমিমং ব্যাধিভাগন্তুং নেত্রসংভবম্।

সাধযেত্কুশলো যঃ স পুজামর্হতি পার্থিবাৎ ।।

ইতি প্রতিনুন্নো নাম নেত্রারোগঃ।।"[2]

বিশ্বজুড়ে বনভূমির ধ্বংস ও নগরায়ণের ফলে হস্তী প্রভৃতি বন্যপ্রাণীরা আজ বিপন্ন ও ক্ষতিগ্রস্থ 'ইন্টারন্যাশানাল ইউনিয়ন ফর কনজারভেশন অফ নেচার' (IUCN)-এর সমীক্ষানুসারে ১৯৮৬ সাল থেকে এশিয়ার হস্তীরা বিপন্ন তালিকাভুক্ত। সম্প্রতি আফ্রিকান হস্তীরাও বিপন্ন তালিকার আওতায়ভুক্ত।[3] এভাবে বিশ্বজুড়ে হস্তীর সংখ্যা ক্রমবর্ধমান হ্রাস পেলে পরিবেশসহ মানব জগৎ ধ্বংসের পথে এগোবে। কেননা হস্তী একটি Key stone species হিসেবে পরিবেশের বাস্তুতন্ত্রের ভারসাম্য রক্ষায় বৃহৎ ভূমিকা পালন করে। পরিবেশবিদদের মতে হস্তী ছোট গুল্ম ও গাছপালার ডাল খেয়ে বৃহৎ বৃক্ষের শ্রীবৃদ্ধি ঘটিয়ে পরিবেশের গ্রীনহাউস গ্যাসের পরিমাণ হ্রাস করে। এর ফলে বৃহৎ বৃক্ষরা তাদের উচ্চতা ও পরিসর বৃদ্ধি করে উচ্চতর কার্বন শোষণ ক্ষমতা বিস্তারে পরিবেশের Carbon Sink ঘটিয়ে প্রভূত উপকার করে। হস্তীর খাদ্যগ্রহণে বেশিরভাগ অংশই অপাচ্য থাকে, যা গোবরে রূপান্তরিত হয়। এই গোবরে প্রচুর বীজ থাকে, তাছাড়া হস্তীর অন্ত্রের গ্যাস্ট্রিক অ্যাসিড বীজের শক্তাবরণকে ছিন্ন করে বীজের অঙ্কুরোদ্গমে সহযোগিতা করে। হস্তী একটি বিশাল সাম্রাজ্যের অধিপতির ন্যায় নানা স্থানে বিচরণকালে তার গোবরের মাধ্যমে বীজের বিচ্ছুরণ ও বায়োমাস বৃদ্ধির দ্বারা জঙ্গলের পরিধি বিস্তার ঘটায়। হস্তীর গোবর প্রাকৃতিক সার হিসেবে ব্যবহৃত হতে দেখা যায়। হস্তীর গোবর বিভিন্ন অণুজীবদের বাসস্থান ও বংশবৃদ্ধির মাধ্যম হয়ে থাকে। হস্তীর সংঘবদ্ধ চলাচলের ফলে ঘন জঙ্গলে পথ তৈরী হয় এবং অগ্নিনির্বাপণ রেখা তৈরী হয়। ফলে বনের দাবানল নিয়ন্ত্রণ হয়। হস্তীর শুঁড় ভূগর্ভস্থ জল শনাক্ত ও গর্ত তৈরী করে বনজ প্রাণীদের অশেষ উপকার সাধন করে। সুনামী বা জলোচ্ছ্বাসের ঘটনা হস্তী আগের থেকেই জানতে পারে- "At the time of catastrophic tsunamic which wreaked havoc in Indian Ocean on 26th December 2004, elephants in Thailand stated wailing again about an hour later. This time they could not be comforted despite their '*mahouts'* efforts. The elephants just keep running for the hill. The elephants that were not working, broke their hefty chains. Soon the area was attacked by devastating tsunamis caused by the earthquake (8.9 on Richter Scale) of Sumatra."[4]

হস্তীর সংরক্ষণের জন্য ১৯৯১-৯২ সালে ভারত সরকারের পরিবেশ ও বনমন্ত্রক হস্তী প্রকল্পের (Elephant Project) সূচনা করেছে। যার প্রধান উদ্দেশ্যগুলি হল –

ক) হস্তীদের বাসস্থান ও করিডোর রক্ষা করা।

খ) মানুষ ও পশুর সংঘর্ষের সমাধান করা।

---

[1] মাতঙ্গলীলা ১১/৫১

[2] হস্ত্যায়ুর্বেদ আঠারোতম নেত্র রোগাধ্যায়

[3] 1986 IUCN Red list

[4] ওয়ার্ল্ড জিওগ্রাফি p. 1.3.48

গ) বন্দী হস্তীদের কল্যাণবিধান করা।

ঘ) হস্তী-দন্তের জন্য তার ক্ষতিসাধন না করার প্রচার।

ভারতবর্ষের ২২টি রাজ্য ও কেন্দ্রশাসিত অঞ্চলে হস্তী প্রকল্প চলমান। হস্তী সংরক্ষণের জন্য 'সেন্ট্রাল প্রজেক্ট এলিফেন্ট মনিটারিং কমিটি' (CPEMC) এবং 'ক্যাপটিভ এলিমেন্ট হেলথ্ কেয়ার অ্যান্ড ওয়েলফেয়ার কমিটি' (CEHWC) গঠন করা হয়। ২০১৭ সালের হস্তী প্রকল্পের মাধ্যমে ভারতে ২০০৭ এবং ২০১২ সালের তুলনায় হস্তীর সংখ্যা বৃদ্ধি পেয়েছে। ২০১৭ সালে মোট হস্তীর সংখ্যা ভারতে ২৯৯৬৮টি। তবে ভারতের দক্ষিণভাগে (South Region) হস্তী সংখ্যা ২০১২ এর তুলনায় ২০১৭ কিছুটা হ্রাস পেয়েছে। ভারতে ৮০৭৭৭.৭৭৮ বর্গ কিলোমিটারে ৩৩টি হস্তী সংরক্ষিত স্থান (Elephant Reserve) বর্তমান।

পশ্চিমবঙ্গ রাজ্যে দুটি হস্তী সংরক্ষিত স্থান ময়ূরঝরনা ও ডুয়ার্স পূর্বাঞ্চল রয়েছে। অবৈধ উপায়ে শিকার ও হত্যা রোধের জন্য 'মনিটরিং অফ ইললিগ্যাল কিলিং অফ এলিফেন্ট' (MIKE) প্রগ্রাম চালু করা হয়। ২০২২ সালে ভারত সরকারের হস্তী প্রকল্পের ৩০ বছর পূর্ণ হলে ভারত সরকারের পরিবেশ ও বনমন্ত্রক, ভারত সরকার ও রাজ্য বনবিভাগ এবং আসাম সরকার ২০২৩ সালে এপ্রিলের ৭ ও ৮ তারিখে কাজিরাঙ্গা জাতীয় উদ্যানে (Kaziranga National Park) বর্তমান ভারতের রাষ্ট্রপতি মাননীয়া দ্রোপদী মুর্মু গজ উৎসবের (Gaj Utsav) শুভ উদ্বোধন করেন। সেখানে আধুনিক ভারতে হস্তী সংরক্ষণের গতি প্রকৃতি নিয়ে সুবিস্তৃত আলোচনা করা হয়।

উপসংহার

"ওঁ বক্রতুণ্ড মহাকায় সূর্যকোটিসমপ্রভ।
নির্বিঘ্নং কুরু মে দেব সর্বকার্যেষু সর্বদা"[1]।।

হে বক্রতুণ্ড হস্তীর সমান বিশালাকায়, সূর্যের সমান তেজ যুক্ত, আমার সকল কার্য নির্বিঘ্নকারী, হে দেব সর্বদা আশীষ দান কর - এরূপ বচন থেকেই ভারতীয় মনীষায় দেবত্বের সর্বশ্রেষ্ঠ স্থানে অধিষ্ঠিত হয়ে সর্বাগ্রে পূজনীয় গজপতি গণেশ সকলের শুভ দানকারী সিদ্ধিদাতায় যুগের পর যুগ ধরে আপামর জনসাধারণের কাছে গণপতি বা গজপতিরূপে কল্যাণরত। তাঁরই প্রতীক স্বরূপ হস্তীরাও কালের অবিরত স্রোতে পরিবেশ সংরক্ষণে ও জগৎ কল্যাণে সদা সর্বদাই নিরন্তর গতিমান। তাই প্রাণী জগতের বৃহত্তম ও শান্ত প্রাণীটির গুরুত্ব ও প্রয়োজনীয়তা কালে কালে আরও বর্ধিত হয়েছে।

শ্রীমদ্ভগবদ্গীতায় ভগবান শ্রীকৃষ্ণ স্বয়ং অর্জুনকে বলেছেন, তিনি সকল জীবের অন্তরে অবস্থান করছেন - "ঈশ্বরঃ সর্বভূতানাং হৃদ্দেশেঽর্জুন তিষ্ঠতি"।[2] স্বামী বিবেকানন্দের মতে - জীবে প্রেম করা আর ঈশ্বরে সেবা করা,একার্থ বোধক। প্রকৃতির প্রতিটি জীবের অন্তরে তাই ঈশ্বরের অবস্থান মনে করা হয়। উদ্ভিদ ও প্রাণীর সহাবস্থানেই জীবজগতের তথা মানবজাতির টিকে থাকার চাবিকাঠি। বাস্তুতন্ত্রের জীববৈচিত্রই জীবের সংরক্ষণে একে অপরের পরিপূরকের ভূমিকা পালন করে। সুতরাং হস্তী জঙ্গলের বাস্তুতন্ত্রের বৃহত্তম সংরক্ষক হিসেবে জঙ্গেলের ডালপালা লতাপাতা খেয়ে, গ্রীনহাউস দূষণ রোধ করে, বায়োমাস বৃদ্ধির দ্বারা বনস্পতির বৃদ্ধি ও অনুজীবদের বংশবৃদ্ধি করে, বীজের নানস্থানে বিচ্ছুরণ ঘটিয়ে, বীজের অঙ্কুরোদ্গম করে, দাবানল নিয়ন্ত্রণ করে ও ভূগর্ভস্থ জলের অনুসন্ধান করে জঙ্গলের ঘনত্ব ও পরিধি বৃদ্ধি করে, বাস্তুতন্ত্রের

[1] শ্রীগণেশ যংত্র মংত্র সাধনা, পৃষ্ঠা – ৭ ।

[2] শ্রীমদ্ভগবদ্গীতা ১৮/৬১

মূলতত্ত্ব জাতিতে (Key stone species) পরিণত হয়েছে।

গ্রন্থপঞ্জী :-

ক) কালে, এম. আর. (সম্পাদিত). কুমারসম্ভবম্, মতিলাল বেনারসী দাস, দিল্লি- ০৭: ১৯৬৭।

খ) খুল্লার, ডঃ : ওয়ার্ল্ড জিওগ্রাফি, জি কে পাবলিকেশন, নিউ দিল্লী-১১০০৪৪ ; ২০১৮।

গ) দত্ত, ডঃ প্রণব কুমার (সম্পাদিত) : অভিজ্ঞানশকুন্তলম্, সংস্কৃত বুক ডিপো, কলকাতা- ০৬ ; ২০০৬।

ঘ) পিটারসন, পিটার (সম্পাদিত) : সুভাষিতাবলি (শ্রীমদ্বল্লভদেব সংগৃহীত), এডুকেশন সোসাইটি প্রেস, বোম্বাই ; ১৮৮৬।

ঙ) বন্দ্যোপাধ্যায়, ডঃ মানবেন্দু : কৌটিলীয়ম্ অর্থশাস্ত্রম্, সংস্কৃত পুস্তক ভাণ্ডার, কলকাতা-০৬ ; ১৪০৪ (বাংলা সন)।

চ) ব্যাটবল, ডঃ সুমিতা : ভারতীয় অভিষেক সংগ্রহ ও ইতিহাস বীক্ষণ, সদেশ, কলকাতা-০৬ ; ২০১৩,মে।

ছ) ভট্টাচার্য, শ্রীমদ্গুরুনাথ বিদ্যানিধি : অমরকোষ বা অমরার্থ চন্দ্রিকা, সংস্কৃত পুস্তক ভাণ্ডার, কলিকাতা- ০৬ ; ১৪১৭ (বাংলা সন)।

জ) শর্মা, আর. এস. : ইন্ডিয়ান এনসায়েন্ট পাস্ট, অক্সফোর্ড ইউনিভার্সিটি প্রেস, নিউ দিল্লী-১১০০০২ ; ২০২১।

ঝ) শর্মা, শিবদত্ত (সংশোধিত) : হস্ত্যায়ুর্বেদঃ, আনন্দাশ্রমমুদ্রণালয়ে (প্রকাশিত) ; ১৮৯৪।

ঞ) শাস্ত্রী, টি. গণপতি (সম্পাদিত) : মাতঙ্গলীলা (নীলকণ্ঠের), …. ত্রিবান্দ্রম ;১৯১০।

ট) শাস্ত্রী, ডঃ আর.শাম : কৌটিলীয়ং অর্থশাস্ত্রম্, ওরিয়েন্টাল লাইব্রেরী প্রকাশিত মাইশোর ইউনিভার্সিটি, মাইশোর ; ১৯২৪।

ঠ) শ্রীগোন্দেকর,জি.কে.(সম্পাদিত) : মানসোল্লাস (সোমেশ্বরের) 2য় খণ্ড,বরোদা ওরিয়েন্টাল ইনস্টিটিউট, বরোদা ; ১৯৩৯।

ড) সিংজ্ঘানীয়া, নীতিন : ইন্ডিয়ান আর্ট অ্যান্ড কালচার, ম্যাগ্রাহীল এডুকেশন প্রাইভেট লিমিটেড, তামিলনাড়ু, চেন্নাই-৬০০০১৬ ; ২০২০।

ঢ) https://archive.org – শ্রী গণেশ যংত্র মংত্র সাধনা সংস্কৃত পাঠ ঔর হিংদী টীকা কে সাথ অরবিংদ সহস্রবুদ্ধি..।

ণ) https://moef.gov.in- Project Elephant (PE) Introduction.

ত) https://thinkwildlifefoundation.com, Elephants and their Role in Nature.

বৌদ্ধ সাহিত্যে জাতিব্যবস্থার উপকরণ অন্বেষণ : একটি সমীক্ষা

সোমনাথ পুরী
গবেষক ছাত্র, সংস্কৃত বিভাগ,
যাদবপুর বিশ্ববিদ্যালয়,
Mob. No- 9330783799
Email- somnathpuri99@gmail.com

সারসংক্ষেপ

মানুষ সমাজবদ্ধ জীব। স্বভাবতই তার আবাসস্থলী আমাদের এই সমাজ। এই সমাজে থাকা বৃহদাংশের মনে বদ্ধ ধারণা ভগবান বুদ্ধ একটি জাতি রহিত সমাজ ব্যবস্থার স্থাপনা করেছিলেন। এবং তথাগত পূর্ণতঃ জাতি ব্যবস্থাকে ও বর্ণ ব্যবস্থাকে অস্বীকার করেন এবং এই সমাজকে সামাজিক কলঙ্কের হাত থেকে মুক্ত করেন। কিন্তু এই ধারণা ভ্রম ছাড়া আর কিছুই নয়। সময়ে সময়ে ভারতীয় হিন্দু বিদ্বানগণ এমন অনেক গবেষণা পত্র প্রকাশ করেন যার দ্বারা এই ভ্রমের নিরাকরণ খুব সহজেই সম্ভবপর হয়। তেমনই এক বিদ্বান হলেন Y. Krishan তার লেখা 'Buddhism And Caste System' নামে গবেষণা পত্রটি 1986 সালে 'Journal Of the International Association Of Buddhist Studies' এর vol-ix এ ৭১-৮২ সংখ্যক পৃষ্ঠায় প্রকাশিত হয়েছে। উল্লেখ্য পত্রটির শেষে লেখক যে ফলাফল সকলের সামনে প্রস্তুত করেছেন। তা সকলেই চমৎকৃত করে- "Thus, the Buddha (and Mahāvīra) promoted the formation of a casteless samgha recruited from amongst laymen belonging to various caste on renouncing lay life. He did not condem or repudiate lay observance of caste system, even the practice of untouchability. He accepted the caste syatem among laymen as a fact of life...causal cosmic law."

আলোচ্য উদ্ধৃত অংশটিতে Y. Krishan বলেন - ভগবান বুদ্ধ জাতি ব্যবস্থাকে প্রত্যাখ্যান তো দূরের কথা, নিন্দা পর্যন্ত করেননি। এমনকি অস্পৃশ্যতার বিষয়েও তিনি নিশ্চুপ, স্তব্ধবাক। সাধারণ মনুষ্য সমাজে থাকা জাতি ব্যবস্থাকে তিনি স্বীকার করে নিয়েছিলেন -As a fact of life। তিনি জাতি রহিত সংঘ ব্যবস্থার পত্তনে পুরোধা পুরুষ, জাতি রহিত সমাজ ব্যবস্থার নয়।

সূচক শব্দ

ত্রিপিটক, ললিতবিস্তর, ভগবান বুদ্ধ, বর্ণ ব্যবস্থা, সামাজিক সত্যতা

ভূমিকা

হিন্দু সনাতন ধর্মে এবং শাস্ত্র সমূহে সামাজিক বৈষম্যের চিত্র বারংবারই ফুটে ওঠে। এই হিন্দু ধর্মেই কেবল জাতি ও কুলের ভিত্তিতে বৈষম্য পদে পদে লক্ষ্য করা যায়। তাই এই কথা মুক্তকণ্ঠে স্বীকার না করে উপায় নেই যে জাতিবাদ বা বর্ণগত বৈষম্য ভারতবর্ষের এক সামাজিক সত্য যার বাস্তব ভিত্তিভূমি অত্যন্ত সুদৃঢ়। ফলে ভারতবর্ষের সমাজে থাকা কোন ধর্ম বা সম্প্রদায় এই জাতি ব্যবস্থার ঘেরাটোপ থেকে মুক্ত নয়। প্রায় সকল ধর্ম ও সম্প্রদায়ের মধ্যে এই সামাজিক সত্যের দেখা মেলে তাদের বিভিন্ন ধর্মগ্রন্থে ও সাহিত্যিক কর্মের আনাচে কানাচে। কিন্তু যখনই ধর্ম ও জাতিগত বৈষম্যের কথা সামনে আসে তখন কেবলমাত্র সনাতন হিন্দু ধর্মের প্রতি বিদ্বেষ ও কটাক্ষ পূর্ণ আক্ষেপ করতে প্রায় সকলেই

পরাঙ্মুখ হন না। বরং আনন্দ চিত্তে প্রফুল্ল মনে এই সনাতন ধর্মের প্রতি আক্ষেপের রঙ্গমঞ্চে অভিনয় দেখতে তারা সাদরে অংশগ্রহণ করেন, দর্শনার্থী ও বক্তৃ হিসাবে। আলোচ্যমান পত্রে আমি সর্বজন মান্য ও শ্রদ্ধাস্পদ ত্রিপিটক নামক বৌদ্ধ গ্রন্থের সুত্তপিটকের অন্তর্গত 'তমোতমসুত্ত' ও 'ব্রাহ্মণবগ্গ' এবং দীর্ঘনিকায় এর 'অম্বট্ঠসূত্ত' এবং মহাজান বৌদ্ধদের অন্যতম একটি ধর্মগ্রন্থ ললিত বিস্তরের তৃতীয় অধ্যায়কে উৎস হিসেবে গ্রহণ করে; জাতিব্যবস্থা নিয়ে বুদ্ধের মনোভাব প্রদর্শন করতে চেষ্টা করছি। এই প্রবন্ধের সকল বক্তব্যই মূলানুগ গ্রন্থকলেবরের আলোকে আলোচনা করার চেষ্টা করা হবে। তাই মল্লিনাথের ভাষায়- "নামূলং লিখ্যতে কিঞ্চিন্নানপেক্ষিতমুচ্যতে"[1]।

মূল আলোচনা

তথাগত কর্তৃক হীনকূল- হীন জাতি প্রভৃতি অপশব্দের ব্যবহারঃ তমতমোসূত্ত (অঙ্গুত্তরনিকায়, চতুক্ক নিপাতপালি, মচলবগ্গো)

এই সূত্তের অধ্যয়ন থেকে জানা যায় সংঘে না হলেও ভগবান বুদ্ধ সমাজে উচ্চ ও নিচ এই জাতের প্রভেদ মানতেন। জাতির বিষয়ে ও কর্মের বিষয়ে বক্তব্য রাখার সময় তিনি যে সমস্ত শব্দচয়ন করেছেন তা ভগবান বুদ্ধ যে জাতিবাদ শিকার করতেন তার স্বপক্ষে সাক্ষ্য দান করে। এই জগতে চার প্রকার মানুষের অস্তিত্ব রয়েছে।

১)যে ব্যক্তি অন্ধকারে রয়েছে ও অন্ধকারের দিকে অগ্রসর হচ্ছে।

২) যে ব্যক্তি অন্ধকারে আছে জ্যোতির দিকে ক্রমশ অগ্রসর হচ্ছে।

৩) যে প্রকাশে রয়েছে কিন্তু অন্ধকারের দিকে ক্রমশ অগ্রসর হচ্ছে।

৪) যে জ্যোতিতে রয়েছে এবং জ্যোতির দিকেই অগ্রসর হচ্ছে। [2]

১) যে ব্যক্তি অন্ধকারে রয়েছে ও অন্ধকারের দিকে অগ্রসর হচ্ছে –

এই স্তরের ব্যাক্তিদের বর্ণনা দিতে গিয়ে ভগবান বুদ্ধ নিজেই কথামুখে স্পষ্টত নীচ এই শব্দের ব্যবহার করেছেন[3] এবং নীচ জাতি বলতে ঠিক কোন কোন জাতিকে বোঝায় তারও উল্লেখ করে বলছেন - যদি কোন ব্যক্তি নীচ কুলে অর্থাৎ চন্ডাল কুলে, বেণু কার কুলে, নিষাদ কুলে, রথকার কুলে, পুক্কসকুলে জন্ম গ্রহণ করে, এছাড়া যারা দরিদ্র, যাদের কাছে গ্রাসাচ্ছাদনের অপ্রতুলতা রয়েছে এবং যেখানে জীবন প্রবল সংঘর্ষময়, এবং এই সকল লোকেরা দুর্বর্ণ অর্থাৎ কৃষ্ণ বর্ণের বা কুরূপ হয়, যারা প্রতিবন্ধী, যারা কানা, খোঁড়া[4], যদি এমন ব্যক্তি কায় মন ও বাক্যে দুষ্কর্ম করে, তারা দুর্গতি অর্থাৎ নরকে প্রাপ্ত হয়। হে ভিক্ষুরা এইভাবে পুরুষ অন্ধকার থেকে অন্ধকারে প্রবৃত্ত হয়।[5]

২) যে ব্যক্তি অন্ধকারে আছে এবং জ্যোতির দিকে ক্রমশ অগ্রসর হচ্ছে- এই দ্বিতীয় ক্ষেত্রের বর্ণনা প্রসঙ্গে ভগবান

---

[1] https://share.google/7i5HUF0DVDHSiD60M

[2] "चत्तारोमे, भिक्खवे, पुग्गला सन्तो संविज्जमाना लोकस्मिं। कतमे चत्तारो ? तमो तमपरायणो, तमो जोतिपरायणो, जोति तमपरायणो, जोति जोतिपरायणो.." *Suttapitaka. The Anguttarnikāyapāli(cutukka pañcaka nipāta).* Vol-2. Ed. And Trans. Swami Dwarikadas sastri, p. 118.

[3]" कथं च, भिक्खवे, पुग्गलो तमो होति तमपरायणो ? इध, भिक्खवे, एकच्चो पुग्गलो नीचे कुले पच्चाजातो होति…" *Ibid.*

[4] "चण्डालकुले वा वेनकुले वा नेसादकुले वा रथकारकुले वा पुक्कुसकुले वा दलिदे अप्पन्नरपानभोजने कसिरव वुत्तिके, यत्थ कसिरेन घासच्छादो लब्भति। सो च होति दुब्बण्णो दुदसिको ओकोटिमको बव्हाबाधो काणो वा कुणी वा खञ्जो वा पक्खहतो वा…" *Ibid.*

[5] " सो कायेन दुच्चरितं चरति, वाचाय दुच्चरितं चरति, मनसा दुच्चरितं चरति। सो कायेन दुच्चरितं चरित्वा, वाचाय दुच्चरितं चरित्वा…मनसा दुच्चरितं चरित्वा कायस्स भेदा परं मरणा अपायं दुग्गतिं विनिपातं निरयं उपपज्जति। एवं खो, भिक्खवे, पुग्गलो तमो होति तमपरायणो।"*Ibid.* P. 119.

তথাগত বা শাস্তা বলেছেন যদি কোন চন্ডাল, রথকার, বেনকুল, পুক্কস প্রভৃতি নিজ কুলে জন্মগ্রহণ করে ও কায় মন ও বাক্যের দ্বারা সুন্দর কর্ম করেন; তবে ওই ব্যক্তি দেহান্তের পর সুগতিকে প্রাপ্ত হয়। এই ভাবেই কোন ব্যক্তি অন্ধকার থেকে আলোর পথে যাত্রা করেন[1]। উপরোক্ত দুটি প্রসঙ্গ উত্থাপনের মাধ্যমে একথা অন্তত স্পষ্ট রূপে আমরা বলতে পারি, যে ভগবান বুদ্ধ নীচ জাতি, নীচ কুল, বর্ণাধম প্রভৃতি শব্দের ব্যবহার করেছেন এবং নীচ জাতি বলতে ঠিক কাদেরকে বোঝায়- তাদের দ্ব্যর্থহীন ভাষায় বর্ণনা করেছেন। এই থেকেই ভগবান বুদ্ধ সমাজে থাকা জাতি ব্যবস্থা সম্পর্কে কিরূপ মনোভাব পোষণ করতেন, সেই বিষয়ে স্পষ্ট সাক্ষ্য প্রদান করে *অঙ্গুত্তর নিকায়ের তমোতম সুত্ত*। এই থেকে স্পষ্ট বোঝা যায় তিনি নীচ কুল, নীচ জাতি, সমাজের প্রেক্ষিতে স্বীকার করতেন এবং তাই তিনি এই সকল বোঝাতে অন্ধকারের রূপক ব্যবহার করেছেন।

অপরদিকে সম্পন্ন ক্ষত্রিয়কুল ও ব্রাহ্মণকুল ও সম্পন্নগৃহস্থ কুল, যারা সুন্দর, যারা গলায় মালা, ও অনুলেপনের ব্যবহার করেন, তারা উচ্চকূলে অবস্থান করেন। এবং এই সকল ব্যক্তি যদি মন ও বাক্যে খারাপ কাজ করেন তাহলে তারা দুর্গতিকে এবং শোভন কর্ম করেন তাহলে তারা সুগতিকে প্রাপ্ত হন। তাই কোন ব্যক্তি যে অবস্থায় অবস্থান করুক না কেন; সেই ব্যক্তি যেমন কর্ম করবেন তার দ্বারাই তার সুগতি ও দুর্গতি নির্ধারিত হবে[2]। সকল বৌদ্ধ শাস্ত্রে যে আঙ্গিকে বা যে মনোভাবের চরিতার্থকরণে এই কাহিনীর অবতারণা তা সত্যি প্রশংসার্হ কিন্তু মূল লক্ষ্য করার বিষয় হল ভগবান বুদ্ধ নিজেই উচ্চকুল নীচকুলের মধ্যে থাক ভেদ বা পার্থক্য স্বীকার করে নিয়েছেন। যা Y. Krishan ও মাধব দেশপাণ্ডে প্রভৃতি লেখকেরা তাদের লেখায় তুলে ধরেছেন। "On the philosophical plane, Buddha totally rejected hereditary cast rank. But on the lower social plane, Buddha asserted a social hierarchy..."[3]

ব্রাহ্মণ ও কুকুরের তুলনা এবং ব্রাহ্মণ অপেক্ষা কুকুরের শ্রেষ্ঠত্ব বর্ণন- সোণসুত্তম (অঙ্গুত্তরনিকায়, পঞ্চকনিপাত, ব্রাহ্মণবগ্গ)-

সোণ শব্দের অর্থ হল কুকুর। ভগবান বুদ্ধ ৫টি প্রাচীন ধর্মের কথা উল্লেখ করে বলেছেন এই পাঁচটি ধর্ম কেবল বর্তমানে কুকুরদের মধ্যে দেখা যায়, ব্রাহ্মণদের মধ্যে নয়[4]। তাই দুইপক্ষ বিচার করলে দেখা যায় বর্তমানে ব্রাহ্মণ অপেক্ষা কুকুরই শ্রেষ্ঠ। দেখা যাক সেই ৫টি ধর্ম কি যা বর্তমানে কুকুরদের মধ্যে দেখা যায় কিন্তু ব্রাহ্মণদের মধ্যে নয়।

১ নং ধর্ম- অতীতে, ব্রাহ্মণরা কেবল ব্রাহ্মণ মহিলাদের সাথেই যৌন মিলন করত, কোনও অ-ব্রাহ্মণ মহিলার সাথে নয়। আজ, এই ব্রাহ্মণরা ব্রাহ্মণ মহিলা এবং অ-ব্রাহ্মণ মহিলা উভয়ের সাথেই যৌন মিলন করে[5]। কিন্তু অপরদিকে আজও কুকুররা কেবল কুক্কুরীর সাথেই যৌন মিলন করে, অন্য কোনও স্ত্রী প্রাণীর সাথে নয়।

সুতরাং, ব্রাহ্মণদের এই প্রাচীন প্রথম কর্তব্য এখন কেবল কুকুরের মধ্যেই পাওয়া যায়, ব্রাহ্মণদের মধ্যে নয়।

২ নং ধর্ম - অতীতে, ব্রাহ্মণরা কেবল ঋতুস্নাত ব্রাহ্মণ মহিলাদের সাথেই মিলিত হতেন, যাদের ঋতুস্নাত ছিল না

---

[1] "सो कायेन सुचरितं चरति, वाचाय सुचरितं चरति, मनसा सुचरितं चरति। सो कायेन सुचरितं चरित्वा, वाचाय सुचरितं चरित्वा, मनसा सुचरितं चरित्वा कायस्स भेदा परं मरणा सुगतिं सग्गं लोकं उपपज्जति। एवं खो, भिक्खवे, पुग्गलो तमो होति जोतिपरायणो।" *Ibid.*

[2] "इमे खो, भिक्खवे, चत्तारो पुगगला सन्तो संविज्जमाना लोकस्मि 'ति " *Ibid.* P. 120.

[3] Madhav M. Deshpande (Ed.), *Sanskrit and prakrit (sociolinguistic issues).* P-5.

[4] "पञ्चिमे, भिक्खवे, पोराणा ब्राह्मणधम्मा एतरहि सुनखेसु सन्दिस्सन्ति, नो ब्राह्मणेसु…" *Suttapitaka. The Anguttarnikāyapāli(cutukka pañcaka nipāta).* Vol-2. Ed. And Trans. Swami Dwarikadas sastri, p. 594.

[5] "पुब्बे सुदं, भिक्खवे, ब्राह्मणा ब्राह्मणिंयेव गच्छन्त, नो अब्राह्मणिं। एतरहि, भिक्खवे, ब्राह्मणा ब्राह्मणं पि गच्छन्ति, अब्राह्मणिं पि गच्छन्ति…" *Ibid.*

তাদের সাথে নয়। আজ, ব্রাহ্মণরা ঋতুস্নাত এবং অঋতুস্নাত উভয় ব্রাহ্মণ মহিলাদের সাথেই মিলিত হতে দ্বিধা করেন না। অপরদিকে আজও, কুকুররা কেবল ঋতুমতী কুক্কুরীর সাথেই যৌন মিলন করে, যারা ঋতুমতী নয় তাদের সাথে নয়। অতএব এই দ্বিতীয় ব্রাহ্মণ্য কর্তব্য আজও কেবল কুকুরের মধ্যেই পাওয়া যায়, ব্রাহ্মণদের মধ্যে নয়[1]।

অতীতে, ব্রাহ্মণরা ব্রাহ্মণ নারীদের ক্রয় বা বিক্রয় করত না; বরং তাদের যার সাথে ঘনিষ্ঠ সম্পর্ক (প্রেম) ছিল তার সাথেই কেবল সংস্রব রাখতেন। আজ, ব্রাহ্মণরা ব্রাহ্মণ নারীদের ক্রয়-বিক্রয় করে এবং যার সাথে তাদের ঘনিষ্ঠ সম্পর্ক রয়েছে, তাদের সাথেও সংস্রব রাখতে পিছপা হন না।[2]

অপরদিকে আজও, কুকুররা কোনও কুক্কুরীকে বিক্রি বা ক্রয় করে না; বরং যার সাথে তাদের ঘনিষ্ঠ সম্পর্ক (প্রেম) রয়েছে তার সাথে তারা যৌন মিলন করে।

অতএব এই তৃতীয় ব্রাহ্মণ ধর্মও আজ কেবল কুকুরের মধ্যেই পাওয়া যায়, ব্রাহ্মণদের মধ্যে নয়।

এই ক্রমে ৪নং ও ৫ নং ধর্মটিও আজ কেবল কুকুরদের মধ্যে বিদ্যমান; ব্রাহ্মণদের মধ্যে নয় তাই ব্রাহ্মণ অপেক্ষা কুকুর শ্রেষ্ঠ। আলোচ্য শোণ সূত্তে ব্রাহ্মণ ও ব্রাহ্মণীদের কুকুর ও কুক্কুরীদের সাথে তুলনা করা হয়েছে। এবং তুলনা করে কুকুরকে ব্রাহ্মণ অপেক্ষা শ্রেষ্ঠ বলা হয়েছে। ক্ষীরনীর বিবেকবান হতে পরলেই অনেক তথ্য আমাদের সামনে উঠে আসে-

১) উপহাস করার জন্য বলেছেন অথবা

২) জনসাধারণকে বৌদ্ধ ধর্মের প্রতি আকৃষ্ট করার জন্য বলেছেন।

৩) পরোক্ষভাবে ব্রাহ্মণদের নিন্দার জন্য বলেছেন।

কিন্তু তুলনা করা হয়েছে এবং শেষে কুকুরদের শ্রেষ্ঠ বলা হয়েছে। কোন ব্যক্তি, যিনি জাতিব্যবস্থা বিনির্মুক্ত সমাজ পত্তনের অঙ্গীকার করেন- বলে বহুসংখ্যক বিদ্বাংসরা মনে করেন। তিনি পরমুহূর্তে অপর পক্ষকে কুকুরের সাথে তুলনা করা কোন অর্থে শোভনীয় বা সমর্থনযোগ্যও নয়।

তথাগত কর্তৃক অম্বঠের গোত্র বিচার ও ক্ষত্রিয় অপেক্ষা ব্রাহ্মণ হীন: সুত্তপিটক, দীর্ঘ নিকায়, অম্বটঠসূত্ত-

অপরাপর সকল শাস্ত্রেই নিন্দিত যে সকল অপকর্ম যদি কোন ব্যক্তি নানান হীন কর্ম বা অপকর্ম করেন তবুও সেই ব্যক্তি হীন পদবাচ্য বলে বিবেচিত না হন যেহেতু তিনি উচ্চবর্ণজাত -এমন মন্তব্য বা মনোভাব যারা পোষণ করেন তাদের ক্ষেত্রে আমরা এটা স্বীকার করি যে তারা জাতিবাদ বা বর্ণবাদ বা বর্ণগত বৈষম্যকে পূর্ণত সমর্থন করেন। এই সূত্তে ভগবান বুদ্ধ ব্রাহ্মণ অপেক্ষা ক্ষত্রিয় বিষয়ে যে সকল বক্তব্য উপস্থাপন করেছেন তা সত্যিই প্রণিধান যোগ্য। বৌদ্ধ ত্রিপিটক গ্রন্থে ভগবান বুদ্ধ বলেন যদি কোন ক্ষত্রিয় পরম অধঃগতিকেও প্রাপ্ত হয় তবুও সেই ক্ষত্রিয় শ্রেষ্ঠ বলে পরিগণিত হবে। কিন্তু ব্রাহ্মণ সর্বদাই তদ অপেক্ষায় হীন বলে পরিগণিত হবে। কাহিনীতে আমরা দেখতে পাই ভগবান বুদ্ধ ইচ্ছানাঙ্গল নামক এক ব্রাহ্মণ গ্রামে বিচরণ করছেন। এই কথা শুনে পোখরসাথি নামক ব্রাহ্মণ তার শিষ্য অম্বটঠকে বুদ্ধের কাছে পাঠান। সেখানে গিয়ে অম্বটঠ নিজের জাত্যাভিমান প্রকাশপূর্বক ভগবান বুদ্ধকে অপমান সূচক বাক্য ব্যবহার করেন। যে শাক্য বংশীয়রা তাদের নিকট দাস স্বরূপ।

এমন বক্তব্যের প্রতি বক্তব্যে ভগবান বুদ্ধ অম্বটঠ বংশীয়দের গোত্র কার্ষ্ণায়ণ এর উৎপত্তি সম্পর্কে বলেন-

[1] "अयं, भिक्खवे, दुतियो पोराणो ब्राह्मणधम्मो एतर्हि सुनखेसु सन्दिस्सति, नो ब्राह्मणेसु" । *Ibid.* P. 595.

[2] ब्राह्मणा ब्राह्मणिं नेव किणन्ति नो विक्किणान्ति, सम्पियेनेव संवासं संबन्धाय सम्पवत्तेन्ति। एतरहि, भिक्वे, ब्राह्मणा ब्राह्मणिं किणन्ति पि विक्किणन्ति पि, सम्पियेन पि संवासं संबन्धाय सम्पवत्तेन्ति…*Ibid.*

শাক্যবংশীয় রাজাদের ওক্কাক বা ঈক্ষ্বাকু নামক এক পূর্বপুরুষ ছিলেন। তার দিশা নামক এক দাসী ছিল। ওক্কাক নামক রাজার ঔরসে ও দিশা নামক দাসের গর্ভে জন্মগ্রহণ করেন কৃষ্ণ। যার পরবর্তিতে নাম কার্ষ্ণায়ণ। ফলে হে অম্বট্ঠ তোমার পূর্বপুরুষেরাই হলেন শাক্য বংশীয়দের দাসীপুত্র[1]। বুদ্ধ প্রায় ভয় দেখিয়ে অম্বট্ঠ থেকে স্বীকার করতে বাধ্য করেন যে তিনি যে কথা তার বংশের উৎপত্তি সম্পর্কে যা বললেন তা সর্বদৈব সত্য। যদি তিনি তার তিনবার জিজ্ঞাসা করার পর সম্মতিসূচক সদর্থক উত্তর প্রদানে বিরত থাকেন তবে বজ্রবাহু নামক যক্ষ বজ্রের আঘাতে তার মস্তককে সপ্ত খন্ডে খণ্ডিত করবে।

ব্রাহ্মণ অপেক্ষা ক্ষত্রিয়- এর শ্রেষ্ঠত্ব বর্ণনা

সামাজিক দৃষ্টিতে ব্রাহ্মণেরা ক্ষত্রিয় অপেক্ষা নিচু স্তরে অবস্থান করেন। যদি কোন ক্ষত্রিয় পুরুষ ব্রাহ্মণ কন্যা থেকে পুত্র সন্তান উৎপন্ন করে। তখন ব্রাহ্মণেরা তাকে সমান আসনে বসতে দেবে, একসাথে শ্রাদ্ধ করার অনুমতি দেবে, এছাড়াও তিনটি বেদের পাঠ দেবে। কিন্তু ক্ষত্রীয়েরা এই পুত্রকে কখনো রাজার আসনে অভিষিক্ত করবেন না যেহেতু তার মাতৃকুল অশুদ্ধ। অপরপক্ষে যদি ব্রাহ্মণ পুরুষ ক্ষত্রিয় কন্যা থেকে উৎপন্ন পুত্রকে ব্রাহ্মণেরা উপরোক্ত সকল কিছুর অধিকার দিলেও ক্ষত্রিয়েরা তাকে রাজ সিংহাসনে অভিষিক্ত করবেন না[2]। যেহেতু তার পিতৃকুল অশুদ্ধ। তাই ভগবান বুদ্ধ বলেছেন এর দ্বারা প্রমাণিত- পিতৃকুল ও মাতৃকুল দুই দিক দিয়েই ক্ষত্রিয়রা শ্রেষ্ঠ ও ব্রাহ্মণেরা হীন। অপরদিকে যদি কোন অভিযোগবশত কোন ব্রাহ্মণকে মুন্ডন করিয়ে মুখে চুনকালি মাখিয়ে রাষ্ট্র নির্বাচন দেওয়া হয়, তখন ব্রাহ্মণেরা তাকে সমান আসনে বসতে, শ্রাদ্ধ করাতে, বৈবাহিক সম্পর্ক স্থাপন করতে, বেট পাঠ করাতে অস্বীকার করে থাকেন। কিন্তু বিপরীত পক্ষে যদি কোন ক্ষত্রিয়কে অভিযোগবশত নির্বাসন দেওয়া হয় তবে উপরোক্তক্রমে ব্রাহ্মণেরা তাকে কি সম্মান প্রদর্শন করবেন এর প্রত্যুত্তরে অম্বট্ঠ সদর্থক সম্মতি প্রকাশ করেন। এর দ্বারা প্রমাণিত হয় যদি কোন ক্ষত্রিয় পরমহীন অবস্থাতেও প্রাপ্ত হয় সেই অবস্থাতেও তিনি শ্রেষ্ঠ এবং ব্রাহ্মণ। যারা গোত্র ও জন্মকে প্রাধান্য দিয়ে থাকেন তাদের মত ব্রাহ্মণ অপেক্ষা ক্ষত্রিয় শ্রেষ্ঠ।

ত্রিপিটক -এ থাকা বিবরণ থেকে একথা অন্তত স্পষ্ট যে বৌদ্ধ গ্রন্থ গুলিতে জাতি ও বর্ণ বিষয়ের মোটেও সদ্ভাব পূর্ণ বক্তব্য প্রকাশিত হয়নি তথাগত এর দ্বারা। বিবাহ ও রক্তশুদ্ধি বিষয়ে প্রবল গুরুত্ব আরোপ করা হয়েছে। যা প্রধানত বর্ণবৈষম্যের মূল কারণ হিসাবে পরিচিত। কোন মানুষকে প্রত্যুত্তরে দাসি পুত্র বলা কোন মহামানবের ক্ষেত্রে শোভনীয় তাও বিচার্য। বরং বলা ভালো জাতি ব্যবস্থার খন্ডন তো নয় বরং একপ্রকার জাতি ব্যবস্থার পতনে তথাগত বুদ্ধ অগ্রণী ভূমিকা পালন করেছেন এবং এই বক্তব্য Mahadev Deshpandey তার *Sanskrit And Prakrit Sociolinguistic Issues* গ্রন্থে সমর্থনও করে বলেছেন- “On the philosophical plane, Buddha totally rejected hereditary

[1] पोराणं खो पन ते, अम्बट्ठ, मातापेत्तिकं नामगोत्तं अनुस्सरतो अय्यपुत्ता सक्या भवन्ति; दासीपुत्तो त्वमसि सक्यानं…,*Suttapitaka. The Dighanikāyapāli (sīlakkhandha vagga)*. Ed. And Trans. Swami Dwarikadas sastri, p. 100.

[2] “The ambhatthasutta of Dighanikāya contains Buddha's dialectic which argues that socially the Brāhmaṇas are lower than the Kṣatriya.Buddha argues that if there is a son born of a Kṣatriya man and brāhmaṇa women, the Brāhmaṇas would accept him as equal and teach him the Vedas etc, but kṣatriyas would never make him a king. According to him same would happen to a son born of a Brāhmaṇa man and a kṣatriya women. In conclusion of this argument, Buddha says, "O Ambattha, thus even when a kṣatriya reaches an extremely fallen state, even then kṣatriya alone is superior and Brāhmaṇas are inferior. Among the people who are concern about birth, kṣatriya is superior.” Madhav M. Deshpande(Ed.), *Sanskrit and prakrit(sociolinguistic issues)*. P- 6.

cast rank. But on the lower social plane, Buddha asserted a social hierarchy different from that of brahmanical belief. He clearly asserted that kṣatriyas superior to Brāhmaṇas."[1]

ললিতবিস্তর, তৃতীয় অধ্যায়, কুলশুদ্ধি পরিবর্ত্ত

আলোচ্য সন্দর্ভে মহাযান বৌদ্ধদের অন্যতম একটি প্রামাণিক ধর্মগ্রন্থ[2] হলো ললিত বিস্তর। আলোচনার জন্য তৃতীয় অধ্যায় কে গ্রহণ করা হয়েছে। যেখানে আমরা দেখতে পাবো ভগবান বুদ্ধ নিজ জন্ম প্রসঙ্গে কিভাবে হীনজাতির প্রসঙ্গ, কুল শুদ্ধি ও জাতিশুদ্ধি বিশদে আলোচনা করেছেন। এই অধ্যায়ের নাম কুলশুদ্ধি পরিবর্ত্ত। ইংরেজিতে যার তরজমা করলে দাঁড়ায় - the purity of family. এই অধ্যায়ে ভগবান বুদ্ধের কথোপকথন থেকে এ কথা স্পষ্ট প্রমাণিত হবে যে, হীন জাতি, বর্ণাধম, উচ্চ জাতি, নীচ জাতি প্রভৃতি ধারণা গুলি কেবল সনাতন ধর্মের সীমাবদ্ধ ছিল ন। এর পরিসর বৌদ্ধ প্রভৃতি সম্প্রদায়ের মধ্যেও সমান ভাবে ব্যপ্ত ছিল। কাহিনীর আবর্তনের ক্রমে আমরা দেখতে পাই ভগবান বুদ্ধ শেষবারের মতো এই পৃথিবীতে জন্মগ্রহণ করবেন। এই জন্মগ্রহণ এর পূর্বে তাই তথাগত বা শাস্তা চার প্রকার মহাবলোকিতের অবলোকন করেছেন। সেগুলি হল যথাক্রমে কাল, দ্বীপ, দেশ, কুল। কুলের বর্ণনা প্রসঙ্গে এক বিস্তৃত তালিকা পাই[3]। তৃষিতদেবপুত্রেরা জন্মস্থলী হিসেবে সমৃদ্ধ, সুখী দানশীল গৃহস্থদের বসবাসের উপযুক্ত মগধ দেশের অন্যতম বিদেহ কূল কে নির্বাচিত করলে অন্যান্য দেব পুত্রেরা তার বিরোধ করে বলেন এই বংশের প্রতিষ্ঠাতা এই জন্মে নয়, জন্মান্তরে চন্ডাল বংশজাত তাই এই বংশ তথাগতের জন্মানোর পক্ষে অনুপযুক্ত। ক্রমে নাম আছে কোশল কুলের, কিন্তু এই বংশের রাজ পুরুষেরা পিতা ও মাতার দিক থেকে শুদ্ধ নয় বরং তারা হীন ধর্মের প্রতি অনুরাগী। তাই এইকুলও ভগবান তথাগতের অনুপযুক্ত। ক্রমে বৎসকুল, বৈশালী নগরী, উজ্জয়নীর প্রদ্যোতকুল,মথুরার শূরসেনের কুল, হস্তিনাপুরের পান্ডবকুল- ষোড়শ মহাজনপদ এর অন্তর্গত সকল কুলগুলি অনুপযুক্ত হিসেবে বিবেচিত হলে তথাগত বুদ্ধের জন্য জন্য আদর্শ জন্মস্থলী এবং আদর্শ মাতার অন্বেষণে যখন তুষিত দেব পুত্ররা ব্যাগ্র হয়ে উঠেলে, তখন তথাগত বুদ্ধ ৬৪ প্রকার গুণের সমাবেশ বর্ণনা করেছেন তার জন্মস্থলীর ক্ষেত্রে এবং ৩২ প্রকার গুণের বর্ণনা করেছেন তার আদর্শ মাতার চয়নে। পরিশেষে ৬৪ প্রকার গুণ এর সমাবেশ যুক্ত আদর্শ জন্মস্থলী হিসাবে শাক্য রাজবংশ এবং আদর্শ মাতা হিসাবে মায়া দেবী নির্ণীত হয়েছেন।

উপসংহার

জাতিবাদ, রক্ত শুদ্ধি গোত্র শুদ্ধি এই সকল বিচার কেবল হিন্দু সমাজেই প্রচলিত ছিল না তা অন্যান্য পরম্পরার মধ্যেও সমানভাবে বিদ্যমান ছিল। তাই এ কথা মুক্ত কণ্ঠে স্বীকার করতেই হয় ভারতবর্ষে জাতিগত বৈষম্য বিদ্যমান ছিল। ভগবান তথাগত বুদ্ধ প্রবর্তিত শাস্ত্র ও তৎ পরবর্তীকালে রচিত সাহিত্যে তার ভুরি ভুরি উদাহরণ মেলে। ফলে ভগবান বুদ্ধ জাতিবাদী ছিলেন একথা কখনোই বলা যুক্তিগ্রাহ্য হবে না। কেননা ভারতবর্ষে থাকা জাতিগত বিভাগ এক সামাজিক সত্য। তা অস্বীকারের কোন পন্থা নেই। ভগবান বুদ্ধ যখন এই শব্দ গুলি ব্যবহার করেছেন তখন তা সমাজের

---

[1] Madhav M. Deshpande (Ed.), *Sanskrit and prakrit (sociolinguistic issues)*. P-5.

[2] "রামায়ণ, মহাভারত যেমন মহাকাব্য হইয়াও রঘুবংশ-কুমারসম্ভব জাতীয় মহাকাব্য নয়, তদ্রূপ ললিতবিস্তরের ক্ষেত্রেও অবাচীন সাহিত্যশাস্ত্রীয় মানদন্ড প্রয়োগ করিয়া কোনও নামকরণ করা উচিত নয়। কারণ ইহা একটি ধর্মগ্রন্থ"। *ললিতবিস্তর।* অনু. জয়দেব গঙ্গোপাধ্যায়। পৃ. ৫।

[3] *ললিতবিস্তর।* অনু. জয়দেব গঙ্গোপাধ্যায়। পৃ. ৭৫।

পরিপ্রেক্ষিতে ব্যবহার করেছেন, কাউকে ব্যক্তিগতভাবে আঘাত করার জন্য নয়। কিন্তু একথাও অস্বীকার করা যায় না যে তিনি জাতির শুদ্ধতা, কুলের শুদ্ধতা, উঁচু জাতি, নীচু জাতির মুক্তকণ্ঠে বর্ণনাও করেছেন। কখনো সমাজে প্রচলিত জাতি ব্যবস্থাকে প্রত্যাখ্যান তো দূরের কথা নিন্দা পর্যন্ত করেননি। যিনি জাতি,বর্ণ রহিত সমাজ ব্যবস্থার স্রষ্টা, তিনি যদি কাউকে দাসীর পুত্র বলে কটুবাক্য বলেন এবং জতিবাদকে খণ্ডনের নামে ব্রাহ্মণকে কুকুরের সাথে তুলনা করেন, ব্রাহ্মণকে ক্ষত্রিয় অপেক্ষা হীনোৎপন্ন প্রমাণ করেন তাহলে; ভগবান তথাগত জাতিবাদকে খণ্ডনের নামে অন্য কোন জাতিবাদ বা বর্ণবাদ প্রকাশ করেছেন কি না তা আপনারই বিচার করবেন। ভগবান বুদ্ধ আমাদের আদর্শ। তার অহিংস পরম ধর্ম আজও আমাদের পাথেয়। তাই আমাদের হিন্দুশাস্ত্রে দশ অবতারের মধ্যে স্বমহিমায় স্থান করে নিয়েছেন ভগবান বুদ্ধ এবং হয়ে উঠেছেন আপামর ভারতীয়দের পরম আরাধ্য ও পরম পূজনীয়-

বুদ্ধায় বিষ্ণুরূপায বিষ্ণবে বুদ্ধরূপিণে।
সর্বং কর্মফলং ত্যক্তং ভবপ্রহাণমস্তু মে।।

গ্রন্থপঞ্জি

ললিতবিস্তর/অনু. জয়দেব গঙ্গোপাধ্যায়। কলকাতা: সংস্কৃত পুস্তক ভাণ্ডার, ১৯৯৯।

Deshpande, M. Madhav. *Sanskrit and Prakrit (socio linguistic issues)*. Delhi: Motilal Banarsidass, 1933. print.

Suttapitaka. *The Anguttarnikāyapāli (cutukka pañcaka nipāta)*. Vol-2. Ed. And Trans. Swami Dwarikadas sastri, Varanasi: Buddha Bharati, 2002. Print. [Buddha Bharati series-46]

Suttapitaka. *The Dighanikāyapāli (sīlakkhandha vagga)*. Ed. And Trans. Swami Dwarikadas sastri. Varanasi: Buddha Bharati, 1996. Print. [Buddha Bharati series-34]

Y, Krishan, "*Buddhism And The Caste System*". The Journal Of The International Association Of Buddhist Studies. A. K. Narain, et al. No.1 Vol. IX, 1986, pp.71-83. JIABS 9/1, https://nbn-resolving.de/urn:nbn:de:bsz: 16-tabs-86769. Accesed 5 may. 2024. PDF.

বেদাদি শাস্ত্রের আলোকে ব্রাহ্মণ জাতির স্বরূপ এবং শিক্ষা গ্রহণে প্রতিবন্ধক হিসেবে জাতির ভূমিকা

সুপ্রিয়া দাস
গবেষিকা, সংস্কৃত বিভাগ,
যাদবপুর বিশ্ববিদ্যালয়,
ইমেল – dassupriya854@gmail.com

সারসংক্ষেপ

বিবিধ ধর্ম, বিবিধ বর্ণ, বিচিত্র পরিধানের পবিত্র ঐক্যভূমি ভারতবর্ষ। এই বৈচিত্রের মধ্যে ঐক্য শ্রবণে যতই মধুরতা বিচ্ছুরণ করুক না কেন, তার মননের মধ্যে রয়েছে নানান প্রতিবন্ধকতা। মহাকবি বাল্মিকী ও ভগবান ব্যাসের পুণ্য কর্মভূমি এই ভারতবর্ষেও তার ব্যতিক্রম দৃষ্ট হয় না। বর্ণভিত্তিক বৈষম্য ভারতের একটি অবিশ্বাস্য এবং জঘন্য বাস্তবতা। আপনি এটি মেনে নিন বা না নিন এবং ভারতে বর্ণভিত্তিক বৈষম্যের কথা বললে যে কারও মনে প্রথমেই যে বিষয়টি আঘাত করে তা হল- ব্রাহ্মণ নামক তিন অক্ষরের শব্দ। এবং যদি কেউ এর সত্যতা জানতে চান; তবে একদিকে আপনাকে এমন পরিস্থিতির মুখোমুখি হতে হবে যেখানে আপনি নিপীড়িত শূদ্রদের সাথে থাকবেন, যারা ব্রাহ্মণদের দোষারোপ করে বলে থাকেন- যে তারা বর্ণভিত্তিক বৈষম্যের জন্য দায়ী। এবং অন্যদিকে আরেকটি বিপরীত বর্ণনা রয়েছে, যে ইসলামী আক্রমণ এবং উপনিবেশ স্থাপনের সময় থেকেই ব্রাহ্মণরা নিজেরাই বৈষম্যের শিকার এবং আজও সংরক্ষণ ব্যবস্থায় এমন অনেক স্তর রয়েছে যেখানে ব্রাহ্মণ সম্প্রদায় রাজনৈতিক এবং আদর্শগতভাবে উভয়ভাবেই ভুগছে। এই দুটি বর্ণনাই সম্পূর্ণ বিপরীত এবং এই দুই পক্ষের পক্ষধরেরা সমগ্র বিষয়টিকে তাদের নিজেদের স্বার্থ চরিতার্থ করার লক্ষ্যে স্বপক্ষে টেনে আনার চেষ্টা করে। ফলে এই বিষয়টির এর সত্যতা জানা- একটি খুব কঠিন কাজ হয়ে দাঁড়ায়। ভারতীয় পরিমণ্ডলে এমন কিছু বিবদমান ধর্মীয় গোষ্ঠী রয়েছে, যারা ক্রমাগত ধর্মীয় প্ররোচনামূলক কথোপকথন ও তাদের মিথ্যা কথানক দিয়ে দূষিত করার চেষ্টা করে চলেছে ভারতীয় ভূভাগের সামাজিক পরিস্থিতিকে। তাদের জন্যই এত জটিল প্রেক্ষাপট রচিত হয়েছে এবং এখনও আমরা ঔপনিবেশিক জড়তা ভোগ করছি তা বলার অপেক্ষা রাখে না। কেউ কিছু মৌলিক বিষয় নিয়ে কথা বলতে চায় না। যা সত্যকে বোঝার জন্য অত্যন্ত প্রয়োজনীয়, ঠিক চাঁদের মতো। সবাই এর এক দিক দেখে কিন্তু কেউ এর অন্য দিকটি দেখার জন্য চিন্তা করে না। এবং সেই অন্ধকার দিকটিই হল তিন অক্ষরের ব্রাহ্মণ শব্দটি। আসলে এই জটিল প্রশ্নের সমাধান লুক্কায়িত রয়েছে ব্রাহ্মণ কে? তা বোঝার মধ্যে। এই প্রবন্ধে কোনও প্রকার পক্ষপাতিত্ব ছাড়াই যথাসম্ভব সঠিকভাবে ব্রাহ্মণ কে? এই প্রশ্নের সমাধান করতে চেষ্টা করা হবে।

দৃষদ্বিচিত্রতল্পযোর্ভুজঙ্গমৌক্তিকস্রজোর্গরিষ্ঠরত্নলোষ্ঠযোঃ সুহৃদ্বিপক্ষপক্ষযোঃ।
তৃণারবিন্দচক্ষুষোঃ প্রজামহীমহেন্দ্রযোঃ সমং প্রবর্তযন্মনঃ কদা সদাশিবং ভজে।। (*শিবতাণ্ডবস্তোত্র*- ১২/১৫)

অর্থাৎ, এটা প্রার্থনা নয়। এটাই শিবের দৃষ্টিভঙ্গি। ভগবান শিব তার নির্দুষ্ট কটাক্ষের দ্বারা সকলকে (তৃণ ও পদ্মকে; সবচেয়ে দামি রত্ন ও নুড়িকে; সর্প ও ফুলের মালাকে) সমান ভাবে দেখেন। এমন ভগবান শিব কে আমি ভজনা করি।

যেমন একজন আদর্শ গবেষককে হতে হয়, নির্দুষ্ট দৃষ্টিযুক্ত। তাই ভগবান শিবের নির্ধারিত নীতিকেই আদর্শ হিসেবে গ্রহণ করে এই প্রবন্ধ রচনায় প্রবৃত্ত হলাম।

সূচক শব্দ

ব্রাহ্মণের স্বরূপ, উপনিষদ্, গুরু ও শিষ্য, বিদ্যা লাভ, জাতির প্রতিবন্ধকতা।

ভূমিকা

প্রায় ১৪০০ বছর আগে তামিলনাড়ুতে নন্দনার নামে এক শিবভক্ত বাস করতেন। নন্দনারের[1] কিংবদন্তির উৎস হল পেরিয়া পুরাণ[2] নামক একটি প্রাচীন তামিল ধর্মগ্রন্থ। নন্দনার যদিও শিবের ভক্ত, কিন্তু তার সামাজিক অবস্থান হল, তিনি একজন শূদ্র, যিনি অস্পৃশ্য বলে বিবেচিত হতেন তৎকালীন প্রাচীন তামিল সমাজে। বিংশ শতাব্দীতে দাঁড়িয়ে যে ঘটনার অবতারণা করা হচ্ছে- তা হল আজ থেকে প্রায় ১৪০০ বছর আগে নন্দনারের জীবনে ঘটে যাওয়া একটি ঘটনা। তিনি তামিলনাড়ুর তিরুপুঙ্কুরে শ্রী শিবলোকনাথের দর্শন পেতে চেয়েছিলেন। কিন্তু তাকে মন্দিরে প্রবেশ করতে দেওয়া হয় না কারণ তিনি একজন শূদ্র। সেই সময়ে কিছু শূদ্রকে অস্পৃশ্য বলে মনে করা হত। কিন্তু তবুও নন্দনার সত্যিই শিবলোকনাথের দর্শন পেতে চাইছেন। কেবল মন্দিরের বাইরে দাঁড়িয়ে আছেন, কিন্তু সরলরেখায় শিবলিঙ্গের সামনে নন্দী ভগবান। সেই কারণে তিনি শিবলোকনাথের দর্শন পাচ্ছেন না। কিংবদন্তি অনুসারে, ভগবান শিব নন্দীকে দৃষ্টিপথ থেকে সরে যেতে বলেছিলেন, যাতে মন্দিরের বাইরে দাঁড়িয়ে থাকা নন্দনার সরাসরি শিবলোকনাথের দর্শন পেতে পারেন। আগ্রহের বশবর্তী হয়ে কেউ যদি তামিলনাড়ু প্রদেশের তিরুপুঙ্কুর নামক স্থানের শিবলোকনাথ মন্দিরের দর্শনে যান; তবে আপনারা আজও দেখবেন, ভগবান নন্দী গর্ভগৃহের সামনে অবস্থিত না হয়ে একটু পাশে সরে অবস্থান করছেন, যাতে নন্দনার তার আরাধ্যের দর্শনলাভ করতে পারে।

মূল আলোচনা

নন্দনারের কাহিনি একটি কিংবদন্তি বলে আপনারা বিশ্বাস নাই করতে পারেন কিন্তু সবচেয়ে আশ্চর্যজনক তথ্য হল, যে সকল ব্রাহ্মণেরা নন্দনারকে মন্দিরের বাইরে রেখেছিলেন; সেই সকল ব্রাহ্মণেরা যখন নন্দনারের ভক্তির পরাকাষ্ঠা দেখলেন তখন তাদের দ্বারাই নন্দনার সমেত আরো ৬৩ জন নায়রাররা[3] পূজিত হতে শুরু করেন শিবস্বরূপে শিবপার্ষদরূপে। নায়রারদের প্রতি শ্রদ্ধা প্রদর্শন কেবল শিবলোকনাথ মন্দিরে নয়, উপরন্তু সমগ্র তামিলনাড়ু জুড়ে শুরু হয় এই ব্রাহ্মণদের হাত ধরে- যার সাক্ষ্যবহন করে চলেছে তামিলনাড়ু প্রদেশের প্রায় প্রত্যেকটি শিবমন্দির ও পেরিয় পুরাণ[4] ।

এ কথা সম্পূর্ণভাবে অসত্য নয়, যে ভারতবর্ষে বিশেষত ভারতবর্ষের সামাজিক পরিকাঠামোয় নানান ভুল ত্রুটি ছিল এবং আছে। তার একটি অন্যতম উদাহরণ হল এই নন্দনারের কাহিনী। এই সামাজিক বৈষম্যের কথা ভারতীয় সংস্কৃতি যেমন স্বীকার করে; তেমনি সেই সকল বৈষম্যমূলক আচার-আচরণের সংস্কার সাধনেও বদ্ধপরিকর এই ভারতবর্ষ। যার জ্বলন্ত উদাহরণ এই নন্দনার কিংবদন্তিটি।

শিব লোকনাথ মন্দিরের পুরোহিতেরা নন্দনার কে বাইরে রেখেছিলেন- একথা যেমন সত্য, ঠিক একথাও সত্য- যখন তারা বুঝলেন নন্দনার সত্যিকারের ভক্ত। তখন সেই ব্রাহ্মণেরা যারা তাকে বাইরে রেখেছিলেন তারা সেই নন্দনারকে

---

[1] Suddhananda Bharati, *The Grand Epic of Saivism*, p. 64.
[2] *Ibid*., P. 6.
[3] *Ibid*., pp. xxi- xxii.
[4] "They were known as Nayanars. The word Nayanar means a faithful dedicated servant of God; Nayanars were devotees who lived, moved and had their being in Siva, the Supreme Lord." *Ibid*., p. 9.

এবং আরো ৬৩ জন নায়রারদেরকে পূজনীয় হিসেবে গ্রহণ করতেও পিছপা হননি।

এটি একটি কিংবদন্তি হলেও তা আমাদের সামনে যে সত্য তুলে ধরে তা হল ভারতবর্ষে ইংরেজ শাসন ও মুসলিম শাসনের পূর্বে এই জাতি ব্যাবস্থা প্রচলিত ছিল। যার ফল স্বরূপ- নন্দনার সেই সময় শিবলোকনাথ মন্দিরে প্রবেশ করতে পারেননি। বাবা সাহেব আম্বেডকর তার *The Untouchables* নামক প্রবন্ধে এই নন্দনারের কথা উল্লেখ করেছেন এবং তার উদ্দেশ্যে এই গ্রন্থটি উৎসর্গ করেছেন[1]।

কোন কোন সমালোচক এই নন্দনারের কাহিনীর অবতারণা করে ব্রাহ্মণেরা কি পরিমাণে ব্রাহ্মণেতর জাতির প্রতি বিদ্বেষভাবাপন্ন ছিলেন তা তুলে ধরেন। এই প্রসঙ্গে বলার- যে তারা কেবল অর্ধ সত্য বলেন। সম্পূর্ণ সত্যের কিয়দংশ পূর্বে উল্লেখ করা হল। আর সম্পূর্ণ সত্য তামিল পেরিয় পুরাণের অধ্যয়ন থেকে বোঝা যায়। একটু লক্ষ্য করলে বোঝা যায় যে, সকল কাহিনীর আবর্তন ব্রাহ্মণ নামক এই তিন অক্ষরের শব্দটিকে কেন্দ্র করে। তাই এই শব্দের স্বরূপ উন্মোচিত হলে সকল সমস্যার সমাধান সহজেই নিরূপিত হবে।

অথর্ববেদে ব্রাহ্মণের স্বরূপ

কেন ব্রাহ্মণ জাতির স্বরূপ অন্বেষণে অথর্ববেদের পৈপ্পলাদ সংহিতাকে বেছে নেওয়া হল, তার একটি অত্যন্ত গুরুত্বপূর্ণ কারণ রয়েছে। চারটি বেদের মধ্যে, দৈনন্দিন জীবন, সামাজিক মান, সমাজ কীভাবে পরিচালনা করা প্রয়োজন, এই সমস্ত দিক মূলত অথর্ববেদ অধ্যয়নের দ্বারা আরও সঠীক ভাবে জানা যায়। যেহেতু অথর্ববেদ অপরাপর বেদরাশির তুলনায় অর্বাচীন অর্থাৎ, অনেক পরবর্তী সময়ের রচনা। তাই সেই সময়ের প্রকৃত চিত্র উপস্থাপনে অন্যান্য বৈদিক গ্রন্থের অপেক্ষায় অথর্ববেদ অনেক বেশি কার্যকরী ভূমিকা পালন করে। ঋগ্বৈদিকযুগে ভারতে ব্রাহ্মণ জাতির মূলানুগ অন্বেষণের ক্ষেত্রে ঋগ্বেদ, তদপেক্ষা অর্বাচীনযুগের ভারতে ব্রাহ্মণ জাতির মূলানুগ অন্বেষণের ক্ষেত্রে অথর্ববেদই হল মুখ্য উৎস গ্রন্থ। এই অথর্ববেদের পৈপ্পলাদ সংহিতার ৮ম কাণ্ডের ৯ নং মন্ত্রে ব্রাহ্মণ শব্দটির সম্পর্কে যে তথ্য পাওয়া যায়, তা নিম্নরূপ-

সেই অনাদি,অনন্ত, নির্গুণ, নিষ্কলঙ্ক, নিরঞ্জন পরম ব্রহ্ম থেকে প্রথমে ঋষি অর্থাৎ সপ্তর্ষিরা উৎপন্ন হলেন, ক্রমে সেই ব্রহ্ম থেকে ক্ষত্রিয়, সেই একই রীতিতে ব্রাহ্মণ, খাদ্যশস্য উৎপাদনকারী বৈশ্যরা, সেই একই পথে সেবামূলক কার্যে পারঙ্গম শুদ্রেরা উৎপন্ন হলেন। সকল জীবিত প্রাণীমাত্রেরই উত্পত্তিস্থল সেই এক অভিন্ন ব্রহ্মই[2]। এছাড়া আরও বলা হয়েছে- সেই ব্রহ্মই হলেন জেলে, সেই ব্রহ্মই দাস, সেই ব্রহ্মই হলেন চোর এবং জুয়াড়ি, সকল নর ও নারীর ,উত্পত্তিস্থল এই ব্রহ্ম। সকল প্রাণীরা ব্রহ্ম ভিন্ন আর কিছুই নয়। অর্থাৎ সকলে ব্রহ্মই[3]। অথর্ববেদে তুলে ধরতে চাওয়া হয়েছে যে, অথর্ববেদ বৈশ্য, শূদ্র, ব্রাহ্মণ, জুয়াড়ি, চোর, পুরুষ বা নারী, অন্য যে কোনও কিছুর প্রতি যে সাম্যতা প্রদর্শন করছে। অথর্ববেদ স্পষ্টভাবে প্রতিষ্ঠিত করছে- সকলে সমান। যদি কেউ পৈপ্পলাদ সংহিতার সম্পূর্ণ অংশ পড়তে পারে, তাহলে তিনি এই বিষয়ে বৈমত্য প্রকাশ করতে পারবেন না।

বজ্রসূচী উপনিষদে ব্রাহ্মণের স্বরূপ

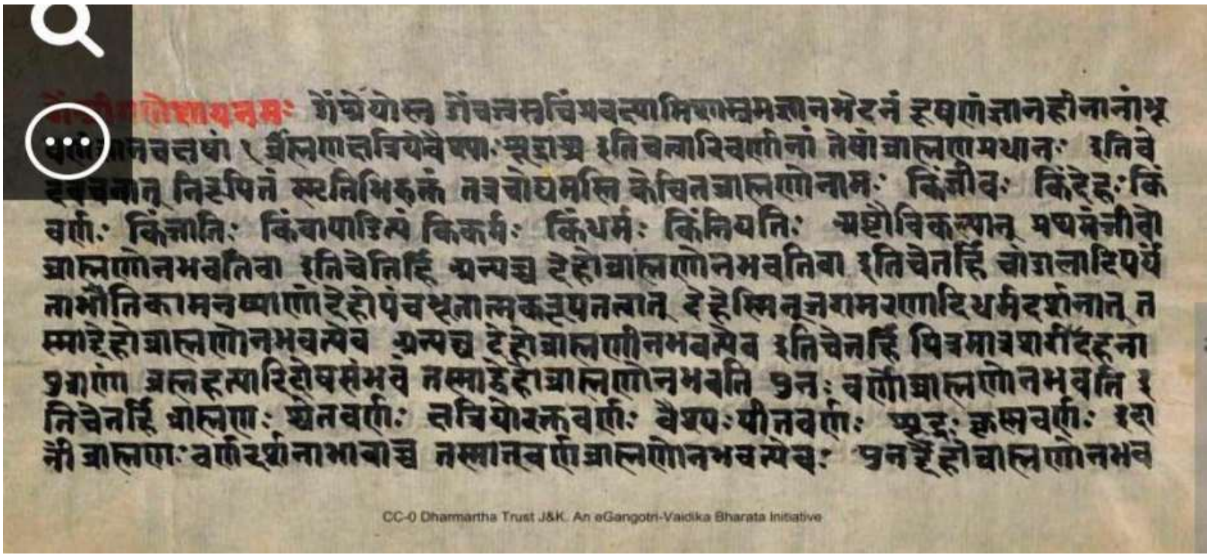
---

[1] Inscribed to the memory of Nandnar…, B.R. Ambedkar, *The Untouchables*, see the dedication page.

[2] ‘ব্রহ্মণো জাতা ঋষযো ব্রহ্মণো রাজন্যা উত। ব্রহ্মেদং ব্রহ্মণো জাতং ব্রহ্মণো‘বিষ্যা অন্নম্।।ব্রহ্ম শুদ্রা রাজন্যানাং ব্রহ্মৈষামুত বিক্ষদঃ। ব্রহ্মৈষাং ভদ্রং সাদনং ব্রহ্মণৈষাং সভাসদঃ’।। কুঞ্জবিহারী উপাধ্যায় (সম্পা.), *অথর্বণ বেদঃ পৈপ্পলাদ সংহিতা*, পৃঃ ২৩৬।

[3] ‘ব্রহ্ম দাশা ব্রহ্ম দাসা ব্রহ্মেমে কিতবা উত। স্ত্রীপুংসৌ ব্রহ্মণো জাতৌ স্ত্রিয়ো ব্রহ্ম উত বাবন।।··· ব্রহ্মেদং সর্বমন্বা ততানান্তরা দ্যাবাপৃথিবী উভে’।। তত্রৈব।

সামবেদের অন্যতম অপ্রধান একটি উপনিষৎ হল বজ্রসূচী উপনিষৎ। উপনিষদের নাম বজ্র সূচি বেশ আকর্ষণীয়। সূচির অর্থ হীরা দিয়ে তৈরি একটি সুচ যা এত ধারালো যে এটি তার চিন্তাভাবনা, প্রশ্ন এবং বিষয়বস্তু দিয়ে আমাদের মাথায় প্রবেশ করে। যখন কেউ এই উপনিষদটি পড়ে, তখন সে সত্যিই হতবাক হবে যে কেন এটিকে মূলধারায় অন্তর্ভুক্ত করা হয়নি।।



বজ্রসূচী উপনিষদ্- ১ম পৃষ্ঠা

উপরোক্ত বজ্রসূচী উপনিষদের পুঁথির ২ য় লাইনে ব্রাহ্মণদের শ্রেষ্ঠত্ব প্রতিপাদন করে পরমকারুণিক উপনিষদরাজি বলেন- " ব্রাহ্মক্ষত্রিয়বৈষ্যশুদ্রা ইতি চত্বারো বর্ণাস্তেষাং বর্ণানাং ব্রাহ্মণ এব প্রধান ইতি বেদবচনানুরূপং স্মৃতিভিরপ্যুক্তম্।"

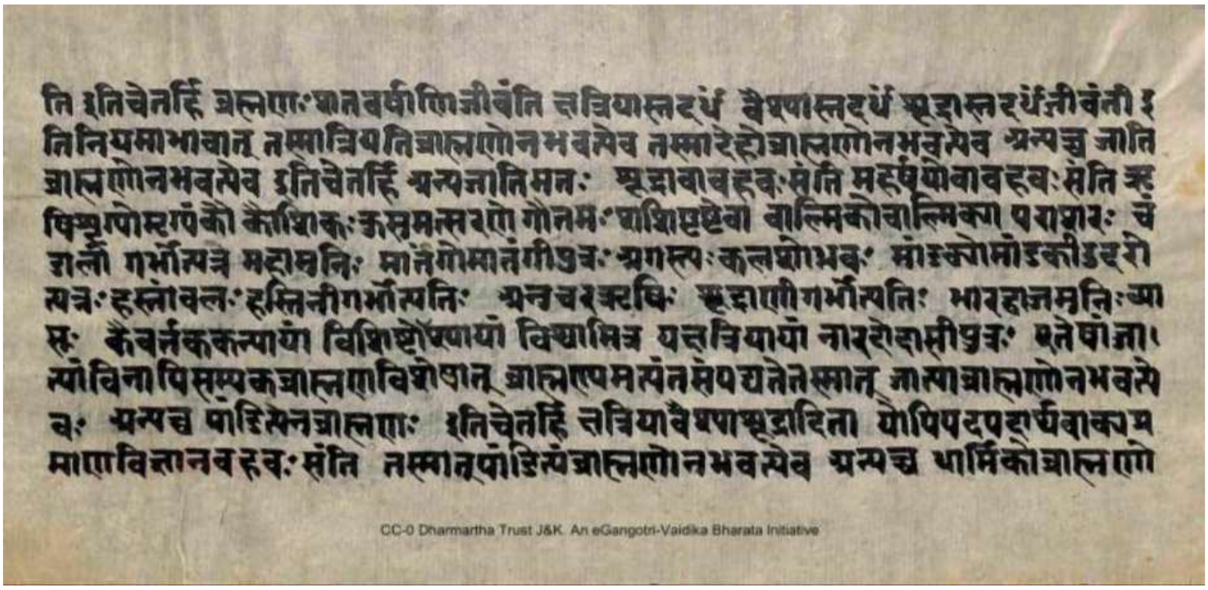
অর্থাৎ, ব্রাহ্মণ, ক্ষত্রিয়, বৈশ্য, শুদ্র চারটি জাতি বা বর্ণ রয়েছে। তার মধ্যে ব্রাহ্মণ শ্রেষ্ঠ – ইহা বেদে উক্ত এবং স্মৃতিশাস্ত্রের দ্বারা সমর্থিত।

বেদের অপ্রধান উপনিষদ গুলির মধ্যে বজ্রসূচী উপনিষদ অন্যতম। পাণ্ডুলিপি আকারে প্রাপ্ত এই উপনিষদরাজিতে জাতি ব্যবস্থা বিষয়ে কবির গভীর বিবেচনা স্থান পেয়েছে। এখানে স্পষ্টভাবে বর্ণিত হয়েছে ব্রাহ্মণের স্বরূপ।

গুরুত্বপূর্ণ বিষয় হল- বেদের বচনে ও স্মৃতিশাস্ত্রে বলা হয়েছে- ব্রাহ্মণ, ক্ষত্রিয়, বৈশ্য, শুদ্র এই চারটি বর্ণের মধ্যে ব্রাহ্মণ প্রধান।

ব্রাহ্মণ কাকে বলে? এই প্রশ্ন করে আটটি প্রকার বা বিকল্পের (জীব, দেহ, বর্ণ, জাতি, পাণ্ডিত্য, কর্ম, ধর্ম এবং নিয়তি) বর্ণনা করেছেন উপনিষদরাজি। ক্রমে ক্রমে উপনিষদ এক একটি বিকল্পকে খণ্ডন করেছেন। খণ্ডিত বিকল্প গুলির মধ্যে চতুর্থ বিকল্প জাতি। চতুর্থ নং বিকল্প জাতিটিকে খণ্ডন করে উপনিষদরাজি স্পষ্ট নির্দেশ দেয়- ব্রাহ্মণ জাতিতে জন্মানো মাত্রই কোন ব্যক্তি ব্রাহ্মণ নয়। স্বাভাবিক প্রশ্ন জাগে ব্রাহ্মণজাতির শ্রেষ্ঠত্ব প্রতিপাদনের জন্যই কি এই প্রবন্ধ। শাস্ত্রসমূহের সম্যক পর্যালোচনা করে যে সত্য উঠে আসবে; তাই প্রতিপাদন এই প্রবন্ধের লক্ষ্য। উপরোক্ত বজ্রসূচী উপনিষদের পুঁথির ৩ য় লাইনে উপনিষদরাজি নিজেই কথামুখে প্রশ্ন উত্থাপন করে বলেছেন- " তত্র চোদ্যমস্তি **কো বা ব্রাহ্মণো নাম** কিং জীবঃ কিং দেহঃ কিং বর্ণাঃ কিং জাতিঃ কিং জ্ঞানং কিং কর্ম কিং ধার্মিক ইতি" অর্থাৎ, কে ব্রাহ্মণ পদবাচ্য? ব্রাহ্মণ বলতে কি জীবকে বোঝায়, দেহকে বোঝায়, জাতিকে বোঝায়, জ্ঞানকে বোঝায়, কর্মকে বোঝায়, না যজ্ঞসম্পাদনকারী

ধার্মিককে বোঝায়।

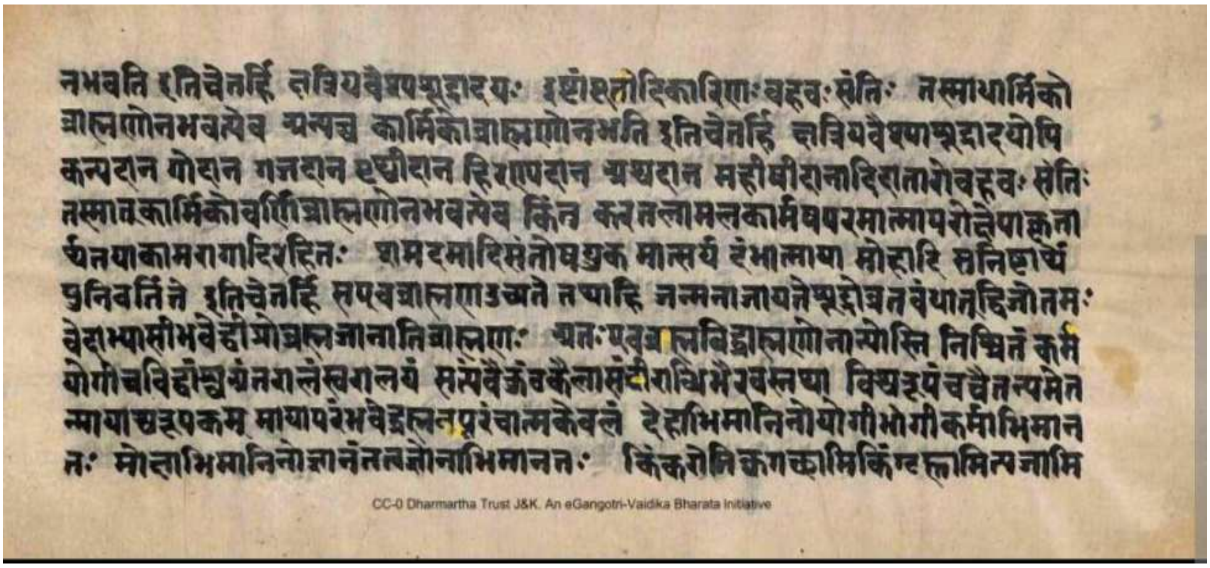


বজ্রসূচী উপনিষদ্- ২য় পৃষ্ঠা

এই সকল সংশয়ের নিজেই নিরাকরণ করে ব্রাহ্মণ বলতে কি ব্রাহ্মণ জাতিকে বোঝায়- এই প্রসঙ্গে ২নং পৃষ্ঠার ২য় লাইনে উপনিষদরাজি বলেন- " অন্যচ্চ জাতি ব্রাহ্মণো ন ভবত্যেব ইতি চেত্তর্হি অন্যজাতিমত্তঃ শুদ্রা বা বহবঃ সন্তি মহর্ষযো বা বহবঃ সন্তি··· শুদ্রানী গর্ভোত্পত্তিং ভারদ্বাজমুনিঃ ব্যাসঃ··· নারদো দাসীপুত্রঃ এতেষাং জাত্যাং বিনাপি সম্যক্ ব্রাহ্মণো বিশেষাত্ ব্রাহ্মণমত্যন্তং সম্পদ্যতে। তস্মাত্ জাত্যা ব্রাহ্মণো ন ভবত্যেব।" অর্থাৎ, ব্রাহ্মণ জাতিতে জন্মালেই সে ব্রাহ্মণ হয় না। এই জাতি পক্ষকে নিরাকরণ প্রসঙ্গে এই উপনিষদে বেশ কিছু যুক্তির অবতারণা করা হয়েছে, তা নিম্নে আলোচনা করা হল-

জন্মই কি ব্রাহ্মণ তৈরি করে? না, তা নয়, কারণ অনেক মহান ঋষি অন্যান্য বর্ণ এবং অন্যান্য প্রাণী থেকে উদ্ভূত হয়েছেন। যেমন- ঋষ্যশৃঙ্গ মুনির জন্ম হরিণের গর্ভে। কুশ দর্ভ থেকে জাত হওয়ায় কৌশিক। শশক থেকে জাত গৌতম। পিঁপড়ের বাসা বা বল্মিক থেকে জাত হওয়ায় বাল্মীকি, পরাশর হলেন চন্ডালোত্পন্ন মহামুনি, যজ্ঞের পাত্র থেকে অগস্ত্য মুনি, একজন ধীবর কন্যা থেকে ব্যাস, নারদ দাসী থেকে জাত। উপরোক্ত সকলক্ষেত্রে সকলেই ব্রাহ্মণ জাতি ভুক্ত না হয়েও সকলে যথার্থ ব্রাহ্মণ ছিলেন ও যথেষ্ট প্রসিদ্ধিও লাভ করেছিলেন।

অতএব উপনিষদ বচন এর থেকে প্রমাণিত হয় যে জাতিতে ব্রাহ্মণ হলেই তিনি ব্রাহ্মণ নন। এই সকল ঋষিরা হলেন ঐশ্বরিক জ্ঞানের সর্বশ্রেষ্ঠ শিক্ষক। সুতরাং, একজন ব্রাহ্মণ কেবল জন্মগতভাবে ব্রাহ্মণ জাতিতে জন্মালেই ব্রাহ্মণ হন না। অনেক ঋষিরা রয়েছেন যারা ব্রাহ্মণেতর জাতিভুক্ত, তাই ব্যাভিচার থাকায় ব্রাহ্মণ জাতিতে জন্ম গ্রহণ করলেই সে ব্রাহ্মণ নয়।



বজ্রসূচী উপনিষদের ৩নং পৃষ্ঠা

বজ্রসূচী উপনিষদের ৩নং পৃষ্ঠার ৫নং লাইনে প্রকৃত ব্রাহ্মণ কাকে বলে তার উত্তরে উপনিষদরাজি বলেন- “কামরাগাদিরহিতঃ শমদমাদিসন্তোযুক্তমাত্সর্যদম্ভ…উচ্যতে তথা হি – **জন্মনা জাযতে শুদ্রো ব্রতবন্ধাত্ দ্বিজোত্তমঃ। বেদাভ্যাসী ভবেদ্বিপ্রো ব্রহ্ম জানাতি ব্রাহ্মণঃ**।।” অর্থাৎ, যে ব্যক্তি আবেগ, ক্রোধ, লোভ, প্রত্যাশা, আকাঙ্ক্ষা, মোহ ইত্যাদিকে জয় করে, অহংকার ইত্যাদি থেকে মুক্ত হয়েছেন, এমন গুণাবলী সম্পন্ন ব্যক্তিকে ব্রাহ্মণ বলা হয়।

গুরু ও শিষ্য এবং শিক্ষা গ্রহণে প্রতিবন্ধক হিসেবে জাতি

ছান্দোগ্য উপনিষদে গৌতম মহর্ষি এবং তাঁর এক শিষ্য সত্যকামের গল্প আছে। গল্পটি গৌতম মহর্ষির জীবনের একটি ঘটনা নিয়ে। একদিন প্রায় ৭-৮ বছর বয়সী সত্যকাম নামে একটি ছেলে গৌতমের কাছে আসে এবং তাকে ছাত্র হিসেবে গ্রহণ করার জন্য অনুরোধ করে। এই ছোট ছেলে সত্যকামের পড়াশোনা করার খুব ইচ্ছা। সে শিক্ষিত হতে চায়। তাই গৌতমকে তাকে ছাত্র হিসেবে গ্রহণ করার জন্য অনুরোধ করে। গৌতম এই ছোট ছেলেটিকে প্রথম যে প্রশ্নটি করেন তা হল - তোমার গোত্র কী? গোত্র হল একটি পিতৃতান্ত্রিক বংশের পরিচয়, যার অর্থ আমাদের পিতা কে। গোত্র বলতে এখানে একটি বংশের উৎপত্তি বোঝায়। সত্যকাম খুবই ছোট ছেলে। সে জানে না গোত্রের অর্থ কী। তাই সে তার মায়ের কাছে যায় এবং জিজ্ঞাসা করে তার গোত্র কি। ইতিমধ্যে মা বলেন যে, তিনি অনেক বাড়িতে দাসী হিসেবে কাজ করেছেন এবং অনেক পুরুষের সাথে শারীরিক সম্পর্ক স্থাপন করেছেন এবং তিনি জানেন না যে সত্যকামের বাবা কে? এবং তিনি তাকে আরও বলেন যে এই পৃথিবীতে তার যা আছে তা কেবল সত্যকাম এবং সত্যকামের জন্য রয়েছে কেবল তার মা- জাবালি। অতএব, পুত্র সত্যকাম তোমার গোত্রটি হল সত্যকাম জাবাল[1] । ছোট ছেলে সত্যকাম গৌতম মহর্ষির কাছে ফিরে গেল।

[1] “তং হোবাচ কিংগোত্রো নু সৌম্যাসীতি স হোবাচ নাহমেতদ্বেদ ভো যদ্গোত্রো’ হমস্ম্যপৃচ্ছং মাতরং সা মা প্রত্যব্রবীদ্বহ্বহং চরন্তী পরিচরিণী যৌবনে ত্বামলভে সাহমেতন্ন বেদ যদ্গোত্রস্ত্বমসি জবালা তু নামাহমস্মি সত্যকামো নাম ত্বমসীতি সো ' হং সত্যকামো জাবালো' স্মি ভো ইতি”। *ছান্দোগ্য উপনিষদ্*, ৪.৪।

এবং ঠিক একই কথা বর্ণনা করল যা তার মা তাকে বলেছিলেন- যে তার মায়ের অনেক পুরুষের সাথে সম্পর্ক ছিল এবং তিনি জানেন না সত্যকামের পিতা কে? এবং তার মা তাকে যে গোত্র দিয়েছেন তা হল- সত্যকাম-জাবাল। ছেলেটির নির্দোষতা ও অকপট স্বভাব এবং শেখার আকাঙ্ক্ষা দেখে গৌতম মহর্ষি যে কথাগুলি বলেছেন- কোন অব্রাহ্মণ এভাবে কথা বলতে পারে না; তুমি একজন ব্রাহ্মণ। যাও, আমাকে কিছু দর্ভ এনে দাও। আমি তোমাকে উপনয়নের মাধ্যমে যজ্ঞোপবীত দিয়ে উপনীত করব, কারণ তুমি সত্য থেকে বিচ্যুত হওনি...[1]।

মহাভারতের আদি পর্বে ১৩১তম অধ্যায়ে বর্ণিত একলব্যের কাহিনী

গৌতম যেভাবে সত্যকামকে ছাত্র হিসেবে গ্রহণ করেছিলেন তা আজও খুবই অনুপ্রেরণামূলক। আসুন আমরা সবচেয়ে বিতর্কিত গল্পে ফিরে যাই, যে দ্রোণাচার্য কীভাবে এবং কেন তাঁর ছাত্র একলব্যকে প্রত্যাখ্যান করেছিলেন। সকলেই প্রায় একলব্যের গল্প জানি। তাই এই কাহিনির বর্ণনা না করে বরং এটিকে ভিন্ন আঙ্গিকে প্রদর্শন করার চেষ্টা করছি। দ্রোণাচার্য একলব্যকে পড়াতে অস্বীকৃতি জানিয়েছিলেন কারণ তিনি রাজকীয় বংশের নন এবং নিম্নবর্ণের ছিলেন। কিন্তু যদি কেউ মূল মহাভারত পড়েন তখন তিনি অবাক হবেন কেন দ্রোণ একলব্যকে প্রত্যাখ্যান করেছিলেন। একলব্যের আসল গল্পটি মহাভারতের আদিপর্ব থেকে এসেছে। একলব্য এবং দ্রোণের মধ্যে ঘটে যাওয়া সাক্ষাৎকার কেবলমাত্র তিনটি শ্লোকে বর্ণিত হয়েছে।

ততো নিষাদরাজস্য হিরণ্যধনুষঃ সুতঃ।

একলব্যো মহারাজ দোণমভ্যাজগাম হ ।।[2]

অর্থ: হিরণ্যধনুর পুত্র মহারাজ একলব্য; দ্রোণাচার্যকে প্রার্থনা করেন ধনুর্বিদ্যা দানের জন্য।

লক্ষ্য করার বিষয় হল এখানে একলব্যকে মহারাজ বলে সম্বোধন করা হয়েছে। মহাভারতের কোথাও তাকে শুদ্র অথবা অস্পৃশ্য বলে চিত্রিত করা হয়নি। যেখানেই একলব্যের প্রসঙ্গ এসেছে, সেখানে মহাভারতকার সম্মান প্রদর্শন পূর্বক উল্লেখ করেছেন- তিনি রাজা নন, তার বিশেষণ মহাভারতকার পর্যন্ত বলছেন মহারাজ।

দ্বিতীয় শ্লোকে মহাভারতকার বলেন-

ন তং প্রতিজগ্রাহ নৈষাদিরিতি চিন্তয়ন্।

শিষ্যং ধনুষি **ধর্মজ্ঞ**স্তেষামেবান্ববেক্ষযা।।[3]

অর্থাৎ, ধর্মকে যিনি জানেন এমন ধর্মজ্ঞ গুরু দ্রোণ মহারাজ একলব্যকে প্রত্যাখ্যান করেন, এই ভেবে যাতে সে কোন ভাবে তার ১০৫ জন ছাত্রকে ছাপিয়ে না যায়।

মানুষ এখানে বুঝতে ব্যর্থ হয় যে দ্রোণ একজন স্বাধীন মানুষ নন। আলোচ্য শ্লোকে ধর্মজ্ঞ কথাটি খুবই তাৎপর্যপূর্ণ। আচার্যকে প্রথমে মনে রাখতে হয়েছে তিনি যখন একমুঠো অন্নের জন্যে ভবঘুরের মতো ঘুরেছেন, তখন এই পিতামহ ভীষ্ম তাকে এক স্বনির্ভরশীল জীবনযাপনের সুযোগ করে দিয়েছেন। এবং তিনি একজন নিযুক্ত বেতনভোগী কর্মচারী মাত্র। যার অন্যতম প্রধান কাজ ভাবিকালের রাজাকে তৈরী করা। তাই এই ধর্মের কথা লক্ষ্য রেখে দ্রোণ প্রত্যাখ্যান করেন একলব্যকে। সে নিষাদ জাতিভুক্ত বলে নয়।

---

[1] "তং হোবাচ নৈতদব্রাহ্মণো বিবক্তুমর্হতি সমিধং সোম্যাহরোপ ত্বা নেষ্যে ন সত্যাদগা ইতি তমুপনীয কৃশানামবলানাং···", *ছান্দোগ্য উপনিষদ্*, ৪.৪।

[2] রামনারায়ণ দত্ত শাস্ত্রী পাণ্ডেয় (সম্পা.), *মহাভারত* (প্রথম খণ্ড), আদিপর্ব (১৩১ নং অধ্যায়, ৩১ নং শ্লোক)।

[3] তত্রৈব।

স তু দ্রোণস্য শিরসা পাদৌ গৃহ্য পরন্তপঃ।

অরণ্যমনুসম্প্রাপ্তঃ কৃত্বা দ্রোণঃ মহীমযম্।। *মহাভারত*, আদিপর্ব (১৩১ নং অধ্যায়,৩৩ নং শ্লোক)

অর্থাৎ, তিনি (একলব্য) দ্রোণকে প্রণাম করে বনে প্রবেশ করলেন। এবং সেখানে আচার্যের একটি মাটির মূর্তি তৈরী করলেন। স্বভাবত প্রশ্ন ওঠে- আচার্য দ্রোণ নিষাদ জাতিভুক্ত বলেই একলব্যকে প্রত্যাখ্যান করেন, কারণ একমাত্র ব্রাহ্মণের অধিকার (Right) রয়েছে ধনুর্শিক্ষায়। আর শুদ্রের অধিকার না থাকায় তিনি তাকে ধনুর্শিক্ষায় শিক্ষিত করতে অসহমত প্রকাশ করেন। দ্রোণ ভালো মানুষ ছিলেন অথবা ভালো মানুষ ছিলেন না তা প্রতিপাদন করা লক্ষ্য নয়। লক্ষ্য হল মহাভারতের সময়ে যে জাতিগত বৈষম্যের উদাহরণ হিসেবে একলব্যের কাহিনি যে আঙ্গিকে তুলে ধরা হয় তা সর্বদৈব মিথ্যা- তা প্রতিপাদন করা। তাই যারা বলেন শুদ্র বা অস্পৃশ্য বলে একলব্যকে বঞ্চিত করা হয়েছে। এই প্রশ্নের উত্তরে বলা যায় - এমন কথন অনুচিত। কারণ সেই যুগে শুদ্রেরাও ধনুর্শিক্ষায় শিক্ষিত হতে পারতেন। আর এটা তাদের অধিকারই ছিল। আর তার সাক্ষ্য বহন করে *বশিষ্ঠধনুর্বেদসংহিতা*।

ধনুর্বেদে[1] গুরুর্বিপ্রঃ প্রোক্তো বর্ণদ্বযস্য চ।

যুদ্ধাধিকারঃ শুদ্রস্য স্বযং ব্যাপাদি শিক্ষযা।।[2]

এই শ্লোকের ৩ ও ৪ নং পাদটীকায় স্পষ্ট করে বলে দেওয়া হয়েছে শুদ্রের ধনুর্শিক্ষায় অধিকার ছিল। তা নিম্নে উল্লেখ করা হল- “The other two castes represent Kṣatriya (Ruler or a person belonging to the ruling class) and Vaiśya (the class of men involved in business and farming, according to the system of four social order). **Sudras have the right to learn archery for hunting purposes**.”[3]

শুদ্রের কাছে যে ধনুর্শিক্ষা জন্মগত অধিকার ছিল। তা ব্রাহ্মণের কাছে কখনই অধিকার ছিল না। তা যোগ্যতার ওপর নির্ভরশীল ছিল। কোন ব্যাক্তি ব্রাহ্মণ হলেও সে যদি লোভী , ধূর্ত, কৃতঘ্ন, মন্দবুদ্ধিযুক্ত হয়। তাহলে গুরু সেই ব্রাহ্মণকেও ধনুর্বিদ্যা দান করতেন না।[4]

উপসংহার

চাতুর্বর্ণ্য ব্যবস্থা এমন কোনও কঠোর ব্যবস্থা নয়, যা কেবল একজন ব্যক্তির জন্মের মাধ্যমেই স্থির থাকে। ৮ বা ৯ বছর বয়স পর্যন্ত একজন ছেলে বা মেয়ে স্বাভাবিকভাবেই পিতামাতার বর্ণের অন্তর্ভুক্ত থাকে। কিন্তু তারপর থেকে সে বেদ অধ্যয়ন করে যা মূলত এবং অবশেষে এই ব্যক্তির বর্ণ নির্ধারণ করে। বর্ণ; একজন ব্যক্তির সারা জীবন ধরে তার সাথে থাকে, বর্ণের এই ধারণাটিই সম্পূর্ণ অর্থহীন। এবং এই অর্থহীনতা সম্ভবত ব্রিটিশদের দ্বারা আনুষ্ঠানিকভাবে প্রতিষ্ঠিত হতে পারে, কিন্তু ভারতেও আমরা কমপক্ষে কয়েক শতাব্দী ধরে এই কঠোর কুটিল ব্যবস্থা অনুসরণ করে আসছি, কিন্তু যখন আমরা মহাভারত, উপনিষদ বা বেদের মতো ধর্মগ্রন্থগুলিতে ফিরে যাই, তখন একটিও জায়গার উল্লেখ পাই না যেখানে বর্ণ পরিবর্তিত হয় না। অর্থাৎ এটি সর্বদা পরিবর্তনশীল। অন্তত মহাভারতের ১৩ নং পর্বের ১৩১.৫ ও ৪৫ এবং ৪৬ নং শ্লোকগুলিতে তার ভুরি ভুরি প্রমাণ মেলে। চাতুর্বর্ণ্য ব্যবস্থা খুবই তরল ব্যবস্থা এবং এটি মোটেও কঠোর ব্যবস্থা নয়। এবং সবচেয়ে গুরুত্বপূর্ণ বিষয় হল ব্রাহ্মণ কোনও অধিকার নয়, এটি একটি প্রাপ্তি। সনাতন ধর্মের সমস্ত ধর্মগ্রন্থ সর্বদা বলে যে,

---

[1] Bhattacharyya, D.C., *Pratimālakṣaṇa of the Viṣnu-dharmottara*, P. 166.

[2] পূর্ণিমা রায় (অনু.), *বশিষ্ঠধনুর্বেদসংহিতা* পৃ: ৩

[3] তত্রৈব। পৃ: ৪।

[4] আচার্যেণ ধনুর্দেযং ব্রাহ্মণে সুপরীক্ষিতে। লুব্ধে ধূর্তে কৃতঘ্নে চ মন্দবুদ্ধৌ ন দাপযেত্।। *বশিষ্ঠধনুর্বেদসংহিতা*, ১.৬।

ব্রাহ্মণকে রক্ষা করো। এর অর্থ এই নয় যে আপনি এমন একটি সম্প্রদায়কে রক্ষা করুন, যারা অন্যদের উপর কর্তৃত্ব করছে। এবং একই সাথে এই সম্প্রদায়টি ১০০ বছর আগে ইউরোপীয় উপনিবেশে, ৫০০ বছর আগে ইসলামিক আক্রমণে তরবারির আঘাতে প্রচুর সহিংসতার মুখোমুখি হয়েছে, যন্ত্রণা ভোগ করেছে, এমনকি আজও রাজনৈতিক সংরক্ষণের জন্য এই সম্প্রদায়টি কষ্ট ভোগ করছে। কিন্তু একইসাথে এই সম্প্রদায়টি ধন্যবাদেরও দাবিদার। কারণ এদের জন্য আমরা সমস্ত বেদ, উপনিষদ, পুরাণ এবং সবকিছু সহজে লাভ করতে পারছি। কিন্তু একই সাথে মন্দিরে লোকদের প্রবেশ করতে না দেওয়ার জন্যও দায়ী এই একটি সম্প্রদায় । ভালো ও মন্দের সমন্বয়ে গঠিত এই তিন অক্ষরের শব্দ, যাকে কেন্দ্র করে এই উপন্যাস, তারই নাম ব্রাহ্মণ।

গ্রন্থপঞ্জি

অথর্বণবেদঃ পৈপ্পলাদ সংহিতা সম্পা. কুঞ্জবিহারী উপাধ্যায়। পুরী: নিজীয় প্রকাশন, ২০১০।

উপনিষদ্ (প্রথম ভাগ)। সম্পা. স্বামী লোকেশ্বরানন্দ। কলকাতা: আনন্দ পাবলিশার্স প্রা. লি., ২০১৫ (অষ্টম মুদ্রণ)।

উপনিষদ্। সম্পা. অতুল চন্দ্র সেন প্রমুখ। কলকাতা: হরফ প্রকাশনী, ২০১৫ (পুনর্মুদ্রণ)। (অখণ্ড সংস্করণ ১৯৮০)।

চট্টোপাধ্যায়, সতীন্দ্রমোহন। *উপনিষদের কথা*। কলকাতা: সাহিত্য সংসদ, ২০১০ (২য় মুদ্রণ)।

ধনুর্বেদ সংহিতা। সম্পা. প. হরদয়ালু স্বামী। বোম্বাইঃ খেমরাজ শ্রীকৃষ্ণদাস প্রকাশন, ১৯৯০।

ধনুর্বেদ সংহিতা। অনু. শ্রী দ্বারকাপ্রসাদ শাস্ত্রী। বারাণসীঃ চৌখাম্বা সংস্কৃত সংস্থান, বি. সং ২০৪৬।

বেদব্যাস। *মহাভারত (প্রথম খণ্ড)*। সম্পা. রামনারায়ন দত্ত শাস্ত্রী পাণ্ডেয় (সচিত্র সরল হিন্দি অনুবাদ সহিত)। গোরক্ষপুর: গীতা প্রেস।

বসাক, শ্রীরবীন্দ্রনাথ। *অগ্নিপুরাণ সমীক্ষা*। কলিকাতাঃ বিশ্ববাণী প্রকাশণী, প্র, প্র. ১৩৩৮ বঙ্গাব্দ। দ্বি. সং ১৪১৭।

মহর্ষি কৃষ্ণদ্বৈপায়ন বেদব্যাস। *মহাভারতম্*। সম্পা. শ্রীমদ্ হরিদাস সিদ্ধান্ত বাগীশ ভট্টাচার্যেণ। কলিকাতাঃ বিশ্ববাণী প্রকাশণী, প্র. প্র. ১৩৪৫ বঙ্গাব্দ। দ্বি, সং ১৩৮৮ বঙ্গাব্দ।

মহর্ষি বাল্মিকী। *রামায়ণম্*। সম্পা. শ্রী অমরেশ্বর ঠাকুর। কলিকাতাঃ বিশ্ববাণী প্রকাশণী, প্র. প্র. ১৩৩৮ বঙ্গাব্দ। দ্বি. সং ১৪২১ বঙ্গাব্দ।

ইংরেজি গ্রন্থ

Ambedkar, B. R. *The Untouchables*. New Delhi: Amrit Book co., 1948.

Basu, Ratna. *Methodology and Sanskritic Researches*. Kolkata: Rabindra Bharati University, 2012 (Revised Ed.) (1st Ed. 1998). [School of Vedic Studies Pamphlet series 04].

Bhattacharyya, D.C., *Pratimālakṣaṇa of the Viṣnu-dharmottara*, New Delhi, 1991.

MLA Handbook of writers of Research papers (7th Edition). New Delhi Affiliated East West Press pvt. Ltd.,2009.

Suddhananda Bharati, *The great Epic of saivism*. Madras: The South India Saiva Siddhanta Works Publishing Society Tinnevelly Limited, 1970.

Vankataramiah, K.M. *The Story of Saiva Saints*. Thirupanandal: Annaporna Pathippagam, 1979 (1st Ed.).

Vaśiṣṭa. *Dhanurvedah samhitā*. Trans. (in english) Purnima Ray. *Vaiśiṣṭa's Dhanurveda samhitā*. Delhi: J. P. Publishing House, 2003 (1st Ed.).

ওয়েব লিঙ্ক

https://archive.org/details/VajraSuchiUpanishad953GhaAlm5Shlf2DevanagariUpanishad/page/4/mode/1up

সামাজিক দাবী ও ধর্মশাস্ত্র

তাপস ধারা
শরৎ সেন্টিনারি কলেজ, ধনিয়াখালী, হুগলী
সম্পর্কসূত্র- 9064689276
মেল-tapasdharamail@gmail.com

মানুষ সমাজবদ্ধজীব। সেই স্মরণাতীত সুপ্রাচীনকালে মানুষ যখন বনে বাস করতো তখনই মানুষ নিজেদের নিরাপত্তা সুখস্বাচ্ছন্দ্যের জন্য সমাজ জীবনকে বেছে নিয়েছে। হিংস্র বন্য প্রাণীর আক্রমণ হতে রক্ষা পেতে গেলে এবং প্রাকৃতিক ঝড়, ঝঞ্ঝা, বন্যা, খরা হতে পরিত্রাণ পেতে গেলে সমাজবদ্ধভাবে বসবাসই রক্ষাকবচ। ব্যাক্তিগতভাবে ঠিক সিদ্ধান্ত সবসময় নেওয়া যায় না, তাই সমষ্টিগতভাবে চিন্তা ভাবনা করে কর্তব্য নির্দ্ধারণই বাঁচার উপায় এই ভাবনায় উদ্বুদ্ধ হয়ে মানব শৃঙ্খলিত সমাজবদ্ধতাই স্বীকার করেছে। এখন এই সমাজজীবনকে দৃঢ় ভিত্তিতে প্রতিষ্ঠিত করতে হলে কতকগুলি নিয়ম বা অনুশাসনকে মনেপ্রাণে মেনেনিতে হবে। সমাজ যাতে ভেঙ্গে না যায় তার প্রতি লক্ষ্য রেখে ব্যক্তিগত এবং সমষ্টিগত উন্নতিকল্পে যে নিয়ম বা অনুশাসনকে আঁকড়ে ধরে আমাদের জীবনের প্রথম হতে শেষ পর্যন্ত সুখে শান্তিতে কাটাতে পারি এইরকম নিয়মকেই ধর্ম বলা হয়। মন্দিরে, মসজিদে, গির্জায় গিয়ে ভগবানের পূজা করা নামজপ করাই ধর্ম নয়। কিন্তু ঐহিক সমাজ জীবনের ও পারলৌকিক জীবনের উন্নতিবিধায়ক শান্তিদায়ক কর্ম গুলিই ধর্ম। আমাদের এই মানুষ্যসমাজ আমাদের সকলের কাছ হতে সুখশান্তি সমৃদ্ধির উপায় সৎকর্ম যাচ্.ঞা করে। কেহই আমরা কারও নিকট হতে অপ্রীতিকর অন্যায় আচরণ আশা করি না। সমাজের প্রতিটি মানুষই ঐরকম একই আশা রাখে। ইহাই ব্যাক্তিমানব তথা সমষ্টিমানবের অর্থাৎ মনুষ্যসমাজের ঐকান্তিক দাবী। এই দাবী পূরণের উপায় অন্বেষণ করতে গিয়ে মনু প্রভৃতি মহামানব প্রণীত ধর্মশাস্ত্রকে অবলম্বন করতে হয়। সমাজবদ্ধ ভাবে বাঁচতে গেলে অন্ন জল বস্ত্র বাসস্থানই যথেষ্ট নয়। কলহ মুক্ত পরস্পর প্রীতিপূর্ণ সহানুভূতি শান্তি ও সুস্থিতির জন্য চাই মনের পুণ্যময় বিকাশ প্রসারতা স্বার্থপরতা শূণ্য পরিবেশ। ভালোভাবে বাঁচার জন্য মনুষ্য সমাজের ঐ দাবীর সার্থক রূপায়ণে ভগবান মনুর উদাও উপদেশ –

“ধৃতিঃ ক্ষমা দমোঽস্তেয়ং শৌচমিন্দ্রিয় নিগ্রহঃ।
ধীর্বিদ্যা সত্যম্ অক্রোধঃ দশকং ধর্মলক্ষণম্”। মনুসংহিতা ৬/৯১, ৯২

অর্থাৎ ধৃতি, ক্ষমা, দমঃ অস্তেয়, শৌচ, ইন্দ্রিয়নিগ্রহ, ধীঃ, বিদ্যা, সত্য এবং অক্রোধ।

ধৃতিঃ- ধৃতি শব্দের অর্থ সন্তোষ। সঙ্ঘবদ্ধ জীবনের সুখ সমৃদ্ধির জন্য তা পারিবারিক হোক বা সামাজিকই হোক সঙ্ঘবদ্ধ ব্যক্তি মানবের মধ্যে চাই পরস্পর সন্তুষ্টি। অসন্তোষ সমাজ জীবনে কলহ সৃষ্টি করে। তদ্দ্বারা মানবের উন্নতি সমৃদ্ধি বাধাপ্রাপ্ত হয়। পরিণামে তা সমাজকে ধ্বস্ত করে, ব্যক্তিজীবনকে অসুস্থ করে তোলে। কর্মে মনোযোগ নষ্ট হয়, হিংসা জাগরিত হয়। তাই সমাজ জীবনের জন্য চাই সন্তোষ যা ধর্মশাস্ত্রের ভাষায় ‘ধৃতি’ নামে পরিচিত। ভারতবর্ষে মুসলমান রাজত্বকালে ঔরঙ্গজেবের বিপুল লোভ ছিল, যে কারণে তিনি জন্মাবধি মরণান্তকাল ধৃতি অর্থাৎ সন্তোষ লাভ করতে পারেন নি। লোভের বশে এই চাই ঐ চাই করতে করতে তাঁর সন্তোষ নামক জিনিসটা দূরে সরে গিয়েছিল। তিনি সবসময় সন্দেহের

আবর্ত্তে দুঃখ ভোগ করতেন। এই সন্তোষ নামক বস্তুটি কি সাংসারিক জীবনে কি আধ্যাত্মিক জীবনে একান্ত প্রয়োজনীয়। ইহাই মনুর উপদিষ্ট ধৃতি নামক মহার্ঘ রত্ন, যা সমাজের প্রতিটি মানুষের একান্ত কাম্য। যা ছাড়া মন প্রসার লাভ করতে পারে না। স্বামী বিবেকানন্দের ভাষায় ইহাই প্রশান্তি। তিনি সন্ন্যাসীর গান কবিতায় বলেছেন –

"চিত্তের প্রশান্তি ভেঙ্গো না কখন, সদাই আনন্দে রহিবে মগন।

কোথা অপযশ কোথা বা সুখ্যাতি স্তাবক স্তব্যের একত্ব প্রতীতি"।

ক্ষমাঃ- শক্তিসত্বে অপকার সহ্য করাই ক্ষমা। কেহ প্রতিকূল আচরণ করল বলেই সে জ্ঞানতই করুক বা অজ্ঞানত করুক, তার প্রতিশোধ নেবার জন্য উদ্ব্যস্ত হলে চলবে না। তার অপকারের তারতম্য বুঝে সেই অপরাধের যোগ্য নিষ্ঠুর শাসন বাদ দিয়ে কর্তব্য কর্মে যুক্ত থাকাই শ্রেয়ঃ। ক্ষমাশীলের চিত্ত প্রশান্ত থাকে, চলাফেরাও সুস্থিত হয়। প্রসঙ্গত মেসিডোনিয়ার রাজা ফিলিপ্.সের কথা স্মরণ হয় – তাঁর নিয়ত নিন্দাকারী এক ব্যক্তিকে অনুচরগণ বন্দী করে তাঁর কাছে নিয়ে আসে এবং তাকে যথোপযুক্ত শাস্তি বিধানের জন্য ফিলিপ্.সকে অনুরোধ করে। কিন্তু ফিলিপ্.স সেই নিন্দাকারী ব্যক্তিটিকে যথোপযুক্ত সন্মান প্রদর্শন পূর্বক সুস্বাদু আহার্য প্রদান করলেন। এরপর তাকে উপহার সামগ্রীসহ সসন্মানে বিদায় দিলেন। তাঁর এইরূপ আচরণ দেখে অনুচরবৃন্দ তাঁকে বললেন, মহারাজ এই দুষ্টাত্মাকে আপনি শাস্তির বদলে সন্মান প্রদর্শন করলেন কেন? আমাদের বিবেচনায় ইহা ঠিক হল না। কারণ দুষ্টাত্মা আপনার মহত্ব না বুঝে আপনি ওকে তোষামোদ করলেন ইহাই ও সর্বত্র প্রাচার করবে। ফিলিপ্.স কিন্তু নিরুত্তর থাকলেন। কিছুদিনের মধ্যেই সেই ব্যক্তির দ্বারা সর্বত্র প্রচার হতে লাগল মেসিডোনিয়ার রাজা ফিলিপ্.সের তুল্য মহান হৃদয়ের লোক নাই। তিনি সত্য সত্যই একজন মহামানব। সর্বজীবের বন্ধুস্থানীয়। এতদিন তাঁর মহত্ব না বুঝে আমি তাঁর নামে কুৎসা প্রচার করেছি এর জন্য আজ আমি অনুতপ্ত। কোন কালে কোনও দেশে এমন মানবদরদী লোক আছে অথবা ছিল ইহা আমার জানা নাই। ফিলিপ্.সের ক্ষমার গুণে সেই নিন্দাকারী দুষ্ট লোকটির জীবনের আমুল পরিবর্ত্তন হয়েছিল। অতএব মানব সমাজের প্রীতি ও সুস্থিতির জন্য ক্ষমা যে প্রয়োজনীয় ইহা বলাই বাহুল্য। উহা ধর্মশাস্ত্রের অবিস্মরণীয় অবদান বললেও অত্যুক্তি হয় না।

দমঃ- লোভনীয় বিষয় বিষয় উপস্থিত হলেও তা থেকে মনকে নিবৃত্ত করাই দম। সমাজ জীবনের জন্য ইহা একান্ত প্রয়জনীয়। যে কোনও লোভনীয় খাদ্য – পানীয় – ধন – সম্পত্তিতে আত্মহারা হয়ে সেই বস্তুকে আত্মসাৎ করার জন্য চঞ্চল হলে চলবে না। সমাজবদ্ধ ভাবে বসবাস করতে গেলেপর সকলের দিকে লক্ষ্য রেখে চলতে হবে। তা না করে কোন বস্তুকে আত্মসাৎ করার ইচ্ছা অপরকে বঞ্চনারই সামিল হয়ে পড়বে। এর ফলে সমাজ জীবন বিশৃঙ্খল হয়ে যাবে, মানুষে মানুষে সম্প্রীতি নষ্ট হবে। সহানুভূতি সহমর্মিতা লুপ্তপ্রায় হয়ে যাবে। তাই এই প্রকার ব্যক্তিমানব তথা সমষ্টিমানবের সুস্থভাবে বাঁচার মহৌষধি হিসাবে 'দম' অবশ্যই প্রয়োজনীয়। লোভনীয় দ্রব্যাদি দেখলেই তাকে স্বীয় আয়ও করার জন্য ঝাঁপিয়ে পড়া পশু পক্ষীতেই শোভা পায়, কিন্তু মানুষের মধ্যে ঐরূপ উদ্.ব্যস্ততার স্থান নেই। মানুষ শিক্ষার আলোকে ভালো মন্দ বিচার করেই সর্বত্র প্রবৃত্ত হবে। তবেই আনন্দময় হিংসাশূন্য মনুষ্যসমাজ গঠিত হবে। সুস্থসমাজ ব্যতীত ব্যক্তিমানবের সুখসমৃদ্ধি আকাশ কুসুম তুল্য হয়ে যায়। তাই ব্যক্তিমানবের উন্নতির জন্য সমষ্টিমানবের সুস্থিতি সমৃদ্ধি একান্ত আবশ্যক।

অস্তেয়ঃ- স্তেয় বলতে চুরি করা, অস্তেয় বলতে তদ্ বিপরীত। টীকাকার কুল্লূক ভট্ট বলেছেন – "অন্যায়েন পরধনাদিগ্রহণং স্তেয়ং তদ্ভিন্নম্ অস্তেয়ম্"। অন্যায় পূর্বক পরের ধনসম্পদ গ্রহন না করাই অস্তেয় – ব্যক্তিগত জীবন এবং সমষ্টি জীবনকে সুখ শান্তিময় নিরুদ্.বেগ করতে হলে অস্তেয় একান্ত প্রয়োজনীয়। অন্যায় পুর্বক পরধন গ্রহণ, ব্যক্তি জীবন

তথা সমাজ জীবনকে অশান্তি জর্জরিত করে। মহাগুণবান্ ব্যক্তিও যদি অস্তেয় পালন না করেন তাহলে তাঁর যশোহানি হয়। জীবন গ্লানিময় হয়ে যায়। সকলের কাছে তিনি গৌরবহীন হয়ে যান। ভালোবাসার বন্ধন শিথিল হতে হতে বিনষ্ট হয়ে যায়। তাই ব্যক্তিজীবন ও সমাজ জীবনে শঙ্কারহিত নিরুদ্.বিগ্ন সুন্দর কালাতিপাতের জন্য অবশ্য চাই অস্তেয়। ইহার আচরণকারী মানুষকে মহত্তর জীবনে পৌঁছে দেয় অস্তেয়। এর বিপরীত হলেই মানবের বিশ্বাসযোগ্যতা বিনষ্ট হয়। লোকচক্ষে হেয় হয়ে যায় মানবত্মা। সমাজ অস্তেয়কেই দাবী করে আর স্তেয়কে বর্জন করে চলতে চায়।

শৌচঃ- যথা শাস্ত্র মৃৎ জলাদির দ্বারা দেহ শুদ্ধিই শৌচ। ইহা আগন্তুক রোগ এবং পীড়া হতে শৌচ আচরণকারীকে রক্ষা করে। সাবান দ্বারা হাত ভালোভাবে পরিস্কার করে আহার গ্রহণের উপদেশ রেডিও ও দূরদর্শনের মাধ্যমে প্রচার করা হয়। নচেৎ হাতের ময়লা হতে রোগের সম্ভাবনা নিবৃত্ত হয় না। বাহ্য ময়লা মালিনশরীরকে সাবানাদি দ্বারা পরিষ্কৃত করলে পর দেখতেও ভালো লাগে এবং সভ্যভদ্র বলে পরিচিত হওয়া যায়। অতএব শৌচ অবলম্বন একান্ত আবশ্যক। মালিন গৃহতল ঝাড়ু জল ন্যাকরার দ্বারা পরিষ্কৃত করলে পরে গৃহতল বসবাসের উপযোগী হয়ে ওঠে আনন্দদায়কও হয়। অনুরূপ শৌচ কর্মের দ্বারা মনুষ্যসমাজ নির্মলতা লাভ করে। শান্তিময় এবং স্বাস্থ্যপ্রদ হয়ে ওঠে। শৌচহীন মানুষের গাত্রগন্ধ সভ্য সমাজে নিন্দনীয় হয়ে থাকে। শ্যাম্পু ও সুগন্ধ তেলের দ্বারা শৌচ সমুজ্জ্বল কেশদাম সকলের স্পৃহনীয় হয় ইহা দৃষ্টিগোচর হয়। পক্ষান্তরে অগ্রসাধিত কেশদাম মানুষকে হেয় করে।

ইন্দ্রিয় নিগ্রহঃ- চক্ষু, কর্ণ, নাসিকা, জিহ্বা, ত্বগ্ এই পাঁচটি বাহ্য ইন্দ্রিয় এবং অন্তরিন্দ্রিয় মন এই ছয়টি ইন্দ্রিয় ইহা জীবমাত্রের জ্ঞানের করণ অর্থাৎ জ্ঞানের জনক। এই ইন্দ্রিয় গুলিকে সংযত রাখাই ইন্দ্রিয়নিগ্রহ। ইন্দ্রিয়গণের যথাযথ নিগ্রহ ব্যতীত অর্থাৎ ইন্দ্রিয়সংযম ব্যতীত মানুষ্যজীবন শান্তিময় হতে পারে না। ইন্দ্রিয় পরায়ণতা মানুষকে পাপকর্মে নিমজ্জিত করে পশু পর্যায়ে নামিয়ে আনে। ভগবান্ স্বয়ম্ভু ইন্দ্রিয়গণকে বহির্মুখ করে সৃষ্টি করেছেন তাই ইন্দ্রিয়গুলি বাহ্য বিষয় রাজিতেই আকৃষ্ট হয়। অন্তরের ভগবানকে দেখেনা জীবকেও দেখতে দেয় না।*

"পরাঞ্চিখানি ব্যতৃণৎ স্বয়ম্ভুঃ তস্মাৎপরান্ পশ্যতি নান্তরাত্মন্"।। (কঠোপনিষদ)

এই জগতে পশু, ইন্দ্রিয়গুলির বশ্যতা স্বীকার করে চিরকাল বনেই বাস করে, ইন্দ্রিয় তৃপ্তিই পরমতৃপ্তি মেনে নেয়। কিন্তু মানব শিক্ষায় দীক্ষায় উন্নত তাই ভালোমন্দ বিচার করে ইন্দ্রিয়গুলিকে বশীভূত করে তাদের উপর আধিপত্য বিস্তার করে এগিয়ে চলে অর্থাৎ ইন্দ্রিয় স্রোতে গা ভাসিয়ে চলে না। তাই মানব ইন্দ্রিয় জয়ী হয়ে দেবত্ব অর্জনে সার্থক হয়, আর পশু চিরকালই ইন্দ্রিয় বশ্যতা মেনে পশুত্বেই দৃঢ় হতে দৃঢ়তর হয়। এই হচ্ছে পশু ও মানবের পার্থক্য। ইন্দ্রিয়বশ্যতা মানবের অশেষ দুর্গতির কারণ হয়। তাঁর বিদ্যাবুদ্ধি চরিত্রকে মলিন করে। ইন্দ্রিয়পরায়ণ ব্যক্তি স্বীয় পরিবারের ও সমাজের বিপদ্ স্বরূপ। অপরপক্ষে সচ্চরিত্র ব্যক্তির সর্বত্র সমাদর। এই ব্যক্তিই মানুষ্য সমাজের অলঙ্কার স্বরূপ। মানুষের মধ্যেই দেবত্ব এবং ব্রহ্মত্ব লুক্কায়িত রয়েছে, তাকে জাগিয়ে তোলাই জীবনের মহৎ কার্য। ইন্দ্রিয়সংযম ব্যতীত ঐ মহারত্ন আত্মপ্রকাশ করে না। তাই ব্যক্তি- -জীবন ও সমাজজীবনের সুস্থতা সংহতি ও পবিত্রতার জন্য ইন্দ্রিয়নিগ্রহ অপরিহার্য প্রয়জনীয়। কামক্রোধ জয়ী নিগৃহিতেন্দ্রিয় পুরুষের প্রশংসা বিভিন্ন ধর্মগ্রন্থে দেখা যায়। সর্বোপনিষৎসার গীতা গ্রন্থে (ইহা হিন্দুদের শ্রেষ্ঠ ধর্মগ্রন্থ) অতুলনীয় প্রশংসা শ্রীভগবানের মুখে প্রচারিত হয়েছে। ভগবান্ বলেছেন যে ব্যক্তি জীবিতকালের মধ্যে কাম্ ও ক্রোধের বেগকে সহ্য করতে পারে সেই যুক্ত এবং সুখী হয়।*

"শক্নোতীহৈব যঃ সোঢুং প্রাক্.শরীরবিমোক্ষণাৎ।
কামক্রোধোদ্ভাবং বেগং স যুক্তঃ সসুখী নরঃ"। গীতা ৫/২৩

যেই ব্যক্তির ইন্দ্রিয় সমুদয় বশীভুত এবং যিনি চরিত্রবান্ এই রকম ব্যক্তিকেই মনুষ্যসমাজ বাঞ্ছা (দাবী) করে। এইরকম মানুষই পরিবার তথা সমাজের অলঙ্কার। অতএব সামগ্রিক সুখশান্তির জন্য ইন্দ্রিয়সংযম যে অপরিহার্য আবশ্যক ইহা অবিসংবাদিত সত্য।

ধীঃ- শাস্ত্রে সম্যক জ্ঞানই "ধী" ধী ব্যতীত অপরকে শিক্ষা দান অসম্ভব হয়ে যায়। নিজের আত্মোন্নতির জন্যও শাস্ত্রীয় সম্যক্ জ্ঞান যেমন প্রয়োজনীয় উন্নত সমাজ জীবনের জন্যও তেমনই শাস্ত্র বিষয়ে সম্যক্ জ্ঞান একান্ত আবশ্যকীয়। শাস্ত্রীয়সম্যক্ জ্ঞানবান্ ব্যক্তিবর্গের দ্বারা সঙ্গঠিত সমাজই শ্রেষ্ঠতায় উন্নীত হয়। সমাজে জ্ঞানবান্ ব্যক্তিরই সমাদর দৃষ্ট হয়। সমাজে রাজা ও বিদ্বান ব্যক্তির (শাস্ত্রে সম্যক জ্ঞানবান্ ব্যাক্তির) মধ্যে বিদ্বান্ ব্যক্তিরই দেশে বিদেশে সন্মান পরিলক্ষিত হয়ে থাকে। কারণ রাজা নিজের দেশেই প্রজাবর্গের দ্বারা সন্মানিত হন। কিন্তু বিদ্বান ব্যক্তি সর্বত্র পূজা প্রাপ্ত হয়ে থাকেন।*

"বিদ্বত্বঞ্চ নৃপত্বঞ্চ নৈব তুল্যং কদাচন

"স্বদেশে পূজ্যতে রাজা, বিদ্বান্ সর্বত্র পূজ্যতে"।। (চাণক্য শ্লোক)

মানুষের ব্যক্তিজীবন বা সমাজজীবনের জন্য বিশুদ্ধ জ্ঞান একান্ত আবশ্যক নচেৎ উজ্জ্বল ভবিষ্যৎ গঠিত হতে পারে না। সেই জন্যই বলা হয়েছে রাজা ও বিদ্বানের মধ্যে তুলনায় বিদ্বানই শ্রেষ্ঠ। মনুষ্যসমাজ প্রকৃত জ্ঞানী ব্যক্তিকেই প্রার্থনা করে। ধর্মশাস্ত্রেও সেই কথায় বলা হয়েছে। সম্যগ্ জ্ঞানই ধী।।

বিদ্যাঃ- বিদ্যা বলতে আত্মজ্ঞান। আত্মজ্ঞান ছাড়া মনুষ্য জীবনের চরিতার্থতা হয় না। আমি আমরা সে তাহারা এইরূপ বিচ্ছিন্ন সঙ্কীর্ণবোধ এক আত্মজ্ঞানেই তিরোহিত হয়। মনুষ্যসমাজকে সর্বথা হিংসা বিদ্বেষ স্বার্থপরতা- -রূপ মালিন্য মুক্ত করতে আত্মজ্ঞানের জুড়ি নাই। আত্মজ্ঞানী ব্যক্তির সাহচর্যে মনুষ্যসমাজ মনের দিক থেকে উন্নতির চরম উচ্চতায় পৌঁছে যায়। এই জগতে একমাত্র আত্মাই চেতন বস্তু বাকি সবকিছুই যেমন হস্তপদ শরীর ইন্দ্রিয় মন প্রাণ জড় পদার্থ। জড় গুলির উপর অত্যাসক্তি বর্জন করতে হবে। ঐগুলির উপর আসক্তিই জীবের সকল হিংসা দ্বন্দ্ব অনর্থরাজির মূল। এই মহাজ্ঞান একমাত্র আত্মজ্ঞানীরই হয়ে থাকে। সকলেই আমরা পরমেশ্বরের সন্তান। আমাদের সকলের মধ্যে এক আত্মীয়তাঁর দৃঢ়সুত্র বর্তমান। এই মহাবোধ আত্মজ্ঞানী জীবের (মনুষ্যের) মহার্ঘ স.ম্পৎ। এইরূপ মহামানবের সাহচর্যে সমাজের অপরাপর মনুষ্য পরস্পর সহানুভূতিশীল বন্ধুতার সুত্রে আবদ্ধ হয়। তাই মনুষ্যসমাজ আত্মজ্ঞানী মহাপুরুষকেই পেতে চায়। কারণ আত্মজ্ঞানীর স্বার্থ সঙ্কীর্ণতা বিনষ্ট হওয়ায় তাঁর জীবনের উদার স্বাচ্ছন্দ্যে সকলেই আকৃষ্ট হয়। তদ্.দ্বারা মনুষ্য কুলে নিজ নিজ চরিত্রের কর্তব্য বুদ্ধি এবং বিশ্বউদারতা ভ্রাতৃত্ব জাগরিত হয়। ক্ষুদ্রতাকে ধংস করে সর্বাত্মকতা লাভের একমাত্র উপায় আত্মজ্ঞান। ধর্মশাস্ত্রে ইহাই বিদ্যা নামে পরিচিত। মনুষ্য জীবনের পরিপূর্ণ চরিতার্থতার জন্য আত্মজ্ঞান অবশ্যই অর্জনীয়। ইহাই মন্বাদি ধর্মশাস্ত্রের ত্রিকালজয়ী অবদান। এইকারণেই ধর্মশাস্ত্রাবলম্বনে জীবন গঠন করতে হবে।

সত্যঃ- যথার্থাভিধানম্ সত্যম্। যেমনটি ঘটেছে তেমনটিকে বলাই সত্য বচন। এই সত্য বচনই ধর্ম। সত্যই জগৎকে ধারণ করে রয়েছে। সত্য ছাড়া জগতের সবকিছু বিশৃঙ্খল হয়ে পড়ে। কর্তব্য নির্ণয় ব্যাহত হয়। মহর্ষি যাজ্ঞবল্ক্য সত্যের যে তাৎপর্য ব্যাখ্যা করেছেন তা প্রাণিধান যোগ্য।

"সত্যং ভুতহিতং প্রোক্তং ন তথ্যাভিভাষণম্"

যার দ্বারা মানুষের হিতসাধন হয়, এইরূপ কখনই সত্য যা ঘটেছে তা অবিকল বলাই সত্য নহে। যে ভাষণের দ্বারা মানুষের মহাক্ষতি মৃত্যু পর্যন্ত হতে পারে এইরকম কথন সত্য নহে। এইরূপ ক্ষেত্রে মিথ্যা কথনই সত্য। পুরাকালে কোনও এক সাধুর আশ্রমে একজন ভয়ার্ত্ত স্ত্রীলোক প্রবেশ করে ঐ আশ্রমের কোন গৃহে আত্মগোপন করেছিল। খানিক পরে একদল

দস্যু ঐ আশ্রমে এসে সেই সাধুকে কোন একটি মেয়ে এই আশ্রমে গা ঢাকা দিয়েছে কিনা? জিজ্ঞাসা করায় সাধু চিন্তা করলেন যথাযথ প্রকাশ করলে স্ত্রীলোকটির এই দস্যুগুলোর হাতে মৃত্যু অনিবার্য হবে। তাই তিনি দৃঢ়কণ্ঠে বললেন এখানে কোন স্ত্রীলোক প্রবেশ করেনি। ঐ দস্যুগণ সাধুর এই কথা শুনে বিশ্বাস করে অন্যত্র চলে গেল। মেয়েটি প্রাণে বেঁচে গেল। সাধুর ঐরূপ আচরণই এক্ষেত্রে সত্যাচারণ।

অক্রোধঃ- 'ক্রোধ হেতৌ সত্যপি ক্রোধানুৎপত্তিরক্রোধঃ' ক্রোধের কারণ উপস্থিত হলেও ক্রোধের অনুৎপত্তিই অক্রোধ। ক্রোধ জীবনের মহাশত্রু। ক্রোধের বেগ সহ্য করাতেই জীবনের সার্থকতা ইহা গীতা গ্রন্থে উপদিষ্ট হয়েছে। যথা "কাম ক্রোধোদ্.ভবং বেগং স যুক্তঃ স সুখী নরঃ"। ক্রোধ বেগ সহ্যকারী মানুষকেই সুখী এবং যোগযুক্ত বলা হয়েছে। তবে সর্বদা ক্রোধ শূন্যতা ধর্মশাস্ত্রের উপদেশ নয় ইহা বুঝতে হবে। কিন্তু কারণে অকারণে ক্রোধ পরিত্যাজ্য ইহা ধর্মশাস্ত্রের উপদেশ। যেমন দুষ্ট ব্যক্তি কর্তৃক কোন নিরপরাধ আক্রান্ত হলে সেই স্থলে অপর সজ্জন ব্যক্তির ক্রোধ প্রদর্শন ব্যতিরেকে সেই নিরপরাধের জীবন রক্ষা হয় না। তাই সময় বিশেষে ক্রোধ জীবন রক্ষক হয়ে ধর্মরূপে বিবেচিত হয়। কিন্তু আযথা ক্রোধ পরিবর্জনীয়। ইহাই অক্রোধ শব্দের তাৎপর্য জানতে হবে। ধৃতি হতে আরম্ভ করে অক্রোধ পর্যন্ত দশবিধি ধর্ম। এই গুলিকে যথাযথ ভাবে অনুশীলন করলে পর মনুষ্যের ব্যক্তিজীবন এবং সমাজজীবন পরিপূর্ণতা লাভে ধন্য হয়। পাশবিক ভাব দূর হয়ে দেবভাব প্রস্ফুটিত হয়। ঐ ধর্মগুলিকে পালন করেই মানুষ প্রকৃতির উর্দ্ধে উঠতে পারে। নচেৎ প্রকৃতির বশ্যতা স্বীকার করে মানুষ কামক্রোধাদির হাতের পুতুল হয়ে নামে মাত্র মানুষ হয়ে মলিন জীবন যাপন করতে থাকে। মনুষ্যসমাজ এইরূপ মানবপশু কে প্রার্থনা করে না। সৎ চরিত্র প্রকৃত মানবই সমাজের চাহিদা ইহাই মনুষ্যসমাজের দাবী। মন্বাদি ধর্মশাস্ত্র প্রকৃত মানুষ তৈরী করার জন্যই ধর্মের উপদেশ করেছেন। যার দ্বারা মনুষ্যের মধ্যে দেবত্ব তথা ব্রহ্মময়ত্ব পরিস্ফুট হয়। মহাভারতে কর্ণপর্বে দেখা যায়।

"ধারনাদ্ধর্মমিত্যাহুঃ ধর্মো ধারয়তে প্রজাঃ"।

যৎ স্যাৎ ধারণসংযুক্তং স ধর্ম ইতি নিশ্চয়ঃ।। কর্ণপর্ব ৫৫

একরূপই ধর্মের নির্দেশ করা হয়েছে। যাহাকে পালন করলে পর ব্যক্তিজীবন এবং সমষ্টিজীবন উন্নত হয় এইরূপ ধারণশক্তিই ধর্ম। ইহা আমাদিগকে সকল অশুভ থেকে রক্ষা করতে সমর্থ্য। একারণ বলা যায় মনুষ্যসমাজের পরিপূর্ণতা ও সামগ্রিক রক্ষার নিমিত্ত ধর্মের প্রয়জনীয়তা অনস্বীকার্য।

সহায়ক গ্রন্থপঞ্জী

১। বন্দ্যোপাধ্যায়, মানবেন্দু (সম্পা.) মনুসংহিতা। সংস্কৃত পুস্তক ভান্ডার - ১৯৯৩

২। বন্দ্যোপাধ্যায়, সুরেশচন্দ্র (সম্পা.) মনুসংহিতা।
আনন্দ পাবলিশার্স প্রাইভেট লিমিটেড, কলিকাতা – ৯

৩। মহাভারতম্, অনুশাসন পর্ব। প্রকাশক – ধীরা মন্ডল, বিশ্ববানী প্রকাশনী, প্রথম প্রকাশ ১৩৪৫ বঙ্গাব্দ।

৪। রামসুখদাস, স্বামী (সম্পা.) শ্রীমদ্ভগবদ্গীতা – গোরক্ষপুর, গীতাপ্রেস, ২০১২ মুদ্রিত

৫। সিংহ, কালীপ্রসন্ন (সম্পা.) মহভারত। অক্ষয় লাইব্রেরী

ধর্মশাস্ত্রের আলোকে বর্ণপ্রথার সংশোধন ও তার আধুনিক তাৎপর্য

Sighra Rajbanshi
Research Scholar,
Department of Sanskrit,
T.M Bhagalpur University, Bhagalpur,

সারাংশ

এই প্রবন্ধে ধর্মশাস্ত্র অনুসারে বর্ণ ব্যবস্থার বিবর্তন পর্যালোচনা করা হয়েছে, যা ব্রিটিশ উপনিবেশিক শাসনের সময় মেধা ভিত্তিক কাঠামো থেকে একটি কঠোর জাতি স্তরের অভ্যন্তরে রূপান্তরিত হয়েছিল। এটি আরও পর্যালোচনা করে যে, উপনিবেশ পরবর্তী ভারতীয় প্রচেষ্টাগুলি কিভাবে ঐতিহ্যবাহী পাঠ্যবইগুলির পুনঃব্যাখ্যা করার চেষ্টা করেছে, আধুনিক সাংবিধানিক মূল্যবোধের আলোকে, এবং বর্ণ ব্যবস্থাকে সংস্কার করার প্রচেষ্টা যা সামাজিক ন্যায় এবং সমতার প্রচারে সহায়ক হবে। প্রাথমিক এবং দ্বিতীয়ক ডেটার বিশ্লেষণের মাধ্যমে, যার মধ্যে প্রাচীন পাঠ্য, ব্যাখ্যাগুলি, এবং সাংবিধানিক নথি অন্তর্ভুক্ত, এই গবেষণা বর্ণ ব্যবস্থার গতিশীল প্রকৃতি এবং এর আধুনিক ভারতীয় সমাজে প্রভাবকে উন্মোচন করে।

প্রধানশব্দাবলী: বর্ণ ব্যবস্থা, ধর্মশাস্ত্র, উপনিবেশবাদ, উপনিবেশ পরবর্তী ভারত, সাংবিধানিক সংস্কার

ভূমিকা

ভারতের সামাজিক কাঠামো গড়ে উঠেছে একটি জটিল শ্রেণীবিভাগ পদ্ধতির মাধ্যমে, যার মধ্যে বর্ণ এবং জাতির ধারণাগুলি সমাজ সংগঠনের ক্ষেত্রে একটি কেন্দ্রীয় ভূমিকা পালন করেছে। বর্ণ ব্যবস্থা, যা বেদীয় গ্রন্থসমূহে উৎপত্তি লাভ করে, সমাজকে চারটি প্রধান গ্রুপে বিভক্ত করে: ব্রাহ্মণ, ক্ষত্রিয়, বৈশ্য এবং শূদ্র। এই শ্রেণীবিভাগটি ধর্মীয় এবং দার্শনিক বিশ্বাসের উপর ভিত্তি করে গড়ে উঠেছে, যা বেদীয় শাস্ত্রসমূহে বর্ণিত, যেখানে বলা হয়েছে যে প্রতিটি বর্ণের নির্দিষ্ট কর্তব্য বা "ধর্ম" রয়েছে, যা বৃহত্তর মহাজাগতিক সুমিলন অনুযায়ী পরিচালিত হয়। এই বিভাজনগুলি প্রাথমিকভাবে গুণ এবং কর্মের ভিত্তিতে ছিল, তবে পরে তা আরও কঠোর হয়ে ওঠে এবং জাতি, বা উপ-বর্ণের ব্যবস্থা উদ্ভূত হয়, যা সামাজিক শ্রেণীবিন্যাসে আরও জটিলতা নিয়ে আসে। বর্ণ ব্যবস্থা প্রাচীন ভারতের সামাজিক ও ধর্মীয় পরিসরে অত্যন্ত গুরুত্বপূর্ণ ছিল, যা কেবল পেশাগত ভূমিকা নির্ধারণই করত না, বরং সামাজিক সম্পর্ক, যেমন বিবাহ, খাবার, এবং পারস্পরিক সম্পর্কের সীমা নির্ধারণ করত।

বর্ণের ধারণার উৎপত্তি ঋগ্বেদে অনুসন্ধান করা যেতে পারে, বিশেষ করে পুরুষ সূক্ত স্তবকটিতে, যেখানে প্রতীকীভাবে মহাজাগতিক পুরুষকে চারটি অংশে ভাগ করা হয়েছে, যা চারটি বর্ণের সাথে সম্পর্কিত। এই শ্রেণীবিভাগগুলি প্রাথমিকভাবে আরো তরল ছিল, যেখানে গুণ এবং কর্মের ভিত্তিতে একে অপরের মধ্যে চলাচল ছিল। তবে সময়ের সঙ্গে, এই ব্যবস্থার কঠোরতা বৃদ্ধি পায়, বিশেষত বেদোত্তর সময়ে, যখন জাতি আরও প্রাধান্য লাভ করে, যা আজকের কাস্ট সিস্টেমের উদ্ভব ঘটায়। গুণের ভিত্তিতে বেদীয় মডেল থেকে জন্মের ভিত্তিতে একটি উত্তরাধিকারী ব্যবস্থায় রূপান্তর ভারতীয় সমাজের সমাজ-ধর্মীয় গতিবিধিতে একটি পরিবর্তন চিহ্নিত করে, যা জাতি ব্যবস্থাকে একটি সনাক্তকারী বৈশিষ্ট্য হিসেবে দৃঢ় করে।

বর্ণের আরও বিস্তারিত বর্ণনা স্মৃতিগ্রন্থগুলিতে পাওয়া যায়, যেমন মাণুস্মৃতি, যেখানে প্রতিটি বর্ণের কর্তব্য এবং কর্তব্যের বিষয়ে আলোচনা করা হয়েছে। এই গ্রন্থগুলি একটি আইনি এবং নৈতিক কাঠামো প্রদান করে যা কেবল হায়ারার্কিকাল কাঠামোকে শক্তিশালীই করেনি, বরং এর প্রতিষ্ঠানিকরণেও সাহায্য করেছে। সময়ের সঙ্গে, বর্ণ ব্যবস্থা সমাজের সামাজিক এবং ধর্মীয় আদেশের সঙ্গে জড়িত হয়ে পড়ে, যা কিছু গোষ্ঠীর, বিশেষত বর্ণ ব্যবস্থা থেকে বাইরের গোষ্ঠীগুলির, যেমন দলিত বা "অস্পৃশ্য"দের অবমাননা এবং নিগ্রহে সাহায্য করেছিল। জাতির উদয় এই সামাজিক

জটিলতাকে আরও বাড়িয়ে তোলে, কারণ এটি নির্দিষ্ট পেশার সঙ্গে সম্পর্কিত হয়ে ওঠে, ফলে একটি গভীরভাবে স্তরিত সমাজের সৃষ্টি হয়।

বর্ণ ব্যবস্থার অন্যতম প্রধান বিতর্কিত দিক হল বর্ণ এবং জাতির সম্পর্ক। যেখানে বর্ণ একটি বিস্তৃত শ্রেণিবিন্যাস প্রদান করে, জাতি মূলত স্থানীয়, প্রায়শই পেশাগত গোষ্ঠীগুলিকে নির্দেশ করে। জাতি ব্যবস্থা, যা অত্যন্ত বৈচিত্র্যময় এবং গতিশীল, বর্ণ ব্যবস্থার পাশাপাশি চলে, এবং প্রায়শই জাতিভেদ বিশ্লেষণে জটিলতা সৃষ্টি করে। প্রথমে যেখানে বর্ণ ব্যবস্থা কিছুটা নমনীয় ছিল, সেখানে জাতির কঠোরতা সমাজে ব্যাপক সামাজিক স্তরবিন্যাস সৃষ্টি করেছে। বিভিন্ন পণ্ডিত এবং ব্যাখ্যাকারীরা এই দ্বৈত ব্যবস্থার উত্স এবং ভারতীয় সমাজ কাঠামো গঠনে এর ভূমিকা নিয়ে বিতর্ক করেছেন, প্রায়শই এটি পশ্চিমা সমাজ স্তরবিন্যাসের ধারণার সঙ্গে তুলনা করেছেন। উভয় ব্যবস্থার অভ্যন্তরীণ ঐতিহ্যগত হায়ারার্কি সত্ত্বেও, বর্ণ এবং জাতি কিভাবে বিভিন্ন অঞ্চল এবং সমাজে ব্যাখ্যা এবং প্রয়োগ করা হয়েছে, সে বিষয়ে উল্লেখযোগ্য বৈচিত্র্য রয়েছে।

এই গবেষণার উদ্দেশ্য হল বর্ণ এবং জাতি ব্যবস্থার ঐতিহাসিক, ধর্মীয় এবং সামাজিক ভিত্তি অনুসন্ধান করা, তাদের পারস্পরিক সম্পর্ক এবং সময়ের সঙ্গে তাদের রূপান্তরকে গুরুত্ব দিয়ে। প্রাচীন শাস্ত্র, স্মৃতির প্রাথমিক উল্লেখ এবং বৈদিক পরবর্তী ব্যাখ্যাগুলি বিশ্লেষণ করে, এই গবেষণা এই ব্যবস্থাগুলির একটি বিস্তৃত ধারণা প্রদান করতে চায়। গবেষণাটি আরও আলোচনা করে যে, বর্ণ এবং জাতি কিভাবে আধুনিক সময়ে ভারতের গ্রামীণ সমাজের সামাজিক-অর্থনৈতিক, সাংস্কৃতিক এবং রাজনৈতিক দৃষ্টিভঙ্গি গঠনে প্রভাব ফেলেছে, এবং কিভাবে জাতি ব্যবস্থার পরিবর্তনশীল চিত্র এটি প্রভাবিত করেছে।

সাহিত্য পর্যালোচনা

ভারতীয় জাতিভেদ ব্যবস্থা, যা ধর্মশাস্ত্রের প্রাচীন গ্রন্থসমূহে মূলত প্রতিষ্ঠিত, তা দীর্ঘকাল ধরে চলমান পণ্ডিতদের বিতর্ক এবং পুনঃব্যাখ্যার বিষয় হয়ে উঠেছে, বিশেষত এর বিবর্তন, প্রভাব এবং সম্ভাব্য সংস্কারের ক্ষেত্রে। ঐতিহাসিকভাবে, বর্ণ ব্যবস্থা, যা মানুসমৃতির মতো প্রাচীন হিন্দু গ্রন্থসমূহে বিস্তারিতভাবে বর্ণিত হয়েছে, সমাজকে চারটি প্রধান শ্রেণিতে বিভক্ত করেছিল: ব্রাহ্মণ, ক্ষত্রিয়, বৈশ্য এবং শূদ্র, প্রতিটি শ্রেণির নিজস্ব ভূমিকা এবং দায়িত্ব ছিল। তবে, এই কঠোর শ্রেণিবিভাজনকে ভারতীয় ঐতিহ্যের মধ্যে এবং বাইরেও সমালোচিত করা হয়েছে। আধুনিক পণ্ডিতরা ক্রমশ বর্ণ ব্যবস্থার নৈতিক এবং সামাজিক প্রভাবের প্রশ্ন তুলেছেন, বিশেষত আধুনিক ভারতীয় সমাজের সমতা এবং গণতান্ত্রিক মূলনীতির দিকে অগ্রসর হওয়ার প্রেক্ষাপটে (শর্মা, ১৯৯০; দেশপান্ডে, ২০১০)।

একটি কেন্দ্রীয় বিতর্কের ক্ষেত্র হল বর্ণ এবং জাতির ধারণাগুলির মধ্যে সম্পর্ক, যেখানে জাতি স্থানীয়ভাবে অধিক প্রভাবিত এবং পেশা ও সামাজিক মর্যাদার সাথে সম্পর্কিত। কুমার প্রমুখ (২০১৫) বর্ণ এবং জাতির পারস্পরিক সম্পর্ক আলোচনা করে, তাদের যুক্তি যে জাতিভেদ ব্যবস্থার শ্রেণীবদ্ধ কাঠামো শুধুমাত্র একটি ধর্মীয় বা দার্শনিক নির্মাণ নয়, বরং শ্রম এবং সামাজিক সম্পর্ক সংগঠিত করার জন্য একটি সামাজিক-রাজনৈতিক উপকরণও। এই প্রেক্ষাপটে, বর্ণকে একটি কঠোর কাঠামো হিসেবে তাত্ত্বিকভাবে ব্যাখ্যা করা হয়, যা পরবর্তীতে জাতির মাধ্যমে পরিবর্তিত হয়, যা আঞ্চলিক এবং পেশাগত বৈচিত্র্যকে সংগঠিত করার একটি পদ্ধতি হিসেবে প্রতিষ্ঠিত হয়। উপনিবেশিক প্রভাবের অধীনে এই কাঠামোর বিবর্তন আরও দৃঢ়ভাবে এর শ্রেণিবিভাজনকে প্রতিষ্ঠিত করে, যা জাতিভেদকে একটি রাজনৈতিক উপকরণ হিসেবে উপনিবেশিক শাসনের জন্য ব্যবহার করা হয় (গুপ্ত, ২০০৫)।

বর্ণ ব্যবস্থার আধুনিক পুনঃব্যাখ্যা এবং এর সামাজিক গতিশীলতার উপর এর প্রভাব একটি গুরুত্বপূর্ণ গবেষণার ক্ষেত্র। আগরওয়াল এবং পান্ডে (২০২৪) ভারতের গ্রামীণ সম্প্রদায়গুলির মধ্যে বর্ণ এবং সামাজিক স্তরের প্রতি ধারণার পরিবর্তন নিয়ে আলোচনা করেছেন, বিশেষত সমতা ভিত্তিক নীতি এবং গণতান্ত্রিক অংশগ্রহণের উত্থানের প্রেক্ষাপটে। গুণগত ক্ষেত্র গবেষণার মাধ্যমে তারা দাবি করেছেন যে, গ্রামীণ অঞ্চলে বর্ণের পুনঃব্যাখ্যায় শিক্ষা, রাজনৈতিক ক্ষমতায়ন এবং অর্থনৈতিক সুযোগগুলির প্রভাব পড়েছে, যা ঐতিহ্যগত জাতিভিত্তিক ভূমিকাগুলিকে অতিক্রম করেছে। তবে, এই

পরিবর্তনটি অসমতামূলক, যেখানে সবচেয়ে অবহেলিত গোষ্ঠীগুলির জন্য এখনও প্রতিবন্ধকতা রয়ে গেছে, বিশেষ করে গভীরভাবে গ্রামীণ বা প্রচলিত পরিবেশে। আধুনিক ভারতীয় সমাজে জাতির চলমান প্রাসঙ্গিকতা, সুতরাং, একটি জটিল প্রেক্ষাপট তৈরি করেছে, যা অগ্রগতি এবং প্রতিরোধের মিশ্রণ, গ্রামীণ ও শহুরে গতিশীলতার আন্তঃক্রিয়া দ্বারা চিহ্নিত।

এছাড়াও, যোধানা (১৯৯৮) এবং সাহু (২০১০) মতো গবেষকরা জাতির সাথে সামাজিক গতিশীলতার সংযোগ পরীক্ষা করেছেন, দাবি করেছেন যে স্বাধীনতার পর আইনি এবং সামাজিক অগ্রগতি সত্ত্বেও, জাতিগত পরিচয়গুলি ব্যক্তিগত সুযোগকে গঠনে অব্যাহত থাকে। এই প্রেক্ষাপটে, শিক্ষা, কর্মসংস্থান এবং রাজনৈতিক অংশগ্রহণের ভূমিকা জাতিগত গতিশীলতার পরিবর্তনে গুরুত্বপূর্ণ। কুমার (২০১৫) বলেন যে, জাতিগত চলাচল একটি সামাজিক এবং মানসিক প্রক্রিয়া, যেখানে ব্যক্তির উচ্চাকাঙ্ক্ষা জাতির প্রতি পরিবর্তিত ধারণা এবং সামাজিক পরিচয়ের দ্বারা গঠিত হয়। এই পরিবর্তনটি আইনি সংস্কারের মাধ্যমে জটিল হয়ে উঠেছে, যেমন সংরক্ষণ এবং সমতা ভিত্তিক নীতি, যা অবহেলিত গোষ্ঠীগুলিকে শিক্ষা এবং কর্মসংস্থানে সুযোগ প্রদান করেছে, যদিও এটি নতুন ধরনের প্রতিযোগিতা এবং স্তরবিন্যাস সৃষ্টি করেছে।

সিদ্ধান্ত পর্যায়ে, বর্ণ ব্যবস্থার বিস্তৃত সমাজতাত্ত্বিক স্তরবিন্যাস এবং সামাজিক গতিশীলতার তত্ত্বের সাথে সম্পর্ক ব্যাপকভাবে বিশ্লেষণ করা হয়েছে। বেতিল্লি (১৯৯৬) তত্ত্বগত দৃষ্টিকোণ থেকে জাতির স্থায়ী প্রকৃতি পরীক্ষা করেছেন, এবং এটি পশ্চিমা শ্রেণি এবং সামাজিক স্তরবিন্যাস মডেলের সাথে তুলনা করেছেন। তিনি উল্লেখ করেছেন যে, ভারতীয় সমাজে জাতি শুধুমাত্র একটি সামাজিক শ্রেণীবিভাগ নয়, বরং একটি গভীরভাবে প্রবাহিত সামাজিক নিয়ন্ত্রণ ব্যবস্থা যা আইনি এবং সাংবিধানিক পরিবর্তন সত্ত্বেও সংস্কারের বিরোধিতা করেছে। দেশপান্ডে (২০১০) এই ব্যবস্থার আরও সমালোচনা করেন, এটি তুলে ধরেছেন যে, জাতিভিত্তিক বৈষময় সামাজিক প্রথায় এখনও বিদ্যমান, যদিও আইনি কাঠামো জাতি ব্যবস্থার আনুষ্ঠানিক কাঠামো ভাঙার চেষ্টা করেছে। এই সমালোচনার মধ্যে, গবেষকরা জাতি সম্পূর্ণভাবে সামাজিক সম্পর্ক থেকে মুছে ফেলার ধারণাকে চ্যালেঞ্জ করেছেন, স্বীকার করেছেন যে, যদিও এর আনুষ্ঠানিক ক্ষমতা কমে গেছে, তবে এর সাংস্কৃতিক এবং মানসিক প্রভাবগুলি ভারতীয় সমাজে এখনও প্রবাহিত।

এখানে, ধর্মশাস্ত্রে কল্পিত বর্ণ ব্যবস্থা প্রাচীন ভারতীয় সমাজের একটি কাঠামো সরবরাহ করলেও, এর আধুনিক প্রাসঙ্গিকতা পরিপূর্ণ ভাবে বৈপরীত্যপূর্ণ। উপনিবেশকালের ইতিহাস ও আধুনিক সামাজিক সংস্কারের প্রভাবে বর্ণ এবং জাতির মধ্যে পরিবর্তনশীল সম্পর্ক বর্তমানে ভারতীয় সমাজের জাতি গত গতিশীলতা বোঝার ক্ষেত্রে একটি গুরুত্বপূর্ণ অধ্যায়। কুমার, আগরওয়াল এবং যোধ্যকা (১৯৯৮) এর মতো গবেষকদের কাজগুলি বর্ণ পরিচয় পুনঃব্যাখ্যার চলমান প্রক্রিয়াকে তুলে ধরে, যেখানে সামাজিক, অর্থনৈতিক এবং রাজনৈতিক শক্তির মাধ্যমে জাতি পরিচয়কে একদিকে যেমন চ্যালেঞ্জ করা হয়, তেমনি আবার তা পুনঃপদক্ষেপ করা হয়। ভারত যখন এই চাপগুলি মোকাবিলা করছে, তখন বর্ণ ব্যবস্থার আধুনিক গুরুত্ব সামাজিক ন্যায় এবং সমতার বৃহত্তর সংগ্রামের একটি গুরুত্বপূর্ণ দিক হিসেবে রয়ে যাবে।

এই গবেষণার গুরুত্ব

এই গবেষণাটি বর্ণ এবং জাতি ব্যবস্থার সামাজিক-ধর্মীয় ভিত্তি অনুসন্ধান করে, তাদের ঐতিহাসিক, ধর্মীয় এবং সাংস্কৃতিক ভিত্তির পর্যালোচনা করে। প্রধান সমস্যা হলো এই ব্যবস্থাগুলির বিবর্তন বুঝতে পারা এবং কীভাবে এই ব্যবস্থাগুলি সময়ের সাথে সাথে সামাজিক পরিচয় ও শ্রেণীবিভাগ গঠন করেছে। যদিও বর্ণ ব্যবস্থা একটি দার্শনিক মডেল হিসেবে গুণ ও দায়িত্বের উপর ভিত্তি করে উদ্ভূত হয়েছিল, এর ঐতিহ্যগত জাতি ব্যবস্থা হিসেবে রূপান্তর একটি গুরুত্বপূর্ণ উদ্বেগের বিষয়। এই গবেষণা বর্ণ-জাতির আন্তঃসংযোগের জটিলতাগুলিও অনুসন্ধান করে, যা সমকালীন গ্রামীণ ভারতের জাতির ভূমিকা সম্পর্কে অন্তর্দৃষ্টি প্রদান করে।

এই গবেষণার গুরুত্ব তার অবদানেই নিহিত, যা ভারতীয় সমাজে জাতি ও সামাজিক বৈষম্যের চলমান আলোচনা চর্চাকে সমৃদ্ধ করবে। বর্ণ ব্যবস্থার ধারণাগত উৎস এবং তার সামাজিক-ধর্মীয় ভিত্তির পুনঃমূল্যায়ন করে, এই গবেষণা আধুনিক ভারতের জাতি, সামাজিক গতিশীলতা এবং পরিচয়ের মধ্যে সম্পর্কের একটি আরও সূক্ষ্ম ধারণা প্রদান করতে

চায়। তাছাড়া, এই গবেষণাটি সমকালীন গ্রামীণ অঞ্চলে জাতির পুনঃব্যাখ্যায়নের বিশ্লেষণ করবে এবং এটি সামাজিক ন্যায়, পরিচয় এবং সমাজের গতিশীলতা নিয়ে কী প্রভাব ফেলছে তা স্পষ্ট করবে।

গবেষণার উদ্দেশ্য

১. বর্ণ এবং জাতির ব্যবস্থার ঐতিহাসিক মূল ও বিবর্তন পর্যালোচনা করা, এবং ভারতের গ্রামীণ সমাজে তাদের প্রভাব পরীক্ষা করা।

২. ভারতের গ্রামীণ অঞ্চলে বর্ণ ও জাতি শ্রেণীবিভাগের সমকালীন প্রাসঙ্গিকতা মূল্যায়ন করা, যেখানে সামাজিক-অর্থনৈতিক, সাংস্কৃতিক ও রাজনৈতিক উপাদানগুলো গুরুত্ব সহকারে বিবেচিত হবে।

৩. গ্রামীণ সমাজে বর্ণ ও জাতির ভূমিকা, যা সামাজিক স্তরবিন্যাস, শক্তির কাঠামো এবং পারস্পরিক সম্পর্ক গঠনে প্রভাব ফেলে, তা বিশ্লেষণ করা।

পদ্ধতিগত দৃষ্টিভঙ্গি

এই গবেষণায় গুণগত গবেষণা পদ্ধতি ব্যবহার করা হয়েছে, যা প্রধানত দ্বিতীয়ক উপাত্ত বিশ্লেষণের উপর ভিত্তি করে। মৌলিক উৎস হিসেবে ধর্মশাস্ত্রিক প্রাচীন পাঠ্য যেমন মণুস্মৃতি, মহাভারত এবং ভগবদ্গীতা, পাশাপাশি বিশেষজ্ঞদের ব্যাখ্যাগুলি যেমন মেডাতিথি এবং কুল্লুকা এর মত পণ্ডিতদের ব্যাখ্যা ব্যবহার করা হয়েছে। দ্বিতীয়ক উৎস হিসেবে গবেষণামূলক নিবন্ধ, ঐতিহাসিক রেকর্ড এবং সাংবিধানিক নথি অন্তর্ভুক্ত রয়েছে। বিশ্লেষণের জন্য ন্যারেটিভ পদ্ধতি ব্যবহার করা হয়েছে, যা বর্ণ ব্যবস্থার বিবর্তন পর্যালোচনা করে, বিশেষ করে এটি কীভাবে মেধাভিত্তিক কাঠামো থেকে একটি উত্তরাধিকারসূত্রে প্রাপ্ত শ্রেণিবিন্যাসে রূপান্তরিত হয়েছে, তা আলোচ্য বিষয়। গবেষণা উপনিবেশোত্তর পুনঃব্যাখ্যাগুলি এবং বর্ণ ব্যবস্থাকে সংস্কার করার লক্ষ্যে সাংবিধানিক আলোচনাগুলিকেও পর্যালোচনা করেছে।

ধর্মশাস্ত্র: একটি গতিশীল সঙ্কলন - পাঠ্য, ব্যাখ্যাগুলি, এবং অভিযোজন

ধর্মশাস্ত্র, হিন্দু আইন ও নৈতিকতার প্রাচীন গ্রন্থসমূহের সমষ্টি, একটি গতিশীল সঙ্কলন হিসেবে প্রতিষ্ঠিত হয়েছে যা শতাব্দী ধরে বিকশিত হয়েছে, এর মূল পাঠ্যসমূহ এবং অবিরত ব্যাখ্যার মাধ্যমে গঠিত। এই পাঠ্যসমূহ, বিশেষত মনুস্মৃতি, yajnavalkya স্মৃতি, এবং মিতাক্ষরা, ধর্মশাস্ত্রের ঐতিহ্যের মেরুদণ্ড গঠন করে। তবে, সমাজের বিবর্তনের সাথে সাথে ব্যাখ্যার ঐতিহ্য এই প্রাচীন পাঠ্যসমূহকে কেবল অতীতের স্মৃতি হিসেবে রেখে দেয়নি, বরং এগুলিকে নতুন সামাজিক-রাজনৈতিক প্রসঙ্গে প্রাসঙ্গিক করে তুলেছে (ভট্টাচার্য, ২০০৯)। এই গতিশীল ব্যাখ্যার প্রক্রিয়া খুব শুরুর দিকে শুরু হয়েছিল, যখন মেধাতিথি ও বিজ্ঞানেশ্বরের মতো পণ্ডিতরা চেষ্টা করেছিলেন মূল পাঠ্যসমূহকে তাদের সমসাময়িক পরিবেশে প্রসঙ্গিত করতে, যার ফলে স্থির আইনের মধ্যে নতুন প্রাণ সঞ্চারিত হয়। ধারাবাহিকভাবে পুনর্ব্যাখ্যা করার প্রক্রিয়া বর্ণ ব্যবস্থার বিভিন্ন আঞ্চলিক, কালিক এবং সামাজিক অভিযোজনের মধ্যে প্রতিফলিত হয়, এবং ধর্মশাস্ত্র দ্বারা নির্ধারিত নিয়মগুলি সমাজের পরিবর্তিত মানদণ্ড অনুসারে ক্রমাগত পুনরায় আলোচিত হয়েছে।

ধর্মশাস্ত্র কোনো একক, অচল আইনগত সঙ্কলন ছিল না। বরং এটি একটি প্রাণবন্ত চিন্তা-ধারা ছিল যা বিভিন্ন আঞ্চলিক বাস্তবতার সাথে অভিযোজিত হয়েছিল। উদাহরণস্বরূপ, মিতাক্ষরার মতো ব্যাখ্যাগুলি পূর্ববর্তী পাঠ্যসমূহে নির্ধারিত নীতিগুলিকে সংশোধন করেছিল, সমাজের প্রয়োজন অনুযায়ী সেগুলিকে সঙ্গতিপূর্ণ করেছিল। এই ব্যাখ্যাগুলি প্রায়শই নির্দিষ্ট রাজনৈতিক এবং সামাজিক প্রয়োজনীয়তার প্রতিক্রিয়া হিসেবে রচিত হয়েছিল, যার ফলে এগুলি ধর্মীয় বিশুদ্ধতার প্রতি কঠোর অনুগমন না হয়ে, মানুষের জীবনযাত্রার বাস্তবতাকে প্রতিফলিত করেছে। এই অভিযোজনের চর্চা নিশ্চিত করেছিল যে ধর্মশাস্ত্র প্রাসঙ্গিক থেকে যায় এবং তার কর্তৃত্ব বজায় রাখে, যদিও ভারতীয় সমাজ বিভিন্ন ঐতিহাসিক সময়ে নাটকীয় পরিবর্তনের মধ্য দিয়ে গেছে (রাধাকৃষ্ণণ, ২০১০)।

অধিকন্তু, ধর্মশাস্ত্রের ঐতিহ্যগত নমনীয়তা এটিকে স্থানীয় অভ্যাস এবং আইনগত ব্যবস্থা গুলিকে তার মধ্যে অন্তর্ভুক্ত করতে সক্ষম করেছিল। উদাহরণস্বরূপ, মধ্যযুগীয় ভারতে আঞ্চলিক রাজ্যগুলির পরিপ্রেক্ষিতে, স্থানীয় রাজারা ধর্মশাস্ত্রীয়

নীতিগুলিকে স্থানীয় জনগণের রীতির সাথে একত্রিত করেছিল। এর ফলস্বরূপ, হিন্দু আইনব্যবস্থা একটি একক, কেন্দ্রিকভাবে আরোপিত কাঠামো ছিল না, বরং এটি গভীরভাবে স্থানীয়কৃত এবং ব্যক্তিগতকৃত শাসন ব্যবস্থা ছিল (লিওয়েলিন, ২০১৬)। এটি ছিল এই অভিযোজনের ক্ষমতা যা ধর্মশাস্ত্রকে উপনিবেশিক ব্যাঘাত সহ্য করতে সাহায্য করেছিল এবং এটি উপনিবেশ পরবর্তী ভারতের মধ্যে তার স্থান পুনরুদ্ধার করেছিল।

উপনিবেশিক এবং উপনিবেশ-পরবর্তী বর্ণের পুনর্গঠন

উপনিবেশবাদ, তার প্রশাসনিক এবং বিচারিক সংস্কারের মাধ্যমে, ভারতীয় বর্ণ ব্যবস্থাকে যথেষ্ট পরিমাণে পরিবর্তন করেছে, একটি কঠোর এবং সংকোচিত বর্নমূলক শ্রেণিবদ্ধতা প্রতিষ্ঠা করেছে যা পূর্ব-উপনিবেশিক বর্ণ ব্যবস্থার চেয়ে অনেক বেশি রূঢ় ও সংবিধিবদ্ধ ছিল। ব্রিটিশ উপনিবেশী শাসকরা, বিশেষত 19 শতকের জনগণনা কার্যক্রমের সময়, ভারতীয় সমাজকে বিভিন্ন জাতিতে বিভক্ত করতে আগ্রহী ছিল। ব্রিটিশ প্রশাসন বর্ণ ব্যবস্থাকে একটি উপায় হিসেবে দেখেছিল ভারতীয় সমাজকে বোঝার এবং নিয়ন্ত্রণ করার, ঠিক যেমন বর্ণ ব্যবস্থা ছিল, কিন্তু তাতে ছিল একটি অধিকতর দৃঢ় আইনগত কাঠামো। উপনিবেশী ব্যাখ্যা অনুযায়ী, বর্ণকে একটি স্থির, অপরিবর্তনীয় বৈশিষ্ট্য হিসেবে দেখা হতো, যা জাতিগত এবং সাংস্কৃতিক শীর্ষত্বের ধারণাকে শক্তিশালী করতো (গুপ্ত, ২০০৭)। ব্রিটিশ কর্মকর্তা স্যার হার্বার্ট রিজলি এমন ধারণা প্রচার করেছিলেন যে, বর্ণ একটি অভ্যন্তরীণ এবং অপরিবর্তনীয় বৈশিষ্ট্য ছিল, যা সমাজে শীর্ষ স্তরের শ্রেণিবদ্ধতাকে প্রাকৃতিক হিসেবে বৈধতা প্রদান করে উপনিবেশী শাসনকে সুদৃঢ় করতে সাহায্য করেছিল।

পূর্ব-উপনিবেশিক সময়ে বর্ণ ব্যবস্থা ছিল অনেকটাই তরল এবং ধর্মীয় যোগ্যতা বা রাজনৈতিক ক্ষমতার মাধ্যমে গতিশীল, কিন্তু ব্রিটিশ উপনিবেশবাদী শাসনকালে এটি শক্ত হয়ে উঠেছিল (জোধকা, ২০০৯)। উপনিবেশিক জনগণনা কার্যক্রমে স্থির শ্রেণিবিভাগের প্রবর্তন, যেখানে সমগ্র জনগণকে সার্ভে করে কঠোর বর্ণ বিভাগে ভাগ করা হতো, জাতি পরিচয়ের গভীর অভ্যন্তরীকরণের কারণ হয়ে দাঁড়িয়েছিল, যা আগে ছিল অনেকটা তরল। আরও গুরুত্বপূর্ণ হল, ব্রিটিশ উপনিবেশী শাসকদের জাতিগত বিশুদ্ধতার প্রতি আগ্রহ এবং শারীরিক বৈশিষ্ট্যের উপর ভিত্তি করে শ্রেণিবিন্যাস তৈরির প্রচেষ্টা, যা সামাজিক বিভাজনকে আরও তীব্র করেছে এবং বর্ণ ব্যবস্থাকে একটি জাতিগত এবং সাংস্কৃতিক পার্থক্যের চিহ্ন হিসেবে চিহ্নিত করেছিল, পরিবর্তে এটি একটি সামাজিক সংগঠনের নমনীয় ব্যবস্থা হিসেবে বিবেচিত হতে পারে (সুন্দর, ২০১৪)।

উপনিবেশ পরবর্তী ভারতে, নবগঠিত ভারতীয় রাষ্ট্র বর্ণ সংস্কারের দায়িত্ব গ্রহণ করে, যাতে আইনগত হস্তক্ষেপের মাধ্যমে ঐতিহাসিক অন্যায়ের সংশোধন করা যায়। ১৯৫০ সালে কার্যকরী ভারতীয় সংবিধান স্পষ্টভাবে বর্ণভিত্তিক বৈষম্য নিষিদ্ধ করে এবং অনুসুচিত জাতি (এসসি), অনুসুচিত উপজাতি (এসটি), ও অন্যান্য পশচাদপদ শ্রেণী (ওবিসি) এর জন্য সংরক্ষণ ব্যবস্থা প্রদান করে। এই বিধানগুলি ছিল উপনিবেশিক যুগে বর্ণের কৌনিকীকরণের সরাসরি প্রতিক্রিয়া এবং শতাব্দীর পর শতাব্দীর অসমতার প্রতি একটি সংশোধনমূলক প্রচেষ্টা। এই অগ্রগতি সাধনকারী পদক্ষেপগুলির পরও, রাজনৈতিক ক্ষেত্রের মধ্যে বর্ণ পরিচয়ের দৃঢ়তা অব্যাহত ছিল। সমাজবিজ্ঞানী এম. এন. শ্রীনিবাস যেভাবে আলোচনা করেছেন, বর্ণ পুরোপুরি নির্মূল হয়নি, বরং এটি রাজনৈতিক মোবিলাইজেশনের একটি হাতিয়ারে পরিণত হয়েছে, বিশেষ করে নির্বাচনী প্রেক্ষাপটে (শ্রীনিবাস, ১৯৯৬)। উত্তরপ্রদেশে বহুজন সমাজ পার্টি (বিএসপি) এবং বিহারে সমাজবাদী পার্টি (এসপি) এর উত্থান উপনিবেশ পরবর্তী ভারতের রাজনৈতিক মহলে বর্ণ পরিচয়ের রাজনৈতিকীকরণের সূচনা করেছে (যাদব, ২০০০)।

তবে, বর্ণের উপনিবেশ পরবর্তী পুনঃব্যাখ্যা বিরোধীতা থেকে মুক্ত ছিল না। যদিও সাংবিধানিক বিধানগুলি বর্ণের শ্রেণীবিন্যাস ভেঙে দেওয়ার উদ্দেশ্য ছিল, গ্রাম ও শহরের সামাজিক-সাংস্কৃতিক বাস্তবতাগুলি তার সাথে সমন্বয় সাধন করতে সক্ষম হয়নি। বর্ণভিত্তিক পরিচয়ের চিরন্তন উত্তরাধিকার এবং গণতান্ত্রিক রাজনীতির সঙ্গে উদ্ভূত প্রতিযোগিতামূলক উপাদানগুলি নিশ্চিত করেছে যে, বর্ণ এখনো সামাজিক পৃথকীকরণের একটি গুরুত্বপূর্ণ চিহ্ন হিসেবে

বিদ্যমান (গুপ্ত, ২০১২)। এই পরিবর্তন, সুতরাং, একটি আইনি বিজয় এবং একাধিক রাজনৈতিক বাস্তবতার এক গভীর বিরোধিতার প্রতিফলন।

বর্ণ ব্যবস্থা পুনঃবিবেচনা: ধর্মশাস্ত্রীয় ও সাংবিধানিক সংলাপ

ধর্মশাস্ত্রের নৈতিক পরামর্শ এবং ভারতীয় সংবিধানের মধ্যে সংলাপ এক অভূতপূর্ব ঐতিহ্য ও আধুনিকতার আন্তঃক্রিয়া উপস্থাপন করে, বিশেষ করে যেভাবে বর্ণ ব্যবস্থা পুনঃসংজ্ঞায়িত এবং অভিযোজিত হয়েছে। যেখানে ধর্মশাস্ত্রীয় গ্রন্থসমূহ বর্ণ ভিত্তিক সামাজিক শৃঙ্খলার মূলনীতি স্থাপন করেছিল, আধুনিক ভারতীয় রাষ্ট্র এই কাঠামোগুলি ভেঙে সমতামূলক কাঠামোর প্রতি প্রবণতা দেখিয়েছিল। ভারতীয় সংবিধান প্রকাশ্যে জাতির ঐতিহ্যগত স্বভাবকে অস্বীকার করে এবং পজিটিভ ডিসক্রিমিনেশন পদ্ধতিগুলির প্রবর্তন করে, যা কর্ম, সামাজিক মর্যাদা এবং জন্মের মধ্যে ঐতিহ্যগত সম্পর্ককে ভাঙার লক্ষ্য ছিল।

ড. বি. আর. আম্বেদকরের, ভারতীয় সংবিধানের প্রধান রচয়িতা, একটি গুরুত্বপূর্ণ অবদান ছিল বর্ণ ব্যবস্থা নিয়ে তার সমালোচনা, যা তিনি একটি সামাজিক অসৎ কার্য হিসেবে দেখেছিলেন যা অসমতা ও শোষণকে perpetuate (চিরস্থায়ী) করে। তিনি যে জাতিচ্যুতদের (দলিত) পক্ষে কথা বলেছেন, তা ছিল সাংবিধানিক সামাজিক ন্যায়, সমতা এবং মানব মর্যাদার দর্শনে প্রতিষ্ঠিত, যা সোজাসুজি বর্ণ ও জাতিভিত্তিক স্তরবিন্যাসের বিপরীতে ছিল। আম্বেদকরের বর্ণের প্রতি দৃষ্টিভঙ্গি ছিল রূপান্তরমূলক; তিনি প্রান্তিক জনগণের ক্ষমতায়ন করতে চেয়েছিলেন, তাদের সমান সুযোগ প্রদান করে, যা আইনি সংরক্ষণ এবং পজিটিভ অ্যাকশন পদ্ধতির মাধ্যমে সম্ভব ছিল (ঘুর্যে, ২০০০)।

একই সময়ে, যদিও সংবিধান সমতা প্রতিশ্রুতি দিয়েছিল, উপনিবেশ পরবর্তী ভারতের বর্ণ ও জাতির পুনঃব্যাখ্যা সরল ছিল না। রাজনীতি, শিক্ষা এবং কর্মসংস্থানে জাতির ক্রমাগত প্রভাব নির্দেশ করে যে, বর্ণের উত্তরাধিকার এখনও জীবিত রয়েছে। সমালোচকরা বলেন, সংবিধানিক বিধানগুলি, যদিও অগ্রগতিশীল, তা গভীরভাবে স্থিতিশীল সামাজিক পক্ষপাতিত্বগুলিকে পুরোপুরি মোকাবেলা করতে সক্ষম হয়নি, যা জাতিভিত্তিক বৈষম্যের প্রসারে অব্যাহত থাকে। উদাহরণস্বরূপ, গ্রামীণ প্রেক্ষাপটে, ঐতিহ্যগত জাতিভিত্তিক পেশাগত বিভাজন টিকে রয়েছে, আইনি প্রচেষ্টা সত্ত্বেও যা গতিশীলতা উত্সাহিত করার চেষ্টা করেছে (সুন্দর, ২০১২)। এই প্রেক্ষাপটে, ধর্মশাস্ত্রের সামাজিক শৃঙ্খলার আদর্শ এবং সংবিধানিক সমতার নীতির মধ্যে সংলাপটি স্থিতিশীল সামাজিক বাস্তবতা এবং আইনগত সংস্কারের মধ্যে সংঘর্ষের প্রতিফলন।

বর্ণ ব্যবস্থার উপনিবেশ পরবর্তী পুনর্ব্যাখ্যা আধুনিক ভারতের জাতি ভিত্তিক সংস্থানগুলোর ভূমিকা নিয়ে চলমান বিতর্ক সৃষ্টি করেছে। কিছু পণ্ডিত দাবি করেন যে, জাতি একটি ঐতিহ্যগত প্রতিষ্ঠান হিসেবে, সামাজিক সম্পর্ক এবং পরিচয় গঠনে এখনও কার্যকরী ভূমিকা পালন করে, অন্যদিকে, কিছু পণ্ডিত মনে করেন যে, ভারতীয় সমাজের সমতার দিকে এগিয়ে চলার পথ শেষ পর্যন্ত জাতি শ্রেণী ব্যবস্থাকে ভেঙে ফেলবে। এই বিতর্কে, দলিত আন্দোলনকারীরা এবং সমাজ সংস্কারকরা, যারা দীর্ঘ সময় ধরে জাতি ভিত্তিক নিপীড়নের বিরুদ্ধে সংগ্রাম করছেন, তারা বর্ণ ব্যবস্থার ভবিষ্যৎ নিয়ে আলোচনায় কেন্দ্রীয় ভূমিকা পালন করেন (দেশপান্ডে, ২০১০)।

আলোচনা

ধর্মশাস্ত্র অনুযায়ী, প্রাথমিকভাবে বর্ণ ব্যবস্থা একটি তরল, মেধা ভিত্তিক সামাজিক শ্রেণীবিন্যাস হিসেবে চিত্রিত হয়েছিল, যা ব্যক্তির গুণ (গুণ) এবং কর্ম (কর্ম) ভিত্তিতে সমাজের মধ্যে সমন্বয় এবং কার্যকরী ভূমিকা নিশ্চিত করার উদ্দেশ্যে তৈরি করা হয়েছিল। তবে, এই আদর্শ ব্যবস্থা ব্রিটিশ উপনিবেশিক যুগে উল্লেখযোগ্যভাবে পরিবর্তিত হয়েছিল। উপনিবেশিক প্রশাসকরা, জাতি জরিপের মতো যন্ত্র ব্যবহার করে, বর্ণ ব্যবস্থা কে এক কঠোর, উত্তরাধিকার ভিত্তিক কাঠামোতে রূপান্তরিত করেন। এই প্রক্রিয়া, যা আদি সামাজিক কাঠামো থেকে বেশি প্রশাসনিক সুবিধা লাভের দিকে মনোযোগী ছিল, জাতি ভিত্তিক শ্রেণীবিন্যাসকে দৃঢ়ভাবে প্রতিষ্ঠিত করে, যা মূলত বর্ণ ব্যবস্থার দার্শনিক ও আধ্যাত্মিক

উদ্দেশ্যকে ঢেকে ফেলেছিল। উপনিবেশিক সময়ে এই পুনর্ব্যাখ্যা জাতি বিভাজনকে প্রতিষ্ঠিত করেছে, যা একটি রাজনৈতিক ও সামাজিক কাঠামো তৈরি করেছে, যা তার প্রাথমিক উদ্দেশ্য থেকে অনেক দূরে ছিল।

স্বাধীনতার পরবর্তী ভারত একটি জটিল প্রক্রিয়া শুরু করেছিল এই শ্রেণীভিত্তিক কাঠামোকে সংশোধন করার জন্য। ভারতীয় সংবিধান, যা ন্যায়, সমতা এবং সামাজিক সংস্কারের মূলনীতি মাথায় রেখে তৈরি হয়েছিল, জাতি ব্যবস্থা ভাঙার লক্ষ্যে গুরুত্বপূর্ণ পদক্ষেপ গ্রহণ করেছে, যেমন অভ্যন্তরীণ পদক্ষেপ গ্রহণ এবং অচ্ছুতত্বের বিলুপ্তি। একই সময়ে, পণ্ডিত, সংস্কারক এবং সংবিধান বিশেষজ্ঞরা ধর্মশাস্ত্রের পাঠ্যপুস্তকগুলো পুনঃপাঠ করে তাদের গতিশীল এবং প্রেক্ষিতভিত্তিক ব্যাখ্যা পুনরুদ্ধার করেছেন। এই চলমান পুনর্ব্যাখ্যা এটিকে স্পষ্ট করে যে, বর্ণ ব্যবস্থা, যদিও ঐতিহ্যগত সামাজিক কাঠামোগুলির মধ্যে গভীরভাবে প্রোথিত, তা আধুনিক সাংবিধানিক গণতন্ত্রের কাঠামোর মধ্যে সংস্কারের সম্ভাবনা ধারণ করে। প্রাচীন পাঠ্য এবং আধুনিক আইনী নীতির মধ্যে এই সংলাপ বর্ণ ব্যবস্থার অভিযোজনযোগ্যতা প্রদর্শন করে এবং ভারতের বর্তমান সমাজে বৃহত্তর সামাজিক ন্যায় ও সমতার প্রচারে এর সম্ভাব্য ভূমিকা প্রকাশ করে।

সিদ্ধান্ত

বর্ণ ব্যবস্থা, যা প্রাথমিকভাবে ব্যক্তি গুণ (গুণ) এবং কর্মের (কর্ম) ধারণায় ভিত্তি করে একটি নমনীয় কাঠামো ছিল, তার বৈদিক ধারণা থেকে ঔপনিবেশিক বিকৃতি এবং উপনিবেশ পরবর্তী পুনর্ব্যাখ্যার মধ্য দিয়ে তা একটি বিশাল বিবর্তনের সম্মুখীন হয়েছে। ব্রিটিশ শাসনের সময়, জাতি গণনা যেমন ঔপনিবেশিক নীতিমালা দ্বারা বর্ণ ব্যবস্থাটি সুনির্দিষ্ট করা হয়েছিল, যা এটি মেধা এবং ব্যক্তিগত গুণাবলীর উপর ভিত্তি করে একটি সামাজিক মডেল থেকে এক কঠোর, ঐতিহ্যগতভাবে উত্তরাধিকারসূত্রে প্রাপ্ত জাতিগত শ্রেণিবিভাগে পরিণত করেছিল। ঔপনিবেশিক সময়ে বর্ণ ব্যবস্থার এই বাস্তবায়ন সামাজিক অসমতাগুলিকে দৃঢ়ভাবে প্রতিষ্ঠিত করে, এবং এটি সেইসব বিভাজন সৃষ্টি করেছিল যা ব্রিটিশ শাসনের প্রশাসনিক উদ্দেশ্যগুলির সাথে আরও সম্পর্কিত ছিল, তুলনায় এটি হিন্দু সামাজিক সংগঠনের মূল দার্শনিক আদর্শের সঙ্গে।

ভারত স্বাধীন হওয়ার পর, দেশের সামাজিক কাঠামোকে গণতান্ত্রিক আদর্শের সঙ্গে সমন্বিত করার প্রচেষ্টা করা হয়েছিল, অচ্ছুতত্বের বিলুপ্তি এবং ঐতিহাসিকভাবে অবহেলিত সম্প্রদায়ের জন্য ইতিবাচক পদক্ষেপের মাধ্যমে। সাংবিধানিক আলোচনা সামাজিক ন্যায়ের জন্য একটি আইনগত ভিত্তি প্রদান করতে চেয়েছিল, তবে জাতীয় পরিচয়গুলি রাজনৈতিক এবং সাংস্কৃতিক ক্ষেত্রে এখনও একটি গুরুত্বপূর্ণ ভূমিকা পালন করে। পণ্ডিত এবং সামাজিক সংস্কারকরা ধর্মশাস্ত্রগুলি পুনরায় পর্যালোচনা করেছেন, বর্ণ ব্যবস্থার গতিশীল এবং প্রসঙ্গিক ব্যাখ্যা প্রস্তাব করে যা ঔপনিবেশিক সময়ে তার স্থির চিত্রায়নের প্রতি চ্যালেঞ্জ জানায়। ঐতিহ্যবাহী পাঠ্যবইগুলির এবং আধুনিক সাংবিধানিক কাঠামোগুলির মধ্যে এই পরিবর্তনশীল আলোচনা বর্ণ ব্যবস্থার রূপান্তরের সম্ভাবনাকে তুলে ধরেছে, এবং এটি সামাজিক ন্যায়, সমতা এবং অন্তর্ভুক্তির সমসাময়িক ইস্যুগুলির সমাধানে এর প্রাসঙ্গিকতা তুলে ধরেছে। বর্ণ ব্যবস্থার অব্যাহত পুনর্ব্যাখ্যা একটি প্রকৃত সমতাভিত্তিক সমাজ প্রতিষ্ঠার জন্য একটি গুরুত্বপূর্ণ প্রক্রিয়া রয়ে গেছে, যা সাংস্কৃতিক ঐতিহ্যের সংরক্ষণ এবং আধুনিক গণতান্ত্রিক মূল্যবোধের দাবির মধ্যে একটি সুষম সমন্বয় সাধন করে।

রেফারেন্স

আগ্রওয়াল, ডি.কে., ও পাণ্ডে, এ.পি. (২০২৪)। সমকালীন গ্রামীণ ভারতের বর্ণ ও জাতি ব্যবস্থার পুনর্ব্যাখ্যা। *লাইব্রেরি প্রোগ্রেস ইন্টারন্যাশনাল*, ৪৪(৩), ৭৮৩১-৭৮৪৪। https://doi.org/10.1234/lpi.2024.03.7831

বেতিল্লে, এ. (১৯৯৬)। বর্ণ ও জাতি। *সোশিওলজিক্যাল বুলেটিন*, ৪৫(১), ১৫-২৭।

দেশপান্ডে, এম.এস. (২০১০)। ভারতীয় জাতি ব্যবস্থা ও তার বর্তমান প্রভাব। *সোশ্যাল সায়েন্টিস্ট*

গুপ্ত, ডি. (২০০৫)। জাতি ও রাজনীতি: ব্যবস্থার পরিবর্তে পরিচয়। *অ্যানুয়াল রিভিউ অব অ্যানথ্রোপোলজি*, ৩৪, ৪০৯-৪২৭। https://doi.org/10.1146/annurev.anthro.34.081804.120450

যোধকা, এস.এস. (১৯৯৮)। "বুকভিউ" থেকে "ফিল্ডভিউ" : ভারতীয় গ্রামের সামাজিক জীববিদ্যার গঠন। *অক্সফোর্ড ডেভেলপমেন্ট স্টাডিজ*, ২৬(৩), ৩১১-৩৩১। https://doi.org/10.1080/13600819808424396

কুমার, এ., আজাজ, এম., ও ত্রিপাঠি, পি. (২০১৫)। বর্ণ-জাতি সম্পর্ক: ভারতীয় জাতি ব্যবস্থার পুনঃপাঠ। *ইন্টারন্যাশনাল জার্নাল অফ রিসার্চ ইন সোশ্যাল সায়েন্সেস*, ৫(৩), ৭৮৮-৭৯৩।

শর্মা, কে.এন. (১৯৯০)। ভারতীয় ঐতিহ্যগত দৃষ্টিকোণ থেকে বর্ণ ও জাতি। *সোশিওলজিক্যাল বুলেটিন*, ৩৯(১-২), ১৫-৩১।

ঘুড়িয়ে, জি.এস. (১৯৪৯)। *কাস্ট, ক্লাস, অ্যান্ড রেস: আ স্টাডি ইন সোশ্যাল ডাইনামিক্স।* পপুলার প্রকাশন।

কোসম্বী, ডি.ডি. (১৯৫৫)। প্রাচীন ভারতীয় ইতিহাসের ভিত্তি (১)। *জার্নাল অফ দ্য আমেরিকান অরিয়েন্টাল সোসাইটি*, ৭৫ (১), ৩৫-৪৫।

মেহরা, এস., শর্মা, এম.এল., ও ডাক, টি.এম. (১৯৮৪)। কাস্ট ও ক্লাস: বিচ্ছিন্নতার একটি অধ্যয়ন। *ইন্ডিয়ান অ্যানথ্রোপোলজিস্ট*, ১৪(১), ১৩-২২।

শ্রীনিবাস, এম.এন. (১৯৯৬)। বর্ণ ও জাতি। *সোশিওলজিক্যাল বুলেটিন*, ৪৫(১), ১৫-২৭।

ভারতীয় জ্ঞান পরম্পরার গৌরবময় গাথা অন্বেষণ

Naba Kumar Roy
Ph.D. Research Scholar,
Department of Sahitya
Shree Sadashiva Campus, Central Sanskrit University,
Mob. – 9593286065
Email id – nabakumarroy.nkr@gmail.com

শোধসার

ভারতীয় জ্ঞান পরম্পরা হল ভারতবর্ষের মানুষের জ্ঞান, বিজ্ঞান ও জীবনদর্শনের সম্মিলিত রূপ । Indian Knowledge System = ভারতীয় জ্ঞান পরম্পরা। এতে দর্শন, বিজ্ঞান, শিল্প, সাহিত্য, সংস্কৃতি, শাসনব্যবস্থা ও স্থাপত্য সহ বিবিধ বিষয় অন্তর্ভুক্ত, যা প্রজন্মের পর প্রজন্ম ধরে সংরক্ষিত হয়েছে। ভারতীয় জ্ঞান পরম্পরাগুলি গভীর অভিজ্ঞতা, পরীক্ষা-নিরীক্ষা, পর্যবেক্ষণ ও কঠোর বিশ্লেষণের মাধ্যমে ক্রমাগত উদ্ভূত হয়েছে, যা শিক্ষা, শিল্প, বাণিজ্য, আইন, স্বাস্থ্য, বিচার-ব্যবস্থা, উৎপাদন সহ বিবিধ ক্ষেত্রে প্রয়োগ এবং বৈধকরণের ঐতিহ্য বজায় রেখেছে। এই জ্ঞান পরম্পরার পরিধি তথা ক্ষেত্রসমূহ বহুদূর পর্যন্ত বিস্তৃত। ভারতীয় জ্ঞান পরম্পরার সঙ্গে সম্পর্কযুক্ত বিষয়সমূহ হল – আয়ুর্বেদ, জ্যোতির্বিদ্যা, গণিতবিদ্যা, প্রাণিবিদ্যা, বাস্তুবিদ্যা, গন্ধশাস্ত্র, ভূতত্ত্ববিদ্যা, নিদানতত্ত্ব, খগোলশাস্ত্র, অর্থশাস্ত্র, অলংকারশাস্ত্র, অভিনয়বিদ্যা, সঙ্গীতবিদ্যা, ব্যাকরণশাস্ত্র, রাজনীতিশাস্ত্র, দর্শন, যোগ, রন্ধনবিদ্যা, ছন্দোবিদ্যা, ধনুর্বেদ, কৃষিবিদ্যা, মনোবিদ্যা প্রভৃতি । ভারতীয় জ্ঞান পরম্পরার উদ্দেশ্য হল – ভারতীয় ঐতিহ্যের সঙ্গে সংযোগস্থাপন, প্রথাগত এবং আধুনিক জ্ঞানের সমন্বয়সাধন, সামাজিক ন্যায় প্রতিষ্ঠা, পাঠ্যক্রম উন্নয়ন, বৈশ্বিক সহযোগিতা।

বর্তমান শিক্ষাব্যবস্থায় ভারতীয় জ্ঞান পরম্পরার পুনঃপ্রবেশ ঘটিয়ে শিক্ষার্থী তথা গবেষকদের মধ্যে তাদের জাতীয় সংস্কৃতি ও ঐতিহ্যের প্রতি শ্রদ্ধা এবং বিশ্বাস অর্জন করা যেতে পারে। প্রাচীন ভারতীয় মনীষীরা, গবেষকরা এবং বিজ্ঞানীরা গণিতবিদ্যা, আয়ুর্বেদ, জ্যোতির্বিদ্যা এবং অন্যান্য শাখায় অসামান্য অবদান রেখে গেছেন । ভারতীয় জ্ঞান পরম্পরা অদ্যতনকালে আধুনিক বিজ্ঞান ও প্রযুক্তির ভিত্তি গড়ে তুলেছে। এর নীতিগুলি ভারতীয় জ্ঞানব্যবস্থাকে মূলধারায় এনে আধুনিক বিশ্বের এক যুগান্তকারী পরিবর্তন ঘটাতে সক্ষম।

মূলশব্দ - ভারতীয় জ্ঞান পরম্পরা, ঐতিহ্য, অর্থশাস্ত্র, গণিতবিদ্যা, আয়ুর্বেদ, জ্যোতির্বিদ্যা, বর্তমান শিক্ষাব্যবস্থা, আধুনিক জ্ঞানের সমন্বয়সাধন।

ভূমিকা - ভারতীয় জ্ঞান পরম্পরা শুধুমাত্র প্রাচীন ভারতের শিক্ষাব্যবস্থা এবং বিজ্ঞান সম্পর্কে নয়, এটি আধুনিক সমাজ ও ভবিষ্যতের জন্যও অত্যন্ত প্রাসঙ্গিক । এই পরম্পরা বিকাশে নানান মনীষী ও দার্শনিক উল্লেখযোগ্য ভূমিকা পালন করেছেন । উদাহরণস্বরূপ বলা যায় – কৌটিল্যের **'অর্থশাস্ত্র'** রাজনীতি, সমাজবিজ্ঞান ও প্রশাসনের ক্ষেত্রে বিশেষ গুরুত্বপূর্ণ ভূমিকা পালন করেছে। কৌটিল্যের রাজনৈতিক এবং অর্থনৈতিক চিন্তাধারা আজকের যুগেও অত্যন্ত প্রাসঙ্গিক; যা রাষ্ট্রবিজ্ঞানে পড়ানো হয় ও প্রশাসনের ক্ষেত্রেও প্রয়োগ করা হয়।

ভারতীয় জ্ঞান পরম্পরা বিকাশের অপর একটি গুরুত্বপূর্ণ দিক হল সমগ্রতাবাদী দৃষ্টিভঙ্গি। প্রাচীন ভারতের মনীষীরা শুধুমাত্র একটি বিশেষ শাখায় নিজেদের সীমাবদ্ধ রাখেন নি, উপরন্তু বিবিধ শাখায় তাদের অবদান রেখে গেছেন। দৃষ্টান্তস্বরূপ বলা যেতে পারে আর্যভট্ট গণিতবিদ্যায় ও জ্যোতির্বিজ্ঞানে সমভাবে পারদর্শী ছিলেন। অতএব জ্ঞাতব্য হয় যে প্রাচীন ভারতের মনীষীরা জ্ঞানকে একাধিক শাখার মধ্যে সংযুক্ত করতে বিশেষভাবে দক্ষ ছিলেন।

ঐতিহাসিক পটভূমি – ব্রিটিশ ঔপনিবেশিক শাসনের সময় ভারতীয় শিক্ষাব্যবস্থায় ব্যাপক পরিবর্তন লক্ষ্য করা যায়। এইসময় ইংরেজি শিক্ষার প্রচলন বৃদ্ধি পায়। অপরদিকে ভারতীয় ভাষাগুলি ও শিক্ষাব্যবস্থা ক্রমশ অবহেলিত হতে থাকে। ফলস্বরূপ ভারতীয় জ্ঞান পরম্পরার অনেক শাখা হারিয়ে যেতে থাকে। এইরূপ পরিবর্তন সত্ত্বেও ভারতীয় জ্ঞান পরম্পরা সম্পূর্ণরূপে বিলুপ্ত হয়ে যায় নি। বরঞ্চ এটি বিভিন্ন উপায়ে বেঁচে ছিল এবং ধীরে ধীরে পুনর্জাগরণ লাভ করেছে। যেমন আচার্য চাণক্যের **'অর্থশাস্ত্র'** পুনরাবিষ্কৃত হয় এবং আধুনিক অর্থনীতি তথা রাজনীতির ক্ষেত্রে গুরুত্ব লাভ করে। এছাড়াও প্রাচীন ভারতের আয়ুর্বেদ ও যোগ আজকের যুগে পুনর্জাগরণ লাভ করেছে। এই পরিবর্তনের ফলে আজকের শিক্ষার্থীদের জন্য প্রাচীন ভারতীয় জ্ঞান পরম্পরার পুনর্জাগরণ এবং পুনঃপ্রতিষ্ঠা করা প্রয়োজন। বর্তমান শিক্ষাব্যবস্থায় ভারতীয় জ্ঞান পরম্পরার পুনঃপ্রবেশ ঘটিয়ে শিক্ষার্থী তথা গবেষকদের মধ্যে তাদের জাতীয় সংস্কৃতি ও ঐতিহ্যের প্রতি শ্রদ্ধা এবং বিশ্বাস অর্জন করা যেতে পারে। প্রাচীন ভারতীয় মনীষীরা, গবেষকরা এবং বিজ্ঞানীরা গণিতবিদ্যা, আয়ুর্বেদ, জ্যোতির্বিদ্যা এবং অন্যান্য শাখায় অসামান্য অবদান রেখে গেছেন। ভারতীয় জ্ঞান পরম্পরা অদ্যতনকালে আধুনিক বিজ্ঞান ও প্রযুক্তির ভিত্তি গড়ে তুলেছে।

ভারতীয় জ্ঞান পরম্পরা – IKS = Indian Knowledge System = ভারতীয় জ্ঞান পরম্পরা। ভারতবর্ষের মানুষের জ্ঞান, বিজ্ঞান ও জীবনদর্শনের সম্মিলিত রূপই হল ভারতীয় জ্ঞান পরম্পরা। এতে দর্শন, বিজ্ঞান, শিল্প, সাহিত্য, সংস্কৃতি, শাসনব্যবস্থা ও স্থাপত্য সহ বিবিধ বিষয় অন্তর্ভুক্ত, যা প্রজন্মের পর প্রজন্ম ধরে সংরক্ষিত হয়েছে। এই জ্ঞান পরম্পরাগুলি গভীর অভিজ্ঞতা, পরীক্ষা-নিরীক্ষা, পর্যবেক্ষণ ও কঠোর বিশ্লেষণের মাধ্যমে ক্রমাগত উদ্ভূত হয়েছে, যা শিক্ষা, শিল্প, বাণিজ্য, আইন, স্বাস্থ্য, বিচার-ব্যবস্থা, উৎপাদন সহ বিবিধ ক্ষেত্রে প্রয়োগ এবং বৈধকরণের ঐতিহ্য বজায় রেখেছে।

ক্ষেত্রসমূহ - ভারতীয় জ্ঞান পরম্পরার পরিধি তথা ক্ষেত্রসমূহ অনেকদূর পর্যন্ত বিস্তৃত। যেসমস্ত বিষয়সমূহ এই জ্ঞান পরম্পরার সঙ্গে সম্পর্কযুক্ত সেগুলি হল – আয়ুর্বেদ, জ্যোতির্বিদ্যা, গণিতবিদ্যা, প্রাণিবিদ্যা, বাস্তুবিদ্যা, গন্ধশাস্ত্র, ভূতত্ত্ববিদ্যা, নিদানতত্ত্ব, ভূগোলশাস্ত্র, অর্থশাস্ত্র, অলংকারশাস্ত্র, অভিনয়বিদ্যা, সঙ্গীতবিদ্যা, ব্যাকরণশাস্ত্র, রাজনীতিশাস্ত্র, দর্শন, যোগ, রন্ধনবিদ্যা, ছন্দোবিদ্যা, ধনুর্বেদ, কৃষিবিদ্যা, মনোবিদ্যা প্রভৃতি।

- **আয়ুর্বেদ** – আয়ুর্বেদ প্রাচীন ভারতীয় চিকিৎসাশাস্ত্রের মধ্যে অন্যতম। আয়ুর্বেদ শব্দের আক্ষরিক অর্থ হল – **'জীবনের বিজ্ঞান'**। এটি মানব ইতিহাসের প্রাচীনতম জ্ঞানসমূহের মধ্যে অন্যতম একটি। ন্যায়, বৈশেষিক, সাংখ্য, যোগ, মীমাংসা, বেদান্ত প্রভৃতি দর্শনের সম্মিলিত রূপ হল – আয়ুর্বেদ। এইসমস্ত দর্শনগুলি সম্মিলিতভাবে আয়ুর্বেদের তাত্ত্বিক কাঠামো গঠন করে, যা বাত, পিত্ত ও কফ – এই তিনটি মৌলিক দোষের সমন্বয়ে গঠিত। আয়ুর্বেদের কেন্দ্রের মূলে রয়েছে পঞ্চমহাভূত – ক্ষিতি, অপ্, তেজ, মরুৎ ও ব্যোম। এই পঞ্চমহাভূতগুলি মিলিত হয়ে বাত, পিত্ত ও কফ – এই তিনটি মৌলিক দোষ গঠন করে। আয়ুর্বেদ দৈনন্দিন জীবনধারা ও সুস্বাস্থ্য গঠনে মুখ্য ভূমিকা গ্রহণ করে। রোগ প্রতিরোধ ক্ষমতা গড়ে তুলতে আয়ুর্বেদের অবদান অপরিসীম। চরকসংহিতায় তাই বলা হয়েছে –

  "ধর্মার্থকামমোক্ষাণামারোগ্যং মূলমত্তমম্।
  রোগাতস্যাপহর্তারং শ্রেয়সো জীবিতস্য চ॥"[১]

- **জ্যোতির্বিদ্যা** – চরকসংহিতা, সুশ্রুতসংহিতার মতো জ্যোতির্বিদ্যার গ্রন্থগুলি অন্তরীক্ষের ঘটনাগুলির উপর গভীর জ্ঞান প্রদর্শন করে, যেমন – সুশ্রুত, দ্বিতীয় ভাস্করাচার্য, বরাহমিহিরের মতো জ্যোতির্বিদদের অবদান প্রতিফলিত করে। ভারতীয় দৃষ্টিকোণকে পর্যবেক্ষণ ও গাণিতিক নির্ভুলতার সাথে সমন্বিত করে এবং সমসাময়িক জ্যোতির্বিজ্ঞানের গবেষণায় বিকল্প পদ্ধতি প্রদান করে।

- **গণিতবিদ্যা** – ভারতীয় গণিত দৈনন্দিন জীবনে সামগ্রিক সমস্যা সমাধানের কৌশলের উপর গুরুত্ব দেয়।

ভারতীয় গণিতে আর্যভট্ট, ভাস্করাচার্য ও ব্রহ্মগুপ্তের অবদান অনস্বীকার্য। দশমিক পদ্ধতি ও শূণ্যের আবিষ্কারের মতো সমৃদ্ধশালী ঐতিহ্য বহন করে, যা বর্তমানে অত্যন্ত প্রাসঙ্গিক।

- **প্রাণিবিদ্যা** – পুরাণেতিহাসের মতো প্রাচীন ভারতীয় গ্রন্থসমূহে প্রাণীর আচরণ ও পরিবেশবিদ্যা বিষয়ক জ্ঞান লিপিবদ্ধ হয়েছে প্রাণিবিদ্যায়। প্রাণিবিদ্যা জীববৈচিত্র্য গবেষণা, বন্যপ্রাণী ব্যবস্থাপনা এবং আধুনিক বন্যপ্রাণী সংরক্ষণ কৌশলে বিশেষ অবদান রাখতে সক্ষম।
- **বাস্তুবিদ্যা** – বাস্তুশাস্ত্র হল প্রাচীন ভারতের স্থাপত্যবিদ্যার বিজ্ঞান। এটি প্রকৃতির সঙ্গে সামঞ্জস্য রেখে স্থাপত্য নির্মাণের নির্দেশিকা প্রদান করে থাকে। ভারসাম্য, স্থায়িত্ব ও বাসিন্দাদের কল্যাণের উপর বিশেষ গুরুত্ব দেওয়া হয় ভারতীয় বাস্তুবিদ্যাতে। আধুনিক স্থাপত্য অনুশীলনে এই বিদ্যা সহায়ক হতে পারে।
- **গন্ধশাস্ত্র** – প্রাচীন ভারতীয় গ্রন্থগুলি সুগন্ধি ও সৌন্দর্যচর্চার বিস্তারিত বিবরণ প্রদান করে। এটি ব্যক্তিগত পরিচর্যার একটি সমৃদ্ধ ঐতিহ্যকে প্রতিফলিত করে থাকে। ভারতীয় প্রসাধন ও গন্ধশাস্ত্র প্রাকৃতিক উপাদান ও সৌন্দর্যচর্চার উপর জোর দিয়ে থাকে। গন্ধশাস্ত্র আধুনিক প্রসাধনশিল্পে অত্যন্ত প্রাসঙ্গিক।
- **ভূতত্ত্ববিদ্যা** – প্রাচীন ভারতীয় ভূতত্ত্বের জ্ঞান প্রাকৃতিক ও খনিজ সম্পদের একটি বিস্তারিত ধারণা অন্তর্ভুক্ত করে। ভারতীয় ভূতত্ত্ববিদ্যা প্রাকৃতিক উপাদানগুলির পারস্পরিক সংযোগের উপর গুরুত্ব দেয়, যা আধুনিক ভূতাত্ত্বিক গবেষণার ক্ষেত্রে এক অন্তর্দৃষ্টি প্রদান করে থাকে।
- **নিদানতত্ত্ব** – রোগ নির্ণয় পদ্ধতি ও চিকিৎসা বিকাশে সহায়ক ভারতীয় নিদানতত্ত্ব স্বাস্থ্য সম্পর্কে একটি সামগ্রিক দৃষ্টিভঙ্গি প্রদান করে থাকে।
- **ভূগোলশাস্ত্র** – ভারতের ভূপ্রকৃতি, বায়ুমণ্ডল, সৌরশক্তি, বাস্তুতন্ত্র ও জলবায়ুর ধারণাসহ বিশদ ভৌগলিক জ্ঞান প্রদান করে। ভূগোলশাস্ত্রের জ্ঞান নগর পরিকল্পনা, পরিবেশ উন্নয়নে সহায়ক।
- **অর্থশাস্ত্র** – অর্থনীতি, রাষ্ট্রশাসন, কর, দণ্ডনীতি প্রভৃতি ভারতীয় অর্থশাস্ত্রের অঙ্গ। চাণক্য **'অর্থশাস্ত্র'** গ্রন্থের রচয়িতা। গ্রন্থটি নৈতিক শাসন, সমাজকল্যাণ, সামাজিক ন্যায়বিচার, অর্থনৈতিক দক্ষতা ও সামগ্রিক ব্যবস্থাপনা প্রভৃতি মূল্যবান বিষয়ের উপর দৃষ্টি আরোপ করে। প্রজার সুখে রাজার সুখ তথা রাজার প্রজাপালন বিষয়ে এই গ্রন্থটি বিশেষ দৃষ্টি আরোপ করে। কৌটিল্যের অর্থশাস্ত্রে তাই বলা হয়েছে –

"প্রজাসুখে সুখং রাজ্ঞঃ প্রজানাং চ হিতে হিতম্।
নাত্মপ্রিয়ং হিতং রাজ্ঞঃ প্রজানাং তু প্রিয়ং হিতম্॥"[২]

- **অলঙ্কারশাস্ত্র** – **"কাব্যশোভাকরান্ ধর্মানলঙ্কারান্ প্রচক্ষতে"**[৩] অর্থাৎ কাব্যের শোভাবর্ধনকারী ধর্মই হল - অলঙ্কার। কাব্যতত্ত্ব, সাহিত্যতত্ত্ব সংস্কৃতসাহিত্যে **'অলঙ্কারশাস্ত্র'** নামে পরিচিত। **'অলঙ্কার'** শব্দটি কাব্যের অন্তরঙ্গ ও বহিরঙ্গ সৌন্দর্যের জ্ঞাপক। প্রাচীন আলংকারিকেরা কাব্যপ্রকাশ, সাহিত্যদর্পণ, কাব্যমীমাংসা, কাব্যাদর্শ, কাব্যালংকার প্রভৃতি গ্রন্থে অলঙ্কারের উপর সর্বাধিক গুরুত্ব দিয়েছেন। অলঙ্কারের প্রধানত দুটি ভাগ – শব্দালংকার ও অর্থালংকার। অর্থের চমৎকারিত্বে সহৃদয়ব্যক্তির হৃদয়কে আন্দোলিত করাই হল অর্থালংকারের কাজ। শব্দালংকারগুলি লঘু-গুরু, উচ্চ-নীচ, কোমল-কঠোর ধ্বনির বিন্যাসগত বৈশিষ্ট্যের দ্বারা চিত্তকে আলোড়িত করে ছন্দ-তাল-লয়ের সুষমায় শ্রুতিকে মুগ্ধ করে অবশেষে হৃদয়কে আবিষ্ট করে।
- **অভিনয়বিদ্যা** - ভরতমুনির নাট্যশাস্ত্রে বর্ণিত ভারতীয় নাটক বিভিন্ন ধরণের থিয়েটারকে সংযুক্ত করে, যেখানে ধর্ম, অর্থ, কাম, ক্রীড়া, শ্রম, হাস্য, যুদ্ধ, বধ প্রভৃতি প্রতিফলিত হয়। নাট্যশাস্ত্রের প্রথম অধ্যায়ে সেকথারই উল্লেখ রয়েছে –

"ক্বচিদ্ধর্মঃ ক্বচিত্ক্রীড়া ক্বচিদর্থঃ ক্বচিচ্ছমঃ ।
ক্বচিদ্হাস্যং ক্বচিদ্ যুদ্ধং ক্বচিদ্কামঃ ক্বচিদ্বধঃ ।।"(৪)

অভিনয়বিদ্যা আধুনিক শিক্ষাক্ষেত্রে সাহিত্য, সঙ্গীত, শিল্প, নৃত্য, যোগাযোগ দক্ষতা, সাংস্কৃতিক অনুষ্ঠান পরিচালনা করতে সাহায্য করে।

- **সঙ্গীতবিদ্যা** – ভরতমুনির **'নাট্যশাস্ত্র'** প্রাচীন ভারতীয় সঙ্গীতবিদ্যার মূল আকর । ভারতীয় সঙ্গীতের নীতিগুলি আধুনিক সঙ্গীতের ক্ষেত্রে প্রয়োগ করা যেতে পারে। ভারতীয় সঙ্গীতের ঐতিহ্য সুর, তাল ও লয় ইত্যাদি মানব অভিজ্ঞতার আবেগঘন প্রকাশের উপর এক গভীর নান্দনিক সংযোগ গড়ে তোলে।
- **ব্যাকরণশাস্ত্র** – সংস্কৃত ব্যাকরণের সর্বাপেক্ষা উল্লেখযোগ্য গ্রন্থ পাণিনির 'অষ্টাধ্যায়ী' । এছাড়া পতঞ্জলির মহাভাষ্য, ভর্তৃহরির বাক্যপদীয় গ্রন্থগুলি ভাষাতাত্ত্বিক বিশ্লেষণের জন্য এবং শব্দশৈলী গঠন তথা পদগঠনে ব্যাপক ও বৈজ্ঞানিক পদ্ধতি প্রদান করে থাকে। পতঞ্জলির মহাভাষ্যে ব্যাকরণকে প্রধান অঙ্গরূপে তুলে ধরা হয়েছে – **"প্রধানং চ ষট্স্বঙ্গেষু ব্যাকরণম্"**(৫) । ব্যাকরণশাস্ত্রের জ্ঞান ভাষা শিখতে, বাক্যগঠনে, ভাষার কাঠামো ও ধ্বনিতাত্ত্বিক বিষয়ে গভীর অন্তর্দৃষ্টি প্রদান করে।
- **রাজনীতিশাস্ত্র** – মহাভারত, মনুস্মৃতি, অর্থশাস্ত্রের মতো প্রাচীন ভারতীয় গ্রন্থগুলি রাষ্ট্রনীতি, শাসন, অমাত্যনিয়োগ, দূতপ্রণিধি, রাজনৈতিক তত্ত্ব প্রভৃতি সম্পর্কে অন্তর্দৃষ্টি প্রদান করে থাকে । আধুনিক রাজনৈতিক বিজ্ঞান ও শাসনপ্রণালীকে উন্নত করতে, প্রশাসনিক দক্ষতা, সামাজিক ন্যায়বিচার, অর্থনৈতিক অগ্রগ্রতি, নৈতিক নেতৃত্বপ্রদানে রাজনীতিশাস্ত্রের অবদান অপরিসীম।
- **দর্শন** – ভারতীয় দর্শনে নয়টি দর্শন সম্প্রদায়ের আবির্ভাব ঘটেছে, যার মধ্যে চার্বাক, বৌদ্ধ ও জৈন – এই তিনটি হল নাস্তিক সম্প্রদায়; অন্যদিকে ন্যায়, বৈশেষিক, সাংখ্য, যোগ, মীমাংসা ও বেদান্ত – এই ছয়টি হল আস্তিক সম্প্রদায়। নাস্তিক সম্প্রদায় বেদের প্রামাণ্য স্বীকার করেন না, অন্যদিকে আস্তিক সম্প্রদায় বেদের প্রামাণ্য স্বীকার করেন। জীবন ও জগৎ সম্পর্কে অন্তর্দৃষ্টি প্রদান করাই হল দর্শনের কাজ। দর্শনশাস্ত্র আধুনিক দার্শনিক বিতর্ককে সমৃদ্ধ করতে পারে, আধ্যাত্মিক জ্ঞান প্রদান করে, সত্যতা বিচার করতে শেখায়, ব্যক্তি তথা বিশ্বের উন্নয়নে সাহায্য করে।
- **যোগ** – মানসিক স্বচ্ছতা, শারীরিক সুস্থতা, আধ্যাত্মিকতা বজায় রাখতে যোগশাস্ত্রের অবদান অপরিহার্য। শরীর, মন ও আত্মার মধ্যে সংযোগস্থাপন করাই যোগশাস্ত্রের মুখ্য উদ্দেশ্য । তাই বলা হয়েছে – **"যোগশ্চিত্তবৃত্তিনিরোধঃ"**(৬) অর্থাৎ চিত্তবৃত্তি নিরোধকেই যোগ বলা হয়। আধুনিক সমাজে মানুষের মধ্যে মানসিক চাপ কমাতে, রোগ-ব্যাধি নিয়ন্ত্রণে, শারীরিক ও মানসিক স্বাচ্ছন্দ্যতা বজায় রাখতে যোগ বিশেষ গুরুত্বপূর্ণ অঙ্গস্বরূপ।
- **রন্ধনবিদ্যা** – ভারতীয় রন্ধনবিদ্যা পুষ্টি, স্বাস্থ্য ও সাংস্কৃতিক ঐতিহ্যের সাথে সম্পর্কযুক্ত। এই বিদ্যা আধুনিক রন্ধনশিল্পকে সমৃদ্ধ করতে তথা স্বাস্থ্যকর খাদ্যাভ্যাস গড়ে তুলতে বিশেষভাবে সহায়তা করতে পারে।
- **ছন্দোবিদ্যা** – পিঙ্গল রচিত **'ছন্দোশাস্ত্র'** নামক গ্রন্থে প্রাচীন ভারতীয় সাহিত্যের ছন্দময়তা - ছন্দের গভীর ধারণাকে প্রতিফলিত করে। ছন্দোশাস্ত্র কবিতার গঠনমূলক প্রকৃতির উপর জোর দেয়।
- **ধনুর্বেদ** – প্রাচীন ভারতীয় যুদ্ধবিদ্যার বিজ্ঞান, তীরন্দাজি এবং মার্শাল আর্টের কৌশলকে অন্তর্ভুক্ত করে ধনুর্বেদ । যুদ্ধের কৌশল, নৈতিক আচরণ, শারীরিক সক্ষমতার উপর গুরুত্ব দেয় ভারতীয় ধনুর্বিদ্যা । এর মাধ্যমে আধুনিক সামরিক প্রশিক্ষণ ও কৌশল উন্নত করা সম্ভব।
- **কৃষিবিদ্যা** – উন্নত চাষাবাদ কৌশল, মাটির যথেচ্ছ ব্যবহার, জল সংরক্ষণ, ফসলের চক্র প্রভৃতি গুরুত্বপূর্ণ

দিক তুলে ধরতে কৃষিবিদ্যার ভূমিকা অনস্বীকার্য। ভারতীয় কৃষিবিদ্যা জীববৈচিত্র্যের মাধ্যমে কীটপতঙ্গ নিয়ন্ত্রণ, প্রাকৃতিক সার প্রয়োগ, আধুনিক জৈব সার তৈরির উপর বিশেষ জোর দেয়।

- **মনোবিদ্যা** – মানুষের মন, আবেগ ও আচরণ সম্পর্কে অন্তর্দৃষ্টি প্রদান করে মনোবিজ্ঞান। মন, শরীর ও আত্মার সংহতিকরণের উপর বিশেষ জোর দেয় ভারতীয় মনোবিজ্ঞান। এছাড়াও মানসিক সুস্বাস্থ্য বজায় রাখার অন্যতম বিজ্ঞান। মনোবিদ্যার জ্ঞান আধুনিক মনোবৈজ্ঞানিক অনুশীলনগুলিকে অবহিত করতে পারে এবং মানসিক স্বাস্থ্যের ভারসাম্য বজায় রাখতে সঠিক দিক নির্দেশ করে।

উদ্দেশ্য - ভারতীয় জ্ঞান পরম্পরার লক্ষ্য হল – আধুনিক বিশ্বের জন্য ভারতীয় জ্ঞান পরম্পরার পুনর্জীবন এবং মূলধারার সঙ্গে তার অন্তর্ভুক্তিকরণ। এই জ্ঞান পরম্পরার প্রধান উদ্দেশ্যই হল – ভারতীয়দের মনকে উপনিবেশমুক্ত করা; এছাড়াও বিশ্বদরবারে কল্যাণ প্রতিষ্ঠার জন্য ভারতীয় জ্ঞান পরম্পরার প্রতি আগ্রহ ও শ্রদ্ধা সৃষ্টি করা। এই জ্ঞান পরম্পরার উদ্দেশ্যগুলি হল নিম্নরূপ –

ক) ভারতীয় ঐতিহ্যের সঙ্গে সংযোগস্থাপন - ভারতীয় জ্ঞান পরম্পরার উদ্দেশ্যই হল ভারতীয় ঐতিহ্য, শিক্ষা ও সংস্কৃতিকে রক্ষা করা। এছাড়াও সেই ঐতিহ্যের সঙ্গে ভারতবর্ষের অনবরত ও অবিচ্ছিন্ন জ্ঞানতন্ত্রগুলির সংযোগ স্থাপন করা।

খ) প্রথাগত এবং আধুনিক জ্ঞানের সমন্বয়সাধন – প্রথাগত প্রজ্ঞা এবং আধুনিক জ্ঞানের সমন্বয়সাধন তথা সংযুক্তিকরণ ভারতীয় জ্ঞান পরম্পরার অন্যতম উদ্দেশ্য; যার মধ্য দিয়ে সমগ্রতামূলক সমাধান খুঁজে পাওয়া যায়।

গ) গবেষণা – প্রথাগত জ্ঞান ও চর্চাগুলিকে আবিষ্কার ও নথিবদ্ধ করার জন্য উদ্ভাবনী গবেষণা পরিচালনা করা, তাদের সংরক্ষণ এবং প্রচার-প্রসার নিশ্চিত করা এই জ্ঞান পরম্পরার অন্যতম প্রধান উদ্দেশ্য।

ঘ) পাঠ্যক্রম উন্নয়ন – গণিত ও বিজ্ঞান থেকে সামাজিক ও মানবিকবিজ্ঞান পর্যন্ত বিভিন্ন বিষয় জুড়ে ভারতীয় জ্ঞান পরম্পরার দৃষ্টিভঙ্গি অন্তর্ভুক্ত করে পাঠ্যক্রম তৈরি করা উচিৎ।

ঙ) সামাজিক ন্যায় প্রতিষ্ঠা – IKS-এর অন্যতম উদ্দেশ্য হল অন্তর্ভুক্তিমূলক এবং বহুমুখী মূল্যবোধগুলি গড়ে তোলার মাধ্যমে সামাজিক ন্যায় প্রতিষ্ঠা করা।

চ) বৈশ্বিক সহযোগিতা - বৈশ্বিক সহযোগিতা ভারতীয় জ্ঞান পরম্পরার অন্যতম প্রধান উদ্দেশ্য। এর মাধ্যমে জ্ঞান-বিনিময় এবং প্রচার-প্রসার লাভ সম্ভবপর হবে।

ছ) শিক্ষক প্রশিক্ষণ – শিক্ষকদের প্রয়োজনীয় প্রশিক্ষণ ও সম্পদ সরবরাহ করা, যাতে তারা কার্যকরভাবে ভারতীয় জ্ঞান পরম্পরা কি? ভারতীয় জ্ঞান পরম্পরার ক্ষেত্র কতদূর বিস্তৃত? আধুনিককালে কতখানি প্রাসঙ্গিক – এইসমস্ত ব্যাপারে শিক্ষার্থীদের অনুপ্রাণিত করতে পারে। আর সেইসঙ্গে অন্তর্ভুক্তিমূলক এবং সমগ্রতামূলক শিক্ষার পরিবেশ তৈরি করা IKS-এর অন্যতম উদ্দেশ্য হওয়া উচিৎ।

মূলনীতি – ভারতীয় জ্ঞান পরম্পরার বিষয়গুলি গবেষণা করার ক্ষেত্রে তিনটি মূলনীতির উপর বিশেষ গুরুত্ব দেওয়া হয় –

ক) পরম্পরা - ভারতীয় জ্ঞান পরম্পরার সমগ্র ঐতিহ্য গ্রহণ করা। ভারতীয় জ্ঞান পরম্পরার লক্ষ্য হল প্রাচীনকাল থেকে আজ পর্যন্ত সমগ্র ভারতবর্ষের জ্ঞান পরম্পরাগুলিকে সামনে নিয়ে আসা।

খ) দৃষ্টি - ভারতীয় জ্ঞান পরম্পরা তার অনন্য দৃষ্টিভঙ্গি প্রদান করে জ্ঞান ব্যবস্থাকে **'ভারতীয়'** করে তোলে এবং সমসাময়িক সমস্যাগুলির সমাধানে সাহায্য করে।

গ) লৌকিক প্রয়োজন – IKS–এর লক্ষ্য হল ভারতবর্ষের তথা বিশ্বের বর্তমানকালে উদীয়মান সমস্যাগুলির সমাধান করার জন্য ভারতীয় জ্ঞান পরম্পরার ব্যবহারিক উপযোগিতা তুলে ধরা।

আধুনিককালে প্রাসঙ্গিকতা – ভারতীয় জ্ঞান পরম্পরার সন্নিবিষ্ট জ্ঞান, বিজ্ঞান ও জীবনদর্শন আজকের জগতে

অত্যন্ত প্রাসঙ্গিক। যখন আমরা জটিল কোনো সমস্যার সন্মুখীন হই, তখন IKS–এর নিহিত তত্ত্বগুলি আমাদের সমাধানের পথ দেখায়। নিম্নে কিছু ক্ষেত্র দেওয়া হল যেখানে IKS বিশেষভাবে প্রভাব ফেলতে সহায়তা করে –

১) শিক্ষা – আধুনিক পাঠ্যক্রমে IKS অন্তর্ভুক্তিকরণ স্থানীয় জ্ঞানের প্রতি গভীর শ্রদ্ধা জাগাতে এবং সামগ্রিক শিক্ষাকে উৎসাহিত করতে সাহায্য করে।

২) সামাজিক সংহতি – IKS–এর অন্তর্ভুক্তিমূলক এবং বহুত্ববাদী নীতিগুলি সামাজিক ও সাংস্কৃতিক দ্বন্দ্ব নিরসনে সহায়ক হতে পারে।

৩) স্বাস্থ্যসেবায় ব্যবহার – আয়ুর্বেদের প্রয়োগশীলতা এবং প্রতিরোধমূলক নীতিগুলি আধুনিক চিকিৎসায় সহায়ককারী হতে পারে।

৪) সামাজিক ও নৈতিক মূল্যবোধ সৃষ্টি – রামায়ণ ও মহাভারত শুধুমাত্র মহাকাব্য নয়, তারা জীবনের নৈতিকতা এবং ন্যায়পরায়ণতার পাঠ শেখায়। এই মহাকাব্যগুলি ভারতীয় সমাজে গভীর প্রভাব ফেলে, সেই সঙ্গে নৈতিক ও সামাজিক মূল্যবোধের ভিত্তি রচনা করে।

৫) সৃজনশীলতার বিকাশ – ভারতীয় শিল্প ও স্থাপত্য শুধুমাত্র ঐতিহাসিকভাবেই গুরুত্বপূর্ণ নয়, বরং তারা আমাদের জীবনে সৃজনশীলতার বিকাশে সহায়ক।

৬) গবেষণায় ব্যবহার – প্রাচীন ভারতের গণিত, আয়ুর্বেদ বা জ্যোতির্বিজ্ঞান যা যুগ যুগ ধরে সভ্যতার মাপকাঠি হিসেবে কাজ করছে, তা আজকের যুগেও গবেষণার জন্য একটি মহত্ত্বপূর্ণ ক্ষেত্র হিসেবে বিবেচিত হতে পারে।

মূল্যায়ন - ভারতীয় জ্ঞান পরম্পরাগুলি একটি কালজয়ী ও গতিশীল প্রজ্ঞার ভাণ্ডার, যা আধুনিক শিক্ষা ও সমাজকে সমৃদ্ধ করার ক্ষমতা রাখে। এই পরম্পরাগুলিকে আমাদের জীবনে গ্রহণ ও সংযুক্তকরণের মাধ্যমে আমরা আমাদের ভারতবর্ষের অমূল্য ঐতিহ্য সংরক্ষণ করতে পারি। সেইসঙ্গে প্রয়োজনীয় সময়ে সমস্যার সমাধানে প্রয়োগ করতে পারি। IKS–এর প্রকল্প তথা নীতিগুলি ভারতীয় জ্ঞানব্যবস্থাকে মূলধারায় এনে আধুনিক বিশ্বের এক যুগান্তকারী পরিবর্তন ঘটাতে সক্ষম। ভারতীয় জ্ঞান পরম্পরার লক্ষ্য কেবল অতীতের দিকে ফিরে তাকানো নয়, এটি বর্তমান বিষয়গুলির মধ্যে মেলবন্ধন এবং ভবিষ্যতের পথ নির্মাণের একটি উদ্ভাবনী দিক।

সূত্রনির্দেশ -

(১) চরকসংহিতা সূত্রপাঠ – ১/১৫-১৬

(২) অর্থশাস্ত্র – ১/১৯/৩৯

(৩) কাব্যাদর্শ – ২/১

(৪) নাট্যশাস্ত্রম্ - ১/১০৮

(৫) মহাভাষ্যম্ – ১/৬

(৬) যোগসূত্রম্ – ১/২

সন্দর্ভ গ্রন্থসূচী –

- অনুসন্ধান-প্রবিধি-প্রক্রিয়া, সম্পা. নগেন্দ্র, রাষ্ট্রীয়সংস্কৃতসংস্থানম্, নবদিল্লী, ২০২০।
- কৌটিলীয় অর্থশাস্ত্র, সম্পা. বন্দোপাধ্যায়, মানবেন্দু, কোলকাতা, সদেশ, ১৪২২।
- প্রাচীনভারতীয়ালংকারশাস্ত্রস্য ভূমিকা, ভট্টাচার্য, বিষ্ণুপদ, সংস্কৃতপুস্তকভাণ্ডার, কোলকাতা, ১৩৬০।
- ভারতীয়জ্ঞানপরম্পরা, জানা, সুনীল কুমার, জে পাবলিকেশন, কোলকাতা, ২০২৫।
- ভারতীয় জ্ঞান পরম্পরা, পাল, পীযূষ কান্তি, সংস্কৃত বুক ডিপো, কোলকাতা, ২০২৪।
- ভারতীয় জ্ঞান পরম্পরা ঐতিহ্যের অনুসন্ধান, রায়চৌধুরী, অরুণিমা, সেতু পাবলিকেশন, কোলকাতা, ২০২৪।

- ভারতবর্ষের ইতিহাস, থাপার, রোমিলা, ওরিয়েন্ট লংম্যান লিমিটেড, কলকাতা, ১৯৬০।
- সাহিত্যজিজ্ঞাসা, সেন, ডা. শুভ্রজিৎ, সংস্কৃতপুস্তকভাণ্ডার, কোলকাতা, ২০১৫ (প্রথম সংস্করণ)।
- সংস্কৃত-বাঙময় কা বৃহৎ ইতিহাস, উপাধ্যায়, আচার্য বলদেব, উত্তরপ্রদেশ সংস্কৃত সংস্থান, লখনউ, ২০০১ (প্রথম সংস্করণ)।
- সংস্কৃতসাহিত্যস্য ইতিহাস, শাস্ত্রী, গৌরীনাথ, সারস্বত-লাইব্রেরী, কোলকাতা, ১৩৬২ (প্রথম সংস্করণ)।

আন্তর্জালসূচী –

- https://iksindia.org/
- https://en.wikipedia.org/wiki/Indian_Knowledge_Systems
- https://www.anantaajournal.com/archives/?year=2025&vol=11&issue=3&part=A&ArticleId=2633
- https://theasianthinker.com/wp-content/uploads/2022/11/10.-%E0%A4%AD%E0%A4%BE%E0%A4%B0%E0%A4%A4%E0%A5%80%E0%A4%AF-%E0%A4%9C%E0%A5%8D%E0%A4%9E%E0%A4%BE%E0%A4%A8-%E0%A4%AA%E0%A4%B0%E0%A4%AE%E0%A5%8D%E0%A4%AA%E0%A4%B0%E0%A4%BE-%E0%A4%94%E0%A4%B0-%E0%A4%B6%E0%A5%8B%E0%A4%A7.pdf
- https://ia802908.us.archive.org/7/items/in.ernet.dli.2015.301950/2015.301950.Bharatiya-Shikshar_text.pdf
- https://www.ijhsss.com

প্রাচীন জ্ঞান পরম্পরার অন্তর্দৃষ্টি ও পুনরুজ্জীবন

Lipika Naskar
Research Scholar
Sri Sitaram Vaidic Adarsha Sanskrit Mahavidyalaya
Mob : 8145386725
Email Id – naskarlipika138@gmail.com

শোধসারাংশ –

এক গৌরবময় দেশ ভারতবর্ষ। এই দেশেই রচিত নানা প্রাচীন গ্রন্থসম্ভারে বিশাল জ্ঞানভাণ্ডার লুকিয়ে আছে। এই জ্ঞানেরর উৎস হিসাবে বেদ, উপনিষদ, মহাকাব্যাদি সহ নানা গ্রন্থ স্বীকার্য। জ্ঞানই সমস্ত অনুসন্ধানের কেন্দ্রবিন্দু, আর পরম্পরা হল ধারাবাহিকতা ; অর্থাৎ জ্ঞান পরম্পরা পদ্ধতিতে এক সুশৃঙ্খল ধারায় জ্ঞান এক স্থান থেকে অন্য স্থানে স্থানান্তরিত হয়। ভারতীয় জ্ঞান ব্যবস্থা বা Indian knowledge system (IKS) ভারতে উদ্ভূত বৌদ্ধিক ঐতিহ্য এবং জ্ঞানের বিস্তৃত পরিসরকে ধারণা দেয়। এটি কেবল একটি নিদর্শন নয় ; এর লৌকিক প্রয়োগ বা আধুনিক প্রাসঙ্গিকতাও বিদ্যমান। উদাহরণস্বরূপ আয়ুর্বেদের নীতিগুলি ক্রমবর্ধমানভাবে আধুনিক স্বাস্থ্যসেবার সাথে একীভূত হচ্ছে। শতাব্দীর পর শতাব্দী ধরে ভারতীয় উপমহাদেশের বৌদ্ধিক এবং সাংস্কৃতিক কাঠামোকে রূপ দিয়েছে IKS। সম্ভবত ভারত বিশ্বের সেই বিরলতম দেশগুলির মধ্যে অন্যতম যেখানে মানুষ ঐতিহাসিক, ভৌগোলিক এবং প্রাকৃতিক সম্পদের দিক থেকে এগিয়ে। তবুও মানুষ সাহিত্য, সংস্কৃতি ,বিজ্ঞান, অর্থনীতি সকল ক্ষেত্রে পশ্চিমা সংস্কৃতিকে অনুসরণ করছে। ফলস্বরূপ প্রকৃত জ্ঞান এবং মূল্যবোধে খরা অনুভব হচ্ছে। সেই অভাব পূরণ করতে NEP 2020 শিক্ষার সকল স্তরে IKS কে সংযুক্ত করেছেন। IKS বলতে বোঝায় ভারতীয় উপমহাদেশে সহস্রাব্দ ধরে গড়ে ওঠা জ্ঞান ঐতিহ্য। আধুনিক শিক্ষাব্যবস্থা তথা সমাজের সর্বস্তরে এই জ্ঞানের পুনঃপ্রবর্তনের জন্য ভারতীয় জ্ঞান পরম্পরাকে আলিঙ্গন অত্যাবশ্যক।]

মূল শব্দ –

ভারতীয় জ্ঞান পরম্পরা, সংস্কৃতি, বিজ্ঞান, অর্থনীতি, আয়ুর্বেদ, চিকিৎসা বিদ্যা, জাতীয় শিক্ষানীতি, ঐতিহ্য, আধুনিক প্রাসঙ্গিকতা।

ভূমিকা –

ভারতীয় সভ্যতা **জ্ঞান** কে অপরিসীম গুরুত্ব দিয়েছে। এই জ্ঞান বা পরিচিতি হল কোনো বিষয় সম্পর্কে অর্জিত তথ্য ,বোঝাপড়া, দক্ষতা এবং অভিজ্ঞতার সমষ্টি। বিদ্যা, বোধ, পাণ্ডিত্য, চেতনা, প্রজ্ঞা এবং উপলব্ধি – শব্দগুলি জ্ঞান পদবাচ্য। শব্দগুলি জ্ঞানের বিভিন্ন দিক কে নির্দেশ করে ; যেমন- শিক্ষা ও পাণ্ডিত্য, উপলব্ধি ও অনুভব শক্তি এবং কোনো বিষয় সম্পর্কে স্পষ্ট ধারণা। অর্থাৎ জ্ঞানই সমস্ত অনুসন্ধানের কেন্দ্রবিন্দু বলা যায়। **'পরম্পরা'** শব্দের অর্থ হল – ক্রমান্বয় বা ধারাবাহিকতা,যা একটি নির্দিষ্ট ক্রমের মাধ্যমে পরবর্তী প্রজন্মে প্রবাহিত হয়। অতএব **'জ্ঞান পরম্পরা'** বলতে বোঝায় – একটি ধারাবাহিক পদ্ধতি, যেখানে জ্ঞান একটি সুশৃঙ্খল ধারায় এক স্থান থেকে অন্য স্থানে স্থানান্তরিত হয় ; (যেমন গুরু শিষ্য পরম্পরা) । এছাড়া রয়েছে জ্ঞান, ঐতিহ্য বা বংশগতি। **শ্রীমদ্ভাগবদগীতায়** ভগবান শ্রীকৃষ্ণ অর্জুন কে বলেছেন যে জ্ঞান হল আত্মার মহান শুদ্ধিকারী এবং মুক্তিদাতা –

"শ্রেয়ান্ দ্রব্যময়াদ্ যজ্ঞাজ্ জ্ঞানযজ্ঞঃ পরন্তপ।
সর্ব্বং কর্ম্মাখিলং পার্থ জ্ঞানে পরিসমাপ্যতে।।"[১]
"অপি চেদসি পাপেভ্য সর্ব্বেভ্যঃ পাপকৃত্তমঃ
সর্ব্বং জ্ঞানপ্লবেনৈব বৃজিনং সন্তরিষ্যসি ।।"[২]
"যথৈধাংসি সমিদ্ধো অগ্নির্ভস্মসাৎ কুরুতেঅর্জুন।
জ্ঞানাগ্নিঃ সর্ব্বকর্ম্মাণি ভস্মসাৎ কুরুতে তথা।।"[৩]
"ন হি জ্ঞানেন সদৃশং পবিত্রমিহ বিদ্যতে।
তৎ স্বয়ং যো্গসংসিদ্ধঃ কালেনাত্মনি বিন্দতি ।।"[৪]

ভারতের জ্ঞান-ঐতিহ্য প্রাচীন এবং নিরবচ্ছিন্ন গঙ্গা নদীর প্রবাহের মতো। **মুণ্ডকোপনিষদে** সমগ্র জ্ঞান কে দুটি ভাগে ভাগ করা হয়েছে- **পরাবিদ্যা** এবং **অপরাবিদ্যা। " দ্বে বিদ্যে বেদিতব্যে ইতি হ স্ম যদ্ ব্রহ্মবিদো বদন্তি পরা চৈবাপরা চ "[৫]।**

ভারতীয় জ্ঞান পরম্পরা বা ব্যবস্থা হল – ভারত সরকারের শিক্ষা মন্ত্রণালয়ের একটি বিভাগ যা ভারতীয় জ্ঞান ব্যবস্থার প্রচারের উদ্দ্যেশ্যে কাজ করে, যা ভারতীয় জ্ঞানের পদ্ধতিগুলিকে উন্নীত করার উদ্দ্যেশ্যে কাজ করে। এটি এমন একটি কাঠামো যা আধুনিক শিক্ষা এবং গবেষণার সাথে ভারতের সমৃদ্ধ সাংস্কৃতিক, বৈজ্ঞানিক এবং দার্শনিক ঐতিহ্যকে একীভূত করে। ভারত সরকারের শিক্ষা মন্ত্রনালয়ের দ্বারা অক্টোবর ২০২০ তে প্রতিষ্ঠিত হয়, যার অবস্থান AICT র সদর দপ্তরে (নতুন দিল্লী)। IKS একটি সংগঠিত ব্যবস্থা এবং জ্ঞান স্থানান্তরের একটি পদ্ধতি। আর জাতীয় শিক্ষানীতি বা NEP ২০২০, কালজয়ী ভারতীয় জ্ঞান এবং দর্শনের সমৃদ্ধ উত্তরাধিকার কে তার পথপ্রদর্শক ভিত্তি হিসাবে গ্রহণ করে। এটি ভারতীয় জ্ঞান পরম্পরার সকল দিকের উপর আন্তঃবিষয়ক গবেষণা প্রচার, অন্যান্য গবেষণা এবং সামাজিক প্রয়োগে সংরক্ষণ ও প্রচারের জন্য প্রতিষ্ঠিত।

জ্ঞানের উৎস –

যাজ্ঞবল্ক্য স্মৃতি জ্ঞানের ১৪ টি উৎস কে নির্দেশ করেছে। সেগুলি হল – চার বেদ, ছয় বেদাঙ্গ, পুরাণ, ন্যায়, মীমাংসা এবং ধর্মশাস্ত্র। এগুলি ছাড়াও জ্ঞানের কিছু সাধারন উৎস এবং বিশেষ উৎসের কথা বলা যেতে পারে। যেমন সাধারণ উৎসের মধ্যে অভিজ্ঞতা, যুক্তি, উপলব্ধি, স্মৃতি, অনুমান ও সাক্ষ্য প্রভৃতি এবং বিশেষায়িত উৎসের মধ্যে ধর্মীয় গ্রন্থ, দর্শন , বৈজ্ঞনিক গবেষণা, সাংস্কতিক বিষয়ের অন্তর্ভুক্তি লক্ষণীয়।

পরিধি ও বিস্তৃতি –

ভারতীয় জ্ঞান পরম্পরা এমন এক বিশাল শাখাকে অন্তর্ভুক্ত করে যা সহস্রাব্দ ধরে মানব চিন্তাভাবনা এবং সভ্যতাকে গভীরভাবে প্রভাবিত করেছে। এর পরিসর অত্যন্ত বিস্তৃত। এর মধ্যে রয়েছ দর্শন, বিজ্ঞান, শিল্পকলা, সাহিত্য, স্বাস্থ্য, কৃষি এবং অন্যান্য অনেক ক্ষেত্র। এটি চিকিৎসা, জ্যোতির্বিদ্যা, গণিত এবং রাজনীতি থেকে শুরু করে আধ্যাত্মিকতা বিষয়েও জ্ঞানবহুল তথ্যে সমৃদ্ধ। এটি কেবল প্রাচীন ধর্মীয় গ্রন্থেই সীমাবদ্ধ নয়, বরং আধুনিক শিক্ষা ও গবেষণার সাথেও একীভূত। বলা যেতে পারে ভারতীয় জ্ঞান পরম্পরার মূল বিষয়বস্তু হল একটি সামগ্রিক দৃষ্টিভঙ্গি বা সমন্বিত পদ্ধতি। এই সমন্বিত পদ্ধতি এমন একটি বিষয় যা আধুনিক শিক্ষাব্যবস্থায় প্রায়শই ইতিবাচক প্রভাব ফেলতে সক্রিয়। সর্বোপরি এই প্রাচীন জ্ঞান পরম্পরা আমাদের অভিজ্ঞতামূলক শিক্ষা ও স্থায়িত্ব এবং প্রকৃতি ও সমাজের সাথে সামঞ্জস্যপূর্ণ জীবনযাপনের উপর

গুরুত্ব দেয়। অর্থাৎ বলা যেতে পারে **আমাদের শারীরিক, মানসিক এবং আধ্যাত্মিক সুস্থতা যেমন পরস্পর সংযুক্ত তেমনি এই জ্ঞান পরম্পরার মধ্যেও সকল বিষয় নিবিড় সম্বন্ধযুক্ত।** ভারতীয় জ্ঞান পরম্পরার মূল বিষয়গুলি আজও প্রজন্ম থেকে প্রজন্মান্তরে মৌখিক বা লিখিতভাবে সর্বব্যাপী হয়ে আছে। যেমন –

- **সামগ্রিক দৃষ্টিভঙ্গি** – এটি কেবল নির্দিষ্ট শাখার মধ্যে সীমাবদ্ধ না থেকে মানবজীবনের সকল (বিজ্ঞান, গণিত, জ্যোতিষ, প্রযুক্তি প্রভৃতি) দিককে একীভূত করে একটি সামগ্রিক দৃষ্টিকোণ থেকে জ্ঞানকে দেখে।
- **প্রাচীন ভিত্তি** – ভারতীয় জ্ঞান পরম্পরার ভিত্তি হল বেদ, উপনিষদ এবং পুরাণের মত প্রাচীন গ্রন্থ ; যা হাজার হাজার বছর ধরে বিকশিত হয়েছে।
- **দার্শনিক বৈচিত্র্য ও আধ্যাত্মিকতা** – বৈদিক সাহিত্য, উপনিষদ এবং ন্যায়, বৈশেষিক সহ বিভিন্ন দার্শনিক চিন্তাধারা এর আওতাভুক্ত।
- **বিজ্ঞান ও প্রযুক্তি** – গণিত, জ্যোতির্বিদ্যা, রসায়ন, প্রকৌশল এবং ধাতুবিদ্যার মত বিষয়গুলি এর অংশ।
- **স্বাস্থ্য ও চিকিৎসা** – আয়ুর্বেদ, যোগ, ইউনানি এবং প্রাকৃতিক চিকিৎসার মত ঐতিহ্যবাহী স্বাস্থ্যপদ্ধতি এর অন্তর্ভুক্ত।
- **শিল্প ও সাহিত্য** – সাহিত্য, সংগীত, স্থাপত্য এবং ভাস্কর্য IKS এর গুরুত্বপূর্ণ অংশ।
- **কৃষি** – ঐতিহ্যবাহী কৃষি পদ্ধতি ও ভূমি ব্যবস্থাপনার জ্ঞানও এর আওতাভুক্ত।
- **ব্যবস্থাপনা ও অর্থনীতি** – ঐতিহ্যগতভাবে ব্যবস্থাপনা ও অর্থনৈতিক নীতিগুলিও IKS এর অন্তর্ভুক্ত।
- **ভাষা ও ভাষাবিজ্ঞান** – ভাষা ও তার ব্যবহার সম্পর্কিত জ্ঞানও এই ব্যবস্থার অন্যতম অংশ।
- **অভিজ্ঞতামূলক শিক্ষা** – পুঁথিগত জ্ঞানের সাথে সাথে অভিজ্ঞতা ও বাস্তব প্রয়োগের উপর জোর দেয় এই জ্ঞান পদ্ধতি।
- **আধুনিকীকরণ** – এটি ঐতিহ্যবাহী জ্ঞানকে আধুনিক শিক্ষা ও গবেষণার সাথে একীভূত করে সমসাময়িক বিশ্বের চ্যালেঞ্জ কে মোকাবিলা করতে চায়।
- **সাংস্কৃতিক ও নৈতিক মূল্যবোধ** – IKS নৈতিকতা, মূল্যবোধ এবং সামাজিক সাম্যকে গুরুত্ব দেয় যা ঐতিহ্য ও সংস্কৃতির অবিচ্ছেদ্য অংশ।
- **স্থায়িত্ব ও প্রকৃতি** – প্রকৃতির সাথে সামঞ্জস্য রেখে জীবনযাপন এবং পরিবেশের প্রতি শ্রদ্ধাশীল হওয়া IKS এর বিশেষ অংশ।

উদ্দেশ্য ও কার্যাবলী –

১। প্রাচীন জ্ঞান ব্যবস্থা কে ব্যবহার করে বর্তমান সামাজিক সমস্যা মোকাবিলা করতে সামগ্রিক ক্ষেত্রে অধ্যয়নকে আরও উৎসাহিত এবং সক্ষম করার চেষ্টা করা।

২। অবিচ্ছিন্নভাবে জ্ঞান স্থানান্তর করা।

৩। আন্তঃবিষয়ক গবেষণাকে উৎসাহিত করা।

৪। বহুবিষয়ক গবেষণা গোষ্ঠী গঠন, নির্দেশনা এবং তত্ত্বাবধান করা।

৫। আমাদের শিক্ষাগবেষণা বাস্তুতন্ত্রের কাঠামোতে জ্ঞান পরম্পরার অস্তিত্বকে একীভূত করে তা পুনরুজ্জীবিত করা এবং মূলধারায় আনা।

৬। বর্তমান ও ভবিষ্যতের সমস্যা সমাধানের জন্য জ্ঞানকে এক প্রজন্ম থেকে অন্য প্রজন্মে সঞ্চারিত করা এবং আধুনিক জ্ঞানকে একত্রিত করা।

প্রাচীন জ্ঞান ব্যবস্থার পতন ও প্রকাশ –

প্রাচীন জ্ঞান পরম্পরায় জ্ঞানের গভীরতা থাকা সত্ত্বেও ঔপনিবেশিক যুগে এই ঐতিহ্যগুলির অনেকটাই হ্রাস পেতে শুরু করে। ব্রিটিশ ঔপনিবেশিক সরকার, পাশ্চাত্য শিক্ষাব্যবস্থার প্রভাবের সাথে সাথে ভারতের ঐতিহ্যবাহী জ্ঞানকে প্রান্তিক করে তোলে। ঔপনিবেশিক শাসকরা আদিম জ্ঞানব্যবস্থা কে আদিম হিসাবে দেখেছিলেন এবং সেগুলিকে পশ্চিমা বৈজ্ঞানিক পদ্ধতি দিয়ে প্রতিস্থাপন করার চেষ্টা করেছিলেন। স্বাধীনতার পর ভারত তার শিক্ষা ও প্রযুক্তির আধুনিকীকরণে ব্যাপক আগ্রগতি অর্জন করলেও প্রাচীন জ্ঞান ব্যবস্থাকে উপেক্ষা করা অব্যাহত ছিল। প্রাথমিকভাবে প্রযুক্তিগত জ্ঞান এবং বৈজ্ঞানিক পদ্ধতির উপর দৃষ্টি নিবদ্ধ করে পশ্চিমা শিক্ষার মডেলগুলি আদর্শ হয়ে ওঠে। ফলস্বরূপ এত আধুনিকীকরণের মুখে ভারতের আনেক প্রাচীন অনুশীলন এবং শিক্ষা ভুলে যাওয়া হয়েছিল অথবা অপ্রাসঙ্গিক বলে বাতিল করা হয়েছিল।

তবে এইসমস্ত চ্যালেঞ্জগুলির মধ্যেও প্রাচীন ভারতীয় জ্ঞান পরম্পরার সারাংশ কখনও সম্পূর্ণরূপে হারিয়ে যায়নি। এখন এটা স্বীকৃত যে পশ্চিমা মানদণ্ডই একমাত্র মানদণ্ড নয়,যার দ্বারা অন্যান্য জ্ঞান ব্যবস্থা মূল্যায়ন করা উচিত। সাম্প্রতিক বছরগুলিতে সেই প্রাচীন জ্ঞান পরম্পরাকে পুনরাবিস্কার, পুনরুজ্জীবিত এবং আধুনিক জীবনে একীভূত করার জন্য এক উদ্যোগী প্রচেষ্টা চলছে।

বর্তমানে প্রাচীন জ্ঞান পরম্পরার পুনরুজ্জীবন –

ভারতীয় জ্ঞান ব্যবস্থা ভারতের ঐতিহ্য এবং জ্ঞানের বিস্তৃত পরিসরকে ধারণ করে। উপনিষদ সহ অন্যান্য ধ্রুপদী সাহিত্যের মতো প্রাচীন গ্রন্থে দর্শন, গণিত, চিকিৎসা এবং শিল্প সহ বিভিন্ন শাখা অন্তর্ভুক্ত যা IKS এর অংশ। দর্শন শাস্ত্রের দার্শনিক ভিত্তি আমাদের জীবন, নীতিশাস্ত্র এবং মহাবিশ্বের একটি বিস্তত ধারণা প্রদান করে। আবার কর্ম এবং ধর্মের অন্তর্গত মানব আচরণ তথা নৈতিকতা বোঝার জন্য IKS এর গুরুত্ব অপরিসীম। প্রাচীন ভারতের জ্ঞান পরম্পরা মূলত প্রজন্ম থেকে প্রজন্মান্তরে মৌখিকভাবে বা হস্তলিখিত পুঁথির মাধ্যমে হস্তান্তরিত হয়। অন্যদিকে আধুনিক ভারতের জ্ঞান পরম্পরা প্রযুক্তি নির্ভর, বৈচিত্র্যময় এবং বিশ্বায়নের সঙ্গে সমন্বিত ; যেখানে কম্পিউটার, ইন্টারনেট এবং আধুনিক গবেষণা পদ্ধতির মাধ্যমে জ্ঞানের সৃষ্টি ও বিস্তার ঘটলেও IKS এর গুরুত্ব সর্বাংশে জ্ঞাত। আধুনিক বিজ্ঞান সম্ভবত নিউটনের সময় থেকেই শুরু হয়েছে। কিন্তু ভারতীয় জ্ঞানব্যবস্থা লক্ষ লক্ষ বছরেরও বেশি সময় ধরে প্রবহমান। ইতিহাসের সূচনা থেকেই বিভিন্ন ব্যক্তিবর্গ বিজ্ঞান ও প্রযুক্তির বিভিন্ন শাখায় অবদান রেখেছেন। তবে অতীত ও বর্তমানের দূরত্বের মধ্যেও সংস্কৃতির সাথে পারস্পরিক যোগাযোগে IKS এর প্রভাব ও অবদান অনস্বীকার্য।

গত কয়েক দশকে ভারতের প্রাচীন জ্ঞান ব্যবস্থা পুনরুজ্জীবিত ও সংরক্ষণের দিকে একটি লক্ষ্যনীয় পরিবর্তন এসেছে। এটি কেবল আধুনিকতা বা প্রযুক্তি প্রত্যাখ্যান করার বিষয়ে নয় বরং সমসাময়িক জীবনযাত্রায় ঐতিহ্যবাহী জ্ঞানকে একীভূত করার উপায় খুঁজে বের করার বিষয়েও এগিয়ে। বিভিন্ন সংস্থা ও প্রতিষ্ঠানের ব্যক্তিবর্গ প্রাচীন জ্ঞানকে মূলধারায় ফিরিয়ে আনার জন্য কাজ করছে ও ভবিষ্যৎ প্রজন্মের জন্য এর প্রাসঙ্গিকতা নিশ্চিত করছে।

- **আয়ুর্বেদ** –

এই পুনরুজ্জীবনের অন্যতম গুরুত্বপূর্ণ ক্ষেত্র হল আয়ুর্বেদ। যা ভারতে ৫০০০ বছরেরও বেশি সময় ধরে প্রচলিত ঐতিহ্যবাহী চিকিৎসা পদ্ধতি। এর মৌলিক ধারণাগুলির মধ্যে রয়েছে দোষ (জৈবিক গতিশীলতা – বাত, পিত্ত, কফ) যা শারীরবৃত্তীয় দিক নিয়ন্ত্রণ করে। এই আয়ুর্বেদ স্বাস্থ্য ও সুস্থতা বৃদ্ধির জন্য ভেষজ খাদ্যাভ্যাস এবং জীবনযাত্রার পরিবর্তনের মত প্রাকৃতিক প্রতিকার ব্যবহার করে এবং শরীর ও মনের মধ্যে ভারসাম্য ও সম্প্রীতির উপর জোর দেয়। আজ আয়ুর্বেদ বিশ্বব্যপী স্বীকৃতি পাচ্ছে। অনেক মানুষ আধুনিক চিকিৎসার বিকল্প বা পরিপূরক হিসেবে এটির দিকে ঝুঁকছে। ভারতীয় বিশ্ববিদ্যালয় এবং প্রতিষ্ঠানগুলি প্রাচীন জ্ঞান ও আধুনিক জ্ঞানের মধ্যে ব্যবধান কমিয়ে আয়ুর্বেদিক অনুশীলনের বৈজ্ঞানিক বৈধতার উপর ক্রমবর্ধমান ভাবে মনোযোগ দিচ্ছে। এছাড়া আধুনিক গবেষণা প্রায়শই ওষুধ আবিষ্কারের জন্য আয়ুর্বেদিক গ্রন্থের দিকে ঝুঁকে পড়ছে।

- **অস্ত্রোপচার** –

অস্ত্রোপচারের জনক হিসেবে পরিচিত সুশ্রুত জটিল অস্ত্রোপচার করেছিলেন। তাঁর কৌশলগুলি আজও অধ্যয়ন করা হয়। প্রাচীন আয়ুর্বেদিক সাহিত্যে অস্ত্রোপচার ও শারীরস্থানেরও বর্ণনা রয়েছে যা বর্তমান আধুনিক বিজ্ঞানের অজানা ছিলো।

- **জ্যোতির্বিদ্যা** –

আরেকটি ক্ষেত্র যেখানে প্রাচীন জ্ঞান আধুনিক বিজ্ঞানের সাথে একীভূত হচ্ছে তা হলো জ্যোতির্বিদ্যা। মহাবিশ্ব সম্পর্কে আমাদের বোধগম্যতায় গুরুত্বপূর্ণ অবদান রেখেছিলেন আর্যভট্টের মত প্রাচীন ভারতীয় জ্যোতির্বিজ্ঞানীরা। আর্যভট্ট ছিলেন প্রাথমিক জ্যোতির্বিজ্ঞানীদের মধ্যে একজন যিনি পরামর্শ দিয়েছিলেন যে, পৃথিবী তার নিজ অক্ষের চারিদিকে ঘোরে। আজ সেই ভারতীয় অন্তর্দৃষ্টিগুলি সমসাময়িক বৈজ্ঞানিক আবিষ্কারের সাথে আশ্চর্যজনকভাবে সম্পর্কিত। আর্যভট্ট এবং বরাহমিহির হলেন দুই বিখ্যাত ভারতীয় যাদের সূর্যকেন্দ্রিক ধারণা ছিল, তারা পৃথিবীর চিত্র গণনা করেছিলেন এবং গ্রহগুলির কক্ষপথকে বিশিষ্ট করেছিলেন।

- **পঞ্জিকা** –

ঐতিহ্যবাহী উদ্দেশ্যে ভারতে ব্যাপকভাবে অনুসরণ করা হয় চান্দ্র-সৌর পঞ্জিকা, যা জ্যোতির্বিদ্যা গণনার উপর ভিত্তি করে রচিত হয়।

- **খগোলশাস্ত্র** –

ভারতীয়দের মূল্যবান আবিষ্কার এবং অবদান খগোলশাস্ত্রের মধ্যেও নিহিত ছিল। সঠিক ক্যালেন্ডার , ফসল বপনের জন্য জলবায়ু এবং বৃষ্টিপাতের ধরন সম্পর্কে ধারণা তৈরি, উৎসবের তারিখ অন্বেষণ, সময়ের গননা, রাশিচক্র গঠন, সমুদ্র ব্যবসায়ীদের ক্ষেত্রে জোয়ার ভাঁটার সঠিক তিথি নির্ধারণ প্রভৃতি ক্ষেত্রে খগোলশাস্ত্রের অধ্যয়ন আজও বিশেষ ভূমিকা বহন করছে।

- **কোয়ান্টাম পদার্থবিদ্যা এবং ভারতীয় দর্শন** –

বেদান্ত এবং সাংখ্যে উত্থাপিত ভারতীয় দর্শনের কিছু নীতি কোয়ান্টাম পদার্থবিদ্যা এবং বিশ্বতত্ত্বের বর্তমান তত্ত্বের সাথে সম্পর্কিত বলে মনে হয়। অদ্বৈত বা ভৌত জগৎ এবং চেতনার অদ্বৈতবাদের মতো ধারণাগুলি কোয়ান্টাম তত্ত্ব সম্পর্কিত তথ্য পদার্থবিদদের দৃষ্টি আকর্ষণ করেছে।

- **যোগ ব্যায়াম** –

আরেকটি প্রাচীন ভারতীয় অনুশীলন হল যোগ ব্যায়াম। আধ্যাত্মিক ও শারীরিক সুস্থতা অর্জনের উপায় হিসাবে হাজার হাজার বছর ধরে ভারতে যোগ ব্যায়াম অনুশীলন করা হলেও, একবিংশ শাতাব্দীতে এটি একটি বিশ্বব্যাপী ঘটনা হয়ে উঠেছে। যোগ আটটি পদ্ধতি অর্থাৎ অষ্টাঙ্গ যোগ সম্পর্কে এমন তথ্য দেয় যা আত্মনিয়ন্ত্রণ গড়ে তোলার জন্য একটি ব্যবহারিক নির্দেশিকা। মহর্ষি পতঞ্জলির যোগসূত্রে উল্লিখিত “ **যোগশ্চিত্তবৃত্তিনিরোধঃ**”(৬)। বর্তমানে বিদ্যালয়, কর্মক্ষেত্র এবং ফিটনেস ব্যবস্থায় যোগ ব্যায়াম অনুশীলন কে একীভূত করা হচ্ছে। এছাড়াও শারীরিক ভঙ্গির বাইরে যোগ ব্যায়ামের মধ্যে মন এবং চেতনার গভীর উপলব্ধি জড়িত, যা এখন মনস্তাত্ত্বিক গবেষণার দ্বারা সম্পর্কিত। এই সম্পূর্ণ বিষয়টি দর্শন শাখার অন্তর্ভুক্ত ছিল।

- **গণিত ও শূণ্যের ধারণা** –

প্রাচীন ভারতীয় পণ্ডিতরা গণিতে উল্লেখযোগ্য অগ্রগতি করেছিলেন। ভারতীয় গণিতবিদ আর্যভট্টের শূন্য এবং পরবর্তীতে ব্রহ্মগুপ্ত কর্তৃক বিকশিত ,যা আজকের গণিতের জন্য পাটিগণিত এবং বীজগণিত বিকাশে সহায়তা করেছিল। অধিকন্তু দশমিক পদ্ধতিও ভারতীয়দের দ্বারা বিকশিত হয়েছে। এছাড়া সাইন, কোসাইন এর মত ত্রিকোণমিতির মান আজকের গণিত এবং প্রকৌশলে সাধারণভাবে ব্যবহৃত হয়।

- **পারমাণবিক তত্ত্ব উদ্ভাবন** –

মহর্ষি কণাদ বৈশেষিক দর্শনশাস্ত্রের সূচনা করে পারমাণবিক তত্ত্ব প্রবর্তন করে , যার মূলকথা পদার্থ পরমাণু দ্বারা গঠিত। এই তত্ত্বটি যে মিথস্ক্রিয়া সম্পর্কে আমাদের ধারণা দেয় তা আধুনিক পারমাণবিক দিকগুলির সাথে উল্লেখযোগ্যভাবে সঙ্গতিপূর্ণ। মহর্ষি কণাদের কাজ প্রস্তাব করে যে ,পরমাণুগুলি একত্রিত হয়ে পদার্থ গঠন করে এবং শক্তি দ্বারা প্রভাবিত হয় যা মৌলিক ভৌতিক নীতিগুলির প্রাথমিক ধারণা প্রতিফলিত করে।

- **ভাষাতত্ত্ব** –

ভাষাবিজ্ঞানের ক্ষেত্রে পাণিনির ‘অষ্টাধ্যায়ী’ সবচেয়ে ব্যাপক এবং বৈজ্ঞানিক রচনাগুলির মধ্যে একটি।

- **বাস্তুশাস্ত্র ও ধাতুবিদ্যা** –

ভারতীয় প্রাচীন জ্ঞান ব্যবস্থার পুনরুজ্জীবনে বাস্তুশাস্ত্রের পুনরুত্থানও গুরুত্বপূর্ণ। উদাহরণ স্বরূপ - আধুনিক স্থপতি এবং অভ্যন্তরীণ ডিজাইনার রা নূতন স্থান নির্মাণ করতে বাস্তুনীতির মূল্য স্বীকার করেছেন। প্রাচীন ভারতের মানুষ মরিচাযুক্ত লোহার স্তম্ভ এবং অত্যন্ত কার্যকর ইস্পাতের মত ধাতুকে সঠিক রাসায়নিক সংমিশ্রণ সহ চমৎকার মানের পণ্য উৎপাদন করতে সক্ষম ছিল। এই কৌশলগুলির মধ্যে যা রয়েছে তা আধুনিক বস্তুবিজ্ঞানে অধ্যয়নের স্তর হয়ে উঠেছে। এর একটি চমৎকার উদাহরণ হল দিল্লির লৌহস্তম্ভ (৪০২ খ্রিষ্টাব্দে নির্মিত), যা সম্ভবত ১৬০০ বছরেরও বেশি সময় ধরে মরিচাযুক্ত হিসাবে পরিচিতির সেরা নমুনা। এছাড়া দস্তা নিষ্কাশন করার প্রাচীন পদ্ধতিও ভারতে বিকশিত হয়েছিল ।

- **বিশ্ব সাংস্কৃতিক ঐতিহ্য ও সাহিত্য কৃতি** –

জ্ঞান পরম্পরা বিজ্ঞান এবং জ্ঞানের ব্যাপক সাংস্কৃতিক উন্মুক্ততাকে উৎসাহিত করে। বিভিন্ন শ্রেণীর মানুষের কলা-কৌশল, নৃত্য–গীত–বাদ্য , সংগীতবিদ্যা, অভিনয়বিদ্যা, ছন্দ অলঙ্কার সহ সমস্ত কিছুর মেলবন্ধন ঘটেছে সাহিত্যকৃতি তে। যেমন ভরতমুনির **নাট্যশাস্ত্র** আজও সম্মানের সাথে সমাদৃত। এই ধরনের অবদান শিক্ষায় বহুত্ববাদ এবং

বহুসংস্কৃতিবাদের প্রয়োগকে সক্ষম করে তোলে এবং শিক্ষার্থীদের মধ্যে আন্তঃসাংস্কৃতিক চেতনার জাগরণ ঘটায়।

- **শিক্ষাগত সংস্কার –**

শিক্ষার্থীদের সানগ্রিকভাবে চিন্তা করতে এবং আধুনিক দিনের সমস্যা সমাধানে উৎসাহিত করতে পারে এই ভারতীয় জ্ঞান পরম্পরা। এটি মানুষের জন্য মানসিক, নৈতিক, আধ্যাত্মিক এবং অর্থনৈতিকভাবে সর্বাত্মক উন্নয়নের একটি শিক্ষাব্যবস্থা ছাড়া আর কিছুই নয়। এই ব্যবস্থা ভারতের জাতীয় শিক্ষানীতি (NEP) ২০২০ এর মত বর্তমান শিক্ষা আধুনিকীকরণের সাথে সামঞ্জস্যপূর্ণ, যা শিক্ষায় প্রচলিত ভারতীয় নীতির একীকরণকে উৎসাহিত করে। NEP র লক্ষ্য হল সমস্যা সমাধানের দক্ষতা এবং ক্ষমতাসম্পন্ন একজন সম্পূর্ণ ব্যক্তি তৈরি করা, পাশাপাশি বৈজ্ঞানিক ও একাডেমিক উৎকর্ষতার মূল্যবোধ এবং নীতিশাস্ত্রের অধিকারী হওয়া। বলা যায় এই জ্ঞান পরম্পরাতে নানা বাধা থাকলেও ভারতবর্ষ শিক্ষাক্ষেত্রে একাধিক পুনরুজ্জীবন দেখেছিল।

- **পরিবেশগত নীতিশাস্ত্র ও টেকসই উন্নয়ন –**

আধুনিক বিজ্ঞান যেভাবে ঐতিহ্যবাহী অনুশীলনগুলিকে বৈধতা এবং গুরুত্ব দিচ্ছে তাতে পণ্ডিত, গবেষক এবং বিজ্ঞানীরা আধুনিকদিনের চ্যালেঞ্জগুলির সমাধান আবিষ্কারে ক্রমবর্ধমানভাবে প্রাচীন গ্রন্থের অনুশীলনের দিকে ঝুঁকছেন। ভারতীয় জ্ঞান পরম্পরা পরিবেশের ভারসাম্য এবং স্থায়িত্বের সাথে জড়িত, যে মূল্যবোধগুলি বর্তমানে অত্যন্ত প্রাসঙ্গিক। উদাহরণ স্বরূপ- বৈদিকনীতির উপর ভিত্তি করে ঐতিহ্যবাহী কৃষি পদ্ধতিগুলির স্থায়িত্ব এবং পরিবেশগত সুবিধার জন্য অধ্যয়ন করা হচ্ছে নানা দিক। জলবায়ু পরিবর্তন, খাদ্য নিরাপত্তা এবং টেকসই কৃষিকাজ মোকাবিলায় ভারতের ফসল উৎপাদন, প্রাকৃতিক কীটপতঙ্গ নিয়ন্ত্রণ এবং বৃষ্টির জল সংগ্রহের মত প্রাচীন কৌশলগুলি পুনরুজ্জীবিত করা হচ্ছে। ইন্দো-ইউরোপীয়দের সর্বোত্তম কৃষি কৌশল যেমন ফসল সাইক্লিং, একই জমিতে ভিন্ন ধরনের ফসল রোপণ এবং কীটপতঙ্গ নিয়ন্ত্রণের প্রাকৃতিক পদ্ধতি ব্যবহার করার প্রতি মানুষের ঝোঁক বাড়ছে ; কারণ মানুষ সচেতনতার সাথে পরিবেশের ক্ষতি কমাতে চাইছে। জল সংরক্ষণের জন্য স্টেপওয়েল এবং ট্যাঙ্কের মত ঐতিহ্যবাহী পদ্ধতি আজকেও বর্তমান।

- **শাসনব্যবস্থা –**

চাণক্য বা কৌটিল্য রচিত **'অর্থশাস্ত্র'** গ্রন্থটিতে অর্থনীতি, রাজনিতি এবং সামরিক কৌশলের যে নীতিমালা রয়েছে তা আধুনিক ব্যবস্থাপনার সাথে সম্পর্কিত। এই দিকগুলির কেবল ঐতিহাসিক তাৎপর্যই নয় এর আধুনিক প্রয়োগযোগ্যতাও রয়েছে।

গবেষণায় জ্ঞান পরম্পরার প্রাসঙ্গিকতা ও প্রয়োজন –

গবেষণায় জ্ঞান পরম্পরার প্রাসঙ্গিকতা হল- এটি গবেষণার ভিত্তি তৈরি করে এবং নতুন ধারা ও পদ্ধতির জন্ম দেয়। এটি গবেষকদের পূর্ববর্তী জ্ঞানকে কাজে লাগাতে, নতুন তত্ত্ব তৈরি করতে সাহায্য করে। এছাড়া জ্ঞান পরম্পরা গবেষকদের নিজস্ব বিশ্বাস ও পদ্ধতির প্রতি দায়বদ্ধতা প্রকাশ করে। এর ফলে গবেষকরা পূর্ববর্তী তত্ত্ব এবং আবিষ্কারগুলি থেকে অনুপ্রাণিত হন এবং সেগুলি পরীক্ষা ও পরিমার্জন করে নতুন সিদ্ধান্তে উপনীত হতে পারেন। যেমন –

ভিত্তি স্থাপন – জ্ঞান পরম্পরা একটি নির্দিষ্ট গবেষণার প্রেক্ষাপট তৈরি করে এবং গবেষণার নকশা, পদ্ধতি ও তত্ত্বের ভিত্তি হিসেবে কাজ করে। এটি নিশ্চিত করে যে গবেষকরা পূর্বের গবেষণার ফলাফল, আবিস্কার সম্পর্কে অবগত আছেন, যা তাদের গবেষণার প্রারম্ভে শক্তিশালী ভিত্তি প্রদান করেরিতি

অগ্রগতি নিশ্চিতকরণ – জ্ঞানের ধারাবাহিকতা বজায় রাখার মাধ্যমে নূতন গবেষকদের জ্ঞানভাণ্ডার প্রসারণে IKS গুরুত্বপূর্ণ অবদান রাখে।

গবেষকদের পথ উন্মোচন করে – গবেষকদের গবেষণা সঠিকভাবে পরিচালনা করতে একটি কাঠামো প্রদান করে এবং গবেষণার মানকে শক্তিশালী করে।

পক্ষপাত নিয়ন্ত্রণ – গবেষণায় পক্ষপাত এবং ত্রুটির উৎস নিয়ন্ত্রণে IKS গুরুত্বপূর্ণ ভূমিকা পালন করে।

গবেষণাক্ষেত্রে চ্যালেঞ্জ এবং সুযোগ –

ভারতের প্রাচীন জ্ঞান ব্যবস্থার পুনরুজ্জীবন আশাব্যঞ্জক হলেও এর চ্যালেঞ্জও কম নয়। সম্পূর্ণ ব্যবস্থা নানাভাবে বাধার সম্মুখীন হতে পারে। যেমন –

ক) যদিও ঐতিহ্যবাহী জ্ঞান সময়ের পরীক্ষায় উত্তীর্ণ হয়েছে তবুও সমসাময়িক জীবনের প্রেক্ষাপটে এটিকে বৈজ্ঞানিকভাবে যাচাই-বাছাই এবং বৈধতার আওতায় আনা অপরিহার্য। সেজন্য ঐতিহ্যবাহী জ্ঞানের পণ্ডিত এবং আধুনিক গবেষকদের মধ্যে একটি সহযোগিতামূলক উদ্যোগ প্রয়োজন।

খ) আরেকটি বাধা হল প্রাচীন গ্রন্থ ও রীতিনীতি সংরক্ষণ। অনেক মূল পাণ্ডুলিপি এবং মৌখিক ঐতিহ্য হারিয়ে গেছে অথবা বিলুপ্তির ঝুঁকিতে রয়েছে। এই গ্রন্থগুলিকে ডিজিটালাইজড এবং সংরক্ষণের প্রচেষ্টা চলছে। তবে এখনও অনেক পথ পাড়ি দিতে হবে।

গ) সমাজের সকল স্তরে মানুষের মধ্যে ইতিবাচক মনোভাবের প্রসার ঘটাতে না পারলে কোনো উদ্দেশ্য কে সফল ও বাস্তবায়ন করা শ্রমসাধ্যও বটে।

উপসংহার –

Indian knowledge system (IKS) বা ভারতের প্রাচীন জ্ঞান পরম্পরার পুনরুজ্জীবন কেবল একটি সাংস্কৃতিক পুনঃ আবিষ্কার নয়, বরং আধুনিক সমাজের মুখোমুখি অনেক চ্যালেঞ্জ এর একটি বাস্তব প্রতিক্রিয়া। স্বাস্থ্যসেবা থেকে শিক্ষা, স্থায়িত্ব থেকে স্থাপত্য পর্যন্ত প্রাচীন ভারতীয় জ্ঞান মূল্যবান অন্তর্দৃষ্টি প্রদান করে, যা একটি উন্নত ভবিষ্যৎ গড়ে তুলতে সাহায্য করতে পারে। এই ব্যবস্থাগুলিকে গ্রহণ করার মাধ্যমে ভারতবর্ষ ঐতিহ্য ও আধুনিকতার মধ্যে আরও সুরেলা সম্পর্ক তৈরি করবে ,যা তার জনগণ ও বৃহত্তর বিশ্ব উভয়ের জন্যই ফলপ্রদ। এই পুনরুজ্জীবনের মূল চাবিকাঠি হল অতীতের জ্ঞান কে সম্মান করা এবং বর্তমান ও ভবিষ্যতের চাহিদা পূরণের জন্য এটিকে অভিযোজিত করা। বর্তমানে ভারত সরকার এটিকে গুরুত্বপূর্ণ বিষয় হিসেবে বিবেচনা করে তার প্রচার ও প্রসারের জন্য উদ্যোগ নিয়েছে। NEP ২০২০ উচ্চশিক্ষার পাঠ্যক্রমের সাথে IKS কে একীভূত করার উপর জোর দেয় সমালোচনামূলক চিন্তাভাবনা, উদ্ভাবন এবং সামগ্রিক শিক্ষার প্রচারের লক্ষ্যে। এই সংস্থা শিক্ষার সকল স্তরে IKS অন্তর্ভুক্তির পক্ষে ছিল। বর্তমানে UGC প্রায় সকল যুদ্ধকালীন তৎপরতায় ঝাঁপিয়ে পড়েছে গোটা উচ্চশিক্ষাকে ভারতীয় জ্ঞান পদ্ধতির ছকে গুছিয়ে তুলতে। এই উদ্যোগের মাধ্যমে খুব সহজেই ভারতীয়রা সমৃদ্ধ সাংস্কৃতিক ঐতিহ্যকে আলিঙ্গনের সাথে এগিয়ে নিয়ে যেতে পারবে।

সূত্রনির্দেশ –

১) শ্রীমদ্ভাগবদ্গীতা – ৪/৩৩

২)) শ্রীমদ্ভাগবদ্গীতা – ৪/৩৬

৩)) শ্রীমদ্ভাগবদ্গীতা – ৪/৩৭

৪)) শ্রীমদ্ভাগবদ্গীতা – ৪/৩৮

৫) মুন্ডকোপনিষদ – ১/১/৪

৬) যোগসূত্র – ১/২

গ্রন্থপঞ্জী –

- উচ্চশিক্ষার পাঠ্যক্রমে ভারতীয় জ্ঞান অন্তর্ভুক্ত করার নির্দেশিকা, ২০২২, ইউ জি সি , নয়াদিল্লি।
- কাক, এস, পাণিনির ব্যাকরণ এবং কম্পিউটার বিজ্ঞান, ১৯৯৪।
- জানা, সুনীল কুমার, ভারতীয়জ্ঞানপরম্পরা, জে পাবলিকেশান, ২০২৫, কলকাতা।
- ঠাকুর, এম এন, ভারতীয় ও পাশ্চাত্য দর্শন, জে পাবলিকেশান, ২০২৪, কলকাতা।
- ঠাকুর, ডাঃ প্রেরণা, মহাজন দিনেশ, ভারতীয় জ্ঞান পরম্পরা প্রবুদ্ধ ভারত, অনুরাধা প্রকাশন, ২০২৫(প্রথম সংস্করণ)।
- পাল, পীযুষ কান্তি, ভারতীয় জ্ঞান পরম্পরা, সংস্কৃত বুক ডিপো, ২০২৪, কলকাতা।
- রাও, এস আর, বিজ্ঞান ও প্রযুক্তিতে ভারতীয় ঐতিহ্য, বিদেশ মন্ত্রণালয়, ভারত সরকার, ২০১১।
- রায়চৌধুরী, অরুণিমা, ভারতীয় জ্ঞান পরম্পরা ঐতিহ্যের অনুসান্ধান, সেতু পাবলিকেশান, ২০২৪, কলকাতা।
- শিক্ষা মন্ত্রণালয়, জাতীয় শিক্ষানীতি ২০২০, ২০২০, ভারত সরকার।
- সম্পা. বন্দ্যোপাধ্যায়, মানবেন্দু, কৌটিলীয় অর্থশাস্ত্র, সদেশ, ১৪২২, কলকাতা।
- সিং, পি, কলেজ ছাত্রদের মধ্যে যোগ ব্যায়াম এবং একাডেমিক পারফরমেন্স – একটি তুলনামূলক গবেষণা, ইন্ডিয়ান জার্নাল অফ সাইকোলজি এন্ড এডুকেশান , ২০২৪।
- সেন, ডাঃ শুভ্রজিৎ, সাহিত্য জিজ্ঞাসা, সংস্কৃত পুস্তক ভাণ্ডার, ২০১৫ (প্রথম সংস্করণ), কলকাতা।

আন্তর্জালসূচী –

- https://www.sahomon.com/welcome/singlepost/indian-knowledge-system-part-1
- https://autowrite.app/15-difference-between-ancient-and-modern-education-system-of-india/
- https://www.rnbglobal.edu.in
- https://www.breakthroughwb.com
- https://iksindia.org/

অশোককুমার শুক্ল বিরচিত পর্যাবরণকাব্যে ধ্বনিপ্রদূষণ বিমর্শ

Shis Mohammed
Research Scholar
Sri Sitaram Vaidic Adarsha Sanskrit Mahavidyalaya
Mobile- 7001769589
Email- shis4md@gmail.com

সারসংক্ষেপ

আধুনিক যুগে ধ্বনি প্রদুষণ দ্রুত বর্ধনশীল এবং জনস্বাস্থ্য হানিরূপে পরিবেশগত বিপর্যয় হিসেবে আবির্ভূত হয়েছে এই ধরাতলে। ধ্বনি যোগাযোগের মাধ্যম হিসেবে গুরুত্বপূর্ণ ভূমিকা পালন করে। সাধারণত কোন বস্তু বা প্রাণী থেকে উৎপন্ন শব্দকে ধ্বনি বলা হয়। এই পৃথিবী চতুর্দিক ধ্বনি দ্বারা পরিবেষ্টিত। মানবজীবনে সুখ, দুঃখ, রাগ, দ্বেষ, চিন্তা, আনন্দ অনুভূতি ধ্বনির মাধ্যমেই প্রকাশ সম্ভব। বিভিন্ন বস্তু বা প্রাণীর দ্বারা সৃষ্ট ধ্বনি যখন মাত্রা অতিক্রম করে তখন সেই তীব্র ধ্বনি পরিবেশের ভারসাম্য নষ্ট করে মানব তথা প্রাণীর ওপর দৈহিক ও মানসিক প্রভাব ফেলে। প্রাচীন সংস্কৃত বাঙ্ময়ের কবিগণ যেমন বেদ, পুরান, স্মৃতিশাস্ত্র ,দর্শন প্রভৃতি পরিবেশের বিভিন্ন তত্ত্ব সম্বন্ধে সচেতন করেছেন। প্রাচীন সাহিত্যের দ্বারা প্রভাবিত আধুনিক কবিগণও পরিবেশের বিভিন্ন তত্ব জল, ভূমি, বায়ু, মৃত্তিকা প্রভৃতি দূষণ বিষয়ে সচেতন করছে। তার মধ্যে ডাঁ. অশোক কুমার শুক্ল পর্যাবরণকাব্যে ধ্বনি প্রদূষণ রক্ষার্থে জনমানবকে আহ্বান জানিয়েছেন। পর্যাবরণকাব্যে বলা হয়েছে, ধ্বনিবিস্তারক যন্ত্র, মাইক, লাউডস্পিকার, বিভিন্ন উৎসবে যেমন দীপাবলি বিবাহ ইত্যাদিতে পটাকা, ঢাক-ঢোল. বাজনা, উচ্চস্বরে সংগীতের মাধ্যমে ধ্বনি দূষিত হয়। জনসংখ্যা বৃদ্ধি, যানবাহনের হর্ন, বিমান প্রভৃতির তীব্র শব্দে ধ্বনি প্রদূষণ নিরন্তর ঘটে চলেছে।

শব্দসংকেত

প্রদূষিত ধ্বনি, ধ্বনি প্রদূষণ সচেতনতা, পর্যাবরণকাব্য, পরিবেশ চেতনা, কোলাহল, যানবাহন, যান্ত্রিক ধ্বনি, লাউডস্পিকার, শিল্পকারখানা, অনিদ্রা, বধিরতা।

ভূমিকা

বর্তমানে পৃথিবী একদিকে যেমন বিজ্ঞান ও প্রযুক্তিগত উন্নতিতে অতিদ্রুত এগিয়ে চলেছে ঠিক তেমনই এর অগ্রগতির কারণে নিরন্তর বেড়ে চলেছে নানান পরিবেশগত সমস্যা। তার মধ্যে একটি অতিগুরুতর সমস্যা হল ধ্বনি প্রদূষণ। বর্তমান সমাজকে যন্ত্র ও প্রযুক্তির ব্যবহার ছাড়া মানুষের দৈনন্দিন জীবন কল্পনা করাও অসম্ভব। যানবাহনের হর্ণ, লাউডস্পিকারে তীব্র শব্দ, শিল্প কারখানার যান্ত্রিক কর্কশ শব্দে যেন আধুনিক যুগের মানুষ কলাহলের মধ্যে বসবাস করছে। তীব্র ধ্বনি শুধু মনুষ্যের শ্রবণ শক্তির-ই ক্ষতি করছে না বরং মানসিক শান্তি, সৌহার্দ্যপূর্ণ ব্যবহার, একাগ্রতা এবং পরিবেশের নৈতিক ভারসাম্য কেও নষ্ট করছে।

সংস্কৃত সাহিত্য প্রাচীনকাল থেকেই মানব তথা প্রাণীর সার্বিক দিক নিয়ে চিন্তা করেছে। প্রাচীন যুগের প্রকৃতি, মানবিকতা ও আত্মিক শান্তি ও পরিবেশের বিভিন্ন তত্ত্বের ওপর যে গুরুত্ব আরোপ করা হয়েছে আধুনিক সংস্কৃত সাহিত্যে তার স্পষ্ট প্রতিধ্বনি শোনা যায়। আধুনিক সংস্কৃত কবি ডাঁ. অশোক কুমার শুক্ল সমকালীন সমাজের বিভিন্ন পরিবেশগত সংকটকে পর্যাবরণ কাব্যে স্পষ্ট ভাবে উল্লেখ করেছেন। ধ্বনি এমন একটি স্বাভাবিক কম্পন যা শ্রবণযোগ্য ও মনোরম হলে প্রাণীজগৎকে আনন্দ দেয়, কিন্তু অতিরিক্ত তীব্র হলে তা অসহনীয় হয়ে ওঠে। প্রকৃতির স্বাভাবিক ধ্বনি যেমন পাখির কলরব, জলের স্রোত, বাতাসের মৃদু সুর ইত্যাদি মানুষের মনকে প্রশান্তি প্রদান করে। এই সুমধুর শব্দসমূহ পরিবেশের সামঞ্জস্য রক্ষা করে এবং মানসিক স্বাস্থ্যের পক্ষে উপকারী। অপরদিকে, যান্ত্রিক যুগে কৃত্রিম শব্দের প্রাবল্য বৃদ্ধি পেয়েছে।

গাড়ি, কারখানা, মাইক, বাজনা ইত্যাদির উচ্চ শব্দ প্রকৃতির শান্তি বিনষ্ট করছে এবং মানুষের মধ্যে অস্থিরতা, ক্লান্তি ও মানসিক চাপ সৃষ্টি করছে। যখন কর্কশ ও কোলাহলপূর্ণ শব্দ পরিবেশে ছড়িয়ে পড়ে, তখন প্রাকৃতিক সুরের মাধুর্য হারিয়ে যায়, এবং মানুষ প্রকৃতির সঙ্গে সংযোগ হারাতে শুরু করে।

আধুনিক কবি অশোক কুমার শুক্ল তাঁর পর্যাবরণ কাব্যে এই ধ্বনি তত্ত্বকে অত্যন্ত কাব্যিকভাবে চিত্রিত করেছেন। তিনি দেখিয়েছেন কিভাবে সুমধুর গানের সুর, পাখির ডাক বা প্রকৃতির মৃদু আওয়াজ এক সময় মানুষের হৃদয়ে প্রশান্তি এনে দিত। কিন্তু আজকের যুগে সেই শান্ত পরিবেশ হারিয়ে গিয়ে শব্দ দূষণ সমাজ ও প্রকৃতিকে গভীরভাবে প্রভাবিত করছে। ঋকবেদে বলা হয়েছে শব্দই ব্রহ্ম রূপে পূজ্য। শব্দের মাধ্যমে মন্ত্র উচ্চারণ, যজ্ঞ. প্রার্থনা ও জ্ঞান প্রকাশ সম্পন্ন হয়। কিন্তু এই শব্দ যদি নিয়ন্ত্রণহীন বা কষ্টদায়ক হয় তখন তা মানব ও প্রকৃতি উভয়ের জন্যই অকল্যাণকর হয়। প্রকৃতির মৃদু ধ্বনি, পাখির মধুর কূজন ও হৃদয়কে শান্ত করা নদীর জলের ধ্বনি ছিল মনুষ্যের শান্তির প্রতীক। এখন যা কৃত্রিম সভ্যতাকে বধির ও নির্মম করে তুলেছে। অশোক কুমার শুক্ল তার পর্যাবরণ কাব্যে এক নতুন ভাব ধরার জন্ম দিয়েছে যেখানে পরিবেশ ও মানুষের জগত ঔতপ্রোতভাবে জড়িত। মানবিক শান্তি ও প্রকৃতির সুষম সহাবস্থান পুনরুদ্ধারের মধ্য দিয়েই ধ্বনি দূষণ সমস্যার স্থায়ী সমাধান সম্ভব - এই বার্তাই পর্যাবরণ কাব্যে গভীরে নিহিত রয়েছে।

সাধারণত যে সমস্ত শব্দ বা ধ্বনি মানুষের স্বাভাবিক জীবনযাত্রা ও মানসিক শান্তি বিনষ্ট করে, এবং পরিবেশের প্রাকৃতিক ভারসাম্য বিঘ্নিত করে তা-ই ধ্বনিপ্রদূষণ। 20 থেকে 20000 হার্জ পর্যন্ত ধ্বনি মানুষ শ্রবণ করতে সক্ষম। এর অতিরিক্ত ধ্বনি দূষণ রূপে পরিচিত। 60 db এর অধিক ধ্বনি নিরন্তর কর্ণে প্রবেশ করলে মানবস্বাস্থ্যে হানি পৌঁছায়। তবে মাত্রাটি স্থান বা সময় ভেদে পরিবর্তন হতে পারে। পর্যাবরণকাব্যে ধ্বনিপ্রদূষণের সংজ্ঞায় বলা হয়েছে-

येन केन प्रकारेण ध्वनिर्यः कर्णदुर्वहः।
संप्राप्तः शोकसंतप्तो नरो नार्यः खगो मृगः।। *1

সভাস্থলে বক্তৃতার সময়, বিবাহানুষ্ঠানে, নৃত্য-সংগীতের উত্সবে কিংবা ধর্মীয় ও সামাজিক অনুষ্ঠানে ধ্বনির স্বাভাবিক মাত্রা অতিক্রম হেতু ধ্বনিপ্রদূষণ হয়। মাইক, লাউডস্পিকার, বাদ্যযন্ত্র ইত্যাদির উচ্চ শব্দ পরিবেশের স্বাভাবিক শান্তি নষ্ট করে। ঢাক-ঢোল, ডিজে-সংগীতের অযথা ব্যবহার সমাজকে আজ অস্বাস্থ্যকর পরিবেশের উচ্চশিখরে নিয়ে গিয়েছে। আনন্দ ও ধর্মানুঠষানের মধ্যও ধ্বনি প্রদূষণ প্রবেশ করেছে। অশোককুমার শুক্ল আমাদের চোখে আঙ্গুল দিয়ে দেখিয়েছেন যে পবিত্র কর্মেও যদি সংযম না থাকে তবে তা প্রকৃতি ও সমাজের অবনতির কারণ হয়। সুতরাং আনন্দ, উৎসবে ও ধর্ম পালনেও নীরবতা ও সচেতনতা বজায় রাখায় মানবতার প্রকৃত ধর্ম।

सभास्थले विवाहे च नृत्यगीतोत्सवे शुभे।
यानैर्वाद्यैर्जनैर्नित्यं क्रियते ध्वनिदूषणम्।।"*2

মানুষ মাত্র-ই উৎসব প্রিয়। উৎসব পৃথিবীর সকল মানুষকে এক সূত্রে বেধে রাখে। কিন্তু দুশ্চিন্তার বিষয় এই উৎসব আমাদের বর্তমানে ধ্বনি প্রদূষণের অন্যতম কারণ হয়ে দাঁড়িয়েছে। দীপাবলি, পূজা, মহরমের মতো পবিত্র আনন্দ উৎসব বাজি পটকার বিস্ফোরক শব্দে ধ্বনি প্রদূষিত হচ্ছে। আতশবাজির বিস্ফোরণ থেকে যে তীব্র ধ্বনি সৃষ্টি হয় তা শুধুমাত্র মানবেরই নয় বরং পশু পাখি প্রভৃতি ও প্রকৃতির ওপর নেতিবাচক প্রভাব ফেলে। অতএব দীপাবলী তথা অন্য উৎসবে পটকা বাজী ফাটিয়ে প্রকৃতির শান্তি নষ্ট করা উচিত নয়।

"दीपावल्योत्सवे चान्ये समारोहोत्सवे शुभे।
विस्फोटकैर्ध्वनिर्दुष्टः क्रियते नोचितश्च सः।।" *3

পৃথিবীতে যতই জনসংখ্যা বৃদ্ধি পাচ্ছে, ততই মানুষ তার দৈনন্দিন চলাচল ও ভোগবিলাসের জন্য নানাবিধ যন্ত্র ও যানবাহনের উপর নির্ভরশীল হয়ে পড়ছে। এর ফলে গাড়ি, মোটরসাইকেল, বাস, ট্রাক প্রভৃতি যানবাহনের সংখ্যা দ্রুত বেড়ে চলেছে এবং এই যানবাহনের লাগাতার হর্ণ, ইঞ্জিনের শব্দ ও যান্ত্রিক কম্পন পরিবেশে অতি মাত্রায় ধ্বনি দূষণ সৃষ্টি

করছে। নগরায়ন ও শিল্পায়নের প্রসারের সঙ্গে সঙ্গে পরিবহন ব্যবস্থার বিস্তার অনিবার্য হয়ে উঠেছে। কিন্তু এই যন্ত্রনির্ভর সভ্যতার বিকাশে মানুষের শ্রবণ-স্বাচ্ছন্দ্য হারিয়ে যাচ্ছে। দিবারাত্রি ব্যস্ত সড়কের কোলাহল, নির্মাণস্থলের ভারী যন্ত্রের তীব্র ধ্বনি, ট্রাফিক সাইরেন ইত্যাদি একটানা শব্দ মানবমনের প্রশান্তি নষ্ট করছে। জনসংখ্যা বৃদ্ধির ফলে শহরাঞ্চলে যানবাহনের ঘনত্ব এমন পর্যায়ে পৌঁছেছে যে, এখন তা সামাজিক ও মানসিক স্বাস্থ্যের জন্য বিপর্যয়ের কারণ। তাই কবি বলেছেন জনসংখ্যা যত বাড়ে, যানবাহনের ব্যবহার ও ধ্বনি দূষণও ততই বৃদ্ধি পায়। অতএব নিয়ন্ত্রিত নগর পরিকল্পনা, গণপরিবহন ব্যবস্থার উন্নতি এবং যানবাহনের অপ্রয়োজনীয় হর্ণ ব্যবহারে কঠোর নিয়ন্ত্রের মাধ্যমে ধ্বনি প্রদূষণ রোধ করা সম্ভব।

वर्धते भूतले भव्ये जनसंख्या यथा यथा।
वर्धते वाहनं यन्त्रं प्रदूषणं तथा तथा॥*4

ধ্বনিদূষণের অন্যতম কারণ হল সড়কে যানবাহনের হর্ণের অত্যধিক অপ্রয়োজনীয় ব্যবহার। হর্ণের তীব্র ধ্বনি রাস্তায় চলাচলকারী মানব তথা প্রাণীর কর্ণে প্রবেশ করায় বিচলিত হয়ে পড়ে। তাই অশোককুমার শুক্ল বলেছেন-

क्वचिद् धू धू क्वचिद् धा धा क्वचिद् धं धं च दुःखदः।
क्वचित् पों पों क्वचिद् भों भों क्वचित् हुं हुं च जायते॥*5
क्वचिच्चूँ चूँ क्वचिट्टूँटूँ क्वचित् पूँ पूँ च चूँ च चूँ।
क्वचिद् उँ उँ उँ क्वचित्कूँ कूँ क्वचित् कें कें च घर्घरः॥*6

ধ্বনিদূষণের আরও একটি উত্‌সরূপে গন্য করা যায় আকাশপথে চালিত বিমান। আধুনিককালে বিমান, হেলিকপ্টরের ইঞ্জিনের বিকট শব্দে পরিবেশের ভারসাম্যকে নষ্ট করছে। একটি বিমান যখন উড্ডায়মান বা অবতরণ করে তখন তা থেকে সৃষ্ট ধ্বনি প্রায় 130 ডেসিবল বা তার অধিক হয়। ফলে মানব মস্তিষ্কে আঘাত হানে, শ্রবণ শক্তি হ্রাস, মাথাব্যথা, হৃদয় স্পন্দন ও রক্তচাপ বৃদ্ধি করে যা হৃদ রোগ ও স্নায়ুতন্ত্রের বিপর্যয়ের কারণ হয়ে ওঠে। সুতরাং ধ্বনি প্রদূষণ কেবল শ্রবণেন্দ্রিয়ের ক্ষতি হয় না অপিতু মানব স্বাস্থ্যেরও। তাই কবি বলেছেন-

विमानवाहनैः क्षिप्तो ध्वनिर्मस्तिष्कघातकः।
रक्तप्रवाहनिद्राणाणं हृदगतेरवरोधकः॥*7

বাতানুকূলিত যন্ত্র যেমন এসি, দূষিত বায়ু নির্গমনকারী যন্ত্র বিদ্যুৎ উৎপন্নকারী জেনারেটর inverter ও থার্মাল পাওয়ার প্রজেক্ট ইত্যাদি কেবলমাত্র তীব্র শব্দই করেনা বরং এগুলি ক্ষতিকারক ধোঁয়া, বিষাক্ত পদার্থ ও অত্যধিক তাপমাত্রা পরিবেশে নির্গত করে। পর্যবরণ কাব্যে এইগুলিকে ধ্বনিপ্রদূষণ, বায়ুপ্রদূষণ ও পরিবেশের তাপ বৃদ্ধির কারণ বলা হয়েছে-

वातानुकूलायन्त्राणि दुर्वायोः क्षेपकाणि च
विद्युज्जानि ध्वनिं धूमं संतापं जनयन्ति च॥*8

অসহ্য প্রদূষিত ধ্বনি যখন কর্ণস্থ হয় তখন প্রাণী বধির হয় এবং স্মরণশক্তি হ্রাস পায়। কর্ণের ভিতরে স্থিত ককলিয়ার সর্পিলাকৃত অংশে অসংখ্য ক্ষুদ্র ক্ষুদ্র হেয়ার সেল বা শ্রবণ কোষ থাকে। এই হেয়ার সেল গুলি শব্দ তরঙ্গ কে বৈদ্যুতিক রূপে মস্তিষ্কে প্রেরণ করে। যখন দীর্ঘ সময় ধরে শব্দের তীব্রতা 85 ডেসিবেল অতিক্রম করে যায় তখন কর্ণের স্থিত সেল গুলি ধ্বংস হয়ে যায় যা পুনরায় নির্মিত হয় না। ফলে ককলিয়া শব্দ সংকেত মস্তিষ্কে প্রেরণ করতে ব্যর্থ হয়। এরপর ধীরে ধীরে মানুষের স্মরণশক্তি হ্াঁস পায় ও বধিরতায় পরিণত হয়।

दुस्सहं दूर्ध्वनिं प्राप्य प्राणी च बधिरायते।
स्मरणं क्षरणं याति व्याकुलतोपजायते॥*9

দৈনন্দিন জীবনে একজন সুস্থ মানবের পর্যাপ্ত নিদ্রা অত্যাবশ্যক। কিন্তু দুঃখের বিষয় আজ এই ধ্বনিদূষণের কারণে মানব অনিদ্রার স্বীকার হচ্ছে। অতিরিক্ত উচ্চ ধ্বনি মস্তিষ্কের স্নায়ুতন্ত্র কে উত্তেজিত করে, ফলস্বরূপ শরীর অশিথিল হয় এবং স্ট্রেস হরমোন কর্টিসল নিঃসরণ করে ঘুমের ব্যাঘাত ঘটায়। পর্যাবরণ কাব্যানুসারে এই অনিদ্রার শিকার হয়ে শিশুরা

নিজ মাতৃ ক্রোড়ে আশ্রয় নেয়।

निद्रा नैव समायाति प्राप्य प्रदूषितं ध्वनिम्
शिशवस्तु ददा भीता मातुः क्रोडमुपागताः॥*10

প্রদূষিত ধ্বনি মানবের মনে ক্রোধ, অনাদর, ক্লেশ, অবসাদ ও অশান্তির সৃষ্টি করে। মধুর ধ্বনি মানবের মনে সুখ, শান্তি, আনন্দ, শ্রদ্ধা ও সম্মান প্রভৃতিকে জাগ্রত করে তোলে। মধুর ধ্বনি কমল হৃদয় কে শান্ত করে, ফলস্বরূপ মস্তিষ্কে সেরোটোনিন নিঃসরণের বৃদ্ধি ঘটিয়ে মানসিক স্থিরতা ও সৌহার্দ্যপূর্ণ চিন্তার বিকাশ ঘটায়।

क्रोधामनादरं क्लेदं क्लेशं च दूषितो ध्वनिः।
शान्तिं मानं सुखं प्रीतिं ददाति मधुरो ध्वनिः॥*11

ধ্বনি প্রদূষণের নিয়ন্ত্রণের দিকে দৃষ্টিপাত করা অত্যাবশ্যক। ধ্বনি বিস্তারক যন্ত্র যেমন লাউডস্পিকার, জেনারেটর প্রভৃতি ব্যবহারের ক্ষেত্রে সর্বাধিক গুরুত্ব দিয়ে ধ্বনি পরিমাপের নির্ধারিত মানদণ্ডে সতর্ক হতে হবে। এবং যন্ত্রপাতির নিয়মিত পরীক্ষণ কর্তব্য। তীব্র ধ্বনি সৃষ্টিকারী যন্ত্রপাতির যদি পরীক্ষণ না করা হয় তবে তা কর্ণে প্রবেশ করে বহু রোগ, কটুতা ও ব্যাকুলতা বৃদ্ধি করে। উন্নত সমাজ ও রোগমুক্ত জনস্বাস্থ্যের জন্য ধ্বনিদূষণ সংরক্ষণমূলক নীতি মেনে চলা কর্তব্য।

ध्वनिविस्तारकं यन्त्रं नियन्त्रितं परीक्षितम्
रुजमप्रीतिमातुर्यं यच्छति न परं सुखम्॥*12

এছাড়াও যানবাহনের এক্সেলেটর, ক্লাচ, গিয়ার, হর্ন প্রভৃতি যন্ত্রের নিয়ন্ত্রণ রাখা আবশ্যক যাতে তীব্র ধ্বনি উৎপন্ন না হয়। যে সমস্ত যানবাহনে অত্যাধিক ধ্বনি উৎপন্ন করে সেগুলিতে সাইলেন্সসার লাগাতে হবে। এর পাশাপাশি নিয়মিতভাবে যানবাহন গুলিকে ধোলাই পরিষ্কার-পরিচ্ছন্ন রাখলে ধ্বনি প্রদূষণ উল্লেখযোগ্যভাবে অনেক হ্রাস পাবে।

वाहनयानयन्त्राणां गतिसंतुलनं सदा
कर्तव्यं मार्जनं काले दुर्ध्वनिधुमरोधकम्॥*13
विमानयानयन्त्राणां क्षालनं मार्जनं तथा॥
भवति प्राणदं नित्यं प्रदूषणप्ररोधकम्॥*14

উপসংহার - ধ্বনি প্রদূষন কেবলমাত্র পরিবেশগত সমস্যা নয় বরং আধুনিক সভ্যতার এক মানবিক সংকটর রূপে চিত্রিত হয়েছে। যন্ত্র যানবাহন লাউডস্পিকার প্রকৃতির ধ্বনিতে মানবজীবন অস্বস্তিকর উঠেছে। বাহন, বিমানচলক, বৈজ্ঞানিক এবং সামাজিক ব্যক্তিদেরকে নিবেদন করা হয়েছে যেন কানকে মধুর লাগে এমন ধ্বনির প্রয়োগ করে। পৃথিবীর হিতের জন্য মধুর ধ্বনি বলে সকলের মন জয় করে ধ্বনিপ্রদূষণ দূর করতে হবে। ধ্বনিপ্রদুষণ রোধ করায় মানব সমাজের নৈতিক দায়িত্ব। সচেতনতা আইন প্রয়োগ এবং একতার সঙ্গে এই দূষণ রোধ করায় একমাত্র উপায়। অশোক কুমার শুক্ল স্পষ্টভাবে জানিয়েছেন ধ্বনির নিয়ন্ত্রণ-ই পরিবেশ তথা মানবতার রক্ষাকবচ।

Endnotes

1. পর্যাবরণকাব্য, ধ্বনিপ্রদূষণ- শ্লোক সংখ্যা- 8
2. পর্যাবরণকাব্য, ধ্বনিপ্রদূষণ- শ্লোক সংখ্যা-11
3. পর্যাবরণকাব্য, ধ্বনিপ্রদূষণ- শ্লোক সংখ্যা-12
4. পর্যাবরণকাব্য, ধ্বনিপ্রদূষণ- শ্লোক সংখ্যা-14
5. পর্যাবরণকাব্য, ধ্বনিপ্রদূষণ- শ্লোক সংখ্যা-16
6. পর্যাবরণকাব্য, ধ্বনিপ্রদূষণ- শ্লোক সংখ্যা-17
7. পর্যাবরণকাব্য, ধ্বনিপ্রদূষণ- শ্লোক সংখ্যা-19
8. পর্যাবরণকাব্য, ধ্বনিপ্রদূষণ- শ্লোক সংখ্যা-24

9. পর্যাবরণকাব্য, ধ্বনিপ্রদূষণ- শ্লোক সংখ্যা-28
10.পর্যাবরণকাব্য, ধ্বনিপ্রদূষণ- শ্লোক সংখ্যা-29
11. পর্যাবরণকাব্য, ধ্বনিপ্রদূষণ- শ্লোক সংখ্যা-31
12. পর্যাবরণকাব্য, ধ্বনিপ্রদূষণ- শ্লোক সংখ্যা-32
13. পর্যাবরণকাব্য, ধ্বনিপ্রদূষণ- শ্লোক সংখ্যা-33
14. পর্যাবরণকাব্য, ধ্বনিপ্রদূষণ- শ্লোক সংখ্যা-34

সন্দর্ভ গ্রন্থসূচী

শুক্ল .অশেককুমার, পর্যাবরণকাব্যম্, পরিমল পাব্লিকেশন্স দিল্লী, ২০০

রাঠৌর. নঞ্জলা, পুরাণ-সাহিত্য মে পর্যাবরণ-সংরক্ষণ, ডিসেন্ট বুক পব্লিকেশন্স, ২০০৮

অধিকারী. অধ্যাপক তারকনাথ ও মণ্ডল. অধ্যাপক সমীর কুমার, বৈদিক সংকলন, সংস্কৃত বুক ডিপো, ২০২০

পাহাডী, অধ্যাপক অন্নদাশঙ্কর, মনুসংহিতা, সংস্কৃত বুক ডিপো, ২০২০ , চতুর্থপ্রকাশ

ন্যায়তীর্থ. সুমিতা বসু, যাজ্ঞবল্ক্য সংহিতা, সংস্কৃত পুস্তক ভাণ্ডার, কলকাতা, ১৪০৭

Web-sources

www.sanskritlibrary.com
www.archive.com
https://www.sanskrit.nic.in
https://sodhganga.inflibent,ac.in
www.epustkalaya
https://shabdraham.comhttps://m.sahityakunj,Net.

কামসূত্রে বর্ণিত তৃতীয়লিঙ্গের সামাজিক বিশ্লেষণ

Rupjit Bose,
Research Scholar
Sri Sitaram Vaidic Adarsha Sanskrit Mahavidyalaya
Kolkata-700035

Abstract

প্রাচীন ভারতে কামশাস্ত্র গুলির মধ্যে অন্যতম বাৎস্যায়নের কামসূত্র। কামসূত্রে নর-নারীর দেহ-সম্ভোগ যেমন বর্ণিত হয়েছে, তেমনি তৃতীয়া প্রকৃতির মানুষদের সামাজিক ভূমিকা, আচার-আচরণ, পেশা, যৌন প্রবৃত্তি বিস্তারিতভাবে আলোচিত হয়েছে। বাৎস্যায়নের কামসূত্রে প্রতিফলিত হয়েছে LGBTQ সম্প্রদায়ের অস্তিত্ব। এত প্রাচীন শাস্ত্রেও আধুনিক চিন্তাধারা ও লিঙ্গ-বৈচিত্র্যের স্বাভাবিক সত্য উপস্থাপিত হয়েছে।

Keywords- *কামসূত্র, তৃতীয়া প্রকৃতি, LGBTQ*

প্রাচীন ভারতে সংস্কৃত গঙ্গার যে বহুমুখী ধারা প্রবাহিত হয়েছিল তার মধ্যে কামশাস্ত্র অন্যতম। কামশাস্ত্রের যে সকল গ্রন্থ সে যুগে রচিত হয়েছিল তার মধ্যে খ্রিস্টীয় চতুর্থ শতকে রচিত বাৎস্যায়নের কামসূত্র অন্যতম। এটি প্রাচীন উত্তর ভারতীয় যৌন শাস্ত্রের অন্যতম প্রধান গ্রন্থ। তবে কেবলমাত্র যৌন আচরণ নয়, তৎকালীন সমাজব্যবস্থা ,সম্পর্ক ও লিঙ্গচেতনার প্রতিফলনও গ্রন্থটিতে পরিলক্ষিত হয়।কামসূত্র রচনা হওয়ার বহু পূর্বেই বৈদিক যুগ থেকেই মানুষের জীবনে দেহসম্ভোগ,কামনা-বাসনার এই চিরন্তন প্রবৃত্তির নিদর্শন পাওয়া যায়। ঋগ্বেদের দশম মন্ডলে সৃষ্টিতত্ত্ব বিষয়ক সূক্তে তপস্যার শক্তিতে মনের দ্বারা কামের উৎপত্তির উল্লেখ পাওয়া যায়-

"तम आसीत्तमसा गूळ्हमग्रेऽप्रकेतं सलिलं सर्वमा इदम् ।
तुच्छयेनाभ्वपिहितं यदासीत् तपसस्तन्महिना जायतैकम् ॥
कामस्तदग्रे समवर्तताधि, मनसो रेतः प्रथमं यदासीत् ।
सतो बन्धुमसति निरविन्दन्, हृदि प्रतीष्या कवयो मनीषा ॥
तिरश्चीनो विततो रश्मिरेषामधः स्विरासी३दुपरि स्विदासी३त् ।
रेतोधा आसन्महिमान आसन्स्वधा अवस्तात्प्रयतिः परस्तात् ॥" *1

ভারতীয় সাহিত্যে এটাই হয়তো প্রথম মানুষের অস্তিত্ব রক্ষার জন্য কামনার উল্লেখ। পরবর্তীকালে বিভিন্ন সাহিত্যে এই চিরন্তন প্রবৃত্তি বারংবার প্রতিফলিত হয়েছে। প্রাচীন ভারতীয় দার্শনিকগণও ধর্ম ,অর্থ ,কাম ও মোক্ষ এই চতুর্বিধ স্তম্ভের উপর ভিত্তি করেই মানুষকে মুক্তির পথ দেখিয়েছেন। মানুষের জীবনকে সুখময় করে তোলার জন্যই কামসূত্র রচিত হয়েছিলো। নর-নারী তাদের যৌন জীবনকে কিভাবে উপভোগ করবে, কিভাবে তাদের কামনা তৃপ্ত হবে, তাদের বিবাহিত জীবন সুখময় করার উদ্দেশ্যেই বাৎস্যায়ন তার গ্রন্থটি রচনা করেন। কামসূত্রে যে কেবল যৌনতা বা ভোগবাদ বর্ণিত হয়েছে তা নয়, বরং প্রেম, সম্পর্কের গভীর বিশ্লেষণ, সামাজিক রীতিনীতি এবং সর্বোপরি নারী-পুরুষের দাম্পত্য জীবনের উপর এক মনস্তাত্ত্বিক দৃষ্টিভঙ্গি গ্রন্থটিকে এক অনন্য মাত্রা দান করে। আশ্চর্যের বিষয় বাৎস্যায়ন তার কামসূত্রে কেবল নারী-পুরুষেরই কাম প্রবৃত্তির বর্ণনা করেছেন তা নয়, তৃতীয় প্রকৃতির মানুষের আকর্ষণ,তাদের সামাজিক অবস্থান সম্পর্কে তিনি বিশদ ভাবে আলোচনা করেছেন।

কামসূত্রে বাৎস্যায়ন তৃতীয় লিঙ্গের পারিভাষিক শব্দ হিসেবে তৃতীয় প্রকৃতি(Tṛtīya-Prakṛti) শব্দের ব্যবহার

করেছেন। 'প্রথম প্রকৃতি' যদি পুরুষ হয় এবং 'দ্বিতীয় প্রকৃতি' নারী হয়, তাহলে 'তৃতীয় প্রকৃতি' বলতে এমন ব্যক্তিকে বোঝানো হয়েছে যাদের যৌন আকাঙ্ক্ষা বা যৌন প্রবৃত্তি প্রথম প্রকৃতি বা দ্বিতীয় প্রকৃতির সাথে মেলে না। আধুনিক চিকিৎসা বিজ্ঞান থেকে জানা যায় তৃতীয় লিঙ্গ বা তৃতীয় প্রকৃতির প্রতিটি সত্তা biologically sexual chromosomes এর কারণে একটি অন্যটির থেকে পৃথক। Intersex ,Crossdresser,Trans sexual, Gender fluid, Hijra-এরা প্রত্যেকেই তৃতীয় প্রকৃতির মানুষদের অন্তর্ভুক্ত হলেও এদের প্রত্যেকটি সত্তা একটি অন্যটির থেকে ভিন্ন। বর্তমানে তৃতীয় প্রকৃতির মানুষদের Umbrella Term 'LGBTQ+' এর ব্যবহার করা হয়। এই '+' চিহ্নটি আরও অতিরিক্ত তৃতীয় প্রকৃতির কিছু মানুষকে ইঙ্গিত করে, যাদের 'LGBTQ' মধ্যে অন্তর্ভুক্ত করা হয়নি।

বাৎস্যায়নের 'কামসূত্র' সাতটি অধিকরণে বিভক্ত। প্রতিটি অধিকরণ কয়েকটি অধ্যায়ে বিভক্ত। অধিকরণগুলি যথাক্রমে- সাধারণাধিকরণ,কন্যাসম্প্রযুক্তকাধীকরণ ভাষাধিকারিকাধিকরণ, বৈশিকাধিকারণ পারদারিকাধিকরণ, সাম্প্রযোগিকাধিকরণ এবং ঔপনিষদিকাধিকরণ। প্রত্যেকটি অধিকরণের বিষয়বস্তু পর্যালোচনা করলে দেখা যায়, বাৎস্যায়ন খুব নিপুণভাবে নারী- পুরুষের কাম প্রবৃত্তির প্রতিটি বিষয় পর্যালোচনা করেছেন।

আচার্য বাৎসায়ন তার কামসূত্রের মাধ্যমে সমাজকে যে লিঙ্গ চেতনার বিষয়ে অবগত করেছেন তা সত্যই প্রশংসার দাবি রাখে। পুরুষ ও নারীই যে কেবলমাত্র তাদের কামনার নিবৃত্তি ঘটাবে তা নয়, সমাজের তৃতীয় প্রকৃতির মানুষেরও শারীরিক কামনা চরিতার্থ করার অধিকার আছে এই বিষয়টি বাৎস্যায়ন স্পষ্টভাবে উল্লেখ করেছেন। বাৎস্যায়ন পুরুষ ও নারী সত্তার ভিন্ন চরিত্রকে 'তৃতীয়াপ্রকৃতি শব্দ দ্বারা সম্বোধন করেছেন। কামসূত্র যে কেবল কামনা -যৌনতা নিয়ে লেখা গ্রন্থ তা নয়, এতে আছে সম্পর্কের নিয়ম ও আদর্শ। কামসূত্রে বলা হয়েছে - "ত্রিতীয়ং লিঙ্গং নপুংসকম্" *2,অর্থাৎ তৃতীয় লিঙ্গ বলতে নপুংসককে বোঝায় অথবা যার মধ্যে নারী-পুরুষ উভয়েরই বৈশিষ্ট্য বর্তমান আছে। এখানে নপুংসক শব্দের দ্বারা তিনি জৈবিকভাবে যাদের সন্তান উৎপাদনের ক্ষমতা নেই বা যারা নির্বীজ তাদের কথা কোনভাবেই বলেননি। বরং তিনি ভীষণ সহজ ভাবে সমাজের এমন এক মানবীয় সত্তার উল্লেখ করেছেন যাদের লিঙ্গগত বৈশিষ্ট্য পুরুষ বা নারীর সাথে মেলে না। ব্যাকরণশাস্ত্রও এই তত্ত্বকে সর্বতোভাবে সমর্থন করে-" স্ত্রী পুংসি নপুংসকে চ লিঙ্গং ভেদকে শব্দানাম্" *3

ধর্মশাস্ত্রকার মনুও 'মনুসংহিতা' ধর্মশাস্ত্রের তৃতীয় অধ্যায়ে নপুংসক বা তৃতীয়াপ্রকৃতির মানুষের জন্মের জৈবিক কারণটি উল্লেখ করেছেন যা ভীষণভাবে বিজ্ঞানসম্মত-

পুমান্ পুংসোঽধিকে শুক্রে স্ত্রী ভবত্যধিকে স্ত্রিয়াঃ।
সমেঽপুমান্ পুংস্ত্রীয়ৌ বা ক্ষীণেঽল্পে চ বিপর্যয়ঃ।।" *4

পুরুষের বীর্যাধিক্য হলে পুত্র সন্তান জন্মগ্রহণ করে ,আবার স্ত্রীর বীর্যাধিক্য হলে কন্যা সন্তান জন্মগ্রহণ করে, আর উভয়ের বীর্য যদি সমান সমান হয় তাহলে অপুমান্ বা নপুংসক সন্তান জন্মায়। এর দ্বারা স্পষ্টই অনুমেয় স্ত্রী এবং পুরুষ প্রকৃতির মতো নপুংসক বা তৃতীয়াপ্রকৃতির অবস্থান সমাজে স্বাভাবিক ও চিরন্তন।

আবার বাৎসায়ন মুনি কামসূত্রের একস্থানে বলেছেন- "যে চ পুরুষাভিনিবিষ্টা যোষিতাং কর্ম কুর্যুঃ তে পুম্সপ্রকৃতযো নপুংসকাঃ" *5 অর্থাৎ যারা পুরুষ হয়েও নারীর ন্যায় আচরণ করে বা প্রেমে প্রবৃত্ত হয়, তারাই তৃতীয় লিঙ্গভুক্ত। একটা কথা স্পষ্ট ভাবে বলা যায় প্রাচীন ভারতীয় সমাজে LGBTQ Community র অস্তিত্ব বর্তমান ছিল তা এখানে প্রমাণিত। নারীর ন্যায় আচরণ বলতে কথাবার্তা, বেশভূষা, হাঁটাচলা , আচার-আচরণে যে পুরুষের নারীত্ব প্রকট হয়ে ওঠে অর্থাৎ এক্ষেত্রে Gender Fluid এর তত্ত্ব ভীষণভাবে সত্য। যারা নিজস্ব লিঙ্গ পরিচয় নিয়ে দ্বন্দ্ব অনুভব করেন, উদাহরণস্বরূপ বলা যায়

একজন ব্যক্তি পুরুষ হিসেবে জন্মগ্রহণ করেন, স্বাভাবিক পুরুষের মতো জীবন যাপন করেন , কিছুদিন পর তিনি আত্মিকভাবে নারীত্ব অনুভব করেন এবং নারীসুলভ আচরণ করেন তাদের Gender Fluid বলা হয়।

আবার পুরুষ হয়েও নারীর মতো অপর পুরুষের সাথে সম্পর্ক প্রেম যা homosexuality বা সমকামিতার ইঙ্গিত দেয়।যদি সামাজিক দৃষ্টিতে লক্ষ্য করি তাহলে একথা বলতে হবে প্রাচীন ভারতীয় সমাজে লিঙ্গের বৈষম্যতা থাকলেও তৃতীয় প্রকৃতির মানুষের অস্তিত্ব যে ছিল তা চিরন্তন বাস্তব,যা সমাজ স্বাভাবিক দৃষ্টিতে গ্রহণ করেছিল। প্রাচীন ভারতীয় সমাজ হয়তো LGBTQ Communityকে জানতো না। কিন্তু তাদের অস্তিত্বকে স্বীকৃতি দিয়েছিল। নারদস্মৃতিতেও বলা হয়েছে-" ত্রিতীযং লিঙ্গং তু প্রকৃতিভেদাত্"-*6 অর্থাৎ তৃতীয়লিঙ্গ প্রকৃতির বৈচিত্র্যের ফল। এই উক্তিই প্রমাণ করে তৃতীয় লিঙ্গ সামাজিক বিকার নয়, স্বাভাবিক প্রাকৃতিক অংশ।

কামসূত্রে তৃতীয় লিঙ্গের মানুষের সর্বাধিক ব্যাপ্তি লক্ষ্য করা যায় 'ঔপরিষ্টক' বা 'মুখমেহন' অধ্যায়ে এখানেই বাৎস্যায়ন তৃতীয় লিঙ্গের প্রকৃত স্বরূপ ব্যক্ত করেছেন- "দ্বিবিধা তৃতীয়া প্রকৃতিঃ, স্ত্রীরূপিনী পুরুষরূপিনী চ॥"*7 অর্থাৎ বাৎস্যায়ন মুনির মতে তৃতীয়া প্রকৃতি দুই প্রকার স্ত্রীরূপিনী এবং পুরুষরূপিনী। শুধু তৃতীয়া প্রকৃতির ভেদ উল্লেখ করেই বাৎসায়ন থেমে যাননি, তিনি তার যথার্থ কারণও ব্যাখ্যা করেছেন। যে নপুংসকের স্তনাদি কিছু পরিমাণে উদ্গম হয় সে স্ত্রীরূপিনী এবং যাদের দাড়ি- গোঁফ গজায় তারা পুরুষরূপিণী। বাংলা ভাষায় প্রচলিত কথায় আমরা বলি 'ছেলে হিজরা', 'মেয়ে হিজরা'। যদিও 'ছেলে' এবং 'হিজরা' এবং 'মেয়ে' এবং 'হিজরা' কথাগুলি বিরুদ্ধ ধর্ম বিশিষ্ট। তবু সমাজ তাদের ঐ বলে চিহ্নিত করে।

কেবল তৃতীয় প্রকৃতির নাম উল্লেখ করেই বাৎস্যায়ন চুপ থাকেননি। তিনি তাঁর কামসূত্রে কেবলমাত্র নারী পুরুষের কাম প্রবৃত্তি বর্ণনা করেছেন তা নয়, তৃতীয় লিঙ্গের মানুষের সাথে পুরুষের এবং পুরুষের সাথে পুরুষের কাম নিবৃত্তির উপায়ও তিনি ঔপরিষ্টক অধ্যায়ে(Mouth Congress) স্পষ্ট করে দিয়েছেন। স্ত্রীরূপিনী তৃতীয়া প্রকৃতিরা স্ত্রীলোকের ন্যায় চুল বাঁধা, কাপড় পরিধান করা, নারীর মতো আলাপ, ধীরে ধীরে চলা প্রভৃতি অনুকরণ করবে এবং পুরুষরূপী তৃতীয়া প্রকৃতি নিজের কামের ইচ্ছা প্রচ্ছন্ন রেখে কোন পুরুষের অঙ্গ মালিশ করবে এবং অঙ্গ-মর্দনের মাধ্যমে ওই পুরুষের সাথে আরও ঘনিষ্ঠ হওয়ার চেষ্টা করবে এবং ঔপরিষ্টকের মাধ্যমে নিজের ও তার কামের নিবৃত্তি ঘটাবে।

কামসূত্রাকার স্পষ্টই বলেছেন তৃতীয় প্রকৃতির মানুষেরা পুরুষের মনোরঞ্জন করবে, অর্থাৎ লিঙ্গলেহন করে পুরুষের কাম নিবৃত্তি ঘটাবে। তবে এটা অনুরাগবশতঃ যে নয় কামসূত্রাকার তা স্পষ্ট উল্লেখ করেছেন। জীবিকাহীন নপুংসকদের জীবিকা লাভের জন্য বাৎস্যায়ন এই রতিক্রিয়ার উপায় বলেছেন। কামোন্মত্ত পুরুষেরা রতি তৃপ্তির বাসনার জন্য স্ত্রীরূপিনী হিজরার সাথে অর্থের বিনিময়ে কামনা চরিতার্থ করবেন। কামসূত্রাকার জীবিকা নির্বাহনের জন্য তৃতীয় প্রকৃতির মানুষদের বেশ্যাবৃত্তির কথা বলেছেন তা এখানে প্রমাণিত- "सा ततो रतिमाभिमानिकीं वृत्तिं च लिप्सेत, वेश्यावच्चरितं प्रकाशयेदिति स्त्रीरूपिनी ॥"*8

তৎকালীন সমাজে যে সমকামিতা (homosexuality) বর্তমান ছিল তার প্রমাণ কামসূত্রে পাওয়া গেছে । সেখানে বলা হয়েছে একজন পুরুষের লিঙ্গ মুখে গ্রহণ করে অন্য পুরুষ রতি সুখ দেবে -

"प्रमृष्टकुण्डलाश्चापि युवानः परिचारकाः।
केषाञ्चिदेव कुर्वन्ति नराणामौपरिष्टकम् " *9

অর্থাৎ যাদের গোঁফ-দাড়ি গজায়নি, বিশ্বাসযোগ্য এবং অলঙ্কারে ভূষিত এইরকম ভৃত্যগণ, যে ব্যক্তি নিয়োগকর্তা

তার লিঙ্গ মুখে নিয়ে নানারকম ক্রিয়ার দ্বারা নিয়োগকর্তাকে রতিক্রিয়ার সুখের মত সুখ দেবে। যাদের কামাবেগ মন্দীভূত, যারা বয়ঃপ্রাপ্ত, যারা লম্বা ও চওড়ায় বিশালকৃতি এবং যাদের স্ত্রী আর সঙ্গম করতে দেয় না-এই শ্রেণীর লোকেরাই গয়নাগাঁটিপরা ভৃত্যদের মুখে ঔপরিষ্টক ব্যাপার ক'রে থাকে। কামসূত্রে আরও বলা হয়েছে-কোনো দুজন মেয়েলিস্বভাব-বিশিষ্ট নাগরক একে অপরের সুখ-উৎপাদনে উদ্যত হ'য়ে, বন্ধুত্ব সূত্রে আবদ্ধ হয় এবং পরস্পরের ঔপরিষ্টক ব্যাপার ক'রে থাকে-

"তথা নাগরকা: কেচিদন্যোন্যস্য হিতৈষিণ: ।
কুর্বন্তি রুঢবিশ্বাসাঃ পরস্পরপরিগ্রহম্ ।।" *10

প্রাচীন ভারতীয় শাস্ত্রে প্রতিফলিত সমকামিতার অন্যতম উদাহরণ বলা যেতে পারে। 'মনুসংহিতা' ধর্মশাস্ত্রেও সমকামিতা প্রসঙ্গে বলা হয়েছে-

কন্যৈব কন্যাং যা কুর্যাৎ তস্যাঃ স্যাদ্ দ্বিশতো দমঃ ।
শুল্কঞ্চ দ্বিগুণং দদ্যাচ্ছিফাশ্চৈবাপ্নুয়াদ্দশ ।।" *11

অর্থাৎ যদি কোন কন্যা অপর কোন কন্যার যোনিতে আঙ্গুল প্রবেশাদির দ্বারা তার কন্যাত্ব নষ্ট করে ,তবে তাকে অর্থদণ্ড এবং দশ ঘা চাবুক মারার নির্দেশ দেওয়া হয়েছে। আচার্য মনু তার ধর্মশাস্ত্রে যেখানে সমকামিতাকে অপরাধের দৃষ্টিতে দেখেছেন এবং শাস্তিস্বরূপ দন্ডবিধান করেছেন ,সেখানে বাৎস্যায়ন তাঁর কামসূত্রে সমকামিতাকে তৃতীয়া প্রকৃতির স্বাভাবিক বৈশিষ্ট্য হিসেবে বর্ণনা করেছেন । তবে কামসূত্রের সময়ে তৃতীয়া লিঙ্গ সম্প্রদায়ের সামাজিক অবস্থা খুব যে একটা উন্নত ছিল তা নয়, কারণ বাৎস্যায়ন স্বয়ং তৃতীয়া প্রকৃতির মানুষের জীবিকার উপায় স্বরূপ বেশ্যাবৃত্তির কথা বলেছেন। যে সমাজ এক নির্দিষ্ট সম্প্রদায়ের মানুষের জীবিকার জন্য বেশ্যাবৃত্তির কথা বলে সে সমাজ কখনোই একটি উন্নত সমাজব্যবস্থার পরিচয় বহন করে না।

কামসূত্রে কেবলমাত্র কামতত্ত্বই বর্ণিত হয়নি। এটি প্রাচীন ভারতের সামাজিক ও মনস্তাত্ত্বিক নিদর্শন। সৃষ্টির আদি থেকে সমাজে তৃতীয়া প্রকৃতির অস্তিত্ব ছিল চিরন্তন সত্য। বেদ, উপনিষদ্, ব্রাহ্মণ, পুরাণ ,ধর্মশাস্ত্র, কামশাস্ত্র, অর্থশাস্ত্র প্রভৃতি গ্রন্থগুলি সেই শাশ্বত সত্যকে ইঙ্গিত করে। প্রাচীন ভারতে সমাজ স্ত্রী ও পুরুষের ন্যায় তৃতীয়া প্রকৃতিকেও স্বাভাবিক অংশরূপে মেনে নিয়েছিল। প্রাচীন ভারতবর্ষে যৌনতা কখনোই ধর্মের বিরোধী ছিল না, বরং ধর্ম ও যৌনতা একসূত্রে গাঁথা হয়েছিল। তাইতো কোনারকের সূর্যমন্দিরের গাত্রে আজও পাথরে খোদিত যৌন জীবনের পূর্ণাঙ্গ চিত্র পাওয়া যায়। এই যৌনতা, দেহ সম্ভোগ কেবলমাত্র নরনারীকে কেন্দ্র করেই গড়ে ওঠেনি, কামশাস্ত্রতে সেই নরনারী ভিন্ন তৃতীয়া প্রকৃতির অস্তিত্বের সন্ধান মিলেছে। তৃতীয়া প্রকৃতির মানুষেরও যে শারীরিক চাহিদা পূরণের অধিকার আছে এই সহজ সত্যকে বাৎস্যায়ন উপলব্ধি করতে পেরেছিলেন। কথায় আছে প্রদীপের তলায় অন্ধকার, সেই অন্ধকারে আলো হয়ে উঠেছে তৃতীয়া প্রকৃতিরা। কামসূত্রে যাদের জীবিকা নির্বাহন হতো কেবলমাত্র বেশ্যাবৃত্তি দ্বারা, আজ সমাজে তারা মাথা উঁচু করে বাঁচতে শিখেছে। বর্তমানে সমাজে এমন অনেক উদাহরণ আছে যেখানে রূপান্তরিত সত্তার অধিকারিণী হয়েও আজ তারা সমাজকে নতুন আলোর পথ দেখাচ্ছে। এত জয়ের পরেও আজকের সমাজেও তৃতীয়লিঙ্গের মানুষদের অস্তিত্ব, সামাজিক স্বীকৃতি ও মর্যাদা প্রতিষ্ঠার জন্য লড়াই করতে হয়, সেখানে তৎকালীন সমাজে তাদের একেবারে ব্রাত্য করে দেওয়া হয়নি। কামসূত্রে তাদের সামাজিক অবস্থান, জীবিকা ও যৌন প্রবৃত্তি বিষয়ে বিশদে আলোচিত হয়েছে। এর দ্বারা প্রমাণিত হয়, ভারতীয় সভ্যতা অতি প্রাচীনকাল থেকেই এই লিঙ্গ-বৈচিত্র্যেকে স্বাভাবিক সত্য রূপে স্বীকার করে নিয়েছিল।

Endnotes

1)ঋগ্বেদ্ (10/নাসদীয় সূক্তম্/3-5)

2)কামসূত্রম্(2/9/36)

3)অষ্টাধ্যায়ী(1/2/69)

4)মনুসংহিতা(3/49)

5)কামসূত্রম্(2/9/37)

6)নারদস্মৃতি(12/13)

7)কামসূত্রম্(ঔপরিষ্টক অধ্যায়-1)

8)কামসূত্রম্(ঔপরিষ্টক অধ্যায়-4)

9)কামসূত্রম্(ঔপরিষ্টক অধ্যায়-32)

10)কামসূত্রম্(ঔপরিষ্টক অধ্যায়-33)

11)মনুসংহিতা(8/369)

Bibliography

Bandyopadhyay, Sureshchandra, Manusaṃhitā , Ananda Publishers, Kolkata 2015

Bandopadhyay, Manavendu, Manusaṃhitā ,Sanskrit Pustak Vander, Kolkata, 1419 Bangabda, 3rd Edition.2010

Bandopadhyay, Manavendu, Kauṭilyiyam Arthaśāstram , Sanskrit Pustak Vander, Kolkata,

Rangarajan, L., The Arthasastra Ed. & Trans., Penguine Books, New Delhi1990

Winternitz, Maurice, History of Indian Literature, Oriental Books, New Delhi, 1972

Mukherjee Pandey, A Gift of Goddess Lakshmi, Penguin random house India,Delhi, 2017

Yarhouse Mark, Sextual Identity, Press of Americs,Lanham, 2017

Kane, P. V. History of dharmaśāstra, Bhandarkar Oriental Research Institute, Poona, 1968.

Kumar, Pushpendra. (Ed.) Hindū Dharmaśāstra, Nag Publishers, Delhi, 2011.

Bandopadhyay, Manavendu, kāmasūtram, Sanskrit Pustak Vander,Kolkata, 2019, 4th Edition

Web sources

https://www.lexology.com/library/detail.aspx?g=b49d9488c4000-882c-2c386a041a07
https://en.m.wikipedia.org/wiki/LGBTrightsinIndia
https://prsindia.org/billtrack/the-transgender-persons-protection-of--bill-2016
https://www.legalserviceindia.com/legal/article-6958-rights-of-transgender-underthesystem.htmljan-legal.

সাংখ্যদর্শনানুসারে দুঃখ এবং দুঃখনিবৃত্তির উপায় এক অভিমত

কাবেরী গঁড়াই
অনুসন্ধাত্রী
কেন্দ্রীয় সংস্কৃত বিশ্ববিদ্যালয়,
শ্রী সদাশিব পরিসর, পুরী, ওড়িশা- ৭৫২০০১
Email: garainmampi97@gmail.com
Mob.- 8509440568

সারাংশ-

ভারতীয় অন্যান্য দর্শনের মতোই এই দর্শনেরও মূল লক্ষ্য দুঃখের নিবৃত্তি এবং পঞ্চবিংশতি তত্ত্বজ্ঞানের মাধ্যমে মোক্ষ লাভ। যাকে সাংখ্যে কৈবল্য এবং অপবর্গ নামে অভিহিত করা হয়েছে। সাংখ্যশাস্ত্রে নিত্য এবং মূল দুটি তত্ত্ব হলো প্রকৃতি বা প্রধান এবং পুরুষ যাকে এইখানে আত্মাস্বরূপ বলে মনে করা হয়েছে এবং কীভাবে বন্ধনের মাধ্যমে প্রকৃতি এবং পুরুষের সংযোগ হয় এবং সেই সংযোগের কারনে পুরুষ কীভাবে নিজেকে দুঃখি মনে করে কষ্ট পেতে থাকে। পুরুষের এই ভ্রম দূর করার জন্য তাদের সংযোগের বিচ্ছেদ ঘটানো প্রয়োজন এবং সেটা একমাত্র প্রকৃতি এবং পুরুষের বিবেক জ্ঞানের দ্বারায় সম্ভব তা এখানে আলোচনা করা হয়েছে। সাংখ্যদর্শনের বিভিন্ন গ্রন্থ যেমন বিশেষত সাংখ্যকারিকা এবং তার টীকাগ্রন্থ যুক্তিদীপিকা, সাংখ্যতত্ত্বকৌমুদীর, মাঠরবৃত্তি, সাংখ্যপ্রবচনভাষ্য, সাংখ্যসূত্র এই গ্রন্থগুলির মতানুসারে দুঃখ কী, কীভাবে বন্ধনের মাধ্যমে দুঃখের উত্পত্তি হয়,বন্ধনই বা কী, কীভাবে এই দুঃখ থেকে নিবৃত্তি পাওয়া যায় তার উপায়, অপবর্গ বা মুক্তি কী এবং মুক্তির প্রকার ইত্যাদি বিষয়ে আলোচনা করা হয়েছে।

কুঞ্চিকা শব্দ – দুঃখ,গুনত্রয়, বন্ধন, বুদ্ধি, মোক্ষ।

ভারতীয়দর্শন দুইপ্রকার ঈশ্বরবাদী আস্তিকদর্শন এবং নিরীশ্বরবাদী নাস্তিকদর্শন। প্রায় সব ভারতীয়দর্শনের মূললক্ষ্য মোক্ষ প্রাপ্তি। ভারতীয় দর্শনের উৎপত্তির কারণই হচ্ছে মোক্ষকে প্রতিপাদিত্য করা। বিভিন্ন দর্শন বিভিন্নভাবে মোক্ষ প্রাপ্তির উপায়ের কথা বলেছেন। তেমনি সাংখ্যদর্শনেও অপবর্গ বা মোক্ষ প্রাপ্তির উপায়ের কথা বলা হয়েছে। এই সংসারে দুঃখ আছে, সকল প্রাণী তা অনুভব করে। সব প্রাণীই এই দুঃখ থেকে মুক্তি চাই। সাংখ্যদর্শনের মতে এই জগতে ত্রিবিধ দুঃখ আছে অর্থাৎ আধ্যাত্মিক, আধিদৈবিক, এবং আধিভৈতিক এদের নিবৃত্তিই বা বিনাশই হল পুরুষার্থ বা মোক্ষ।[1] এই ত্রিবিধ দুঃখ থেকে ঐকান্তিক এবং আত্যন্তিকভাবে নিবৃত্তির জন্য মহর্ষি কপিল তার শিষ্যদের "সাংখ্যশাস্ত্রের" মাধ্যমে উপদেশ দিয়েছেন। এই "সাংখ্যশাস্ত্রের" মোক্ষকে 'অপবর্গ[2] এবং 'কৈবল্য[3] নামে অভিহিত করা হয়েছে।

[1] সা.সূত্র,১/১
অথ ত্রিবিধ দুঃখাত্যন্তনিবৃত্তিরত্যন্তপুরুষার্থঃ।
[2]সা.কা.,৪৪, জ্ঞানেন চাপবর্গো।
[3] সা.কা.,৬৮,ঐকান্তিকমত্যন্তিকমুভয়ং কৈবল্যমাপ্নোতি।

সাংখ্যকারিকা[1] এবং সাংখ্যসূত্রের[2] প্রারম্ভ দুঃখের ধারণা দিয়ে শুরু হয়েছে। কিন্তু দুঃখ শব্দ দিয়ে শাস্ত্র আরম্ভ করা অমঙ্গলসূচক। এই উত্তরে সপক্ষে বলা হয়েছে দুঃখ শব্দটি আলাদাভাবে প্রয়োগ করলে সেটি অমঙ্গলসূচক হয়। কিন্তু যে বাক্যে এটি প্রয়োগ করা হয়েছে সেটি দুঃখবিনাশের অর্থে তাই এটি মঙ্গলবাচী। তাই দুঃখ শব্দ দিয়ে সাংখ্যকারিকার আরম্ভ দোষযুক্ত নয়। বাচস্পতি মিশ্র মতে দুঃখবিনাশার্থক বাক্য মাঙ্গলিক এবং তিনি মনে করেন এর থেকে শাস্ত্র আরম্ভে কোনো দোষ নেই।[3]

সাংখ্যশাস্ত্র মতে এই শাস্ত্র অধ্যয়ন করলে ফলস্বরূপ বিবেকজ্ঞানের দ্বারা ত্রিবিধ দুঃখ থেকে চিরতরে মুক্তি পাওয়া সম্ভব।

দুঃখ সম্বন্ধে সাংখ্যের মতঃ- সাংখ্যকারিকায় বলা হয়েছে ত্রিবিধ দুঃখ অর্থাৎ আধ্যাত্মিক, আধিভৈতিক এবং আধিদৈবিক দুঃখ থেকে লৌকিক উপায়ে এবং বৈদিক উপায়ে কোনোভাবেই সার্বকালিক নিবৃত্তি সম্ভব নয়।[4] বাচস্পতি মিশ্র মতে আধ্যাত্মিকদুঃখ দুই প্রকার -১.শারীরিক দুঃখ এবং ২.মানসিক দুঃখ। শারীরিক দুঃখের উদাহরন হল- বাত,পিত,এবং কফ এই তিনপ্রকার দোষ এবং মানসিক দুঃখের উদাহরন হল- কাম, ক্রোধ, লোভ, মোহ, ভয়, ঈশা ইত্যাদি।[5] এইগুলি সবই আন্তরিক উপায়ে দ্বারা নিবারন করা সম্ভব তাই এইগুলি আধ্যাত্মিকদুঃখ এবং আধিভৌতিক দুঃখ হল মনুষ্য, পশু, পাখি, সর্প এবং মৃগ থেকে উৎপন্ন দুঃখ এবং যক্ষ, রাক্ষস, গ্রহ ইত্যাদি দুষ্ট প্রভাব থেকে উৎপন্ন দুঃখ আধিদৈবিক দুঃখ।[6] যুক্তিদীপিকায়- শীত, উষ্ণ, বাত, বর্ষা, বজ্র এদের প্রভাব থেকে আসা দুঃখ আধিদৈবিক মনে করা হয়েছে।[7]

এই জগৎ সংসারকে দুঃখ বলা হয়েছে কারন সাংখ্যে মত হল এই জগতে যদিও সুখ আছে কিন্তু দুঃখ বেশি তাই জগতকে দুঃখ বলা হয়েছে। যেমন সম্পূর্ন বনে আমের বৃক্ষ বেশি থাকায় তাকে আম্রবন বলা হয় তেমনি দুঃখের বহুলতা বেশি থাকায় একে দুঃখ বলা হয়েছে।[8]

যুক্তিদীপিকা অনুসারে দুঃখ এবং রজগুণ একার্থ কারন "দুঃখ্যয়ীতি দুঃখম্" এই ব্যুৎপত্তি অনুসারে দুঃখের কারণ হওয়ার জন্য রজগুণ দুঃখদায়ক।"ত্রিবিধ" দুঃখের 'ত্রি' শব্দ সংখ্যাবাচক পদ জগতের সকল পদার্থের সূচক এবং দুঃখ হল

---

[1] সাং.কা.-১.
দুঃখত্রয়াভিঘাতজ্জিজ্ঞাসা তদপঘাতকে হেতৌ।

[2] সা.সূ.১.১.
অর্থত্রিবিধদুঃখাত্যন্তনিবৃত্তিরত্যন্তপুরুষার্থঃ।

[3] সাং.ত.কৌ.,কা.১
যদ্যপি দুঃখমমঙ্গলং তথাপি তত্পরিহারার্থত্বেন তদপঘাতো মঙ্গলমেবেতি যুক্তং শাস্ত্রাদৌ তত্কীর্তনমিতি।

[4] সাং.কা.-১.
দুঃখত্রয়াভিঘাতজ্জিজ্ঞাসা তদপঘাতকে হেতৌ।
দৃষ্টে সা অপার্থা চেন্নৈকান্তা অত্যন্ততো অভাবাত্।।

[5] সা.তত্ব.কৌ.প্র,কা.১,পৃ.৭৩
তত্রাধ্যাত্মিকং দ্বিবিধম্-শরীরং মানসং চ।শরীরং বাতপিতশ্লেষ্মণাং বৈষম্যনিমিত্তম্।মানসং কাম......দর্শন নিবন্ধনম্।

[6] সা.তত্ব.কৌ.প্র, ,পৃ.৭৫
ত্রত্রাধিথৌতিকং মানুষপশুমৃগপক্ষিসরীসৃপস্থাবরনিমিত্তম্।
আধিদৈবিকং তু যক্ষরাক্ষসবিনায়ক গ্রহাদ্যাবেশনিবন্ধনম্।

[7] যু.দী.কা.১.পৃ-২২
আধিদৈবিকং শীতোষ্ণবাতবর্ষান্যবশ্যায়াবেশ নিমিত্তভেদাত্।

[8] যু.দী.পৃ.২৭
দৃশ্যতে চ লোকে ভুয়সা গ্রহণম্।তদ্যথা অম্রবনমিতি।

সকল পদার্থের বিশেষন। এবং এটা সিদ্ধ করে যে সকল পদার্থই দুঃখাত্মক। যুক্তিদীপিকাতে একটি প্রশ্ন উঠেছে সেটি হল দুঃখ তো নিত্য এবং তা রজগুণের ধর্ম। প্রকৃতিও নিত্য তাই দুঃখ প্রকৃতির ধর্ম কখনোই হতে পারে না,দুঃখ তো নিত্য তাই তার থেকে মুক্তির চেষ্টা করাও ব্যর্থ।[1] এই উত্তরে যুক্তিদীপিকাকার বলেছেন দুঃখ নিত্য কারন তা রজগুণের ধর্ম।যখন পুরুষের মোক্ষলাভ সম্পন্ন হয় তখন রজগুণের শক্তিও চরিতার্থ হয় তখন তার আর কোনো কর্তব্য থাকে না।তখন প্রকৃতি এবং পুরুষের সম্বন্ধ ও বিচ্ছেদ হয়ে যায়। তখন আর পুরুষের দুঃখের প্রতীতি হয় না এটি অভিপ্রেত।[2]

যুক্তিদীপিকাতে অন্য আর একটি প্রশ্নে বলা হয়েছে-সাংখ্যকারিকার প্রথমশ্লোকে যে 'জিজ্ঞাসা' পদটি আছে সেই 'জিজ্ঞাসা' পদটি কার জন্য পুরুষের না সত্ত্বাদি গুণের? পুরুষ তো নির্গুণ তাই তার জিজ্ঞাসা কোনো সম্ভব নয়।এবং সত্ত্বাদি গুণগুলি অচেতন হওয়ায় সাংখ্যে এদেরই জিজ্ঞাসার কথা বলা হয়েছে।[3]

ঈশ্বরকৃষ্ণ বলেছেন যে-চেতন পুরুষ লিঙ্গশরীরের নিবৃত্তি হওয়া পর্যন্ত জন্ম, জরা,এবং মৃত্যু থেকে আসা দুঃখ ভোগ করতে থাকে।তাই এই সংসার দুঃখময়।[4] তাই অভিঘাতকে জিজ্ঞাসার হেতু মানলে জিজ্ঞাসার প্রয়োজন সম্ভব।তাই আচার্য ঠিকই বলেছেন দুঃখ নিবৃত্তির উপায়ই জিজ্ঞাসা।

বন্ধন কার হয় এবং তার কারনঃ- প্রকৃতি এবং পুরুষ এই দুটি সাংখ্যের মূল দুটি তত্ত্ব। পুরুষ বিশুদ্ধ চৈতন্য এবং নিত্য মুক্ত। পুরুষ বুদ্ধিতে প্রকাশিত নিজের প্রতিবিম্বের সাথে তদাত্ম স্থাপন করে নিজেকে জিবরূপে প্রকাশিত করে,তাই বন্ধন এই জীবের হয় বিশুদ্ধ পুরুষের হয় না। পুরুষের জীবরূপ যে স্বরূপ সেই অজ্ঞানই বন্ধন এবং নিজের স্বরূপের যে জ্ঞান সেটাই মোক্ষ।[5] এই প্রকার পুরুষ এবং প্রকৃতির যে সংযোগ সেটাই বন্ধনের মূল কারন। সাংখ্যকারিকাতেও অবিবেক বা অজ্ঞানকেই বন্ধনের কারন মনে করা হয়েছে।[6] এই অবিবেক হল পুরুষ এবং প্রকৃতি তাদের বাস্তবিক স্বরূপকে না বোঝে একে অপরের উপর নিজের স্বরূপ আরোপিত করে।

যুক্তিদীপিকা মতে প্রকৃতি বা প্রধানই হল দুঃখ[7] তাই তার সঙ্গে পুরুষের যে সংযোগ সেটাই হল বন্ধন আর এই বন্ধনের কারনে পুরুষ নানা প্রকার দুঃখ অনুভব করে। যার কারনে অচেতন পদার্থ চেতনপদার্থের মতো আচরন করে এবং অকর্তা পুরুষ কর্তার মতো আচরন করতে লাগে।এই সংযোগের যে কারন তাকে সাংখ্যযোগে তাকে বিভিন্ন নামে অভিহিত করা হয়েছে যেমন অজ্ঞান, অবিবেক, অবিদ্যা, বিপর্যয়। এর থেকে নিবৃত্তির উপায় হল জ্ঞান, বুদ্ধির আঠপ্রকারভাব অর্থাত্‌ ধর্ম-

---

[1]যু.দী.,পৃ-৩২.
নিত্যঞ্চ দুঃখম্,তস্মাদপঘাতে অভ্যুত্থানানর্থক্যম্।

[2] যু.দী.১.পৃ-৩৬.
কিন্তর্হি পুরুষার্থানিবন্ধনা চরিতার্থা শক্তিরস্য পুরুষার্থপ্রবৃত্তৌ প্রয়োজনা সদভাবাদাত্মকত্বেন ব্যবতিষ্ঠত ইত্যেন দ্বিবক্ষিতম্।

[3]যু.দী.পৃ- ২৪-২৫
কিংচান্যত্ উভয়থা চাসম্ভবাত্।পরিকল্যমানা খল্বপীয়ং জিজ্ঞাসা পুরুষস্য বা স্যাদ গুণানাং বা।কিঞ্চাতঃ।তন্ন তাবত্পুরুষস্য সম্ভবতি। কস্মাত্?
নৈর্গুণ্যাভ্যুপগমাত্।ইচ্ছা............ন গুণানাম্ অচৈতন্যাত্।

[4] সাং.কা.,৫৫
তত্র জরামরণকৃতং দুঃখং প্রপ্নোতি চেতনঃ পুরুষঃ।
লিঙ্গস্যা অবিনিবৃত্তেস্তস্মাদ্ দুঃখং সমাসেন।।

[5] ভা.দ.,চন্দ্র.শর্মা,পৃ-১৫৪

[6] সাং.কা,৪৪
বিপর্যয়াদিষ্যতে বন্ধঃ।

[7] যু.দী.কা.২,
দুঃখং চ প্রধানম্.......তেন যদাপুরুষস্য সংযোগস্তদা অবিশুদ্ধিত্বমস্য।

অধর্ম, জ্ঞান-অজ্ঞান, বৈরাগ্য-রাগ, ঐশ্বর্য-অনৈবর্শ্য এদের মধ্যে জ্ঞানের দ্বারায় অপবর্গ লাভ সম্ভব "জ্ঞানেন চাপবর্গঃ।"[1] জ্ঞানের বিপরীত হল অজ্ঞান আর এই অজ্ঞান থেকেই বন্ধন হয়।

বন্ধনের প্রকারঃ-

সাংখ্যদর্শনে তিনপ্রকার বন্ধনের কথা স্বীকার করা হয়েছে সেগুলি হল যথাক্রমে-১.প্রকৃতিবন্ধ বা প্রাকৃতিক,২.দক্ষিণাবন্ধ বা দাক্ষণিক,বৈকারিকবন্ধ বা বৈকৃতিক।[2] বাচস্পতি মিশ্র আবার দুই প্রকার বন্ধন স্বীকার করেছেন প্রাকৃতিকবন্ধ এবং বৈকৃতিকবন্ধ।[3]

১. প্রাকৃতিকবন্ধঃ-বাচস্পতি মিশ্রের মতে প্রাকৃতিকবন্ধ হল সেটাই যেটা সেই সব মন্বন্তর পর্যন্ত প্রকৃতিতেই লীন থাকে।[4]বৈরাগ্য থেকেই যে প্রকৃতির লয় হয় তা সাংখ্যকারিকা[5] এবং যুক্তিদীপিকাতেও[6] বলা হয়েছে।

২. দক্ষিণাবন্ধঃ-দৃষ্ট এবং আনুশ্রবিক বিষয়ের প্রতি যে অভিলাষ বা ইচ্ছা জন্মায় সেটায় রাগ।[7]এই দৃষ্ট বিষয়ের রাগের প্রতি আকৃষ্ট হয়ে ব্যক্তি তার অনুযায়ী কাজ করে এবং তা প্রাপ্তি হয়ে যায়।যেমন ব্যক্তি আনুশ্রবিক বিষয়ে অভিলাষি হয়ে অগ্নিহোত্রাদি যোজ্ঞ করে এবং ফলস্বরূপ স্বর্গাদি প্রাপ্ত হয়।এটিকেই বলা হয় দক্ষিণাবন্ধ।[8]গৌরপাদ এবং মাঠর এই দুজনই দক্ষিনা দেওয়া হয় তাই এটিকে দক্ষিণাবন্ধ মনে করেছে।[9]বাচস্পতি মিশ্র বলেছেন-পুরুষতত্ত্বের অজানাব্যক্তি স্বর্গাদি পাওয়ার ইচ্ছার জন্য ইষ্ট এবং পূর্ত কাজ করে তাই সেও বন্ধনে যুক্ত হয়।[10]

৩. বৈকারিকবন্ধঃ-আঠপ্রকার অনিমাদি ঐশ্বর্যের সেই সেই বিষয়ের ইচ্ছা পূরন হতে থাকে।এদের থেকেই রমন করার ইচ্ছা ব্যাক্তির বৈকারিকবন্ধ হয়।[11]

এখন যুক্তিদীপিকার প্রশ্ন হল-বৈরাগ্যাদি তিনকারনে তিনপ্রকার বন্ধন হয়।কিন্তু বলা হয় "অজ্ঞানই বন্ধনের মূল কারন" তাহলে তো এই কথাটি মিথ্যা হয়ে যায় এই উত্তরে যুক্তিদীপিকায় বলা হয়েছে জ্ঞানের অতিরিক্ত ধর্ম বৈরাগ্যাদি অন্য সাতভাবের যে কার্য তার মূল কারন অজ্ঞান। বৈরাজ্ঞাদি তিনপ্রকার বন্ধনের অসাধারন কারন এর কল্পনা পৃথক পৃথকভাবে করা হয়েছে এবং অজ্ঞান হল বন্ধনের সাধারন কারন।[12]বাচস্পতি মিশ্র মতে ভূত,ইন্দ্রিয়,অহংকার,আর বুদ্ধিরূপ বিকারে

---

[1] যু.দী.কা.৪৪,পৃ-১২৫
চহাব্দোঅধারণার্থঃ জ্ঞানেনৈবাপবর্গো ন ভাবান্তরেণোতি।

[2]যু.দী.,কা-৪৪,পৃ-৪৮৯.
বন্ধস্ত্রিবিধোঃ ভবতি প্রকৃতিবন্ধোদক্ষিণাবন্ধোবৈকারিকবন্ধশ্চেতি।

[3]সা.তত্ব.কৌ.প্র.,কা-৪৩,২৮১,২৮৩

[4] সা.তত্ব.কৌ.প্র.,কা-৪৪,পৃ-২৮৬.

[5] সাং.কা., ৪৫
বৈরাগ্যাত্প্রকৃতিলয়ঃ।

[6] যু.দী.,পৃ-৪৯
তস্মাদ্যুক্তমেতত্ বৈরাগ্যাত্প্রকৃতিলয় ইতি।

[7] যু.দী.,পৃ-৪৯
যো অয়ং দৃষ্টানুশ্রবিকবিষয়াভিলাষঃ স রাগঃ।

[8] যু.দী.,পৃ-৪৯২
আনুশ্রবিকবিষয়াভিলাষাদগ্নিহোত্রাদিষু প্রবর্ততে।ততশ্চ সর্গাদিষুপপত্তির্ভবতি।অসৌ দক্ষিণাবন্ধঃ।

[9] গৌরপাদভাষ্য,পৃ-১৯৬ এবং মাঠরবৃত্তি,পৃ-৪৫।

[10] সা.ত.কৌ.,কা-৪৪,পৃ-২৮৬
ইষ্টাপূর্তেন দক্ষিণাকঃ।পুরুষতত্ত্বানুভিজ্ঞাহিষ্টাপূর্তকারী.......বন্ধ্যতে ইতি।

[11] যু.দী.কা-৪৫,পৃ-৪৯৩।

[12] যু.দী.কা-৪৫,পৃ-৪৯৩।
বিচিত্রং কার্যমেকস্মাত্কারণাদযুক্তমিতি বৈরাগ্যদীন্যসাধারণানি পৃথক্ কল্প্যন্তে, সাধারণং জ্ঞানমতো ন কশ্চিদ্দোষঃ।

আত্মবুদ্ধি হওয়ায় বৈকারিকবন্ধ হয় বলে মনে করে।[1]

তত্ত্বজ্ঞানই হল মোক্ষের হেতু,আর এই তত্ত্বজ্ঞান হলেই প্রকৃতি পুরুষের যে সংযোগ এবং তার যে কারন সেই অবিবেকের বিনাশ হয় ফলস্বরূপ প্রকৃতি পুরুষের সংযোগের অভাবে অপবর্গ বা কৈবল্য লাভ হয়। পুরুষ হল নির্গুণ,অকর্তা,সাক্ষি,মধ্যস্থ এবং অভোক্তা[2] কিন্তু প্রকৃতির সংযোগে অবিবেকের কারনে পুরুষ প্রকৃতির ধর্মকে নিজের মনে করে এবং সুখ-দুঃখ অনুভব করতে থাকে এবং সে স্বয়ং কর্তা ও ভোক্তার মতো আচরন করে।

অজ্ঞানের কারনেই প্রধান এবং পুরুষের সংযোগ হয়, এবং অজ্ঞানের বিপরিত জ্ঞানের দ্বারায় প্রকৃতি এবং পুরুষের সংযোগের বিচ্ছেদ হয় তখন পুরুষের কৈবল্য প্রাপ্তি ঘটে।বলা হয় যে বৃক্ষের অগ্রভাগ থেকে পা পিছলে যাওয়া ব্যক্তি না চাইলেও পরে যায় তেমনি তত্ত্বজ্ঞান বা বিবেকজ্ঞানব্যক্তি না চাইলেও মুক্ত হয়ে যায়।[3]

সাংখ্যকারিকায় বলা হয়েছে[4] ব্যক্ত,অব্যক্ত এবং জ্ঞ এই তিনটি বিবেক অর্থাত্ ভেদপূর্বক জ্ঞানের দ্বারায় দুঃখের ঐকান্তিক এবং আত্যন্তিক নিবৃত্তি হওয়া সম্ভব অর্থাত্ অপবর্গ প্রাপ্তি সম্ভব।

এই অপবর্গের সাধন হল – জ্ঞান, তত্ত্বাভাস এবং উহাদি সিদ্ধিরা।

১.জ্ঞান – সাংখ্যদর্শনে একমাত্র জ্ঞানকেই অপবর্গের সাধনরূপে স্বীকার করা হয়েছে।[5] প্রকৃতি এবং পুরুষের স্বরূপের পৃথকজ্ঞান হল মোক্ষের কারন।[6]

২.তত্ত্বাভাস – সাংখ্যে বলা হয়েছে তত্ত্বাভাসের দ্বারা জ্ঞানের প্রাপ্তি হয়। অভ্যাস শব্দটি ব্যাখ্যার সময় বাচস্পতি মিশ্র বলেছেন – তত্ত্ববিষয়ের জ্ঞানকে শ্রদ্ধাপূর্বক বহুকাল ধরে প্রতিনিয়ত অভ্যাস করলে প্রকৃতি এবং পুরুষের যে ভেদ তা নির্ণয় করার জন্য যে জ্ঞান প্রয়জন তা উত্পন্ন হয়।[7]

সাংখ্যকারিকায় বলা হয়েছে তত্ত্বগুলি নিরন্তর অভ্যাস করলে না এই শরীর আমার,না আমি ভোক্তা,না আমি কর্তা, এই প্রকার যে ভ্রম তা দূর হয়ে শুদ্ধ জ্ঞান জাগ্রত হয়।[8]

৩. উহাদি সিদ্ধি- সিদ্ধিরা যে জ্ঞান প্রাপ্তির সহায়ক তা সাংখ্যদর্শন স্বীকার করেছে।সাংখ্যকারিকায় টীকাকারদের মতে সিদ্ধির দ্বারা তত্ত্বজ্ঞান প্রাপ্তি এবং তা থেকে মোক্ষপ্রাপ্তি সম্ভব। [9] সাংখ্যকারিকায় উহ,শব্দ,অধ্যয়ন,তিনদুঃখ

---

1 সা.তত্ব.কৌ.প্র.,কা-৪৪,পৃ-২৮৬.

2 সাং.কা.১৯,
তস্মাতচ্চ বিপর্যাসাত্ সিদ্ধং সাক্ষিত্বমস্য পুরুষস্য।
কৈবল্যং মাধ্যস্থ্যং দ্রষ্টত্বমকর্তৃভাবশ্চ।।

3 যু.দী. পৃ-২১
বৃক্ষাগ্রাচ্চ্যুতপাদো যদ্ধদনিচ্ছন্নরঃ পতত্যেব।
তদ্বদ্ গুণপুরুষজ্ঞো অনিচ্ছন্নাপি কেবলী ভবতি।।

4 সাং.কা.,২
ব্যক্তাব্যক্তজ্ঞবিজ্ঞানাত্।

5 সাং.কা,৪৪
জ্ঞানেন চাপবর্গঃ।

6 সা.তত্ব.কৌ.প্র.কা-৬৪ পৃ-৩২৩।

7 সা.তত্ত্ব.কৌ.প্র.,কা-৬৪,পৃ-৩২৩।

8 সাং.কা.,৬৪
এবং তত্বাভ্যাসান্নস্মি ন মে নাহমিত্যপরিশেষম্।
অবিপর্যয়াদ্বিশুদ্ধং কেবলমুত্পদ্যতে জ্ঞানম্।।

9 মাঠরবৃত্তি,পৃ-৫
সিদ্ধিঃ সংসেব্যা,সিদ্ধেস্তত্ত্বজ্ঞানং তস্মাচ্চ মোক্ষ ইতি।

বিঘাত(আধ্যাত্মিক,আধিভৌতিক,এবং আধিদৈবিক),সুহৃত্প্রাপ্তি এবং দান এই আটি হল সিদ্ধি।এই অষ্টসিদ্ধির দ্বারা ব্যক্তি নিজের অভিষ্টার্থ বস্তু লাভ করে এবং পূর্বাচার্যদের অনুগত মোক্ষমার্গে দিকে যেতে সমর্থ হয়।[1]

মুক্তিঃ-সকল দর্শনের মতো সাংখ্যদর্শনেও মুল লক্ষ্য মোক্ষ বা মুক্তি।মুচ্ ধাতু করণে ঘঞ্ প্রত্যয় করে মোক্ষ শব্দটি উত্পন্ন হয়েছে।ভারতীয় বিভিন্ন দার্শনিক সম্প্রদায় মোক্ষের ভিন্ন ভিন্ন পর্যায়বাচী শব্দ ব্যবহার করেছেন যেমন কৈবল্য,অপবর্গ,নির্বাণ,মুক্তি।[2] প্রায় সকল ভারতীয়দর্শনে চারপ্রকার পুরুষার্থ স্বীকার করা হয়েছে সেগুলি হলো ধর্ম,অর্থ,কাম,এবং মোক্ষ্য।এদের মধ্যে মোক্ষ হলো নিত্য এবং পরম পুরুষার্থ। সাংখ্যদর্শনানুসারে এই মোক্ষ্য বা মুক্তি দুইপ্রকার জীবন্মুক্তি এবং বিদেহমুক্তি।

১.জীবন্মুক্তিঃ-তত্ত্বগুলির সম্যকজ্ঞান হওয়ার সঙ্গে সঙ্গেই পুরুষ মুক্ত হয়ে যায়।কিন্তু তার কর্মফলের কারনে তা কুম্ভকারের ঘুরন্ত চাকের সমান কিছু সময় শরীর ধারন করে থাকে।[3]প্রারব্ধকর্মের ফলস্বরূপ দেহধারন সংস্কার তত্ত্বজ্ঞানের দ্বারা নষ্ট হয় না ধীরে ধীরে ক্ষীন হয়ে যায়।যতক্ষন না নষ্ট হয়ে যায় ততক্ষন জীবন্মুক্ত শরীরধারন করে থাকে।

২.বিদেহমুক্তিঃ-জীবন্মুক্তির প্রারব্ধসংস্কারের ভোগের দ্বারা সাধক ধীরে ধীরে ক্ষীন হতে থাকে এবং শেষে শরীর ত্যাগ করে পুরুষ ঐকান্তিক এবং আত্যন্তিক কৈবল্য অর্থাত্ বিদেহমুক্তি লাভ করে।[4] এই অবস্থা প্রাপ্ত করার জন্য ব্রাম্হন,স্ত্রী,পুত্র,ধন,প্রিয়াদি সম্বন্ধের পরিত্যাগ করে গুরুর সমীপে সেবাপরায়ন হয়ে জীবন কাটাতে হবে। এবং ব্যক্তির একমাত্র লক্ষ্য হবে যে আমি কীভাবে ঐকান্তিক এবং আত্যন্তিক কৈবল্য লাভ করব।[5]

আশ্রিতগ্রন্থাবলী –

১. ডা.কৃপাশঙ্কর,যুক্তিদীপিকা কা এক সমীক্ষাত্মক অধ্যয়ন,কলা প্রকাশন, বারাণসী,২০০২
২.ডা. বেদনিধি,যুক্তিদীপিকাঃ সাংখ্যকারিকা কী এক অদ্ভুত টীকা,শিবালিক প্রকাশন,দিল্লি,২০১২
৩.প.জ্বালা প্রসাদ গৌর,সাঙ্খ্যতত্ত্বকৌমুদী, চৌখম্বা সুরভারতী প্রকাশন,বারাণসী,২০১২
৪.ডা.রাকেশ শাস্ত্রী,সাংখ্যকারিকা,
৫.শ্রী প. হরগোবিন্দশাস্ত্রী , অমরকোষঃ,চৌখম্বা সংস্কৃত সীরীজ আফিস,বারাণসী,
৬.ডা.রামশঙ্কর ভট্টাচার্যঃ.সাঙ্খ্যসূত্রম্,রত্না পাব্লিকেশন্স,বারাণসী

[1] যু.দী.পৃ-৫২৯
এতেসাং সংশ্রয়েণাভ্িপ্রেতমর্থং যতঃ সংসাধয়ন্তীত্যঃ পূর্বাচার্যাগতং মার্গমারুরুক্ষুস্তত্বপ্রণবঃ স্যাদিতি।

[2] অমরকোশ,পং-হরিগোবিন্দ শাস্ত্রী,পৃ-৫০।

[3] সাং.কা.৬৭
সম্যক্ জ্ঞানাধিগমাত্ ধর্মাদীনামকারণপ্রাপ্তৌ।
তিষ্ঠতি সংস্কারবশাচ্ চক্রভ্রমবদ্ ধৃতশরীরঃ।।

[4] সাং.কা.৬৮
প্রাপ্তে শরীরভেদে চরিতার্থত্বাত্ প্রধানবিনিবৃত্তৌ।
ঐকান্তিক-মাত্যন্তিকমুভযং কৈবল্যমাপ্নোতি।।

[5] যু.দী.কা৬৮,পৃ-৫৬২
এতর্থং ব্রাম্হনা দয়িতপুত্রদারধনসম্বন্ধমপহায় গুরুশুশ্রুষাপরাঃ শরীরমরন্যেষু যাতয়ন্তি।কথং নামৈকান্তিকর্মাত্যন্তিকং চ কৈবল্যং স্যাদিতি।

সংস্কৃতসাহিত্যে পরিবেশতত্ত্বের সমীক্ষাত্মক অধ্যয়ন

Farida Molla
Research Fellow
Central Sanskrit University, New Delhi
Gmail-mollafarida80@gmail.com

Abstract

মানবচিন্তনের প্রতিফলন সাহিত্যে দেখা যায় । সংস্কৃতসাহিত্য প্রাচীনতম সাহিত্য রূপে পরিচিত । সংস্কৃতসাহিত্যে বিভিন্ন চিন্তার প্রতিফলন দেখা যায় । সংস্কৃতসাহিত্যের পরিসর বিশাল যথা- বেদ, উপনিষদ, রামায়ণ, মহাভারত, পুরান ইত্যাদি । এই সাহিত্যে পরিবেশতত্ত্বের বর্ণনা সুন্দররূপে প্রতিফলিত হয়েছে । আমাদের চারিদিকে অবস্থিত সজীব ও অজীব উপাদান নিয়ে গঠিত হয় আমাদের পরিবেশ । উদ্ভিদ প্রাণী সজীব উপাদান এবং ক্ষিতি অপ্ তেজ মরুত্ ব্যোম হল অজীব উপাদান । পরিবেশ তত্ত্বের রক্ষা প্রাচীনকাল থেকে চলে আসছে। ক্ষিতি অপ্ তেজ মরুত্ ব্যোম এই পরিবেশ তত্ত্বসমূহ বেদে দেবতা রূপে অর্জিত হয়েছে, উপনিষদে পঞ্চমহাভূতের গুরুত্ব স্বীকৃত হয়েছে, রামায়ণে প্রাণী এবং উদ্ভিদের পারস্পরিক সুসম্পর্ক পরিবেশ রক্ষার সহায়ক, মহাভারতে পাপ কাজ থেকে বিরত থাকা, অহিংসা সর্বভূতের জন্য কল্যাণকর এটি পরিবেশরক্ষণের সহায়ক, পুরাণে অহিংসা এবং প্রায়শ্চিত্ত বিধানের দ্বারা পরিবেশ রক্ষার কথা রয়েছে ,স্মৃতিশাস্ত্রে পরিবেশরক্ষণ ভাবনা রয়েছে ,কৌটিল্যঅর্থশাস্ত্রে জলাশয় রক্ষার এবং বনসৃজন বিষয়ে ভাবনা রয়েছে, সুতরাং সংস্কৃতসাহিত্যে পরিবেশরক্ষণ চিন্তার প্রতিফলন সমগ্ররূপে দেখা যায় ।

Keywords- সংস্কৃতসাহিত্য, পরিবেশতত্ত্ব, সজীব উপাদান, অজীব উপাদান, বেদ, উপনিষদ, রামায়ণ, মহাভারত, পুরান, স্মৃতিশাস্ত্র, অর্থশাস্ত্র ।

সংস্কৃতসাহিত্য রূপে পরিচিত এই প্রাচীনসাহিত্যের পরিসর বিশাল যথা- বেদ, উপনিষদ, রামায়ণ, মহাভারত, পুরান ইত্যাদি । আমাদের চারিদিক সজীব এবং অজীব উপাদান দ্বারা বেষ্টিত অর্থাৎ এই সজীব ও অজীব উপাদান নিয়ে গঠিত হয় আমাদের পরিবেশ । প্রাণী এবং উদ্ভিদ হল সজীব উপাদান ও ক্ষিতি অপ্ তেজ মরুত্ ব্যোম হল অজীব উপাদান । এই অজীব উপাদান অর্থ্যাত্ ক্ষিতি অপ্ তেজ মরুত্ ব্যোম হল সৃষ্টির মূল । বিশ্বের সবথেকে প্রাচীনতম লিখিত ধর্মগ্রন্থ বেদ । বেদ চার প্রকার- ঋক্, সাম্, যজু এবং অথর্ব । এই চারবেদে পরিবেশ তত্ত্বের সুন্দর বর্ণনা রয়েছে। বর্তমানের মতো বৈদিক যুগে পরিবেশ দূষণ ছিল না । সেই সময় অর্থাৎ বৈদিক যুগের মানুষেরা পরিবেশের অজৈব উপাদান কে অর্থাৎ ক্ষিতি অপ্ তেজ মরুত্ ব্যোমকে দেবতারূপে অর্চনা করত, ঋগ্বেদে একটি প্রার্থনা আছে-

মধুমতীরোষধীদ্যাব আপো মধুমন্নো ভবত্বন্তরিক্ষম্। *1

বৈদিক মানুষেরা প্রার্থনা করেছেন যে ওষধিসমূহ, অন্তরীক্ষ, জল, আমাদের জন্য মধুযুক্ত হোন

এছাড়া আরো প্রার্থনা হয়েছে-

মধু বাতা ঋতায়তে মধু ক্ষরন্তি সিন্ধবঃ।

মাধ্বীর্নঃ সন্তোষধীঃ।।

মধু নক্তমুতোষসো মধুমৎ পার্থিবং রজঃ।

মধু দ্যৌরস্তু নঃ পিতা।।

মধুমান্নো বনস্পতির্মধুমাঁ অস্ত্র সূর্যঃ।

মাধ্বীর্গাবো ভবন্তু নঃ।। *2

অর্থাৎ বায়ু ,নদী, ওষধি, রাত্রি, ঊষা, পৃথিবী, আকাশ, বনস্পতি, সূর্য ও ধেনু সকল অনুকূল হোক। সামবেদে অজৈব উপাদানের অন্তর্গত বায়ুর মহত্ব প্রতিবাদিত হয়েছে-

উত বাত পিতাসি ন উত ভ্রাতোত নঃ সখা

স নো জীবাতবে কৃধি। *3

হে বায়ু তুমি আমাদের পিতা, আর তুমিই আমাদের ভাতা এবং তুমি আমাদের সখা, সেই তুমি আমাদের জন্য আয়ুকারক ভেষজ প্রস্তুত কর।

অথর্ববেদে পৃথিবীকে মাতার রূপে বলা হয়েছে- **মাতা ভূমিঃ পুত্রোহহং পৃথিব্যাঃ। * 4**

এই পৃথিবী আমাদের প্রাণ ও আয়ুকে ধারণ করে আছেন – **সা নো ভূমিঃ প্রাণমায়ুর্দধাতু। *5**

মহামুনি বিশ্বামিত্র রাম, লক্ষণ এবং অন্যান্য তাপসদের সঙ্গে বামনের সিদ্ধাশ্রম ছেড়ে মিথিলা যাবার ঠিক আগে বনদেবতাদের আমন্ত্রণ করে আশ্রম ছেড়ে যাওয়ার কথা বলেছেন এবং বনস্পতিদের মঙ্গল কামনা করেছেন-

সর্ষিসঙ্ঘঃ সকাকুৎস্থ আমন্ত্র্য বনদেবতাঃ।।

স্বস্তি বোহস্তু গমিষ্যামি সিদ্ধঃ সিদ্ধাশ্রমাদহম্। *6

আশ্রম ছেড়ে যাওয়ার সময় তাপসদের মতো আশ্রমের হরিণ ও পাখিরাও তাদের অনুসরণ করেছিল-

মৃগপক্ষিগণাশ্চৈব সিদ্ধাশ্রমনিবাসিনঃ।

অনুজগ্মুর্মহাত্মানং বিশ্বামিত্রং মহামুনিম্।। * 7

এখানে তাদের মধ্যে যে সুসম্পর্ক তা পরিবেশ রক্ষার সহায়ক। পরিবেশের ভারসাম্য রক্ষার অন্যতম উপকরণ হল অরণ্য , যার উল্লেখ রামায়ণের অরণ্য কান্ডে দেখা যায়। প্রথমেই দন্ডকারণ্যের উল্লেখ রয়েছে- **প্রবিশ্য তু-মহারণ্যং দণ্ডকারণ্যমাত্মবান্। *8**

এছাড়াও অগস্ত্যমুনি রামচন্দ্রকে দণ্ডকারণ্যের অন্তর্গত ছোট বন পঞ্চবটীর কথা বলেছিলেন-

ইতো দ্বিযোজনে তাত বহুমূলফলোদকঃ।

দেশো বহুমৃগঃ শ্রীমান্ পঞ্চ বট্যভিবিশ্রুতঃ।।

উত্তরেনাস্য গন্তব্যং ন্যগ্রোধমভিগচ্ছতা।

ততঃ স্থলমুপারুহ্য পর্বতস্যাবিদূরতঃ।।

খ্যাতঃ পঞ্চ বটীত্যেব নিত্যপুষ্পিতকাননঃ।

অগস্ত্যেনৈবমুক্তস্তু রামঃ সৌমিত্রিণা সহ।। *9

এই সকল অরণ্য দেখে বোঝা যায় যে তখন অরণ্যের বিনাশ ছিল না, বৃক্ষে পরিপূর্ণ ছিল এই অরণ্য।

পরিবেশে মানুষ একে অপরের উপর নির্ভরশীল কারণ মানুষ প্রয়োজনীয় বস্তু পরিবেশ থেকে গ্রহণ করে তাই পরিবেশের রক্ষণাবেক্ষণের দায়িত্ব মানুষের অথচ বর্তমানে মানুষ নিজেদের স্বার্থে পরিবেশ নষ্ট করছে তাই পরিবেশ যাতে নষ্ট না হয় তার জন্য মহাভারতে বৃক্ষ নষ্টকে মহাপাপ বলে বর্ণনা করা হয়েছে- **বনস্পতিঞ্চ**

যোহন্যাদমাবস্যামবুদ্ধিমান্। অপি হ্যেকেন পত্রেণ লিপ্যতে ব্রহ্মহত্যয়া ॥ *10

অতএব পাপ কাজ থেকে বিরত থাকার মধ্যে পরিবেশ রক্ষার ভাবনা রয়েছে।

এছাড়াও মহাভারতে বৃক্ষকে পুত্রের মতো প্রতিপালনের উপদেশ আছে-

পুত্রবৎ পরিপাল্যাশ্চ পুত্রাস্তে ধর্মতঃ স্মৃতাঃ। *11

পরিবেশ রক্ষার একটি মহৎ দিক হল অরণ্য রক্ষা এই অরণ্য রক্ষা বিষয়ে বিষ্ণুপুরাণের সর্বপ্রায়শ্চিত্তকথন অধ্যায়ে বলা হয়েছে বৃক্ষ ছেদনকারী ব্যক্তি অসিপত্রবন নরকে যায়- **অসিপত্রবনং যাতি বনচ্ছেদী বৃথৈব যঃ। *12**

বায়ুপুরাণে প্রাণীদের রক্ষায় অহিংসার কথা বলা হয়েছে- **অহিংসা সর্বভূতানাং কর্ম্মণা মনসা গিরা। * 13**

অনিচ্ছায় পশু হত্যাকারীকে চান্দ্রায়ণ অনুষ্ঠানের নির্দেশ দেওয়া হয়েছে-

অকামাদপি হিংসেত যদি ভিক্ষুঃ পশূন্ মৃগান্।

কৃচ্ছ্রাতিকৃচ্ছ্রং কুর্ব্বীত চান্দ্রায়ণমথাপি বা ॥ *14

এখানে প্রায়শ্চিত্ত বিধানের দ্বারা পরিবেশ রক্ষার চেষ্টা করা হয়েছে।

বর্তমানে পরিবেশ দূষণের অন্যতম দিক হল জলদূষণ আর এই জল দূষণ রোধ করার জন্য মনু জলে মল, মুত্র, শ্লেষ্মা ত্যাগ, বিষ্ঠা, রক্ত প্রভৃতির দ্বারা লিপ্ত বস্ত্রের প্রক্ষালন এবং বিষপ্রদান নিষিদ্ধ করেছেন-

নাপ্সু মূত্রং পুরীষং বা ষ্ঠীবনং বা সমুৎসৃজেৎ।

অমেধ্যলিপ্তমন্যথা লোহিতং বা বিষানি বা ॥ * 15

মনু জল বিনষ্ট কারীর জন্য দন্ডের বিধানও দিয়েছেন-

যস্য পূর্বনিবিষ্টস্য তড়াগস্যোদকং হরেৎ।

আগমং বাপ্যপাং ভিন্দাৎ স দাপ্যঃ পূর্বসাহসম্ ॥ *16

মনু জলদূষণকারীর দন্ডবিধানের দ্বারা জলদূষণ নিবারণ ভাবনা ফুটিয়ে তুলেছেন।

যাজ্ঞবল্ক্য জলদূষণ নিষিদ্ধ করেছেন। তিনি নির্দেশ দিয়েছেন – **ষ্ঠীবনাসৃকশকৃন্মূত্ররেতোহপ্সূর্ন নিক্ষিপেৎ। * 17**

জলে থুতু, রক্ত, বিষ্ঠা ও মুত্র নিক্ষেপ করবেনা। বর্তমানে জলদূষণ নিবারণ ও দূষণ নিয়ন্ত্রণ আইন ১৯৭৮ কে স্মরণ করায়।

জলাশয়ের রক্ষার বিষয়ে কৌটিল্য বলেছেন জলাধারের বিষয়ে কেউ অনুচিত কাজ করলে তার প্রথম সাহস দণ্ড হবে- **কর্মোদকমার্গমুচিতং রুন্ধতঃ কুর্বতোহনুচিতং বা পূর্বঃ সাহসদণ্ডঃ। *18**

এছাড়াও তিনি বলেছেন জলাশয়ের বাঁধ ভাঙলে ওই জলাশয়ের জলে তাকে নিমজ্জিত করা হবে আর যে জলাশয়ে জল নেই তার বাঁধ ভাঙলে উত্তম সাহস দন্ড এবং যাকে সংস্কার করা হয়নি সেই জলাশয়ের বাঁধ ভাঙলে মধ্যম সাহস দন্ড হবে-

উদকধারণং সেতুং ভিন্দতস্তত্রৈবাপ্সু নিমজ্জনম্।

অনুদকমুত্তমঃ সাহসদণ্ডঃ ভগ্নোৎসৃষ্টকং মধ্যমঃ ॥ *19

সংস্কৃতসাহিত্য প্রাচীন কিন্তু পরিবেশ বিজ্ঞান আধুনিক, এই আধুনিক ভাবনার বীজ সংস্কৃতসাহিত্যে রয়েছে। সংস্কৃত সাহিত্যে পরিবেশ তত্ত্বের সুন্দর বর্ণনা রয়েছে। জগতের সব কিছু পরস্পর পরস্পরের উপর নির্ভরশীল।

মানুষ, পশুপাখি, বৃক্ষ সকলে প্রাকৃতিক পরিবেশের অঙ্গ , রামায়ণে তাদের পরস্পরের সুসম্পর্ক,বেদে অজীব

উপাদানে দেবত্ব ভাবনা, মহাভারতে পাপ কাজ থেকে বিরত থাকা, পুরাণে অহিংসা এবং প্রায়শ্চিত্ত বিধান ইত্যাদির বর্ণনা রয়েছে। এই বর্ণনা থেকে বোঝা যায় যে প্রাচীনকালে পরিবেশ তত্ত্বের রক্ষা ও সচেতনতা ছিল।

Bibliography-

1. পাল, ডঃ গৌতম, পরিবেশ ও দূষণ, দাশগুপ্ত অ্যান্ড কোম্পানি প্রাইভেট লিমিটেড, কলকাতা, সেপ্টেম্বর ২০০০।
2. বসু, ডঃ যোগীরাজ, বেদের পরিচয়, ফার্মা কে. এল.এম প্রাইভেট লিমিটেড, কলিকাতা -১৯৯৩
3. শর্মা, শ্রীযুক্ত দুর্গাদাস লাহিড়ী কর্তৃক ব্যাখাত ও সম্পাদিত, ঋগ্বেদ সংহিতা
4. সামবেদসংহিতা হরক প্রকাশনী।এ, ১২৬ কলেজ স্ট্রীট মার্কেট।কলিকাতা ১২, অক্টোবর, ১৯৭৫।
5. সাতবলেকর, সম্পাদক শ্রীপাদ দামোদর, মণ্ডল, স্বাধ্যায়, যজুর্বেদ সংহিতা, পারডী নগর, গুজরাট। চতুর্থ সংস্করণ।
6. অথর্ববেদ সংহিতা হরফ-প্রকাশনী, কলেজ স্ট্রীট মার্কেট, কলকাতা –
7. উপনিষদ্ গ্রন্থাবলী - ১ম এবং ২য় খন্ড (২০০০) ৩য় খন্ড (১৯৯৭) স্বামী গম্ভীরানন্দ সম্পাদিত উদ্বোধন কার্যালয়, কলিকাতা।
8. বাল্মীকি রামায়ণ (অনুবাদ) - হেমচন্দ্র ভট্টাচার্য্য ভারবি, ১৩/১, বঙ্কিম চাটুজ্যে স্ট্রিট। কলকাতা ৭৩ অখণ্ড সংস্করণ ১৯৮৩।
9. ভট্টাচার্য্য, শ্রীমদ্ হরিদাস সিদ্ধান্তবাগীশ, মহাভারতম্, বিশ্ববাণী প্রকাশনী, কলিকাতা- ৭০০০০৯। উদ্যোগপর্ব (১৩-১৬), শান্তিপর্ব (৩২-৩৭খণ্ড), অনুশাসন পর্ব (৩৮-৪০) ও অন্যান্য পর্ব।
10. বায়ুপুরাণম্, নবভারত পাবলিশার্স, ৭২, মহাত্মা গান্ধী রোড, কলিকাতা-৯, প্রথম সংস্করণ, আষাঢ় ১৩৯৭
11. বিষ্ণুপুরাণ, নবভারত পাবলিশার্স, ৭২, মহাত্মা গান্ধী রোড, কলিকাতা-৯, প্রথম সংস্করণ, ফাল্গুন- ১৩৯০
12. তর্করত্ন, শ্রীযুক্ত পঞ্চ নন, মনুসংহিতা, সংস্কৃত পুস্তক ভাণ্ডার, ৩৮, বিধান সরণী, কলিকাতা – ৭০০০০৬
13. বসাক, ডক্টর রাধাগোবিন্দ, কৌটিলীয় অর্থশাস্ত্র, জেনারেল প্রিন্টার্স র‍্যান্ড পাব্লিশার্স প্রাইভেট লিমিটেড, ১৯৮১।
14. ঘোষ, প্রফেসর বিদ্যুৎ বরণ, সংস্কৃত-রচনায় প্রতিফলিত পরিবেশ-সচেতনতা
15. The Wild Life (Protection) Act, 1972 Law, Publishers (India) Private Limited (Allahabad).

Endnotes

1. ঋগ্বেদ ৪/৫৭/৩
2. ঋগ্বেদ ১/৯০/৬-৮
3. সামবেদ- ১৮৪১/ ঋক্ ১০/১৮৬/২
4. অথর্ববেদ ১২/১/১/১২
5. অথর্ববেদ ১২/১/১/২২
6. বালকাণ্ড/৩১সর্গ/১৪/১৫।

7. বালকাণ্ড/৩১সর্গ/১৮
8. অরণ্যকাণ্ড/১/১।
9. অরণ্য-১৩/ ১০, ২৪- ২৫
10. অনুশাসন পর্ব /১০৭/৫২
11. অনুশাসন পর্ব /৪৭/৩১
12. বিষ্ণুপুরাণ ২/৬/২৩
13. বায়ুপুরাণ ১৮/১৫
14. বায়ুপুরাণ ১৮/১৬
15. মনুসংহিতা ৪/৫৬
16. মনুসংহিতা ৯/২৮১
17. যাজ্ঞবল্ক্যসংহিতা ১/১৩৭
18. অর্থশাস্ত্র ৩/১০/১
19. অর্থশাস্ত্র ৪/১১/১৭

প্রাচীন ভারতীয় শিক্ষা ভাবনা ও সাম্প্রতিক জাতীয় শিক্ষানীতির প্রাসঙ্গিকতা

মানসী বিশ্বাস

M.A. (KALYANI UNIVERSITY)

শোধসার :- প্রাচীন ভারতীয় শিক্ষা ছিল সামগ্রিক বিকাশ কেন্দ্রিক, যা নৈতিক মূল্যবোধ এবং আধ্যাত্মিকতার উপর গুরুত্বারোপ করে, যেখানে গুরুকুল ভিত্তিক শিক্ষা ব্যবস্থায় শিক্ষক-ছাত্রের মধ্যে গভীর সম্পর্ক তৈরি করত। সাম্প্রতিক জাতীয় শিক্ষানীতি (NEP 2020) -ও এই প্রাচীন ভাবনার কিছু দিকের সাথে আধুনিকতার সমন্বয় ঘটিয়ে একটি সুসংহত, সামগ্রিক ও বৃত্তিমূলক শিক্ষার কাঠামো তৈরি করেছে। অর্থাৎ যা প্রাচীন শিক্ষার মূলনীতির কিছু দিককে ফিরিয়ে আনে, যদিও এর পদ্ধতিতে ভিন্নতা লক্ষ্য করা যায়। উভয় ক্ষেত্রেই নৈতিক মূল্যবোধ, শৃঙ্খলা এবং আত্মনির্ভরতার মতো বিষয়গুলির উপর নজর দেওয়া হয়েছে। যা শিক্ষাকে কেবলমাত্র জ্ঞান অর্জনের মধ্যে সীমাবদ্ধ না রেখে একজন ব্যক্তির সামগ্রিক বিকাশে সহায়তা করে। যদিও আধুনিক শিক্ষানীতি বিশ্বায়নের প্রেক্ষাপটে আধুনিক চাহিদা পুরনো বেশি মনোযোগী।

শব্দ সংকেত :- প্রাচীন ভারতীয় শিক্ষা, সামগ্রিক বিকাশ, নৈতিক মূল্যবোধ, শৃঙ্খলা, আধ্যাত্মিকতা , সুসংহত, আত্মনির্ভরতা, জাতীয় শিক্ষানীতি, আধুনিকতা ।

ভূমিকা-- প্রাচীন ভারতের শিক্ষা ব্যবস্থা ছিল ভারতীয় জ্ঞান পরম্পরার অমূল্য রত্ন । যা কেবলমাত্র জ্ঞানের মধ্যে সীমাবদ্ধ ছিল না , বরং ছিল অন্তর্মুখী ,মূল্যনিষ্ঠ, নৈতিক, আধ্যাত্মিক, মানবিক অনুশীলন । এই ব্যবস্থার প্রধান বৈশিষ্ট্য ছিল গুরু শিষ্য পরম্পরা, ব্রহ্মচর্যাশ্রমে ছাত্ররা গুরুর কাছ থেকে মৌখিক পদ্ধতিতে কর্মময় জীবনের জন্য শিক্ষা লাভ করত । গুরু তাঁর ছাত্রদের পুত্রতুল্য স্নেহে শিক্ষাদান করতেন , ছাত্ররা গুরুকে ঈশ্বর তুল্য মর্যাদা দিতেন। গুরু শিষ্যের মধ্যে সম্পর্ক ছিল আন্তরিকতা ,আত্মসমর্পণ ,পরস্পরের উপর শ্রদ্ধাশীল তাই তো কেন্ উপনিষদে বারংবার ধ্বনিত হয়েছে -

ওঁ সহ নাবতু ,সহ নৌ ভুনক্তু ,সহ বীর্যং করবাবহৈ।

তেজস্বি নাবধীতমস্ত , মা বিদ্বিষাবহৈ ।।

ওঁ শান্তিঃ শান্তিঃ শান্তিঃ ।।

এ সময়ের শিক্ষা শুধুমাত্র বিদ্যা চর্চার ওপরই থেমে থাকেনি বরং শিক্ষার্থীদের আত্মসংযম , সুশৃঙ্খল ,পরিবেশ চেতনা , ধর্ম ও সমাজ কল্যাণ সম্পর্কে সঠিকভাবে বিকশিত করে তোলা । মূলত একজন উন্নত মানুষ হতে শেখায় যা আধুনিক সময়েও ভীষণভাবে প্রয়োজনীয়। সুতরাং প্রাচীন ভারতীয় শিক্ষা ব্যবস্থা সংস্কৃতি ও সমৃদ্ধ ঐতিহ্যের উপর নির্ভরশীল। প্রাচীন ভারতীয় শিক্ষা ব্যবস্থার ধারা বর্তমান যুগের শিক্ষা ব্যবস্থার সাথে প্রাসঙ্গিক ও গভীরভাবে সামঞ্জস্যপূর্ণ । ভারত সরকার কর্তৃক মানবসম্পদ উন্নয়ন মন্ত্রক (MHRD / Ministry of Human Resource Development)দ্বারা জাতীয় শিক্ষানীতি 2020 (NEP 2020) শিক্ষার ক্ষেত্রে এক যুগান্তরকারী পদক্ষেপ । যা দীর্ঘমেয়াদি 10+2 প্যাটার্নকে 5+3+3+4 নতুন প্যাটার্নে রুপান্তর করে। নতুন শিক্ষানীতি প্রবর্তনের সাথে সাথে প্রাচীন ভারতীয় শিক্ষাদান ও শেখার নীতিগুলির মূল্যবোধ বোঝা যায়। যে উচ্চশিক্ষা প্রতিষ্ঠান গুলিতে এই সমস্ত নীতিগুলি গ্রহন করা কতটা জরুরি । নতুন শিক্ষানীতির মাধ্যমে নৈতিকতা , আত্মনির্ভরতা , নমনীয় , বহুভাষিক্তা প্রচার এবং একটি প্রাণবন্ত জ্ঞানের সমাজ গড়ে তোলার কথা বলা হয়েছে। যা প্রকৃতপক্ষে প্রাচীন শিক্ষা ব্যবস্থার আধুনিকরণ । আধুনিক শিক্ষা ব্যবস্থা Holistic

Education ধারার স্তম্ভ।

মুখ্য বিষয় - ভারতবর্ষ হল পৃথিবীর মধ্যে অন্যতম প্রাচীন সভ্যতার লীলা ক্ষেত্র। আর্যদের আগমনের আগে থেকে ভারতবর্ষ একটি সুসভ্য দেশ ছিল । যার ছিল শিক্ষা ও সংস্কৃতির ক্ষেত্রে নিজস্ব ধারণা। প্রাচীন ধারার সাথে আর্য শিক্ষা ও সংস্কৃতির ধারা মিলে ভারতীয় শিক্ষা ও সংস্কৃতির একটি নিজস্ব ধারা সৃষ্টি হয়। প্রাচীন ভারতীয় শিক্ষা ব্রাহ্মন ও বৌদ্ধ শিক্ষায় বিভক্ত ছিল। ব্রাহ্মণ শিক্ষার প্রধান উদ্দেশ্য ছিল মোক্ষ লাভ। যা আত্মজ্ঞান , আত্মোপলব্ধি ,ব্যক্তিসত্তার দ্বারা শিক্ষার্থীর মধ্যে কঠোর সংযম , সুশৃঙ্খল চরিত্র গঠন, নৈতিকতার মনোভাব সৃষ্টি করে। এই সময়কার শিক্ষা ব্যবস্থা গুরুকুল পদ্ধতিকে কেন্দ্র করে গড়ে ওঠে, যা ছিল আবাসিক বিদ্যালয় যেখানে ছাত্র গুরুর গৃহে গুরুর সান্নিধ্যে বাস করে বেদ , ব্রাহ্মণ, উপনিষদ , ধর্মশাস্ত্র, দর্শন, জ্যোতিষ, ব্যাকরণ, গণিত, চিকিৎসা শাস্ত্র , আয়ুর্বেদ, কলাশাস্ত্র সম্পর্কিত শিক্ষা গ্রহণ করতো। বৈদিক শিক্ষা অধ্যায়নের মাধ্যম ছিল সংস্কৃত ভাষা। শিক্ষা অধ্যায়ন শুরু হয় পাঁচ বছর বয়স থেকে, যাকে বিদ্যারম্ভ বলা হতো। শিশু যখন আনুষ্ঠানিকভাবে গুরুর গৃহে প্রবেশ করত তাকে বলা হতো উপনয়ন সংস্কার অর্থাৎ শিক্ষার্থীকে ছাত্র জীবনে দীক্ষিত করার অপরিহার্য অনুষ্ঠান। যা ব্রাহ্মণদের ক্ষেত্রে আট বছর , ক্ষত্রিয়দের দশ বছর এবং বৈশ্যদের বারো বছর বয়সে অনুষ্ঠিত হতো। কেননা , বৈদিক সমাজে চর্তুবর্ণ প্রথা প্রচলিত ছিল । যার উল্লেখ আছে ঋকবেদের দশম মন্ডল এর পুরুষ সূক্তে যেখানে বলা হয়েছে আদিপুরুষ ব্রহ্মার মুখ দিয়ে ব্রাহ্মণ, বাহু দিয়ে ক্ষত্রিয় ,উরু দিয়ে বৈশ্য আর পদযুগল দিয়ে শূদ্রের উদ্ভব হয়। তবে এই বিভাজন জন্ম ভিত্তিক না হয়ে কর্ম ভিত্তিক ছিল । তাই এ সমাজে প্রথম তিন শ্রেণীদের দ্বিজ বলা হত। প্রাচীন যুগের শিক্ষা ব্যবস্থাতে চতুরাশ্রম পদ্ধতি লক্ষ্য করা যায়। যা জীবনকে চারটি পর্যায়ে ভাগ করে। যার মধ্যে প্রথম পর্যায় হল ব্রহ্মচর্য। যার মূলনীতি ছিল গুরুর অধীনে থেকে শিক্ষার বিভিন্ন দিক চর্চা করা। ব্রহ্মচর্য হল প্রাকৃতিক পরিবেশের অন্তর্গত হয়ে কঠোর সংযম ও সুশৃঙ্খলভাবে জীবন চর্যা পালন করা। তৎকালীন সমাজে আচার্য , উপাধ্যায় ও গুরুর দ্বারা ছাত্র সমাজ সমৃদ্ধ হয়েছিলো। নির্দিষ্ট কর্তব্য কর্মের দ্বারা আচার্য , উপাধ্যায় ও গুরুপদের সৃষ্টি হয়। যে তাঁর শিষ্যদের উপনয়ন অনুষ্ঠানের মধ্য দিয়ে যজ্ঞবিদ্যা , রহস্য বিদ্যার দ্বারা বেদ পড়াতেন তাকে আচার্য বলা হত।

উপনীয় তু যঃ শিষ্যং বেদমধ্যাপয়েদ্ দ্বিজঃ
সকল্পং সরহস্যন্ধ তমাচার্যং প্রক্ষেতে ।।

উপাধ্যায় যিনি জীবিকার জন্য বেদাঙ্গ অর্থাৎ সংহিতা ও ব্রাহ্মন পড়াতেন।

একদেশং তু বেদস্য , বেদাঙ্গান্যপি বা পুনঃ।
মোহধ্যাপয়তি বৃত্তার্থ মুপাধ্যায়ঃ স উচ্যতে ।।

যে শাস্ত্র বিধি অনুযায়ী পরিবার পরিচালনার মাধ্যমে গৃহস্থ জীবনযাপন করতেন তাকে গুরু বলা হত।

নিষেকাদীনি কর্ষানি যঃ করোতি যথাবিধি
সম্ভাবয়তি চান্নেন স বিপ্রো গুরুরুচ্যতে ।।

অর্থাৎ গুরুর প্রধান কাজ ছিল জ্ঞানসাগরের অন্তর্নিহিত প্রাথমিক জ্ঞান উপলব্ধি সন্ধান দেওয়া।

অর্থাৎ গুরুর প্রধান কাজ ছিল জ্ঞানসাগরের অন্তর্নিহিত প্রাথমিক জ্ঞান উপলব্ধির সন্ধান দেওয়া। মূলত তিনটি পদ্ধতির মাধ্যমে শিক্ষার্থীরা শিক্ষা গ্রহণ করত। যা Sravana অর্থাৎ শ্রুতি বা শ্রবণের মাধ্যমে যে জ্ঞান অর্জন করত। Manana অর্থাৎ শিক্ষার্থীরা যা শুনতো তা চিন্তার মাধ্যমে নিজের মতো বিশ্লেষণ করে একটি সিদ্ধান্তে পৌঁছাতো। Nididhyasana অর্থাৎ সত্যের বোধগম্যতা উপলব্ধি করে তা বাস্তব জীবনে প্রয়োগ করা। প্রায় ১২ বছর গুরুর গৃহে পড়াশোনা করে

সমাবর্তন উৎসবের মধ্য দিয়ে পাঠ শেষ করে , শিক্ষার্থীগন তাদের সাধ্যমত গুরুদক্ষিণা দিয়ে গুরুর অনুমতি নিয়ে নিজ গৃহে ফিরে আসতেন। দ্বিতীয় পর্যায় গার্হস্থ্য যা ছিল বিবাহিত সামাজিক কর্মজীবন। তৃতীয় পর্যায় বানপ্রস্থ যা অবসর জীবন গ্রহন অর্থাৎ সংসার ত্যাগ করে বনে গিয়ে নির্লিপ্ত শান্ত জীবন যাপন করা । যা সাধারনত ব্রাহ্মণ ও ক্ষত্রিয়রা পালন করত। শেষ পর্যায় ছিল সন্ন্যাস অর্থাৎ সব ত্যাগ বা মুক্ত জীবন যা অত্যন্ত কঠিন । এ যুগের শিক্ষা ব্যবস্থা শুধুমাত্র পুরুষদের মধ্যেই সীমাবদ্ধ ছিল না। এ সমাজে নারীদেরও যথেষ্ট সম্মান ও তাদের শিক্ষার প্রতি বিশেষ নজর দেওয়া হত । অর্থববেদে বলা আছে কন্যা বেদ অধ্যয়নের মাধ্যমে যুব পতি লাভ করত - ব্রহ্মচর্যেন কন্যা যুবানম্ বিন্দতে পতিম । যে নারী বিয়ে না করে সারা জীবন বেদ অধ্যয়ন করত তা ব্রহ্মবাদিনী নামে পরিচিত ছিল। যাদের উপনয়ন ও সমাবর্তন সংস্কারের অধিকার ছিল । যারা বিবাহ অবধি বেদের শিক্ষা গ্রহণ করত তাদের সদ্য বধূ বলা হত। এ সমাজে বেদের জ্ঞান অর্জন না করে কোন নারীর বিবাহ হত না । আশ্বলায়ন গৃহ্যসূত্র, স্মৃতিকার কাত্যায়ন , এবং মাধবাচার্যের ' মালাবিস্তার ' গ্রন্থে নারীদের উপনয়নের কথা বলা হয়েছে। আশ্বলায়নের গৃহ্যসূত্র থেকে জানা যায়, বৈদিক যুগে নারীদেরও বেদবিদ্যার অধিকার ছিল।

বৌদ্ধ শিক্ষার লক্ষ্য ছিল নির্বাণ লাভ। যার অর্থ ও আদর্শ ছিল এই জড়জীবন ও জগত থেকে চির মুক্তি লাভ। বৌদ্ধ শিক্ষা ব্যবস্থায় কোন জাতিভেদ ছিল না। অর্থাৎ সকল বর্ণের মানুষ এখানে সমান সুযোগ পেতো , এমনকি বর্নাশ্রমের শুদ্ররাও । বৌদ্ধ শিক্ষা ব্যবস্থা ছিল বেদ বিরোধী কিন্তু উপনিষদ প্রভাবিত। শিক্ষা ব্যবস্থার কেন্দ্র ছিল বিহার ও সংঘরাম। যা মানব সমাজের বাইরে অনুকূল পরিবেশে অবস্থিত । কেননা বৌদ্ধ ভিক্ষুরা যাতে মানসিক ও আধ্যাত্মিক ক্ষেত্রে কোন রকমের বাধা না পায়। সংঘে প্রবেশের নিয়মাবলী বিনয় ত্রিপিটক গ্রন্থে বর্ণিত আছে । বৌদ্ধ সংঘে প্রবেশের জন্য দুটি পদ্ধতি অনুসরণ করতে হত। প্রথম পদ্ধতি প্রব্রজ্যা নামে পরিচিত অর্থাৎ যার মাধ্যমে বৌদ্ধ ভিক্ষুদের শিক্ষা শুরু হত ।অপরটি হল উপসম্পদা যার মাধ্যমে দীর্ঘ ১২ বছরের আবাসিক শিক্ষা শেষ হত। এই সময় ছিল শ্রমন জীবনের অধ্যয়ন কাল। উপসম্পদা প্রদানের সময় শ্রমনকে ভিক্ষুদের সভায় উপস্থিত হয়ে উপাধ্যায়দের নানাবিধ প্রশ্নের উত্তর দিয়ে উপসম্পদা উপাধি লাভ করতে হত। বৌদ্ধ শিক্ষা অধ্যয়নের মাধ্যম ছিল পালি ভাষা। বৌদ্ধ শিক্ষা ব্যবস্থার মূল উদ্দেশ্য সংঘ জীবনের শিক্ষা, নিয়মকানুন, ধর্মীয় উপাখ্যান প্রভৃতি। সাধারণত বিহার গুলিতে ধর্ম বিষয়ক উপদেশ দেওয়া হত, যা ছিল মূলত ধর্মের আধ্যাত্মিক চর্চার কেন্দ্র। এ সময়ে বেশ কিছু বৌদ্ধ শিক্ষা কেন্দ্র গড়ে ওঠে যেমন তক্ষশীলা, নালন্দা, বিক্রমশিলা, ওদন্তপুরী এবং বল্লভী ইত্যাদি। এই প্রতিষ্ঠান গুলিতে কেবলমাত্র ধর্মীয় শিক্ষাই নয়, এর পাশাপাশি অন্যান্য ধ্রুপদী বিষয় যেমন ব্যাকরণ, জ্যোতির্বিদ্যা, এবং চিকিৎসা বিদ্যার মতো বিভিন্ন বিষয়ে শিক্ষা দেওয়া হত। যেখানে বিভিন্ন দেশ থেকে ছাত্ররা এসে শিক্ষা লাভ করত।

আধুনিক শিক্ষা প্রাচীন শিক্ষার উপর ভিত্তি করে গড়ে উঠেছে। যেখানে প্রাচীন শিক্ষা জীবন দর্শন ও নৈতিক মূল্যবোধ বিকাশের উপর জোর দিত, সেখানে আধুনিক শিক্ষায় এই মূল্যবোধ গুলোকে অন্তর্ভুক্ত করার চেষ্টা চলছে। আধুনিক শিক্ষা সমালোচনা মূলক চিন্তাভাবনা, সমস্যা সমাধান , ব্যবহারিক জীবনের জন্য প্রয়োজনীয় দক্ষতা অর্জন ও সামাজিক উন্নতিতে অবদানের উপর গুরুত্ব দেয়। আধুনিক শিক্ষা হল সুনির্দিষ্ট কাঠামোগত পাঠ্যক্রম যা সকলের জন্য সহজলভ্য ও অভিযোজনযোগ্য পদ্ধতির উপর ভিত্তি করে গড়ে উঠেছে। সাম্প্রতিক জাতীয় শিক্ষানীতি 2020 (NEP 2020) হল ভারতের শিক্ষা ব্যবস্থার আধুনিকীকরণের একটি গুরুত্বপূর্ণ পদক্ষেপ ,যা সমগ্র শিক্ষা ব্যবস্থাকে প্রাথমিক পর্যায় থেকে উচ্চ শিক্ষা পর্যন্ত সংস্কার করার লক্ষ্য রাখে। এর মূল উদ্দেশ্য হল সুসংহত গুণগত মান সম্মত ভবিষ্যৎ- উপযোগী শিক্ষা ব্যবস্থা গড়ে তোলা, যা দেশকে বিশ্বব্যাপী জ্ঞানের পরাশক্তি হিসেবে প্রতিষ্ঠিত করবে। NEP 2020 পূর্ববর্তী 1986 সালের

শিক্ষানীতি কে প্রতিস্থাপন (Replaced) করে 34 বছর পরে প্রনীত হয়েছে। যার লক্ষ্য ছিল 21st Century - র চ্যালেঞ্জ মোকাবিলা করা । শিক্ষা ব্যবস্থা নিশ্চিত করার জন্য Access, Equity, Quality, Accountability , Affordability এই পাঁচটি মূল স্তম্ভের উপর গুরুত্ব আরোপ করেছে। সংবিধানের নির্দেশ অনুযায়ী এটি গণমুখী,সুলভ,সুষম, সর্বজনীন,সুপরিকল্পিত, বিজ্ঞানমনস্ক, গুণগতমান সম্মত শিক্ষাদানের সক্ষম ভিত্তি স্থাপন করে। যা 10+2 শিক্ষা ব্যবস্থার পরিবর্তে নতুন 5+3+3+4 কাঠামোর উপর ভিত্তি করে রুপায়ন করা হয়েছে। যা Foundational Stage, Preparatory Stage, Middle Stage, Secondary Stage এই চারটি পর্যায়ে স্কুল শিক্ষা ব্যবস্থাকে বিভক্ত করেছে। যেখানে শৈশবের প্রারম্ভিক শিক্ষা, পরীক্ষা পদ্ধতির সংস্কার , শিক্ষক প্রশিক্ষণ ও প্রযুক্তির ব্যবহার এবং নিয়ন্ত্রক কাঠামো পুনর্গঠনের উপর বিশেষ গুরুত্ব দিয়েছে। যা জাতি ধর্ম লিঙ্গ নির্বিশেষে সকলের জন্য সমানমানে শিক্ষার সুযোগ সুনিশ্চিত করেছে। যাতে প্রত্যন্ত অঞ্চল গুলিতে শিক্ষার প্রবেশাধিকার ও সমতা বৃদ্ধি পায়। পঞ্চম শ্রেণী পর্যন্ত শিক্ষার মাধ্যম হিসেবে মাতৃভাষা বা স্থানীয় ভাষাকে বেছে নেওয়া হয়েছে। বিজ্ঞান ও কলার মধ্যে বিভেদ দূর করে শিক্ষার্থীদের নিজস্ব পছন্দ অনুযায়ী বিষয় বেছে নেওয়ার সুযোগ দেওয়া হয়েছে। শিক্ষার্থীদের দক্ষতা ভিত্তিক শিক্ষার উপর গুরুত্ব দেওয়া হয়েছে , যা তাদের কর্মসংস্থান ও আত্মনির্ভরশীল করে তুলতে সাহায্য করবে। শিক্ষার্থীর মধ্যে নৈতিক, মানবিক ও সাংবিধানিক মূল্যবোধ জাগিয়ে তুলতে অর্থাৎ সর্বাঙ্গীন বিকাশের উপর জোর দিয়েছে , যা তাদের দায়িত্বশীল নাগরিক হিসেবে গড়ে তুলতে সাহায্য করবে।

জাতীয় শিক্ষানীতিতে উচ্চতর শিক্ষা হল এক নতুনত্বের দৃষ্টিকোণ। যার প্রধান লক্ষ্য নৈতিক, মানবিক, সাংস্কৃতিক এবং বিজ্ঞানভিত্তিক মূল্যবোধের বিকাশ ঘটানো। এটি সমালোচনামূলক চিন্তাভাবনা ও বৈচিত্র্যময় জীবন ধারণাকে আদান-প্রদানে উৎসাহিত করে এবং বিভিন্ন সংস্কৃতির মধ্যে বোঝাপড়া বাড়িয়ে সামাজিক সংহতি ও জাতীয় ঐক্য সুদৃঢ় করতে গুরুত্বপূর্ণ ভূমিকা রাখে। জাতীয় শিক্ষানীতিতে উচ্চতর শিক্ষা হল এক নতুনত্বের দৃষ্টিকোণ। যার প্রধান লক্ষ্য নৈতিক, মানবিক, সাংস্কৃতিক এবং বিজ্ঞানভিত্তিক মূল্যবোধের বিকাশ ঘটানো। যা সমালোচনামূলক চিন্তাভাবনা ও বৈচিত্র্যময় জীবন ধারণাকে আদান-প্রদানে উৎসাহিত করে এবং বিভিন্ন সংস্কৃতির মধ্যে বোঝাপড়া বাড়িয়ে সামাজিক সংহতি ও জাতীয় ঐক্য সুদৃঢ় করতে গুরুত্বপূর্ণ ভূমিকা রাখে। উচ্চতর শিক্ষা ব্যবস্থার লক্ষ্য একটি সুসংহত শিক্ষা প্রণালী তৈরি করা। যা ছিল বহু বিষয়ক প্রতিষ্ঠান, যেখানে স্নাতক, স্নাতকোত্তর এবং গবেষণামূলক গুণগত মানসম্পন্ন শিক্ষণ পরিচালনার উপর গুরুত্ব দেওয়া হয়। জাতীয় শিক্ষানীতি অনুযায়ী, স্নাতক উচ্চশিক্ষার একটি পর্যায় , যেখানে শিক্ষার্থীরা সাধারনত তিন থেকে চার বছরের কোর্স সম্পন্ন করে ডিগ্রী অর্জন করবে। এই নতুন ব্যবস্থায়, শিক্ষার্থীরা প্রতি বছর বা সেমিস্টার শেষে বিভিন্ন স্তরের সার্টিফিকেট, ডিপ্লোমা এবং ডিগ্রী নিয়ে স্নাতক প্রোগ্রাম থেকে প্রস্থান করবে। এটি ড্রপ আউটের (Drop Out) হার কমাতে এবং পুনরায় প্রবেশের সুযোগ তৈরি করতে সাহায্য করে। স্নাতকোত্তর কোর্সের মেয়াদ এক বা দুই বছরে সম্পূর্ন হবে। স্নাতকোত্তর কোর্সগুলি স্নাতক পর্যায়ে অর্জিত জ্ঞানের উপর ভিত্তি করে একটি নির্দিষ্ট ক্ষেত্রে গভীর জ্ঞান এবং বিশেষ প্রশিক্ষণ প্রদান করবে। UGC জাতীয় শিক্ষানীতির (NEP 2020) অধীনে একটি নতুন পাঠ্যক্রম এবং ক্রেডিট সিস্টেম চালু করে। যা স্নাতকোত্তর শিক্ষাকে উন্নত ও বৈচিত্র্যময় করে তুলবে। উচ্চতর শিক্ষায় গবেষণার গুরুত্ব অপরিসীম ,কারণ এটি নতুন জ্ঞান তৈরি করে , জ্ঞানের পরিধি বাড়ায় যা মানবজাতির অগ্রগতির জন্য গুরুত্বপূর্ণ পদক্ষেপ। বাস্তব জীবনের সমস্যাগুলোকে চিহ্নিত ও সমাধানের পথ খুঁজে বের করতে সাহায্য করে। সঠিক তথ্য ও বিশ্লেষণের মাধ্যমে বিভিন্ন নীতি ও সিদ্ধান্ত নিতে সাহায্য করে , যা সমাজ ও অর্থনীতির জন্য গুরুত্বপূর্ণ

বলে বিবেচিত। গবেষণালব্ধ ফলাফল (Result) শিক্ষানীতি, শিক্ষাক্রম এবং শিক্ষা পরিকল্পনার উন্নতিতে সাহায্য করে শিক্ষা ব্যবস্থাকে আধুনিককরণের দিকে চালিত করে। ভারত সরকার জাতীয় শিক্ষানীতির (NEP 2020) উদ্যোগে মাধ্যমে আধুনিক শিক্ষার সাথে Indian Knowledge System - কে একীভূত করেছে। যার লক্ষ্য ছিল প্রাচীন জ্ঞানকে ব্যবহার করে আধুনিক জ্ঞানের সঙ্গে তার সংযোগ ঘটানো। যা শিক্ষার্থীদের মধ্যে একটি গভীর সাংস্কৃতিক প্রভাব ফেলে এবং পশ্চিমীর প্রভাব থেকে শিক্ষা ব্যবস্থাকে মুক্ত করে নিজস্ব ঐতিহ্যকে পুনরুজ্জীবিত করতে গুরুত্বপূর্ণ অবদান রাখে। উপসংহার - প্রাচীন ভারতীয় শিক্ষা ব্যবস্থা যেখানে আধ্যাত্মিকতা ও আত্মোপলব্ধির উপর জোর দিত, সেখানে আধুনিক জাতীয় শিক্ষানীতি (NEP 2020) বাস্তবমুখী ও যুগোপযোগী শিক্ষাব্যবস্থা গড়ে তোলার লক্ষ্য নিয়ে কাজ করে। যেখানে একটি সুষম ও ন্যায়সঙ্গত শিক্ষার মাধ্যমে শিক্ষার্থীদের মধ্যে সৃজনশীলতা, সমালোচনামূলক চিন্তাভাবনা , ব্যবহারিক জ্ঞান এবং প্রযুক্তিগত দক্ষতা অর্জনের উপর গুরুত্ব দেওয়া হয়। বলা বাহুল্য, প্রাচীন ভারতীয় শিক্ষা ব্যবস্থা আধুনিক যুগেও প্রাসঙ্গিক, কারণ এটা শুধুমাত্র পড়াশোনার গণ্ডির মধ্যে সীমাবদ্ধ ছিল না, বরং তা ব্যক্তিত্ব এবং সামাজিক মূল্যবোধ বিকাশেও সহায়তা করে। যেখানে আধুনিক যুগেও প্রাচীন ভারতীয় শিক্ষাব্যবস্থা আমাদের একটি সুস্থ ও ভারসাম্যপূর্ণ জীবন যাপনের অনুপ্রেরণা দিয়ে যায়। উভয় নীতিতেই ভারতীয় সংস্কৃতি ও ঐতিহ্যবাহী মূল্যবোধকে অক্ষুন্ন রেখে একবিংশ শতাব্দীর জন্য একটি সুশৃঙ্খল ও ন্যায়সঙ্গত শিক্ষাব্যবস্থা গড়ে তোলার আকাঙ্ক্ষা বিদ্যমান।

গ্রন্থপঞ্জী

1. Higher Education, Published by Pearson Indian Education service Pvt. Ltd., Uttar Pradesh, India.

2. Higher Education, Published in India, by Oxford University Press Fourth Edition 2023, New Delhi, India.

3. ধর্মপাল, গৌরী, বেদ- আবহমান, কলকাতা ২০১৫

4. ভট্টাচার্য, রীতা, অভিলেখ ও লিপিচর্চার নিরিখে সংস্কৃত সাহিত্যের ইতিহাস, কলকাতা ২০২২

5. ভট্টাচার্য, সুকুমারী, ইতিহাসের আলোকে বৈদিক সাহিত্য, কলকাতা ১৯৬০/বি

6. মিশ্র, সুবিমল, ভারতীয় শিক্ষার ইতিহাস: প্রাচীন, মধ্য ও ব্রিটিশ যুগ, কলকাতা: রীতা, ২০২২-২৩ Edition 2nd সংস্করণ, পুনর্মুদ্রণ

Web Source :

1) Indian Knowledge Systems :: https://share.google/JY65sfS85C4CcF7g1

2) NCERT https://share.google/qinYU73wBn8udmioY

অন্ত্যটীকা-

১। কেন উপনিষদ্

২। মনুসংহিতা

৩। অথর্ববেদ্

‘ব্যাকারসারলহরী’ ব্যাকরণগ্রন্থের সংক্ষিপ্ত পরিশীলন

সূর্য বর্মন
শোধচ্ছাত্র
শ্রী সীতারাম বৈদিক আদর্শ সংস্কৃত মহাবিদ্যালয়
দূরভাষ – 7797001014/7797012277
Email – sbarman01014@gmail.com

শোধসার – শতাব্দীর আদিযুগ থেকে ব্যাকরণশাস্ত্রের বহু পন্ডিতবর্গ বৈদিককালীন ব্যাকরণকে সহজ সরল করার জন্য নানা প্রকার ব্যাকরণ গ্রন্থ রচনা করেছেন। সেই প্রবাহ আজও বহমান। ব্যাকরণপরম্পরায় ভগবানপাণিনির অষ্টাধ্যায়ী ব্যাকরণ শাস্ত্র মূর্ধণ্যরূপ। বৈদিকভাষাযুক্ত এই ব্যাকরণকে আয়ত্ত করা ছাত্ররূপ পাঠকসমাজে দূরূহ হয়ে উঠেছিল। তখন কয়েকজন স্বনামধন্য মহাপণ্ডিতবর্গ এই গ্রন্থের উপর সূত্র, বার্তিক, ভাষ্য, বৃত্তি,স্ফোট,কাশিকা,মনোরমা ইত্যাদি রচনার মধ্যদিয়ে পাঠকসমাজের সামনে ব্যাকরণ রসলাভের আনুসঙ্গীকতাকে বাড়িয়ে দিয়েছেন। ব্রহ্মবৈবর্তপুরাণে একটি প্রবাদে বলা হয়েছে –

মালামন্ত্রমিমং পুণ্যং কবচং মঙ্গলং শুভম্ ।।
বিভ্রতাং সর্বপাপানি প্রণশ্যন্তি সুনিশ্চিতম্ ।। ১

অর্থাৎ যে কবচ পবিত্র মালামন্ত্র দিয়ে তৈরী হয়, তাকে ধারণ করার পর সমস্ত রকম পাপ যেমন দূরীভূত হয়। ঠিক তেমনি কবচরূপ ব্যাকরণের দূরহ শব্দ ভাণ্ডারকে বোধ করতে পারলে পাপরূপ ভীতিকে দূর করা যায়। প্রাচীন যুগেও বঙ্গভাষায় রচিত অনেক ব্যাকরণাচার্য তাঁদের সিদ্ধহস্তে ব্যাকরণকে সহজ ভাষায় রচনা করেছেন। যেমন – কলাপব্যাকরণ, মুগ্ধবোধব্যাকরণ, কাতন্ত্রব্যাকরণ ,সংক্ষিপ্তসারব্যাকরণ। ক্রমদীশ্বর রচিত সংক্ষিপ্তসার ব্যাকরণ ও পাণিনি ব্যাকরণকে সমন্বয় করে কবিচন্দ্র তাঁর ব্যাকারসারলহরী নামক একটি স্বতন্ত্রব্যাকরণ লিখেছেন। প্রায় ষষ্ঠ-সপ্তম শতাব্দিতে। যার ভাষা অত্যন্ত সরল, সাবলীল ও সহজবোধ্য।

সংকেত শব্দ – ব্যাকরণপরম্পরা, পাণিনিব্যাকরণ, সংক্ষিপ্তসারব্যাকরণ,ব্যাকারসারলহরী ইত্যাদি।

ভূমিকা - মানব সমাজে যখন যেমনটির প্রয়োজন, বিধাতার বিধি লিপিতে ঠিক তেমনটাই সুবিন্যস্ত হতে দেখা যায়। ভাষা অধ্যায়নের ক্ষেত্রে ব্যাকরণই একমাত্র মার্গদর্শক রূপে কাজ করে। যেমন মানসিক চঞ্চলতার নিবৃত্তি যোগের দ্বারাই সম্ভব (পতঞ্জলির যোগদর্শনে বলা হয়েছে –**যোগশ্চিত্তবৃত্তিনিরোধঃ** ২), তেমনি ভাষাকে শুদ্ধ,যৌক্তিক ও বৈজ্ঞানিক উপায়ে গঠন করা ব্যাকরণের বা শব্দশাস্ত্রের দ্বারাই সম্ভব। অপর দিকে পাণিনীয় শিক্ষাশাস্ত্রে ছয়টি বেদাঙ্গের মধ্যে ব্যাকরণকে বেদের মুখ বলা হয়েছে –

ছন্দঃ পাদৌ তু বেদস্য হস্তৌ কল্পোऽথ পঠ্যতে।
জ্যোতিষাময়নং চক্ষুর্নিরুক্তং শ্রোত্রমুচ্চতে ।।
শিক্ষা ঘ্রাণং তু বেদস্য মুখং ব্যাকরণং স্মৃতম্।
তস্মাত্ সাঙ্গমধিত্যৈব ব্রহ্মলোকে মহীয়তে ।। ৩

অর্থাৎ শব্দের উচ্চারণ , শব্দশৃঙ্খলা গঠন, স্বর-ব্যঞ্জনের শুদ্ধতা রক্ষা কেবল মুখের মাধ্যমে ঘটে বলে পাণিনীয়

শিক্ষাশাস্ত্রে ব্যাকরণকে মুখ বলা হয়। এখন প্রশ্ন হল ব্যাকরণ কি ? এই প্রশ্নের উত্তরে বলা যায় যে '**ব্যাক্রিয়ন্তে ব্যুত্পাদ্যন্তে অসাধু শব্দেভ্যঃ সাধু শব্দাঃ অনেন ইতি'** । অর্থাৎ বি -আঙ্ পূর্বকং কৃ ধাতোঃ **"করণাধিকরণযোশ্চ"** ৪ সুত্রের দ্বারা ল্যুট্ প্রত্যয়ে এই শব্দ শুদ্ধরূপলাভ করে। ব্যাকরণাচার্যদের পরম্পরা বিষয়ে বৈষ্ণবদের শ্রীতত্ত্বনিধি গ্রন্থে বলা হয়েছে –

ঐন্দ্রং চান্দ্রং কাশকৃৎস্নং কৌমারং শাকটায়নম্।
সারস্বতং চাপিশলং শাকল্যং পাণিনীয়কম্। ৫

অলোচনা ক্রমে পাণিনিসম্প্রদায় তিনটি ভাগে বিভক্ত রয়েছে- প্রাক্-পাণিনিসম্প্রদায় ,পাণিনিসম্প্রদায় এবং পাণিন্যোত্তরসম্প্রদায়। পরন্তু এই সকল বৈয়াকরণাচার্য়ের মধ্যে পাণিনির অষ্টাধ্যায়ীব্যাকরণই সর্বপেক্ষা উৎকৃষ্ট। পাণিনির পরবর্তী ব্যাকরণসম্প্রদায় যেমন কাতন্ত্রব্যাকরণ ,জৈনেন্দ্রব্যাকরণ ,সারস্বতব্যাকরণ, মুগ্ধবোধব্যাকরণ ,হরিনামামৃতব্যাকরণ, সংক্ষিপ্তসার ব্যাকরণ ইত্যাদি । এই সব ব্যাকরণ যদিও আজ প্রায় অপ্রচলিত । ক্রমদীশ্বর প্রণীত সংক্ষিপ্তসার ব্যাকরণ আটটি পাদে বিভক্ত । যথা -১/ সন্ধি,২/ তিঙন্ত,৩/ কৃদন্ত বা কৃচ্ছেষোণাদি,৪/ তদ্ধিত বা তদ্ধিত পরিশিষ্ট,৫/ কারক,৬/ সুবন্ত,৭/ সমাস ও ৮/ প্রাকৃতপাদ । পণ্ডিতবর গোয়ীচন্দ্র সংক্ষিপ্তসার ব্যাকরণের উপর '**বিবরণী'** নামক টীকা প্রনয়ন করেন। এছারাও পণ্ডিত অভিরাম বিদ্যালঙ্কার,আচার্য পঞ্চানন,বংশীবদন ও গোপাল চক্রবর্তী এই ব্যাকরণের পৃথক পৃথক অংশের টিপ্পনী রচনা করেছেন। সংক্ষিপ্তসার স্কুল মধ্যে কবিচন্দ্র প্রণীত ব্যাকারসারলহরী নামক এক স্বতন্ত্র ব্যাকরণ গ্রন্থও পাওয়া যায় যা এখনো মাতৃকাতে লিপিবদ্ধ রূপে বিদ্যমান।

মূলবিষয় – **প্রযোজনং সম্প্রবৃত্তেঃ কারণং ফললক্ষণম্।**
প্রযোজনমনুদ্দিশ্য ন মন্দোঽপি প্রবর্তর্তে।। ৬

অর্থাৎ মানুষ যে কাজে লিপ্ত হয়, সেই কাজের কারণ হলো তার প্রযোজন বা প্রত্যাশিত ফল। প্রতিটি উদ্যোগ,প্রচেষ্টা ও পদক্ষেপ কোনো না কোনো কারণেই পরিচালিত হয়। সেটা ছোট হোক বা বড়ো। ব্যাকারসারলহরী পদটি বিশ্লেষণ করলে পাওয়া যায় - **ব্যাকৃতিঃ ব্যাকারঃ সাধবসাধুশব্দপৃথকব্যাপারঃ, তস্য সারঃ ব্যাকারসারঃ,ব্যাকারসার এব লহরী ব্যাকারসারলহরী । তত্রান্যতমঃ গ্রন্থঃ ব্যাকারসারলহরী ।** এই গ্রন্থের কর্তা হলেন কবিচন্দ্র । তিনি কবি কর্ণপুরের সন্তান ,মাতা হলেন কৌশল্যা দেবি । পিতামহ বিদ্যাবিশারদ, প্রপিতামহ কবিভূষণ ও কবিবল্লভ । ব্যাকারসারলহরী মধ্যযুগীয় ব্যাকরণচর্চার ও বাংলাভাষাবিজ্ঞানে এক অমূল্য সংযোজন। কবিচন্দ্র রচিত এ গ্রন্থে সংস্কৃত ভাষার শব্দ, ধ্বনি, রূপ ও বাক্যসংগঠনের ভিত্তিকে সহজ সরল ভাষায় ব্যাখ্যা করেছেন। অষ্টাদশ শতাব্দীর সংস্কৃত ব্যাকরণের ইতিহাসে যে শিক্ষামূলক ধারা বৈষ্ণব আখড়া, চতুষ্পাঠিতে গৃহীত হয়েছিল, ব্যাকারসারলহরী সেই ধারার একটি সংক্ষিপ্ত অথচ প্রাঞ্জল উপস্থাপন রাখে। গ্রন্থটি সপ্তপরিচ্ছেদে বিভক্ত যার - **প্রথমপরিচ্ছেদ হল- সন্ধিপরিচ্ছেদ, দ্বিতীয়-তিঙন্তপরিচ্ছেদ, তৃতীয়-কৃৎপরিচ্ছেদ, চতুর্থ-তদ্ধিতপরিচ্ছেদ,পঞ্চম-কারকপরিচ্ছেদ,ষষ্ঠ-সুবন্তপরিচ্ছেদ,সপ্ত-সমাসপরিচ্ছেদ ।** গ্রন্থের শুরুতেই তিনি বিঘ্নহর্তাকে প্রণাম করে ভগবান শ্রীকৃষ্ণের নামের মাধ্যমে মঙ্গলাচরণ করেছেন। যথা-

কৃষ্ণং প্রণম্য সংক্ষিপ্তসারাদিসূত্রসংগ্রহঃ ।
ক্রিয়তে কবিচন্দ্রেণ কৃতে কোমলধীকৃতাম্ ।।

ধীরাঃ ক্ষমধবমতিরুদ্রমতের্মমেদং চাপল্যমুল্লসদনল্পবিকল্পজল্পম্ ।
সংত্যজ্য দোষনিচয়ং কৃপযাহিসন্তঃ কুর্বন্তি সন্ততমনন্তনিতান্ততোষম্ ।
অল্পপ্রয়াসসুলভা শ্রমভারহারা হারাবলীয়বনিতা ললিতপ্রসাদা ।
ব্যাকারসারলহরীমধুরীকৃতার্য্যা কুর্য্যাদবর্য্যমতিতাপবতাংবিনোদম্ । ৭

গ্রন্থটি কবি পদ্য-গদ্য সংমিশ্রিত করে রচনা করেছেন । অত্যন্ত মাধুর্যের সঙ্গে কবি লহরী কথার অর্থ চরিতার্থ করেছেন। যার পরিচয় শ্লোক মধ্যে পাই ।

একবিন্দুরনুস্বারো বিসর্গস্তু দ্বিবিন্দুকঃ ।
অনুস্বারস্য ভেদোऽনুনাসিকঃ অর্ধাচন্দ্রাকৃতিঃ ।।৮

অর্থাৎ জলপ্রবাহের স্রোত যেমন স্বাছন্দ গতিতে প্রাবাহমান ঠিক তেমনি কবি তার ছন্দোপদ লহরীধর্মী শৈলীকে অবাধগতিতে বইয়ে নিয়ে গেছেন । এছারাও কবি কিছু কিছু সূত্র সহজ সারল্যরূপে, লোকতাত্তিক ভাবে ব্যাখ্যা করেছেন।

নিষ্কর্ষ – ব্যাকরণ যেহেতুভাষা শেখার মূল উপকরণ তাই জটিল ভাষার ব্যবহার এড়াতে, সরলীকৃত করে তোলার প্রচেষ্ঠা প্রাচীনযুগ থেকে আধুনিক কাল পর্যন্ত চলে আসছে । ব্যাকরণের নিয়ম যদি কঠিন হয়ে যায় তাহলে তার নিয়ম শেখার কাজও কঠিন হয়ে পরে । তাই নিয়ম ব্যাখ্যার ভাষা যত সহজ হবে তার আগ্রহণের রুচিও পাঠক বর্গের কাছে বৃদ্ধি পাবে।

সংস্কৃত ব্যাকরণশাস্ত্র সুসংবদ্ধ রূপ এবং পরিশীলন শুধু ভাষার শুদ্ধতাই রক্ষা করেনি , বরং এর মাধ্যমে ভারতীয় সংস্কৃতি ও দর্শনের জ্ঞানকে পরবর্তী প্রজন্মের কাছে পৌঁছে দিতেও সাহায্য করেছে । এছাড়া ভাষা-ব্যবহারের ভিত্তিকে সুশৃঙ্খল, অর্থবহ ও প্রাঞ্জল করে তোলে। ভাষার সঠিক ধ্বনি, রূপ নির্মান ও প্রকৃতি-প্রত্যয় প্রযোগের নিয়মগুলো ব্যাকরণের মাধ্যমেই সুস্পষ্ট হয় , ফলে ব্যক্তি তার ভাব প্রকাশে নির্ভুলতা সৌকর্য অর্জন করতে সক্ষম হয় । ব্যাকরণ কেবল ভাষা কাঠামো নির্ধারনেই সীমাবদ্ধ নয় , এটি ভাষাকে যৌক্তিক ,শৈল্পিক এবং যোগাযোগোপযোগী করে তোলে । তাই ভাষা-চর্চার অপরিহার্য অংশ হিসাবে ব্যাকরণশাস্ত্রের পরিশীলন একটি দৃঢ় ভিত্তি স্থাপন করে ,যার উপর দাঁড়িয়ে জ্ঞান , সাহিত্য ও সংস্কৃতির বিকাশ আরও সুদৃঢ়ভাবে এগিয়ে চলে । অতএব বলা যায় এটি ভাষাতত্বের ক্ষেত্রে একটি অমূল্য সম্পদ এবং বিশ্বজুড়ে এর প্রভাব অপরিসীম ।।

গ্রন্থসূচী -

- ভাষ্যকার.শ্রী নাথ,খণ্ডেলবাল. (২০০৮) ব্রহ্মবৈবর্তপুরাণ (প্রথম পাদ).চৌখম্বা সংস্কৃত সীরীজ আফিস . বারাণসী .
- স্বামী, শ্রীব্রহ্মলীনমুনি . (২০১৭) পাতঞ্জলযোগদর্শন . চৌখম্বা প্রকাশন .
- শ্রী, গুরুপদ হালদার . (২০০৬) ব্যাকরণ দর্শনের ইতিহাস . সংস্কৃত বুক ডিপো . কোলকাতা .
- ড., নরেশ ঝা . (২০২৩) অষ্টাধ্যায়ী . চৌখম্বা সুরভারতী প্রকাশন .বারাণসী .
- অধ্যাপক ড. , তপনশঙ্কর ভট্টাচার্য্য (২০০5) লঘু সিধান্ত কৌমুদী . সংস্কৃত বুক ডিপো . কোলকাতা
- প্রো. , হরিনারাযণতিবারী . (২০২০) শিক্ষাসংগ্রহ . চৌখম্বা সংস্কৃত সীরীজ আফিস . বারাণসী
- শ্রীগুরুনাথ , বিদ্যানিধি ভট্টাচার্য্য . সংক্ষিপ্তসার ব্যাকরণ .কলিকাতা .

পাদটীকা –

১ ব্রহ্মবৈবর্তপুরাণ ১৩ / ৭৬

২ পাতঞ্জলযোগদর্শন ১ / ২
৩ পাণিনিকশিক্ষা ৪১ , ৪২
৪ অষ্টাধ্যায়ী ৩. ৩. ১১৭
৫ ব্যাকরণ দর্শনের ইতিহাস
৬ সর্ববেদান্তসিদ্ধান্তসারসংগ্রহ ১১
৭ ব্যাকারসারলহরী {প্রকাশরত (Under publish)}
৮ ব্যাকারসারলহরী {প্রকাশরত (Under publish)}

অন্তর্জালসূচী –

. www.vidyarthi.in
. www.learnsanskrit.org
. www.archive.org

লালনগীতিতে আত্মতত্ত্ব ও বেদান্তভাবনা: ধারণা ও বিশ্লেষণ

বাভ্রবী ঘোষ
শোধার্থী, সংস্কৃত বিভাগ,
পণ্ডিচেরী বিশ্ববিদ্যালয়,
পুদুচেরী-৫০৬০১৪
ই-মেইল- torshaghosh6464@gmail.com
দূরভাষ- ৭৭১৮৬৯৩৩১৭

সারসংক্ষেপ

গ্রামবাংলার লোকসংস্কৃতির অনন্য ঐতিহ্য বাউল সঙ্গীত হল এক গভীর আধ্যাত্মিক সাধনার প্রকাশ। বাউল দর্শনের মূল ভিত্তি আত্মানুসন্ধান। বাউল গানের মর্মে লুকিয়ে আছে গভীর বেদান্তভাবনা ও ঔপনিষদিক তত্ত্বের সার। বাউল গীতিকারদের মধ্যে সর্বপ্রমুখ ও সর্বশ্রেষ্ঠ হলেন লালন ফকির। তাঁর 'মিলন হবে কতদিনে' গানের অর্থান্বেষণ করলে বোঝা যায় এই মিলন সেই জীবাত্মা-পরমাত্মার মহামিলন - জীবব্রহ্মৈক্য; যা অদ্বৈততত্ত্বের সারকথা। জটিল আত্মৈক্যতত্ত্ব বাউল গানে সহজ-সরল ভাষায় সাবলীলভাবে সাধারণ মানুষের কাছে ধরা দিয়েছে। লালন ফকিরসহ বাউল সাধকেরা যেভাবে প্রেম, মানবতা ও আত্মসচেতনতার মাধ্যমে বেদান্তের দার্শনিক ভাবনাকে জীবনের অনুশীলনে রূপ দিয়েছেন তা অনবদ্য। এই বাউল ধর্ম-দর্শন ও গানের পরিসর অতিশয় বৃহৎ। এই প্রবন্ধে বাউল সঙ্গীতের ভাষা, প্রতীক ও রূপকের দ্বারা 'মনের মানুষ'-এর সন্ধানের মধ্য দিয়ে যে গভীর আত্মতত্ত্বের অনুসন্ধান করা হয়েছে তা লালন ফকিরের কতকগুলি প্রসিদ্ধ বাউল গানকে রসদ করে বেদান্তের আলোকে বিশ্লেষণ করা হয়েছে। এই অধ্যয়ন বাউল ও বেদান্ত – দুই ধারার অন্তর্নিহিত ঐক্য ও মানবকেন্দ্রিক দর্শনের প্রকাশরূপে উপস্থাপিত হয়েছে।

মূল শব্দসমূহ - বাউল সঙ্গীত, লালনগীতি, দেহতত্ত্ব, আত্মতত্ত্ব, মনের মানুষ, বেদান্তভাবনা, আত্মানুসন্ধান, বিবেক, মায়াবাদ ইত্যাদি।

ভূমিকা- অবিভক্ত বাংলার সংস্কৃতির নিজস্ব বৈশিষ্ট্যপূর্ণ বাউলধর্মে লীন হয়েছে হিন্দু-মুসলমানের হিন্দুতত্ত্ব ও সুফিতত্ত্ব, পাশাপাশি এই ধারায় মিশেছে বৌদ্ধ ধর্ম ও চিন্তন। অধ্যাপক উপেন্দ্রনাথ ভট্টাচার্য্য মহাশয় তাঁর 'বাংলার বাউল ও বাউল গান' নামক গবেষণামূলক প্রবন্ধে এই বাউল ধর্মের উদ্ভব সম্পর্কে ধারণা দিয়েছেন। সপ্তদশ শতাব্দীর প্রথম দিক থেকেই বৈষ্ণব-সহজিয়াধর্মের প্রবল বিস্তার আরম্ভ হয়েছিল। মূল সাধনাঙ্গ এক হওয়ায় সহজিয়া-মুসলমান ফকিরদের মিলনে ১৬২৫ খ্রিষ্টাব্দ পর্যন্ত বাউলধর্মের উদ্ভব হয়েছিল এবং তৎপশ্চাৎ সহজিয়া বৈষ্ণব ও ফকিরদের মিলিত সাধনার ফলে তার পরবর্তী পঞ্চাশ বছরে দৃঢ়ভাবে বাউল ধর্মের উদ্ভব ঘটেছিল বলা যায়। 'সহজ'-অবস্থা হল মহাভাবরূপী অবস্থা – প্রেমময় মহামিলনের অবস্থা। এই সহজ থেকেই এসেছে 'সহজিয়া' শব্দটি। বাউলদের এই 'সহজ' অবস্থা প্রেমময় তন্ময়তায় আনন্দঘন অবস্থা। এই অবস্থাই তাঁদের চিরকাঙ্খিত। বাউল নামক ধর্মসম্প্রদায়ের সাধকজীবনের বিচিত্র অভিজ্ঞতার পাশাপাশি রয়েছে জগৎ ও জীবন সম্পর্কে এক পৃথক্ দৃষ্টিভঙ্গী যা তাঁদের গানে পল্লবিত হয়েছে। এই সম্প্রদায়ের সাধকগণের তত্ত্বদর্শন ও সাধনাসংবলিত গানই প্রকৃত 'বাউল গান'।

বাউল শব্দের সমার্থক শব্দ 'আউল' যা সংস্কৃত 'আকুল' শব্দের প্রাকৃতরূপ। বাউলসম্প্রদায়ভুক্ত একশ্রেণীর মুসলমান সাধককে 'আউল' বা 'আউলিয়া' বলা হয় যাঁদের উপর সুফী-প্রভাব দেখা যায়। 'আকুল' শব্দের অর্থ আবেগ-চঞ্চল, আলুথালু, বেসামাল, অস্বাভাবিক ভাবসম্পন্ন প্রভৃতি যা একপ্রকার 'বাতুল' বা 'বাউল' শব্দের সমার্থক। অর্থাৎ এই বাউল বা আউল বলতে সামাজিক রীতি-নীতির উর্ধ্বগত আত্মভোলা ও উন্মত্তবৎ ব্যক্তিকে বোঝায়, সুফী সাহিত্যে যাঁকে বলা হয়েছে 'দেওয়ানা' বা পাগল।

বাউলদের সাধনা মূলত মনের মানুষকে 'ধরবার' অর্থাৎ উপলব্ধি করবার সাধনা। বাউলগানে এই মনের মানুষ অটল মানুষ, অধর মানুষ, সহজ মানুষ, সোনার মানুষ, আলেক মানুষ, ভাবের মানুষ ইত্যাদি বিবিধ নামে রূপকাশ্রিত হয়েছে। এই মনের মানুষ প্রকৃতপক্ষে মানুষের হৃদয়বিহারী পরমাত্মা। এই পরমাত্মাকে উপলব্ধি করে অর্থাৎ 'অহং ব্রহ্মাস্মি' রূপ তদৈক্যভাবে ভাবিত হয়ে চির-আনন্দঘন অবস্থায় বিরাজ করার কথাই তো আদিগুরু শঙ্করভগবৎপাদের অদ্বৈতদর্শন বলেছে। এই মনের মানুষ - পরমাত্মাই তো সমগ্র বেদের সার, উপনিষদের 'একমেবাদ্বিতীয়ম্' তত্ত্ব। বাউলদের গানে ব্যক্তিগত ভগবানের উদ্দেশ্যে প্রার্থণা, শরণাগতি ইত্যাদি থাকলেও মূলধর্মতত্ত্বটি হল আত্মোপলব্ধি অর্থাৎ পরমানন্দময় স্বরূপের উপলব্ধি।

উল্লেখযোগ্য বাউল সাধকেরা হলেন সংস্কৃতজ্ঞ পণ্ডিত রসিক বৈষ্ণব হাউড়ে গোঁসাই, লালন ফকির, পদ্মলোচন, যাদুবিন্দু, নরসিংদি, চণ্ডী গোঁসাই, রেজো ক্ষেপা, লালনশিষ্য পাঞ্জ শাহ্, ভোলাই শাহ্, মলম শাহ্, শীতল শাহ্ প্রমুখ।

গবেষণা পদ্ধতি- এই গবেষণা মূলত গুণগত ও তাত্ত্বিক পদ্ধতির অনুসারী। প্রাথমিক তথ্যসূত্র হিসেবে মূলত ব্যবহৃত হয়েছে লালন ফকিরের প্রসিদ্ধ গীতিসংগ্রহ। যথা- **'মিলন হবে কত দিনে', 'খাঁচার ভিতর অচিন পাখি', 'জাত গেলো জাত গেলো বলে', 'বাড়ির কাছে আরশিনগর', 'এই মানুষে সেই মানুষ আছে', 'সব লোকে কয় লালন কি জাত সংসারে'** ও **'এমন মানবজনম আর কি হবে'**। গৌণ সূত্র হিসেবে ব্যবহৃত হয়েছে উপনিষদ, বেদান্তসার, শংকরাচার্যের ভাষ্য, এবং সমসাময়িক গবেষণাগ্রন্থ। বিশ্লেষণমূলক দৃষ্টিভঙ্গিতে লালনগীতির বিষয়বস্তু, প্রতীক, দর্শন ও ভাষার মাধ্যমে বেদান্তীয় ধারণার প্রতিফলন নির্ণয় করা হয়েছে।

লালন ফকির ও লালনগীতি

বাউল গীতিকারদের মধ্যে যাঁর নাম কনিষ্ঠিকাধিষ্ঠিত তিনি হলেন লালন ফকির। লালনের জীবনের নির্দিষ্ট ইতিহাস আজও কিংবদন্তি ও লোককথার আবরণে ঢাকা। বলা হয়, তিনি অবিভক্ত বাংলার কুষ্টিয়ার ছেঁউড়িয়ায় ১৭৭৪ সালের ১৭ই অক্টোবর জন্মগ্রহণ করেন। তিনি নিজের গানগুলোতে নিজের সম্পর্কে কোনো তথ্য সেভাবে বলেননি। তবে কয়েকটি গানে তিনি নিজেকে 'লালন ফকির' বলে উল্লেখ করেছেন। তিনি হিন্দু বা মুসলমান ইত্যাদি ধর্মীয় ভেদাভেদের বাইরে নিজেকে মানবধর্মে দীক্ষিত করেছিলেন। সবার উর্দ্ধে তিনি মানবধর্মের প্রতিষ্ঠা করার কাজে ব্রতী হয়েছিলেন। তাঁর একটি গানে তা স্পষ্ট –

'এমন সমাজ কবে গো সৃজন হবে
যেদিন হিন্দু মুসলমান বৌদ্ধ খ্রিস্টান জাতি গোত্র নাহি রবে'।

লালনের সময়ে সমাজ ছিল ধর্মীয় গোঁড়ামি, কুসংস্কার, লোভ ও আত্মকেন্দ্রিকতার শৃঙ্খলে আবদ্ধ। এই নিপীড়ন ও প্রতিবাদহীনতার যুগে তিনি গানের মাধ্যমে সমাজের অন্ধবিশ্বাস ও ভেদাভেদকে প্রশ্নবিদ্ধ করেন। তাঁর মানবতাবাদী বাণীতে আকৃষ্ট হয়েছিলেন সাধারণ মানুষ থেকে শিক্ষিত বুদ্ধিজীবী পর্যন্ত। লালন প্রায় দুই হাজার গান রচনা করেন (মতান্তরে ২৮৮টি), যেখানে মানবজীবনের রহস্য, অসাম্প্রদায়িকতা ও মানুষকেন্দ্রিক দৃষ্টিভঙ্গি প্রকাশ পেয়েছে। ব্রিটিশ আমলে হিন্দু-মুসলমান বিভেদের বিরুদ্ধে তিনি ছিলেন দৃঢ় প্রতিবাদী কণ্ঠস্বর। তাঁর দর্শনের মূল কথা মানুষই ধর্মের মূর্ত প্রতীক। লালন নিজেকে কোনও ধর্ম বা জাতির সীমায় বাঁধেননি; তিনি নিজেকে শুধু "ফকির", অর্থাৎ সত্য ও মানবতার সন্ধানী সাধক হিসেবে পরিচয় দিয়েছেন।

লালন ফকির গভীর আধ্যাত্মিক সাধনার ভাষাকে সুর ও ছন্দে বেঁধেছেন। লালন গীতিতে বেদান্ত, সুফিবাদ ও বৈষ্ণব ভাবধারার মিলন ঘটেছে। যেখানে দেহ, আত্মা, প্রেম ও ব্রহ্ম এক অখণ্ড সত্তা হিসেবে প্রকাশ পেয়েছে। পরিস্ফুটিত হয়েছে আত্মতত্ত্ব, দেহতত্ত্ব, গুরু বা মুর্শিদতত্ত্ব, প্রেম-ভক্তিতত্ত্ব, সাধনতত্ত্ব, মানুষ ও পরমতত্ত্ব, আল্লাহ্-নবীতত্ত্ব এবং কৃষ্ণ-গৌরতত্ত্ব। বলা যায়, এই গান বাউল সাধনার হৃদয় এবং লালনের ভাবচেতনার জ্যোতির্ময় প্রকাশ। লালন গীতির ভাষা লোকভাষা, প্রাঞ্জল ও প্রতীকনির্ভর। তাঁর গানে ছন্দ, অনুপ্রাস ও অন্ত্যমিলের চমৎকার ব্যবহার

লক্ষণীয়। এই সরল কিন্তু গভীর ভাষাই লালন গীতিকে সর্বস্তরের মানুষের কাছে গ্রহণযোগ্য করে তুলেছে। অদ্বৈত তত্ত্ব সাবলীল ভাষায় তাঁর গানে মানবমুক্তির মাধ্যম হয়ে ফুটে উঠেছে। লালনগীতির আবেগঘন সুর সাধারনত একতারা, দুগি, খমক, দোতারা, বাঁশি প্রভৃতি বাদ্যযন্ত্রের দ্বারা মানবমনের মরমে সমাহিত হয়।

বেদান্তদর্শনের মূল প্রতিপাদ্য বিষয়- বেদের অন্তভাগ বেদান্ত। অন্ত অর্থাৎ পরম। বেদের পরম তত্ত্ব পরব্রহ্মতত্ত্ব যেখানে নিহিত তাই-ই বেদান্ত – উপনিষদ্। ঔপনিষদিক ব্রহ্মতত্ত্বকে ভিত্তি করে মহর্ষি বাদরায়ণ ব্যাস রচনা করলেন ব্রহ্মসূত্র। কালক্রমে এই ব্রহ্মসূত্রকে কেন্দ্র করে রচিত ভাষ্যগুলির মধ্য দিয়ে গড়ে উঠেছিল অদ্বৈত, বিশিষ্টাদ্বৈত, দ্বৈত, দ্বৈতাদ্বৈত, শুদ্ধাদ্বৈত, ভেদাভেদ, অচিন্ত্যভেদাভেদ, শৈবাদ্বৈত প্রমুখ বেদান্তের নানা সম্প্রদায়। উপনিষদের মূল বিষয়কে মূলত তিন প্রকারে ভাগ করা যায় – পরমাত্মা বা ঈশ্বর, জীবাত্মা ও প্রকৃতি বা অচেতনতত্ত্বসকল বা জগৎ। প্রত্যেক বেদান্তসম্প্রদায়ের মতবাদই এই তিনটি তত্ত্বকে আধার করেই প্রবর্তিত হয়েছে। লক্ষ্য একটিই - পরমপুরুষার্থ মোক্ষ অর্থাৎ সংসারী জীবের পরমাত্মার সঙ্গে মিলনের ফলস্বরূপ চিরমুক্ত অবস্থা। তা কীভাবে সম্ভব? জীব-ব্রহ্মৈক্যের উপলব্ধির দ্বারা। অর্থাৎ আমি নামক এই জীবাত্মা ও পরমাত্মার মধ্যে কোনো ভেদ নেই, অভেদ সম্বন্ধ তা উপলব্ধি করা।

লালনগীতিতে আত্মতত্ত্ব ও বেদান্তভাবনার বিশ্লেষণ ও আলোচনা

বাউলগানে কীভাবে এই বেদান্ততত্ত্ব প্রতিভাত হয়েছে তা নিম্নে একে একে বিশ্লেষণ করা হল।

জীবাত্মা, ব্রহ্মতত্ত্ব বা আত্মতত্ত্ব ও জীবব্রহ্মৈক্য- লালন ফকির তাঁর গীতিতে পরমাত্মা বা ঈশ্বরকে ‘মনের মানুষ’, ‘সোনার মানুষ’, ‘পড়শি’, ‘অচিন পাখি’ প্রভৃতি বিবিধ রূপকের আশ্রয়ে উপস্থাপিত করেছেন। তৈত্তিরীয় উপনিষদে ব্রহ্মের স্বরূপ প্রসঙ্গে বলা হয়েছে সত্যং জ্ঞানম্ অনন্তং ব্রহ্ম। বৃহ্ ধাতুর উত্তর মনিন্ প্রত্যয়ের যোগে নিষ্পন্ন ব্রহ্ম শব্দের অর্থ সর্বব্যাপী অর্থাৎ যিনি সর্বত্র প্রসারিত - পরম সত্ত্বা পরমাত্মা। তিনিই লালন ফকিরের ভাষায় মনের মানুষ। তাঁর ‘মিলন হবে কত দিনে’ গানের পংক্তিতে ‘মিলন’ বলতে সাধারণ দেহগত প্রেমকে বোঝাননি, বুঝিয়েছেন সেই মহামিলন যা লক্ষ-কোটি জন্ম-জন্মান্তর ধরে সাধকের কাঙ্খিত। বলা যায়, এই পংক্তি আত্ম-ব্রহ্ম অভেদের এক জীবন্ত কাব্যরূপ। এই পংক্তিতে ফুটে উঠেছে পরমসত্যস্বরূপ আত্মায় লয়প্রাপ্তির আধ্যাত্মিক ব্যাকুলতা। কেন এহেন ব্যাকুলতা? সদানন্দ যোগীন্দ্র এই মহামিলনের প্রয়োজন বা ফল উল্লেখ করে বেদান্তসারে বলেছেন স্বস্বরূপ-আনন্দ-অবাপ্তিঃ। অর্থাৎ নিজের উৎস ব্রহ্মের সঙ্গে একত্ব হয়ে বা নিজের স্বরূপকে জেনে চির আনন্দময় অবস্থাতে স্থিতিই লালনের মূল লক্ষ্য। বৈষ্ণব সহজিয়ারা আবার একেই সহজ অবস্থা বলেছেন।

‘ঐ প্রেম যে করে সে জানে’ - স্বস্বরূপে স্থিত ব্রহ্মলীন যোগীই কেবল সেই আনন্দঘন অবস্থাকে উপলব্ধি করতে পারেন। প্রসঙ্গত, পরা এবং অপরা ভেদে বিদ্যা দ্বিবিধ। অপরা বিদ্যা হল সেই সকল বিদ্যা যা সোপানবৎ যোগীকে পরাবিদ্যা পর্যন্ত পৌঁছে দেয়, যেমন দর্শনাদি শাস্ত্রসমূহ, গুরুবাক্যসমূহ। আর পরাবিদ্যা হল ব্রহ্মবিদ্যা যা কেবলমাত্র উপলব্ধিলব্ধ, যা কাউকে দান করা যায় না বা শেখানো যায় না। এই ব্রহ্মবিদ্যা উপলব্ধি করেন যে সাধক কেবল তাঁরই স্বস্বরূপ-আনন্দ-প্রাপ্তি হয় তা অন্য কোনো অজ্ঞানী জীবের পক্ষে জানা অসম্ভব।

লালন ফকির তাঁর গানে উপনিষদের নির্গুণ নিরাকার ব্রহ্মের কথা উল্লেখ করেছেন কতকটা এইভাবে -

‘কি বলবো পড়শির কথা
হস্ত, পদ, স্কন্ধ, মাথা নাইরে।
ক্ষণেক থাকে শুন্যের উপর
ক্ষণেক ভাসে নীরে,
ওসে ক্ষণেক ভাসে নীরে,
আমি একদিনও না দেখিলাম তারে’।

গানের শেষ পঙক্তিতে লালন তাঁকে এখনও উপলব্ধি করার পর্যায়ে উন্নীত হতে পারেননি বলে আক্ষেপ প্রকাশ

করেছেন।

লালন বললেন এই মানুষে সেই মানুষ আছে। সাবলীল ভাষায় সেই দুর্বোধ্য পরমতত্ত্বকে তিনি সম্বোধন করলেন ‘সেই মানুষ’ বলে। কখনো বা তিনি তাঁকে সম্বোধন করেছেন ‘পড়শি’ বলে। এই ‘পড়শি’ বাইরের কেউ নন, ইনি দেহের মধ্যেই স্থিত সেই আত্মা আর অদ্বৈতে এই আত্মা ও সেই আত্মা অভিন্ন – ‘তত্ত্বমসি’[1]।

সেই ব্রহ্ম জাতপাতের ভেদহীন শুদ্ধ-বুদ্ধ-মুক্ত অভেদ পরম সত্তা। সেই ব্রহ্ম ও জীব অভিন্ন। সুতরাং জীবও জাতপাতের বিভেদের বেড়াজাল থেকে মুক্ত সত্তা। তাহলে সমাজ জুড়ে কিসের এত বিভেদ? সকল জাতপাতের উর্দ্ধে উঠে তিনি প্রতিষ্ঠা করেছেন মানবতাবাদ কারণ ‘মানুষ ভজলে সোনার মানুষ হবি’। অর্থাৎ মানুষকে ভালোবাসলেই সেই সোনার মানুষ ঈশ্বরের সন্ধান পাওয়া যায়। সমাজের নিকৃষ্ট মানসিকতাকে প্রশ্নচিহ্নে বিদ্ধ করলেন লালন শাহ্ –

‘জাত গেল জাত গেল বলে
একি আজব কারখানা।
সত্য কাজে কেউ নয় রাজি
সবই দেখি তা না না না।।
আসবার কালে কি জাত ছিলে
এসে তুমি কি জাত নিলে।
কি জাত হবা যাবার কালে
সেই কথা ভেবে বলো না।।’

দেহতত্ত্ব- বাউল দর্শনের অন্যতম মূল স্তম্ভ হল দেহতত্ত্ব। বাউলরা বিশ্বাস করেন এই দেহই আত্মা ও ব্রহ্মের মিলনক্ষেত্র। দেহই ব্রহ্মমন্দির। লালন তাঁর গানে ‘খাঁচা’ নামক রূপকের আশ্রয়ে দেহতত্ত্বকে তুলে ধরেছেন। তিনি বললেন – ‘খাঁচার ভিতর অচিন পাখি কেমনে আসে যায়’। ‘অচিন পাখি’ হলেন সেই আত্মা, যাঁর কোনো জন্ম নেই, মৃত্যু নেই। তিনি নিত্য, শাশ্বত ও অবিনশ্বর। তিনি বার বার দেহ ধারণ করেন এবং সেই দেহ নষ্ট হলে আবার তিনি অন্য কোনো নতুন দেহের দ্বারা অবচ্ছিন্ন হন। কারণ দেহ বা শরীর অনিত্য, নশ্বর। গীতায় ভগবান এই তত্ত্বেরই উপদেশ করেছেন এইভাবে –

‘বাসাংসি জীর্ণানি যথা বিহায় নবানি গৃহ্ণাতি নরোপরাণি।
তথা শরীরাণি বিহায় জীর্ণান্যন্যানি সংযাতি নবানি দেহী’।।[2]

অর্থাৎ, মানুষ যেমন পুরোনো বস্ত্র ফেলে নতুন বস্ত্র ধারণ করে, ঠিক একই ভাবে নিত্য শাশ্বত আত্মা পুরোনো দেহ ত্যাগ করে নতুন দেহ ধারণ করেন। আত্মার শরীরধারণের এই গূঢ় তত্ত্বকে লালন ফকির কত সরল ভাষায় বললেন ‘কেমনে আসে যায়’।

মানুষ চিরাচরিত স্বভাববশতঃ ইন্দ্রিয় সুখকেই প্রাধান্য দিয়ে এসেছে। আমরা সাধারণ মানুষেরা অজ্ঞানের সংস্কারবশতঃ আত্মকল্যাণ বলতে দেহের কল্যাণকেই বুঝি। দেহ ও আত্মার তাদাত্ম্য সম্বন্ধ করে ফেলি। তাই বারংবার দৈহিক সুখের আশে দেহকেই চেয়ে ফেলি। কিন্তু গীতা উপনিষদ্ আদি বেদান্তগ্রন্থ বারবার এই দেহের অনিত্যত্বের কথাই বলেছে। লালন তাকেই অনুসরণ করে বললেন ‘খাঁচা’ যে ‘কাঁচা বাঁশের’ – তা নশ্বর, ক্ষণস্থায়ী -

‘মন তুই রইলি খাঁচার আসে,
খাঁচা যে তোর কাঁচা বাঁশের।
কোন দিন খাঁচা পড়বে খসে,

---

[1] মহাবাক্য, ছান্দোগ্য উপনিষদ্

[2] গীতা ২.২২

ফকির লালন কেঁদে কয়'।

মানবদেহকে তিনি প্রাসাদের সাথে তুলনা করেছেন -

'আট কুঠুরী নয় দরজা আটা
মধ্যে মধ্যে ঝরকা কাঁটা।
তার উপরে সদর কোঠা,
আয়না মহল তায়'।

আট কুঠুরী বলতে আটটি অঙ্গকে বুঝিয়েছেন – মস্তক, বক্ষ, উদর, পৃষ্ঠ, হস্তদ্বয় আর পাদদ্বয়। নয় দরজা বলতে নয়টি ইন্দ্রিয়দ্বার – চক্ষুদ্বয়, কর্ণদ্বয়, নাসিকাদ্বয়, মুখবিবর, মলদ্বার ও জননেন্দ্রিয়। উপনিষদাদি বেদান্তগ্রন্থগুলিতে চক্ষু-কর্ণ-নাসিকা-জিহ্বা-ত্বক এই পঞ্চ জ্ঞানেন্দ্রিয় এবং বাক্-পাণি-পাদ-পায়ু-উপস্থ এই পঞ্চ কর্মেন্দ্রিয়ের কথা বলা হয়েছে[1]। এবং মন, বুদ্ধি, চিত্ত, অহংকার এই অন্তঃকরণগুলির কথা বলা হয়েছে। সদর কোঠা বলতে লালন হৃদয়কে বুঝিয়েছেন। আয়না মহল হল মন বা অন্তঃকরণ যেখানে চৈতন্য প্রতিবিম্বিত হয়।

মায়া- বেদান্তের অন্যতম প্রধান জ্ঞাতব্য বিষয় এই অজ্ঞান। অজ্ঞানতাবশতই মানুষ না জানি কত সহস্র-লক্ষ জন্মান্তরের পরেও নিজেকে – মনের মানুষকে জানতে সক্ষম হয় না। এই অজ্ঞানের সংস্কার লক্ষ লক্ষ জন্ম ধরে এতটাই দৃঢ় হয়ে জাঁকিয়ে বসেছে যে তা নাশ করা দূরূহ, কিন্তু অসম্ভব নয়। অজ্ঞান ব্যষ্টি-সমষ্টিভেদে দুই প্রকার। সমষ্টি অজ্ঞানকেই বলে মায়া। আর ব্যষ্টি অজ্ঞান হল অবিদ্যা। তবে লালন তাঁর গানগুলিতে অবিদ্যা অর্থেই কোথাও কোথাও মায়া শব্দের ব্যবহার করেছেন। বেদান্তের ভাষায় এই মায়া বা অজ্ঞান বলতে সৎ-অসৎ-রূপে অনির্বচনীয়, ত্রিগুণাত্মক, জ্ঞানের দ্বারা নিবর্তনীয়, ভাবরূপ কিছু একটা[2]। অজ্ঞানের উদাহরণ হিসেবে নেওয়া যাক্ 'রজ্জুতে সর্পভ্রম'। অজ্ঞানের আবরণ ও বিক্ষেপ নামক দুটি শক্তি রয়েছে। আবরণ শক্তি দৃষ্টিপথ থেকে রজ্জুর জ্ঞানকে আবৃত করে এবং তাতে সর্পত্ব-সম্ভাবনা তৈরি করে। এবং বিক্ষেপশক্তি তাতে সর্পকে সৃষ্টি করে। অজ্ঞানের এই দুই শক্তির দ্বারাই পরমতত্ত্ব ব্রহ্মের জ্ঞান আবৃত হয়ে অনির্বচনীয় মিথ্যা জগৎ সৃষ্টি হয়। আর সেই মায়া বা অজ্ঞানের কারণেই লালন পড়শির সাথে একই দেহভাণ্ডে থেকেও তাঁকে উপলব্ধি করতে পারছেন না। তাই তিনি বললেন –

'সে আর লালন একখানে রয়
তবু লক্ষ যোজন ফাঁক রে...'

বাউল গানের অন্যত্রও ধ্বনিত হয়েছে একই সুর –

'কি ঘর বানাইমু আমি শূন্যের মাঝার?
লোকে বলে ঘর-বাড়ি ভালা নাই আমার'।

কর্মফল ও পুনর্জন্ম- কর্মফল ও পুনর্জন্মের তত্ত্ব ভারতীয় দর্শনের অন্যতম বৈশিষ্ট্য। অজ্ঞানবশতই জীব কামনাযুক্ত কর্ম করে ফেলে। কামনা করলেই ভালো কর্মের ভালো ফল আর খারাপ কর্মের খারাপ ফল ভোগ হয়। আর এই কর্মফলই মানুষের পরবর্তী
জন্ম নির্ধারণ করে। লালন তাই বললেন –

'কপালের ফের নইলে কি আর
পাখিটির এমন ব্যবহার।
খাঁচা ভেঙ্গে পাখি আমার,
খাঁচা ভেঙ্গে পাখি আমার কোন খানে পালায়'।

---

[1] জাগরিতস্থানো বহিষ্প্রজ্ঞঃ সপ্তাঙ্গ একোনবিংশতিমুখঃ....। – মাণ্ডুক্যোপনিষদ্। এখানে জাগ্রত অবস্থায় জীবের এই পঞ্চ জ্ঞানেন্দ্রিয়, পঞ্চ কর্মেন্দ্রিয় ও মন, বুদ্ধি, চিত্ত, অহংকার এই অন্তঃকরণগুলির দ্বারা জ্ঞান প্রাপ্ত হয়।

[2] অজ্ঞানং তু সদসদ্ভ্যাম্ অনির্বচনীয়ং ত্রিগুণাত্মকং জ্ঞানবিরোধি ভাবরূপং যৎকিঞ্চিৎ ইতি বদন্তি। - বেদান্তসার

মনুষ্যজন্ম ও বিবেক- মানুষের সবচেয়ে বড় প্রাপ্তিই হল তার এই মনুষ্যজন্ম। প্রত্যেক জীবেরই মুখ্য প্রয়োজন হল দুঃখ থেকে মুক্তিলাভ। আর তার একমাত্র উপায় হল নিজেকে জানা। জীবদেহাবচ্ছিন্ন আত্মা আর পরমাত্মার মধ্যে যে কোনো ভেদ নেই - এই 'বিবেক' অর্থাৎ ভেদজ্ঞান জাগ্রত হলেই জীব আর শরীরের বা মনের দুঃখকে নিজের দুঃখ বলে মনে করে শোকগ্রস্ত হয় না। কারণ সেই আত্মা স্বরূপতই আনন্দ এইরূপ বোধ তার জন্মায়। আর এই বিবেক মনুষ্য ভিন্ন পশুপক্ষী বা পন্নগ যোনিতে সম্ভব নয়। সাধন-ভজন দ্বারা আত্মজ্ঞান প্রাপ্তির শ্রেষ্ঠ সাধনই হল এই 'মানবজনম'। অমৃতের সন্তান মানুষ। তাই তো লালন তাঁর গানে বললেন – 'দেব-দেবতাগণ করেন আরাধন জন্ম নিতে মানবে'। বেদাদির জ্ঞানরাশি প্রাপ্ত হলে পর আত্মজিজ্ঞাসা হয়। তারপর সাধক শ্রবণ-মনন-নিদিধ্যাসন দ্বারা আত্মলীন অবস্থা প্রাপ্ত হন। মনুষ্যযোনিতেই সর্বাধিক দুঃখ থেকে মুক্তির ইচ্ছা জাগ্রত হলে সে নিজস্ব বিবেকবোধের দ্বারা দুঃখমুক্তির পথে উত্তীর্ণ হতে সক্ষম হয়। লালনের ভাষায় – 'এই মানুষে হবে মাধুর্য্য ভজন
তাইতে মানবরূপ গঠলেন নিরঞ্জন..'

লালন বললেন – 'এমন মানবজনম আর কি হবে, মন যা করো ত্বরায় করো এই ভবে'। অনেক পুণ্যের ফলে প্রাপ্ত এই 'মানবতরণী' যেন বৃথা না হয়ে যায় তাই তিনি তাঁর মনকে এক মূহুর্তও সময় নষ্ট না করে শীঘ্রই আত্মমগ্ন হওয়ার পথে চালনা করছেন – 'বেয়ে যাও ত্বরায় তরী সুধারায় যেন ভবা না ডোবে,
মন যা করো ত্বরায় করো এই ভবে...'

মুক্তি- প্রত্যেক ভারতীয় দর্শনের মতোই অদ্বৈত বেদান্তেরও লক্ষ্য দুঃখ থেকে ঐকান্তিক ও আত্যন্তিক মুক্তি। লালনগীতিতেও ধ্বনিত হয়েছে একই সুর – 'পড়শি যদি আমায় ছুঁতো, যম-যাতনা সকল যেতো দূরে'। ছান্দোগ্য উপনিষদে বলা হয়েছে 'তরতি শোকম্ আত্মবিৎ'[1]। অর্থাৎ যিনি আত্মাকে জানেন তিনি ব্যক্তিগত ক্ষুদ্র শোককে উত্তীর্ণ হন। কারণ আত্মবিৎ জানেন শরীর ও শারীর দুটো ভিন্ন। শরীরের শোক আছে, দুঃখ আছে কিন্তু শারীর বা আত্মা আনন্দময় প্রেমাস্পদ। তাই লালন বললেন যদি সেই দেহের মধ্যে স্থিত পড়শিরূপ ঈশ্বর একবারের জন্য তাঁকে 'ছুঁতো' অর্থাৎ লালন যদি একবার সেই আনন্দস্বরূপ তাঁকে উপলব্ধি করতে পারতেন তবে সকল যমযাতনারূপ শোক-দুঃখের পাথার থেকে তিনি মুক্ত হতে পারতেন।

উপসংহার

লালন সবার উপরে মানবতাকে প্রাধান্য দিয়েছিলেন। তাই তাঁর জাতপাত নিয়ে সমাজে যা কিছু কুৎসা রটেছিল তার বিরুদ্ধে তিনি বলেছিলেন – 'সব লোকে কয় লালন কি জাত সংসারে। লালন বলে জাতের কি রূপ দেখলাম না এই নজরে'। তিনি আরও বললেন – 'এই বিশ্বে মানুষের উপর আর কিছু নাই'। কারণ তিনি বুঝেছিলেন মানুষ আর পরমাত্মার মধ্যে কোনো ভেদ নেই। তিনি সেই একত্বের কথাই সরল ভাষায় তুলে ধরেছিলেন। ঠিক যেমনটা রবিঠাকুর বলেছেন তাঁর গানে – 'আমার প্রাণের মানুষ আছে প্রাণে, তাই হেরি তায় সকলখানে'। এইভাবে এই প্রবন্ধে লালনগীতিতে ফুটে ওঠা একত্বতত্ত্ব বা আত্মতত্ত্ব ও অদ্বৈতবেদান্তভাবনার ধারণা ও বিশ্লেষণ যথামতি প্রস্তুত করা হল।

গ্রন্থপঞ্জী

১. গম্ভীরানন্দ, স্বামী, *উপনিষদ্-গ্রন্থাবলী (খণ্ড – ১,২,৩),* উদ্বোধন কার্যালয়, কলকাতা, ২০২১ সন্।
২. পাল, বিপদ্ভঞ্জন, *বেদান্তসার,* সংস্কৃত পুস্তক ভাণ্ডার, কোলকাতা-৬, ১৪২০ বঙ্গাব্দ।
৩. ভট্টাচার্য্য, অধ্যাপক উপেন্দ্রনাথ, *বাংলার বাউল ও বাউল গান,* ওরিয়েন্ট বুক কোম্পানী, কলিকাতা ১২, ১৩৬৪ বঙ্গাব্দ।
৪. শাস্ত্রী, কোকিলেশ্বর, *অদ্বৈতবাদ,* কলিকাতা বিশ্ববিদ্যালয়, ১৯২২ সন্।

[1] ছান্দোগ্য উপনিষদ্, ৭.১.৩

প্রত্যাহার : একটি সমীক্ষা

অভিজিৎ দাস,
গবেষক, সংস্কৃত ব্যাকরণ বিভাগ,
কুমারভাস্করবর্মাসংস্কৃতপুরাতনাধ্যয়নবিশ্ববিদ্যালয়,
নলবাড়ি,আসাম-781337
মোঃ-7074325385
ই-মেইল – mr.dassdk@gmail.com

সারসংক্ষেপ - বৃদ্ধিকে প্রাপ্ত হতে হতে বর্তমানে সর্বজন বিদিত সংস্কৃতব্যাকরণ হিসেবে পানীয় ব্যাকরণ বিশেষ গুরুত্বপূর্ণ স্থান প্রাপ্ত করেছে। তো এই পানি নিয়ে ব্যাকরণের সংক্ষিপ্ত ইতিহাস বিচার করে ও সর্বপ্রথম পাঠ হিসেবে কি পড়া উচিত তা বিচার করতে করতে প্রত্যাহারের সমস্ত দিক তুলে ধরা হয়েছে। সেখানে সর্ব প্রথমে প্রত্যাহার কে কেন পাইনি ও ব্যাকরণ পড়তে গেলে সর্বপ্রথম পড়া উচিত তার বিস্তারিত বিবেচন করা হয়েছে। প্রত্যাহার গঠন করার জন্য বিশেষ উপাদান হলো মহেশ্বর শক্র মাহেশ্বর সূত্র তাই মহেশ্বর সূত্রের আলোচনা করা হয়েছে এবং প্রত্যাহার গঠন কিভাবে হয় তার বিবেচনা করা হয়েছে। এবং সর্বশেষে প্রত্যাহার গুলি গুলির সমস্ত রূপ দেখানো হয়েছে এইভাবে আমার গবেষণা পত্র টি লিখিত হয়েছে।

কূটশব্দ – মাহেশ্বরসূত্র, প্রত্যাহার, অচ্ , হল্, সংস্কৃতব্যাকরণ, পাণিনীয় ব্যাকরণ।

পৃথিবীর আদিমতম ভাষা গুলির মধ্যে একটি অন্যতম ভাষা হল সংস্কৃত ভাষা। এই সংস্কৃত ভাষা কিভাবে উৎপত্তি হয়েছে সেই বিষয়ে আমরা জানতে পারি যে প্রাচীন ভারতীয় আর্য ভাষা বিকৃত হতে থাকলে আচার্য পাণিনি মহাশয় একটি ব্যাকরণ গ্রন্থ রচনা করেন। সেই ব্যাকরণ গ্রন্থ অনুযায়ী যে ভাষা প্রবর্তিত হয় সেই ভাষায় সংস্কৃত ভাষা রূপে প্রচলিত। অর্থাৎ প্রাচীন ভারতীয় আর্য ভাষার বা বৈদিক ভাষার একটি সংস্কারিত রূপ হল সংস্কৃত ভাষা। ভাষার এই সংস্কার পাণিনি মহাশয়ের অষ্টাধ্যায়ী গ্রন্থের দ্বারাই হয়েছিল। পরবর্তীকালে এই অষ্টাধ্যায়ী গ্রন্থকে অনুসরণ করে বহু পরিমাণ আলোচিত হয়েছে, ব্যাখ্যা লিখিত হয়েছে, যা একটি পরম্পরা তৈরি করেছে এবং এই পরম্পরা পাণিনীয় ব্যাকরণ পরম্পরা নামে প্রসিদ্ধি লাভ করেছে। পাণিনীয় ব্যাকরণ প্রাচীন ব্যাকরণ এবং নব্য ব্যাকরণ নামে দুটি ভাগে বিভক্ত হয়। পাণিনীয় ব্যাকরণ পড়তে গিয়ে সর্বপ্রথমে পড়তে হয় মাহেশ্বর সূত্র যা প্রত্যাহার সূত্র, বর্ণসমাম্নয় নামেও পরিচিত। কিভাবে বুঝব পাণিনীয় ব্যাকরণ পড়তে গিয়ে সর্বপ্রথম মহেশ্বর সূত্র পড়তে হয়? অষ্টাধ্যায়ী গ্রন্থের প্রথম সূত্রটি হল – "বৃদ্ধিরাদৈচ্" (পা.সূ.-১.১.১)।[1] এখানে তিনটি পদ আছে বৃদ্ধিঃ, আৎ, এবং ঐচ্। এই ঐচ্ হল একটি প্রত্যাহার, কিছু বর্ণের সমষ্টি। এখন ঐচ্ পদের অর্থ জানতে হলে মাহেশ্বর সূত্র আবশ্যক। অতএব অষ্টাধ্যায়ী গ্রন্থের প্রথম সূত্র এর জ্ঞান হতে গেলে প্রত্যাহারের জ্ঞান আবশ্যক এবং প্রত্যাহারের জ্ঞান হতে গেলে মাহেশ্বর সূত্র প্রয়োজন হয়। সেই হেতু মাহেশ্বর সূত্র প্রথমে পড়তে হয়।

আবারও, মহাভাষ্যকার পতঞ্জলি শব্দানুশাসন নামে মহাভাষ্য রচনা করার সময় পস্পসাহ্নিক তারপর প্রত্যাহার

[1] এখানে প্রথম সংখ্যা টি হল অধ্যায় সংখ্যা, দ্বিতীয় সংখ্যা টি হল পাদসংখ্যা এবং তৃতীয় সংখ্যা টি সূত্র সংখ্যা। এই সমস্ত অষ্টাধ্যায়ী গ্রন্থের সম্বন্ধে বলা হল।

আহ্নিক রচনা করেছেন। সেহেতু বোঝা যায় যে, ব্যাকরণ গ্রন্থ পড়তে হলে মাহেশ্বর সূত্র বা প্রত্যাহার সূত্রের জ্ঞান প্রথমে আবশ্যক। আবারও, বর্তমান সময়ে পাণিনীয় ব্যাকরণের সর্বোপযোগী এবং বিদ্বানদের গ্রহণযোগ্য দীক্ষিতের বৈয়াকরণসিদ্ধান্তকৌমুদী গ্রন্থ । সেই গ্রন্থে সর্বপ্রথম সূত্রটি হল- "হলন্ত্যম্" এই সূত্র তিনি আবৃত্তি করে পাঠ করেছেন সেই আবৃত্তি পাঠে হল্ পদ এবং প্রকৃত সূত্রে হল্ পদ ভিন্ন ভিন্ন অর্থে ব্যবহৃত হয়েছে। কিন্তু দুই ক্ষেত্রেই হল্ পদের জ্ঞান হতে গেলে মাহেশ্বর সূত্রের জ্ঞান আবশ্যক। আবৃত্তি পাঠে হল্ পদ কে জানতে গেলে চতুর্দশতম মাহেশ্বর সূত্র কে জানতে হয় এবং প্রকৃত সূত্রে হল্ কে জানতে গেলে হল্ প্রত্যাহার জানতে হয় যা (হল্) চতুর্দশ মাহেশ্বর সূত্রধারা নির্মিত। তাই সর্বপ্রথমে চতুর্দশ মহেশ্বর সূত্র পড়তে হয়। বা সূত্রের জ্ঞান অবশ্যক হয়।

আবারও, লঘুসিদ্ধান্তকৌমুদী গ্রন্থের মঙ্গলাচরণে আচার্য বরদারাজ লিখেছেন যে পাণিনীয় ব্যাকরণে প্রবেশের জন্য লঘুসিদ্ধান্তকৌমুদী গ্রন্থ লিখিত হচ্ছে এবং এই গ্রন্থের সর্বপ্রথম প্রতিপাদ্য বিষয় হলো অ ই উ ণ্ ইতি আদি চতুর্দশ মাহেশ্বর সূত্র। এ থেকে বোঝা যায় যে পাণিনীয় ব্যাকরণ পড়তে সর্বপ্রথম চতুর্দশ মাহেশ্বর সূত্রের জ্ঞান আবশ্যক। আবারও পাণিনীয় ব্যাকরণ পড়ানোর সময় পাণিনীয় সম্প্রদায়ের আচার্য গণ সর্বপ্রথম মাহেশ্বর সূত্র পড়ান। সেই থেকে বোঝা যায় সর্বপ্রথম মাহেশ্বর সূত্রের জ্ঞান আবশ্যক। একটি প্রশ্ন আছে, প্রথমে মাহেশ্বর সূত্রের জ্ঞান আবশ্যক বুঝলাম। এই সূত্রগুলি কে মাহেশ্বর সূত্র কেন বলা হয়?

যাগ্যবল্কমুনি দ্বারা বিরচিত পাণিনীয় শিক্ষা গ্রন্থে বলেছেন-

যেনাক্ষরসমাম্নায়মধিগম্য মহেশ্বরাৎ।
কৃৎস্নং ব্যাকরণং প্রোক্তং তস্মৈ পাণিনয়ে নমঃ।।[1]

এখানে মহেশ্বরাৎ পদটি প্রমাণিত করে যে, দেবাদিদেব মহেশ্বরের থেকে পাণিনি মুনি অক্ষর সমাম্নায়ের জ্ঞান প্রাপ্ত করেছেন। তাই সেই গুলি কে মাহেশ্বর সূত্র বলা হয়।

আরও, নন্দিকেশর এর রচিত কাশিকা গ্রন্থে ও এই সূত্র গুলিকে ব্যাখ্যা করার সময় বলেছেন -

নৃত্তাবসানে নটরাজরাজো ননাদ ঢক্কাং নবপঞ্চবারম্।
উদ্ধর্তুকামঃ সনকাদিসিদ্ধানেতদ্বিমর্শে শিবসূত্রজালম্।।
অত্র সর্বত্র সূত্রেষু, অন্ত্যং বর্ণচতুর্দশম্।
ধাত্বর্থং সমুপাদিষ্টং পাণিন্যাদীষ্টসিদ্ধয়ে ।।[2]

ইত্যাদি প্রমাণ থেকে বোঝা যায় যে, মহেশ্বর থেকে আগত তাই মাহেশ্বর। "তত আগতঃ"[3] এই সূত্রের দ্বারা আগত অর্থে অণ্ প্রত্যয় করে মাহেশ্বর রূপ সৃষ্টি হয়। মহেশ্বর থেকে এসেছে এর তাৎপর্য হলো মহেশ্বরের প্রসাদ থেকে লাভ হয়েছে। আরও, ভট্টজিদীক্ষিত তার বৈয়াকরণসিদ্ধান্তকৌমুদী গ্রন্থে মঙ্গলাচরণের পরে এই চতুর্দশ সূত্র পাঠ করে লিখেছেন – "ইতি মাহেশ্বরাণি সূত্রাণি ....." ইত্যাদি। এখান থেকেও প্রমাণিত হয় যে, সূত্রগুলি মাহেশ্বর সূত্র। যদিও আম্নায় বা সমাম্নয় শব্দ শুধুমাত্র বেদের জন্যই প্রযোজ্য তথাপি মহেশ্বর থেকে এসেছে তাই এই সূত্রগুলি শ্রুতির মত এবং এই সূত্রগুলি কে বর্ণ সমাম্নয় বা আম্নয় নামেও অভিহিত করা হয়। আরও, ঋকতন্ত্র ব্যাকরণে আচার্য শাকটায়ন বলেছেন –

[1] পাণিনীয় শিক্ষা তে ৫৭ নম্বর শ্লোক।
[2] কাশিকা তে ১ ও ২ নম্বর কারিকা।
[3] অষ্টাধ্যায়ীর ৪.৩.৭৪ তম সূত্র।

"ইদমক্ষরচ্ছন্দো বর্ণশঃ সমনুক্রান্তং যথাহহচার্যা উচুর্ব্রহ্মা বৃহস্পতয়ে প্রোবাচ বৃহস্পতিরিন্দ্রায়েন্দ্রো ভরদ্বাজায় ভরদ্বাজ ঋষিভ্য ঋষয়ো ব্রাহ্মণেভ্যস্তং খল্বিমমক্ষরসমাম্নায়মিত্যাচক্ষতে, ন ভুক্ত্বা ন নক্তং প্রব্রুয়াদ্ ব্রহ্মরাশিঃ ।"এখানে ইদমক্ষরচ্ছন্দো এই পদ থেকে প্রমাণিত হয় যে, এই অক্ষর সমূহ নিত্য বেদের মতো।

একটি প্রশ্ন আছে, আমরা জানি যে, সূত্র ছয় প্রকারের।

সংজ্ঞা চ পরিভাষা চ বিধির্নিয়ম এব চ।

অতিদেশোহধিকারশ্চ ষড়-বিধং সূত্রলক্ষণম্।।[1]

ইত্যাদি বৃদ্ধ প্রয়োগ থেকে। অতএব এই চতুর্দশ মাহেশ্বর সূত্র গুলি কোন প্রকারের বা ধরনের সূত্র?

পাণিনি মুনির আদিরন্ত্যেন সহেতা[2] এই সূত্রের দ্বারা অণ্ ইণ্ অচ্ ইত্যাদি সংজ্ঞা তৈরি হয়। এবং মহেশ্বর সূত্রগুলি এই সংজ্ঞা সূত্রের সাথে মিলিত হয়ে অণ্ ইণ্ অচ্ ইত্যাদি সংজ্ঞা তৈরি করতে সাহায্য করে, সেই জন্য এই মাহেশ্বর সূত্র গুলিও সংজ্ঞা সূত্র নামে অভিহিত হয়। এখন একটি প্রশ্ন হল এই মাহেশ্বর সূত্রের জ্ঞানের ফল কি? বা কিভাবে ব্যাকরণ পড়তে আমাদের সাহায্য করে? এই মাহেশ্বর সূত্রের ফল হল অণ্ ইণ্ অচ্ ইত্যাদি প্রত্যাহার[3] গঠন। পরিভাষা[4] জ্ঞাপন। অত্যন্ত লঘু উপায়ে পাণিনির শাস্ত্রপ্রবৃত্তি।[5] এই থেকে শব্দশাস্ত্র পুষ্পরূপে ও সাধুশব্দপ্রয়োগ ফল রূপে প্রাপ্ত হয়। পাণিনীয় ব্যাকরণের অষ্টাধ্যায়ীর সূত্রগুলির অর্থ নিরূপণ করতে হলে আমাদের সেই সূত্রে অবস্থিত পদগুলির জ্ঞান আবশ্যক হয়। এবং বিভিন্ন সূত্রে পাণিনি মহোদয় কিছু পারিভাষিক শব্দের প্রয়োগ করেছেন সেই পারিভাষিক শব্দ গুলির মধ্যে কিছু শব্দ প্রত্যাহার নামে অভিহিত। সেই সেই প্রত্যাহার দ্বারা কি বস্তুর (বস্তু বলতে এখানে অ, ই ইত্যাদি বর্ণের)জ্ঞান হবে তা আমাদের প্রত্যাহার গঠনের জ্ঞানের অধীনস্থ হয়। অর্থাৎ সেই প্রত্যাহার দ্বারা কোন কোন বর্ণের গ্রহণ হবে তাই জানতে হলে প্রত্যাহার কিভাবে গঠন হয় সেটা জানতে হবে। প্রত্যাহার বা অণ্ ইক্ অচ্ ইত্যাদি সংজ্ঞা গঠন করার সূত্র হল- আদিরন্ত্যেন সহেতা। ভট্টজিদীক্ষিত[6] এই সূত্রের বৃত্তি লিখেছেন অন্ত্যেনেতা সহিত আদির্মধ্যগানাং স্বস্য চ সজ্ঞং স্যাৎ[7] অর্থাৎ অন্তিমে উচ্চারিত ইৎ সজ্ঞক বর্ণের সাথে উচ্চারিত আদি বর্ণ এবং দুই বর্ণের মধ্যবর্তী বর্ণ গুলির এবং নিজের (আদি বর্ণের) বোধক হয়। উচ্চারিত আদি ও অন্ত বর্ণ দুটি (অণ্) তাদের মধ্যবর্তী সমস্তের বোধ এবং আদি বর্ণ তার নিজের বোধ করাতে পারে। উদাহরণের জন্য আমরা প্রথমে মাহেশ্বর সূত্রগুলি দেখব

১. অ ই উ ণ্, ২. ঋ ঌ ক্, ৩. এ ও ঙ্

---

[1] ব্যাকরণ পরম্পরায় শ্রুত।

[2] অষ্টাধ্যায়ীর ১.১.৭১ তম সূত্র।

[3] আদিরন্ত্যেন সহেতা এই সূত্রের দ্বারা করা সংজ্ঞা গুলিকে প্রত্যাহার শব্দ দিয়ে বোধিত করা হয়। এই কথা উপদেশেজনুনাসিক ইৎ সূত্রে ভট্টজিদীক্ষিত বলেছেন। আরও প্রত্যাহ্রিয়ন্তে সংক্ষিপ্যন্তে বর্ণা যত্র স প্রত্যাহারঃ এই ব্যুৎপত্তি থেকে এতৎ সূত্র দ্বারা গঠিত সংজ্ঞা গুলিকে প্রত্যাহার নামে বলা যেতে পারে।

[4] পরিভাষেন্দুশেখর গ্রন্থের প্রথম পরিভাষা। ব্যাখ্যানতো বিশেষপ্রতিপত্তির্নহি সন্দেহাদলক্ষণম্ ।

[5] মহাভাষ্যকার বলেছেন – বৃত্তিসমবায়ার্থো বর্ণানামুপদেশঃ কর্তব্যঃ।

[6] ভট্টোজি দীক্ষিতর ছিলেন ১৭ শতকের একজন সংস্কৃত ব্যাকরণবিদ যিনি সিদ্ধান্ত কৌমুদী রচনা করেছিলেন । তাঁর বাসস্থান ছিল কাশী যা প্রাচীন ঐতিহ্যের শহর, পাণিনীয় ব্যাকরণ অধ্যয়নের ক্ষেত্র। পাণিনীয় সূত্রের ক্রমকে ভিত্তি হিসেবে বিবেচনা করা হত। ব্যবহারিক সিদ্ধির দৃষ্টিকোণ থেকে এই ক্রমটি কঠিন ছিল, কারণ একটি প্রক্রিয়া সম্পাদনের জন্য বিভিন্ন অধ্যায় থেকে সূত্র প্রয়োগ করতে হত। এই অসুবিধার কারণে এমন একটি পদ্ধতি আবিষ্কার করা প্রয়োজন হয়েছিল যা একটি নির্দিষ্ট প্রক্রিয়া সম্পাদনের জন্য প্রয়োজনীয় সমস্ত সূত্র এক জায়গায় সরবরাহ করবে। ভট্টোজি দীক্ষিত প্রক্রিয়া কৌমুদীর উপর ভিত্তি করে সিদ্ধান্ত কৌমুদী রচনা করেছিলেন।

[7] বৈয়াকরণ সিদ্ধান্ত কৌমুদীতে আদিরন্ত্যেন সহেতা সূত্রের বৃত্তি।

৪. ঐ ঔ চ্,	**৫. হ য ব র ট্,**	**৬. ল ণ্**
৭. ঞ ম ঙ ণ ন ম্,	**৮. ঝ ভ ঞ্,**	**৯. ঘ ঢ ধ ষ্**
১০. জ ব গ ড দ শ্,	**১১. খ ফ ছ ঠ থ চ ট ত ব্,**	**১২. ক প য়্**
১৩. শ ষ স র্,	**১৪. হ ল্**	

এখানে একটি প্রত্যাহার হল অচ্। এই অচ্ প্রত্যাহার সূত্রের দ্বারা কিভাবে গঠন হল, সেটা দেখে নেওয়া যাক, উচ্চারিত অচ্ শব্দে দুটি বর্ণ রয়েছে অ এবং চ্ (চ হস)। সূত্রে বলেছে অন্তিমে উচ্চারিত এখানে চ্ তার সাথে উচ্চারিত আদিবর্ণ এখানে অ। এই দুই বর্ণের মধ্যবর্তী সমস্ত বর্ণ গুলি এবং আদিবর্ণ তার নিজের বোধ করায়। অর্থাৎ অ থেকে চ পর্যন্ত সমস্ত বর্ণগুলি এবং অবর্ণের এই অচ্ প্রত্যাহার দ্বারা বোধ করা হয় বা জ্ঞান লাভ করা হয়।

একটি প্রশ্ন আছে, এই প্রত্যাহার গঠন করতে হলে সূত্রে উচ্চারিত শব্দের অর্থ জানতে হয় বা পদগুলির অর্থ জানতে হয় । এই সূত্রে উচ্চারিত ইতা তৃতীয়ান্ত শব্দের মূল শব্দ ইৎ এই ইৎ শব্দের জ্ঞান কিভাবে হয়?

পানিনি মহোদয়ের "হলন্ত্যম্"[1] সূত্রের দ্বারা ইৎ পদের জ্ঞান হয়। অর্থাৎ উপদেশ অবস্থায় উচ্চারিত অন্তিম হল্ বর্ণ (ব্যঞ্জনবর্ণ) গুলির ইৎ সংজ্ঞা হয়। একটি প্রশ্ন আছে। এই উপদেশ কাকে বলে? উপদেশ হলো আদি উচ্চারণ অর্থাৎ ব্যাকরণ কে সমৃদ্ধ করেছে যে আচার্য এবং সেই সম্বন্ধিত আচার্য গণের উচ্চারণ অর্থাৎ উচ্চারিত শব্দ সমূহকে'ই উপদেশ বলা যেতে পারে।[2]

আরও, মহাভাষ্যকার পতঞ্জলি বলেছেন "ধাতুপ্রাতিপদিকনিপাতপ্রত্যাহারসূত্রপ্রত্যয়াদেশানামন্ত্যম্"[3] অর্থাৎ ধাতু, প্রাতিপদিক, নিপাত, প্রত্যাহার, সূত্র, প্রত্যয় এবং আগম এই সমস্তের অন্তিম বর্ণ গুলির বা অন্তিম ব্যঞ্জনবর্ণ গুলির ইৎ সংজ্ঞা হয়। পতঞ্জলির বাক্য থেকে এমন আভাস পাওয়া যায়।

আরও, এই উপদেশ সম্বন্ধে একটি কারিকা প্রচলিত হয়ে আছে যদিও বা এই কারিকাটিকে পৌঢ়মনোরমা গ্রন্থে দোষ যুক্ত হিসাবে গণ্য করা হয়েছে। কারিকাটি হল –

ধাতুসূত্রগণোণাদিবাক্যলিঙ্গানুশাসনম্।
আগমপ্রত্যয়াদেশা উপদেশাঃ প্রকীর্তিতাঃ॥[4]

অর্থাৎ, ভূ আদি ধাতু, অ ই উ ণ্ আদি সূত্র,উণাদি সূত্র, বার্তিক,লিঙ্গানুশাসন, আগম, প্রত্যয় এবং আদেশ এই গুলি উপদেশ নামে জানা যায়। একটি প্রশ্ন আছে, উপদেশ তো বুঝলাম। কিন্তু উপদেশে অন্তিম হল্ এই হল্ শব্দের অর্থ কি ভাবে বুঝবো? হল্ হল একটি প্রত্যাহার যা আদিরন্ত্যেন সহেতা[5] সূত্র দ্বারা গঠিত হয় এবং যা দ্বারা সমস্ত ব্যঞ্জনবর্ণ গুলি বোধিত হয়। একটি প্রশ্ন আছে, ইৎ শব্দকে জানতে গেলে হলন্ত্যম্ কে জানা দরকার। আবার হলন্ত্যম্ এ পঠিত হল্ শব্দকে জানতে গেলে ইৎ কে জানা দরকার। মানে ঠিক কিছু বুঝতে পারছি না ! হ্যাঁ ঠিক! শাস্ত্রকারেরা এখানে অন্যোন্যাশ্রয়দোষ স্বীকার করেছেন। অন্যোন্যাশ্রয়দোষ হল পরস্পরাপেক্ষত্বমন্যোন্যাশ্রয়ত্বম্ অর্থাৎ নিজের অর্থবোধ করানোর জন্য একে

---

[1] অষ্টাধ্যায়ীর ১.৩.৩ তম সূত্র।

[2] উপদেশ আদ্যোচ্চারণম্। সিদ্ধান্ত কৌমুদীতে হলন্ত্যম্ সূত্রের বৃত্তি তে।

[3] অষ্টাধ্যায়ীর ১.৩.৩ তম সূত্রের ভাষ্যে।

[4] ব্যাকরণ পরম্পরায় শ্রত।

[5] অষ্টাধ্যায়ীর ১.১.৭১ তম সূত্র।

অন্যের ওপর নির্ভর হয়ে থাকা হল অন্যোন্যাশ্রয়। আরও, স্বজ্ঞাপ্ত্যধীনজ্ঞপ্তিকত্বমন্যোন্যাশ্রয়ত্বম্ অর্থাৎ নিজের অর্থ কে বোধিত করানোর জন্য অন্য কারোর ওপর নির্ভর করা আবার সেই নির্ভর করা অন্য বিষয়ের অর্থ বোধিত করানোর জন্য নিজের (পূর্বের টি যার অর্থ কে জানার জন্য অন্য বিষয়কে প্রয়োজন তার)অর্থ কে প্রয়োজন। সুতরাং একটি অর্থ বোধিত করানোর জন্য একে অপরের (পরস্পরের) ওপর নির্ভরশীল বা অধীনস্থ হওয়া বিষয়টিকে অন্যোন্যাশ্রয় বলে। এই অন্যান্য আশ্রয় হল একটি দোষ। মহাভাষ্যকার পতঞ্জলি বলেছেন যে অন্যোন্যাশ্রয়াণি কার্যাণি ন প্রকল্পন্তে। যেহেতু মহাভাষ্যকারের বচন অনুসারে অন্যোন্যাশ্রয়দোষ যুক্ত বিষয় কার্যে প্রবৃত্ত না হওয়ায় অন্যোন্যাশ্রয়দোষ হলন্ত্যম্ ও আদিরন্ত্যেন সহেতা এই সূত্র দুটির প্রবৃত্ত করানোর জন্য এই অন্যোন্যাশ্রয়দোষকে দূর করতে হবে। অর্থাৎ দোষ মুক্ত করতে হবে। এখন এই অন্যোন্যাশ্রয়দোষ মুক্ত করার অনেক উপায় আচার্যগণ কল্পনা করেছেন। তার মধ্যে সবথেকে প্রচলিত এবং প্রসিদ্ধ উপায়টি হলো হলন্ত্যম্ সূত্রের আবৃত্তি করে দোষ পরিহার করা। হলন্ত্যম্ সূত্র কে একবার আবৃত্তি করে পাঠ।[1] এখন পাণিনি মুনির হলন্ত্যম্ এবং আবৃত্তি করা হলন্ত্যম্ দুটি সূত্র করা হল। এখন আবৃত্তি করা সূত্রের অর্থ করা হল হল্ ইতি সূত্রে অন্তিম বর্ণ ইৎ সংজ্ঞক হয়।[2] এবং পাণিনি মুনির হলন্ত্যম্ সূত্রের অর্থ করা হলো উপদেশে অন্তিম হল্ ইৎ সংজ্ঞক হয়।[3]

এইভাবে আবৃত করা প্রথম সূত্রের দ্বারা মাহেশ্বর সূত্রে চতুর্দশতম সূত্রের যে অন্তিম বর্ণ (ল্) আছে তার ইৎ সংজ্ঞা করা হয়। এইভাবে ইৎ সংজ্ঞার জ্ঞান হওয়াতে আদিরন্ত্যেন সহেতা সূত্রের ইতের জ্ঞান হয়ে যায় । তারপর আদিরন্ত্যেন সহেতা সূত্র দ্বারা নির্মিত হল্ প্রত্যাহার (অর্থাৎ মাহেশ্বর সূত্রের পঞ্চম সূত্রের হ থেকে অন্তিম সূত্রের অর্থাৎ চতুর্দশ সূত্রের ল্ পর্যন্ত সমস্ত বর্ণগুলি।) হল পাণিনি মহোদয়ের হলন্ত্যম্ সূত্রে উচ্চারিত হল্ শব্দের অর্থ। এইভাবে অন্যোন্যাশ্রয়দোষ মুক্ত করে সূত্র দুটিকে কার্যে প্রবৃত্ত করানো হয়। আরও কোনও প্রশ্ন আছে- এখানে একটা প্রশ্ন আছে ইকো যণ্ অচি[4] সূত্রতে ইক্ স্থানে যণ্ আদেশ হয়। তাহলে ইক্ প্রত্যাহার দ্বারা ই উ ণ্ ঋ ৯ ক্ এই সমস্ত বর্ণের গ্রহণ হয়? না, এমন হয় না। মাহেশ্বর সূত্রগুলির যে অন্তিমে উচ্চারিত হল্(ব্যঞ্জন) বর্ণগুলি রয়েছে সেই বর্ণগুলির প্রত্যাহারে গ্রহণ হয় না। একটি প্রশ্ন! কেন গ্রহণ করা হয় না? প্রত্যাহারে ইৎ বর্ণগুলির গ্রহণ করা হয় না।[5] উদাহরণস্বরূপ - ইক্ প্রত্যাহারে ণ্ ও ক্ কারের গ্রহণ করা হয় নি। কোনও প্রমাণ আছে এই প্রশ্নের উত্তরে বলেছেন অনুনাসিকঃ[6] ইত্যাদি প্রয়োগ থেকে প্রমাণিত হয়। পাণিনি সূত্রে মুখানুনাসিকাবচনোনুনাসিকঃ[7] সূত্রে পঠিত অনুনাসিকঃ শব্দটি প্রমাণ। কীভাবে? প্রত্যাহারে ইৎ বর্ণগুলির গ্রহণ করা হত, তাহলে অচ্ প্রত্যাহারে দ্বিতীয় সূত্রের ইৎ বর্ণ ক্ কার কেও নেওয়া হত। এই ক্ষেত্রে, অনুনাসি + কঃ এই স্থিতিতে ককারকে অচ্ হিসেবে বিবেচনা করে, ইকো যণ্ অচি সূত্রের দ্বারা যণ্ আদেশ হয়ে, স কার উত্তরবর্তী ই কারের স্থানে য্ কার হয়ে অনুনাস্যকঃ হয়ে যাবে এবং "লোপো ব্যোর্বলি"[8] দ্বারা য্ কারের বিলুপ্তি হবে বা মুছে যাবে এবং এইভাবে অনুনাস্কঃ পদ তৈরি হবে। যেহেতু পাণিনি অনুনাসিকঃ এই ধরনের ব্যবহার করেছেন। এটি নির্দেশ করে

---

[1] বৈয়াকরণ সিদ্ধান্ত কৌমুদীতে প্রথম সূত্র(ক)। যেটির বৃত্তি হল – হল্ ইতি সূত্রে অন্ত্যম্ ইৎ স্যাৎ।

[2] বৈয়াকরণ সিদ্ধান্ত কৌমুদীতে প্রথম(ক) সূত্রর বৃত্তি তে । সেটি হল – হল্ ইতি সূত্রে অন্ত্যম্ ইৎ স্যাৎ।

[3] বৈয়াকরণ সিদ্ধান্ত কৌমুদীতে প্রথম (খ) সূত্রর বৃত্তি তে । সেটি হল – উপদেশে অন্ত্যং হল্ ইৎ স্যাৎ।

[4] অষ্টাধ্যায়ীর ৬.১.৭৭ তম সূত্র।

[5] প্রত্যাহারেষ্বিতাং ন গ্রহণম্ । বৈয়াকরণ সিদ্ধান্ত কৌমুদীতে উপদেশেজনুনাসিক ইৎ সূত্রর বৃত্তি তে ।

[6] অনুনাসিকঃ ইত্যাদি নির্দেশাৎ। বৈয়াকরণ সিদ্ধান্ত কৌমুদীতে উপদেশেজনুনাসিক ইৎ সূত্রর বৃত্তি তে ।

[7] অষ্টাধ্যায়ীর ১.১.৮ তম সূত্র।

[8] অষ্টাধ্যায়ীর ৬.১.৬৬ তম সূত্র।

প্রত্যাহারে ইৎ বর্ণগুলির গ্রহণ হয়নি।

আরও,ন হ্যত্র ককারে পরেঽচ্কার্যং দৃশ্যতে।[1] এই বাক্যটির ব্যাখ্যা করার সময়, অন্বয় করে নিম্নরূপে পড়ুন - এখানে ক কারের পরে অচ্ কার্য দেখা যাচ্ছে না। অর্থাৎ, পাণিনি কর্তৃক উল্লিখিত মুখনাসিকবচন অনুনাসিকঃ সূত্রঘটক অনুনাসিকঃ শব্দটিতে, অচ্ কার্য বিনা প্রয়োগ করেছেন। যণ্ হীন ইকার সহ শব্দটি দেখানো হয়েছে। এই বিবৃতি থেকে প্রমাণিত হয় যে প্রত্যাহারে ইৎ বর্ণগুলির গ্রহণ হয়নি। আবারও, মহাভাষ্যকার প্রত্যাহারে ইৎ বর্ণগুলির গ্রহণ না করার তিনটি কারণ উল্লেখ করেছেন। "আচারাদপ্রধানত্বাৎ লোপশ্চ বলবত্তরঃ"।

১. আচারাৎ । আচার্য এই ণ্ জাতীয় বর্ণগুলিকে অচ্ তে গ্রহিত হয়, তা মানেন না। তৃষিমৃষিকৃষেঃ কাশ্যপস্য[2] সূত্রটি ইঙ্গিত করে যে, আচার্য পাণিনি ণ্,ক্,ঙ্,চ্ বর্ণ গুলিতে অচত্ব গ্রহণ করেন না, অন্যথায় মৃষি তে থাকা ই কার এবং কৃষেঃ তে থাকা ক কারের মধ্যে কোনও ব্যবধান না থাকায় অর্থাৎ সংহিতা[3] হওয়ার কারণে, যণ্ প্রাপ্ত হয়। কিন্তু যণ্ বিহীন প্রয়োগ দেখে বা আচার্যের ব্যবহার দেখে প্রমাণিত হয় যে প্রত্যাহারে ইৎ বর্ণগুলির গ্রহণ হয় না।

২. অপ্রধানত্বাৎ। বর্ণসমাম্নায় তে অচ্ বর্ণের মধ্যে অচ্ প্রাধান্য পায় এবং হল্ বর্ণের মধ্যে হল্ প্রাধান্য পায়। এর বিপরীত তে অচ্ বর্ণের মধ্যে হল্ প্রাধান্য পায় এবং হল্ বর্ণের মধ্যে অচ্ অপ্রাধান্য থাকে। যেহেতু অচ্ এবং হল্ পরস্পর বিজাতীয়। আচার্যের শৈলী হল - অচ্ তে সমস্ত অচ্ বর্ণগুলির এবং হল্ তে সমস্ত হল্ বর্ণগুলির উপদেশ করা। তিনি একজাতীয় বর্ণের একইসাথে উচ্চারণ করেছেন। তাই অচের মধ্যে হল্ অপ্রধান। অপ্রধানের কারণে প্রত্যাহারে ইৎ বর্ণগুলির গ্রহণ হয় না।

আরও, আদিরন্ত্যেন সহেতা সূত্রে অন্ত্যেন শব্দটি অন্ত বর্ণের (ইৎ সংজ্ঞক বর্ণের) সাথে অন্বয় হয়।[4] অন্ত্যেন শব্দটিতে অপ্রধান উদ্দেশ্যে তৃতীয়া বিভক্তি হয়েছে[5], তাই অপ্রধানের সাথে অন্বিত বর্ণগুলিও অপ্রধান হওয়াতে প্রত্যাহারে গ্রহণ হয় না।

3. লোপোশ্চ বলবত্তরঃ । হলন্ত্যম্ সূত্র দ্বারা ইৎ সংজ্ঞা প্রাপ্ত হয়। তারপর তার তস্য লোপঃ[6] সূত্র দ্বারা লোপ সংজ্ঞা এবং আদিরন্ত্যেন সহেতা দ্বারা অচ্ ইত্যাদি সংজ্ঞা প্রাপ্ত হয়। এখন অচ্ ইত্যাদি সংজ্ঞা বিধায়ক সূত্র থেকে লোপ সংজ্ঞা বিধায়ক সূত্র পর শাস্ত্র[7] হওয়ায় লোপ সংজ্ঞা বলবান। আরও আদিরন্ত্যেন সহেতা দ্বারা অচ্ ইত্যাদি প্রত্যাহার সংজ্ঞা হওয়ার পরে ও আগে ইৎ সংজ্ঞক বর্ণের লোপ হতে পারে অর্থাৎ তস্য লোপঃ সূত্রের দুই অবস্থাতেই প্রাপ্তি থাকে। কৃতাকৃতপ্রসঙ্গী নিত্যঃ এই নিয়ম অনুসারে অজাদিসংজ্ঞাবিধায়ক সূত্রের অপেক্ষা লোপবিধায়ক সূত্র নিত্য। নিত্য হওয়ার কারণে অচ্ সংজ্ঞা হওয়ার পূর্বে লোপ সংজ্ঞা হয়ে যায় । তারপর আদর্শনং লোপঃ[8] সূত্র দিয়ে লোপের অদর্শন হওয়ায় প্রত্যাহারে ইৎ সংজ্ঞক বর্ণের গ্রহণ হয় না। উপরি উক্ত হেতুর জন্য তাদের (অন্তিম হল্ বর্ণ গুলির বা অন্তিম ব্যঞ্জনবর্ণ গুলির)গ্রহণ হয় না ।

---

[1] বৈয়াকরণ সিদ্ধান্ত কৌমুদীতে উপদেশেজনুনাসিক ইৎ সূত্রর বৃত্তি তে ।

[2] অষ্টাধ্যায়ীর ১.২.২৫ তম সূত্র।

[3] অষ্টাধ্যায়ীর ১.৪.১০৯ তম সূত্রে সংহিতা সংজ্ঞা বলেছেন।

[4] লঘুশব্দেন্দুশেখর গ্রন্থে অ ই উ ণ্ সূত্রের ব্যাখ্যায় নাগেশভট্ট বলেছেন।

[5] সহযুক্তেঽপ্রধানে অষ্টাধ্যায়ীর ১.২.২৫ তম সূত্র দ্বারা তৃতীয়া হয়েছে ।

[6] অষ্টাধ্যায়ীর ১.৩.৯ তম সূত্র।

[7] শাস্ত্র = সূত্র । পর বলতে অধ্যায় সংখ্যা, পাদসংখ্যা এবং সূত্র সংখ্যা গত পরবর্তী । পূর্বের সূত্রটি আগে পঠিত হয়েছে এবং পর সূত্রটি আগের টির পরে পঠিত হয়েছে।

[8] অষ্টাধ্যায়ীর ১.১.৬০ তম সূত্র।

কোনও প্রশ্ন আছে ? একটি প্রশ্ন আছে! ওই অন্তিমে উচ্চারিত ব্যঞ্জনবর্ণ গুলির প্রত্যাহারে গ্রহণ হয় না, তাই হলে ওই বর্ণ গুলির উচ্চারণ কেন করা হল ? ব্যঞ্জনবর্ণ গুলির উচ্চারণ করার ফল হল- অণ্, ইক্, অচ্ ইত্যাদি প্রত্যাহারের সৃষ্টি করা। ওই ইৎ সংজ্ঞক বর্ণ না থাকলে প্রত্যাহার গঠনের অন্য উপায়ের প্রয়োজন হত। কোন প্রশ্ন আছে?

একটি প্রশ্ন আছে, মাহেশ্বর সূত্র গুলির যথাক্রমে না গ্রহণ করে ক্রম ভঙ্গ করতে পারি? না, কখনই না। কেন? কারণ হল - এই (অ ই উ) ক্রমই বর্ণের ক্রম তৈরি করে। তাই ক্রম নষ্ট হলে বর্ণের ক্রম ও বিনাশ প্রাপ্ত হয়। আরও, যদি ক্রম নষ্ট হয়ে ই, অ, উ, পাঠ হয় তাই হলে ইক্ প্রত্যাহারে ও অ এর গ্রহণ হয়ে অনিষ্ট হতে শুরু করবে। একটি প্রশ্ন আছে। মাহেশ্বর সূত্রগুলি দেবাদিদের মহেশ্বর এর থেকে উৎপন্ন হওয়াতে সেই সূত্র গুলিও শ্রুতির মতো, বেদের মতো। তাই এই সমস্ত সূত্র গুলিতে কখনোই পরিবর্তন সম্ভব নয়। অতএব প্রথম সূত্রে ণ্ কার ইৎ এবং ষষ্ঠ সূত্রে ও ণ্ কার ইৎ, তো একটি ণ্ কার ইৎ হওয়া সত্বেও দ্বিতীয় ণ্ কার ইৎ করার কি প্রয়োজন ? এইভাবে ণ্ কারের অস্তিত্বের উপর আশঙ্কা করে ব্যাখ্যানতো বিশেষপ্রতিপত্তির্নহি সন্দেহাদলক্ষণম্[1] এই পরিভাষা টিকে জ্ঞাপন করে, যা অক্ষর সামাম্নায়ের শ্রুতিত্বকে ভঙ্গ করে। ঠিক বুঝলাম না।

হ্যাঁ, এখানে একটি বিষয় অবধেয় যে, সাধারণত পরিভাষা গুলিকে পাণিনি সূত্রের কোন অংশ ব্যর্থ হয়ে জ্ঞাপন করে, ঠিক সেইরূপ পরিভাষেন্দুশেখরের প্রথম পরিভাষা টি জ্ঞাপিত হয়নি। লণ্ সূত্রে পুনঃ ণ্ কার গ্রহণ থেকে বুঝতে হবে,মহেশ্বর অর্থাৎ দেবাদিদেব শিবের ইচ্ছা ছিল যে, এই পরিভাষাটি জ্ঞাপিত হোক তাই তিনি ণ্ কার কে দুইবার পাঠ করেছেন।

এই পরিভাষার ফল হল অণ্ প্রত্যাহারে ও ইণ্ প্রত্যাহারে কোন কোন বর্ণ গুলির গ্রহণ হবে তা নির্ণয় করা বা নিশ্চয় করা। যখন ব্যাকরণশাস্ত্রে কোনও স্থানে সন্দেহ হওয়াতে নিশ্চয় লাভ হতে পারে না তখন বিশিষ্ট আচার্যদের ব্যাখ্যান থেকেই নিশ্চয় বা নির্ণয় লাভ করতে হবে। এখন অণ্ প্রত্যাহার দুটি হয়। প্রথম টি হল - প্রথম সূত্রের ইৎ সঙ্গক ণ্ কারের সাথে এবং দ্বিতীয়টি হল ষষ্ঠ সংখ্যক সূত্রের ইৎ ণ্ কারের সাথে অন্বয় হয়ে দুই বর্ণ সমুদায় তৈরি হয়। প্রথম অণ্ প্রত্যাহার টি শুধুমাত্র অ,ই,উ এই তিনটি বর্ণের বোধ করায়। এবং দ্বিতীয় অণ্ প্রত্যাহার টি সমস্ত স্বরবর্ণ এবং হ, য, ব, র, ল এই বর্ণসমুদায়ের বোধ করায়। এখন ব্যাকরণ শাস্ত্রে অণুদিৎসবর্ণস্য চাপ্রত্যয়ঃ[2] সূত্রটিতে উচ্চারিত অণ্ শব্দ দ্বারা দ্বিতীয় প্রত্যাহারের বর্ণ সমুদায় টি অর্থাৎ সমস্ত সরবর্ণ এবং হ য ব র ল গ্রহণ হয়। আর এই একটি মাত্র সূত্র ছেড়ে ব্যাকরণশাস্ত্রে সর্বত্র, সকল সূত্রে উচ্চারিত অণ্ প্রত্যাহার দ্বারা প্রথম বর্ণ সমুদায়ের অর্থাৎ অ ই উ এই তিনটি বর্ণের বোধ হয়। আর, ব্যাকরণ শাস্ত্রের সমস্ত সূত্রে উচ্চারিত ইণ্ প্রত্যাহার দ্বারা ষষ্ঠ সূত্রের ণ্ কার পর্যন্ত অর্থাৎ অ রহিত সমস্ত স্বরবর্ণ এবং হ য ব র ল এই বর্ণ সমুদায়ের বোধ হয়। একটি প্রশ্ন আছে, প্রত্যাহার সূত্রে অনুবন্ধ গুলি মহেশ্বর সৃষ্টি করায় মহাভাষ্যকার ঞ ম ঙ ণ ন ম্ সূত্রে পঠিত ইৎ সজ্ঞক ম্ কার কে প্রত্যাখ্যান করে উচিৎ করেছেন?

মহাভাষ্যকার পতঞ্জলি ঞ ম ঙ ণ ন ম্ সূত্রের ম-কার দ্বারা উৎপন্ন যম্ আদি প্রত্যাহার গুলিকে ঝ ভ ঞ্ সূত্রের ঞ্ পর্যন্ত বিস্তৃত করে এবং সেখানে আগত দোষগুলির নিবারণ করে ঞ ম ঙ ণ ন ম্ সূত্রের ম্ কারের যে প্রত্যাখ্যান করেছেন তার তাৎপর্য হল - এই সূত্রে ম্ কার গ্রহণ পূণ্য উৎপাদনের জন্য বা অদৃষ্ট অর্থের জন্য উচ্চারিত হয়েছে তা প্রতিপাদন করা। আবারও, এই ইৎ সজ্ঞক ম্ কারের অন্য কোন দৃষ্টফল আছে কিনা তা বিচার করা কিন্তু ম্ কারের প্রত্যাখ্যান করার

[1] প্রথম পরিভাষা – পরিভাষেন্দুশেখরে

[2] অষ্টাধ্যায়ীর ১.১.৬৯ তম সূত্র।

উদ্দেশ্যে ভাষ্যকারের কোন তাৎপর্য নেই।[1]

একটি প্রশ্ন আছে এই সূত্র দ্বারা আমরা কি অসংখ্য প্রত্যাহার গঠন করতে পারি?

অবশ্যই এই প্রক্রিয়া দ্বারা আমরা প্রয়োজনমতো প্রত্যাহার গঠন করতে পারি। কিন্তু আচার্য পতঞ্জলি চতুর্দশ মাহেশ্বর সূত্র থেকে ৪৩ টি প্রত্যাহার ব্যবহার করেছেন। তার মধ্যে ৪২ টি হল পানিনি মহোদয়ের সূত্রে উপদিষ্ট এবং একটি হল কাত্যায়ন দ্বারা উপদিষ্ট। পরে ভট্টজিদীক্ষিত আদি নব্যবৈয়াকরণ র প্রত্যাহার নামে একটি প্রত্যাহার গঠন করেছেন সেহেতু আজ অবধি পাণিনীয়ব্যাকরণশাস্ত্রে চতুর্দশ মাহেশ্বর সূত্রদ্বারা সর্বমোট ৪৪ টি প্রত্যাহার উপলব্ধ বা ব্যবহৃত হয়। একটি প্রশ্ন প্রয়োজনমতো প্রত্যাহার বানানোতে কোন প্রমাণ আছে ? নব্য আচার্যগণ প্রয়োজনের জন্য প্রত্যাহার সিদ্ধ করেছেন। তা থেকে প্রমাণিত হয় যে, প্রয়োজন হলে আরো প্রত্যাহার গঠন করা যেতে পারে। আরও, মহর্ষি পতঞ্জলি সুপ্ , তিঙ্ আদি বিভিন্ন প্রত্যাহারের ব্যবহার করেছেন কিন্তু সেগুলি এই চতুর্দশ মাহেশ্বর সূত্র থেকে তৈরি নয়। সেগুলি পাণিনি সূত্র থেকে তৈরি। আপনি কিছু প্রত্যাহারের বৈশিষ্ট্য বলতে পারেন ? অচ্ প্রত্যাহারে সমস্ত স্বরবর্ণ গুলি গ্রহণ হয়। এই প্রত্যাহার প্রথম চারটি সূত্র দ্বারা গঠিত হয় । হল্ প্রত্যাহারে সমস্ত ব্যঞ্জনবর্ণগুলির গ্রহিত হয়। এই প্রত্যাহার শেষ দশটি সূত্র দ্বারা গঠিত হয়। ঞম্ প্রত্যাহারে বর্ণবর্গগুলির সমস্ত পঞ্চম বর্ণ গ্রহণ হয়। একটিমাত্র সূত্র দ্বারা গঠিত হয়। ঝষ্ প্রত্যাহারে বর্ণবর্গগুলির সমস্ত চতুর্থ বর্ণ গ্রহণ হয়। বর্গের তৃতীয় বর্ণগুলি তে হারে জশ্ প্রত্যাহারে গ্রহণ হয়। একটিমাত্র সূত্র দ্বারা গঠিত হয়। বর্গের দ্বিতীয় ও প্রথম বর্ণ সমস্ত খয়্ প্রত্যাহারে গ্রহণ হয়। আরও, এই প্রত্যাহার সম্বন্ধিত কারিকা প্রচলিত আছে -

একস্মান্ ঙঞণবটাঃ দ্বাভ্যাং ষঃ, ত্রিভ্য এব কণমাঃ স্যুঃ।
জ্ঞেয়ৌ চয়ৌ চতুর্ভ্যো, রঃ পঞ্চভ্যঃ, শলৌ ষড়ভ্যঃ ।।

প্রত্যাহার সম্বন্ধিত একটি তালিকা দেওয়া হল-

সূত্রক্রম	মাহেশ্বর সূত্র	ইৎ সঙ্গক বর্ণ	তৈরি প্রত্যাহার	প্র. সংখ্যা
১	**অ ই উ ণ্**	ণ্	অণ্	১
২	**ঋ ৯ ক্**	ক্	অক্, ইক্, উক্	৩
৩	**এ ও ঙ্**	ঙ্	এঙ্	১
৪	**ঐ ঔ চ্**	চ্	অচ্, ইচ্, এচ্, ঐচ্	৪
৫	**হ য ব র ট্**	ট্	অট্	১
৬	**ল ণ্**	(অ), ণ্	(র),অণ্, ইণ্, যণ্	৩
৭	**ঞ ম ঙ ণ ন ম্**	ম্	অম্, যম্, ঙম্, (ঞম্)	৪
৮	**ঝ ভ ঞ্**	ঞ্	যঞ্	১
৯	**ঘ ঢ ধ ষ্**	ষ্	ঝষ্, ভষ্	২
১০	**জ ব গ ড দ শ্**	শ্	অশ্, হশ্, বশ্, ঝশ্, জশ, বশ্	৬

[1] লঘুশব্দেন্দুশেখর গ্রন্থে অ ই উ ণ্ সূত্রের ব্যাখ্যায় নাগেশভট্ট বলেছেন।

১১	**খ ফ ছ ঠ থ চ ট ত ব্**	ব্	ছব্	১
১২	**ক প য়্**	য়্	যয়্, ময়্, ঝয়্, খয়্, চয়্	৫
১৩	**শ ষ স র্**	র্	যর, ঝর, খর, চর্, শর্	৫
১৪	**হ ল্**	ল্	অল্, হল্, বল্, রল, ঝল, শল্	৬
			সর্বমোট প্রত্যাহার সংখ্যা হল	৪২+১+১ = ৪৪

উপসংহার - এই প্রবন্ধের উপসংহারে এটাই বলতে চাই যে, প্রবন্ধটি প্রত্যাহার বিষয়ে যথেষ্ট স্পষ্ট ধারণা প্রদান করতে সক্ষম। প্রত্যাহার সিদ্ধিতে আদিরন্ত্যেন সহেতা ও হলন্ত্যম্ সূত্রের মধ্যে অন্যোন্যাশ্রয় দোষ দূর করার অনেক উপায় থাকাতেও একটি পাত্র উপায়ের প্রদর্শন করা হয়েছে। দোষ নিবারণের জন্য নাগেশ ভট্ট লঘুশব্দেন্দুশেখর গ্রন্থে বিভিন্ন উপায়ের কথা বর্ণনা করেছেন। বিস্তারিত হওয়ার জন্য তা এখানে বর্জন করা হয়েছে। তাছাড়াও আদিরন্ত্যেন সহেতা সূত্রে আদি পদ সম্বন্ধে ও অন্ত পদ এর অর্থ বিস্তারিতভাবে আলোচনা করা হয়নি। তাছাড়াও অণ্ প্রত্যাহার ও ইণ্ প্রত্যাহার দ্বারা কোন কোন বর্ণ সমুদায়ের গ্রহণ কিভাবে হয়েছে তার বর্ণনা সম্পূর্ণরূপে প্রকাশিত হয়েছে। বিভিন্ন সূত্র গুলির অর্থ বিস্তারিতভাবে লেখা সম্ভব হয়নি। এছাড়াও র প্রত্যাহার সিদ্ধিতে বিভিন্ন প্রকার বাদ প্রতিবাদ লক্ষ্য করা হয় যায় কিন্তু তার বিচার বিস্তারিত করা হয়নি, নাগেশ ভট্ট র প্রত্যাহার কে মানেননি তিনি উরণ্ রপর সূত্রে "রল পর" এমন গ্রহণ করে নিজের মত প্রকাশ করেছেন। সর্বশেষে চতুর্দশ মাহেশ্বর সূত্র দ্বারা গঠিত সমস্ত প্রত্যাহারের সংকলন করা হয়েছে।

॥ সহায়কগ্রন্থসূচী ॥

- মিশ্রঃ,ডাঃ সুধাকর. আচার্য নাগেশভট্টঃ. বনারস মর্কেন্টাইল কম্পনী.২০১৫.প্রকাশিত.isbn-8186359362.
- মিশ্রঃ,ডাঃ শশিভূষণ, পস্পশাহ্নিকম্.বি. এন্. পাবলিকেশন্.২০১৮.প্রকাশিত. isbn – 9788193041549।
- ভট্টঃ, নাগেশঃ. "পরমলঘুমঞ্জূষা". জয়শঙ্করলাল ত্রিপাঠী. বারাণসী : চৌখাম্বা সুরভারতী প্রকাশন, 2016. Printed.
- ভট্টঃ, নাগেশঃ. "লঘুশব্দেন্দুশেখরঃ". প্রো. বৈদ্যনাথ ঝাঃ. জয়পুরঃ-302001 : রাষ্ট্রীয়সংস্কৃত সাহিত্য কেন্দ্র, 2021. Printed. ISBN-9788195392629. Email- rsskjpr1@gmail.com .
- দীক্ষিতঃ,ভট্টোজিঃ. "বৈয়াকরণসিদ্ধান্তকৌমুদী". শ্রীগোবিন্দাচার্যঃ, লক্ষ্মীধশর্মা.বারাণসী-24001 : চৌখম্বা সুরভারতী প্রকাশন্, 2016. Printed. ISBN- 9789383721047. Phone - 05422335263.
- দীক্ষিতঃ, ভট্টোজিঃ, "লঘুসিদ্ধান্তকৌমুদী". গোবিন্দপ্রসাদশর্মা, আচার্য রঘুনাথশাস্ত্রী. বারাণসী-221001 : চৌখম্বা সুরভারতী প্রকাশন, 2021. Printed. ISBN - 9789381484455. Email- espinaveen@yahoo.co.in
- ভট্টঃ, নাগেশঃ. "লঘুশব্দেন্দুশেখরঃ". আচার্যঃ বিশ্বনাথঃ. দিল্লী-110007 : চৌখম্বাসংস্কৃতপ্রতিষ্ঠান, 2008. Printed. ISBN-8170841224. Phone No. – 41530902.
- দীক্ষিতঃ,ভট্টোজিঃ. "বৈয়াকরণসিদ্ধান্তকৌমুদী". ডাঁ. সচ্চিদানন্দঃ মুখোপাধ্যায়ঃ. কলকাতা – 07 : সাহিত্য নিকেতন, আগষ্টমাসঃ-2021. Printed.
- ভট্টঃ, নাগেশঃ. "পরমলঘুমঞ্জূষা". প্রো.বোধকুমারঝাঃ. জয়পুর : হংসা প্রকাশন, 2018. Printed. ISBN-9789381954904.
- ভট্টঃ, নাগেশঃ. "পরমলঘুমঞ্জূষা". বিজয়া গোস্বামী. কলকাতা : যাদবপুরবিশ্ববিদ্যালয়,2019.প্রিন্ট্.
- দীক্ষিতঃ,ভট্টোজিঃ. "বৈয়াকরণসিদ্ধান্তকৌমুদী". শ্রীবালকৃষ্ণশর্মপঞ্চোলিঃ. বারাণসী : মোতীলালবনারসীদাস, 1966. Printed.
- ভট্টঃ, নাগেশঃ. "পরমলঘুমঞ্জূষা". পণ্ডিতশ্রীসদাশিবশর্মশাস্ত্রী . বারাণসী : জয়াকৃষ্ণদাস হরিদাস গুপ্ত,1946.
- ভট্টঃ , অন্নম্. "তর্কসংগ্রহঃ". আচার্যকেদারনাথত্রিপাঠী. দেহলী-110007 : মোতীলালবনারসীদাস,1985. Printed. ISBN – 9788120820586.
- ভট্টঃ, কৌণ্ডঃ. বৈয়াকরণভূষণসারঃ . ডাঃ চন্দ্রিকাপ্রসাদদ্বিবেদী. দেহলী- 07: চৌখম্বাসংস্কৃতপ্রতিষ্ঠান,বিক্রমাব্দ 2046. Printed.

পাপ, প্রায়শ্চিত্ত ও পুনর্জাগরণ: ধর্মশাস্ত্রে ব্রহ্মহত্যাকারীর প্রায়শ্চিত্ত, নৈতিক বিচার ও ধর্মতাত্ত্বিক তাৎপর্য

সাত্ত্বিকা চক্রবর্ত্তী
Educator Assistant
সংস্কৃত বিভাগ, দ্বিজেন্দ্রলাল কলেজ
Contact No- 8918501912
Email- satwikabijoya@gmail.com

সারসংক্ষেপ:

ধর্মশাস্ত্র মানবজীবনের নৈতিক ও ধর্মীয় শৃঙ্খলার এক প্রামাণ্য দার্শনিক ভিত্তি; যেখানে পাপ, প্রায়শ্চিত্ত ও পুনর্জাগরণ পরস্পর সম্পর্কিত তিনটি মৌলিক ধারণা হিসেবে উদ্ভাসিত।পঞ্চমহাপাতকের মধ্যে অন্যতম হল ব্রহ্মহত্যাকরী মহাপাতক। এই ব্রহ্মহত্যা এক গুরুতর নৈতিক ও ধর্মীয় অপরাধ হিসেবে বিবেচিত। আলোচ্য প্রবন্ধে মনুসংহিতা, যাজ্ঞবল্ক্যসংহিতা, বিষ্ণুসংহিতা, গৌতমসংহিতা, বৃদ্ধহারীতসংহিতা সহ অন্যান্য ধর্মশাস্ত্রীয় উৎসের আলোকে পাপ,প্রায়শ্চিত্ত, পাতকের প্রকারভেদ বিষয়ে আলোচনাপূর্বক ব্রহ্মহত্যাকারী মহাপাতকের প্রায়শ্চিত্তবিধান, নৈতিক বিচার ও ধর্মতাত্ত্বিক তাৎপর্য বিশ্লেষণ করা হয়েছে। এতে দেখা হয়েছে কীভাবে প্রাচীন ধর্মশাস্ত্রকাররা দণ্ড ও মুক্তির মধ্যে ভারসাম্য রক্ষা করেছেন, এবং কীভাবে প্রায়শ্চিত্ত একটি নৈতিক প্রক্রিয়া, যা পাপীকে পরিশুদ্ধি ও ধর্মে প্রত্যাবর্তনের সুযোগ দেয়। প্রায়শ্চিত্তের মাধ্যমে পাপী ব্যক্তি পুনরায় ধর্মমার্গে প্রত্যাবর্তনের সুযোগ পায়, যা 'পুনর্জাগরণ'-এর আধ্যাত্মিক তাৎপর্যকে উন্মোচিত করে। এই প্রবন্ধে স্মৃতিশাস্ত্রের মানবিক ও ধর্মীয় নীতি, দণ্ড ও মুক্তির সম্পর্ক, এবং নৈতিক পুনর্গঠনের ধারণা সমন্বিতভাবে বিশ্লেষণ করা হয়েছে, যা প্রাচীন ধর্মতত্ত্বের মানবতাবাদী তাৎপর্যকে পুনরুজ্জীবিত করে। আলোচ্য প্রবন্ধটিতে প্রদর্শিত হয়েছে যে স্মৃতিশাস্ত্রের নৈতিক ব্যবস্থা কেবল সামাজিক নিয়ন্ত্রণ নয়, বরং মানবাত্মার পরিত্রাণ ও ধর্মীয় পুনর্গঠনের এক সার্বিক প্রচেষ্টা।

সূচক শব্দ (KeyWords in Bengali):

পাপ, প্রায়শ্চিত্ত, পুনর্জাগরণ, ব্রহ্মহত্যা, স্মৃতিশাস্ত্র, নৈতিক বিচার, ধর্মতাত্ত্বিক তাৎপর্য, আত্মশুদ্ধি, আধ্যাত্মিক পুনরুত্থান

ভূমিকা :

মানবজীবনের ধর্মীয় ও নৈতিক ভিত্তি চিরকালই 'ধর্ম' ধারণার সঙ্গে ওতপ্রোতভাবে যুক্ত। ধর্ম কেবল আচার বা আচরণের নিয়ম নয়; এটি মানবসত্তার অন্তর্নিহিত নৈতিক চেতনার প্রতিফলন। আর এই ধর্মচেতনার বিপরীতে অবস্থান করে "পাপ"—যা মানবমনের অন্ধকার দিক, যা অবিদ্যা ও কামনাজনিত বিকৃতি। পাপ মানুষের আত্মশুদ্ধি ও ঈশ্বরচেতনার পথে অন্যতম প্রতিবন্ধক। সেই কারণে ধর্মশাস্ত্র পাপকে কেবল অপরাধ নয়, বরং আত্মবিচ্যুতির এক আধ্যাত্মিক সংকট হিসেবে বিবেচনা করেছে। প্রাচীন যুগ থেকেই 'পাপ' শব্দটি মানবচেতনায় গভীরভাবে প্রোথিত। তবে প্রশ্ন উঠতেই পারে—পাপ আসলে কী? এককথায় এর সঠিক সংজ্ঞা নির্ধারণ করা সহজ নয়। 'পাপ' বা 'পাতক' মূলত ধর্মীয় ভাবধারার সঙ্গে নিবিড়ভাবে সম্পর্কিত এক নৈতিক ধারণা। সাধারণভাবে বলা যায়, বেদ বা ধর্মশাস্ত্রে নির্দিষ্ট যে কর্মসমূহকে কর্তব্য হিসেবে বিধৃত করা হয়েছে, সেগুলির লঙ্ঘনই পাপকর্ম হিসেবে গণ্য হয়। এমনকি সমাজে প্রচলিত

নীতিসম্মত আচরণের পরিপন্থী কোনো কার্যও ধর্মীয় ও নৈতিক দৃষ্টিতে পাপ হিসেবেই বিবেচিত হয়। ধর্মশাস্ত্রকার আচার্য মনু বলেছেন- "অকুর্ব্বন্ বিহিতং কর্ম্ম নিন্দিতঞ্চ সমাচরন্। প্রসজংশ্চেন্দ্রিয়ার্থেষু প্রায়শ্চিত্তীয়তে নরঃ।।"[1]

অর্থাৎ, শাস্ত্র যে কর্মসমূহকে মানবজীবনের কর্তব্যরূপে নির্ধারণ করেছে, সেগুলি পালন না করলে, নিন্দিত বা নিষিদ্ধ কর্মের আচরণ করলে এবং ইন্দ্রিয়বিষয়ে অতিরিক্ত আসক্ত হলে মানুষ প্রায়শ্চিত্তের যোগ্য হয়। এখান থেকে সহজেই বোঝা যায় যে—শাস্ত্রবিহিত কর্ম পরিত্যাগ, নিন্দিত আচরণে প্রবৃত্তি এবং ইন্দ্রিয়নিগ্রহহীনতা—এই তিনটি পথই মানুষের নৈতিক অধঃপতনের প্রধান কারণ। এই কর্মসমূহই ধর্মশাস্ত্রে "পাপ" নামে চিহ্নিত। কারণ, এগুলি মানবচেতনা ও আত্মশুদ্ধির বিরোধী, সমাজ ও ধর্মের নৈতিক কাঠামোকে বিপন্ন করে, এবং মানুষকে আত্মোন্নয়নের পরিবর্তে আত্মবিনাশের পথে পরিচালিত করে। সুতরাং, শাস্ত্রীয় নির্দেশ অনুসরণ, নৈতিক সংযম এবং ইন্দ্রিয়নিয়ন্ত্রণই পাপ থেকে মুক্তির মূল প্রতিষেধক হিসেবে বিবেচিত। তাই আচার্য যাজ্ঞবল্ক্য বলেছেন- "বিহিতস্যাননুষ্ঠানান্নিন্দিতস্য চ সেবনাৎ। অনিগ্রহাচ্চেন্দ্রিয়ানাং নরঃ পতনমৃচ্ছতি ॥"[2]

অর্থাৎ, কোন ব্যক্তি শাস্ত্রবিহিত স্ব স্ব বর্ণোক্ত কার্য্য, সন্ধ্যাবন্দনাদি যদি অনুষ্ঠান না করে, যদি শাস্ত্রনিষিদ্ধ মদ্যপান, চৌর্য্যাদি দুষ্কর্ম আচরণ করে এবং যদি ইন্দ্রিয় সংযম না করে, তবে সেই ব্যক্তি পতিত বলে গণ্য হয়। অতএব এগুলিই পাপ পদবাচ্য। মিতাক্ষরাকার এই শ্লোকের ব্যাখ্যা প্রসঙ্গে বলেছেন- "বিহিতমিতি সদাবশ্যকং সন্ধ্যোপাসনাগ্নিহোত্রাদিকং নিত্যমশুচিস্পর্শাদৌ নৈমিত্তিকত্বেন চোদিতং স্নানাদিকং চ তদুভয়মুচ্যতে তস্যাকরণাৎ, নিন্দিতস্য নিষিদ্ধস্য সুরাপানাদেঃ করণাৎ, ইন্দ্রিয়াণামনিগ্রহাঞ্চ নরঃ পতনমৃচ্ছতি প্রাপ্নোতি। প্রত্যবায়ী ভবতীতি যাবৎ।"[3]

এখন প্রশ্ন হল মানুষ কেন পাপ কর্মে লিপ্ত হয়? এই বিষয়ে ধর্মশাস্ত্রকার আচার্য বিষ্ণু বিষদে আলোচনা করেছেন। তিনি বলেছেন-মানুষের কাম, ক্রোধ ও লোভ নামক তিনটি ভীষণ শত্রু আছে। বিশেষতঃ গৃহস্থ মানবের অনেক প্রকার বস্তু ও ব্যক্তির সঙ্গে সম্বন্ধ থাকায় ঐ রিপুগুলি প্রবল হয়। তাতে আক্রান্ত হয়ে মানুষেরা অতিপাতক, মহাপাতক, অনুপাতক ও উপপাতকে লিপ্ত হয়-

"অথ পুরুষস্য কামক্রোধ-লোভাখ্যং রিপুত্রয়ং সুঘোরং ভবতি ।।১।।

পরিগ্রহপ্রসঙ্গাদ্ বিশেষেণ গৃহাশ্রমিণঃ ॥২॥

তেনায়মাক্রান্তোঽতিপাতকমহাপাতকানুপাতকোপপাতকেষু প্রবর্ত্ততে ॥৩॥"[4]

এর থেকে বোঝা যায় যে, মানুষেরা কাম, ক্রোধ এবং লোভ এই তিনটি রিপুর বশবর্তী হয়েই পাপ কর্মে লিপ্ত হয়। অনুরূপ বিষয় আমরা শ্রীমদ্ভগবদ্গীতায় দেখতে পাই। সেখানে উল্লেখিত হয়েছে- "নরকে প্রবেশের তিনটি দ্বার, যথা—কাম, ক্রোধ , ও লোভ। যার দ্বারা মানুষ বিনাশ প্রাপ্ত হয়। অতএব, এই তিনটি অবশ্যই পরিত্যাগ করা উচিত।"[5]

এখান থেকে সহজেই বোধগম্য হয় যে, পাপ কেবল বহির্জাগতিক কর্ম নয়, বরং কাম, ক্রোধ ও লোভের মতো অন্তর্গত অশুভ প্রবৃত্তিই পাপের প্রকৃত উৎস।

বিভিন্ন ধর্মশাস্ত্রে এই পাপকর্ম ও পাতকের প্রকারভেদ করা হয়েছে। আচার্য মনু সাতপ্রকার পাতকের উল্লেখ করেছেন,

---

[1] [মনুসংহিতা ১১/৪৪]

[2] [যাজ্ঞবল্ক্যসংহিতা ৩/২১৯]

[3] [মিতাক্ষরা, যাজ্ঞবল্ক্যসংহিতা ৩/২১৯]

[4] [বিষ্ণুসংহিতা ৩৩/১-৩]

[5] শ্রীমদ্ভগবদ্গীতায় ১৬/২১

যথা 1) মহাপাতক 2) অনুপাতক, 3) উপপাতক, 4) জাতিভ্রংশকর পাতক, 5) সঙ্করীকরণ পাতক, 6) অপাত্রীকরণ পাতক এবং 7) মালাবহ পাতক৷[1] আচার্য বিষ্ণু চার প্রকার পাতকের উল্লেখ করেছেন, যথা- 1) অতিপাতক, 2) মহাপাতক, 3) অনুপাতক ও 4) উপপাতক৷[2] এছাড়াও তিনি পাঁচটি পাপ কর্মের উল্লেখ করেছেন 1) জাতিভ্রংশকরপাপ, 2) সঙ্করীকরণপাপ, 3) অপাত্রীকরণপাপ 4) মালাবহ পাপ এবং 5) প্রকীর্ণক পাপ ৷[3] অপরাপর ধর্মশাস্ত্রকারগণও অনুরূপ পাপের উল্লেখ করেছেন।

পাপ লঘু করার জন্য প্রাচীন পণ্ডিতগণ বহুকাল থেকেই প্রায়শ্চিত্ত নিয়ে বিভিন্ন বিধির ব্যবস্থা করেছেন এই একই পদাঙ্ক অনুসরণ করে ধর্মশাস্ত্রকারগণও প্রায়শ্চিত্তের ব্যবস্থা করেছেন। এখন প্রশ্ন হল প্রায়শ্চিত্ত কী ? প্রায়শ্চিত্ততত্ত্বকার রঘুনন্দন এপ্রসঙ্গে হারীতের উদ্ধৃতি তুলে বলেছেন-

"প্রয়তত্বাদ্বোপচিতমশুভং নাশয়তীতি প্রায়শ্চিত্ত ৷"[4]

অর্থাৎ, শুদ্ধত্বনিবন্ধনই সঞ্চিত পাপের নাশ করে, তার নাম প্রায়শ্চিত্ত। তিনি আরও বলেছেন- "যথা ক্ষারোপস্বেদচণ্ডনির্ণোদনপ্রক্ষালনাদিভির্ব্বাসাংসি শুধ্যন্তি। এবং তপোদানযজ্ঞৈঃ পাপবন্তঃ শুদ্ধিমূপযান্তি।" [5] [প্রায়শ্চিত্ততত্ত্ব]

অর্থাৎ, যেমন ক্ষারের সংযোগ, অগ্নিতাপ, প্রবল আঘাত কিংবা প্রক্ষালন প্রভৃতি ক্রিয়ার মাধ্যমে কোনো মলিন বস্ত্র তার মলিনতা পরিত্যাগ করে পুনরায় নির্মল ও বিশুদ্ধ রূপে প্রতিভাত হয়, ঠিক তেমনি তপস্যা, দান ও যজ্ঞের মাধ্যমে পাপাচারী ব্যক্তি আত্মশুদ্ধি ও পাপমোচনের পথে অগ্রসর হয়। এভাবেই প্রায়শ্চিত্তকে উপমারূপে 'আত্মার পরিশোধন প্রক্রিয়া' বলা যায়। সহজ ভাষায় বলতে গেলে, প্রায়শ্চিত্ত এমন এক ধর্মীয় ও নৈতিক অনুশীলন, যার উদ্দেশ্য হচ্ছে কৃত পাপের ফল থেকে মানবাত্মার মুক্তি ও পরিত্রাণ সাধন৷অতএব, প্রাচীন স্মৃতিশাস্ত্রকারগণ মানুষকে নৈতিক শুদ্ধির পথে ফেরাতে এবং সমাজে ধর্মীয় শৃঙ্খলা বজায় রাখতে বিভিন্ন প্রায়শ্চিত্ত বিধির ব্যবস্থা করেছেন। পাপের প্রকৃতি, মাত্রা ও উদ্দেশ্য অনুযায়ী এই বিধিগুলি ভিন্ন ভিন্ন—কোথাও তপস্যা, কোথাও দান, কোথাও ব্রত বা যজ্ঞের আয়োজনের মাধ্যমে পাপক্ষালন নির্ধারিত হয়েছে। মূলত, প্রায়শ্চিত্তের উদ্দেশ্য কেবল শাস্তি নয়, বরং আত্মসংশোধনের মাধ্যমে আত্মিক উৎকর্ষতা অর্জন; অর্থাৎ পাপের অন্ধকার থেকে আত্মাকে সত্য, শুদ্ধি ও ধর্মের আলোকবর্তিকায় উত্তীর্ণ করা৷অতএব স্মৃতিশাস্ত্রকারগণ বিভিন্ন পাপ থেকে মুক্তির জন্য যেসকল বিধির ব্যবস্থা করেছেন তাইই হল প্রায়শ্চিত্ত বিধি।

পূর্বে আলোচিত বিভিন্ন প্রকার পাতকের মধ্যে 'মহাপাতক' অন্যতম। কারা মহাপাতক পদবাচ্য সেবিষয়ে আচার্য মনু বলেছেন-

"ব্রহ্মহত্যা সুরাপানং স্তেয়ং গুর্বঙ্গনাগমঃ।
মহান্তি পাতকান্যাহুঃ সংসর্গশ্চাপি তৈঃ সহ৷"[6]

অতএব ব্রহ্মহত্যা, নিষিদ্ধ সুরাপান, ব্রাহ্মণের সুবর্ণ হরণ ও গুরুপত্নীগমন-এইগুলিকে ঋষিগণ মহাপাতক বলেছেন।

---

[1] [মনুসংহিতা ১১/৭২]
[2] [বিষ্ণুসংহিতা ৩৩/৩]
[3] [বিষ্ণুসংহিতা ৩৩/৪-৫]
[4] প্রায়শ্চিত্ততত্ত্ব, রঘুনন্দন
[5] প্রায়শ্চিত্ততত্ত্ব, রঘুনন্দন
[6] মনুসংহিতা ১১/৫৫

এছাড়াও যারা এই সকল মহাপাতকের সঙ্গে ক্রমিক একবৎসর পর্যন্ত সংসর্গ করেছেন তিনিও মহাপাতক। সুতরাং এই পঞ্চবিধ লোকই মহাপাতক পদবাচ্য আর এদেরই মহাপাতক বলে উল্লেখ করা হয়। ধর্মশাস্ত্রকার আচার্য যাজ্ঞবল্ক্য, আচার্য বিষ্ণু, আচার্য উশনা, আচার্য সংবর্ত্ত, আচার্য লিখিত প্রমুখেরা মহাপাতকের প্রকারভেদ বিষয়ে অনুরূপ মত পোষণ করেছেন।[1]

ব্রহ্মহত্যাকারী মহাপাতক:-

পঞ্চমহাপাতকের মধ্যে ব্রহ্মহত্যাকারী মহাপাতক অন্যতম। এখন প্রশ্ন হল ব্রহ্মহত্যাকারী মহাপাতক কে ? সে বিষয়ে মিতাক্ষরাকার বলেছেন-

"হন্তিরয়ং প্রাণবিয়োগকরে ব্যাপারে রূঢ়ঃ। যদ্ব্যাপারসমনন্তরং কালান্তরে বা কারণান্তরনিরপেক্ষঃ প্রাণবিয়োগো ভবতি সঃ। ব্রাহ্মণং হতবানিতি ব্রহ্মহা।"[2]

অর্থাৎ, ব্রহ্মহত্যাকারী হলেন তিনিই যিনি ব্রাহ্মণের প্রাণবিয়োগ যাতে ঘটে, তাদৃশ ব্যাপার থেকে তৎক্ষণাৎ মৃত্যু বা কালান্তরে অন্য কারণ সাপেক্ষ না হয়ে ব্রাহ্মণের মৃত্যুর কারণ হয়েছেন। সহজভাবে বলা যায়, ব্রহ্মহত্যাকারী হলেন সেই ব্যক্তি, যার কাজের ফলেই কোনো ব্রাহ্মণ মারা যান। অর্থাৎ, যদি কেউ ইচ্ছাকৃতভাবে বা নিজের কাজের কারণে কোনো ব্রাহ্মণের প্রাণনাশ ঘটায় (এক্ষেত্রে মৃত্যু সঙ্গে সঙ্গে ঘটলে বা কিছু পরে অন্য কারণ ছাড়া ঘটতে পারে)— সে-ই ব্রহ্মহত্যাকারী বলে গণ্য হয়।

ব্রহ্মহত্যাতুল্য পাপ:

কিছু কিছু কর্ম ব্রহ্মহত্যারতুল্য পাপ জন্মাতে পারে। বিভিন্ন ধর্মশাস্ত্রকারেরা এবিষয়ে কিছুটা হলেও সহমত পোষণ করেছেন। নিম্নে তা আলোচনা করা হল-

১) যদি কেউ অজানতে ব্রাহ্মণভ্রূণ, যজ্ঞসম্পাদক ক্ষত্রিয় বা বৈশ্য, কিংবা আত্রেয়ীকে হত্যা করেন, তবে সেই কর্মও ব্রহ্মহত্যার সমান গুরুতর পাপ হিসেবে গণ্য হয় এবং সেই ব্যক্তি ব্রহ্মহত্যার দোষে দুষ্ট হবেন।[3]

২) সাক্ষ্যস্থলে মিথ্যা কথা বললে , গুরুকে মিথ্যা অপবাদে কলঙ্কিত করলে,গচ্ছিত দ্রব্য অপহরণ করলে, আহিতাগ্নি ব্রাহ্মণের স্ত্রীকে বধ করলে এবং মিত্রকে হত্যা করলে তা ব্রহ্মহত্যার সমতুল্য গুরুতর পাপ হিসেবে গণ্য হয়।[4]

৩) নাস্তিক্যাদিদোষে বেদনিন্দা, অধীগত বেদেকে আলস্যের দ্বারা বা অসৎ শাস্ত্রান্তরে চিত্তবিনোদনের দ্বারা লোপসাধন করলেও তা ব্রহ্মহত্যাতুল্য পাপ বলে গণ্য হয়।[5]

৪) গর্ভবতী মহিলাকে হত্যা করলেও তা ব্রহ্মহত্যা তুল্য পাপের সৃষ্টি করে।[6]

৫) এছাড়াও বেদ বিক্রয়ী ব্যক্তি, মিথ্যা আচরণকারী ব্যক্তি, যে ব্যক্তির নৃশংসতা রাজদণ্ডের উপযুক্ত এবং যে ব্যক্তি গুরুজনের কাছে অলীক নির্বন্ধ প্রকাশ করেন তিনিও ব্রহ্মহত্যাতুল্য পাপের অধিকারী।[7]

---

[1] যাজ্ঞবল্ক্যসংহিতা৩/২২৭ ; বিষ্ণুসংহিতা ৩৫/১-৩; উশনঃসংহিতা ৮/১; লিখিতসংহিতা ৭২; সংবর্ত্তসংহিতা ১০৮

[2] মিতাক্ষরা, যাজ্ঞবল্ক্যসংহিতা ৩/২২৭]

[3] মনুসংহিতা ১১/৮৮; যাজ্ঞবল্ক্যসংহিতা ৩/২৫১;বিষ্ণুসংহিতা ৫০/৭-৯ ;শঙ্খসংহিতা ১৭/৪,৬; গৌতমসংহিতা ২৩/২৩; বৃদ্ধহারীতসংহিতা ৬/১৭২, ১৭৪; বসিষ্ঠসংহিতা ২০/ ৩১

[4] মনুসংহিতা ১১/৮৯; যাজ্ঞবল্ক্যসংহিতা ৩/২২৮; বিষ্ণুসংহিতা ৫০/১০; শঙ্খসংহিতা ১৭/৫-৬; বৃদ্ধহারীতসংহিতা ৬/১৭

[5] যাজ্ঞবল্ক্যসংহিতা ৩/২২৮; বৃদ্ধহারীতসংহিতা ৬/১৭১

[6] বৃদ্ধহারীতসংহিতা ৬/১৭৪; বিষ্ণুসংহিতা ৫০/৮

[7] বাধূলসংহিতা ১৫৭,১৭৪

উপরি উক্ত এই সকল ব্রহ্মহত্যাসদৃশ গুরুতর পাপের প্রায়শ্চিত্তের জন্য ধর্মশাস্ত্রকারগণ ব্রহ্মহত্যার যা প্রায়শ্চিত্ত তাইই নির্দিষ্ট করেছেন। যেভাবে ব্রাহ্মণহত্যার জন্য তপস্যা, দান, যজ্ঞ, ও অনুশোচনার বিধান আছে, সেই একই কঠোর প্রায়শ্চিত্তের দ্বারা এই পাপগুলিরও শুদ্ধি সাধন সম্ভব।[1]

অতঃপর ব্রহ্মহত্যাকারী মহাপাতকের প্রায়শ্চিত্ত বিষয়ে বিস্তৃত আলোচনা করা হবে।

ব্রহ্মহত্যাকারী মহাপাতকের প্রায়শ্চিত্ত বিধানঃ-

প্রাচীনকালের ধর্মশাস্ত্রকারগণের মতে, ব্রহ্মহত্যা এক আধ্যাত্মিক অপরাধ, যার দ্বারা ধর্ম, সমাজ ও আত্মার ভারসাম্য নষ্ট হয়। এর প্রায়শ্চিত্তও বহুমাত্রিক—শরীর, মন ও আত্মা, তিনেরই পরিশুদ্ধি আবশ্যক। তাই ধর্মশাস্ত্রকারগণ ব্রহ্মহত্যার প্রায়শ্চিত্ত সম্পর্কে বিস্তৃত আলোচনা করেছেন। নিম্নে তা আলোচনা করা হল-

১) ব্রহ্মহত্যার অপরাধে দুষ্ট ব্যক্তি আত্মশুদ্ধির সাধনার জন্য বনে গিয়ে একান্ত নির্জনে একটি কুটীর নির্মাণ করবেন। সাংসারিক ভোগবিলাস ও সামাজিক মর্যাদা ত্যাগ করে তিনি ভিক্ষান্নভোজী হয়ে পরিমিত ভোজনপূর্বক সংযমী জীবনে প্রবৃত্ত হবেন। প্রতিদিন সীমিত আহার গ্রহণ করে, দেহ ও মনকে তপস্যার মাধ্যমে শুদ্ধ রাখবেন। এই অবস্থায় তিনি দ্বাদশ বর্ষব্যাপী কঠোর মহাব্রত পালন করবেন—যার উদ্দেশ্য হবে আত্মশুদ্ধি ও পাপক্ষয়। তাঁর অপরাধের স্মৃতি জাগ্রত রাখার জন্য তিনি নিহত ব্রাহ্মণের কপাল চিহ্নস্বরূপ ধারণ করবেন, যেন সেই চিহ্ন তাঁকে প্রতিনিয়ত তাঁর পাপের কথা স্মরণ করিয়ে দেয়।[2]এইভাবে তিনি লোকচক্ষুর অন্তরালে প্রকৃতির সান্নিধ্যে অনুতাপ, উপবাস, জপ, ধ্যান ও প্রার্থনার মাধ্যমে ঈশ্বরের করুণা লাভের চেষ্টা করবেন।এই দ্বাদশ বছরের ব্রত তাঁর জন্য শুধু শাস্তির নয়, বরং আত্মজাগরণেরও পথ—যেখানে পাপী ব্যক্তি একান্ত অনুশোচনার মাধ্যমে তাঁর অপরাধের জন্য অনুতপ্ত হবেন এবং অনুতাপের অনলে দগ্ধ হয়ে শুদ্ধ আত্মায় রূপান্তরিত হবেন।

২) ব্রহ্মহত্যাকারী ব্যক্তি নিজের ইচ্ছায় স্বকৃত অভিসন্ধিজ্ঞ শস্ত্রধারীগণের লক্ষ্যভূত হয়ে প্রাণত্যাগ করলে পাপ মুক্ত হন।[3]এইরূপে যদি মৃত না হয়ে গাঢ় অস্ত্রাঘাতের বেদনায় মৃতের মত বেঁচে থাকেন তবুও শুদ্ধিলাভ করবেন।[4]এছাড়াও ব্রহ্মহত্যাকারী ব্যক্তি যদি প্রজ্জ্বলিত অগ্নিতে অধোমুখ হয়ে নিজেকে এমনভাবে ক্ষেপণ করেন যাতে তার মৃত্যু হয়, তাহলে তিনি শুদ্ধতা লাভ করবেন।[5]

৩) ব্রহ্মহত্যাকারী ব্যক্তি যদি অশ্বমেধ, স্বর্জিৎ, গোসব, বিশ্বজিৎ, ত্রিবিৎ বা অগ্নিষ্টোম নামক যাগের একটিরও অনুষ্ঠান করেন তাহলে ব্রহ্মহত্যা পাপ থেকে মুক্তি পাবেন।[6]এই যজ্ঞসমূহ কেবল আচার নয়, এগুলি আত্মোদ্ধারের এক গভীর প্রতীকী পথ। যজ্ঞের অগ্নিতে পাপের দহন ঘটে, আর যজ্ঞের দানে ও তপস্যায় জন্ম নেয় আত্মশুদ্ধির আলোকবর্তিকা। এছাড়াও, যদি ব্রহ্মহত্যাকারী ব্যক্তি বিনম্রচিত্তে কোনো যজমান, ক্ষত্রিয় বা ঋত্বিক ব্রাহ্মণের নিকট আত্মসমর্পণ করে নিজের অপরাধ স্বীকার করেন এবং তাঁদের অনুমতি ও পরিচালনায় অশ্বমেধ যজ্ঞ অনুষ্ঠান করে অবভৃথ স্নান সম্পন্ন করেন

---

[1] মনুসংহিতা ১১/৮৮-৮৯; শঙ্খসংহিতা ১৭/৬; গৌতমসংহিতা ২৩/২৩;বিষ্ণুসংহিতা ৫০/৬-৮; বসিষ্ঠসংহিতা ২০/৩১

[2] মনুসংহিতা ১১/৭৩; যাজ্ঞবল্ক্যসংহিতা ৩/২৪৩; বিষ্ণুসংহিতা ৫০/১,৩-৬; উশনঃসংহিতা ৮/৫-৬; সংবর্ত্তসংহিতা ১০৯-১১২; শঙ্খসংহিতা ১৭/১-৩; গৌতমসংহিতা ২৩/২৩; বৃদ্ধহারীতসংহিতা ৬/২২৭

[3] মনুসংহিতা ১১/৭৪; বিষ্ণুসংহিতা ২৩/২৩; যাজ্ঞবল্ক্যসংহিতা ৩/২৪৮

[4] যাজ্ঞবল্ক্যসংহিতা ৩/২৪৮

[5] মনুসংহিতা ১১/৭৪; বিষ্ণুসংহিতা ২৩/২৩

[6] মনুসংহিতা ১১/৭৫

অর্থাৎ যজ্ঞশেষে পবিত্র জলে স্নান করে দেহ ও মনকে বিশুদ্ধ করেন, তবে তিনি শাস্ত্রোক্ত বিধি অনুযায়ী শুদ্ধ ও পাপমুক্ত বলে গণ্য হবেন।[1]

৪) ব্রহ্মহত্যার পাপ ক্ষয়ের জন্য ব্রহ্মহত্যাকারী কোন একটি বেদ জপ পূর্বক স্বল্পাহার ও সংযতেন্দ্রিয় হয়ে একশত যোজন পথ গমন করবেন।[2]আচার্য উশনা পাপ নিষ্কৃতির জন্য সেতুবন্ধ পদব্রজের কথা বলেছেন।[3]এই যাত্রা কেবল শারীরিক পরিশ্রম নয়, বরং মানসিক সংযম, আত্মোপলব্ধি ও অনুতাপের প্রকাশ। এমন তপস্যাপূর্ণ পদযাত্রা পাপবোধের নিবৃত্তি ঘটায় ও ধর্মপথে পুনরাগমন নিশ্চিত করে। আচার্য যাজ্ঞবল্ক্য ও আচার্য মনু আরও গম্ভীর ও তত্ত্বনিষ্ঠ ব্যাখ্যা প্রদান করেছেন। তাঁরা নির্দেশ করেছেন যে, যিনি ব্রহ্মহত্যার দোষে দুষ্ট, তিনি নির্জন অরণ্যে অবস্থান করবেন, যেখানে জগতের প্রলোভন ও সামাজিক প্রভাব থেকে মুক্ত থাকা যায়। সেখানে তিনি স্বল্পাহারী হয়ে, ইন্দ্রিয়নিগ্রহ পালন করে, মন্ত্রব্রাহ্মণাত্মক সম্পূর্ণ বেদসংহিতা তিনবার জপ করবেন।[4]এই জপ ক্রিয়া কেবল মুখ্য বেদপাঠ নয়, বরং আত্মার পুনরুদ্ধার ও চেতনার পরিশুদ্ধির এক প্রগাঢ় আধ্যাত্মিক সাধনা। আবার স্বল্পাহার ও সংযতেন্দ্রিয়তা এখানে শারীরিক কঠোরতার প্রতীক নয়, বরং আত্মসংযম ও কাম-ক্রোধ-লোভাদির পরিত্যাগের অনুশাসন।

৫) ব্রহ্মহত্যাকারী বেদবিৎ ব্রাহ্মণকে সর্বস্ব দান করলে, যাবজ্জীবন জীবিকার উপযুক্ত ধন দিলে এবং যাবতীয় উপাদানের সঙ্গে গৃহ প্রদান করলে ব্রহ্মহত্যার পাপ থেকে মুক্ত হবেন।[5] তবে আচার্য যাজ্ঞবল্ক্য বলেছেন, যে ব্রহ্মহত্যাকারীর কাছ থেকে ধন গ্রহণ করবেন তাকে পাপ ক্ষয়ের জন্য বৈশ্বানরী ইষ্টি যাগ করতে হবে।[6]এখানে "সর্বস্ব দান" কেবল ভৌত সম্পদ হস্তান্তর নয়; এটি আত্মসমর্পণের প্রতীক, যা অহংকার, লোভ ও আসক্তি পরিত্যাগের প্রকাশকও বটে।

৬) ব্রহ্মহত্যাকারী ব্যক্তি প্রায়শ্চিত্তস্বরূপ কেশ-নখ-শ্মশ্রু ছেদন করে গো-ব্রাহ্মণের হিতে নিযুক্ত থেকে গ্রামান্তে, পবিত্র গোচারণভূমিতে, পুণ্যাশ্রমে অথবা বৃক্ষমূলে কালযাপন করবেন।[7]ব্রহ্মহত্যাকারী ব্যক্তি যদি ব্রাহ্মণার্থে কিংবা গোরক্ষার্থে নিজের প্রাণ বিসর্জন দেন তাহলে সে ব্রহ্মহত্যার পাপ থেকে মুক্তি লাভ করবেন।[8]

৭) দস্যুর দ্বারা অপহৃত ব্রাহ্মণের দ্রব্য উদ্ধারের জন্য তিনবার তাদের সঙ্গে যুদ্ধ করলে কিংবা একবার যুদ্ধ করলে, দ্রব্য উদ্ধার করলে, কিংবা অপহৃত দ্রব্যের জন্য ব্রাহ্মণকে যুদ্ধ করে মরতে দেখে ব্রহ্মহত্যাকারী ব্যক্তি যদি ওই অপহৃত দ্রব্যের সমান পরিমাণ অর্থ বা দ্রব্য ব্রাহ্মণকে অর্পণ করেন তাহলে ব্রহ্মহত্যার পাপ থেকে মুক্তি পাবেন।[9] কিংবা যদি ব্রহ্মহত্যাকারী ব্যক্তি ব্রাহ্মণের সর্বস্ব উদ্ধার করতে গিয়ে চোরদের নিক্ষিপ্ত অস্ত্রে সর্বাঙ্গে আঘাত পেয়ে জীবিত থাকেন, তবুও তিনি ব্রহ্মহত্যার পাপ থেকে মুক্ত হবেন।[10]

---

[1] মনুসংহিতা ১১/৮৩; যাজ্ঞবল্ক্যসংহিতা ৩/২৪৪; বিষ্ণুসংহিতা ৩৫/৬; উশনঃসংহিতা ৮/১০; গৌতমসংহিতা ২৩/২৩
[2] মনুসংহিতা ১১/৭৬
[3] উশনঃসংহিতা ৮/১১
[4] যাজ্ঞবল্ক্যসংহিতা ৩/ ২৪৯; মনুসংহিতা ১১/৭৮
[5] মনুসংহিতা ১১/৭৭; যাজ্ঞবল্ক্যসংহিতা ৩/২৫০; উশনঃসংহিতা ৮/১১
[6] যাজ্ঞবল্ক্যসংহিতা ৩/২৫০
[7] মনুসংহিতা ১১/৭৯
[8] মনুসংহিতা স. ১১/৮০; যাজ্ঞবল্ক্যসংহিতা ৩/২৪৪
[9] মনুসংহিতা ১১/৮১-৮২; যাজ্ঞবল্ক্যসংহিতা ৩/২৪৬; গৌতমসংহিতা ২৩/২৩
[10] যাজ্ঞবল্ক্যসংহিতা ৩/২৪৬; গৌতমসংহিতা ২৩/২৩

৮) ব্রহ্মহত্যাকারী ব্যক্তি যদি দীর্ঘকাল স্থায়ী দুঃসহ যন্ত্রণাদায়ক গলৎকুষ্ঠাদি রোগে পীড়িত ব্রাহ্মণকে অথবা রোগ যন্ত্রণায় অভিভূত কোনো গাভীকে পথ দেখিয়ে তাকে সেবা শুশ্রূষায় রোগ মুক্ত করেন, তাহলে পাপমুক্ত হবেন ।[1]

৯) ব্রহ্মহত্যাকারী ব্যক্তি পরিমিত আহার করে প্লাক্ষপ্রস্রবণ থেকে সমুদ্র পর্যন্ত প্রবাহিত সরস্বতী নদীর প্রত্যেক স্রোত ধরে যেতে পারেন, তবে তিনি ব্রহ্মহত্যার পাপ থেকে মুক্ত হবেন ।[2]

১০) ব্রহ্মহত্যাকারী ব্যক্তি যদি স্বদেহস্থিত লোম প্রভৃতি কেটে 'ওঁ লোমভ্যঃ স্বহা' ইত্যাদি মন্ত্র সহযোগে মজ্জা পর্যন্ত শরীরকে একে একে অগ্নিতে আহুতি দিতে পারেন, তবে সেই কঠোর তপস্যা ও আত্মবিসর্জনের মাধ্যমে তিনি ব্রহ্মহত্যার পাপ থেকে মুক্তি লাভ করেন ।[3]

১১) ব্রহ্মহত্যাকারী ব্যক্তি ব্রহ্মহত্যার প্রায়শ্চিত্তরূপে তিন বছর ধারাবাহিকভাবে কৃচ্ছ্রব্রতের অনুষ্ঠান করলে তাঁর পাপক্ষয় হবে ।[4]

১২) ব্রহ্মহত্যাকারী যদি পৃথিবীর যত তীর্থ আছে সেই সকল তীর্থে পর্য্যটন করতে পারেন তাহলে তিনি পাপ মুক্ত হবেন ।[5]

১৩) ব্রহ্মহত্যাকারী ব্যক্তি প্রায়শ্চিত্তরূপে প্রত্যহ অপরাহ্নকালে সাতটি ভিন্ন ও অসঙ্কীর্ণ জাতির গৃহে ভিক্ষার জন্য উপস্থিত হবেন। যদি ঐ সাতটি গৃহের কোনোটিতেও ভিক্ষা না মেলে, তবে সেদিন তিনি সম্পূর্ণ উপবাস করবেন । ভিক্ষা প্রাপ্ত হলে শুধুমাত্র ভিক্ষান্নই হবে তাঁর ভোজন, অন্য কোনো আহার বা বিলাসবহুল দ্রব্য গ্রহণ করা তাঁর জন্য নিষিদ্ধ । এই কঠোর ব্রত পালনে তাঁর পাপক্ষয় হবে । অথবা পাপ ক্ষয়ের জন্য তিনি অনশন করবেন অথবা ভৃগুপতন (অর্থাৎ উচ্চ স্থান থেকে পতন)করবেন অথবা জলে প্রবেশ করে আত্মসমর্পণমূলক মৃত্যুবরণ করবেন।[6]

১৪) পাপ ক্ষয়ের জন্য ব্রহ্মহত্যাকারী ব্যক্তি বল্কল পরিধান করে মস্তকে জটা ধারণ করে কোনো বিশেষ চিহ্ন ধারণপূর্বক বনে গমন করবেন এবং সকল বাসনা পরিত্যাগ করে কেবল বন্যফলমূল ভোজন করবেন । যদি বন্যফল দ্বারা জীবিকা নির্বাহ না হয় তাহলে ভিক্ষা করতে গ্রামে গমন করবেন ।[7]

১৫) ইন্দ্রিয়সমূহ নিগ্রহপূর্বক সকল প্রাণীর হিত চেষ্টা করলে এবং ব্রহ্মহত্যার পাপ ক্ষয়ের জন্য ব্রত করলে, ব্রহ্মহত্যার পাপ থেকে ব্রহ্মহত্যাকারী পরিত্রাণ পাবে ।[8]

১৬) ব্রহ্মঘাতক যথারীতি স্নান-আসনাদি করে প্রাতঃ, মধ্যাহ্ন এবং সায়ং এই তিনকালে উদকস্পর্শ করলে শুদ্ধ হবেন।[9]

১৭) রাজা ব্রহ্মহত্যা করলে তাঁকে অশ্বমেধ যজ্ঞের অনুষ্ঠান করে অবভৃথ স্নান দ্বারা শুদ্ধিলাভ করতে হবে অথবা যজ্ঞে [অন্য কোনো যজ্ঞে]অগ্নিষ্টুৎ কার্য পর্যন্ত সমাপ্ত করতে হবে তাহলে তিনি শুদ্ধিলাভ করবেন।[10]

---

[1] যাজ্ঞবল্ক্যসংহিতা ৩/২৪৫; উশনঃসংহিতা ৮/৯

[2] যাজ্ঞবল্ক্যসংহিতা ৩/২৪৫; উশনঃসংহিতা.৮/৯

[3] যাজ্ঞবল্ক্যসংহিতা ৩/২৪৭

[4] অত্রিসংহিতা ১৬৭; বৃদ্ধহারীতসংহিতা ৬/২২৯

[5] বিষ্ণুসংহিতা ৩৫/৬

[6] উশনঃসংহিতা ৮/৭-৮

[7] সংবর্তসংহিতা ১০৯-১১০; বৃদ্ধহারীতসংহিতা ৬/২৩১

[8] সংবর্তসংহিতা ১১৩

[9] গৌতমসংহিতা ২৩/২৩; বৃদ্ধহারীতসংহিতা ৬/২৩১

[10] গৌতমসংহিতা ২৩/২৩

১৮) ব্রহ্মঘাতী ব্যক্তি দ্বাদশ দিন সাধ্য ব্রতাচরণ পূর্বক আচার্যের কাছে পুনরায় বেদগ্রহণ করলে পাপমুক্ত হবেন ।[1]

১৯) ব্রাহ্মণের রক্ষার জন্য,গাভীর রক্ষার জন্য, সম্যক্ অর্থাৎ লৌকিক স্বার্থশূন্য চিত্তে প্রাণ পরিত্যাগ করলে ব্রহ্মহত্যাকারী ব্যক্তির পাপক্ষয় হয় এবং সে ব্রহ্মহত্যার পাপ থেকে মুক্ত হন ।[2]

২০) শঙ্খ সংহিতাতে বলা হয়েছে, কোনো স্ত্রীবালকাদি যদি ব্রহ্মহত্যারূপ পাপে লিপ্ত হন তাহলে পুরুষের জন্য যেসকল ব্রত বা প্রায়শ্চিত্তাদি উল্লেখিত হয়েছে তার অর্ধেক করতে হবে ।[3]

মূল্যায়ন-

পূর্ববর্তী বিশদ আলোচনার আলোকে একথা স্পষ্ট হয়ে ওঠে যে, ব্রহ্মহত্যাপাপের প্রায়শ্চিত্ত বিষয়ে ধর্মশাস্ত্রকারগণ নানাবিধ দৃষ্টিভঙ্গি পোষণ করেছেন। তাঁদের মতপ্রকাশে পার্থক্য থাকলেও মূলত উদ্দেশ্য ও নৈতিক ভিত্তিতে এক ধরনের সামঞ্জস্যই প্রতিফলিত হয়েছে । তবে অজ্ঞানতঃ ব্রহ্মহত্যা পাপ ও জ্ঞানতঃ ব্রহ্মহত্যা পাপ বিষয়ে সকলের মধ্যে মতবিরোধ লক্ষণীয়। যেমন আচার্য মনুর মতে, যদি কোনো ব্যক্তি অজ্ঞানতঃ বা অনিচ্ছাকৃতভাবে ব্রহ্মহত্যার মতো গুরুতর পাপে লিপ্ত হন, তবে সেই পাপের ক্ষয় সাধন সম্ভব প্রায়শ্চিত্তের মাধ্যমে। কারণ, অনিচ্ছাকৃত পাপে অপরাধবোধ ও অনুতাপই প্রায়শ্চিত্তের সূচনা করে। কিন্তু স্বেচ্ছাকৃত বা জ্ঞানতঃ সংঘটিত পাপের ক্ষেত্রে বিষয়টি জটিলতর। যদিও জ্ঞানতঃ পাপাচার গুরুতর এবং তার পরিণাম অবশ্যম্ভাবী, তথাপি শ্রুতি ও স্মৃতির নির্দেশানুসারে এমন পাপেরও প্রায়শ্চিত্ত নির্দিষ্ট আছে । অতঃপর আচার্য মনু নিজের মত প্রকাশ করে বলেছেন, অনিচ্ছাকৃত ব্রহ্মহত্যা পাপ পুনঃ পুনঃ বেদপাঠ দ্বারাই ক্ষয়প্রাপ্ত হয় কিন্তু ইচ্ছাপূর্বক যে ব্রহ্মহত্যাপাপ তা বিশিষ্ট প্রায়শ্চিত্ত সমূহের দ্বারাই শুদ্ধিলাভ হয়ে থাকে ।[4]

অন্যদিকে, আচার্য যাজ্ঞবল্ক্য এই বিষয়ে তুলনামূলকভাবে কঠোর মত ব্যক্ত করেছেন। তাঁর মতে, অজ্ঞানতঃ সংঘটিত পাপই প্রকৃত প্রায়শ্চিত্তের মাধ্যমে ক্ষয়প্রাপ্ত হতে পারে, কারণ তা অনিচ্ছাকৃত এবং আত্মগ্লানিজাত অনুতাপ দ্বারা সংশোধনযোগ্য । কিন্তু জ্ঞানকৃত পাপ অর্থাৎ যেটি পূর্ণজ্ঞানে, বিবেচনা সত্ত্বেও সম্পাদিত তা প্রায়শ্চিত্তের দ্বারা প্রকৃত অর্থে শুদ্ধ হয় না। কেবলমাত্র শাস্ত্রে জ্ঞানকৃত পাপের প্রায়শ্চিত্ত বিধান থাকায় সমাজে ব্যবহার্য হয় এইমাত্র ।[5] মিতাক্ষরাকার বলেছেন- "প্রায়শ্চিত্তৈর্বক্ষ্যমাণলক্ষণৈরজ্ঞানাদ্যদেনঃ পাপং কৃতং তদপৈতি গচ্ছতি, ন কামতঃ। কিন্তু তত্র প্রায়শ্চিত্তবিধায়কবচনবলাদিহ লোকে ব্যবহার্যো জায়তে।"[6]

আচার্য বৃদ্ধহারীত স্পষ্টভাবে জ্ঞানকৃত ব্রহ্মহত্যা পাপের প্রায়শ্চিত্ত স্বীকার করেননি ।[7] তাঁর মতে, জ্ঞানপূর্বক সংঘটিত এই মহাপাপের প্রায়শ্চিত্ত অসম্ভব; এমন অপরাধের ফল শুধুমাত্র মৃত্যুতেই লুপ্ত হতে পারে। একইভাবে আচার্য বসিষ্ঠও জ্ঞানকৃত পাপের প্রায়শ্চিত্ত অস্বীকার করেছেন । তাঁর বিধানে জ্ঞানপূর্বক পাপাচরণের একমাত্র দণ্ড হল মৃত্যুদণ্ড, কারণ এমন পাপ দ্বারা ধর্মশৃঙ্খলা সম্পূর্ণভাবে ভঙ্গ হয়। তাই আচার্য বসিষ্ঠ উল্লেখ করেছেন— "অনভিসন্ধিকৃতে প্রায়শ্চিত্তমপরাধে সবিকৃতেঽপ্যেকে।"[8]

---

[1] বসিষ্ঠসংহিতা ২০/৬

[2] উশনঃসংহিতা ৮/৯

[3] শঙ্খসংহিতা ১৭/৮

[4] মনুসংহিতা ১১/৪৫-৪৬

[5] যাজ্ঞবল্ক্যসংহিতা ৩/২২৬

[6] মিতাক্ষরা, যাজ্ঞবল্ক্যসংহিতা ৩/২২৬

[7] বৃদ্ধহারীতসংহিতা ৪/১৯৪

[8] বসিষ্টসংহিতা ২০/১

অর্থাৎ অনভিসন্ধি বা অজ্ঞানতাপ্রসূত অপরাধের ক্ষেত্রে প্রায়শ্চিত্ত গ্রহণযোগ্য, এমনকি কিছু আচার্য জ্ঞানকৃত অপরাধের ক্ষেত্রেও তা স্বীকার করেন। অন্যদিকে, আচার্য বিষ্ণু, অত্রি ও উশনা এই বিষয়ে কিছুটা ভিন্নমত পোষণ করেছেন। তাঁরা মনে করেন, জ্ঞানকৃত পাপের ক্ষেত্রেও যদি অনুতাপ, আত্মনিগ্রহ ও কঠোর তপস্যার মাধ্যমে আত্মশুদ্ধির আকাঙ্ক্ষা থাকে, তবে প্রায়শ্চিত্ত দ্বারা পাপক্ষালন সম্ভব। অর্থাৎ, তাঁরা মানবজীবনের পুনরুত্থান ও শোধনের সম্ভাবনাকে স্বীকার করেছেন।

সুতরাং, এই সমগ্র আলোচনার নির্যাস দাঁড়ায়—অজ্ঞানকৃত ব্রহ্মহত্যাজনিত পাপের প্রায়শ্চিত্ত সকল আচার্যের কাছেই স্বীকৃত, কারণ তাতে ইচ্ছাকৃত দোষবুদ্ধি অনুপস্থিত। কিন্তু জ্ঞানকৃত ব্রহ্মহত্যার ক্ষেত্রে মতভেদ সুস্পষ্ট; কেউ কেউ একে প্রায়শ্চিত্তযোগ্য মনে করেন না, আবার কেউ কেউ মানবজীবনের সংশোধনমূলক নীতির পক্ষে দাঁড়িয়ে প্রায়শ্চিত্তের সম্ভাবনাকে আংশিকভাবে স্বীকার করেছেন।অতএব বলা যায়, ধর্মশাস্ত্রের আলোচনায় অজ্ঞানকৃত পাপ করুণার পরিধির অন্তর্ভুক্ত, কিন্তু জ্ঞানকৃত পাপ বিচার ও প্রতিফলনের কঠোর বিধানের অধীন।

পরিশেষে বলা যায়, প্রাচীন ধর্মশাস্ত্রগ্রন্থসমূহে ব্রহ্মহত্যাজনিত পাপের প্রায়শ্চিত্ত তথা প্রায়শ্চিত্ত একটি অত্যন্ত গুরুত্বপূর্ণ ও তাৎপর্যপূর্ণ বিষয় হিসেবে প্রতিপন্ন হয়েছে। সেই যুগে প্রায়শ্চিত্ত শুধু একটি আনুষ্ঠানিক ধর্মীয় আচরণ ছিল না, বরং তা আত্মশুদ্ধি, নৈতিক পুনর্জাগরণ এবং ধর্মশৃঙ্খলার পুনঃপ্রতিষ্ঠার মাধ্যম হিসেবে বিবেচিত হতো। ধর্মশাস্ত্রকার আচার্য যাজ্ঞবল্ক্য ও আচার্য বৃদ্ধহারীত স্পষ্টভাবে উল্লেখ করেছেন যে, যে ব্যক্তি পাপ করে প্রায়শ্চিত্ত সম্পাদন করে না, সে মৃত্যুর পর একুশটি দুঃসহ, দুঃখময় নরকে গমন করবেন।[1] এই ধারণার দ্বারা তাঁরা মানুষকে পাপপরিহার ও আত্মসংযমের পথে পরিচালিত করতে চেয়েছেন।এছাড়াও প্রায়শ্চিত্ত না করলে ব্রহ্মহত্যারূপ পাপের ফল প্রসঙ্গে আচার্য মনু বলেছেন, ব্রহ্মহত্যারূপ দুষ্কর্মের ফলে অপরাধী ক্ষয়রোগাগ্রস্থ হয়-'ব্রহ্মহা ক্ষয়রোগিত্বম্'।[2] আচার্য মনুর এই উক্তি মানবজীবনের কর্মফলতত্ত্বকে স্পষ্ট করে—যে কর্ম শরীরে ও আত্মায় উভয় ক্ষেত্রেই প্রতিক্রিয়া সৃষ্টি করে। ব্রহ্মহত্যাকারী পরজন্মে কি হয়ে জন্মগ্রহণ করবেন সে বিষয়ে আচার্য যাজ্ঞবল্ক্য বলেছেন, ব্রহ্মহত্যাকারী ব্যক্তি পরজন্মে হরিণ, কুক্কুর, শূকর ও উষ্ট্র জন্ম লাভ করে- "মৃগ-শ্ব-শূকরোষ্ট্রাণাং ব্রহ্মহা যোনি-মৃচ্ছতি।"[3]

এখানে প্রাণিজন্মের প্রতীকী অর্থ গভীর। পাপের ফলে মানুষ তার মানবত্ব হারায়, নৈতিক অবক্ষয়ের নিম্নস্তরে নেমে যায়।

ধর্মশাস্ত্রকার শতাতপ এই ধারনাকে আরও স্পষ্ট করে বলেছেন—ব্রহ্মহত্যাকারী পাপী নরকভোগ শেষে জন্মান্তরে শ্বেতকুষ্ঠে আক্রান্ত হয়ে জন্মায়,[4] অর্থাৎ তাঁর পাপের দাগ পরবর্তী জন্মেও বহন করে নিয়ে যেতে হয় তাঁকে। এভাবেই ধর্মশাস্ত্রকারগণ প্রায়শ্চিত্তের অপরিহার্যতা ও কর্মফলের ধারাবাহিকতা ব্যাখ্যা করেছেন।

অতএব, প্রায়শ্চিত্ত কেবল পাপক্ষালনের নয়, আত্মশোধনেরও অনিবার্য প্রক্রিয়া। প্রায়শ্চিত্তের গুরুত্ব এতটাই যে বর্তমান জন্মে প্রায়শ্চিত্ত না করলেও পরজন্মে সেই পাপের প্রায়শ্চিত্ত অবশ্য প্রয়োজন কারণ মহাপাতকের পাপের চিহ্ন সপ্তজন্ম পর্যন্ত প্রকাশ পায়-

---

[1] যাজ্ঞবল্ক্যসংহিতা ৩/২২২-২২৫; বৃদ্ধহারীতসংহিতা ৬/১৬৩-১৬৯

[2] মনুসংহিতা ১১/৪৯

[3] যাজ্ঞবল্ক্যসংহিতাযাজ্ঞ ৩/২০৭

[4] শতাতপসংহিতা ২/১

'মহাপাতকজং চিহ্নং সপ্ত জন্মনি জায়তে ।'[1]

প্রায়শ্চিত্তের ধারণা কেবল ধর্মীয় নয়, নৈতিক এবং মনস্তাত্ত্বিক উভয় স্তরেই গভীর তাৎপর্যপূর্ণ,যা মানুষকে তার অন্তরের অন্ধকার থেকে আলোয় ফিরিয়ে আনতে চায় । ব্রহ্মহত্যার প্রায়শ্চিত্তের গুরুত্ব তাই কেবল পাপমোচনের জন্য নয়, বরং মানবাত্মার মুক্তি ও ধর্মজাগরণের পথপ্রদর্শক হিসেবেও চিহ্নিত । এই দৃষ্টিকোণ থেকে বিচার করলে বলা যায়, প্রাচীন ভারতের ধর্মতত্ত্বে প্রায়শ্চিত্তের অবস্থান কেবল শাস্ত্রীয় নয়, বরং তা মানবনৈতিকতার চূড়ান্ত প্রকাশ—যেখানে অনুতাপ, তপস্যা ও আত্মশুদ্ধিই মুক্তির সোপান ।

গ্রন্থপঞ্জী

1) কাব্যব্যাকরণস্মৃতিতীর্থ, শ্রীবৈকুণ্ঠনাথ. উশনঃ সংহিতা. শ্রীসীতারাম বৈদিক মহাবিদ্যালয়,১৩৬৯.

2) কাব্যব্যাকরণতীর্থ, শ্রীরঘুনাথ. সংবর্ত্ত সংহিতা. শ্রীসীতারাম বৈদিক মহাবিদ্যালয়,১৩৬৯.

3) ঝা, গঙ্গানাথ.মনুস্মৃতিঃ.পারুল পাবলিকেশন, 2018.

4) তর্কস্মৃতিতীর্থ, শ্রীযুক্ত ভূতেশচন্দ্র.বাধূল সংহিতা. শ্রীসীতারাম বৈদিক মহাবিদ্যালয়,১৩৭০.

5) ন্যায়তীর্থ, শ্রীজীব. ব্যাস সংহিতা. শ্রীসীতারাম বৈদিক মহাবিদ্যালয়,১৩৬৯.

6) ন্যায়তীর্থ, শ্রীজীব. শঙ্খ সংহিতা. শ্রীসীতারাম বৈদিক মহাবিদ্যালয়,১৩৬৯.

7) ন্যায়তীর্থ, শ্রীজীব. লিখিত সংহিতা. শ্রীসীতারাম বৈদিক মহাবিদ্যালয়,১৩৬৯.

8) ন্যায়তীর্থ, শ্রীজীব. গৌতম সংহিতা. শ্রীসীতারাম বৈদিক মহাবিদ্যালয়,১৩৬৯.

9) ন্যায়তীর্থ, শ্রীজীব. শতাতপ সংহিতা. শ্রীসীতারাম বৈদিক মহাবিদ্যালয়,১৩৬৯.

10) ন্যায়তীর্থ, শ্রীজীব. বসিষ্ঠ সংহিতা. শ্রীসীতারাম বৈদিক মহাবিদ্যালয়,১৩৬৯.

11) পঞ্চতীর্থ, শ্রীনৃত্যগোপাল.অত্রি সংহিতা. শ্রীসীতারাম বৈদিক মহাবিদ্যালয়,১৩৬৯.

12) পঞ্চতীর্থ, শ্রীনৃত্যগোপাল. বিষ্ণু সংহিতা. শ্রীসীতারাম বৈদিক মহাবিদ্যালয়,১৩৬৯.

13) পঞ্চতীর্থ, শ্রীমাধবচন্দ্র. বৃদ্ধ হারীত সংহিতা. শ্রীসীতারাম বৈদিক মহাবিদ্যালয়,১৩৭০.

14) বন্দ্যোপাধ্যায়, মানবেন্দু. মনুসংহিতা. সংস্কৃত পুস্তক ভাণ্ডার,১৪১০.

15) বন্দ্যোপাধ্যায়, শ্রী অশোককুমার. প্রায়শ্চিত্ততত্ত্বম্. সদেশ, 2017.

16) বসু ন্যায়তীর্থ, ড: সুমিতা. ধর্ম-অর্থ-নীতিশাস্ত্রসমীক্ষা. সদেশ, 2018.

17) রায়, ড: গঙ্গাসাগর. যাজ্ঞবল্ক্যস্মৃতিঃ. চৌখাম্বা সংস্কৃত প্রতিষ্ঠান, 2017.

18) Kane, Pandurang Vaman. History of Dharmaśāstra (Vol iv) Bhandarkar Oriental Research Institute, 1962.

[1] শতাতপসংহিতা ১/৩

বেদান্তে সাংখ্য দর্শনের প্রাসঙ্গিকতা

Ishadri Das
Senior Research Fellow
Department of Sankhya Yoga
Central Sanskrit University
E-Mail ID- isha.anisha02@gmail.com

গবেষণার সারাংশ: সাংখ্য তত্ত্বের চিন্তাভাবনায় উপনিষদগুলি অনন্য, অত্যন্ত বিস্ময়কর এবং অতুলনীয়। প্রসাধ্যায়ের মতে, উপনিষদে ভারতীয় দর্শনের সমস্ত নীতিমালা বর্ণিত হয়েছে। উপনিষদগুলি তাদের সরলতা, বিমূর্ততা এবং কৌতুকপূর্ণতার ক্ষেত্রেও কিছুটা অভূতপূর্ব, যা গভীর দার্শনিক শৈলীতে সাংখ্যের সারমর্ম প্রকাশ করে। এমনকি বিদেশীরাও যারা উপনিষদের দর্শন অর্জন করেছেন এবং ভারতের আধ্যাত্মিকতার গুরুত্ব জানেন তারা খোলা মুখে এই উপনিষদের প্রশংসা করেন ।মা

মুখ্যশব্দসমূহ:- উপনিষদ, সাংখ্য দর্শন, আত্মা, প্রকৃতি, গুণ, নৈমিত্বম ইত্যাদি।

উপনিষদের সাহিত্য হলো ভারতীয় দর্শন, দার্শনিক চিন্তাভাবনা ও আলোচনার মূল উৎস। সেখানে, উপনিষদে বর্ণিত দর্শনে, আত্ম-জ্ঞান ততটাই গুরুত্বপূর্ণ। এবং আত্ম-জ্ঞান হলো দেহ এবং অন্যান্য জিনিস থেকে পৃথকভাবে আত্ম-উপাদানের উপলব্ধি এবং অভিজ্ঞতা। অতএব, "আত্মা বারে দ্রষ্টব্য:"[1] আত্ম-উপলব্ধি শব্দটি কেবল দেহ, ইন্দ্রিয় ইত্যাদির মধ্যে আত্মার অভিজ্ঞতাকে বোঝায়। অতএব, যেহেতু আত্ম-সত্তা দেহ এবং অন্যান্য জিনিস থেকে পৃথকভাবে অনুভব করা অসম্ভব -

अनेजदेकं मनसो जवीयो नैनद्देवा आप्नुवन् पूर्वमर्षत् ।
तद्धावतोऽन्यानत्येति तिष्ठत्तस्मिन्नपो मातरिश्वा दधाति ।। [2]

ইত্যাদি, এটি এই দাবির সাথে সামঞ্জস্যপূর্ণ যে আত্মার মন আরও দ্রুত এবং দেবতারা খুব কমই এটি খুঁজে পান। এটি সাংখ্য দর্শনের মূল লক্ষ্য, প্রকৃতি থেকে পৃথক হয়ে পুরুষের অন্য একটি প্রতিশব্দ হিসাবে আত্মার বর্ণনা। নিস্তেজ শরীরের অস্থিরতা এবং আত্মার অনন্তকাল উপনিষদে জোঘুস করা হয়েছে। তবে –

न जायते म्रियते वा कदाचिन्नायं कुतश्चिन्न बभूव कश्चित् ।
अजो नित्यः शाश्वतोऽयं पुराणो न हन्यते हन्यमाने शरीर ॥ [3]

প্রকৃতি তিনটি গুণের সমন্বয়ে গঠিত, কিন্তু মানুষ গুণবিহীন, প্রকৃতি ঋণী এবং ভোক্তা, এবং মানুষ কর্তা এবং ভোক্তা। এই দুটি রূপের মধ্যে পার্থক্য পর্যবেক্ষণ করে, উপনিষদের মন্ত্রগুলি দেখেছেন এমন ঋষিরা ছায়া এবং তপস্যা শব্দ দ্বারা এগুলিকে সংজ্ঞায়িত করেছেন। তবে –

ऋतं पिबन्तो सुकृतस्य लोके गुहां प्रविष्टौ परमे परार्द्धे।
छायातपौ ब्रह्मविदो वदन्ति पञ्चाग्नयो ये च त्रिणाचिकेताः ।। [4]

এখানে, ছায়া শব্দটি ব্যাখ্যা করে ভাষ্যকার বলেন - तौ च छायातपाविव विलक्षणौ संसारित्वासंसारित्वेन ब्रह्मविदो वदन्ति कथयन्ति ।[5] এটি সাংখ্যের মূল উপাদান, প্রকৃতি এবং মানুষের মধ্যে পার্থক্যের উপস্থাপনা। সুতরাং, সাংখ্যকারিকগুলিতে–

त्रिगुणमविवेकि विषयः सामान्यमचेतनं प्रसवधर्मि।

व्यक्तं तथा प्रधानं तद्विपरीतस्तथा च पुमान् ॥ [6]

एवमेव असङ्गो ह्ययं पुरुष इत्येवमेवैतद्याज्ञवल्क्या [7] এখানে বর্ণিত আত্মার অনাসক্তি সাংখ্য শাস্ত্রে বর্ণিত।

ছান্দগী উপনিষদ সাংখ্য কর্তৃক গৃহীত সৎকর্মের মতবাদকে স্পষ্টভাবে ব্যাখ্যা করে। সেখানে, শুরুতে, সদেব সোম্যেদম ছিলেন প্রথম, একমাত্র, সৎকর্ম, প্রদর্থ্যের প্রথম। তদ্ধযেক আহুরসদেবেদমগ্র आसीदेकमेवाद्वितीयं तस्मादसता सज्जायत [8] এর মাধ্যমে তিনি পূর্বের অধর্ম কর্ম উপস্থাপন করলেন এবং বললেন, "হে সোম, এটা কোথায় হতে পারে এবং অধর্মীদের থেকে এটা কীভাবে প্রস্তুত করা যেতে পারে?"[9] সেখানে, আগুন, লাল, সাদা এবং কালোর পার্থক্য দ্বারা, তিনটি রঙ, আগুন, সূর্য, চন্দ্র ইত্যাদি ভিত্তি তৈরি হয় এবং সাংখ্যে উল্লিখিত তিনটি গুণের প্রক্রিয়া উপান্যের কাছে প্রকাশিত হয়।" यदग्ने रोहितं रूपं तेजसस्तद्रूपं यच्छुक्लं तदपां यत्कृष्णं तदन्नस्यापागादग्नेरग्नित्वं वाचारम्भणं विकारो नामधेयं त्रीणिरूपाणीत्येव सत्यम् । [10] এটি দেখায় যে সমগ্র মহাবিশ্বের ত্রিগুণ সম্প্রসারণ এবং স্বাভাবিকতা, শুধুমাত্র তিনটি রূপের তত্ত্ব দ্বারা ব্যাখ্যা করা হয়েছে, সাংখ্যের নিয়ম দ্বারা। অন্যদিকে, শ্বেতাশ্বতর উপনিষদ সাংখ্যের নীতি, অর্থাৎ নাম ধারণ ব্যাখ্যা করে। সেখানে বিশদভাবে ব্যাখ্যা করা হয়েছে যে সাংখ্য যোগের মাধ্যমে শাশ্বত আত্ম-সত্ত্বা অর্জন করা সম্ভব:

नित्यो नित्यानां चेतनश्चेतनानामेको बहूनां यो विदधाति कामान्।

तत्कारणं सांख्ययोगाधिगम्यं ज्ञात्वा देवं मुच्यते कर्मपाशैः ॥[11]

যদিও ব্রহ্মসূত্রে শঙ্করাচার্য एतेन योगः प्रत्युक्तः [12] সূত্রের ভাষ্যটিতে দ্বৈতিনো हि ते सांख्या योगाश्च नात्मैकत्वदर्शिनः। यत्तु दर्शनमुक्तं तत्कारणं सांख्ययोगाभिपन्नमिति, वैदिकमेव तत्र ज्ञानं ध्यानञ्च सांख्ययोगशब्दाभ्यामभिलप्यते, प्रत्यासत्तेरित्यवगन्तव्यम्।[13] এটা বোঝা উচিত যে সাংখ্য এবং যোগ শব্দের মধ্যে অর্থের পার্থক্য প্রমাণ করার জন্য যা প্রমাণ করা হয়েছে তা কেবল অদ্বৈতের নীতি উপস্থাপনের উদ্দেশ্যে, বাস্তবে নয়। এবং ভামত্য আছে संख्या सम्यग् बुद्धिर्वैदिकी तया वर्तन्त इति सांख्यः । [14] এ থেকে প্রমাণিত হয় যে সাংখ্য শব্দটি বৈদিক জ্ঞানের সমার্থক, কিন্তু এটি যুক্তিসঙ্গত নয়, কারণ "সাংখ্যবাদ যোগকে ধ্বংস করে" এই তত্ত্বটি যোগের চেয়েও শক্তিশালী। তাছাড়া, যেহেতু যোগ শব্দটি যোগ শব্দের সাথে সংমিশ্রণ এবং অন্যান্য শক্তির নিয়ন্ত্রক হিসাবে যুক্ত, তাই এটি গৃহীত হয় যে সাংখ্য শব্দটি দর্শনকে নির্দেশ করে। সেই কারণেই একই উপনিষদে সাংখ্যের প্রবর্তক ঋষি কপিলের নাম উল্লেখ করাও সামঞ্জস্যপূর্ণ। তবে –

यो योनिं योनिमधितिष्ठत्येको विश्वानि रूपाणि योनीश्च सर्वाः ।

ऋषिं प्रसूतं कपिलं यस्तमग्रे ज्ञानैर्बिभर्ति जायमानञ्च पश्येत् ॥[15]

এখানে ভাষ্যকার বলেছেন: कपिलं कनककपिलवर्णं प्रसूतं स्वेनैवोत्पादितं हिरण्यगर्भजनयामास पूर्वमित्यस्यैव जन्मश्रवणात्। अन्यस्य चाश्रवणात् । [16]

উপনিষদে প্রকৃতি এবং তার তিনটি গুণ শেখানো হয়েছে শ্বেতাশ্বরতোপনিষদে, প্রকৃতি স্রষ্টা হিসেবে, লাল, সাদা এবং কালো –

अजामेकां लोहितशुक्लकृष्णां बह्वीः प्रजाः सृजमानां सरूपाः ।

अजो ह्येको जुषमाणोऽनुशेते जहात्येनां भुक्तभोगामजोऽन्यः ॥[17]

এখানে ভাষ্যকার স্পষ্টভাবে ব্যাখ্যা করেছেন যে আজম হলো প্রকৃতি। তিনটি গুণ ব্যাখ্যা না করেই তিনি তোজোবানের বৈশিষ্ট্য ব্যাখ্যা করেছেন এবং এভাবে পরে আবার দেখা যায় যে:

मायां तु प्रकृतिं विद्यान्मायिनं तु महेश्वरम् ।

तस्यावयवभूतैस्तु व्याप्तं सर्वमिदं जगत् ॥[18]

ভাষ্যকার বলেন যে জগৎপ্রকৃতিত্বেনাধস্তাৎ সর্বত্র প্রতিপাদিতা প্রকৃতিময়ৈবেতি বিদ্যাদ্ বিচানীয়াৎ [19] এটি প্রকৃতিকে মায়ার সমান্তরালভাবে বিশ্বব্রহ্মাণ্ডের কর্তা হিসেবে উল্লেখ করে। এটা সুপরিচিত যে মায়াকে জড় প্রকৃতির তিনটি গুণ, অর্থাৎ সাদা, লাল এবং কালো, দ্বারা আলাদা করা হয়। অতএব, এটি উপনিষদে বর্ণিত অজাত, লাল, সাদা এবং কালোর সত্ত্ব, রজ এবং তমসের রূপের সাথে সামঞ্জস্যপূর্ণ। এটি প্রমাণ করে যে সাংখ্যে বর্ণিত ত্রিগুণ প্রকৃতিই উপনিষদের অর্থ।

উপনিষদে ব্রহ্মচক্রের বর্ণনায় প্রকৃতির নেমি –

तमेकनेमिं त्रिवृत्तं षोडशान्तं शतार्धारं विंशतिप्रत्यराभिः ।

अष्टकैः षड्भिर्विश्वरूपैकपाशं त्रिमार्गभेदं द्विनिमित्तैकमोहम् ॥[20]

এখানে প্রকৃতিকে ব্রহ্মচক্রের শাসন হিসেবে বর্ণনা করা হয়েছে। সেখানে, ত্রিবৃত্তি শব্দের মাধ্যমে, ষোড়শ শান্তিপূর্ণ পদ এবং সাংখ্যে বর্ণিত এর রূপ নির্ধারিত হয়। তাই শঙ্করের ভাষ্যেও ত্রিবৃতং ত্রিভিঃ সত্ত্বরজস্তমোভিঃ প্রকৃতিগুণৈর্বৃতম্ । [21] ষোড়শ রূপান্তর হলো পাঁচটি সত্তা, এগারোটি ইন্দ্রিয়, অন্তর্নিহিত পরিণতি, বিস্তার, পূর্ণতা, আত্মার ষোড়শ শান্তি। তাছাড়া, এই মন্ত্রে, শতর্ধর শব্দের অর্থ পঞ্চাশটি ভিন্ন বিশ্বাস, যথা, দ্বন্দ্ব, শক্তি, সন্তুষ্টি এবং পরিপূর্ণতা। সাংখ্য শাস্ত্রে বর্ণিত হিসাবে এগুলো সুপরিচিত। কোনও বুদ্ধিমান ব্যক্তির সন্দেহ করা উচিত নয় যে নেমি রূপে এক ছাগল, যার তিনটি গুণ, ষোলটি রূপান্তর এবং পঞ্চাশটি বিশ্বাসের সৃষ্টি, সাংখ্য দর্শনে বর্ণনার বিষয়। কঠোপনিষদে, সাংখ্যে উল্লিখিত উপাদানগুলিকে ইন্দ্রিয়-বস্তু, মন-বুদ্ধি, মহান উপাদান এবং অব্যক্ত ব্যক্তির আকারে ক্রমানুসারে গণনা করা হয়েছে –

इन्द्रियेभ्यः परा ह्यर्था ह्यर्थेभ्यश्च परं मनः ।

मनसस्तु परा बुद्धिर्बुद्धेरात्मा महान्परः ॥

महतः परमव्यक्तमव्यक्तात् पुरुषः परः ।

पुरुषान्नपरं किञ्चित्साकाष्ठा सा परा गतिः ॥[22]

উপসংহার: সাংখ্য তত্ত্বের চিন্তাভাবনায় উপনিষদগুলি অনন্য, অত্যন্ত বিস্ময়কর এবং অতুলনীয়। প্রেক্ষাপট অনুসারে, উপনিষদে ভারতীয় দর্শনের সমস্ত নীতিমালা লিপিবদ্ধ করা হয়েছে। উপনিষদগুলি তাদের সরলতা, বিমূর্ততা এবং কৌতুকপূর্ণতায় কিছুটা অভূতপূর্ব, যা সাংখ্যের সারমর্মকে গভীর দার্শনিক শৈলীতে প্রকাশ করে। এমনকি বিদেশী যারা উপনিষদের দর্শন অর্জন করেছেন এবং ভারতের আধ্যাত্মিকতার গাম্ভীর্য জানেন তারাও খোলা মুখে এই উপনিষদের প্রশংসা করেন। জীবনের বাস্তবতা এবং বিভিন্ন সমস্যা বিবেচনায় নিয়ে এই উপাদানগুলিকে যথাযথভাবে ব্যাখ্যা করা হয়েছে। অতএব, বিশ্বাস, ভক্তি এবং উৎসাহের সাথে, উৎকৃষ্ট সাংখ্যের জ্ঞানের জন্য, পরম পাপ ধ্বংসকারী এবং যোগের জ্ঞানে সমৃদ্ধ এই উপনিষদকে অবশ্যই পরীক্ষা করা উচিত। অতএব, উপনিষদ, মন্দাকিনী, সাংখ্যের ধারা, যা ভারতীয় সংস্কৃতির প্রসার ও প্রচার করে, প্রতিটি পদক্ষেপ এবং প্রতিটি দিকে প্রবাহিত হোক এবং উজ্জ্বল হোক। এই রূপে, উপনিষদে সাখ্য-দর্শনের নদী প্রবাহিত হয়, কখনও প্রকাশ্য আকারে, কখনও অপ্রকাশ্য আকারে।

তথ্য সূত্র

1 बृहदारण्यकोपनिषद् २.४.५

2 ईशावास्योपनिषद् - ४

3 कठोपनिषद् - १.२.१८
4 कठोपनिषत् - १.३.१
5 कठोपनिषदि, शाङ्करभाष्यम्, पृष्ठासंख्या ७४ (गीताप्रेस, कोड ५७८)
6 सांख्यकारिका - ११
7 बृहदारण्यकोपनिषद् - ४.३.१५
8 छान्दग्योपनिषद् - ६.२.१
9 छान्दग्योपनिषद् - ६.२.२
10 छान्दग्योपनिषद् ६.४.१
11 श्वेताश्वतरोपनिषद् - ६.१३
12 ब्रह्मसूत्रम् २.१.३
13 ब्रह्मसूत्रे योगप्रत्युक्तधिकरणे (२.१.३) शाङ्करभाष्यम्, पृष्ठासंख्या, २४ (वेदान्तदर्शनम, विश्वरूपानन्द स्वामी,
14 ब्रहासूत्रस्य भामतीटीकायाम् - २.१.३
15 श्वेताश्वतरोपनिषद - ५.२
16 श्वेताश्वतरोपनिषदि शाङ्करभाष्ये पृष्ठासंख्या २०४, (गीताप्रेस, कोड ७३)
17 श्वेताश्वतरोपनिषद् ४.५
18 श्वेताश्वतरोपनिषद् ४.१०
19 श्वेताश्वतरोपनिषदि शाङ्करभाष्ये पृष्ठासंख्या १८४, (गीताप्रेस, कोड ७३)
20 श्वेताश्वतरोपनिषद् - १.४
21 श्वेताश्वतरोपनिषदि शाङ्करभाष्ये पृष्ठासंख्या ८४, (गीताप्रेस, कोड ७३)
22 कठोपनिषद् - १.३.१००१९

ग्रन्थपञ्जी-

1. ईशादि नौ उपनिषत् (शाङ्करभाष्यसमेता)। सं.- (२०६८)। गोरखपुर गीताप्रेस (प्रकाशक एवं मुद्रक) ।
2. ईशावास्योपनिषद् । (२०१४)। आद्याप्रसादमिश्र (सम्पादकः)। अक्षयवटप्रकाशनम्, इलाहाबादः ।
3. उपनिषद्भाष्यम् (प्रथमखण्डः, श्रीमदानन्दगिर्याचार्यकृतटीकया कठ-माण्डूक्य-तैत्तिरीय भाष्याणां प्रसिद्धाचार्यान्तरटीकाभिः सटीकतैत्तिरीयवार्तिकन च समलङ्कृतम्)। (२०००)। सुब्रह्मण्यशास्त्री, सं. एस. (सम्पादकः)। वाराणसी श्रीदक्षिणामूर्ति-मठ-प्रकाशन।
4. कठोपनिषद् । (२००८)। ड. सीतानाथगोस्वामी (सम्पादकः)। कलकाता संस्कृत-पुस्तक-भाण्डारः ३८. विधान-सरणी, ७००००६।
5. छान्दोग्योपनिषत् (बङ्गपुस्तकम्, शाङ्करभाष्यसमेता)। (२००२)। दूर्गाचरणसांख्यवेदान्ततीर्थः, महामहोपाध्यायः (अनुवादकः सम्पादकश्च)। कलिकाता देव-साहित्य-कूटीर-प्राइभेट लिमिटेड ।
6. बृहदारण्यकोपनिषत् । सं.- (२०७०)। गोरखपुर गीताप्रेस (प्रकाशक एवं मुद्रक)।
7. ब्रह्मसूत्रशाङ्कर भाष्यम् । (२०१३)। स्वामी दयानन्दसरस्वती (सम्पादकः)। चौखाम्बासंस्कृत -प्रतिष्ठानं, वाराणसी।
8. श्वेताश्वतरोपनिषद् । द्वितीयसंस्करणम् (२००८), जानुयारिमासः। विश्वरूपानन्दसरस्वती, स्वामी
9. (व्याख्याकार अनुवादकश्च)। मुम्बई सत्साहित्य-प्रकाशन-ट्रस्ट ।
10. सांख्यकारिका । (२००६)। सन्तनारायण श्रीवास्तवः (सम्पादकः)। सुदर्शनप्रकाशनम्, गायियाबाद।

উজ্জ্বলনীলমণিতে নায়িকার অষ্টাবস্থা বিমর্শ

শ্রী অর্ক দালাল
প্রাক্তন ছাত্র, রামকৃষ্ণ মিশন বিদ্যামন্দির
এবং রামকৃষ্ণ মিশন শিক্ষণ মন্দির
বেলুড় মঠ , হাওড়া
ফোন নম্বর : 6295965699
ইমেল আই ডি : nimaydalal4@gmail.com

সারসংক্ষেপ :
শ্রীকৃষ্ণচৈতন্য মহাপ্রভুর অন্যতম পার্ষদ বৈষ্ণবকুলতিলক শ্রীপাদ রূপ গোস্বামী বিরচিত 'উজ্জ্বলনীলমণি' সংস্কৃতসাহিত্যে বৈষ্ণবরসশাস্ত্রের এক অনন্য নিদর্শন। এই গ্রন্থে অন্যান্য সংস্কৃত আলংকারিকদের মতই তিনিও ভক্তি রসকে আশ্রয় করে বৈষ্ণবীয় পরম্পরায় এই সাহিত্যরসতত্ত্ব আলোচনা করেছেন। এই গ্রন্থে নায়িকা প্রসঙ্গে বিস্তৃত আলোচনা করা হয়েছে। যার মধ্যে প্রেমের বিভিন্ন পরিস্থিতিতে নায়িকার আটটি বিশেষ অবস্থা বিশেষভাবে উল্লেখযোগ্য। এই বিশেষ অবস্থা গুলি হল অভিসারিকা, বাসকসজ্জা, উৎকণ্ঠিতা, বিপ্রলব্ধা ,খণ্ডিতা, কলহান্তরিতা , প্রোষিতভর্তৃকা এবং স্বাধীনভর্তৃকা। এই আটটি অবস্থার মাধ্যমে নায়িকার প্রেমের আকাঙ্ক্ষা বিরহ মিলন আশা নিরাশা এবং সম্পর্কের বিভিন্ন মানসিক স্তর সূক্ষ্মভাবে চিত্রিত হয়েছে। এখন নায়িকার অষ্টাবস্থার অতি সংক্ষেপে বর্ণনা দেওয়া হল। যে নায়িকা কৃষ্ণকে অভিসার করান এবং স্বয়ং অভিসার করেন তিনি অভিসারিকা। যিনি কুঞ্জমন্দিরে সুরত শয্যাসন সজ্জিত করে নায়কের প্রতীক্ষা করেন তিনি বাসকসজ্জিকা। যিনি কৃষ্ণের আগমনের বিলম্বে উৎকণ্ঠিতা হন তিনি উৎকণ্ঠিতা। যখন কৃষ্ণ কর্তৃক বঞ্চিতা হন তখন বিপ্রলব্ধা । প্রাতঃকালে আগত এবং অন্যা কান্তা সম্ভোগ চিহ্নযুক্ত কৃষ্ণকে রোষের সহিত যিনি দর্শন করেন তিনি খন্ডিতা। যিনি মানান্তে পশ্চাতে পরিতাপ করেন তিনি কলহান্তরিতা। কৃষ্ণের মথুরা গমনে যিনি দুঃখার্ত্তা হন তিনি প্রোষিতভর্তৃকা । সুরত ক্রীড়ার পর যিনি বেশাদির নিমিত্ত কৃষ্ণকে আজ্ঞা করেন তিনি স্বাধীনভর্তৃকা । এই অষ্টাবস্থা কেবল কাব্যিক বর্ণনা নয় এটি রাধা কৃষ্ণের মাধুর্যরসের লীলা বিলাস ও গভীর প্রেম তত্ত্বের প্রতীকী প্রকাশ।

কূটশব্দ : উজ্জ্বলনীলমণি , নায়িকা , অষ্টাবস্থা ।

ভূমিকা :

সভ্যতা সংস্কৃতি এবং জ্ঞানালোকের ধারক ও বাহক সুপ্রাচীন ভারতবর্ষের আধুনিকতার বীজ বপন হয়েছিল বৈদিক যুগে। যে যুগের আদি নিদর্শন হলো বেদ। বেদ শব্দের অর্থ অতীন্দ্রিয় জ্ঞান। যে জ্ঞানের পবিত্র আলোক শিখা অদ্যাবধি পর্যন্ত সগরের সহিত প্রজ্বলিত হয়ে আছে শিষ্টজনের মাধ্যমে। এই বেদ প্রধানত চারটি যথা ঋক্ , সাম, যজুঃ এবং অথর্ব । চতুর্বেদের মধ্যে প্রাচীনতম বেদ হলো ঋগ্বেদ । এই ঋগ্বেদেই রয়েছে সংবাদসূক্ত । যা থেকে নাটকের উৎপত্তি বলে অনেক পন্ডিত স্বীকার করেন। তবে যাই হোক না কেন বেদ পরবর্তীকালে ভরতের নাট্যশাস্ত্রে বেদের প্রভাব যে অন্যতম এ বিষয়ে সন্দেহের কোন অবকাশ নেই। কারণ তিনি নিজেই স্বীকার করেছেন যে ঋগ্বেদ থেকে সংলাপ সামবেদ থেকে গান যজুর্বেদ থেকে অভিনয় এবং অথর্ববেদ থেকে রস নাট্যশাস্ত্রে গৃহীত হয়েছে

"জগ্রাহ পাঠ্যমৃগ্বেদাৎ সামভ্যো গীতমেব চ ।

যজুর্বেদাদভিনয়ান্ রসানার্থবনাদপি ।। (নাট্যশাস্ত্র ১/১৭)

নাটকের চরিত্র বহু হলেও তার মধ্যে প্রধান পুরুষ চরিত্রকে নায়ক এবং প্রধানা স্ত্রীচরিত্রকে নায়িকা বলে আখ্যায়িত করা হয়। এই দুই মুখ্য চরিত্র ছাড়া নাটকের অগ্রগতি কখনোই সম্ভব নয়। নাটকের বিষয়বস্তুকে অবলম্বন করে যে তাত্ত্বিক গ্রন্থ গুলি রচিত হয়েছে, তাদের মধ্যে বৈষ্ণব আলংকারিক রূপ গোস্বামীর উজ্জ্বলনীলমণি গ্রন্থটি অন্যতম। তিনি এখানে তার জ্ঞানের ক্ষুরধার স্পর্শে নাট্য তত্ত্বকে সাধারণের নিকট প্রকাশিত করেছেন। যদিও তিনি নায়িকা প্রকরণে নায়িকার লক্ষণ নির্দেশ করেননি বরং নায়িকার ভেদাভেদ গুলি খুব স্পষ্টরূপে জ্ঞান গম্ভীর তত্ত্ব গুলিকে সরল ভাবে উদাহরণের দ্বারা ব্যক্ত করেছেন। তবে একথা স্মরণীয় যে উজ্জ্বলনীলমণিতে যে নায়ক নায়িকার কথা বর্ণনা করা হয়েছে তা কিন্তু সাধারণ নায়ক-নায়িকা নয়। এই গ্রন্থের নায়ক যিনি তিনি হলেন ব্রজদম্পত্তির লীলারসময় বিগ্রহ অনাদির আদি শ্রীগোবিন্দ অর্থাৎ যশোদানন্দন শ্রীকৃষ্ণ এবং নায়িকা হলেন কৃষ্ণসরোবরের মরালিনী, কৃত্তিদার নয়নমনি ,অষ্টসখীর শিরোমনি শ্রীমতি রাধা ঠাকুরানী। তাদের যে দিব্য প্রেম তা সাধারণ প্রেম নয় বরং তা সর্বদাই অসাধারণ।এই প্রেম নির্লোকে হয় না।তাই চৈতন্যচরিতামৃতে বলেছেন

"অকৈতব কৃষ্ণ প্রেম যেন জাম্বু নদ হেম সেই প্রেমা ভূলোকে না হয় ।
যদি হয় তার যোগ না হয় তবে বিয়োগ হৈলে কেহ না জীয়য় ।।" (চৈ.চ.মধ্যলীলা ২/৩৮)[1]

অর্থাৎ এই প্রেম শুভ্র উজ্জ্বল নির্মল ও ভাস্কর যা কামগন্ধহীন। এই প্রেমে কামের কোন প্রবেশ নেই তাই বলা হয় নিষ্কাম প্রেম। ঠিক এই কারণেই অন্য আর চারজন নায়কের সঙ্গে বা নায়িকার সঙ্গে এই গ্রন্থের নায়ক নায়িকার তুলনা করা চলে না। এছাড়াও ভরতাদি আলংকারিক আচার্যগন স্বকীয় নায়িকাকেই শ্রেষ্ঠ নায়িকা বলে মনে করেন কিন্তু উজ্জ্বলনীলমণিকার তথা গৌড়ীয় বৈষ্ণব দর্শনে পরকীয়া নায়িকার প্রেমই এই ভক্তি রাজ্যের মূল পরাকাষ্ঠা অর্থাৎ এখানে ভরতাদি আচার্যের মতামতের সঙ্গে রূপ গোস্বামীর মতামতের ভেদ দর্শন হয়।

মূল বিষয়বস্তু :

নায়িকা প্রকরণে নায়িকার ভেদাদির আলোচনার পর বৈষ্ণবকুলতিলক শ্রীপাদ্ রূপ গোস্বামী নায়িকার অষ্টাবস্থা বর্ণনা করেছেন। অবস্থা শব্দের অর্থ গতিপ্রকৃতি। নায়িকা নায়কের প্রেমে মত্ত হলে তবেই এই পর্যায়ে উন্নীত হওয়া সম্ভব হয় নচেৎ নয় । নায়ক হয়তো কোন একদিন সংকেতের দ্বারা নায়িকাকে সংকেত করলে নায়ক যদি সেই সময় অনুসারে সেই সংকেত স্থানে না পৌঁছাতে পারে তখন নায়িকার এই অষ্টাবস্থা পরিলক্ষিত হয়। যেমন ভগবান শ্রীকৃষ্ণ বৃন্দাবনে একদিন গোচারণ থেকে ফেরার সময় মাথার কেশে হস্ত স্পর্শ করে রাধারানীকে সংকেত করেছিল হে রাধে! কেশরকুঞ্জে তুমি বাসর সাজিয়ে রেখো আমি গভীর রজনীতে গিয়ে তোমার সঙ্গে মিলিত হব। এই কথামতো রাধারানী কেশরকুঞ্জে বাসকসজ্জা স্থাপন করলেও নায়ক গোবিন্দ সেই কুঞ্জে সময় মত আসতে পারেননি। এই যে সংকেতের পর নায়িকা ঘর থেকে বেরিয়ে নায়কের আগমনের পর বাক্-বিতণ্ডা সব শেষে বিরহ পর্যন্ত এই বিষয়গুলি হলো নায়িকার অবস্থান্তর যাকে বলা হয় নায়িকার অষ্টাবস্থা। এই অষ্টাবস্থা গুলি হল

"অথাবস্থাষ্টকং সর্বনায়িকানাং নিগদ্যতে ।
তত্রাভিসারিকা বাসসজ্জা চোৎকণ্ঠিতা তথা।।

[1] কৃষ্ণদাস কবিরাজ গোস্বামী, শ্রীচৈতন্যচরিতামৃত , শ্রী বিধান চন্দ্র বিশ্বাস, সম্পা. গীতাপ্রেস গোরক্ষপুর , পৃষ্ঠা - ১৭৯

খণ্ডিতা বিপ্রলব্ধা চ কলহান্তরিতাপি চ ।
প্রোষিতপ্রেয়সী চৈব তথা স্বাধীনভর্তৃকা ।। "

(উজ্জ্বলনীলমণি ৫/৬৯-৭০)[1]

অর্থাৎ অভিসারিকা ,বাসকসজ্জা, উৎকণ্ঠিতা, খণ্ডিতা , বিপ্রলব্ধা, কলাহান্তরিতা, প্রোষিতভর্তৃকা এবং স্বাধীনভর্তৃকা এই হলো নায়িকার অষ্টবিধ অবস্থা। অষ্টবিধ নায়িকাবস্থা গুলি নিম্ন আলোচনা করা হল-

১. অভিসারিকা :

অভি - সৃ ধাতুর উত্তর ণুল প্রত্যয়ের পর স্ত্রীলিঙ্গে টাপ প্রত্যয় যোগে অভিসারিকা পদটি নিষ্পন্ন হয়। যার অর্থ হল " অভিসরতি কান্তনির্দিষ্টসংকেতস্থানং গচ্ছতি যা ।" বৈষ্ণবরসশাস্ত্রে পঞ্চদশ নায়িকার কথা বলা হয়েছে। এদের প্রত্যেকের আটটি অবস্থা তার প্রথমটি হল অভিসারিকা। উজ্জ্বলনীলমণিতে রূপ গোস্বামী অভিসারিকার লক্ষণ সম্পর্কে বলেছেন

"যাভিসারয়তে কান্তং স্বয়ং বাভিসরত্যপি। সা জ্যোৎস্নীতামসীযানয়োগ্যবেষাভিসারিকা।।
লজ্জয়া স্বাঙ্গলীনেব নিঃশব্দাখিলমণ্ডনা । কৃতাবগুণ্ঠা স্নিগ্ধৈকসখীযুক্তা প্রিয়ং ব্রজেৎ।। "(উ.নী.ম. ৫/৭১-৭২)[2]

অর্থাৎ যে নায়িকা প্রেমাস্পদকে অভিসার করায় অথবা নিজে অভিসার করে তাকে অভিসারিকা বলে। অভিসারিকা নায়িকা জ্যোৎস্না বা অন্ধকার রাত্রে শুক্ল বা কৃষ্ণ বর্ণের বসনে অঙ্গ আবৃত করে অভিসারে যায়। শুক্লপক্ষে শুক্লবাসপরিহিতা নায়িকাকে বলে জ্যোৎস্নাভিসারিকা। আর কৃষ্ণপক্ষে কৃষ্ণবসনে আবৃতা অভিসারকে বলে তমোঽভিসারিকা । লজ্জায় অঙ্গে অঙ্গ আবৃত করে অবগুণ্ঠিতা নায়িকা নিঃশব্দে প্রিয়তমের নিকটে যায়। সঙ্গে থাকে স্নিগ্ধা একজন সখী। বৈষ্ণবরসশাস্ত্রে ৮ প্রকার অভিসারের বর্ণনা আছে। জ্যোৎস্নাভিসার , তমসাভিসার , বর্ষাভিসার , দিবাভিসার , কুজ্ঝটিকাভিসার , তীর্থযাত্রাভিসার, উন্মত্তাভিসার, সঞ্চারাভিসার । উজ্জ্বলনীলমণিতে দুই প্রকার অভিসারের কথা বলা হয়েছে - জ্যোৎস্নী ও তামসী । উজ্জ্বলনীলমণির সংজ্ঞা অনুসারে নায়কেরও অভিসার রয়েছে। তবে দেখা যায় পদাবলীর বৈষ্ণবরসশাস্ত্রের অভিসারের বীজ নিহিত আছে । এছাড়াও কুমারসম্ভবের উমা, কাদম্বরীর মহাশ্বেতা সব বাধা তুচ্ছ করে দয়িতের উদ্দেশ্যে অভিসারে গমন করেছিল। শ্রীমদ্ভাগবতের রাসপঞ্চাধ্যায়ে এবং জয়দেবের গীতগোবিন্দমে অভিসারিকার বর্ণনা পাওয়া যায়।। অভিসারের উদাহরণে রূপ গোস্বামী বলেছেন

"জানীতে ন হরির্যথা মম মনঃ কন্দর্পকণ্ডুমিমাং মাং প্রীত্যাভিসরত্যয়ং সখি যথা কৃত্বা ত্বয়ি প্রার্থনাম্।
চাতুর্যং তরসা প্রসারয় তথা সস্নেহমাসাদ্য তং যাবৎ প্রাণহরো ন চন্দ্রহতকঃ প্রাচীমুখং চুম্বতি।। (উ.নী.ম.৫/৭৩)[3]

অভিসারী কয়েকজন ব্রজবালা শ্রীকৃষ্ণের স্বভাব সৌন্দর্য মাধুর্য এবং অনুভবের প্রতি ক্ষুব্ধ হয়ে লজ্জাহীনা হয়ে প্রকাশ্যে শ্রীকৃষ্ণের কাছে প্রিয় সখি বিশাখাকে পাঠাচ্ছেন এবং বলছেন - সখি তুমি সত্বর কৃষ্ণের নিকটে যাও তিনি যেন আমার সম্ভোগ লিপ্সা জানতে না পারেন । তুমি সস্নেহে কৌশলে এমন ভাবে প্রার্থনা করো যাতে আমার প্রতি প্রীতিমান হয়ে তিনি নিজে অভিসার করেন। কৃষ্ণা চতুর্থীর অন্ধকার রাত্রি আমার প্রাণ হরণকারী চাঁদ পূর্বাকাশ চুম্বন করবার পূর্বেই যেন তিনি এসে মিলিত হন। এই উদাহরণের তাৎপর্য হল শ্রীমতি রাধারানী প্রিয় সখি বিশাখা কে বলছেন - হে সখি ! আমি উচ্চকূলের কুলাঙ্গনা এবং অত্যন্ত লজ্জাবতী তুমি শ্রী গোবিন্দের কাছে আমার এই ব্যাকুলতা ব্যক্ত করোনা কারণ আমি

[1] রূপগোস্বামী , উজ্জ্বলনীলমণি, ভক্তিবেদান্তনারায়ণ গোস্বামী ,সম্পা. গৌড়ীয় বেদান্ত প্রকাশন , পৃষ্ঠা - ২০১
[2] রূপগোস্বামী , উজ্জ্বলনীলমণি, ভক্তিবেদান্তনারায়ণ গোস্বামী ,সম্পা. গৌড়ীয় বেদান্ত প্রকাশন , পৃষ্ঠা - ২০১
[3] রূপগোস্বামী , উজ্জ্বলনীলমণি, ভক্তিবেদান্তনারায়ণ গোস্বামী ,সম্পা. গৌড়ীয় বেদান্ত প্রকাশন , পৃষ্ঠা- ২০২

তাহলে তার কাছে যেমন উপহাসের পাত্রী হব , ঠিক তেমনি ভুল বোঝার সুযোগও পাবে অতএব আমার সৌন্দর্য শালীনতা এবং মাধুর্য এমন ভাবে বর্ণনা কর যাতে সে নিজেই আমার কাছে আসে। হে সখি তুমি আমার হৃদয়ের অনুভব জানতে পারো তবুও তোমাকে বলছি কারণ তুমি যাতে এই কাজটি সুসম্পন্ন করতে পারো। আজ কৃষ্ণপক্ষে চতুর্থী তিথি। আমি তোমাকে এখন সন্ধ্যায় তার কাছে পাঠাচ্ছি যদি তুমি তাকে চাঁদ ওঠার আগে আমার কাছে না আনো তাহলে এক ঘন্টা পরে তুমি আমাকে জীবিত দেখতে পাবে না।

উজ্জ্বলনীলমণিতে দুই ধরনের অভিসারের বর্ণনা করেছেন। সেই দুই ধরনের অভিসারের আলোচনা এখন করা হলো। প্রথমে জ্যোৎস্নাকালের নায়িকার অভিসার

"ইন্দুস্তুন্দিলমণ্ডলঃ প্রথয়তে বৃন্দাবনে চন্দ্রিকাং সান্দ্রাং সুন্দরি নন্দনো ব্রজপতেস্ত্বদ্বীথিমুদ্বীক্ষতে।

ত্বং চন্দ্রাঞ্চিতচন্দনেন খচিতা ক্ষৌমেন চালংকৃতা কিং বর্ত্মন্যরবিন্দচারুচরণদ্বন্দ্বং ন সন্ধিৎস্যসি।।(উ.নী.ম.৫/৭৪)[1]

অর্থাৎ বিশাখা সখি শ্রীরাধাকে বললেন - সুন্দরি! চন্দ্র আজ বৃন্দারণ্যে নিবিড় জ্যোৎস্নারাশি ছড়িয়েছে। তাই দেখে ব্রজরাজনন্দন উদ্যান বীথিকা পানে চেয়ে আছেন। তুমি চন্দন চর্চিতা হয়ে শুভ্রপট্টবাস পরিধান করে কেন সেই পথে চরণারবিন্দ পরিচালনা করছো না। তাৎপর্য হলো এই রাধা কে বিশাখা বলছেন হে সখি ! তুমি শুভ্রবস্ত্র পরিধান করে এই শুভ্রময় জ্যোৎস্নার আলোতে তোমার প্রাণবল্লভ শ্রী গোবিন্দের উদ্দেশ্যে গমন করো। এখানে জ্যোৎস্নাভিসারের বর্ণনা করা হয়েছে। এখন তমসাভিসারিকার বর্ণনা করেছেন আচার্য। এই শ্লোকটি বিদগ্ধমাধবের ৪/২২ সংখ্যক শ্লোক। সেই শ্লোকটি এখানে আলোচনা করা হল তমসাভিসার বর্ণনা করার জন্য। শ্লোকটি হল

"তিমিরমসিভিঃ সংবীতাঙ্গ্যঃ কদম্ববনান্তরে সখি বকরিপুং পুণ্যাত্মানঃ সরন্ত্যভিসারিকাঃ।

তব তু পরিতো বিদ্যুদ্বর্ণাস্তনুদ্যুতিমূচয়ো হরি হরি ঘনধ্বান্তান্যেতাঃ স্ববৈরিণি ভিন্দতে।।" (উ.নী.ম. ৫/৭৫)[2]

অর্থাৎ হে সখি! পুণ্যবতীরা তিমির কৃষ্ণ বসনে অঙ্গ আবৃত করে কদম্ববনে চলেছে কৃষ্ণ অভিসারে। কিন্তু হায়! তুমি যে নিজেই নিজের বৈরী হয়েছ।তোমার অঙ্গের বিদ্যুৎ বর্ণদ্যুতি নীল বসনে ঢাকা পড়ে না তাই তামসী নিশার ঘন অন্ধকার ভেদ করে সে বর্ণচ্ছটা আত্মপ্রকাশ করছে।তাৎপর্য হলো এই যে এখানে রাধার প্রিয় সখি রাধা কে বলছেন সখি তুমি কৃষ্ণ-বসনে অঙ্গ ঢাকলেও তোমার এই স্বর্ণময় অপ্রতিহত রূপলাবণ্য বসনে আচ্ছাদিত হবে না সুতরাং তোমার এই বর্ণ রূপই তোমার শত্রু হল। এখানে চতুরতার ছলে শ্রীরাধার অঙ্গ কান্তি বর্ণনা করেছেন কবি।

অভিসারের যেমন একটি লৌকিক দিক রয়েছে ঠিক তেমনি আছে আধ্যাত্মিক তাৎপর্য। পূর্বরাগের প্রেমাকর্ষণের পর নায়ক নায়িকার মন স্বভাবতই মিলনের জন্য উন্মুখ হয়। আত্মীয়-স্বজনের উপস্থিতি নানাবিধ নিষেধের পরিচিত পরিবেশে মিলনের কোন সুযোগ নেই সম্ভাবনাও কম ।তাই প্রয়োজন নিভৃত নির্জন একটি কুঞ্জ যেখানে নির্জনতায় দুটি প্রাণ নিবিড় মিলনে এক প্রাণ হয়ে যেতে পারে। মিলনের প্রতীক্ষায় অধির নায়কের কাছে সমস্ত বাধা-বিপত্তি পেরিয়ে প্রেমের পরীক্ষা দিতে নায়িকা পৌঁছায় কাঙ্খিত গন্তব্যে। যাওয়ার পথ হোক না কন্টকাকীর্ণ পিছল অন্ধকারময় তা পেরিয়েই তো চরম তৃপ্তি পরম আনন্দ।এই আবেশের মধ্যে রয়েছে অলৌকিক জগতের অভিসার । আত্মার অভিসার , পরমাত্মার প্রতি জীবাত্মার অভিসার। বৈষ্ণব কবিরা এই অভিসারের আকুলতাকে বজায় রেখেই তাকে নিয়ে গেছেন সেই অলৌকিকতার

---

[1] রূপগোস্বামী , উজ্জ্বলনীলমণি, ভক্তিবেদান্তনারায়ণ গোস্বামী ,সম্পা. গৌড়ীয় বেদান্ত প্রকাশন , পৃষ্ঠা -২০৪

[2] রূপগোস্বামী , উজ্জ্বলনীলমণি, ভক্তিবেদান্তনারায়ণ গোস্বামী ,সম্পা. গৌড়ীয় বেদান্ত প্রকাশন , পৃষ্ঠা -২০৪

আনন্দলোকে। লৌকিক অভিসারের ইন্দ্রিয় চেতনাকে তারা পৌঁছে দিয়েছেন অতীন্দ্রিয় চেতনায়। অভিসারের প্রকৃত অর্থ হয়ে দাঁড়িয়েছে কৃষ্ণলাভের প্রতীকী ব্যঞ্জনায়। যেখানে কৃচ্ছ্রসাধনের কোন সীমাবদ্ধতা নেই।

২. বাসকসজ্জা :

অভিসারিকা নায়িকার পর রূপ গোস্বামীপাদ উজ্জ্বলনীলমণি গ্রন্থে বাসকসজ্জা নায়িকা সম্পর্কে আলোচনা করেছেন। বাসকসজ্জার লক্ষণটি হল

"স্ববাসকবশাৎকান্তে সমেষ্যতি নিজং বপুঃ। সজ্জীকরোতি গেহং চ যা সা বাসকসজ্জিকা।।

চেষ্টা চাস্যাঃ স্মরক্রীড়াসংকল্পো বর্ত্মবীক্ষণম্। সখীবিনোদবার্তা চ মুহুর্দূতীক্ষণাদয়ঃ।। "(উ.নী.ম. ৫/৭৬-৭৭)[1]

অর্থাৎ কান্তের আগমন প্রতীক্ষায়, তার অভিলাষ অনুসারে কুঞ্জভবন থেকে নিজদেহ এবং বাসগৃহ সুসজ্জিত করে রাখা হলো বাসকসজ্জা আর এভাবে যে নায়িকা স্মরক্রীড়া সংকল্প করে প্রিয়তমের পথপানে চেয়ে থাকে এবং সখীদের সঙ্গে মধুর আলাপনে রত হয় ও মুহুর্মূহু দূতীর পানে চায় সেই নায়িকাকে বলে বাসকসজ্জিকা। তাৎপর্য হল - বাসকসজ্জার আক্ষরিক অর্থ হল বাসক অর্থাৎ বাসস্থান বা শয্যা এবং সজ্জিকা অর্থে সুসজ্জিত বা প্রস্তুত অর্থাৎ মিলনের জন্য যিনি শয্যা বাসস্থান প্রস্তুত করে অপেক্ষা করেন। এই নায়িকা উপযুক্ত বাসগৃহে রতি সম্ভোগের লালসায় আনন্দিত চিত্তে প্রসাধন করেন এই কথা আচার্য ভরত বলেছেন। এই নায়িকার প্রধান বৈশিষ্ট্য হল মিলনের আকাঙ্ক্ষা অর্থাৎ তার মনে গভীর আনন্দ ও উদ্দীপনা থাকে কারণ তিনি জানেন যে তার প্রিয়তম নির্দিষ্ট সময়ে আসবেন। তিনি রতি সম্ভোগের জন্য বিশেষভাবে লালায়িত থাকেন এছাড়াও তার মধ্যে একটি আনন্দময় প্রতীক্ষা কাজ করে। এই অপেক্ষা বিরহকাতর নয় বরং মিলনের আনন্দে পূর্ণ। তিনি দূর থেকে প্রিয়জনের আগমন বার্তা শুনতে বা দেখতে পাওয়ার জন্য উদগ্রীব হয়ে থাকেন। সুতরাং তার মধ্যে সাধারণত হর্ষ ও ঔৎসুক্য প্রফুল্লতা ধৈর্য এবং রতি এ ভাব গুলি প্রকাশিত হয়। বাসকসজ্জিকা নায়িকা আসলে প্রেমের আশা ও আনন্দের প্রতীক। তিনি প্রেমের প্রথম স্তরের সেই মাধুর্যকে বহন করেন। যেখানে বিরহের যন্ত্রণা নয় বরং মিলনের সুখই প্রধান। যেমন অভিজ্ঞানশকুন্তলমের দুষ্মন্তের আগমনের পূর্বে শকুন্তলার সখীদের দ্বারা প্রসাধন ও সাজসজ্জা প্রস্তুতি যেখানে সে মিলনের জন্য উৎসুক থাকে এই অংশটি কে বাসকসজ্জিকা অবস্থায় প্রারম্ভ বলা যেতে পারে। এছাড়াও অমরুর অমরুশতকে এই নায়িকার প্রতিচ্ছবি পাওয়া যায়। এই নায়িকার উদাহরণে রূপ গোস্বামী বলেছেন

"রতিক্রীড়াকুঞ্জং কুসুমশয়নীয়োজ্জ্বলরুচিং বপুঃ সলিংকারং নিজমপি বিলোক্য স্মিতমুখী।

মুহুর্ধ্যায়ং ধ্যায়ং কমপি হরিণা সঙ্গমবিধিং স্মৃদ্ধ্যন্তী রাধা মদনমদমাদ্যন্মতিরভূৎ " (উ.নী.ম. ৫/৭৮)[2]

অর্থাৎ সুন্দরি! ওই দেখো শ্রীরাধা রতিক্রীড়ার যোগ্য কুঞ্জগৃহ পুষ্পশয্যার উজ্জ্বল রুচি এবং অলংকারভূষিত নিজ দেহ দর্শন করে হাসছেন। বারবার তিনি চিন্তা করছেন কি প্রকারে সঙ্গম বিধির সমৃদ্ধি সাধন করবেন।বাসকসজ্জিকা শ্রীমতি আজ মদনমদে উন্মত্তা হয়ে আছে। উদাহরণের তাৎপর্য হলো এই ধরনের নায়িকারা প্রেমে উন্মত্ত হয়ে সাধারণ বাহ্যিক জ্ঞান তাদের লোপ পায়। বাহ্যিক জ্ঞান লোপ হয়ে তারা যেন অন্য আনন্দের জগতে বাস করে, এছাড়া সাধারণ নায়িকা কখনো কিছু ভেবে এইভাবে নিজে নিজেই হাসতে পারে না। এই নায়িকার দ্বারা প্রেমের গভীরত্বের অনুভব যেন পূর্ণ মাত্রায় প্রকাশ পায়। এই নায়িকা নিজ সুখ অনুভবের চেয়ে কান্ত যাতে সুখ লাভ করে সেই বিষয়েই বেশি উন্মুখ হয়ে থাকে , যা

---

[1] রূপগোস্বামী , উজ্জ্বলনীলমণি, ভক্তিবেদান্তনারায়ণ গোস্বামী ,সম্পা. গৌড়ীয় বেদান্ত প্রকাশন , পৃষ্ঠা -২০৫

[2] রূপগোস্বামী , উজ্জ্বলনীলমণি, ভক্তিবেদান্তনারায়ণ গোস্বামী ,সম্পা. গৌড়ীয় বেদান্ত প্রকাশন , পৃষ্ঠা -২০৬

গভীর স্বতঃস্ফূর্ত প্রেমের প্রকাশমাত্র। কান্ত সুখের জন্যই এই নায়িকা কান্তের প্রিয় পোশাক আভরণ ফুল ইত্যাদি দিয়ে নিজেকে সাজিয়ে তোলে, তার সঙ্গে কান্তের মনোগ্রাহী বাসভবন বা বাসকুঞ্জকেও মনের মত করে সাজায় । এখানে নিঃস্বার্থ প্রেমের বন্ধন যেন নায়িকার হৃদয়ে স্বতঃস্ফূর্তভাবে প্রকাশ পায়। যেখানে থাকে না কোন চাওয়া পাওয়া শুধু ভালোবাসা আর ভালোবাসা।

৩. উৎকণ্ঠিতা :

বাসকসজ্জিকা নায়িকার পর আচার্যপ্রবর উৎকণ্ঠিতা নায়িকার আলোচনা করেছেন। উৎকণ্ঠিতা নায়িকার লক্ষণে উজ্জ্বলনীলমণিকার বলেছেন

"অনাগসি প্রিয়তমে চিরয়ত্যুৎসুকা তু যা । বিরহোৎকণ্ঠিতা ভাববেদিভিঃ সা সমীরিতা।

অস্যাস্তু চেষ্টা হৃত্তাপৌ বেপথুর্হেতুতর্কণম্ । অরতির্বাষ্পমোক্ষশ্চ স্বাবস্থাকথনাদয়ঃ ।।(উ.নী.ম.৫/৭৯-৮০)[1]

অর্থাৎ বহুক্ষণ যাবৎ প্রিয়তম না এলে বিরহে যে নায়িকার চিত্ত অত্যন্ত উৎসুক হয় এবং সেই জন্য তার হৃদয়ের উত্তাপ বৃদ্ধি পায়, অঙ্গ বেপথুমান হয়। সে অকারণ বিতর্ক করে চোখের জল মোছে, ও আপনার অবস্থা অন্যকে বলতে চাই সেই নায়িকাকে বলে উৎকণ্ঠিতা। উৎকণ্ঠিতা শব্দের অর্থ হলো, গভীর উদ্বেগ ব্যাকুলতা বা তীব্র আকাঙ্ক্ষা। এই অবস্থায় নায়িকার মনে কেবল প্রতীক্ষা নয় প্রিয়তমের অনুপস্থিতির কারণে একরকম অস্থিরতা সৃষ্টি হয়। উৎকণ্ঠিতা নায়িকার বৈশিষ্ট্য গুলি হল - এই নায়িকা গভীর উদ্যোগসম্পন্না ও চিন্তাগ্রস্থ হয় এবং প্রিয়তমের দেরি হওয়ার কারণ নিয়ে তিনি নানা চিন্তা করতে থাকেন কোন বিপদ হলো কিনা অন্য কোথাও মন মজেছে কিনা এইসব চিন্তা তাকে অস্থির করে তোলে তার বাসগৃহ এবং নিজের সাজসজ্জা যা মিলনের জন্য প্রস্তুত করা হয়েছিল তা তাকে কষ্ট দেয়। সজ্জিত বাসগৃহ তখন ফাঁকা, অলংকার গুলি ভারস্বরূপ মনে হয়। এই নায়িকা বারবার দরজার দিকে তাকান বা পথ দেখতে থাকেন। তিনি বারবার সখীদের কাছে প্রিয়জনের আগমন সম্পর্কে জানতে চান । তার মন অন্যমনস্ক থাকে এবং তিনি দীর্ঘশ্বাস ফেলেন ।কখনো কখনো ক্রোধের উদ্রেক ঘটে যা পরে হতাশায় পরিণত হয়। প্রিয়জনের বিলম্বে তার সময় যেন কাটতেই চায় না। প্রতিটি মুহূর্ত দীর্ঘ এবং দুঃসহ বলে মনে হয়। এই উৎকণ্ঠার মূল কারণ হলো বিরহ। তবে এটি প্রোষিতভর্তৃকা নায়িকার মত সুদূর বিরহ নয় বরং আসন্ন মিলনের মুহূর্তে সৃষ্ট সাময়িক বিরহ উদ্বেগ। বাসকসজ্জিকা নায়িকা যেখানে মিলনের আশায় আনন্দময় প্রস্তুতি নেন উৎকণ্ঠিতা নায়িকা সেখানে মিলনে বিলম্বের কারণে উদ্বেগ ও বিরহ বেদনা ভোগ করেন। এই দুটি অবস্থা প্রেমের গভীরতা প্রমাণ করে। উৎকণ্ঠিতা নায়িকার উদাহরণ হল

"সখি কিমভবদ্বদ্ধো রাধাকটাক্ষগুণৈরয়ং সমরমথবা কিং প্রারব্ধং সুরারিভিরুদ্ধুরৈঃ।

অহহ বহুলাষ্টম্যাং প্রাচীমুখেঽপ্যুদিতে বিধৌ বিধুমুখী ন যন্মাং সস্মার ব্রজেশ্বরনন্দনঃ।।"(উ.নী.ম.৫/৮১)[2]

অর্থাৎ চন্দ্রাবলী পদ্মাকে বললেন সখি ! ব্রজেন্দ্রনন্দন কি আজ শ্রীরাধার কটাক্ষ বাণে বিদ্ধ হলেন। না অসুরগণের সঙ্গে যুদ্ধ বাধলো ? আমি যে কিছুই অনুমান করতে পারছিনা। আজ কৃষ্ণাষ্টমী ওই দেখ পূর্ব গগনে নিশানাথ উদিত হয়েছে। কিন্তু প্রাণনাথ যে এখনো আমায় স্মরণ করলেন না কারণ কী ? এই উদাহরণের দ্বারা জানা যাচ্ছে শ্রীরাধিকার মতই চন্দ্রাবলীও একজন প্রেমিকা শ্রীকৃষ্ণের। তিনিও কৃষ্ণকে ভালবাসেন সুতরাং এই উদাহরণে চন্দ্রাবলী হল উৎকণ্ঠিতা নায়িকা কারণ তিনি কৃষ্ণের আগমনের অপেক্ষায় রতা। তিনি অধীর আগ্রহে অপেক্ষা করে আছেন গোবিন্দ কখন

[1] রূপগোস্বামী , উজ্জ্বলনীলমণি, ভক্তিবেদান্তনারায়ণ গোস্বামী ,সম্পা. গৌড়ীয় বেদান্ত প্রকাশন , পৃষ্ঠা -২০৬

[2] রূপগোস্বামী , উজ্জ্বলনীলমণি, ভক্তিবেদান্তনারায়ণ গোস্বামী ,সম্পা. গৌড়ীয় বেদান্ত প্রকাশন , পৃষ্ঠা -২০৭

আসবেন। শুধু তাই নয়, এই নায়িকার যে বৈশিষ্ট্য সখিকে জিজ্ঞাসা করবে প্রাণনাথের বিষয়ে এই বিষয়টিও এই উদাহরণে পরিলক্ষিত হয়। তিনি বারবার পদ্মাকে জিজ্ঞাসা করছেন গোবিন্দ কখন আসবেন। শুধু তাই নয় তিনি প্রেমিক গোবিন্দের বিলম্বের কারণও মনে মনে ভেবেছেন। বিলম্বের দুটি কারণ অনুমান করেছেন। প্রথমটি হল রাধার কটাক্ষ বাণ অপরটি হল অসুরদের সঙ্গে যুদ্ধ। এখানে প্রেমের ব্যাকুলতা স্পষ্টভাবে প্রতিফলিত হয়েছে যা পূর্ণ উৎকণ্ঠিতা নায়িকার লক্ষণ।

শ্রীপাদ্ রূপগোস্বামী এরপর উৎকণ্ঠিতার কারন বিশেষ আলোচনা করেছেন

"বাসসজ্জাদশাশেষে মানস্য বিরতাবপি।

পারতন্ত্র্যে তথা যূনোরুৎকণ্ঠা স্যাদসংগমাৎ ।।" (উ.নী.ম. ৫/৮২) [1]

নায়িকার উৎকণ্ঠার তিনটি কারণ উল্লেখ করেছেন। যেমন বাসকসজ্জা অবস্থায় নায়কের সঙ্গে মিলন না হলে নায়িকার অন্তরে মান বা অভিমান সঞ্চারিত হয় তারপর সেই মানের বিরতি হলেও যদি নায়কের পারতন্ত্র্য বা পরাধীনতার জন্য পূর্ণ মিলনের পথে বাধার সৃষ্টি হয় তখন উৎকণ্ঠিতা জাগে। এই বিষয়ে আনন্দচন্দ্রিকা টীকায় বলা হয়েছে "বাসসজ্জেত্যাদিনা প্রসঙ্গেন উৎকণ্ঠিতাত্বস্য সময়ত্রয়মুক্তম্। মানস্য বিরতৌ তু সৈবোৎকণ্ঠিতা কলহান্তরিতাশব্দেনোচ্যতে ইতি সম্প্রদায়ঃ "[2] ইতি।

৪. খণ্ডিতা :

উৎকণ্ঠিতা নায়িকার পরের দশা হল খন্ডিতা দশা। বৈষ্ণবালংকারিক রূপ গোস্বামী খন্ডিতার লক্ষণ করেছেন

"উল্লঙ্ঘ্য সময়ং যস্যাঃ প্রেয়ানন্যোপভোগবান্।

ভোগলক্ষ্মাঙ্কিতঃ প্রাতরাগচ্ছেৎ সা হি খণ্ডিতা।

এষা তু রোষাণঃ শ্বাসতূষ্ণীম্ভাবাদিভাগ্‌ভবেৎ ।। (উ.নী.ম. ৫/৮৩)[3]

অর্থাৎ পূর্বনির্ধারিত সময় পার হয়ে গেলেও নায়কের দর্শন মেলেনা। কিন্তু সেই নায়ক অন্য নায়িকার সঙ্গে রাত্রি যাপন করে সম্ভোগ চিহ্ন অঙ্গে ধারণ করে যদি পরদিন প্রভাতে এসে উপস্থিত হন তাহলে প্রেয়সীর খন্ডিত অবস্থা প্রাপ্ত হয়। এই অবস্থায় নায়িকার রোষ দীর্ঘশ্বাস ও তূষ্ণীভাবাদি সঞ্চারিত হয়। রসশাস্ত্রে খন্ডিতা অবস্থাকে নায়িকার প্রেম ও ক্রোধের এক তীব্র মিশ্রণ হিসেবে দেখানো হয়েছে। যার মুখ্য লক্ষ্য হলো প্রেমের উৎকর্ষ বিধান। খন্ডিতা শব্দের অর্থ হলো যার বিশ্বাস খন্ডিত বা ভঙ্গ হয়েছে। এখানে নায়কের বিশ্বাসঘাতকতার কারণে নায়িকার মনে তীব্র আঘাত লাগে ফলে তার হৃদয়ের প্রেম খন্ড খন্ড হয়ে যায়। এই নায়িকার বৈশিষ্ট্য গুলি হল - নায়কের অঙ্গে অন্য নারীর সঙ্গমের চিহ্ন দেখতে পাওয়া। এই চিহ্ন গুলি হল অন্য নারীর নখ বা দাঁতের দাগ। রাত্রি জাগরনের কারণে চোখ লাল হওয়া বা মলিন মুখমণ্ডল। অধরে তাম্বুলের রক্তিমা , গন্ডস্থলে অঞ্জনের দাগ, অঙ্গবাসে বা অলংকারে অন্য নারীর গন্ধ বা চিহ্ন। এই নায়িকার প্রধান ভাব হল ক্রোধ। যা অভিমান ও ধিক্কারের মাধ্যমে প্রকাশিত হয়। তিনি প্রেমিকের বিশ্বাসঘাতকতা সহ্য করতে না পেরে তাকে তিরস্কার করেন। ক্রোধের বশে তিনি নায়কের সঙ্গে সরাসরি ঝগড়া বা কলহ না করে কঠিন ব্যঙ্গ ও বিদ্রূপাত্মক উক্তি করেন। রসশাস্ত্রানুসারে খন্ডিতা নায়িকাকে তার ক্রোধ প্রকাশের ধরন অনুযায়ী তিন ভাগে ভাগ করা যায়। যথা ধীরা খন্ডিতা ,

[1] রূপগোস্বামী , উজ্জ্বলনীলমণি, ভক্তিবেদান্তনারায়ণ গোস্বামী ,সম্পা. গৌড়ীয় বেদান্ত প্রকাশন , পৃষ্ঠা -২০৭

[2] রূপগোস্বামী , উজ্জ্বলনীলমণি, ভক্তিবেদান্তনারায়ণ গোস্বামী ,সম্পা. গৌড়ীয় বেদান্ত প্রকাশন , পৃষ্ঠা -২০৮

[3] রূপগোস্বামী , উজ্জ্বলনীলমণি, ভক্তিবেদান্তনারায়ণ গোস্বামী ,সম্পা. গৌড়ীয় বেদান্ত প্রকাশন , পৃষ্ঠা -২০৮

অধীরা খন্ডিতা এবং ধীরাধীরা খন্ডিতা। পীতাম্বরের রসমঞ্জরী মতে খন্ডিতা বিবিধ রকমের যেমন ধীরা অধীরা সমা, বিদগ্ধিকা, নিন্দয়া, ক্রোধ প্রগলভা, মধ্যা, মুগ্ধা, রোদিতা, প্রেমমত্তা ইত্যাদি। এই নায়িকার উদাহরণ হল

"যাবৈর্ধূমলিতং শিরো ভুজতটীং তাড়ঙ্কমুদ্রাঙ্কিতাং সংক্রান্তস্তনকুম্কুমোজ্জ্বলমুরো মালাং পরিম্লাপি তাম্।

ঘূর্ণাকুঞ্মলিতে দৃশৌ ব্রজপতের্দৃষ্ট্বা প্রগে শ্যামলা চিত্তে রুদ্রগুনং মুখে তু সুমুখী ভেজে মুনীনাং ব্রতম্।।"

(উ.নী.ম.৫/৮৪)[1]

অর্থাৎ শ্রীকৃষ্ণের অবস্থা দর্শনে বকুলমালার প্রতি শ্যামলা বলছেন হে দেবি! আজ এই নিশান্তকালে গোপাঙ্গনা রতিতস্কর শ্রীকৃষ্ণ নিজে অন্য নায়িকার চরণ যাবকে রাঙিয়ে দিয়ে বাহু মূলে ও মস্তকে সেই নায়িকার কর্ণভূষণের চিহ্ন নিয়ে, বক্ষ স্থলে তার স্তনের কুমকুম, গলায় অঙ্গের দলিত পুষ্প মালা ধারণ করে এবং রাত্রি জাগরনে ঈষৎ উন্মিলিত নেত্রে সেই নায়ক কে দেখে সুমুখীর মুখ নীরব হল কিন্তু অন্তর দগ্ধ হল রুদ্ররোষে। এই নায়িকার আচরণের দ্বারা প্রেমের উৎকর্ষতা অনুভব করা যায়। এই নায়িকার দশা সত্যিই সাহিত্য রসে পরিপূর্ণ। এখানে প্রেমের নিঃসারতা অনুভব করে এই নায়িকা। নিজের প্রতি খেদ ও প্রকাশ করে। প্রসঙ্গত মনে রাখা উচিত এই নায়িকা এই সময় নায়কের গুণাবলী বেশি স্মরণ করে, যার ফলে আরও ক্রোধী হয়ে ওঠে।

৫. বিপ্রলব্ধা :

বিপ্রলব্ধানায়িকার লক্ষণ হল - "কৃত্বা সংকেতমপ্রাপ্তে দৈবাজ্জীবিতবল্লভে। ব্যথামানান্তরা প্রোক্তা বিপ্রলব্ধা মনীষিভিঃ। নির্বেদচিন্তাখেদাশ্রুমূর্চ্ছানিঃশ্বসিতাদিভাক্ ।।"(উ.নী.ম. ৫/৮৫)[2]

অর্থাৎ সংকেত করা সত্ত্বেও যদি নির্দিষ্ট স্থানে প্রাণনাথ না আসেন তাহলে যে নায়িকার অন্তর অত্যন্ত বেদনার্ত হয় মনীষীগণ তাকেই বিপ্রলব্ধানায়িকা বলেন। এ অবস্থায় বৈরাগ্য চিন্তা খেদ অশ্রু মূর্ছা ও দীর্ঘনিঃশ্বাস প্রভৃতি লক্ষণ প্রকাশ পায়। এই নায়িকার প্রধান বৈশিষ্ট্য হল তার গভীর আক্ষেপ হতাশা এবং বিরহ বেদনা। নায়িকা অত্যন্ত আগ্রহের সঙ্গে নায়কের জন্য মিলনস্থান বা বাসক শয্যা রচনা করেন ফুলের মালা গাঁথেন এবং নানাবিধ প্রসাধনে নিজেকে সাজিয়ে তোলেন । কিন্তু নির্ধারিত সময় পেরিয়ে যাওয়ার পরও যখন নায়ক আসেন না তখন তার মনে আশা ভঙ্গ এবং প্রতারিত হওয়ার তীব্র অনুভূতি জাগে। একদিকে গভীর দুঃখ ও বিরহ জ্বালা এবং অন্যদিকে নায়কের প্রতি ক্রোধ ও অভিমান তার মনে সৃষ্টি হয়। এই সময় তিনি তার প্রস্তুতির জিনিসপত্র যেমন ফুলের ডালা ফুলের মালা সজ্জা ইত্যাদি নষ্ট করতে চান বা দূরে ছুঁড়ে ফেলে দিতে চান। অপেক্ষার সময় তিনি পাতার শব্দ বা অন্য কোন মৃদু শব্দেও চমকে ওঠেন এবং ভাবেন যে নায়ক আসছেন। কিন্তু প্রতিবারই তার ভুল ভাঙ্গে। তিনি কখনো নিজের ভাগ্যকে কখনো সখীকে আবার কখনো নায়ককে এই বঞ্চনার জন্য দোষারোপ করেন। নায়কের অনুপস্থিতির কারণে এই দীর্ঘ বিরহের সময়টি তার কাছে অত্যন্ত যন্ত্রণা ও বিষাদের হয়ে ওঠে। কখনো কখনো এই যন্ত্রণার ফলে এই নায়িকা চৈতন্যহীন পর্যন্ত হয়ে যায়। এই নায়িকার উদাহরণ হল- "বিন্দতি স্ম দিবমিন্দুরিন্দিরা নায়কেন সখি বঞ্চিতা বয়ম্ । কুর্মহে কিমিহ শাধি সাদরং দ্রাগিতি ক্লমমগান্মৃগেক্ষণা।।" (উ.নী.ম. ৫/৮৬)[3] অর্থাৎ শ্রীমতি রাধিকা তার প্রিয় সখী বিশাখাকে বলছেন সখি! চন্দ্রদেব মাঝ গগনে উদিত হয়েছে কিন্তু এখনো আমার পরানবধূ এল না। আমার মনে হয় অত্যন্ত সুন্দরী রমণীর প্রেমডোরে হয়ত সে বাধা পড়েছে। আমার মতো

[1] রূপগোস্বামী , উজ্জ্বলনীলমণি, ভক্তিবেদান্তনারায়ণ গোস্বামী ,সম্পা. গৌড়ীয় বেদান্ত প্রকাশন , পৃষ্ঠা -২০৮

[2] রূপগোস্বামী , উজ্জ্বলনীলমণি, ভক্তিবেদান্তনারায়ণ গোস্বামী ,সম্পা. গৌড়ীয় বেদান্ত প্রকাশন , পৃষ্ঠা -২০৯

[3] রূপগোস্বামী , উজ্জ্বলনীলমণি, ভক্তিবেদান্তনারায়ণ গোস্বামী ,সম্পা. গৌড়ীয় বেদান্ত প্রকাশন , পৃষ্ঠা -২০৯

গোয়ালিনী প্রেমিকার কি কোন আবশ্যকতা আছে? তাই সে আমাদের উপেক্ষা করেছে। সুতরাং প্রাণনাথ দ্বারা বঞ্চিত এই জীবনের কী আবশ্যিকতা আছে ? আমাকে তোরা মৃত্যুর উপায় বল। এই বলে শ্রীমতি রাধিকা তৎক্ষণাৎ মূর্ছিত হয়ে পড়লেন। এই শ্লোকের দ্বারা বোঝা গেল রাধিকার প্রেমের সৌন্দর্য কতটা গভীর। কতটা প্রেম থাকলে তবেই সংজ্ঞাহীন হওয়া যায় তা একমাত্র এই নায়িকায় জানে।

৬. কলহান্তরিতা :

কলহান্তরিতা মানে কলহ ঝগড়াঝাটি যা হবার হয়ে গিয়েছে ঠিক তার পরের দশা একেই কলহান্তরিতা বলে। এই নায়িকার লক্ষণ হল

"যা সখীনাং পুরঃ পাদপতিতং বল্লভং রুষা।
নিরস্য পশ্চাত্তপতি কলহান্তরিতা হি সা ।।
অস্যাঃ প্রলাপসন্তাপগ্লানিনিঃশ্বসিতাদয়ঃ ।। (উঃ.নী.ম. ৫/৮৭)[1]

অর্থাৎ যে নায়িকার নায়ক সখিগণের সম্মুখে নায়িকার পদতলে উপনীত হলেও নায়িকার মানের কোন উপশম হয় না এবং সেই নায়ক কুঞ্জ থেকে চলে গেলে সেই নায়িকার পরক্ষণে যে বিরহ উৎপন্ন হয় তাকেই কলহান্তরিতা নায়িকা বলা হয়। প্রলাপ সন্তাপ গ্লানি ও ঘন ঘন দীর্ঘ নিঃশ্বাস ত্যাগ প্রভৃতি কলহান্তরিতা নায়িকার প্রয়াস বা লক্ষণ ।কলান্তরিতার বিবর অষ্টবিধ। যেমন অগ্রাহান্বিতা ধীরা বিকলা অধীরা কোপবতী সখ্যুক্তিকা সমাদরা ও মুগ্ধা। এই নায়িকার বৈশিষ্ট্য হল - নিজের কৃতকর্মের জন্য তিনি পরে ভীষণ কষ্ট পান এবং প্রিয়তমের বিরহে কাতর হন। প্রথমে তিনি অভিমান করে নায়ককে ফিরিয়ে দেন বা তার প্রতি কঠোর হন। অনেক সময় নায়ক মিনতি করলেও তিনি মান ত্যাগ করেন না। নায়ক চলে যাওয়ার পর বা দীর্ঘ বিচ্ছেদের পরে তার ভুল বুঝতে পারেন এবং ভীষণভাবে অনুতপ্ত হন। এই অনুতাপই কলহান্তরিতা নায়িকার মূল বৈশিষ্ট্য। এই নায়িকার উদাহরণ হল

"স্রজঃ ক্ষিপ্তা দূরে স্বয়মুপহৃতাঃ কেশিরিপুণা প্রিয়া বাচস্তস্য শ্রুতিপরিসরান্তেঽপি ন কৃতাঃ।
নমন্নেষ ক্ষোণীবিলুণ্ঠিতশিখং প্রৈক্ষি ন ময়া মনস্তেনেদং মে স্ফুটতি পুটপাকার্পিতমিব।।"(উ.নী.ম.৫/৮৮)[2]

অর্থাৎ গোবিন্দ নিজে পুষ্পমাল্য এনে আমায় উপহার দিয়েছিলেন কিন্তু আমি অবজ্ঞাভরে সে মালা দূরে ছুড়ে ফেলে দিয়েছি। তিনি মধুর বচনে আমাকে তুষ্ট করতে চেয়েছিলেন কিন্তু আমি তার কথায় কর্ণপাত করিনি। তিনি আমার চরণপ্রান্তে তার সর্বস্বধন শিখিচুড়া বিলুণ্ঠিত করেছিলেন কিন্তু আমি একবারও দৃষ্টিপাত করিনি। তাই আজ আমার অন্তর পুটপাকের ভিতর গলিত ধাতুর মতোই ফুটছে। এই ভাবেই কলহান্তরিতা নায়িকার বর্ণনা করা হয়েছে।

৭. প্রোষিতভর্তৃকা :

কান্ত দূর দেশে গেলে যে নায়িকা বিধুরা হয়ে পথ চেয়ে থাকে তাকে প্রোষিতভর্তৃকা নায়িকা বলে। প্রিয়তমের গুণকীর্তন আপন অন্তরের দীনতা দেহের কৃশতা রাত্রি জাগরন, ম্লানচিত্তে অবস্থান, জড়তা, চিন্তামগ্নতা প্রভৃতি এই নায়িকার অবস্থা। এই নায়িকার লক্ষণে বলা হয়েছে

"দূরদেশং গতে কান্দে ভবেৎ প্রোষিতভর্তৃকা।
প্রিয়সংকীর্তনং দৈন্যমস্যাস্তানবজাগরৌ।

[1] রূপগোস্বামী , উজ্জ্বলনীলমণি, ভক্তিবেদান্তনারায়ণ গোস্বামী ,সম্পা. গৌড়ীয় বেদান্ত প্রকাশন , পৃষ্ঠা -২১০
[2] রূপগোস্বামী , উজ্জ্বলনীলমণি, ভক্তিবেদান্তনারায়ণ গোস্বামী ,সম্পা. গৌড়ীয় বেদান্ত প্রকাশন , পৃষ্ঠা -২১১

মালিন্যমনবস্থানং জাড্যচিন্তাদয়ো মতাঃ।। " (উ.নী.ম. ৫/৮৯)[1]

এই নায়িকার বৈশিষ্ট্য গুলি হল নায়কের অনুপস্থিতিতে নায়িকা গভীর বিরহ দুঃখ ভোগ করেন এবং তার বিরহ বেশভূষা আচরণ ও মানসিকতার মধ্যে প্রকাশ পায়। তিনি রঙিন পোশাক অলংকার ও প্রসাধনী ত্যাগ করেন। কেশ বিন্যাস বা সাজগোজের প্রতি কোন আগ্রহ থাকে না। শারীরিক সৌন্দর্যের প্রতি তার এই উপেক্ষা স্বামীর প্রতি গভীর অনুরাগের প্রতীক।প্রোষিতভর্তৃকা নায়িকা তিনপর্যায়ের হতে পারে যেমন ভাবী, ভবন এবং ভূত। এই নায়িকার উদাহরণ হল

"বিলাসী স্বচ্ছন্দং বসতি মথুরায়াং মধুরিপুর্বসন্তঃ সন্তাপং প্রথয়তি সমন্তাদনুপদম্।

দূরাশেয়ং বৈরিণ্যহহ মদভীষ্টোদ্যমবিধৌ বিধত্তে প্রত্যূহং কিমিহ ভবিতা হন্ত শরণম্ ।।" (উ.নী.ম.৫/৯০)[2]

অর্থাৎ শ্রীমতী রাধারানী প্রিয় সখি ললিতাকে বলছেন- সখি! মধুরিপু সচ্ছন্দে বিলাসপরতন্ত্র হয়ে মথুরায় বাস করতে লাগলেন। এখন আমি কি করি বল। আমি যে আর বসন্তের সন্তাপ সহ্য করতে পারছিনা। আমায় সকল দিক দিয়ে পদে পদে যাতনা দিচ্ছে। জানি দুরাশা ! তবু মনে হয় যদি তিনি আসেন তাই মরণের সংকল্প করেও আমি মরতে পারিনা। এ অবস্থায় আমি কার আশ্রয় গ্রহণ করি বল ? এই উদাহরণে নায়িকার মনের অভ্যন্তরের দুঃখ কষ্ট ব্যাথা যেন স্পষ্ট রূপে প্রকাশ পেয়েছে।

৮. স্বাধীনভর্তৃকা :

স্বাধীনভর্তৃকা নায়িকা বলতে বোঝায় দয়িত যার অধীন হয়ে সর্বদাই আয়ত্তে থাকেন । সলিলে এবং অরণ্যে নায়ক প্রিয়তমার সঙ্গে নানা ক্রীড়া করেন ও বিবিধ পুষ্প চয়ন করে তার অঙ্গভূষণ রচনা করেন। এই নায়িকার লক্ষণে বলা হয়েছে

"স্বায়ত্তাসন্নদয়িতা ভবেৎ স্বাধীনভর্তৃকা।

সলিলারণ্যবিক্রীড়াকুসুমাবচয়াদিকৃৎ।। "(উ.নী.ম.৫/৯১)[3]

এই নায়িকার বৈশিষ্ট্য গুলি হল - নায়িকার নায়ক তার প্রেমে সম্পূর্ণরূপে মুগ্ধ এবং তার আজ্ঞাবহ বা বশীভূত থাকেন। নায়কের কাছে নায়িকার ইচ্ছায় চূড়ান্ত। এই নায়িকার আচরণে যে দিকগুলি ফুটে ওঠে সেগুলি হল তিনি আমদ প্রমোদ এবং বিলাসিতায় দিন কাটান। তার সখীরাও সেই আনন্দ উল্লাসের সঙ্গী হন। তিনি সর্বদা সুসজ্জিতা থাকেন। নানা ধরনের অলংকার ও সজ্জা ধারণ করেন যা তার প্রেম ও উল্লাস কে প্রকাশ করে। এই নায়িকার উদাহরণ হল

"মুদা কুর্বন্ পত্রাংকুরমনুপমং পীনকুচয়োঃ শ্রুতিদ্বন্দ্বে গন্ধাহৃতমধুপমিন্দীবরযুগম্ ।

সখেলং ধম্মিলোপরি চ কমলং কোমলমসৌ নিরাবাধাং রাধাং রময়তি চিরং কেশিদমনঃ।।"(উ.নী.ম.৫/৯২)[4]

অর্থাৎ পূর্ণমাসি বৃন্দাকে বললেন - শ্রীমতির প্রেমাধীন হয়ে কেশিদমন তার পীনকুচযুগে অনুপম পত্রাঙ্কুর স্থাপন করেছেন , দুটি কর্ণে মধুপচিত্তলোভা নীলপদ্ম পড়িয়ে দিয়ে লীলাভরে কবরীতে শুভ্র কমল সংস্থাপন করেছেন এবং অবাধ রতিসম্ভোগে রত হচ্ছেন। এছাড়াও গীতগোবিন্দের একটি শ্লোক উদাহরণ দিয়েছেন

"রচয় কুচয়োঃ পত্রং চিত্রং কুরুষ্ব কপোলয়োর্ঘটয় জঘনে কাঞ্চীমঞ্চ স্রজা কবরীভরম্ ।

---

[1] রূপগোস্বামী , উজ্জ্বলনীলমণি, ভক্তিবেদান্তনারায়ণ গোস্বামী ,সম্পা. গৌড়ীয় বেদান্ত প্রকাশন , পৃষ্ঠা -২১১

[2] রূপগোস্বামী , উজ্জ্বলনীলমণি, ভক্তিবেদান্তনারায়ণ গোস্বামী ,সম্পা. গৌড়ীয় বেদান্ত প্রকাশন , পৃষ্ঠা -২১১

[3] রূপগোস্বামী , উজ্জ্বলনীলমণি, ভক্তিবেদান্তনারায়ণ গোস্বামী ,সম্পা. গৌড়ীয় বেদান্ত প্রকাশন , পৃষ্ঠা -২১৩

[4] রূপগোস্বামী , উজ্জ্বলনীলমণি, ভক্তিবেদান্তনারায়ণ গোস্বামী ,সম্পা. গৌড়ীয় বেদান্ত প্রকাশন , পৃষ্ঠা -২১৪

কলয় বলয়শ্রেণীং পানৌ পাদে কুরু নূপুরাবিতি নিগদিতঃ প্রীতঃ পীতাম্বরোঽপি তথাকরোৎ।। "(উ.নী.ম.৫/৯৩)[1]

অর্থাৎ শ্রীরাধার আজ্ঞায় শ্রীকৃষ্ণ তার কুচদ্বয়ে কস্তুরী পত্র জখনে কাঞ্চি কবরীতে পুষ্প মাল্য করযুগে বলয় ও চরণে নূপুর পরিয়ে দিলেন। এই উদাহরণ দুটির মাধ্যমে নায়িকার স্বাধীনতা প্রকাশ পায়।

প্রেমবশ হয়ে দয়িত যদি কোন নায়িকাকে ক্ষণকালের জন্যও পরিত্যাগ করতে না পারেন তাহলে সেইস্বাধীনভর্তৃকা নায়িকাকে মাধবী বলা হয়।

অষ্টবিধ নায়িকার মধ্যে স্বাধীনভর্তৃকা , বাসকসজ্জিকা ও অভিসারিকা এই তিন প্রকার নায়িকা সতত হৃষ্টচিত্তা ও ভূষণাদি মন্ডিতা হয় এরা হৃষ্টা নায়িকা আর বিপ্রলব্ধা , খন্ডিতা , উৎকণ্ঠিতা, প্রোষিতভর্তৃকা ও কলহান্তরিতা এই পাঁচ প্রকার খিন্না নায়িকার অঙ্গ ভূষণশূন্য হয়। তারা বামগন্ডে হাত দিয়ে ম্লান মুখে বসে থাকে ও খেদ করে। তাদের অন্তর চিন্তা সন্তাপ্ত হয়।

ব্রজেন্দ্রনন্দনের প্রেমের তারতম্য অনুযায়ী পূর্বোক্ত নায়িকাদের তিন শ্রেণীতে বিভক্ত করা হয়। যেমন উত্তমা মধ্যমা ও কনিষ্ঠা অর্থাৎ পূর্বে যে পঞ্চদশবিধ নায়িকার কথা বর্ণিত হয়েছে তারা আবার প্রত্যেকে অভিসারাদি আটটি অবস্থা ভেদে মোট ১২০ টি শ্রেণীতে বিভক্ত হতে পারে । এইসব নায়িকা আবার উত্তমাদি ভেদে মোট ৩৬০ রকম হয়।

উপসংহার :

শ্রীপাদ্ রূপ গোস্বামী তাঁর "উজ্জ্বলনীলমণি" গ্রন্থে নায়িকার ভেদ আলোচনা করেছেন যা সাহিত্য রসতত্ত্বে চির ভাস্বর হয়ে আছে। নায়িকার অষ্টাবস্থা শুধুমাত্র শৃঙ্গাররসের বা পার্থিব প্রেমের ভিন্ন ভিন্ন দিকই প্রকাশ করে না বরং জীবাত্মার পরমাত্মা শ্রীকৃষ্ণের প্রতি অনুরাগ ও মিলনের জন্য আকুলতার আধ্যাত্মিক প্রতীক হিসাবেও বিবেচিত হয়। এই ধারা গুলি বৈষ্ণব পদাবলী সাহিত্যকে গভীরভাবে প্রভাবিত করেছে এবং ভক্তিমূলক রচনার মূল মাধুর্যকে বহুগুনে বাড়িয়ে তুলেছে। সংক্ষেপে উজ্জ্বলনীলমণির নায়িকার অষ্টাবস্থা রাধাকৃষ্ণের প্রেমলীলার পূর্ণাঙ্গ রূপ এবং ভক্তির সাধনার এক সারমর্ম।

সন্দর্ভগ্রন্থসূচী :

(১) রূপ গোস্বামী, উজ্জ্বলনীলমণি, সম্পা.শ্রীমদ্ভক্তিবেদান্ত নারায়ণ গোস্বামী, গৌড়ীয় বেদান্ত প্রকাশন, ২০০৬ , মুদ্রিত।

(২) রূপ গোস্বামী, উজ্জ্বলনীলমণি, সম্পা.হীরেন্দ্রনারায়ণ মুখোপাধ্যায়, ভারতী প্রকাশন : ৬ রমানাথ মজুমদার স্ট্রীট কলকাতা ৯ , ১৩৭২ বঙ্গাব্দ , মুদ্রিত।

(৩) বিশ্বনাথ চক্রবর্তী ঠাকুর , উজ্জ্বলনীলমণি কিরণলেশ , সম্পা. শ্রীমদ্ভক্তি শ্রীরূপসিদ্ধান্তি গোস্বামী, শ্রী সারস্বত গৌড়ীয়াসন মিশন ২৯ বি হাজরা রোড কলকাতা ২৯, মুদ্রিত।

(৪) বিশ্বনাথ কবিরাজ , সাহিত্য দর্পণ ,সম্পা. বিমলাকান্ত মুখোপাধ্যায় , সংস্কৃত পুস্তক ভান্ডার : ৩৮ বিধান সরণি কলকাতা ০৬ , ১৩৬৭ বঙ্গাব্দ, মুদ্রিত।

(৫) আচার্য ধনঞ্জয় , দশরূপক , সম্পা. সীতানাথ আচার্য এবং দেব কুমার দাস , সংস্কৃত পুস্তক ভান্ডার ,৩৮ বিধান সরণি কলকাতা ০৬ , ২০১৬ , মুদ্রিত।

(৬) কৃষ্ণদাস কবিরাজ গোস্বামী , শ্রী শ্রী চৈতন্যচরিতামৃত , সম্পা. বিধান চন্দ্র বিশ্বাস , গীতা প্রেস গোরক্ষপুর ২৭৩০০৫ উত্তর প্রদেশ , ২০১৮ , মুদ্রিত।

[1] রূপগোস্বামী , উজ্জ্বলনীলমণি, ভক্তিবেদান্তনারায়ণ গোস্বামী ,সম্পা. গৌড়ীয় বেদান্ত প্রকাশন , পৃষ্ঠা -২১৪

Keypoints of Knowledge System

Gouri Bhattacharyya,
Assistant Professor,
Department of Philosophy,
SSVASM, Kolkata

Abstract: This paper, Keypoints of Knowledge System, explores the philosophical evolution and conceptual foundations of jnana or knowledge across Western and Indian traditions. It begins by tracing the roots of epistemology within Western philosophy- from Plato's distinction between belief and knowledge to Aristotle's classification of theoretical, practical, and productive knowledge. The discussion moves through the rationalist-empiricist debate of modern philosophy, highlighting Cartesian emphasis on reason, Locke and Hume's empiricism, and Kant's synthesis through the distinction between a priori and a posteriori knowledge. The work also examines Bertrand Russell's logical atomism and his differentiation between knowledge by acquaintance and by description. In contrast, the Indian philosophical tradition is presented as a moral and spiritual pursuit, where true knowledge (jnana) is intertwined with purity, selflessness, and liberation (moksha). Systems like Nyaya-Vaisheshika regard knowledge as both the realization of truth and a means to spiritual release. By juxtaposing these traditions, the paper underscores how epistemology, while rooted in rational inquiry, ultimately encompasses metaphysical, ethical, and existential dimensions of human understanding.

Keywords: Knowledge, Jnana, Epistemology, Plato, Aristotle, Rationalism, Empiricism, Descartes, Locke, Hume, Apriori, Aposteriori, Moksha, Arthapatti, Anupalabdhi

In Philosophy, the term 'Jnana' or Knowledge takes an important place. Etymologically the term 'Philosophy' is derived from the Greek term 'fileosophia' which means 'love of knowledge or Wisdom.' There are several branches of Philosophy, Epistemology is one of the most serious of them, whose chief concern is Knowledge.

When Philosophy means quest or love of knowledge, it is necessary to exhibit what knowledge or jnana means. Knowledge is generally discussed under the head Epistemology. Unlike belief, knowledge is not a state of mind. Traditionally Epistemology is regarded as a systematic investigation and exposition of the principles of the possibility of knowledge. The Sophists held that sense experience is the only legitimate source of knowledge. Plato (428/427—348/347 BCE) disregarded sense experience as a valid source of knowledge. Plato distinguished knowledge from opinion and belief. Aristotle (C. 384–322 BCE) classified knowledge into theoretical, practical and productive. The knowledge of the First Principles (Metaphysics) that is pursued for its own sake is theoretical knowledge.

The knowledge that is pursued for the sake of actions -moral and political, is called practical knowledge. And, the knowledge that is pursued for the sake of producing or creating something is productive knowledge.

Modern philosophers, like Rene Descartes (1569--1650),who is regarded as the father Of modern Western philosophy, held that all knowledge is certain and indubitable and is

possible through reason alone. Thus, deduction is the most important method to arrive at knowledge.

John Locke (1632—1704) attempted to define knowledge as perception of the connection and agreement or disagreement and repugnance of any of our ideas. Locke thinks all knowledge is possible through sense experience and recognized intuitive and demonstrative forms of knowledge .Finally while differentiating sensitive from intuitive and demonstrative types, Locke held the view that sensitive knowledge is not knowledge at all but only passes under the title of knowledge.

David Hume (1711—1776) another empiricist philosopher, held that all genuine knowledge is obtained from sense impression, making a distinction between relations of ideas, that is analytic and knowledge obtained from matters of fact, that is synthetic.

Immanuel Kant(1724--1804),the rationalist philosopher made a distinction between a-priori and a-posteriori forms of knowledge and declared that a-priori knowledge is arrived by means of reason alone, while a-posteriori forms of knowledge is obtained by means of sense experience.

The knowledge of mathematics is synthetic a-priori for it provides us new information, universal and necessary but a-priori knowledge is true in all possible worlds. A modern ardent empiricist mathematician philosopher, who, idealist in the beginning and finally became a realist , Bertrand Russell (1872--1970), an advocate of Logical atomism and Alfred Jules Ayer (1910—1989) one of the most influential German Idealist and advocate of transcendental idealism recognized the Kantian distinction between a-priori and a-posteriori forms of knowledge but did not differentiate a-priori from analytic and a-posteriori from synthetic forms of knowledge.

Unlike Immanuel Kant (1724-1804) following David Hume. Scottish empiricist, held that knowledge of Logic and Mathematics is a-priori and analytic. Belief cannot be identified with knowledge; all knowledge is informative though knowledge presupposes belief. Russell argued that scientific knowledge alone can be characterized as knowledge in the true sense of the term knowledge and it is the knowledge by direct perception and at the same time objects of direct perception are hard data or sense data. For example, when we perceive a chair, it is the hard data of the chair, directly given in perception, it is the direct acquaintance with the hard data of the chair.

So, one is directly acquaintance with the hard data of the physical object but not physical object. Unlike the knowledge by acquaintance, knowledge by description provides with the indirect knowledge of objects. Russell claimed that we infer the existence of physical objects like chair, table, by means of knowledge by description.

When we perceive an object, it is the hard data and from the hard data of the physical object, we infer the existence of the physical object and in this way, our knowledge of the physical object in indirect. Obviously, this indirect knowledge of the object is knowledge by description.

If we look at the Indian tradition, Jnana or true knowledge depends upon the conquest of the lusts of the flesh and passions and desires of the mind, purity of body and mind, freedom from selfishness and egoism, tolerance of spirit, universal good will and selflessness.

Knowledge is considered to be the chief means of release.

The Astika (believer of the Vedic authority) Nyaya Vaisesika considers true knowledge of the reality of the world, the self, and God as the means of liberation. True knowledge destroys false knowledge which generates attachment, aversion and delusion which are springs of action. True knowledge, to the Nyaya Vaisesika, is not the only knowledge of objects, but also about itself.

The Samkhya Yoga regards discrimination of the self from not-self or prakriti and its modifications as the cause of release and it is their concept about knowledge. Specially the Samkhya's (5th Century CE) right knowledge is very important to be noted.

Originally Mimamsa means investigation or inquiry. Jaimin's Mimamsasutras' commentary has been explained by Kumarila and Prabhakara. Both Kumarila (8th Century) and Prabhakara held that knowledge by itself, a Pramana. The six pramanas are admitted by Kumarila-pratyaksha, anumana, Shabda, upamana, arthapatti and anupalabdhi.

The Prabhakara admits the first five and according to them, negation cannot be treated as independent Pramana for it is dependent on pratyaksha or anumana. Kumarila's theory of error is called the viparita khyati while Prabhakara's akhyati.

The Advaita Vedanta considers (adi Shankara 788-820) the intuitive knowledge of identify of the jiva with Brahman as its cause. The knowledge of difference is ignorance of avidya. The knowledge of identity is true knowledge of Vidya that leads to life, eternal. They maintain that knowledge is a blend of Vritti that is inspired by Sakshi. In this process of comprehension Vritti element is relative while the consciousness is eternal. This knowledge is classified into Vrittijnana and Sakshijnana.

The Vishistaavaita Vedanta (Ramanuja 1017-1137) considers the disinterested performance of duties (nishkama karma), devotation, and self-surrender to God, taking shelter in Him and Knowledge of the self's dependance on God as the means of release. It looks upon essential similarity with God as liberation. Moksha is a state of transcendental purity beyond empirical morality. There is complete transcendence of virtue and vice in it.

Those parts of the Veda that deal with the knowledge of Brahman are known as the Jnana Kanda, these are the Aranyakas and the Upanisads. In this connection we should concentrate that jnanalakshana is one of the types of extra ordinary perception. The knowledge of an object is the relation characterized by the previous knowledge of the same object revived in memory. For instance, just by seeing the fire, one can feel that is it very hot. It is possible for a person to tell, though heat cannot be seen, that the fire is hot because of his previous experience.

Again, the organs of knowledge are the sense of sight (chakshu), the sense of touch (tvak), the sense of hearing (shrotra), the sense of taste (rasana), the sense of smell (ghraana).

However, the Samkhya considers mind (manas) as one the important organs of knowledge.

Now let's have a look at the Nastika (non-believers of the Vedic authority)

In Epistemology, the Lokayata Carvaka School (8th Century CE Jayarasis Tattvopaplavasimha) admits sense experience as the legitimate source of knowledge.

Jainism (5th Century BCE) classified knowledge into immediate (aparoksha) and

mediate (paroksha). Further knowledge is divided into promana or knowledge of a thing and naya or knowledge in its relation.

Buddhism (C560-480 BCE)

As one of the heterodox or Nastika schools of Indian Philosophy named after the teachings of Buddha, defying the Vedic authority and treated Buddhism as a way wisdom taught and practiced for the sake of improving the quality of life by removing the causes of suffering. Buddha means the awakened or enlightened one. Siddhartha became Buddha the enlightened, by recognizing the difference between a sense of fact and dream of life to make Buddhism as one of the most progressive philosophies of its time.

Finally, we see that in chapter 4 of the Srimad Bhagavad Gita as enumerated in the Mahabharata, in its Bhishmaparbo, the Jnanayoga or way of knowledge is discussed. In chapter 4, Verse 1 to 3 the Lord Himself says that the knowledge that is imparting to Arjuna is the Supreme Secret Knowledge. He had spoken this first to Sungod to Vivaswan, who then explained it to Manu and thereafter Manu explained this to Ikshvaku. Thus we see that this Yoga system was coming down through disciplic succession. In course of time, it was lost and so the Lord had to speak it again to Arjuna so that Arjuna could start a new disciplic sucession or Parampara. After hearing Bhagavadgita from the supreme personality of Godhead's own mouth, Arjuna accepted Krishna as the Supreme Brahman- the Parambrahma and declared that 'I accept everything you say to be true.' (Sarvam etad ritam manye).

The Gita a valuable aid for the understanding of the supreme ends of life which entails the comprehension of Five (5) basic truths: Isvara or Supreme Lord, Jiva or the living entity, Prakriti or nature, Kaala or eternal time, Karma or activity.

According to the Bhagavata, whenever righteousness wanes and unrighteousness increase the Almighty Lord Hari creates Himself (Bhagavata 10, 24, 56)

This is also reflected in sloka 8-

Paritranaya sadhunam
Binashaya cha dushkritam
Dharmasamsthapanarthaya
Sambhabami yuge yuge

The Vishnupurana also declares that, there is a serious tension in life, when a sort of all-pervasive materialism invades the hearts of human souls, to preserve the equilibrium, an answering manifestation of wisdom and righteousness is essential. There are three stages of attachment to the material concept of life, like negligence of spiritual life, fear of spiritual personal identifies and the conception of void that arises from the frustration in life. To get rid of these three stages one has to be conscious about knowledge, one has to take absolute shelter of the Lord, guided by a real spiritual Master and to follow the disciplined and regulative principle of devotional life. So the Gita, sloka 10 speaks out -

Bitaraaga bhaya krodha manmayaa mamupashritah
Bahabo jnanatapasaa putaa madbhavamagatah

Again, in Sloka 13,it is said about the class divisioning of the social order and it is explained that the Lord is the creator of everything. Everything is born of Him, everything is sustained by Him and everything after annihilation rests in Him, He is therefore the creator of

4 classes---the Brahmanas or the intelligent class of men, the Kshatriya or the administrative class, the Vaishyas or the mercantile class and the Shudras or the labourer class, but the Lord even not belonging to any of these divisions.

The wise man is he who sees the activity of the Lord whether the individual is active or not . karmas and akarmas are explained in specific sense of the term- the akarma means the absence of bondage resulting from work because it is done without attachment. The wise man is who sees jnana in the true performance of Karma. For Yogin sees that jnana and karma go together.

Sloka18

Karmanyakarma yah pashyedakarmani cha karma yah.
Sa-buddhimanmanushyeshu Yuktakrityakarmakrit.

Sloka20, it is advised that abandoning all the attachments to the result of his activities, the Wise person of learning remains ever satisfied and independent and performs no fruitive action although he remains engaged in all kinds of undertaking.

The Vedic yajna, performed by the wise persons, is interpreted in the Gita in a larger spiritual way.Though the performer of Yajna does work, it is not bound by it, for his earthlife is brooded over by the sense of eternity–

Sloka 24

Brahmarpanang BrahmahabirBrahmagnou Brahmana hutam.
Brahmaiba tena gantabyam Brahmakarmasamadhina..

Our life is full of many reactions to both impious and pious activities. As the blazing fire turns the firewood into ashes, likewise Knowledge of the real position of the living new entity and divine consciousness burns everything into ashes. Professor Radhakrishnan says, “When one is in complete knowledge, all reactions, both a-priori and a-posteriori are consumed.

Sloka 37 quotes:

Yathaidhanshi samiddhognirbhasmasat kuruteArjuna.
Jnanagnih sarvakarmani bhasmasat kurute tatha..

Another Sloka 39 explains that a faithful person is one who thinks that only by acting on divine consciousness, he can attain the highest perfection. This faith is achieved by discharging devotional services only. Only such a faithful man can achieve divine consciousness. He can subdue and control all his senses and thus can get the supreme spiritual peace-

Shraddhaban labhate jnanam tatparah samyatendriyah.
Jnanam labdhwa paraang shantimachirenaadhigacchati.

Again, Sloka 40 mentions that a man who is ignorant and has no faith, possessing doubting nature, cannot live and fall down.

For these doubting souls there is no peace or happiness either in this world or in world beyond

this-

Ajnaschaashradddhanascha samshayatma vinashyati.
Nayam lokeasti na paro na sukham samshayatmanah.

Now, it is time for concluding in brief, following Shrimad Bhagabad Gita the Jnana lessons.

The doubts that have arisen in one's heart out of ignorance, cut them down with the sword of wisdom, resort to Yoga, stand and fight. Actually, Arjuna is here called upon to perform his action with the help of knowledge and concentration. The doubts in Arjuna's heart whether it is better to fight or abstain is the product of ignorance. That will be destroyed by pure rational knowledge, that is prajna or wisdom. Then he will know what is right for him to do.

Sloka 42 of the Jnanayoga, chapter 4:

Tasmadajnanasambhutam hritstham jnanaasinatmanah.
Chhittvainam samshayam yogamatisthottistha Bharata.

The Jnanayoga is the best and of supreme level, instructed by Sri Krishna as in this state there is no desired object or kamyabastu except self-knowledge or knowledge about Brahman. It is the realization of the Yogakartaa. The Yogakartaa in supreme (turiyo) level of Jnana feels and exhibits that He is God himself, the ahambuddhi and kartritvabhimaana gets lost and destroyed, finally all actions that are done without the fruits or results, that is, phalaakankshaborjita, are dedicated to Lord Himself.

References:-

Indian Philosophy, Volume 1 by Sarvapally Radhakrishnan, 1st ed, 1923
Srimat Bhagabad Gita, Chapter 4
A critical History of Western Philosophy by Y. Masih, 5th ed 1994
Introduction to Philosophy by Jadunath Sinha, 1st ed, 1985

Comparing Yogic Science and Science on the Internet

Jayesh Thaker
Researcher, Chinmaya Vishwa Vidyapeeth

Dr. Avijit Ghosh
Assistant Professor
Chinmaya Vishwa Vidyapeeth
302/Shree Shubh Apt, M P Vaidya Marg.
Off Tilak Road, Ghatkopar (East), Mumbai - 400077

Abstract

The Science of Internet became part of our lifestyle through various day-today applications of the Internet. Yogic science needs to progress from its current state of practice to Sadhana to lifestyle to get the goal of yoga. In this paper I am comparing these two sciences and trying to understand that is it possible to do further research on few achievements mentioned in Yoga darshan because of Sadhana which are either achievements or the targets for science of Internet or related technologies. Empirical world is further working on different technologies like artificial intelligence along with science of Internet to achieve some results what are mentioned in yoga darshan as Siddhis.

Being comparative, study is a descriptive type of research, and it has an impact on lifestyle, so it is more qualitative type of research and literature reviewed are more Internet references for Internet science and yogic science.

This kind of research can find application of yoga other than therapeutic application for which it is popular in India and globally. The research will open the new path and motivation for human race to adapt yoga as lifestyle instead of just posture practice for curing or preventing diseases.

The science of yoga is experiential and the science on Internet is experimental, so some unique approach needs to be derived for further research in this area.

Keywords: Yogic Science, Internet science, Yoga and Technology, Science of Connectivity.

Introduction:

Science of Internet - A network of networks serves as a global multimedia communications system that connects millions of people across the globe. The science of Internet has penetrated human life extensively and at much faster rate compared to all earlier technologies used for connectivity like telephone, telex, television etc. 800 million are Internet users in India by the year 2024, Over the past decade or so, daily internet use has grown by more than 60%.

Yogic Science - This 5000 years old ancient science of Yoga which is also science of connectivity has many similarities with this modern science of Internet with few basic differences. Knowingly or unknowingly, the science of the Internet has taken place in our lifestyle and daily routine.

In this research we will review the Similarities and differences and will understand that this

ancient science of yoga is not only comparable with this science of Internet but has more potential which needs more research on this science to enhance the human life and bring happiness by transforming man to superman.

Comparison of two sciences:

Science of Internet and its related technologies like Internet of Things (IOT), Virtual Reality (VR) and Artificial Intelligence (AI) which has origin in western world and science of Yoga has origin in India. Both the sciences have global acceptance. First, we will review **the following similarities** between them based on origin & goal

- Both sciences are aiming to bring happiness to human life.
- They do not have any single origin point; multiple sources multiple theories and multiple scriptures and sources are involved in the development and maturity of these sciences.
- They cannot be destroyed by any one single entity.
- Internet has modular approach and is divided into 7 layers approach, and each layer is an independent module and the same way yoga is also having eight parts (aṣṭāṅga) to achieve the final goal of connectivity with eternal happiness. Each aṅga is independent from another aṅga.
- Internet is the science of connectivity originally developed for knowledge sharing among different computing devices. Yoga is a science of connectivity between an individual and superpower. The Internet is using wireless technology nowadays for communication between two devices, in yogic Science people can use prayers and mantrāḥ (Bhakti Yoga) as a means of communication between the self and superpower. There is much research which proves that prayers are having measurable impact on human body and life that means the communication is surely happening without any visible media between the person performing prayer and person for whom the prayer is performed. This can be considered as wireless communication of ancient days.
- Internet of things is related technology to science of Internet in this we are establishing connectivity between man and material, material and material, man and animal, man and plants etc. This kind of connectivity is mentioned in vibhūtipāda of yogadarśana which we will review in the next section.
- In another related technology named Virtual Reality (VR) we are taken to a virtual world which is not around us and we are visualizing the world and doing everything as if that virtual world really exists around us and many difficult tasks are completed without seeing the real world. In yogic science it is called visualization - dehadhāraṇa and prāṇadhāraṇa which gives us miraculous benefits at mental and physical level. We are visualising all subtle phenomenon during various yogic practise. This is like science of Virtual Reality (VR). In prāṇāyāma practise we are realizing our nāḍī system and chakras which are not having physical presence in our body and, we are realizing and experiencing prāṇaḥ is travelling through these nāḍīs. This is nothing but like Virtual Reality.

- Another related technology is Artificial Intelligence (AI). In this technology we are developing the human brain in computer using multiple technologies along with the Internet and in Yogic science we are trying to explore cosmic intelligence which is the superpower of our brain. Both sciences are working on intelligence development, but yogic science is developing cosmic intelligence in human beings, and the science of Internet is developing Artificial Intelligence in computer.

While observing the origin and end results, we see many similarities as mentioned above between two sciences but while comparing the method and its impact the **following differences** are also remarkable.

- Even though both Science of Yoga and science of Internet are working towards eternal happiness of people as goal, Yogic science is exploring the happiness internally by enhancing the awareness of performers and science of Internet is exploring happiness in external world by using physical tools and technologies.
- The Science of Internet has negative effects on society whereas Yogic science is not having any negative effect on society.
- The science of the Internet develops addictions to people when people are using it excessively and Yoga can never become addiction to people.
- Science of Yoga brings the person close to its original form whereas the other science is taking person away from his original power and potential.
- At last, the ultimate success of science of Internet and related technologies are making machine more powerful compared to man, but ultimate success of Yogic science makes man as superpower and many supernatural abilities are experienced by Yogis.
- Magic power achieved as an outcome of scientific achievement using the science of Internet, they can be utilized for destructive purpose but magic power of yogic science when used for destructive purpose person loses that power immediately.

Future - Science of Internet:

Recently there was no accepted definition for future Internet, rather it is described by some capabilities, which do not exist in, or are not typical of the Current Internet. Some new functions were created and certain special features became obvious in the last some years, which are relevant criterions to separate Current and Future Internet. In the followings eight functions future of Internet are listed. The lists as a matter of course are open; recently one or more functions are characteristic of the future Internet solutions.

- Identification and interconnection of things, devices, sensors (Internet of Things)
- Network architecture intrinsically handling mobility anywhere, anytime data collection and presentation (Mobility centric architectures)
- Networked data bases, real time access and global handling of huge scale multimedia

contents (Big Data);

- Content-aware technologies: content selection, distribution, outsourcing and management, content centric networks, content mining;
- Programmability of networks: virtualized, software defined networks (SDN);
- Communicating and managing 3D and cognitive contents, virtual and augmented world;
- Cloud computing and communications: software, platform, network, etc. can be provided as a service (SaaS, PaaS, NaaS, etc.);
- Remote collaboration, monitoring, and control of physical processes (Tactile Internet).

Figure 1 show the Future Internet vision based on the scheme of Japan's National Institute of Information and Communications Technology (NICT). The classic Internet aimed at interconnection of persons and contents, the Future Internet is aiming at the interconnection of devices, too, resulting in a two-pillar concept: Internet of People (Media Internet) and Internet of Things (IOT).

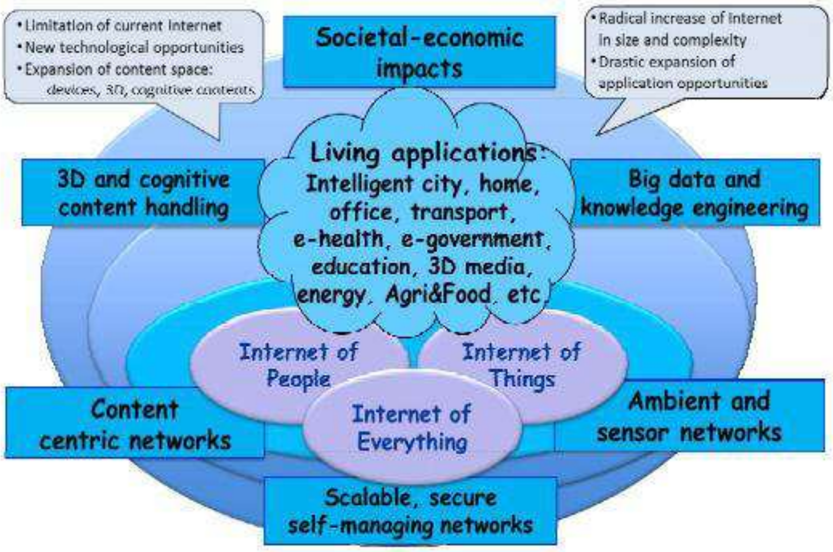


Figure 1 shows the Future Internet vision based on the scheme of Japan's National Institute of Information and Communications Technology (NICT)[1]

The three pillars for future of Internet are Internet of people, Internet of Things and Internet of everything and we can review how these three pillars are reflected in Vibhūtipāda of Yogadarśana.

What is Vibhūtipāda?

patañjalayogadarśanam:3 Among the six Indian āstika darśanam, Patañjalayogadarśanam is accorded a special recognition, since it covers both philosophy and the practice of yoga. Dating from about 200 BC, patañjalayogadarśanam is written in terse and cryptic sutra (aphorism) style and consists of four chapters (pada-s). Patañjalayogadarśanama enunciates the principles

[1] Gyula Sallai (2013), Chapters of Future Internet Research, CongInfoCom, Budapest, Hungary.

of what is known today as rājayoga. The four chapters of patañjalayogadarśanama, titled samādhipāda, sādhanapāda, Vibhūtipāda and kevalyapāda are in 195 short aphorisms.

In sutra 4.01, Maharṣi Patañjaliḥ has explained **five** different ways of gaining miraculous powers:

जन्मौषधिमन्त्रतपः सिद्धयः॥[1]

1. Since birth – This is due to yoga-practices accomplished in earlier lives.
2. By consumption of drugs- By using certain drugs (medicinal herbs) a person temporarily gets some miraculous powers.
3. Through mantra – In the science of Tantra and other spiritual literature, certain mantras are recommended to obtain specific powers.
4. By tapa (austerity) – In haṭhayoga and taṃtra, there are certain practices recommended to achieve certain powers.
5. Through samādhi – When a yoga-aspirant reaches the stage of Samādhi with seeds, he gains certain miraculous powers.

Apart from Patañjalayogadarśanama, miraculous powers are explained in ṛgveda, atharvaveda, bhāgavata gītā and some other spiritual literature. In this paper we have considered powers mentioned in yogadarśana only.

In chapter of Vibhūtipāda in yogadarśana, Maharṣi Patanjali has explained saṃyama, which can be learnt only through the guidance of the Guru. In the same chapter he has explained 'nirodha-parināma', 'samādhi-parināma' and 'ekāgratā-parināma'. All these three parināmas are further sub-divided into 'lakṣaṇa', 'avasthā' and 'dharma'. Three parināmas (effect and results) transform the property (dharma), character (lakṣaṇa) and condition (avasthā) of the subject of saṃyama as per the following sutra 3.13 of yogadarśana.

एतेन भूतेन्द्रियेषु धर्मलक्षणावस्थापरिणामा व्याख्याताः॥[2]

When yogi adopts five self-restraints and five codes of self-discipline he attains certain siddhi-s. Also through the practice of saṃyama, the yogi can also acquire other abilities. After attaining the state of saṃprajñāta (sabījā) samādhi the yogi is blessed with certain special siddhiyāṁ

The miraculous powers mentioned in Patañjalayogadarśana can be classified in four categories as follows:

1. Pertaining to physical body,
2. Pertaining to mind and intellect
3. Para-psychic and,
4. Spiritual

---

[1] Swami Ananda Rishi (2012), Patañjalayogadarśana : A comparative study,1st edition, Yoga Vidya Niketan (Dadar – Mumbai) page 212

[2] Swami Ananda Rishi (2012), Patañjalayogadarśana : A comparative study,1st edition, Yoga Vidya Niketan (Dadar – Mumbai) page 159

We will review few of the miraculous power which is related to future of Internet on which many research are happening as on date in the science of Internet.

Relationship with three pillars of future for Internet science & few vibhūtiyāṁ from Patañjalayogadarśanama:

The current Internet has grown to Internet of living where trials are happening in establishing connectivity between man and animals and man and plants which are named as Internet of animals and Internet of plants. The concept is growing and now trying to connect person to person through this technology and it is named Internet of people and it has much more requirement than just infrastructure and application and finally it is aiming to Internet of everything where everything is exchanged among people, animals, plants and all things in this world. We are reviewing a few of the following siddhis from yoga darshan of Patanjali Muni which are mentioning some of this connectivity.

शब्दार्थप्रत्ययानामितरेतराध्यासात् सङ्करस्तत्प्रविभागसंयमात् सर्वभूतरुतज्ञानम्।। [1]

The meaning of above sutra (3.17) is as follows.

The word, its meaning and its mental image get superimposed on each other creating confusion. By performing saṃyama on each of them separately, the differences amongst them are understood. Hence, sounds produced by all living beings are comprehended.

The Christian Saint Francis (1181-1226) was able to converse with the fish, birds and animals. Such communication is possible in the case of vegetable kingdom also. Dr. Lukman used to talk to the plants and ask them the purpose of their life. By talking to various plants, he discovered Unani pharmaceutical system.

Some Ayurvedic vaidyāḥ talk to the plants and tell them, "I am going to pluck you tomorrow to utilise you for preparing the medicine." The medicine prepared by such a method are reported to be more effective.

Saṃyama on the vegetable and animal kingdoms make the yogi outwardly silent, but inwardly he communicates with them. The communication happens by understanding their instincts at subtle level.

The science of Internet of Things is trying to establish connectivity with animal and plant kingdom and doing the research on the same.

प्रत्ययस्य परचित्तज्ञानम्।। [2]

न च तत्सालम्बनं तस्याविषयीभूतत्वात्।।

The meaning of above sutras (3.19 & 3.20) is as follows

By preforming saṃyama on the mental images of other person, knowledge of his citta is gained. And the knowledge of the support of those mental images is not gained, since it is not the subject of saṃyama.

Whenever thought arises, its image is created in the mental body. If a yogi performs saṃyama on the other person's mental body, he can know the thoughts of the other person.

These images can come from various roots, which cannot be understood by saṃyama on the

[1] Swami Ananda Rishi (2012), Patañjalayogadarśana : A comparative study,1st edition, Yoga Vidya Niketan (Dadar – Mumbai) page 165

[2] Swami Ananda Rishi (2012), Patañjalayogadarśana : A comparative study,1st edition, Yoga Vidya Niketan (Dadar – Mumbai) page 168

images. One can guess the root cause of the image, which may be accurate most of the time.

Swami Hariharananda āraṇya has suggested that a yogi is able to perform saṃyama on other person's thoughts, only if his own mind is already emptied.

American psychiatrist Dr. Rhine, has experimented on the Extra-Sensory Perception (E.S.P). he is the pioneer in this field. Due to computers and electronic instruments, a lot of work has been done nowadays in the field of ESP, telekinesis (ability to do movement of a body caused by thought or willpower without the application of a physical force) etc.
The Internet of People has many similarities in the above concept mentioned in yogadarśana.

प्रातिभाद्वा सर्वम्॥[1]

The meaning of above sutra (3.33) is as follows.
Due to pratibhā, that is intuitional inspiration, (Arising out of consciousness reaching the crown centre) knowledge of everything (in the universe) flowers up.
With the manifestation of the pratibhā, the entire knowledge of the universe becomes open to the yogi. However, the yogi utilizes this knowledge only for his own spiritual growth. That is why in the practical world, at times, saints appear very ordinary.

Yogis of this category can establish Internet for everything without using any technological tool and using only one machine called his own "Human Body".

हृदये चित्तसंवित्[2]

The meaning of above sutra (3.34) is as follows.

(By performing saṃyama) on the heart (centre), total knowledge of the citta is gained.

Mind, intellect, ego and citta together are called the inner instrument (antaḥkaraṇa). The place of antaḥkaraṇa is near the heart centre (anāhata cakra).If one can perform saṃyama on the heart centre, one can get the full knowledge of the citta. Modern psychology divides mind into conscious, subconscious, and unconscious stages. All these together are the inner instrument. This instrument is connected to the spirit-soul.

बन्धकारणशैथिल्यात् प्रचारसंवेदनाच्च चित्तस्य परशशीरावेशः॥[3]

The meaning of above sutra (3.38) is as follows.

Upon relaxing the cause of the bondage and gaining the knowledge of the passage in subtle bodies, yogi's citta can have entry into the physical body of another person.

In the book titled 'Living with the Himalayan masters' Swami Rama has described his own experience, where he observed such entry in the other body. There are many examples of this siddhi by Yogis in India.

Yogi can create another citta to experience the life through another body. Such body is known as 'nirmāṇa kāya' (created body) and citta as 'nirmāṇacitta' (created citta). This is one of the miraculous powers obtained after Samādhi with seeds.

---

[1] Swami Ananda Rishi (2012), Patañjalayogadarśana : A comparative study,1st edition, Yoga Vidya Niketan (Dadar – Mumbai) page 182
[2] Swami Ananda Rishi (2012), Patañjalayogadarśana : A comparative study,1st edition, Yoga Vidya Niketan (Dadar – Mumbai) page 183
[3] Swami Ananda Rishi (2012), Patañjalayogadarśana : A comparative study,1st edition, Yoga Vidya Niketan (Dadar – Mumbai) page 189

We know that Internet was first established to connect two mainframe computers to access information of each other and if we compare human brain as supercomputer which is accepted by scientific world than in this sutra this ability of entering another body is like establishing connectivity between two supercomputers and it was achieved by our Yogis many years before Internet discovered.

Conclusion:

Yoga is a science, and any science ultimately gets popularity or finds place in the life of common people if that science gets applied to common man activity and need. Science of Internet and related technologies are very good examples as they became part of common men lifestyle knowingly or unknowingly.

Science of yoga is getting popularity because it is considered as therapy and so either people suffering from disease are accepting it as curative or preventive therapy. Yogic science was developed for enhancement of human being, and it is considered as science of self-realisation and self-power, creativity and ability. Science of Internet is trying to cover universe and establishing connecting and communication across universe.

Science of Yoga has origin in India but until now we could not understand the potential of this science because even after so many years after independence we still suffer from a 'colonial hangover' believing that 'the west is best' and that all our ancient knowledge is hocus-pocus. We do not see and understand this great Yoga-Vidya until western scientists come and certify that it is OK!!.

According to Stephen Hawking, "We are all now connected by the Internet, like neurons in a giant brain". And we know that yogadarśana is science of mind management so surely both sciences are comparable so I compared these two sciences and the following can be concluded based on comparison and understanding of both sciences.

- Both sciences are having the goal of establishing connectivity between you and your happiness and are having many similarities and differences.
- Science of Internet has more acceptance in life as it is experimental, and many applications and research work is in progress. Science of Yoga has mentioned many things in scriptures which are seen now as outcome of science of Internet.
- It is challenging to prove facts in science of yoga as it is experiential and not experimental, so new direction of research is required to work on the research for science of yoga as science of enhancement of human power as superpower.
- Western worlds are interested in siddhayaḥ mentioned in yogadarśana and wanted to achieve them and started research on the same and if in India the research is not motivated in this direction western world may become centre of excellence for yogic science as it became for science of Internet and many other sciences.

Bibliography

1. Swami Ananda, Rishis. 'Patañjalayogadarśana (Summary, Original Saṃskṛta Sūtrāṇi, Transliteration and English Translation)'. *Ghantali Mitra Mandal*, 2008.
2. Swami Ananda, Rishi. *Patañjalayogadarśana : A Comparative Study*. 2012.

3. Swami Hariharnanda, Aranya. *Yoga Philosophy of Patanjali with Bhasvati*. Calcutta UP, 2012.
4. Rukmani, T. S. *Yogavartika of Vijnanabjiksu*. Munshiram Manoharlal Publishers Pvt Ltd, 1981.
5. Sallai, Gyula. *Chapters of Future Internet Research*. 2013.
6. Dr, N. Ganesh. 'Through and Through Yoga'. *Shrimanmadhav Yog Mandir Samiti*, 2021.
7. Rukmani, T. S. *Yogasūtrabhāṣyavyavaraṇa of Śaṃkara*. Munshiram Manoharlal Publishers Pvt Ltd, 2001.
8. Swami Satyananda, Saraswati. *Four Chapters on Freedom*. Yoga Publication Trust, 1976.
9. Sri Brahmalina, Swami. *Patañjalayogadarśana*. Chaukambha Prakashan Varansi, 2017.
10. Satyapati Parivrājaka, Swami Yogadarśanaam, Darśanayogadhāma Gandhinagar, 2024

Web sources:

1. 'Internet Users by Country 2025'. *World Population Review*, 23 Oct. 2025, worldpopulationreview.com/country-rankings/internet-users-by-country.
2. archive.org/details/texts. Accessed 24 Oct. 2025.

Situating Disaster and Its Management in the Mahāsthān Fragmentary Stone Plaque Inscription: Text and Context

Dr. Debanjan Maity
Assistant Professor
Department of Sanskrit
Siddhinath Mahavidyalaya
Mail Id. debanjanmaity@gmail.com
Mob. 9038685232

Abstract

With the rapid increase of natural and man-made hazards, the study of disaster and disaster management has become an indispensable part of socio-technical exercise in recent times. Reappraisal of epics, *Purāṇa*s, technical literature, religious canons, inscriptions, archaeological findings, oral tradition etc. helps reconstruct the concept of disaster and practices of the disaster management in early India. Inscriptions are more useful in this case as they decode the original facts relating to disaster whereas a researcher has to remove the hyperboles while constructing the disaster history through creative and technical literature. In this paper, the concept of disaster and various phases of disaster management are underscored consulting Mahāsthān Fragmentary Stone Plaque Inscription dated 3rd century BCE discovered in Bogra District of Bangladesh. The inscription, written in early Brāhmī script and Prakrit language spotlights the policies regarding storing, rationing and re-employment which may be included in the preparedness phase of disaster management. In addition to that, the inscription tries to find out types and nature of disasters in geographical context.

Keywords- Post-disaster rehabilitation, storing, contingency, *saṁvaṁgiya*

Introduction

From the dawn of civilization, the Earth have undergone numerous natural hazards such as floods, excessive rainfall, droughts, volcanic eruptions, famines, and epidemics. Even in the 21st century, despite remarkable technological advancement, the world continues to suffer from both natural and man-made hazards. Environmental threats like the climate emergency, deforestation, desertification and so on induced by human activities and man-made disasters such as wars, conflicts, economic degradation etc. have put a question mark on progress of society and culture. In 2020, the outbreak of the lethal novel Coronavirus (COVID-19) posed an unprecedented threat to human existence. History, too, bears witness to devastating pandemics such as the Bubonic Plague, Spanish Flu, Cholera, Smallpox and more recently, H5N1 influenza, SARS-CoV, Avian Influenza, and Ebola. Various socio-economic maladies like unplanned urbanization, misallocation of resources, land tenure problems, high birth rates, cultural disparities, weak policy mechanisms, limited economic opportunities etcetera have collectively contributed to the degradation of both environmental and social structures.[1]

However, these types of sudden calamitous events bringing great damages, loss, destruction and devastation to life and property may be defined as disaster. A natural phenomenon like typhoon or tsunami or outbreak of disease is not a disaster itself, rather it may be considered natural hazard. Again, any man-made event which affects a person alone, not the

[1] Tej Singh, *Disaster Management: Approaches and Strategies*, Preface.

entire society, should not be called a disaster.[1] A natural hazard or a man-made phenomenon turns into disaster when it goes beyond human control and makes the society defenceless owing to weak socio-economic structure of the state, poverty, lack of will power to ward off the calamity, paucity of combating instruments so on and so forth.[2]

The Illustrated Oxford Dictionary provides the meaning of the term disaster as a great or sudden misfortune or unfavourable aspect of star.[3] The word 'disaster' is a Mid-16th century term having its root in Italian *disastro* (meaning 'ill-starred event') and *dis-* (expressing **negation**) and *astro* (meaning 'star' ; from Latin *astrum*).[4]

Disaster Management Act, 2005 (passed by the Union Cabinet of India) defines disaster as a catastrophe, mishap, calamity on grave occurrences in any area, arising from natural or man-made causes or by accident on negligence which results in substantial loss a life or human suffering or damage to and destruction of property or damage to or degradation of environment and is of such a nature or magnitude as to be beyond the coping capacity of the community of the affected area.[5]

While disaster management, a newly introduced concept in the field of technical and social sciences involves preparing, supporting and rebuilding social structure when a man-made or natural disaster strikes. It is a continuous process by which all individuals, communities or groups manage hazards with efforts to avoid or reduce the impact of disaster. It had emerged as an exclusive stream after the cold war in Europe and in last decade of the last century in India. The expression 'disaster management' is a touch stone for the people who have personally experienced the devastating effect of a disaster. It not only aims the mitigation activity in post-disaster phase but includes preparedness, response, recovery, rehabilitation and every other measure that may help the disaster-stricken populace.[6]

With the rapid growth of calamities, the study of disaster and disaster management has become an indispensable part of socio-technical exercise in recent times. Today policy-makers are interpreting traditional ideas into modern idioms with a goal to eliminate sincere problems.[7] Indian knowledge tradition is treasure trove of age-old wisdoms. The germ of the concept of disaster and disaster management may be traced in the ancient Indian texts like Vedas, Upaniṣads, epics, creative literature, inscriptions and archaeological findings.

Searching the concept in early Indian texts

The Sanskrit terms for disaster and their etymologies found in grammatical works, dictionaries as well as in technical literature of early India. The term *utpāta* is used frequently for natural calamities. In *A Sanskrit-English Dictionary*, *utpāta* is explained as "a sudden event, unexpected appearance; an unusual or startling event boding calamity; a portent, prodigy, phenomena; any public calamity (as an earthquake, meteor & c.)".[8] The term *utpāta* can be better understood with the help of '*utpātena jñāpite ca',*[9] a *vārttika*[10] used for fourth case

[1] Rajdeep Dasgupta, *Disaster Management and Rehabilitation*, p. 7.
[2] Aswari Bapat, "Disaster Management in Kautilya Arthasastra" in *Indian Ethos*, vol. 17, p. 14.
[3] *Illustrated Oxford Dictionary*, p. 230.
[4] "Disaster." *Oxford Dictionary*. en.oxforddictionaries.com/definition/disaster, accessed on 24.04.2025.
[5] "Disaster Management Act, 2005." www.prsindia.org/sites/default/files/1167482730_THE_DISASTER_MANAGEMENT_ACT. pdf, accessed on 19.12.2024.
[6] Rajdeep Dasgupta, op.cit., p. 2.

[7] S.D. Chamola, Kautilya Arthashastra and the Modern Science of Management, p.11.
[8] Monier Monier-Willams, *A Sanskrit-English Dictionary,* p. 180.
[9] Bhaṭṭojī Dikṣita, *Vaiyākarāṇasiddhāntakaumudī* (*Kārakaprakaraṇāntāḥ*), part 1, p. 651.
[10] *Vārttika*s are written by Kātyayana in 3rd century BCE with a goal to rectify the *sutra*s of Pāṇini. Vide Debkumar Das, *Saṁskṛta Sāhityera Itihāsa*, p. 271.

ending. The *Tattvabodhinī* commentary on Pāṇini's *Aṣṭādhyāyī* explains the term as "*prāṇināṁ śubhāśubhasūcakabhūtavikāraḥ utpātaḥ*".[1]

Kauṭilya's *Arthaśāstra* (Circa 3rd Century BCE) applies the terms like *upanipāta* and *vyasana* for disaster and categorizes it into two heads - *daiva* i.e. natural disaster and *mānuṣa* viz. man-made disaster.[2] Besides *upanipāta* or *vyasana*, the other terms like *nipāta, pīḍana, āpat, āpatti, vipatti* etc. are used often for calamity in the text.[3] Detailed categorization of disaster is also provided by Kauṭilya. The text has also coined the term *Upanipāta-pratikāra* (remedial measures during calamities) which may be compared to the modern term disaster management. The texts like *Kāmandakīyanītisāra* (4th century CE)[4] has also provided various categorizations of disasters and prescriptions to avert the effects of disasters.[5] The concept may be gleaned out from the narratives of epics and *Purāṇa*s. The Buddhist and Jain canons also supplies various narratives on the issue. But a researchers may face problem to reconstruct the history of disaster and disaster management in the light of these early texts. The technical texts like *Arthaśāstra, Brhat-saṁhitā etc.* have only prescriptive approaches whereas it is difficult to interpret a technical concept in the light of a non-technical text. Incidental references can be discovered from Epics, *Purāṇa*s, creative literature and other allied sources but these are risks of taking them as accurate as facts and mythological fantasies inter-mingled in these texts.

So, in this case, taking inscriptions is quite reliable as they present original situation of disasters and their mitigation. Some epigraphs contain prescriptions while a few depict the disaster and their management process with minute details. The inscriptions offer references of both practice and prescriptions. Although some inscriptions are ornamented with poetical exaggerations, but stripped off these hyperboles they provide essential information on the topic.

The present paper is confined to the concept of disaster and its management reflected in Mahāsthān Fragmentary Stone Plaque Inscription. However, the paper does not claim the credit of providing epigraphic evidence relating to disaster mitigation system in an accurate and/or scientific way, yet an effort is undertaken to locate areas of disaster mitigation with the help of modern rubrics of disaster management.

Introducing the inscription

This fragmentary inscription was discovered near a tank adjacent to a high mound at Māhasthangarh under Shibganj police station[6] in Bogra district of Bangladesh in 1931 by Baru Faqir, a local inhabitant.[7] The inscription incised in a circular stone is now under the preservation of Indian Museum, Kolkata. It is probably the earliest epigraphic specimen of early Bengal. The language of the inscription is Prakrit influenced by Māgadhī dialect. The script is early Brāhmī of 4th or 3rd Century BCE. On palaeographic ground the date of the inscription is suggested by most of the scholars as 3rd century BCE or early phase of Mauryan era. It contains seven lines and some portions is partly legible.[8]

Text

Before analyzing the content it is necessary to have a look at the emended text of the inscription prepared by D.C. Sircar.

Line 1 …nena(/*) sa[ṁ*] vagi(gī?)ya[ā]naṁ [tala dina sa]- / sama dinaI [su]-

---

1 Loc.cit.
2 *Arthaśāstra*, ed. R.P. Kangle, part 1, 8.8.1, p. 205.
3 *Ibid.,* 4.3.1, p. 133; 8.4.1, p.211.
4 Manabenndu Bandyopadhyaya (ed.), *Kāmandakīyanītisāra*, p. 3 (in Bengali numerical).
5 *Ibid.,* p. 60.
6 www.banglapedia.com, accessed on 12.07.2025.
7 Upinder Singh, *A History of Ancient and Early Medieval India,* p. 329.
8 D.C. Sircar, *Select Inscriptions,* vol.1, p. 79.

2 [m]āte / sulakhite puḍalagalate / e[ta]ṁ
3 [ni*]vahipayisati / saṁvagiyānṁ [ca] [di*]ne*
4 [dhā]niyaṁ / nivahisatiI daga-tiyā[i*]yake*
5*** [yi]kasi / sua-tiyāyika[si] pi / gaṁda[kehi*]
6***[yi] kehi esa kothāgāle kosaṁ***
7 *** [1]

Subject matter and analysis

It records an order, issued by some ruler to the *Mahāmatra*s stationed at Puḍanagala (Puṇḍranagara, now Mahasthangarh in Bangladesh) with a view to help the people of *Saḍvargīya* sect by distributing sesame (*tila*), mustards (*sarṣapa*) and grains (*dhānya*) at the time of dire need. It was also instructed to *mahāmatra*s to keep the treasury and store house filled with requisite provisions like *ganḍaka* coins and paddy. The favour was done on condition that they repay the things given after they overcome the crisis (*ātyayika*) caused by fire, flood, pestilence etc. [2]

Besides the reading proposed by Sircar, a group of readings by different scholars are also available. A perusal of the different readings is also important for the reconstruction of disaster history. D.R. Bhandarkar reads the word *Taladinasa* as *Galadanasa* (of Galadana) and his intention is to establish *Galadana* as the leader of *Saḍvargīya* sect to whom the *ganḍaka*s were given.[3] B.M. Barua takes *sama-dina-sumate* as *dumadinasmate* and translates the portion as "by this (anena) [token], should there be any oil or tree given to the *Shaḍvargika*s, (the person concerned) shall cause that to be conveyed from Sumā, Sulakshmī and Puṇḍranagara."[4] D.C. Sircar acknowledges both the readings i.e. Saṁvangīya and Ṣadvargīya. Bhandarkar reads the word as Saṁvangīya (meaning. of the Saṁvangīya people, probably inhabitants of Vaṅga region) whereas Barua confirms on the basis of his reading that *Saḍvargīka*, a Buddhist sect, is referred to.[5]

The followings information related to famine and its management comes to our notice. In this inscription, '*ātyayika*' is the Sanskrit corresponding substitute for Eng. emergency or disaster. From the reading of Sircar, evidence of three types of emergencies or disasters can be found viz. *Udakātyayika* (flood, inundation of land etc.), *Devātāyika* or *Agnyātyayika* (fire accidents) and *Śukātyayika* (destruction of grains by parrots).[6] D.C. Sircar has sanskritized the word *sua* as *śuka* according to the rule of Prakrit grammar and translates it as 'destruction of grains by parrots'. But Ranabir chakravarti completely denies it and reads 'sua' as 'suṣka' and refers the calamity caused from drought factor.[7] But if we look into the physical geography of the area it is seen that Mahasthan or Punḍranagara is situated at the bank of Karotoya River, which itself is a perennial river. So the possibility of occurrence of drought is little here. So perhaps the translation of Sircar is correct. Classifications of different types of calamities can be compared with the list of calamities prescribed the technical texts like *Arthaśāstra, Kāmandakīyanītisara* etc. e.g.

jalaṁ vyādhidurviṣo marakasthathā
iti pancavidhaṁ daivaṁ vyasanaṁ mānuṣaṁ paraṁ// (KNS 13.20)[8]

---

[1] *Ibid.,* p. 80.
[2] K.G. Krishnan, *Uṭṭaṅkita Vidāraṇya Epigraphs*, vol. 1, pp. 104-05.
[3] D.C. Sircar, *op.cit*, p. 80. fn.1; D.R. Bhandarkar, "Maurya Brahmi Inscription of Mahasthan," *Epigraphia Indica* , vol. 31. p. 85.
[4] D.C. Sircar, Loc.cit. fn. 1.
[5] Loc.cit., fn. 5.
[6] Loc.cit.
[7] Ranabir Chakravarti, *Prācīna Bhāratera Arthanaitika Itihāsera Sandhāne*, p. 112.
[8] Manabenndu Bandyopadhyaya (ed.), *Kāmandakīyanītisāra*, p. 3 p. 55.

daivānastau mahābhayāni/ agnirudakaṁ vyādhidurbhikṣaṁ mūṣikā vyālaḥ sarpāḥ rakṣāṁsīti/ tebhyo janapadaṁ rakṣet/ (AŚ 4.3.1.)[1]

The substitutes for Prakrit form 'atiyāyika' are 'ātyayika' in Sanskrit and 'accāyika' in Pāli. The Pāli *Vidhikaṇḍa-sutta* of *Khuddaka-pāṭha* throws some lights on the probable meaning of the word. The Pāli *sutta* mentions the following by way of typical illustrations of *aṭṭha-kiccha* without exhausting the list:

rajato ra durutassa, corato pī itassa va /
iṇassa ra pamokkhāya, dubbhikkhe āpdāsu vā //

The expression *"eṣa koṭhāgāle"* indicates that the stone plaque was attached to the granary itself from which paddy was disbursed. If the inscription was not thrown very far from its original place, the monument which is cleared out of debris represents the same royal granary.[2]

Evaluation

The inscription under review highlights the rehabilitation process in post-disaster phase. Post disaster rehabilitation refers to the actions taken in the aftermath of a calamity to restart basic services, assist victims' self-help effort to repair physical damage and community facilities, retrieve economic activities and provide psychological and social support to survivors.[3] It helps people return to the pre-disaster pattern of life. It is a transitional phase between immediate relief and major long-term development. It covers a wide range of activities. Storing, rationing of necessary commodities, reemployment, reconstruction of public properties, restoration of social economy are a few sides of rehabilitation. If the society has a strong economic support with its rich resources capable to bear the hazard of natural calamities, then only the society can avert the famine situations. Economic resources of a society are consisted of facilities like surplus production of crops daily commodities etc., scientific storage of those surplus products. Not only that, arrangement of proper public distribution system is also needed to relieve disaster-stricken people.[4] Although there is no direction reference of occurrence of any disaster before the issue of the inscription it just exhibits a cautionary message for the local administrators regarding their preparedness in post-disaster phase.

According to this inscription, two steps are taken to combat the calamities: 1. proper rationing of food staff from the royal granary and 2. disbursement of coins. These administrative steps to ward off famine are in accordance with Kauṭilya's prescription that during the famine the king may show favour by giving gratis seed (*bīja*) and food (*bhakta*). Either he may carry out work in forts and on dams with the distribution of food, or he may distribute food (without executing work)

durbhikṣe rājā bījabhaktopagrahaṁ kṛtvānugrahaṁ kuryāt / durgasetukarma vā bhaktānugraheṇa / bhakta saṁbhibhāgaṁ vā // (AŚ 4.3.13)[5]

Generally the state in early India encountered the contingency of famine either by starting public welfare works or by disbursing food. But according to the statement recorded in this inscription the paddy was neither distributed gratis nor in exchange of labour rendered by the famine-stricken people in embankment work etc. Probably the paddy was given in the condition that people would return the grain as soon as the days of prosperity come.[6]

The *Saṁvaṁgīya*s were provided with *dhānya* or unhusked rice, not *anna* or boiled rice.

[1] *Arthaśāstra* , *op.cit.,* 4.3.1., p. 133.

[2] Suchitra Ray Acharya, "Mahāsthāngarh Epigraph- An Odyssey" in *Essays on Early Bengali Epigraphy*, ed. Manabendu Bandyopadhyaya, p. 116.

[3] Rajdeep Dasgupta, *op.cit.*, p. 215.

[4] Atreyi Biswas, *Famines in Ancient India*, pp. 113, 154.

[5] *Arthaśāstra,* 4.3.13. Loc.cit.

[6] D. R. Bhandarkar, *op.cit.,* pp. 88-89.

Distribution of *dhānya* would serve dual function.[1] On the one hand, the inhabitants would be able to manage their essential requirement of food and on the other, they could acquire the strength to start their own agriculture locally immediately when the days of disaster are over.

The mention of cash contingency to the famine-hit people has a special significance. As mentioned earlier, Mahāsthān, a settlement in the river basin of Karatoya was prone to flood which not only destructed the field but also washed away structures lying along its path. So distribution of *gaṇḍaka* coins was of immense importance to rehabilitate the distressed and rehabilitation is a special feature of disaster management. The idea of disaster management advocates delivering relief goods not only in the form of foodstuff but also cash to pull out the affected from the dark deep hole of financial crisis. This process works as well for the improvement of the psychological status of the afflicted people.

Reference of another inscription from the Mauryan age may be taken here. The Sohgaurā Bronze Plaque Inscription (find spot: Sohgaura, Uttar Pradesh; script: Early Brāhmī; language: Prakrit) mentions the issue of an order for the *Mahāmātra*s (high official of the state in Mauryan era) from the camp of Manavasiti to disburse grains to four villages namely Mathura, Cañca, Modaama/ Mayudāma and Bhallaka at the time of famine. All the vendors are ordered to carry goods/ grains from the two three-storeyed store houses situated at the localities of Śrīmān and Vaṃśagrāma in abnormal or emergency situation. It was also prescribed not to take grains from the storehouse during normal period.[2] From the inscription, it can be inferred that the preservation, distribution and refilling of the grains formed a part of administrative duty of the *Mahāmātra*s. The text of the inscription is instructive in nature. The inscription neither has description of famine-stricken state nor the wretched condition of its people owing to outbreak of famine. Rather, it conveys some cautionary messages or precautionary measures which should be implemented by the administration if famine or any kind of disaster falls upon the state.

However, both the inscriptions throw light on the ancient Indian system of storage and rationing which under the preparedness phase of disaster management system. The Mahāsthan inscription spotlights on recovery phase also as it conveys the economic as well as psychological strengthening of society on the part of the government. In the inscription, besides distribution of paddy, coins are also disbursed as loan. It might have given the people an opportunity for building shelter, finding some alternative occupations etc. It seems to be the goal of the administration of Puṇḍrnagara to rehabilitate its people economically, socially as well as culturally to the pre-famine level. The inscription also aware the inhabitants regarding the royal support in their dire needs. But the no name of the monarch is found by whose order the arrangements were made. The palaeographic features of the inscription has placed it as an inscription of Mauryan era. It may be assumed that the centralized administration of the Maurya kingdom might have taken proper rehabilitation system to ward off the distress and misery caused by disasters with the help of scientific methods.[3]

Conclusion

But in later India, under the decentralized administrative system famine became a frequent visitor as it could not be averted properly and effect of famine continued up to British Raj. There are many other inscriptions which refer the food storage, rationing etc. as a part of recovery and rehabilitation but this small inscription deserves special mention for constructing the history of disaster management in the early phase of Indian history. Disaster management is scientific stream of study. The present researcher confesses that the paper does contribute

[1] Loc.cit.

[2] *Ibid.,* p. 83.

[3] Ranabir Chakravarti, Loc.cit.

any new theory regarding disaster mitigation churned out from the inscription. It is an attempt to look back the concept of disaster and practices of disaster management hidden in the ore of Indian knowledge system. In the exercise of Indian knowledge system, inscriptions are one of the strongest devices (although Indian epigraphy is not always admired by scholars of Indology compared to other *sāstra*s). Not only present inscription, Indian epigraphy represents a good number of ready references which help understanding the scientific tradition of early India. So for reconstruction/deconstruction/reappraisal of any modern concept in the light of early texts inscriptions should be studied as an inevitable of part during workouts of Indian Knowledge system.

Select Bibliography

Bhandarkar, D.R. "Maurya Brahmi Inscription of Mahāsthān." *Epigrapia Indica*. Vol. 21. Ed. Hiranand Sastri. New Delhi: Archaeological Survey of India, 1984.
Biswas, Atreyi. *Famines in Ancient India*. New Delhi: Gyan Publishing House, 1999.
Chamola, S. D. *Kautilya Arthashastra and the Modern Science of Management: Relevance for the Contemporary Society*. Delhi: Hope India, 2007.
Ckaravarti, Ranabair. *Prācīna Bhāratera Arthanaitika Itihāsera Sandhāne*. Kolkata: Ananda, 1415 BY. (1st ed. 1398 BY).
Das, Debkumar. *Saṁskṛta Sāhityera Itihāsa*. Kolkata: Sadesh, 1421 BY (1st ed. 1404 BY).
Dasgupta, Rajdeep. *Disaster Management and Rehabilitation*. New Delhi: Mittal Publications, 2007.
Dikṣīta, Bhaṭṭojī. *Vaiyākarāṇasiddhāntakaumudī* (*Kārakaprakaraṇāntāḥ*). Part 1. Delhi/ Mumbai/ Bangalore (now Bengaluru)/ Pune/ Chennai/ Kolkata/ Patna/ Varanasi: MLBD, 2004. (1st ed. 1961).
Illustrated Oxford Dictionary. Oxford: OUP / London: Dorling Kindersley Ltd., 2003.
Kāmandaka, *Kāmandakīyanītisāra*. Ed. Manabendu Bandhyopadhyaya. Kolkata: Sanskrit Pustak Bhandar, 1999. (Bengali).
Kauṭilya, *Arthaśāstra*. Ed. and Eng. trans. with notes R.P. Kangle. *The Kauṭilya Arthaśāṣtra*. 3 Vols. Delhi/ Mumbai/ Chennai/ Bangalore/ Pune/ Kolkata/ Patna/ Varanasi, 2014. (8th Rpt.; 2nd ed. 1969).
Krishnan. K.G. Ed. *Uṭṭaṅkita Sanskrit Vidyā Araṇya Epigraphs.* Vols. 2 and 3. Mysore: Uṭṭankita Vidyā Araṇya Trust, 2006, 2003.
Monier-Willams, Monier. *A Sanskrit-English Dictionary.* Vols. 1, 2. Ed. and rev. Iswar Chandra, Delhi: Parimal Publications, 2018. (3rd rpt., 1st recomposed ed. 2008). (Parimal Sanskrit series 98).
Ray Acharya, Suchitra. "Mahāsthaāgarh Epigraph – An Odyssey." In *Eassys on Early Bengali Epigraphy*. Ed. Manabendu Banerjee. DSA – Dept. of Sanskrit, Jadavpur University and Sanskrit Pustak Bhandar, 2005.
Singh, Tej. *Disaster Management: Approaches & Strategies.* New Delhi: Akansha Publishing House, 2007.
Singh, Upinder. *A History of Ancient and Early Medieval India*. New Delhi: Pearson Education India, 2014. (13th Impression; 1st ed. 2008).
Sircar, Dinesh Chandra. *Select Inscriptions Bearing on Indian History and Civilization*. Vol. 1. Delhi: Asian Human Press (India), 1986.

Webliography

Bapat, Aswari. "Disaster Management in Kautilya Arthasastra" in Indian Ethos, vol. 17. semanticscholar.org/paper/Disaster-Management-in-Kautilya-Arthasastra-Bapat-Ethos/. Accessed on 12.07.2022.
"Disaster." Oxford Dictionary. en.oxforddictionaries.com/definition/disaster, accessed on 24.04.2025.
"Disaster Management Act, 2005." www.prsindia.org/sites/default/files/ 1167482730_THE_DISASTER_MANAGEMENT_ACT. pdf, accessed on 19.12.2024.
"Mahasthan Brahmi Inscription." www.banglapedia.com, accessed on 12.07.2025.

Ethics in Indian Thought: A Philosophical Exploration

Dr. Chhabilal Neupane
Assistant Professor (Darshan)
Nagarjun Umesh Sanskrit College
Tarauni, Darbhanga, Bihar – 847233
Email – chhabilalneupane@hotmail.com
Contact No. - 9560754554

Preface – The welfare-oriented ideas of sages and seers have been used from ancient times to try and steer society towards optimal behaviour. The goal of these initiatives has been to guarantee that all living things in society, including humans, animals, and birds, have a close bond with morality. One priceless legacy of Indian tradition is the ethics debate. The fundamental principles of ethics, whether in Vedic or non-Vedic traditions, include love, friendship, kindness, compassion, mercy, benevolence, and the structured idea of *"Vasudhaiva Kuṭumbakam"* (the world is one family). This study examines ethics in the context of both Vedic and non-Vedic traditions, demonstrating the importance of ethics to both theistic and atheistic philosophies. The classical epics of *Mahābhārata* and *Rāmāyaṇa* are great resources for learning about right behaviour. The lives of the *Pandavas* and *Kauravas* are crucial in the *Mahābhārata's Ādi Parva,* which teaches social and familial behaviour teachings. Renowned for acknowledging both *Adharma* (unrighteousness) and *Dharma* (righteousness), *Duryodhana,* a bad character in the *Mahābhārata,* also confesses his preference for the latter. This is in line with the *Bṛhadāraṇyaka Upaniṣad* phrase, *"Yathākārī Yathācārī Tathā Bhavati,"* which states that one's deeds form their character and that ethics are essentially based on cognition. Indian philosophy explores ethics at the most nuanced level, claiming that any activity manifests as an external world action at the level of consciousness, followed by the mental, linguistic, and physical levels. The thought, speech, and action are referred to in Indian philosophy as *Manasā, Vācā,* and *Karmaṇā.* It is therefore necessary to purify thought and speech at the level of action before it is taken. Every Indian philosopher acknowledges that there is suffering in life and the world, and they all provide different ways to become free of this suffering. It is essential to investigate the definition and historical context of ethics in order to comprehend Indian philosophical ethics. Human behaviour and habits are the source of ethics, and conduct is the way that an individual interacts with other living things in society. Scholars of Indian philosophy refer to it in relation to voluntary actions by utilising words like obligation, policy, and Dharma. It is moral to take actions that are in line with Dharma, and immoral to take actions that are not. The importance of moral behaviour is emphasised in *Viṣṇu Smṛti,* which asserts that virtue confers longevity, strength, and boundless wealth and that a person who possesses these traits can live for a hundred years, even if they lack other virtues. Indian philosophy emphasises an idealistic view of behaviour, which is sometimes called the science of character. Indian philosophy's long history of ethical behaviour has had a significant impact on both theistic and atheistic schools of thought.

Keywords - *Indian Philosophy, Dharma, Vedic Ethics, Mahābhārata, Rāmāyaṇa, Moral Conduct, Puruṣārtha Catuṣṭaya, Veda, Upaniṣad, Varṇāśrama Dharma, Pravṛtti-Mārga, Nivṛtti Mārga, Mahāvākyas, Brahmajñāna, Sthitaprajña etc.*

Any philosophical system must be thoroughly understood by delving into its three main tenets: values, which include ethics, metaphysics (the study of reality), and epistemology (the theory of knowledge). The concepts of virtue and vice, truth and untruth, and right and wrong are all addressed in the field of ethics. It investigates the moral aspects of human action, looking

at ideas such as righteous versus immoral behaviour and good against bad. Within the Indian setting, *Mīmāṃsā* denotes the critical analysis or scrutiny of certain behaviours, whereas *Ācāra* denotes the propriety of behaviour. Thus, one way to conceptualise Indian ethics is as a critical investigation of moral behaviour that evaluates what constitutes right and wrong in human behaviour.

Many academics have used phrases like duty, dharma, religion, policy, and policy to allude to ethics. These ideas serve as the foundation for Indian philosophy's ethical theories. The word "ethics," which comes from the Greek word "ethos," signifies habit, custom, behaviour, or practice. In a similar vein, the word morality originates from the Latin word "mores," which likewise denotes habits, conventions, or behaviour. According to both definitions, ethics is the study of human traditions or routines. This connection emphasises how social traditions and norms are closely linked to ethics, which acts as a guide for appropriate behaviour within a community. Because ethics looks at societal moral standards rather than just individual behaviour, it is frequently referred to as the science of human character. Indian philosophy has been greatly impacted by social customs, religious ideologies, and philosophical ideas when it comes to ethical debates. The idea of dharma, which refers to a sense of obligation, moral law, and the proper method of living, has been essential to ethical investigation from the time of the Vedic era to modern Indian philosophers like Mahatma Gandhi. Indian ethics emphasises the peaceful coexistence of individuals throughout society and is not only theoretical. It is very practical. This complex ethical history gives rise to concepts like *Satyāgraha* (truth and resistance), *Ahiṃsā* (non-violence), and Karma (the rule of action and consequence), which show how individual behaviour is always linked to the welfare of society.

In summary, Indian ethics offers a comprehensive understanding of morality that integrates social norms, personal conduct, and spiritual goals. It offers a moral framework that is informed by reason as well as a sense of obligation to the greater human and cosmic order.[1]

Human behaviour is the behaviour of an individual, especially with regard to other living things in the community. Human behaviour is important in ethical discussions because it affects social connections and reveals one's moral principles. Human behaviour is referred to in English as behaviour, and it particularly relates to voluntary activities, or acts carried out intentionally and with intent. The significance of intentionality in human activities has been stressed by ancient thinkers, especially in Indian philosophy. Many people are aware of the proverb *"prayojanamanuddiśya mando'pi na pravartate"* is equivalent to "Even a fool acts for a reason."[2]. This implies that a person's actions are always motivated by a goal or purpose. Humans are continually working towards something, whether it be enjoyment, prosperity, survival, or performing a moral obligation, whether they are aware of it or not. Humans only engage in voluntary behaviours when they have a clear goal and aim. Voluntary activities include things like choosing to speak the truth, helping someone, and pursuing a goal. Since these deeds reveal a person's moral compass and ideals, they are essential to understanding ethics. Since these free acts signify deliberate moral decisions, ethical theories frequently concentrate on them. Conversely, involuntary behaviours occur when there is no conscious effort or control. This category includes breathing, sneezing, and coughing. These are physiological processes that happen on their own without human intervention and are therefore not morally defensible. These automatic processes are usually ignored in ethical analysis since ethics is mostly concerned with the morality of choices and deeds. The distinction between

---

[1] *Rānī, P. (1990). Vaidika saṃhitāoṃ meṃ ācāra-mīmāṃsā. Page No.- 1, 1st Edition, Parimala Pablikeśansa*

[2] *Rānī, P. (1990). Vaidika saṃhitāoṃ meṃ ācāra-mīmāṃsā. Page No.- 2, 1st Edition, Parimala Pablikeśansa*

voluntary and involuntary activities is crucial in ethics because moral responsibility is often given to voluntary actions. A person's character is shown by their behaviours, which can either be praised or criticised based on how well they conform to moral or societal norms. Human conduct in ethics is essentially about the deliberate acts we do in life that have an effect on both our own lives and the society in which we live. Our decisions, which are motivated by intentions and objectives, serve as the cornerstone of ethical investigation, influencing both personal morality and the welfare of the community. Ethics has nothing to do with the notion that, while being social creatures, humans yet feel a feeling of inner independence. This speaks more to the nature of consciousness in humans than it does to moral issues. Even in the context of society, a person's conscience may feel unbridled, which could make them unhappy with behaviours that have no real value. This search for meaning is grounded in existential or psychological aspects as opposed to ethical assessment, which is more concerned with the morality of deeds than the achievement of individual goals.

The question of what the ultimate purpose of human life is now emerges. What purpose drives someone to take action? We use a variety of philosophical and theological sources, including Ethics, *Dharmaśāstra* (the science of righteousness), and *Karttavyaśāstra* (the science of obligation), in order to resolve these basic problems. These texts offer direction on the meaning of human behaviour, assisting people in making moral and ethical decisions that enable them carry out their responsibilities and reach greater goals in life. Humans look to these teachings for guidance on what is the proper course of action, trying to match their objectives with moral and ethical values. Scriptures on ethics thus answer every query pertaining to the ultimate purpose or aim of human existence. Puruṣārtha Catuṣṭaya is the ultimate purpose of human existence, according to Indian philosophy, albeit this objective may differ depending on one's nation, culture, or socioeconomic background. The four pursuits of life—*Dharma* (goodness and moral obligation), *Artha* (wealth and material prosperity), *Kāma* (desire and pleasure), and *Mokṣa* (escape from the cycle of birth and death)—are referred to in the *Puruṣārtha Catuṣṭaya.* These objectives offer a thorough framework for leading a healthy life and direct people on their moral and spiritual paths while keeping in mind Indian culture. Humans can achieve *Mokṣa* (salvation) by appropriately adhering to the ways of *Dharma* (righteousness), *Artha* (financial prosperity), and *Kāma* (desires and pleasures), according to the ancient learnt Maharishis (sages). While obtaining *Mokṣa* —which is seen as the ultimate objective of human existence—is the ultimate purpose of these three *Puruṣārthas,* they are nevertheless seen as necessary for living a healthy life. The highest condition of existence, known as *Mokṣa* or *Niḥūreyasa,* is the liberation from all worldly attachments and cravings. It is a completely liberated condition in which one transcends the cycle of life and death and has no desire for sensual or material fulfilment. In this ultimate phase of spiritual development, the soul attains everlasting serenity and oneness with the divine.

There are multiple routes to *Mokṣa* or liberation, according to Indian philosophy. The study of ethics looks at all the factors that go into achieving society and personal objectives. Ethics studies the factors that impact societal and personal dynamics and direct people towards moral and spiritual goals, much like physics studies the forces that regulate the physical world. It is obvious that without a framework of ethics or policy, public behaviour cannot be properly controlled.[1] It is suggested that the stability of the entire world depends on the preservation of ethical standards since the loss of morality or ethical principles would result in widespread anarchy.[2]

---

[1] *Śukranīti - 1.11*
[2] *Hitopadeśa 2.75*

Ethics, according to *Kāmandakīya* and *Śukranīti,* is the text that directs people and society away from bad pathways and towards the right ones, guaranteeing compliance with moral and social norms.[1] This definition places a high value on justice. The study of ethics looks at a person's morality, conduct, and behaviour. A person's behaviour changes throughout time from excellent to poor depending on how they spend their life. A person's behaviour is classified as either legitimate or malpractice depending on how they act. This begs the issue, though: how do we decide what is good or bad? The concept known as *"Mahājano Yena Gataḥ Sa Panthāḥ"*—the path taken by great men is the right way—postulates that the deeds and mannerisms of illustrious people should be used as a benchmark for determining what is right and wrong.

Manu describes behaviour as the ultimate religion, which is summed up in the term *"Ācāraḥ Paramo Dharmaḥ."*[2] He goes on to explain that conduct is defined by learnt people as action carried out without animosity or attachment and judged proper by one's own conscience.[3] Manu offers psychological and social proof in this regard for the importance of moral behaviour.

The *Mahābhārata* religion's *Karṇaparva* refers to the protection of people, including all that upholds or guards human society as a whole.[4] From this angle, it is clear that dharma and ethics are the same thing, therefore we can think of ethics as a type of dharma.

Gandhiji emphasises the inherent relationship between religion and ethics in his work *Nīti-dharma.* Nonetheless, the English word "religion" is frequently regarded as being very restrictive and limiting, mainly referring to the rites and ceremonies that uphold the unity of a specific group. *Dharma,* on the other hand, is more comprehensive, encompassing the entire system of life and moral behaviour. *Ācārya Baladeva Upādhyāya* criticises the confusion between religion and dharma, pointing out that it is a major error to see them as interchangeable terms. Upadhyay argues that *Dharma* is a universal concept that transcends cultural and temporal borders, whereas religion relates to the particular laws and customs of a particular culture.[5]

In Indian religion, *'Abhyudaya'* (worldly wealth) and *Niḥśreyasa* (fulfilment of the highest good) are both goals.[6] This dual emphasis looks at spiritual and temporal well-being. Examining the nature of *Dharma* in Indian texts, Dr. Radhakrishnan states that religion is the individual's responsibility with regard to the four *Puruṣārthās* (goals of life: *Dharma, Artha, Kāma,* and *Mokṣa*) and *Varnas* (social classes).[7] *Dharma* is therefore the same as policy. When morality and *Dharma* are separated, there is no more consistent way to behave.

The words *conduct, policy, duty, and dharma* all have etymologies that lead to the same place: the revelation of the *"proper and excellent conduct of human life."*

The definition of *behaviour* in *dictionaries* and *encyclopaedias* is greatly influenced by their ethical content. According to these writings, conduct is *behaviour* and *activity,* which are fundamental to human existence. The fundamental role that dictionaries play in ethical discourse is highlighted by the fact that, although they may contain terms *like ethics, social conventions,* and *morality,* they ultimately come down to the concepts of behaviour and conduct.

---

[1] *Kāmandakīya Nītiśāstra 2.151 aura Śukranīti 1.56*
[2] *Manusmṛti 2.108*
[3] *Manusmṛti 2.1*
[4] *Mahābhārata, Karṇaparv 69.59*
[5] *Upādhyāya A.B., Bhāratīya Dharma aur Darśana, Page 13, lines 1-6*
[6] *Vaiśeṣika Darśana 1.1.2*
[7] *Dr. Rādhākṛṣṇan, Dharma aur Samāja, Second Edition, page 123*

While citing *Bārhaspatyam* in the context of the terms *"moral," "moral philosophy,"* and *"morality"* used for conduct, *Sir Monier Williams* has treated conduct, policy, duty, and religion as synonymous concepts in his *English Sanskrit Dictionary.* This illustrates how these ideas are related to one another and how they influence moral behaviour and human behaviour.

When elucidating the origins of conduct, the *Bṛhat Saṃskṛtābhidhāna Vācaspatyam* describes it as having two aspects: good conduct and poor conduct. This distinction places emphasis on the ethical assessment of behaviour, categorising acts according to how well they adhere to moral standards.[1]

Ācaraṇe Anuṣṭhāne Sa Ca Anuṣṭhānanivṛttyātmakabhāvābhāvarūpaḥ Tatra Sadācāraḥ Vedasmṛtyādivihitaḥ Tatra Nityaniṣiddhaśca Kadācāraḥ Iti Bhedāt Dvividhaḥ.

Fundamentally, proper conduct is referred to as *appropriateness,* and *improper conduct* is referred to as *inappropriateness.* When our actions are in line with moral standards, they are regarded as appropriate and realistic; when they are not, they are classified as misbehaviour rather than just immoral behaviour. *Ethics* is the discipline that gives us the framework for moral judgement and proper behaviour, guiding us in deciding if our acts are good or evil. While doing the wrong thing results in evil or harm, doing the right thing allows one to achieve the highest, most comprehensive, and long-lasting good. As a result, having precise standards for determining what constitutes *appropriate* and *inappropriate* behaviour in humans is crucial. These standards offer a moral framework for judging conduct and direct people towards moral choices that advance both individual and society well-being. In *ethics,* it is decided which activities should be regarded as *auspicious* and which should be labelled *inauspicious,* all while keeping in mind the ultimate objective of human life. Ethics gives advice on what one should and shouldn't do, defining one's responsibility and indicating the proper ways to live according to one's principles. Within the purview of ethical inquiry are concerns about moral obligations, proper behaviour, and the route to human fulfilment.

According to *Aristotle,* ethics is the study of *what human life's ultimate purpose is.* He thought that the core of ethical inquiry was to comprehend and seek the ultimate good, or *eudaimonia,* which is defined as *flourishing or happiness. Aristotle* defined ethics as the study of qualities and actions that lead to a happy and fulfilling life. Moral character development and the pursuit of perfection in action are key components of ethics.[2]

Ethics, according to *Dr. J.N. Sinha,* is the study of *proper and improper behaviour.* He claims that ethics methodically studies human behaviour to discern between morally correct and wrong acts, directing people towards proper behaviour and away from misconduct. This framework facilitates the assessment and comprehension of the moral ramifications of social acts.[3]

And therefore it is evident that *ethics* is concerned only with human behaviour, not with that of animals, birds, or gods. Moreover, personal behaviours that have no bearing on society are not examined by ethics. Rather, it focusses on the *individual voluntary acts* that shape or impact the social fabric. The focus of ethical inquiry is on actions that have an impact on social interaction and well-being.

The significance of behaviour

Ancient and contemporary literature both extensively discuss the significance of behaviour. *Manu* claims in the first chapter of the *Manusmṛti* that the behaviour described in *Śruti* and elaborated in *Smṛti* is the ultimate religion. Thus, a faithful person, or *Dvija,* ought to act in this manner all the time. Manu goes on to add that, as the proverb *"Ācārahīnaṃ Na*

[1] *Bṛhat Saṃskṛtābhidhāna Vācaspatyam, (First Part) Page 159*
[2] *Manual of Ethics, Page 1*
[3] *A Manual of Ethics, Page 2*

Punanti Vedāḥ" puts it, a person devoid of moral principles cannot be purified by the Vedas, which form the cornerstone of religion. Being the source of all religious doctrine, the Vedas are full of moral precepts.

According to the *Parāśarasmṛti,* moral behaviour serves as Dharma's guardian, and Dharma grows apart from immoral people. This emphasises how crucial moral conduct is to preserving and defending the Dharma's tenets.[1]

The *Viṣṇusmṛti* emphasises the value of behaviour by saying that right behaviour promotes long life, rapid advancement, and limitless prosperity. It is said that conduct has the ability to eliminate any flaws. It is said that an individual who upholds moral principles and is virtuous, pious, and jealousy-free—regardless of other deficiencies—can live to reach a hundred years old.[2]

It is clear from the definitions, significance, and outline of definitions that behaviour is the pinnacle of ultimate religion. One may also consider ethics to be the greatest resource and expertise. Moral depravity condemns a person to this world, where they cannot find happiness in this life or the next. As a result, moral values should be followed by all, since people generally respect those who behave honourably. In English literature, there is a proverb that says-

when wealth is lost, nothing is lost;
when health is lost, something is lost;
when character is lost, everything is lost.'

It has been argued that having poor character or behaviour makes no amount of money matter. Respect is earned by a person who behaves well in their family, community, society, state, and country. In order to make advancement and get respect, one needs to act morally and honourably. Fundamentally, the greatest riches in life is found in moral conduct.

Growth of Ethics

The development of Indian ethical thinking, as tracked through the Vedic period, Upanishads, and legendary epics, is methodically mirrored in numerous Indian sects, including both theistic and atheistic ideologies. Indian philosophers' ethical arguments are based on their metaphysical beliefs since their behaviour is intrinsically connected to their philosophical stances. The underlying intellectual foundation shapes ethical action, whether it is found in the *Vedas, Upaniṣads,* or other Indian sects.

The *Vedas* are recognised as the primary source of religious doctrine and governance. The *Vedas and Upaniṣads* offer a thorough examination of many topics, including philosophy, theology, and ethics, even though they do not address each scripture in isolation. The *Vedas* and *Upaniṣads* are regarded as the original sources of all these genres because of their integrated approach.

The *Yajurveda, Sāmaveda, Atharvaveda,* and the *Ṛgveda* are considered the oldest texts by many scholars, with the *Ṛgveda* being the oldest. The sun, moon, earth, water, and air were all revered as gods by people throughout the Vedic era. They carried out *Yajña,* or rituals and sacrifices, in order to honour these supernatural energies and ask for their blessings because they were driven by a desire for pleasure in this world.

Throughout the Vedic era, people prayed to the gods for longer life, wealth and happiness, protection from harm, animal strength, and longevity in the hopes of experiencing heavenly pleasure after death. Numerous Vedic mantras are reminiscent of these prayers. In addition to pursuing financial prosperity, the Vedic people struggled with deep philosophical

[1] *Parāśarasmṛti, first chapter*
[2] *Viṣṇusmṛti, Chapter 71*

questions. Emerging from the Vedic period itself, most Indian philosophies examined and endorsed ethical concepts like *karma, reincarnation,* and the *immortality of the soul.*[1]

Those who lived during the Vedic era had the belief that a person will always pay for their actions, both now and in the afterlife. They recognised the *immortality of the soul* by embracing the idea of *reincarnation.* In addition to these views, they took into account other philosophical issues, such as those brought up in the *Nāsadīya Sūkta,* such as the nature of the universe. During the *Upaniṣad* period, these important concerns were investigated and addressed in more detail. Many gods, goddesses, and powers were referred to as *Devas* throughout the Vedic age; this idea later developed into *Brahma* in the *Upaniṣads.*

Apart from the philosophical questions outlined above, moral obligations and ideas like sin and virtue were also carefully examined. The philosophers of the Vedic era held that a moral law, known as *"Ṛta,"* ruled the entire cosmos.[2] *"Ṛta"* stands for an everlasting and unalterable law of the divine world, according to which the sun, moon, earth, sky, day, and night all carry out their respective functions in a controlled way. The Rigveda has the first recorded reference of *"Ṛta."*[3], where it is presented as the driving force behind the moral principles and aspirations that form the foundation of civilised society. *"Ṛta"* was seen by *Sāyaṇa* as the outcome, the source, and the driving force of activity.[4] According to *Ghate, "Ṛta"* is the moral code that all good people should follow.[5] The notion of *"Ṛta"* is essential to considerations about ethics. The *Ṛgveda* contains a comprehensive explanation of *Ācāra* (moral conduct) aspects like *truth, friendship, health, fearlessness, prudence, wisdom, generosity, fame, and sinlessness,* in addition to the concept of *"Ṛta."* In Vedic teachings, these characteristics are fundamental to ethical behaviour and form the basis of morality on both an individual and social level.[6]

The *Vedas* emphasise a number of moral obligations and values that are still vital to human existence today. Speaking the truth, being obedient to and respectful of parents and educators, being nice to all living things, cultivating compassion and love for all people, and abstaining from crimes like stealing, lying, and murder are a few of these. Following these guidelines is considered *virtue,* and going against them is considered *sin.* Furthermore, it was seen sinful to criticise the gods and goddesses throughout the Vedic era, whereas honouring them was regarded as a virtue. Those who lived during the Vedic era thought that insulting the gods and goddesses would make them angry and cause them to punish them for their transgressions. They tried to worship and perform *Yajñās* to placate these deities in order to prevent this. This indicates that the fear of retribution and the pursuit of happiness were at the core of the Vedic concept of *"sin"* and *"virtue."* They believed that doing good deeds and abstaining from sin would lead to both *worldly happiness* in this *life* and *heavenly bliss* in the next. The *Yajñās* and rituals of the Vedic era were based on this concept. Therefore, it can be concluded that the Vedic era's morality or policies were essentially outside focused and *outwardly orientated.* But over time, a lot of intellectuals started to disagree with this externally focused morality. A new school of Indian philosophy emerged as a result of this change, emphasising that virtue and devotion to God are the true paths to *spiritual advancement* and *inner purity,* rather than acting out of fear or the pursuit of happiness.

The *Upaniṣads,* regarded as the last book of the *Vedas,* are a major source for the evolution of spiritual thinking. Only eleven of the 108 *Upaniṣads* are recognised as authentic:

---

[1] *Varmā, V.P., Nītiśāstra Ke Mūla Siddhāṃta, Page 335*
[2] *Varmā, V.P., Nītiśāstra Ke Mūla Siddhāṃta, Page 336*
[3] *Ṛgveda Saṃhitā - 4.23.8.10*
[4] *Ṛgveda Saṃhitā – 1.1.16 (Sāyaṇa commentary on the word 'Ṛta')*
[5] *Ghate, Lecturers on Ṛgveda, Page 3.144*
[6] *Pāṇḍeya, P, Brāhmaṇa Granthoṃ Meṃ Ācāra Darśana, Page 61*

Iśopaniṣad, Kenopaniṣad, Kaṭhopaniṣad, Praśnopaniṣad, Muṇḍakopaniṣad, Māṇḍukyopaniṣad, Chāndogyopaniṣad, Bṛhadāraṇyakopaniṣad, Taittirīyopaniṣad, Śvetāśvataropaniṣad, and *Aitareyopaniṣad. Śaṃkarācārya's* commentary confirms the validity of these passages. Unlike the *Yajñās* and external rituals of the Vedic era, the *Upaniṣads* place a heavy focus on doing deeds for *internal purification* and *spiritual advancement.* Renowned Hindi scholar *Dr. Rāmadhārī Siṃha Dinakara* elaborated on this viewpoint, writing that when certain sages started to doubt the veracity of *Yajñās,* their attention turned to the verses in the *Vedas* that mentioned a world beyond heaven. The *Upaniṣads* came into being as a result of these parts' deep enquiries into the origins of the universe and its driving power. Thus, the Upanishads constitute an interpretation of the Vedic sections in which the sages considered the more profound aspects of life that go beyond ceremonial practices.[1]

The *Upaniṣads* give *sense control* or *self-discipline* particular importance. *Renunciation, penance,* and suppressing desires are among the virtues that *Upaniṣads* like *Chāndogya, Bṛhadāṇyaka,* and *Taittirīya* consider necessary for obtaining self-control. In addition, the purity of human action requires characteristics like *non-violence, honesty, generosity, kindness, and humility.* After completing their education, students are encouraged by the *Taittirīya Upaniṣads* to live a life centred around these virtues: humility, self-study, self-reflection, self-sacrifice, self-truthful speech, and religious conduct. The *Nivṛtti Mārga,* the *route of renunciation,* is promoted by the *Upaniṣads* in opposition to the *devotional path* supported by the *Vedas.* It is said that *renunciation* and the abandonment of cravings are the only ways in which one might develop spiritually. As a result, it is clear that the *Upaniṣads' philosophy of life* is very different from the *Vedic period's* ritualistic, outward-focused worldview.

Like the Vedas, the *Upaniṣads* also completely embrace the principles of *karmaism, reincarnation, the immortality of the soul,* and the concept of a *supreme power* directing the cosmos. These ideas are explained in detail in all of the *Upaniṣadic* writings. The *Upaniṣads* also preserve the ideas of the four *puruṣārthas* of life and *Varṇāśrama Dharma,* which are precepts that date back to the *Vedic era. Four varnas* are mentioned in the *Ṛgveda Puruṣa Sūkta: Brāhmaṇa, Kṣatriya Vaiśya,* and *Śūdra.* Similarly, the concepts of the *four pursuits of life* had also originated in the *Vedic age* and are *Dharma* (righteousness), *Artha* (prosperity), *Kāma* (desire), and *Mokṣa* (liberation). At that time, *Mokṣa* (salvation) was not prioritised; instead, *Dharma* (religion), *Artha* (wealth), and *Kāma* (desire) were given top priority. Similar to this, *Saṃnyāsa* (renunciation) received less attention in the four stages of life *(Āśrams),* which were *Brahmacharya* (student life), *Gṛhastha* (householder), and *Vānaprastha* (retirement). However, *Mokṣa* and *renunciation* became more popular during the *Upaniṣadic era.* The *Upaniṣads* support the view that *renunciation* and *redemption* are the ultimate aims of life, provided that one follows the three *Puruṣārthas* and the first three *Āśrams* equally. This viewpoint defines *salvation* as the release from earthly sorrows, bonds, and the cycle of birth and death, which results in the individual soul's union with the everlasting *Brhma.* This is seen as life's ultimate purpose. Realising and experiencing one's true nature is the only way to be freed from these pains. The soul, known as *Brhma,* is the *immortal, eternal,* and *happy essence* of a human being.[2] The process of creation and dissolution occurs through this *Brhma. Mahāvākyas* are the nuanced expressions of this fundamental truth contained in the *Upaniṣadic texts. "Ahaṃ Brahmāsmi"* (I am Brhma), *"Tat Tvamasi"* (You are that), *"Ayam Ātmā Brhma"* (This soul is Brhma), and *"Sarvaṃ Khalvidaṃ Brhma"* (Surely, all this is Brhma) are a few

[1] *Dinakara, R.S, Saṃskṛti Ke Cāra Adhyāya, Page 92*
[2] *Varmā, V.P., Nītiśāstra Ke Mūla Siddhāṃta, Page 338-339*

examples of such *Mahāvākyas.* It is communicated through these *Mahāvākyas* that *Brhma's* whole essence and powers pervade the entire world, and this is our actual nature. Realising and personally experiencing its genuine form and living in line with it is the ultimate objective of human life.

We misidentify our physical, mortal body as our true selves for a variety of reasons, experiencing pleasure and pain in accordance with it and continuously aiming for its satisfaction. But according to the *Upaniṣadic* teachings, we ought to rise above these constrained viewpoints, achieve self-realization, and behave in accordance with that superior comprehension. The *Upaniṣads'* ethics and philosophy are based on the conviction that self-knowledge and living in accordance with it are the sole paths to achieving ultimate happiness and putting an end to suffering.[1]

According to the *Kenopaniṣad, Brhma* is the one who controls all things' existence, deeds, and advancement in both the internal and external realms.[2] Everything glows because of Him, and everything is lit because of His light.[3] Realising *Brhma* as the genuine Self is the fundamental idea of all the *Upaniṣads.* Since ancient times, people have recognised the tremendous significance of this instruction presented in the *Kenopaniṣad.*

From the foregoing argument, it may be inferred that the *Upaniṣads* are proponents of the *Nivṛtti Mārgī* (the road of renunciation) since they emphasise self-realization, *Brahmajñāna* (knowledge of Brahman), self-control, and renunciation more than other texts. They do not completely banish worldly pleasures while following the path of renunciation; instead, they view the three goals of life—*Dharma,* or duty; *Artha,* or riches; and *Kāma,* or desire—as ways to reach *Mokṣa,* or salvation. The *Upaniṣads* also consider the three āśrams- *Brahmacharya* (celibacy), *Gṛhastha* (household), and *Vānaprastha* (forest-dwelling)—to be necessary for human life when it comes to renunciation. The balanced practice of all four *āśrams* is necessary for the social and spiritual development of an individual.

The *Vedas* and *Upaniṣads* have had some sort of influence on all Indian ideologies. The *Mahābhārata* and the *Rāmāyaṇa* are two epics that have had a significant influence on Indian public life. The epics offer a clear representation of Indian morality. Through the portrayal of their characters, these two epics communicate moral principles. There are even references to the *Mahābhārata* as the *"fifth Veda."* As stated in the *Puruṣa Sūkta* of the *Vedas,* the caste system persisted as the foundation of life throughout the epic era. It is stated that the *Śūdra* came from his feet, the *Vaiśya* from his thighs, the *Kṣatriya* from his arms, and the *Brahmin* from the mouth of *Virāṭa Puruṣa.* Even still, Shudras continued to live in abject poverty since they were denied the opportunity to further their education and were viewed as inferior to all other people. Considered the first secular epic, the *Rāmāyaṇa* portrays *Lord Rāma* as the epitome of a man of dignity, a perfect example of moral virtue (Puruṣottam).[4] It is advisable to act morally in the present by considering the actions of notable figures from the past. Mother *Kaikeyī* praises *Rāma's* merits and ideal life in the *Ayodhyākāṇḍa,* calling him pious, appreciative, virtuous, truthful, and holy.[5] Moral goals and values transcend temporal limits, as evidenced by the relevance of the moral standards found in the *Rāmāyaṇa* even in modern times. Three sorts of pursuits *(artha, kāma, and dharma)* were debated in the *Rāmāyaṇa* period, with *dharma* being considered the highest. Respected for its connection to reality[6], dharma is

---

[1] *Ātreya, B., Bhāratīya Nītiśāstra Kā Itihāsa, Page 58*
[2] *Kenopaniṣad 4.4.5*
[3] *Kaṭhopaniṣad 2.4.15*
[4] *Vālmīki Rāmāyaṇa 1.1.12*
[5] *Rāmāyaṇa, Ayodhyākāṇḍa 8.14*
[6] *Rāmāyaṇa, Ayodhyākāṇḍa 21.41*

viewed as the cornerstone of happiness and prosperity, representing the very essence of life. Similar to this, the *Mahābhārata* acknowledges *puruṣārtha* as the primary meaning of existence. *Bhīṣma* is portrayed as a defender of vows and an advocate of righteousness, stressing their excellent character and unwavering dedication to moral values. *Yudhiṣṭhira* is portrayed as the personification of *Dharma* and *Satya.*

During the epic period, the āśrama system is also prominent, as is the belief in incarnationism, which held that God came to earth in human form to protect the pious and slay the wicked. Devotion became known throughout this period as an easy way to obtain salvation. There was a strong emphasis on mental purity, in opposition to the violence associated with Vedic ceremonies, even if sacrifices continued to be significant. Furthermore, virtues like truth, non-violence, compassion, austerity, and altruism were emphasised; this demonstrated an attempt to distinguish between sin and virtue as well as morally right and wrong actions based on the behaviours of the characters.

Throughout the epic era, people may appease the gods and become divine by showing devotion and having good morals. At this point in time, the pursuit of God is considered salvation, and the steps required to get there are seen as necessary routes.[1]

The *Bhagavad Gītā* creates harmony between the *Vedas* and *Upaniṣads* by encapsulating the moral and ethical concepts found in both texts. The Gita, an essential component of the *Mahābhārata,* is the cornerstone of Indian philosophy and a beacon of hope that has inspired people for ages throughout society. Philosophers have interpreted the *Gītā* differently. For example, *Śaṃkarācārya* emphasises knowledge as the primary means of redemption, whereas *Rāmānujācārya* and *Nimbārkācārya* emphasise devotion. On the other hand, leaders such as *Lokamānya Tilaka, Mahātmā Gāṁdhī,* and *Shri Aurobindo* contend that devotion and knowledge are not as important as selfless action. This range of interpretations highlights the *Gītā's* perennial significance and deep impact on Indian philosophy, which continues to affect modern human life.

The ethics expounded in the *Bhagavad Gītā* are in close accordance with the principles contained in the *Vedas* and *Upaniṣads*; they embrace ideas like the four stages of human existence, the immortality of the soul, karmically occurring reincarnations, the caste system, and the divine authority. Like the Vedic system, the *Gītā* assigns a person's varna not by birth but by virtue of their traits and deeds. According to *Lord Kṛṣṇa,* people are divided into many castes based on their *"qualities"* and *"karmas":* a *Brahmin* is a knowledgeable person, a *Kṣatriya* is a guardian, a *Vaiśya* is a trader, and a *Śūdra* is a service provider.

This concept promotes equality in opposition to modern notions of hierarchy by highlighting the fact that no varna is intrinsically better or worse than any other. The *Gītā* promotes *"Svadharma,"* asking people to obediently carry out their varna-specific tasks. When *Arjuna* is hesitant to confront his kin, *Kṛṣṇa* teaches him about the obligations of a *Kṣatriya,* highlighting that his duty is to oppose injustice, irrespective of personal relationships. This lesson emphasises how crucial unselfish action is to carrying out one's obligation. *Kṛṣṇa* gives instructions to act without concern for the results, encouraging a balance between the opposing views of *Nivṛtti* (withdrawn existence) and *Pravṛtti* (active life). Although the *Gītā* emphasises altruistic deeds, it also emphasises the need of devotion and wisdom. According to *Kṛṣṇa,* the highest road that leads to true serenity is the renunciation of cravings for the benefits of activities, knowledge is superior to practice, and devotion is superior to knowledge. In order to fully embody *Niṣkāma Karmayoga,* practitioners must practice renunciation and consistency in order to gain control over their minds and senses. According to *Kṛṣṇa,* the *"Sthitaprajña"* is

[1] *Varmā, A.K, Nītiśāstra Kī Rūparekhā (Pāścātya Aura Bhāratīya), Page 330*

a person who maintains composure under all conditions, unaffected by happiness or sadness, success or failure.[1]

The conversation that was just had underscores how significant this book is for moral behaviour. The *Bhagavad Gītā* emphasises duty heavily, saying that one must give up nonviolence if it becomes essential to carry out one's duty or defend *"Svadharma."* But in order to carry out one's responsibilities, one must be devoid of any negative feelings, including resentment, wrath, greed, and malice. While difficult for the average person to reach, the *Gītā's* ideal of *'Sthitaprajña'* and its guiding principle of *'Selfless Karma'* can be gradually attained by constant practice, resulting in a balanced and happy existence. One can still live a happy and fulfilling life today by upholding the moral precepts of the *Vedas, Upaniṣads, Rāmāyaṇa, Mahābhārata,* and *Gītā.* They are still as relevant today as they were in the Vedic and post-Vedic periods. These philosophical perspectives have had a significant impact on Indian theistic and atheistic traditions. Hedonism can also be understood as a type of Vedic hedonism, which forms the basis of the materialistic *Cārvāka* philosophy. The pursuit of pleasure takes precedence over other Vedic values in the *Cārvāka* worldview. The ultimate aim of life, according to *Cārvāka,* is to maximise satisfaction in the here and now, valuing primarily *Artha* (wealth) and *Kāma* (desire), and rejecting ideas like as God's existence, reincarnation, and soul immortality. *Cārvāka* is a positivist who only accepts what can be observed. She views deeds that advance happiness as auspicious and those that obstruct it as inauspicious.

Therefore, it follows that just as old as spiritualism and asceticism are materialism and hedonism. Hedonistic ideas can be found in many Western philosophies; among Greek hedonists, Aristippus and Epicurus stand out. For them, the ultimate aim of life was to be happy. But according to Indian philosophy, freedom *(mokṣa)* rather than happiness is the ultimate goal. Philosophies like Jainism and Buddhism, as well as the Vedas, despite denying the idea of God, accept the principles of karma and rebirth. Theistic philosophies including *Nyāya, Vaiśeṣika, Sāṃkhya, Yoga, Mīmāṃsā,* and *Vedānta* support beliefs in karma, reincarnation, the immortality of the soul, and the authenticity of the *Vedas*, just like the *Upaniṣads,* and *Vedas* do. All other Indian schools of thought, except from *Cārvāka* philosophy, view the fundamental moral precepts of Yoga philosophy—non-violence, truthfulness, non-possession, and celibacy—as vital directives for human existence. Spiritualism is, in a sense, the central idea that underlies all of Indian philosophy.

[1] *Bhagavadgītā, Chapter II, Śloka - 55,56,57*

Architectural Excellence in Temples and Monuments as Reflections of Indian Knowledge Systems (IKS)

Dr. Sumanta Bhaskar
Assistant Professor, School of Vedic Knowledge System
Chinmaya Vishwa Vidyapeeth (Deemed University)
Anthiyal-Onakkoor Road, Ernakulam, Kerala – 686667
E-Mail. vedavidbhaskar@gmail.com
Mob. - 8116532861

Abstract

Indian temple architecture stands as a multidimensional expression of the Indian Knowledge Systems (IKS), where science, art, and spirituality converge into a unified vision of cosmic harmony. Guided by principles from Vastu Shastra and Shilpa Shastra, ancient architects viewed construction as a sacred act that mirrored the order of the universe. The Brihadeeshwara Temple at Thanjavur exemplifies mastery in proportion, alignment, and structural engineering, demonstrating the precision of Chola craftsmanship. The Kailasa Temple at Ellora, carved from a single rock, showcases unparalleled technological and artistic achievement. Likewise, the Sun Temple at Konark integrates astronomical principles, using its wheels as sundials that measure time through shadow and light. Temples such as Khajuraho and Meenakshi Amman embody metaphysical concepts of Puruṣa and Prakṛti and spiritual ascent, representing human consciousness in sculptural form. The Iron Pillar of Delhi, famous for its rust-resistant composition, reveals advanced metallurgical understanding long before the modern era. Together, these examples illustrate how IKS incorporated geometry, cosmology, and material science within aesthetic and spiritual frameworks. They affirm that Indian architecture was not merely functional or decorative but a philosophical discipline, aiming to harmonize human existence with cosmic law.

My interest in writing on this topic arises from a deep fascination with how Indian Knowledge Systems (IKS) embody a holistic synthesis of art, science, and spirituality. As a student and observer of Indian culture, I have always been intrigued by the timeless beauty and precision of our temples and monuments, which continue to inspire awe even after centuries. These structures are not merely historical relics but repositories of indigenous scientific and philosophical wisdom that guided ancient architects to create living symbols of the cosmos. In exploring the relationship between architecture and knowledge, I aim to understand how Indian civilization viewed the act of building as both a spiritual practice and an intellectual discipline. Writing on this subject also reflects my desire to contribute to the rediscovery and revaluation of traditional Indian thought in a modern academic framework, highlighting that the principles of sustainability, harmony, and cosmic order that guide contemporary architecture were already envisioned in our ancient texts and monuments. This study, therefore, is not only an academic exercise but also a personal homage to the creative intelligence of ancient India, which saw no division between science and spirituality, structure, and soul.

Introduction

Architecture in India has always been more than just building with stone or creating artistic beauty. It is seen as a spiritual science that connects the physical world with the cosmic order. The great temples and monuments of India are not only examples of the builders' skill but also living expressions of the Indian Knowledge Systems (IKS) a rich tradition that combines philosophy, science, art, and spirituality. Within IKS, architecture is guided by the ancient texts of Vastu Shastra and Shilpa Shastra. These works describe how every structure

should be designed as a living space filled with energy, balance, and meaning. For this reason, temples, stupas, and monuments were never made only for prayer or memory; they were built as reflections of the universe itself, showing harmony between human life and the divine order.

The idea of Indian architecture is based on the belief that the divine can be seen through balance, proportion, and symmetry. The Vastu Purusha Mandala, a sacred design used in temple planning, represents the cosmic man the energy that fills the whole universe.[1] Through this design, architects turned spiritual ideas into real shapes and spaces that guided people from the physical world to the spiritual one. Every part of a temple, from the garbhagriha to the shikhara, shows the soul's journey from earth to the divine. Thus, architecture in India was not just a technical skill but a spiritual art combining beauty, sacred geometry, and harmony with nature. Over time, Indian temple architecture developed across regions but kept the same spiritual meaning. The Dravidian temples of South India, such as the Brihadeeshwara Temple at Thanjavur, show perfect balance and great engineering skill.[2] In North India, the Nagara style seen in Khajuraho and Konark temples is known for its rich carvings and symbolic meaning.[3] The Kailasa Temple at Ellora, carved from one rock, is a wonder of ancient engineering.[4] Even monuments like the Iron Pillar of Delhi reveal advanced knowledge of metal and science.[5] All these examples show how Indian architecture brought together art, science, and spirituality into one complete vision of harmony. Studying temple and monumental architecture through Indian Knowledge Systems (IKS) helps us understand how ancient India saw the world as one connected system. In today's time, when sustainability and environmental care are so important, these traditional designs can still teach us about balance, energy, and well-being. By viewing these temples not just as old structures but as living knowledge, we see how ancient builders turned deep philosophy into lasting works of art.

Architectural Excellence in Temples and Monuments as Reflections of IKS.

1.

Brihadeeshwara Temple, Thanjavur Monument of Proportion and Power

The Brihadeeshwara Temple, constructed during the reign of Raja Raja Chola 1 in the early eleventh century, stands as one of the finest manifestations of Dravidian architecture. It is an outstanding example of how ancient Indian builders employed the scientific and philosophical

---

[1] Michell, George. The Hindu Temple: An Introduction to Its Meaning and Forms. University of Chicago Press, 1977, p. 22.

[2] Michell, George, and Philip Davies. The Penguin Guide to the Monuments of India, Volume 1: Buddhist, Jain, Hindu. Penguin Books, 1989, p. 56.

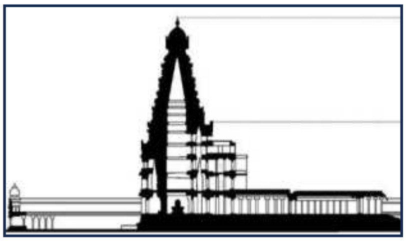
[3] Hardy, Adam. The Temple Architecture of India. Wiley, 2007, p. 78.

[4] Dhavalikar, M. K. Ellora: Monumental Legacy. Oxford University Press, 2003, p. 61.

[5] Balasubramaniam, R. The Iron Pillar of Delhi: New Insights. Indian Institute of Advanced Study, 2002, p. 24.

principles described in Vastu Shastra to create a sacred structure embodying cosmic balance. The temple's vimana, rising over 60 meters, symbolizes the axis mundi the cosmic pillar linking the earth to the heavens. Its perfect alignment with the cardinal directions demonstrates the mastery of spatial orientation and astronomical calculation by Chola architects. Remarkably, the massive granite blocks used in its construction were assembled without any binding material, illustrating a sophisticated understanding of structural engineering and weight distribution.

The temple is also a monumental reflection of Shilpa Shastra, which defines the temple as the body of the divine. The garbhagriha, or sanctum sanctorum, represents the heart, while the towering vimana corresponds to the head of the cosmic being. This anthropomorphic symbolism parallels the IKS vision of the temple as both a divine organism and a cosmic diagram. Such integration of philosophy and engineering shows how the Cholas perceived architecture not merely as royal patronage but as a means of expressing metaphysical truth through precise design and measurement.



Some modern speculative theories claim that the tall, symmetrical vimana (tower) of the temple resembles or functions like a Rocket Launch Pad because of its precise alignment, pyramid, like shape, and the use of heavy granite blocks at great heights without visible binding material. These features indeed show remarkable engineering skill, but they were meant for religious and architectural purposes, not technological ones. In essence, the Brihadeeshwara Temple serves as a spiritual launch pad, guiding human consciousness upward toward divine realization, not as a technological launch structure.

2.

Kailasa Temple, Ellora A Monolith of Cosmic Vision

The Kailasa Temple at Ellora was carved from a single basalt rock in the eighth century during the Rashtrakuta dynasty.[1] It is one of the greatest examples of ancient Indian architecture and devotion. The temple was cut from the top down, and almost 300,000 to 500,000 tons of rock were removed.[2] This work shows great planning, skill, and knowledge of geometry. The design of the temple represents Mount Kailasa, the sacred home of Lord Shiva, which stands

[1] Michell, George. The Hindu Temple: An Introduction to Its Meaning and Forms. University of Chicago Press, 1977, Chapter 5, p. 104.

[2] Dhavalikar, M. K. Ellora: Monumental Legacy. Oxford University Press, 2003, Chapter 3, p. 61. And Introduction of Indian Knowledge System by B. Madevan Ji.

for the cosmic mountain at the centre of the universe.[1] The temple follows the rules of the Shilpa Shastra, especially the idea of tala-mana a system that keeps every part of the structure in correct proportion[2]. The base and the tower follow clear mathematical ratios that give the temple balance and strength. More than an engineering marvel, the Kailasa Temple shows how spiritual ideas were expressed through art. The carvings of gods, humans, and celestial beings reflect the Vedic belief in unity within diversity that all forms of life are parts of one cosmic reality[3]. The temple, therefore, is not only a place of worship but a miniature model of the universe, showing how Indian architecture connects form, spirit, and cosmic order.

The Kailasa Temple at Ellora hides several fascinating details that are often unknown to the public. The temple was carved vertically from the top downward, a method opposite to normal construction meaning the sculptors had no margin for error.[4] The engineers also used acoustic design when mantras are chanted in the garbhagriha, the sound naturally amplifies through the rock chamber without echo. Another rare fact is that the temple's central axis aligns with the sun's movement during solstices, suggesting advanced astronomical knowledge. Many carvings show scenes from both Shaiva and Vaishnava traditions, revealing that the builders promoted religious harmony beyond sectarian lines[5]. The rock used contains traces of natural iron oxide, which has helped the temple resist weathering for over a thousand years.

3.

Sun Temple, Konark Architecture of Light and Time

The Sun Temple at Konark, built in the 13th century, is one of the finest examples of how astronomy and art were combined in Indian architecture. The temple is shaped like a giant stone chariot with twelve pairs of wheels and seven horses, showing the journey of the God Surya across the sky[6]. Each wheel of the chariot also works as a sundial, able to measure time with great accuracy[7]. This shows that the builders had deep knowledge of Jyotisha-Sastra, the ancient Indian science of the stars.

The temple faces east, so that the first rays of the rising sun fall directly into the sanctum[8]. This design symbolizes the awakening of light and consciousness. The sculptures around the temple showing gods, humans, and animals express the idea of cosmic order, where

[1] Fergusson, James. History of Indian and Eastern Architecture. Vol. 1, John Murray, 1910, Chapter 7, p. 298.
[2] Kramrisch, Stella. The Hindu Temple. Motilal Banarsi das, 1946, Vol. 1, Chapter 4, p. 85.
[3] Hardy, Adam. The Temple Architecture of India. Wiley, 2007, Chapter 6, p. 132.
[4] Dhavalikar, M. K. Ellora: Monumental Legacy. Oxford University Press, 2003, Chapter 3, p. 62.
[5] Fergusson, James. History of Indian and Eastern Architecture. Vol. 1, John Murray, 1910, Chapter 7, p. 302.
[6] Michell, George. The Hindu Temple: An Introduction to Its Meaning and Forms. University of Chicago Press, 1977, Chapter 6, p. 74.
[7] Nanda, B. P. Konark: The Heritage of the Sun God. Aryan Books International, 2008, Chapter 2, p. 42.
[8] Fergusson, James. History of Indian and Eastern Architecture. Vol. 2, John Murray, 1910, Chapter 10, p. 411.

everything in the universe moves in balance[1]. Through its shape, light, and meaning, the Sun Temple turns science into devotion, joining mathematical skill with spiritual purpose.

4.

Khajuraho and Meenakshi Temples Architecture as Living Philosophy

The Khajuraho Temples in Madhya Pradesh were built by the Chandella dynasty between the 10th and 11th centuries[2]. These temples show a beautiful blend of sculpture, geometry, and spiritual ideas. The rising spires that reach toward the sky represent the soul's journey toward the divine. The famous erotic carvings are often misunderstood; in reality, they express the Tantric idea of puruṣa and prakṛti coming together in creative balance. In this way, Khajuraho reflects the belief of Indian Knowledge Systems (IKS) that both the human body and the temple are sacred forms leading to divine realization.

The Meenakshi Amman Temple at Madurai is another fine example of spiritual architecture. The entire city of Madurai is planned like a mandala, spreading out from the temple's centre, showing cosmic order in city design. The four tall gopurams (gate towers) represent the stages of spiritual growth, guiding devotees from the outer world to the inner sanctum of self-awareness.[3] Both temples show that in IKS, architecture is a tool for spiritual transformation, linking daily life with cosmic harmony.

5.

Iron Pillar of Delhi Science within the Sacred

The Iron Pillar of Delhi (4th century CE) is not a temple, but it shows the scientific skill and spiritual vision of ancient India. The pillar has not rusted for more than 1,600 years, proving

[1] Kramrisch, Stella. The Hindu Temple. Motilal Banarsi das, 1946, Vol. 2, Chapter 5, p. 169.

[2] Michell, George. The Hindu Temple: An Introduction to Its Meaning and Forms. University of Chicago Press, 1977, Chapter 7, p. 102.

[3] Hardy, Adam. The Temple Architecture of India. Wiley, 2007, Chapter 8, p. 159.

the advanced knowledge of metallurgy in the Indian Knowledge System.[1] It is made of high-purity wrought iron with a perfect amount of phosphorus, which protects it from corrosion[2]. The pillar was built in honour of Lord Vishnu, showing how science and devotion worked together. Its design also follows astronomical alignment, linking the monument to cosmic order. The Iron Pillar reminds us that in ancient India, science and spirituality were not separate, but part of one search for truth and harmony.

6.

Shore Temple and Jagannath Temple Harmony of Elements and Energy

The Jagannath Temple at Puri in Odisha is one of the most sacred temples in India, built in the 12th century by King Anantavarman Chodaganga Deva. The temple represents the cosmic vision of the Indian Knowledge System, where the universe is seen as a living being. The three main deities Jagannath, Balabhadra, and Subhadra symbolize the union of creation, preservation, and dissolution, showing the balance of cosmic energy. The temple's design follows Vastu Shastra principles, and its main tower, the shikhara, stands over 200 feet high, marking the spiritual axis between earth and heaven. The temple's rituals, architecture, and annual Rath Yatra (Chariot Festival) reflect a deep connection between devotion, time, and cosmic order, making it a living example of sacred science. It is Dedicated to Lord Jagannath, a form of Lord Vishnu, it symbolizes spiritual unity, devotion, and the deep cultural heritage of India. As one of the Char Dham pilgrimage sites, it continues to attract millions of devotees and scholars, reflecting the living tradition of Indian Knowledge Systems (IKS) where religion, art, and science come together in harmony.

- **Some Heavenly Facts about Jagannath Temple, Puri**

1. **The Flag Mystery:**

The flag on the top of the Jagannath Temple always flutters against the wind's direction, which defies normal aerodynamic rules. This is considered symbolic of divine will being beyond natural law.

2. **No Shadow Phenomenon:**

The main dome (shikhara) of the temple casts no shadow on the ground at any time of the day. Traditional scholars interpret this as a sign that the structure stands beyond material limits, symbolizing Brahman, the shadowless reality.

3. **Reverse Sea Breeze:**

Normally, at seashores, the wind blows from sea to land during the day and the reverse at

[1] Srinivasan, S. India's Legendary Wootz Steel: An Advanced Material of the Ancient World. National Institute of Advanced Studies, 1994, Chapter 3, p. 41.

[2] Tiwari, S. Scientific Heritage of India. Bharatiya Vidya Bhavan, 2001, Chapter 5, p. 66.

night. However, at Puri, this natural pattern is reversed a phenomenon still unexplained scientifically.

4. **Cooking Mystery:**

In the temple's kitchen, food for nearly 50,000 devotees is cooked every day using seven earthen pots stacked one above another on wood fire. Strangely, the food in the topmost pot cooks first an inversion of normal heat flow.

5. **Birds and Planes Avoid the Temple Dome:**

Birds do not sit or fly directly over the main tower, and even airplanes avoid the airspace above it. This is due to both spiritual reverence and ancient geomagnetic alignment believed to be part of Vastu principles.

6. **Sound and Silence:**

When you enter the temple through the Simhadwara, the sound of the ocean waves becomes inaudible, but once you step out, it is heard again. This is believed to show the control of sacred space over natural sound vibrations.

❖ **Conclusion**

The great architecture of ancient India shows that building was seen as a sacred science, not just a human craft. It was a way to express the cosmic order through form and structure. From the grand Brihadeeshwara Temple to the sun-aligned Konark Temple, and from the rock-cut Kailasa Temple to the symbolic art of Khajuraho and Meenakshi, all share one truth that creation, consciousness, and structure are one. The builders, guided by Vastu Shastra and Shilpa Shastra, used geometry, astronomy, sculpture, and ritual to make divine order (ṛta) visible in stone. Unlike many Western traditions that focus mainly on function or form, Indian architecture focuses on spiritual harmony. Each temple was designed not only for worship but also as a tool for meditation aligning the body, mind, and space with cosmic energy. The design, direction, and measurements followed sacred rules from ancient texts but were perfected through long experience and spiritual vision.

In the view of Indian Knowledge Systems (IKS), these temples hold many kinds of wisdom scientific, artistic, ecological, and spiritual. They teach that true sustainability comes from balancing the environment with inner awareness. Modern architecture can learn from this unity of technology and spirituality. Ultimately, Indian temples are not just monuments of the past; they are living symbols of timeless knowledge, showing how architecture can connect the human spirit with the rhythm of the cosmos.

References

1. Acharya, P. K. *An Encyclopaedia of Hindu Architecture*. Oxford University Press, 1934.
2. Balasubramaniam, R. *Delhi Iron Pillar: New Insights*. Indian Institute of Technology Kanpur, 2002.
3. Dhavalikar, M.K. Ellora: Monumental Legacy. New Delhi: Oxford University Press, 2003.
4. Hardy, Adam. The Temple Architecture of India. Chichester: Wiley, 2007.
5. Indian Knowledge Systems Division (IKS), Ministry of Education, Government of India Documentation on Vastu and Silpa Sastra, 2022.
6. Kramrisch, Stella. The Hindu Temple. Vol. I & II. Delhi: Motilal Banarsi das, 1946.
7. Michell, George and Philip, John. The Royal Temple of Brihadisvara at Thanjavur. New Delhi: Marg Publications, 1983.

8. Michell, George. The Hindu Temple: An Introduction to Its Meaning and Forms. Chicago: University of Chicago Press, 1988.
9. Soundara Rajan, K.V. Indian Temple Architecture: Hindu, Buddhist, and Jain. New Delhi: Archaeological Survey of India, 1993.
10. Introduction to Indian Knowledge System by B. Mahadevan, Vinayak Rajat Bhat and Nagendra Pavana R.N. PHI Learning Private Limited, Delhi 2024.

MY UNDERSTANDING OF DHYANA YOGA

Dr. Amiya Kumar Das
Kaikala Adarsha Sanskrit Mahavidyalaya
Ph. No. – 7908891601
Email- mailtoamiya2013@gmail.com

Abstract

For any significant in the spiritual progress world, one must undertake comprehensive program designed by an enlightened person systematically. In Chapter 2, in the closing lines of sec 2.18. it has been said "There is an infinite life before the soul, take your time and you will achieve your end", this should not be misconstrued that there is no urgency and we can try to achieve God at a leisure pace.

The world can be taken as the field and purpose each human being is to cultivate this field to grow necessary food for his own spiritual requirement. We are free to cultivate the field the way we want, it can be cultivated after preparing with a spud, a plough or a tractor. Great men like Sri Ramakrishna, Vivekananda and others, ploughed the field with deep ploughs attached to a tractor and were able to remove the weeds of ignorance within a very short time, thereafter planted quality seeds to meet spiritual food requirement of not only of India, but were able to export far and wide throughout the world. We as householders may not have to wherewithal like great men, but at least should be able to make sincere efforts to remove our weeds of ignorance and if possible, help our children to overcome their doubts and ignorance.

Keywords

Spiritual, Achieves, Enlighten, Infinite, Leisure.

Introduction

The meditation yoga (or Dhyana Yoga) of the Bhagavad Gita is a profound spiritual teaching that explores the path of self-realization through disciplined meditation and inner control. It is primarily presented in Chapter 6 of the Gita known as "Dhyana Yoga" or "Amta-Samyama Yoga"- the Yoga of Meditation or the Yoga of Self-Mastery.

After explaining Karma Yoga (the yoga of action) and Jnana Yoga (the yoga of knowledge), Krishna turns to meditation as a means to unite the mind with the Divine. Meditation yoga is the bridge between external action and inner realization-it harmonizes body, mind, and sprit, preparing one for the highest state of consciousness, Samadhi.

When the mind is fully disciplined and rests in the Self, the meditator experiences deep peace, joy, and unity with the Supreme Spirit (Paramatman). Krishna says this bliss is beyond the senses and does not waver even amidst life's challenges. It is described as the "yoga of serenity"-a state where one is "established in the Self and freed from all sorrow".

<u>Dhyana Yoga-basics</u>

From the earliest times, yoga has been employed to describe practices on experience of a special kind, it has been adopted for the teachings of the different method namely, *jnana, bhakti,* and *karma*. Each of them uses the practice of *dhyana* (ध्यान) yoga or the way of meditation.

Dhyana yoga is the control of the activities of the mind. Dr. S. Radhakrishnan in the Introductory Essay of his "The Bhagavatadgita" at p.56 quotes thus:

Mundaka Upanished say, "As fire deprived of fuel, is extinguished in its own hearth. So, when mental activities are suppressed, Citta (चित्त) is extinguished in its own seat.

Gita says that spiritual joy is experienced when the mind becomes calm.

प्रशान्तमनसं ह्येनं योगिनं सुखमुत्तमम्। (1)
उपैति शान्तरजसं ब्रह्मभुतमकल्मषम् ॥

For the yogi whose mind is perfectly serene who is sinless, whose passion is subdued, and who is identified with Brahma, the embodiment of Truth, knowledge and Bliss, supreme happiness comes as a matter of course.

The mind is disturbed, by ripples of desire. Desire is a strong creative force. God's power of creation is also desire. Till life exists this desire to create remains in man also. On the physical level, it leads to procreation; on the mental plane it gives birth to ethics and religion, on the spiritual plane, it creates spirituality. So the creative instinct remains always, the difference is only on the plane of consciousness. The reality of the Inner Self is within, so to reach it, the mind should be turned 'inwards' –and that is inner life. According to Hindu psychology, discipline and restraint do not mean suppression. They mean sublimation. These creative instincts cannot or should not be curbed by force. The outgoing mind must be controlled by self-restraint. Self-restraint changes emotions and instinctive activities, refines them into sublimation. Only when emotions and activities are gradually elevated towards higher and higher planes of thought and values; thereafter sublimation results. As Shri Ramakrishna used to say, One, cannot completely get rid of the six passions; lust anger, greed and the like. Therefore, one should desire to love of God and be greedy to attain Him. If you must, be conceited and egotistic, then feel conceited and egoistic thinking *that you are the servant of God or the child of God.*

Practical Method of Practicing Dhyana Yoga

For carrying out any study we have to observe the object. In this case the object of study is God. Which according to all religious beliefs, cannot be seen, heard, or felt, it is only a concept that an be realized by mind. According Vedanta. God is the controller of every living being and resides in their heart. God's only operative agent in living beings is mind. For scientifically carrying out a study, we normally use an instrument. For scientifically carrying out a study, we normally use an instrument. For example a pathologist uses various types of instruments to test blood, astronomer uses a telescope to study the stars etc. For studying external objects, various types of instruments and available. In the present case we want study the God which can be apprehended only by the mind. Thus in the present case, we have only the mind as instrument, and this instrument mind, has to study the mind and has to realize, if there is an Atman (God). The mind will have to split itself, and one part has to study the other part. The process is called introspection, i.e., examination of one's own thoughts or feelings. As an example, when we see a mirage or a snake on a rope, the impression formed in one part of the mind, is checked by the other part and then the action is decided. In both the said examples, the things were external and the instrument used was the eye. For external things it is relatively

simple. For internal things like Atman, we have to use one part of the mind itself to realize the use the other part to analyze of what we have realized and check if the realization obtained is correct. It is a mighty difficult exercise, but it is the only sound method available to precisely find out, if we have an Atman or not.

Katha (कठ) Unpanishad has correctly portrayed this, and has invited the humanity to learn this science in the following verse:

उत्तिष्ठित जाग्रत प्राप्य वरान् निबोधत। [2]

क्षुरस्य धारा निशिता दुरत्यया दुर्गम् पथः तत् कवयो वदन्ति ॥

Arise, awake and learn by approaching the excellent once. The wise once describe that pat to be impassable as a razor's edge, which when sharpened, is difficult to tread on.

As on date meditation (ध्यान) is the only method available, to improve concentrating power of the mind and meditation is being suggested by specialists, in nearly for all fields. This has been aptly put in a different manner in the footnote of the Reader's Digest:

'No gas or steam does any useful work unless it is confined and compressed.

However, the pressure to which gas or steam can be compressed i.e., the useful work that can be obtained, depends directly on the purity or water or gas used for the production of steam or gas this is a technological fact, similarly purity of mind determines the level of meditation, that one can achieve.

It must be borne by us, that mind and body are very closely connected thus they depend on each other very much, if one is sick the other gets affected. Most of the instructors of Dhyana Yoga suggest resorting to simple, tolerably palatable, nourishing, early digestible food, amenable to his construction, as a precondition for the aspirant. Healthy body, undisturbed mind, and pleasant ambience, are prerequisites for intiation of Dhyana Yoga.

Gita in the following verses details how Dhyana Yoga should be practiced, this has been described also a Svetasvatara (श्वेताश्वतर) Upanished and Upanishads :

योगी युञ्जीत सततमात्मानं रहसि स्थितः। [3]

एकाकी यतचित्तात्मा निराशीरपरिग्रहः॥

Living in seclusion all by himself, the yogi who has controlled his mind and bodyt, and is free from desires and void of possessions, should constantly engage his mind in meditation.

प्रशान्तात्मा विगतभीर्ब्रह्मचारिव्रते स्थितः।[4]

मनः संयम्य मच्चित्तो युक्त आसीत मत्परः॥

Firm in the bow of complete chastity and fearless, keeping himself perfectly calm and with the mind held in restraint and fixed on me, the vigilant yogi should sit absorbed in me.

युक्ताहारविहारस्य युक्तचेष्टस्य कर्मसु। [5]

युक्तस्वप्नाववोधस्य योगो भवति दुःखहा ॥

Yoga, which rides of onc's of woe, accomplished, by him which regular diet recreation regulated in performing actions, and regulated in sleep and wakefulness.

यदा विनियतं चित्तमात्मन्येवावतिष्ठते। [6]

निःष्पृहः सर्वकामेभ्यो युक्त इत्युच्यते तदा ॥

When the mind which disciplined and gets riveted om God alone, then the person who is free from yearning for all enjoyments is said to be established in Yoga.

सर्वभूतस्थितं यो मां भजत्येकत्वमास्थिः।(7)
सर्वथा वर्तमानोऽपि स योगी मयि वर्तते॥

The Yogi who is established in union with Me. And worship Me as residing in all beomgs;; abides in Me, no matter what he does.

आत्मौपम्येन सर्वत्र समं पश्यति योऽर्जुन। (8)
सुखं वा यदि वा दुःखं स योगी परमो मतः ॥

Arjuna, he who looks on all as one, on the analogy of his own self, and looks upon the joy and sorrow of all with a similar eye, -- such a Yogi is deemed the highest of all.

In Brief what Dhayana Yoga Suggests

The Gita and other scriptures quoted above shows how the aspirant avoids excess of indulgence or abstinence, goes to a place free from external distractions, chooses a comfortable seat, regulates his breathing, focuses his mind on one point and becomes harmonized (युक्त) and detached from all desire for the fruit of action. When be attains this units, he arrives at a perfect understanding with this fellow beings through sympathy and love and not because it is matter of duty. Yoga is to be practiced for the sake of attaining truth, of gaining contact with Reality.

It must be realized very clearly the result of Dhayan Yoga depends only on the quantum of effort made by the individual to control his mind and efforts made by him sincerely, to remove his ego, dishonesty, and ignorance.

Endnotes:

(1) Srimat Bhagavad Gita : 6.27
(2) Katha Upanishad : 1,3.14
(3) Srimat Bhagavad Gita : 6.10
(4) Srimat Bhagavad Gita : 6.14
(5) Srimat Bhagavad Gita : 6.17
(6) Srimat Bhagavad Gita : 6.18
(7) Srimat Bhagavad Gita : 6.31
(8) Srimat Bhagavad Gita : 6.32

Bibliography :

1. The Bhagavadgita by S. Radhakrishnan
2. Shri Shri Gitamritra by Satiranjan Chottapadhyay
3. Shrimad Bhagavadgita by Swami Shantdas Babaji
4. Gita Rahasya – by Lokamanya Bal Gangadhar Tilak
5. Shrimad Bhagavadghia – Gita Press, Gorakhpur

The Conceptual Correlation Between Non-Duality and Love: A Philosophical Inquiry into Sri Ramakrishna's Vision

Dibyendu Mondal
Assistant Professor,
Department of Philosophy,
Presidency University, Kokalata-700073,
Email: dibyendu.phil@presiuniv.ac.in
Contact Number: +918240444048

Abstract: Throughout history, human beings have sought the ultimate truth through diverse spiritual, philosophical, and experiential paths, yet its essence remains one and indivisible. Within Indian philosophy, jñāna (knowledge) and bhakti (devotion) represent two distinct yet complementary approaches to realizing this eternal truth. The path of knowledge aims at discerning the formless, absolute, and unchanging reality that lies beyond sensory appearances, while the path of devotion perceives the same reality as immanent within the manifold expressions of love, emotion, and relationship. Sri Ramakrishna, standing at the confluence of these two traditions, offered a profound synthesis by demonstrating that devotion, when perfected, culminates in the realization of non-duality. His idea of 'non-dual love'—the realization of oneness through the medium of love—provides a fresh philosophical interpretation of Advaita Vedānta. This study explores how Sri Ramakrishna's spiritual insight bridges the apparent divide between duality and non-duality, proposing that love, in its purest and most universal form, is not merely an emotion but a transformative mode of knowing that leads directly to the realization of the non-dual truth.

Key words: *Truth*, *love*, *Parābhakti*, *Sādhaka*, *Sādhana*, Spiritual Master, *Bhāva*.

Introduction: The ultimate Truth can be approached in numerous ways, which explains its varied expressions across time and culture. Yet, its essence remains constant at the experiential level. The term devotion denotes an intense yearning for the Divine or the higher reality. Bhakti Yoga involves meditation, adoration, and loving surrender to God. The Brahma Sūtra (1.1.2) states, "*Janmādyasya yataḥ*"—Brahman is that from which the universe originates, is sustained, and ultimately dissolves. This refers to the qualified nature of reality (Saguṇa Brahman). It raises a profound question: Is the ultimate reality dual or non-dual in essence? Are the seeker of knowledge (*jñāna-mārga sādhaka*) and the devotee (*bhakti-mārga sādhaka*) ultimately pursuing different goals? Can a devotee realize the absolute, formless reality (*Nirguṇa Brahman*) through love?

Sri Ramakrishna addressed these questions by affirming that reality is both qualified and unqualified—*nitya* (eternal) and *līlā* (manifest). He illustrated this with the analogy of clay and its forms: the same clay appears as countless objects, differing only in shape, not in substance. Likewise, Brahman is the one underlying reality, and all forms are its expressions. *Īśvara* represents the highest manifestation of this Absolute as apprehended by the human mind; thus, creation and *Īśvara* are both eternal aspects of the same divine reality.

From a shared perspective, it seems that there is a significant distinction between

knowledge and devotion, both conceptually and methodically. However, it may be demonstrated via philosophical study that, despite their outwardly appearing distinctions, knowledge and devotion ultimately converge in the same place. Although there is a theoretical and practical difference between the different teachers (*Ācārya*) of the path of knowledge and the path of devotion, both are believed in the effect of devotion. The contrast between the two, from an ideological or theoretical standpoint, is that whereas devotees see devotion as both a means and an end, teachers of the path of knowledge see devotion as a route to liberation. Explaining the concept of *Bhakti*, Rāmānucārya, while explaining the "*Athāta brhmajiñāsā*"[1] Sutra, said, "*Dhyānāṁ tailadhārā-badavicchinna-smṛiti-santānarūpā dhuravā smṛitiḥ.*"[2] In the second sub-chapter of the third chapter of *Brahmsūtra-Bhāsya,* in the twenty-fifth verse, Sri Nimvākācārya said, "*Prakāśyādibaccābaiśeṣyaṁ prakāśaśca karmaṇya bhyāsāta*"[3] This means, that just as the sun, fire, etc. are manifested using such specific conditions, so also Brahman is manifested by means of devotional worship. Vallabhācārya was also a believer in the path of devotion. According to him, even if both knowledge and devotion are accepted as the means of liberation liberation is not possible only through knowledge. In this context, Vallabhācārya says:

"Kṛtisādhyaṁ sādhanaṁ jñānabhaktirūpaṁ śāstreṇ bodhyate. Tābhyāṁ bihitābhyāṁ mukti maryādā. Tadrahitānāmapi svarūpavalena svaprāpaṇaṁ puṣṭirucyate."[4]

To establish the idea of devotion within the framework of non-duality, it is essential to demonstrate that knowledge and devotion ultimately converge at the highest level of spiritual realization. From the standpoint of the *jñāna mārga*, Brahman is inherently non-qualified (*Nirguṇa*), yet appears as qualified (*Saguṇa*) through the manifestation of the universe. In contrast, the *bhakti mārga* seems inherently dualistic, for the relationship between the devotee and the Divine presupposes distinction. The devotee attains liberation through various relational modes—*sālokya, sārūpya, samīpya*, or *sārṣṭi mukti*—but not through *sāyujya*, which implies complete union. Scriptural interpretations, therefore, often affirm the dual nature of devotion.

However, as Ramakrishna observed, although *bhakti* begins with duality, its culmination is profoundly non-dual. In the initial or *gaunī bhakti* stage, the aspirant engages in symbolic and ritual practices such as *pratīka* (symbols), *pratimā* (images), *pūjā* (worship), and *mantra* (sacred utterance) to purify body and mind. Through sincere and sustained practice (*sādhanā*), devotion deepens into direct experience, and the apparent distance between the devotee and the Divine gradually dissolves. In the highest state of bhakti, the distinction between the seeker and the sought disappears entirely, revealing the essential unity of love and non-duality.

---

[1] Vyāsadeva, *Brahmasūtra*, Swami Chidghananda, first chapter, second edition, Kolkata, Udbodhan Karyala, 2014, Page 65.

[2] Ibid, pp. 145.

[3] Sri Nimvākācārya, *Vedāntapārijātasaurav*, Swami Santadasbābāji Brajabidehī, Introduction part, Fourth Edition, Kolkata, Parbati Publisher, pp. 452.

[4] Chaudhari Rama, *Vedanta Darshan*, Dr. M. Matiur Rahaman, First Edition, Dhaka, Abasar Publication House, 2016, Page- 302.

Philosophical Understanding of the Chosen Ideal (*Iṣṭa*): The word '*Iṣṭa*' is derived from *iṣa dhātu*; The word means to desire. If the entire history of human existence were to be examined, it would become clear that individuals in every society and country are actively seeking their own emancipation and independence from all forms of suffering, whether consciously or unconsciously. And all of the world's religions and religious groups were essentially founded on one of the two concepts. And each of the two values serves as the foundation for each of the various religions and religious cults that exist today. Man strives to avoid pain whether consciously or unconsciously since, by nature, she desires freedom, and the joy of that freedom can only be adequately experienced when there is no human suffering. And it is a well-known fact that only through the realization of one's own self can pain be completely eradicated. Now, in accordance with every man's nature, she is moving forward on the path of self-discovery, and in accordance with her nature, she freely chooses her path. In other words, people work for independence by pursuing their own bodily, mental, and spiritual liberation. All have the same objective in this, but different people approach achieving it in different ways depending on their own natures. There are various methodologies or expressions that can be perceived along the same path or system. For instance, even on the path of devotion, there are *sādhakas* whose devotion is powerful, some who are servile, and still others who are gentle. It is said in *Bhaktisandarva* about this *Iṣṭh*,

"*Nāmnāmakāri bahudhā nijasarvaśakti-statrāpritrā niyomitaḥ smaraṇea na kālaḥ etādṛśī taba kripa bhagaban mamāmi dudarivamī-dṛśamihājāni nānurāgḥ.*"

(*Śikṣāṣṭakam*, Second verse)

That is, O Lord, how many different names do people call you; People have divided you by different names. Your full power is present in every name. To the worshiper who loves to worship by that name, you appear through that name. There is no fixed time to call you if there is a deep affection for you. You can be approached so easily, but my misfortune - I did not develop affection for you. Even within the framework of our conception of *saṁsāra*, it is evident that some people love simply their children, others love their entire family, and yet others love society as a whole. But it can be said categorically that there are not many people in the world whose hearts are innately filled with love for all of humanity. Throughout the entire world, there are probably just a few hundred persons who correspond to this description. Now one thing is clear from the above discussion that we have to choose *Iṣṭa* according to our own nature. But one of the major flaws in this selection process is that each individual thinks that the path in which she is doing her will is the only path and notably, most orthodox groups claim that their particular path is the only true, infallible one, and that all other paths to the pursuit of good are wrong or misguided.

The Superiority of *Bhaktimārga* over *Jñānamārga*: A Philosophical Perspective:

According to the path of knowledge, Brahman is the only reality, and the living world, among other things, appears to be true. However, the *sādhaka* must eventually come to the realization that maya created the living world and that its creation, existence, and annihilation are all illusions. So, in accordance with this path, the saint should constantly keep in mind that they are pure conscious souls, not the body, mind, or life forces. In this context the *Bṛhadāraṇyaka Upaniṣada* says,

"*Tadakṣaraṁ gārgi brāhmaṇā abhibadanti asthūlama, anaṇu, ahrasbam, adīrgham, alōhitam, asnēham, acchāẏam, atamaḥ, abāẏu, anākāśam, asaṅgam, arasam, agandham, acakṣuṣkam, aśōtram, abāk, amanaḥ, atējaṣkam, aprāṇam, amukham, amātram, anantaram, abāhyam na tad aśnāti kiñcana, na tad aśmāti kañcana*" [1]

This means that Brahman is neither filthy, molecular, thin, lengthy, or red. It has no eyes, no hearing, no speech, no mind, no radiance, no life, no mouth, no dimension, no inside, no outside, he eats nothing, and nobody eats him in the loom. There is also no love, shadow, tamas, air, sky, company, juice, or scent there. Being eternal. Now the question is, how does a devotee view this world? That is, much like the *brahma-jñānī*, the world is deceitful to the devotee? The explanation is that this living thing and the entire world are, in the view of the believer, God's richness or might. For the *Jñānamārga Sādhaka*, it is obvious that the Creation-Status-Flood game is untrue. However, for the *Bhaktimārga Sādhaka*, God is a true object, and the living universe that He created is equally true. Therefore, the devotee's 'Ego' or the sense of 'I' cannot exist independently of the living universe. Sri Ramakrishna Dev says, "The Venetists say that creation, status, destruction, life, world are the play of śakti. To judge, these are dreams; Brahman is *bastu* and all things are *abastu*; *śakti* is also dreamy, immaterial. But make a thousand analysis, if you are not buried, there is no way to go beyond the area of *śakti*. 'I am meditating,' 'I am thinking' — within these regions of *śakti*, within the opulence of *śakti*. So, Brahman and *Śakti* are inseparable. If you accept one, you must accept the other. Like fire and its burning energy; if you accept fire, you must accept *dāhikā śakti*; Fire cannot be thought of without *dāhikā śakti*, *dāhikā śakti* cannot be thought of except fire. The rays of the sun cannot be thought of apart from the sun; The Sun cannot be thought of without its rays. Therefore, *Śakti* cannot be thought of without Brahman, and Brahman without *śakti*. Leaving out the *nitya* is *līlā*, leaving out the *līlā*, you cannot think of the *nitya*."[2] From various sayings of the Bhagavata, Brahman is immaterial and gross; Madhyam and Amadhyam, bīra and abīra, Viṣṇu and Aviṣṇu etc. Srijiv Goswami says in the text '*Sarbasambādinī*',

"*Yō biruddhō habiruddhōmanuramanurbāgabāgindrōhanindraḥ prabṛttiraprabṛttiḥ sa paramātmā iti.*"[3]

According to Gudiya Vaishnavas thinkers that Brahman is inconceivable of thought. It means, He is so free to act however he pleases because he has attained the status of God. *Śruti* refers to this divinity as '*paramēśbara*' since it has achieved perfection in Brahma. The *Śētāśbatara Upaniṣada* stated,

"*Tamīśbarāṇāṁ paramaṁ mahēśbaraṁ taṁ dēbatānāṁ paramaṁ ca daibatam. Patiṁ patīnāṁ paramaṁ parastād bidāma dēbaṁ bhubanēśamīḍyam.*"[4]

The Non-Dual Identity of Knowledge and Love: It is clear from the explanation above that

---

[1] Pandit Durga Charan Sankhya-Vedantatirtha, *Bṛhadāraṇyaka Upaniṣada*, Second Chapter, Fourth Sub-Chapter (Mantra No. 5), Second Edition, Calcutta, BP-MS Press, 1331, pp. 111.

[2] Mahendra Nath Gupta ("M"), The Gospel of Sri Ramakrishna, Translated from the Bengali by Swami Nikhilananda, second edition, New York, 1942, pp. 85.

[3] Goswami, Srijiv, *Sarbasambādinī*, Sri Radha Gobinda Nath, Gudiya Vaishnava Philosophy, Volume I, Second Edition, Calcutta, Sadhana Prakashani, 1980, pp-83.

[4] Pandit Durga Charan Sankhya-Vedantatirtha, *Bṛhadāraṇyaka Upaniṣada*, Six Chapter, (Mantra No. 7), Second Edition, Calcutta, BP-MS Press, 1331, pp. 444.

Bhakti Yoga is simpler and more acceptable for the *sādhaka* to choose than jnana yoga at the start of their sadhana. The conversation makes it abundantly evident that different paths require different practices, and devotees do not refer to the world as a deception or a dream the way scholars do; the living universe is God's splendor in the eyes of the devotee. The concern now is whether there would be differences in the way liberation manifests at the end of sadhana because of the variety of sadhana paths and techniques. Specifically, can a devotee appreciate what they enjoy through understanding? Can *Bhaktimārgī sādhaka* be taking the direct test of Brahman-related knowledge? Because, it goes without saying that the way or path and its *sādhana* will change if the taste of liberation at the end of the sadhana is different. No matter how challenging and age-appropriate the route of knowledge may be for that seeker, *jñānamārga* is the sole path to direct experience of Brahman if at the end of her devotional path the aspirant in direct experience of Brahman receives nothing but God's nearness and love. Is the devotee's devotion always dual or is there a possibility that it could be in some way non-dual? Sri Ramakrishna's clear statement in this context is, "Pure knowledge and pure devotion are one. Pure knowledge leads where pure devotion leads. Bhakti path is a very simple path."[1]

The Supreme Manifestation of Non-Dual *Love*: In the state of higher devotion or *Parabhakti* the universality of love is manifested in the higher state of the various levels of feeling or *sādhana* or other words the non-dual form of love is manifested in the higher state of *Parabhakti*. The *sādhaka* will eventually be able to transcend the unique structure of love and experience love as a uniform small thing if she advances properly in the realm of *Parabhakti*. We get limited to specific objects or people when we get caught up in the self-centeredness and narrowness of the average person. According to *Bhakti Yoga*, such narrow love is not always bad; it is simply misdirected. And people strengthen through this special character of love in their life. In fact, when a person is attracted to something, she imposes her ideal on it, and that ideal is the object of the highest love for her; in this way, although the object of love changes, everywhere she loves, imposing her ideals. As the student works to understand or experience the ideal, she eventually comes to the realization that external items are irrelevant to her. Man, gradually transcends specialized particularity in this way to experience unconditional love.

In this universal form of love, the sincere student never wants to know whether *Supreme Being* is omnipotent or whether *Supreme Being* is ruling the world. The learner (*sādhaka*) is not even interested in learning about or tasting the one, exclusive non-dual nature of the *Supreme Being* in this elevated condition of *Parabhakti*. A *sādhaka* is not even curious about how or what method of knowledge can be used to know the *loving being*. When a *sādhaka* reaches the level of sovereign love, she is able to feel the one universal love within her soul through all of the fractious objects and come to the realization that if we can love the *whole* (*samaṣṭi*), then we can love the *individual* (*vyaṣṭi*). The student no longer needs temples, mosques, churches, or any other place of worship in this elevated level of love because *Bhakti* is able to sense that loving presence both within and outside the mosque or temple. She beholds that eternally *loving being* within the saint as well; even the sinner feels the presence of that

[1] Mahendra Nath Gupta ("M"), The Gospel of Sri Ramakrishna, Translated from the Bengali by Swami Nikhilananda, second edition, New York, 1942, pp. 255.

loving one within. According to Sri Ramakrishna— What is the ideal of the lover who has quite passed beyond the idea of selfishness, bartering and bargaining, and who knows no fear? Even to the great God such a man will say, 'I will give You my all and I do not want anything from You; indeed, there is nothing that I can call my own.' when a man has acquired this conviction, his ideal becomes one of perfect love, one of perfect fearlessness of love. The highest ideal of such a person has no narrowness of particularity about it; it is love universal, loves without limits and bonds, love itself absolute love. This grand ideal of the religion of love is worshipped and loved absolutely as such without the aid of any symbols or suggestions. This the highest form of *Para-Bhakti*- the worship of such an all-comprehending ideal as the ideal; all the others form Bhakti are only stages on the way to reach it.

Conclusion:

From the preceding discussion, it becomes evident that the path of love, no less than the path of knowledge, can lead to the realization of the formless and non-dual reality. The way of knowledge attains this realization through discrimination and self-inquiry, while the way of love reaches the same state through self-surrender and the transformation of emotion into pure devotion. Although the approaches appear different, the ultimate truth they reveal remains one and undivided.

At the highest point of spiritual evolution, the devotee transcends even the desire for liberation. Her inner disposition is one of perfect contentment—she delights in the sweetness of divine love without seeking to become the object of that love. This is love for its own sake, an experience of pure joy that is free from all self-centered longing. Yet, we must recognize that devotion begins in duality; the seeker initially perceives a distinction between the self and the Divine. As devotion matures, this apparent distance gradually dissolves, and the devotee begins to perceive unity within difference.

In this ultimate stage, love becomes a medium through which the One reveals itself in the many. The world is no longer seen as an illusion but as a living manifestation of the same divine reality. Even while realizing oneness, the devotee cherishes the relational experience of love, for love naturally presupposes duality. Paradoxically, it is within this dynamic tension between unity and difference that the highest realization unfolds—where love expresses the fullness of non-duality through the beauty of relationship.

Bibliography

Chaudhari, Rama. *Vedanta Darshan*. Edited by Dr. M. Matiur Rahaman. Dhaka: Abasar Publication House, 2016.

Goswami, Srijiv. *Sarbasambādinī*. Edited by Sri Radha Gobinda Nath. *Gudiya Vaishnava Philosophy*, Vol. 1. Calcutta: Sadhana Prakashani, 1980.

Gupta, Mahendra Nath ("M"). *The Gospel of Sri Ramakrishna*. Translated by Swami Nikhilananda. 2nd ed. New York, 1942.

Nimvākācārya, Sri. *Vedāntapārijātasaurav*. Edited by Swami Santadasbābāji Brajabidehī. 4th ed. Kolkata: Parbati Publisher, n.d.

Pandit Durga Charan Sankhya-Vedantatirtha. *Bṛhadāraṇyaka Upaniṣada*. 2nd ed. Calcutta: BP–MS Press, 1331.

Vyāsadeva. *Brahmasūtra*. Translated by Swami Chidghananda. 2nd ed. Kolkata: Udbodhan Karyalaya, 2014.

Rapid Eye Movement Sleep: A Deep Insight into Upanisadic Wisdom

Tirtha Halder
Research Scholar,
School of Sanskrit & Indic Studies,
Jawaharlal Nehru University.
New Delhi – 110067
Sanskrit.haldertirtha@gmail.com

Abstract: This paper examines the connection between REM sleep, the stage of sleep marked by vivid dreaming, and the ancient wisdom found in the Upanishads, important spiritual texts from India. The Upanishads describe different states of consciousness such as waking, dreaming, deep sleep, and a special fourth state that goes beyond these. REM sleep is significant because it involves intense brain activity and dreaming, which aligns closely with the dreaming state described in the Upanishads. By comparing modern scientific research on REM sleep with the spiritual teachings of the Upanishads, this study shows how both perspectives contribute to a better understanding of the mind and consciousness. The Upanishads view dreams not as random images but as a path to deeper self-awareness and insight. Similarly, modern science recognizes that REM sleep is crucial for memory processing, emotional regulation, and brain health.

This paper highlights how ancient spiritual knowledge and modern neuroscience together provide a richer understanding of how humans experience reality and perceive the self. The Upanishads' insights into different consciousness states resonate with findings from brain science, suggesting a meaningful overlap between spirituality and science. By combining these viewpoints, we can gain fresh ideas about the nature of dreams, the mind, and the deeper aspects of life.

Keywords: *REM sleep, Upanishads, Consciousness, Dreaming, Brain activity, States of consciousness.*

Research Problem: Despite significant advances in physiology explaining the physical and functional aspects of REM sleep and dreaming, there remains an incomplete understanding of how ancient spiritual perspectives, such as those found in the Upanishads, interpret and explain the nature of consciousness during sleep. This gap creates a need to investigate how the Upanishadic insights into dream states and consciousness correspond with modern scientific findings on REM sleep, to develop a more holistic understanding of the mind, self-awareness, and the nature of reality.

Introduction:

Sleep is one of the most mysterious and vital processes of human life and among its many phases REM sleep stands out as a gateway to the world of dreams During REM sleep our brains light up with activity creating vivid experiences that can feel as real as waking life Long before modern science began to decode the mysteries of sleep the Upanishads ancient Indian spiritual texts had already described the subtle layers of consciousness experienced

during sleep and dreaming These texts speak of different states of awareness including a deep dream state filled with profound meaning and insight This paper journeys into the heart of REM sleep through the lens of Upanishadic wisdom uncovering how these ancient teachings offer a deep understanding of the dreaming mind By bridging timeless philosophy and cutting-edge science we open a window into the true nature of consciousness and the self.

In the Praśna Upaniṣad, profound questions are raised about the nature of the dreaming state, and the sages provide deep and illuminating answers. These inquiries explore not only who experiences dreams but also the physiological and mental processes involved. The sages explain the dream state as a meeting point of mind, body, and consciousness, showing that the dreamer is connected to a larger cosmic order. During dreaming, the sense organs rest while the brain remains active. Though the senses do not receive external input, the mind draws upon memories, emotions, and past impressions to create inner experiences. This produces sights, sounds, and feelings within, forming a vivid yet internal reality. Thus, even as the body lies still, the brain and mind construct a world of experience, revealing the subtle link between consciousness and the workings of the physical self. –

"*atraiṣa devaḥ svapne mahimānamanubhavati/ yad dṛṣṭaṃ dṛṣṭamanupaśyati śrutaṃ śrutamevārthamanuśṛṇoti/ deśadigantaraiśca pratyanubhūtaṃ punaḥ punaḥ pratyanubhavati dṛṣṭaṃ cādṛṣṭaṃ ca śrutaṃ cāśrutaṃ cānubhūtaṃ cānanubhūtaṃ ca saccāsacca sarvaṃ paśyati sarvaḥ paśyati/*"[1]

This verse highlights the deep connection between the dream state and the Divine consciousness. In dreams, the Divine as the dreamer experiences both inner and outer realities in a fluid way. The Upaniṣads describe this state as infused with higher awareness, not bound by physical limits. Here, the mind perceives what is seen and unseen, heard and unheard, revealing that reality depends on the level of consciousness. The dream state reflects the vast nature of awareness that transcends the waking world, offering insight into deeper truths of the self and the cosmic reality. The main types of dreams are summarized below.

- ***dṛṣṭaṃ*** – What has been seen
- ***adṛṣṭaṃ*** – What has not been seen
- ***śrutaṃ*** – What has been heard
- ***aśrutaṃ*** – What has not been heard
- ***anubhūtaṃ*** – What has been experienced
- ***ananubhūtaṃ*** – What has not been experienced
- ***sat*** – What is real or existent
- ***asat*** – What is unreal or non-existent

This verse beautifully mirrors the processes that occur during REM sleep, a stage marked by vivid dreaming and heightened brain activity. Modern sleep science reveals that during REM sleep, the brain reactivates sensory memories and emotions from waking life, internally recreating sights, sounds, and experiences. The visual, auditory, and associative regions of the brain become active, enabling the sleeper to relive and reimagine experiences as dreams. This inner replay blends real memories with imagination, reflecting the verse's description of perceiving

[1] *praśnopaniṣad* 4.5

both seen and unseen, heard and unheard realities. During REM sleep, the mind continuously processes these impressions across different mental spaces, corresponding to the verse's idea of perceiving all directions and realms. Even though the body rests and the senses are still, the brain generates a vivid and dynamic inner world. Thus, the verse poetically anticipates the modern understanding of REM sleep, where the brain reconstructs and integrates sensory data to form the complex experience of dreaming. In the fourth chapter of the Praśnopaniṣad, Sage Pippalāda is questioned by Sage Gārgya about the nature of the self in relation to the states of waking, dreaming, and deep sleep. Gārgya asks who remains awake, who dreams, and who sleeps. Before exploring this, it is essential to understand how Śankarācārya explains the nature of the dream state.

"*Svapno nāmo jāgraddarśanānnivṛttasya jāgradvadantah śarīre yaddarśanam*"[1]

A dream begins when perception of the waking world ceases and the senses withdraw from external objects. Freed from outside stimuli, the mind creates its own experiences, which appear real to the dreamer. The body remains an instrument for these inner visions, but unlike in waking life, the external world is absent. The dream is therefore a mental creation, a reality shaped by the mind and perceived by the self as true.

This understanding leads to the question in the Praśnopaniṣad of who experiences waking, dreaming, and sleeping. In deep sleep, sensory experiences end, yet the mind quietly sustains the body. In dreams, the mind becomes active again, creating and witnessing its own world. Thus, the mind acts as both creator and experiencer, revealing its deep creative power within consciousness. "… *sarvamanovāsanopādhiḥ sannevam sarvakaraṇātmā manodevaḥ svapnān paśyati/*"[2] When all the senses sight, hearing, touch, taste, and smell are dissolved into the mind and no longer perform their usual functions, such as perceiving or interacting with the external world, this state is referred to as sleep. In sleep, the individual is no longer engaged with external stimuli; the senses are inactive, and the mind temporarily retreats from the external world. This cessation of sensory activity allows the mind and body to rest and rejuvenate. Sleep is a state of introspective quiet where the individual experiences a break from the constant flow of sensory input and mental activity, promoting renewal and rest.

"*ha vai tatsarvaṃ pare deve manasyekībhavati/ tena tahyeṣa puruṣo na śṛṇoti na paśyati na jighrati na rasayate na spṛśate nābhivadate nādatte nānandayate na visṛjate neyāyate svapitītyācakṣate/*"[3]

To explain how the senses dissolve into the mind, Sage *Pippalāda* uses an example: during sleep, the senses cease their activity, no longer perceiving the external world. Instead, they merge back into the mind, which is their source. This dissolution reflects the mind's role in governing sensory experience. "*marīcayo'rkasyāstaṃ gacchataḥ sarvā etasmistejomaṇḍala ekībhavanti/ tāḥ punaḥ punarudayataḥ pracarantyevaṃ/*"[4]

According to the insights presented in the *Brahmasūtra*, the profound work of the great

---

[1] *praśnopaniṣad*, *Śānkarabhaṣyam* 4.1

[2] *praśnopaniṣad*, *Śānkarabhaṣyam* 4.4

[3] *praśnopaniṣad*, 4.2

[4] *praśnopaniṣad*, 4.2

Vyāsadeva, it becomes clear that in the dream state, everything is manifested in a way similar to how the waking state is experienced. Where it is said – "*sandhye sṛṣṭirāha hi*"[1]. The dream state can be compared to the transition between day and night, where both realms coexist fluidly. Just as evening represents a blending of daylight and darkness, the *Ātman* (soul) in the dream state experiences a fusion of different realities, such as the past and present, happiness and sorrow. Within the dream, the *Ātman* is free to explore a range of experiences, which may not be confined by the limitations of time and space that govern the waking state. Dreams, thus, become a unique space where the soul engages in both past memories and future possibilities.

When the *Ātman* enters sleep, it first causes the body to become unconscious, shutting off sensory perceptions of the external world. In this state, the *Ātman* creates a new world, one that is primarily governed by desires, emotions, and unresolved experiences. This world is not bound by physical laws but is shaped by the subconscious mind, which manifests projections and desires. The *Ātman*, in this context, assumes the role of a self-explorer, experiencing this dream world as if it were real, yet knowing that it is an illusion. Through dreams, the *Ātman* interacts with its own deeper layers, revealing hidden desires and emotions that often remain dormant in the waking state.

"*... tṛtīyaḥ svapnasthānaṃ tasmin saṃdhye sthāne tiṣṭhannete ubhe sthāne paśyatīdaṃ ca paralokasthānaṃ ca/ atha yathākramo'yaṃ paralokasthāne bhavati tamākramamākramyobhayān pāpmana ānandāśca paśyati sa yatra prasvapityasya lokasya sarvāvato mātrāmapādāya svayaṃ vihatya svayaṃ nirmāya svena bhāsā svena jyotiṣā prasvapityatrāyaṃ puruṣaḥ svayaṃ jyotirbhavati/*"[2]

Dreaming is fundamentally distinct from the waking state. In waking, the light of the Ātman is influenced by the senses, mind, intellect, and external light (like the sun), enabling perception of the outer world. In dreams, however, the senses and external light are inactive, leaving the Ātman pure and unaffected by external distractions. Though dream experiences appear real, they differ from waking ones because no external objects exist, the Ātman itself creates chariots, roads, emotions, and scenes within. Thus, the dream state is unique, being an inner projection of the Ātman rather than a response to external reality.

"*na tatra rathā na rathayogā na panthāno bhavantyatha rathān rathayogān pathaḥ sṛjate/ na tatrā'nandā mudaḥ pramudo bhavantyathā'nandān mudaḥ pramudaḥ sṛjate/ na tatra veśāntāḥ puṣkariṇyaḥ sravantyo bhavantyatha veśāntān puṣkariṇyaḥ sravantyaḥ sṛjate/ sa hi kartā/*"[3]

This process of self-creation in the dream state, where the *Ātman* generates the entire dream experience, emphasizes that the dream world is not a reflection of an external reality but a product of the mind. The dream state is unique because the *Ātman*, in the absence of sensory inputs, becomes both the creator and experiencer of the dream world, which is entirely subjective and illusory. Therefore, while objects may appear in dreams, they are not real in the same way they are waking, as they exist solely within the domain of the mind and consciousness.

"*svapnena śārīramabhiprahatyāsuptaḥ suptānabhicākaśīti/*

---

[1] *brahmasūtram* 3.2.1

[2] *Bṛhadāraṇyakopaniṣad*, 4.3.9

[3] *bṛhadāraṇyakopaniṣad,* 4.3.10

śukramādāya punareti sthānaṃ hiraṇmāyāḥ puruṣa ekahaṃsaḥ//"[1]

In this verse, the Upaniṣad speaks of the *Ātman* in its dream state. The soul, after leaving the body and entering the state of sleep, is said to experience dreams. In the dream state, the body is left behind, and the soul experiences dreams that are not bound by the physical body. The verse metaphorically states that the soul takes the essence of purity (*Śukra*) and returns to its true nature, transcending the physical realm. The reference to *Hiraṇmāyā* (golden) and *Purusha* (the supreme being or cosmic person) indicates that the soul, in its purest form, is not confined to the body but can experience higher states of consciousness. *Eka-Hamsa* (the one swan) refers to the soul's ability to distinguish between the real and unreal, akin to a swan which can separate milk from water.

"*prāṇena rakṣannavara kulāyaṃ bahiṣkulāyādamṛtaścaritvā/*
sa īyate'mṛto yatra kāmaṃ hiraṇmāyāḥ puruṣa ekahaṃsaḥ//"[2]

This verse describes the role of *Prāṇa* (life force) in the maintenance and protection of the individual during the sleep or dream state. *Prāṇa* keeps the soul protected and active even when the body appears inert during deep sleep. The verse refers to the soul's journey toward immortality (*Amṛta*) and its connection to the supreme reality, often represented by *Hiraṇmāyā*. The *Ātman* (soul) remains intact and unaffected, experiencing blissful freedom in this state. The *Eka-Hamsa* is the ultimate form of the soul, suggesting that the individual soul can merge with the supreme reality and achieve liberation, experiencing the eternal state of bliss and consciousness.

"*svapnānta uccāvacamīyamāno rūpāṇi devaḥ kurute bahūni/*
uteva strībhiḥ saha modamāno jakṣadutevāpi bhayāni paśyan//"[3]

This verse further explains the nature of dreams. The *deva* (divine consciousness) in the dream state manifests in various forms. These forms can be of many kinds, including deities, human beings, animals, and even objects. The *Ātman* experiences these forms and perceives different emotions such as joy (in companionship or activities with others, especially women) and fear (in terrifying situations). The essence here is that the dream world is malleable, created by the mind, and often shaped by the desires, fears, and experiences of the person. The *Ātman* in the dream state is fully aware of these constructs, though they are not real in the waking sense, highlighting the illusory nature of the dream world.

"*ārāmamasya paśyanti na taṃ paśyati kaścaneti/ taṃ nā''yataṃ bodhayedityāhuḥ/ durbhiṣajyaṃ hāsmai bhavati yameṣa na pratipadyate/ atho khalvāhurjāgaritadeśa evāsyaiṣa iti/ yāni hyeva jāgrat paśyati tāni supta ityatrāyaṃ puruṣaḥ svayaṃ jyotirbhavati/ so'haṃ bhagavate sahasraṃ dadāmyata ūrdhva vimokṣāya brūhīti//*"[4]

This verse talks about the deeper nature of the *Ātman* in both waking and dreaming states. It is suggested that, in the waking state, one does not truly see or perceive the ultimate truth, which can only be realised when the soul achieves *self-realisation*. The soul, when it is not aware of

[1] *bṛhadāraṇyakopaniṣad,* 4.3.11
[2] *bṛhadāraṇyakopaniṣad,* 4.3.12
[3] *bṛhadāraṇyakopaniṣad,* 4.3.13
[4] *bṛhadāraṇyakopaniṣad,* 4.3.14

its true nature, suffers from delusion, creating a gap in understanding, much like a person who is asleep and unaware of their surroundings. The verse explains that the *Ātman* in its pure state of awareness, called *Jāgarita* (waking consciousness), can perceive the ultimate reality. It emphasises that the dream state (*Svapna*) is not a true reflection of reality, just as the waking state does not reveal the whole truth. Through proper spiritual practice and understanding, the *Ātman* transcends both waking and sleeping states and realises its true nature as pure consciousness, or *Jyoti* (light), the source of all enlightenment.

This series of verses from the *Bṛhadāraṇyaka Upaniṣad* sheds light on the complex relationship between the *Ātman*, consciousness, and different states of experience waking, dreaming, and deep sleep. The ultimate teaching is that while these states appear different, they are all illusory and transient, and the true reality is found only when the soul transcends these states to recognise its own pure, unchanging nature. The journey of the soul in these verses ultimately points towards the realisation of *Brahman* (the Supreme Reality), where the individual soul merges with the universal consciousness.

In the *Māṇḍūkya Upaniṣad*, the dreaming state is described as the second *pāda* (state) of the *Ātman*, known as *Taijasa*. This state is characterised by the experience of the inner world, where the individual soul, or *Ātman*, transcends the waking reality and engages with the mind's own projections and creations. *Taijasa*, which is derived from the word *tej* (light), signifies the luminous, subtle aspect of the soul that operates in the dream state. In this state, the person experiences a world that is not governed by the external senses but instead by the inner desires, memories, and subconscious impressions. The dreamer is aware, but the experiences are not bound by the physical body or the external world, allowing the *Ātman* to experience a deeper level of reality that exists within itself. This state serves as a bridge between the waking consciousness and the deeper, more profound state of *Turiya* (the fourth state of consciousness), where ultimate truth and self-realisation are attained.

"*svapnasthāno'ntaḥ prajñaḥ saptāṅga praviviktabhuktaijaso dvitīyaḥ pādaḥ/*"[1]

The *Ātman* is fundamentally one, yet it experiences various states of consciousness that reflect its different modes of interaction with reality. These states are called *Viśva*, *Taijasa*, and *Prājña*, each representing a unique level of experience but all emanating from the same eternal, indivisible *Ātman*. In the *Viśva* state, the individual is awake and engaged with the external world, perceiving it through the senses, especially through the right eye, symbolising active interaction with the material universe. The *Viśva* state is marked by the conscious experience of external objects and events, driven by sensory input and intellectual processing. In the *Taijasa* state, the *Ātman* transitions into the realm of dreams, where it experiences a reality shaped not by external senses but by the mind and its inner projections. This state is associated with the mind itself, and it is in this state that the dreamer navigates a world created by desires, memories, and subconscious thoughts. The *Prājña* state, corresponding to deep sleep, represents a state of pure consciousness, where the *Ātman* withdraws from both the external world and internal mental activities. In this state, the mind and senses are dormant, and the individual experiences a profound sense of peace and non-duality.

---

[1] *māṇḍukyopaniṣad, āgamaprakaraṇam,*4

"*bahiṣprajño vibhurviśvo hyantaḥ prajñastu taijasaḥ/*
ghanaprajñastathā prājña eka eva tridhā smṛtaḥ//"[1]

Although these three states *Viśva*, *Taijasa*, and *Prājña* appear different, they are all forms or manifestations of the same *Ātman*. They reveal how the *Ātman* interacts with and experiences the world at different levels of consciousness, yet in their essence, they are expressions of the singular, unified *Ātman*. Through these varying states, the *Ātman* transcends the boundaries of waking, dreaming, and sleeping, pointing to the deeper truth of its oneness with the cosmos.

"*dakṣiṇākṣimukhe viśvo manasyantastu taijasaḥ/*
ākāśe ca hṛdi prājñastridhā dehe vyavasthitaḥ//"[2]

Even within the realm of dreams, which exists within the mind, the objects and experiences encountered are ultimately unreal, for they are mere projections of the mind's desires and imagination. These experiences are fleeting and transient, vanishing as soon as the dreamer awakens or as the dream's narrative comes to an end. The resolutions or desires that arise within the mind during the dream state appear real while the dream is happening, yet they are not tangible or permanent they disappear immediately upon waking. In the dream, external experiences such as sights or sounds, which are received by the senses like the eyes, seem true and vivid at the time, but upon reflection, they are understood to be the mind's creations.

"*svapnavṛttāvapi tvantaścetasā kalpitaṃ tvasat/*
bahiścetogṛhītaṃ sadṛṣṭaṃ vaitathyametayoḥ//"[3]

This phenomenon highlights the inherent nature of dreams: even though the dream world feels real during the experience, upon awakening, it is clear that it was just an illusion, not grounded in external reality. The division between what is true and what is false becomes evident as we recognize that while external objects and events in the dream seem real during the dream, they have no existence outside the mind's projection. Similarly, the internal elements the desires, thoughts, and resolutions of the mind, also lack true substance once the dream state ends. Thus, both the internal and external aspects of the dream, though seemingly real during the experience, are ultimately false. This realisation emphasises the illusory nature of the dream state, where both internal imaginings and external sensory experiences are false constructs of the mind. The dream state, therefore, serves as a profound metaphor for understanding the impermanence and unreality of both the material world and our mental projections, as they ultimately dissolve with the shift of consciousness.

Similarly, in the waking state, we often distinguish between what is imagined within the mind, which is considered unreal, and what is perceived externally through the senses, which is regarded as real. However, both are ultimately false when examined closely. The perceived external world is shaped by the mind's interpretation and sensory limitations, just as the imagined world is a product of thought. Neither the internal mental constructs nor the external perceptions are absolute or permanent. Both arise and dissolve within consciousness, revealing

---

[1] *māṇḍukyopaniṣad, gauḍapādīya kārikā*,1.1
[2] *māṇḍukyopaniṣad, gauḍapādīya kārikā*, 1.2
[3] *māṇḍukyopaniṣad, gauḍapādīya kārikā*, 2.9

that what we consider real is also transient and illusory, ultimately leading to a deeper understanding of reality.

"*jāgravṛttāvapi tvantaścetasā kalpitaṃ tvasat/*
bahiścetogṛhītaṃ sadyuktaṃ vaitathyametayoḥ//"[1]

In the dream state, all experiences are mere projections of the mind, temporary and false, vanishing upon waking. In contrast, waking experiences seem real because they appear external and shared, yet both dream and waking worlds are ultimately illusory when examined deeply. In both states, the mind shapes perception, colouring external experiences and generating internal ones from desires and fears. The true creator of these projections is the Ātman, the eternal, self-luminous consciousness. Through its power of Māyā, the Ātman manifests both the outer and inner worlds yet remains untouched by them. Thus, both waking and dreaming reveal the transient nature of perceived reality and the enduring truth of the Ātman.

"*kalpayatyātmanātmānamātmā devaḥ svamāyayā/*
sa eva budhyate bhedāniti vedāntaniścayaḥ//"[2]

In the dream state, the inherently non-dual mind becomes veiled by duality, creating and experiencing opposites such as pleasure and pain, light and darkness, or good and bad. This duality is not real but a projection of the subconscious, forming an illusory world within the mind. Though the mind remains unified in essence, it appears divided through this illusion. The same occurs in the waking state, where the mind experiences separation between subject and object through the senses. This apparent duality arises from the limitations of perception and the influence of the ego. In both waking and dreaming, the experience of duality is only a temporary manifestation, concealing the true non-dual nature of the mind.

"*advayaṃ ca dvayābhāsaṃ manaḥ svapne na saṃśayaḥ/*
advayaṃ ca dvayābhāsaṃ tathā jāgranna saṃśayaḥ//"[3]

The *Māṇḍūkya Upaniṣad* speaks to this concept in its exploration of consciousness, highlighting the interplay of the non-dual and dual aspects of the mind across different states. In both the waking and dream states, the mind, which is ultimately non-dual in nature, temporarily takes on the appearance of duality due to the influence of the senses, thoughts, and desires. This reflects the transient nature of the mind's identification with dualistic experiences. Ultimately, the *Māṇḍūkya Upaniṣad* guides us to recognise that these dual states are illusory, and the true nature of consciousness is non-dual, as revealed in the deep sleep state (*suṣupti*) and beyond. Through this understanding, the individual can transcend duality and return to the realisation of the underlying oneness of all existence.

In the *bṛhadāraṇyakaopaniṣad* chapter 4th, we can see a cycle of *puruṣa* between dreaming and waking state – "*tad yathā mahāmatsya ubhe kūle anusaṃcarati pūrvaṃ cāparaṃ caivamevāyaṃ puruṣa etāvubhāvantāvanusaṃcarati svapnāntaṃ ca buddhāntaṃ ca/*"[4]

The concept of human beings caught in the cycle between sleep and wakefulness is a

[1] *māṇḍukyopaniṣad, gauḍapādīya kārikā*, 2.10
[2] *māṇḍukyopaniṣad, gauḍapādīya kārikā*, 2.12
[3] *māṇḍukyopaniṣad*, *gauḍapādīya kārikā*, 3.30
[4] *Bṛhadāraṇyakopaniṣad*, 4.3.18

profound metaphor for the nature of consciousness. Just as a large fish moves freely between one side of the river and the other, the *Purusha,* the true self, moves between the waking state and the dream state. In the waking state, consciousness is outward-focused, interacting with the external world through the senses and intellect, experiencing material reality. However, like the fish that does not stay on one side of the river, consciousness cannot remain fixed in the waking state. It transitions into the dream state, where the mind retreats inward and experiences a reality shaped by thoughts, emotions, and subconscious impressions.

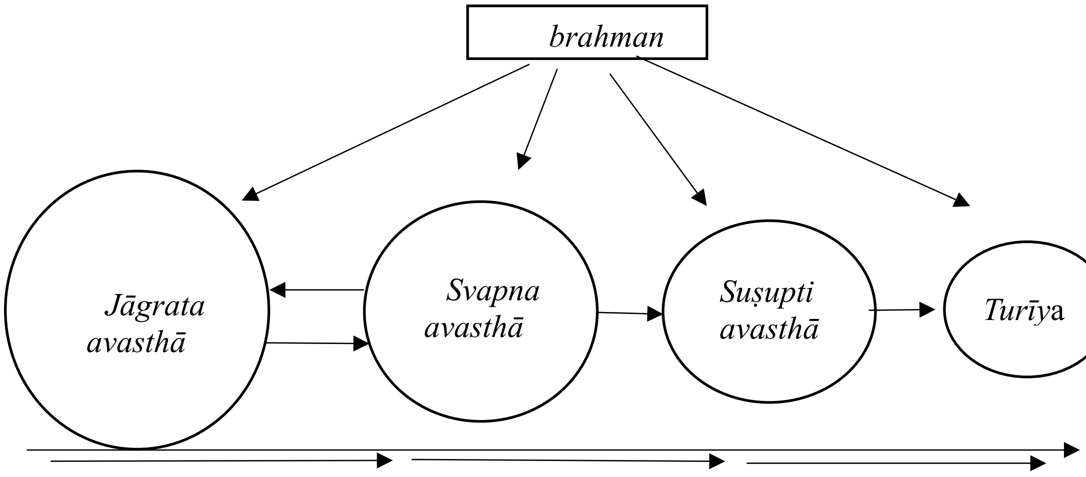


Figure: A journey towards *turīya* but maximum creatures are stuck in between waking and dreaming

This cyclical movement between waking and dreaming reflects the transient and impermanent nature of human experience. The Purusha, the unchanging true self, remains constant and unaffected by the shifting states of waking, dreaming, and deep sleep. While these states continually change, the Purusha, like a fish moving through a river, flows through them yet remains ever the same. This reveals the fluid nature of consciousness and the need to rise beyond these states to realize the eternal self that exists beyond change. Human beings need all three states of waking, dreaming, and deep sleep for balance and well-being. When the transition into deep sleep is hindered, one may feel caught between waking and dreaming. Ayurveda explains this as an imbalance in the natural rhythm of sleep, often caused by stress, anxiety, or unhealthy habits such as late-night screen use, excessive caffeine, or irregular eating. These factors disturb the doshas and block the flow of energy needed for restful sleep.

When the body and mind fail to enter deep sleep, true restoration does not occur. This condition can lead to insomnia, which arises from physical and mental disturbances that break the natural sleep cycle. Ayurvedic wisdom teaches that harmony can be restored through proper lifestyle, a balanced diet, and mental calmness, helping one regain the natural rhythm of sleep and the completeness of consciousness in all three states.

"*kāyasya śirasaścaiva virekaśchardanaṃ bhayam/*

cintā krodhastathā dhūmo vyāyāmo raktamokṣaṇam//
upavāso'sukhā śayyā sattvaudārya tamojayaḥ/
nidrāprasaṃgamahitaṃ vārayanti samutthitam//[1]

On the physical side, treatments like *kāyavirecana* (purgation), which clears toxins from the body, and *śirovirecana* (nasal therapy), which can help calm the nervous system, can be useful in treating insomnia. *vyāyāma* (physical exercise) helps to expend excess energy, which, if left unchecked, can contribute to restlessness and an inability to sleep. *Raktamokṣaṇa* (bloodletting), though not commonly practised today, has traditionally been used to balance the body's humour and restore equilibrium, which may be disturbed in those suffering from chronic insomnia. In the light of *aṣṭāngrahasaṅgrahaḥ* -

"*cintotkaṇṭhā'sukhā śayyā sattvaudāryaṃ tamojayaḥ/*
rūkṣānnaṃ cāhitāṃ nidrāṃ vārayanti prasaṃginīm//
eta eva ca vijñeyāḥ nidrānāśasya hetavaḥ/
kālaśīlakṣayo vyādhirvṛddhiścānilapittayoḥ//"[2]

Mental factors, however, play a significant role in insomnia. Emotions like fear, anxiety, and anger often keep the mind agitated and prevent it from calming down enough to enter a restful sleep state. In Ayurveda, overcoming *tamoguna* (darkness or ignorance) and increasing sattva *guna* (mental purity) are seen as essential for resolving insomnia. A peaceful mind, free from anxiety and negative emotions, promotes better sleep. Additionally, engaging in regular meditation or other calming practices can help calm the nervous system and reduce mental restlessness.

"*eta eva ca vijñeyāḥ nidrānāśasya hetavaḥ/*
kārye kālo vikāraśca prakṛtirvāyureva ca//"[3]

The causes of insomnia in Ayurveda are also connected to various external and internal factors. *kārya* (engaging in stimulating activities or stress) keeps the mind overly active, while *kala* (irregular sleep patterns or timing) leads to disturbed sleep cycles. *vikāra* (disease), especially disorders affecting the nervous system or digestion, can cause sleep disturbances. *Prakṛti* (individual constitution) also plays a role in some people, particularly those with a dominant *vātadoṣa*, may naturally have more restless sleep patterns, which can lead to insomnia if not properly managed. Imbalances in *vāta* and *pitta doṣa* are particularly linked to insomnia, as these doshas govern the nervous system and metabolism, respectively, and their imbalance can lead to restlessness and disturbed sleep. Insomnia in Ayurveda is seen as a result of both physical and mental imbalances. Addressing these imbalances through proper lifestyle, diet, physical treatments, and mental practices such as meditation can help restore healthy sleep cycles and alleviate the symptoms of insomnia. The *suśrutasaṃhita* also states –

"*nidrānāśo'nilāt pittānmanastāpāt kṣayādapi/*
sambhavatyabhighātācca pratyanīkaiḥ praśāmyati//"[4]

---

[1] *Carakasaṃhitā*, *sūtrasthānam*, 21.55-56

[2] *Aṣṭāṅgasaṅgrahaḥ, sūtrasthānam,* 9.54-55

[3] *Carakasaṃhitā*, *sūtrasthānam*, 21.57

[4] *Suśrutasaṃhitā, Śārīrasthānam*, 4.42

In Upanishadic thought, dreams are not merely mental images but structured experiences that reflect different layers of consciousness. Among these, three subtle types of dream states are described: *Svapna-Jāgrat*, Svapna-Svapna, and *Svapna-Suṣupti*. Each of these captures a unique aspect of the dreaming mind, and when examined through the lens of modern physiology, particularly the study of REM sleep, they reveal a striking harmony between ancient insight and scientific understanding. In the light of *Sidhantabindu*,

Svapna-Jāgrat is a dream state that closely resembles the waking state. The Upanishadic phrase *"svapne mantrādi-prāptiḥ Svapna-Jāgrat"*[1] refers to a dream in which one receives mantras or meaningful spiritual experiences. In modern terms, this corresponds with lucid dreaming during REM sleep. During such dreams, the dreamer becomes aware that they are dreaming, and the brain's prefrontal cortex, which is typically less active during normal dreams, shows increased activity. This enables self-awareness, decision-making, and often profound insight within the dream state, much like the spiritual clarity suggested in the Upanishadic verse.

Svapna-Svapna, described in the text as *"svapne'pi svapno mayā dṛṣṭa iti buddhiḥ"*[2], points to the experience of a dream within a dream. It reflects the phenomenon of cognitive layering, where the dreamer not only dreams but becomes aware of another dream unfolding inside it. Neuroscientific studies suggest that during REM sleep, the brain can engage in recursive thinking and narrative layering, allowing for this kind of complex dream construction. This aligns well with the Upanishadic insight into the mind's capacity to reflect on its own dreaming process, indicating a subtle form of meta-consciousness.

Svapna-Suṣupti is characterized by blankness within the dream, where the dreamer does not perceive any distinct object. The verse *"yadanubhūyate tat Svapna-Suṣuptiḥ"*[3] implies that in such moments, though the dreamer is still in a dream, sensory or mental content is absent. Modern sleep studies confirm that within REM sleep, there can be short phases where mental imagery and narrative dissolve. These episodes may reflect microstates of reduced activity in certain brain regions or transitions between REM and non-REM stages. The Upanishadic idea of Svapna-Suṣupti remarkably anticipates such states of consciousness that are contentless yet not fully unconscious.

The mysterious world of dreams, long studied by modern physiology through the lens of REM sleep, finds a remarkably profound counterpart in the ancient wisdom of the Upanishads. While science explains the physical processes behind dreaming, the Upanishads offer a spiritual and philosophical understanding of the same experience, revealing deeper layers of the self and consciousness. By bridging these two perspectives, modern physiological insights and timeless Upanishadic thought, we move closer to a more complete understanding of the human mind. Dreams are not merely mental echoes of the day's events; they are windows into the inner self, the subtle realms of consciousness, and even the essence of reality itself. This interdisciplinary dialogue between ancient philosophy and modern science not only enriches our knowledge of sleep and consciousness but also opens new pathways for exploring

[1] *Sidhāntabindu., 8*
[2] *Sidhāntabindu., 8*
[3] *Sidhāntabindu., 8*

the true nature of being. In understanding dreams, we may come closer to understanding ourselves.

References:

- Anandashram Publication. (1891). *Brhadaranyakopaniṣad with commentary of Saṅkarācārya and tika of Anandagiri*.
- Balakrishnan, V., & Leeladevi, R. (Trans.). (1992). *Aitareya Brahmaṇa*. Vidyarthi Mitram.
- Bimali Joshi, K. N., Trivedi, O. N., & Bindiya. (Eds. & Trans.). (2007). *112 Upaniṣads* (Parts 1 & 2). Parimal Publications.
- Chinmaya Mission Trust. (2002). *Amitabindūpaniṣad*.
- Mahesh Research Institute. (1980). *Brhadaranyakopaniṣad with commentary of Saṅkarācārya and tika of Anandagiri*.
- Pandurangi, K. T. (Trans.). (1989). *Aitareyopaniṣad with commentary of Madhvācārya*. Sriman Madhva Siddhantonnahini Sabha.
- Pandurangi, K. T. (Trans.). (1989). *Brhadaranyakopaniṣad with commentary of Madhvācārya*. Sriman Madhva Siddhantonnahini Sabha.
- Raghavan, V. (Trans.). (1978). *Śrigāraprakāśa* (Bhoja). Ministry of Education and Social Welfare, Government of India.
- Sucharoo Press. (1873). *Chandogyopaniṣad with commentary of Śaṅkarācārya and tika of Anandagiri*.
- Sudarshan Sharma, K. (Trans.). (2005). *Brhatkathāślokasarigraha* (Budhaswamin). Parimal Publications.
- Swami Mrdānanda. (Trans.). (1992). *Chandogyopaniṣad*. Sri Ramakrishna Math.
- Tirumala Tirupati Devasthanam. (1953). *Brhadaranyakopaniṣad with commentary of Rangarāmānujācārya*.
- Vidyāmıtānanda Puri, Swami. (Trans.). (2012). *Bhagavat Gita*. Mata Amritanandamayi Mission Trust.

Reviving Sanskrit: NEP's Role in India's Heritage

Pralay Sankar Adhikari
Assistant Professor, Sanskrit
Prabhat Kumar College, Contai
Email- Pralay09@gmail.com
Contact No. 9933560993

❖ **Abstract (with Keywords):**

The New Education Policy (NEP) 2020, introduced by the Government of India, signifies a transformative shift in the nation's approach to education. One of its most remarkable features is the renewed emphasis on classical languages, particularly Sanskrit. Sanskrit, revered as the mother of many Indian languages and the repository of ancient Indian wisdom, has long been marginalized in mainstream education. The NEP seeks to rectify this imbalance by promoting Sanskrit as a language of not just historical or literary importance but also of contemporary relevance. This paper critically examines how NEP 2020 integrates Sanskrit within the larger framework of educational reform by enabling access to ancient knowledge systems, encouraging multidisciplinary studies, fostering research, and ensuring linguistic diversity. The policy aims to make Sanskrit accessible across educational levels through curriculum reform, teacher training, digital integration, and incentivized research. Despite challenges such as lack of modern pedagogical tools and limited faculty, the NEP opens new avenues for the language's revitalization. By positioning Sanskrit as an intellectual and cultural bridge between India's past and future, the policy presents an opportunity to reshape the educational landscape with deeper cultural rootedness.

Keywords:

New Education Policy 2020, Sanskrit Education, Classical Languages, Indian Knowledge Systems, Language Policy, Multidisciplinary Learning, Digital Sanskrit, Teacher Training, Cultural Heritage.

❖ Introduction

Sanskrit, often hailed as the *Devabhāṣā* (language of the gods), holds an unparalleled position in the cultural, spiritual, and intellectual history of India. Its literature encompasses the Vedas, the Upanishads, the epics, the Puranas, treatises on Ayurveda, astronomy, mathematics, linguistics, politics, and more. However, in post-colonial India, the decline of Sanskrit education has been a concern for educators, linguists, and cultural scholars alike. The New Education Policy (NEP) 2020 brings fresh hope by acknowledging the foundational role Sanskrit can play in reconnecting students with their heritage while promoting modern, inclusive, and holistic education.

This article explores the NEP's strategy for reviving Sanskrit, its incorporation across various stages of education, and the prospects it offers for integrating ancient Indian knowledge systems into contemporary academic discourse.

❖ Sanskrit and NEP 2020: Vision and Framework

The National Education Policy (NEP) 2020 lays out a transformative vision for Indian education, aiming to create a student-centric, flexible, and holistic learning environment that

respects India's rich linguistic, cultural, and intellectual heritage. Within this framework, **Sanskrit** holds a position of central importance, reflecting its integral role in India's knowledge systems, values, and traditions.

- **Sanskrit for All Levels:** NEP 2020 advocates for Sanskrit to be available at every level of education—from foundational school years to university-level studies—not merely as an optional subject, but as a mainstream language of learning. The policy encourages a shift away from rote learning to a fun, engaging, and application-based approach to Sanskrit. It seeks to revitalize the language by making it relevant and accessible, emphasizing that Sanskrit can be taught not just through texts, but also through everyday conversation, songs, and interactive tools that resonate with modern learners.
- **Three-Language Formula:** The policy promotes linguistic flexibility through the three-language formula, wherein students can choose Sanskrit as one of the three languages, along with regional and/or international languages. This inclusion ensures the preservation and promotion of classical languages without enforcing rigid impositions. Sanskrit thus becomes a viable and attractive option for language learning, enabling cultural continuity alongside multilingual competence.
- **Integration with Modern Pedagogy:** Recognizing the need for innovation in teaching methods, NEP 2020 recommends the creation of high-quality Sanskrit learning materials that blend traditional knowledge—like Vyākaraṇa (grammar), Sāhitya (literature), and Darśana (philosophy)—with modern pedagogical tools. This includes digital platforms, story-based learning, and conversational Sanskrit, ensuring that the language remains vibrant, relevant, and intellectually enriching in the 21st century.

❖ Promoting Sanskrit through Multidisciplinary Learning

NEP 2020's emphasis on multidisciplinary and liberal education opens new pathways for Sanskrit:

- **Access to Knowledge Systems**: Sanskrit is the key to a treasure trove of texts in diverse disciplines—logic, medicine (*Ayurveda*), architecture (*Vāstu*), political science (*Arthaśāstra*), and environmental studies. A student trained in Sanskrit gains direct access to these texts in their original form, leading to a more nuanced understanding.
- **Classical Languages and New Universities**: NEP encourages the establishment of institutions focused on classical studies, such as Indian Institutes for Classical Languages. These institutions are tasked with nurturing research and teaching in Sanskrit and other classical languages like Pali, Prakrit, and Tamil.
- **National Institute for Pali, Persian, and Prakrit**: In a bid to support classical languages, the NEP envisions national institutes that would promote Sanskrit alongside other traditional Indian languages, enhancing interdisciplinary research and cultural studies.

❖ Reviving Sanskrit in Higher Education and Research

In higher education, the NEP suggests major reforms that support Sanskrit:

- **Dedicated Departments and Research Centers**: Existing universities are encouraged

to strengthen their Sanskrit departments and create research centers focusing on classical Indian knowledge systems.

- **Translation and Publication Projects**: The policy recommends large-scale translation of classical Sanskrit texts into regional and international languages, and vice versa, to encourage accessibility and global engagement.
- **Doctoral and Postdoctoral Opportunities**: NEP advocates the expansion of funding and fellowships in the field of Sanskrit, promoting deeper academic research on Vedic literature, Indian philosophy, and grammar.

❖ Technology and Sanskrit Education

To reach a broader audience and make Sanskrit learning inclusive, the NEP stresses the use of digital technologies:

- **E-Learning Platforms**: Sanskrit courses are to be developed for platforms like SWAYAM, DIKSHA, and other MOOCs. These will include beginner to advanced levels of spoken and literary Sanskrit, often with interactive features.
- **Digital Libraries**: Ancient manuscripts in Sanskrit, preserved in museums and private collections, are being digitized and made available to researchers worldwide. Institutions like the Bhandarkar Oriental Research Institute and IGNCA are already contributing.
- **AI and Linguistic Tools**: Intelligence (AI) and Natural Language Processing (NLP) are being used to create Sanskrit dictionaries, translation tools, and voice recognition apps that can help in learning and translating Sanskrit texts.

❖ Teacher Training and Pedagogical Reforms

One of the most critical aspects of the NEP's Sanskrit revival plan is teacher development:

- **Training in Modern Teaching Methods**: NEP promotes teacher training that blends traditional Sanskrit scholarship with modern methodologies, including audio-visual aids, activity-based learning, and technology-assisted teaching.
- **Incentivizing Sanskrit Scholars**: Grants and scholarships are being offered to motivate students and researchers to pursue Sanskrit as a career path, which will ultimately address the shortage of qualified teachers.

❖ Challenges to Implementation

Despite its ambitious framework, the NEP's Sanskrit roadmap faces practical hurdles:

- **Shortage of Qualified Teachers**: There is a dearth of trained Sanskrit educators proficient in both classical and modern teaching techniques.
- **Resistance to Language Policy**: The three-language policy has faced criticism from some states on grounds of linguistic imposition. Promoting Sanskrit in such regions requires careful, inclusive planning.
- **Curriculum Development Lag**: Creating engaging and standardized Sanskrit textbooks and resources aligned with NEP goals is a time-consuming process and requires collaboration among linguists, scholars, and technologists.

❖ Opportunities and Future Prospects

While challenges persist, the potential of NEP 2020 in reviving Sanskrit is immense:

- **Global Interest in Sanskrit**: International universities have shown growing interest in

Sanskrit studies, from Harvard to Heidelberg. A strong NEP-backed Sanskrit education system can position India as a global leader in Indology and comparative philosophy.

- **Career Prospects in Sanskrit**: New career opportunities are opening up in translation, archival research, yoga and Ayurveda instruction, tourism, and cultural diplomacy where Sanskrit knowledge is valued.
- **Promoting Unity in Diversity**: Sanskrit, as a pan-Indian classical language, has the potential to foster national integration and appreciation for India's pluralistic traditions.

❖ Conclusion

The New Education Policy 2020 emerges as a progressive blueprint with the capacity to reintegrate Sanskrit into the Indian education system with renewed vigor. By embedding Sanskrit within school curricula, encouraging its adoption in higher education, leveraging technology, and promoting scholarly research, the NEP endeavors to bridge India's classical legacy with contemporary knowledge needs. Sanskrit's revival is not merely an act of cultural preservation—it is an investment in intellectual diversity, holistic learning, and national identity. If implemented with care, inclusivity, and academic rigor, the NEP can pave the way for a Sanskrit renaissance, benefitting not just India but the global academic community.

References:

1. **Ranganathan, Shyamala.** *Sanskrit Education and National Education Policy 2020.* New Delhi, NBT India, 2021.
2. **Kapoor, Kapil.** *Dimensions of Panini Grammar and Sanskrit.* New Delhi, D.K. Print-world, 2013.
3. **Ministry of Education, Government of India.** *National Education Policy 2020.* New Delhi, MoE, 2020.
4. **सतीश कुमार शर्मा.** *संस्कृत भाषा और नई शिक्षा नीति.* वाराणसी, चौखम्भा ओरियंटलिया, 2021.
5. **अरविन्द कुमार शर्मा.** *भारतीय परंपरा में संस्कृत शिक्षा.* दिल्ली, केंद्रीय हिंदी निदेशालय, 2018.
6. **অশোকচক্রবর্তী, গৌরচন্দ্র.** *ভারতের ভাষানীতি ও সংস্কৃত শিক্ষা.* কলকাতা, প্রকাশ ভবন, 2022.
7. **সুব্রত সরকার.** *নতুন শিক্ষানীতি ও ভারতীয় জ্ঞানতত্ত্ব.* কলকাতা, দেব সাহিত্য কুটির, 2021.

Gender Encoding in *Amarakośa*: A Structural and Lexicographic Analysis

Malay Maity
Assistant Professor,
Linguistics and Literary Studies,
Chinmaya Vishwa Vidyapeeth, Kerala, 686667
Mail id- malay.maity@cvv.ac.in

Abstract

The *Amarakośa* of Amarasiṃha represents the most systematic lexicon in the Sanskrit tradition, integrating grammatical precision with lexicographic organization. This paper explores how gender (*liṅga*) is encoded and inferred within the text through linguistic and structural principles. Amarasiṃha employs various techniques for gender determination, including morphological variation (*rūpabheda*), syntactic association (*sāhacarya*), proximity, explicit specification (*viśeṣavidhi*), and the avoidance of gender mixing (*saṅkara*). These strategies demonstrate a sophisticated understanding of grammatical hierarchy and semantic clarity. The study also highlights the metalinguistic devices and gender markers—such as *strī*, *puṃ*, and *napuṃ*—that ensure interpretive precision in the *Amarakośa's* poetic framework. Beyond its grammatical function, the system of gender encoding reflects a rule-based structure comparable to modern approaches in Natural Language Processing (NLP) and ontology design. Thus, the *Amarakośa* exemplifies an early model of linguistic and computational organization within the Indian intellectual tradition.

Keywords

Amarakośa; gender encoding; Sanskrit lexicography; *paribhāṣā*; linguistic structure; computational linguistics

1. Introduction to Indian Lexicography

In linguistic analysis, a *lexeme* is the fundamental or minimal meaningful unit of a language and coincides with the abstract unit underlying a given set of inflected forms. For instance, all formally distinct items such as "go," "goes," "went," and "gone" are regarded as surface realizations of a single lexeme. A *lexical database* constitutes a systematic, often structured, description of these lexemes of a language. Lexicon is the the collective body of such recorded units. Depending on the purpose and design, lexicons may take various forms such as dictionaries, thesauri, or encyclopedias.

The discipline concerned with the creation, compilation, organization, and critical study of such lexical resources is known as *lexicography*. It encompasses both the practical dimension (the actual process of producing dictionaries) and the theoretical dimension (the principles governing their structure, content, purpose, and use).

2. Early Foundations of Indian Lexicography

Indian lexicography has a long and distinguished history, rooted in the intellectual traditions of the Vedic and classical Sanskrit corpus. The earliest lexicographic endeavours in India can be traced to the *Nighaṇṭu* texts (c. 700 BCE), which primarily comprised systematic

compilations of rare, archaic, and contextually obscure words occurring in the Vedic corpus. These glossaries were intended to assist in the interpretation and accurate understanding of Vedic hymns. The tradition was further developed by Yaska's *Nirukta* (c. 600 BCE), which represents a significant advancement in the history of Indian linguistic thought. The *Nirukta* not only elucidates the meanings of words found in the *Nighaṇṭu* but also provides etymological explanations based on phonetic and semantic analysis, making it arguably the first Sanskrit etymological lexicon.

These early lexicographic efforts were confined mainly to the Vedic vocabulary, with little concern for the expanding corpus of classical Sanskrit literature. The gap between the Vedic glossaries and the later classical lexica was partially filled by grammatical works that bridged the two traditions. Texts like the *Dhātupāṭhas* (verbal root lists), *Gaṇapāṭhas* (word groups), *Unādi-sūtras* (affixal derivations), and *Liṅgānuśāsanas* (gender treatises) illustrate this transition. The *Liṅgānuśāsana* of Vararuci, also known as the *Vararucikośa*—have been influential in lexicographic traditions, linking grammar and lexicon. [1]

Gradually, the practice of compiling dictionaries for classical Sanskrit gained prominence. Lexicographers such as *Bhāguri, Hugga (also known as Durga or Ugra), Kātya, Rabhāsa (or Pāla), Rantideva, Vararuci, and Vopalita (or Bopalita)* are mentioned in various Sanskrit sources, though their works are no longer extant[2]. In the *Hārāvalī*, Purusottamadeva refers to three notable lexicographers and their compositions—Vācaspati's *Śabdārṇava*, Vyāḍi's *Utpalinī*, and Vikramāditya's *Saṃsārāvarta*[3]

Building on this tradition, Amarasimha's *Amarakośa* stands as the earliest extant and most systematic Sanskrit lexicon. Unlike the lost works of earlier lexicographers, it offers a well-organized and thematic compilation of words, marking a crucial shift from fragmentary glossaries to a comprehensive model that shaped later Sanskrit lexicography.

3. Structure and Scope of Amarakośa

Amarakośa consists of verses primarily composed in the *Anuṣṭup* and 18 stanzas, in which it is *āryā* meter. It is divided into three sections (*kāṇḍas*):

I. ***Prathamakāṇḍa*** – The first section (*svarddikdnda*) deals in ten chapters with words relative to heaven (*svarga*), the sky (*vyoman*), its quarters (*dik*), time (*kāla*), thought (*dhi*), sound etc. (*sabdadi*), dance (*natya*), the nether world and serpents (*pātālab-hogin*), hell (*naraka*), and water (*vāri*).

II. ***Dvitīyakāṇḍa*** – The second and longest section (*bhumyadikdnda*) treats in another ten chapters of words pertinent to the earth (*bhumi*), towns (*pura*), mountains (*saila*), woods and herbs (*vanausadhi*), animals (*simhddi*), man (*manusya*), and the four castes (*brāhman, ksatriya, vaisya, sudra*).

III. ***Tṛtīīyakāṇḍa*** – The third section (*samānyakdnda*), which has five chapters, is about adjectives (*visesyanighna*), miscellaneous words (*samkirna*), homonyms (*na-nartha*), and indeclinables (*avyaya*); it closes with a summary of rules on gender

[1] A History of Indian Lexicography, Page-305
[2] A History of Indian Lexicography, Page-306
[3] *Śabdārṇava Utpalinī Saṃsārāvarta ity api.*
Kośā Vācaspati-Vyāḍi-Vikramāditya-nirmitāḥ.

(*lingadisamgraha*).

In the beginning, Amarasimha presents certain metarules that guide the extraction of grammatical and semantic information from the text, such as the identification of gender, headwords, and lexical categories. These rules function as interpretive tools, enabling users to decode the encoded grammatical cues within the verses. In the following sections, I will discuss the metarules related specifically to the extraction of gender information, as well as explore the interdisciplinary aspects of the *Amarakośa*'s textual organization, which bridges linguistics, ontology, poetics, and cultural knowledge.

4. Gender Determination (*Liṅga-nirdhāraṇa*)

As the title *Nāma-liṅgānuśāsana* suggests, gender assignment is a core feature of the *Amarakośa*. Amara deploys a combination of linguistic indicators, syntactic conventions, and explicit markers for this purpose.

4.1. Use of Nominative Singular

Amarasiṃha presents nominative singular forms of words throughout the verses of the *Amarakośa*. However, in certain exceptional instances, such as *bhāryā jāyātha pumbhūmni dārāḥ*[1], he employs special grammatical indications. In this example, the expression *pumbhūmni* signifies that the word *dārāḥ*—though denoting a feminine concept—is invariably used in the masculine plural form.

To illustrate grammatical gender, Amarasiṃha employs specific terms such as *strī*, *puṃ*, and *napuṃsakam*, which are skillfully incorporated into the metrical structure of the verses. Furthermore, he explains additional metarules pertaining to gender distinctions as follows –

4.2. Metarules (*Paribhāṣāḥ*) Encoding Gender Information

The metalinguistic rules for gender indication include:

Prāyaśo rūpabhedena sāhacaryācca kutracit |
Strī-puṁ-napuṁsakaṁ jñeyaṁ tad-viśeṣavidheḥ kvacit ||
Bhedākhyānāya dvandvo naikaśeṣo na saṅkaraḥ |
Kṛto'tra bhinnaliṅgānāmanuktānāṁ kramādṛte ||[2]

In these *ślokas*, Amarasimha outlines the various techniques he employs to encode gender information within the *Amarakośa*. These include *rūpabhedaḥ* (word formation), *sāhacaryam* (association with known words), and *viśeṣavidhiḥ* (explicit specification when exceptions occur) etc. In the following sections, we will discuss each of these strategies in detail, supported by illustrative examples from the *Amarakośa*.

5. Techniques for Resolving Ambiguity

5.1. *Prāyaśo Rūpabheda* (Inference from Word Form)

In many cases, gender can be inferred directly from the morphological form of a word. Each word typically bears a distinctive ending that signals its gender, as illustrated below:

- A word ending with *anusvāra (ं)* preceded by *a (अ)* in the nominative singular form generally indicates neuter gender — for example, *vanam*, *phalam*, etc.
- A word ending with *visarga (ः)* preceded by *a (अ)* in the nominative singular form

[1] *Amarakośa - (2.6.6)*
[2] *Amarakośa* - (1.1.3-5)

generally marks masculine gender — for example, *buddhaḥ*, *sugataḥ*, etc.

- A word ending with *ā (आ)* or *ī (ई)* in the nominative singular form typically denotes feminine gender — for example, *latā*, *nadī*, etc.

Example:

Kaumodakī gadā khaḍgo nandakaḥ [1]

In this example, *kaumodakī* and *gadā* are feminine nouns, while *khaḍgaḥ* and *nandakaḥ* are masculine. Amarasimha does not explicitly indicate the gender of these words, but the gender can be inferred from their morphological forms.

In this context, the previously discussed similar kind of syntactic characteristics of pronouns and adjectives also contribute to gender identification.

Qualifier–Qualificand Relation

Sometimes, words that share a similar syntactic structure in the nominative singular number do not provide sufficient evidence to determine their gender; rather, such similarity may lead to ambiguity. In such cases, adjectives occurring in syntactic relation to the noun can assist in identifying its gender. For instance — *Tatparo hanuḥ*[2]

Determining the gender of the word *hanuḥ* is challenging, as words ending in *-u* often have identical nominative singular forms in both masculine and feminine genders. However, the adjective *tatparaḥ* clearly appears in the masculine form and qualifies *hanuḥ*. According to grammatical convention, a qualifier (*viśeṣaṇa*) and its qualificand (*viśeṣya*) must agree in case, number, and gender. Hence, the gender of *hanuḥ* is inferred to be masculine through this agreement.

Pronoun as Gender Indicator:

Similarly, a pronoun can also help resolve such ambiguity, since it refers back to a previously mentioned noun. Here is the example —

Kutūḥ kṛtteḥ snehapātaṁ ***sā*** *evālpā kutupaḥ pumān*[3]

Here, *pumān* and *kutupaḥ* are unambiguously masculine, which may lead to uncertainty regarding the gender of *kutūḥ* and *kṛtteḥ*. However, the feminine pronoun *sā* (in the phrase *saivālpā*) clarifies that *kutūḥ* and *kṛtteḥ* are feminine, as pronouns must agree with their referent nouns in gender.

5.2. *Sāhacaryāt* (Inference by Proximity):

Amarasimha also uses the tecchnique of proximity determining the gender. In *bhānuḥ karaḥ*[4], the word *bhānuḥ* can be either masculine or feminine. However, its proximity to *karaḥ*, which is masculine, suggests that *bhānuḥ* is to be understood as masculine, based on the principle that associated words typically agree in gender.

5.3.*Viśeṣavidhiḥ* (Explicit Specification):

When gender cannot be determined through form (*rūpabheda*), or proximity (*sāhacarya*), Amara uses explicit indicators to specify it—this is known as *viśeṣavidhiḥ*. For example, in

[1] *Amarakośa* - (1.1.28)
[2] *Amarakośa* - (2.6.90)
[3] *Amarakośa* - (2.9.33)
[4] *Amarakośa* - (1.3.33)

bherī strī dundubhiḥ pumān[1], the gender of *bherī* (feminine) and *dundubhiḥ* (masculine) is directly mentioned, removing ambiguity.

5.4. *Bhedākhyānāya na Dvandvaḥ* (No Coordinative Compound for Gender-Mixed Words):

Although Pāṇini permits words of different genders in *dvandva* compounds, Amara avoids this to prevent gender confusion. For example, in *vidyādharāpsaro yakṣa-rakṣo-gandharva-kinnarāḥ Amarakośa* - (1.1.11 a.k.), *apsaras* is included among masculine nouns.

But its gender—feminine plural—is clarified later:
Striyāṁ bahuṣu apsarasaḥ svavarṣyā urvaśī-mukhāḥ[2].
Thus, gender ambiguity is resolved using *viśeṣavidhiḥ* in a subsequent verse.

5.5. *Ekaśeṣaḥ Na* (Avoidance of Elliptical Compounding):

Amarasimha deliberately avoids *ekaśeṣaḥ* (ellipsis of one member in compound) when the words differ in gender. For instance, in *nabhaḥ khaṁ śrāvaṇo nabhāḥ* (3.3.232), *nabhaḥ* (sky) is neuter and *nabhāḥ* (a name fort the month of *Śrāvaṇa*) is masculine. A compound like *kha-śrāvaṇau tu nabhasī* would have obscured the masculine form due to neuter agreement. To preserve both genders distinctly, he avoids elliptical compounding.

5.6. *Saṅkaraḥ Na* (No Mixing of Genders Arbitrarily):

When synonyms have different genders, Amarasimha arranges them carefully to avoid confusion. For instance, in *stavaḥ stotraṁ stutiḥ nutiḥ*(1.6.11), *stavaḥ* is masculine, *stotraṁ* neuter, and *stutiḥ*, *nutiḥ* feminine. Had he written *stutiḥ stotraṁ stavo nutiḥ*, identifying gender would be difficult. Notably, Amara does not follow a fixed order like masculine-first; instead, he prioritizes clarity, as seen in *janurjananajanmāni janirutpattiḥ udbhavaḥ*(1.4.30), where neuter, feminine, and masculine terms are listed without strict order.

6. Gender Indicators in *Amarakośa*

Amarasiṁha uses specific markers within the text to indicate gender and number where ambiguity may arise. These include:

For Feminine Gender:

- *strī*
- *striyām*

For Masculine Gender:

- *pum*
- *puṁsi*
- *nā*[3]

For Neuter Gender:

- *napuṁ*
- *klībam*

For Multiple Genders:

- *astrī, na strī, punnapuṁ* – for **masculine and neuter.**
- *strīnapuṁ* – for **feminine and neuter.**

---

[1] *Amarakośa* - (1.7.6)
[2] *Amarakośa* - (1.1.52)
[3] *nidhānā śevidhiḥ – Amarakośa - 1.1.71*

- *strīpuṁ, dvayoḥ, dve, dvau* – for **feminine and masculine.**
- *triṣu* – when a word occurs in **all three genders.**[1]

These markers serve as metalinguistic tools within the text to aid accurate interpretation of gender and number, especially where external inference through form or context is insufficient.

7. Computational Relevance of Gender Encoding

The structural encoding of grammatical gender in *Amarakośa* offers a valuable model for computational linguistics and digital lexicography. The metarules such as *sāhacarya*, *rūpabheda*, and gender indicators like *strīyam*, *puṃsi*, and *triṣu* represent a pre-modern yet systematic method of linguistic categorization, remarkably parallel to modern rule-based Natural Language Processing (NLP) approaches. By digitizing and modeling these rules, this research contributes to building more accurate and culturally rooted language processing tools for Sanskrit. Moreover, the *Amarakośa's* lexicographic architecture aligns with ontology-based representations and knowledge graphs in Artificial Intelligence, offering an indigenous framework for encoding grammatical and semantic features in structured databases.

8. Conclusion

This study intersects traditional Sanskrit grammar with contemporary linguistic theory and the philosophy of language. The *Amarakośa* is not only a thesaurus but a sophisticated grammatical guide that embeds gender markers through strategic metalinguistic devices. These include morphological cues, syntactic position, explicit gender words, and carefully crafted rules that prevent ambiguity. The use of meta-linguistic formulations (*paribhāṣā*) in *Amarakośa* is not only a thesaurus but a sophisticated grammatical guide that embeds gender markers through strategic metalinguistic devices. These include morphological cues, syntactic position, explicit gender words, and carefully crafted rules that prevent ambiguity.

References

1. Amarasiṃha. *Nāma-liṅgānuśāsanam of Amarasiṃha with Rāmāśramī Commentary.* Chaukhambha, 2006.
2. Nair, S. *The Knowledge Structure in Amarakośa.* PhD thesis, University of Hyderabad, 2011.
3. Patkar, M. M. *History of Sanskrit Lexicography.* Munshiram Manoharlal, 1981.
4. Huet, Gérard. *Sanskrit Lexicography: Past and Future.* INRIA, 2004.
5. Gonda, Jan. *A History of Indian Literature.* Vol. 5, Otto Harrassowitz, 1979.

[1] *taṭaṁ triṣu Amarakośa* - (1.10.7)

Evolution of Trade and Commerce in Ancient India: Insights from the Arthashastra

Silajit Bose
Guest Faculty,
Department of Commerce and Accounting,
Biswa Bangla Biswabidyalay,
Bolpur, West Bengal

Abstract
This study examines the evolution of trade and commerce in ancient India with a focus on *Kautilya's Arthashastra*, one of the earliest systematic treatises on political economy and state regulation. It investigates how economic administration, market organization, taxation, and trade networks were conceptualized within a structured state framework. Employing critical textual analysis alongside archaeological and epigraphic evidence, the research reveals that ancient Indian commerce operated under a regulated system emphasizing standardized weights and measures, fair pricing, guild-based production, and supervision of trade routes and ports. The findings highlight the coexistence of state oversight and private enterprise, reflecting a sophisticated understanding of market governance and economic planning. This study underscores the enduring relevance of the *Arthashastra* to economic thought and its role in shaping the institutional foundations of Indian commerce.
Keywords: Arthashastra, trade, commerce, Kautilya, ancient India, market regulation

Introduction

The study of trade and commerce in ancient India provides valuable insights into the economic and institutional history of the subcontinent. Among the primary sources, *Kautilya's Arthashastra*, composed around the fourth century BCE, occupies a central place as a systematic treatise on political economy and state regulation. It outlines detailed prescriptions on taxation, market supervision, merchant guilds, trade routes, ports, weights and measures, and legal frameworks, offering a unique window into early Indian economic governance.

While the *Arthashastra* presents normative guidelines shaped by state priorities, its prescriptions must be interpreted alongside archaeological and epigraphic evidence—such as Mauryan coins, port remains, and inscriptions—to reconstruct the realities of trade. Ancient India featured diverse commercial forms, including long-distance maritime trade connecting the subcontinent with the Near East and Southeast Asia, as well as internal networks of bazaars and guilds (*śreṇi*). Political changes across Mauryan, post-Mauryan, and Gupta periods influenced trade policies, taxation, and infrastructure development.

The *Arthashastra* emphasizes both state oversight and private enterprise, advocating market regulation, standardized measures, licensing, and price control, while recognizing the agency of merchants and guilds. This duality reflects a sophisticated understanding of market governance and economic planning. By analyzing these principles alongside material evidence, this study aims to provide a comprehensive account of the evolution of trade and commerce in ancient India, situating the *Arthashastra* as a central interpretive lens.

Statement of the Problem

Despite extensive research on ancient Indian polity and economics, systematic studies focusing on trade and commerce as conceptualized in *Kautilya's Arthashastra* remain limited. Most existing works emphasize political administration or macroeconomic structures, while the micro-level functioning of local markets, merchant guilds, and trade networks is underexplored. Furthermore, the intersection of cultural norms, ethical considerations, and commercial behavior has received little attention. Comparative analyses between the *Arthashastra* and contemporary regional practices are also scarce, limiting our understanding of the diversity and evolution of trade across ancient India.

This research addresses these gaps by examining the *Arthashastra* as a comprehensive framework of economic governance, exploring how its principles of market regulation, state oversight, and private enterprise shaped the development of trade and commerce.

Literature Review

L. K. Jha and K. N. Jha (1998), *Chanakya: The Pioneer Economist of the World* This study examines Chanakya's economic management framework as presented in the *Arthashastra*, analyzing teachings on agriculture, trade, and revenue sources. Using a content review methodology, it explores the treatise's coverage of sectors such as agriculture, forestry, mining, industries, and trade, along with sources of revenue and expenditure. The findings reveal that Chanakya articulated comprehensive principles of economic management in ancient India, emphasizing agriculture, environmental protection, and revenue organization, thereby establishing himself as a foundational economist in global history.

Manjula Shyam and Shyam Sunder (2008), *Accounting and Governance in Kautilya's Arthashastra*

This paper summarizes the structure of the Mauryan economy and governance system as depicted in *Kautilya's Arthashastra*, emphasizing its accounting and control mechanisms. Employing an analytical approach, it examines the processes of regulation, trade management, and auditing embedded within the Mauryan administrative framework. The findings highlight the detailed organization of economic control, trade regulation, and auditing practices that ensured transparency and accountability in governance.

Monsurur Rahman, Framarz Byramjee, and Reza Karim (2014), *Commercial Practices in the Ancient Indian Peninsula: Glimpses from Kautilya's Arthashastra* This study narrates commercial practices in ancient India as described in *Kautilya's Arthashastra* during the Mauryan period, providing a historical background of its compilation and explaining the various functions of statesmanship. It analyzes historical texts to extract insights into trade and commerce, focusing on economic activities, state regulations, and the roles of officials and merchants.

Rishi Manrai and Utkarsh Goel (2017), *Sustainable Economic Governance: Learning from Kautilya's Arthashastra.* This research discusses Kautilya's teachings on public finance, trade, taxation, and administration, relating them to modern economic governance. The findings suggest that effective governance relies on robust policy design and implementation inspired by Kautilya's wisdom, demonstrating that many of his two-thousand-year-old insights remain relevant today.

Rashid Manzoor Bhat (2023), *Economic Governance and Public Finance in Kautilya's Arthashastra*

This recent study explores the *Arthashastra* as a treatise on public finance and economic governance in ancient India, analyzing Kautilya's principles of treasury management, revenue generation, and expenditure allocation for state welfare. The findings emphasize Kautilya's focus on efficient economic governance, identifying key revenue sources such as taxes, trade, and state-controlled enterprises, thus underscoring the enduring relevance of his fiscal philosophy.

Research Gap

Although various studies explore aspects of the *Arthashastra*, limited research focuses on the **micro-level functioning** of local markets, small traders, and merchant guilds in ancient India. The interaction between **cultural norms, ethical considerations, and commercial behavior** remains underexplored. Comparative analyses between the *Arthashastra* and other **regional texts or practices** are scarce. Moreover, theoretical frameworks addressing **market mechanisms, pricing strategies, and interregional trade networks** have not been adequately developed. Finally, the **legal and ethical dimensions** governing trade require a more integrated analytical approach.

Research Objectives

To analyze the evolution of trade and commerce in ancient India using *Kautilya's Arthashastra* as a primary source.

To examine the roles of merchants, trade guilds, and local markets in facilitating commerce.

To explore the influence of cultural, ethical, and legal norms on commercial practices.

To compare the *Arthashastra's* insights with contemporary regional sources, highlighting variations in trade practices.

To understand theoretical mechanisms of market regulation and trade networks in ancient India.

To identify under-researched areas for future theoretical and empirical inquiry.

Significance of the Study

Historiographical Relevance:

This study enriches the understanding of ancient Indian trade by integrating textual, archaeological, and numismatic evidence. It situates commerce within institutional, ethical, and market frameworks, offering a comprehensive account of premodern economic systems.

Methodological Contribution:

By combining textual analysis with spatial mapping of trade routes and material evidence, the study demonstrates a multidisciplinary approach to reconstructing historical economies despite limited quantitative data.

Contemporary Relevance:

Insights from the *Arthashastra* on market regulation, trade ethics, and institutional oversight provide lessons for modern governance, sustainable commerce, and regulatory design. The dual emphasis on state supervision and private enterprise highlights early principles of efficiency, fairness, and resilience applicable to contemporary economic policy.

Methodology

Research Design:

This study employs a **qualitative textual analysis** and examination of **material evidence** to interpret the economic principles found in the *Arthashastra*.

Data Sources:

Primary Source: Kautilya's Arthashastra.

Secondary Sources: Archaeological reports, numismatic evidence (Mauryan and post-Mauryan coins), inscriptions, port remains, and relevant scholarly literature.

Data Collection:

Lexical and thematic coding of commercial passages in the *Arthashastra*.

Compilation of available quantitative data on coin circulation, trade records, and taxation where accessible.

Data Analysis:

Textual analysis to interpret economic principles, market regulation, and trade governance.

Cross-comparison with archaeological and epigraphic data to confirm historical accuracy.

Discussion

Evolution of Trade and Commerce in Ancient India

Textual and material analysis confirm that trade and commerce in ancient India were highly organized and institutionally regulated. The *Arthashastra* offers detailed prescriptions on market supervision, taxation, and trade facilitation, revealing a structured economic system in which both state and private actors played complementary roles. Merchants and guilds (*śreṇi*) were recognized not merely as economic agents but as institutional contributors to sustaining commercial networks. The use of standardized weights and measures, alongside rules for pricing and contracts, ensured fairness and reliability in trade, reducing transaction costs and fostering market confidence. Archaeological and numismatic evidence, including Mauryan coinage and port remains, corroborates these textual claims, highlighting the coexistence of state oversight and vibrant private enterprise across local, regional, and long-distance trade networks.

Role of Merchants, Trade Guilds, and Local Markets

Merchants and guilds emerged as critical intermediaries in both production and distribution. The *Arthashastra* delineates their functions, including collective bargaining, resource pooling, dispute resolution, and adherence to ethical norms. Guilds facilitated specialization and quality control, contributing to the efficiency of local and long-distance commerce. Local markets functioned as nodes linking rural producers with urban centers, reflecting an intricate interplay between microeconomic dynamics and state policies. Epigraphic evidence from trade hubs such as Pataliputra and coastal ports indicates that guild-based commerce extended beyond regional confines, connecting India with Mesopotamia, Southeast Asia, and the Arabian Peninsula.

Cultural, Ethical, and Legal Norms in Trade

The *Arthashastra* emphasizes that ethical and cultural norms shaped commercial behavior.

Kautilya's prescriptions underscore integrity, accountability, and responsibility among merchants, reflecting an early form of normative economic governance. Legal frameworks regulating contracts, fines, and penalties reveal an effort to align economic activity with societal values, minimizing fraud and promoting equitable trade. These norms reinforced the credibility of market systems and encouraged interregional trade and infrastructural investments such as roads, riverine channels, and port facilities.

Comparative Insights with Contemporary Regional Practices

While the *Arthashastra* presents a normative framework centered on Mauryan polity, comparative evidence from post-Mauryan and Gupta-era inscriptions demonstrates both continuity and variation in trade practices. Coastal maritime trade expanded significantly during the Gupta period, suggesting adaptive strategies that leveraged geographic advantages and foreign demand. Regional texts and archaeological evidence indicate that local adaptations—such as varying tax structures, port management systems, and guild hierarchies—were incorporated without undermining the core principles of market regulation, revealing a flexible yet coherent governance model.

Market Regulation and Trade Network Mechanisms

Kautilya's approach illustrates a sophisticated understanding of economic systems, anticipating principles akin to modern market regulation. State intervention through licensing, price control, taxation, and infrastructure maintenance ensured stability while allowing entrepreneurial freedom within a regulated framework. The dual system of oversight and private enterprise minimized market failures, promoted efficiency, and enhanced resilience in commercial networks. Evidence of long-distance trade, including maritime routes connecting India to the Near East and Southeast Asia, demonstrates that these regulatory mechanisms effectively supported complex interregional economic exchanges.

Implications for Contemporary Understanding

The findings reveal that ancient Indian commerce was not loosely organized or purely market-driven but was instead a balanced interplay between regulation and private initiative. The integration of ethical, legal, and institutional frameworks ensured sustainable economic practices, which offer lessons for contemporary policy design. Principles such as fair pricing, ethical enforcement, and institutional oversight can inform modern governance strategies, particularly in economies seeking to reconcile state regulation with market dynamism.

Findings

Structured and Regulated Trade System

The study finds that ancient Indian commerce operated under a highly structured and institutionally regulated framework. *Kautilya's Arthashastra* prescribed clear rules for market supervision, standardized weights and measures, pricing, licensing, and trade facilitation. These mechanisms collectively minimized inefficiencies and ensured reliability in commercial exchanges. Archaeological and numismatic evidence supports these prescriptions, confirming organized trade networks.

Integration of State Oversight and Private Enterprise

Both textual and material evidence indicate that the state actively regulated commerce without stifling private initiative. Merchants and guilds functioned as institutionalized economic actors,

facilitating production, distribution, and collective bargaining. This dual system of oversight and enterprise created an efficient and resilient trade ecosystem spanning local, regional, and long-distance networks.

Role of Merchants, Guilds, and Local Markets

Guilds served as critical intermediaries, ensuring quality control, dispute resolution, and ethical adherence. Local markets acted as nodes linking rural producers to urban centers, integrating microeconomic activity with broader state policies. Maritime trade hubs and port facilities further connected India to the Near East and Southeast Asia, demonstrating the global scope of ancient Indian commerce.

Influence of Cultural, Ethical, and Legal Norms

Ethical and legal considerations were central to trade governance. The *Arthashastra* emphasized integrity, accountability, and social responsibility among merchants. Legal frameworks regulating contracts, penalties, and trade practices reinforced market credibility and encouraged fair commerce.

Adaptive and Comparative Trade Practices

Comparative evidence from post-Mauryan and Gupta periods shows continuity and regional adaptation. While the principles of regulation remained consistent, variations in tax systems, port administration, and guild structures demonstrated flexibility in response to changing conditions.

Early Understanding of Market Regulation and Economic Planning

Kautilya's insights reveal a sophisticated understanding of market mechanisms and trade network management that anticipated modern regulatory concepts. State interventions in taxation, infrastructure, and pricing ensured stability while fostering innovation and commercial efficiency.

Conclusion

Trade and commerce in ancient India were characterized by institutional sophistication, regulatory foresight, and ethical governance. *Kautilya's Arthashastra* provided a comprehensive framework that integrated state oversight with private enterprise, enabling efficient, resilient, and expansive trade networks. Merchants, guilds, and markets operated within a system balancing ethical norms, legal enforcement, and economic incentives.

The analysis demonstrates that ancient Indian trade was neither ad hoc nor purely market-driven; it reflected deliberate planning, infrastructural investment, and institutional regulation. Comparative evidence from post-Mauryan and Gupta periods confirms adaptive strategies that sustained economic growth amid political and geographic changes.

By highlighting the interplay of regulation, ethics, and entrepreneurship, this study underscores the enduring relevance of the *Arthashastra* for understanding early economic governance. Lessons from ancient Indian commerce—particularly the balance between state intervention and private enterprise—remain valuable for contemporary policymakers seeking sustainable and equitable economic systems.

Suggestions and Recommendations

Micro-Level Market Studies

Future research should focus on the micro-level dynamics of local markets, small traders, and

regional merchant guilds. Ethnographic analogies and archaeological evidence could provide insight into everyday trade interactions and the role of informal networks.

Interdisciplinary Approaches

Incorporating digital mapping tools, spatial analysis, and quantitative modeling can enhance reconstructions of trade routes and resource flows in ancient India. Combining historical, economic, and archaeological perspectives can offer a more comprehensive understanding of early commercial systems.

Comparative Studies with Contemporary Civilizations

Comparative research with civilizations such as Mesopotamia, Persia, and Southeast Asia can reveal cross-cultural economic linkages and shared governance models.

Cultural and Ethical Dimensions of Commerce

Further exploration of how ethical norms influenced business conduct can deepen understanding of ancient governance. Studies of moral obligations and trade ethics can reveal how markets maintained stability and trust.

Integration of Legal Frameworks and Economic Policy

Focused research on legal prescriptions governing contracts, taxation, and price regulation can illuminate the institutional foundations of economic policy. Linking law and commerce offers valuable insights into historical statecraft.

Recommendations for Modern Policy

Modern policymakers can learn from the *Arthashastra's* balance between regulation and enterprise. Systems that promote ethical trade, transparency, and infrastructure investment foster sustainable economic growth. Encouraging cooperative trade associations and guild-like structures can enhance resource pooling and specialization in today's markets.

References

Aiyangar, K. V. R. *Some Aspects of Ancient Indian Polity.* Banaras Hindu University Press, 1941.

Altekar, A. S. *State and Government in Ancient India.* Motilal Banarsidass, 1958.

Basham, A. L. *The Wonder That Was India.* Sidgwick and Jackson, 1954.

Bhat, Rashid Manzoor. *Economic Governance and Public Finance in Kautilya's Arthashastra.* Concept Publishing Company, 2023.

Boesche, Roger. "Kautilya's Arthashastra on War and Diplomacy in Ancient India." *The Journal of Military History,* vol. 67, no. 1, 2003, pp. 9–37.

Chakrabarti, Dilip K. *Trade Routes and Early Commercial Centres in India.* Munshiram Manoharlal Publishers, 2001.

Chaudhuri, K. N. *Trade and Civilisation in the Indian Ocean: An Economic History from the Rise of Islam to 1750.* Cambridge University Press, 1974.

Ghosh, Amalananda, editor. *An Encyclopaedia of Indian Archaeology.* Vols. 1–2, Munshiram Manoharlal, 1989.

Habib, Irfan. "The Indus Civilization and the Early History of Indian Trade." *The Cambridge Economic History of India,* vol. 1, edited by Tapan Raychaudhuri and Irfan Habib, Cambridge University Press, 2002, pp. 45–68.

Jha, L. K., and K. N. Jha. *Chanakya: The Pioneer Economist of the World.* Bharatiya Kala

Prakashan, 1998.
Kangle, R. P. *The Kautiliya Arthashastra: Part II – An English Translation with Critical and Explanatory Notes.* University of Bombay, 1960.
Kosambi, D. D. *An Introduction to the Study of Indian History.* Popular Prakashan, 1956.
Majumdar, R. C., editor. *The History and Culture of the Indian People: Vol. 2 – The Age of Imperial Unity.* Bharatiya Vidya Bhavan, 1951.
Manrai, Rishi, and Utkarsh Goel. "Sustainable Economic Governance: Learning from Kautilya's Arthashastra." *Indian Journal of Public Administration,* vol. 63, no. 1, 2017, pp. 123–137.
Rangarajan, L. N., editor and translator. *Kautilya: The Arthashastra.* Penguin Books, 1992.
Rahman, Monsurur, Framarz Byramjee, and Reza Karim. "Commercial Practices in the Ancient Indian Peninsula: Glimpses from Kautilya's Arthashastra." *International Journal of Business and Management Invention,* vol. 3, no. 1, 2014, pp. 1–5.
Sastry, P. V. P. *Economic Life in Ancient India: As Depicted in the Jain Canonical Literature.* Motilal Banarsidass, 1978.
Sharma, R. S. *Aspects of Political Ideas and Institutions in Ancient India.* Motilal Banarsidass, 1959.
Singh, Upinder. *A History of Ancient and Early Medieval India: From the Stone Age to the 12th Century.* Pearson Education, 2008.
Spengler, J. J. "Economic Thought of Kautilya." *Indian Economic Journal,* vol. 18, no. 3, 1971, pp. 385–400.
Thapar, Romila. *Early India: From the Origins to AD 1300.* University of California Press, 2002.
Trautmann, Thomas R. *Kautilya and the Arthashastra: A Statistical Investigation of the Authorship and Evolution of the Text.* Brill, 1971.
Tripathi, R. S. *History of Ancient India.* Motilal Banarsidass, 1967.
Upadhyaya, V. *State and Economy in Ancient India.* Motilal Banarsidass, 1982.
Vij, Meenakshi, and Arindam Bhattacharya. "Ancient Indian Economic Ideas in Kautilya's Arthashastra and Their Relevance in Modern Management." *Journal of Management and Public Policy,* vol. 9, no. 2, 2018, pp. 5–12.

Intoxicating Drink Madya : Analysis from Vedic Prospective

Mrs. Mrinmoyee Samanta
Ph.D. Scholar
Dept. of Sanskrit, Pali, Prakrit
Visva Bharati, Santiniketan
Mob.- 9474113309
Gmail- mrinmoyee.dgp11@gmail.com

Abstract :

Madya is one drink among the other drinks used in the *Vedic* age. Only one information is found in the *Chāndogyo Upaniṣad*. The word *Madya* is available from the word *madyapaḥ* referred in the said *Upaniṣad*, which means a drunkard or the situation of an intoxicated person. Besides the scriptures of Kauṭilya, Caraka, Keith and Macdonell, in the Dictionary of Monier-Williams also, instead of any specific meaning, by the term *madya* any kind of fermented and intoxicated strong liquor has been meant. But, the different intoxicating and pleasant drinks were not only used for men, but those were offered to the gods also in the *Vedic* age. In the *Vedic* age, the different liquors made of various elements were identified in different names. So, all those intoxicating components as a whole or separately are called *madya*.

So, in this article, the nature of *madya*, the position of man after drinking, the use of it at present and its usefulness along with unusefulness have been discussed.

Keywords: Vedic period, Intoxicating liquor, Spirituous, M*adyapaḥ*, Sacrificial material.

Introduction :

There is a very ancient history of the preparation and consumption of alcoholic drinks in *Vedic* period. Drinking alcohol plays a vital social role in many cultures[1]. The *Vedas*, our earliest textual sources from *Vedic* period, there are references to what is clearly a fermented and intoxicating liquor called *madya*. This is a drink like other drinks, used in the *Vedic* period. Although there are many informations in regard to various drinks in the *Vedic* age, we get only one information about *madya* in *Chāndogyopaniṣad*. So, from the very first phase of the *Vedic* age, though different drinks were used, yet, the word *madya* is used in the *Chāndogyopaniṣad* only. There is similarity of this *madya* with other intoxicating liquors, but, it is very difficult to ascertain the characteristics or give vivid description of this drink by only one information. Yet, A.B. Keith and A.A. Macdonell have mentioned this as intoxicating liquor[2], considering the nature of this drink by one information only. According to Caraka, all kinds of strong liquors are *madya*[3]. Kauṭilya also has placed the *madya* as a variety of liquors beverages[4]. Generally, the practice of preparing and drinking of many beverages are mentioned from very ancient period. Various types of grains were available in *Vedic* period, and thus from around the turn of the Common Era many several intoxicating beverages are named, and in many cases described, as being prepared from rice, barley, wheat, plam sap, sugarcane products, honey, flowers and fruits, including dates and grapes. This *madya* (liqueurs) is typically quite sweet, it generally is not aged for long once the components are mixed, and could have resting periods during the production method, which allow the flavours to mingle. Drinking many kinds of

madya, sometimes single, some times in groups. The word *madya* in Sanskrit by means different forms derived from the verbal root √*mad*, which can mean amongst other things 'to be drunk' or 'to be intoxicated' as well as 'to be exhilarated' or 'to be glad'. In Sanskrit-English Dictionary, written in the late 19th century, Monier-Williams explains *madya* as 'any intoxicating drink, vinous or spirituous liquor, wine' and he translates a word meaning 'a jar for madya' as 'a vessel for intoxicating liquors, brandy jar'[6]. Another significant late 19th century dictionary that of Apte, also narrates *madya* as 'spirituous liquor, wine, any intoxicating drink'. Actually, Apte even foregrounds the term 'spirituous'[7].

Madya as Narrated in Vedic text :

In the *Chāndogyopaniṣad*, it has been said about this drink *madya* as –

तेभ्यो ह प्राप्तेभ्यः पृथगर्हाणि कारयाञ्चकार; स ह प्रातः सञ्जिहान उवाच —

न मे स्तेनो जनपदे न कदर्य्यो न मद्यपः ।

नानहिताग्निर्नाविद्वान् न स्वैरी स्वैरिणी कुतः ॥

यक्ष्यमाणो वै भगवन्तोऽहमस्मि, यावदेकैकस्मा ऋत्विजे धनं दास्यामि, तावद्भगवद्भ्यो दास्यामि, वसन्तु भगवन्त इति॥ Chand. Up. 5.11.5

In these verses, the king during praising the people of his country, has used the term *madyapa*. The word *madya* is not used directly in the stanza, but the word *madyapaḥ* is used there. Here, any kind of intoxicating drink has not been mentioned, but the poor condition of the drunkard, when he becomes intoxicated, has been described by this word, not to mean any intoxicating drink, this word has been used. Max Muller also has written the word drunkard to translate the word *madyapa*. So, in these stanza, the pixilated condition of the drunkard after drinking has been explained without mentioning the word *madya*. By this, it is realised that *madya* is such a strong intoxicating liquor that it transforms a man into worst possible character from his normal and gentle life.

Conclusion :

From this whole discussion, we get a mixed idea about *madya*. Though in the *Vedic* age, *madya* was used in the society, yet, we do not get any specific information, whether this *madya* was used directly in the *Vedic* sacrifices or how much was it's importance and utility in the *Vedic* sacrifices as one sacrificial material. However, it can be thought according to various opinions that no specific drink is meant by the word *madya* or there was not special drink named *madya* in the *Vedic* age. The producing process the nature of it was as like as other intoxicating liquors, which were in use in the *Vedic* age. That is to say that the term *madya* means any kind of strong intoxicating drink used in the *Vedic* period or the total of the intoxicating liquors of the *Vedic* age. So, in the *Chāndogyopaniṣad*, the word *madyapa* has been mentioned instead of *madya*, because a man becomes drunkard drinking excessively any intoxicating liquor. So, it can be said that the intoxicating liquors made of various materials, have been offered to the gods and goddesses in the *Vedic* sacrifices and the gods and goddesses have been pleased by getting those. For this reason, it can also be said that though the word *madya* has not been used directly in the *Vedic* sacrifices, yet, *madya* was used with other intoxicating liquors in the *Vedic* sacrifices. In the *Vedic* age as it was used in the sacrifices, so,

in the society also this drink was used. The importance and utility of this drink was not less in any way. At present also this is used specially. Many people of the present time of the world also drink these intoxicating liquors. This word *madya* used in the *Vedic* age is being used at present also. For example, we see, in Bengali, these drinks are called– *mad*, in Hindi - *sarāb* and in English - strong drink, wine, alcohol, booze, hooch etc. So, in course of time, the use *madya* has not been changed. It is continuing as unchanged in the society till today.

This term *madya* is found in the Epic and often in the *Dharmaśāstras*, as well as in medical texts[8]. Alcoholic drinks make exhilaration and a sort of mental exuberance. Hence, there popularity and also as a tonic for our health. But the good effects are slight compared to the quantity required to make them. So, people go on increasing the quantity of the beverage day after day and ultimately become addicted to it[9].

REFERENCE

1. https : // en.m.wikipedia.org / wiki / alcoholic drink.
2. A.A. Macdonell and A.B. Keith, *Vedic Index of Names and Subjects* (Vol.2), John Murray, Albemarle Street, W. London, Published for the Government of India, 1912 , p. 123.
3. Caraka. Su. 27.191.
4. Om Prakash, *Food and Drinks in Ancient India*, Munshiram Manohorlal, Delhi, 1961, p. 175.
5. https : // en.m.wikipedia.org / wiki / liqueur.
6. It is worth noting that the so-called St. Petersburg Lexicon of Bohtlingk and Roth, a major source for Monier-Williams' dictionary, only gives 'an intoxication drink' in this sense of madya, p.779.
7. Vaman Srivram Apte*, The Practical Sanskrit-English Dictionary,* Shiralkar & Co., Poona, 1890, p.837.
8. op.cit. A.A. Macdonell and A.B. Keith.
9. https : // www.google.co.in / amp / s / www. telegraph.co.uk / health-fitness / nutrition six-surprising-health-benefits-drink-alcohol / amp.
10. https : // www.eathis.com / benefits-of-alcohol.
11. https : // pubs.niaaa.nih.gov/arh24.

SELECT BIBLIOGRAPHY

1. Apte, Vaman Srivram, *The Practical Sanskrit-English Dictionary,* Shiralkar & Co., Poona, 1890.
2. Macdonell, A.A., Keith, A.B., *Vedic Index of Names and Subjects* (Vol.2), John Murray, Albemarle Street, W. London, Published for the Government of India, 1912.
3. Monier-Williams, *A Sanskrit-English Dictionary*, Oxford University Press, Oxford, 1899.
4. Max Muller, F. (ed.), *Sacred Books of the East (Part-1)*, Oxford University Press, Oxford, 1879.
5. Prakash, Om, *Food and Drinks in Ancient India*, Munshiram Manohorlal, Delhi, 1961.
6. https : // en.m.wikipedia.org / wiki / alcoholic drink.
7. https : // en.m.wikipedia.org / wiki / liqueur.
8. https : // www.eathis.com / benefits-of-alcohol.
9. https : // www.google.co.in / amp / s / www. telegraph.co.uk / health-fitness / nutrition six-surprising-health-benefits-drink-alcohol / amp.
10. https : // pubs.niaaa.nih.gov/arh24.

Educational Institutions: *Upanayana* and Vedic Learning in the *Āpastamba* Tradition

Srabani Maharana
Ph.D. Research scholar
Department of Sanskrit
Utkal University, Vani Vihar, BBSR
Email- srabanimaharana67@gmail.com
Phone no- 8908389696

Abstract

The *Āpastamba* tradition of the *Kṛṣṇa Yajurveda* preserves one of the earliest and most comprehensive visions of Vedic education in ancient India. Rooted in the *Āpastamba Dharmasūtra* and *Gṛhyasūtra*, this system articulates a holistic educational philosophy centered on the rite of *Upanayana* the initiation that marks a student's symbolic rebirth (*dvija-janma*) and entry into the disciplined life of *brahmacarya*. The *Upanayana* transforms the child into a seeker of sacred knowledge under the guidance of a *ācārya*, whose household serves as the nucleus of Vedic learning. The *Āpastamba Dharmasūtra* prescribes detailed rules for the student's conduct, emphasizing chastity, humility, service, and the ritual duties that accompany the study of the Veda.[1] Learning is presented as a sacred duty (*adhyayana*) sustained by *śraddhā* (faith), *tapas* (austerity), and *guru-bhakti* (devotion to the teacher). The teacher is to be revered as divine आचार्यो देववत् पूज्यः ॥[2] and knowledge transmission occurs through oral repetition and memorization, ensuring both accuracy and sanctity of the *śruti*. This tradition reflects an early institutional model of education, centered on small *gurukulas* where intellectual and moral formations were inseparable. Far from being a mere pedagogical framework, the *Āpastamba* system embodies a comprehensive view of education as moral cultivation and spiritual refinement. The study of *Upanayana* and *brahmacarya* in the *Āpastamba* tradition thus reveals a deeply spiritual conception of education one that unites intellectual mastery with the pursuit of *dharma* and self-realization (*ātma-samskāra*).

Keywords: *Āpastamba Gṛhyasūtra, Āpastamba Dharmasūtra, samāvartana, Upanayana, Yajñopavīta*, *gurukula* etc.

1. Introduction

Education in Vedic India was a sacred institution rooted in the pursuit of *dharma*, *vidyā*, and *mokṣa*. Among the various Vedic *śākhās*, the *Āpastamba* School is notable for preserving systematic guidelines on initiation, student life, and the role of the teacher. The *Āpastamba Kalpasūtra* comprising the *Śrauta*, *Gṛhya*, *Dharmasūtra*, and *Śulba Sūtras* presents an integrated view of Vedic ritual and education (Caland, 1921; Bühler, 1879). These texts reveal that education was not merely academic but moral and spiritual training aimed at the holistic development of the individual.

The *Āpastamba* tradition belongs to the ***Taittirīya* School** of the ***Kṛṣṇa Yajurveda***, one of the four Vedic traditions. Its textual corpus includes:

- *Āpastamba Śrautasūtra* – on public sacrifices
- *Āpastamba Gṛhyasūtra* – on domestic rites
- *Āpastamba Dharmasūtra* – on ethics, law, and education

---

[1] *Āp. Dh. Sū*. 1–I.3.

[2] Ibid. I.2.7.6)

- *Āpastamba Śulbasūtra* – on altar geometry

2. *Upanayana*: The Rite of Initiation

2.1. Meaning and Significance

The term *Upanayana* (Sanskrit: उपनयन) derives from *upa* ("near") and *nayana* ("leading"), signifying the act of leading the student to the teacher (*ācārya*) and to Vedic knowledge. In the *Āpastamba Gṛhyasūtra*, the *Upanayana* is described as the formal beginning of a boy's life as a *brahmacārin* (celibate student).[1] It marked a spiritual rebirth (*dvija*), granting eligibility to study the Veda (*adhyayanādhikāra*).

The *Upanayana* rite marks the spiritual "second birth" (*dvija-janma*), enabling one to study the Veda. *Āpastamba* opens his *Dharmasūtra* with the sequence of this initiation:

उपनयनं त्रयो वर्णः कुर्युः ॥[2]

"The three twice-born classes shall perform the initiation."

He prescribes specific ages for each varṇa:

ब्राह्मणस्य अष्टमे वर्षे उपनयनं कुर्यात्, क्षत्रियस्य एकादशे, वैश्यस्य द्वादशे ॥[3]

"The initiation of a *Brāhmaṇa* should be in the eighth year, of a *Kṣatriya* in the eleventh, and of a *Vaiśya* in the twelfth."

Through this ceremony, the child symbolically dies to his former social identity and is reborn as a seeker of Vedic truth. The teacher (*ācārya*) becomes his spiritual father (*ācāryaḥ pitṛvad bhavati*)[4], and the *Gāyatrī* mantra serves as the first lesson, conferring entry into the world of sacred speech (*vāg-dīkṣā*).

2.2. Age and Eligibility

The *Āpastamba Gṛhyasūtra* prescribes specific ages for the initiation[5]:

- *Brāhmaṇa*: in the eighth year after conception,
- *Kṣatriya*: in the eleventh year,
- *Vaiśya*: in the twelfth year.

These distinctions reflect the varṇa-based structure of ancient society, where education was integrated with social duty (*svadharma*). The initiation was to be performed under the supervision of a competent teacher belonging to the same Vedic tradition.

Āpastamba's Dharmasūtra gives detailed rules for the student's conduct[6]:

The child receives a sacred thread (*Yajňopavita*) and begins formal Vedic study.[7] When the Aryans became agriculturists and spinning and weaving came into existence, a cotton cloth was offered to the student. According to the *Āpastamba* and the *Baudhāyana gṛhyasūtras*, this piece of cloth should have been woven in the house of the *Brahmacāriṇ* just before the ceremony.

वासः सद्यकृत्तोत्तम् ॥[8]

Discipline and Daily Duties

- Chastity, obedience, and self-control are central.
- The student rises early, performs ablutions, and tends the teacher's fire (*ācāryāgni*).
- He must beg for alms (*bhikṣā*) and offer them first to the teacher before eating.
- He wears simple garments, usually of bark or cloth, and shaves or keeps a small tuft

[1] *Āp. Gṛ. Sū.* 1.1.1–1.2.10.
[2] *Āp. Dh. Sū.* I.1.1.1
[3] Ibid. I.1.1.19–20
[4] Ibid. I.2
[5] *Āp. Gṛ. Sū.* 1.1.3–5.
[6] *Āp. Dh. Sū.* I.2–I.3.
[7] Ibid. iv. 10. 5.
[8] B.G.S. ii. 5.11; *Āp. Gṛ. Sū.* 11.16.

(*śikhā*).

Ethical Conduct

- He should not look at or speak to women casually.
- He should always speak the truth and control anger.
- Sleep, food, and speech are to be regulated all fostering tapas (austerity) and śraddhā (faith).

Learning Process

- Learning is oral and mnemonic the *ācārya* recites, and the student repeats (*adhyayana*).
- The subject matter includes:
    - The Vedas (especially the *Yajurveda*)
    - The *Vedāṅgas* (phonetics, ritual, grammar, etc.)
    - Later, the *Dharmasūtra* itself was used for ethical instruction.
- Repetition, memorization, and correct pronunciation (*śikṣā*) are crucial mistakes in recitation are considered sacrilegious.

The Teacher–Student Relationship

- The teacher (*ācārya*) is treated as divine: "The teacher is the image of the gods"[1].
- The student serves the teacher as part of his training fetching water, fuel, and performing menial tasks.
- The guru–*śiṣya* bond is central to transmitting not only texts but also dharma and values.
- There is no object on this earth by giving which one can free himself from the debt of even a teacher who teaches a single letter.

एकमप्यक्षरं यस्तु गुरुः शिष्ये निवेदयेत् ।
पृथीव्यां नास्ति तद्द्रव्यं यद्दत्वा त्वनृणी भवेत् ।। [2]

- The *Āpastamba Dharmasūtra* lays down an elaborate code for the student's life, emphasizing purity, restraint, and obedience. The rules are both ethical and ritualistic, demonstrating that learning was inseparable from character formation.[3]

आचार्यस्य प्रियम् कुर्यात् प्राणानामि अपि त्यागेन ।।[4]

"He shall do what is pleasing to the teacher, even at the cost of his life."

- The student's daily duties include fetching fuel, collecting alms (*bhikṣā*), tending the teacher's fire, and performing personal austerities:

भिक्षां गृहित्वा आचारस्य समर्पयेत्, ततः शेषं भुञ्जित ।।[5]

- "Having gathered alms, he should first offer them to the teacher; then he may eat what remains."
- Food, dress, and speech are all regulated to cultivate inner control (*tapas*). The student must remain celibate, avoid idle talk, and respect elders.
- A *Brāhmaṇa* passage quoted in the *Gṛhyasūtras* asserts that the *Snātaka* was a powerful personality.

महद्वै एतद्भूतं यः स्नातकः ।[6]

- The ideal of self-restraint (*saṃyama*) is repeatedly stressed:

ब्रह्मचारी वाग् इन्द्रिये जितात्मा भवेत् ।।[7]

---

[1] *Āp. Dh. Sū*. I.2.7.6
[2] लघुहारित
[3] *Āp. Dh. Sū*. I.2–I.3)
[4] Ibid.I.2.7.11)
[5] Ibid. I.2.8.9–10)
[6] *Āp. Gṛ. Sū*. iii. 9.8.
[7] *Āp. Dh. Sū*. I.2.5

"The student should be self-controlled in speech and in his senses."

2.3. Ritual Procedure

The *Upanayana* ceremony included several symbolic acts:

- Investiture with the *Yajñopavīta* (sacred thread), signifying spiritual readiness.

यज्ञोपवीतं परमं पवित्रं प्रजापतेर्यत्सहजं पुरस्तात् ।
आयुष्यमग्र्यं प्रतिमुञ्च शुभ्रं यज्ञोपवीतं बलमस्तु तेजः ॥[1]

- Begging for alms (*bhikṣā*), teaching humility and dependence on the guru.
- Initiation into the Gāyatrī Mantra (*Sāvitrī-upadeśa*), considered the core of Vedic learning.[2]
- Taking vows of celibacy, obedience, and service (*guruśuśrūṣā*).

This ritual transformed the child into a disciplined seeker of truth, ready to undertake years of learning in the *gurukula*.

3. The Gurukula System: Educational Institution of the *Āpastamba* School

3.1. Structure and Environment

The *gurukula* (teacher's household) functioned as both the residence and the institution of learning. Unlike later monastic universities such as *Nālandā* or *Takṣaśilā*, the *Āpastamba* system emphasized personal instruction and moral training in small, residential settings (Olivelle, 1999).

The student (*śiṣya*) lived under the authority of the *ācārya*, serving him daily, performing household tasks, and learning by observation and recitation. The *gurukula* was thus a sacred microcosm of society, fostering discipline, service, and humility.

3.2. Curriculum and Methods

The curriculum, inferred from the *Āpastamba Dharmasūtra* and related texts, included:

- Vedic recitation and memorization (adhyayana)
- Phonetics and pronunciation (*śikṣā*)
- Grammar (*vyākaraṇa*)
- Ritual procedure (*kalpa*, *śrauta*, *gṛhya* rites)
- Ethics and social law (dharma)

Instruction relied heavily on oral transmission (*śruti-paramparā*), emphasizing accurate recitation and understanding. According to *Āpastamba Dharmasūtra*, the student's progress depended not only on intellect but also on moral character and devotion to the teacher.[3]

4. Discipline and Ethical Education

The *Āpastamba Dharmasūtra* outlines the *brahmacārin's* duties:[4]

- Restraint of the senses (*indriyanigraha*)
- Truthfulness (*satya*), non-violence (*ahiṃsā*), and purity (*śauca*)
- Respect for the teacher and elders
- Daily recitation of the Veda and observance of silence (*mauna*) during study

The student was also expected to avoid indulgence in luxury and maintain humility. Violations of these duties were treated as transgressions against *dharma*, not mere breaches of academic discipline. The ultimate aim was to cultivate *sadācāra* righteous conduct rooted in self-knowledge.

The student expresses gratitude to the guru by offering ***Dakṣṇā*** **(gifts, donations, or service).**

---

[1] *Pā. Gṛ. Sū.* 2.2.10.
[2] *Āp. Gṛ. Sū.* 1.2.5
[3] *Āp. Dh. Sū* .1.2.6.13–14,
[4] Ibid.1.2.7–1.2.9.

विद्यान्ते गुरुमर्थेन निमन्त्र्य कृतानुज्ञानस्य वा स्नानमिति ।[1]

5. Completion of Education: *Samāvartana*

Upon completing his studies, the student underwent the *Samāvartana* or convocation ceremony[2]. This rite symbolized the student's transition from celibate life to that of a householder (*gṛhastha*), equipped with knowledge and virtue. The teacher's final instruction (*ānantarya-upadeśa*) emphasized continued adherence to *dharma* and lifelong learning—a reflection of the holistic ethos of the *Āpastamba* school.

When the *ācārya* was satisfied that the student had mastered his lessons and disciplined his mind, the student underwent the *samāvartana* or "returning ceremony." *Āpastamba* notes:

वेदं अधित्य समावर्तेत ।।[3]

"Having completed the study of the Veda, one should return home."

This marked the end of student life and the beginning of *gṛhastha āśrama*, the householder stage. Yet even after *samāvartana*, the obligation to preserve and recite the Veda continued throughout life. **Manu says, "Being permitted by the guru, one should perform his Samavartana and marry a woman etc."**

गुरुणानुमतः स्नात्वा समावृतो यथाविधि ।
उद्वहेत द्विजो भार्यां सवर्णां लक्षणान्विताम् ।।[4]

6. Philosophical and Pedagogical Ideals

The *Āpastamba* tradition represents an integration of ritual precision and ethical universalism. It recognizes learning as both a sacred duty (*svadharma*) and a spiritual discipline (*sādhanā*). The teacher–student relationship was grounded in reverence (*guru-bhakti*) and personal transformation rather than institutional formality.

As Patrick Olivelle (2000) observes, the *Āpastamba Dharmasūtra* stands at the intersection of ritual orthodoxy and moral innovation, emphasizing self-restraint and social responsibility as the true outcomes of education. Thus, the *Āpastamba* tradition can be seen as a prototype of holistic education one that fuses intellectual, ethical, and spiritual growth.

The *Āpastamba* system operated entirely on **oral transmission (*śruti-paramparā*)**. The teacher recited, and the student memorized through constant repetition. Precision in pronunciation and intonation was essential since Vedic recitation was considered a form of sacrifice (*yajña*).

अधीत्य वेदमाचार्यः शिष्यानध्यापयेत् ।।[5]

"Having learned the Veda himself, the teacher shall cause the pupils to study."

The student's devotion to the teacher was paramount:

आचार्यो देववत् पूज्यः ।।[6]

"The teacher is to be honored as a god."

Education thus became a sacred relationship between *guru* and *śiṣya*, grounded in reverence and discipline. The *gurukula* was not just an academic institution but a miniature moral

---

[1] *Āp. Gṛ. Sū*. iii. 8.
[2] Ibid. 1.3.9–1.4.4
[3] *Āp. Dh. Sū*. I.3.11.1.
[4] M. S. iii. 4.
[5] Ibid. I.3.9.1
[6] Ibid. I.2.7.6

community.

7. Conclusion

In the *Āpastamba* tradition, the *Upanayana* and the subsequent process of Vedic learning constitute a structured and deeply symbolic educational framework that integrates spiritual, intellectual, and moral cultivation. The *Upanayana*, beyond its ritual significance, functioned as an institutionalized initiation into the disciplined life of the *brahmacārin*, marking the beginning of an individual's formal engagement with sacred knowledge and ethical responsibility (*Āpastamba Dharmasūtra* I.1.1–2). Within this pedagogical framework, the *guru–śiṣya* relationship held central importance, facilitating not only the oral transmission and memorization of Vedic texts but also the cultivation of values such as humility, self-restraint, and devotion to duty (Olivelle, 1999). *Āpastamba's* prescriptions emphasize education as an enduring process aligned with *dharma*, where learning is inseparable from ethical conduct and social order. Consequently, the *Āpastamba* tradition articulates an early and sophisticated educational philosophy one that harmonizes intellectual rigor with moral discipline and spiritual realization, thereby exemplifying the holistic and integrative vision of ancient Indian pedagogy (Kane, 1941; Altekar, 1934).

Bibliography

1. Āpastamba Dharmasūtra, ed. Georg Bühler, *The Sacred Books of the East*, Vol. 2. Oxford: Clarendon Press, 1879.
2. Āpastamba Gṛhyasūtra, ed. and trans. Willem Caland, *Altindische Zauberei*. Leipzig: Harrassowitz, 1921.
3. Kane, P. V. *History of Dharmaśāstra*, Vol. II. Poona: Bhandarkar Oriental Research Institute, 1930–1962.
4. Olivelle, Patrick, *Dharmasūtras: The Law Codes of Āpastamba, Gautama, Baudhāyana, and Vasiṣṭha*. Oxford: Oxford University Press, 1999.
5. Gonda, Jan. *Aspects of Early Viṣṇuism*. Delhi: Motilal Banarsidass, 1965.
6. Altekar, A. S. *Education in Ancient India*. Benares: Indian Book Shop, 1934.
7. Patrick Olivelle (trans.), *The Dharmasūtras: The Law Codes of Āpastamba, Gautama, Baudhāyana, and Vasiṣṭha* (Oxford University Press, 1999).
8. Robert Lingat, *The Classical Law of India*, 1973.
9. S. N. Dasgupta, *A History of Indian Philosophy*, Vol. 1 ,Cambridge, 1922.
10. M. N. Dutt (ed.), *Āpastamba Gṛhyasūtra and Dharmasūtra*, Calcutta, 1879.

Architectural And Iconographic Legacy of the Pallavas

Varsha. V
Research Scholar
Department of Sanskrit
University of Kerala, Kariavattom Campus
Email lachupaaru16@gmail.com
Ph: 9072315084

ABSTRACT- In ancient times, excavations of the Indus Valley civilization initially revealed the art of architecture and sculpture in India. Art flourished everywhere in India. Indian people especially greeted and welcomed the innovations. In South India, during the period of Pallavas, the kings from the dynasty initiated the action for the architectural and construction work. According to their work, the famous temples originated. The paper mainly deals with the architectural and iconographical aspects of the Pallava period. It also describes the iconographical representations and symbols in it.

KEYWORDS: Maṇḍapa, Sculpture, Architecture, Symbols.

INTRODUCTION- The origin of the architectural and iconographical works started in the Indus Valley civilization. During the excavation era of the Indus Valley civilization, metal and stone sculptures, mud potteries, etc. The priest-king and the dancing girl are two important sculptures excavated from Mohenjo-Daro. These sculptures indicate the lifestyle, artistic creation, and culture of the people who lived there. Years ago, in India, the art of architecture got a prominent role. Especially in South India, the architecture of temples has flourished very well. Tamilnādu is a state in India, and it is located in the southern region of India. In earlier times, the rulers and dynasties, according to the specific era, developed the architectural and iconographical art in that place. The Pallava era started around AD 600-900 CE. The architectural and iconographical contributions of this era are great. The decoration works on the pillars of the temple, and different designs and decorations are appreciable.

Pallava kings took the initiative for the construction of temples. Worship has become a part of their culture. So, the temple was a needed construction at that time. Hinduism, like śaiva-vaiṣṇava and śākteya concepts, was already established at that time. So in the period of Pallava King Mahendra, the pillars, maṇḍapā-s, and other carved forms were constructed. After that, the Māmalla era started. During this era, the carving methods and construction techniques were improved compared to the previous era. The sculptor's focus on the construction of the ratha. Ratha is also known as the chariot. But in ancient times, Ratha was considered a shrine. During the King Rājasimhavarman period, the sculptors were obsessed with single-stone creations. Ratha construction is also followed by the single-stone carving method. The Shore Temple is one of the major contributions of the pallavās. These temples are situated at the seaport. It is very famous for its architectural and iconographical aspects. These are some historical aspects of the development of architecture and iconography in India. Its paper specializes in the culture

and construction of Hinduism, like temples, idols, etc. The paper mainly deals with the architectural and iconographical creations and symbolism during the Pallava era. The styles of the temple, the types of designs, and the iconographical representation of forms, idols, etc, are described in it.

ARCHITECTURAL AND ICONOGRAPHIC LEGACY OF THE PALLAVAS

India has aesthetic sculptures and architectural works. In Southern India during the period of the Pallava dynasty, the kings of Pallava initiated the development of art and culture. pallavās contributed many things to this subject. At that time, the developing era of sculpture and architecture was through five royal dynasties. Pallava, Chola, pāndya, vijayanāgara, and Madhura era. Mahendra, Māmalla, Rājasimha, and Nanḍavarma were some of the major kings who ruled in the Pallava dynasty. At the time, King Mahendra began the construction works. The construction works initially started in the form of pillars. Pillars were decorated with various shapes and designs. After pillar construction, sculptors obsessed with the making of maṇḍapā-s. Maṇḍapā-s mainly consist of huge halls with pillars. The sub-religions in Hinduism, like śaiva-vaiṣṇava-śākteya, etc., are already established in the period. So the construction of the temple had a prominent role in the period. The Maṇḍapa construction also included cellars. During the period of Māmalla, the pillars and maṇḍapā-s are constructed with new designs and modifications than the previous era. The top and end portion of the pillars is carved and placed with a dragon-like creature, it is the figure of vyāḷi. Mainly, it is used as a decorative motif. The figure symbolizes the power and strength of the kings during the war. The rulers connect the artwork with war. The figure symbolizes war as a major thing. The figure also symbolizes protection. Here, the maṇḍapā-s and temples are built with single-stone construction. Each maṇḍapa is constructed with a 7.65m breadth and 4.5-6 m height. Each of them has a 7.62 m girth. Each pillar is constructed with a 2.74m height and 0.3-0.6m breadth. Each cellar constructed with a rectangular shape Rathā-s was also constructed in the era. Ratha is also called a chariot, but during the period, it was constructed as a shrine or sub-shrine. The rathā-s are placed near the main temple. It is also an example of monolithic art. Rathā-s are mainly constructed in a square shape. Bhīma, Mahadevan, etc., are some rathā-s that were constructed in the māmallapuram era. According to the Māmallapuram era, the temples are mainly built with a single stone. The Lord śiva is considered the main deity of the temple. The idol is also constructed with a single stone. During the Pallava period, the dragon figures were mainly carved on stone. During the period of King Māmalla, the carving works and designs were innovated, as at that time the carvings were done with polished stones. Māmallapuram temple can be considered as an architectural and iconographical heritage. In the temple, there are many kinds of figures and forms carved on the stone. The figures of animals such as lions, elephants, and bulls are some prominent figures among them. These animal figures represent and symbolize the Durga, Indra, and śiva. The sculptors also carved some engravings with beautiful designs and decorations on the top of the ceiling portions of the temple. The forms of Viṣṇu carved on the mahiṣāsura maṇḍapa. Most of the temples and building constructions in Māmallapuram are incomplete.

According to King Rājasimha, they were obsessed with architectural works on buildings rather than carvings of stone. According to the contribution of Pallava, the shore temple

construction is appreciated. The temple was constructed near the seashore or an ancient seaport-like harbor. That is the reason behind the name of the temple. It was built in the 7th century. The entrance of the temple faced the east. The first light of the sun shines on the face of an idol installed at the temple. The part of the sanctum-sanatorium of the temple is placed near the seashore. The temple consists mainly consisting two gopurams. So the construction is called gopuradvaya. The shore temple and the ratha called dharmarāja are constructed with similarities. Dharmarāja Ratha was initially placed as a Buddha monastery. It was further renovated and transformed into a Hindu temple. So the designs and styles of the temple mostly follow and are suited to the shore temple. The Shore temple consists of variously designed pillars. The pillars are constructed with beautiful carvings, sculptures, and forms. An iconic form constructed in the pillar is the figure of a lion. That mainly indicates and symbolizes horrifying anger with an attacking posture. The sculpture also symbolizes the strength and power of kings. Most of the symbols and forms in the Pallava era point the things like anger, courage, etc. These emotions and gestures also indicate the event of war. The seashore temple is surrounded by huge walls like a boundary. On the huge boundaries, carved with sculptures or figures of bulls. These bull sculptures are carved with a kneeling posture. The entrance door of the temple is decorated with different carvings and images. In the temple, the corridor portion also has carvings and images. Each side of the walls in the corridor is carved with figures described in texts like Purāṇa and Ithihāsa. Ancient temples like Kailāsanātha temple, Ekāmbara temple, etc., are some other examples of the aesthetic beauty of architecture. These temples are also famous for various carvings and sculptures.

CONCLUSION- Ancient buildings and constructions are very well organized in the era. It is not easy to perish like current-era buildings. The architects in the current era constructed the buildings with cement, brick, stone, etc. In ancient times, people used black stone for construction. The black stone is good for building constructions. Black stones are hard and they can last for decades. It is very easy to clean. It is resistant to fire and pests, and it can be adapted to suit different needs. It is very long-lasting and durable. These types of qualities of stone make ancient, valuable constructions long-lasting and durable forms. The making and preserving of these constructions are very appreciable. The current era has various kinds of styles and designs of construction. But these are all from the variant forms of the ancient styles and architecture. In the current era, temple architecture and sculpture flourished, and it has a great place in technical science. The reason behind the appreciation and achievement is the initiative taken by the ancestors. This art not only indicates the historical aspects, It also indicates the culture and lifestyle of people in ancient times.

REFERENCES

1. Chandrika B.T, Drāvida śilpakala, Thiruvananthapuram, Kerala Bhasa institute, 1974.
2. David Pickering (Ed.) Eyewitness Religion, Great Britain, Dorling Kindersley Limited, 1996.
3. Singh Upinder, A History of Ancient &Early Medieval India, Pearson, Rahul print O pack India, 2009.
4. Sharma Manoj, Hindu art and sculpture, Rini publication, Allahabad, Noni printers, Allahabad, 2017.

Ancient Indian Number Systems: A Glimpse into the Past

Devu A S
Research Scholar, Department of Sanskrit,
University of Kerala, Kariavattom Campus,
Thiruvananthapuram, Kerala.
Mail- devuas1997@gmail.com
Phone: 6238434373

ABSTRACT

The mathematical heritage of ancient India continues to inspire through time as one of the most significant contributions to human intellectual history. The ancient Indian mathematical tradition pioneered highly systematic and innovative notational systems for representing numbers, many of which were deeply connected with astronomical, ritual, and poetic disciplines. Among the distinctive numerical systems depicted by Indian mathematicians and astronomers, the *Kaṭapayādi*, *Bhūtasaṃkhyā*, and *Āryabhaṭīya* number systems stand out as elegant devices for encoding large numerical values in mnemonic, versified form. It argues that these systems not only facilitated memorisation and poetic encoding of numerical data but also reveal a comprehensive Indian intellectual culture in which linguistic, astronomical, and mathematical concepts were closely connected.

This article highlights these three numerical systems, explores their structural features, illustrates their use, and reflects on their significance for the history of mathematics. The study further examines their structural logic, practical applications in astronomy and prosody, and their everlasting influence on mnemonic and computational methods.

KEY WORDS

Mathematics, Astronomy, Kaṭapayādi, Bhūtasaṃkhyā, Āryabhaṭīya number system

INTRODUCTION

Mathematics in ancient India was an integral part of the intellectual and cultural framework that combined ritual, astronomy, language, and philosophy. Numbers are the foundation of all human progress, from trade and astronomy to architecture and philosophy. Long before the modern decimal system became universal, ancient India had already developed highly advanced methods for counting, recording, and calculating. The Indian number systems, evolving over thousands of years, reflect not only mathematical brilliance but also the deep cultural and philosophical insights of the civilisation. From the use of simple tally marks and symbolic numerals in the Vedic period to the invention of the concept of zero and the development of the place value system, ancient Indian mathematicians laid the groundwork for modern arithmetic.

The oral and poetic nature of Indian scholarship encouraged the encoding of numerical information through verses, symbols, and mnemonic patterns, rather than through abstract

algebraic notation. This gave rise to ingenious number-representing systems in which sounds, syllables, or words functioned as numerals.

ANCIENT INDIAN NUMBER SYSTEMS

Almost all mathematical information, including numerical values, theorems, equations, etc., was given as slokas in ancient India, which is entirely different from the current method used in modern mathematics. These number systems were used by ancient astronomers and mathematicians for easy representation. Among them, kaṭapayādi, bhūtasaṃkhyā and Āryabhaṭīya number systems were widely used. A glance at all three number systems is given below.

Kaṭapayādi number system

The Kaṭapayādi number system is a traditional Indian alphasyllabic numeration system in which consonants and vowels are assigned numerical values, allowing numbers to be written as words or short phrases. South Indian astronomers and mathematicians commonly used this system. It's a unique system in which each digit represents a specific consonant sound, allowing numbers to be represented as words or phrases.

Sankaravarman, a famous Keralite astronomer and mathematician, in his famous book Ṣadratnamālā, gives an explanation of the use of the Kaṭapayādi number system. He described it as follows,

नञावचश्च शून्यानि संख्या: कटपयादयः ।
मिश्रे तूपान्त्यहल् संख्या न च चिन्त्यो हलस्वरः ॥

It states: 'ñ, na, and the vowels denote zero; the letters in succession beginning with ka, ṭa, pa, ya denote the digits. In a conjoint consonant, only the last one denotes a number, and a consonant not joined to a vowel should be disregarded.

In the Kaṭapayādi number system, the consonants क to झ and ट to ध carry the values 1 to 9; the consonants प to भ carry values 1 to 4; the consonants य to ह carry values 1 to 8; ञ, न, and all vowels used independently in the beginning are equal to zero. Vowels do not have any value if used with consonants or used independently in between. When a compound consonant occurs, only the last consonant is taken for its numeric value; vowels combined with consonants carry no separate value, and when a consonant is not joined to a vowel and stands alone, it is disregarded. A general rule is there- "अङ्कानाम् वामतो गतिः", which means, numbers go from right to left. Thus, digits are written from right to left with place values. That means, digits are placed from rightmost as units, then tens, then hundreds, etc., but encoded as sounds or letters read left to right (the reversed encoding is done here).

According to the system, 1 is represented by the letters क, ट, प, य, 2 by the letters ख, ठ, फ, र, 3 by the letters ग, ड, ब, ल, 4 by the letters घ, ढ, भ, व, 5 by the letters ङ, ण, म, श, 6 by the letters च, त, ष, 7 by the letters छ, थ, स, 8 by the letters ज, द, ह, 9 by the letters झ, ध, 0 is represented by the letters ञ, न and vowels standing by themselves.

For example, the word सरस्वती can be denoted as 6427 (स- 7, र- 2, स्व- 4, ती- 6). This number system is used in mathematical and astronomical works that originated in ancient India. It is useful for various purposes, including poetry composing, mathematical computations and inscribing numbers. This number system enables poets to compose poems easily.

The Kaṭapayādi system was widely utilised in astronomical tables for encoding planetary positions, sidereal periods, etc. and in mathematical treatises and in poetic contexts, where embedding a number as a word or verse aided memorisation and recitation.

By enabling numbers to be encoded as words, the system functioned as a mnemonic device where scholars composed verses that included numerical data without breaking meter or style, making transmission easier in an oral tradition. The Kaṭapayādi system, therefore, stands as a prime illustration of how numerical notation was blended with language, creating a methodology which is unique in the history of mathematics.

Bhūtasaṃkhyā system

The Bhūtasaṃkhyā system is another ancient Indian numerical notation system in which regular Sanskrit words or synonyms denote digits by virtue of symbolic association, and these words are combined to represent large numbers. As with the Kaṭapayādi scheme, digits are placed from right to left; the words themselves form a continuous phrase, typically in verse form, which conceals the numerical value within poetic expression.

In Bhūtasaṃkhyā, common nouns, metaphors or mythological synonyms carry digit-values: e.g., the moon (and its synonyms) = 1; eyes, ears, nose, etc., = 2; fire, gunas, lokas and Rama = 3; the Vedas, ocean = 4; sense-organs, bhoota, Kamadeva, air = 5; seasons, Vedāṅga = 6; muni, mountain, swara = 7; Vasus, serpent, prākṛti, knowledge = 8; holes/openings, nanda = 9; dik (directions), pāṃgthi (rows) = 10; and so on. Zero is often denoted by synonyms of sky or space. An example for Bhūtasaṃkhyā number notation is, "Vyoma-soonya-sara-adri-indu-ranthra-adri-adri-sara-indavaha" encodes the number 1,577,917,500 as follows: Vyoma=0, soonya=0 (zero), sara=5, adri=7, indu=1, ranthra=9, adri=7, adri=7, sara=5, indavaha=1.

The Bhūtasaṃkhyā system is used mainly to convey large numbers, such as the number of days in a mahā-yuga or the sidereal periods of planets, in highly poetic or mnemonic form. It is a method of integrating numerical magnitude within Sanskrit verse that Indian astronomers and mathematicians commonly used for representing data. Its principal advantage was mnemonic; by using familiar words or synonyms, authors could compose memorable poetic lines that simultaneously carried numerical meaning. This number system is clearly depicted in Sankaranarayana's commentary for Laghubhāskarīya.

The main advantage of this number system is that several synonyms can be used to represent the data in a poetic style to keep the metre or rhythm. Astronomers and mathematicians used this method to recall large tables of numbers. Like the Kaṭapayādi number system, here also digits are written from right to left with place values.

Āryabhaṭīya number system

The Āryabhaṭīya number system was named after the renowned ancient Indian mathematician Āryabhaṭa. It was first introduced by him in his famous astronomical and mathematical treatise Āryabhaṭīya. This numerical notation system is clearly described in the second verse of the Gītikā pāda of Āryabhaṭīya as follows,

वर्गाक्षराणि वर्गेऽवर्गेऽवर्गाक्षराणि कात् ङ्मौ यः ।
खद्विनवके स्वरा नव वर्गेऽवर्गे नवान्त्यवर्गे वा ॥

The varga letters from क to म are placed in the varga places and the avarga letters (य to ह) are placed in the avarga places, thus य equals to ङ्मौ (ङ + म = 5+25= 30= य). Nine vowels are

used to denote in the varga and avarga places. The Varga letters from क to म have the values from one to twenty-five. The avarga letters from य to ह have the value starting from thirty and continue up to one hundred. (य =30, र =40, ल =50, व =60, श =70, ष =80, स =90, ह= 100).

Small or large numbers can be written using this number system. It is important to remember that for short and long vowels that come along with the consonants, the values are the same. For example, क, का = 1, कि, की = 1×10^2, कु, कू = 1×10^4, कृ, कॄ = 1×10^6, कॢ, कॣ = 1×10^8, के = 1×10^{10}, कै = 1×10^{12}, को = 1×10^{14}, कौ = 1×10^{16}. This number system thus enables very large values to be encoded by single syllables.

One of the examples given by Āryabhaṭa is the number of earth-rotations in a yuga, encoded as ङिशिबुण्लृष्खृ, which decodes, (ङि =5×100 =500) + (शि= 70×100 =7000) + (बु =23×10000 =230000) + (ण्लृ= 15×100000000 =1500000000)+ (ष्खृ= (2+ 80)×1000000) = 1,58,22,37,500.

The Āryabhaṭīya system is powerful in encoding very large numbers concisely and in integrating numeric expression into poetic and astronomical contexts. Its use highlights the fact that the alphabetic-letter-to-number method was well developed in Indian mathematical tradition and that large numerical quantities were not only computed but often recited, memorised and transmitted in verse.

SIGNIFICANCE OF ANCIENT INDIAN NUMBER SYSTEMS

Interplay of Language and Mathematics

These systems clearly show the Indian tradition where language, poetic structure (prosody), and mathematics were not treated as separate subjects; they were all connected.

For example, the Kaṭapayādi system aligns well with Sanskrit metrical constraints; the Bhūtasaṃkhyā system embeds numerical values in metaphorical vocabulary; the Āryabhaṭīya system uses vowel length and letter categories as place-value indicators. Hence, the numeration methods reflect the fusion of literary and mathematical cultures.

Place-Value and Positioning of Numbers

While the Kaṭapayādi and Bhūtasaṃkhyā systems themselves are not positional in the modern sense, the Āryabhaṭīya system is closer to a fully fledged positional scheme, employing multipliers by vowel modifications to reflect powers of ten or powers of a hundred. This positions these systems historically as precursors or parallel to the full decimal positional system eventually adopted across India and beyond.

Practical and Poetic Uses

Another noteworthy dimension is usage: many practitioners of Indian astronomy and mathematics were concerned not only with computation but with memorisation of large tables for ritual-astronomical purposes. These number systems served to encode such information in mnemonic form. They were, therefore, tools for both calculation and memory. They may not have been intended for everyday arithmetic in the sense of commercial calculation, but rather for scholarly, astronomical and ritual contexts.

CONCLUSION

Number systems are the foundation for Mathematics. Kaṭapayādi, Bhūtasaṃkhyā and Āryabhaṭīya number systems are ancient Indian numeral systems with their own unique features and applications. These help to memorise and easily depict even larger numbers. Although these

number systems are not very popular today, and can be utilised as a quick remembering coding system for remembering large numbers in competitive exams. These systems were developed by Indian mathematicians and astronomers. It reflects the rich mathematical and cultural heritage of ancient India and has contributed significantly to the development of mathematics and numerical notation systems worldwide.

The Kaṭapayādi, Bhūtasaṃkhyā and Āryabhaṭīya number systems enlighten the innovation of ancient Indian mathematical culture. These encoded large numbers within poetic language to memorise and transmit them easily. These systems remind us that numeration need not be purely symbolic in the sense of modern mathematics, but may be intimately linked to language, metre and memory. They played a functional role in astronomy, ritual and mathematics.

For modern students, these notations can even serve as mnemonic coding systems for large numbers. More importantly, they remind us of the rich mathematical and cultural heritage of India, and of the multiple pathways through which humans have devised notation, memory systems and mathematical representation.

REFERENCE

- Datta, Bibhutibhushan, and Avadhesh Narayan Singh. *History of Hindu Mathematics Vol - I*. Bharatiya Kala Prakashan, 2004.
- Gopalakrishnan, N. *Indian Scientific Heritage*. Indian Institute of Scientific Heritage.
- Iyer, S. Venkitasubramonia. *Technical Literature in Sanskrit*. Department of Publications, University of Kerala, 2009.
- Ramachandramenon, P. *Aryabhatiyam*. The State Institute of Languages, 2019.
- Rao, S. Balachandra. *Aryabhata – I and His Astronomy*. Rashtriya Sanskrit Vidyapeetha, 2003.

Refutation of Akhyātivāda According to the Bhamatī

Sinchana Bhat K U
Research scholar
Advaita Vedanta
National Sanskrit University, Tirupati
Email- sinchanabhatku@gmail.com

Abstract- The Prābhākara Mīmāṃsaka theory of Akhyātivāda (non-illusion) is examined and criticized in this paper from the perspective of the Bhamatī school of Advaita Vedānta. The Bhamatī contests the Prābhākaras' view that illusion (bhrama) results from a failure to distinguish (bhedāgraha) between two legitimate cognitions, one perceptual and the other memorial. This is because the Bhamatī emphasizes the necessity of a single cognition in practical engagement (vyavahāra). The Bhamatī demonstrates through experiential and logical analysis that error cannot be accounted for as merely confusion between two true cognitions. Action and desire depend on a single, distinct awareness, like "This is silver." Rather, Advaita Vedānta views illusion as adhyāsa— Bhedāgraha, bolstered by defective perception (doṣa), produces the superimposition of a remembered object (silver) onto a perceived substrate (shell). By demonstrating that sublation (bādha) invalidates incorrect knowledge, the Bhamatī further disproves the Prābhākara assertion that all cognitions are universally valid. In conclusion, the Bhamatī's theory of Anirvacanīya-khyāti—the projection of an indeterminate entity—emerges as a logical and philosophically superior explanation of perceptual error, whereas Akhyātivāda is unable to explain the phenomenology of illusion and human behavior.
Keywords: Āropa (superimposition), Pramāṇas (means of knowledge), and Khyāti (illusion).
Introduction - Philosophical systems, or darśanas, hold a prominent place in the extensive history of the Indian epistemological tradition. All systems rigorously investigate the sources of knowledge (jñānotpatti) and the methods of legitimate cognition (pramāṇas), even though their ultimate goal is mokṣa (liberation). Explaining the logical foundation of practical experience (vyavahāra) requires this. The systems compare the logical sufficiency (lāghava–gaurava) and reliability (prāmāṇikatva) of different perspectives on knowledge and error (khyātivāda) in order to establish valid cognition. The Bhamatī-school explanation of Anirvacanīya-khyāti in Advaita Vedānta is unique among error theories in that it provides a fair and rigorous philosophical account. Khyāti has been defined differently by Buddhists, Naiyāyikas, and Mīmāṃsakas. On the other hand, Vedāntins support Anirvacanīya-khyāti, which holds that error entails the projections of an indeterminate (neither real nor unreal) object. The purpose of this paper is to use the Bhamatī as an interpretive framework to examine and disprove the Prābhākara Mīmāṃsaka theory of Akhyātivāda, or the "absence of illusion."
Main Content -The Buddhist Positions: An Initial Discussion. Buddhist philosophers claim that illusion, or bhrama, results from "the projection of another's attribute elsewhere," or the superimposition of a locus's property on another. Anyadharmasya anyatrāropaḥ bhramaḥ is the term used to describe this process. The Sautrāntikas acknowledge the existence of the outside world and maintain that, because of a defect (doṣa), the mind projects an external object, like silver (rajata), onto it. However, the Vijñānavādins reject the existence of an outside world

completely, asserting that the outside world is merely an imaginative manifestation of emptiness (avidyā). Therefore, illusion is the projection of an internal thought onto an external field that does not exist.

They cite perception itself as evidence that silver is merely a mental form. However, what sort of perception makes this true? Such a perception must be about an internal or external object if "This is silver" (idam rajatam) is recognized as legitimate. Idam, which means "this," describes an externally displayed object rather than an internal thought. The cognition should be "I am silver," which creates contradiction and divides the knowing subject, if we believe that the cognition of silver is internal. Therefore, the idea that "this is silver" cannot be used to demonstrate that silver only exists in the mind. Therefore, the mere appearance of the cognition-form does not prove the object's externality or internality.

The Theory of Non-illusion, or Akhyātivāda, of Prābhākara- Akhyāti, which means "non-illusion," is the novel explanation of illusion put forth by the Prābhākara Mīmāṃsakas. They maintain that false cognition (bhramajñāna) does not exist. All thoughts are legitimate (pramā). What people refer to as "illusion" is simply the non-perception of difference (bhedāgraha) between two independently valid cognitions—one mnemonic (smṛti) and one perceptual (anubhava)—rather than an apprehension of something false.

For example, the idam ("this") in the illusion "This is silver" refers to the observer's instantaneous perception of the object in front of them, which is the śuktikā (shell). The rajatam (or "silver") part is triggered by similarity (sādṛśya) and arises from a memory of silver that has been seen before. The distinction between the perceptual and memorial cognitions is not understood due to defect and non-discrimination, leading to a single, cohesive prediction—"This is silver." The Prābhākaras contend that false cognition does not exist. The inability to distinguish between two real cognitions is the only thing that constitutes the so-called illusion.

Illusion is merely confusion brought on by akhyāti, or the inability to recognize difference, rather than the fear of an imaginary object. "The conch is yellow" is a similar example. Here, an ocular defect causes the conch's whiteness and the perception of yellowness to mix, leading to an incorrect identification. Each cognitive component is valid on its own in both situations; the mistake is not in the cognition itself, but rather in the failure to recognize the differences between them. Thus, according to the Prābhākara School, all cognition is inherently valid (pramā), whether it is perceptual or incorrect. It is not necessary to distinguish between legitimate and illusory cognitions.

Akhyātivāda's Rebuttal by the Bhamatī - This stance is opposed by the Bhamatī on several grounds. First, without a clear understanding of the object in question, practical activity (pravṛtti) is impossible. How can a person act toward the object if, as the Prābhākaras argue, perception and memory are simply confused and lack a unique awareness that unites them? For example, there is no activity during deep sleep, even though the difference is not noticeable. Therefore, rather than ignorance, activity requires cognition. The Bhamatī identifies a logical flaw in the Prābhākara's argument that bhedāgraha, or the inability to recognize differences, is a component of both perception and memory and that it drives behavior. Activity and desire (icchā) only occur in relation to what is known. The person's action is focused on what he perceives to be this current object when he desires "silver." Knowledge, desire, and activity must all be connected by the same reference. Desire could not bring them together if silver were only recalled and this (the shell) were independently perceived. Therefore, no motivated action can ensue in the absence of a unified cognition.

As a result, ordinary practical behavior (vyavahāra) cannot be explained by the Prābhākara's account. Only under the Advaitic Anirvacanīya-khyāti can the cognition "This is silver" be explained as a single composite cognition that connects the imagined property and the perceived substrate.

The Advaita Interpretation of Illusion -Advaita Vedānta, as interpreted in the Bhamatī, states that bhedāgraha (non-apprehension of difference) causes adhyāsa (superimposition), which gives rise to illusion. The memory-image of silver is initially projected onto the perceived substrate of shell, and the distinction between the perceived subject ("this") and the remembered attribute ("silver") is not acknowledged. Perception and superimposed imagination combine to form the cognition "This is silver." The agent then assumes that the given object is desirable and takes action toward it, keeping in mind the general principle that "where there is silver, there is a desirable object." Only within the Advaitic framework of superimposition does this sequence of perception, memory, inference, and action make sense. Since perception and memory are treated as completely distinct and lack relational synthesis, the Prābhākara's doctrine is unable to explain this unified process.

Analytical reasoning and inference (Anumāna)

The Bhamatī uses inference to make its point:

1. Probandum (sādhya): The external perception in front of the observer is the subject of the silver cognition.
2. Reason (hetu): Since this type of thinking invariably results in a voluntary interaction with the outside world.
3. Example (dṛṣṭānta): Just like any other true perceptual cognition.
4. Application: The incorrect thinking also results in the same empirical behaviour.
5. Conclusion (nigamana): Consequently, an external perceptual object is also the subject of silver cognition.

So, the perceived object (purovartin vastu) really is the source of the illusion. Even in an illusion, the external reality, albeit wrongfully perceived, is the ground of the cognitive activity. The Akhyātivāda assertion that the external object (shell) is not the subject of cognition is thus disproved not only by reason but also by direct experience: when asked, even the wrong perceiver will point to the external object and identify the spot "there".

On Defect (Doṣa) as Cause -The Bhamatī denies the Prābhākara argument that defects can only block existing causal tendencies and cannot create new effects. On the contrary, the empirical examples prove it as follows: Burnt bamboo seeds, although defective, give rise to new banana shoots. The gastric fire influenced by bhāsmaka-doṣa digests even more than the normal food. Hence, a defective instrument (doṣa-yukta indriya) can also bring forth new types of results, such as illusory cognition. Illusion, therefore, according to the Prābhākara view, can be positively produced through defective conditions. Critique of Universal Validity of Cognition.

The Prābhākara inference—"All doubts and illusions are valid cognitions, since they are cognitions like those of a pot"—turns out to be invalid on account of bādhaka-doṣa (counter-inference). The presence of the sublation (bādha) in the case of illusion means that it cannot be regarded as a valid perception; hence, the reasoning comes to be compared with a statement like "this is a pot" which is negated only by a further experience. The logic thus leads to the same mistake as inferring "fire is cold."

On Defect (Doṣa) as Cause- The Prābhākara view that defects are incapable of producing new effects but only of impeding the existing ones have also been rejected by Bhamatī. Empirical illustrations are indeed such: The burnt bamboo seeds (irrespective of the defect) are able to produce new banana shoots. The gastric fire (affected by bhāsmaka-doṣa) is capable of digesting even the excessive food. Hence, a defective instrument (doṣa-yukta indriya) can result in illusory cognition, a kind of result that is new. Thus, to the contrary, the Prābhākara position is that illusion can be positively created under defective conditions.

Critique of Universal Validity of Cognition -The Prābhākara inference saying "All doubts and illusions are valid cognitions since they are cognitions like those of a pot" is bādhaka-doṣa (counter-inference) and thus invalid. Illusion's presence of sublation (bādha) negates its veridical validity. The comparison with perceptual cognitions "This is a pot" is misplaced because the latter can never be negated by subsequent experience. The reasoning thus collapses onto the same fallacy as inferring "fire is cold."

Moreover, the concern that the acknowledgment of illusion leads to epistemological scepticism is unfounded in Advaita, which asserts svataḥ-prāmāṇya (intrinsic self-validity). The realization of cognitive truth is its nature and it is through later negation that only its falsehood (aprāmāṇya) is known. Thus, the acceptance of illusory appearance does not retrench one's confidence in the veracity of perception at large.

Conclusion- Śrī Śaṅkarabhagavatpāda epitomizes illusion as "the cognition of opposite properties in a single substratum" In the case of the shell-silver error, one obtains the shell's qualities and ascribes them to silver—a classic example of adhyāsa. Thus, what the Prābhākara termed as akhyāti (non-illusion) cannot pass the test of criticism. The Prābhākara theory rejects error by treating illusion as a mere failure to perceive difference and not acknowledging any superimposition whatsoever. The Bhamatī, with Advaita as its guide, convincingly argues that illusion is always accompanied by adhyāsa—the superimposition of an indeterminable (anirvacanīya) object onto the perceptual substratum. Therefore, Akhyātivāda as proposed by the Prābhākaras is refuted, while the Anirvacanīya-khyāti articulated in the Bhamatī rises as the intellectually consistent account of perceptual error and human behavior.

Reference List- Bhamati (choukhamba surabharati prakashana), Brahmasutra (choukhamba surabharati prakashana), Tarkasangraha. (surabharati prakashana).

Reference List-

- Bhamati, choukhamba surabharati prakashana Publishers: Choukhamba Vidyabhavan
- Brahmasutra, choukhamba surabharati prakashana, Publishers: Choukhamba Vidyabhavan
- Tarkasangraha., surabharati prakashana, Publishers: The Chowkhamba Sanskrit Series Office, Published year: 1965.

A Discussion in the Context of the Revolution in the Novel Mrichaktik

Santosh Bagdi
santoshazbagdi9@gmail.com
phone no- 6295594449
Visva Bharati, Santiniketan,
West Bengal, India

Abstract : In Shudraka's paly Mrichaktik, the national revolution has taken a role. But although the main story of the play is the love story of Charudatta and Vasantasena , we also get a picture of the national revolution . where Raja Palak has only oppressed in the name of rule. A king always works for the welfare of his subjects . But Raja Palak is an exception . Instead of removing the anger that arises in the minds of the people due to his tyranny and Injustice, he has tried to suppress the revolution in the name of protecting it , the people . As a result , due to the anger that has been accumulating in the minds of the general public for a long time, there is no form of national revolution. As a result, the king has to be killed like a sacrificial animal . the aspect that Shudraka wants it is not a revolution for the sake of revolution or a person who is bent on revenge and destruction . the playwright has portrayed the king as indestructible for the good of his subjects .

Keywords: Mrichaktikam, Revolution, Corruption, Shakar, Charudatta.

Introduction : the play Mirchaktik is written by shudraka ,a tenth - grade student . the word Marchantiid means " clay " (earth) and the word shaktik means (small cart) , i.e. a small toy cart made of clay .Although the play is usually based on the love story of Brahmin Charudatta and courtesan Vasantasena , this folktale-based play is rare and unusual. Shudraka transcends the traditional boundaries of the king and the royal court and presents the characters of the groom and bride at all levels of society . Shudraka has shown adventure . Although the play Mirchaktik is generally a non-political play , it has the imprint of a political perspective . where the injustice , oppression , repression , etc. . against the tyrannical king and his son -in -law are expressed . As a result , it has taken a special role in the revolution or mass uprising . the king's patronage , the fang -toothed animal kingdom of his shalyakshakara , has made the life of the common people miserable by indulging in various things like injustice , oppression , corruption, and appeasement . and it is also the evening , the king's shalyakshakara and other people occupied the roads and chased after women . As a result , the life of the common people became miserable and when the king saw the patronage of this injustice , anger accumulated in the minds of the common people . and the king slaughtered the yagna like an animal and a cowherd seized the power of the state angave various orders , as- **दूरह्वानं वधो युद्दं राज्यदेशादिविप्लवः। विवाहो भोजनं शपोत्सगौ मृत्यू रतं तथा ॥**[1]

we see in this drama.

Such a mass uprising or revolutionary action violates the rules of drama . Regarding what cannot be show in a drama , sahitya Darpankar Vishwanath has mentioned in the sixth chapter of

his Sahitya Darpan - That is, calling someone from a distance killing, war, state revolution, marriage , eating , swearing ,etc. . should be excluded from the drama . Although drama is an imitation of real situations , the playwright should not clearly portray everything that is real . showing war , killing , state revolution , etc. . is dangerous for the monarchy . since drama is a media ,revolution in the minds of the subjects. And in the Manu Samhita, Acharya Monu has said in favor of the monarchy that where the king is a great god ,the subjects should not be angered by showing these things –

बालोऽपि नावमन्तव्यो मनुष्य इति भूमिपः ।
महती देवता ह्येषा नररूपेण तिष्ठति ।।[2] (7/8)

The main reason for these is obscenity Again , not all the dramatists of ancient India accepted this instruction of the Natya shastra or Munu Samhita . For example , there is an example of Bhasa not following this in the play Charudatta and in the history of India epic poetry ,i.e. in the Ramayana and the Mahabharata , we find descriptions of many wars . It can also be said that in the purana , i.e. .in the Khanda puranas , i.e. in the kumarika Khanda we find the story of a king named shudraka , who killed his master or (blind servant) king and seized the kingdom . similarly , Shudraka presented the incident of a revolution in his play , ignoring many rules or instructions of the Natya Shastra and introduced a revolutionary example . and the incident of a revolution seems to be his own addition .

In the play Mrichaktik , the reason for the mass uprising or revolution against the king is that despite the king being on the throne , he could not suppress the evil policies , tyranny , oppression , and anarchy in kingdom with a strong hand Apart of the king's close circle was involved in this work . the picture that is seen in the first act after sunset is that the king's relatives (shakar) and bad guys like Bit have taken over the road . As a result , it becomes a reason for the general public to be afraid to go out on the road , they are not only calm by doing this , but they even start chasing after women.

किं यासि,धावसि,पलायसे,प्रस्थलन्ती
वासु ! प्रसीद, न मरिष्यसि , तिष्ठ तावत् ।
कामेन दह्यते खलु मे हृदयं तपस्वि
अङ्गारराशिपतितमिव मांसखण्डमम् ।। [3]

And it is also seen that shakar wants to present himself to the women as a good or a human being , as a result, a life – threatening situation has been created , for women to go out on the road after sunset . How much anarchy is created , such is the state of a king. अहं देवपुरुषो मनुषो वासुदेवः कामयिनव्यः। [4] The plight of the kingdom and the tyranny are more clear in the case of the false case against Shakar Charudatta , not only that , but even the death sentence is given by the judges . Where the justice system in the hands of any other person except the king , the law and order of the kingdom is in a state of collapse.[5] Which is a dangerous situation for the have to live amidst tyranny common people Where they have to live amidst tyranny ,corruption , and anarchy etc . And day after day the common people have to be deprived of what they have .

As a result , anger is created among all classes of people against the ruler and the rule. The announcement of a change of government by the Chandals in the tenth issue can be considered as a prediction of revolution , because the common people were not satisfied with the justice system .
Again , when most of the king's people were involved in tyranny , corruption , etc . king paloka took the lead role in oppressing the people from the people .Where instead of the averting the anger of the people , he took refuge in jyetisha to know which power would rise against him .8 Hearing this , he caught him from Gopapalli and imprisoned him . Imprisoning a person without any reason is nothing less then tyranny .And where the chief commander ordered that a cow boy named Arya would be the king , the king imprisoned Arya in a terrible prison and told everyone to be careful in their own places . कः कोहत्र भोः ! । राष्ट्रीय़ः समाज्ञापय़ति – एषः खलु आय्यको गपालदाको राजा भविष्यतीति सिद्धदेशप्रत्यय़परित्रस्नेन पालकेन ज्ञा षादानीय़ घोरे वन्धनगारे वद्धः । ततः स्वेषु स्वेषु स्थानेषु अप्रमीत्तभवद्भिभवितव्यम्।।[6] Hearing this , Sarvilaka left his newly married wife and ran to the help Arya and while going ,the spark of revolution was seen in the words of the promise uttered from his mouth.

ज्ञातीन् विटान् स्वभूजविक्रमलव्धवर्णान्
राजापमानकुपितांश्च नरेन्द्रतत्यान् ।
उत्तेजयामि सुहृदः परिमोक्षणाय़
यौगन्धराय़ण इवोदय़नस्य राज्ञ्यः ।।[7]

Just as the minister Yogandharayana made a special effort to free the king of Vatsaraja Udayana we also see the relatives of the king , clever people showing their strength wise heroes , and the royal servants who were insulted and angry by the king , inciting them against the king for the release of their friend Arya . the fact that sharvilaka was useful in this work is mentioned in the tenth chapter .

Even though Arya was released from prison with the help of sharbalika , some parts of the chains were still stuck to his feet . Therefore , Arya even after being released did something fearful in his mind . Because a powerful king can bind Arya again by his power .

भाग्यानि मे यदि तदा मम कोऽपराधः
यद्वन्यनाग इव संयमितोहस्मि तेन ।
दैवी च सिद्धिरपि लङ्घय़तुं न शक्या
गम्यो नृपो बलवता सह को विरोधः ।।[8]

Therefore , seeing an empty cart , baited for a woman to climb , passing by Charudatta's dilapidated house , Arya climbed into it . And from Arya's description , it is understood that either he does not know Charudatta's house or charudatta is a stranger to him . Meanwhile , the sound of the chains and the weight of the cart when Arya was in chains indicates that a woman dressed in a nupur has climbed into the cart . Therefore, there was no doubt about the fact that the rider was a spring soldier . The situation of king Palak Raja after Arya escaped from his chains is known from the statement of the commander named viraka in the sixth chapter .

किं गच्छथ वश्रब्धाः यः स गोपालदारको रुद्धः ।
भित्वा समं व्रजति नरपतिहृदय़ं वन्धनंचापि ।।[9]

He assigned the royal servants to different parts of the road and asked them to search all the places so that Arya could not escape easily . This is like an anarchic regime .Not only that ,the person who helped Arya to escape should not be able to escape . It is also understood form the Birak's statement that Arya is not a well -known revolutionary who can be easily recognized . Again , the person who helped him is being searched for by guessing because an no one has seen him . this cruel tyranny of the king seems to be a revolution that seeks justice . An attempt has been made to silence the protesting voice of that revolution .

Meanwhile , the people associated with the royal administration have become divided and have gone for and against the king , as can be understood from the conversation between veerak and Chandan in the sixth act . Chandanaka goes against the king and helps Gopalaka and Arya and Arya Charudatta escape . Chandanaka was not directly against the king , but was indirectly .आर्य्यगोपालदारकः आर्य्यचारुदत्तस्य प्रवहणमधिरुह्य अपक्रामतीति यदि कथ्यते , तदा आर्य्यचारुदत्तो राज्ञा शिष्यते तत् कोहत्र उपाय़ः । कर्णाट-कलह प्रय़ोगं करोमि ! [10] that is , Chandanaka is seen praying to god so that no accident happens to than on the road . This shows that Chandanka is enemy of the king .And Chandanka also sees that his beloved friend Sharbilaka is following Arya . From here , he understands that the revolution is gradual ga intensifying or gathering . Before knowing that he has helped in this work , he follows Arya and Sharbila with his son and brother jativa , thinking that there is no complementary form of revolution before he is proven guilty . अऱे निष्क्रमतो मम प्रिय़वय़स्यः शर्विलकः पृष्टत एव नुलग्नो गतः । भवतु , प्रधानदत्तधारको वीरको राजप्रत्यय़कारो विरोधितः । तदयावदहमपि पुत्रभृत्यपरिवृत्त एवमेवानुगच्छमि [11]। This play has giving us a picture of how the seeds of revolution are being planted .

Again, in the seventh act of the play , Arya's meeting with Charudatta is described . where when Charudatta's car arrived at the garden called pushpakaramandaka , while dropping off his beloved vasant sena , he was surprised to see Arya in a royal appearance and although he looked beautiful ,Charudatta wanted to know who he was when he saw the part of him . Then Arya said -शरणागत गोपालप्रकृतिरार्य्रकोहस्मि ।[12] and in Charudatta's mind , he not only gave him shelter but also untied the part of the chain on his feet . Knowing that this place was not safe for him , he gave the excuse to escape . And when Arya was not easily caught , he threw the remaining part of the chain into the well . And as I have already discussed , Charudatta was implicated in a false case and during the course of that case , all the evidence present went went against Charudatta . But Shaka influenced the judges in various ways and quickly ordered the death penalty . Here , a fox with a sharp tooth is depicted , where the remedy for injustice is injustice . Meanwhile , even though Vasantasena's mother asked for Charudatta's life , it did not work . The ninth act of the play shows where the judicial system is conducted at the behest of other . Even though the judges tried Charudatta , the final proof of the judgment is the king himself . He can sentence anyone to death and pardon them if he wants . In other religious texts , the king is called a god , but here the king is called a deity , but here the king is given the name of a misrule. Later , an official named Shodhak informed the king that Charudatta cannot sentence to death according to the scriptures of Brahma Manu . the king became known as a person of misrule .

People like Shaka , Arya ,Chandanaka and others came together and the anger of the people against the tyranny , corruption , anarchy , tyranny , corruption , anarchy , appeasement and misrule of the king reached a peak and the king was beheaded on the battlefield . and the common people did not see any influence and anger in their minds . some Charudatta got the support of the people because of being honest , but the king did not get any support due to this arrogance of power and tyranny over the common people –

आर्य्यकेणर्व्यवृत्तेन कुलं मानञ्च रक्षता ।
पशुवदयुज्ञवाटस्थो दुरात्मा पालके हतः ॥[13]
त्वदय्यानं यः समारुह्य गतस्त्वं शरणं पुरा ।
पशुवद्वितते यज्गे हतस्तेनाद्य पालकः ॥[14]

So many words mean that by sacrificing the sacrificial animal , the sacrifice gets satisfaction and the sacrificial fruit is obtained . Here the people consider the killing of the tyrannical king as good . And the oppression and suffering that had been accumulating for a long time has been achieved through this revolution which they consider equal to the obtaining of sacrificial fruit.

Conclusion : Although the play Mrichaktik is based on the story of the death of Charudatta and the courtesan Vasantasena , Shudraka mentions the issue of revolution or mass uprising in his play . where king Palak creates tyranny , corruption and anarchy on the people . Due to the patronage of the king , the tyranny of the fox with sharp teeth , shalyak , Shakara , is mentioned on the common people . where the king himself despite being in power , did not do anything when he saw shakara's injustice . Rather he imposed various laws on the common people in the arrogance of power , resulting in the public anger of the people . As a result , a revolution or mass uprising was created ,due to which the king had to be killed like a sacrificial animal . the establishment of monarchy through mass uprising is shown in the Gita or Chandi shastra . shudraka has tried to show it in almost the same way . so , it is not revolution for the sake of revolution or destroying the king out of revenge , but the playwright has shown that it is inevitable to destroy the king for the benefit of the people .

Footnotes :

1. राह्वादुनं वघो युद्धं राज्यदेशादिविप्लवः । .... (त) Professor Bandyopadhyay, Udoy , Six Chapter page No – 6.
2. वालहपि नावमन्त्यव्ये मनुष्य इति भुमिप । .... Bandyopadhyay Dr. Manedendu , Manu Samhita , (Shloka – 7/8).
3. किं यासि ,धावसि , पालाय्रसे प्रस्मलन्ती वासु ....Bandyopadhyay , Professor Udayachandra and Anita Mrcchakatikam . (1/18) .
4. अहं देवपुरुपो मनुपो वासुदेवः कामयिनव्यः ....Bandyopadhyay , Udayachandra and Anita Bandyopadhyay , Udayachandra and Anita , Mrcchakatikam Mrcchakatikam . page no – 47 .
5. History of Sanskrit Literature , Bandoyopadhyay , Dhirendranath , page no – 318 .
6. कः कोहत्र भोः ! राष्ट्रीयः समाज्गपयति .... Bandyopadhyay , Udayachandra and Anita Mrcchakatikam , (Fourth Chapter page no – 211 .
7. ज्ञातीन् विटान् स्वभूजविक्रमन्वध्ववर्णान् .... Bandyopadhyay , Udayachandra and Anita Mrcchakatikam ,(4 /26) .

8. भाग्यानि मे यदि तदा कोहपराधः .... Bandyopadhyay , Udayachandra and Anita , Mrcchakatikam , (6 / 2) .
9. किं गच्छथ वश्रध्वाः यः स गोपालदारको रुद्धः ....Bandyopadhyay, Udayachandra and Anita , Mrcchakatikam , (6 /5) .
10. आर्य्यगोपालदारकः आर्य्यचारुदत्तास्य प्रवहर्णमधिरुह्य .... Bandyopadhyay , Udayachandra and Anita , Mrcchakatikam , Six Chapter page no – 322(ष) .
11. अरे निष्क्रमतो मम प्रियवयस्य शार्विलकः प्रष्टत .... Bandyopadhyay , Udayachandra and Anita , Mrcchakatikam , Six Chapter page no -328 .
12. शरणागतगोपालप्रकृतिरार्य्रकोहस्मि...,
13. आर्य्यकेणार्व्यवृत्तेन कुलं मालञ्च रक्षता । .... Bandyopadhyay , Udayachandra and Anita, Mrcchakatikam , (10 /51) .
14. त्वदाय्रानं यः समारुह्य गतस्त्वां शरणं पुरा । .... Bandyopadhyay , Udayachandra and Anita . Mrcchakatikam , (10 /52) .

Bibliography :

1. Professor Bandyopadhyay, Udoy , Sahitya Darpana , Sanskrit Book Depot 28 /1 , Bidhan sarani Kolkata – 700006 , Edition July 2012 .
2. Bandyopadhyay , Dr. Menabendu , Manu Samhita , Sanskrit Pustka bhander , 38 Bidhan Sarani Kolkata – 700006 . Third Edition – 2016 .
3. Bandyopadhyay , Uadyachandra and Anita , Mrcchakatikam , Sanskrit Book Depot 28 / 1 Bidhan Sarani Kolkata – 700006 . First Edition – 20007 .
4. Bhattacharya , Sukumar , Mrcchakatikam , Sahitya Akademi , New Delhi , Tenth Edition – 2019 .
5. Bhattacharya , Utpal , Mrcchakatikam , The gughu Natha pinting , 4/ 1E , Bidon Road , Kolkata – 700006 , First Edition 1959 .
6. Banerjee , Biswanath , Mrcchakatikam , The Asiatic Society , Edition 2021.
7. Shudraka , Mrcchakatikam , M . R. KALE , Dilli , Motilal Banarasidas , Edition – 1972.
8. Short Skanda Purana , Geeta Press , Gorakhpur , Digitized by sarvagya Sharda Peeth.

युवमहोत्सवः
कुलगुरूणाम् उक्तयः
प्रो. श्रीनिवास वरखेड़ी
संस्कृतं बीजं यतः ज्ञानं वर्धते।
संस्कृत वह बीज है, जिससे ज्ञान की वृद्धि होती है।
कृषि से ही बीज की रक्षा हो सकती है।
संस्कृतं विश्वसंसेव्यम् , भविष्यं संस्कृताश्रितम् ।
नवोन्मेषनवाचाराः समाश्रितपरम्पराः ।
संस्कृत विश्व द्वारा ग्रहण करने योग्य है, और भविष्य संस्कृत पर ही आश्रित है। परंपराओं पर आधारित रहते हुए ही नवीन उन्मेष और नवाचार संभव हैं।
संवादेन संकल्पसिद्धिः ।
संवाद के माध्यम से संकल्प की सिद्धि होती है।
मानवजीवनस्य रक्षणाय संस्कृतम्।
मानव जीवन की रक्षा के लिए संस्कृत।
नहि कृतमुपकारं साधवो विस्मरन्ति ।

युवमहोत्सवः
(२०२५-२६)
युवमहोत्सवः
युवमहोत्सवः

श्रीसीतारामवैदिकादर्शसंस्कृतमहाविद्यालयः
2025-26

युवमहोत्सवः
(२०२५-२६)
(पूर्वक्षेत्रीयः)
प्रयोजकः
केन्द्रीयसंस्कृतविश्वविद्यालयः
नवदेहली
६-८ जनवरी, २०२६
आयोजकः
श्रीसीतारामवैदिकादर्शसंस्कृतमहाविद्यालयः

६-८ जनवरी, २०२६
युवमहोत्सवः
(२०२५-२६)
(पूर्वक्षेत्रीयः)
प्रायोजकः
केन्द्रीयसंस्कृतविश्वविद्यालयः
नवदेहली
आयोजकः
श्रीसीतारामवैदिकादर्शसंस्कृतमहाविद्यालयः
कोलकाता - ७०००३५
वेन्यू पार्टनर
द हेरिटेज ग्रुप ऑफ इंस्टीट्यूशंस
कोलकाता

युवमहोत्सवः
(२०२५-२६)
(पूर्वक्षेत्रीयः)
६-८ जनवरी, २०२६