Peer-reviewed Research Journal
ISSN 2277 - 2359

निबन्धमाला

विद्वत्समीक्षिता वार्षिकशोधपत्रिका

प्रधानसम्पादकः

प्रो. के. के. शैन्

परिसरनिदेशकः

सम्पादकः

प्रो. का. इ. मधुसूदनः

न्यायवैशेषिकविद्याशाखासमन्वयकः

केन्द्रीयसंस्कृतविश्वविद्यालयः

गुरुवायूर्-परिसरः

पुरनाट्टुकरा, तृश्शूर्, केरलम् - 680551

षोडशं पुष्पम्

2025 - 26

Peer Reviewed Research Journal ISSN – 2277 - 2359

निबन्धमाला

विद्वत्समीक्षिता वार्षिकशोधपत्रिका

प्रधानसम्पादकः

आचार्यः के. के. शैन्, निदेशकः

सम्पादकः

आचार्यः का. इ. मधुसूदनः,

न्यायवैशेषिकविद्याशाखासमन्वयकः

केन्द्रीयसंस्कृतविश्वविद्यालयः

(राष्ट्रियमूल्याङ्कनप्रत्यायनपरिषदा A++ श्रेण्या प्रत्यायितः)

गुरुवायूर्-परिसरः

पुरनाट्टुकरा, तृश्शूर्, केरलम् – 680551

षोडशं पुष्पम् वर्षम् - 2025-26

प्रकाशकः

निदेशकः
केन्द्रीयसंस्कृतविश्वविद्यालयः
गुरुवायूर्-परसरः, पुरनाट्टुकरा, तृश्शूर्, केरलम् – 680551
दूरवाणी – 0487-2308608/208
ई-मेल् - director-thrissur@csu.co.in
जालपुटसङ्केतः - www.csu-guruvayoor.edu.in

मुद्रणाधिकारः - @ केन्द्रीयसंस्कृतविश्वविद्यालयः

समीक्षासमित्या परिशीलिता वार्षिकशोधपत्रिका | ISSN: 2277-2359
षोडशं पुष्पम् | मूल्यम् – 500 रूप्यकाणि
वर्षम् 2025-26 | प्रतयः – 100
दिनाङ्कः – 15/05/2026

मुखपुटविन्यासः – डा. गणेशकृष्णभट्टः, श्रीनरसिंहगणेशभट्टः
मुद्रणम् – भावना प्रिण्ट् फाक्टरी, तृश्शूर्

PEER REVIEWED RESEARCH JOURNAL ISSN: 2277 - 2359

NIBANDHAMALA

ANNUAL RESEARCH JOURNAL OF THE CAMPUS

CHIEF EDITOR

PROF. K. K. SHINE

DIRECTOR

EDITOR

PROF. K. E. MADHUSUDANAN

CONVENOR, DEPT. OF NYAYA-VAISHEHSIKA

CENTRAL SANSKRIT UNIVERSITY

(ACCREDITED BY NAAC WITH GRADE A++)

GURUVAYOOR CAMPUS

PURANATTUKARA, THRISSUR, KERALA - 680551

16TH EDITION 2025-26

Publisher:

Director

Central Sanskrit University

Guruvayoor Campus

Puranattukara Thrissur, Kerala – 680551

Phone:- 0487-2308608/208

Email:- director-thrissur@csu.co.in

Web:- www.csu-guruvayoor.edu.in

Copyright: @Central Sanskrit University

Peer-reviewed Research Journal — **ISSN: 2277-2359**

16th Edition — **Price: 500**

Year: 2025-26 — **Copies: 100**

Date: 15/05/2026

Page setting & Design: Dr. Ganesh Krishna Bhat, Shri. Narasimha G Bhat

Printed At:– Bhavana Print Factory, Thrissur, Kerala

समीक्षणसमितिः

अध्यक्षः

प्रो. सि. जि. विजयकुमारः

कुलपतिचरः, म.पा.सं.वै.वि.वि, उज्जयिनी, मध्यप्रदेशः

सदस्याः

प्रो. पेन्ना मधुसूदनः

निदेशकः, संस्कृत-अकादमी, ओस्मानिया-विश्वविद्यालयः, हैदराबाद्

प्रो. पि. महाबलेश्वरभट्टः

प्राचार्यचरः, रा. सं. सं, राजीवगान्धीपरिसरः, श्रृङ्गेरी

प्रो. के. पि. केशवन्

निदेशकचरः, के. सं. वि, गुरुवायूर्-परिसरः, तृश्शूर्

प्रो. कृष्णकुमारः

आचार्यचरः, स. सं. विद्यालयः, तृपुणित्तुरा

प्रो. एम्. वि. नटेशन्

आचार्यचरः, श्री. शं. सं. वि. वि, कालटी

डा. के. अजिता

विभागाध्यक्षचरी, हिन्दीविभागः

कोचिन् विज्ञान एवं तान्त्रिकविश्वविद्यालयः, कोचिन्

Peer-Review Committee

Chairman

Prof. C. G. Vijayakumar

Ex.Vice-chancellor, MPSVV, Ujjain, M. P

Members

Prof. Madhusudan Penna

Director, Sanskrit Academy, Osmania University, Hyderabad

Prof. P. Mahabaleshwar Bhat

Ex. Principal, RSKS R. G. Campus, Sringeri.

Prof. K. P. Kesavan

Ex. Director, CSU Guruvayoor Campus, Thrissur.

Prof. Krishnakumar

Retd. Professor, Govt Sanskrit College, Tripunittura.

Prof. M. V. Natesan

Retd. Professor, SSUS, Kalady.

Dr. K. Ajitha

Emeritus Professor & Former H.O.D, Dept. of Hindi

Cochin University of Science & Technology, Cochin

सम्पादनसमितिः

प्रधानसम्पादकः

आचार्यः के. के. शैन्, निदेशकः

सम्पादकः

आचार्यः का. इ. मधुसूदनः, न्यायवैशेषिकविद्याशाखासमन्वयकः

समितिसदस्याः

प्रो. के. विश्वनाथन्, आचार्यः, साहित्यविभागः

श्रीमती जेस्सी के. ए, सहायकाचार्या, मलयालं विभागः

डा. षीबा. एम्. के, सहायकाचार्या, आङ्ग्लविभागः

डा. डि. वेणुगोपालरावः, सहायकाचार्यः, शिक्षाविभागः

डा. रेम्या. पि. आर्, सहायकाचार्या(सं), हिन्दीविभागः

डा. शिबु. ओ. वि, सहायकाचार्यः(अ), अद्वैतवेदान्तविभागः

डा. गणेशकृष्णभट्टः, सहायकाचार्यः(अ), फलितज्योतिषविभागः

डा. वीणाचन्द्रन्, सहायकाचार्या(अ), अद्वैतवेदान्तविभागः

श्रीनरसिंहगणेशभट्टः, सहायकाचार्यः(अ), व्याकरणविभागः

Editorial Board

Chief Editor

Prof. K. K. Shine, Director

Editor

Prof. K. E. Madhusudanan, Convenor, School of Nyaya-vaisheshika

Members

Prof. K. Viswanathan, Professor in Sahitya

Smt. Jessy K.A, Asst. Professor in Malayalam

Dr. Sheeba M.K, Asst. Professor in English

Dr. D. Venugopal Rao, Asst. Professor in Education

Dr. Remya P.R, Asst. Professor(C) in Hindi

Dr. Shibu O.V, Asst. Professor(G) in Advaita Vedanta

Dr. Ganesh Krishna Bhat, Asst. Professor(G) in P.Jyotisha

Dr. Veena Chandran, Asst. Professor(G) in Advaita Vedanta

Sri. Narasimha Ganesh Bhat, Asst. Professor(G) in Vyakarana

प्रो. श्रीनिवास: वरखेडी
कुलपति:
Prof. Shrinivasa Varakhedi
Vice-Chancellor

केन्द्रीयसंस्कृतविश्वविद्यालय:
संसद: अधिनियमेन स्थापित:
Central Sanskrit University
Established by an Act of Parliament

के.सं.वि./कुलपति:-101/2026-27/20

दिनाङ्क: – 22.04.2026
वै. शु. षष्ठी, वि.सं. 2083

कुलपतिसन्देशः

भिद्यते हृदयग्रन्थिश्छिद्यन्ते सर्वसंशयाः।
क्षीयन्ते चास्य कर्माणि तस्मिन्दृष्टे परावरे॥ (मु.उ – २.२.९)

यया मनुष्यस्य हृदयस्थाः रागद्वेषादयः ग्रन्थय उत्पाट्यन्ते, मनुष्यस्य सर्वे संशयाः नश्यन्ति, प्रारब्धव्यतिरिक्तानि सर्वाणि कर्माणि विनश्यन्ति, जीवः परमानन्दञ्चाधिगच्छति सा विद्या। विद्यया अध्ययनाधिगमरूपं शास्त्रपरम्परासंरक्षणं सम्भवति। सा च विद्या शोधलेखप्रकाशनेन सुदृढा भवति। व्यावहारिकदृष्ट्या जीवनस्य विभिन्नपक्षाणां सैद्धान्तिकता चिन्तनात्मकता बोधात्मकता अनुप्रयोगात्मकता च शोधपरिणामेन परिपोष्यन्ते। तत्र छात्राणामध्ययनसरणिं प्रवर्धयितुकामाः आचार्याः यथा अध्यापनेन सहैव परीक्षणविधिमपि समायोजयन्ति, तथैव लेखनपाटवं भाषादक्षताञ्च संवर्धयितुं व्युत्पत्तिपक्षदार्शनिकपक्षैतिहासिकपक्षान् च परीक्षितुं निबन्धप्रकाशनमपि प्रकल्पयन्ति तद्विदः। एतस्यामेव समेधमानायां धारायां केरलराज्ये त्रिशिवपुरनगरस्थितेन केन्द्रीयसंस्कृतविश्वविद्यालयस्य गुरुवायूर्-परिसरेण विद्वद्भिः रचितानां निबन्धानां सम्पादनेन **"निबन्धमाला"** नाम्नी पत्रिका प्रतिवर्षमिव प्राकाश्यं नीयते इति ज्ञात्वा मोमुदीति मे मनः।

अकारणकरुणावरुणालयस्य गुरुवायूर्-भगवतः प्रसादेन पत्रिकेयं विदुषां प्रबन्धकुसुमानि समाचिन्वती विपश्चितां चेतश्चमत्कृतिं सञ्चारयन्ती परिसरस्य प्रतिभाविशेषं विस्तारयन्ती अगणितगुणिगणमनांसि समाह्लादयन्ती च संराजतामिति आशासे।

विदुषामाश्रवः
श्रीवा:
(प्रो.श्रीनिवासः वरखेडी)
कुलपतिः

56-57, संस्थानिक क्षेत्र, जनकपुरी, नई दिल्ली-110058 (भारत)
56-57, Institutional Area, Janakpuri, New Delhi-110058 (INDIA)
(O) 011-28523949 www.sanskrit.nic.in
vc@sanskrit.ac.in/ vicechancellor@csu.co.in

केन्द्रीयसंस्कृतविश्वविद्यालयः
संसदः अधिनियमेन स्थापितः
(प्राक्तनं राष्ट्रियसंस्कृतसंस्थानम्, मानितविश्वविद्यालयः)
भारतसर्वकारस्य मानवसंसाधनविकासमन्त्रालयाधीनः
गुरुवायूर् परिसरः
पुरनाट्टुकरा, तृश्शूर्, केरलम् - ६८० ५५१

Central Sanskrit University
Established by an Act of Parliament
(Formerly Rashtriya Sanskrit Sansthan, Deemed University)
Under Ministry of Education
Govt. of India
Guruvayoor Campus
Puranattukara, Thrissur Dist., Kerala - 680 551

Ph: 0487- 2307208 (Office) | 2307608 (Director) | Mob: 9446037208 (Director)
E-mail: rs.guruvayoor@gmail.com | Website: www.csu-guruvayoor.edu.in
Accredited with A++ Grade by NAAC

D. No. CSU/GC/ADMN/2026-27/210 Date: 14/05/2026

पुरोवाक्

केन्द्रीयसंस्कृतविश्वविद्यालयस्य द्वादशसु परिसरेषु आदिशङ्कराचार्याणां जन्मभूमौ गुरुपवनेशपादाब्जयोः बहुभ्यः वर्षेभ्यः संस्कृतकुसुमानि प्रफुल्लयन् गुरुवायूर्-इत्याख्यः परिसरः आभारतं विराजते। परिसरेणानेन देशस्य नाना कोणेषु विद्यमानैः विद्वद्भिः, परिसरीयविपश्चिद्भिश्च लिखिताः सुमनसः लेखाः सङ्गृह्य निबन्धमालाख्या वार्षिकशोधपत्रिका प्रकाश्यत इति प्रमोदस्थानम्। बहुवर्णैः रचिता माला यथा मनोहारिणी भूत्वा भगवतः शोभां वर्धयति तथैव विभिन्नाभिः भाषाभिः विभिन्नैः विषयैश्च सुशोभितेयं निबन्धमाला विदुषां पाठकानां शिक्षकाणां छात्राणां च कृते उपकारिणी भवति। अत्र प्रकाशिताः लेखाः चयनसमित्या चिता एव, येन पत्रिकेयं PEER REVIEWED RESEARCH JOURNAL रूपेण प्रकाश्यमाना विद्यते।

प्रासदमधुरं शब्दं सुबोधञ्च सुविस्तरम् इति आदिकविनोक्तरीत्या सुमधुरान् सुबोधान् शब्दान् उपयुज्य अप्रतिमलेखकाः विविधक्षेत्रेषु कार्यं कुर्वाणाः, शास्त्रीयेषु आधुनिकविषयेषु च लेखान् व्यरचयन्। सम्पादकसमित्या ते लेखाः सङ्गृह्य सहृदयहृदयतोषणाय विद्वत्समाजस्य सम्प्रत्यै च ग्रन्थरूपेण प्रकाशमानीयन्ते।

शोधपत्रिकायाम् अध्यात्मतत्त्वेन चतुर्दशविद्यासंवलितलेखानां प्रकाशनम् अवलोकितम्। किञ्च प्रबन्धेषु प्राचीन-मध्यमाधुनिकानां महर्षिकल्पानां वचनानि

उदाहृतानि, यानि पाठकानां मनस्सु आनन्दं जनयेयुः, यत्र चापि लेखेषु सामाजिक-राजनैतिक-आर्थिकसम्बन्धः परिलक्ष्यते। अतो ग्रन्थोऽयं संस्कृतपाठकानाम् उपकाराय कल्पत इत्यत्र नास्ति सन्देहलेशः।

अस्याः निबन्धमालायाः सम्पादकः आचार्यः का.इ.मधुसूदनवर्यः, येन दर्शने मीमांसायाम् अन्यशास्त्रेषु चापि सुमहान् परिश्रमः कृतो विद्यते। अतः तस्मै अन्येभ्यश्च समितिसदस्येभ्यः सर्वविधोन्नतिकामनया भगवतः गुरुपवनपुरेशस्य श्रीकृष्णस्य चरणकमलयोः भक्तिकुसुमाञ्जलिः समर्प्यते।

प्रो. के. के. शैन्
परिसरनिदेशकः
प्रधानसम्पादकः
निबन्धमाला 2025-26

सम्पादकीयम्

समोदमिदं निवेद्यते यत् ऐषमः निबन्धमालानाम्न्याः शोधपत्रसंशोधनसमित्या संशोधितायाः वार्षिकपत्रिकायाः षोडशं पुष्पं केन्द्रीयसंस्कृतविश्वविद्यालयस्य गुरुवायूर्-परिसरेण प्राकाश्यं नीयते। पत्रिकैषा भारतीयासु विविधासु ज्ञानशाखासु कृतभूरिपरिश्रमाणां विदुषां शोधकर्मरतानां छात्राणां च स्वाशयविनिमयाय भारतीयवाङ्मयस्य बहुजनसम्बन्धसम्पादनाय च कश्चनावसरो भूयादित्युद्देशेनारम्भि। संस्कृतम्, आङ्ग्लम्, हिन्दी इति तिसृषु भाषासु शोधलेखाः समीक्षापूर्वकं न्यवेशिषत। शोधलेखप्रस्तोतॄन् अभिनन्द्य तेभ्योऽहं धन्यतामाविष्करोमि।

निबन्धमालायां शुभसन्देशं प्रेष्य, मुद्रणोचितद्रविणसाहाय्यम् उपकल्प्य चान्वग्रहीषुः केन्द्रीयसंस्कृतविश्वविद्यालयस्य विततयशसः कुलपतयः आचार्याः श्रीनिवासवरखेडी महोदयाः। तेभ्यः प्रणामपूर्वकं कार्तज्ञ्यं प्रकटयामि। एवं मुख्यालयस्थितेन प्रकाशनविभागेन मार्गनिर्देशनमकारीति तत्रत्याधिकारिभ्यः कृतज्ञतामावेदयामि। प्रधानसम्पादकरूपेण पदे पदे उपयुक्तोपदेशेन परिसरस्य निदेशकाः आचार्याः के. के. शैन् महोदयाः उपाकार्षुः। तेभ्यः कृतवेदिता आवेद्यते। सम्पादनकर्मणि सुबहु प्रयस्य ग्रन्थस्यास्य प्रकाशने साह्यमाचरन् सर्वेऽपि सम्पादकमण्डलसदस्याः। तेभ्यः सर्वेभ्यः, विशेषतः टङ्कण-पुटविन्यास-पत्रसंयोजनादिकर्म चारु निर्वर्तितवद्भ्यः डा.गणेशकृष्णभट्ट-श्रीनरसिंहगणेशभट्टप्रभृतिभ्य आधमर्ण्यं प्रकटयामि। तथा भावना-मुद्रणालयाधिकारिभ्यः साधुवादान्वितनोमि।

प्रो. का. इ. मधुसूदनः
सम्पादकः
निबन्धमाला 2025-2026

 ISSN : 2277 - 2359

विषयानुक्रमणिका

क्र.सं	विषयः	नाम	पृष्टसङ्ख्या
1	विशिष्टाद्वैतोक्तं तत्त्वत्रयम्	प्रो. एन्. आर् श्रीधरः	1
2	अर्थापत्तिः अनुमानान्नातिरिच्यते	आचार्यः, आर्. बालमुरुगः	8
3	अहं ब्रह्मास्मीतिश्रुत्यर्थविचारः	एस्. सुघोषाचार्यः	14
4	काव्यगुण-गणना	स्वामिजपसिद्धानन्दः	19
5	नागरद्राविडप्रासादवास्त्वयवानां तुलनात्मकमध्ययनम्	डा.सुनिता, अपराजिता अंशु	51
6	दिक्परिच्छेद-दिङ्निर्णयविधानम्	डा.गणेशकृष्णभट्टः	62
7	निपात एकाजनाङ् इति सूत्रार्थविमर्शः	नरसिंहगणेशभट्टः	71
8	तमसः द्रव्यत्वसमर्थनम्	विद्वान्. के. श्रीनिधिः	80
9	ख्यातिवादः	विद्वान् सि. ए. प्रद्युम्नः	88
10	विद्वदौषधपिपासूनाम् इयं कामदुघा	शरण्यः पि	96
11	पाणिनीयव्याकरणे द्विकर्मकधातूनां स्वरूपम्	उमेश-कुमार-पाण्डेयः	104
12	सृष्टिक्रमविमर्शः	भोजराजः. टि	111
13	शाब्दबोधे अभेदैकत्वसंख्यानिर्णयः	उज्जवलः एस्	119
14	सांख्ययोगसिद्धान्तसारतुलना	सोफिया जान्सन् पी	127
15	शब्दापशब्दविवेकदृष्ट्या प्रशब्दस्य अर्थप्रवृत्तिः – एकम् अध्ययनम्	प्रीनामोल् पी. एस्	134
16	भेदश्रुतीनां व्यावहारिकभेदपरत्वनिरूपणद्वारा प्रामाण्यसिद्धिः	सिञ्चना भट् के. यु	138
17	भारतीयनदीतटसंस्कृतिः	रेवती .पि .एन्	146

हिन्दी

18	धर्म एक नैतिक ढाँचे के रूप में: समकालीन समाज में भारतीय ज्ञान प्रणाली की प्रासंगिकता	Dr. Nepal Das	160
19	सीतायन के संदर्भ में भारतीय ज्ञान-परंपरा और नारी का आत्मनिर्णय	S. Prasanna Devi	174
20	समावेशी कक्षा में सामाजिक समायोजन	Dr. B Naresh Kumar Naik	181

English

21	AN OVERVIEW OF BHARAT'S LANGUAGES AND ITS DERIVATION	Prof. K. K. Shine	188
22	THE PĀṆINIAN RULES AND ITS EFFECTIVE EXEMPLIFICATIONS	Prof. E. R. Narayanan	196
23	ANALYSIS OF KARMAPRAVACHANEEYA IN SANSKRI LANGUAGE	Dr. T. K. Geetha	218
24	ANCIENT INDIAN PEDGOGICAL STRATEGIES: INSIGHTS FOR MODERN EDUCATION	Dr. Lakshmi C	223
25	ISENTITY AND AGENCY: THE RESILIENCE OF SITA IN THE EPIC RAMAYANA	Dr. Prathibha P.	236
26	DIGITIZING WISDOM: INDIAN KNOWLEGDE SYSTEMS AND ICT INTEGRATION	Dr. V. Balaji	248

 ISSN : 2277 - 2359

27	THE PERFORMANCE TRADITION OF KATHAKALI: A HISTORICAL ANALYSIS OF THE PERFORMANCE AND LITERARY TEXTS OF KATHAKALI	Dr. Aathira Nandan	255
28	PARENTING IN SANSKRIT LITERATURE	Dr. V. Pani Prasad	265
29	SANSKRIT, THE LANGUAGE OF THE INDIAN KNOWLEDGE SYSTEM, INTRODUCED AT THE PRIMARY LEVEL IN GOVERNMENT SCHOOLS OF KERALA: A STUDY OF ITS IMPLEMENTATION AND DEVELOPMENT	Vinayak C. B. Dr. Harikrishnan V. P. Dr. Midhun P.	275
30	ECO-DIVINITY AND INDIGENOUS SUSTAINABILITY: A STUDY OF ENVIRONMENTAL CONSCIOUSNESS IN CLASSICAL SANSKRIT LITERATURE	Lekshmi g nair Dr Midhun P Dr Harikrishnan V P	281
31	AYURVEDA THROUGH THE VYAKARANA-NIRUKTA PERSPECTIVE	Lekshmi.P	292

 ISSN : 2277 - 2359

विशिष्टाद्वैतोक्तं तत्त्वत्रयम्

प्रो. एन्. आर् श्रीधरः
आचार्यः न्यायविभागः
केन्द्रीयसंस्कृतविश्वविद्यालयः
गुरुवायूर् – परिसरः

शोधसारः

श्रीव्यासमहर्षिप्रणीतब्रह्मसूत्रस्य प्रायशः दशभाष्याणि सन्ति। तत्र द्वैत-अद्वैत-विशिष्टाद्वैत-भाष्याणि क्रमेण श्रीमदानन्दतीर्थाचार्य-श्रीमचेछङ्कराचार्य-श्रीमद्रामानुजाचार्यप्रणीतभाष्याणि सुप्रसिद्धानि वर्तन्ते। श्रीमद्भगवद्रामानुजाचार्येण चित् (बद्ध-मुक्त-नित्यजीवस्वरूपः) अचित् (स्थावरजङ्गमः), ईश्वरश्च तत्त्वत्रयम् अङ्गीकृतमस्ति। अस्मिन् शोधप्रबन्धे तत्त्वत्रयमधिकृत्य यथामति यथाशास्त्रं लिख्यते।

कुञ्चिकापदानि

चित् ,अचित् , ईश्वरः, भगवान्नारायणः, ब्रह्मसूत्रम्।

उपोद्घातः

श्रीमद्रामानुजाचार्यमतं विशिष्टाद्वैतम् इति व्यवह्रियते। विशिष्टाद्वैतशब्दस्य अर्थस्तु - स्थूलसूक्ष्मचिदचिद्विशिष्टं ब्रह्म एकम् इति। तदिदं तत्त्वत्रयम् अर्थात् चित् अचित् ब्रह्म च तत्त्वत्रयम् इत्युच्यते। इदं तत्त्वत्रयं श्रीभगवद्रामानुजमुनिसिद्धान्ते श्रीभगवद्बादरायणमहर्षिप्रणीतब्रह्मसूत्रप्रमाणपुरस्सरम् अङ्गीकृतं वर्तते। तथाहि- विशिष्टाद्वैतसिद्धान्ते चित्, अचित्, ईश्वरश्चेति त्रीणि तत्त्वानि अङ्गीक्रियन्ते। ईश्वरस्य चिदचिद्भ्यां सह शरीरात्मभावाख्यः संबन्धः वर्तते। ईश्वरः श्रीमन्नारायण एव। श्रीमन्नारायण एव परतत्त्वम् अस्ति। श्रीमन्नारायणप्राप्तिरेव मोक्षः। अपि च अस्मिन् विषये भेदश्रुतिः अभेदश्रुतिः घटकश्रुतिश्च प्रमाणानि भवन्ति।

 ISSN : 2277 - 2359

चित् - चित् इति शब्दवाच्यः ज्ञानवान् जीवात्मा भवति। सः जीवात्मा ज्ञानस्वरूपः ज्ञानगुणकश्च अर्थात् धर्मिभूतज्ञानं जीवात्मा इति, ज्ञानाख्यः गुणः धर्मभूतज्ञानम् इति च व्यवह्रियते। जीवात्मा नित्यः अणुस्वरूपः प्रतिशरीरं भिन्नश्च। सः जीवात्मा त्रिविधः बद्धः, मुक्तः, नित्यश्चेति। धर्मभूतज्ञानमपि नित्यम्। परन्तु धर्मिभूतज्ञानरूपस्य जीवस्य संसारदशायां [जीवनिष्ठस्य] धर्मभूतज्ञानस्य सङ्कोचः मोक्षदशायां विकासश्च सम्भवति। इमे विषयाः ब्रह्मसूत्रेषु सूक्ष्मतया स्पष्टतया च निर्दिष्टाः प्रतिपाद्यन्ते-

जीवात्मा ज्ञानगुणकः इति "ज्ञोऽत एव"[1] इति सूत्रे निर्दिशति। "ज्ञः" इत्यस्य ज्ञानवान् अर्थात् ज्ञानगुणकः इति। श्रुतिषु विज्ञाता, बोद्धा इत्यादिपदैः जीवात्मनिर्देशात् जीवात्मा ज्ञानगुणकः इति सिद्ध्यति। जीवात्मा ज्ञानगुणकश्चेत् "योविज्ञाने तिष्ठन्"[2] इति श्रुतिवाक्ये “विज्ञान”-शब्देन जीवनिर्देशः कथं कर्तुं शक्यते? इति प्रश्नस्य त्रिविधं समाधानमुक्तमस्ति सूत्रकारेण - (1) यथा प्राज्ञस्य परमात्मनः आनन्दाख्यः गुणः सारभूतः, अत एव "आनन्दो ब्रह्मेति व्यजानात्"[3] इति श्रुतिवाक्ये आनन्दशब्देन ब्रह्मनिर्देशः क्रियते तथा जीवात्मनः (धर्मभूत) ज्ञानं गुणः अतः ज्ञानशब्देन जीवनिर्देशः क्रियते इति। (2) जीवात्मस्वरूपस्थितिपर्यन्तं तस्य (जीवात्मनः धर्मभूतः) ज्ञानाख्यगुणः विद्यते इति ज्ञानशब्देन जीवव्यवहारः युक्तः इति। (3) जीवात्मा ज्ञानस्वरूपः अतः (धर्मिभूत)ज्ञानशब्द-व्यवहारभाक् भवति इति च त्रिविधं समाधानम्।

"तद्गुणसारत्वात्तु तद्व्यपदेशः प्राज्ञवत्" [4]

"यावदात्मभावित्वाच्च न दोषस्तद्दर्शनात्" [5]

इति सूत्रद्वयं द्रष्टव्यम्। सूत्रस्थेन चशब्देन तृतीयः प्रकारः अर्थात् तृतीयं समाधानम् कथ्यते इति श्रीभाष्यकाराः।

---

[1] ब्रह्म.सू.2-3-19

[2] बृ.उ 5.7.26

[3] तै.उ.भृगुवल्ली

[4] ब्रह्म.सू 2-3-29

[5] ब्रह्म.सू 2-3-30

 ISSN : 2277 - 2359

"न जायते म्रियते वा विपश्चित्"[6] (जीवात्मा), नित्यो नित्यानां चेतनश्चेतनानाम् एको-बहूनां यो विदधाति कामान्"[7] (नित्यानां बहूनां चेतनानां कामान् एकः नित्यः चेतनः यः (ईश्वरः) विदधाति इत्यन्वयः) इत्यादिश्रुतिप्रमाणमाधारीकृत्य जीवात्मनः उत्पत्तिः नाशश्च नास्ति इति "नात्मा श्रुतेर्नित्यत्वच्च ताभ्यः"[8] इति सूत्रेण कथयति श्रीबादरायणमहर्षिः ।

जीवस्य धर्मभूतज्ञानं नित्यम् इति "यावदात्मभावित्वाच्च"[9] इति सूत्रेण वदति। जीवात्मस्वरूपस्थितिपर्यन्तं तस्य जीवात्मनः धर्मभूतज्ञानं वर्तते इत्युक्त्या धर्मभूतज्ञानं नित्यम् इति सिद्ध्यति, अर्थात् "नित्यत्वाच्च"[10] इत्यादिना जीवात्मा नित्यः इति सूत्रकारः पूर्वमुक्त्वा तस्य धर्मभूतज्ञानं यावदात्मभावि इति "यावदात्मभावित्वाच्च"[11] इत्यादिना कथनात् धर्मभूतज्ञानं नित्यम् इति सूत्रकाराभिप्रायः।

(जीवात्मनः) धर्मभूतज्ञानस्य सङ्कोचविकासौ वर्तेते इति "संपद्याविर्भावः स्वेन शब्दात्"[12] इति सूत्रे प्रतिपादितमस्ति। जीवः अर्चिरादिमार्गेण परमात्मानं सम्प्राप्य ततः परं जीवस्य (स्थितिः) स्वरूपाविर्भावः अर्थात् ज्ञानानन्दादिगुणानामभिव्यक्तिः इति सूत्रार्थः। तत्र श्रीभाष्यकाराः ज्ञानानन्दादिगुणाः जीवात्मनः संसारदशायां सङ्कुचिताः आसन्। परमात्मप्राप्त्यनन्तरं ज्ञानसङ्कोच-कारणीभूतकर्मविधूननात् ज्ञानविकासः जायते अयमेव "आविर्भावः" इति वदन्ति। एतदुपोद्बलकतया "पुंस्त्वादिवत्तु अस्य सतोऽभिव्यक्ति-योगात्"[13] इति सूत्रमपि उक्तमस्ति।

---

6 कठोपनिषत् 2.18

7 श्वे.उ 6.13

8 ब्र.सू.2.3.18

9 ब्र.सू.2.3.30

10 ब्र.सू.2.3.18

11 ब्र.सू.2-3-30

12 ब्र.सू.4-4-1

13 ब्र.सू. 2-3-31

ISSN : 2277 - 2359

जीवात्मा अणुस्वरूपः इति "उत्क्रान्तिगत्यागतीनाम्"[14] इति सूत्रेण निर्धार्यते। अर्थात् उत्क्रान्तिः उत्थितिः, गतिः गमनम्, आगतिः आगमनम् इत्यादि-जीवात्मनः विभुत्वे न सङ्गच्छते अतः जीवात्मा अणुस्वरूपः इति। "नाणुरतच्छ्रुतेरिति चेत् न इतराधिकारात्"[15] इति अस्य सूत्रस्यायं भावः ननु जीवात्मा न अणुः। "स वा एष महानज आत्मा"[16] इति श्रुत्या जीवस्य महत्वप्रतिपादनात् इति चेत् न, सा श्रुतिः परमात्मविषयकप्रकरणे वर्तते अतः परमात्मा महान् न जीवः इत्यर्थः इति। "एषोऽणुरात्मा"[17] इति श्रुतौ अणुशब्देन जीवनिर्देशः क्रियते। अणुसदृशं वस्तूद्धृत्य तन्मानत्वं जीवस्य श्रूयते। अतः जीवः अणुस्वरूपः इति। तदिदं "स्वशब्दोन्मानाभ्यां च"[18] इति सूत्रेणापि सिद्धान्तितम्।

जीवात्मनां नानात्वं तावत् -“वैषम्यनैर्घृण्ये, न सापेक्षत्वात् तथाहि दर्शयति"[19] इति सूत्रेण निर्दिष्टमस्ति। तथाहि ईश्वरस्य (1) जगत्कारणत्वाङ्गीकारे ईश्वरः कान्चन जीवान् उत्तमत्वेन कान्चन जीवान् अधमत्वेन च सृजति। अतः पक्षपाताख्यदोषः दुःखानुभवकल्पनात् निर्दयत्वाख्यदोषश्च ईश्वरस्य सम्भवतीति न शङ्कनीयम्। जीवात्मनां पुण्यपापाख्यकर्मानुसृत्य तथा ईश्वरः सृजति अर्थात् पुण्यात्मानः, उत्तमाः सुखानुभवशालिनश्च, एवं पापात्मानः अधमाः दुःखानुभव-शालिनश्च भवन्ति इति श्रुतिस्मृत्यादिप्रमाणानुसारेण कथयति सूत्रकारः। अतः जीवात्मनां नानात्वं सिद्ध्यति। “कर्ता शास्त्रार्थवत्वात्"[20] इति सूत्रेण शास्त्रोक्तकर्मफलभोक्तारः जीवाः अतः कर्मकर्तारः जीवाः इति भावः।

अचित्

---

[14] ब्रह्म.सू 2-3-20
[15] ब्रह्म.सू 2-3-22
[16] बृ.उ 6-4-22
[17] मु.उ 3.1.9
[18] ब्र.सू 2-3-23
[19] ब्र.सू 2-1-34
[20] ब्र.सू 2-3-33

 ISSN : 2277 - 2359

जडः अर्थात् ज्ञानहीना प्रकृतिः, प्रकृतिपरिणामरूपत्रयोविंशतितत्त्वानि, तेभ्यः उत्पन्नः लोकः एव अचित् इत्युच्यते इति। अचितां [परमात्मना सृज्यमानत्वात्] सत्यत्वं परमात्माधीनत्वं च वर्तते इति विशिष्टाद्वैतसिद्धान्तः। तदिदं सूत्रकारः "तदधीनत्वादर्थवत्"[21] इति सूत्रेण निर्दिशति। परमात्माधीनप्रकृतिः सृष्ट्यादि-प्रयोजनवती इति भावः। तत्र श्रीभाष्यकाराः प्रकृतिः तत्परिणामश्च नास्तीति न वयं वदामः। ते परमात्मनः शरीरभूताः अतः परमात्मात्मकाः। साङ्ख्यवत् अब्रह्मात्मकप्रकृत्यादिः नास्तीत्येव तात्पर्यम् इति। अपि च "नाभाव उपलब्धेः"[22] इति सूत्रे प्रत्यक्षतया दृश्यमानप्रपञ्चस्य निषेधः अयुक्तः अतः अचेतनरूपप्रपञ्चः सत्यः इत्येव सूत्रकाराभिप्रायः। अत्र उपोद्बलकतया "ज्योतिरुपक्रमा तु तथाह्यधीयत एके"[23] इति सूत्रमपि द्रष्टव्यम्।

ईश्वरः

सर्वेषां वस्तूनां ज्योतिर्भूतः, सर्वजगन्नियन्ता, सर्वकर्मसमाराध्यः, सर्वकर्मफलप्रदः, अनन्तकल्याणगुणगणनिधिः, श्रीमन्नारायण एव ईश्वरः। अपि च सः दिव्यमङ्गलविग्रहवान्, मत्स्य-कूर्मादिनाना अवतारवान्, अपहतपाप्मा, प्रपञ्चस्य उपादानकारणं निमित्तकारणञ्च इति विशिष्टाद्वैतसिद्धान्तः। अस्य सिद्धान्तस्य सूत्रकाराभिमतत्वं कथमिति विव्रियते -

अन्तर्याम्यधिकरणे सूत्रकारः अन्तर्यामिब्राह्मणस्थवाक्यं प्रमाणं प्रदर्श्य-चेतनाचेतनरूपसर्वजगच्छरीरकः अथ च तदन्तर्यामी सन् जगन्नियमनं करोति परमात्मा इति स्पष्टं वदति। फलाधिकरणे, "फलमत उपपत्तेः"[24] इति सूत्रे "पूर्वं तु बादरायणो हेतुव्यपदेशात्"[25] इति सूत्रे च सर्वकर्मसमाराध्यः सर्वकर्मफलप्रदश्च सर्वेश्वर एवेति

[21] ब्र.सू 1-3-4

[22] ब्र.सू 2.2.27

[23] ब्र.सू 1-4-9

[24] ब्र.सू 3-2-38

[25] ब्र.सू 3-2-41

प्रतिपादयति सूत्रकारः। उभयलिङ्गाधिकरणे परमात्मनः अपहतपाप्मत्वम् अनन्तकल्याणगुणवत्वञ्चेति लक्षणद्वयमस्तीति निर्गुणब्रह्मवादनिरसनं कृत्वा सगुणब्रह्मवादं स्थापयति सूत्रकारः। अपि च सर्वत्रप्रसिद्ध्यधिकरणे, "विवक्षितगुणोपपत्तेश्च"[26] इति सूत्रे शाण्डिल्यविद्योक्तपरमात्मगुणाः सर्वेऽपि विवक्षिताः अर्थात् श्रुतिविवक्षिताः इति कथनात् श्रुतीनां परमात्मगुणकथने तात्पर्यमस्तीति प्रतिपादयति। अपि च "आदरादलोपः"[27] इति सूत्रे-श्रुतिषु भगवद्गुणाः आदरेण कथ्यन्ते अतः भगवतः गुणाः न सन्तीति कथनमयुक्तमिति वदति। अपि च "आकाशस्तल्लिङ्गात्"[28] "अन्तस्तद्धर्मोपदेशात्"[29] "धर्मोपपत्तेश्च"[30] "अदृश्यत्वादिगुणकोधर्मोक्तेः"[31] इत्यादिबहुषु सूत्रेषु, ब्रह्म चेतनाचेतनापेक्षया भिन्नम् इति स्थापनार्थं चेतनाचेतनेषु अविद्यमानगुणान् स्वभावांश्च हेतुत्वेन कथनात्, ब्रह्म, अनन्तकल्याणगुणसहितम् इत्येव सूत्रकाराभिप्रायः। अपि च परमात्मा दिव्यमङ्गलविग्रहवान् इति अन्तरधिकरणे सुदृढं वदति सूत्रकारः। अन्तरधिकरणे - "य एषोऽन्तरादित्ये हिरण्मयः पुरुषो दृश्यते हिरण्यश्मश्रुः हिरण्यकेशः आप्रणखात् सर्व एव सुवर्णः तस्य यथा कप्यासं पुण्डरीकम् एवम् अक्षिणी"[32] इति छान्दोग्योपनिषद्विषयवाक्यं भवति। अनेन परमात्मनः दिव्यमङ्गल-विग्रहोऽस्ति इति सिद्ध्यति। नीलमेघश्यामलं भगवन्तं नारायणम् उद्दिश्य “हिरण्मयः” इति कथनात् भगवत्याः महालक्ष्म्याः सम्बन्धोऽपि वर्तत इति। तथाहि "हिरण्यवर्णां हरिणीम्" इत्यादिश्रुत्या भगवत्याः महालक्ष्म्याः वर्णः हिरण्यवर्णः इति ज्ञायते। अतः भगवत्याः तेजस्सम्बन्धेन भगवतः अपि हिरण्मयत्वम् उपपद्यते। अतः श्रीमान् नारायणः

[26] ब्र.सू 1-2-2
[27] ब्र.सू 3-3-40
[28] ब्र.सू 1-1-23
[29] ब्र.सू 1-1-21
[30] ब्र.सू. 1-3-8
[31] ब्र.सू 1-2-21
[32] छा.उ 3-1-6-7

 ISSN : 2277 - 2359

सूत्रकाराभिप्रेत इति ज्ञेयम्। प्रपञ्चस्य उपादानकारणं निमित्तकारणञ्च ब्रह्मैव इति "प्रकृतिश्च प्रतिज्ञादृष्टान्तानुपरोधात्"[33] इत्यादिसूत्रैः निष्कर्षं करोति।

उपनिषत्सु विद्यमानानि "परब्रह्म", "परमात्मा" इत्यादिपदानि नारायणमेव निर्दिशन्ति इति "लिङ्गभूयस्त्वात् तद्धिबलीयस्तदपि"[34] इति सूत्रे सिद्धान्तयति। अपि च वैश्वानराधिकरणे "आत्मानमेवेमं वैश्वानरं सम्प्रत्यध्येधि इति विषयवाक्ये" वैश्वानरपदं परमात्मानमेव निर्दिशति इति बहुभिः हेतुभिः उपपाद्य "पुरुषमपि चैनमधीयते"[35] इति सूत्रखण्डे "स एषोऽग्निर्वैश्वानर इति वैश्वानरम् उद्दिश्य पुरुष इति कथनात् वैश्वानरः परमात्मा इति वदति। पुरुष पदं परमात्मानं निर्दिशति इत्यभिप्रेत्य तथा उक्तम्। पुरुष पदं विष्णुमेव अर्थात्। नारायणमेव निर्दिशति इति सर्वैरपि अङ्गीकृतम्। एतेन नारायण एव "परमात्मा", परतत्त्वम्" च इति तत्त्वत्रयं सुस्थम्।

सूचनाग्रन्थाः

1. ब्रह्मसूत्रम् , चौखम्बा सान्सक्रिट् सीरीस्, वाराणसी ।
2. भगवद्गीता, चौखम्बा सान्सक्रिट् सीरीस्, वाराणसी ।
3. दशोपनिषत् , चौखम्बा सान्सक्रिट् सीरीस्, वाराणसी ।

[33] ब्र.सू 1-4-23

[34] ब्र.सू 3-3-45

[35] ब्र.सू 1-2-27

ISSN : 2277 - 2359

अर्थापत्तिः अनुमानान्नातिरिच्यते

आचार्यः, आर्. बालमुरुगः,
न्यायविद्याशाखा,
केन्द्रीयसंस्कृतविश्वविद्यालयः,
गुरुवायूर् परिसरः,केरलम्

शोधसारः भूमिका च

प्रत्यक्षानुमानोपमानाशब्दाः प्रमाणानि[1] इति पारमर्षसूत्रबलेन प्रमाणनि चत्वार्येवेति व्यवस्थापनाय प्रवृत्ताः नैय्यायिकप्रवराः न केवलं प्रमाणे द्वे एवेति वदतां वैशेषिकाणां मतं दूषयन्ति अपि तु प्रमाणानि षडिति ब्रुवतां मीमांसकादीनामपि सिद्धान्तं सविस्तरं विमृश्य खण्डयन्ति। मीमांसकादयः अर्थापत्तिः अनुपलब्धिश्चेति द्वे प्रमाणे अधिकतया अभ्युपगच्छन्ति। शास्त्रजगति मतद्वयस्य परस्परखण्डनमण्डनादिकं सुप्रथितं वरीवर्तते। अस्मिन् शोधप्रबन्धे अर्थापत्तिप्रमाणविषये यथामति अहं मतद्वयाभिप्रायं यथाग्रन्थमनूद्य कस्य मतमुपादेयमिति सयुक्तिकं स्थापयितुं प्रयते।

कुञ्चिकापदानि

प्रमाणम्, अर्थापत्तिः, अनुमानम्, विरोधः, अनुपपत्तिः, कल्पना।

मीमांसकसम्मतार्थापत्तिप्रमाणस्वरूपम्

अर्थस्य आपत्तिः (कल्पना) अर्थापत्तिः इति व्युत्पत्या अर्थापत्तिशब्दस्य प्रमाविशेषः अर्थः, एवम् अर्थस्य आपतिः (कल्पना) यस्मादिति व्युत्पत्या प्रमाकरणमर्थः। इत्थम् एकः एवार्थापत्तिशब्दः व्युत्पत्तिभेदेन प्रमातत्करणे बोधयतीति ज्ञेयम् । स्पष्टोयमंशः वेदान्तपरिभाषा व्याख्याने शिखमणौ अर्थापत्तिप्रकरणे। **“येन विना यदनुपपन्नं तत् तेन आक्षिप्यते”** इति विवरणाद् अनुपपद्यमानार्थद्वारा उपपादकार्थस्य कल्पनाविशेषः एवार्थापत्तिप्रमा भवति। अनुपपद्यमानार्थस्य

[1] न्यायसूत्रम् 1.1.3

 ISSN : 2277 - 2359

उपपाद्यमिति व्यवहारः। यथा रात्रिभोजनं विना दिवाऽभुञ्जानस्य पीनत्वमनुपन्नमिति प्रतिसन्धाय अयं पुरुषः रात्रौ भुङ्क्ते इति कल्प्यते। अत्र दिवाऽभुञ्जानत्वविशिष्टपीनत्वमेवोपपाद्यं भवति। तदेवानुपपद्यमानं वर्तते। तादृशपीनत्वेन कल्प्यं रात्रिभोजनम् उपपादकमिति व्यवह्रियते। एवञ्च उपपाद्यार्थस्य अन्यथानुपपत्योपपादकार्थकल्पनैवार्थापत्तिरिति पर्यवसितम्। यथोक्तं मानमेयोदये श्रीनारायणभट्टाचार्यैः –

“अन्यथानुपपत्या यदुपपादककल्पनम्।
तदर्थापत्तिरित्येवं लक्षणं भाष्यभाषितम्॥”[2] इति।

उपपादकस्य कल्पनमेवार्थापत्तिरित्यनेन फलभूतप्रमायाः इदं लक्षणमिति अवधेयम्। एवं स्वोक्तौ प्रमाणतया मीमांसाभाष्यकारसम्मतिमपि क्रोडीकुर्वन्त्याचार्याः भाष्यभाषितमित्यनेन। मीमांसाभाष्यकाराणां श्रीशबरस्वामिनां वाक्यमेवमस्ति - **"अर्थापत्तिरपि दृष्टः श्रुतो वाऽर्थोऽन्यथा नोपपद्यते इत्यर्थकल्पना। यथा जीवति देवदत्ते गृहाभावदर्शनेन बहिर्भावस्य अदृष्टस्य कल्पना"**[3] इति।

उपपादकार्थस्य कल्पकम् अनुपपत्तिज्ञानमेव प्रमाणभूतार्थपत्तिः भवति। इदमप्यत्रावश्यं वाच्यम् अर्थापत्तिस्थले साधारणासाधारणप्रमाणयोः विरोधः प्रतीयते, ततः विरोधपरिहारायार्थविशेषः परिकल्प्यते इति। यथा कश्चन पुरुषः देवदत्तः शतं वर्षाणि जीवति इति ज्योतिर्विदः वाक्यमाकल्प्य सामान्यतः अनुमिनोति देवदत्तः स्वगृहे बहिर्वा जीवतीति। इदं दैवज्ञवचनाधारितानुमानप्रमाणमेव साधारणप्रमाणमिति विवक्षितम्। साधारणस्यार्थस्य प्रमापकमिति यावत्। गृहसत्वबहिस्सत्वोभयसाधारणं भवति पुरुषविशेषस्य देवदत्तसंज्ञकस्य जीवित्वम्, तद्ग्राहकत्वात् प्राकृतमनुमानं साधारणमिति व्यपदिश्यते। एवं तत्रानुपलब्धिप्रमाणेन गृहे देवदत्तः नास्तीति अवधार्यते। इयमनुपलब्धिः गृहसत्वबहिस्सत्वयोर्मध्ये एकतरार्थस्य व्यतिरेकं गृहे सत्वाभावम् अर्थविशेषं प्रमापयतीति असाधारणप्रमाणमिति निर्दिश्यते।

---

[2] मानमेयोदयः कारिका 127

[3] शाबरभाष्यम् 1.1.5 पु.सं. 35

 ISSN : 2277 - 2359

इत्थं जीवित्वग्राहकप्रमाणस्य गृहाभावबोधकप्रमाणेन विरोधे प्राप्ते सति जीवतः पुरुषस्य गृहासत्वं बहिस्सत्वं विनानुपपन्नमिति परिशील्य देवदत्तः बहिः वर्तते इति कल्प्यते। इयमेवाविरुद्धार्थकल्पना भवति।

यथा –

"साधारणप्रमाणानामसाधारणप्रमाणतः।

विरोधादविरुद्धांशे धीरर्थापत्तिरिष्यते ॥

यथा जीवनमानस्य गृहाभावप्रमाणतः।

विरोधात् कारणीभूतात् बहिर्भावकस्य कल्पनम् ॥"[4] इति ।

प्रमाणद्वयविरोधः इत्यनेन प्रमाणविरोधप्राप्तेः समकालमन्यथानुपपत्तिज्ञानं जायते, तदेव करणतया विवक्षितमिति ज्ञेयम्। अत्र प्रमाणद्वयविरोधप्रदर्शनमर्थापत्तेः स्वतन्त्रप्रमाणत्वसंरक्षणाय वर्तते। यतः अर्थस्य कल्पनैव अर्थापत्तिः अतः अनुमानान्नविशिष्यते इत्येवं नैयायिकाः प्रत्यवस्थाय अर्थापत्तेः अनुमानान्तर्गतत्वं प्रतिपादयन्ति। तन्मतनिरसनायैवमुक्तं वर्तते। अर्थकल्पनामात्रं नार्थापत्तिः, किन्तु प्रमाणद्वयविरोधपुरस्सरमविरुद्धार्थकल्पना हि सा। व्याप्तिज्ञानमात्रप्रभवाऽनुमितिः वर्तते। न तत्र साधारणादिप्रमाणद्वयविरोधः अवकाशं लभते। अतः अर्थापत्तिः विलक्षणप्रमितिः विलक्षणकारणजन्यत्वात् इति मीमांसकानामभिप्रायः।

नैयायिकानामर्थापत्तिदूषणप्रकारः

उपपाद्यस्यानुपपत्तिज्ञानेन उपपादकस्य कल्पनार्थापत्तिरिति वदद्भिः मीमांसकैरिदमवश्यं व्यक्तीकर्तव्यं यदुपपादकं विना उपपाद्यमनुपपन्नमिति कथनेन भवद्भिः किमभिप्रेतं वर्तते। किम् उपपाद्यस्योत्पत्तिरेव उपपादकं विना न भवतीत्युच्यते। तच्च सुतरामसङ्गतम्, यथा उक्तदृष्टान्ते जीवतः पुरुषस्य बहिस्सत्वं विना गृहासत्वमेव नोत्पद्यते इति वक्तव्यं स्यात्। तन्नयुज्यते। यतः गृहासत्वम्, गृहसत्वात्यन्ताभावः, तस्य नित्यतया तदुत्पत्यसंभवः आपादयितुमशक्यः। तस्मात् तत्पुरुषस्य बहिस्सत्वं विना

[4] मानमेयोदयः कारिका 128, 129

 ISSN : 2277 - 2359

गृहासत्वस्य स्थितिरेवानुपपन्ना इति वक्तव्यम्। युज्यते चैतत्, यथा व्यापकं वह्निं विना व्याप्यस्य धूमस्य स्थितिरनुपपन्ना तथा प्रकृते बहिसत्वमुपपादकं विना जीवित्वविशिष्टगृहासत्वस्योपपाद्यस्य स्थितिरनुपपन्नेति वक्तुं शक्यते।

तथा च यथा वह्निधूमयोः व्याप्तिं प्रतिसन्धाय वह्नेरनुमानं जायते तथा बहिस्सत्वजीवित्वविशिष्टगृहासत्वयोरपि व्याप्तिं प्रतिसन्धाय बहिस्सत्वानुमितिरेव भवतीति अर्थापत्तिः अनुमानमेव भवति न पृथक् प्रमाणम्। तदुक्तं न्यायधुरन्धरैः श्री-उदयानाचार्यैः न्यायकुसुमाञ्जलौ –

“अनियम्यस्य नायुक्तिः नानियन्तोपपादकः।
न मानयोः विरोधोऽस्ति प्रसिद्धे वाऽप्यसौ समः॥”[5] इति

अनियम्यस्य – अव्याप्यस्य, **नायुक्तिः** – अनुपपत्तिरेव नास्ति। व्याप्यः एव व्यापकं विनाऽनुपपन्नः भवति नाव्याप्यः इति कारिकायाः भावार्थः। अनियन्ता – अव्यापकः, सः उपपादकः एव न भवतीति बोध्यम्। तस्माद् बहिस्सत्वं व्यापकत्वादेवोपपादकं, जीवित्वविशिष्टगृहासत्वं व्याप्यत्वादेवोपपाद्यम्, व्यापकेन विनाऽनुपपद्यमानञ्च भवतीति ज्ञेयम्।

अत्र यद्यपि यत्र यत्र जीवित्वविशिष्टगृहासत्वं तत्र तत्र बहिस्सत्वमिति अन्वयव्याप्तिः ग्रहीतुं न शक्यते दृष्टान्ताभावात् तथापि यत्र यत्र बहिस्सत्वं नास्ति तत्र तत्र जीवित्वविशिष्टगृहासत्वमपि नास्ति यथा गृहे वर्तमानः पुरुषः इति व्यतिरेकव्याप्तिः अवधारयितुं शक्यते। हेतुः अन्वयव्याप्त्या इव व्यतिरेकव्याप्त्यापि साध्यं गमयति। एवं व्यापकं विना अन्वयहेतुरिव व्यतिरेकहेतुरपि अनुपपन्नः एव भवति। साध्याभावव्यापकीभूताभावप्रतियोगित्वं व्यतिरेकव्याप्तिः। यथा वह्न्यभावव्यापकाभावप्रतियोगीधूमवान् पर्वतः इति व्यतिरेकिलिङ्गकपरामर्शेन अनुमितिः भवति तथा अत्रापि बहिस्सत्वाभावव्यापकः जीवित्वविशिष्टगृहासत्वाभावः, तत्प्रतियोगि तादृशगृहासत्वमिति व्यतिरेकव्याप्तिनिश्चयोत्तरं

[5] न्यायकुसुमाञ्जलिः कारिका – 3/19

 ISSN : 2277 - 2359

व्यतिरेकिलिङ्गकताद्दशव्याप्तिविशिष्टगृहासत्ववान् पुरुषः इति परामर्शेन शतवर्षजीविपुरुषः बहिः वर्तते इति अनुमितिर्भवतीति अवगन्तव्यम्।

एवं यदुक्तं प्रमाणयोः विरोधपरिहाय अर्थापत्तिः स्वतन्त्रप्रमाणमिति स्वीकर्तव्यमिति मीमांसकैः तदप्यत्यन्तमसङ्गतमेव भवति। प्रमाणयोः विरोधः एव न संभवति। यदि विरोधः वर्तते इत्युच्यते तदा द्वयोर्मध्ये एकं प्रमाणमेव न भवति। यथा अयं सर्पः भ्रमजनकस्य नायं सर्पः इयं रज्जुः इति प्रत्यक्षग्राहकप्रमाणेन बाधः तथा प्रकृतेपि स्यात्। यदि द्वयमपि प्रमाणमबाधितार्थकमिति उच्यते तदा नास्त्येव विरोधः इति मन्तव्यम्। ततः अविद्यमानविरोधपरिहाराय अर्थापत्तिकल्पनवार्तापि सुदूरविरस्ता इति मन्तव्यम्।

एवं मीमांसोक्तार्थापत्तिप्रमाणाभ्युपगमे अनुमानप्रमाणमेव विलुप्येत। यतः धूमं दृष्ट्वा धूमः अग्निं विनाऽनुपपन्नः इति विचार्य, अग्नेः पर्वते कल्पना अपि संभवति। परन्तु व्याप्तिग्रहमूलकमेव पर्वते अग्नेः ज्ञानमिति सर्वानुभवसिद्धमतः अनुमानं न अर्थापत्त्या चरितार्थमिति उच्यते तदा प्रकृतेऽपि पुरुषविशेषे बहिस्सत्वनिश्चयः व्याप्तिग्रहमूलकः एव भवति। तस्मदर्थापत्तिः अनुमानान्तर्गतैव भवति इति नैयायिकानामभिप्रायः वर्तते।

विमर्शः

मतद्वयभिप्रायाकलनेन इदमवगन्तुं शक्यते यत् मीमांसकाः अपि उपपादकोपपद्ययोः व्याप्तिरस्त्येवेति वदन्ति। विद्यमानापि सा व्याप्तिः न गृह्यते अन्वयदृष्टान्तवैकल्यात्। यथा गन्धः यन्न पृथिवीतरभेदवत् न तद् गन्धवत् यथा जलमिति व्यतिरेकव्याप्तिनिश्चयेन पृथिव्यां जलादिभेदं साधयति तथा जीवित्वविशिष्टगृहासत्वं यत्र यत्र बहिस्सत्वन्नास्ति तत्र तत्र जीवित्वविशिष्टगृहासत्वं नास्तीति व्यतिरेकव्याप्तिनिश्चयबलेनैव अयं पुरुषः बहिः वर्तते इति साधयतीति इत्थं विमृश्य निर्णीयते। न चान्वयवद् व्यतिरेकव्याप्तिरपि नानुसन्धीयते, अर्थापत्या अनुपपत्तिरूपया कल्प्यते, अतः अर्थापत्तिः प्रमाणान्तरमिति वाच्यम्।

यदनुपपत्तिप्रतिसन्धानमर्थापत्तिप्रमाणस्वरूपमिति मीमांसकाः वर्णयन्ति तदेव व्यतिरेकव्याप्तिनिश्चयः वर्तते। तथाहि बहिस्सत्वं विना जीवतः पुरुषस्य

 ISSN : 2277 - 2359

गृहासत्वमनुपपन्नमिति धीः व्यतिरेकव्याप्तिनिश्चयान्न भिद्यते। विना शब्दस्याभाव एव अर्थः। ततः बहिस्सत्वाभावः प्राप्तः, एवं गृहासत्वानुपपत्तिः गृहासत्वाभावः एव भवति। अतः मीमांसकैः वर्ण्यमानार्थापत्तिः व्यतिरेकव्याप्तिनिश्चयः एव इति ज्ञेयम्।

निगमनम्

प्रमाणान्तरागृहीतार्थग्राहित्वमेव स्वतन्त्रप्रमाणत्वप्रयोजकम्। अर्थापत्तिः पृथक् प्रमाणमिति तथैव सिद्ध्यति यदि प्रमाणान्तरागृहीतार्थप्रमापकत्वं संभवति, तदेव न व्यतिरेकव्याप्त्या चरितार्था एव भवति। एवं मीमांसकाः न्यायनयप्रसिद्धव्यतिरेकव्याप्तिमेव शब्दान्तरेण वर्णयन्तीति अर्थापत्तिः नानुमानादतिरिच्यते इति शम्।

प्रबन्धलेखनार्थं परामृष्टग्रन्थाः

1. न्यायभाष्यम्।
2. न्यायकुसुमाञ्जलिः
3. शाबरभाष्यम्
4. मानमेयोदय।

 ISSN : 2277 - 2359

अहं ब्रह्मास्मीतिश्रुत्यर्थविचारः

एस्. सुघोषाचार्यः
उपनिदेशकः
श्रीव्यासतीर्थसंशोधनाप्रतिष्ठानम्

शोधसारः

अयं लघुप्रबन्धः "अहं ब्रह्मास्मि"[1] इति श्रुतेः तात्पर्यविचारार्थं प्रवृत्तः। तथा 'अहं' शब्दस्य मुख्यार्थनिर्णयं जीवब्रह्माभेदप्रामाण्यस्य युक्ततां च विमृशति। अद्वैतवेदान्तिनां यत् 'अहं-शब्दस्य जीवपरत्वं तथा उपहितचैतन्यैक्यपरं व्याख्यानं तत् स्मृति-श्रुति-सूत्रविरोधेन नोपादेयतां भजते इति निरूप्यते। "सर्वान्तर्यामिको विष्णुः" इत्यादिस्मृत्या अहं-शब्दस्य अन्तर्यामिविष्णुपरत्वं मुख्यतया स्थापितं भवति। जीवपरत्वं तु गौणमेव इति प्रतिपाद्यते। "अहं मनुरभवं सूर्यश्च"[2] इत्यादिश्रुतिषु वामदेवादिदृष्टेः अन्तर्यामिदृष्टित्वमेव युक्तम्, न तु जीवचैतन्यस्य ब्रह्मभावः इति प्रदर्श्यते। तथा "अहं ब्रह्मास्मि" इति वाक्ये ब्रह्मशब्दस्य गुणपूर्णत्वरूपबृंहणार्थकत्वस्वीकारेणैव श्रुत्यर्थसामञ्जस्यं सिद्ध्यति, अन्यथा वैयर्थ्यदोषापत्तिः इति प्रतिपाद्यते। अन्ते "अहं" शब्दस्य व्युत्पत्त्या नित्याहेयत्वलक्षणब्रह्मपरत्वं साध्यते, येन अहं-शब्दस्य विष्णौ मुख्यवृत्तिः, जीवे तु अमुख्यवृत्तिरिति परमसिद्धान्तः प्रतिष्ठाप्यते।

कुञ्चिकापदानि

जीवब्रह्माभेदः, अन्तर्यामी, गौणीवृत्तिः, वामदेवदृष्टिः, शास्त्रदृष्टिः उपहितचैतन्यम्, चिन्मात्रैक्यम्, गुणपूर्णत्वरूपबृंहणार्थः।

मुख्यप्रबन्धः

---

1 बृ.उ. ३.५.४

2 बृ.उ. ३.५.४

 ISSN : 2277 - 2359

अद्वैतवादिनो हि “ब्रह्म वा इदमग्र आसीत् तदात्मानमेवावेत् अहं ब्रह्मास्मीति”[3] इति श्रुतिं जीवब्रह्माभेदे प्रमाणयन्ति। तच्चिन्त्यम्

“सर्वान्तर्यामिको विष्णुः सर्वनामाभिधीयते

एषोऽहं त्वमसौ चेति न तु सर्वस्वरूपत:”[4]

इति स्मृत्या “अहं मनुरभवं सूर्यश्च”[5] इति श्रुत्या च अहंशब्दः जीवान्तर्यामिणि मुख्यः इति ज्ञायते। अत्र हि “न तु सर्वस्वरूपतः” इत्यैक्यनिषेधात् वामदेवस्य सूर्याभेदाभावाच्च अन्तर्यामिपरत्वम् अकामेणापि अङ्गीकरणीयम्। अत्र अद्वैतसिद्धिकाराः, उदाहृतस्मृतेः अर्थान्तरं कल्पयन्ति - एषोऽहंत्वमसौ इत्यादिशब्दा: तत्तदात्मनि जीवे एव शक्ताः। जीवसाहचर्यस्य च अन्तर्यामिणि सत्वात् तत्र प्रयोगः। “न तु सर्वस्वरूपत:” इति निषेधस्तु उपहितयो: चैतन्यैक्याभावनिबन्धनः अतो न विरोध इति वदन्ति। एवम् **“अहं मनुरभवं सूर्यश्च”** इत्यत्र “शास्त्रदृष्ट्या तूपदेशो वामदेववत्” इति सूत्रोक्तन्यायेन वामदेवजीवचैतन्यस्य वस्तुत: ब्रह्माभेदेन सूर्यादिभाव एव, न तु अन्तर्यामिपरता इति वदन्ति।

अत्रोच्यते “सर्वान्तर्यामिको विष्णु:” इति स्मृतौ हि “अभिधीयते” इति श्रवणात् अहमादिशब्दानाम् अन्तर्यामिणि अभिधानं स्पष्टम् उक्तम्। अतः न जीवे मुख्यः अहंशब्दः। “न तु सर्वस्वरूपतः” इति स्मार्तनिषेधस्य उपहितचैतन्यनिषेधपरत्वमेव अतो चैतन्यैक्येऽपि न विरोध इति न च वाच्यम्। प्रमाणाभावात्, “न तु सर्वस्वरूपतः” इति साक्षान्निषेध एवाभिमतः। एवं “शास्त्रदृष्ट्या तूपदेशो वामदेववत्”[6] इत्यत्रापि अन्तर्यामिदृष्टिरेव अभिप्रेता। यतो हि अत्र “मामेव जानीहि अहं मनुः” इति व्यापदेशं प्रति विशिष्टे अहमर्थे वामदेवे मन्वादित्वस्य ब्रह्मत्वस्य च ज्ञानमावश्यकम् उत लक्षितस्य

---

[3] बृ.उ. ३.५.४. “ब्रह्म वा इदमग्र आसीत्। तदात्मानमेवावेत् अहं ब्रह्मास्मीति । तस्मात्सर्वमभवत्। तद्यो यो देवानां प्रत्यबुध्यत। स एव तदभवत्। तथर्षीणां तथा मनुष्याणां तद्वैतत् पश्यन् ऋषिर्वामदेवः प्रतिपेदेऽहं मनुरभवं सूर्यश्च” इति।

[4] न्यायामृतम् -अहं ब्रह्मास्मीतिश्रुत्यर्थविचार:

[5] ऋ.स.४.२६.१ “अहं मनुरभवं सूर्यश्चाहं कक्षीवाम् ऋषिरस्मि विप्र:”

[6] ब्रह्मसूत्रं-१-१-३०

 ISSN : 2277 - 2359

चिन्मात्रस्य चिन्मात्रेणैक्यज्ञानम् इति शङ्क्यते। आद्ये अहमर्थस्य चिदचित्संवलनात्मकत्वात् अहमर्थे ब्रह्मत्वं वा मन्वादित्वं वा नास्ति। अतः "मामेव जानीहि अहं मनुः" इति व्यपदेशहेतोः अहं ब्रह्म, अहं मनुः इत्यादिदृष्टेः भ्रान्तिदृष्टित्वमेव स्यात् न तु शास्त्रदृष्टित्वम्। द्वितीये तु चिन्मात्रैक्यदृष्टेः भिन्नविषयत्वात् "मां विजानीहि" इति व्यापदेशाहेतुत्वं स्यात्। एवं च "चिन्मात्रं विजानीहि चिन्मात्रं मन्वादिः" इत्येव शब्दप्रयोगः स्यात्। न तु मामिति अहमिति। चैत्रं विजानीहि इति वक्तव्ये मामिति केनापि न व्यपदिश्यते एवं प्रकृतेऽपि। ननु माम् इत्यस्य च चिन्मात्रमर्थः इति चेन्न "मां विजानीहि" इति कर्मत्वमेव न स्यात्। सकलकारकशाक्तिविधुरस्य शुद्धस्य कर्मत्वं तु न भवितुमर्हति। ननु माम् इत्युक्तिस्तु उल्लेख एव न कर्मत्वाभिप्राया इति चेन्न "कर्माणि द्वितीया"[7] इति कर्मत्वार्थकद्वितीयाश्रवणात् कर्मत्वाभिप्राया ज्ञातुं शक्यते। अन्यथा द्वितीयायाः लक्षणा स्यात्। अथवा "अहं ब्रह्मास्मीति" इत्यत्र ब्रह्मशब्दस्य गुणपूर्णत्वरूपबृंहणार्थत्वमवश्यमङ्गीकरणीयम्। अन्यथा "किमु तद्ब्रह्मावेद् यस्मात् तत् सर्वमभवत्"[8] इति प्रश्ने सति "आत्मानमेवावेत्" इत्यनेनैव ब्रह्मेति ज्ञानस्य सिद्धत्वात् "अहं ब्रह्मास्मीति" इति व्यर्थम् स्यात् इति न्यायामृतकाराः।

अत्र हि अद्वैतसिद्धिकाराः एवमाहुः - "आत्मानमेव" इत्यत्र जीवचैतन्यमनूद्य तस्य अहं ब्रह्मास्मीति ब्रह्मचैतन्याभेदः बोध्यते अतो न वैय्यर्थ्यमिति। तच्चिन्त्यम्, यतो हि एवं श्रुत्यभिप्राये सति "आत्मा ब्रह्म" "आत्मा अहमिति" एकेन वाक्येनैव उक्ताभिप्रायलाभसम्भवे अहं ब्रह्मास्मि इत्यस्य वैय्यर्थ्यं तु न परिहृतमेव इत्यादिदोषाः कण्टकोद्धारादिनिरूपिताः अनुसन्धेयाः।

एवम् **"अहं नामा हरिर्नित्यमहेयत्वात् प्रकीर्तितः"**[9] इति नारायणश्रुत्या अहंशब्दवाच्यत्वं हरेरेव मुख्यतया ज्ञायते। विष्णुवाचक-अहंशब्दव्युत्पत्तिस्तु एवम् - नञ्

---

7 अष्टाध्यायीसूत्रम् -२-३-१। कर्मणि कारके या संख्या तत्र द्वितीया विभक्तिर्भवति। कटं करोति- काशिका।

8 बृ.उ. ३.५.३

9 नारायणश्रुतिः - भगवत्पादैः अहं ब्रह्मास्मीतिश्रुत्यर्थविचारे विष्णुतत्वनिर्णये उदाहृता

इत्युपपदपूर्वक - ओ हाक् त्यागे इति धातुः। तस्य च "उपदेशेऽजुननासिक इत्"[10] इति सूत्रेण ओकारस्य एवं "हलन्त्यम्"[11] इत्यनेन ककारस्य इत्संज्ञा "तस्य लोपः"[12] इत्यनेन तयोः लोपः। तथा च हा इत्यस्माद् धातोः कर्मणि कप्रत्यये सति "लशक्वतद्धिते"[13] इत्यनेन ककारस्य इति सति लोपः। ततः "आतो लोप इटि च"[14] इत्यनेन हा इत्यत्र आकारस्य लोपः। तथा "नलोपो नञः"[15] इत्यनेन नकारस्य लोपे "अह" इत्यस्य सुप्रत्ययः भवति। सोः अमागमे सति "अमि पूर्वः"[16] इत्यनेन पूर्वरूपे 'अहम्' इति रूपं सिद्ध्यति। न हीयते न त्यज्यते इति अहम्। अयं शब्दः ब्रह्मणि मुख्यः जीवे तु अमुख्यः इति प्राज्ञाः। दहति शब्दस्य काष्ठे प्रयोगवत् जीवे अमुख्यतया प्रयोगः इति परमसिद्धान्तः ॥

Bibliography

1. **Bṛhadāraṇyaka Upaniṣad**, with *Śāṅkarabhāṣya*, ed. S. Subrahmanya Sastri, Government Oriental Library, Mysore, 1958.
2. **Chāndogya Upaniṣad**, with *Śāṅkarabhāṣya*, ed. V. P. Limaye, Bhandarkar Oriental Research Institute, Pune, 1970.
3. **Brahma-sūtra**, with *Śāṅkarabhāṣya*, ed. Swami Vireswarananda, Advaita Ashrama, Kolkata, 1962.

---

[10] अष्टाध्यायीसूत्रम् १-३-२। उपदेशेऽनुनासिकोऽजित्संज्ञः स्यात्। सिद्धान्तकौमुदी।

[11] अष्टाध्यायीसूत्रम् १-३-३। हल् (माहेश्वरसूत्रम् १४) इति सूत्रेऽन्त्यमित्स्यात्।

[12] अष्टाध्यायीसूत्रम् १-३-९। तस्येतो लोपः स्यात् – सिद्धान्तकौमुदी।

[13] अष्टाध्यायीसूत्रम् १-३-८। तद्धितवर्जप्रत्ययाद्या लशकवर्गा इतः स्युः – सिद्धान्तकौमुदी।

[14] अष्टाध्यायीसूत्रम् ६-४-६४। अजाद्योरार्धधातुकयोः क्ङिदिटोः परयोरातो लोपः स्यात्। सिद्धान्तकौमुदी

[15] अष्टाध्यायीसूत्रम् ६-३-७३। नञो नस्य लोपः स्यादुत्तरपदे।

[16] अष्टाध्यायीसूत्रम् ६-१-१०७। अकोऽम्यचि परतः पूर्वरूपमेकादेशः स्यात्।

 ISSN : 2277 - 2359

4. **Brahma-sūtra**, with *Ānanda-tīrtha-bhāṣya* and *Tattvaprakāśikā* of Jayatīrtha, ed. K. T. Pandurangi, Dvaita Vedanta Studies and Research Foundation, Bangalore, 1994.
5. **Nyāyāmṛta**, by Vyāsa Tīrtha, ed. K. T. Pandurangi, Dvaita Vedanta Studies and Research Foundation, Bangalore, 1989.
6. **Advaita-siddhi**, by Madhusūdana Sarasvatī, ed. Anantakrishna Sastri, Chaukhamba Sanskrit Series Office, Varanasi, 1958.
7. **Tattvaprakāśikā**, by Jayatīrtha, ed. K. T. Pandurangi, Dvaita

ISSN : 2277 - 2359

काव्यगुण-गणना

स्वामिजपसिद्धानन्दः
सहायकाध्यापकः, विभागसंयोजकश्च
संस्कृत-दर्शन-विभागः, भारतीय-परम्पराध्ययन-शाला
रामकृष्ण-मिशन्-विवेकानन्द-शैक्षणिक-शोध-संस्थानम्, बेलुडमठः

अनुसन्धानलक्ष्यम्

काव्ये गुणाः ये साहित्यशास्त्रे प्रोक्ताः ते अत्र अनुसन्धित्सिताः। पदे पदार्थे पदबन्धे वाक्ये वाक्यार्थे रसे च प्रतिपादितान् गुणान् अवदिधारयिषा उपनिबद्धोऽयं निबन्धः। काव्यगुणान् अभ्यसिसिषूणाम् इदं समाकलनम् उपकुर्यात्।

निबन्धसारः

अनादिकालप्रवृत्तं काव्यवर्त्म। वेदेषु दरीदृश्यते काव्यच्छाया। रसालङ्कारादयः मन्त्रेषु वरीवृत्यन्ते। पुराणादिष्वपि निपुणं काव्यतत्त्वानुचिन्तनम् अकारि। शुद्धं गुणवद् वाक्यम् आदित्सति लोकः। स्वयं च भगवान् शुचि श्रव्यं शुश्रूते, तथाहि "शुचीनि श्रावणीयानि श्रृणोमीह धनञ्जय।" इत्यवादि[1]। काव्यशास्त्रदृशा वाक्यादिषु गुणानुसन्धानं सर्वेषाम् उपयोगि। भरतमुनिम् अनु काव्यगुणानां शास्त्रीयं निरूपणं प्रसिद्धिम् अगात्। ततःप्रभृति शास्त्रकाराः गुणान् सूक्ष्मं समीक्ष्य लक्षणोदाहरणैः प्रतिपादयाम्बभूवुः। पदे पदार्थे पदबन्धे वाक्ये वाक्यार्थे रसे च काव्यगुणाः विचार्यन्ते। तेषां लक्षणे संख्यायां च साहित्यिकानां मतं बेभिद्यते। स्वं स्वं दर्शनम् आस्थाय ते गुणान् विविधं विममृशुः। ततः कतिपये विचाराः अत्र सारतः सङ्गृह्य समुपस्थापिषत। जीवात्मनः गुणाः शौर्य-पराक्रमादयः यथा शरीरादिषु संदृश्यन्ते तथा काव्यात्मनः रसस्य धर्मभूताः गुणाः तच्छरीरे शब्दार्थयोः बुद्धिगोचराः भवन्ति। तेन शब्दगुणः अर्थगुणः इत्यादिव्यवहारः उपचारात् प्रथते। तत्त्वार्थस्तु सहृदयहृदये आस्वादमयाः गुणाः उपचारेण रसादिषु

[1] श्रीकृष्णस्य वचनम् इदं शान्तिपर्वणि मोक्षधर्मे (सुक्थङ्करः, विष्णुः एस्। महाभारतम्। भा.१६, पृ.१९१६)

वर्तन्ते, तत्पश्चात् पुनरुपचारेण शब्दादिषु विश्राम्यन्ति इति सिद्धान्तः ध्वन्यालोकलोचनकृतः। गुणाः दश इति भरतादयः, त्रयो गुणाः इति भामह-मम्मटादयः, चतुर्विंशतिः इति भोजप्रभृतयः। अवस्थाविशेषम् आसन्नाः दोषाः अपि गुणत्वमापद्यन्ते इत्यतः दोषगुणाश्च परिशील्यन्ते। दोषगुणनिरुपणे भोजः इतरान् अतिशेतेतराम्। अत्र पत्रे षड् विभागाः - उपक्रमः, काव्यगुणानां स्वरूपम्, काव्यशास्त्रग्रन्थेषु गुणनिरूपणम्, कोष्ठके सारसंक्षेपः, भोजनये सम्भाव्यानां यावद्दोषगुणानाम् उन्नयनम्, उपसंहारः चेति। काव्यशास्त्राध्ययनेन स्वीयः वाग्व्यवहारः उत्कृष्यते, परेषां वचस्सु गुणग्रहणपाटवं वर्धते, हृदयानुभवश्च प्राञ्जलताम् एति।

अनुसन्धानसीमा

अग्निमहापुराणम्, भरतमुनेः नाट्यशास्त्रम्, भामहस्य काव्यालङ्कारः, दण्डिनः काव्यादर्शः, वामनस्य काव्यालङ्कारसूत्राणि तद्वृत्तिश्च, आनन्दवर्धनस्य ध्वन्यालोकः, भोजराजस्य सरस्वतीकण्ठाभरणम्, मम्मटस्य काव्यप्रकाशः, रुय्यकस्य अलङ्कारसर्वस्वम्, हेमचन्द्रस्य काव्यानुशासनम्, विद्यानाथस्य प्रतापरुद्रीयम्, विश्वनाथस्य साहित्यदर्पणः, केशवमिश्रस्य अलङ्कारशेखरः, जगन्नाथस्य रसगङ्गाधरः इत्येते ग्रन्थाः प्राधान्येन परामर्शिषत यथायोगं टीकादिभिः।

अनुसन्धानपद्धतिः

तुलनात्मकम् अध्ययनम् अत्र अनुसन्धान-प्रविधिः। आश्रित-ग्रन्थावलौ, मध्येनिबन्धम् उल्लेखे च एम्.एल्.ए (MLA) इति पद्धतिः अन्वसारि। तत्र संस्कृतोचिताः विपरिणामाः अकारिषत ग्रन्थस्मरणसौकर्याय। यथास्थितस्य उल्लेखे युगलोद्धरणचिह्नम् ("), ततोऽन्यत्र एकलं चिह्नम् (‘) अयोजि। ग्रन्थदोषं प्राप्य तत्परिचिकीर्षया सम्भाव्यः साधुशब्दः द्विकोणयुतयोः आवरकचिह्नयोः [ ] न्यवेशि। अन्तर्जाल-मूलानि सकार्तज्ञ्यम् अन्ते अदर्शिषत। सुगमावगमाय आधुनिकमानेन

(ख्रिस्ताब्देन) कालो न्यदर्शि[2]। शास्त्रकृतां कालादिः साम्प्रदायिकविदुषां मतम् उरसिकृत्य निरधारि।

सारतमपदानि

पदम्, रचना, वाक्यम्, शब्दगुणः, अर्थगुणः, वैशेषिकगुणः।

उपक्रमः

अमोघो वाग्योगः -

इहलोके प्राणिषु मानवः एव व्यक्तं वक्ति। मानवेषु अधीतविद्यः अतिशेते। आत्तविद्येषु विपश्चित् अतिरिच्यते। विद्वत्सु वाक्यविद् विशिष्यते। वाक्यविदां गभीरार्थघटनापटुः पटीयान्। तथाहि भारवेर्भारती "भवन्ति ते सभ्यतमा विपश्चितां मनोगतं वाचि निवेशयन्ति ये। नयन्ति तेष्वप्युपपन्ननैपुणा गभीरमर्थं कतिचित् प्रकाशताम्॥" इति[3]। अन्तरेण वाचं न कोऽपि व्यवहारः प्रसिद्ध्यति। तदाह भर्तृहरिः "इतिकर्तव्यता लोके सर्वा शब्दव्यपाश्रया। यां पूर्वाहितसंस्कारो बालोऽपि प्रतिपद्यते॥" इति[4]। दण्डिनाऽपि तदवादि "इह शिष्टानुशिष्टानां शिष्टानामपि सर्वथा। वाचामेव प्रसादेन लोकयात्रा प्रवर्तते॥" इति[5]। उदग्रतरः बुभूषुणा निर्दुष्टं गुणजुष्टं वदेलिमम्। वाचि दत्तावधानः उत्कृष्यते, प्रमाद्यन् अवसीदति। विविच्य तदवाचि काव्यादर्शे "गौर्गौः कामदुघा सम्यक् प्रयुक्ता स्मर्यते बुधैः। दुष्प्रयुक्ता पुनर्गोत्वं प्रयोक्तुः सैव शंसति॥" इति[6]। व्युत्पत्तिगाम्भीर्यस्य च परिचायिका वाक्, तथाहि "वचनं श्रुतमाख्याति" इति

[2] बाहुल्यानुरोधेन एतत्। अल्पाः किल संस्कृतं पिपठिषवः, तत्र शास्त्रम् अधिजिगांसः इतोऽपि अल्पीयांसः, शोधं चिकीर्षवो नु अल्पिष्ठाः इत्यतः द्रुतबोधानुकूलः क्रमः अन्वसारि। भारतीया सरणिः यावन्न बहूनां बुद्धिम् आरोहति तावदियं पद्धतिः परदेशीयापि औपयिकी इति मन्महे।

[3] किरातार्जुनीये १४ सर्गे, ४ श्लो. (मालवीयः, सुधाकरः। पृ.३९९)।

[4] वाक्यपदीये १ आगम-काण्डे, १२१ श्लो. (शर्मा, रघुनाथः। भा.१, पृ.१८०)।

[5] काव्यादर्शे १ परिच्छेदे, ३ श्लो. (मिश्रः, रामचन्द्रः। पृ.३)।

[6] काव्यादर्शे १ प्रथमपरिच्छेदे, ६ श्लो. (मिश्रः, रामचन्द्रः। पृ.६)।

पुराणोक्तिः[7]। न सुधियाम् एव, लोकव्यवहारे बद्धधियाम् अपि नान्तरीयकतया व्यासज्यते वाचां व्यासङ्गः। आहितसंस्कारा वाणी अपूर्वां शोभां जनयति। तथाहि "वाण्येका समलङ्करोति पुरुषं या संस्कृता धार्यते" इत्युक्तम्[8]। न च श्रीः तस्मात् पराङ्मुखी यस्य वाचि परिश्रमः। "भद्रैषां लक्ष्मीर्निहिताधि वाचि"[9] इति हि श्रुतिः। तथाच "श्रुतेन यत्नेन च वागुपासिता ध्रुवं करोत्येव कमप्यनुग्रहम्" इत्यदर्शि काव्यादर्शे[10]। अमोघो हि वाग्योगः।

विश्वजनीनं वागनुशीलनम्

सर्वेषु आश्रमेषु, सर्ववर्णेषु, सर्वासु च अवस्थासु वाचाम् अनुशीलनम् अनुषज्यते। न केवलम् अस्मिन् लोके अमुत्र च फलम् अश्नुते वाग्योगविद् इत्यदर्शि महाभाष्यकृता, तथाहि "एकः शब्दः सम्यग् ज्ञातः शास्त्रान्वितः सुप्रयुक्तः स्वर्गे लोके कामधुग् भवति" इति[11]। अत एव ब्रह्मविद्याम् अधीयानानाम् अपि वाचि प्रमादो न स्याद् इत्यत्र अवहिताः श्रुतयः। तथाहि श्रीमच्छङ्करभगवत्पादैः, "अर्थज्ञान-प्रधानत्वाद् उपनिषदः ग्रन्थपाठे यत्नोपरमो मा भूद् इति शिक्षाध्याय आरभ्यते" इति श्रुतेराशयः प्राकाशि[12]। मनसा वाचं परिष्कृत्य भाषेत यतः लक्ष्मीः वाचि निहिता। तथाहि मन्त्रवर्णः "सक्तुमिव तितउना पुनन्तो यत्र धीरा मनसा वाचमक्रत। अत्रा सखायः सख्यानि जानते भद्रैषां लक्ष्मीर्निहिताऽधि वाचि॥" इति[13]। लक्ष्मीशब्दस्य परमार्थसंविल्लक्षणा श्रीः इत्यर्थः

---

7 तथाहि शिवपुरणम् - "आचारः कुलमाख्याति वपुराख्याति भोजनम्। वचनं श्रुतमाख्याति स्नेहमाख्याति लोचनम्॥(७.३९.१८)" इति (खेमराजः, श्रीकृष्णदासः। पृ.३९९)।

8 नीतिशतके १५ श्लो.। तस्य पूर्णरूपं यथा - "केयूराणि न भूषयन्ति पुरुषं हारा न चन्द्रोज्ज्वला न स्नानं न विलेपनं न कुसुमं नालङ्कृता मूर्धजाः। वाण्येका समलङ्करोति पुरुषं या संस्कृता धार्यते क्षीयन्तेऽखिलभूषणानि सततं वाग्भूषणं भूषणम्॥" इति (आचार्यः, नारायणरामः। पृ.१२)।

9 ऋग्वेदसंहिता १०.७१.२ (सोनटक्के:, एन्.एस्.। भा.४, पृ.५३३)।

10 काव्यादर्शे १ परिच्छेदे, १०४ श्लो.। तस्य पूर्वार्धः 'न विद्यते यद्यपि पूर्ववासनागुणानुबन्धप्रतिमानमद्भुतम्।' इति (मिश्रः, रामचन्द्रः। पृ.७२)।

11 महाभाष्यम् "एकः पूर्वपरयोः" (अष्टा. ६.१.८४) इति सूत्रे (शास्त्री, भार्गवः। भा.५, पृ.८४)।

12 तैत्तिरीयोपनिषदि शीक्षावल्ल्यां द्वितीये अनुवाके शाङ्कर-भाष्यम् (द्रविड, मणि। भा.१, पृ.३८१)।

13 ऋग्वेदसंहिता १०.७१.२ (सोनटक्के:, एन्.एस्.। भा.४, पृ.५३३)।

कृतः कैयटादिभिः[14], सायणेन तु अर्थज्ञानम् इत्यर्थः अकारि[15]। "सख्यानि जानते" इत्यस्य "वाक्प्रयुक्तान् अभ्युदयान् लभन्ते" इति व्याख्यायि वेङ्कटमाधवेन[16]। एवं च वाक् इहपरोभयश्रेयःसाधनम् इति तत्त्वम्। अतः अनुदिनम् अनुसन्धेया सरस्वती।

काव्यगुणानां स्वरूपम्

शुद्धिम् अनुशोभा

काव्यं वाक्यात्मकम्। योग्यतादिभिर्युतः पदसमूहो वाक्यम्, वाक्यानां समूहः महावाक्यम् इति साहित्यिकाः। तथाहि "वाक्यं स्याद्योग्यताकांक्षासत्तियुक्तः पदोच्चयः। वाक्योच्चयो महावाक्यम्..." इत्याह विश्वनाथचक्रवर्ती[17]। वाक्यं रसावहं चेत् काव्यम् इत्यभिधीयते[18]। काव्यात्मके वाक्ये विमृशन्ति गुणदोषं दोषज्ञाः। वाक्यस्य साधुत्वं प्रथमो गुणः। "महान्निर्दोषता गुणः" इति हि मन्यते[19]। साधुत्वं नाम व्याकरणानुगतत्वम्। सति साधुत्वे गुणान्तरपरिशीलनम् अर्थवत्। अशुद्धा चेद् वाणी सा मधुराऽपि न प्रशस्यते। न केवलं न प्रशस्येत अशुद्धं वाक्यम्, अधर्माय च कल्पेत। तथाहि भगवान् महाभाष्यकृत् "दुष्यति चापशब्दैः" इत्याह[20]। अतः वाक्यं रसावहं काव्यम् इत्येतत् साधुवाक्यं रसावहं काव्यम् इत्यत्र पर्यवस्यति। काव्ये कृतः गुणदोषविमर्शः लोकेऽपि वाग्व्यवहारं यथायोगम् अवगाहते इत्यतः काव्यानुशीलनं सर्वेषाम् एषितव्यतया अनुषज्यते।

गुणो नाम कः ?

---

14 द्रष्टव्यं पस्पशाह्निकम् (शास्त्री, भार्गवः। भा.१, पृपृ.४५-४८)।

15 ऋग्वेदसंहिता १०.७१.२ (सोनटक्के:, एन्.एस्.। भा.४, पृ.५३३)।

16 तत्रैव मन्त्रे (विश्वबन्धुः। भा.७, पृ.३५८४)।

17 साहित्यदर्पणे द्वितीये परिच्छेदे १ श्लो. (शास्त्री, कृष्णमोहनः। पृ.२७)।

18 तथाहि "वाक्यं रसात्मकं काव्यम्" इत्युक्तं साहित्यदर्पणे प्रथमपरिच्छेदे ३ श्लो. (शास्त्री, कृष्णमोहनः। पृ.२०)।

19 अलङ्कारशेखरे द्वितीयरत्ने प्रथमे मरीचौ, १ श्लो. (झा, शशिनाथः। पृ.४१)।

20 तथाहि पस्पशाह्निके "यस्तु प्रयुङ्क्ते कुशलो विशेषे शब्दान् यथावद् व्यवहारकाले। सोऽनन्तमाप्नोति जयं परत्र वाग्योगविद् दुष्यति चापशब्दैः॥" इति (शास्त्री, भार्गवः। भा.१, पृपृ.३२-३३)।

काव्ये गुणाः के? किंनिष्ठाः ते? कति वा गुणाः? इत्यादिषु ऐकमत्यं न बिभ्रते साहित्याचार्याः। काव्यशोभाकराः गुणाः। ते वर्णादिषु स्थिताः धर्माः इति केचित्, शब्दे इत्यन्ये, शब्दे अर्थे च इत्यपरे, शब्दार्थयोः उभयोरपि इतीतरे, संघटनायाम्[21] इति कतिपये, मुद्रायाम् इति केचन, रसे च इति कतिचित् इत्येवं वरीवृत्यन्ते मतानि। गुणसंख्यानेऽपि बोभवीति मतविशेषः। तत्तदाचार्यमतम् अधस्तात् संक्षेपतो निरूप्यते। सारतः इदं स्मर्तुं योग्यम् -

रसोत्कर्षकाः गुणाः, ते रसनिष्ठाः इत्यत्र बहूनां मतनैर्भर्यम्। वस्तुतः गुणाः अनुभवस्वरूपाः इति सिद्धान्तितम् अभिनवगुप्तेन लोचने। भरत-दण्डि-वामनादीनां दश गुणाः। न तद् उररीकुर्वन्ति अन्ये। त्रयो गुणाः इति भामह-मम्मट-विश्वनाथादयः। भोज-विद्यानाथादयः गुणानां चतुर्विंशतिं विदन्ति, केशवमिश्रस्तु नवत्वे बद्धधीः। एवं मतवैपुल्यं गुणेषु। एतद् अतिरिच्य दोषगुणाः अपि तैः प्रत्यपादिषत। तद्योजनेन प्रत्येकम् आचार्यस्य गुणानां संख्या पुनः वर्धेत।

अनुभवरूपो गुणः

इदमत्र अवधेयम्। मनीषिभिः काव्यगुणानां स्वरूपलक्षणं न कृतम्। दोषाणाम् अभावः एव गुणः इति भरतमतम्। औपनिषदं नेत्यात्मकम् आत्मनिरूपणं स्मारयति इदम्। काव्यशोभाकरं धर्मं गुणं वदता वामनादिना गुणो न साक्षात् लक्षितः[22]। गुणम् उत्कर्षहेतुं वदद्भिः अन्यैरपि[23] तटस्थभङ्ग्या एव लक्षणम् अकारि। साक्षात् स्वरूपपरं लक्षणं तु काव्यगुणानां दुःशकं प्रतिभाति। युज्यते चैतत् अन्तरनुभवात्मानः माधुर्यादयः वाचामगोचराः इति। केन शब्देन कीदृग् माधुर्यादिः अनुभूयेत इत्येतद् हृदयैकसंवेद्यम्। अनुभवैकगम्यस्य विशेषस्य वचसा स्वरूप-कथनं कथङ्कारं शक्येत ? समर्थं तदुदीरितं ब्रह्मसूत्रभाष्यभामत्यां वाचस्पतिमिश्रेण "नहि ते ते असाधारणधर्माः अनुभूयमाना अपि

---

21 प्रतापरुद्रीये षष्ठे गुणप्रकरणान्ते रत्नापणटीका द्रष्टव्या (शास्त्री, मधुसूदनः। पृ.३९०)।

22 द्रष्टव्यम् काव्यालङ्कारसूत्रम् ३.१.१ (झा, बेचन। पृ.८२)।

23 तथाहि विश्वनाथः साहित्यदर्पणे "उत्कर्षहेतवः प्रोक्ता गुणालङ्काररीतयः" इत्याह प्रथमपरिच्छेदे ३ श्लो. (शास्त्री, कृष्णमोहनः। पृ.२५)।

 ISSN : 2277 - 2359

शक्या वक्तुम्। न खलु इक्षु-क्षीर-गुडादीनां मधुररसभेदाः शक्याः सरस्वत्याऽपि आख्यातुम्" इति[24]।

गुणसंख्याने मतवैविध्यम्

अग्निपुराणीयं मतम्

अग्निमहापुराणे काव्यस्य गुणाः				
	सामान्य-गुणः (सर्वसाधारणीभूतः)			वैशेषिक-गुणः (स्वलक्षणगोचरः)
क्र.	शब्दे	अर्थे	शब्दार्थयोः	
•	श्लेषः	माधुर्य्यम्	प्रसादः	हारिद्ररागः
•	लालित्यम्	संविधानम्	सौभाग्यम्	कौसुम्भरागः
•	गाम्भीर्यम्	कोमलत्वम्	यथासंख्यम्	नीलीरागः
•	सौकुमार्य्यम्	उदारता	प्रशस्तता	
•	उदारता	प्रौढिः	पाकः (स द्विधा - मृद्वीकापाकः, नारिकेलाम्बुपाकश्चेति)	
•	ओजः	सामयिकत्वम्	रागः	
•	यौगिकी (समाधिः)			

अग्निमहापुराणं भारतीयज्ञानकोशत्वेन विख्यातम्। यं साक्षात् नारायणस्य अवतारं मन्वते मनीषिणः स भगवान् वेदव्यासः पुराणानां प्रणेता। "अष्टादशपुराणानां कर्ता

24 द्रष्टव्या "शास्त्रयोनित्वात्" (सू.१.१.३) इत्यत्र ब्रह्मसूत्रभाष्यभामती (शास्त्री, जगदीशः। पृ.५६)।

 ISSN : 2277 - 2359

सत्यवतीसुतः" इत्यादि वचनम् अत्र अनुसन्धेयम्[25]। सर्वविद्याप्रकाशके[26] अस्मिन् अग्निपुराणे अलङ्कारनिरूपणम् अनु काव्यगुणाः अनुशीलिताः। गुणालङ्कारयोः गुणः प्रधानः। तथाहि "अलङ्कृतमपि प्रीत्यै न काव्यं निर्गुणं भवेत्॥" इत्युक्तम्[27]। काव्ये अतिशयशोभां ये जनयन्ति ते गुणाः। ते च सामान्याः वैशेषिकाश्चेति द्वेधा। तथाहि "यः काव्ये महतीं छायामनुगृह्णात्यसौ गुणः। सम्भवत्येष सामान्यो वैशेषिक इति द्विधा॥" इति[28]। सर्वसाधारणीभूतः सामान्यो गुणः। सामान्यः गुणः शब्दे अर्थे शब्दार्थयोः च वर्तते। शब्दार्थौ उपकुर्वाणः उभयगुणनाम्ना प्रथते। शब्दे सप्त गुणाः, अर्थे षट्, शब्दार्थयोश्च षट्[29]। स्वलक्षणेनैव अनुभवगम्यः भवेद् यो गुणः स वैशेषिकः कीर्तितः, स च त्रिधा हारिद्र-कौसुम्भ-नीलीभेदाद्। तथाहि - "हारिद्रश्चैव कौसुम्भो नीलीरागश्च स त्रिधा। वैशेषिकः परिज्ञेयो यः स्वलक्षण-गोचरः॥" इति[30]। एवमादीनि अनितरसाधारणानि काव्यतत्त्वानि प्राप्यन्ते अत्र पुराणे। सम्प्रति प्रसिद्धे पाठ्यक्रमे क्वापि अग्निपुराणीयं गुणनिरूपणं यद्यपि न दृश्यते तथापि साहित्याचार्येषु तत्प्रभावस्तु उन्नेतुं शक्यः।

भरतमुनेः मतम्

25 परराष्ट्रिय-शोध-पद्धतेः अन्यद् अपश्यताम्, बुद्धिजाड्यजडानाम् अत्र प्रत्ययः दुःशकः स्यात्। जीवद् भारतराष्ट्रम् अतीन्द्रिय-तत्त्वेषु उज्ज्वलं प्रमाणम् इत्येतत् तेऽपि कालेन शिक्षेरन् इति आशास्महे। भवन्ति हि सर्वत्र सत्यं जिज्ञासवः योग्याः विपश्चितः।

26 तथाहि "आग्नेये हि पुराणेऽस्मिन् सर्वविद्याः प्रदर्शिताः॥" इत्युक्तम् अग्निपुराणे ३८३ अध्याये, ५१ श्लो. (शर्मा, राजेन्द्रः। प.२६२)।

27 अग्निपुराणे ३४६ अध्याये, १ श्लो. (शर्मा, राजेन्द्रः। प.२३३)।

28 अग्निपुराणे ३४६ अध्याये, ३ श्लो. (शर्मा, राजेन्द्रः। प.२३३)।

29 अग्निपुराणे ३४६ अध्याये, ५-६ श्लोकयोः शब्दगुणाः, १२ श्लोके अर्थगुणाः, १८-१९ श्लोकयोः च उभयगुणः उद्दिष्टः (शर्मा, राजेन्द्रः। प.२३३)।

30 अग्निपुराणे ३४६ अध्याये, २५ श्लो. (शर्मा, राजेन्द्रः। प.२३३)।

ख्रिस्तपूर्वचतुर्थ-शतकीयः[31] रससम्प्रदायस्य प्रवर्तकः अयं मुनिः दोषाणां विपर्ययं गुणम् आह। तथाहि "गुणा विपर्ययादेषां माधुर्यौदार्यलक्षणाः।" इति[32]। अत्र विपर्ययः विघातः। दोषविघातः गुणत्वम् आपद्यते यदि श्रुतिसुखदं दीप्तरसं च स्यात्[33] इति तद् व्याख्यायि अभिनवगुप्तेन। गुणः दशधा, तथाहि "श्लेषः प्रसादः समता समाधिर्माधुर्यमोजः पदसौकुमार्यम्। अर्थस्य च व्यक्तिरुदारता च कान्तिश्च काव्यार्थगुणा दशैते॥" इति[34]। इमे गुणाः पदे पदार्थे वाक्ये वाक्यार्थे रसे च विचार्याः इति भरतमतम्[35]। दण्डी-वामन-जयदेव-वाग्भट-प्रभृतयः भरतमुनिम् अनुसृत्य गुणानां दशत्वम् आस्थिताः अपि स्वं स्वं दर्शनम् अनुरुध्य लक्षणानि पृथक् कीर्तयामासुः।

उपरिष्टाद् आगतैः आचार्यैः यः दोषगुणप्रपञ्चः प्रादर्शि तस्यापि बीजं भरतमुनेः नाट्यशास्त्रम् एव। तथाहि - "न च किञ्चिद् गुणहीनं दोषैः परिवर्जितं न चाकिञ्चित्।" इति[36]। अभिनवभारत्यां दोषनिरूपणस्य अन्ते अयं विचारः कृतः। तथाहि - "एते दोषाः, एतन्मध्ये तु केचित् नित्यदोषाः, यथा अपशब्दः। केचिदनित्याः यथा - ग्राम्यम्, हास्यादौ तस्य इष्टतमत्वात्। एतदाह यथा स्थूलमिति आनुपूर्व्यमिति च अत्र अव्ययेन अव्ययीभावः। तेन उत्तरोत्तरं स्थूलाः। यथा च गूढार्थं गूढलेखप्रहेलिकादि पताकास्थानकादिषु प्रयोज्यम्, अर्थान्तरम् अनुवादे, अर्थहीनादि हास्ये, भिन्नार्थं श्रोत्रियादौ वक्तरि, एकार्थं परप्रत्यायने, अभिप्लुतार्थम् उन्मादादौ, भिन्नवृत्तं विसन्धि च

---

31 भाण्डारकरप्रभृतीनां विदुषां मतेन अयं कालः प्रतीयते (उपाध्यायः, बलदेवः। भा.८, पृ.६५)।

32 ततः पूर्वः सन्दर्भः अयम् - "एते दोषास्तु काव्यस्य यथा सम्यक् प्रकीर्तिताः॥" (९५ श्लो.) इति (द्विवेदी, पारसनाथः। भा.३, पृ.४६८)।

33 नाट्यशास्त्रे षोडशे अध्याये, ९६ श्लो. तत्र अभिनवभारती च द्रष्टव्या (द्विवेदी, पारसनाथः। भा.३, पृ. ४६९)।

34 १६ अध्याये, ९६ श्लो. (द्विवेदी, पारसनाथः। भा.३, पृ.४६९)।

35 तथाहि अभिनवभारत्याम् - “काव्यस्येति पदस्य वाक्यस्य तदुभयगतस्य अर्थस्य वा इत्यर्थः।" इति (द्विवेदी, पारसनाथः। भा.३, पृ. ४६९)। अपि च – "एवमेते ह्यलङ्कारा गुणा दोषाश्च कीर्तिताः। प्रयोगमेषां च पुनः वक्ष्यामि रससंश्रयम्॥" इति १६ अध्याये, ११४ श्लो. (द्विवेदी, पारसनाथः। भा.३, पृ.४९३)।

36 २७ अध्याये, ४७ श्लो. (द्विवेदी, पारसनाथः। भा.४, पृ.५६३)।

 ISSN : 2277 - 2359

स्वविषये। एवं एते दोषाः क्रमेण आपातविषयाः। इह यतः अर्थप्रतीतिः तावद् अस्ति। अपशब्दस्तु दोष एव ततः कस्याश्चिद् अर्थप्रतीति[ते]रभावात्। स हि न काञ्चिद् भाषाम् अनुपतति सङ्केताभावात् [कथं] तमर्थं प्रतिपादयेत्।" इति[37]।

भामहस्य मतम्

पञ्चम-षष्ठ-शतकयोः[38] मध्ये स्थितः भामहः अलङ्कारसम्प्रदायस्य प्रवर्तकेषु प्रमुखः आचार्यः। स्वस्य कृतौ काव्यालङ्कारे भामहेन द्वितीयपरिच्छेदे अलङ्कारनिर्णये आदौ गुणाः प्रोक्ताः। गुणसामान्यलक्षणं तेन कण्ठतः नोक्तमपि काव्यशोभाहेतुत्वं न व्यभिचरति। तन्मते पदे अर्थे पदबन्धे च गुणाः विचार्याः इति प्रतीयते[39]। ऐदम्प्राथम्येन भामहः नाट्यशास्त्रात् प्रतीपं पन्थानं प्रतिपद्य माधुर्यौजःप्रसादान् त्रीन् एव गुणान् अभ्युपागमत्[40]। ततःप्रभृति मम्मट-विश्वनाथादिभिः[41] नव्यैः (भोजादीन् विहाय) काव्यगुणाः त्रयः इत्येव आस्थितम्।

दण्डिनः मतम्

सप्तम-शतकोत्पन्नः[42] महाकविः अयम् अलङ्कारसम्प्रदायगतेषु अन्यतमः। तन्मते गुणः विशिष्टरचनायाः प्राणः, शब्दार्थनिष्ठः, दशधा च[43]। विशिष्टरचना रीतिः। सा 'वैदर्भी' 'गौडीया' 'पाञ्चाली' इति त्रेधा। तत्र विश्वगुणविशिष्टा वैदर्भी, कतिपयगुणविशिष्टे गौडीयापाञ्चाल्यौ। भरतादिप्रोक्तान् दशगुणान् अभ्युपगच्छता दण्डिना श्लेष-समता-

---

37 १६ अध्याये, ९५ श्लोकस्य व्याख्यायाम् (द्विवेदी, पारसनाथः। भा.३, पृ.४६८)।

38 उपाध्यायः, बलदेवः। भा.८, पृ.८१।

39 तथाहि काव्यालङ्कारे द्वितीये परिच्छेदे "न पदानि प्रयुञ्जते" (श्लो.१), "ओजोऽभिधित्सन्तः समस्यन्ति बहून्यपि" (श्लो.२), "नातिसमस्तार्थं... आविद्वदङ्गनाबालप्रतीतार्थं प्रसादवत्" (श्लो.३) इति दर्शनात् (शर्मा, रामानन्दः। पृ.६४)।

40 काव्यालङ्कारे द्वितीये परिच्छेदे १-२ श्लो. (शर्मा, रामानन्दः। पृ.६४)।

41 साहित्यदर्पणे अष्टमे परिच्छेदे १ श्लो. (शास्त्री, कृष्णमोहनः। पृ.५८०)।

42 उपाध्यायः, बलदेवः। भा.८, पृ.९९ ।

43 तथाहि काव्यादर्शे प्रथमे परिच्छेदे "इति वैदर्भमार्गस्य प्राणा दश गुणाः स्मृताः।" (श्लो.४२) इत्याह (मिश्रः, रामचन्द्रः। पृ.३७)।

 ISSN : 2277 - 2359

सुकुमारतौजसः चत्वारः शब्दगुणाः, प्रसादार्थव्यक्त्युदारता-कान्ति-समाधयः पञ्च अर्थगुणाः, माधुर्यं तु उभयगुणः इति विविचे[44]। क्वचिद् दोषः गुणत्वम् आपद्यते इत्यपि दर्शितं दण्डिना। ग्राम्यः अर्थः सभ्यव्यवहारविषयश्चेत् अग्राम्यताम् अध्यास्ते, ततः रसनिष्यन्दः निष्प्रत्यूहः[45]। तेन दोषाः विशिष्टावस्थासु न दूषयन्ति काव्यम् इत्येतत् तृतीयपरिच्छेदे निरूपितम्। तथाहि "समुदायार्थशून्यं यत्तदपार्थमितीष्यते। उन्मत्तमत्तबालानामुक्तेरन्यत्र दुष्यति॥" इति, "अस्ति काचिदवस्था सा साभिषङ्गस्य चेतसः। यस्यां भवेदभिमता विरुद्धार्थाऽपि भारती॥" इति[46], अन्ये च एतत्प्रभृतयः श्लोकाः। वामनादिभिरपि प्रसङ्गादुक्तोऽयं विषयः भोजेन दोषगुणप्रकरणे वैशद्यम् आपादितः।

वामनस्य मतम्

वामनः अष्टम-शतकस्य उत्तरार्धे नवमशतकस्य पूर्वार्धे च बभूव[47]। रीतिसम्प्रदायप्रवर्त्तकः[48] अयम् आचार्यः स्वग्रन्थे काव्यालङ्कारसूत्रे स्वोपज्ञवृत्तौ च अपूर्वतया गुणदोषौ विशदं विममर्श। तन्मते कैवल्येन काव्यशोभाकराः धर्माः गुणाः[49]। दण्डी तु "काव्यशोभाकरान् धर्मानलङ्कारान् प्रचक्षते।" इत्याह[50]। अयम् अनयोर्विशेषः।

---

44 काव्यादर्शे प्रथमे परिच्छेदे ४१ श्लो. (मिश्रः, रामचन्द्रः। पृ.३७)।

45 तथाहि "त्वयि निर्मत्सरो दिष्ट्येत्यग्राम्योऽर्थो रसावहः॥" इत्युक्तं काव्यादर्शे प्रथमपरिच्छेदे ६४ श्लो. (मिश्रः, रामचन्द्रः। पृ.५२)।

46 तथाहि तृतीयपरिच्छेदे १२८, १३३ श्लोकौ (मिश्रः, रामचन्द्रः। पृ.२७५, २७७)।

47 उपाध्यायः, बलदेवः। भा.८, पृपृ.१२५-१२६।

48 वस्तुतः वामनः सौन्दर्य-सम्प्रदायस्य प्रवर्तकः न रीतिसम्प्रदायस्य इति अभिप्रयन्ति केचित्। विद्वांसः अत्र प्रमाणम्। "काव्यालङ्कारसूत्राणि" इति ग्रन्थे विदुषां रेवाप्रसाद-द्विवेदि-महाभागानां प्रस्तावना अवलोकनीया (झा, बेचन। पृ.२७)।

49 तथाहि - "काव्यशोभायाः कर्त्तारो धर्मा गुणाः॥" (सू.३.१.१) इति (झा, बेचन। पृ.८२)।

50 काव्यादर्शे द्वितीये परिच्छेदे १ श्लो. (मिश्रः, रामचन्द्रः। पृ.७४)।

 ISSN : 2277 - 2359

गुणाः शब्दार्थयोः धर्माः[51], नित्याश्च तैर्विना काव्यशोभानुपपत्तेः[52]। गुणाः दशधा। तथाहि "ओजःप्रसाद-श्लेष-समता-समाधि-माधुर्य-सौकुमार्योदारताऽर्थव्यक्ति-कान्तयो बन्धगुणाः" इति[53]। भरतोक्तेन तुल्यत्वेऽपि एषां लक्षणानि भिद्यन्ते।

रीतिः काव्यस्यात्मा। सा च वैदर्भी, गौडी, पाञ्चाली चेति त्रिविधा। विशिष्टः पदबन्धः रीतिः, तत्र विशेषश्च गुणः इति वामनस्य मतिः। वस्तुतः रीतिनिष्ठाः गुणाः शब्दे अर्थे च उपचर्यन्ते इति आकूतम्। वामनः "न गुप्तलक्षितसंवृतानि" इति सूत्रेण दोषापवादम् अपि आह[54]। अयं प्रमेयसापेक्षं सौन्दर्यं काव्योत्कर्षहेतुम् आह, भरतमुनिस्तु प्रमातृसापेक्षं रसम्। गुणविपर्ययः दोषः[55] इति वामनः, दोषविपरीताः गुणाः इति भरतः इत्यनयोः भेदः।

आनन्दवर्धनस्य मतम्

नवम-शतकस्य अन्ते दशम-शतकस्य च पूर्वार्धे अभूत् आनन्दवर्धनाचार्यः[56] ध्वनिसम्प्रदायस्य प्रवर्तकः। सहृदयचक्रवर्ती[57] असौ आचार्यः गुणानां स्वरूपं सूक्ष्मेक्षिकया परिशीलयामास। रसनिष्ठाः गुणाः इति तस्य मतम् "तमर्थमवलम्बन्ते येऽङ्गिनं ते गुणाः स्मृताः।" इति हि तद्वचनम्[58]। गुणाः शब्दार्थयोः उपचर्यन्ते इत्येतत्

---

51 काव्यालङ्कारसूत्रे "काव्यशोभायाः कर्त्तारो धर्मा गुणाः॥" (सू.३.१.१) इति सूत्रस्य वृत्तिः अवलोकनीया (झा, बेचन। पृ.८२)।

52 काव्यालङ्कारसूत्रे ३.१.३ सूत्रम् तत्र वृत्तिश्च अवलोकनीया (झा, बेचन। पृ.८४)।

53 काव्यालङ्कारसूत्रे ३.१.४ सूत्रम्, तत्र काव्यालङ्कारकामधेनु-व्याख्या च द्रष्टव्या (झा, बेचन। पृपृ.८४-८६)।

54 काव्यालङ्कारसूत्रे २.१.१५ सूत्रम् तत्र वृत्तिश्च अवलोकनीया (झा, बेचन। पृ.५४)।

55 तथाहि - "यद्विपर्ययात्मानो दोषास्तान् गुणान् विचारयितुं गुणविवेचनमधिकरणमारभ्यते।" इत्याह (सू.३.१.१) इति (झा, बेचन। पृ.८२)।

56 उपाध्यायः, बलदेवः। भा.८, पृ.१३२।

57 तथाहि अभिनवगुप्तः ध्वन्यालोकस्य प्रथमोद्द्योते लोचने "सहृदयचक्रवर्ती खल्वयं ग्रन्थकृदिति यावत्" इति (द्विवेदी, शिवप्रसादः। पृ.३७)।

58 तदुत्तरार्धं तु "अङ्गाश्रितास्त्वलङ्कारा मन्तव्याः कटकादिवत्॥" इति द्वितीयोद्द्योते ६ श्लो. (द्विवेदी, शिवप्रसादः। पृ.२२१)।

स्पष्टीचकार लोचनकृत् - "वस्तुतो माधुर्यं नाम श्रृङ्गारादे रसस्यैव गुणः। तं मधुररसाभिव्यञ्जकयोः शब्दार्थयोरुपचरितं मधुर-श्रृङ्गार-रसाभिव्यक्ति-समर्थता शब्दार्थयोर्माधुर्यम् इति हि लक्षणम्।" इति[59]। वस्तुतस्तु रसे अपि गुणाः उपचरिता एव, सहृदयस्य आस्वादरूपत्वात् तेषाम्। तद्वैशद्यम् आपादितं लोचने – "ते च प्रतिपत्त्रास्वादमयाः मुख्यतया, ततः आस्वाद्ये उपचरिताः रसे, ततः तद्-व्यञ्जकयोः शब्दार्थयोः इति तात्पर्यम्।" इति[60]। अयम् आचार्यः भरत-वामन-दर्शनयोः मध्यगतां चारुतां प्रत्यपादयत्। चारुतायां वस्तुसापेक्षत्वं पुरुषसापेक्षत्वं च समभावेन विलसतः इति तन्मतिः।

भोजराजस्य मतम्

एकादश-शतकोत्पन्नः[61] बहुशास्त्रकोविदः सम्राट् भोजः सरस्वतीकण्ठाभरणे गुणदोषौ निपुणं परामर्श। तन्नये शब्दे अर्थे च काव्यगुणदोषाः विचार्याः। गुणालङ्कारयोः गुणः प्रधानतरः, तथाहि "अलङ्कृतमपि श्रव्यं न काव्यं गुणवर्जितम्। गुणयोगस्तयोर्मुख्यो गुणालङ्कारयोगयोः॥" इत्युक्तम्[62]। कुशाग्रधिया अनुसन्धाय तेन सर्वाधिकाः गुणप्रभेदाः अभूतपूर्वतया प्रादर्शिषत। स गुणभेदविस्तरः अनुपदमेव कोष्ठके दर्शितः। तस्य गुणविभाजनं निदर्शनविधया त्रिषु स्तरेषु उपस्थाप्यते -

प्रथमतः विभाजने गुणानां संख्या ९६। तदित्थम् - गुणाः त्रिविधाः बाह्याः, आभ्यन्तराः, वैशेषिकाश्चेति। बाह्याः शब्दगुणाः, आभ्यन्तराः अर्थगुणाः, दोषत्वेऽपि ये गुणाः ते वैशेषिकाः[63]। वैशेषिकः दोषगुणः इति अनर्थान्तरम्। पदादिषु स्थिताः म्लिष्ट-म्लेच्छितादिदोषाः यदा अनुकरणादिषु गुणत्वम् आपद्यन्ते तदा दोषगुणत्वेन परिगण्यन्ते।

---

[59] द्वितीयोद्योते ७ श्लो. (द्विवेदी, शिवप्रसादः। पृ.२२३)।

[60] द्वितीयोद्योते १० श्लो. (द्विवेदी, शिवप्रसादः। पृ.२२९)।

[61] उपाध्यायः, बलदेवः। भा.८, पृपृ.१९९-२००।

[62] सरस्वतीकण्ठाभरणे प्रथमे परिच्छेदे ५९ श्लो. (मिश्रः, कामेश्वरनाथः। भा.१, पृ.८२)।

[63] तथाहि "त्रिविधाश्च गुणाः काव्ये भवन्ति कविसम्मताः। बाह्याश्चाभ्यन्तराश्चैव ये च वैशेषिका इति॥ बाह्याः शब्दगुणास्तेषु चान्तरास्त्वर्थसंश्रयाः। वैशेषिकास्तु ते नूनं दोषत्वेऽपि हि ये गुणाः॥" इति १ परिच्छेदे ६०-६१ श्लो. (मिश्रः, कामेश्वरनाथः। भा.१, पृ.८२)।

शब्दगुणाः पदे वाक्ये च प्रत्येकं चतुर्विंशतिः, ते एव वाक्यार्थे प्रतिपादिताः अर्थगुणत्वम् आपद्यन्ते[64]। वैशेषिकगुणाः अपि चतुर्विंशतिः इत्यतः प्रथमतः विभागे गुणानां संख्या षण्णवतिः[65]। वैशेषिकगुणाः पुनस्त्रिधा इत्यतः संख्या भूयो वर्धते।

द्वितीयस्तरीय-विभाजने गुणानां संख्या १४४। भोजेन मनोविज्ञानदृष्ट्या दोषगुणविस्तरः महता प्रबन्धेन उपस्थापितः। मत्तोन्मत्तबालानाम् उक्तिषु अपार्थत्वदोषगुणः न दुष्यति इत्यादि-वदता तेन तद्दर्शितम्[66]। वैशेषिकगुणाः पदे वाक्ये वाक्यार्थे च चिन्त्यन्ते इत्यतः ते चतुर्विंशतिः त्रिगुणिताः भूत्वा ७२ सम्पद्यन्ते। तथाहि "पदाद्याश्रित-दोषाणां ये चानुकरणादिषु। गुणत्वापत्तये नित्यं तेऽत्र दोषगुणाः स्मृताः॥ त्रिविधा अपि ते भूयश्चतुर्विंशतिधा बुधैः। प्रोक्ता यथा गुणत्वेन प्रविभज्य तथोच्यते॥" इति[67]। एवं च गुणानां चतुश्चत्वारिंशदुत्तरशतत्वं द्वितीयस्तरे[68]। पदगतेषु दोषगुणेषु यो ग्राम्यदोषगुणः तस्य यावत्प्रकारप्रदर्शनेन संख्या मुहुर्वर्धते।

तृतीयस्तरे गुणाः न्यूनतः १६३। नीचैः कोष्ठके पदगताः ग्राम्यदोषगुणाः नव एव प्रदर्शिताः। इतोऽपि ते १८ सम्भाव्यन्ते येन पदे ग्राम्यदोषगुणः सप्तविंशतिधा स्यात्। सर्वेऽपि ते भेदाः पत्रस्य अन्ते दर्शिताः। एवं च पञ्चदशभिः सह सप्तविंशतेः योगेन वैशेषिकगुणाः पदे ४२ आपद्यन्ते। वाक्यार्थगतेषु दोषगुणेषु शास्त्रविरुद्धत्वदोषगुणः द्वेधा इत्यतः वाक्यार्थे दोषगुणाः पञ्चविंशतिः। एवं च भोजमते साकल्येन काव्यगुणानां संख्या न्यूनतः त्रिषष्ट्युत्तरशतं सम्पद्यते[69]। तदित्थम् - पदगुणाः २४, वाक्यगुणाः २४,

---

[64] तथाहि "उक्ताः शब्दगुणा वाक्ये चतुर्विंशतिरित्यमी॥ अथैतानेव वाक्यार्थगुणत्वेन प्रचक्ष्महे।" इत्यारभ्य सरस्वतीकण्ठाभरणे प्रथमे परिच्छेदे इमे प्रतिपादिताः ७७-८८ श्लो. (मिश्रः, कामेश्वरनाथः। भा.१, पृ.१११-१३०)

[65] तदित्थम् - पदे २४+वाक्ये२४+वाक्यार्थे २४+वैशेषिकाः२४=९६।

[66] सरस्वतीकण्ठाभरणे प्रथमे परिच्छेदे १३६ श्लो. (मिश्रः, कामेश्वरनाथः। भा.१, पृ.१८२)।

[67] सरस्वतीकण्ठाभरणे प्रथमे परिच्छेदे ८९-९० श्लो. (मिश्रः, कामेश्वरनाथः। भा.१, पृ.१३१)।

[68] पूर्वोक्तैः भेदैः योगे इत्थं स्यात् - पदे २४+वाक्ये २४+वाक्यार्थे २४+पददोषगुणाः २४+वाक्यदोषगुणाः २४+वाक्यार्थदोषगुणाः २४=१४४ ।

[69] साकल्ये तद् इत्थं भवति - पदे २४+ वाक्ये २४+ वाक्यार्थे २४+ पददोषगुणाः ४२+ वाक्यदोषगुणाः २४+ वाक्यार्थदोषगुणाः २५=१६३।

वाक्यार्थगुणाः २४, पददोषगुणाः ४२, वाक्यदोषगुणाः २४, वाक्यार्थदोषगुणाः २५ = आहत्य काव्यगुणाः १६३ सम्पन्नाः।

अयं भोजकृतः गुणभेदविस्तरः अध्ययन-परम्परासु न जातु प्रतिष्ठां लेभे। विद्यानाथप्रभृतयः केचन एव भोजकृतं गुणभेदप्रपञ्चम् आद्रियन्त।

भोजभूपतिना अन्येषु काव्यतत्त्वेषु अपि प्रायेण विशिष्टं किञ्चित् प्रतिपाद्यते यथा रीतौ। तन्मते वैदर्भी, पाञ्चाली, गौडीया, अवन्तिका, लाटीया, मागधी चेति रीतिः षोढा[70]। शास्त्रान्तरेष्वपि तस्य स्वकीयं स्वतन्त्रम् अन्योक्तविलक्षणं वर्त्म प्रसिद्ध्यति।

मम्मटस्य मतम्

एकादश-शतकोद्भवः[71] मम्मटाचार्यः ध्वनिसम्प्रदायाचार्येषु अन्यतमः। माधुर्यादयः गुणाः रसस्य एव धर्माः न तु वर्णादीनाम् इत्यसौ मन्यते। हेमचन्द्र-विश्वनाथ-प्रभृतयः अपि तथा। काव्यप्रकाशे मम्मटेन "ये रसस्याङ्गिनो धर्माः शौर्यादय इवात्मनः। उत्कर्षहेतवस्ते स्युरचलस्थितयो गुणाः॥" इत्यवादि[72]। भरताद् अनु वरीवृध्यमानां काव्यगुणसंख्यां वीक्ष्य मम्मटः त्रीन् एव गुणान् प्रतिपादयामास। तदाह "माधुर्यौजःप्रसादाख्यास्त्रयस्ते न पुनर्दश" इति[73]। अन्यैः उक्तेषु गुणेषु कांश्चन त्रिषु एव अन्तर्भावयामास, कांश्चन दोषाभावतया स्वीचकार, अवशिष्टान् च दोषान् अभ्युपजगाम। श्लेषं समाधिम् उदारत्वं प्रसादम्[74] ओजसि, अर्थव्यक्तिं प्रसादे सञ्जग्राह। सौकुमार्यं कान्तिश्च न पृथग्गुणौ कष्टत्व-ग्राम्यत्वयोः निराकरणेन जायमानत्वात्

---

[70] तथाहि "वैदर्भी साऽथ पाञ्चाली गौडीयावन्तिका तथा। लाटीया मागधी चेति षोढा रीतिर्निगद्यते॥" इति द्वितीये परिच्छेदे २८ श्लो. (मिश्रः, कामेश्वरनाथः। भा.१, पृ.२२९)।

[71] उपाध्यायः, बलदेवः। भा.८, पृ.२०४।

[72] काव्यप्रकाशे अष्टमे उल्लासे, ८७ सू., ६६ श्लो. (झलकीकरः, वामनाचार्यभट्टः। पृ.४६२)।

[73] काव्यप्रकाशे अष्टमे उल्लासे, ८९ सू. (झलकीकरः, वामनाचार्यभट्टः। पृ.४७३)।

[74] स्वेनैवोक्तः तृतीयगुणः द्वितीये विलाप्यते इति न भ्रमितव्यम्। नैष मम्मटोक्तः प्रसादः। दश गुणान् वदद्भिः उक्तः प्रसादः अयम् ओजोमिश्रितशैथिल्यात्मा। मम्मटमते तु येन गुणेन रसः अञ्जसा चित्तं व्याप्नोति स प्रसादगुणः इति लक्षितत्वाद्।

तयोः। समता क्वचिद्दोष एव। एवं माधुर्यौजःप्रसादाः त्रय एव गुणाः[75]। एतद्व्यतिरेकेण अर्थगुणाः न भवन्ति, इत्युक्तम् "तेन नार्थगुणा वाच्या" इति[76]। माधुर्यौजःप्रसादाः त्रयः क्रमेण द्रुति-दीप्ति-विकासहेतवः, रसमात्रवृत्तयश्च, वर्णास्तु तद्व्यञ्जकाः[77]। अतः वर्णेषु अर्थेषु रीतिषु च गुणाः उपचर्यन्ते। तथाहि "गुणवृत्त्या पुनस्तेषां वृत्तिः शब्दार्थयोर्मता॥" इति[78]।

रुय्यकस्य मतम्

द्वादश-शतकोत्पन्नः[79] राजानक-रुय्यकः काश्मीरनिवासी काव्यशास्त्राचार्यः अलङ्कारसम्प्रदाय-प्रवर्तकेषु अन्यतमः। अस्यैव रुचक इति नामान्तरम्। साहित्यमीमांसायाम् अलङ्कारसर्वस्वे[80] च तेन काव्यगुणदोषाः परिशीलिताः। एतन्मते गुणः शब्दार्थयोः धर्मः इति प्रतीयते। तथाहि अलङ्कारसर्वस्वटीकायां समुद्रबन्धेन अवादि "इह विशिष्टौ शब्दार्थौ काव्यम्। तयोश्च वैशिष्ट्यं धर्ममुखेन, व्यापारमुखेन, व्यङ्ग्यमुखेन चेति त्रयः पक्षाः। आद्येऽपि अलङ्कारतो गुणतो वेति द्वैविध्यम्... ।" इति[81]।

विश्वनाथस्य मतम्

[75] काव्यप्रकाशे अष्टमे उल्लासे, ९६ सू. (झलकीकरः, वामनाचार्यभट्टः। पृपृ.४७८-४८३)।

[76] काव्यप्रकाशे अष्टमे उल्लासे, ९७ सू. (झलकीकरः, वामनाचार्यभट्टः। पृ.४८३)।

[77] काव्यप्रकाशे अष्टमे उल्लासे, ८९ सू. (झलकीकरः, वामनाचार्यभट्टः। पृ.४७३)।

[78] काव्यप्रकाशे ९५ सू., ७१ श्लो. (झलकीकरः, वामनाचार्यभट्टः। पृ.४७७)। झलकीकर-वामनाचार्येण रचिता बालबोधिनीटीका च अत्र द्रष्टव्या।

[79] उपाध्यायः, बलदेवः। भा.८, पृ.२०८।

[80] इदमत्र अवधेयम् - रुय्यकस्य अलङ्कारसूत्रनामा सूत्रात्मकः ग्रन्थः। तस्य स्वोपज्ञः वृत्त्युदाहरणात्मकः ग्रन्थः अलङ्कारसर्वस्वम् इति। अध्येतृपरम्परासु सूत्रग्रन्थः तद्वृत्तिनाम्ना रूढिम् आगतः। जयरथ-विद्याधर-विद्यानाथ-विश्वनाथादिभिः साहित्याचार्यैः अपि तथैव व्यवहृतः। केचित् श्रीकण्ठचरितकृतं मङ्खुकं वृत्तेः प्रणेतारं मन्वते। काश्मीराचार्याणां तु वृत्तिः रुय्यकस्य स्वोपज्ञा इत्यत्रैव मतनैर्भर्यम्। उभयपक्षयोः अपि मतस्थापने युक्तयः प्रमाणानि च वरीवृत्यन्ते इत्यतः विद्वांसः एव अत्र प्रमाणम् इति शम्।

[81] उपाध्यायः, बलदेवः। भा.८, पृ.२०९।

 ISSN : 2277 - 2359

चतुर्दश-शतके[82] भूतेन साहित्यदर्पणकृता विश्वनाथकविराजेनापि प्रायेण मम्मट-प्रतिपादिता एव सरणिः संश्रिता। तथाहि "रसस्याङ्गित्वमाप्तस्य धर्माः शौर्यादयो यथा। गुणा माधुर्यमोजोऽथ प्रसाद इति ते त्रिधा॥" इति[83]। सः मम्मटेन सहमतोऽपि गुणानां द्रुत्यादिहेतुत्वम् अनुक्त्वा द्रुत्यादितादात्म्यम् अवादीत् इति विशेषः। "अनुकारे च सर्वेषां दोषाणां नैव दोषता " इति वदता तेन दोषगुणा अपि उक्ताः[84]। विश्वनाथः अर्थगुणान् प्रत्याचख्यौ, तथाहि "तेन नार्थगुणाः पृथक्" इत्युक्तम्[85]। गुण-दोषाभाव-रसध्वनि-गुणीभूतव्यङ्ग्यालङ्कारेषु एव अर्थगुणानां गतार्थत्वाद् इति तदाकूतम्। जगन्नाथोऽपि रसगङ्गाधरे तथा निगमयामास[86]।

विद्यानाथस्य मतम्

द्वादश-शतकस्य उत्तरार्धे त्रयोदश-शतकस्य च पूर्वार्धे[87] स्थितः विद्यानाथः प्रतापरुद्रीये काव्यगुणान् विममर्श। काव्यशोभाकराः गुणाः, ते च संघटननिष्ठाः इति तन्मतिः[88]। स भोजराजमतानुगुण्येन चतुर्विंशतिं काव्यगुणान् उद्दिश्य लक्षणोदाहरणैः निरूपयामास। तथाहि "चतुर्विंशतिरेते स्युर्गुणाः काव्यप्रकाशकाः॥" इति[89]। चतुर्विंशतौ गुणेषु केषाञ्चन दोषपरिहारकत्वेन गुणत्वम्, केषाञ्चित् स्वतः एव उत्कर्षहेतुत्वाद् गुणत्वम्। तत्र स्वतः एव चारुत्वातिशयहेतवः परमुत्कृष्टाः। दुष्टत्वपरिहारहेतूनां गुणत्वं न सर्वसम्मतम्। अतः अन्ये काव्योत्कर्षहेतुतया एव तेषां गुणत्वं दिदृक्षन्ति इति विशेषः। एवं च "संघटनाश्रयत्वे सति चारुताहेतवो गुणाः" इति गुणसामान्यलक्षणं सम्पद्यते

82 उपाध्यायः, बलदेवः। भा.८, पृपृ.२६२-२६३ ।

83 साहित्यदर्पणे अष्टमे परिच्छेदे १ श्लो. (शास्त्री, कृष्णमोहनः। पृपृ. ५७९-५८०)।

84 साहित्यदर्पणे सप्तमे परिच्छेदे ३१ श्लो. (शास्त्री, कृष्णमोहनः। पृ. ५७८)।

85 साहित्यदर्पणे अष्टमे परिच्छेदे, १६ श्लो. (शास्त्री, कृष्णमोहनः। पृ.५९७)।

86 रसगङ्गाधरे प्रथमे आनने (झा, बदरीनाथः, इत्यादयः। पृ.२५२-२५५)।

87 उपाध्यायः, बलदेवः। भा.८, पृ.२३६।

88 षष्ठे गुणप्रकरणे "अतो गुणानां संघटनाश्रयत्वमेव युक्तम्।" इत्यत्र (शास्त्री, मधुसूदनः। पृ.३९१)।

89 प्रतापरुद्रीये षष्ठे प्रकरणे ३ श्लो. (शास्त्री, मधुसूदनः। पृ.३७३) (तत् प्रकरणं च पृपृ.३७३-३९१)।

विद्यानाथमते इति रत्नापणटीकाकृत्[90]। श्लेषादयः चतुर्विंशतिः भोजोक्ताः एव अनेन अपि अभ्युपेताः। भोजोक्ताः वैशेषिकाः नोक्ताः विद्यानाथेन।

अत्रेदम् अवधेयम्। विद्यानाथः उद्भटादीन् अनुगम्य श्लेषादीनां माधुर्यादौ अनन्तर्भावे सति गुणानां सङ्घटनाश्रयत्वम् अभ्युपैति। रुय्यकस्य[91] ग्रन्थमुदाहरता तेन तदुक्तम् - "प्राचामाचार्याणां मतेन संघटनाश्रयत्वमेव गुणानाम्। तदुक्तम् अलङ्कारसर्वस्वे - 'संघटनाधर्मत्वेन शब्दार्थधर्मत्वेन च गुणालङ्काराणां व्यवस्थानम्' इति" इति[92]। भामहादिमतानुरोधेन तु श्लेषादीनां माधुर्यादौ अन्तर्भावे सति गुणाः रसधर्माः, अलङ्काराश्च शब्दार्थधर्माः इत्यवसीयते। अतः विद्यानाथस्य मते गुणालङ्कारयोः स्वरूपभेदः स्फुट एव। संघटनानिष्ठत्वे गुणानां रुद्रभट्टादयः अपि प्राचां मतस्य अनुगन्तारः एव।

केशवमिश्रस्य मतम्

षोडश-शतकस्य उत्तरभागे[93] स्थितेन केशवमिश्रेण अलङ्कारशेखरे काव्यगुणदोषाः वैशद्येन प्रत्यपादिषत। तन्मते गुणाः शब्दगताः अर्थगताश्च। गुणाः शब्दे पञ्च, अर्थे चत्वारः। तथाहि - "संक्षिप्तत्वमुदात्तत्वं प्रसादोक्तिसमाधयः। अत्रैवान्यसमावेशात् पञ्च शब्दगुणाः स्मृताः॥" इति[94]। "भाविकत्वं सुशब्दत्वं पर्यायोक्तिः सुधर्मिता। चत्वारोऽर्थगुणाः प्रोक्ताः परे त्वत्रैव सङ्गताः॥" इति[95] च। इमे शब्दगुणाः अर्थगुणाश्च रीतौ उक्तौ मुद्रायां च परिशील्याः[96]। तत्तद्रसोपकारिण्यः तत्तद्देशसमुद्भवाः रीतयः।

---

90 षष्ठे गुणप्रकरणे (शास्त्री, मधुसूदनः। पृ.३७४)।

91 अलङ्कारसर्वस्वस्य प्रणेता रुय्यकः इति अभिप्रयन्ति विद्वांसः। तस्य च कालः १२-शतकम् इति प्रतीयते।

92 इदं च प्राचां वचनम् उद्भटादिमतानुवादत्वेन रुय्यकादिभिः कथितम् इति सूचितं कुमारस्वामिसोमपीथिना रत्नापणव्याख्याने (शास्त्री, मधुसूदनः। पृ.३९०)।

93 उपाध्यायः, बलदेवः। भा.८, पृ.३३३।

94 अलङ्कारशेखरे तृतीयरत्ने प्रथमे मरीचौ, २ श्लो. (झा, शशिनाथः। पृ.६५)।

95 अलङ्कारशेखरे तृतीयरत्ने द्वितीये मरीचौ, १ श्लो. (झा, शशिनाथः। पृ.७०)।

96 तथाहि - "रीतिरुक्तिस्तथा मुद्राः वृत्तिः काव्यस्य जीवितम्। त्रिविधस्यापि दोषास्तु त्याज्याः श्लाघ्या द्वये गुणाः॥" इति प्रथमरत्ने द्वितीये मरीचौ, १ श्लो. (झा, शशिनाथः। पृ.१८)।

 ISSN : 2277 - 2359

गौडी वैदर्भी मागधी चेति रीतिः त्रिधा[97]। उक्तिः वचनम्। तच्च लोकोक्तिः छेकोक्तिः अर्भकोक्तिः उन्मत्तोक्तिः इति चतुर्धा[98]। विन्यास-विशेषवशाद् यत्र अभिप्राय-विशेषलाभेन मुदः हर्षस्य उत्पत्तिः सा मुद्रा। पदमुद्रा वाक्यमुद्रा विभक्तिमुद्रा वचनमुद्रा चेति तस्याः चातुर्विध्यम्[99]।

अयमाचार्यः दोषगुणानपि आह। पदे वाक्ये अर्थे च उक्ताः दोषाः विषयावस्थादिभेदात् अदोषत्वमापन्नाः वैशेषिकगुणा उच्यन्ते। तथाहि - "पदवाक्यतदर्थेषु ये दोषाः पूर्वमीरिताः। तेषां क्वचिददोषत्वं यत्तद् वैशेषिको गुणः॥" इत्युक्तम्[100]।

जगन्नाथस्य मतम्

षोडश-शतकस्य अन्तिमभागे सप्तदश-शतकस्य पूर्वार्धे च बभूव पण्डितराजः जगन्नाथः।[101] सः रसगङ्गाधरे श्लेष-प्रसादादीन् दश शब्दगुणान् उक्त्वा अर्थे तु तान् माधुर्यौजःप्रसादेषु त्रिष्वेव अन्तर्भावयामास[102]। तेषां च गुणानां मम्मटाद्युक्तं द्रुत्यादिजनकत्वं निरस्य द्रुत्यादिप्रयोजकत्वम् आह। शब्दार्थरसरचनासु तद्वृत्तित्वं च उपपादयाञ्चकार।

कोष्ठके सारसंक्षेपः

क्र.	भरतस्य, वामनस्य,	भामहस्य, मम्मटस्य,	भोजराजस्य, विद्यानाथस्य च मते		केशवमिश्रस्य मते[103]
			बाह्याः आभ्यन्तराश्च	वैशेषिकगुणाः[104] (दोषगुणाः)	

103 अत्रापि प्रत्येकम् अन्ते "दोषगुणः" इति योजयित्वा पठनीयम्।

104 अत्र सङ्केतेन दर्शितानां वैशेषिकाणां प्रत्येकम् अन्ते "दोषगुणः" इति योजयित्वा पठनीयम्। तद्यथा - कोष्ठके "असाधु" इत्येतत् "असाधुदोषगुणः" इति पाठ्यः। एवम् अन्येष्वपि योज्यम्। स्थानन्यूनत्वात् केवलं विशेषांशः अदर्शि।

 ISSN : 2277 - 2359

	दण्डिनः, जगन्नाथस्य च मते	विश्वनाथस्य च मते	पदे वाक्ये अर्थे च	पदे	वाक्ये	वाक्यार्थे	गुणाः (आद्याः पञ्च पदे ततोऽन्ये अर्थे)	वैशेषिकाः
•	श्लेषः	माधुर्यम्	श्लेषः	असाधु	शब्दहीनत्व	अपार्थ	संक्षिप्तत्वम्	कष्टत्व
•	प्रसादः	ओजः	प्रसादः	अप्रयुक्तत्व	क्रमभ्रष्ट	अप्रयोजनत्व	उदात्तत्वम्	अप्रयुक्तत्व
•	समता	प्रसादः	समता	कष्टत्व	विसन्धि	व्यर्थत्व	प्रसादः	सन्दिग्धत्व
•	समाधिः	-----------	माधुर्यम्	अनर्थक	पुनरुक्त	एकार्थ	उक्तिः	व्यर्थत्व
•	माधुर्यम्	-----------	सुकुमारता	अन्यार्थ	व्याकीर्णत्व	सन्दिग्धत्व	समाधिः	अश्लील
•	ओजः	-----------	अर्थव्यक्तिः	अपुष्टार्थ	सङ्कीर्णत्व	अपक्रमत्व	भाविकत्वम्	अप्रतीतत्व

---

99 तथाहि "मुद्रा पदस्य वाक्यस्य विभक्तेर्वचनस्य च ॥" इति अलङ्कारशेखरे प्रथमरत्ने द्वितीये मरीचौ ४ श्लो. (झा, शशिनाथः। पृ.२५)।

100 अलङ्कारशेखरे तृतीयरत्ने तृतीये मरीचौ, १ श्लो. (झा, शशिनाथः। पृ.७४)।

101 उपाध्यायः, बलदेवः। भा.८, पृपृ.३४७-३४९।

102 रसगङ्गाधरे प्रथमे आनने (झा, बदरीनाथः, इत्यादयः। पृ.२२९)।

103 अत्रापि प्रत्येकम् अन्ते "दोषगुणः" इति योजयित्वा पठनीयम्।

104 अत्र सङ्केतेन दर्शितानां वैशेषिकाणां प्रत्येकम् अन्ते "दोषगुणः" इति योजयित्वा पठनीयम्। तद्यथा - कोष्ठके "असाधु" इत्येतत् "असाधुदोषगुणः" इति पाठ्यः। एवम् अन्येष्वपि योज्यम्। स्थानन्यूनत्वात् केवलं विशेषांशः अदर्शि।

ISSN : 2277 - 2359

•	सौकुमार्यम्	----------	कान्तिः	असमर्थ	अपदत्व	खिन्नत्व	सुशब्दता	असाधु
•	अर्थव्यक्तिः	----------	उदारत्वम्	अप्रतीतत्व	गर्भितत्व	अतिमात्रत्व	पर्यायोक्तिः	अवाचकत्व
•	उदारता	----------	उदात्तता	क्लिष्टत्व	भिन्नलिङ्गोपम	परुषत्व	सुधर्मिता	न्यूनत्व
•	कान्तिः	----------	ओजः	गूढार्थत्व	भिन्नवचनोपम	विरसत्व	----------	विसन्धि
•	----------	----------	और्जित्यम्	नेयार्थत्व	हीनोपम	हीनोपमत्व	----------	व्याकीर्णत्व
•	----------	----------	प्रेयान्	सन्दिग्धत्व	अधिकोपम	अधिकोपमत्व	----------	समाप्तत्व
•	---------	----------	सुशब्दता	विरुद्धत्व	छन्दोभङ्ग	असदृशोपमत्व	----------	यतिभङ्ग
•	---------	----------	समाधिः	अप्रयोजकत्व	भग्नयति	अप्रसिद्धोपमत्व	----------	अर्थहीनत्व
•	---------	----------	सौक्ष्म्यम्	देश्य	अशरीरत्व	निरलङ्कारत्व	----------	विरुद्धत्व
•	---------	----------	गाम्भीर्यम्	संवीताश्लीलासभ्यार्थ[105]	शैथिल्य	अश्लील	----------	विरसत्व

105 अयं ग्राम्यदोषगुणस्य प्रथमः अन्तर्भेदः। ग्राम्यदोषगुणः सप्तविंशतिधा सम्भवति तच्च अनुपदमेव नीचैः दर्शितम्।

•	---------	----------	विस्तरः	गुप्ताश्लीलासभ्यार्थान्तार	विषम	देशविरुद्ध[106]	----------	द्व्यर्थत्व
•	---------	----------	सङ्क्षेपः	लक्षिताश्लीलासभ्यस्मृतिहेतु	कठोरता	कालविरुद्ध	----------	रसहानि
•	---------	----------	सम्मितत्वम्	संवीताशस्तामङ्गलत्व	प्रसादहीनत्व	लोकविरुद्धत्व	----------	पुनरुक्तत्व
•	---------	----------	भाविकत्वम्	गुप्ताशस्तार्थान्तरामङ्गल	नेयार्थत्व	युक्तिविरुद्धत्व	----------	----------
•	---------	----------	गतिः	लक्षिताशस्तस्मृतिहेत्वमङ्गल	ग्राम्य	औचित्यविरुद्ध	----------	----------
•	---------	----------	रीतिः	संवीतघृणावत्पदार्थ	असमासत्व	वचनविरुद्ध	----------	----------
•	---------	----------	उक्तिः	गुप्तघृणावदर्थान्तर	अनिर्व्यूढत्व	धर्मविरोध	----------	----------

106 अनेकविधः विरुद्धत्व-दोषगुणः अधुना उच्यते, तत्र अयं प्रथमः भेदः। तथाहि प्रथमे परिच्छेदे १५३-१५६ श्लो. (मिश्रः, कामेश्वरनाथः। भा.१, पृ.१९५)।

ISSN : 2277 - 2359

•	----------	----------	प्रौढिः	लक्षितघृणावत्स्मृतिहेतु	अलङ्कारहीनत्व	शास्त्रविरुद्धत्व[107]	----------	----------

उपरिष्टात् तत्तन्मतानुरोधेन निर्णीताः अर्थाः नीचैः स्तम्भेषु संगृहीताः। ते शब्दे, शब्दार्थे, वाक्ये, वाक्यार्थे, पदबन्धे च यथामतं बोध्याः। स्मरणसौकर्याय इदं कोष्ठकात्मना समाकलनम्।

भोजनये सम्भाव्यानां यावद्दोषगुणानाम् उन्नयनम्

भोजमतस्य पर्यालोचनावसरे वैशेषिकगुणेषु पदे यो ग्राम्यदोषगुणः उक्तः तस्य नव भेदाः उपरि कोष्ठके उल्लिखिताः। तत्र नवत्वे भोजवचनमेव प्रमाणम्, तथाहि "अश्लीलादेरमी भेदा भिद्यन्ते यत्त्रिधा त्रिधा। भवन्ति नव तेनैते पूर्वोक्ता दश पञ्च च॥ चतुर्विंशतिरित्येषा प्रोक्ता पदसमाश्रया। समासात् पूर्वनिर्दिष्टदोषाणां गुणक्लृप्तये॥"[108] इति। यद्यपि ग्राम्यदोषगुणः नवधा प्रदर्शितः कोष्ठके, तथाऽपि तस्मिन् यथायथं विचार्यमाणे सप्तविंशतिधा भवितुम् अर्हति। तेषां विभाजनम् अधः दर्शितम्।

पदे ग्राम्यदोषगुणस्य विभागकल्पना

पदादिषु ग्राम्यदोषः प्रथमतः त्रिधा - अश्लीलम्, अमङ्गलम्, घृणावत् चेति। अश्लीलं पुनः त्रेधा - असभ्यार्थम्, असभ्यार्थान्तरम्, असभ्यस्मृतिहेतु चेति[109]। अमङ्गलमपि त्रिविधम् - अशस्तार्थम्, अशस्तार्थान्तरम्, अशस्तस्मृतिहेतु चेति[110]। घृणावत् च त्रिप्रकारम् - पदार्थम्, पदार्थान्तरम्, पदार्थस्मृतिहेतु चेति[111]। एवं च त्रिविधः ग्राम्यदोषः

---

107 अयं द्विधा - अर्थशास्त्रविरुद्धतादोषगुणः, कामशास्त्रविरुद्धतादोषगुणः चेति।

108 सरस्वतीकण्ठाभरणे प्रथमे परिच्छेदे १०८-१०९ श्लो. (मिश्रः, कामेश्वरनाथः। भा.१, पृ.१५४)।

109 तथाहि "अत्राश्लीलमसभ्यार्थमसभ्यार्थान्तरं च यत्। असभ्यस्मृतिहेतुश्च त्रिविधं परिपठ्यते॥" इति सरस्वतीकण्ठाभरणे प्रथमे परिच्छेदे १५ श्लो. (मिश्रः, कामेश्वरनाथः। भा.१, पृ.२८)।

110 लोकेषु यदशस्तार्थमशस्तार्थान्तरं च यत्। अशस्तस्मृतिहेतुश्चामङ्गलार्थं त्रिधैव तत्॥ सरस्वतीकण्ठाभरणे प्रथमे परिच्छेदे १६ श्लो. (मिश्रः, कामेश्वरनाथः। भा.१, पृ.३१)।

111 पदमर्थं घृणावन्तं यदाहार्थान्तरं च यत्। घृणावत् स्मृतिहेतुर्यत् तद् घृणावदिह त्रिधा॥ सरस्वतीकण्ठाभरणे प्रथमे परिच्छेदे १७ श्लो. (मिश्रः, कामेश्वरनाथः। भा.१, पृ.३२)।

प्रत्येकं त्रिप्रकारः सन् नव भवति। ते नव भेदाः प्रत्येकं संवीत-गुप्त-लक्षित-दशासु न दूषयन्ति वाक्यम्। इत्थं त्रिगुणिताः नव ते सप्तविंशतिः सम्पद्यन्ते। अधस्ताद् ते सर्वेऽपि प्रकाराः नाम्ना उद्दिष्टाः। तेषां सर्वेषाम् उदाहरणं न सुलभम्। अप्रसिद्धोदाहरणत्वात् ग्रन्थेषु ते भेदाः नोल्लिख्यन्ते।

सप्तविंशतिभेदानां नामानि

- संवीताश्लीलासभ्यार्थ-दोषगुणः
- संवीताश्लीलासभ्यार्थान्तर-दोषगुणः
- संवीताश्लीलासभ्यार्थ-स्मृतिहेतु-दोषगुणः
- संवीतामङ्गलाशस्तार्थ-दोषगुणः
- संवीतामङ्गलाशस्तार्थान्तर-दोषगुणः
- संवीतामङ्गलाशस्तार्थ-स्मृतिहेतु-दोषगुणः
- संवीत-घृणावत्पदार्थ-दोषगुणः
- संवीत-घृणावदर्थान्तर-दोषगुणः
- संवीत-घृणावत्पदार्थ-स्मृतिहेतु-दोषगुणः
- गुप्ताश्लीलासभ्यार्थ-दोषगुणः
- गुप्ताश्लीलासभ्यार्थान्तर-दोषगुणः
- गुप्ताश्लीलासभ्यार्थ-स्मृतिहेतु-दोषगुणः
- गुप्तामङ्गलाशस्तार्थ-दोषगुणः
- गुप्तामङ्गलाशस्तार्थान्तर-दोषगुणः
- गुप्तामङ्गलाशस्तार्थ-स्मृतिहेतु-दोषगुणः
- गुप्त-घृणावत्पदार्थ-दोषगुणः
- गुप्त-घृणावदर्थान्तर-दोषगुणः
- गुप्त-घृणावत्पदार्थ-स्मृतिहेतु-दोषगुणः
- लक्षिताश्लीलासभ्यार्थ-दोषगुणः
- लक्षिताश्लीलासभ्यार्थान्तर-दोषगुणः

- लक्षिताश्लीलासभ्यार्थ-स्मृतिहेतु-दोषगुणः
- लक्षितामङ्गलाशस्तार्थ-दोषगुणः
- लक्षितामङ्गलाशस्तार्थान्तर-दोषगुणः
- लक्षितामङ्गलाशस्तार्थ-स्मृतिहेतु-दोषगुणः
- लक्षित-घृणावत्पदार्थ-दोषगुणः
- लक्षित-घृणावदर्थान्तर-दोषगुणः
- लक्षित-घृणावत्पदार्थ-स्मृतिहेतु-दोषगुणः

अत्रैतत् सम्भाव्यते। पदे ग्राम्यदोषगुणो यथा तथा वाक्ये ग्राम्यदोषगुणः, वाक्यार्थे अश्लीलदोषगुणश्च यथायथं विभङ्क्तुं शक्यः। तयोः अवान्तरभेदेषु यथायोग्यं विचार्यमाणेषु वरीवृध्यते संख्या। साहित्यम् अधिजिगांसुना कुशाग्रमत्या ते उन्नेयाः। साहित्यमर्मज्ञाः मनीषिणः एवात्र प्रमाणम् इति दिक्।

उपसंहारः

भेदः उपभेदः तदन्तर्भेदः तदवान्तरभेदः इत्येवंप्रकारेण काव्यगुणानां भेदविस्तरः सुमहान्। कार्त्स्न्येन तेषां निरूपणं कष्टसाध्यम्। अकृतपरिश्रमाणां हृदयपरिपाकविधुराणां काव्यवर्त्मनि गतिः दुर्गमा। सहृदयहृदयानुभवम्, शास्त्रकृतां दर्शनं च अनुसन्धाय आचार्यमुखाद् अधीयानस्य अमी काव्यार्थाः भासरेन्। काव्यानुशीलनेन औचित्यबोधः, अभिप्रेतार्थग्रहण-प्रकाशन-सामर्थ्यम्, रसानुभवः इत्यादयः सिद्ध्यन्ति। अत्र पत्रे काव्यगुणानां गणने किञ्चिदेव दिङ्मात्रं निरूपितम् इति शम्।

सङ्क्षेपाक्षरसूची

अत्र या आवलिः प्रदत्ता तत्र संकेतस्य विवरणात्मके पदे वचनम् अविवक्षितम्। यथा - अनु. इत्येतत् एकस्य द्वयोः बहूनां वा अनुवादकानां प्रतीकम्। तथा अन्येषु अपि यथायथं बोध्यम्।

अनु. = अनुवादकः

अष्टा. = अष्टाध्यायी

कठ. = कठोपनिषत्

का. = कारिका

कौ. = भारतकौमुदी

गीता = श्रीमद्भगवद्गीता

टि. = टिप्पणीकारः

प. = पत्रम्

परि. = परिष्कर्ता / परिशोधकः

पृ. = पृष्ठसंख्या

पृपृ. = पृष्ठात् पृष्ठम्

भा. = भागः / खण्डः

भू. = भूमिकादिलेखकः

वा. = वादने

व्या. = व्याख्याता / टीकाकृत् / भाष्यकृत्

श्लो. = श्लोकः

सं. = संपादकः/ संस्कर्ता

सू. = सूत्रम्

आश्रितमूलनिर्देशः

- **जाल-मूलानि - (हाउडामण्डले, कोल्कतानगरसमीपे स्थितेन गतानि)**

इमानि निम्नं दर्शितानि जालमूल-स्थानानि असकृद् गतानि। निदर्शनमुद्रया दिनाङ्कादिनिर्देशः कृतः यावद्गमनस्य उल्लेखे गौरवात्। दिनाङ्कः ख्रिस्ताब्देन, समयः भारतीय-कालमानेन (IST इति), कोल्कतासमीपे बेलुडमठपदस्थितेन अकारि।

अद्वैतशारदा- https://advaitasharada.sringeri.net/ (यथा २७.०१.२०२१ दिनाङ्के सायम् ५.१५ वादने।)

वाचस्पत्यम्- https://www.sanskrit-lexicon.uni-koeln.de/scans/VCPScan/2020/web/index .php (यथा २८ सेप्टेम्बर् २०२४ दिनाङ्के मध्याह्ने १२.३० वादने।)

शब्दकल्पद्रुमः- https://www.sanskrit-lexicon.uni-koeln.de/scans/SKDScan/2020/web/index. php (यथा २७.०१.२०२१ दिनाङ्के सायम् ५.१५ वादने।)

Archive- https://archive.org/details/alankarashekharakesavamishraanantaramasastrivetalchowkambha/page/n1/mode/2up?view=theater (यथा २८ सेप्टेम्बर् २०२४, अपराह्ने २.१५ वादने।)

Ashtadhyayi.com - https://ashtadhyayi.com/sutraani/sk776 (यथा १५ फेब्रवरी २०२५, रात्रौ ९.४० वा.।)

Wikipedia - https://en.wikipedia.org/wiki/Rupa_Goswami (यथा २८ सेप्टेम्बर् २०२४, अपराह्ने २.३३ वा.।)

Ambuda https://ambuda.org/proofing/tagging/mahabharatam/blocks/9.6.2 (२९ सेप्टेम्बर् २०२४ दिनाङ्के रात्रौ ८.३७ वादने।)

Wikisource - https://sa.wikisource.org/wiki/महाभारतम्-09-शल्यपर्व-006 (२९ सेप्टेम्बर् २०२४ दिनाङ्के रात्रौ ८.४६ वादने।)

Sanskrit Sahitya - https://sanskritsahitya.org/ (०३ जनवरी २०२५ दिनाङ्के प्रातः १०.४२ वादने।)

Mahakavya - https://www.mahakavya.com/wp-content/uploads/2021/02/agni-puran-1.pdf (१० जनवरी २०२५ दिनाङ्के प्रातः ०९.१३ वादने।)

संस्कृत-पुस्तक-मूलानि

ISSN : 2277 - 2359

आचार्यः, नारायणरामः। परि.। *सुभाषितत्रिशती* (श्रीरामचन्द्रबुधेन्दरविरचितया सहृदयानन्दिन्याख्यया व्याख्यया समेता)। चौखम्भा संस्कृत संस्थान। वाराणसी। २००१ चतुर्थं संस्करणम्।

खेमराजः, श्रीकृष्णदासः। सं.। *श्रीशिवमहापुराणम्* । १,२ भागौ। नाग-पब्लिशर्स् , दिल्ली। १ भागः तृतीयसंस्करणम् २००४ (प्रथमसंस्करणम् १९८६), २ भागः द्वितीयसंस्करणम् १९९५।

झळकीकरः, भीमाचार्यः। *न्यायकोशः* (महामहोपाध्याय-अभ्यङ्करोपाह्व-वासुदेवशास्त्रिणा तृतीयावृत्त्यर्थम् उपबृंहितः संशोधितश्च)। चौखम्बा-सुरभारती-प्रकाशनम्, वाराणसी, संस्करणम् २०१७।

झा, बदरीनाथः, इत्यादयः। व्या.। *रसगङ्गाधरः* (चन्द्रिका-संस्कृत-हिन्दी-व्याख्योपेतः)। भा.१ (मुद्रकैः प्रथमाननम् इति दर्शितम्)। चौखम्बा विद्याभवन। वाराणसी। २००५ पुनर्मुद्रित संस्करणम्।

झा, बेचन। सं.। व्या.। *काव्यालङ्कारसूत्राणि* (श्रीवामनाचार्य-विरचित-तदुपज्ञवृत्तिकानि) (श्रीगोपेन्द्रत्रिपुरहर-भूपाल-विरचित-काव्यालङ्कारकामधेनुटीकया हिन्दीव्याख्यया च उपेतानि)। चौखम्भा संस्कृत भवन। वाराणसी। २००९ सप्तमं संस्करणम्।

झा, शशिनाथः। इत्यादयः। सं.। व्या.। *अलङ्कारशेखरः* (हिन्दीव्याख्यासहितः)। नाग प्रकाशन। दिल्ली। २०१८ प्रथमं संस्करणम्।

तारानाथः। अमरेन्द्रमोहनः। सं.। *न्यायदर्शनम्* (वात्स्यायनकृतभाष्येण उद्योतकरकृतवार्त्तिकेन वाचस्पतिमिश्र-कृततात्पर्य-टीकया विश्वनाथकृतवृत्त्या च सहितम्)। मुन्शीराम-मनोहरलाल-पब्लिशर्स्-प्रैवेट्-लिमिटेड्, नवदेहली, पुनर्मुद्रितं संस्करणम् २०१८ (प्रथमं प्रकाशनम् १९३६-४४)।

त्रिपाठी, जयशङ्करलालः। सुधाकरः मालवीयः। सं.। *काशिका* (श्रीमज्जिनेन्द्रबुद्धिविरचितया न्यासापरपर्याय-काशिका-विवरणपञ्जिकाख्यया विद्वद्वर-श्रीहरदत्तमिश्रविरचितया पदमञ्जरीसमाख्यया च व्याख्यया सहिता, प्रो.जयशङ्कर-लाल-

त्रिपाठिविरचितया भावबोधिनी-हिन्दीव्याख्यया च विभूषिता)। भागः १०। तारा-बुक्-एजेन्सी, वाराणसी। पुनर्मुद्रणम् २०१५।

दाधिमथः, शिवदत्तः। परि.। *अमरकोषः* । चौखम्बा संस्कृत प्रतिष्ठान। दिल्ली। २०११ पुनर्मुद्रितं संस्करणम्।

द्रविड, मणि। सं.। *उपनिषद्भाष्यम्* । भागाः १। श्रीदक्षिणामूर्ति मठ प्रकाशन। वाराणसी। २०११ तृतीयं संस्करणम्।

द्विवेदी, पारसनाथः। सं.। व्या.। *नाट्यशास्त्रम्* (श्रीमदभिनवगुप्त-कृतया अभिनवभारती-व्याख्यया, डा.पारसनाथ-द्विवेदि-कृतया मनोरमा-हिन्दी-व्याख्यया च समलङ्कृतम्)। ३,४ भागौ। सम्पूर्णानन्द-संस्कृत-विश्वविद्यालयः। वाराणसी।

भा.३ (द्वादशाध्यायादारभ्याष्टादशाध्यायान्तो तृतीयो भागः)। २००१ प्रथमं संस्करणम्।

भा.४ (एकोनविंशत्यध्यायादारभ्य सप्तविंशत्यध्यायान्तश्चतुर्थो भागः)। २००४ प्रथमं संस्करणम्।

द्विवेदी, रेवाप्रसादः। अनु.। *अलङ्कारसर्वस्वम्* (जयरथकृत-विमर्शिनी समुपेतम् एतदुभय-हिन्दी-भाष्यानुवाद-भूषितं च)। चौखम्भा संस्कृत संस्थान। वाराणसी। २००२ तृतीयं संस्करणम्।

द्विवेदी, शिवप्रसादः। व्या.। सं.। *ध्वन्यालोकः* (श्रीमदभिनवगुप्तपादविरचित-लोचन-सहितः भावप्रकाशिका-हिन्दी-टीकोपेतश्च)। चौखम्बा सुरभारती प्रकाशन। वाराणसी। २०१६ संस्करणम् (प्रथमं संस्करणम् २०१३)।

मालवीयः, सुधाकरः। सं.। व्या.। *किरातार्जुनीयम्* (श्रीमल्लिनाथसूरीकृतया 'घण्टापथ'-व्याख्यया 'सरला'-हिन्दी-व्याख्यया च उपेतम्)। चौखम्बा कृष्णदास अकादमी। वाराणसी। २०१४ तृतीयं संस्करणम्।

मिश्रः, कामेश्वरनाथः। अनु.। व्या.। *सरस्वतीकण्ठाभरणम्* (रत्नेश्वरमिश्रकृतया रत्नदर्पण-व्याख्यया संवलितम् द्वितीय-परिच्छेदान्तं प्रथमभागात्मकं भूमिका-

हिन्दीभाषानुवाद-स्वरूपानन्दभाष्य-परिशिष्टादिसहितम्)। भागः १। चौखम्भा पब्लिशर्स। वाराणसी। २००६ द्वितीयं संस्करणम्।

मिश्रः, रामचन्द्रः। सं.। व्या.। *काव्यादर्शः* ('प्रकाश'-संस्कृत-हिन्दी-व्याख्याद्वयोपेतः)। चौखम्बा विद्याभवन। वाराणसी। २०२२ संस्करणम्।

विश्वबन्धुः। *ऋग्वेदः* (पदपाठेन च यथोपलम्भं स्कन्दस्वाम्युद्गीथीये भाष्ये, वेङ्कटमाधवीया व्याख्या, सायणभाष्यानुसारिणी मुद्गलीया वृत्तिः इत्येतैश्च पाठविमर्शौपयिकैः पाठभेदादिटिप्पणैश्च युतः)। विश्वेश्वरानन्द-वैदिक-शोध-संस्थानम्। होशिआरपुरम्। १९६५ प्रथमं संस्करणम्।

वेतालः, अनन्तरामशास्त्री। सं.। भू.। *अलङ्कारशेखरः* (केशवमिश्रकृतः) (साहित्योपाध्याय-वेतालोपाह्व-श्रीअनन्तराम-शास्त्रिणा भूमिकादिभिः संभूष्य संशोधितः।)। चौखम्बा संस्कृत सीरीज आफिस। वनारस सिटी। १९२७। (छायाप्रतिकृतेः अङ्कीयरूपम्)

शर्मा, गिरिधर। सं.। परमेश्वरानन्द शर्मा। सं.। *वैयाकरणसिद्धान्तकौमुदी* । बालमनोरमा-तत्त्वबोधिनीसहिता। प्रथम-द्वितीय-तृतीय-चतुर्थ-भागाः। मोतिलाल बनारसीदास। दिल्ली। प्रथमभागः-२०१४, द्वादशं मुद्रणम्, द्वितीयभागः-२०१७ नवमं मुद्रणम्, तृतीयभागः-२०११ नवमं मुद्रणम्, चतुर्थभागः-२०११ षष्ठं मुद्रणम्॥

शर्मा, रघुनाथः। सं.। *वाक्यपदीयम्* (हरिवृषभकृतया स्वोपज्ञवृत्त्या रघुनाथशर्मणा विरचितया अम्बाकर्त्रीव्याख्यया, पुण्यराज-कृतया प्रकाश-व्याख्यया, हेलाराजकृतया प्रकीर्णप्रका-शव्याख्यया च विभूषितम्)। भागः १। सम्पूर्णानन्द-संस्कृत-विश्वविद्यालयः, वाराणसी। १ भागः - २०१६ पञ्चमं संस्करणम्।

शर्मा, राजेन्द्रः। परि.। *श्रीअग्निमहापुराणम्* । नाग पब्लिशर्स। नगर दिल्ली। २००४ चतुर्थं संस्करणम्। १९८५ प्रथमं संस्करणम्।

शर्मा, रामानन्दः। व्या.। *काव्यालङ्कारः* (आनन्दाऽऽख्य-हिन्दीभाष्य-संवलितः)। चौखम्बा संस्कृत सीरीज आफिस। वाराणसी। २००२ प्रथमं संस्करणम्।

शर्मा, रामानन्दः। व्या.। सं.। *काव्यानुशासनम्* (स्वोपज्ञालङ्कारचूडामणि-संज्ञकवृत्ति-विवेकसंज्ञक-विवरणेनोपबृंहित-जयाख्य-हिन्दीव्याख्यया च संवलितम्)। कृष्णदास अकादमी। वाराणसी। २००० प्रथम संस्करण।

शास्त्री, कृष्णमोहनः। सं.। व्या.। *साहित्यदर्पणः* (सटिप्पण-लक्ष्मी-व्याख्या-विभूषितः)। चौखम्भा संस्कृत संस्थान। वाराणसी। २०१८ पुनर्मुद्रितं संस्करणम्।

शास्त्री, जगदीशः। सं.। *ब्रह्मसूत्रशांकरभाष्यम्* (श्रीगोविन्दानन्द-कृतया भाष्यरत्नप्रभया श्रीवाचस्पतिमिश्र-विरचितया भामत्या श्रीमदानन्दगिरि-प्रणीतेन न्यायनिर्णयेन समुपेतम्)। मोतीलाल बनारसीदास। दिल्ली। २००० पुनर्मुद्रणम् (१९८० प्रथमं संस्करणम्)।

शास्त्री, भार्गवः। सं.। *व्याकरणमहाभाष्यम्* । १,२,५ भागाः। चौखम्बा-संस्कृत-प्रतिष्ठानम्। दिल्ली। २०१४ पुनर्मुद्रितसंस्करणम्।

शास्त्री, मधुसूदनः। सं.। व्या.। *प्रतापरुद्रीयम्* (श्रीकुमारस्वामि-सोमपीथि-प्रणीत-रत्नापणटीकासहित-बालक्रीडा-हिन्दी-व्याख्या-विभूषितम्)। कृष्णदास अकादमी। वाराणसी। १९८१ प्रथमं संस्करणम्।

सुक्थङ्करः, विष्णुः एस्.। एस्. के. बेल्वल्करः। सं.। *महाभारतम्* । १६ भागः। भाण्डरकर-प्राच्य-संशोधन-संस्थानम्। पुणे। २००५ पुनर्मुद्रितं संस्करणम् (१९५४ प्रकाशितम्)।

- **हिन्दी-पुस्तक-मूलानि**

अग्रवाल, जनार्दन स्वरूप। काव्यदोष । चौखम्बा अमरभारती प्रकाशन। वाराणसी। १९७८ प्रथम संस्करण।

उपाध्यायः, बलदेवः। सं.। संस्कृत वाङ्मय का बृहद् इतिहास। ८-मः भागः (काव्यशास्त्र)। उत्तर प्रदेश संस्कृत संस्थान। लखनऊ। २००१ प्रथम संस्करण।

अग्निपुराण (मूल संस्कृतका हिंदी-अनुवाद)। गीताप्रेस, गोरखपुर। संवत् २०७६। अठारहवाँ पुनर्मुद्रण।

 ISSN : 2277 - 2359

- **आङ्ग्ल-पुस्तक-मूलानि**

Jha, Ganganatha. Editor and translator. *Kāvyaprakāśa of Mammaṭa* (with English Translation). Bharatiya Vidya Prakashan, Varanasi. 1967. (pdf file of the scanned copy of the book)

Shastri, Joshi K.L. Editor. *Agnimahāpurāṇam* (Sanskrit text, English translation and Index of verses) (Translation according to M.N.Dutt). 2nd Volume. Parimal Publications, Delhi. 2010 edition.

ISSN : 2277 - 2359

नागरद्राविडप्रासादवास्त्वयवानां तुलनात्मकमध्ययनम्

डा.सुनिता[1]

अपराजिता अंशु[2]

शोधसारः

भारते मन्दिरनिर्माणशैलीषु नागरशैली तथा द्राविडशैली सर्वाधिकी प्रसिद्धा। एतयोः आधारेण अधिकाधिकानां देवालयानां निर्माणम् अभूत्। नागरशैल्याः देवालयः **प्रासादः** इति कथ्यते तथा द्राविडशैल्याः देवालयः **विमानम्** इति कथ्यते। शैलीद्वये मन्दिरस्थावयवानां भिन्नता प्रकटीभूता भवति। केषाञ्चन अवयवानां समानतायां सत्याम् अपि सङ्कल्पनायां भिन्नता दृश्यते। गर्भगृहम्, मध्यमण्डपः, महामण्डपः, अर्धमण्डपः, आमलकम्, अन्तरालम्, अधिष्ठानं चेत्यादयः अवयवाः नागरशैल्याः मन्दिराणां प्रमुखावयवाः। किञ्च गोपुरम्, मण्डपः, विमानः, शिखरः चेत्यादयः द्राविडशैल्याः प्रमुखावयवाः सन्ति।

मन्दिराणां शैलीज्ञानाय तासां शैलीनाम् अवयवनां ज्ञानम् अत्यन्तमावश्यकम्। प्रस्तुतशोधपत्रे नागरस्य तथा द्राविडस्य वास्तुशैल्याधारेण मन्दिराणां विविधावयवानां विश्लेषणात्मकं विवेचनं क्रियते। यत्र अवयववर्णनपुरस्सरं नागरस्य तथा द्राविडस्य मन्दिरभूतावयवानां विषमतायाः समानतायाः च समीक्षा करिष्यति। रेखाचित्र-चित्रमाध्यमेन शैल्याः, देवालयावयवानां च उदाहरणप्रस्तुतिः अपि भविष्यति। अस्य शोधपत्रस्य माध्यमेन वास्तुशास्त्रस्य विविधग्रन्थेषु शैलीद्वयवर्णनम्, उपशैली, शैलीविभागस्य आधारः, तेषां विकासक्रमः, अवयवभेदाः समानता – विषमता, एतेषां सर्वेषां ज्ञानं भविष्यति। अनेन सह भारतीयस्थापत्यशास्त्रस्य अमूल्यनिधीनामपि अवगमनं भविष्यति।

कूटशब्दः

---

[1] सहायकाचार्या, केन्द्रीय संस्कृत विश्वविद्यालय, मुख्यालय , नई दिल्ली

[2] शोधच्छात्रा (ज्योतिष),केन्द्रीयसंस्कृतविश्वविद्यालयः,मुख्यालयः, नवदेहली

वास्तुशास्त्रम्, नागरप्रासादवास्तु, द्राविडप्रासादवास्तु, शिखरम्, आमलकम्, कलशः, अन्तरालम्, गर्भगृहम्, ऊरुश्रृङ्गम्, जगती, गोपुरम्, हर्म्यम्, विमानः।

प्रस्तावना

भारतीयज्ञानपरम्परायाः स्रोतांसि विविधेषु शास्त्रेषु उपलभ्यन्ते। शास्त्राणि अनन्तानि। "**अनन्तशास्त्रं बहुलाश्च विद्याः**"[3] इति उक्तिः प्रसिद्धा एव। वेदमूलाः सर्वाः विद्याः इति भारतीयानां विश्वासः। वेदेषु अथर्ववेदः अन्यतमः। अथर्ववेदस्य उपवेदः स्थापत्यवेदः। स्थापत्यवेदे एव वास्तुशास्त्रं सन्निहितम् अस्ति। ऋग्वेदे वास्तुशास्त्रस्य मूलं द्रष्टुं शक्नुमः। यथा -

ॐ वास्तोष्पते प्रति जानीह्यस्मान्स्वावेशो अनमीवो भवा नः।

यत् त्वेमहे प्रतितन्नो जुषस्व शं नो भव द्विपदे शं चतुष्पदे ॥[4]

"वसन्त्यस्मिन्निति वास्तु" इति परिभाषया निवासार्थकात् 'वस्' धातोः 'तुण्' प्रत्यये कृते सति अयं वास्तुशब्दः निष्पद्यते। यस्य अर्थः निवासः वासः वा इति। यदा अनियोजितस्य भूखण्डस्य कृते सुनियोजितं रूपं दत्वा निवासयोग्यं कुर्मः तदा सः भूखण्डः वास्तु इति उच्यते।

"**वसन्ति प्राणिनो यत्र तद्वास्तु**" इति वास्तुशब्दस्य अर्थः। निवासयोग्यभूमिरेव वास्तु। तदधिपः वास्तुपुरुषः। येषां प्राणिनां निवासस्थानं यद्भवति तदेव तेषां प्राणिनां वास्तु भवति। यथोक्तं मयमते -

अमर्त्याश्च मर्त्याश्च यत्र यत्र वसन्ति हि।

तद्वस्त्विति मतं तज्ज्ञैस्तद्भेदं च वदाम्यहम् ॥[5] इति

[3] चाणक्यनीतिः 10.15

[4] ऋग्वेदः 7.54.1

[5] मयमतम् – 2.1

 ISSN : 2277 - 2359

यत्र मानवः वसति तत् मानवसम्बद्धवास्तु भवति। गृहम्, प्रासादः (देवालयम्), ग्रामः, नगरम् इत्यादयः मानवसम्बद्धानां वास्तूनां भेदाः भवन्ति। समराङ्गणसूत्रधारे अधोनिर्दिष्टाभ्यां श्लोकाभ्यां वास्तुशास्त्रस्य आवश्यकता प्रतिपादिता अस्ति –

देशः पुरं निवासश्च सभा वेश्मासनानि च ।

यद्यदीदृशमन्यच्च तत्तच्छ्रेयस्करं मतम् ॥

वास्तुशास्त्रादृते तस्य न स्याल्लक्षणनिश्चयः ।

तस्माल्लोकस्य कृपया शास्त्रमेतदुदीर्यते ॥[6]

आधुनिककाले **Architecture** नाम्ना प्रसिद्धस्य विज्ञानस्य अपि मूलम् इदमेव। वास्तुशास्त्रं गृहमन्दिरादीनां निर्माणमात्रं न बोधयति। इदं चतुर्विधपुरुषार्थाणां साधकं वर्तते। अत एव लोकस्य हितार्थमेव इदं वास्तुशास्त्रं महर्षिभिः प्रणीतम्। पुर-निवास-सभा-वेश्म-आसनादिकानां श्रेयोऽभिवृद्धये किं किं करणीयमिति अस्मिन् वास्तुशास्त्रे प्रतिपादितमस्ति। यस्मिन् शास्त्रे पञ्चमहाभूतानां समन्वयः, प्राकृतिकशक्तीनां प्रबन्धनम्, आवासीय-व्यावसायिक-धार्मिकक्रियाकलापानां सम्पादनाय भवननिर्माणार्थं विद्यमानानां सिद्धान्तानां विधिप्रविधीनां प्रतिपादनं च क्रियते तस्य समग्रसङ्कलनमेव 'वास्तुशास्त्रम्' इति कथ्यते। सङ्क्षेपेण, **"यच्छास्त्रं वास्तुविषये बोधयति तदेव वास्तुशास्त्रम् इत्युच्यते"**।

विविधप्रकाराणां भवननिर्माणशिल्पविज्ञानं वास्तुशास्त्रमिति कथ्यते। शिल्पविज्ञानं वास्तुशास्त्रे अन्तर्भवति, यस्य विकासः मानवसभ्यतया सह जातः। वास्तुशास्त्रं मुख्यतया त्रिषु भागेषु विभक्तं भवति **गृहवास्तु, देववास्तु (मन्दिरवास्तु) वाणिज्यवास्तु** च। भारते वास्तुशास्त्रस्य श्रेष्ठतमं रूपं देववास्तुरूपेण दृश्यते। **देवालयाः** देववास्तुनः प्रमुखम् अङ्गम्, यत्र निराकारस्य ईश्वरस्य देवत्वकल्पनया साकाररूपेण पूजनं क्रियते, यत्र च वयं स्वस्य इष्टदेवतायाः आराधनां कुर्मः।

[6] समराङ्गणसूत्रधार – 1.4,5

 ISSN : 2277 - 2359

वास्तुशास्त्रग्रन्थेषु मन्दिराणां विषये — **प्रासादः**, **देवालयः**, **देवायतनम्**, **देवनिकेतनम्**, **देवदरबारः**, **देवकुलम्**, **हर्म्यम्**, **विमानम्**, **देवरः**, **देवस्थानम्**, **देवगृहं** च इत्यादीनां शब्दानां प्रयोगः दृश्यते।

मन्दिराणि अस्माकं जीवनस्य अभिन्नभागाः भवन्ति, यत्र पूजया सह पर्वणाम् उत्सवानां च आयोजनं भवति। तत्र बहूनि धार्मिकसामाजिकानुष्ठानानि गोष्ठ्यश्च आयोज्यन्ते। प्राचीनकाले मन्दिराणाम् उपयोगः शैक्षिकसंस्थानरूपेण सामाजिकसभास्थलरूपेण च जातः। एते नगरव्यवस्थायाः केन्द्ररूपेण अपि स्थिताः आसन्, येषां चतुर्दिक्षु आपणानि, राजप्रासादाः, सैन्यवासस्थानानि च निर्मितानि।

प्रासादनिर्माणेतिहासः

देवालयनिर्माणस्य मूलं **वैदिकसाहित्ये** अस्ति। वैदिकसंहिताग्रन्थेषु देवालयसम्बन्धिनां यज्ञवेदीयूपादीनां वर्णनं विस्तरेण दृश्यते। लौकिकसाहित्यग्रन्थेषु देवालयविषयकतत्त्वानां पूर्णविकसितरूपं दृश्यते।

वैदिककालग्रन्थेषु **प्राकृतिकतत्त्वानां** (सविता, अग्निः, वरुणः, उषा, नद्यश्च) स्तुतयः प्राप्ताः याश्च देवालयनिर्माणस्य आधाररूपेण जाताः। कालान्तरेण देवालयानां निर्माणम् आरब्धम्। **द्वितीयशताब्द्यां** शिलायाः काष्ठस्य च आधारेण मन्दिरनिर्माणकार्यं सम्पन्नं जातम्। **चतुर्थशताब्दीं** यावत् शिलाखण्डखननेन गुहामन्दिराणां निर्माणारम्भो जातः।(बादामी, उदयगिरिः, खण्डगिरिश्च इत्यादीनि गुहामन्दिराणि प्रसिद्धानि सन्ति) **पञ्चम्यां शताब्द्याम्** अर्थात् **गुप्तकाले** मन्दिरस्थापत्यकला विकसितरूपेण दृश्यते स्म।

प्रासादनिर्माणशैल्यः

गुप्तकालस्य समये सम्पूर्णे भारतदेशे विभिन्नप्रदेशेषु मन्दिरनिर्माणस्य विविधाः शैल्यः अभवन्। उत्तरभारते **नागर-कलिङ्ग-भूमिज**शैल्यः; दक्षिणभारते **द्राविड-केसर-केरला**दयः शैल्यः विकसिताः। कालान्तरे एतासां शैलीनां उपशैल्यः अपि अभवन्, यथा - **पालशैली**, **ओडिशाशैली**, **सोलंकीशैली**, **वल्लभीशैली**, **पल्लवशैली**, **चोलशैली**, **पाण्ड्यशैली**, **विजयनगरशैली** च मुख्याः सन्ति।

देववास्तोः प्रसिद्धग्रन्थे **प्रासादमण्डने** चतुर्दशप्रकाराणां प्रासादानां (मन्दिरशैलीनां) वर्णनं लभ्यते, यत्र अष्टप्रकाराणां प्रासादानाम् **उत्तमत्त्वं** निर्दिष्टं अस्ति-

नागरा द्राविडा चैव भूमिजा लतिनास्तथा।

सावन्धारा विमानादिनागराः पुष्पकाङ्किताः॥

प्रासादमिश्रकाश्चैवमष्टौ जातिषु चोत्तमाः॥[7]

एतासु सर्वासु शैलीषु **नागरद्राविड**शैल्यौ सर्वाधिकप्रसिद्धे अभवताम्। एताभ्यां शैलीभ्यां सह **वेसरशैली** अपि द्रष्टव्या या नागर-द्राविडशैल्योः **मिश्रितरूपम्** अस्ति, यस्याः अन्तर्गतानि अपि अनेकानि मन्दिराणि निर्मितानि।

(i) नागरप्रासादवास्तु

पञ्चम्यां शताब्द्याम् उत्तरभारते विकसितं यत् मन्दिरनिर्माणशिल्पं तत् 'नागरवास्तु' इति कथ्यते। हिमालयपर्वततः विन्ध्यपर्वतपर्यन्तं विस्तृते प्रदेशे नागरशैलीनां विकासः अभवत्। **अंशुमद्भेदग्रन्थे** अस्य विकाससस्य प्रमाणम् उपलभ्यते-

हिमाद्रिविन्ध्योरन्तर्गता सत्त्वा वसुधरा ।

नागरे सात्त्विके देशे .... ॥[8]

एषा नागरशैली मुख्यतः **पञ्चसु स्तरेषु** विकसिताभूत्। प्रथमस्तरे, मन्दिराणां छदाः सपाटाः (flat) आसन्, अधिष्ठानं च चतुरस्रम् (वर्गाकारम्) अभवत्। मुख्यमन्दिरस्य निर्मितिः अपि अल्पोन्नत्याम् एव जातम्। द्वितीयस्तरे जगत्याः निर्माणं प्रारब्धम्, तया सह प्रदक्षिणापथः अपि निर्मितः। तृतीयस्तरे, शिखरस्य संकल्पना प्रकटिता। पञ्चायतनशैलीनां मन्दिराणि वर्गाकारमुख्यमन्दिराणि अपि निर्मितानि। लम्बाकारमण्डपः मुख्यमन्दिरस्य पुरतः स्थितः, अन्यानि च मन्दिराणि निर्मितानि।

[7] प्रासादमण्डनम् 1.6,7

[8] अंशुमद्भेदः 25.19,20

 ISSN : 2277 - 2359

चतुर्थस्तरे, मन्दिराणि आयताकाररूपं प्राप्नुवन्ति। पञ्चमस्तरे, आयताकारप्रक्षेपेण सह मन्दिराणां वृत्ताकाररूपं जातम्। एवं दीर्घकालपर्यन्तं नागरमन्दिरवास्तुनः प्रासादानां सततं विकासः अभवत्। विविधशिल्पग्रन्थेषु नागरमन्दिराणां अष्टाङ्गानि निर्दिष्टानि - मूलम् (आधारः), मसूरकः, शिखरम्, जङ्घा, कपोतः, ग्रीवा, आमलकम्, कलशः। कालान्तरेण मण्डपस्य गर्भगृहस्य चापि नागरमन्दिरस्य अङ्गेषु अन्तर्भावः अभवत्।

ii) **द्राविडप्रासादवास्तु** - दक्षिणभारतीयप्रदेशेषु या मन्दिरवास्तुशैली विकसिताभूत्, सा **द्राविडप्रासादवास्तु** इति कथ्यते। एषा निर्माणप्रणाली कृष्णानद्याः आरभ्य कन्याकुमारीप्रदेशपर्यन्तं विस्तृते देशे सप्तम्यां शताब्द्यां विकसिताभूत्। **अंशुमद्भेदग्रन्थे** अस्य विकासस्य प्रमाणं एवम् उपलभ्यते –

कृष्णवेण्यादिकन्यान्तं तामसं भूतलं भवेत् ।

राजसं द्राविडे देशे .... ।[9]

पल्लवशासकानां काले आरब्धा एषा शैली, कालान्तरेण अत्यधिकतया विशिष्टा अभवत्। द्राविडशैल्यां सर्वप्रथमं गुहामन्दिराणां निर्माणं जातम्। ततः तटवर्तिमन्दिराणि(Shore temples) (यथा – महाबलीपुरम्) अपि निर्मितानि। एकादश - द्वादशशताब्द्योः चोलसाम्राज्ये अनेकानि द्राविडमन्दिराणि निर्मितानि। चतुर्दशशताब्द्यां विजयनगरसाम्राज्ये यानि मन्दिराणि निर्मितानि, तेषु गोपुरस्य प्रधानता दृश्यते स्म।

प्रासादवास्तुनः प्रमुखाः अवयवाः

नागर-द्राविडप्रासादवास्तुनोः मन्दिराणि अनेकैः अवयवैः युक्तानि भवन्ति। तेषां संक्षिप्तपरिचयः निम्नप्रकारेण –

[9] अंशुमद्भेदः 25.20,21

 ISSN : 2277 - 2359

- **शिखरम्** – एतत् गर्भगृहस्य उपरि स्थितः एकः पर्वताकृतिसम्पन्नः वक्राकारयुक्तसंरचनात्मकभागः। अस्य उपरि आमलकस्य तथा कलशस्य स्थापना क्रियते। नागरवास्तुनि अयं “शिखर” इति कथ्यते, द्राविडप्रासादवास्तुनि तु “विमान” इति नाम्ना प्रसिद्धः।
- **आमलकम्** – शिखरस्य उपरि स्थितम् आमलकफलसदृशं रूपम्। केषाञ्चित् मतानुसारम् इदं पद्मस्य प्रतीकरूपम्, यत् गर्भगृहस्थदेवतायाः प्रतिनिधित्वं करोति। अस्यैव उपरि कलशस्य स्थापना भवति।
- **कलशः** – एषः आमलकस्य उपरि स्थितः कुम्भाकारः भागः यः मन्दिरस्य सर्वोच्चभागः भवति।
- **अर्धमण्डपः** – एषः मन्दिरस्य प्रवेशस्थलं यत् बहिःप्रदेशं मन्दिरेण संयोजयति।
- **मण्डपः** – अर्धमण्डपं च महामण्डपं च यः संयोजयति, स्तम्भाधारितं दीर्घं कक्षरूपं तं मण्डपं विदुः। अयम् आकारेण लघुतरः भवति।
- **महामण्डपः** – एषः मन्दिरस्य मुख्यप्रवेशस्थानम्, यत्र भक्ताः देवस्य पूजनं कुर्वन्ति। अयं गर्भगृहेण सह अन्तराले संयुक्तः भवति।
- **अन्तरालम् (Vestibule)** – एतत् गर्भगृहस्य च मुख्यमण्डपस्य च मध्यस्थितभागः, यत्र गर्भगृहस्य द्वारम्, देवसम्बद्धलक्षणानि चित्राणि च दृश्यन्ते।
- **गर्भगृहः (Inner Sanctum)** – एषः मन्दिरस्य अन्तःस्थितभागः, यत्र मुख्यदेवता प्रतिष्ठिता भवति। अयं देवस्य वासस्थानम् इति गण्यते, यः मुख्यशिखरस्य अधः स्थितः भवति।
- **ऊरुश्रृङ्गम् (उपशिखरम्)** – शिखरस्य समीपे यानि लघुशिखररूपेण उपर्युपरि सन्निवेशितानि भवन्ति, तानि ऊरुश्रृङ्गाणि इति कथ्यन्ते।
- **जगती** – एषा भूमेः उपरि स्थितः अधिष्ठानरूपः भागः यस्मिन् मन्दिरनिर्माणं क्रियते।
- **गोपुरम्** – द्राविडशैल्यां मन्दिरप्राङ्गणस्य प्रवेशद्वारम्, यः सम्पूर्णस्य मन्दिरस्य सर्वतो महान् भागः भवति।

 ISSN : 2277 - 2359

- **जलाशयः** – एषः मन्दिरे जलस्य संरक्षणार्थं निर्मितः भागः।
- **प्राकारः** – एषः मन्दिरस्य सर्वदिक्षु निर्मितः परिखारूपः प्राचीरः, यत्र गोपुराणि प्रवेशार्थं निर्मीयन्ते।

नागर-द्राविडवास्तुविन्यासयोः तुलनात्मकम् अध्ययनम्

भारते विकसितयोः एतयोः शैल्योः मूलरूपेण साम्यं दृश्यते, किन्तु देशगतभेदेन सह प्रासादवास्तूनाम् अवयवेषु भिन्नता अपि दृष्टिगोचरा। नागरद्राविडशैल्योः समानता-विषमतयोः ज्ञानार्थं तुलनात्मकम् अध्ययनम् इदमस्ति। अस्मिन् शोधलेखे मन्दिरस्य अवयवानां भेदत्रयं उदाहरणं प्रदर्श्यते।

१. उपरिभागस्य संरचनायाः तुलना

मन्दिराणां उपरिभागस्य संरचनायां गर्भगृहस्य उपरिष्टात् कलशपर्यन्तं विविधावयवावनां सम्मेलनं क्रियते। अत्र कलश-आमलक-शिखरदीनि संरचनानि प्राप्यन्ते।

(क) शिखरम् –

- **नागरशैली** – शिखरं वक्राकृतिसम्पन्नं तथा ऋज्वाकृतिसम्पन्नं भवति यत् उपरिभागं प्रति संकीर्णः दृश्यते। तत्र ललाटबिम्ब - क्षैतिज - अर्धगोलाकाररूपाणि च प्रदीयन्ते। सम्पूर्णशिखरसंरचना मूर्तिकलाद्वारा चित्रणद्वारा च अलङ्कृता भवति।
- **द्राविडशैली** – अत्र शिखरसमकक्षसंरचना "विमानः" इति कथ्यते। अयं पिरमिडरूपेण चरणबद्धः स्यात्, यः सपाटशीर्षयुक्तः भवति। अस्मिन् देवताः, यक्षाः, गन्धर्व्यः, पौराणिककथाः च प्रतिमाभिः अंकिताः भवन्ति। ताः प्रतिमाः विविधवर्णैः चित्रिताः सन्ति।

(ख) आमलकम् –

- **नागरशैली** – अत्र आमलकम् आमलकफलसदृशं डिस्क(चक्राकार) इतिवत् (Disk-like) भवति।
- **द्राविडशैली** – अत्र आमलकस्य अभावः दृश्यते।

(ग) कलशः –

ISSN : 2277 - 2359

- **नागरशैली** – शिखरस्य अङ्गम्, सर्वाधिकोन्नतम्, गोलाकृतिसम्पन्नम्।
- **द्राविडशैली** – एषः भागः तुलनया लघ्वाकारः भवति, यः "स्तूपी" इति कथ्यते।

(घ) ऊरुश्रृङ्गम् / उपशिखरम् –

- **नागरशैली** – एषः मुख्यशिखरस्य समान्तरः, किन्तु लघ्वाकारः, उर्ध्वगः।
- **द्राविडशैली** – एषः भागः गौणतया दृश्यते।

२. मन्दिरवास्तुनः मध्यभागस्य संरचनायाः तुलना

मन्दिरवास्तुनः मध्यभागस्य अवयवेषु गर्भगृह-मण्डप-स्तम्भादीनि उपलभ्यन्ते।

(क) गर्भगृहम् –

- **नागरशैली** – एषा सर्वोच्चशिखरयुक्ता, यत्र मुख्यदेवतायाः प्रतिष्ठा, प्रवेशद्वारे गङ्गा, यमुना, पुष्पाणि, देवसम्बद्धचित्राणि अलङ्काररूपेण दृश्यन्ते।
- **द्राविडशैली** – गर्भगृहम् लघुतरम्, परन्तु विस्तृतालङ्कृतम्। द्वारे द्वारपालयोः चित्रणम्, भित्तिषु कथाचित्राणि अपि सन्ति।

(ख) मण्डपः –

- **नागरशैली** – त्रिविधः मण्डपः दृश्यते – अर्धमण्डपः, मण्डपः, महामण्डपः।
- **द्राविडशैली** – मण्डपः विस्तृतः, परन्तु अर्धमण्डपस्य महामण्डपस्य च अभावः।

(घ) प्राकारः –

- **नागरशैली** – सामान्यतया प्राकारस्य अभावः, मुक्तप्राङ्गणयुक्तं मन्दिरम्।
- **द्राविडशैली** – प्राकारनिर्माणम् अनिवार्यम्, गोपुरेण प्रवेशः भवति।

(ङ) स्तम्भः –

- **नागरशैली** – ज्यामितिकरूपयुक्तः, किन्तु न्यूनालङ्कृतः।
- **द्राविडशैली** – चित्रितस्तम्भाः, विस्तृतालङ्कृताः च भवन्ति।

३. अधोभागस्य संरचनायाः तुलना

 ISSN : 2277 - 2359

अधोभागस्य संरचनायां मन्दिराणां तत्तदवयवानां गणना क्रियते। यान् अवलम्ब्य सम्पूर्णमन्दिरस्य निर्माणं भवति। अत्र जगती-अधिष्ठानादिनां समावेशः भवति।

(क)अधिष्ठानम्–

नागरद्राविडशैल्योः उभयोः समानम्।

(ख) जगती –

- **नागरशैली** – उन्नताधाररूपा, यत्र उपवेशनं कृत्वा पूजनं क्रियते।
- **द्राविडशैली** – जगत्याः अभावः, मन्दिरं भूमिसमीपे एव निर्मीयते।

(ग) प्रवेशद्वारम् –

- **नागरशैली** – लघु, न्यूनालङ्कृतम्।
- **द्राविडशैली** – गोपुरम् इत्याख्यं द्वारम्, यत् मुख्यशिखरात् अपि बृहदाकारं बहुतलयुक्तं च।

निष्कर्षः

वास्तुशास्त्रस्य ऐतिहासिकविकासक्रमे नागरद्राविडशैल्योः योगदानम् अतुलनीयम् अस्ति। मन्दिरनिर्माणे न केवलं स्थापत्यशास्त्रस्य दर्शनं दृश्यते, अपि तु धार्मिक-सांस्कृतिक-सामाजिकसामञ्जस्यस्य अपि प्रतिबिम्बः प्रदर्श्यते। एताः शैलीविन्यासाः केवलं स्थापत्यविशेषा न, अपि तु भारतीयसंस्कृतेः, श्रद्धायाः, परम्परायाः च जीवन्तप्रतीकानि भवन्ति। अतः प्रस्तुतशोधपत्रस्य निष्कर्षरूपेण ज्ञायते यत् नागरद्राविडशैल्योः तुलनात्मकविवेचनं केवलं स्थापत्यसौन्दर्यस्य न विश्लेषणम्, अपि तु एकस्य संस्कृतिपरम्परायाः जीवन्तप्रतिनिधित्वं यस्य माध्यमेन भारतीयवास्तुशास्त्रं समग्रतया ज्ञातुं शक्यते। एताः शैलीविन्यासाः भारतस्य स्थापत्यविरासतं गौरवं प्रदर्शयन्ति, यः कालान्तरेऽपि अद्यापि स्थापत्यकलासु प्रेरणास्रोतः भवति।

 ISSN : 2277 - 2359

सन्दर्भग्रन्थसूची

➢ अंशुमद्भेद् – ऋषि काश्यप

➢ मयमुनि, मयमतम् - श्रीकृष्ण जूगनू, चौखम्बा संस्कृत सीरीज ऑफिस, वाराणसी।

➢ विश्वकर्मा (2023), विश्वकर्मप्रकाशः वास्तुशास्त्रम् – महर्षि अभय कात्यायन, चौखम्बा पब्लिशिंग हाउस, दरियागंज, नई दिल्ली।

➢ त्रिपाठी, देवीप्रसाद (2006), वास्तुसार – परिक्रमा प्रकाशन, दिल्ली।

➢ बि, गिरीशभट्ट व भार्गव, कृष्णकुमार (2024) – वास्तुशास्त्रवातरणी, केन्द्रीय संस्कृत विश्वविद्यालय, जनकपुरी, नई दिल्ली।

➢ कुमार, मुनेश (2017) - प्राचीन भारत के मंदिर, Ani books Pvt. Ltd, Delhi.

➢ Prasanna Kumar Acharya (2011), Architecture of Mānasāra, New Bhartiya Book Corporation (New Delhi).

ISSN : 2277 - 2359

दिक्परिच्छेद-दिङ्निर्णयविधानम्

डा.गणेशकृष्णभट्टः
अतिथ्यध्यापकः – ज्योतिषविभागः
के.सं.वि, गुरुवायूर्-परिसरः
पुरनाट्टुकरा, तृश्शूर्, केरलम्

सारांशः

दिक्साधनमिति पदेन गृहदीनां निर्माणात् पूर्वं करणीयस्य कर्मविशेषस्य ग्रहणम्। गृहादीनामिति पदेन गृह-मन्दिर-आलय-यज्ञकुण्ड-वेदीत्यादीनां चिन्तनम्। एतादृशेषु सर्वेषु स्थानेषु दिशः ज्ञानं विना कर्मारम्भः दुष्करः। तस्मात् दिक्साधनं कदा करणीयम्, किमर्थं करणीयम्, कथं करणीयम् इत्यादिविषयेषु स्पष्टता अनिवार्या। तदर्थं शास्त्रे विस्तरेण तत्साधनविधिः प्राधान्यसहितं निरूपितः। ते विषयाः ग्रन्थान्तरैः सह तोलयित्वा प्रकृतेऽस्मिन् सन्दर्भे प्रदर्श्यते।

कुञ्चिकापदानि

दिक्साधनम्, परिच्छोदः, दिङ्निर्णयः, भूपरीक्षणम्, छाया, क्षेत्रविन्यासः, चतुःखण्डम्, षोडशखण्डम्।

उपोद्घातः

दिशति अवकाशं ददाति या सा दिक् इति व्युत्पत्या दिक्-शब्दः पूर्व-पश्चिम-दक्षिण-उत्तररूपा भवति। विषयेऽस्मिन् शब्दकल्पद्रुमनामके तन्त्रांशे राजवल्लभस्य वाक्यमेकमेवं प्रदर्श्यते – कृत्वैवमवधिं तस्मादिदं पूर्वञ्च पश्चिमम्। इति देशो निर्दिश्येत यया सा दिगिति स्मृता॥[1] इत्येवं दिक्-शब्दस्य व्युत्पत्तिकथनपुरस्सरं पूर्वादीनां दिशां नामानि स्मृतानि। वास्तुशास्त्रे दिशः ज्ञानं विना यत्किञ्चित् कर्म अग्रे न प्रवर्तते इति कारणतः तदर्थं बहवो उपायाः प्रदर्शिताः प्रतिपादिताश्च। तत्र च मुख्यतया सूर्यसिद्धान्त-

[1] शब्दकल्पद्रुमः, दिक्-शब्दनिरूपणम्

 ISSN : 2277 - 2359

सिद्धान्तशिरोमण्यादिग्रन्थाः समाश्रिताः। एते भिन्नविभिन्नाः उपायाः प्रयोजनसहिताः ग्रन्थान्तराधारेणात्र विशदीक्रियन्ते।

विषयनिरूपणम्

सामान्यतया दिङ्निर्णयस्तु यस्मिन् दिशि सूर्योदयः सा पूर्वा, यत्र सूर्यास्तः सा पश्चिमा दिक्। पूर्वभागस्य दक्षिणभागे विद्यमाना दिक् दक्षिणादिक्। पूर्वदिशातः वामभागे विद्यमाना उत्तरा दिक् भवति। पूर्वादितः विद्यमानेषु कोणेषु आग्नेयादीनां दिशां कल्पना कृता वर्तते। परन्तु सिद्धान्तोक्तरीत्या दिक्साधनं तु करणीयमेव। वास्तुविद्यायां तावत् आदौ कदा दिङ्निर्णयः कार्यः इति विषये उक्तं वर्तते। तच्च यदा सूर्यः उत्तरायणे वर्तते, तथैव उत्तरायणमासस्य शुक्ले पक्षे (अर्थात् उत्तरायणकालस्य यस्मिन्नपि शुक्लपक्षे) एवम् उदयाद्यस्तसमयपर्यन्तमातपस्य मेघाद्यैरप्रतिहतः प्रसरः यस्मिन् दिने वा भवति तदानीं दिङ्निर्णयः विधेयः इति।

एवमुक्तेषु दिनेषु गृहनिवेशनार्हां शल्योद्धारणादिभिः भूपरीक्षणैः परीक्षितां भूमिं जलसेकावघर्षणकुट्टनादिभिः सम्यक्तया समीकृत्य तत्स्थाने स्थापयिष्यमाणशङ्कुमानपरिमितेन मानेन अथवा तद्द्विगुणितेन मानेन वा एकं वृत्तं निर्मातव्यम्। ततः परं तस्य वृत्तस्य मध्यबिन्दौ द्वादशाङ्गुलप्रमाणं शङ्कुं प्रातःकाले स्थापयेत्।

पुनश्च **छायानिर्गमनप्रवेशसमयार्काक्रान्तिजीवान्तरम्**[2] इति श्लोके तावत् दिशः ज्ञानार्थं वृत्तस्य यस्मिन् भागे सूर्यस्य छायायाः प्रवेश एवं निर्गमनकाले अर्थात् पूर्वाह्णे अपराह्णे (प्रातः सायं च) स्पर्शः भवति तत्र आद्याङ्गुलप्रमाणभूताम् एकां लम्बरेखां लिखेत्। अयनानुसारेण सूर्यस्य सञ्चारसमये पूर्वापरबिन्दू रेखामाध्यमेन संयोज्यौ। तदा स्पष्टरूपेण पूर्व-पश्चिमदिशयोः ज्ञानं भवति। इत्थं वास्तुविद्यायां विचाराः निरूपिताः।

मनुष्यलयचन्द्रिकायां तावत् केचन विचाराः समानतया प्रोक्ताश्चेदपि सरलया शैल्या विस्तरेण च प्रतिपादितं वर्तते। तच्च – **यन्त्रेणावनतादिना च निपुणो**

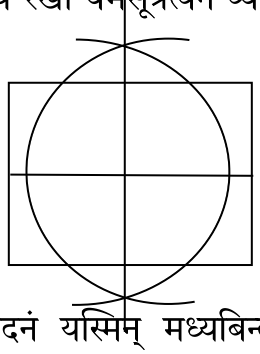
---

[2] वा.वि – ३/१०

 ISSN : 2277 - 2359

यद्वाम्बुसम्पूरणे[3] इत्यादिना श्लोकेन। तत्र वास्तुशिल्पे यो निपुणः सः भूमिं यन्त्रेण, जलादिना वा समतलं कुर्यात्। परं यजमानस्य करार्धयुतम्, अधोभागे द्व्यङ्गुलमितं च शङ्कुं वृत्ताकाररूपेण स्थापयेत्। तस्य शङ्कोरुपरिभागे एकमङ्गुलम्, तच्च सरोजमुकुलाकारं भवेत्। शङ्कोः दैर्घ्यात् द्विगुणितेन सूत्रेण एकं वृत्तं निर्माय तन्मध्ये शङ्कोः विचलनं यथा न भवेत् तथा सुदृढरूपेण स्थापयेत्। पुनश्च **शङ्कुच्छायाग्रभागे त्ववहितहृदयो वृत्तलग्नेऽङ्कयित्वा**[4] इत्यादिना प्रातःकाले, सायंकाले च शङ्कोरग्रभागीयच्छायां वृत्तपरिधिरेखायां बिन्दुरूपेण सूचयेत्। परं द्वितीयदिनेऽपि एवमेव कार्यम्। दिनद्वये कृतबिन्दूनां मध्यभागं समानभागत्रयं कृत्वा प्रथमदिनस्य बिन्दोः पार्श्वे पुनः बिन्दुः कार्यः। एवं प्रथमदिने द्वितीयदिने च कृतबिन्द्वोरुपरि रेखां कृत्वा या पूर्वापररेखा प्राप्ता सा एव वास्तविकी पूर्वा, पश्चिमा च भवति।

इदानीं ब्रह्मसूत्रं यमसूत्रं एवं विदिक्साधनं च निरूपयति मनुष्यालयचन्द्रिकाकारः – **एवं क्षेत्रस्य मध्ये सुविहितमिह यत् ब्रह्मसूत्रं तदाहुः**[5] इति श्लोकद्वयेन। गृहनिर्माणस्थाने शङ्कुना कृता या पूर्वापरा रेखा सा ब्रह्मसूत्रनाम्ना व्यवहृता। तस्य ब्रह्मसूत्रस्य पूर्वपश्चिमाग्रभागं केन्द्रं मत्वा वृत्तद्वयं कार्यम्। तच्च वृत्तद्वयं दक्षिणोत्तरयोः यत्र परस्परच्छेदे सति मीनस्य उदराकारः लभ्यते। तदग्रभागद्वयं या संयोजयति सा रेखा दक्षिणोत्तररेखा भवति। सा एव रेखा यमसूत्रत्वेन व्यवह्रियते।



ब्रह्मसूत्रयमसूत्रयोः छेदनं यस्मिन् मध्यबिन्दौ सङ्गच्छते ततः समानान्तरदूरे बिन्दुचतुष्टयं कार्यम्। तानेव बिन्दून् केन्द्रत्वेन स्वीकृत्य वृत्तचतुष्टयं च कार्यम्।

---

[3] म.च – २/०१

[4] म.च - २/०३

[5] म.च – २/५-६

 ISSN : 2277 - 2359

वृत्तचतुष्टयेषु क्रमेण द्वयोः द्वयोः वृत्तयोः मीनोदराकारे बिन्दोर्योजनेन याः रेखाः समुद्भूताः ता एव विदिशः भवन्ति।

सिद्धान्तशिरोमणौ उदकेन समीकृतायां भूमौ इष्टप्रमाणमितं वृत्तं विलिख्य तस्य केन्द्रे द्वादशाङ्गुलशङ्कुं संस्थाप्य तस्य छायया दिङ्निर्णयक्रमः इत्थं निरूपितः –

वृत्तेम्भः सुसमीकृतक्षितिगते केन्द्रस्थशङ्कोः क्रमा-
द्भागं यत्र विशत्यपैति च यतस्तत्रापरेन्द्यौ दिशौ।
तत्कालापमजीवयोस्तु विवराद्भाकर्णमित्याहता-
ल्लम्बज्याप्तमिताङ्गुलैरयनदिश्यैन्द्री स्फुटा चालिता॥
तन्मत्स्यादथ याम्यसौम्यककुभौ सौम्या ध्रुवे वा भवे-
देकस्मादपि भाग्रतो भुजमितां कोटीमितां शङ्कुतः।
न्यस्येद्यष्टिमृजुं तथा भुवि यथा यष्ट्यग्रयोः संयुतिः
कोटिः प्राच्यपरा भवेदिति कृते बाहुश्च याम्योत्तरा॥[6]

सम्प्रति दिव्येन विश्वकर्मणा दिङ्निर्णयक्रमः स्वकीये ग्रन्थे निरूपितं यथा –

प्राचीं परीक्षयेत्सम्यक्सूर्यगत्यनुमानतः।
प्रीतस्थलके शङ्कुमवटे स्थापयेत्क्रमात्॥
खदिरस्तिन्दुको वापि क्षीरवृक्षसमुद्भवः।
शङ्कुः श्रेयस्करः प्रोक्तो द्वादशाङ्गुलमानभाक्॥
हस्तप्रमाणतो वापि द्विहस्तो देवमन्दिरे।
शङ्कोरुपरि मानस्य सूचिका सा शिखा मता॥[7]

दानवराजमयप्रणीते मयमताख्ये ग्रन्थे -

वक्ष्येऽहं दिक्परिच्छेदं शङ्कुनार्कोदये सति।
उत्तरायणमासे तु शुक्लपक्षे शुभोदये॥

---

[6] सि.शि – त्रि/८,९

[7] वि.वा – ३/७,८,९

 ISSN : 2277 - 2359

प्रशस्तपक्षनक्षत्रे विमले सूर्यमण्डले।
गृहीतवास्तुमध्ये तु समं कृत्वा भुवः स्थलम्॥
जलेन दण्डमात्रेण समं तु चतुरस्रकम्।
तन्मध्ये स्थापयेच्छङ्कुं तन्मानमधुनोच्यते॥[8]

क्षेत्रविन्यासः - चतुःखण्डं षोडशखण्डं च

गृहनिर्माणार्थं निश्चितक्षेत्रे गृहारम्भात्पूर्वमेव क्षेत्रविन्यासः चतुःखण्डेन षोडशखण्डेन च कार्यः। तत्र च वास्तुविद्यायाम् – **यदुक्तं वेदिविस्तारमायामश्चापि तत्समः**[9] इत्यादिना प्रोक्तवत् गृहनिर्माणार्थं वेदिपरिमाणं ज्ञात्वा अर्थात् निवेशनस्य विस्तारम् आयामं चावलोक्य तदनुरूपं क्षेत्रं चतुरस्रं कृत्वा तन्मध्ये सूत्राङ्कनं कार्यम्। पुनश्च **प्रागग्रं चाप्युदग्वक्त्रं ब्राह्मं याम्यं च नामतः**[10] इति श्लोकेन मध्ये स्थापितस्य सूत्रस्य विस्तरणं कथं करणीयमिति प्रोक्तम्। तद्यथा पूर्वादितः समारभ्य पश्चिमपर्यन्तम्, एवमुत्तरं समारभ्य दक्षिणपर्यन्तं च द्वे द्वे रेखे लेख्ये। तदा वेदिवत् समचतुरस्रं क्षेत्रं संरचितं भवति। सम्प्रति **मानुष्यमथ याम्यं च दैवमासुरमेव च**[11] इत्यनेन सूत्रपातेन संरचितेषु चतुर्षु खण्डेषु पूर्वदिशि विद्यमानः प्रथमखण्डः मानुषखण्डः, द्वितीयादयः अर्थात् याम्यादयः खण्डाः दैवासुरखण्डाः भवन्ति। एषु च ईशन्यादिपदानां विन्यासः क्रियते। **स्थानं नृणां तु मानुष्ये दैवे चापीति केचन**[12] इति श्लोके कृते समचतुरस्रखण्डे ईशान्यादिपदेषु मानवस्य गृहं कुत्र करणीयमिति उच्यते। मानुष्ये एवं दैवखण्डे च गृहनिर्माणं सुकरम्। आसुरयाम्यपदयोः अथवा वायव्याग्निकोणयोः वा आवासार्थं भवननिर्माणं सर्वथा वर्ज्यमेव।

---

8 म.म – ६/१,२,३

9 वा.वि – ३/११ एवं ४/३०

10 वा.वि – ४/३१

11 वा.वि - ४/३२

12 वा.वि - ४/३३

 ISSN : 2277 - 2359

अधुना उत्तमादिस्तम्भसमुच्छ्रयम् (पादसमुच्छ्रयम्) उक्त्वा परं षोडशखण्डं च निरूपयति वास्तुविद्याकारः। **यावान् गृहस्य विस्तारस्तावान् पादसमुच्छ्रयः**[13] इति श्लोके गृहविस्तारसमप्रमाणः पादसमुच्छ्रयः उत्तमः, ततः पादोनः मध्यमः, उत्तमादर्धहीनः अधमश्चेति। पुनः वदति यदि पूर्वोक्तं स्तम्भपरिच्छ्रायं न क्रियते तदा विकल्परूपेण गृहनिवेशनस्थानमेव चिन्तयति **अथवा समचतुरस्रं षोडशपदमेव कल्पयेत्क्षेत्रम्**[14] इत्यादिना श्लोकद्वयेन। अत्र तावत् ग्रन्थस्य चतुर्थाध्याये उक्तक्रमेण कल्पितेषु मानुष्यदैवादिषु चतुर्षु खण्डेषु प्रत्येकस्मिन्नपि खण्डे प्रागग्रम्, उदगग्रं चेति सूत्रद्वयं लिखेत्। तदा तत्सम्पूर्णं क्षेत्रं षोडशपदात्मकं भवति। तदा गृहनिवेशनार्थं निर्माणार्थं वा अर्हयोः दैवमानुषखण्डयोरुक्तरीत्या निर्ऋतिपदे स्थितं दैवखण्डम्, ऐशानपदे स्थितं मानुषखण्डमिति प्रत्येकस्मिन्नपि खण्डद्वयं सम्प्राप्यते। तथैव दैवखण्डे दैवमानुषमिति, मानुष्यखण्डेऽपि दैवमानुषमिति पुनः चत्वारि पदानि गृहस्थानार्थम् उत्तमोत्तमानि भवन्ति। तत्र च निवेशनस्य नैर्ऋत्यभागे विद्यमाने दैवाख्ये चतुष्पदखण्डे निर्ऋतिपदं दैवखण्डमिति वाच्यम्। तत्र मन्दिरं कुर्यात्। एवं पूर्वोक्ते दैवखण्डे एव ईशानपदं मानुषपदखण्डमिति प्रोक्तम्। यदि अनिवार्यम् अर्थात् दैवपदे निर्माणमशक्तं तर्हि मानुषे शक्यते इति। एवमेव पूर्वोक्तेषु चतुर्षु खण्डेषु ईशानभागे स्थितमानुषखण्डेऽपि पुनः पदचतुष्टयं कृत्वा तत्र निर्ऋतिपदं दैवखण्डम्, ईशानपदं मानुषपदखण्डमिति विभजनं कृतं वर्तते। इत्थमुक्तयोः दैवमानुषखण्डयोः, तत्रापि दैवमानुषपदखण्डयोरन्तराले गृहनिर्माणं योग्यं भवति। सम्प्रति निवेशने मनुष्यादिपदानां कल्पनं कुत्र करणीयमिति निरूप्यते – **मानुष्यं तत् प्रोक्तं यत्र चतुष्कं पदं भवेदीशे**[15] इति श्लोकाभ्याम्। ईशानदिशि पदचतुष्कं मानुषखण्डम्, नैर्ऋत्यकोणे पदचतुष्कं दैवखण्डम्, वायव्यकोणे पदचतुष्कम् आसुरखण्डमिति कीर्तितम्, तथैव आग्नेयदिशि पदचतुष्टयं यमखण्डत्वेन स्मृतम्। एषु च आसुरयाम्यखण्डौ त्याज्यौ, दैवमानुषखण्डौ च गृहनिर्माणादिषु ग्राह्यौ भवतः।

---

[13] वा.वि – ५/०५

[14] वा.वि – ५/०६-०७

[15] वा.वि - ५/०८-०९

 ISSN : 2277 - 2359

मानुषम्			
	दैवम्		
		मानुषम्	
			दैवम्

मनुष्यालयचन्द्रिकायां तु **एवं क्षेत्रस्य मध्ये सुविहितमिह ब्रह्मसूत्रं तदाहुः**[16] इत्यादिनोक्तेन ब्रह्मसूत्रेण यमसूत्रेण च गृहनिवेशनस्थानं चतुःखण्डं करणीयमिति प्रोक्तम्। पुनश्च - **सूत्रे प्रागुदगग्रके क्षितितले कृत्वा चतुःखण्डिते**[17] इत्यादिश्लोकेनोक्तविषयाः ग्रन्थद्वयेऽपि समानाः भवन्ति। यतो हि निवेशनस्थाने चतुःखण्डं कृत्वा तत्र नैर्ऋत्यखण्डे ईशान्यखण्डे च गृहनिर्माणं प्रशस्तमिति प्रतिपादितमेव। परन्तु अत्र तावत् कृते षोडशखण्डे ईशान्यचतुःखण्डस्य नैर्ऋत्योपखण्डम्, एवं नैर्ऋत्यचतुःखण्डे ईशान्योपखण्डं च गृहनिर्माणार्थं प्रशस्तमिति प्रतिपादितम्। एतत्तु वास्तुविद्यायां नोक्तम्।

सम्प्रति ग्रन्थेऽस्मिन् चतुःखण्डानां नामानि तेषां फलनि च विशेषतया अत्रैव प्रोक्तानि। यथा **धात्रीतलेऽब्ध्यंशिनि मानुषाख्यं गृहाभिवृद्धिप्रदमैशखण्डम्**[18] इति श्लोके ब्रह्म - यमसूत्रानुगुणं निवेशनस्थानं चतुःखण्डात्मकत्वेन विभक्ते सति पूर्वोत्तरमध्यवर्तिनः ईशानखण्डस्य मानुषखण्डमिति नाम। अत्र निर्मिताः गृहाः अभिवृद्धिपथगामिनः भवन्ति। दक्षिणपश्चिमयोः मध्यवर्तिनैर्ऋत्यखण्डस्य देवखण्डमिति नाम। अत्र च निर्मितं गृहं यजमानस्य इष्टप्राप्तिं करोति। एतौ द्वावेव देवमानुषखण्डौ मनुष्यालयार्थं प्रशस्तौ भवतः, न तु अन्ये। **आग्नेयखण्डं यमसंज्ञितं स्यान्मृतिप्रदं चाखिलवर्ज्यमेतत्**[19] इत्यनेन पूर्वदक्षिणयोर्मध्यवर्तिस्थानम् आग्नेयभागं च यमखण्डत्वेन व्यवह्रियते। यमखण्डे निर्मितं

---

16 म.च- २/०५

17 म.च. -2/7

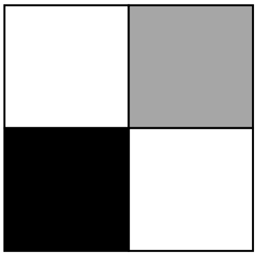
18 म.च – २/०८

19 म.च – २/०९

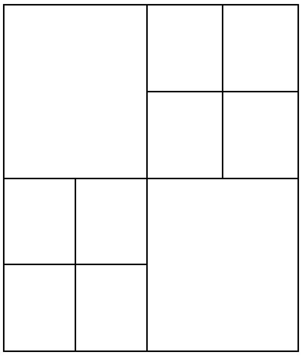
ISSN : 2277 - 2359

गृहं गृहवासिनां मरणाय कल्पते। पश्चिमोत्तरयोः मध्यभागे विद्यमानं वायव्यभागम् आसुरखण्डत्वेन अभिधीयते। तस्मात् एतदपि त्याज्यमेव। श्लोके **विशां क्वापि च गृह्यते तत्** इत्युक्तत्वात् कुत्रचित् वैश्यानां गृहनिर्माणार्थम् एषः खण्डः स्वीक्रियते इति कथितम्।

चतुःखण्डः



षोडशखण्डः



वास्तुविद्यायां तावत् विविधखण्डेषु निर्मितानां गृहाणां कीदृशं फलं सङ्गच्छते इति तु नोक्तमेव। पुनश्च षोडशखण्डेषु ऐशाननैर्ऋत्यचतुःखण्डयोः देवमानुषोपखण्डौ ग्राह्यौ इति वास्तुविद्यायाम्। मनुष्यालयचन्द्रिकायां केवलं निर्ऋतिखण्डस्य ईशानोपखण्डम्, ऐशानखण्डस्य नैर्ऋत्योपखण्डौ च ग्राह्यौ, न तु अन्ये इत्युक्तम्।

उपसंहारः

इत्थं वास्तुविद्या-मनुष्यालयचन्द्रिकादिषु ग्रन्थेषु गृहनिर्माणे प्रधानभूतानां स्थपत्यादीनां लक्षणम् – वास्तुशास्त्रोपयुक्तप्रमाणानि – भूपरीक्षणम् – भूचयनविधिरित्यादीन् विषयानुक्त्वा शङ्कुस्थापनादिदिङ्निर्णयक्रमः, क्षेत्रविन्यासश्च निरूप्यते। एषु विचारेषु कुत्रचित् साम्यं वैषम्यं च वर्तते एव। पुनश्च केषुचित् ग्रन्थान्तरेषु विद्यमानान् कांश्चन विचारानपि यथाशक्ति सङ्गृह्य तत्सर्वं यथावदुल्लिख्य अत्रैवोपसंहरामि।

 ISSN : 2277 - 2359

अनुशीलितग्रन्थसूची

- वास्तुविद्या
- मनुष्यालयचन्द्रिका
- मयमतम्
- विश्वकर्मवास्तुशास्त्रम्
- सूर्यसिद्धान्तः
- सिद्धान्तशिरोमणिः
- शब्दकल्पद्रुमः

 ISSN : 2277 - 2359

निपात एकाजनाङ् इति सूत्रार्थविमर्शः

नरसिंहगणेशभट्टः
अतिथ्यध्यापकः – व्याकरणविभागः
के.सं.वि, गुरुवायूर्-परिसरः
पुरनाट्टुकरा, तृश्शूर्, केरलम्

शोधसारः

संस्कृतवाङ्मयजगति ऐन्द्रचान्द्रकाशकृत्स्नादिव्याकरणेषु विद्यमानेषु सत्सु रत्नस्वरूपेण शोशुभ्यते पाणिनीयम्। लौकिकवैदिकशब्दव्युत्पत्तिप्रतिपादनाच्च जगतीतले विशिष्टं स्थानं भजते। तपस्सन्तुष्टमहेश्वरप्रसादप्राप्ताक्षरसमाम्नयमाश्रित्यप्रणीताष्टाध्याय्यी अष्टसु अध्यायेषु विभक्ता सती संज्ञा-परिभाषादिभेदेन षोढा विभज्यते। उपचतुसहस्राणि सूत्राण्यपि एतेषु षड्वेवान्तर्भवन्ति। उपचतुसहस्रसूत्रेष्वन्यतमं सूत्रं वरीवर्ति **"निपात एकाजनाङ्"**। प्रथमाध्यायस्य प्रथमे विद्यमानस्य सूत्रस्यास्य दलानां पाणीनीयव्याकरणस्य आधारस्तम्भभूतमहाभाष्यदिदृष्ट्या विमर्शनं नितान्तमौचित्याय कल्पत इति हेतोः प्रत्येकं दलस्य विवेचनपूर्वकं प्रयोजनोपन्यासः प्रकृतलेखे उपलक्ष्यते। विशिष्य महाभाष्यकारसङ्केतित-अन्यत्र वर्णग्रहणे जातिग्रहणम् इतिज्ञाप्यांशः कोटिक्रमेणोपन्यस्तो विद्यते। पूर्वपक्षसिद्धान्तरूपेण विषयोऽत्र निगदितः। अध्ययनेन निष्कृष्टः सिद्धान्तः इहस्थमेकग्रहणं व्यर्थीभूय अन्यत्र वर्णग्रहणे जातिग्रहणमिति ज्ञापयति, तेन धिप्सति इत्यत्र नलोपसिद्धिः प्रयोजनमित्यंशश्च प्रतिपादितोऽस्ति।

उपोद्घातः

धर्मार्थकाममोक्षाख्येषु चतुर्षु पुरुषार्थेषु मोक्षाख्यः पुरुषार्थ एव सर्वेषां प्राणिनां परमप्रयोजनं भवति, तत्प्राप्तये च वेद एव मुख्यतमं स्थानं भजते। तदुक्तञ्च

प्राप्त्युपायोऽनुकारश्च तस्य वेदो महर्षिभिः।
एकोऽप्यनेकवर्त्मेव समाम्नातः पृथक् पृथक्॥[1]

[1] वाक्यपदीयम् – 1.5

 ISSN : 2277 - 2359

अधिगमाय च तादृशस्य वेदस्य षडङ्गानि भवन्ति।

शिक्षा व्याकरणं छन्दो निरुक्तं ज्यौतिषं तथा।

कल्पश्चेति षडङ्गानि वेदस्याहुर्मनीषिणः॥

षड्वङ्गेषु मुखमिव मुख्यस्थानत्त्वात् मुमुक्षार्थिभिः सर्वैः नूनमध्येयमेव। तदुक्तं पाणिनीयशिक्षायां **"तस्मात्साङ्गमधीत्यैव ब्रह्मलोके महीयते"**। वाक्यपदीयेऽपि

इदमाद्यं पदस्थानं सिद्धिसोपानपर्वणाम् ।

इयं सा मोक्षमाणानामजिह्मा राजपद्धतिः॥[2] इति

भाष्यकारोप्याह – **"प्रधाने च कृतो यत्नः फलवान् भवति"**[3]। इदं च व्याकरणं न केवलं मोक्षसाधनमपि तु अन्येषां वेदाङ्गानामप्युपजीव्यं भवति। ऐन्द्रं-काशकृत्स्नं-चान्द्रमित्यादीनि बहूनि व्याकरणानि विश्वस्मिन् विश्वे समुपलभ्यन्ते तथापि तपस्सन्तुष्टमहेश्वरप्रसादप्राप्तत्त्वात् वैदिकलौकिकशब्दान्वाख्यानत्त्वाच्च पाणिनीयव्याकरणमेव वेदाङ्गत्त्वेन परिगण्यते। पाणिनि-कात्यायन-पतञ्जल्याख्यैः त्रिभिर्मुनिभिः प्रणीतत्त्वात् त्रिमुनिव्याकरणमित्यपि कथ्यते।

तदेतस्मिन् पाणिनीये व्याकरणे उपचतुस्सहस्रसूत्राणि सन्ति। तानि सूत्राणि षोढा विभक्तुं शक्यानि

संज्ञा च परिभाषा च विधिर्नियम एव च।

अतिदेशोऽधिकारश्च षड्विधं सूत्रलक्षणम्॥ इति।

भगवान् पाणिनिः लाघवेन शास्त्रप्रक्रियानिर्वाहाय कार्यार्थञ्च संज्ञादीनि सूत्राणि रचयामस। तादृशसंज्ञासूत्रेष्वन्यतमं भवति प्रकृतसूत्रम्। तदेतत्सूत्रस्थदलानां विमर्शनं प्रकृतेऽस्मिन् लेखे विधास्यते।

कुञ्चिकापदानि

निपातः, एकाच्, अनाङ्।

---

[2] वाक्यपदीयम् – 1.16

[3] महाभाष्यं पस्पशाह्निकम्

तथ्यसङ्कलनम्

सूत्रपरिचयः - भगवता पाणिनिना प्रणीतायामष्टाध्याय्यां प्रथमाध्यायस्य प्रथमे चतुर्दशं त्रिपदमदश्शास्त्रम्। **ईदूदेद्द्विवचनं प्रगृह्यम्**[4] इति सूत्रात् प्रगृह्यम् इति संज्ञावाचकं पदम् अनुवर्तते। तच्च पुँल्लिङ्गेन विपरिणमते। एकाच् इति एकश्चासौ अच् चेति कर्मधारयसमासविशिष्टं प्रथमैकवचनान्तं पदम्। न आङ् अनाङ् इति नञ्तत्पुरुषसामसविशिष्टं प्रथमैकवचनान्तं पदम्, एकाजित्यत्र अन्वेति। एवं च सूत्रार्थः इत्थं भवति आङ्-भिन्नः एकाच् निपातः प्रगृह्यः स्यात्। प्रगृह्यसंज्ञायां च **प्लुतप्रगृह्या अचि नित्यम्**[5] इति प्रकृतिभावः प्रवर्तते। यथा इ इन्द्रः इत्यत्र इ इति विस्मयार्थबोधक एकाच् निपातोऽस्ति, तस्य प्रकृतसूत्रेण प्रगृह्यसंज्ञायाम्, प्लुतप्रगृह्या अचि नित्यमित्यनेन प्रकृतिभावो भवति। एवमेव उ उमेशः इत्यत्र उ इति वितर्कार्थबोधक एकाच् निपातोऽस्तीति हेतोः तस्य अनेन प्रगृह्यसंज्ञायां प्लुतप्रगृह्या अचि नित्यमित्यनेन प्रकृतिभावे च रूपं भवति।

दलप्रयोजनम्

निपात इति किमर्थम्। न च निपात इति दलाभावेऽपि अनाङ् इत्यत्र आङ्भिन्नः आङ् सदृशः, सादृश्यं च अर्थवत्त्वेनेत्याश्रित्य अर्थवत एकाचः निपातस्य एव प्रगृह्यसंज्ञा भवति। केवलस्य प्रत्ययस्य प्रयोगाभावात् प्रगृह्यसंज्ञायाः प्रत्ययविषये नास्ति प्राप्तिरिति वाच्यम्। चकारात्र जहारात्र इत्यत्र दोषापत्तेः। कृञ् धातोः[6] लिटि, परस्मैपदतिप्-प्रत्यये, तस्य **परस्मैपदानां णलतुसुस्थलथुसणल्वमाः**[7] इत्यनेन णलादेशे कृ अ इति जाते, लिटि धातोरनभ्यासस्य इति सूत्रेण धातोः द्वित्वे, अभ्यासकार्येषु कृतेषु चकार इति रूपम्। एवमेव हृञ् हरणे इति धातोः जहार इति रूपम्। उभयत्रापि अन्वयव्यतिरेकाभ्यां प्रत्ययस्य तिपः अर्थवत्त्वेन तदादेशभूतस्य णलः अकारस्यापि अर्थवत्त्वात् एकाच्त्वाच्च

---

[4] ईदूदेद्द्विवचनं प्रगृह्यम्(1.1.11)-ईदूदेदन्तं द्विवचनं प्रगृह्यसंज्ञं स्यात्।

[5] प्लुप्रगृह्या अचि नित्यम्(6.1.125)-प्लुताश्च प्रगृह्याश्च अचि परे नित्यं प्रकृत्या स्युः।

[6] कृञ् हिंसायाम्(कौमुदीधातुपाठः 1253)-स्वादिः।

[7] परस्मैपदानां णलतुसुस्थलथुसणल्वमाः(3.4.82)-लिटस्तिबादीनां नवानां णलादयो नव स्युः।

प्रगृह्यसंज्ञा आपद्येत। सत्यां च प्रगृह्यसंज्ञायां चकार अत्र जहार अत्र इत्यवस्थायां प्लुतप्रगृह्या अचि नित्यम् इति सूत्रेण प्रकृतिभावे सवर्णदीर्घो न स्यात्। अतः अत्र प्रकृतिभावाभावाय निपात इति पदं सूत्रे अभिन्यासि सूत्रकारेण। तन्निवेशे च णल्-प्रत्यय-अकारस्य निपातत्त्वाभावात् नास्ति प्रसङ्गः प्रगृह्यसंज्ञामूलकप्रकृतिभावस्य।

किन्तु एतद्विषये उद्योतकारो ब्रवीति – निपात इति किमर्थम्, चकारात्र, जहारात्र इति पृष्टप्रतिवचनानुसन्धानेन इत्थं भाष्याशयो वर्णनीयः अनर्थकनिपातेऽपि इदं सूत्रं प्रवर्तत इति ओत्-सूत्रभाष्ये प्रतिपादितत्त्वात् अर्थवतः निपातस्यैव ग्रहणम् इति नास्ति नियमः। अतः अनाङिति पर्युदासात् अप्रत्ययस्य ग्रहणम् इति प्रश्नस्य आशयः। उत्तराशयस्तु पर्युदासेन अप्रत्ययस्य ग्रहणम् इति न मानम्, निपातग्रहणादेव।

एकाजिति किमर्थम्। सूत्रे एकाजिति पदाभावे निपात अनाङ् इति सूत्रं पर्यवस्यति। सूत्रार्थश्च आङ्वर्जः निपातः प्रगृह्यः स्यादिति लभ्यते। तथा सति प्रेदं ब्रह्म, प्रेदं क्षत्रम् इत्यादौ प्रगृह्यसंज्ञापद्येत। प्र इदम् इति स्थिते प्र-इत्यस्य निपातसंज्ञा प्रादयः इत्यनेन विधीयते। ततश्च प्लुतप्रगृह्या अचि नित्यम् इति प्रकृतिभावात् आद्गुणः इति अकार-इकारयोः एकारः गुणादेशो न स्यात्। अतः प्रेदमित्यादिरूपसाधनाय एकाच्पदं सूत्रे प्रायौक्षीत् भगवान् पाणिनिः।

नन्वेकाच् पदप्रयोगेऽपि प्रेदं ब्रह्म, प्रेदं क्षत्रम् इत्यादौ प्रगृह्यसंज्ञापूर्वकप्रकृतिभावः स्यादेव। एकः अच् यस्मिन् सोऽयमेकाजिति प्र-इत्यस्य एकाच्त्वव्यपदेशसत्त्वात् प्रगृह्यसंज्ञापूर्वकप्रकृतिभावः प्राप्नोतीत्याशयात्। इति चेत् तत्रोच्यते – एकाजिति नायं बहुव्रीहिः (एकः अच् यस्मिन् सोऽयमेकाच्)। किन्तु समानाधिकरणस्तत्पुरुषः एकश्चासौ अच्च एकाजिति। अन्यपदार्थप्राधान्यबहुव्रीह्यपेक्षया वर्तिपदार्थप्राधान्यकर्मधारस्यान्तरङ्गत्त्वात् कर्मधारय आश्रीयते। प्र इत्यस्य एकाज्रूपत्त्वाभावात् न प्रगृह्यसंज्ञाप्रसङ्गः, नापि तन्मूलकः प्रकृतिभावः।

यद्येवम् एकश्चासौ अच्च एकाजिति समानाधिकरणस्तत्पुरुषः इति व्याख्यास्यते, तर्हि नार्थो एकग्रहणेन। निपात अजनाङ् इत्येव सूत्रं कर्तुं शक्यते। नन्वस्मिन् न्यासे प्रेदं ब्रह्म, प्रेदं क्षत्रम् इत्यादौ प्रगृह्यसंज्ञापूर्वकप्रकृतिभावापत्तिदोषस्तदवस्थ एवेति वाच्यम्।

 ISSN : 2277 - 2359

अचा निपातो विशेष्यते, विशेषणेन च तदन्तविधौ अजन्तो यो निपातः स प्रगृह्यः स्यादित्यर्थाश्रयणात् प्रेदं ब्रह्म, प्रेदं क्षत्रम् इत्यादौ दोषतादवस्थ्यादिति भावः। समाधीयते - अजेव यो निपात इति विज्ञायते। यदि अच्च अन्यच्च स्यात् तर्हि अज्ग्रहणमनर्थकं स्यात्। निपात अनाङ् इत्युक्तावपि अनाङ् इत्यत्र पर्युदासाश्रयणेन आङ्भिन्नः, आङ् सदृशः सादृश्यं च अच्त्वेन आश्रित्य अजन्तस्य निपातस्य प्रगृह्यसंज्ञायाः विधातुं शक्यत्त्वात्। तस्मात् इह सूत्रे कृतम् अज्ग्रहणम् अज्रूपस्य निपातस्य प्रगृह्यसंज्ञां ज्ञापयति। प्रेदं ब्रह्म, प्रेदं क्षत्रम् इत्यादौ प्र-इत्यस्य अज्रूपत्त्वाभावत् न प्रगृह्यसंज्ञाप्रसक्तिः, नापि तन्मूलकप्रकृतिभावस्य।

इदानीं विचार्यते **येन विधिस्तदन्तस्य**[8], **आद्यन्तवदेकस्मिन्**[9] इत्यनयोः परिभाषयोः कतरा परिभाषा इह उपतिष्ठत इति। तथा च भाष्यम् – द्वयोः परिभाषयोः सावकाशयोः समवस्थितयोः आद्यन्तवदेकस्मिन् येन विधिस्तदन्तस्य इति च – इयमिह परिभाषा भविष्यति आद्यन्तवदेकस्मिन् इति, इयं च न भविष्यति येन विधिस्तदन्तस्य इति। अत्र प्रदीपव्याख्याकृत् भाष्यकाराणां प्रश्नाशयं प्रकटयति – अन्यतरनिवृत्त्या अज्ग्रहणसामर्थ्यात् अज्मात्रं गृह्यते तदन्तं निरस्यते, विपर्ययस्तु न भवति इति विशेषाभावात् प्रश्नः। तत्र अन्यतरनिवृत्या इत्यस्य अयमभिप्रायः निपातस्य विशेषणत्त्वे येन विधिस्तदन्तस्य इति परिभाषायाः अप्रसक्तिरेव निवृत्तिः। तदा अज्ग्रहणसामर्थ्यात् अजेव यो निपात इति विज्ञायते। निपातस्य विशेष्यत्त्वे तु अजिति विशेषणसामर्थ्यात् तदन्तस्य ग्रहणे मुख्याजन्तपरिग्रहात् आद्यन्तवदित्यस्य निवृत्तिरिति। पक्षद्वयेऽपि अज्ग्रहणस्य अर्थवत्त्वमस्ति। उभयोः परिभाषयोः सावकाशत्त्वमस्ति। तथा हि तदन्तविधेरवकाशः **ओरावश्यके**[10] लाव्यम्, पाव्यम् इति। आद्यन्तवदेकस्मिन् इत्यस्यावकाशः **मिदचोऽन्त्यात् परः**[11] तानि, यानि इति। अत्र हि

---

8 येन विधिस्तदन्तस्य(1.1.72)-विशेषणं तदन्तस्य संज्ञा स्यात्, स्वस्य च रूपस्य।

9 आद्यन्तवदेकस्मिन्(1.1.21)-एकस्मिन् क्रियमाणं कार्यमादाविवान्त इव स्यात्।

10 ओरावश्यके(3.1.125)-उवर्णान्ताद्धातोर्ण्यत्स्यादवश्यम्भावे द्योत्ये।

11 मिदचोऽन्त्यात् परः(1.1.47)-अचां मध्ये योऽन्त्यः तस्मात्परस्तस्यैवान्तावयवो मित्स्यात्।

 ISSN : 2277 - 2359

साक्षादन्त्यग्रहणमस्तीति तदन्तविध्यभावः। द्वयोरपि सावकाशयोः परिभाषयोः प्रकृते प्रगृह्यसंज्ञासूत्रे अजेव यो निपात इत्यर्थकल्पिका आद्यन्तवदेकस्मिन् इति परिभाषा उपतिष्ठते, अजन्तो यो निपात इत्यर्थकल्पिका येन विधिस्तदन्तस्य इति परिभाषा नोपतिष्ठत इत्यत्र किं विनिगमकम्। चेत्, आचार्यप्रवृत्तिरेव ज्ञापयति इयमिह परिभाषा भविष्यति – आद्यन्तवदेकस्मिन् इति, इयं न भविष्यति येन विधिस्तदन्तस्य इति। यदयम् अनाङ् इति प्रतिषेधं शास्ति। तथा हि येन विधिस्तदन्तस्येति तदन्तपरिभाषाप्रवृत्तिः स्यात् तर्हि आङः आकारस्य मुख्य-अजन्तत्त्वाभावादेव प्रगृह्यसंज्ञायाः अप्राप्तौ, तदप्राप्तये कृतः अनाङ्-प्रतिषेधो व्यर्थः स्यात्। व्यर्थः सन् ज्ञापयति – इह येन विधिस्तदन्तस्येति परिभाषा न प्रवर्तत इति। अतः आद्यन्तवदेकस्मिन् इत्यस्याः परिभाषायाः एव प्रवृत्त्या अज्रूपस्य आङः अपि प्रगृह्यसंज्ञाप्रसक्त्या तन्निषेधाय अनाङ्-प्रतिषेधः सार्थकः।

एवञ्च एकग्रहणाभावेऽपि अज्ग्रहणसामर्थ्यात् अजेव यो निपातः तस्य प्रगृह्यसंज्ञा स्यादित्यर्थलाभेन प्रेदं ब्रह्म, प्रेदं क्षत्रम् इत्यादौ प्रगृह्यसंज्ञायाः अप्रसक्तेः न क्वचिदपि अव्याप्तिर्भवति। अतः अज्ग्रहणेनैवाभिमातार्थसिद्धे एकग्रहणं व्यर्थं सत् **अन्यत्र वर्णग्रहणे जातिग्रहणं भवति** इत्यमुमंशं ज्ञापयति। इदं हि सूत्रं संज्ञासूत्रमिति हेतोः संज्ञायाः विधीयमानत्त्वात् तस्याः प्राधान्यम्, संज्ञिनः अप्राधान्यम्। पशुना यजेत इतिवत् उद्देश्यगतसंख्यायाः विवक्षायां सिद्धायाम् एकग्रहणं जातिसम्प्रत्ययार्थम्। अच्समुदायशङ्कायाः निरासार्थं सम्पद्यते। यदि अच्समुदायस्य अज्ग्रहणेन ग्रहणं स्यात् तर्हि एकाच्द्विर्वचनन्यायेन अ इ उ अपेहि इति समुदायस्य संज्ञाप्रसङ्गः। तथा च अन्त्यस्यैव प्रकृतिभावाद्यणादेशो न स्यात्, पूर्वयोश्च स्वरसन्धिः स्यात्। एकग्रहणे च इह सूत्रे जातिग्रहणं वार्यते समुदायस्य च प्रगृह्यसंज्ञा वार्यते।

 ISSN : 2277 - 2359

अन्यत्र वर्णग्रहणे जातिग्रहणस्य प्रयोजनम् – दम्भधातोः[12] सनि, **सनीवन्तर्धभ्रस्जदम्भुश्रिस्वृयूर्णुभरज्ञपिसनाम्**[13] इति इडभावे **दम्भ इच्च**[14] इत्यनेन अकारस्य इत्त्वे दिम्भ् स इति जाते सन्यङोः[15] इति धातोः द्वित्वे, **अत्र लोपोऽभ्यासस्य**[16] इति अभ्यासलोपे, **हलन्ताच्च**[17] इति सूत्रेण सनः कित्त्वे, **अनिदितां हल उपधायाः क्ङिति**[18] इति नलोपे, दकारस्य धकारादेशे च धिप्सति इति रूपं भवति। हलन्ताच्च इति सूत्रेण हि इक्समीपाद्धलः परः झलादिः सन् कित् स्यादिति उच्यते। अत्र च यः इक्समीपो नकारः, न सः झलादिः सन् परः। यश्च भकारात् परः झलादिः सन् स न इक्समीप इति हलन्ताच्चेति कित्त्वाभावे अनिदितामिति नलोपो न स्यादिति आशङ्का। किन्तु वर्णग्रहणे जातिग्रहणात् नकारभकारसमुदायस्य इक्समीपत्त्वम्, सनश्च तस्मात् परत्त्वमिति स्वीकारात् सनः कित्त्वे नलोपे च धिप्सतीति रूपसिद्धिः।

अनाङ्ग्दसार्थक्यम्

अत्र सूत्रे अनाङभावे आङ आकारस्य निपातस्यापि प्रगृह्यसंज्ञापत्तिः। आ उदकान्तात् इत्यादौ प्रगृह्यपूर्वकप्रकृतिभावे सन्ध्यभावात् ओदकान्तादिति रूपं न सिद्ध्येत्। अतः अनाङ् इति विशेषणम्। दत्ते च विशेषणे आङः प्रगृह्यसंज्ञायाः प्रतिषेधात् आ उदकान्तात् इत्यत्र प्रगृह्यसंज्ञा न प्रवर्तते, तेन ओदकान्तात् इति रूपं सिद्ध्यति। इह कस्मान्न भवति तर्हि – आ एवं नु मन्यसे, आ एवं किल तत्। चेत् उच्यते – इह हि सूत्रे सानुबन्धकस्याकारस्य ग्रहणम्, अत्र च लक्ष्ये अननुबन्धकश्चाकारः। तस्मात् नास्ति प्रसङ्गः प्रगृह्यसंज्ञाप्रतिषेधस्य। पुनः संशीतिः जागर्ति क्व पुनरयमाकारः सानुबन्धकः क्व पुनरयमाकारः निरनुबन्धकः, चेत् समाधीयते –

---

12 दन्भुँ दम्भने(कौमुदीधातुः 1270)-स्वादिः।

13 सनीवन्तर्धभ्रस्जदम्भुश्रिस्वृयूर्णुभरज्ञपिसनाम्(7.2.49)-इवान्तेभ्य ऋधादिभ्यश्च सन इड्वा स्यात्।

14 दम्भ इच्च(7.4.56)-दम्भेरच इत्स्यादीच्च सादौ सनि।

15 सन्यङोः(6.1.9)-सन्नन्तस्य यङन्तस्य च प्रथमस्यैकाचो द्वे स्तोऽजादेस्तु द्वितीयस्य।

16 अत्र लोपोऽभ्यासस्य(7.4.58)-सनिमीमा-इत्यारभ्य यदुक्तं तत्राभ्यासस्य लोपः स्यात्।

17 हलन्ताच्च(1.2.10)-इक्समीपाद्धलः परो झलादि सन् कित्स्यात्।

18 क्ङिति च(1.1.5)-गित्किन्ङिन्निमित्ते इग्लक्षणे गुणवृद्धी न स्तः।

 ISSN : 2277 - 2359

ईषदर्थे क्रियायोगे मर्यादाभिविधौ च यः।
एतमातं ङितं विद्याद्वाक्यस्मरणयोरङित् ॥[19] इति

ईषदर्थे, क्रियायोगे, मर्यादायाम्, अभिविधौ च आकारः ङकारानुबन्धोपलक्षितो ग्राह्यः। यथा – आ उष्णम् ओष्णम्, आङ् ईषदर्थे। आ इतः एतः, क्रियायोगे आङ्। तेन विना मर्यादा। तेन सहेत्यभिविधिः। आ उदकान्तात् ओदकन्तात्, आ अहिच्छात्रात् आहिच्छात्रात् इति। पूर्वप्रक्रान्तस्य वाक्यार्थस्यान्यथात्वद्योतनाय प्रयुज्यमान आकारो निरनुबन्धकः। आ एवं नु मन्यसे, नैवं पूर्वममंस्थाः सम्प्रति मन्यस इति। वाक्यारम्भसूचनाय आकार इत्यपरे। तथा स्मृतेः सूचक आकारः प्रयुज्यते ततः स्मृतोऽर्थो निर्दिश्यते – आ एवं किल तदिति।

निष्कर्षः

कार्यार्थं हि संज्ञाविधानमिति हेतोः अनेन सूत्रेण विहितायाः प्रगृह्यसंज्ञायाः प्रयोजनं वरीवर्ति प्लुतप्रगृह्या अचि नित्यमिति अचि एकाच् निपातस्य प्रकृतिभावसम्पादनम्। तेन इ इन्द्र इत्यादौ सन्ध्यभावस्सिद्ध्यति। एकाजित्यत्र न बहुव्रिहिसमासः किन्तु समानाधिकरणः तत्पुरुष इति प्रकृतसूत्रस्थाजग्रणं ज्ञापयति। तेन एकाजिति पदे कृतम् एकाज्ग्रहणं व्यर्थीभूय अन्यत्र वर्णग्रहणे जातिग्रणणमित्यंशं ज्ञापयति। अत एव धिप्सतीत्रयत्र नकारलोपः प्रवर्तत इत्येतान् विषयान् शास्त्रमिदं बोधयतीति निष्कर्षः।

सन्दर्भग्रन्थसूची

१. शर्मणागिरिधरः शर्मणापरमेश्वरानन्दः, (२००४), वैयाकरणसिद्धान्तकौमुदी प्रथमभागः, भट्टोजिदीक्षितविरचिता, बालमनोरमातत्त्वबोधिनीव्याख्याद्वयोपेता,वाराणसी, मोतीलाल बनारसी दास।

२. दीक्षितः, (२००३), प्रौढमनोरमा शब्दरत्न-भैरवी-भावप्रकाशसरलाव्याख्याभिः संवलिता, वाराणसी,चौखम्भा संस्कृत संस्थान।

---

[19] महाभाष्यम्-1.1.14 निपात एकाजनाङ् सूत्रम्।

ISSN : 2277 - 2359

३. श्रीपादसत्यानारायण,(२००१), लघुशब्देन्दुशेखरव्याख्याश्रीबालबोधिनीसंवलितः पञ्चसन्ध्यन्तः भागः,तिरुपतिः, राष्ट्रियसंस्कृतविद्यापीठम्।

४. भट्टनागेशः, (२००१), लघुशब्देन्दुशेखरस्य चन्द्रिकाव्याख्यायुतः, प्रथमभागः, वाराणसी,चौखम्भा संस्कृत-संस्थानम्।

५. जयादित्यवामनः, (१९८५), काशिकावृत्तिः न्यासपदमञ्जरीसहिता, वाराणसी, रत्ना पब्लिकेशन्स्।

६. व्याकरणमहाभाष्यम्, श्रीमन्महर्षिपतञ्जलिविनिर्मितम्।

ISSN : 2277 - 2359

तमसः द्रव्यत्वसमर्थनम्

विद्वान्. के. श्रीनिधिः
श्रीत्रयीविद्यागुरुकुलम्
श्रीरङ्गपट्टनम

शोधसारः

१. मीमांसकमतम् (दशमद्रव्यत्वम्)

मीमांसकाः वदन्ति यत् तमः पृथिव्यादिषु नवद्रव्येषु न अन्तर्भवति। "नीलं तमः चलति" इति प्रत्यक्षेण तत्र नीलरूपं (गुणः) तथा चलनं (क्रिया) च दृश्यते। अतः गुणक्रियाश्रयत्वात् तमः एकं पृथक् द्रव्यम् इति तेषां मतम्।

२. नैयायिकमतम् (तेजोभावत्वम्)

तार्किकाः (नैयायिकाः) एतन्मतं खण्डयन्ति। तत्र तेषां युक्तयः -

- **भ्रमत्वम्** - "नीलं तमः" इति प्रतीतिः भ्रमात्मिका, यतः आलोकं विना रूपस्य प्रत्यक्षं न भवति।
- **कल्पनागौरवम्** - यदि तमः द्रव्यं स्यात्, तर्हि तस्य अवयवाः, प्रागभावाः, उत्पत्तयः च कल्पनीयाः स्युः, येन "गौरवदोषः" भवति।

सिद्धान्तः - अतः तमः द्रव्यं नास्ति, अपितु "प्रौढप्रकाशकतेजसः अभावः" एव।

३. तत्त्ववादिनां (मध्वमतानुयायिनाम्) समाधानम्

तार्किकमतं निराकृत्य तमसः द्रव्यत्वं पुनः स्थापयन्ति।

- **कार्यकारणभावसङ्कोचः** - नैयायिकाः वदन्ति - "चाक्षुषप्रत्यक्षे आलोकः कारणम्"। किन्तु उलूकस्य (निशाचरस्य) दृष्टौ आलोकं विनापि ज्ञानं भवति। अतः नियमः एवं कल्पनीयः - "तमोभिन्नरूपिद्रव्यप्रत्यक्षे आलोकः कारणम्"। तमसः प्रत्यक्षं तु आलोकं विनापि सम्भवति।
- **भ्रमानुपपत्तिः** - यदि आलोकाभावे ज्ञानं न भवति, तर्हि "नीलं तमः" इति भ्रमः अपि कथं जायेत? अतः तमसः नीलरूपं वास्तवमेव।

ISSN : 2277 - 2359

- **आगमप्रमाणम्** - रामायणे हनूमतः छायाकर्षणस्य (सिंहिकाप्रसङ्गे) उल्लेखः अस्ति। छाया तमसः स्वरूपम्, तस्याः आकर्षणं तस्य द्रव्यत्वं विना न सम्भवति।
- **गौरवमदोषाय** - प्रमाणसिद्धे वस्तुनि यदि कल्पनागौरवं भवति, तर्हि सः दोषः न, यथा “सुवर्णस्य भारः धारकस्य कृते कष्टकरः न भवति”।

निष्कर्षः

तमः न केवलम् अभावः, अपितु नीलरूपवत् क्रियावत् च अतिरिक्तं द्रव्यमेव। बाधकाभावात् अनुभवसिद्धत्वात् च तमसः द्रव्यत्वं युक्तियुक्तम् इति आशयः।

कुञ्चिकापदानि

तमः (अन्धकारः),द्रव्यत्वम्, दशमद्रव्यम्, तेजोभावः(आलोकाभावः), गुणवत्त्वम्/क्रियावत्त्वम्, परिशेषानुमानम्, कल्पनागौरवम्, प्रमाणसिद्धत्वम्, कार्यकारणभावः, व्याप्तिसङ्कोचः, आगमविरोधः

उपोद्घातः

भारतीयदर्शनेषु पदार्थानां स्वरूपनिर्णयः अत्यन्तं महत्त्वपूर्णः विषयः वर्तते। तत्र वैशेषिक-न्यायदर्शनयोः मतेन “द्रव्य-गुण-कर्म-सामान्य-विशेष-समवायाभावाः सप्त पदार्थाः” इति प्रसिद्धिः। द्रव्याणां गणनाप्रसङ्गे तार्किकाः “पृथिव्यप्तेजोवाय्वाकाशकालदिगात्ममनांसि नवैव” इति सूत्रयन्ति। अत्र ‘एव’ कारेण दशमद्रव्यस्य निषेधः क्रियते।

किन्तु, अस्माकं दैनन्दिन-अनुभवे ‘अन्धकारः’ इति द्रव्यं भासते। सः अन्धकारः किं द्रव्यान्तरम् उत अन्यस्य कस्यचित् पदार्थस्य अभावमात्रम्? इति विषये महती विप्रतिपत्तिः शास्त्रेषु दृश्यते। मीमांसकाः तमसः नीलरूपवत्त्वात् क्रियावत्त्वाच्च तं पृथक् ‘दशमद्रव्यम्’ मन्यन्ते। नैयायिकाः पुनः गौरवभयात् आलोकसहकृतचक्षुर्ग्राह्यतानियमभङ्गात् तमसः द्रव्यत्वं निराकृत्य तं ‘तेजोऽभावम्’ इति मन्यन्ते।

 ISSN : 2277 - 2359

प्रस्तुते प्रबन्धे तत्त्ववादिनां (द्वैतवेदान्तिनाम्) दृष्टिकोणेन तमसः द्रव्यत्वं दृढतया समर्थितम्। नैयायिकानां 'कल्पनागौरव' इति तर्कं खण्डयित्वा, 'नीलं तमः' इति प्रत्यक्षप्रमाणस्य प्राबल्यञ्च निरूपितम्। अस्मिन् प्रबन्धे केवलं तर्कबलेनैव समर्थं न कृतम्, अपितु आगमप्रमाणैः (रामायणादिभिः) तथा उलूकादिलौकिकदृष्टान्तैश्च तमसः अतिरिक्तद्रव्यत्वं शास्त्रीयपद्धत्या प्रसाधितम्।

विषयवस्तुनिरूपणम्

तार्किकास्तु गुणवत्वं क्रियावत्वं वा द्रव्यसामान्यलक्षणमिति वदन्तः पृथिव्यादीनि "नवैव द्रव्याणि"[1] इति भणन्ति।

मीमांसकमतानुवादः

"तमः दशमद्रव्यम् क्लृप्तद्रव्येष्वनन्तर्भूतत्वे सति द्रव्यत्वात्" इति परिशेषानुमानेन[2] अन्धकाराख्यस्य दशमद्रव्यस्य सत्त्वात् कथं नवैव द्रव्याणि इत्युच्यते इति मीमांसकानां शङ्का। अत्रानुमाने विशेष्यासिद्धिशङ्कायाम् - "नीलं तमः चलति" इति प्रतीत्या "तमः द्रव्यं गुणाश्रयत्वात् क्रियाश्रयत्वाच्च" इत्यनुमानेन तमसः द्रव्यत्वं साध्यते। तथाचोक्तम् - "नीलं तमश्चलतीति प्रतीतेर्नीलरूपाश्रयत्वेन क्रियाश्रयत्वेन च द्रव्यत्वं सिद्धम्"[3] इति। परिशेषानुमाने विशेषणासिद्धिशङ्कायाम्[4] - "तमः आकाशादिपञ्चके वायौ च नान्तर्भवति नीलरूपाश्रयत्वात्", "तमः पृथिव्यां नान्तर्भवति गन्धाभावात्" "तमः जलतेजसी नान्तर्भवति स्पर्शाभावात्" इत्येवं तमसः प्रसक्तद्रव्येषु अन्तर्भावानुपपत्तौ परिशेषानुमानेन दशमद्रव्यत्वं सिद्ध्यतीति मीमांसकानामशयः।

तमसः तेजोभावत्ववर्णनम्

---

[1] तर्कसङ्ग्रहः।

[2] प्रसक्तप्रतिषेधे अवशिष्यमाणं परिशेषः।

[3] तर्कसङ्ग्रहः।

[4] तदेतदुक्तं तर्कसङ्ग्रहे - "न च क्लृप्तद्रव्येष्वन्तर्भावात्कुतो दशमद्रव्यत्वमिति वाच्यम्? आकाशादिपञ्चकस्य वायोश्च नीरूपत्वान्न तेष्वन्तर्भावः। तमसो निर्गन्धत्वान्न पृथिव्यामन्तर्भावः। जलतेजसोः शीतोष्णस्पर्शवत्त्वान्न तयोरन्तर्भावः। तस्मात्तमसो दशमद्रव्यत्वं सिद्धम्" इति।

तत्रोच्यते - गुणक्रिययोरन्यथासिद्धत्वेन तमसः द्रव्यत्वस्यैव अयोगात् नवैव द्रव्याणि इत्युक्तं युक्तम्। तथाहि - रूपस्य सर्वत्र आलोकदशायामेवोपलब्धत्वेन तमसि आलोकाभावदशायामेव रूपवत्वप्रतीतेः सत्वात् 'नीलं तमः' इति प्रतीतिः भ्रमात्मिका एव। तथा दीपचलनादेव तमसः चलनप्रत्ययात् क्रियावत्वमपि तथैव[5]। एवञ्च गुणवत्त्वक्रियावत्त्वरूपयोः द्रव्यत्वसाधकयोरभावेन तदनुपपत्तौ च अतिरिक्तत्वशङ्का एव नोदेति।

तमसः द्रव्यत्वे बाधकम्

न केवलं साधकाभावादेव तमसः द्रव्यत्वं निवार्यते। किन्तु तमसः द्रव्यत्वे दीपागमनादिना अनन्तनाशानां तदुत्पत्तेः प्राक् अनन्ततत्तत्प्रागभावानां तथा स्थितिकाले अनन्तावयवादीनां कारणानाञ्च कल्प्यत्वेन कल्पनागौरवरूपबाधकस्य सत्वाच्च अनुपपन्नम्। तर्हि सर्वानुभवसिद्धस्य अन्धकारस्य का गतिः? इति चेत् - प्रौढप्रकाशकतेजःसामान्याभाव एव तमः[6] इति नैयायिकमतम्।

तमसः अतिरिक्तद्रव्यत्वसमर्थनम्

अत्र तत्त्ववादिनः वदन्ति तमः द्रव्यमेव। यदत्र तमसः द्रव्यत्वे "यदि तमः रूपवद्द्रव्यं स्यात् तर्हि आलोकासहकृतचक्षुर्ग्राह्यं न स्यात्" इति। तमसोऽतिरिक्तद्रव्यत्वे तद्ध्वंसप्रागभावादीनामनन्तानां तदवयवानाञ्च कल्पनात् कल्पनागौरवमिति च अनुपपत्ति-द्वयमुद्धाटितं तार्किकैः तदुभयमपि अयुक्तमेव।

तमसः रूपवत्वसमर्थनम्

तथाहि - रूपिद्रव्यचाक्षुषप्रमायामालोकस्य कारणत्वमङ्गीकृत्य 'यत् आलोकसहकारेण गृह्यते तदेव रूपिद्रव्यं तमसस्तु आलोकसहकृतचक्षुर्ग्राह्यत्वाभावात् रूपिद्रव्यत्वाभावः' इति भवद्भिः निरूपितः कार्यकारणभाव एव निर्मूलः। तथाहि - यदि

[5] वाहनस्थस्य पुंसः 'वृक्षं गच्छति' इति यथा प्रतीयते तद्वत् दीपगमनेन तमः गच्छतीति प्रतीयते इति क्रियावत्वस्य भ्रमात्मत्वं वर्ण्यते।

[6] तर्कसङ्ग्रहदीपिका।

सर्वेष्वपि चक्षुरिन्द्रियेषु आलोकसहकारेणैव रूपिद्रव्यग्राहकत्वमुपलब्धमिति कृत्वा 'यत् चक्षुः तत् आलोकसहकारेणैव रूपिद्रव्यग्राहकमिति' व्याप्तिं स्वीकृत्य आलोकसहकारं विना रूपिद्रव्यग्राहके उलूखचक्षुषि अस्याः व्याप्तेः व्यभिचारः दृष्ट इति तादृशव्यभिचारवारणाय आलोकासहकृतरूपिद्रव्यग्राहके व्यापकाभाववति चक्षुषि चक्षुष्ट्वमपि नास्तीति स्यात्। किन्तु उलूखे चक्षुर्वत्वं प्रमाणसिद्धमिति कृत्वा यथा व्याप्तेरेव सङ्कोचः क्रियते। तद्वत् 'यत् रूपिद्रव्यं तत् आलोकसहकृतचक्षुषा एव गृह्यते' इति व्याप्तिमङ्गीकृत्य आलोकासहकृतचक्षुर्ग्राह्ये तमसि रूपिद्रव्यत्वाभावाङ्गीकारः नोचितः, तमसि 'नीलं तमः' इत्यबाधितप्रत्यक्षेण रूपिद्रव्यत्वस्य सिद्धत्वात्। अपितु 'यत् तमोभिन्नरूपिद्रव्यं तस्य प्रत्यक्षे एव आलोकः कारणम्'[7] इति व्याप्तेरेव सङ्कोचः कर्तव्यः। प्रतीत्यनुरोधेनैव परीक्षकैः प्रक्रियायाः कल्पनीयत्वात्। न तु कल्पितप्रक्रियापरिरक्षणार्थं प्रमितत्यागः।

तमसः रूपवत्वानङ्गीकारे बाधकम्

अपिच रूपिद्रव्यचाक्षुषप्रमायाम् आलोकस्य कारणत्वमङ्गीकृत्य हि भवद्भिः तमोविषयकस्य 'नीलं तम' इति प्रतीतेः आलोकासहकृतचक्षुर्ग्राह्यत्वात् भ्रमत्वमुपपादितम्। अत्रेदं चिन्तनीयम् - यथा आलोकसहकारं विना द्रव्यचाक्षुषप्रमा नोदेति तद्वत् आलोकं विना द्रव्यचाक्षुषभ्रमायाः अपि उत्पत्तिः नास्ति। शुक्तिरूप्यादौ आलोकाभावे 'इदं रजतं' इति भ्रमात्मकज्ञानस्य कदापि कस्यापि अनुत्पत्तेः।

एवञ्च "रूपिद्रव्यचाक्षुषज्ञानं प्रत्येव आलोकः कारणम्" इति कार्यकारणभावः अङ्गीकर्तव्यः। तथाच आलोकाभावदशयां प्रतीतस्य नीलं तम इत्यस्य भ्रमत्वमपि भवद्भिः उपपादयितुमशक्यम्। तस्मात् "तमोभिन्नरूपिद्रव्यचाक्षुषज्ञानं प्रत्येव आलोकः कारणम्"[8] इत्येव कार्यकारणभावः अङ्गीकर्तुमुचितः। अपि च तर्कताण्डवे हनूमतः सीतान्वेषणकाले

[7] तर्कताण्डवे तमोवादः।

[8] तर्कताण्डवे तमोवादः।

 ISSN : 2277 - 2359

“छायायां संगृहीतायां चिन्तयामास वानरः”[9]

इत्याद्युक्तदिशा समुद्रमध्ये तस्य छायायाः रज्जुवदाकर्षणेन तमसः द्रव्यत्वं सिध्यतीत्येका युक्तिः प्रतिपादिता। छाया च तम एव। तथाच आगमविरोधः।

कल्पनागौरवपरिहारः

यदपि तमसः द्रव्यत्वाङ्गीकारे अनन्ततदवयवतत्प्रागभावादीनां कल्पनात् कल्पनागौरवरूपदोषः उक्तः सोऽपि तमसः प्रामाणिकत्वोपपादनेन निरस्तं वेदितव्यम्। प्रमाणसिद्धे वस्तुनि गौरवस्य अदोषत्वात्। तदुक्तम् -

“गौरवं तन्न दोषाय यत्प्रमाणस्य सम्मतम्।

न हि भाराय भवति काङ्क्षितं काञ्चनादिकम्”[10] **इति।**

यदपि तमसः द्रव्यत्वाङ्गीरेऽपि तेजोभावस्यापि अङ्गीकर्तव्यत्वात् तेनैव निर्वाहे द्रव्यान्तरकल्पने गौरवमित्युक्तम्। तदप्यतिमन्दम्। यदि तमस्त्वं तेजोभावत्वञ्च एकमेव स्यात्। तदा नीलं तम इति भ्रान्तिश्च कथं वा स्यात्। न ह्यभावे कुत्रापि गुणवत्ता प्रतीतिरस्ति।

किञ्च ‘नीलं तमः चलति’ इति प्रतीतिः भ्रान्तिरिति स्वयूथ्या स्वीकृत्य तस्य तेजोभावत्वं साधितं तार्किकैः। बाधकेन खलु ज्ञानस्य भ्रान्तित्वं वाच्यम्। न कदापि पामरादिसाधाणस्य तमः न नीलमित्यनुभवः अस्ति। तस्माद्रूपवद्द्रव्यमेव तमः।

तथाच तमसि रूपवत्वस्य प्रामाणिकत्वात्, अन्यथा भ्रान्तेरप्यनुपपन्नत्वात्, प्रमाणसिद्धवस्तुनि च गौरवानवकाशात्, बाधकान्तराणामभावाच्च तमसः अतिरिक्तद्रव्यत्वं सिद्धमिति॥

उपसंहारः

अस्य विषयस्य परिशीलनेन ज्ञायते यत् तमसः (अन्धकारस्य) स्वरूपविषये नैयायिकानां ‘तेजोभाववादः’ युक्तियुक्तः नास्ति इति। तमसः द्रव्यत्वसाधने अधोलिखिताः प्रबलाः युक्तयः सन्ति।

---

[9] वाल्मीकिरारामायणम् - ५.१.१६९।

[10] वेदान्तग्रन्थस्थश्लोकः अधुना सुभाषितेषु उपलभ्यते।

प्रत्यक्षप्रमाणम् - 'नीलं तमः चलति' इति सर्वलोकप्रसिद्धं प्रत्यक्षं बाधकप्रमाणाभावात् भ्रमः इति वक्तुं न शक्यते। यथा घटादौ नीलरूपं द्रव्यत्वं साधयति, तथैव तमसि।

कार्यकारणभावपरिमार्जनम् - चक्षुषा द्रव्यप्रत्यक्षे आलोकस्य कारणत्वं केवलं 'तमोभिन्नद्रव्य'विषयकमेव। उलूकादिदृष्टान्तेन सिद्धं भवति यत् आलोकं विनापि चक्षुः रूपिद्रव्यं ग्रहीतुं शक्नोति।

गौरवस्य अदोषत्वम् - तमसः द्रव्यत्वकल्पने यत् कल्पनागौरवं नैयायिकैः उक्तम्, तत् प्रमाणसिद्धे वस्तुनि दोषाय न भवति। "यत् प्रमाणसिद्धं तत्र गौरवमपि भूषणमेव"।

आगमसम्मतत्वम् - रामायणादिषु महाकाव्येषु छायायाः (तमसः) रज्जुवदाकर्षणं वर्णितम्, तत्तु केवलं द्रव्यस्यैव सम्भवति, न त्वभावस्य।

निष्कर्षः

तमः न कश्चन अभावः, अपितु नीलरूपवत् क्रियावच्च अतिरिक्तं द्रव्यमेव इति तत्त्ववादिनां मतं शास्त्रदृष्ट्या प्रबलं तर्कसिद्धं च वर्तते।

परिशीलितग्रन्थसूची

1. तर्कसङ्ग्रहः (न्यायबोधिनी)
   अन्नंभट्टः
   पूर्णप्रज्ञविद्यापीठम्, कल्याणनगरी, २०१५
2. तर्कसङ्ग्रहदीपिका (प्रकाशिका)
   अन्नंभट्टः
   महालक्ष्मी मातृभूतेश्वर ट्रस्ट्, चन्नै, २००८
3. न्यायसिद्धान्तमुक्तावली (दिनकरी)
   विश्वनाथन्यायपञ्चाननः
   चौकाम्भा संस्कृत संस्थानम्, वाराणासी, २००८
4. तर्कताण्डवम् (न्यायदीपा)
   श्रीव्यासतीर्थः

 ISSN : 2277 - 2359

प्राच्यविद्यासंशोधनालयः, मैसूरु, १९८५

5. श्रीमन्न्यायसुधा

श्रीजयतीर्थः

श्रीगुरुसार्वभौमसंस्कृतविद्यापीठम्, मन्त्रालयः, २००५

ISSN : 2277 - 2359

ख्यातिवादः

विद्वान् सि. ए. प्रद्युम्नः
श्रीपूर्णप्रज्ञविद्यापीठम्, बेङ्गळूरु

शोधसारः

भ्रमात्मकज्ञानस्य विवेचनमेव 'ख्यातिवाद' इत्युच्यते। भारतीयदर्शनेषु 'भ्रमस्य' किं स्वरूपम्? इति जिज्ञासया एते वादाः प्रवृत्ताः। दर्शनेषु पञ्च मुख्यख्यातिवादाः प्रसिद्धाः, येषाम् उपरि अत्र चर्चा कृता अस्ति -

१. अख्यातिवादः (प्राभाकरमीमांसकाः)

एतेषां मते भ्रमो नाम पृथक् ज्ञानं नास्ति। अत्र 'इदम्' इति (प्रत्यक्षम्) तथा 'रजतम्' (स्मरणम्) इति ज्ञानद्वयं भवति। तयोः भेदस्य अग्रहात् (अज्ञानात्) पुरुषस्य प्रवृत्तिः।

२. सत्ख्यातिवादः (रामानुजीयाः)

पञ्चीकरणप्रक्रियया सर्वस्मिन् वस्तुनि सर्वं विद्यते। अतः शुक्तिकायां रजतस्यांशः सूक्ष्मरूपेण विद्यते एव। स एव अंशः दोषवशात् गृह्यते, अतः ज्ञानं 'सदेव'।

३. अन्यथाख्यातिवादः (नैयायिकाः)

अन्यत्र विद्यमानं वस्तु (रजतं) दोषवशात् अन्यत्र (शुक्तिकायाम्) भासते। अत्र वस्तुनः तादात्म्यं (सम्बन्धः) असत् भवति, किन्तु वस्तु अन्यत्र सदेव।

४. आत्मख्यातिवादः (विज्ञानवादिनः)

एतेषां मते बाह्यजगति किमपि नास्ति। अन्तः स्थितं बुद्धेः स्वरूपमेव (ज्ञानमेव) बहिर्वत् भासते। रजतं तु ज्ञानाकारमेव।

५. असत्ख्यातिवादः (माध्यमिकाः)

भ्रमे प्रतीयमानं रजतं सर्वथा 'असत्' भवति। बाधकाले 'नासीत्, न अस्ति, न भविष्यति' इत्येव प्रतीतेः।

६. अनिर्वचनीयख्यातिवादः (अद्वैतवेदान्तिनः)

रजतं न सत् (बाधात्), न असत् (प्रतीतेः)। अतः 'अनिर्वचनीयमेव'। मायावशात् तत्र प्रातिभासिकं रजतम् उत्पद्यते।

कुञ्चिकापदानि

१. मुख्यवादाः

ख्यातिवादः - भ्रान्तिस्वरूपनिरूपणम्।

अख्यातिवादः - (प्राभाकराः/रामानुजीयाः) ज्ञानद्वयस्य भेदाग्रहः।

अन्यथाख्यातिवादः - (नैयायिकाः) अन्यत्र विद्यमानस्य वस्तुनः अन्यत्र भासम्।

आत्मख्यातिवादः - (विज्ञानवादिनः) आन्तरज्ञानस्य बाह्यत्वेन स्फुरणम्।

असत्ख्यातिवादः - (माध्यमिकाः) सर्वथा असतः वस्तुनः प्रतीतिः।

अनिर्वचनीयख्यातिवादः - (अद्वैतिनः) सदसद्विलक्षणवस्तुनः उत्पत्तिः।

अभिनवान्यथाख्यातिवादः - (तत्त्ववादिनः) शुक्तौ अत्यन्तासतः रजतस्य भासः।

२. वैज्ञानिकप्रक्रियाशब्दाः

भेदाग्रहः - द्वयोः ज्ञानयोः भेदस्य अज्ञानम्।

ग्रहणस्मरणरूपम् - प्रत्यक्षज्ञानं तथा स्मृतिरूपं ज्ञानम्।

संस्कारः - पूर्वज्ञानजन्यः संस्कारः।

सादृश्यम् - समानता।

दोषः - इन्द्रियगताः काचादयः दोषाः।

३. तर्कशास्त्रीय-शब्दाः

बाधः/बाधकज्ञानम् - 'नेदं रजतम्' इति ज्ञानं भ्रमस्य निवर्तकम्।

सामानाधिकरण्यम् - 'इदं रजतम्' इति द्वयोः शब्दयोः एकाधिकरणबोधकत्वम्।

विशिष्टज्ञानम् - विशेषण-विशेष्यभावापन्नं ज्ञानम्।

व्यभिचारः - अनुमानदोषः।

तादात्म्यम् - अभेदसम्बन्धः।

४. दार्शनिक-प्रमाणादि

पुरोवर्तिद्रव्यम् - सम्मुखे विद्यमानं वस्तु (शुक्तिका)।

 ISSN : 2277 - 2359

त्रिवृत्करणम् - पञ्चीकरणप्रक्रियायाः अङ्गभूतम् (रामानुजीयमतम्)।
शक्तिप्रतिबन्धकत्वम् - वस्तुनः स्वाभाविकशक्तेः रोधः।

उपोद्घातः

भारतीयदर्शनेषु 'ज्ञानस्य' विचारः विस्तृततया कृतः अस्ति। ज्ञानं द्विप्रकारकं भवति - प्रमा (यथार्थज्ञानम्) तथा अप्रमा (अयथार्थज्ञानम्)। अस्मिन् जगति वयं कदाचित् वस्तुनः यथार्थं रूपं पश्यामः, यथा 'अयं घटः' इति। किन्तु कदाचित् वयं भ्रमेण एकं वस्तु अन्यरूपेण पश्यामः, यथा 'शुक्तौ रजतस्य भानम्'। एषः भ्रमः एव दर्शने 'ख्यातिः' इति नाम्ना प्रसिद्धः।

किं सः भ्रमः सर्वथा असत्यः? उत तत्र किमपि सत्यत्वमस्ति? तस्य ज्ञानस्य कारणं किम्? सः रजताकारः कुतः आगच्छति? एतादृशानां प्रश्नानां समाधानं दातुं विभिन्नाः दार्शनिकाः स्वस्वमतानुसारेण यं वादं मण्डयन्ति, स एव 'ख्यातिवाद' इति उच्यते। 'ख्याति' शब्दस्य अर्थः अत्र 'ज्ञानम्' अथवा 'प्रतीतिः' इति। भारतीयदर्शनेषु मुख्यतया पञ्च ख्यातयः प्रसिद्धाः सन्ति, याः अस्मिन् श्लोके सङ्गृहीताः -

आत्मख्यातिरसत्ख्यातिरख्यातिः ख्यातिरन्यथा।
तथानिर्वचनीयख्यातिरित्येतत् ख्यातिपञ्चकम्॥

अस्मिन् प्रबन्धे एतेषां पञ्चानां वादानां स्वरूपं, तेषां तर्कपद्धतिः, तथा अन्ते तत्त्ववादिनां (द्वैतवेदान्तिनाम्) 'अभिनवान्यथाख्यातिवादस्य' श्रेष्ठत्वं निरूपितमस्ति।

विषयवस्तुनिरूपणम्

ख्यातिर्नाम भ्रान्तिः। तस्य स्वरूपनिरूपणपरवादः ख्यातिवादः। तत्र मतभेदाः तन्नियमानि च एवं प्रसिद्धानि। प्राभाकररामानुजावख्यातिवादिनौ। नैय्यायिकाश्चान्यथाख्यातिवादिनः। आत्माख्यातिवादिनो विज्ञानवादिनः। असत्ख्यातिवादिनो माध्यमिकाः[1]। अनिर्वचनीयख्यातिवादिनोऽद्वैतिनः[2]।

---

[1] शून्यवादिनः

[2] अनिर्वाच्यत्वञ्च पञ्चपपादिकारीत्या सदसद्विलक्षणत्वम्, विवरणरीत्या प्रतिपन्नोपाधौ त्रिकालिकनिषेधप्रतियोगित्वं ज्ञानत्वेन ज्ञाननिवर्त्यत्वं वा।

 ISSN : 2277 - 2359

तत्रान्यथाख्यातिजनने कारणाभावात् तन्नास्तीति प्राभाकराः। कारणत्वेन सम्मतानामिन्द्रियाणां समीचीनज्ञानकारणत्वेन निश्चितत्वात् भ्रमात्मकज्ञानजनकत्वं न युज्यते। न खलु जरामरणविध्वंसहेतुः जातु सुधा तद्धेतुरपि भवति। दोषाणाञ्च सहजशक्तिप्रतिबन्धकत्वेन विपरीतशक्त्यादायकत्वाभावात्। अपि च ज्ञानस्य क्वचिदर्थव्यभिचारे सर्वत्र व्यभिचारशङ्कया विश्वासो न स्यात्। तथाच निश्शङ्काप्रवृत्तिवार्तैव न श्रूयेत।

किञ्च कुतस्थोऽयं रजताकारः। न तावत् पुरोवर्तिनिष्टः। बाधविरोधात्। नापि देशान्तरस्थः। देशान्तरे सतोऽत्र भाने प्रमाणाभावात्। अतः ज्ञानस्थ एवायमित्यापतितम्। तथाच साकारवादापत्तिः[3]।

तर्हि "इदं रजतम्"इति ज्ञानस्य का गतिः? इति चेत् तत्रोच्यते। इदं रजतमिति द्वे ज्ञाने ग्रहणस्मरणरूपे, इदमिति पुरोवर्तिद्रव्यमात्रग्रहणम्, दोषवशात् शुक्तित्वसामान्याग्रहणम्। रजतसादृश्यदर्शनेनोदबुद्धसंस्कारेण रजतस्मृतिः, दोषवशात् तत्तांशप्रमोषेण तस्य ज्ञानम्। स्मृत्यनुभवरूपयोरनयोर्मिथः स्वरूपतो विषयतश्च भेदाग्रहात् सन्निहितरजतज्ञानसारूप्येणेदं रजतमित्यभेदव्यवहारोपयोगिसामानाधिकरण्यव्यपदेशञ्च प्रवर्तयत इति।

रामानुजीयास्तु **"तासां त्रिवृतं त्रिवृतमेकैकामकरोत्"**[4] इत्यादिश्रुतेः **"समेत्यान्योन्यसंयोगम्"**[5] इत्यादिपुराणवाक्यात् **"त्र्यगुणात्मकत्वात्"**[6] इत्यादिसूत्राच्च सर्वात्मकत्वं सर्वस्य ज्ञायते। दोषवशादिन्द्रियं भूयांसमंशं परित्यज्याल्पीयांसमंशं प्रकाशयतीति ज्ञानं रजतार्थिनः प्रवृत्तिश्च युज्यते इत्याहुः।

---

3 "साकारवादादसतो न भानात् संविद्विरोधादथ हेत्वभावात्। धियामनाश्वासभयाच्च नेष्टा" इत्यादि प्राभाकरोक्तेः।

4 छान्दोग्ये- ६.३.३

5 विष्णुपुराणे - १.२.५३

6 ब्र.सू- त्र्यात्मकत्वात्तु भूयस्त्वात् - ३-१-२

 ISSN : 2277 - 2359

नैयायिकास्तु अन्यत्र सदेव रजतमारोप्यते इति वदन्ति। "यद्याथावभासते तत्तथैवे"ति न्यायात्। इदङ्कारास्पदरजतयोः बाधाभावात् संवादसद्भावाच्च नासत्वमुपपद्यते। तादात्म्यस्य तत्संसर्गस्य च बाधकाद्विसंवादाच्चासत्वम्। तदुक्तम् -"**असम्भवि च यावत्तु तावत्परिजिहीर्षताम्**"[7]। इति।

न च नेदं रजतमिति बाधबोधः रजतस्याप्यसत्वमावेदयति। तस्य तादात्म्यमात्रगोचरत्वोपपत्तौ रजतविषयकत्वकल्पने गौरवात्।

यथाहुः -

"एकदेशापवादेन कल्प्यमाने च बाधके।

न सर्वबाधनं युक्तमिति न्यायविदः स्थिताः"[8]॥ इति।

विज्ञानवादिनस्तु रजतं सदेव किन्तु आन्तरमति वदन्ति। तथाहि - न तावदिदं रजतमिति ज्ञाने प्रतीयमानं रजतमसत्, प्रतीत्यनुपपत्तेः। नापि पुरत एव सत्, बाधविरोधात्। नापि देशान्तरे सत्, प्रमाणाभावात्। अतः परिशषात् ज्ञानाकारमेव रजतमिति सिध्यति। न च ज्ञानाकारस्यैव सत्यत्वे भ्रान्त्यनुपपत्तिः, आन्तरस्य बाह्यतयावभासः भ्रम इत्यङ्गीकारात्।

असत्ख्यातिवादिनस्तु इदं रजतमिति ज्ञानमसदालम्बनमेव इत्याहुः। न तावदत्र प्रतीयमानं रजतं सत्, बाधविरोधात्। नापि सदसत्, तत्रैव तदैव तस्यैव सत्वासत्वयोर्विरोधात्। अतः परिशेषादसदेव रजतमिति। न च "असच्चेन्न प्रतीयेत" इति प्रतीतिविरोधः। अन्यथाख्यातिवादभिरसतः तादात्म्यस्य, विज्ञानवादिभिरप्यसत्यायाः बाह्यतायाः प्रतीत्यङ्गीकारात्। तस्मान्नासतः प्रतीतविरोधः दोषाय।

अद्वैतिनस्त्वनिर्वचनीयमेव रजतं प्रतयते इति वदन्ति। तत्र प्रमाणन्तु "शुक्तिरजतादिकमनिर्वचनीयं दोषप्रयुक्तभानत्वात् भ्रान्तिसिद्धतादात्म्यवत्"[9] इति। न च

---

[7] श्रीमन्न्यायसुधायां पञ्चाख्यातिवादे अन्यथाख्यातिविमर्शे उदाहृतम्

[8] श्रीमन्न्यायामृते श्रुत्यर्थविवरणप्रकरणे उदाहृतम्।

[9] श्रीमन्न्यायसुधायां पञ्चाख्यातिवादे अद्वैतविमर्शे उदाहृतम्।

 ISSN : 2277 - 2359

साध्याप्रसिद्धिः शङ्क्या। "सत्वासत्वे एकधर्मिनिष्टात्यन्ताभावप्रतियोगिनी धर्मत्वात् रूपरसवत्"[10] इत्यनुमानेन सामान्यतः प्रसिद्धेरुक्तत्वादिति।

अत्र तत्त्ववादिनः - यदुक्तमन्याथाख्यातिजनने कारणं नास्तीति तदयुक्तम्, दोषसहकृतेन्द्रियादेरेव कारणत्वात्। न च दोषाणां सहजशक्तिप्रतिबन्धकत्वमेव न तु विपरीतशक्त्याादायकत्वमिति वाच्यम्। दावदाहदग्धवेत्रबीजादिषु कदल्यङ्कुरजनकत्वरूपविपरीतकार्यकारित्वदर्शनात्। विषस्य[11] मारकत्वशक्तिं प्रतिबध्यारोग्यादिशक्त्यादधानाः पदार्थाः प्रसिद्धाश्च।

न च भ्रान्त्यङ्गीकारे ज्ञानान्तरे विश्वासाभावेन प्रवृत्त्यनुपपत्तिर्दोषः। बाधकसत्त्वासत्त्वाभ्यां व्यवस्थोपपत्तेः। न च साकारवादप्रवेशप्रसङ्गः। अत्यन्तासत एवाकारस्य स्फुरणाङ्गीकारात्। अन्यथा व्यवह्रियमाणस्य रजतस्य बहिरभावादसतः व्यवहारविषयत्वायोगाच्च। व्यवहारतोऽपि रजताकारः प्रसज्येत।

न चासतः कथं प्रतीतिरिति वाच्यम्। असतोऽप्रतीतावसत्प्रतीतिनिरासस्यासत्पदप्रयोगस्य चायोगात्। यदुक्तं ग्रहणस्मरणरूपं ज्ञानद्वयमभेदव्यवहारं सामानाधिकरण्यव्यपदेशञ्च प्रवर्तयत इति तदपि न। प्रवर्तकत्वेनाभिमतसत्यरजतज्ञानवत् भेदाग्रहेणास्य प्रवर्तकत्वे नेदं रजतमिति बाधकज्ञानवदभेदाग्रहेणास्य निवर्तकत्वमपि स्यात्।

अस्य ज्ञानस्य ग्रहणस्मरणरूपोभयात्मकत्वमपि यदुक्तं तदयुक्तमेव। तथाहि - पुरोवर्तिनि रजते इदं रजतमित्येतत् विशिष्टविषयकमेकमेव विज्ञानमिति सर्वानुभवसिद्धम्। तस्यैकत्वं यथोररीक्रियते तथा भ्रान्तिस्थलेऽपि सर्वेषामैक्यानुभवात् कथं तत्र ज्ञानद्वयाङ्गीकारः उचितः। न हि ततो अस्य मात्रयापि विशेषं पश्यामः। दर्शने वा अस्मिन् प्रवृत्तिर्न स्यात्। केवलमेकं विषयसद्भावात् यथार्थं तदभावादयथार्थमित्येव।

तथाच अभिनवान्यथाख्यातिवादिनामयमाशयः - दुष्टेन्द्रियसन्निकर्षाज्जायमानमेकमेवेदं विशिष्टज्ञानं दोषवशात्

---

[10] श्रीमन्न्यायसुधायां पञ्चाख्यातिवादे अद्वैतविमर्शे उदाहृतम्।

[11] वत्सनाभ्याख्यस्य।

 ISSN : 2277 - 2359

शुक्तिमेवात्यन्तासद्रजतात्मना अवगाहते इति। न चासत्ख्यातिवादप्रवेशप्रसङ्गः। यदि पुनः इदं रजतमित्यवभासे चकासदखिलमप्यसदित्यङ्गीक्रियते तदा स्यादेवायं दोषः। न चैवमङ्गीक्रियते। इदङ्कारास्पदस्य शुक्तिकाशकलस्य प्रागूर्ध्वं सत्वावगमानुरोधेन शुक्त्यादीनां सत्वाङ्गीकारात्।

तस्मात् ज्ञाने प्रतिभासमानस्याखिलस्याप्यसत्वानङ्गीकारात् नासत्ख्यातिवादप्रवेशप्रसङ्गः। तथाच "**असदेव रजतं प्रत्यभात्**" इत्यनुभवोऽप्याद्रुतो भवतीति।

उपसंहारः

एतस्मात् विवेचनात् इदं स्पष्टं भवति यत् ख्यातिवादः न केवलं भ्रान्तेः विश्लेषणम्, अपितु ज्ञानशास्त्रस्य आधारशिला अस्ति। यद्यपि पञ्च मुख्यख्यातयः - अख्याति-सत्ख्याति-अन्यथाख्याति-आत्मख्याति-असत्ख्यातयः। स्वस्वयुक्तिभिः भ्रमस्य स्वरूपं निरूपयन्ति, तथापि अभिनवान्यथाख्यातिवादिनः (तत्त्ववादिनः) मते परिष्कृतः विचारः दृश्यते। अत्र केचन मुख्यबिन्दवः ध्यातव्याः

एकत्वानुभवः - भ्रान्तिस्थले 'इदं रजतम्' इति विशिष्टं ज्ञानम् एकमेव भवति, न तु ज्ञानद्वयम्।

असतः स्फुरणम् - दोषवशात् अत्यन्तासतः अपि रजतस्य स्फुरणं लोकानुभवसिद्धम् अस्ति।

व्यवहारसिद्धिः - यदा बाधज्ञानं (नेदं रजतम्) जायते, तदा 'असदेव रजतं भातम्' इति प्रतीतिः अभिनवान्यथाख्यातिवादमेव समर्थयति।

एवं प्रकारेण विभिन्नेषु मतेषु सत्स्वपि, अनुभवबलेन अभिनवान्यथाख्यातिवादः भ्रमस्य यथार्थव्याख्यां प्रस्तौति। एषः वादः न केवलं तर्कशुद्धः, अपितु अस्माकं व्यावहारिकानुभवस्य अपि निकटवर्ती अस्ति।

ISSN : 2277 - 2359

निष्कर्षः

तत्त्ववादिनः (अभिनवान्यथाख्यातिवादिनः) मते दोषयुक्तैः इन्द्रियैः 'विपरीतकार्यं' सम्भवति। भ्रमस्थले ज्ञानद्वयं न, अपितु विशिष्टम् एकमेव ज्ञानं भवति। शुक्तिकायाम् अत्यन्तासतः रजतस्य भानं स्वीकृत्य अभिनवान्यथाख्यातिवादः समर्थितः, येन अनुभवानुसारं 'रजतं नासीत्' इति बाधज्ञानं सङ्गतं भवति।

परिशीलितग्रन्थसूची

1. न्यायसिद्धान्तमुक्तावली (दिनकरी)

विश्वनाथन्यायपञ्चाननः, चौकाम्भा संस्कृत संस्थानम्, वाराणासी, २००८

2. तर्कताण्डवम् (न्यायदीपा)

श्रीव्यासतीर्थः, प्राच्यविद्यासंशोधनालयः, मैसूरु, १९८५

3. श्रीमन्न्यायसुधा

श्रीजयतीर्थः, श्रीगुरुसार्वभौमसंस्कृतविद्यापीठम्, मन्त्रालयः. २००५

4. अनुव्याख्यानम्

श्रीमदानन्दतीर्थः, विश्वमध्वमहापरिषत्, बेङ्गळूरु, २०१४

5. बृहदारण्यकोपनिषत्

पूर्णप्रज्ञसंशोधनमन्दिरम्, कल्याणनगरी, २००५

ISSN : 2277 - 2359

विद्वदौषधपिपासूनाम् इयं कामदुघा

शरण्यः पि
अतिथ्यध्यापकः
केन्द्रीयसंस्कृतविश्वविद्यालयः
गुरुवायूर्-परिसरः

सारांशः

संस्कृतवाङ्मयार्णवे वेद-वेदाङ्गानि, पुराणानि, शास्त्राणि, काव्यनाटकाद्यनेकानि रत्नानि चकासति। तत्र सुखादल्पधियामपि चतुर्वर्गफलप्राप्तिनिदानभूतं काव्याख्यं विशिष्टं रत्नं विजयते। तादृशस्य काव्यरत्नस्य शोभावर्धकानि पञ्चमहाकाव्यानि प्रसिद्धानि वर्तन्ते। कविकुलगुरोः कालिदासस्य रघुवंशम्, कुमारसम्भवं च, भारवेः किरातार्जुनीयम्, माघकवेः शिशुपालवधम्, श्रीहर्षस्य नैषधीयचरितम् इति सहृदयचित्ताह्लादकानि पञ्चमहाकाव्यानि। एतेषां पञ्चमहाकाव्यानाम् अनेकानि व्याख्यानानि मातृकारूपेणैव नश्यमानानि वर्तन्ते। तेषां पाण्डुलिपीनां संग्रहणेन सम्पादनेन च विद्वत्सन्दोहाय काचित् अपूर्वा कृतिः समर्पिता भवति। एकस्यैव काव्यस्य अनेकानां व्याख्यानानामध्ययनेन कवेः आशयः स्पष्टं भवति, चिन्तनेऽपि नावीन्यं सम्भवति। नैषधीयचरितस्य काचित् अप्रकाशिता व्याख्या कामदुघाख्या विद्यामाधवेन प्रणीता वर्तते। सः विद्यामाधवः कुत्रत्यः? तस्य कृतयः काः? सा कामदुघाव्याख्या कथं अन्याभ्यः व्याख्याभ्यः विशिष्टा वर्तते? इत्यादयः विचाराः सोदाहरणं शोधलेखेऽस्मिन् निरूपताः सन्ति।

कुञ्चिकाशब्दाः

सर्गः, काव्यम्, रसः, अलङ्कारः, कथा, कामदुघा, नैषधम्, पण्डितः, महत्, शास्त्रम्।

प्रस्तावना

काव्यपरम्परा इव काव्यस्य व्याख्यानपरम्परापि क्रमेण संवर्धिताभवत्। मूलग्रन्थस्य अर्थगाम्भीर्यम्, स्वारस्यादिकं च अवगन्तुं व्याख्यानानि अत्यावश्यकानि भवन्ति। एतेषां पञ्चमहाकाव्यानामपि विविधानि व्याख्यानानि उपलभ्यन्ते। तत्रापि विशेषतया पञ्चमहाकाव्येषु विद्वदौषधमित्येव प्रसिद्धस्य नैषधीयचरितकाव्यस्य अर्थगाम्भीर्यं व्याख्यानेन विना अवगन्तुं नाति सुलभमस्ति। भारवेः अर्थगौरवम्, माघे सन्ति त्रयो गुणाः इति लोकोक्तिः प्रथिता, तथापि श्रीहर्षस्य पाण्डित्यमपारमेव। अत एव उच्यते "उदिते नैषधकाव्ये क्व माघः क्व च भारविः"[1]। दार्शनिकेन श्रीहर्षेण खण्डनखण्डखाद्यादि विविधग्रन्थाः रचिताश्चेदपि नैषधीयचरितमेव सर्वोत्कर्षेण वर्तते। द्वाविंशति सर्गात्मके काव्ये निषाधाधिपतेः नलस्य, कुण्डिनपुरस्य भीमनरेन्द्रपुत्र्याः दमयन्त्याश्च प्रेमकथा विस्तृतया वर्णिता दृश्यते। अयं महाकविः श्रीहर्षः राज्ञा कान्यकुब्जेश्वरेण समादृतः सभापण्डितः आसीत्। अस्य पिता श्रीहीरः, माता च मामल्लदेवी। अस्य निवासस्थानविषये इतिहासकाराणां विदुषां च मतभेदः दृश्यते। काश्मीरदेशीयः, वङ्गदेशीयः, काशीवासी, कन्नौजदेशीयः इति विदुषां चत्वारि मतानि भवन्ति। स्थैर्यविचारप्रकरणम्, विजयप्रशस्तिः, गौडर्वशीकुलप्रशस्तिः, अर्णववर्णनम् इत्यादयः श्रीहर्षस्य ग्रन्थाः सन्तीति श्रूयते। परन्तु केवलं नैषधीयचरितम्, खण्डनखण्डखाद्यमेव प्रसिद्धम् उपलभ्यमानं च। महाभारतस्य वनपर्वणि विद्यमानं नलोपाख्यानमाश्रित्य कविना काव्यमिदं रचितं वर्तते। दुर्योधनस्य कपटद्यूते राज्यभ्रष्टाः पाण्डवाः द्वैतवने ऊषुः, तदा युधिष्ठिरस्य धैर्यधारणार्थं महर्षिणा बृहदश्वेन नलोपाख्यानं श्रावितम्। प्रौढशब्दैः, अलङ्कारयुक्तैः वर्णनैश्च युक्तमिदं काव्यं रमणीयमेव सत् सर्वदा विदुषां चित्तमाह्लादयति। कथाकथन-वर्णनयोरत्र सामरस्यम् एकशाखागतफलद्वयमिव वर्तते। अत्र काव्ये बहुत्र प्रधानतया वैदर्भी शैली आश्रिता वर्तते।

पशु-पक्षि-उपवन-नगर-सूर्योदय-चन्द्रोदय-स्वयंवरादीनां वर्णनैः वैदर्भी-गौडीया-पाञ्चालीप्रभृतिभिः रीतिभिः, अनुप्रास-यमक-श्लेषादि-अलङ्कारैश्च भूयिष्ठमिदं

[1] लोकोक्तिः

काव्यं यशप्राप्त्यादिकाव्यस्य समस्तप्रयोजनकारकमपि वर्तते। पञ्चसु महाकाव्येषु गात्रे महत्, शब्दानां प्रयोगदृश्ट्या प्रौढं भूत्वा काव्यमिदं काव्यशास्त्रस्य गौरवमावहति।

विषयविश्लेषणम्

नैषधीयचरितस्य व्याख्यानानि -

नैषधीयचरितस्य द्वाविंशे सर्गे स्वयं कविः वदति -

ग्रन्थग्रन्थिरिह क्वचित्क्वचिदपि न्यासि प्रयत्नान्मया
प्राज्ञम्मन्यमना हठेन पठिती मास्मिन्खलः खेलतु।
श्रद्धाराद्धगुरुश्लथीकृतदृढग्रन्थिः समासादय-
त्वेतत्काव्यरसोर्मिमज्जनसुखव्यासज्जनं सज्जनः ॥[2]

अस्य महाकाव्यस्य अधिकारिणः गुरुभक्ताः श्रद्धालवः एव। प्रौढपण्डित कलारसिकेभ्यः समर्प्यमाणमिदं काव्यम् इति तेनैव श्रीहर्षेण प्रतिपादितमस्ति। अतः अनेके विद्वांसः उत्कृष्टस्य अस्य महाकाव्यस्य व्याख्यानकरणे उत्सुकाः अभवन्। विद्वदौषधमापन्नं काव्यं मन्दधियं प्रत्यपि प्रापयितुम् इमानि व्याख्यानानि समागतानि। मातृकासूच्यनुसारं नैषधीयचरितस्य मातृकाः काश्चन अत्र दीयन्ते।

१) कामदुघा - विद्यामाधवः
२) नैषधीयप्रकाशः - नारायणपण्डितः
३) साहित्यविद्याधरी - विद्याधरः
४) जीवातुः - मल्लिनाथः
५) विवृतिः - परमानन्दचक्रवर्ती
६) दीपिका - नरहरिः
७) नैषधीयप्रकाशः - नरसिंहः
८) सुखावबोधह् - जिनराजसूरिः
९) हर्षहृदया - गोपीनाथरत्नः

[2] नै.च २२/१४४

१०) गादाधरी - गदाधरः

११) चिन्तामणिः - ईशानदेवः

एवं क्रमेण त्रिंशदधिकानि व्याख्यानानि नैषधीयकाव्यस्य उपलभ्यन्ते। एकादशशतकादारभ्य इदानीम् एकविंशतितमशतकपर्यन्तं नैषधीयकाव्यसम्बद्धानि व्याख्यानानि विद्वांसः न्यरचिषुः। अस्मिन्नपि शतके राष्ट्रियसंस्कृतविश्वविद्यालयेन कोम्पल्ल-रामसूर्यनारायण-परिमिरविः इत्युभाभ्यां विद्वद्भ्यां लिखित "बाल्यसखी" इत्याख्यं व्याख्यानम् अस्य काव्यस्य प्रकाशितं वर्तते। एतेषु व्याख्यानेषु अत्यन्तं पुरातनं किञ्चित् व्याख्यानम् एतावत्कालं यावत् अप्रकाशितमेव तिष्ठति। सा व्याख्या एव "कामदुघा"।

श्रीविद्यामाधवपण्डितः - कामदुघा च

विद्यामाधवः - सर्वज्ञमाधवः इति नाम्नापि प्रसिद्धः आसीत्। कर्णाटकस्य गोकर्णमण्डलस्य गुणवन्ते ग्रामस्य विद्वानयं विद्यामाधवः दार्शनिकोऽपि, शब्दशास्त्रज्ञोऽपि सन् पञ्चमहाकाव्यानां व्याख्यानं रचयामास। अस्य विदुषः नैषधीयचरितव्याख्या एव कामदुघा। स्वयं कामदुघाव्याख्यायां परिचाययति यथा -

"यं प्रासूत वसिष्ठवंशतिलकश्रीप्रज्ञनारायणा-

चार्य कविराजकेशवबुधोद्भूता भवानी च यम्"[3] ॥ इति।

कामदुघायाः पुष्पिकायां कविराजः, प्राज्ञः, सर्वज्ञः, सुधीश्वरः इत्यादयः तस्य उपाधयः उल्लिखिताः सन्ति। विद्यामाधवस्य कालः त्रयोदश-चतुर्दशशतकयोः मध्यवर्ती इति विदुषामभिप्रायः। श्रीहर्षस्य अनन्तरकालिकः किन्तु उभयोः समये बहुभेदः नास्ति इति कारणेन नैषधकाव्यस्य आदिमव्याख्यानेषु इदमन्यतमं स्यादित्यपि अनुमीयते। अयं विद्यामाधवः ज्यौतिषिकः अपि आसीदिति कारणेन ज्योतिषशास्त्रे विद्यामाधवीयमिति अस्य कृतिः प्रसिद्धा। अनेन महाशयेन विरचितस्य नैषधीयव्याख्यायाः कामधेनुः इत्यपि क्वचित् नाम उल्लिखितं दृश्यते।

[3] कामदुघा व्याख्या नवमसर्गस्यान्तिमश्लोकः

 ISSN : 2277 - 2359

कामदुघा व्याख्या नैषधीयचरितस्य अन्याभ्यः व्याख्याभ्यः सर्वदा विशेष्यते। पदार्थकथनम्, समासकथनम्, वाक्ययोजनम्, शास्त्रान्तरविषयाणां निर्देशः इति अनेके अंशाः अस्मिन् व्याख्याने विद्यामाधवेन निरूपिताः सन्ति। विद्यामाधवः व्याकरणशास्त्रवित् इति कारणेन व्याख्यायां स्पष्टतया व्याकरणांशानां ससूत्रं व्याख्यानं परिदृश्यते। यथा चतुर्थसर्गे -

"अतितमां समपादि जडाशयं स्मितलवस्मरणेऽपि तदाननम्

अजनि पङ्गुरपाङ्गनिजाङ्गणभ्रमिकणेऽपि तदीक्षणखञ्जनः ॥"[4]

इत्यस्य व्याख्यानम् -

तस्या आननं स्मितलवस्मरणेऽपि अतितमां भृशं जडाशयं मन्दबुद्धिं समपादि। समपादि इति 'चिण् ते पदः' इति कर्तरि चिण्[5]। पञ्चमसर्गे –

यद् बभार दहनः खलु तापं रूपधेयभरमस्य विमृश्य।

तत्र भूदनलता जनिकर्त्री मा तदप्यनलतैव तु हेतुः॥ इत्यस्य व्याख्याने रूपधेयमिति भागरूपनामभ्य इति स्वार्थिको धेयप्रत्ययः[6]। एवं बहुत्र व्याख्याने स्पष्टतया ससूत्रं व्याकरणांशानामुल्लेखः दृश्यते। न केवलं व्याकरणांशानाम् अपि तु न्यायमीमांसादिदर्शनानाम्, धर्मशास्त्रस्य, काव्यान्तराणां च उल्लेखः बहुत्र विद्यामाधवेन कृतः वर्तते। श्रीहर्ष इव अयमपि प्रकाण्डपण्डित इति कारणेन कवेः इङ्गितज्ञः अयं विद्यामाधवः इति ज्ञातुं शक्यते। बहुषु स्थानेषु मल्लीनाथेन अकथितमपि अनेन निरूपितं वर्तते। एवमेव अनावश्यक स्थानेषु अधिकं व्याख्यानं निरस्तमिति अस्य व्याख्यानस्य वैशिष्ट्यमेव। यथा नवमसर्गे

दिवौकसं कामयते न मानवी नवीनमश्रावि तवाननादिदम्।

कथं न वा दुर्ग्रहदोष एष ते हितेन सम्यग्गुरुणापि शाम्यते॥ ०९.४१ ॥[7]

---

4 नै.च ४.१०

5 कामदुघाव्याख्यायाः तृतीयसर्गात् अष्टमसर्गान्तस्य सम्पादनमध्ययनञ्च। डा. सौन्दर्यलक्ष्मीः

6 नैषधीयचरितस्य श्रीविद्यामाधवकृतायाः कामदुघाव्याख्यायाः पाठसमीक्षात्मकं सम्पादनमध्ययनञ्च।

7 नै.च ९/४१

दिवौकसमिति॥ मानवी दिवौकसं न कामयत इति नवीनमिदं तवाननादश्रावीति एष दुर्ग्रहदोषो हि न केनचित् गुरुणापि कथं वा न शाम्यते।

अत्र अस्मिन् पद्ये अधिकं व्याख्यानं नास्ति किन्तु तत्रैव नवमसर्गे –

न वर्तसे मन्मथनाटिका कथं प्रकाशसूत्रावलिरोमधारिणी ।

तवाङ्गहारे रुचिमेति नायकः शिखामणिश्च द्विजराड्विदूषकः॥ ०९.११८॥[8]

नेति॥ प्रकाशरोमावलिसूत्रधारिणी त्वं मन्मथनाभिकटिका कथं न वर्तसे मन्मथं नाटयति प्रवर्तयतीति नाटिका अथ च नाटिका प्रबन्धविशेषः। यथोक्तम् "चतुरङ्का तु नाटिकेति"। सापि सूत्रधारिणा युक्ता। तव हारे नायको मणिः रुचिं दीप्तिमेति। द्विजराड्-चन्द्रः तस्य विदूषकोऽनुकारि तव शिखायामणिश्च रुचिमेति। पक्षे अङ्गहारो अङ्गविक्षेपः तत्र नायकः कथानायकः रुचिं प्रीतिमेति। द्विजराट् ब्राह्मणश्रेष्ठः विदूषकः पात्रविशेषः "विदूषको ब्राह्मणः स्यादिति भरतः" सतीदृशः शिखायां मणिर्यस्य। एवमेव मध्ये मध्ये व्यख्याकारः व्याख्यानावसरे पुराणस्य कथामपि उल्लिखति येन सहृदयानां कृते भावमवगन्तुं सरलं भवति। यथा दशमसर्गस्य एकपञ्चाशत्तमस्य श्लोकस्य व्याख्यानम्

अष्टौ तदाष्टासु हरित्सु दृष्टीः सदो दिदृक्षुर्निदिदेश देवः ।

लैङ्गीमदृष्ट्वापि शिरःश्रियं यो दृष्टौ मृषावादितकेतकीकः॥ १०.५१॥[9]

यो देवो लैङ्गीं शिवस्य सम्बन्धिनीं शिरःश्रियमदृष्ट्वापि दृष्टौ दर्शने विषये मृषा साक्षित्वेन वादिता केतकी येन सः देवस्तत्सदो दिदृक्षुः द्रष्टुमिच्छुः अष्टासु हरित्सु दिक्षु अष्टौ दृष्टिर्निदिदेश निदधे। ब्रह्माहि शिवस्य मस्तकं द्रक्ष्यामीति प्रतिज्ञाय ऊर्ध्वं गत्वा तन्मस्तकमदृष्ट्वैव दृष्टमित्युक्त्वा तत्र च केतकीकुसुमं साक्षी इत्युक्तवानिति कथा[10]। इति पौराणिकपृष्ठभूमिकामपि उल्लिख्य व्याख्याति सर्वज्ञमाधवः।

एष प्रतापनिधिरुद्गतिमान् सदाऽयं किं नाम नार्जितमनेन धनंजयेन ।

हेम प्रभूतमधिगच्छ शुचेरमुष्मान्नास्येव कस्यचन भास्वररूपसंपत्॥ १३.९॥

8 नै.च ९/११८

9 नै.च १०/५१

10 कामदुघाव्याख्या

 ISSN : 2277 - 2359

एष इति॥ एष नलः प्रतापस्य प्रभावस्य निधिरुद्गतिमान् अभ्युदयवान्। अनेन नलेन धनंजयेन कृत्वा सदायं सदानमौदार्यसमानं हितं किं नामार्जितम्। अमुष्मात् शुचेः शुद्धात्सकाशात् प्रभूतं हेमाधिगच्छालभस्व। यद्वा शुचेरस्य हेमप्रभूतमधिगच्छ जानीहि। अस्य नलस्येव कस्यापि भास्वररूपत्वं नास्तीति शेषः। भास्तेजः स्वरोवाणी रूपं सौन्दर्यमेषां संपत्प्रकषः। अग्निपक्षे तु एषोऽग्निः प्रतापस्य निधिः उद्गतिमान् ऊर्द्धज्वलनवान् अनेन धनंजयेनाग्निना सन् आय आगमो यस्य सः अयं यथा भवति तथा किं नाम वस्तुनार्जितं किं वा समाख्या नार्जितेत्यर्थः। अमुष्माच्छुचेरग्नेः सकाशाद्धेमभूतं जातमधिगच्छ "अग्नेरपत्यं प्रथितं सुवर्णम्" इति श्रुतेः अस्याग्नेरिव कस्यचन भास्वरस्य रूपस्य संपन्नास्ति[11]।

एवं श्लेषभूयिष्ठानां पद्यानामपि स्फुटव्याख्यानम्, विग्रहादीनां स्पष्टनिर्देशश्च विद्यामाधवेन कामदुघायां कृतः इति दिङ्मात्रमत्र प्रदर्शितम्। काव्यस्य त्रयोदशसर्गे तु श्रीहर्षः सरस्वतीमुखेन पञ्चनलीवर्णनमकरोत्। तस्य व्याख्यानं बहुभिः विद्वद्भिः बहुधा कृतम्। तस्य भागस्य यावदधिकसंख्यायां व्याख्यानमुपलभ्यते तावत्तत्र अर्थस्फुटता सिध्यति। कामदुघायामपि तत्र विग्रहवाक्यस्य श्लेषस्य च स्फुटतया निरूपणं वर्तते।

उपसंहारः

एवमाहत्य श्रुति-स्मृति-व्याकरण-दर्शन-ज्योतिषादीनां सर्वेषामपि उल्लेखः यथा काव्ये विहितं तथैव तस्य प्राचीनतमे कामदुघाख्ये व्याख्यानेऽपि वर्वृतति। एतादृशस्य अपूर्वस्य कामधेनु व्याख्यानस्य मातृकाः तिरुवनन्तपुरे-मद्रास् नगरे च मातृकासंग्रहालये उपलभ्यन्ते। देवनागरी, नन्दीनागरी, मलयालम्-लिपिषु प्रथमसर्गात् षोडशसर्गान्तस्य भागस्यैव व्याख्यानं मातृकासु उपलभ्यते तदग्रिमभागः नष्टः स्यादिति खेदस्य विषयः। किन्तु मल्लिनाथानन्तरं महाकाव्यानां सर्वेषां तत्रापि विशेषतया नैषधीयचरितस्य व्याख्यानम् एतावद् सुन्दरतया सुस्पष्टरूपेण उपलब्धमिति सहृदयसन्दोहस्य

---

[11] निषधीयचरितम् १३.०९ कामदुघाव्याख्या

प्रमोदस्थानम्। किन्तु विद्वदौषधम् इत्येव प्रसिद्धस्य नैषधकाव्यस्य रसपिपासूनां कृते अन्वर्थनाम्नी इयं कामदुघा एव भवतीति तु निश्चप्रचम्।

सन्दर्भग्रन्थसूची

- नैषधीयचरितम् नारायणपण्डितविरचिता नैषधप्रकाशव्याख्या ।
- नैषधीयचरितम् मल्लिनाथविरचिता जीवातु व्याख्ययोपेता ।
- कामदुघाव्याख्यायाः तृतीयसर्गात् अष्टमसर्गान्तस्य सम्पादनमध्ययनञ्च। डा. सौन्दर्यलक्ष्मीः
- वन्देमातरम् मानुस्क्रिप्ट् लैब्रेरी
- अमरकोषः -अमरसिंहः - शिवदत्तदाधिमथः (सं) चौखम्बा संस्कृतप्रतिष्ठान्, दिल्ली- ११०००७. तृतीयं संस्करणम् १९९७
- कुवलयानन्दः अप्पय्यदीक्षितः चौखम्बामुद्रणालय वाराणसी १९७६
- अष्टाध्यायी-पाणिनिः - डा. नरेश झा (सं) -चौखम्बा वाराणसी- प्रथमसंस्करणम् -२०००
- www.ashtadhyayi.com
- www.archive.org
- शब्दकल्पद्रुम Android App

ISSN : 2277 - 2359

पाणिनीयव्याकरणे द्विकर्मकधातूनां स्वरूपम्

उमेश-कुमार-पाण्डेयः
अतिथ्यध्यापकः, व्याकरणम्
केन्द्रीयसंस्कृतविश्वविद्यालयः
गुरुवायूर्-परिसरः

शोधसारः

महाभाष्यकाशिकासिद्धान्तकौमुदीप्रभृतिषु ग्रन्थेषु द्विकर्मकधातूनां व्याख्यानस्य स्वरूपं कथं वर्तते इति अध्येतृभिरवगन्तव्यमिति धिया लेखोऽयं दृष्टिपथमवतरति । अथ च नवीनानां प्राचां वैयाकरणानां द्विकर्मकधातुव्याख्याने क्वचिन्मतभेदो दृश्यते, क्वचिच्च साम्यमवलोक्यते, इत्यपि व्याकरणजिज्ञासुभिर्बोध्यम्। एतादृशाः अंशाः अत्र प्रतिपाद्यन्ते। अपि च द्विकर्मकधातुपरिगणनेऽपि केषाञ्चिदाचार्याणां परस्परं व्याख्यानपद्धतिर्भिद्यते, तादृशं वस्तुतत्त्वमत्र दर्शयितुं यत्नो विहितः।

कुञ्चिकापदानि

अकथितम्, द्विकर्मकधातवः, कारकम्।

मुख्यविषयः

द्विकर्मकधातुरित्युक्ते सति सर्वप्रथमम् अयमेव प्रश्नः मनसि जागर्ति यत् द्विकर्मकत्वं नाम किम्? के च द्विकर्मकाः धातवः? अस्मिन् प्रश्ने समुदिते सति प्रोच्यते यत् येषां धातूनां कर्मद्वयं सम्भवति ते द्विकर्मकाः धातव उच्यन्ते। तत्र च एकं मुख्यं कर्म, एकं गौणं कर्म इति गौणमुख्यकर्मभेदात् धातूनां द्विकर्मकता प्रतिपाद्यते। पाणिनिव्याकरणे केचन द्विकर्मकाः धातवः प्रसिद्धाः वर्तन्ते। ते च धातवः सिद्धान्तकौमुदीकाशिकादिग्रन्थेषु विभिन्नाभिः कारिकाभिः पठिताः सन्ति यथा – सिद्धान्तकौमुदीस्था कारिकेयम् –

 ISSN : 2277 - 2359

दुह्याच्पच्दण्ड्रुधिप्रच्छिचिब्रूशासुजिमथ्मुषाम्।
कर्मयुक् स्यादकथितं तथा स्यान्नीहृकृष्वहाम्॥[1]

कारिकायामस्यां भट्टोजिदीक्षितेन आहत्य षोडश द्विकर्मकधातव उल्लिखिताः वर्तन्ते। एतेषां योगे उपस्थितस्य विशिष्टस्य कारकस्य अविवक्षायां सत्याम् अविवक्षितस्य कारकस्य **अकथितं च**[2] इति सूत्रेण कर्मसंज्ञा विधीयते। अस्य सूत्रस्यायमाशयो वर्तते यत् अपादानादिकारकसंज्ञाभिः यस्य कारकस्य विवक्षा न कृता तस्य कारकस्य कर्मसंज्ञा स्यात् इति। अविवक्षितञ्च कीदृशमत्र इष्यते? इत्युच्यमाने सति "**कारकाणि विवक्षातः भवन्ति**" इति नियममङ्गीकृत्य **ध्रुवमपायेऽपादानम्**[3] इत्यादिसूत्रेण विहिता अपादानादिसंज्ञा यदा न विवक्षिता तदा तत्कारकम् अविवक्षितमिति प्रोच्यते, तदेव अकथितपदेन व्यवह्रियते। अस्यां दशायां तस्य अविवक्षितकारकरस्य कर्मसंज्ञा भवेत् इति कारणेन पाणिनिना सूत्रस्यास्य निर्माणं व्यधायि।

अथ च प्रकृतसूत्रस्य वृत्तौ "**अन्वर्थेयं संज्ञा**" इति पङ्क्तिबलेन दुहादिधात्वर्थकाः येऽपि अन्ये धातवः तेषामपि योगे विशिष्टस्य अविवक्षितस्य कारकस्य कर्मसंज्ञा भवति। एतेषां समेषामपि धातूनामेकं मुख्यं कर्म भवति, तस्य च **कर्तुरीप्सिततमं कर्म**[4] इत्यनेन सूत्रेण कर्मसंज्ञा विधीयते। एकञ्च गौणं कर्म भवति, गौणकर्मणश्च अकथितं च इति सूत्रेण कर्मसंज्ञा विधीयते। अकथितम्, अविवक्षितम् इति पदद्वयमेव पृथगुच्चरिते सत्यपि समानार्थकतां बिभर्ति, इत्ययमपि कश्चनविशेषोऽत्र सङ्गच्छते इति स्पष्टम्। तेषां द्विकर्मकधातूनां क्रमशः उद्धरणानि प्रस्तूयन्ते।

दुह् (प्रपूरणे) देवदत्तः गां पयो दोग्धि। वाक्येऽस्मिन् प्रयुक्तस्य दुह्-धातोः गौणं कर्म वर्तते गौः, प्रधानं कर्म अस्ति पयः। इह वाक्ये दोहनक्रियायाः गौः इति पदार्थः अपादानत्वेन विद्यते अतः गोपदार्थस्य अपादानत्वविक्षायां पञ्चमीविभक्तिरपि भवति।

---

[1] वै.सि.कौ

[2] अष्टाध्यायी – 1.4.51

[3] अष्टाध्यायी – 1.4.24

[4] अष्टाध्यायी – 1.4.49

अथ च पञ्चमीविभक्त्यन्तप्रयोगदशायां वाक्यस्वरूपमित्थं स्यात् – **देवदत्तः गोः पयः दोग्धि।** परञ्च गोपादार्थगतापादानस्य अविवक्षायां सत्यां गोपदार्थगतकारकत्वं केनापि कारकेण अकथितत्वात् अकथितं च इति सूत्रेण कर्मसंज्ञा विधीयत इत्याशयः। कर्मसंज्ञायां प्राप्तायां **कर्मणि द्वितीया**[5] इति सूत्रेण द्वितीयायाः विभक्तेर्विधानं भवति, अस्यां स्थितौ **देवदत्तः गां पयः दोग्धि** इति वाक्यस्वरूपं सम्पद्यते। तेन गोकर्मकं पयःकर्मकं दोहनमिति वाक्यार्थबोधो जायते। अपि च काशिकायामुल्लिखिता द्विकर्मकधातुकारिका इत्थं वर्तते –

दुहियाचिरुधिप्रच्छिभिक्षिचिञामुपयोगनिमित्तमपूर्वविधौ।
ब्रुविशासिगुणेन च यत् सचते तदकीर्तितमाचरितं कविना॥

इत्यनया कारिकया द्विकर्मधातवः काशिकायां परिगणिताः वर्तन्ते। अत्रायं विशेषोऽस्ति यत् काशिकाग्रन्थे भिक्ष्-धातोरपि गणना कृता अस्ति। किञ्च सिद्धान्तकौमुद्यां धातुरयं पृथक्त्वेन न परिगणितः। कथमिति चेदुच्यते यत् याच्-धात्वर्थे एव प्रकृतधात्वर्थस्याप्यन्तर्भावात्, उक्तञ्च – अन्वर्थेयं संज्ञा इति। उद्धृतायां द्विकर्मकधातुकारिकायामस्यामेकं पदमुच्चारितं यत् **“अकीर्तितम्”** अत्रोचारितस्य अकीर्तितपदस्यार्थो विद्यते अकथितम् इति। उक्तकारिकायां भिक्ष्-धातोः द्विकर्मकप्रयोगः दर्श्यते – **याचकः पौरवं गां भिक्षते,** (भिक्ष्, भिक्षायामलाभे लाभे च) वाक्येऽस्मिन् भिक्ष्-धातोः पौरवम् इति पदार्थः अपादानमस्ति, अथ च पूर्ववदेव अपादानेऽविवक्षिते सति प्रकृतसूत्रेण तस्य कर्मसंज्ञा विहिता। पक्षान्तरे यत्र अपादानं विवक्षितं भवति तत्र **ध्रुवमपायेऽपादानम्** इति सूत्रेण अपादानसंज्ञा विधीयते। अतः **याचकः पौरवात् गां भिक्षते** इत्यपि वाक्यस्वरूपं सिद्ध्यति। इति काशिकादृशा निरूपितम्। एवञ्च महाभाष्ये प्रतिपादितः द्विकर्मकधातूनां प्रकारः इत्थम्भूतः वर्तते – **तस्मात् त्रीण्येवोदाहरणानि (महाभाष्यम्)।** पौरवं गां याचते, माणवकं पन्थानं पृच्छति, पौरवं गां भिक्षते। इति भाष्यकारेण प्रकृतसूत्रस्य वाक्यत्रयं समुदाहृतम्। **अथ धातूनां ये द्विकर्मकाः तेषां कथिते लादयः आहोस्विदकथिते ? (महाभाष्यम्)** इति

[5] अष्टाध्यायी – 2.3.2

प्रश्नमुपस्थाप्य समादधति - कथिते लादयः इति। कथिते लादिभिः गुणकर्मणि षष्ठी विभक्तिः कर्तव्या। उक्ते कर्मणि लकाराः भवन्ति इत्याशयः। तथाहि – **"कथिते लादयश्चेत्स्युः षष्ठीं कुर्यात्तदा गुणे"** । कथिते यदा लादीनां विधानं भवति तत्र गौणकर्मणि षष्ठीविभक्तिर्विधीयते। यथा – गोः पयः दुह्यते, प्रकृतवाक्ये लकारेण उक्तत्वात् गौणकर्मणि षष्ठी विहिता, भाष्यवचनप्रामाण्यात्।

अथ च पदमञ्जर्यां निगदितं वर्तते यत् – **"अकथितशब्दोऽयमस्त्यप्रधाने रूढः"** तच्च यथा – अकथितोऽहमस्मिन् ग्रामे, अत्र अकथितपदस्यार्थो विद्यते अप्रधानः इति। प्रकृतसूत्रमुपस्थापयन् प्रौढमनोरमाकारः ब्रूते यत् – गां दोग्धि पयः, इति गोसम्बन्धिपयःकर्मकं दोहनमर्थः। अत्र **कर्तुरीप्सिततमं कर्म, तथा युक्तं चानीप्सितम्**[6] इति सूत्राभ्यां तु सिद्धमेव एतत्। तथा हि – त्यजनोपसर्जनं त्याजनम् इति दुह्-धात्वर्थः, दापनमङ्गीकरणं च याच्-धात्वर्थः, अस्यां स्थितौ धातूपात्तव्यापारविषयीभूतं यत् त्यजनदापनाङ्गीकारादि, तदाश्रयत्वं गवादीनां स्पष्टमेव इति। अतः अणौ कर्तुः णौ कर्मत्वस्य न्यायसिद्धत्वात् **गतिबुद्धि** इत्यादिसूत्रं नियमार्थम् इति प्राचां सिद्धान्तः। अत एव च आकडारसूत्रे अपादानमुत्तराणि गां दोग्धि पयः, इति वाक्ये परत्वात् अपादानस्य अविवक्षायां प्रकृतसूत्रेण कर्मसंज्ञा विधीयते इति भाष्यं सङ्गच्छते।

यदा तु पञ्चकमेव प्रातिपदिकार्थः, इति पक्षे स्वीकारे तु – अवधित्वस्य फलाश्रयत्वस्य च युगपदेव विवक्षायामवधिभूता या गौः तन्निष्ठः यः पयःक्षरणानुकूलो व्यापारः तद्विषयिणी गोपादिनिष्ठा प्रेरणा इत्यर्थः। तथा हि सूत्रस्य वैयर्थ्यापत्तिः इति चेत्? अस्यां स्थितौ उच्यते, कर्मणः शेषत्वविवक्षायां न माषाणामश्नीयात् इतिवत् षष्ठी प्राप्ता, तां षष्ठीं बाधितुं सूत्रमिदं चरितार्थम्। तथा सति षष्ठीवत्सम्बन्धमात्रमेवात्र द्वितीयार्थः इति। गोः क्षीरविशेषणतायां तु षष्ठी, अतः गोः पयः दोग्धि इत्यपि प्रयोगः न दोषाय। गोसम्बन्धि पयःकर्मकं दोहनमित्यर्थः। इति प्रौढमनोरमायां प्रतिपादितम्।

अथ च क्रमशः द्विकर्मकधातूनां कानिचनोदाहरणान्यत्र विव्रियन्ते – **वामनः बलिं वसुधां याचते,** प्रकृतवाक्ये याच्-धातोः प्रधानं कर्म वसुधा वर्तते कथमिति चेत्

---

[6] अष्टाध्यायी – 1.4.50

 ISSN : 2277 - 2359

याच्-धात्वर्थफलं तत्रैव तिष्ठति। अतः तद्दर्शयितुं द्वितीयाविभक्तिः प्रयुक्ता। एवमेव याच्-धात्वर्थस्य बलिः इत्यादिपदार्थः अपादानम्। अतः अपादानस्य विवक्षायां सत्यां **वामनः बलेः वसुधां याचते,** इति वाक्यं सम्पद्यते। अपि च बलिपदार्थेऽपादानस्य अविवक्षा सम्भवति। तस्यां स्थितौ बलिपदार्थे विद्यमानं कारकत्वं केनापि विशेषकारकेण नैव कथितं वर्तते। तादृशस्य अकथितस्य कारकस्य **अकथितं च,** इति सूत्रेण कर्मसंज्ञा विधीयते। कर्मसंज्ञायां जातायां **कर्मणि द्वितीया** इति सूत्रेण द्वितीयाविभक्तिश्च भवति। तथैव **तण्डुलान् ओदनं पचति,** डुपचष् (पाके) प्रकृतधातोः अर्थः भवति विक्लित्यनुकूलव्यापारः इति। अत्र पच्-धातोः प्रधानकर्म विद्यते ओदनपदार्थः, यतोहि विक्लित्यनुकूलव्यापारस्तत्रैवोत्पद्यते। अपि च तण्डुलाः ओदनस्य साधनत्वेन करणत्वेन वा वर्तन्ते। इह तण्डुलानां करणत्वे अविवक्षिते सति प्रकृतसूत्रेण कर्मसंज्ञा अभूत्।

पक्षान्तरे करणत्वविवक्षायां **साधकतमं करणम्,** इति सूत्रेण करणसंज्ञायां जातायां तृतीयाविभक्तिर्विधीयते, तथा हि तण्डुलैः ओदनं निर्वर्तयति इति वाक्यम्। **रुधिर् आवरणे – कृष्णः गां व्रजम् अवरुणद्धि**। वाक्येऽस्मिन् रुध्-धातोः प्रधानं कर्म वरीवर्ति गोपदार्थः तस्य अवरोधनं क्रियते। यत्र गोपदार्थस्य अवरोधनं विधीयमानमस्ति तस्य स्थलस्य आधारभूतत्वात् आधारोऽधिकरणम् इति सूत्रेण अधिकरणसंज्ञायां सप्तमीविभक्तिर्भवति। अतः **कृष्णः व्रजे गाम् अवरुणद्धि**, इति वाक्यमपि दृश्यते। किञ्च यस्मिन् पक्षे व्रजभूतस्य पदार्थस्य आधारसंज्ञायाः अविवक्षा यदा जायते तदा तत्रस्थं कारकं प्रकृतसूत्रेण कर्मसंज्ञया अभिधीयते।

तेन गौणकर्मणि गौणकर्मभूतस्य व्रजपदस्य कर्मसंज्ञायां द्वितीयाविभक्तिः सङ्गच्छते। **शासु-अनुशिष्टौ - गुरुः माणवकं धर्मं शास्ति**। अमुष्मिन् वाक्ये शास्-धातोः प्रधानं कर्म वर्तते धर्मपदार्थः। यमुद्दिश्यात्र धर्मः शिष्यमाणोऽस्ति तस्य सम्प्रदानसंज्ञा भवति। तेन गुरुः माणवकाय धर्मं शास्ति इति वाक्यं न दोषाय। परञ्च माणवकपदार्थस्य सम्प्रदानसंज्ञा अविवक्षिता चेत्तस्यां स्थितौ सम्प्रदानसंज्ञया अविवक्षितस्य कारकस्य प्रकृतसूत्रेण कर्मसंज्ञा भवति, तेन वाक्ये माणवकमिति द्वितीयाविभक्त्यन्तं पदं सङ्गच्छते।

 ISSN : 2277 - 2359

अत्र केचन एव द्विकर्मकधातव उद्धरणत्वेन समुल्लिख्यन्ते इति। **णीञ्(नी)प्रापणे - ग्रामीणः ग्रामम् अजां नयति,** अत्रोद्धृतवाक्ये प्रकृतधातोः अजा इत्यादिकः पदार्थः नीयमानत्वात् प्रधानं कर्म वर्तते। अजाभूतपादार्थः यत्र नीयमानः अस्ति तस्य स्थानस्य आधारत्वात् अधिकरणसंज्ञा स्यात्, अथ च अधिकरणसंज्ञायाः अविवक्षायां सत्याम् उक्तसूत्रेण कर्मसंज्ञा विहिता। परन्तु पक्षान्तरे यत्र अधिकरणसंज्ञा कथिता तत्र अधिकरणे सप्तमीविभक्तिरपि भवति। इत्थम्भूतायां स्थितौ - **ग्रामीणः ग्रामे अजां नयति** इति वाक्यमपि सिद्ध्यति। **वह्-प्रापणे देवदत्तः ग्रामम् अजां वहति।** अत्रापि वाक्ये वह्-धातोः प्रधानं कर्म वर्तते अजा इत्यादिः उह्यमानपदार्थः। यत्र च अजाभूतपदार्थः उह्यते तस्य स्थानविशेषस्य आधारत्वात् अधिकरणसंज्ञापि प्राप्तास्ति। परन्तु ग्रामभूतस्य आधारस्य अधिकरणसंज्ञाविशेषेण अविवक्षितत्वात् अकथितं च, इति सूत्रेण कर्मसंज्ञा विधीयते। तेन ग्राममिति पदे द्वितीया विभक्तिर्विहिता, एवञ्च यत्र अधिकरणसंज्ञा विवक्षिता तत्र देवदत्तः ग्रामे अजां वहति इति वाक्यमपि सेत्स्यति।

द्विकर्मकधातूनां कर्मणि प्रयोगविमर्शः

कर्मणि द्विकर्मकधातूनां प्रयोगे लकारः गौणकर्मणि अथवा मुख्यकर्मणि भवेत्? इत्युक्ते सति प्रोच्यते – कर्मणि प्रयोगे केवलमेकस्यैव कर्मणः लकारेण अभिधानं सम्भवति। यस्य कर्मणः लकारेणाभिधानं क्रियते तस्य प्रथमाविभक्त्या निर्देशः क्रियते। सन्दर्भेऽस्मिन् काचित्प्रसिद्धा पङ्क्तिर्वर्तते - **गौणे कर्मणि दुह्यादेः प्रधाने नीहृकृष्वहाम्।**

दुहादीनां द्वादशानां धातूनां कर्मणि प्रयोगे लकारप्रत्ययेन “अकथितं च” इत्यनेन यस्य कर्मसंज्ञा विहिता तस्य निर्देशः भवति। अतः गौणकर्मणि प्रथमाविभक्तिर्विधीयते, मुख्यकर्मणि च द्वितीयाविभक्तिर्भवति। नीप्रभृतीनां चतुर्णां धातूनां कर्मणि प्रयोगे प्रधानकर्मणि लकाराः निर्दिष्टाः, तत्र च प्रधानकर्मणः प्रथमाविभक्त्या निर्देशो भवति। कानिचन उद्धरणान्यत्र प्रस्तूयन्ते – **दुह्(प्रपूरणे) देवदत्तेन गौः पयः दुह्यते।** वाक्येऽस्मिन् गौणकर्मणि गौः इति पदे प्रथमाविभक्तिः, अथ च प्रधानकर्मणः पयः इति पदस्य द्वितीयाविभक्त्या निर्देशोऽस्ति। **याच् – वामनेन बलिः वसुधां याच्यते,** एतस्मिन् वाक्ये गौणकर्मणि बलिः इत्यत्र प्रथमाविभक्तिः परञ्च

 ISSN : 2277 - 2359

मुख्यकर्मणि वसुधामित्यत्र द्वितीयाविभक्तिः विद्यते। इत्थमेव **मुष्** इति पर्यन्तं गौणकर्मणः प्रथमाविभक्त्या निर्देशः मुख्यकर्मणि च द्वितीयाविभक्तिर्निर्दिश्यते। अपि च **णीञ्(प्रापणेः) ग्रामीणेन अजा ग्रामं नीयते।** प्रयुक्तवाक्ये मुख्यकर्मणः प्रथमायाः विभक्तेः विधानम् अथ च गौणकर्मणि द्वितीयाविभक्तिर्विहिता। इति पाणिनीयव्याकरणे द्विकर्मकधातूनां स्वरूपं विद्यते।

शोधनिष्कर्षः

अकथितं च, इति पाणिनीयसूत्रमाधृत्य अपादानादिविशेषैरविवक्षितस्य कारकस्य स्वरूपं कथं ज्ञातव्यमिति लेखेऽस्मिन् प्रास्तूयत। द्विकर्मकधातूनां वाक्यप्रयोगस्य विभिन्नानि स्वरूपाण्यत्र निरूपितानि विद्यन्ते। अभिहिते कर्मणि, अनभिहिते च कर्मणि लादयः कुत्र भवन्ति, इत्यादिकमपि सङ्क्षेपेण प्रतिपादयितुं चेष्टा विहिता। विशिष्य द्विकर्मकधातूनां कर्तरि प्रयोगाः, कर्मणि च प्रयोगाः अत्र विस्तरेण न्यरूप्यन्त। एवमेव विविधलकारेषु प्रायशः वाक्यस्वरूपमत्र प्रदर्शितमस्ति। महाभाष्यकारेण द्विकर्मकधातुव्याख्याने कति द्विकर्मकधातवः अङ्गीकृताः, सिद्धान्तकौमुद्याञ्च भट्टोजिदीक्षितेन कीदृशी व्याख्या व्यधायि, इत्यादिकं प्रकृतशोधलेखे चिन्तितम्। अतः महाभाष्यकारप्रभृतीनां विविधाचार्याणां चिन्तनममुष्मिन् द्विकर्मधातुव्याख्याने स्फुटीकृतमिति।

सन्दर्भग्रन्थसूची

- पातञ्जलमहाभाष्यम्
- काशिकावृत्तिः
- वैयाकरणसिद्धान्तकौमुदी
- पदमञ्जरी
- न्यासः

 ISSN : 2277 - 2359

सृष्टिक्रमविमर्शः

भोजराजः. टि
सहायकाचार्यः, अमृतदर्शनविभागः
अमृतविश्वविद्यालयः, कोयम्बत्तूरु

शोधसारः

अयं शोधलेखः पुराणोक्तसृष्टिक्रमस्य दार्शनिकस्वरूपं समग्रतया विमृशति। अत्र पञ्चलक्षणात्मकदशलक्षणात्मकपुराणेषु प्रतिपादिताः प्राकृत-वैकृत-कौमार-ब्राह्मी-मानसी-रौद्रीप्रभृतयः सृष्टिभेदाः सांख्य-आगमवेदान्तदृष्ट्या समन्वयेन विवेचिताः। प्राकृतसर्गे कारणतत्त्वानाम्, वैकृतसर्गे स्थूलजगतः तथा प्राणिवैचित्र्यस्य, कौमारसर्गे ज्ञानवैराग्यप्रधाननिवृत्तिधर्मस्य, ब्राह्मीसृष्टौ विष्ण्वधिष्ठितहिरण्यगर्भब्रह्मणः सृजनकार्यस्य, मानसीसृष्टौ संकल्पमात्रजन्यसृष्टेः, रौद्रीसृष्टौ संहारनियमनशक्तेः तात्त्विकमहत्त्वं स्पष्टीकृतम्। विशेषतः वेदान्तदृष्ट्या मायोपहितं ब्रह्मैव अभिन्ननिमित्तोपादानकारणं भवति इति सिद्धान्तः पुराणसृष्टिवर्णनेषु निहितः इति दर्शितम्। एतेन शोधेन पौराणिकी सृष्टिप्रक्रिया न केवलं भौतिकोत्पत्तिविवरणरूपा, अपि तु लीलात्मकसाधनपरामोक्षोपयोगिनी दार्शनिकव्यवस्था इति निष्कर्षः स्थाप्यते।

कुञ्चिकापदानि

सर्गः, प्राकृतसर्गः, वैकृतसर्गः, भूतादिसर्गः, वेदान्तप्रक्रिया।

भूमिका

पुराणपरम्परायां सृष्टिविचारः अत्यन्तं प्रमुखः विषयः। पञ्चलक्षणात्मकानि दशलक्षणात्मकानि च पुराणानि यद्यपि विषयवैविध्येन प्रवर्तन्ते, तथापि तेषु सर्वेषु **सर्ग एव प्रधानः** इति स्पष्टं दृश्यते। अयं सर्गविचारः मूलतः सांख्यशास्त्रस्य तत्त्वव्यवस्थया

 ISSN : 2277 - 2359

अनुप्राणितः, वेदान्तशास्त्रेण च समन्वितः सन् पुराणेषु **नवविधः सर्गः** इति रूपेण निरूपितः ।[1]

एषः सर्गभेदः केषुचित् पुराणेषु विशेषतः पद्मपुराणादिषु **प्राकृत-वैकृत-मिश्र** इति **त्रिविधरूपेण** आदौ निर्दिष्टः, पश्चात् तस्यैव विस्तारितरूपेण नवधा विवेचनं कृतम् ।[2] अत्र प्राकृतसर्गः, वैकृतसर्गः, मिश्रसर्गश्च (कौमारसर्गरूपेण) सृष्टिक्रमस्य मूलाधारत्वेन स्वीकृताः ।

प्राकृतसर्गे मूलाप्रकृतेः तथा महदादिप्रकृतिविकृतिसमूहस्य परिणामरूपा सृष्टिः निरूप्यते। अस्मिन् महत्तत्त्वस्य (बुद्धितत्त्वस्य) प्रथमसर्गत्वम्, तदनन्तरं तन्मात्रात्मकभूतसर्गः, ततः इन्द्रियसर्गः इति त्रैविध्यं प्रतिपाद्यते ।[3] अयं सर्गः ब्रह्मसर्गः, बुद्धिसर्गः, विद्यासर्गः इत्यादिभिः नामभिः अपि पुराणेषु निर्दिश्यते, यतः अत्र सृष्टेः कारणभूतं सूक्ष्मतत्त्वजालं प्राधान्येन विवक्षितम् ।

वैकृतसर्गे तु पञ्चतन्मात्रोत्पन्नपञ्चमहाभूतैः तथा इन्द्रियैः सह **प्राणिनां प्रत्यक्षव्यवहारयोग्यरूपेण सृष्टिः** निरूप्यते। अत एव अयं सर्गः “प्राणिसर्गः” इति कथ्यते। अत्र वृक्षादिसर्गः, तिर्यक्सर्गः, देवसर्गः, मानुषसर्गः, अनुग्रहसर्गश्चेति पञ्चभेदाः दर्शिताः ।[4] एतेषु सर्गेषु जीववैचित्र्यम्, गुणभेदः, कर्मानुसारित्वं च स्पष्टतया प्रकाश्यते। प्राकृतवैकृतयोः उभयोः स्वरूपः **कौमारसर्गः** अन्तिमः मिश्रसर्गः इति स्वीकृतः। अयं सनत्कुमारसम्बद्धः सर्गः सन्, देवत्व–मानवत्वयोः, ध्यानजन्यत्व–भगवज्जन्यत्वयोः च द्वैधीभावं बिभर्ति। अतः अयं सर्गः न केवलं तत्त्वतः, अपि तु आध्यात्मिकदृष्ट्यापि विशेषमहत्त्वं वहति ।[5] भागवतपुराणे तु अयं सर्गः उभयात्मकत्वेन पृथङ्-निर्दिष्टः, यत्र षट् प्राकृताः, त्रयो वैकृताः, एकः कौमारसर्गः इति दशधा सृष्टिव्यवस्था दर्शिता।

---

[1] विष्णुपुराणम् 1.2; भागवतपुराणम् 3.5

[2] पद्मपुराणम्, सृष्टिखण्डः

[3] सांख्यकारिका 22–27; भागवतपुराणम् 3.26

[4] भागवतपुराणम् 3.10; मात्स्यपुराणम् 2–3

[5] भागवतपुराणम् 3.12; सनत्कुमारसंवादः

ISSN : 2277 - 2359

एवं पुराणेषु सृष्टिक्रमविमर्शः केवलं भौतिकोत्पत्तिवर्णनं न भवति, किन्तु सः **सांख्य–वेदान्त–आगमिकदृष्टीनां समन्वितः दार्शनिकप्रपञ्चः** भवति, यत्र सृष्टिः ईश्वराश्रया, अर्थपूर्णा, तथा मोक्षमार्गोपयोगिनी च निरूप्यते।[6]

प्राकृतसर्गः

पुराणोक्तसृष्टिक्रमेषु **प्राकृतसर्गः** सर्वसर्गाणां मूलाधारभूतः इति स्वीक्रियते। "प्रकृति" इति पदेन अत्र **मूलाप्रकृतिः** तथा तस्याः परिणामरूपाः **महदादयः सप्त तत्त्वानि** (महत्, अहङ्कारः, पञ्चतन्मात्राः) गृह्यन्ते। एतेषां समष्ट्या या सृष्टिः जायते, सा **प्राकृतसर्गः** इति कथ्यते।[7] अयं सर्गः प्रत्यक्षजीवोत्पत्तेः पूर्वं स्थितः सूक्ष्मतत्त्वात्मकः सन्, कारणसृष्टिरूपेण पुराणेषु प्रतिपादितः। प्राकृतसर्गस्य **त्रिविधत्वं** शास्त्रेषु प्रसिद्धम् – (१) महत्सर्गः, (२) भूतसर्गः, (३) इन्द्रियसर्गः।

(१) महत्सर्गः

प्राकृतसर्गेषु **महत्सर्गः प्रथमः**। अत्र "महत्" इति शब्देन **बुद्धितत्त्वम्** उच्यते, यत् सांख्ये प्रकृतेः प्रथमः परिणामः स्वीक्रियते।[8] अस्यैव तत्त्वस्य पुराणेषु "ब्रह्म" इति नामापि दृश्यते; अत एव अयं सर्गः **ब्रह्मसर्गः, बुद्धिसर्गः, विद्यासर्गः** इत्यादिभिः संज्ञाभिः अभिधीयते।[9] महत्सर्गे बुद्ध्यात्मकं सार्वत्रिकं तत्त्वं प्रादुर्भवति, यतः ज्ञानशक्तिः, निर्णयशक्तिः, सर्गप्रवृत्तेः मूलप्रेरणा च उत्पद्यते। अयं सर्गः कारणरूपेण अन्येषां सर्वेषां सर्गाणाम् अधिष्ठानत्वेन तिष्ठति।

(२) भूतसर्गः

महत्सर्गानन्तरं **भूतसर्गः** जायते। अत्र "भूत" इति पदेन **पञ्च तन्मात्राः** शब्द-स्पर्श-रूप-रस-गन्धाः गृह्यन्ते, न तु स्थूलमहाभूतानि।[10] तासां तन्मात्राणां सृष्टिः एव

---

[6] ब्रह्मसूत्रभाष्यम् (शाङ्करभाष्यम्), 2.1.14; नारदपुराणम्

[7] विष्णुपुराणम् 1.2.19–21

[8] सांख्यकारिका 22

[9] भागवतपुराणम् 3.26.1–4

[10] सांख्यकारिका 26–27; मात्स्यपुराणम् 2.6

भूतसर्गः इति कथ्यते। अयं सर्गः सूक्ष्मवस्तुनिर्माणरूपः सन्, स्थूलसृष्टेः पूर्वपीठिकां रचयति। पुराणेषु अपि एषः सर्गः महत्तत्त्वोत्पत्त्यनन्तरमेव निरूपितः, यतः बुद्ध्यात्मककारणात् विषयात्मकसूक्ष्मतत्त्वानां प्रादुर्भावः क्रमिकः इति दार्शनिकसामञ्जस्यं दृश्यते।

(३) इन्द्रियसर्गः

प्राकृतसर्गेषु तृतीयः **इन्द्रियसर्गः**। अत्र पञ्चज्ञानेन्द्रियाणि, पञ्चकर्मेन्द्रियाणि, उभयात्मकं मनश्च एतेषां सृष्टिः प्रतिपाद्यते।[11] अस्य सर्गस्य "**वैकारिकसर्गः**" इति अपि नाम प्रचलितम्, यतः अत्र अहङ्कारस्य वैकारिकांशात् इन्द्रियाणाम् उत्पत्तिः स्वीक्रियते। इन्द्रियसर्गे जीवव्यवहारस्य साधनभूतानि करणानि निर्मीयन्ते, येन जीवः विषयग्रहण–कर्मानुष्ठान–अनुभवप्रक्रियासु प्रवृत्तः भवति। अतः अयं सर्गः सूक्ष्मसृष्टौ अत्यन्तं महत्त्वपूर्णः, कारणं विना इन्द्रियव्यवस्थां न प्राणिव्यवहारः सम्भवति।

एवं **प्राकृतसर्गः** सम्पूर्णतः सूक्ष्मकारणात्मकः सन्, प्रकृतिपरिणामरूपतत्त्वत्रयस्य (बुद्धि–तन्मात्रा–इन्द्रिय) व्यवस्थितं निरूपणं करोति। पुराणेषु अयं सर्गः सांख्यदर्शनसिद्धान्तैः सुस्पष्टं सामञ्जस्यं वहति, तथापि तत्र ईश्वराधिष्ठानस्य स्पष्टस्वीकारेण सः वेदान्तानुकूलतामपि प्राप्नोति।[12]

अन्ये सर्गाः

अत्र पुराणोक्तसृष्टिक्रमेषु **वैकृतसर्गः, कौमारसर्गः, ब्राह्मी–मानसी–रौद्रीसृष्टयः** इत्येताः प्रमुखाः प्रक्रियाः समग्रतया संक्षेपेण निरूप्यन्ते। प्राकृतसर्गानन्तरं प्रवर्तमाने वैकृतसर्गे पञ्चतन्मात्रोत्पन्नैः पञ्चमहाभूतैः तथा इन्द्रियैः सह स्थूलजगतः प्रत्यक्षव्यवहारयोग्यरूपेण विकासः दृश्यते। अस्य सर्गस्य वृक्षादि–तिर्यक्–देव–मानुष–अनुग्रहभेदाः जीववैचित्र्यम्, गुणत्रयप्रधानत्वम्, कर्मफलभोगव्यवस्थां च सूचयन्ति।

---

[11] भागवतपुराणम् 3.26.29–31

[12] ब्रह्मसूत्रभाष्यम् (शाङ्करभाष्यम्), 2.1.3

ISSN : 2277 - 2359

अयं सर्गः केवलं भौतिकसृष्टिवर्णनं न, अपि तु जीवेषु भाव–गुण–प्रवृत्तिनियमनस्य दार्शनिकव्यवस्थां प्रकाशयति, यतः एतेनैव संसारव्यवहारस्य आधारः प्रतिष्ठाप्यते।

एतस्मात् परं **कौमारसर्गः** प्राकृत–वैकृतयोः उभयात्मकः सन् सृष्टिप्रवृत्तेः निवृत्तिधर्मेण सह संयोगं दर्शयति। सनक–सनन्दन–सनातन–सनत्कुमाररूपैः मानसपुत्रैः ज्ञाननिष्ठा, वैराग्यम्, ब्रह्मचिन्तनं च प्रतिष्ठाप्यते, ये सृष्टेः विस्तारं न स्वीकृत्य मोक्षमार्गस्य आदर्शं स्थापयन्ति। अयं सर्गः पुराणदृष्ट्या सृष्टेः परमप्रयोजनं सूचयति यत् जगत् न केवलं भोगाय, किन्तु आत्मविद्योपलब्धये इति। अत एव भागवतादिषु कौमारसर्गस्य पृथक् गणना तस्य विशेषदार्शनिकमहत्त्वं सूचयति।

ततः **ब्राह्मी, मानसी, रौद्री** इत्येताः सृष्टयः सृष्टेः बह्वायामित्वं स्पष्टयन्ति। ब्राह्मीसृष्टौ विष्ण्वधिष्ठितहिरण्यगर्भब्रह्मणः माध्यमेन लोक–देव–प्राणीव्यवस्था तथा गुणत्रय–कालचक्रसम्बन्धः प्रदर्श्यते। मानसीसृष्टौ संकल्पध्यानमात्रेण सृष्टेः सम्भवः प्रतिपाद्यते, यत्र मनः ईश्वरसृजनशक्तिरूपेण व्यवह्रियते; रौद्रीसृष्टौ तु उग्रशक्तेः, तपः, संहार–नियमनस्य च अनिवार्यता दर्श्यते, यत्र रुद्रः केवलं नाशकर्ता न, अपि तु सृष्टिसन्तुलनस्य नियामकः भवति। एवमेताः सर्वाः प्रक्रियाः समन्वितरूपेण पुराणेषु सृष्टिं लीलात्मिकाम्, साधनभूमिम्, मोक्षोपयोगिनीं च प्रतिपादयन्ति।

विविधमतानुसारं सृष्टिप्रक्रियासमीक्षा

पुराणोक्तसृष्टिविचारः एकस्मिन् एव दर्शने न सीमितः। सः **सांख्यस्य तत्त्वव्यवस्थाम्, वेदान्तस्य ब्रह्मकारणवादम्, न्यायवैशेषिकयोः परमाणुवादम्, योगस्य ईश्वरसंकल्पतत्त्वम्**, तथा **आगमानां शिवशक्त्यैक्यसिद्धान्तम्** इत्येतान् सर्वान् समन्वयेन स्वीकरोति। अतः सृष्टिप्रक्रियाया विवेचनं मतभेदानुसारेण अवश्यं करणीयम्।

(१) सांख्य–योगशास्त्रीयसृष्टिः

सांख्यदर्शने **प्रकृतिः** तथा **पुरुषः** इति द्वे अनादिनी स्वतन्त्रतत्त्वे स्वीकृते। तयोः पङ्ग्वन्धवत् संयोगात् प्रकृतेः परिणामक्रमेण **महत्** → **अहङ्कारः** → **पञ्चतन्मात्राः** →

पञ्चमहाभूतानि इति सृष्टिः प्रवर्तते।[13] अहङ्कारः त्रिविधः सात्त्विकः, राजसः, तामसः; तेषु सात्त्विकात् इन्द्रियगणः, तामसात् तन्मात्राः, राजसः तु उभयसाधकः। अत्र **पञ्चविंशतितत्त्वव्यवस्था** स्वीक्रियते।[14] योगदर्शने अयं एव क्रमः, किन्तु तत्र **ईश्वरतत्त्वस्य विशेषस्वीकारः** अस्ति; अतः योगे तत्त्वसंख्या षड्विंशतिः इति कथ्यते।[15]

(२) न्याय–वैशेषिकदृष्ट्या सृष्टिः

न्यायवैशेषिकयोः सृष्टिः **ईश्वरेच्छया प्रवृत्तपरमाणुसंयोगरूपा**। ईश्वरस्य संकल्पेन परमाणुषु क्रिया जायते; द्व्यणुक–त्रसरेणु–क्रमेण स्थूलमहाभूतानि उत्पद्यन्ते।[16] ततः अण्डज–पिण्डज–स्वेदज–उद्भिज्ज इति **चतुर्विधप्राणिसृष्टिः** प्रवर्तते। अत्र सृष्टिः पूर्णतः **आधिभौतिक–कारणप्रधानरूपा**, ईश्वरः तु निमित्तकारणत्वेन स्वीकृतः।

(३) वेदान्तदृष्ट्या सृष्टिः

वेदान्ते **ब्रह्मैव अभिन्ननिमित्तोपादानकारणम्**। माया–अविद्याशक्तिसहितं ब्रह्म, प्राणिकर्मसहकृतं सन्, "बहुस्याम् प्रजायेय" इति संकल्प्य सृष्टिं प्रवर्तयति।[17] आकाशादीनि पञ्चमहाभूतानि (अपञ्चीकृत–पञ्चीकृतभेदेन), इन्द्रियाणि, अन्तःकरणचतुष्टयम्, प्राणाः, लिङ्गशरीरम्, स्थूलशरीरं च क्रमशः उत्पद्यन्ते।[18] श्रुतयः सृष्टेः कर्तृत्वं ब्रह्मण एव स्थापयन्ति – *"यतो वा इमानि भूतानि जायन्ते..."* (तैत्तिरीयोपनिषद्) इत्यादि। अतः वेदान्ते सृष्टिः **चैतन्यप्रधान–ईक्षितिसंवलिता**।

(४) आगमिक–शैवदृष्ट्या सृष्टिः

शैवागमेषु सृष्टिः **अविभक्तशिवशक्तिरूपात् परतत्त्वात्** प्रवर्तते। शिवः स्वलीलया शक्तिं पृथक् अवभास्य आत्मप्रतिबिम्बं पश्यति; ततः शिव–शक्तितत्त्वद्वयं, सदाशिव–

---

13 सांख्यकारिका 21–27

14 ईश्वरकृष्णकृतसांख्यकारिका, तत्त्वविवेकः

15 योगसूत्रम् 1.24; व्यासभाष्यम्

16 वैशेषिकसूत्रम् 5.1; न्यायसूत्रभाष्यम्

17 तैत्तिरीयोपनिषद् 2.6; 3.1

18 छान्दोग्योपनिषद् 6.1.3; ब्रह्मसूत्रभाष्यम् 2.1

 ISSN : 2277 - 2359

ईश्वर–शुद्धविद्या इत्यादितत्त्वक्रमः विकसितः।[19] अत्र सृष्टिः केवलं भौतिकोत्पत्तिः न, अपि तु **अनुभव–चैतन्य–स्वातन्त्र्यप्रकाशनरूपा**। रौद्रीसृष्ट्यादीनां स्थानं अत्र विशेषतया संगच्छते।

(५) पुराणीयसमन्वयः

पुराणेषु एते सर्वे मताः **विरोधेन न**, किन्तु **समन्वयेन** गृह्यन्ते। सांख्यस्य तत्त्वक्रमः स्वीकार्यते, किन्तु सः **सेश्वरः** कृतः; वेदान्तस्य ब्रह्मकारणवादः प्रतिष्ठाप्यते; आगमानां शिवशक्त्यैक्यं लीलारूपेण समाहितं भवति।[20] अतः पौराणिकी सृष्टिप्रक्रिया **स्वतन्त्रा**, **समन्वितवेदान्तप्रधान** तथा **दर्शनान्तरानुगृहीता** इति निष्कर्षः।

निष्कर्षः, उपसंहारश्च

अनेन सृष्टिक्रमविमर्शेन स्पष्टतया अवगम्यते यत् **पौराणिकी सृष्टिप्रक्रिया** न केवलं भौतिकोत्पत्तिवर्णनरूपा, अपि तु **दार्शनिक–आध्यात्मिक–तत्त्वमीमांसात्मकसमन्वययुक्ता** एकं समग्रं विश्वदर्शनं प्रस्तौति। पञ्चलक्षणात्मक–दशलक्षणात्मकपुराणेषु सर्गस्य प्रधानत्वं यत् प्रतिपादितं तत् सांख्यशास्त्रस्य तत्त्वक्रमेण अनुप्राणितम्, वेदान्तशास्त्रस्य ब्रह्मकारणवादेन च अनुमोदितं दृश्यते।

प्रथमं **प्राकृतसर्गे** मूलाप्रकृतेः परिणामरूपेण महदादितत्त्वानां सृष्टिः निरूपिता, या कारणसृष्टिरूपेण समस्तजगतः बीजभावं वहति। द्वितीयं **वैकृतसर्गे** तैरेव सूक्ष्मतत्त्वैः स्थूलजगतः, प्राणिनां देवतानां मनुष्याणां च प्रत्यक्षव्यवहारयोग्यरूपेण सृष्टिः प्रदर्शिता। उभयोः सेतुरूपेण स्थितः **कौमारसर्गः** तु निवृत्तिधर्मस्य, ज्ञानमार्गस्य, ब्रह्मविद्यायाः च पौराणिकप्रतिष्ठां सूचयति। तदनन्तरं **ब्राह्मी, मानसी, रौद्री** इत्यादयः सृष्टिविशेषाः दर्शयन्ति यत् पुराणेषु सृष्टिः केवलं एकरेखीयप्रक्रिया न, किन्तु **गुणत्रयात्मक–मानसिक–आगमिकशक्तिसंवलिता बह्वायामी प्रक्रिया** इति। ब्राह्मीसृष्टौ विष्ण्वधिष्ठितहिरण्यगर्भब्रह्मणः माध्यमेन लोक–प्राणी–देवताव्यवस्था प्रतिष्ठाप्यते;

[19] कामिकागमः; मृगेन्द्रागमः

[20] विष्णुपुराणम् 1.2.24; भागवतपुराणम् 3.26

मानसीसृष्टौ संकल्प–ध्यानमात्रेण सृष्टेः सम्भवः प्रतिपाद्यते; रौद्रीसृष्टौ तु संहार–नियमन–योगप्रधानशक्तेः अनिवार्यता प्रकाश्यते।

विविधदर्शनानां समीक्षायामपि एतदेव निष्पद्यते यत् पौराणिकी सृष्टिप्रक्रिया **सांख्यस्य निरीश्वरवादं परित्यज्य सेश्वररूपेण**, वेदान्तस्य अभिन्ननिमित्तोपादानकारणवादं स्वीकृत्य, आगमानां शिवशक्त्यैक्यसिद्धान्तेन सह सामञ्जस्यं स्थापयति। अतः पौराणिकं सांख्यं कापिलसांख्यात् विलक्षणं, वेदान्ताभिमुखं, भक्त्युपासनासाध्यं च भवति। समग्रतया विचार्यमाणे सति, पौराणिकी सृष्टिदृष्टिः जगत् **लीलारूपम्, साधनभूमिम्, मोक्षोपयोगिनं च** मन्यते। सृष्टिः न केवलं कर्मभोगाय, अपि तु **ज्ञानोत्पत्तये, वैराग्यप्रबोधाय, ब्रह्मसाक्षात्कारसाधनाय च** प्रवर्तते इति एषः अस्य विमर्शस्य अन्तिमः सिद्धान्तः। एतादृशेन समन्वितेन सृष्टिविचारेण पुराणानि भारतीयदर्शनपरम्परायाम् अद्वितीयं स्थानं लभन्ते।

ग्रन्थाधमर्ण्यम्

- विष्णुपुराणम्
- भागवतपुराणम्
- ब्रह्मसूत्रशाङ्करभाष्यम्। मोतीलाल बनारसीदास प्रकाशनम् । २०१० ।
- कामिकागमः
- सांख्यकारिका
- योगसूत्रम्
- उपनिषदः
- पद्मपुराणम्

 ISSN : 2277 - 2359

शाब्दबोधे अभेदैकत्वसंख्यानिर्णयः

उज्ज्वलः एस्
अतिथ्यध्यापकः
केन्द्रीयसंस्कृतविश्वविद्यालयः
गुरुवायूर्-परिसरः

शोधसारः

शाब्दबोधः इति अतिविस्तृतोऽयं प्रपञ्चः। यश्च अवश्यं सर्वैः अपि विद्वद्भिः बुधैः परिशीलनीयः तथा परिष्कर्तव्यत्वेन दृष्टश्च। तत्र शब्देन जायमाने बोधे के के विषयत्वेन अन्वयं प्राप्नुवन्ति इति विषयम् अधिकृत्यैव बहवः विसंवादाः विसंप्रकीर्णताश्च दृष्टाः। सत्स्वपि तेषु विसंवादेषु सतीष्वपि तासु विसम्प्रर्कीर्णतासु बहुभिः दार्शनिकैः भाष्यकारैः वार्तिककारैः बहुत्र ऐकमत्यप्रयोजकविचाराः तत्र प्रस्तुताः।

तेषु विषयेषु विशिष्य वैयाकरणानां तथा मीमांसकानां मते कः आशयः इति प्रबन्धेस्मिन् प्रस्तूयते। विशिष्य भूषणसारे अमुम् विषयम् अधिकृत्य विचारः कृतो वर्तते। वृत्तिप्रसङ्गात् अभेदैकत्वसङ्ख्यानिर्णयः कर्तुं शक्यते इति आदौ तस्मिन् ग्रन्थे प्रतिज्ञातम्। कश्च सः प्रसङ्गः इति आकङ्क्षायाम् अत्र सङ्गतेः निरुपणात् प्राक् आशङ्का एका कृता। प्रातिपदिकस्य निरूपणे तद्घटकस्यैव निरुपणं कर्तव्यम्। तथापि प्रकृते अत्र अर्थविशिष्टवृत्तिनिरुपणस्यापि प्रसङ्गः अस्ति इत्यतः तस्य उपोद्घातसङ्गत्या आरम्भः अत्र स्वीकृतः इति एतद्विषये विचारः कृतो वर्तते। महाभाष्येपि एतद्विषये विचारः दृश्यते।

कूटशब्दाः

शाब्दबोधः, अभेदैकत्वसंख्या, त्रित्वम्, वृत्तिः, सत्ता, बहुत्वम्, उपसर्जनम्।

विश्लेषणम्

“समर्थः पदविधिः”[1] इति सूत्रे भाष्ये एकार्थीभावकृतविशेषोपपादाने सङ्ख्याविशेषावगतिर्भवति इति वाक्ये राज्ञः पुरुषः राज्ञोः पुरुषः राज्ञां वा पुरुषः इति

---

[1] समर्थः पदविधिः २.१.१ - पदसम्बन्धी यो विधिः स समर्थाश्रितो बोध्यः

समासो न भवति राजपुरुषः इति उक्तम्। समासे उपसर्जनपदानि अन्तर्भूतस्वार्थं प्रधानार्थम् अभिदधति इत्यभेदैकत्वसङ्ख्यां गमयन्ति इति तत्र कैयटस्य वचनमस्ति। वृत्तौ हि उपसर्जनपदेभ्यः अभेदैकत्वसङ्ख्या सर्वदा प्रतीयते इति कैयटः अत्र अवोचत्। तत्र प्रश्नः। कः नाम अत्र अभेदैकत्वसङ्ख्या इति चेत् अत्र केचित्काराः वदन्ति। तत्र वृत्तिसामान्ये वृत्तित्वावच्छिन्ने उपसर्जनपदानि सत्तार्थाभिधायकानि भवन्ति। तस्मात् कारणात् सर्वत्रापि वृत्तौ संख्यायोगः आवश्यकः भवति। परन्तु समासादिविचारेषु राजपुरुषः इति षष्ठीतत्पुरुषसमासे उपसर्जनपदे एकत्व द्वित्व- त्रित्वादि भेदेन सङ्ख्याप्रतीतिः न भवति। राज्ञः पुरुषः इत्यत्र एकत्वसंख्यायाः वा राज्ञोः पुरुषः इत्यत्र द्वित्वत्वसंख्यायाः वा राज्ञां पुरुषः इत्यत्र त्रित्वसंख्यायाः वा प्रतीतिर्नास्ति। अतः कारणात् सर्वसंख्याविशेषाणाम् एकत्वद्वित्वत्रित्वादीनां संसर्गरुपं सर्वानुगतं सामान्यसङ्ख्यारुपम् एकम् अस्ति इति अत्र अनुमीयते। सा एव अभेदैकत्वसंख्या इति अर्थः। तदेव अभेदैकत्वम्।

अभेदैकत्वम् इत्यत्र अभेदः एकत्वमित्यस्ति अत्र अभेदः नाम न भेदः अभेदः। भेदः नाम सङ्ख्यादीनाम् - एकद्व्यादिसङ्ख्यादीनां मध्ये यः परस्परः विरोधः अस्ति सः भेदः यस्यां नास्ति अर्थात् यस्यां सङ्ख्यायां द्वित्वादिसङ्ख्याः स्वविरोधं परित्यज्य वर्तन्ते सा संङ्ख्या इति अर्थः। तर्हि अभेदसङ्ख्या इत्येव वक्तुं शक्यते खलु अभेदैकत्वम् इति एकत्वस्यापि लक्षणे निवेशनं कुतः कृतम् इति अत्र प्रश्नः आयाति। प्रथमातिक्रमणे मानाभावः इति न्यायेन उपस्थितायाः एकत्वसङ्ख्यायाः परित्यागे मानं नास्ति इत्यतः अभेदेषु सङ्ख्याविवक्षायाम् एकत्वमेव तत्र अभेदपदेन सह अन्वयं प्राप्नोति। किञ्च “कपिञ्जलान् आलभेत”[2] इति वाक्ये बहुवचने श्रुतेपि प्रकृते तादृशबहुत्वबोधकसङ्ख्याः याः वर्तन्ते तासु त्रित्वसङ्ख्यायाः एव प्रथमम् उपस्थतिर्भवति। त्रित्वप्रभृत्येव बहुत्वसंख्यायाः अग्रे अनुवृत्तिर्भवति इत्यतः तस्य त्यागे मानाभावात् त्रयाणामेव आलम्भनं कर्तव्यम् इति तत्र निश्चितम्। तद्वत् अत्रापि सङ्ख्या इति पदश्रवणात् अभेदसंख्या इति पदश्रवणात् प्रथमोपपस्थितायाः एकत्वसंख्यायाः एव तत्र

[2] शाबरभाष्यम् 1-4 अध्यायः

 ISSN : 2277 - 2359

उपस्थितिर्भवति। तस्याः सङ्ख्यायाः त्यागे मानं नास्ति इत्यतः सा एव अत्र एकत्वसंख्या इति अभिधीयते। “कपिञ्जलान् आलभेत” इति श्रौतवाक्ये कपिञ्जलान् इति शसा बहुवचनस्यैव विज्ञानात् तद्व्याप्य त्रित्वादीनां तत्र उपस्थितिर्भवति इत्यतः बहुत्वव्याप्येषु त्रित्वस्येव अत्र प्रथमोपस्थितत्वात् तस्यैव अत्र उपस्थितिः स्वीकृता वर्तते। प्रथमोपपस्थितित्वन्यायेन। तद्वत् वृत्तौ अपि संङ्ख्यात्वेनैव एकत्वादिसङ्ख्यादीनाम् उपस्थतिर्भवति इति कारणतः उपस्थितसङ्ख्यासु एकत्वसंख्यायाः एव अत्र प्राथम्यात् तस्यैव भानं स्वीकृतमिति यावत्।

वस्तुतस्तु “निजां त्रयाणां गुणः श्लौ” इति सूत्रे त्रयाणम् इति ग्रहणम् अत्र पाणिनीयसूत्रे कृतम् अस्ति। यदि बहुत्वस्य त्रित्वप्रभृत्येव आरम्भः स्यात् तर्हि निजां त्रयाणामित्यत्र त्रयाणामिति ग्रहणेन विनापि केवलं निजामित्यत्र बहुवचनश्रुतत्वात् तेनैव त्रयाणां ग्रहणसिद्धे पुनः सूत्रे त्रयाणाम् इति ग्रहणं पाणिनिना कृतं व्यर्थम्। व्यर्थं सत् ज्ञापयति बहुत्वसंख्यायाः उपस्थितिः त्रित्वसंख्यादेव भवतीत्यत्र कोपि नियमः नास्ति इति। अनेन वैयाकरणैः प्रथमातिक्रमणे मानाभावः इति न्यायः न स्वीकृतः इति ज्ञायते। त्रयाणम् इति ग्रहणाभावे तु ततोप्यधिकचतुष्टादिसंख्यानाम् अपि ग्रहणं स्यात्। तद्वारणार्थं त्रयाणाम् इति यद्ग्रहणं कृतं तत् स्वांशे चरितार्थं भवति इति ज्ञाप्यांशः अत्र वक्तव्यः। भूषणसारकृता कौण्डभट्टेनापि इदमेव उक्तं सङ्ख्याविशेषाणाम् अविभागेन सत्त्वम् अभेदैकत्वसङ्ख्या इति। द्वित्वत्रित्वादिसङ्ख्याविशेषाणाम् अविभागेन अविरोधेन अर्थात् सङ्ख्यात्वेनैव भानं सा एव अभेदैकत्वसङ्ख्या इति। स च उपसर्जनपदार्थत्वावच्छेदक - राजत्वादिधर्मावच्छिन्नप्रतियोगिताकभेदाभावः इति अर्थः। अथवा भेदस्य एकत्वत्वभेदस्य अभावः यत्र सङ्ख्यायां सा अभेदैकत्वसङ्ख्यात्वेन प्रतीयमान एकत्वसङ्ख्या इति सामान्यतः अर्थः।

इतोऽपि एका सङ्गतिः अत्र उक्ता, समासादिवृत्तौ उपसर्जनं पदं यद्भवति, तत्र उपसर्जनपदोत्तरं विभक्तिः न भवति इति कृत्वा एकत्वादिसङ्ख्याविशेषाणाम् एकत्वत्वादि तत्तद्विशेषरूपेण प्रतीतिः न भवति। अपि तु सङ्ख्यात्वेनैव सामान्यरूपेण सर्वसङ्ख्याभानम् इति। सा एव अभेदैकत्वसङ्ख्या इति उच्यते। यतः उपसर्जनपदानि सर्वदा

 ISSN : 2277 - 2359

विभक्त्यन्तान्येवेति प्रकृते विभक्त्यर्थसंख्याविशेषयुक्तम् अर्थं तत्र प्रतिपादयन्ति। एवं वृत्तिप्रसङ्गात् अभेदैकत्वसंख्या निरूप्यते इति प्रतिज्ञा वर्तते।

उक्तं च

अभेदैकत्वसङ्ख्यायाः वृत्तौ भानमिति स्थितिः।

कपिञ्जलालम्भवाक्ये त्रित्वं न्यायाद् यथोच्यते॥[3] इति।

अत्र स्थले कथं विरोधपरिहारः, कथञ्च द्वित्वादिसङ्ख्यायाः एकत्र अवस्थानम् इति प्रश्ने हरिरेवं ब्रूते

यथौषधिरसाः सर्वे मधुन्याहितशक्तयः।

अविभागेन वर्तन्ते संङ्ख्यां तां तादृशीं विदुः॥[4]

अस्य अर्थः यथा मधुनि विभिन्नाः अपि पुष्परसाः औषधिरूपाः तत्र अन्तर्निहितस्वरूपाः अपि बहुकार्यवशात् एकस्मिन् मधुनि सन्निहिताःसन्तः अनुमीयन्ते, तथा प्रकृते विभक्तिर्नास्ति चेदपि राजपुरुषः इत्यादौ कुत्रचित् राज्ञः इति कुत्रचित् राज्ञोः इति कुत्रचित् राज्ञाम् इति च सङ्ख्याप्रकारकबोधः कुत्रचित् विशेषरूपेण सख्याविशेषपरित्यागेन केवलराजसम्बन्धिबोधाच्च काचित् संङ्ख्या तत्र बोधं प्रति कारणीभूता अभेदैकत्वमिति नाम्ना अस्ति इति अनुमीयते। अन्ये तु अत्र एकत्वद्वित्वादिसङ्ख्यायाः विशेषपरित्यागेन संख्यासामान्यमेव अभेदैकत्वसंख्या इति कथयन्ति। तस्याः एव संङ्ख्यायाः वृत्तौ उपसर्जनपदे भानम्। यथा च इदानीम् एकत्वं द्वित्वाद्यपावर्तयति। द्वित्वं च त्रित्वादीन् अपावर्तयति तथा इदम् अभेदैकत्वमपि भेदम् एकत्वंञ्च अपावर्तयति इति। तथा च राजपुरुषः इत्यादौ विभक्तिर्नास्ति चेदपि सङ्ख्याविशेषस्य भानं नास्ति चेदपि उपसर्जनपदार्थः तत्सत्त्वमिति ज्ञानात् सत्त्वस्य अवश्यं सङ्ख्यावत् नियमज्ञानाच्च इदं सङ्ख्यावत् इति अर्थः प्रतीयते।

अतः उक्तं च वाक्यपदीये-

---

[3] वैयाकरणभूषणसारः – अभेदैकत्त्वसंख्याविचारः 1

[4] वाक्यपदीयम् – 3.14.101

 ISSN : 2277 - 2359

भेदानां वा परित्यागात् संङ्ख्यात्मा स तथाविधः।

व्यापाराज्जातिभागस्य भेदापोहे न वर्तते॥[5] इति।

परे तु अत्र विभक्तीनामेव संङ्ख्यावाचकत्वनियमात् अथवा विभक्तीनामेव द्योतकत्वाद्वा यत्र यत्र विभक्तिश्रवणं तत्र तत्र संङ्ख्याप्रतीतिः। यत्र यत्र विभक्तिविशेषश्रवणाभावः तत्र तत्र संख्याविशेषणप्रतीत्यभावः इत्येवम् अन्वयव्यतिरेकाभ्यां विभक्तिविशेषस्यैव विभक्तिविशेषश्रवणस्यैव कारणत्वं स्वीकुर्वन्ति। उपसर्जनार्थस्य तावत् प्रधाने प्रकारतया अन्वयः इति कारणात् प्रधानार्थेन अस्य अर्थस्य भेदाभावाच्च उपसर्जनपदार्थे अवश्यं संङ्ख्यायाः यः विशेषः अस्ति सः निवर्तितो भवति। इत्थं च अत्र प्रथमपक्षे सर्वेपि ये भेदाः उक्ताः सङ्ख्यायाः ते मधुनि सर्वरसाः इव अविभागम् आपन्नाःसन्तः उपसर्जनपदार्थे प्रतीयन्ते। विशिष्य तत्तत्कारार्यानुरोधेन। द्वितीयपक्षे तु संङ्ख्यायाः यः भेदः उक्तः स तु नास्ति एव। यथा निर्विकल्पप्रत्यक्षे कस्यापि प्रकारतया भानं नास्ति तद्वत् संङ्ख्या सामान्यं प्रति इति अत्र इति द्वितीयः पक्षः।

तृतीयपक्षे तु उपसर्जनपदार्थस्य प्रधानपदार्थेन सह अभेदेन अन्वयः उक्तः इति कृत्वा तत्र सङ्ख्या प्रतीतिरेव नास्ति इति पक्षत्रयमपि वाक्यपदीये उपपादितं वर्तते। प्रथमपक्षत्रयं तावत् कैयटेन अत्र भाष्यव्याख्यायाम् उदाहृतम्। दीक्षितेनापि अभेदैकत्वसंख्या वा तत्रान्यैवोपजायते इति अनया कारिकया अभेदैकत्वस्य अत्र भानम् अङ्गीकृतम्। कौण्डभट्टनागेशादयस्तु तृतीयमेव पक्षं समर्थयन्ति यतः न भेदैकत्वसंख्या अभेदैकत्वसंख्या संख्यायाः अभावः इत्यर्थः। तथा हि राजपुरुषः इत्यत्र राज्ञः राज्ञोः राज्ञां वा पुरुषः इत्यत्र जिज्ञासा यदि स्यात् तर्हि अवश्यं वृत्तौ संङ्ख्याप्रतीतिरस्ति इति अवगन्तव्यम् तादृशी जिज्ञासा एव न अनुभवसिद्धा इत्यतः जिज्ञासायाः अनुभवासिद्धत्वात् प्रकृते प्रतीतिरेव न भवति इति अर्थः। अपि च यदि जिज्ञासा अपि अनुभवसिद्धा स्यात् तर्हि ज्ञानेच्छयोः समानाकारकत्वनियमेन यादृशी इच्छा भवति तादृशमेव ज्ञानं भवेत् उपसर्जनपदार्थे तु प्रकृते संङ्ख्याविशेषस्य प्रतीतिरेव स्यात् न तु संङ्ख्यासामान्यप्रतीतिः। अतः कारणात् समासादेः अभेदैकत्वसङ्ख्यायां शक्तिकल्पनं

---

5 वाक्यपदीयम् – 3.14.102

 ISSN : 2277 - 2359

यदुक्तं तदयुक्तम् इति भाष्यादौ। वैयाकरणैः स्वकीयग्रन्थे अभेदैकत्वसङ्ख्यायाः विषये विचारः कृतः वर्तते। तत्र दीक्षितैः प्रौढमनोरमायाम् एकं वाक्यम् उद्धृतमस्ति। संयोगान्तस्य लोपः इति सूत्रे प्रौढमनोरमायां उक्तम्, तथा च मूलं -"संयोगान्तस्य तदन्तस्येति अलोन्त्यपरिभाषया इति भावः यद्यपि विशेषणेन तदन्तविधिलाभात् संयोगस्य इत्येव सूत्रयितुमुचितम्। तथापि प्रत्येकं संयोगसंज्ञा इति पक्षे दृशत्करोति इत्यादौ लोपं वारयितुं संयोगौ अन्तौ यस्य इति द्विवचनान्तेन समासलाभार्थम् अन्तर्ग्रहणम् वृत्तौः उपसर्जनानाम् एकत्वसङ्ख्या औत्सर्गिकी द्वित्वादिकं तु प्रयत्नलभ्यमिति भाष्ये स्थितम्" इति मूलम्।

संयोगान्तस्य लोपः इति सूत्रे प्रत्येकं संयोगसंज्ञा वा उभयोः संयोगसंज्ञा वा मिलितानां संयोगसंज्ञा वा इति विचारः प्रवृत्तः। तत्र प्रसङ्गे एकत्वसङ्ख्या इति यदस्ति तस्य द्विवचनान्तेनापि समासे एकत्वमेव भासते इति पक्षः आरब्धः। एवं तत्रैव सः पूर्वपक्षत्वेन तिरस्कृतश्च। अत्र संयोगान्तस्य लोपः इति सूत्रे संयोगस्य इत्येव सूत्रयितुम् उचितम्। तथापि अत्र अधिकः यत्नः कृतः अस्ति। तत्र विशिष्य अन्तर्ग्रहणं किमर्थं कृतम् इति प्रश्ने प्रत्येकं संयोगसंज्ञा इति यदि पक्षः आश्रियते अर्थात् प्रतिवर्णं संयोगसंज्ञा इति स्वीक्रीयमाणे सति तस्मिन् पक्षे दृशत्करोति इत्यस्मिन् लक्ष्ये दोषः आपादितः। दृशत्करोति इत्यत्र प्रत्येकं वर्णानां संयोगसंज्ञायां सत्यां दृशत्करोति इत्यत्र तकारस्य संयोगान्तस्य लोपः इत्यनेन लोपापत्तिः इति दोषः।

अतः तं दोषं वारयितुं संयोगान्तस्य लोपः इत्यत्र संयोगशब्देन सह अन्तशब्दस्यापि योजनं कृतम्। अन्तग्रहणस्य योजनेन अत्र द्विवचनान्तेनापि समासः इत्यर्थः प्राप्यते। तथाहि संयोगौ अन्तौ यस्य इति द्विवचनान्तेन समासः लब्धः। अन्तग्रहणस्य अभावे तु द्विवचनान्तेन सह समासः वक्तुं शक्यते। इदानीम् उभयोः संयोगसंज्ञा इति पक्षः स्वीकृतः इति कारणात् प्रत्येकं संयोगसंज्ञा इति पक्षे यः दोषः आक्षिप्तः सः दोषः अधुना नास्ति। तथा हि दृशत्करोति इति इष्टं रूपं सिध्यति। एवम् अस्मिन् प्रसङ्गे "वृत्तौ हि उपसर्जनानां एकत्वसंख्या औत्सर्गिकी" द्वित्वादिकन्तु प्रयत्नलभ्यमिति भाष्ये स्थितम् इति पङ्क्तिः दृश्यते। अस्य अयमर्थः वृत्तिः नाम पञ्च

 ISSN : 2277 - 2359

वृत्तयः वैयाकरणानां मते प्रसिद्धाः। कृद्वृत्तिः, तध्दितवृत्तिः, समासवृत्तिः,एकशेषवृत्तिः,सनाद्यन्तधातुः। आसु ये उपसर्जनपदार्थाः भवन्ति तेषां या संख्या अस्ति अर्थात् उपसर्जनगता या एकत्वसंख्या अस्ति सा उत्सर्गतः भासते इति। अर्थात् तस्याः एकत्वसंख्यायाः भानार्थं यत्नः न कार्यः। परन्तु द्वित्वादि संख्याः याः सन्ति तासां भानार्थम् अवश्यं यत्नविशेषः कर्तव्यः भवति। अतः सा उत्सर्गतः या एकत्वसंख्या भासते सा एव अत्र अभेदैकत्वसंख्या इत्यनेन विवक्षिता वर्तते। अस्य विस्तृतः अर्थः उपसर्जनपदार्थतावच्छेदकधर्मावच्छिन्नप्रतियोगिताकः अभावः इति। पूर्वं यः पक्षः अत्र उक्तः विशेषजिज्ञासा च सामान्यज्ञानपूर्विका इति। तन्न। यतः तथा बोधः नैव सम्भवति। विषेशजिज्ञासायाः स्वारसिकत्वाभावेन स्ववासनाकल्पितत्वाच्च। अत एव भाष्ये अभेदैकत्वसंख्येति व्यवहारः भासते इति च नास्ति। तेन रूपेण संख्याभानस्य अन्यत्र अदृष्टत्वात्। अतः एतेन भागेन वृत्तौ संख्याविशेषः न भवति इत्यस्यैव समर्थसूत्रभाष्ये उद्योते तथा मञ्जूषायां विरोधस्य उक्तत्वात् तदपास्तम्।

अत एव भाष्ये अभेदैकत्वसंख्या इति व्यवहारो भासते इति च नास्ति। युक्तं च एवं मतम् इति उक्तम्। समासघटकीभूतेषु उपसर्जनपदं यदस्ति तस्यैव नानार्थकत्वस्वीकारेण सङ्ख्याविशेषप्रकारिका यदा इच्छा भवति तदानीं संङ्ख्याविशेषप्रतीतिर्भवति इति हरेरपि अलम्। उपसर्जने अर्थे यदि संख्याबोधकशब्दः न भवति तदा राजसंबन्धी पुरुषः इत्येव बोधः। तत्र राजत्वेन राजा एको वा भवतु अनेको वा भवतु। संख्याबोधकशब्दसत्वे तु भवत्येव बोधः। एवं महाभाष्ये, उद्योते, मञ्जूषायां च अभेदैकत्वसंख्या विचारः परामृष्टः वर्तते।

ग्रन्थसूची

1. कौण्डभट्टः – वैयाकरणभूषणसारः, वैयाकरणभूषणसारटीका (प्रकाश), चौखम्बा संस्कृत संस्थानम्, वाराणसी।

2. नागेशभट्टः – परमलघुमञ्जूषा, चौखम्बा सुरभारती प्रकाशनम्, वाराणसी।

3. नागेशभट्टः – वैयाकरणसिद्धान्तमञ्जूषा, चौखम्बा संस्कृत सीरीज, वाराणसी।

 ISSN : 2277 - 2359

4. पतञ्जलिमुनिः – महाभाष्यम् (कैयट–नागेशभट्टव्याख्योपेतम्), भण्डारकर ओरिएण्टल रिसर्च इन्स्टिट्यूट, पुणे।

5. जैमिनिः – मीमांसा सूत्राणि शाबरभाष्यसमेतानि, आनन्दाश्रम, पुणे।

ISSN : 2277 - 2359

सांख्ययोगसिद्धान्तसारतुलना

सोफिया जान्सन् पी
शोधच्छात्रा
व्याकरणविभागः
श्रीशङ्कराचार्यसंस्कृतविश्वविद्यालयः, कालटी

संक्षिप्तसारांशः

सांख्ययोगयोः तुलनात्मकमध्ययनं नाम अस्मिन् प्रबन्धे सांख्ययोगदर्शनमतम् अनुसृत्य तत्सम्बद्धविषयाणां तुलनात्मकमध्ययनं क्रियते। भारतीय दर्शनवाङ्गयम् आस्तिकदर्शनं नास्तिकदर्शनं च इति द्विधा विभज्यते। अत्र आस्तिकं वेदसमर्थकमति हेतोः ईश्वरस्य सत्तामङ्गीकरोति। तस्मात् सेश्वरदर्शनमित्यपि कथ्यते।

सांख्यदर्शनस्य आद्यः प्रवर्त्तकः महर्षिः कपिलः। कपिलमुनिना आरबधं साख्यं सेश्वरम् आसीत्। सांख्यकरिकायाः सांख्यसप्ततिः इति नामान्तरम् अपि अस्ति। अस्य दर्शनस्य प्रसिद्धेषु पुस्तकेषु ईश्वरकृष्णेन आर्यच्छन्दसा रचिता सांख्यकारिका अतीवसुलभा बोधगम्या च भवति। ईश्वरकृष्णतः निरीश्वरं सांख्यं प्रवृत्तम्। दुःखानाम् आत्यन्तिकनिवृत्तिः एव सांख्यदर्शनस्य मुख्यः प्रतिपाद्यः विषयः। सांख्यदर्शने त्रीणि प्रमाणानि सन्ति। यथा प्रत्यक्षम्, अनुमानम्, शब्दः इति। एवं च सांख्यदर्शने पञ्चविंशतिः तत्त्वानि सन्ति। यथा प्रकृतिः, महत्तत्त्वम्, अहङ्कारः, पुरुषः, मनः, पञ्च ज्ञानेन्द्रियाणि, पञ्च कर्मेन्द्रियाणि, पञ्च तन्मात्राणि, पञ्च महाभुतानि च इति। सांख्यदर्शने पुरुष एव प्रधानम्। जगदुत्पादिका प्रकृतिः। प्रकृतिपुरुषयोः संयोगेन सृष्टिः।

आस्तिकदर्शनेषु योगदर्शनं प्रमुखं स्थानं भजते। याज्ञावल्क्यस्य मतानुसारं योगदर्शनस्य प्रवर्त्तकः हिरण्यगर्भो भवति। पतञ्जलिस्तु तस्यानुशासनमेव कृतवान्। योगदर्शनस्य मौलिकग्रन्थः योगसूत्रम् अस्ति। अस्य प्रवर्त्तकः व्याकरणमहभाष्यस्य रचयिता, चरकसंहितायाः कर्ता पतञ्जलिः एव भवति। अस्य योगसूत्रस्य उपरि रचितः 'व्यासभष्यम्' इति ग्रन्थः सुप्रसिद्धः वर्तते। अस्मिन् दर्शने त्रीणि प्रमाणानि सन्ति। यथा

 ISSN : 2277 - 2359

प्रत्यक्षम्, अनुमानम्, आगमः च। योगदर्शने चत्वारः पादाः सन्ति। समाधिपादः, साधनपादः, विभूतिपादः, कैवल्यपादः इति। योगः नाम चित्तवृत्तिनिरोधः। चित्तं त्रिप्रकारकं प्रेक्षाशीलम्, प्रवृत्तिशीलम्, स्थितिशीलञ्चेति। क्षिप्तम्, मूढम्, विक्षिप्तम्, एकाग्रम्, निरुद्धम् इति पञ्च चित्तभूमयः। प्रमाणम्, विपर्ययः, विकल्पः, निद्रा, स्मृतिः इति पञ्च चित्तवृत्तयः। चित्तस्य पञ्चक्लेशाः तद्यथा अविद्या, अस्मिता, रागः, द्वेषः, अभिनिवेशः इति भवन्ति। यमः, नियमः, आसनं, प्राणायाम, प्रत्याहारः, धारणा, ध्यानम् समाधिः इति योगस्य अष्टा अङ्गानि सन्ति। सांख्यदर्शनेन सह योगदर्शनस्य अधिकाधिकतया सामञ्जस्यं वर्तते। यत्र सांख्ये पञ्चविंशतेः तत्त्वानां विवेचनं क्रियते तत्र योगे ईश्वरेण सह षड्विंशतेः तत्त्वानां चर्चा भवति। योगदर्शनं सांख्यप्रवचनभाष्यम्, सेश्वरसांख्यम् इति अपि उच्यते।

कुञ्चिकापदानि

सांख्यम्, योगः, दर्शनम्, ईश्वरः, पुरुषः, कैवल्यम्।

आमुखम्

"दृश्"[1] (दृशिँर् प्रेक्षणे)धातोः "करणाधिकरणयोश्च"[2] इत्यनेन सूत्रेण ल्युट् प्रत्यये कृते निष्पन्नोऽयं दर्शनशब्दः। दृश्यते ज्ञायते परमं तत्वमनेन अति दर्शनम्। आङ्ग्लभाषायां दर्शनशब्दस्यानुवादः "Philosophy" इति पदेन भवति। भारतीयदर्शनशास्त्रवाङ्मयम् आस्तिकं नास्तिकम् इति द्विधा विभज्यते। पारलौकिकविषयप्रवृत्तिः यस्य अस्ति सः आस्तिकः यस्य नास्ति सः नास्तिकः। आस्तिकानि वेदसमर्थकानि सन्ति। आस्तिकदर्शनं वेदसमर्थकमिति हेतोः ईश्वरसत्तामङ्गीकरोति। तस्मात् सेश्वरदर्शनमित्यपि कथ्यते। सांख्य-योग-न्याय-वैशेषिक-वेदान्त-मीमांसा इति आस्तिकदर्शनानि सन्ति। अत्र सांख्यदर्शनस्य आस्तिकताम्, नास्तिकतां च आधारीकृत्य वैमत्यं परिलक्ष्यते। सेश्वरदर्शनम् आस्तिकम् सांख्यम् इति

[1] (कौमुदीधातुः- ९८८) भ्वादिः परस्मैपदी सकर्मकः अनिट्।

[2] पा.सू (3.3.117)

 ISSN : 2277 - 2359

केचन, अपरे तु निरीश्वरदर्शनं नास्तिकमिति कथयन्ति। चार्वाकः, माध्यमिकः, योगाचारः, सौत्रान्तिकः, वैभाषिकः इति नास्तिकदर्शनानि। तानि वेदनिन्दकदर्शनानि इत्यपि वदन्ति। नास्तिकाः वेदप्रामाण्यं नाङ्गीकुर्वन्ति। “सम्”उपसर्गपूर्वात्“ख्या(प्रकथने)”[3] धातोः “अङ्” प्रत्यये “टाप्” प्रत्यये च संख्याशब्दस्य निष्पत्तिः। ततः ‘तस्येदम्’[4] इत्यनेन “अण्” प्रत्यये साङ्ख्यम् इति पदस्य निष्पत्तिर्भवति। “सम्” उपसर्गपूर्वात् “चक्षिङ्(व्यक्ते स्पष्टीकरणे च)”[5] धातोरपि साङ्ख्यशब्दः निष्पद्यते। एवं संख्यायन्ते गण्यन्ते येन तत्सांख्यम्। साङ्ख्यदर्शनस्य आद्यः प्रवर्तकः देवहूतिकर्दमयोः पुत्रः “महर्षिकपिलः”। कपिलेन प्रणीतः “तत्त्वसमासः” साङ्ख्यदर्शनस्य मूलग्रन्थः इति केचनः वदन्ति, अन्ये च कपिलस्य “षष्टीतन्त्रम्” इति ग्रन्थः, एवम् अपरे च “साङ्ख्यप्रवचनसूत्रं” वा “साङ्ख्यषडध्यायी” वा मौलिकग्रन्थः इति अभिप्रयन्ति। साङ्ख्यदर्शनस्य प्रतिपाद्यविषयः दुःखानामात्यन्तिकनिवृत्तिः अस्ति। प्रकृतिपुरुषविषयक- भेदज्ञानजन्यमुक्तिलाभ एव अस्य प्रयोजनं भवति।

सांख्यदर्शनं भारतीयतत्त्वचिन्तनस्य प्राचीनतमः प्रवाहः अस्ति। तत् प्रधानतः प्रकृति-पुरुषयोः द्वैतसिद्धान्तम् आधारीकृत्य विश्वस्य उत्पत्ति-स्थिति-लयान् व्याख्याति। अस्य मूलतत्त्वानि पञ्चविंशतिसंख्याकानि सन्ति, येषु प्रकृतिः(जडस्वरूपा त्रिगुणात्मिका मूलप्रवृत्तिः) तथा पुरुषः (शुद्धचेतनः निर्गुणः आत्मा) च प्रधानौ। प्रकृतेः सत्त्व-रजस्-तमांसि गुणाः परस्परसङ्घटनद्वारा महदहङ्कारतन्मात्रेन्द्रियमहाभूतादीन् चतुर्विंशतिविकारान् जनयन्ति। सांख्यस्य सत्कार्यवादानुसारं कार्यं कारणे अव्यक्तरूपेण पूर्वमेव वर्तते। अस्य दर्शनस्य परमं लक्ष्यं तु दुःखत्रयस्य(आध्यात्मिक-आधिभौतिक-आधिदैविक) निवृत्तिः विवेकख्यातिद्वारा प्रकृतेः पुरुषस्य च पृथक्त्वज्ञानेन सम्भवति। ईश्वरसिद्धौ उदासीनोऽयं दर्शनप्रवाहः ज्ञानमार्गेणैव मोक्षं प्रतिपादयति। योगदर्शनेन सह

---

[3] (कौमुदीधातुः- १०६०) अदादिः परस्मैपदी सकर्मकः अनिट्।

[4] पा.सू(4.3.120)

[5] (कौमुदीधातुः- १०१७) अदादिः आत्मनेपदी सकर्मकः सेट्।

अस्य घनिष्ठः सम्बन्धः अस्ति, यत्र सांख्यं तत्त्वज्ञानं ददाति, योगः च तत्साधयितुं प्रायोगिकः उपायो भवति।

"युज्-समाधौ(दिवा.)"[6], "युजिर् योगे(रुधा.)"[7], "युज् संयमने"[8] च इति धातूनां "भावे"[9] इत्यनेन सूत्रेण "घञ्" प्रत्यये कृते निष्पन्नोऽयं योगशब्दः। योगदर्शनस्य प्रवर्तकः हिरण्यगर्भः इति याज्ञवल्क्यस्य मतस्य अनुशासनमेव पतञ्जलिमहर्षिः कृतवान्। योगदर्शनस्य मूलग्रन्थः अस्ति योगसूत्रम्। व्याकरणमहभाष्यस्य रचयिता, चरकसंहिताकर्ता पतञ्जलिरेव योगसूत्रस्य प्रवर्तकः।तद्यथा-

"योगेन चित्तस्य पदेन वाचां मलं शरीरस्य च वैद्यकेन।

योऽपाकरोत्तं प्रवरं मुनीनां पतञ्जलिं प्राञ्जलिरानतोऽस्मि" ॥[10]

अस्य योगसूत्रस्योपरि रचितः व्यासभाष्यम् इति ग्रन्थः सुप्रसिद्धः वर्तते। वाचस्पतिमिश्रस्य तत्त्ववैशारदि (व्यासभाष्यटीका), विज्ञानभिक्षोः योगवार्त्तिकं, भोजस्य राजमार्तण्डः, रामानन्दस्य मणिप्रभाटीका च सुप्रसिद्धाः ग्रन्थाः सन्ति।

भारतीयषड्दर्शनेषु योगदर्शनं प्रायोगिकतत्त्वज्ञानरूपेण प्रसिद्धम् अस्ति। इदं सांख्यदर्शनस्य सैद्धान्तिकाधारं व्यावहारिकसाधनैः पूरयति। अस्य मुख्यं लक्ष्यं "योगश्चित्तवृत्तिनिरोधः"[11] इति सूत्रेण स्पष्टीकृतं यत् चित्तस्य वृत्तीनाम्(प्रमाण-विपर्यय-विकल्प-निद्रा-स्मृतिरूपाणाम्) निरोधेन कैवल्यस्य (पुरुषस्य प्रकृतितः पूर्णविमुक्तिः) प्राप्तिः। एतत् साध्यते अष्टाङ्गयोगेन यम-नियमाभ्यां सामाजिकव्यक्तिगतशुद्धिः, आसन-प्राणायाम-प्रत्याहारैः शारीरिकप्राणिकसंयम-धारणा-ध्यान-समाधिभिः मानसिकैकाग्र्यसम्पादनं च। पञ्च क्लेशाः (अविद्या-अस्मिता-राग-द्वेष-अभिनिवेशाः) एव दुःखमूलम्, तेषां निवृत्तिः अभ्यासवैराग्याभ्यां सम्भवति। ईश्वरः

6 (कौमुदीधातुः- ११७७) दिवादिः आत्मनेपदी अकर्मकः अनिट्।

7 (कौमुदीधातुः- १४४४) रुधादिः उभयपदी सकर्मकः अनिट्।

8 (कौमुदीधातुः- १८०७) चुरादिः उभयपदी सकर्मकः सेट्।

9 पा.सू (3.3.18)

10 राजभोजविरचित-राजमार्तण्ड।

11 (योगसूत्रम् १.२)

 ISSN : 2277 - 2359

अत्र पुरुषविशेषः मन्यते, यः क्लेशकर्मविपाकरहितः, सर्वज्ञः, आदिगुरुश्च तस्य ईश्वरप्रणिधानं नियमान्तर्गतं भक्तिमार्गरूपेण सहायकम्। योगाभ्यासेन सिद्धयः (विभूतयः) प्राप्यन्ते, परं तासु आसक्तिः मोक्षमार्गे बाधिकैव। सारांशतः, योगदर्शनं चित्तनिरोधद्वारा आत्मदर्शनं प्रति एकं व्यवस्थितम्, प्रायोगिकम्, सोपानबद्धं मार्गं प्रदर्शयति।

अवलोकनं फलं च।

सांख्ययोगौ भारतीयदर्शनस्य एकस्यैव सत्यस्य द्वौ पक्षौ स्तः। सांख्यं ज्ञानेन मोक्षं ददाति, योगः क्रियया। यथा "सांख्यं ज्ञानं योगः क्रिया"[12] इत्युक्तम्, तथा एतयोः समन्वयः एव पूर्णतत्त्वसाक्षात्काराय अपेक्षितः। सांख्यं विना योगः अपरिपूर्णः, योगं विना सांख्यं लङ्घयितुम् अशक्यम्। एतयोः सम्मिलितं रूपमेव "सांख्ययोगः" इति महाभारतादिषु प्रशंसितम्।

सांख्यं प्रामुख्येन तत्त्वविश्लेषणप्रधानं ज्ञानमार्गम् आश्रित्य प्रकृति-पुरुषयोः पृथक्त्वज्ञानं (विवेकख्यातिं) मोक्षसाधनत्वेन प्रतिपादयति। योगः पुनः अष्टाङ्गसाधनप्रणालीं क्रियामार्गं च आश्रित्य चित्तवृत्तिनिरोधद्वारा एव तं कैवल्यं प्रति नयति। ईश्वरविषये सांख्यस्य निरीश्वरवादः, योगस्य तु सेश्वरदृष्टिः (ईश्वरः पुरुषविशेषः) इति भेदेऽपि, उभयोरपि मूलोद्देश्यं दुःखत्रयनिवृत्तिरूपमोक्षप्राप्तिरेव। सांख्यस्य श्रवण-मनन-निदिध्यासनात्मकः बौद्धिकः पन्थाः यदि तत्त्वबोधाय तर्हि योगस्य यम-नियमादिसोपानबद्धः साधनमार्गः तदनुष्ठानाय। मिलिताभ्याम् एतावभ्यां "सांख्ययोगः" इति समग्रं मोक्षशास्त्रं निष्पन्नम्, यस्मिन् सैद्धान्तिकं ज्ञानं व्यावहारिकं च कौशलं समन्वितं भवति।

“साङ्ख्ययोगं पृथग्बालाः प्रवदन्ति न पण्डिताः इति” ।

यत्साङ्ख्यैः प्राप्यते स्थानं तद्योगैरपि गम्यते।

एकं साङ्ख्यञ्च योगञ्च यः पश्यति स पश्यति॥[13]

---

[12] भगवतद्गीता

[13] भगवद्गीता (5.5)

 ISSN : 2277 - 2359

साङ्ख्यदर्शने पञ्चविंशतितत्वानां विचारः क्रियते। एतेषां सम्यग् ज्ञानेन मोक्षो लभ्यते इति तेषां सिद्धान्तः। एवं च योगदर्शने साङ्ख्यदर्शने प्रतिपादितपञ्चविंशतितत्त्वैः सह ईश्वरः इति एकं तत्त्वं पृथक्तया उच्यते। अत्र ईश्वरः क्लेशकर्मविपाकाशयैरपरामृष्टः पुरुषविशेषः इति कथ्यते। अतः योगदर्शनस्य अपरं नाम सेश्वरसाङ्ख्यम् इति उच्यते। तत्त्वज्ञानात् कैवल्यं लभ्यते इति तेषां सिद्धान्तः।

ये केवलं तत्त्वनिदिध्यासनं वैराग्याभ्यासं च कृत्वा आत्मसाक्षात्कारं कुर्वन्ति ते साङ्ख्यमतानुयायिनः। ये पुनः तपः-स्वाध्याय-ईश्वरप्रणिधानात्मकक्रियायोगक्रमेण आत्मसाक्षात्कारं कुर्वन्ति ते योगसम्प्रदायिनः। महाभारते प्रतिपादितेषु साङ्ख्ययोगसम्बद्धेषु संवादेषु एष एव सारांशः निहितः। ननु साङ्ख्यं मोक्षधर्मस्य तत्त्वपक्षः, योगः तु साधनपक्षः इति वस्तुस्थितिः।

"आत्मानं रथिनं विद्धि शरीरं रथमेव तु।
बुद्धिं तु सारथिं विद्धि मनः प्रग्रहमेव च॥"[14]

एतद्दृष्टान्ताधारेण सांख्यदर्शनं बुद्धिरूपेण सारथित्वं (विवेकमार्गदर्शनम्) करोति, योगदर्शनं च अश्वानां (मनः-इन्द्रियाणां) नियन्त्रणरूपेण प्रग्रहत्वं (संयमसाधनम्) करोति। एवम् उभे अपि दर्शने मोक्षरूपं लक्ष्यं प्रति समानं युक्तिं प्रदर्शयतः।

निष्कर्षः

- साङ्ख्यदर्शने त्रीणि प्रमाणानि सन्ति। प्रत्यक्षम्, अनुमानम्, शब्दः।
- कपिलमुनिना आरब्धं सांख्यं सेश्वरम् आसीत्।
- सांख्यदर्शने पञ्चविंशतिः तत्वानि सन्ति। तद्यथा- प्रकृतिः, महत्तत्त्वम्, अहंकारः, पुरुषः, मनः, पञ्च इन्द्रियाणि, पञ्चज्ञानेन्द्रियाणि, पञ्च कर्मेन्द्रियाणि, पञ्च तन्मात्राणि, पञ्चमहाभूतानि।
- प्रकृतिः त्रिगुणात्मिका। लघुप्रकाशकं सत्वम्, उपष्टम्बकं चलं च रजः, विषादस्वरूपं ज्ञानावरणात्मकम् तमः।

---

14 कठोपनिषदि (१.३.३-४)

 ISSN : 2277 - 2359

- सांख्यदर्शने पुरुष एव प्रधानम्।
- योगदर्शने त्रीणि प्रमाणानि सन्ति। प्रत्यक्षम्, अनुमानम्, आगमः।
- योगदर्शने षड्विंशतितत्त्वानि सन्ति। प्रकृतिः, महत्तत्त्वम्, अहंकारः, पुरुषः, मनः, पञ्चज्ञानेन्द्रियाणि, पञ्चकर्मेन्द्रियाणि, पञ्चतन्मात्राणि, पञ्चमहाभूतानि, ईश्वरः।
- क्लेशकर्मविपाकाशयैरपरामृष्टः पुरुषविशेषः ईश्वरः।

सहायकग्रन्थसूची

- संस्कृतवाङ्गयान्त प्रवेशिका। (Dr. Somanath Dash, Chaukhamba Sanskrit Prathishtanam, Delhi, 2022)
- सांख्य योगदर्शनम् अर्थात पातञ्जलदर्शनम्। (Sri Gosvami Damodara Sastiri, Chaukhamba Sanskrit Bhavan, Varanasi, 2018)
- चिरन्तनि। (Dr. Ramakanta Mishra, Chaukhamba Surabharati Prakasan, Varanasi, 2016)
- सांख्यदर्शनम्। (Udhayaveer Sastri, Vijayakumar Govindaram Hasanand, 2022)
- पातञ्जलयोगदर्शनम्। (श्रीमत् स्वामी हरिहरानन्द आरण्य, मोतीलाल बनारसीदास, दिल्ली, वाराणसी, 1953

ISSN : 2277 - 2359

शब्दापशब्दविवेकदृष्ट्या प्रशब्दस्य अर्थप्रवृत्तिः – एकम् अध्ययनम्

प्रीनामोल् पी. एस्
शोधच्छात्रा, व्याकरणविभागः,
श्रीशङ्कराचार्यसंस्कृतविश्वविद्यालयः कालटी

शोधसारांशः

अस्मिन् पत्रे शब्दापशब्दविवेकः इति ग्रन्थानुसारेण प्रशब्दस्य अर्थप्रवृत्तिः विशदीक्रियते। पाणिनीयव्याकरणे उपसर्गाणाम् अर्थवत्ता अनर्थकता चेति उभयम् अपि स्वीकृतमस्ति। अतः तेषां प्रयोगः सर्वत्र एकरूपः न भवति। विशेषतः 'धा'धातुना सह 'प्र' इति उपसर्गस्य प्रयोगे, सन्दर्भभेदात् अर्थवैशिष्ट्यं दृश्यते। नारायणीये नारायणभट्टपादेन प्रयुक्तः 'प्रदधानः' इति शब्दः, पाणिनीयदृष्ट्या अनर्थकः इति चारुदेवशास्त्रिणः मतम् अस्ति। अतः भट्टपादस्य प्रयोगः पाणिनीयव्याकरणस्य विरुद्धः न भवति इति सप्रमाणं पत्रेण अनेन क्रियते।

सूचकशब्दाः

प्रशब्दः, अर्थप्रवृत्तिः, प्रदधानः, धारणार्थः, अनर्थकः, अव्यवहृतचरः।

शब्दापशब्दविवेकदृष्ट्या प्रशब्दस्य अर्थप्रवृत्तिः।

मेल्पुत्तूर्-नारायणभट्टपादविरचितं 'नारायणीयं' नाम स्तोत्रकाव्यं जनमनसि नित्यं परिलसति। काव्ये गुरुवायुपुरेशे विराजमानं श्रीकृष्णं प्रति तस्य महती भक्तिः दृश्यते। अस्मिन् ग्रन्थे कवित्वशक्तिः शास्त्रपाटवत्वञ्च सुस्पष्टं प्रकाशते। एवं काव्यगुणसमृद्धेऽस्मिन् ग्रन्थे प्रयुक्ताः केचन शब्दप्रयोगाः व्याकरणदृष्ट्या विचारणीयाः इति केषाञ्चन विदुषां मतम्। शब्दप्रयोगेषु शास्त्रीयदृष्ट्या शुद्धाशुद्धविभागं निरूपयता चारुदेवशास्त्रिणा विरचितः 'शब्दापशब्दविवेकः' इत्याख्यो ग्रन्थः विशेषतया उल्लेखनीयः। शब्दापशब्दविवेके चारुदेवशास्त्रिणा नारायणीयस्य सप्ततितमे दशके सप्तमं श्लोकम् उद्धृत्य प्रशब्दप्रयोगविषये विचारः कृतः। यथा –

शाक्वरोऽथ जगतीधृतिहारी
मूर्तिमेष बृहतीं प्रदधानः।
पङ्क्तिमाशु परिघूर्ण्य पशूनां
छन्दसां निधिमवाप भवन्तम्॥[1]

अथ जगतीधृतिहारी एषः शाक्वरः बृहतीं मूर्तिं प्रदधानः पशूनां पङ्क्तिम् आशु परिघूर्ण्य छन्दसां निधिं भवन्तम् अवाप इत्यन्वयः। श्लोके 'मूर्तिमेष बृहतीं प्रदधानः' इत्यत्रैव समस्या दृश्यते। अत्र चारुदेवशास्त्रिणा उक्तं यत् **'प्रधानं प्रकृतिरित्यत्र अर्थवानपि प्रशब्दोऽत्रानर्थकः अव्यवहृतचरः च'**[2] इति। एतान् प्रशब्दसम्बद्धान् विषयान् चिन्तयतः चारुदेवशास्त्रिणः नारायणभट्टपादेन उक्तस्य विषये समर्थनम् अस्ति वा न वा इति अत्र विचार्यते। यथा प्रशब्दस्य धाधातोः सम्बद्धेन प्रधानम् इत्यत्र अर्थकत्वम् अस्ति तथा प्रकृतिः इत्यत्रापि। 'कृतिः' इति पदेन यः अर्थः लभ्यते, सोऽर्थः 'प्रकृतिः' इति पदेन न लभ्यते। एवमेव प्रदधानः इत्यत्रापि दृश्यते। किन्तु प्रदधानः इत्यत्र प्रशब्दः अनर्थकः इति निर्दिष्टं चारुदेवशास्त्रिणा। प्र-पूर्वक- 'डुधाञ् धारणपोषणयोः' इति धातोः शानच्-प्रत्ययेन निष्पन्नं रूपं भवति प्रदधानः इति। तथा धाधातोः निष्पन्नः भवति दधानः इति शब्दः। दधानः इति पदेन प्रदधानः इति पदेन अपि धारणार्थः एव लभ्यते। अतः मूर्तिं दधानः इत्यपि वक्तुं शक्यम्। तत्र बृहत्तमं शरीरं धारयन् इति अर्थः स्यात्। अतः अत्र प्रशब्दस्य विशेषोऽर्थः न विद्यते। अस्मिन् स्थले चारुदेवशास्त्रिणा यदुक्तं तद् अवगम्य तस्मिन् विषये पुनरवलोकनं क्रियते। तदर्थमत्र नारायणीयस्य कृष्णप्रियाख्यव्याख्या स्वीक्रियते। अस्मिन् व्याख्याने[3] प्रदधानः इति पदस्य 'स्वीकुर्वन्' इति अर्थः प्रदत्तः। एवं सति पूर्वोक्तार्थात् भिन्नः अर्थः लभ्यते। किन्तु 'धारणम्' इति अर्थस्य तथा 'स्वीकरणम्' इति अर्थस्य च भेदः अस्ति। यथा - 'धारणम्' इत्यस्य स्वस्य स्वाभाविकं

---

[1] (नारा.७०.७)

[2]. शब्दापशब्दविवेकः (पृष्ठ.सं ०१८९)

[3]. अथ अतिविपुलां मूर्तिं स्वीकृत्य भूमिं सर्वाम् अपि कम्पयन् वृषाकृतिः एष अरिष्टः असुरः धेनूनां पङ्क्तिम् आशु विद्राव्य छन्दसां निधिं भगवन्तं प्राप इति सारः । (नारा०कृष्णप्रियाख्यव्याख्या - ७०.७)

 ISSN : 2277 - 2359

रूपमेव धारयति इति अर्थः। 'स्वीकरणम्' इत्यस्य तु अन्यत् किञ्चित् रूपं स्वेच्छया गृह्णाति इति अर्थः। अत्र 'स्वीकुर्वन्' इति अर्थस्य स्वीकृतत्वात्, सः असुरः स्वस्य प्राकृतिकात् रूपात् परिवर्त्य अन्यं बृहत्तरं रूपं स्वीकृतवान् इति अर्थः सिध्यति। 'दधानः' इति पदेन तु धारणार्थ एव लभ्यते, न तु स्वीकारार्थः। 'जगतीधृतिहारी एषः शाक्वरः बृहतीं मूर्तिं प्रदधानः' इति वचने वृषभरूपं तस्य असुरस्य स्वकीयमेव रूपम् इति अर्थः निष्पद्यते चेत् तत्र प्रशब्दः अनर्थक एव भवति, यथा चारुदेवशास्त्रिणा उक्तं प्रशब्दस्य विशेषप्राधान्यं न विद्यते इति। किन्तु अस्मिन् श्लोके 'प्रदधानः' इति प्रयोगात् 'प्रकर्षेण दधानः' इत्यर्थ एव अनिवार्यः। अतः अत्र 'प्र-शब्दस्य' अर्थप्रवृत्तिः न परित्याज्या, किन्तु विशेषार्थसूचकत्वेन स्वीकरणीया।

'जगतीधृतिहारी शाक्वरः बृहतीं मूर्तिं प्रदधानः' इति प्रयोगः दृश्यते। यद् वेदानामपि आश्रयभूतं तं भगवन्तं प्राप्तुम् इच्छन्, असुरोऽपि अल्पमात्रेण तुल्यबलवान् भवितुमर्हति। तदर्थं सः असुरः शक्वरी–जगती–बृहती–प्रभृतीनि छन्दांसि स्वकीयां मूर्तिं स्वीकृतवान् इति अपि अर्थः वक्तुं शक्यते। अतः अत्र प्रशब्दः अनर्थकः इति वक्तुं न शक्यते। परन्तु प्रशब्दः अनर्थकः इति वक्तुं शक्यते इत्यस्य अन्यत् उदाहरणं पश्यामः।

पुत्रजन्मसमये स नृपालः
सम्मदं बहुतरं प्रदधानः।
डिण्डिमानकमृदङ्गसुभेरि-
झर्झरान् द्रुतमवीवददुच्चैः ॥[4]

अयं तु महाकविना विश्वनाथेन विरचितस्य शत्रुशल्यचरितमहाकाव्यस्य चतुर्थे सर्गे पञ्चपञ्चाशत्तमः श्लोकः। अस्मिन् श्लोके पुत्रजनने राज्ञः हर्षः वर्ण्यते। तत्रैव व्याख्याने प्रदधानः इत्यस्य 'धरयन् सन्' इति अर्थः प्रदत्तः। अत्र प्रदधानः इति पदेन केवलं धारणार्थः एव सूच्यते। अतः प्रदधानः इति दधानः इति वा प्रयोगः तत्र स्वीकर्तुं शक्यते। अर्थभेदः अपि न जायते। अस्मिन् स्थले प्रशब्दः अनर्थकः इति वक्तुं शक्यते। एतादृशेषु स्थलेषु प्रशब्दः अनर्थकः, कोऽपि अर्थभेदः नास्ति इति धारयितुं शक्यते। किन्तु,

[4]. शत्रुशल्यचरितमहाकाव्यम् (४/५५)

'मूर्तिमेष बृहतीं प्रदधानः' इत्यत्र नास्ति। तस्मात् भट्टतिरिणा नारायणीये प्रयुक्तः 'प्रदधानः' इति प्रयोगः असाधुः, पाणिनीयव्याकरणस्य विरुद्धः च भवति इति वक्तुं न शक्यते। तथैव अव्यवहृतचरः इत्यत्र। अस्य पदस्य 'पूर्वं न उक्तम्' अथवा 'पूर्वं न प्रयुक्तम्' इति अर्थः। प्र-प्रभृतयः उपसर्गाः केवलं कस्यचित् विशेषार्थस्य योगे योजनीयाः इति पाणिनीयं न अनुशास्ति। यावत् तादृशः निषेधः न उक्तः, तावत् उपसर्गाणां केनापि धातुना सह योगः सम्भवति। अतः 'प्र' इति उपसर्गस्य 'धा' इति धातुना सह प्रयोगाय पूर्वप्रयोगः नापेक्षितः। स्वतन्त्रतया अपि अयं प्रयोगः कर्तुं शक्यते।

एवञ्च अवगम्यते यत् व्याकरणदृष्ट्या अत्र प्रशब्दस्य अर्थप्रवृत्तिः अस्ति, तत्र 'अव्यवहृतचरः' इति च कल्पयितुं काचिदावश्यकता न विद्यते। अतः नारायणभट्टपादस्य प्रयोगः पाणिनीयव्याकरणस्य विरुद्धः न भवति इति ज्ञातुं शक्यते। एवं नारायणीयस्य 'प्रदधानः' इत्यस्मिन् प्रयोगविषये चारुदेवस्य चिन्ताधारां पुनः विवेचयितुं शक्यते।

सहायकग्रन्थाः

1. श्रीचारुदेवेन शास्त्रिणा प्रणीतः शब्दापशब्दविवेकः, प्रकाशकः – भारतीय संस्कृत भवन, जालन्धर, प्रथमं सं. संवत् २०११ वैशाखसंक्रान्तौ
2. नारायणभट्टपादप्रणीतं श्रीमन्नारायणीयम् (बालबोधिन्याख्यया व्याख्यया समेतम्) प्रथमं संस्करणम्- ११३२/१९५७, प्रकाशकः - राजा प्रस् पूर्णवेदपुरी
3. श्रीमन्नारायणीयम् (कृष्णप्रियाख्यव्याख्यया समेतम्, प्राचार्यः कृष्णकुमार), प्रकाशकः - चिन्मय इन्टर्नेशनल फाउण्डेशन शोधसंस्थानम्, वेलियनाडु
4. महाकविः विश्वनाथस्य शत्रुशल्यचरितमहाकाव्यम्, प्रधानसम्पादकः– ओ.पी. सैनी I.A.S, सम्पादकः- डा० भोलाशंकर व्यास, प्रकाशकः– राजस्थान प्राच्यविद्या प्रतिष्ठान, जोधपुर, १९९६

भेदश्रुतीनां व्यावहारिकभेदपरत्वनिरूपणद्वारा प्रामाण्यसिद्धिः

सिञ्चना भट् के. यु
शोधच्छात्रा
अद्वैतवेदान्तविभागः
राष्ट्रियसंस्कृतविश्वविद्यालयः, तिरुपतिः

सारांशः

समेषां वेदान्तानां ब्रह्मण्येव यद्यपि समन्वयः, अभेदबोधने एव तेषां तात्पर्यं तथापि भेदश्रुतयः इत्युक्तौ यत्र श्रुतिषु भेदः श्रूयते तासां श्रुतीनां कुत्र तात्पर्यम् इति चिन्त्यमेव। यासु श्रुतिषु भेदः श्रूयते ताः तावत् भेदबोधकेत्वेनाङ्गीकृताः द्वैतिभिः। प्रत्यक्षसिद्धमेवार्थं बोधयन्ति इति कृत्वा तासां श्रुतीनाम् अनुवादकत्वं निरूपयितुं यद्यपि शक्यते तदा च अप्रामाण्यापत्तिः तस्मात् व्यावहारिकभेदपरत्वेन तासां सार्थकत्वनिरूपणद्वारा प्रामाण्यं संरक्ष्यते। जीवेश्वरयोः प्रतीयमानो यो भेदः सः श्रुत्यापि अङ्गीक्रियते "द्वा सुपर्णा सयुजा सखाया समानं वृक्षं परिषस्वजाते। तयोरन्यः पिप्पलं स्वाद्वत्त्यनश्नन्न्यो अभिचाकशीति॥[1] इत्यादिभेदबोधकश्रुतिभिः भेदः सिद्ध्यति इति। एतादृशीनां श्रुतीनाम् अत्यन्ताप्रामाण्यं वक्तुं न शक्यते इति कृत्वा व्यावहारिकभेदपरत्वं तासाम् इति। तथा च अद्वैश्रुतीनां बाधकत्वं नायाति तात्त्विकभेदस्तु भेदश्रुत्या न सिद्ध्यति अपि तु व्यावहारिको भेद एव सिद्ध्यति। एवम् अद्वैतहानिः नास्ति इति। न वा द्वैतबोधकश्रुतीनां बाधः। अयमेव विचारः अग्रे पूर्वपक्षसिद्धान्तनिरूपणशैल्यां वितन्यते।

कुञ्चिकापदानि

भेदश्रुतिः, तात्पर्यलिङ्गानि, अप्रामाण्यम्, प्राबल्यम्।

पूर्वोक्तवत् यदि भेदश्रुतयः व्यावहारिकभेदं बोधयन्ति इत्युच्यते तर्हि भेदस्य व्यावहारिकत्वेन बाध्यत्वात् श्रुतेः बाधितार्थबोधकत्वं स्यात्। बाधितार्थबोधकत्वाङ्गीकारे

[1] मुण्डकोपनिषत् ३.१.१

श्रुतेः अप्रामाण्यं स्यात् इति प्रथमः दोषः। इति चेत् न अर्थवादवाक्यवत् उपपत्तेः। यद्यपि अर्थवादवाक्यस्य स्वार्थे तात्पर्यं नास्ति तथापि विधिना एकवाक्यत्वं सम्पाद्य यथार्थं बोधयति तथैव भेदश्रुतयः निषेधसमर्पकत्वेन अद्वैतश्रुतिभिः साकम् एकवाक्यतां प्राप्य सार्थकाः एव भवन्ति इति। एवम् अभेदश्रुत्या अभेदः बोधनीयः चेत् भेदस्य प्रसक्तिः स्यात् तस्मात् निषेधसमर्पकत्वेन भेदश्रुतीनां प्रामाण्यं संरक्षितं स्यात्। यदि भेदश्रुतीनां स्वार्थबोधकत्वं स्वीकृतं तर्हि अप्रामाण्यम् इष्टमेव। यदि तावत् व्यावहारिकं भेदं व्यावहारिकत्वेनैव बोधयति इति स्वीक्रियते तर्हि प्रामाण्यं संरक्षितं भवति।

ननु अभेदश्रुतेः विरोधो भवति इति कृत्वा भेदश्रुतीनाम् अप्रामाण्यं भवति इत्युक्तं, किन्तु अभेदश्रुतिः तावत् अखण्डचिन्मात्रपरा। तत्र भेदविरोधी कोऽप्यर्थः न प्रतीयते इति कृत्वा अद्वैतश्रुतिविरोधो नास्ति इति चेत् न - यद्यपि पर्यवसितबोधे विरोधः नास्ति तथापि द्वारीभूतबोधे तु विरोधः विद्यत एव। अखण्डार्थः यदा पर्यवसन्नः तदा भेदो विद्यते न वा इति चिन्तनीयं नास्ति इति चेत् एतदुपरि प्रश्नः - एतद्विपरीतं भवतु - भेदश्रुतिविरोधेन अद्वैतश्रुतेः एव अन्यथानयनम् अस्तु। भेदश्रुतेः अभेदश्रुतेश्च परस्परविरोधस्तु विद्यते एव। इति चेत् - न। वैपरीत्यं भवितुं नार्हति। भेदश्रुतिः प्राप्तार्थिका, अभेदश्रुतिः अप्राप्तार्थिका। प्राप्तार्थिकायाः भेदश्रुतेः दुर्बलत्वम्, अप्राप्तार्थिकायाः अभेदश्रुतेः प्राबल्यम्। अधिगतार्थबोधकत्वेन तस्याः भेदश्रुतेः दौर्बल्यम्। अभेदश्रुतिस्तावत् अधिगतमर्थं न बोधयति इति कृत्वा तस्याः प्राबल्यम्। तस्मात् वैपरीत्यं निरूपयितुं न शक्यते इति। चेत् - अधिगतार्थं प्रत्यक्षतः सिद्धं बोधयति भेदश्रुतिः इति तस्मात् तस्य स्वार्थे तात्पर्यं नास्ति इति कृत्वा तस्याः अप्रामाण्यम् उक्तम्। प्रमालक्षणे यद् अनधिगतत्वं तच्च नास्ति भेदश्रुतेः इति कृत्वा अप्रामाण्यं निरूपितम्। इति चेत् तदुपरि आक्षेपः अभेदश्रुतिरपि प्रत्यक्षादिभिः बाधितमर्थं बोधयति इति कृत्वा तस्याः एव अप्रामाण्यं भवतु इति चेत् उच्यते -

मानान्तरप्राप्तं किञ्चित् विद्यते चेत् तस्य मानान्तरप्राप्तत्वादेव दौर्बल्यं निरूपयितुं शक्यते। किन्तु यदि मानान्तरविरोधः प्राप्तः इत्येतावता एव तस्याः दौर्बल्यं वक्तुं न शक्यते अपि तु तत्र विचारः कर्तव्यः कस्य प्राबल्यं कस्य दौर्बल्यम् इति। तस्मात्

 ISSN : 2277 - 2359

मानान्तरविरोधस्य दौर्बल्यहेतुत्वं नास्ति अपि तु मानन्तरप्राप्तस्यैव दौर्बल्यहेतुत्वम्। प्रमाणत्वेन प्रसक्तयोः द्वयोः विरोधे सति प्राबल्यदौर्बल्यविचारः कर्तव्यो भवति। अनुवादकत्वं तावत् करणेन प्राप्तं चेत् सिद्ध्यति इति कृत्वा तस्य दौर्बल्यं सिद्ध्यति। अपि च यस्मात् प्राप्यते सः प्रमाणत्वेन सिद्धः भवेत् इत्यपि नास्ति। एवम् अनुवादकोपपादकस्य प्राप्तत्वेनैव अलम्। किन्तु प्रमाणान्तरविरोधस्थले तावत् प्रमाणत्वेन उपन्यस्तस्य प्रमाणत्वं सिद्धं भवेत्। तदेव प्राबल्यदौर्बल्यविचारः कर्तव्यः।

विरोधस्तु विद्यते ऐक्यश्रुतेः भेदश्रुतेः च। तर्हि कस्याः प्राबल्यम् इति चेत् षड्विधतात्पर्यलिङ्गवत्याः ऐक्यश्रुतेः एव बलवत्त्वम् इति चेत् तत्र आक्षेपः तात्पर्यग्राहकलिङ्गैः तात्पर्यं खलु गृह्यते। अर्थातथात्वे तत् मानं भवितुं नार्हति इति। यथा - कश्चित् भ्रान्तः पुरुषः अनुवदति यत् नद्याः तीरे पञ्चफलानि सन्ति इति यद्यपि तस्य वाक्यस्य नद्याः तीरे पञ्चफलानि सन्ति इत्येव तात्पर्यं तथापि तेन अविद्यमानं फलं तीरे यथा नायाति एवं तात्पर्यग्राहकवाक्यैः तावत् तात्पर्यग्रहः एव भवेत् न तु अर्थातथात्वं भवितुम् अर्हति इति चेत् न - इदं तावत् लौकिकवाक्ये एव वक्तुं शक्यते न तु अलौकिकवाक्ये कुतः? उच्यते - उपपत्तिरूपं तात्पर्यलिङ्गं तावत् अबाधितार्थो वा न वा इति निर्णयं करोति। एवं वैदिके वाक्ये अनधिगतम् अबाधितं प्रयोजवन्तम् अर्थं विषयीकरोति चेत् तस्य वाक्यस्य प्रामाण्यम् इति। तस्मात् तात्पर्यग्राहकैः लिङ्गैः सहिता इति कृत्वा अद्वैतश्रुतेः प्राबल्यम् अस्त्येव इति। अपि च एतद्विरुद्धश्रुतेः भेदे तात्पर्यं नास्ति इत्यपि एतैः लिङ्गैः निरूपितं भवति। तस्मात् अद्वैतश्रुतेः बलवत्त्वम् इति चेत् आक्षिप्यते

भेदे अपि तात्पर्यलिङ्गानि सन्ति इति कृत्वा तस्यैव प्राबल्यं भवति सोऽपि प्रामाणिकः इति। स्वाद्वत्ति अनश्नन्[2] इति उपपत्तिरूपं लिङ्गं तत्रास्ति इति। जीवेश्वरयोः भेदः विद्यते इति। एकत्र अत्तृत्वम् एकत्र तदभावः विद्यते इति उपपत्तिः विद्यते इति। एवमेव “पूर्णः परः जीवसङस्त्वपूर्णः” इति। “सत्यं भिदा सत्यं भिदा सत्यं भिदा” इति अभ्यासः अपि विद्यते। तस्मात् तात्पर्यलिङ्गानां विद्यमानत्वात् भेदश्रुतेः प्राबल्यम् अद्वैतश्रुत्यपेक्षया इति चेत् न –

---

[2] मुण्डकोपनिषत् ३.१.१

अत्ति इति, अपूर्णः इति जीवानुवादेन निर्देशः कृतः तेन किम्? तद्वचनं भेदं बोधयितुम् आगतम् इति कथं वक्तुं शक्यते किन्तु जीवत्वेन निर्दिष्टः यः सः तावत् ईश्वरः एव इति कथने तात्पर्यम्। यत् अत्ति इति भासमानं चैतन्यम्, तत् तावत् अनश्नन् विद्यते इत्यत्र तस्य तात्पर्यम्। पैङ्गिरहस्यब्राह्मणे तावत् इदं बुद्धिजीवपरत्वेन विद्यते इति गुहाधिकरणे निरूपितम्। यः अपूर्ण इति भासते सः पूर्ण एव वस्तुतः इत्यत्र तात्पर्यम्। एवं बाधायां सामानाधिकरण्यं विवक्षितम्। सत्यं भिदा इत्येतत् वचनं तावत् श्रुतिवचनमेव न। यदि वाक्यमिदम् अस्ति तस्मात् प्रामाणिकः इति उच्यते तर्हि तस्यापि समाधानम् उच्यते यद् यः भेदः सत्यः इत्युच्यते तस्य तावत् व्यावहारिकमेव सत्यत्त्वम् इति। सत्यं भिदा इत्यत्र बाधायां सामानाधिकरण्यं नास्ति इति यदि वक्तव्यं तर्हि स भागः प्रदर्शनीयः सः नैव उपलभ्यते इति कृत्वा नायमाक्षेपस्तिष्ठति।

प्रकारान्तरेण भेदश्रुतेः प्राबल्यनिर्णये हेतूपन्यासः क्रियते। भेदश्रुतिः असञ्जातविरोधित्वेन प्रबला इति, प्रत्यक्षादिसहकारोऽपि विद्यते इति कृत्वा प्रबला, निरवकाशत्वात् प्रबला इति चेत् न, प्रत्यक्षादीनां दोषशङ्काकलङ्कितत्वात् तस्याः प्रामाण्यं नास्ति इति। शतमपि अन्धानां न पश्यति इति न्यायेन प्रत्यक्षज्ञानानि बहूनि सन्ति भेदबोधकानि किन्तु अभेदबोधकाः श्रुतयः न्यूनाः इति अपि वक्तुं न शक्यते प्राबल्यदौर्बल्ये तस्य प्रामाण्यं नास्ति इति। निरवकाशत्वं च नास्ति व्यावहारिकभेदपरत्वेन तस्य सावकाशत्वात् इति।

प्रकारान्तरेण प्रश्नः - भेदस्य यदि व्यावहारिकत्वं स्वीक्रियते तर्हि मुक्तौ यः भेदः श्रूयते सः अनुपपन्नः भवेत्। तस्मात् तदुपपादनार्थं भेदस्य पारमार्थिकत्वं स्वीकर्तव्यम् इति। यस्यां मुक्तौ भेदः स्वीक्रियते सा मुक्तिः मुख्या मुक्तिः न, अपि तु अवान्तरमुक्तिः इति निरूप्यते इति समाधानं तच्च विस्तर्यते। गीतायाम् -

इदं ज्ञानमुपाश्रित्य मम साधर्म्यमागताः।
सर्गेपि नोपजायन्ते प्रलये न व्यथन्ति च॥[3]

[3] भगवद्गीता १४.२

 ISSN : 2277 - 2359

अत्र मुख्यमुक्तिरेव प्रतिपादिता इत्यत्र अपुनरावृत्तिः श्रूयते इति कृत्वा मुख्यमुक्तिरेव इयं न तु अवान्तरमुक्तिः। मम साधर्म्यमागताः इति भेदः श्रूयते इति कृत्वा मुक्तावपि भेदः विद्यते इति अवगम्यते। भागवते -

प्रवर्तते यत्र रजस्तमस्तयोः

सत्त्वं च मिश्रं न च कालविक्रमः।

न यत्र माया किमुतापरे हरेः

अणुव्रता यत्र सुरासुरार्चिताः॥[4] इति।

अत्र मुख्यमोक्षस्य निरूपणं विद्यते। तत्र च मायायाः निषेधः कृतः अत्यन्ताभावबोधनात् अवगम्यते यत् अत्र मुख्यमुक्तिरेव विवक्षिता इति। तथा च हरेरनुव्रताः इत्युक्तौ हरेः दासाः सन्ति इत्यनेन हरिभिन्नाः केचन सन्ति इत्यवगम्यते इति कृत्वा भेदः तत्र निरूपितः इति अवगम्यते। तस्माद् भेदः पारमार्थिकः।

यो वेद निहितं गुहायां सोऽश्नुते सर्वान् कामान्[5] इत्यत्र अपि शुद्धब्रह्मणः प्रकरणे अस्मिन् सर्वान् कामान् अश्नुते इति उक्तत्वात् तद्भोक्तृत्वात् सर्वेषां कामानां विद्यमानत्वात् मुख्यमुक्तौ भेदः अस्ति इति वक्तव्यम्। भूमविद्याप्रकरणे फलकथनावसरे तस्य सर्वेषु लोकेषु कामाचारो भवति पञ्चधा सप्तधा इति भेदश्रवणात् अपि मुख्यमुक्तौ भेदः अस्ति इति वक्तव्यम् इति स च तात्त्विकः एव भवेत् इति। एवमेवैष संप्रसादोऽस्माच्छरीरात्समुत्थाय परं ज्योतिरुपसंपद्य स्वेन रूपेणाभिनिष्पद्यते स उत्तमपुरुषः स तत्र पर्येति जक्षत्क्रीडन्रममाणः स्त्रीभिर्वा यानैर्वा ज्ञातिभिर्वा नोपजनं स्मरन्निदं शरीरं स यथा प्रयोग्य आचरणे युक्त एवमेवायमस्मिञ्छरीरे प्राणो युक्तः॥[6] इति श्रूयते।

मुख्यमोक्षप्रकरणम् एतत्। जक्षन्, क्रीडन्, रममाणः इति भेदः श्रूयते तस्मात् मुख्यमुक्तौ भेदः अस्ति इति वक्तव्यम् इति स च तात्त्विकः भवेत् इति। मुण्डके अपि -

---

[4] भागवतपुराणम् २.९.१०

[5] तैत्तिरीयोपनिषद् २.१.१

[6] छान्दोग्योपनिषत् ८.१२.३

यदा पश्यः पश्यते रुक्मवर्णं कर्तारमीशं पुरुषं ब्रह्मयोनिम्।

तदा विद्वान् पुण्यपापे विधूय निरञ्जनः परमं साम्यमुपैति ॥[7]

इति श्रूयते तर्हि मुख्यमोक्षप्रकरणं परमं साम्यम् उपैति इति उक्तत्वात् साम्यम् इत्यनेन सादृश्यग्रहणात् तच्च भेदघटितमिति कृत्वा मुख्यमुक्तौ भेदः अस्ति इति वक्तव्यम्। स च तात्त्विकः भवेत्।

समाने वृक्षे पुरुषो निमग्नोऽनिशया शोचति मुह्यमानः।

जुष्टं यदा पश्यत्यन्यमीशमस्य महिमानमिति वीतशोकः ॥[8]

इत्यत्रापि एवमेव अनुसन्धेयम्। ब्रह्मसूत्रस्य चतुर्थपादस्य अन्ते तावत् सगुणमुक्तिरेव निरूपिता तस्माद् भेदस्य व्यावहारिकत्वं त्यक्त्वा पारमार्थिकत्वं ग्राह्यम्। एवंरूपेण मुख्यमोक्षप्रकरणे भेदश्रवणात् तस्य पारमार्थिकत्वाङ्गीकारः एव साधुरिति पूर्वपक्षे प्राप्ते तत्समाधीयते-

सर्गेऽपि नोपजायन्ते[9] इत्यत्र तावत् सगुणोपासानफलं बोधयन्ति। ये तावत् सगुणोपासनफलवन्तः तेभ्यः तावत् दैनन्दिनसर्गप्रलयादिकं नास्ति अपि तु कल्पान्ते एव पुनर्जन्ममरणादिकम्। तस्मात् अयम् अवान्तरमोक्षः एव न तु मुख्यमोक्षः। तत्र मत्सदृशाः भवन्ति इति कथने तावत् कोऽपि क्लेशो नास्ति, भेदस्य विद्यमानत्वे अपि साधर्म्यम् इत्यस्य सादृश्यम् इत्यर्थः न, अपि तु समानधर्मवन्तः इति | समः इत्यस्य ऐक्यामागतः इत्येव अर्थः। यथा सामानाधिकरण्यम् इत्यत्र ऐकाधिकरण्यम् इत्यर्थः। तस्मात् मुख्यमोक्षपरत्वेनापि इदं योजयितुं शक्यते। वस्तुतस्तु भगवत्पादैः मुख्यमोक्षत्वेनैव निरूपणं कृतम्।

इदं ज्ञानं यथोक्तमुपाश्रित्य ज्ञानसाधनम् अनुष्ठाय इत्येतत् मम परमेश्वरस्य साधर्म्यं मत्स्वरूपताम् आगताः प्राप्ताः इत्यर्थः। न तु समानधर्मता साधर्म्यम्, क्षेत्रज्ञेश्वरयोः भेदानभ्युपगमात् गीताशास्त्रे। फलवादश्च अयं स्तुत्यर्थः उच्यते। सर्गेऽपि

---

[7] मुण्डकोपनिषत् ३.१.३

[8] मुण्डकोपनिषत् ३.१.२

[9] भगवद्गीता १४.२

सृष्टिकालेऽपि न उपजायन्ते। न उत्पद्यन्ते। प्रलये ब्रह्मणोऽपि विनाशकाले न व्यथन्ति च व्यथां न आपद्यन्ते, न च्यवन्ति इत्यर्थः ॥ २ ॥[10] तस्मात् मुख्यमोक्षपरत्वेन निरूपितं प्रकृते।

न यत्र माया[11] इत्यत्र मायापदस्य कापट्यम्, मात्सर्यम् इत्यर्थः। तद्रहिताः इति वक्तव्यम्। तत्र मायाशब्दस्य न मूलाविद्यापरत्वं यदि मूलाविद्यापरत्वेन उच्यते तर्हि श्यामावदातत्वादिविरोधापत्तेः।

शुद्धब्रह्मपरत्वमेव सर्वकामपदस्यापि। सर्वकामपदं तावत् नानाकामावाप्त्यर्थे न प्रयुक्तम् अपि तु ब्रह्मानान्दपरत्वमेव सर्वसुखानां ब्रह्मानान्दाभेदात् तथैव भाष्यकारैः अभिमतत्वात्।

भूमविद्याप्रकरणे यत् फलं निरूपितं विद्यते तत् प्राणविद्यायाः फलं न तु भूमविद्यायाः। सर्वेषु लोकेषु कामचारो भवति स एकधा भवति त्रिधा भवति इति प्राणविद्यायाः फलम्। प्राणविद्यायाः फलम् अत्र किमर्थं भूमविद्याप्रकरणे निरूपितम् इत्यत्र मीमांसाप्रकरणमेकं निरूप्य तत्समाधानमुच्यते। ज्योतिष्टोमस्तावत् एकाहनि साध्यः विद्यते - तिस्रः एव साह्नस्य उपसदः द्वादश- अहीनस्य इति। साह्नस्य= ज्योतिष्टोमस्य तिस्रः एव उपसदः सन्ति अहीनस्य तावत् द्वादश सन्ति इति अहीनस्य फलम् अत्र उक्तम्। अहीनस्य फलं ज्योतिष्टोमप्रकरणे किमर्थं निरूपितम् इति चेत् उच्यते - ज्योतिष्टोमस्य स्तुत्यर्थम्। अहीनः तावत् बहुदिनसाध्यः तत्रापि द्वादश उपसदः सन्ति तदपेक्षया साह्नस्य तिस्रः एव उपसदः सन्ति इति स्तुतिः क्रियते। एवं प्रकरणान्तरस्य फलं यथा ज्योतिष्टोमप्रकरणे निरूपितम् एवमेव भूमविद्याप्रकरणे प्राणविद्याप्रकरणस्य फलं कुतः निरूपितम् इति चेत् भूमविद्यायाः स्तुत्यर्थम्। सगुणोपासनस्य फलं तावत् निर्गुणोपासनायाः फलस्तुत्यर्थमेव। सर्वव्यवहाराभावः एव फलम् इति निरूपणार्थम्। जक्षद् इव क्रीडन् इव इति इव गर्भत्वेन स्वीकर्तव्यं भवति। यदा तावत् मोक्षं प्राप्नोति तदा जक्षन् भवति क्रीडन् भवति इति न, अपि तु जक्षद् इव

[10] गीताभाष्यम् १४.२

[11] भागवतपुराणम् २.९.१०

 ISSN : 2277 - 2359

क्रीडन् इव भवति इत्यर्थः ग्राह्यः। सन्दर्भस्तावत् तत्र विद्वत्स्वप्नानुवादः क्रियते - स्वप्ने तावत् राजा इव, देव इव अहमेव सर्वमस्मि इति अनुभवो विद्यते। स्वप्नः तावद् अनुभवपूर्वकः इति कृत्वा अनुभवस्य अभिलापः क्रियते इत्यतः इवशब्दस्य सहिततया क्रियते इति कृत्वा अवगम्यते यत् जक्षद् इव क्रीडन् इव इत्यत्रापि वस्तुतः न क्रीडति बाधितार्थकत्वमेव। अहं मनुरभवं सूर्यश्च[12] इत्यत्रापि मनुः इव अभवम्, सूर्यः इव अभवम् इति। क्रीडा बाधिता इति बोधनार्थम् इवशब्दः।

पुण्यपापे विधूय इत्यत्र तावत् समम् इत्यस्य ऐक्यमित्यर्थः यथापूर्वं निरूपितः तथैव। जुष्टं पश्यत्यन्यमीशम् इत्यत्रापि भेदप्रतियोगी जीवः इति पूर्वपक्षः किन्तु “समाने वृक्षे पुरुषो निमग्नः जुष्टं यदा पश्यत्यन्नमीशम्[13] इत्यत्र तावद् वृक्षः इत्यनेन शरीरं विवक्षितम्। यदा तावत् शरीराद् भिन्नः जीवः इति जानाति तदा सः वीतशोको भवति इति निरूपयितुं शक्यते। यतो हि ईश्वरात् अन्यः सः इति तु जानात्येव तेन वीतशोको भवति इति वक्तुं न शक्यते। तस्माद् देहे अध्यस्तस्य निराकरणं क्रियते चेत् एव वीतशोकत्वं सिद्ध्यति। यत्र अध्यासः शोकहेतुः तत्र अध्यासाभावः शोकाभावहेतुः भवति इति तस्मात् जुष्टमित्यत्र अन्यशब्दस्य देहाद्यन्यपरत्वं विवक्षितम्।

अन्तिमेषु अधिकरणेषु सगुणमुक्तिनिरूपणं कृतमिति कृत्वा तत्रैव तात्पर्यम् इति यदुक्तं तदपि असाधु, सूत्राणि तावत् प्रमाणानि न अपि तु न्यायनिरूपणार्थमेव आरब्धानि सूत्राणि। सूत्राणि तावत् प्रमेयं व्युत्पाद्य यच्छन्ति तत्रैव तेषां तात्पर्यम्। न तु भेदबोधने। एवं भेदबोधकश्रूतीनां व्यावहारिकभेदपरतया एव समन्वयः।

ग्रन्थसूची

- अद्वैतसिद्धिः (बालबोधिनीव्याख्यासहिता), तारा पब्लिकेशन्स्, वाराणसि।
- भागवतपुराणम् (गीताप्रेस्, गोरखपुर)
- उपनिषद्भाष्यम् १,२,३ भागाः (श्रीदक्षिणामूर्तिप्रकाशन, वाराणसी)

[12] बृहदारण्यकोपनिषत् १.४.१०

[13] मुण्डकोपनिषद 3.1.2

 ISSN : 2277 - 2359

भारतीयनदीतटसंस्कृतिः

रेवती .पि. एन्
शोधच्छात्रा
श्रीशङ्कराचार्यसंस्कृतसर्वकलाशाला, कालटी

❖ शोधसारः

अस्माकं रमणीयभूमौ जलं विना जीवनं दुष्करम्, अतः प्राणिनां जीवनाधाराश्रयेषु जलं प्रधानम्। लोके नैकानि जलस्रोतांसि सन्ति, तेषु आवासव्यवस्थया संपुष्टाः नद्यः जीवस्य नाड्यः इति मन्यन्ते। नदीः आश्रयत्सु जन्तुषु बुद्धिविशिष्टतयान्तराः मानवाः। ते नदीतीरे जीवन्तः कृषिं वाणिज्यं च कुर्वन्तः मध्ये आचारनुष्ठानकलासाहित्यरङ्गेष्वपि तत्पराः अभवन्। तच्च कालान्तरे संस्कृतिरिति परिवर्तिता।

अस्माकं भारतेऽपि अनेकाः नद्यः तेषां कूले विभिन्नसंस्कृतयः उदिताः, लेखनेऽस्मिन् रूपीकृतसंस्कृतीनां विकासाय नदीनां स्थानम्, भागभागित्वम्, नदीः आश्रयत्सु मानवेषु कालक्रमेण भौतिकात्मिकरीत्या सम्भूतपरिवर्तनानि, नदीनां शोषणेन संस्कृतेः विनाशनं कियत् भवति ईद्दशप्रश्नानां संशोधनम् अस्मिन् पत्रे क्रमेण वितन्यते।

❖ उत्तरनदीतीरसंस्कारः

सिन्धुनदीतीरसंस्कृतिः

क्रि.पू. २५००-१७०० मध्ये भारतीयसंस्कृतिषु प्रथिता सिन्धुनदीतीरसंस्कृतिः सिन्धोः तीरे विस्तृता[1]। इयम् पूर्वनगरविकसनस्य शुचित्वनियन्त्रणस्य विदूरवाणिज्यस्य च प्रतीका।

गवेषणम् – मुख्यकेन्द्रञ्च - १९२० तमे वर्षे हारप्प- मोहन्जोदारो मध्ये एव अस्य संस्कृतेः स्वरूपं लोके व्यापत्[2]। हारप्प – मोहन्जोदारो, लोतल्, काळिबंगन्, धोळाविर् रखिगर्हि

[1] Wheeler, Mortimer. The Indus Civilization, Cambridge University Press, 1968.
[2] Marshall, John. Mohenjo-daro and the Indus Civilization, Asian Educational Services, 1996.

एताः प्रधाननगर्यः। उपलब्धगृहाणि, मार्गाः शुचित्वव्यवस्थाः च तत्रत्यसाङ्केतिकव्यवस्थायाः औन्नत्यम् सूचयन्ति।

नगरपद्धतिः - लोके विद्यमानातिपुरातनायोजितनगराणि सिन्धुनदीतीरे अदृश्यन्। पन्थानः जालप्राणाल्यानुसारं (grid system) परस्परसमान्तररूपेण चतुरश्रमार्गानुसारं च निर्मिताः[3]।

महास्नानकेन्द्रम् (great bath) - मोहनजोदारो देशात् उपज्ञातमहास्नानकेन्द्रं समूहस्नानाय आचारक्रमाय च उपयुक्तम् इति मन्यन्ते। अनेन ज्ञायते यत् शुद्धीकरणे जलविन्यासे च ते दत्तश्रद्धाः आसन् इति। प्रतिगृहं कूपाः आसन्[4]। गृहात् प्रवहत् मलिनजलं जलनिर्गमप्रणाल्या अपनीतवन्तः।

आर्थिकजीवनम् - सामूहिकव्यवस्था आर्थिकव्यवस्था च कृषि-करकौशल-वाणिज्याधारिता आसीत्। तेषां मुख्यकृषिः गोधूमः, यवः, तैलबीजम्, माषः, कार्पासः च आसीत्। अतः नेके पुरावस्तुगवेषकाः अभिप्रयन्ति यत् **अतिपुरातनकार्पासकृषिक्षेत्रं सिन्धु**रिति[5]। मालानिर्माणम्, टेराकाट्टापाञ्चालिकानिर्माणम्, कांस्यशिल्पानां निर्माणम्, मुद्राणां निर्माणं च तेषां करकौशलवस्तुषु मुख्यानि, तेषु कांस्यनिर्मिता 'नर्तकी-प्रतिमा' तेषां संस्कृतेः कलात्मकपरिष्कारं द्योतयति। मेसोपोट्टामिया, बहरीन्, षाम् एतैः देशैः सह विदूरवाणिज्यसम्बन्धः आसीत्।

सामाजिकशासनजीवनम् - नगराणां समानघटना, निर्मितीनाम् एकीकरणं च दृष्ट्वा ज्ञायते केन्द्रीकृतशासनव्यवस्था तत्र प्राचलदिति। टेरक्कोट्टनामकीयप्रतिकृतिः प्रमाणीकरोति यत् तत्रत्यः जनाः स्त्रीजनेभ्यः प्राधान्यं प्रदत्तवन्तः इति।

मतविश्वासः आचारश्च - सिन्धुसंस्कारस्य जनाः प्रकृतेः सृष्टेः भूमेः च आराधनां कृतवन्तः इति प्रमाणम् उपलब्धमासीत्। पशुपतेः मुद्रणं शिवाराधनायाः प्रतीकमासीत्। वृक्षान् पशून् च आराधितवन्तः। गर्तरूपसमाधिः, द्वारसमाधिश्च प्रचचाल।

---

[3] Kenoyer, J. Mark. Ancient Cities of the Indus Valley Civilization, Oxford University Press, 1998.

[4] Possehl, Gregory. Indus Age: The Beginnings, University of Pennsylvania Press, 1999.

[5] Ratnagar, Shereen. Understanding Harappa, Tulika Books, 2002.

लिपिविशेषता - एतेषां लिपिं पठितुम् अधुनापि क्लेशमनुभवन्ति शोधकाराः। लोफोग्राफिक् स्वभावविशिष्टेऽस्मिन् चतुश्शताधिकचिह्नरूपाणि सन्ति। अस्याः लिपेः पठनम् असरलम् इत्यस्मात् साहित्ये, नियमे, शासनक्रमे च गाढावगाहनम् अधुनापि अस्पष्टम्।

सिन्धुनदीतीरसंस्कारस्य शोषणम्

क्रिस्तोः पूर्वम् १७०० तमे शतके संस्कारस्य बलहीनता जाता। गवेषकेण अङ्कितकारणानि यथा -

- वातावरणपरिवर्तनम्।
- नदीधारव्यतियानम्।
- भूकम्पनम्।
- विदूरवाणिज्यपतनम्।
- आर्यानां प्रवेशनम्।

गङ्गा -यमुना तीरसंस्कारः

भारतसांस्कारिकचरित्रेषु अत्यन्तं मुख्यं स्थानमावहति गङ्गायमुनानदीसंस्कृतिः। हिमालयात् उद्भवती गङ्गा मध्ये यमुनया मिलति। आद्यकालवेदसंस्कृतेः पूर्वदिशिव्यापनम्, राष्ट्रियाधिपत्यम्, भरतभूमेः मतमौलिकता च अनयोः तीरे एव आविर्भूता[6]।

गङ्गा- यमुनातीरयोः भौमशात्रपारिस्थितिकपश्चातलम्

गङ्गा – यमुनातीरदेशः आलूवियल् (Alluvial) नामख्यया मृत्तिकया सम्पुष्टप्रदेशः त्रिषु विभागेषु विभज्यते।

1. उन्नतगङ्गा-यमुनातीरदेशः।
2. मध्यगङ्गा-यमुनातीरदेशः।

[6] Romila Thapar, Early India: From the Origins to AD 1300, Penguin Books, 2002.

3. निम्नगङ्गा-यमुनातीरदेशः।

ईदृशः भूमिशात्रपरिणामः एव कालान्तरे कार्षिकनगरस्य कारणमभूत्।

चरित्रदृष्ट्या प्राधान्यम्

- पूर्वदिशं प्रति वेदसंस्कारस्य प्राधान्यम् -
  कालक्रमेण सरस्वती दृश्यवती प्रदेशनिवासजनाः ऋग्वेदकाले गङ्गा-यमुनातीरप्रदेशेषु गतवन्तः। देशोऽयम् 'मध्यदेशः' इति संस्कृतसाहित्यकाराः अभिप्रयन्ति[7]।
- महाजनपदं नवराष्ट्रञ्च।
  - कोशलम्।
  - वैदेहम्।
  - कुरुपाञ्चालम्।
  - मात्स्यम्।

(कुरुपाञ्चालदेशः अनेकवैदिकग्रन्थानां ब्राह्मणसाहित्यानां च आलयम् आसीत्[8]।

कृषिः आर्थिकस्थितिश्च

प्रधानकृषिः - व्रीहिः, गोधूमः, इक्षुः, माषः, यवः च।

गङ्गायमुनयोः तीरे फलभूयिष्ठामृत्तिका इत्यतः पुरा देशोऽयं धान्यभूमिरिति ख्याता[9]। वाणिज्याय आश्रिताः नदीमार्गाः, तीरयोः मध्ये विद्यमानानां नगराणाम् सम्पर्कम् अवर्धन्त। अतः गङ्गा-यमुनानदीतीरदेशः भारतस्य नगरविकसनस्य उदयस्थानम् इति प्रसिद्धम्।

प्रधाननगराणि -

- वाराणसी – मतदर्शनतन्त्रसङ्गीतानां मुख्यकेन्द्रम्।
- अयोध्या – कोसलराज्यस्य राजधानी।

[7] A. L. Basham, The Wonder That Was India, Picador, 1954.
[8] Upinder Singh, A History of Ancient and Early Medieval India, Pearson, 2008.
[9] F. R. Allchin, The Ganges Valley Culture, Cambridge University Press, 1995.

 ISSN : 2277 - 2359

- प्रयागः – सङ्गमधामः।
- पाटलीपुत्रः – मौर्य–गुप्तराजधानी।
- कौशाम्बी – वाणिज्यकेन्द्रम्।

देशस्यास्य नगरघटना, राजकीयपालनम्, वाणिज्यनिर्वहणञ्च अत्यधिकविकसितमासीत् इति पुरावास्तुशास्त्रपठनेन ज्ञायते।

मतदार्शनिकसंप्रदायानां विकासः

तीरोऽयं भारतदार्शनिकमतपरम्परायाः मुख्यकेन्द्रम् आसीत्। सांख्ययोगवेदान्तदर्शनानां विकासः संजातः। जैन-बुद्धमतस्य भगवद्भक्तिसम्प्रदायस्य च विकासः अस्याः तीरे एव समभवत्। गङ्गायाः तीरे तस्याः अस्थित्वरूपेण विकसितबुद्धमतं कालान्तरे आभारतं विचकास।

सांस्कारिकविकासः

प्रदेशोऽयं संस्कृतसाहित्यमूलक्षेत्रमासीत्। वेदोपनिषद्पुराणेतिहाससम्बद्धरचनानि अस्याः तेरे एव जातानि। संस्कृतमहाकविकालिदासस्य काश्चन कृतयः अपि अनयोः नद्योः कूले एव विनिर्ममुः।

सङ्गीतकलारूपाणि - वाराणस्यां प्रसिद्धगुरुशिष्यपरम्परा, बिम्बिसार – अजातशत्रुकालिक-कलारूपाणि, गुप्तसाम्राज्यस्य शिल्पकलाः एताः भारतीयकलासङ्गीतपरपरायाः अमरसङ्केताः।

गङ्गायमुनासंस्कृतेः सम्मिश्रणम्

'गङ्गा जमुनि तेह्सीब्' इति सम्मिश्रसंस्कृतिः मध्यकाले उपजाता। अस्याः विशेषताः यथा –

- सङ्गीते हिन्दु–पर्ष्यास्वरूपस्य समन्वयः।
- उर्दुभाषायाः निर्माणम्।
- मुगळ् चित्रकलायाः उपलब्धिः।
- सूफी-भक्तिसंप्रदाययोः एकीकरणम्।

तीर्थकेन्द्रम्

गङ्गा - पुण्यनदी मोक्षप्रदात्री च इति प्रथितां गङ्गां गङ्गास्नानम्, गङ्गार्चनं, पिण्डार्पणं च कर्तुम् काले काले मानवाः आश्रयन्ति। भारतीयानां अध्यात्मजीवनस्य आधारकेन्द्रं भवतीयं नदी।

यमुना - भागवतपुराणेषु कृष्णगाथासु च अस्याः तीरस्य प्राधान्यं प्रस्तुतीकृतमस्ति। वृन्दावनम्, गोकूलम्, मथुरा च भक्तिकेन्द्राणि भवति।

नदीतीरस्य उपहूतयः

- व्यावसायिकमलिनीकरणम्।
- नगरव्यापनम्।
- सिकताखननम्।
- वृष्ट्यभावः।
- वातावरणपरिवर्तनम्।

केन्द्रजलसंसाधनस्य २०२० तमवर्षे प्रकाशितप्रतिवेदनानगुणं भारतस्य सर्वाधिकप्रदूषितनदीषु एका नदी अभवत्।

- **दक्षिणनदीतीरसंस्कृतिः**

कावेरीनदीतीरसंस्कृतिः

दक्षिणभारतस्य दिव्यनदी कावेरी। कर्णाटक-राज्यस्य ब्रह्मगिरि पर्वतात् उद्भवती एषा नदी तमिऴ्नाडु-राज्ये सरस्वती इव प्रवह्य बङ्गसमुद्रं प्रविशति।

भूशास्त्रसविशेषताः - दक्षिणभारतस्य अत्यधिकजनसान्द्रतादेशेषु एकः कावेरीतीरदेशः। नदीयं कबिनी, हरङी, भवानी, अर्क्कावती चेति नैकाः नदीः मिलित्वा समृद्धं जलसम्पत्क्षेत्रं निर्मान्ति[10]।

[10] R. Champakalakshmi, Trade, Ideology and Urbanization, Oxford University Press, 1996

कृषिरार्थिकव्यवस्था च - धान्यशाला इति प्रथिते तीरदेशेस्मिन् मुख्यकृषिः व्रीहिः, इक्षुः, कार्पासः, मधु-मक्षिकापालनम्, मीनपालनं च आसीत्। चोळराजाः बृहदाकारजलसम्भरणिः, जलसेचनस्रोतः च निर्मितवन्तः।

नगरविकसनम् शासनव्यवस्था च - चोळ-पाण्ड्य-होय्सळ-विजयनगरसाम्राज्यानि सर्वाणि कावेरीतीरमाश्रित्य वर्द्धितनगराणि, तेषु प्रधानानि नगरसमुच्चयानि यथा –

- तञ्चावूर् – चोलदेशस्य राजधानी।
- उरैयूर् – प्राचीननगरी।
- श्रीरङ्गम् – विशिष्टवैष्णवनगरम्।
- कुम्भकोणम्, करैक्काल् – मुख्यव्यापारकेन्द्रम्।

कावेरीनदीतीरसंस्कृतेः मतस्य च पार्श्वमुखम्

मन्दिरवास्तुशिल्पम्

- बृहदीश्वरमन्दिरम्।
- गङ्गैकोण्डचोळमन्दिरम्।
- श्रीरङ्ग-रङ्गानाथमन्दिरम्।

एतानि मन्दिराणि दक्षिणभारतकलाशिल्पस्य सुवर्णकालस्य प्रतीकानि[11]।

साहित्यम् - तमिळ् भाषायाः पोषणाय निर्णयस्थानमावहति कावेरीयम्।

- सङ्गं साहित्यम्।
- तेवारम्।
- तिरुवाय्मोषी।
- कावेरीमाहात्म्यम्।

सदानी, पोन्नियार्, कावेर्यम्मन् इति संस्तुतीकृतगीतानि कथाः च जनेषु प्रसारितानि आसन्।

[11] George Michell, The Hindu Temple: An Introduction, University of Chicago Press, 1988.

 ISSN : 2277 - 2359

वाणिज्यं शिल्पनिर्माणञ्च - कावेरीनद्याः तीरे पालकसस्यकृषिः, कार्पाससीवनम्, कुम्भकरणम्, लोहशिल्पञ्च पुराकालादारभ्य विकसितमस्ति। इतः व्रीहिः, इक्षुश्च दक्षिणेष्यां प्रति प्रेषितवन्तः। गङ्गैकोण्डचोळपुरमन्दिरस्य शिलालेखनानि चोलाराज्यस्य समुद्रवाणिज्यसम्बन्धं सूचयन्ति[12]।

कावेरीनद्येवं भक्तिपरम्परा च - कावेरी एका पुण्यनदी, अस्याः तीरे प्रतिवर्षं कावेरीतिरुविष, कावेरीपुष्करम्, मयिलाडुुरै-तेर्, तिरुविष, कावेरितीरतीर्थयात्रा इत्यादयः उत्सवाः चलन्ति।

नद्याः पारिस्थितिकसमस्याः

- मृत्तिकायाः अमितशेखरणम्।
- नगरव्यापनम्।
- कर्णाटक-तमिऴ्नाडु-राज्ययोः जलसमस्या।
- वृष्ट्याभावः।

एतासां समस्यानां निवारणाय जनानां संघट्टनप्रवर्तनम्, जलसंरक्षणव्यवस्था, जलसंभरणीनां परिष्करणम्, दूषितजलशुद्धीकरणञ्च आवश्यकम्।

गोदावरी- नदीतीरसंस्कृतिः

दक्षिणकाशीति प्रसिद्धोयं देशः महाराष्ट्र-तेलङ्गाना-आन्ध्रप्रदेश-कर्णाटकादिदेशेषु सांस्कृतिकपैतृकस्य कारणभूतः। सातवाहनसाम्राज्यकाराः, चालूक्यकाश्यमेशंघाः, काकतीयाः च एतेषां शासनेन गोदावरीतीरे पुष्कलितसंस्कृतिः उद्गमस्थाने आनिन्युः।

भौमशास्त्रपश्चातलम् - त्र्यम्बकेश्वरात् उद्भूता गोदावरी नदी वङ्गसमुद्रं लक्षीकृत्य प्रवहति। अस्याः सहचारिण्यः उपनद्यः प्राणहिता, इन्द्रावती, बैतरणी, वांगङ्गा, माञ्जिर, सीवान, साबरी, च भवन्ति। एतासां नदीनां योगेन अस्याः मृत्तिका फलभूयिष्ठा जाता।

चरित्रप्राधान्यम्

[12] Noboru Karashima (Ed.), A Concise History of South India, Oxford University Press, 2014.

 ISSN : 2277 - 2359

1. आदिगोत्रसंस्कृतिः – गोण्डि, कोलाम्, कोया, चञ्चु, एते आदिवासिजनाः निवसितवन्तः, एतेषां लिपिनिरूपणम्, मृत्तिकाकुम्भः, मृगायार्थम् उपयुक्तोपकरणानि च अस्याः संस्कृतेः प्रमाणरूपेण आप्रापयन्ति स्म[13]।
2. सातवाहनसाम्राज्यम् – क्रि. पू. प्रथमशतकादारभ्य क्रि. पू. तृतीयशतकं यावत् तीरोयं पुरातनदक्षिणसाम्राज्यस्य हृदयमासीत्। अमरावती, नासिक्, धार्न, जगय्यपेट्ट इत्यस्मात् देशात् प्राप्तशिलालेखनानि एतेषां शासनव्यवस्थाम्, आर्थिकविकसनम्, धर्मशास्त्रम् च स्पष्टीकरोति[14]।
3. काकतीयानां संस्कृतेः विकासः - तेलङ्गानदेशस्य वारङ्गलहनुमाकोण्डाप्रदेशे प्रफुल्लिताः काकतीयराजानः गोदावरीपरिसरस्य नगरविकासे, मन्दिरवास्तुकलायाञ्च योगदानेन प्रसिद्धाः।
4. वैदिकपुराणपारम्पर्यम् – पुराणेषु नदीयं गौतमी, वृद्धगङ्गा चेति विशिष्यते। रामायणे रामलक्ष्मणानां वासस्थानम्, शूर्पणखावृत्तान्तश्च अस्याः कूले इति विश्वासः।

कार्षिकार्थिकव्यवस्था

कृषिः - व्रीहिः, इक्षुः, कर्पासः, सोयाबीन्, माषाः, फलवर्गाः च।

अतः गोदावरीतीरदेशः अन्नशालेति आख्यातः। वैदेशिकानां शासनकाले अत्र जलसेचनपद्धतयः आविष्कृताः। गोदावरीनद्याः मध्ये स्थितः सर् अर्तर् कोट्टन् बारेज् सम्पूर्णजलसेचनव्यावस्थायाः हेतुः।

नगरविकसनं प्रमुखवाणिज्यकेन्द्रञ्च - मुख्यनगराणि

नासिक् – पञ्चवटी (वैदिकपौराणिककेन्द्रम्)।

नाग्पूर् – वाणिज्यकेन्द्रम्।

राजमहेन्द्रवरम् – सातवाहन – चाळुक्यराजाधानी।

अमरावती – बुद्धमतकेन्द्रम्।

[13] Verrier Elwin, The Tribal World of Verrier Elwin, Oxford University Press, 1964.
[14] A.L. Basham, The Wonder That Was India, Picador, 1954.

 ISSN : 2277 - 2359

करींनगर्, निषामाबाद् – करकौशलकेन्द्रम्।

बुद्धमतम् जैनमतम् च - बुद्धमतम् - अमरावती, नागार्जुनकोण्डा, धार्न, एतस्मात् उपलब्धस्तूपशिलाः बुद्धमतस्य मुख्यकेन्द्रमासीत् अयं तटः इति प्रमाणीकुर्वन्ति[15]। जैनमतं - नासिक् – करिङ्गदेशे, जैनतीर्थाराधना अस्ति, शिलासु चित्रगुहाः सन्ति।

सांस्कृतिकपरम्परा - अस्याः कूले मरात्ति, तेलुङ्क्, ओडिया, गोण्डि, कोलामि एताः भाषाः एधिताः। तेलुङ्कु साहित्यस्य कवित्रयम्, नन्नाया, टिक्कन्ना, थेर्राप्रगदा इत्यादयः अस्याः तीरे जाताः।

सङ्गीतं कलारूपञ्च

- कुच्चिपुटी नृत्तम्।
- धिंसा गोत्रनृत्तम्।
- महाराष्ट्रराज्यस्य ताम्भूलि – लावणीपरम्परा।

उत्सवाः आचाराश्च

- गोदावरी महापुष्करम्
- कुम्भमेळा
- रामनवमी, बतुकम्म, सिराल, च प्रसिद्धोत्सवाः

गोदावरीपोषणस्य विघ्नाः

- जलमलिनीकरणम्।
- व्यावसायिकप्रदूषणम्।
- वननशीकरणम्।
- सिकताघननम्।
- जनसंख्यावर्द्धनम्।
- जलसंभरणीद्वारा उत्पन्ना जलप्रवाहस्य मन्दता।

[15] Krishna Murthy, Nagarjunakonda, ASI Publications, 1977.

केरळनदीतटसंस्कृतिः - केरले विद्यमाननदीषु अधिकांशः पश्चिमदिशिं लक्षीकृत्य अरबिसमुद्रे पतति। मण्सूण्वृष्टिः एव जलस्रोतसां मुख्यहेतुः।

पार्श्वस्थ-प्राचीनमनुष्यवासकेन्द्राणि

- भारतपुषसमीपे पषयंकोट्, माङ्काड्, कोडुङल्लूर्।
- पेरियार्नदीसमीपे आलुवा, कोच्चिनगरस्य पुरातननौकाश्रयः।
- पम्बा – अच्चन्कोविल् प्रदेशेषु नदीतीरसंस्कार्यस्य प्रमाणम् उपलब्धमस्ति[16]।

भूप्रकृतेः गुणाः

- नदीप्रवाहात् आगतमृत्तिकाः जैवघटकेन समृद्धाः।
- वृष्टिम् आश्रित्य नदी पूरितरूपेण प्रवहति चेत् अस्याः तीरे नवीनमृत्तिकावरणं क्रमेण उपजायते।

वाणिज्यं गतागतं च - पुरातनकेरलस्य वाणिज्यं नदीतटे विकसितमासीत्। पेरियार्– आलूवा तीरदेशः, कोच्चिनगरस्य पुरातननौकाश्रयाधारशिला। भारतपुषातीरे नौकाकेली, वाणिज्यकेन्द्रस्य मुख्यकेन्द्रं च आसीत्। पम्बा, अच्चन्कोविल्, तिरुवितांकूर् इत्यादिदेशाः वाणिज्यस्य मुख्यदेशाः इति विशेषः। तालपत्रेण आवरणितलघुनौकाः गतागतमार्गायोपयुक्ताः ताः ओलवल्लम् इति कथ्यते।

मताचारनुष्ठानानि - नदीपूजा - कैरलीयैः नदी माता इति गण्यते। पम्बा, भारतप्पुषा, कल्लट, कबनी, चालीयार् इत्येतासां नदीनां तीरे आचारानुष्ठानस्य पुष्करः दरीदृश्यते। पम्पा – शबारिमलतीर्थकेन्द्रस्य आत्मीयचेतः इति विशिष्यामहे। अय्यप्पदेवविश्वासीयाः जनाः तस्यां स्नानेन आत्मशुद्धिं प्राप्नुवन्ति इति विश्वासः।

भारतपुषा- कलारूपाणि

- निलप्पाट्टु, तोल्पावकूत्त्, तेय्यम् एतेषां कलारूपाणां विकासः।
- संस्कृतेः वैशिष्ट्यत्वात् नदीनां नदी[17] इति एषा प्रथिता।

---

[16] के. पि. पत्मनाभमेनोन्, केरलचरित्रम्, केरलसाहित्य अक्कादमी, तृश्शूर्.१९७६

[17] वळळत्तोल् नारायणमेनोन् कृतिकळ्, डि.सि.बुक्क्स्, कोट्टयम्.१९९९

 ISSN : 2277 - 2359

नदीतटभाषासाहित्यम् - मलयालसाहित्यस्य विकासाय नदीतटदृश्यचारूताः अपि मुख्यं स्थानमावहति।

नदीपरामर्शितग्रन्थाः यथा -

- वळ्ळत्तोल् नारायणमेनोन् महोदयस्य भारतप्पुषा परामर्शङ्ङल्।
- तोप्पिल् भासेः पम्बा नद्याः कविता।
- ओ एन् वि कुरुप्पु, सुकुमारः, अय्यप्पपणिक्कर् एतेषां नदीकविताः।
- पम्पत् कल्ल्, निलाटंपुषा कथा इत्यादयः कथाः, आख्यायिकाश्च नदीतटसंस्कृतेः विशेषताः।

केरालनदीतटविशेषसामाजिकरूपम् - नदीनां पार्श्वे ग्रामाः, पैतृकगृहाणि, मठाः, देवालयाः, मन्दिराणि, प्रमुखशिक्षणकेन्द्राणि च अवर्धन्त।

वाणिज्यकेन्द्रः

- पुम्मन्नूर् विपणिः ।
- वल्लत्तोलिन्पार।
- वेम्बनाडु-पेरीयार्तटविपाणिः च संस्कृतेः लिङ्गानि।

नद्याः पर्यावरणप्रतिसंन्धयः

- सैकतखननम्।
- प्रदूषणम्।
- अनियन्त्रितनिर्माणव्यवस्था।
- स्मभरणीनां स्वाधीनम्।
- वननशीकरणम्।

नदीतटशक्तिः - जलधाराधारितजलसमृद्धसंस्कारः, मत्स्यबन्धनसंस्कृतिः, ओनम्, विषु, नौकाकेळी, इत्यादिलौकिकिकात्मीयेन च सुसमृद्धा। प्रकृतिः मनुष्यश्च

 ISSN : 2277 - 2359

परस्परपूरकयुक्तसामूहिकजीवनम्। अद्यापि केरलस्य संस्कृतिः, जाति–कला–आचारनुष्ठानजीवितशैलीं च अवलम्ब्य एषा परम्परा प्रचलति।

निष्कर्षः

नदीतटाः भारतीयसंस्कृतेः आधारशिलाः सन्ति। भारतेतिहासः, मतधार्मिकचिन्तनम्, साहित्यम्, कला, जनसंख्या च ताभिः नदीभिः सह वर्धन्ते स्म। मातृरूपेण नः पालयन्ती इत्यतः तासां नदीनां पालनं संरक्षणं च भाविजनेभ्यः लाभाय भवति। हरितवर्णेन संपुष्ठोयं तटः न केवलं मनुष्यस्य भौतिकविकासः अपि तु आत्मीयधार्मिकराजनैतिकदार्शनिकतत्वविचारेषु एवं कला-साहित्याचारनुष्ठानेष्वपि हस्तक्षेपः दरीदृश्यते। अतः नदीनां संरक्षणं अस्माकं रक्षणम् एव।

सम्बन्धग्रन्थसूची

- Wheeler, Mortimer. The Indus Civilization, Cambridge University Press, 1968.
- Marshall, John. Mohenjo-daro and the Indus Civilization, Asian Educational Services, 1996.
- Kenoyer, J. Mark. Ancient Cities of the Indus Valley Civilization, Oxford University Press, 1998.
- Possehl, Gregory. Indus Age: The Beginnings, University of Pennsylvania Press, 1999.
- Ratnagar, Shereen. Understanding Harappa, Tulika Books, 2002.
- Romila Thapar, Early India: From the Origins to AD 1300, Penguin Books, 2002.
- L. Basham, The Wonder That Was India, Picador, 1954.

 ISSN : 2277 - 2359

- Upinder Singh, A History of Ancient and Early Medieval India, Pearson, 2008.
- F. R. Allchin, The Ganges Valley Culture, Cambridge University Press, 1995.
- R. Champakalakshmi, Trade, Ideology and Urbanization, Oxford University Press, 1996
- George Michell, The Hindu Temple: An Introduction, University of Chicago Press, 1988.
- Noboru Karashima (Ed.), A Concise History of South India, Oxford University Press, 2014.
- Verrier Elwin, The Tribal World of Verrier Elwin, Oxford University Press, 1964.
- A.L. Basham, The Wonder That Was India, Picador, 1954.
- Krishna Murthy, Nagarjunakonda, ASI Publications, 1977.
- के. पि. पत्मनाभमेनोन्, केरलचरित्रम्, केरलसाहित्य अक्कादमी, तृश्शूर्.१९७६
- वळ्ळत्तोल् नारायणमेनोन् कृतिकळ्, डि.सि.बुक्क्स्, कोट्टयम्.१९९९

 ISSN : 2277 - 2359

धर्म एक नैतिक ढाँचे के रूप में: समकालीन समाज में भारतीय ज्ञान प्रणाली की प्रासंगिकता

Dr. Nepal Das
Asst. Professor
Central Sanskrit University
Ekalavya Campus, Agartala

❖ **सारांश**

समकालीन विश्व एक गहरे नैतिक संकट से गुजर रहा है, जिसकी पहचान नैतिक सापेक्षवाद, सामाजिक मूल्यों के क्षरण, पर्यावरणीय अवनति तथा संस्थाओं में घटते विश्वास से होती है। इस संदर्भ में, समग्र नैतिक दृष्टि प्रदान करने वाली स्वदेशी ज्ञान परंपराओं में अकादमिक रुचि पुनः बढ़ी है। यह शोधपत्र भारतीय ज्ञान प्रणाली (Indian Knowledge System– IKS) के अंतर्गत धर्म को एक मूलभूत नैतिक सिद्धांत के रूप में प्रस्तुत करता है तथा समकालीन समाज में उसकी प्रासंगिकता का विश्लेषण करता है। नियम-आधारित अथवा परिणाम-केन्द्रित नैतिक सिद्धांतों के विपरीत, धर्म एक समन्वित नैतिक दृष्टिकोण प्रस्तुत करता है, जिसमें कर्तव्य, उत्तरदायित्व, सामाजिक सामंजस्य तथा ब्रह्मांडीय व्यवस्था का समावेश है। वेद, उपनिषद्, भगवद्गीता, धर्मसूत्र तथा महाकाव्यों जैसे शास्त्रीय भारतीय ग्रंथों के आधार पर यह अध्ययन धर्म के दार्शनिक आधारों और नैतिक आयामों की विवेचना करता है। इसके साथ ही, यह शोध राष्ट्रीय शिक्षा नीति (NEP) 2020 के दृष्टिकोण से भी जुड़ा है, जो उच्च शिक्षा में भारतीय ज्ञान प्रणालियों के समावेशन पर बल देती है। लेख का तर्क है कि धर्म एक संदर्भ-संवेदनशील और मूल्य-आधारित नैतिक ढाँचा प्रदान करता है, जो शासन, सामाजिक न्याय, पर्यावरणीय स्थिरता तथा व्यक्तिगत नैतिक उत्तरदायित्व से जुड़ी आधुनिक चुनौतियों का समाधान कर सकता है। अध्ययन का निष्कर्ष है कि समकालीन समाज में नैतिक चेतना और सतत सामाजिक विकास के लिए धर्म के साथ पुनः संवाद अत्यंत आवश्यक है।

❖ कुंजी शब्द

धर्म; भारतीय ज्ञान प्रणाली; नैतिकता; सामाजिक उत्तरदायित्व; NEP 2020; नैतिक दर्शन।

❖ परिचय

नैतिकता ने सदैव मानव समाज के निर्माण में केंद्रीय भूमिका निभाई है, क्योंकि यह व्यक्तिगत आचरण, सामाजिक संबंधों तथा राजनीतिक संस्थाओं का मार्गदर्शन करती है। किंतु आधुनिक समाज अभूतपूर्व नैतिक संकट का सामना कर रहा है, जो अत्यधिक व्यक्तिवाद, उपभोक्तावाद, नैतिक सापेक्षवाद तथा सामाजिक विघटन के रूप में प्रकट होता है। समकालीन विमर्श में प्रचलित प्रमुख नैतिक ढाँचे—जो मुख्यतः उपयोगितावाद, कर्तव्यवाद तथा संविदावाद जैसी पाश्चात्य दार्शनिक परंपराओं से विकसित हुए हैं—अक्सर मानव जीवन के सांस्कृतिक, आध्यात्मिक और सामुदायिक आयामों को समुचित रूप से संबोधित करने में असमर्थ रहते हैं।[1]

इस परिप्रेक्ष्य में, स्वदेशी नैतिक परंपराओं का पुनरुद्धार विद्वानों के लिए विशेष महत्त्व का विषय बन गया है। भारतीय ज्ञान प्रणाली (IKS), जो विश्व की प्राचीनतम और निरंतर प्रवाहित बौद्धिक परंपराओं में से एक है, अनुभवजन्य जीवन और दार्शनिक चिंतन पर आधारित एक समग्र नैतिक दृष्टि प्रदान करती है। इस परंपरा का केंद्रीय तत्व धर्म की अवधारणा है, जो नैतिक, सामाजिक और ब्रह्मांडीय सिद्धांत के रूप में व्यवस्था और सामंजस्य को बनाए रखता है।[2]

राष्ट्रीय शिक्षा नीति (NEP) 2020 स्पष्ट रूप से भारतीय ज्ञान प्रणालियों के महत्व को स्वीकार करती है और उच्च शिक्षा में उनके समावेशन का आह्वान करती है।[3] यह नीतिगत परिवर्तन समकालीन अकादमिक विमर्श में धर्म जैसी पारंपरिक नैतिक अवधारणाओं के अध्ययन की प्रासंगिकता को रेखांकित करता है।

यह शोधपत्र भारतीय ज्ञान प्रणाली के अंतर्गत धर्म को एक नैतिक ढाँचे के रूप में विश्लेषित करने तथा समकालीन सामाजिक और नैतिक चुनौतियों के समाधान में उसकी उपयोगिता का मूल्यांकन करने का प्रयास करता है। शास्त्रीय ग्रंथों और

 ISSN : 2277 - 2359

आधुनिक व्याख्याओं के माध्यम से यह अध्ययन यह स्पष्ट करता है कि धर्म एक समग्र, लचीला और वर्तमान संदर्भों के अनुरूप नैतिक प्रतिमान प्रदान करता है।

❖ भारतीय ज्ञान प्रणाली और नैतिक चिंतन

भारतीय ज्ञान प्रणाली (IKS) नैतिकता की एक समग्र समझ प्रस्तुत करती है, जिसमें नैतिक चिंतन दर्शन, अध्यात्म और सामाजिक जीवन से अविभाज्य रूप से जुड़ा हुआ है। आधुनिक नैतिक ढाँचों के विपरीत, जो प्रायः नैतिकता को एक अमूर्त या नियम-आधारित अनुशासन के रूप में देखते हैं, IKS में नैतिक चिंतन जीवन के अनुभवों में निहित है और इसका उद्देश्य व्यक्ति, समाज और प्रकृति के बीच सामंजस्य स्थापित करना है। भारतीय परंपरा में ज्ञान मूलतः मूल्य-आधारित होता है, जिसमें बौद्धिक बोध के साथ-साथ नैतिक विकास पर भी समान रूप से बल दिया जाता है।

IKS में नैतिक चिंतन का केंद्रीय आधार धर्म की अवधारणा है, जो व्यक्तिगत आचरण और सामाजिक व्यवस्था को नियंत्रित करने वाला मार्गदर्शक सिद्धांत है। इसके साथ ही ऋत (ब्रह्मांडीय व्यवस्था), सत्य, अहिंसा, कर्म तथा पुरुषार्थ जैसे विचार इस नैतिक दृष्टि को सुदृढ़ बनाते हैं। ये सभी अवधारणाएँ मिलकर एक ऐसा नैतिक ढाँचा निर्मित करती हैं, जो भौतिक उपलब्धियों और नैतिक-आध्यात्मिक उत्तरदायित्वों के बीच संतुलन स्थापित करता है।

वेद, उपनिषद्, धर्मसूत्र, स्मृतियाँ तथा महाभारत और रामायण जैसे महाकाव्य नैतिक सिद्धांतों को दार्शनिक विवेचन, मानक निर्देशों और कथात्मक उदाहरणों के माध्यम से प्रस्तुत करते हैं। समान नैतिक नियमों को कठोरता से लागू करने के बजाय, भारतीय ज्ञान प्रणाली संदर्भानुसार नैतिक विवेक (विवेक) पर बल देती है, जिससे नैतिक कर्म परिस्थितियों के अनुसार रूपांतरित हो सकता है, किंतु सार्वभौमिक मूल्यों से विचलित नहीं होता।

इस प्रकार, भारतीय ज्ञान प्रणाली कर्तव्य, उत्तरदायित्व और सामाजिक सामंजस्य को प्राथमिकता देने वाला एक एकीकृत नैतिक दृष्टिकोण प्रस्तुत करती है, जो

समकालीन बहुलतावादी समाजों की नैतिक चुनौतियों के समाधान में विशेष रूप से प्रासंगिक है।

❖ धर्म की वैचारिक आधारभूमि

धर्म की अवधारणा भारतीय ज्ञान प्रणाली के अंतर्गत नैतिक और दार्शनिक चिंतन का मूल आधार है। संस्कृत धातु *धृ* से व्युत्पन्न धर्म का अर्थ है—"धारण करना" या "संरक्षित रखना।" यह वह सिद्धांत है जो नैतिक व्यवस्था, सामाजिक सामंजस्य और ब्रह्मांडीय संतुलन को बनाए रखता है। धर्म कोई स्थिर या एकमात्र नैतिक नियम नहीं है, बल्कि एक गतिशील और संदर्भ-आधारित अवधारणा है, जो समय, स्थान और परिस्थितियों के अनुसार रूप ग्रहण करती है।

धर्म विभिन्न स्तरों पर कार्य करता है। व्यक्तिगत स्तर पर यह नैतिक आत्म-अनुशासन और व्यक्तिगत कर्तव्य (स्वधर्म) को दर्शाता है। सामाजिक स्तर पर यह न्याय, उत्तरदायित्व और सामाजिक व्यवस्था के संरक्षण से संबंधित है। ब्रह्मांडीय स्तर पर धर्म मानव आचरण को ऋत—अर्थात् सार्वभौमिक व्यवस्था—के साथ समन्वित करता है। यही बहुआयामी स्वरूप धर्म को कठोर नैतिक निरपेक्षता से अलग करता है।

शास्त्रीय ग्रंथों में, विशेष रूप से भगवद्गीता में, धर्म को ऐसे नैतिक कर्म के रूप में प्रस्तुत किया गया है, जो कर्तव्य और विवेक से प्रेरित होता है, न कि केवल कर्मफल की आसक्ति से। उद्देश्य, उत्तरदायित्व और परिस्थिति-आधारित निर्णय पर दिया गया बल धर्म को नैतिक सापेक्षवाद में फँसे बिना जटिल नैतिक दुविधाओं का समाधान करने में सक्षम बनाता है। इस प्रकार, धर्म एक लचीला किंतु मानक नैतिक आधार प्रदान करता है, जो व्यक्तिगत नैतिकता को सामाजिक और ब्रह्मांडीय उत्तरदायित्व से जोड़ता है।

❖ नैतिक ढाँचे के रूप में धर्म

भारतीय ज्ञान प्रणाली में धर्म एक समग्र नैतिक ढाँचे के रूप में कार्य करता है, जो नैतिक कर्तव्य, सामाजिक उत्तरदायित्व और ब्रह्मांडीय व्यवस्था को एकीकृत

 ISSN : 2277 - 2359

करता है। उन नैतिक सिद्धांतों के विपरीत, जो केवल नियमों या परिणामों पर केंद्रित होते हैं, धर्म उद्देश्य, कर्म और उत्तरदायित्व के सामंजस्य पर बल देता है। इस दृष्टि से नैतिक आचरण केवल बाह्य मानदंडों द्वारा नहीं, बल्कि आंतरिक धर्मबोध और सामंजस्य की भावना द्वारा निर्देशित होता है।

एक नैतिक ढाँचे के रूप में धर्म अधिकारों की अपेक्षा कर्तव्यों को प्राथमिकता देता है और परिवार, समाज तथा प्रकृति के प्रति नैतिक दायित्वों को रेखांकित करता है। यह कर्तव्य-केन्द्रित दृष्टिकोण सामाजिक एकता और उत्तरदायित्व को सुदृढ़ करता है तथा व्यक्तियों को संकीर्ण स्वार्थ के बजाय सामूहिक हित के लिए कार्य करने हेतु प्रेरित करता है। साथ ही, धर्म संदर्भ-संवेदनशील भी है, क्योंकि नैतिक विवेक (विवेक) के माध्यम से यह बदलती परिस्थितियों के अनुरूप नैतिक निर्णय की अनुमति देता है।

व्यक्तिगत स्वतंत्रता और सामाजिक उत्तरदायित्व के बीच संतुलन स्थापित करते हुए धर्म एक समग्र और लचीला नैतिक प्रतिमान प्रस्तुत करता है। सामंजस्य, न्याय और नैतिक संतुलन पर इसका बल इसे समकालीन बहुलतावादी समाजों की नैतिक चुनौतियों के समाधान के लिए विशेष रूप से प्रासंगिक बनाता है।

❖ धर्म, समाज और सामाजिक उत्तरदायित्व

भारतीय ज्ञान प्रणाली के अंतर्गत धर्म व्यक्ति और समाज के बीच नैतिक संबंधों को आकार देने में केंद्रीय भूमिका निभाता है। आधुनिक सामाजिक ढाँचों के विपरीत, जो प्रायः केवल कानूनी दायित्वों या व्यक्तिगत अधिकारों पर बल देते हैं, धर्म कर्तव्य, उत्तरदायित्व और सामाजिक सामंजस्य पर आधारित एक नैतिक दृष्टि प्रस्तुत करता है। यही धर्म सामाजिक व्यवस्था को बनाए रखने और सामूहिक कल्याण को प्रोत्साहित करने का नैतिक आधार प्रदान करता है। व्यक्तिगत नैतिकता को सामाजिक उत्तरदायित्व से जोड़ते हुए धर्म यह सुनिश्चित करता है कि व्यक्ति के कर्म समाज के हित में सार्थक योगदान दें।

 ISSN : 2277 - 2359

भारतीय दार्शनिक चिंतन में समाज को केवल व्यक्तियों का संविदात्मक समूह नहीं, बल्कि एक परस्पर जुड़ा हुआ नैतिक समुदाय माना गया है। इस समुदाय का संचालन धर्म के माध्यम से होता है, जो व्यक्ति की भूमिका, क्षमता और परिस्थितियों के अनुसार कर्तव्यों का निर्धारण करता है। ये कर्तव्य बाहरी रूप से थोपे गए नियम नहीं होते, बल्कि सामाजिक संतुलन बनाए रखने के लिए आवश्यक नैतिक दायित्व माने जाते हैं। स्वधर्म की अवधारणा व्यक्ति द्वारा अपने उत्तरदायित्वों के ईमानदार निर्वहन पर बल देती है और यह स्वीकार करती है कि नैतिक आचरण सामाजिक भूमिकाओं और संदर्भों के अनुसार भिन्न हो सकता है। कर्तव्य की यह संदर्भात्मक समझ धर्म को एक लचीला किंतु मानक नैतिक सिद्धांत बनाती है।

धर्म के ढाँचे में सामाजिक उत्तरदायित्व का गहरा संबंध ऋण की अवधारणा से है, जिसे नैतिक ऋण कहा जाता है। प्रत्येक व्यक्ति को माता-पिता, गुरुजनों, समाज, पूर्वजों और प्रकृति के प्रति ऋणी माना गया है। ये दायित्व मानव जीवन की नैतिक परस्पर-संबद्धता को रेखांकित करते हैं और यह दर्शाते हैं कि व्यक्तिगत सफलता सामूहिक सहयोग से अलग नहीं है। सेवा, नैतिक आचरण और सामाजिक सहभागिता के माध्यम से इन ऋणों का निर्वहन करना धर्मसम्मत जीवन का आवश्यक अंग माना गया है। यह दृष्टि समाज में कृतज्ञता, उत्तरदायित्व और नैतिक जवाबदेही की भावना को सुदृढ़ करती है।

भगवद्गीता में प्रतिपादित लोकसंग्रह की अवधारणा धर्म के सामाजिक आयाम को और अधिक सशक्त बनाती है। इसका अर्थ है—विश्व के संरक्षण और कल्याण के लिए किए गए कर्म। इस सिद्धांत के अनुसार, विशेषकर सत्ता और प्रभाव के पदों पर आसीन व्यक्तियों का नैतिक दायित्व है कि वे ऐसे कर्म करें जो सामाजिक सामंजस्य और सार्वजनिक हित को बढ़ावा दें। धर्म पर आधारित नेतृत्व सेवा, नैतिक अखंडता और वंचित वर्गों के प्रति संवेदनशीलता पर बल देता है, न कि व्यक्तिगत लाभ या सत्ता पर। शासन और सार्वजनिक नैतिकता पर होने वाली समकालीन चर्चाओं में यह आदर्श आज भी अत्यंत प्रासंगिक है।

 ISSN : 2277 - 2359

धर्म सामाजिक न्याय और सामंजस्य को बढ़ावा देने में भी महत्वपूर्ण भूमिका निभाता है। नैतिक आचरण, करुणा और अहिंसा पर बल देकर धर्म व्यक्तियों को दूसरों की गरिमा का सम्मान करने और एक न्यायपूर्ण सामाजिक व्यवस्था के निर्माण में योगदान देने के लिए प्रेरित करता है। यद्यपि ऐतिहासिक रूप से धर्म की कुछ व्याख्याओं ने सामाजिक पदानुक्रम को मजबूत किया है, परंतु इसके मूल नैतिक सिद्धांत न्याय, उत्तरदायित्व और पारस्परिक सम्मान का समर्थन करते हैं। धर्म की एक आलोचनात्मक और समावेशी पुनर्व्याख्या इसे आधुनिक समाज में सामाजिक समानता और एकता को सुदृढ़ करने वाला नैतिक ढाँचा बना सकती है।

समकालीन परिप्रेक्ष्य में समाज असमानता, सामाजिक विखंडन और सामुदायिक संबंधों के क्षीण होने जैसी चुनौतियों का सामना कर रहा है। आधुनिक जीवन की व्यक्तिवादी प्रवृत्ति अक्सर सामूहिक उत्तरदायित्व और नैतिक सहभागिता को कमजोर करती है। धर्म समाज के प्रति व्यक्ति के कर्तव्यों और उसके कर्मों के नैतिक परिणामों की याद दिलाकर एक वैकल्पिक नैतिक दृष्टि प्रस्तुत करता है। यह सामाजिक कल्याण, सामुदायिक सेवा और नैतिक नागरिकता में सक्रिय भागीदारी को प्रोत्साहित करता है, जिससे सामाजिक एकजुटता सुदृढ़ होती है।

इसके अतिरिक्त, धर्म सामाजिक उत्तरदायित्व को केवल मानव समाज तक सीमित नहीं रखता, बल्कि प्राकृतिक पर्यावरण को भी इसमें सम्मिलित करता है। भारतीय ज्ञान प्रणाली प्रकृति को नैतिक व्यवस्था का अभिन्न अंग मानती है और नैतिक आचरण में पर्यावरण के प्रति सम्मान और संरक्षण को आवश्यक समझती है। धर्म का यह पारिस्थितिक आयाम सतत जीवनशैली और संसाधनों के उत्तरदायी उपयोग को प्रोत्साहित करता है, जो दीर्घकालिक सामाजिक कल्याण के लिए अनिवार्य है।

अंततः, धर्म एक ऐसा समग्र नैतिक ढाँचा प्रदान करता है जो व्यक्तिगत नैतिकता और सामाजिक उत्तरदायित्व को एकीकृत करता है। कर्तव्य, नैतिक जवाबदेही और सामूहिक कल्याण पर बल देकर यह सामाजिक सामंजस्य और नैतिक सहभागिता को बढ़ावा देता है। आलोचनात्मक और समावेशी दृष्टि से समझे जाने पर

 ISSN : 2277 - 2359

धर्म समकालीन सामाजिक चुनौतियों के समाधान तथा न्यायपूर्ण, करुणामय और सतत समाज के निर्माण के लिए महत्वपूर्ण अंतर्दृष्टि प्रदान करता है।

❖ समकालीन प्रासंगिकता और NEP 2020 से सामंजस्य

समकालीन विश्व में तीव्र तकनीकी विकास, वैश्वीकरण, पर्यावरणीय संकट और बढ़ती सामाजिक असमानताओं के कारण समाज जटिल नैतिक चुनौतियों का सामना कर रहे हैं। पारंपरिक नैतिक ढाँचे, जो प्रायः आर्थिक दक्षता या कानूनी अनुपालन तक सीमित रहते हैं, इन समस्याओं के गहरे नैतिक और मूल्य-आधारित आयामों को संबोधित करने में अपर्याप्त सिद्ध हुए हैं। ऐसे संदर्भ में भारतीय ज्ञान प्रणाली से उद्भूत धर्म की अवधारणा आज भी अत्यंत प्रासंगिक एक समग्र नैतिक ढाँचा प्रस्तुत करती है। नैतिक उत्तरदायित्व, सामाजिक सामंजस्य और सतत जीवन पर इसका बल व्यक्तिगत और संस्थागत दोनों स्तरों पर समकालीन समस्याओं के समाधान में सहायक है।

आज की प्रमुख समस्याओं में सार्वजनिक और व्यावसायिक जीवन में नैतिक मूल्यों का क्षरण शामिल है। भ्रष्टाचार, संस्थाओं में घटता विश्वास और अनैतिक नेतृत्व ने नैतिक जवाबदेही पर गंभीर प्रश्न खड़े किए हैं। धर्म-आधारित नैतिकता विशेष रूप से सत्ता के पदों पर आसीन व्यक्तियों के लिए ईमानदारी, कर्तव्यनिष्ठा और आत्मसंयम पर बल देती है। लोकसंग्रह का सिद्धांत—अर्थात् समाज के कल्याण के लिए कार्य करना—नेताओं के नैतिक दायित्व को रेखांकित करता है। यह दृष्टि पारदर्शी शासन, नैतिक प्रशासन और उत्तरदायी नेतृत्व की समकालीन अपेक्षाओं के अनुरूप है।

पर्यावरणीय क्षरण और जलवायु परिवर्तन आधुनिक समाज की एक और बड़ी चुनौती हैं। भारतीय ज्ञान प्रणाली प्रकृति को केवल उपभोग की वस्तु नहीं, बल्कि नैतिक और ब्रह्मांडीय व्यवस्था का अभिन्न अंग मानती है। धर्म मानव और प्रकृति के बीच सामंजस्य, संयम और सततता का समर्थन करता है। नदियों, वनों और जीव-जंतुओं के प्रति श्रद्धा जैसी परंपराएँ धर्म-आधारित नैतिक दृष्टि को प्रतिबिंबित करती

ISSN : 2277 - 2359

हैं। पर्यावरणीय संकट के इस युग में यह दृष्टिकोण मानव-केंद्रित विकास मॉडलों का एक सशक्त विकल्प प्रस्तुत करता है।

व्यक्तिगत जीवन के स्तर पर भी धर्म बढ़ते तनाव,[illegible]तापन और उद्देश्यहीनता के बीच नैतिक मार्गदर्शन प्रदान करता है। प्रतिस्पर्धा और भौतिक सफलता से प्रेरित आधुनिक जीवनशैली अक्सर नैतिक भ्रम और मानसिक असंतुलन को जन्म देती है। धर्म आत्मसंयम, संतुलन और उद्देश्यपूर्ण कर्म पर बल देता है तथा कर्मफल की अत्यधिक आसक्ति के बिना कर्तव्य निर्वहन की प्रेरणा देता है। यह दृष्टि आंतरिक स्थिरता, नैतिक स्पष्टता और दूसरों के प्रति उत्तरदायित्व की भावना को सुदृढ़ करती है।

धर्म की प्रासंगिकता शिक्षा के क्षेत्र में भी विशेष रूप से राष्ट्रीय शिक्षा नीति (NEP) 2020 के संदर्भ में स्पष्ट होती है। NEP 2020 भारत की शैक्षिक दर्शन में एक महत्वपूर्ण परिवर्तन का संकेत देती है, जिसमें समग्र, बहुविषयक और मूल्य-आधारित शिक्षा पर बल दिया गया है। नीति की एक प्रमुख विशेषता सभी स्तरों पर पाठ्यक्रमों में भारतीय ज्ञान प्रणालियों का समावेशन है। यह पहल शिक्षा को भारत की बौद्धिक और नैतिक विरासत से पुनः जोड़ने का प्रयास करती है।

धर्म-आधारित नैतिकता, NEP 2020 द्वारा प्रतिपादित चरित्र निर्माण, नैतिक विवेचन और सामाजिक उत्तरदायित्व के उद्देश्यों के साथ घनिष्ठ रूप से जुड़ी हुई है। नीति शिक्षा को केवल कौशल अर्जन तक सीमित नहीं मानती, बल्कि उसे जिम्मेदार, नैतिक और सामाजिक रूप से जागरूक नागरिकों के निर्माण की प्रक्रिया के रूप में देखती है। दर्शन और सामाजिक विज्ञान के पाठ्यक्रमों में धर्म जैसी अवधारणाओं का समावेश विद्यार्थियों में विवेक, सहानुभूति और सामाजिक कर्तव्यबोध विकसित कर सकता है।

NEP 2020 अंतःविषय अध्ययन को भी प्रोत्साहित करती है, जो भारतीय ज्ञान प्रणाली की समग्र प्रकृति के अनुरूप है। नैतिक ढाँचे के रूप में धर्म दर्शन, समाजशास्त्र, पर्यावरण अध्ययन और शासन को स्वाभाविक रूप से जोड़ता है।

ISSN : 2277 - 2359

अकादमिक विमर्श में इसका समावेश विभिन्न विषयों में नैतिक प्रश्नों पर समालोचनात्मक चिंतन को बढ़ावा देता है और विद्यार्थियों को सांस्कृतिक रूप से निहित तथा मूल्य-आधारित दृष्टिकोण से वास्तविक समस्याओं के समाधान में सक्षम बनाता है।

इसके अतिरिक्त, नीति भारतीय संदर्भों में आधारित शोध और नवाचार पर बल देती है। समकालीन नैतिक बहसों में धर्म का अध्ययन शास्त्रीय ग्रंथों और आधुनिक सामाजिक यथार्थ के बीच सेतु निर्मित करता है। यह दृष्टि वैश्विक रूप से सक्षम किंतु सांस्कृतिक रूप से जड़ित विद्वानों के निर्माण के NEP के उद्देश्य को सशक्त करती है। स्वदेशी नैतिक परंपराओं के प्रति जागरूकता उच्च शिक्षा संस्थानों को बौद्धिक आत्मनिर्भरता और नैतिक नेतृत्व विकसित करने में सहायक हो सकती है।

NEP 2020 संविधानिक मूल्यों—न्याय, समानता और गरिमा—के महत्व को भी रेखांकित करती है। धर्म की एक पुनर्व्याख्यायित और समावेशी समझ इन मूल्यों के साथ सामाजिक न्याय, करुणा और नैतिक उत्तरदायित्व पर बल देकर सामंजस्य स्थापित कर सकती है। धर्म के ऐतिहासिक दुरुपयोगों को स्वीकार करते हुए भी समकालीन विमर्श इसके नैतिक सार को पुनः स्थापित कर सकता है, जिससे लोकतांत्रिक आदर्शों के अनुरूप समावेशिता और सामाजिक सामंजस्य को बढ़ावा मिले।

अंत में, धर्म की अवधारणा समकालीन समाज की नैतिक चुनौतियों का समाधान करने में गहन रूप से प्रासंगिक बनी हुई है। कर्तव्य, सामंजस्य और नैतिक विवेक पर इसका जोर आधुनिक विखंडित नैतिक ढाँचों के लिए एक सार्थक विकल्प प्रस्तुत करता है। धर्म-आधारित नैतिकता का NEP 2020 की दृष्टि के साथ सामंजस्य यह रेखांकित करता है कि शिक्षा और शोध में भारतीय ज्ञान प्रणालियों का समावेश कितना महत्वपूर्ण है। ऐसा करने से धर्म इक्कीसवीं सदी में नैतिक रूप से जागरूक व्यक्तियों और सामाजिक रूप से जिम्मेदार, सतत समाज के निर्माण में योगदान दे सकता है।

 ISSN : 2277 - 2359

❖ आलोचनात्मक चिंतन और चुनौतियाँ

यद्यपि धर्म भारतीय ज्ञान प्रणाली के भीतर एक केंद्रीय नैतिक सिद्धांत है और समकालीन समाज के लिए मूल्यवान अंतर्दृष्टि प्रदान करता है, इसके व्याख्यान और अनुप्रयोग में चुनौतियाँ भी रही हैं। धर्म के साथ आलोचनात्मक जुड़ाव आवश्यक है ताकि यह एक गतिशील और समावेशी नैतिक ढाँचा के रूप में कार्य करे, न कि एक स्थिर या बहिष्कृत सिद्धांत के रूप में। इस अनुभाग में धर्म की अवधारणा और अनुप्रयोग से जुड़ी प्रमुख आलोचनात्मक चिंतन और चुनौतियों पर विचार किया गया है।

धर्म की समझ में सबसे महत्वपूर्ण चुनौती इसका ऐतिहासिक रूप से सामाजिक पदानुक्रम से जुड़ा होना है। कुछ कालखंडों में, धर्म को ऐसे तरीके से व्याख्यायित किया गया जिसने जाति-आधारित कर्तव्यों के संस्थागतरण के माध्यम से कठोर सामाजिक स्तरीकरण को मजबूत किया। ऐसी व्याख्याएँ असमानता और सामाजिक बहिष्कार को दिव्य रूप से स्वीकृत नैतिक दायित्वों के रूप में प्रस्तुत करती थीं। ये विकृतियाँ धर्म की व्यापक नैतिक भावना, जो न्याय, नैतिक उत्तरदायित्व और सामाजिक सामंजस्य पर बल देती है, के विपरीत हैं। अतः समकालीन दृष्टि से धर्म के साथ जुड़ाव में इसके नैतिक सिद्धांतों और ऐतिहासिक रूप से सापेक्ष सामाजिक प्रथाओं के बीच स्पष्ट अंतर आवश्यक है।

एक और महत्वपूर्ण चिंता धर्म की अस्पष्टता और संदर्भगत स्वभाव से संबंधित है। जबकि लचीलापन इसकी ताकत है, यह व्याख्या संबंधी चुनौतियाँ भी प्रस्तुत करता है। स्थिर नैतिक नियमों की अनुपस्थिति व्यक्तिपरक या चयनात्मक व्याख्याओं को जन्म दे सकती है, जिससे नैतिक सापेक्षता या विवादास्पद कार्यों के नैतिक औचित्य की संभावना बनती है। बहुलतावादी समाजों में, धर्म के विभिन्न दावों से नैतिक संघर्ष उत्पन्न हो सकते हैं, विशेषकर जब व्यक्तिगत, सामाजिक या संस्थागत हित टकराते हैं। इस चुनौती का समाधान करने के लिए परंपरा के अंधाधुंध पालन के बजाय नैतिक विवेक और आलोचनात्मक तर्कशक्ति का विकास आवश्यक है।

 ISSN : 2277 - 2359

आधुनिक लोकतांत्रिक और धर्मनिरपेक्ष संदर्भों में धर्म के अनुप्रयोग से भी महत्वपूर्ण प्रश्न उठते हैं। समकालीन समाज संविधानिक सिद्धांतों द्वारा संचालित हैं, जो समानता, व्यक्तिगत अधिकारों और कानूनी तटस्थता पर बल देते हैं। सार्वजनिक विमर्श में धर्म को सम्मिलित करते समय इसे नैतिक मूल्यों और धार्मिक पहचान के बीच मिश्रण से बचाना आवश्यक है। यद्यपि धर्म संकीर्ण धार्मिक सीमाओं से परे है, इसका हिंदू परंपरा से जुड़ाव समावेशिता के संबंध में चिंताएँ उत्पन्न कर सकता है। न्याय, करुणा और उत्तरदायित्व जैसे सार्वभौमिक नैतिक मूल्यों पर जोर देने वाली आलोचनात्मक पुनर्व्याख्या आवश्यक है ताकि यह धर्मनिरपेक्ष और बहुलतावादी ढाँचों के साथ संगत हो।

लैंगिक न्याय एक और क्षेत्र है जहाँ धर्म की पारंपरिक व्याख्याओं का पुनर्मूल्यांकन आवश्यक है। ऐतिहासिक ग्रंथ अक्सर पितृसत्तात्मक सामाजिक संरचनाओं को दर्शाते हैं, जो महिलाओं की स्वायत्तता और सार्वजनिक जीवन में भागीदारी को सीमित करते हैं। ऐसी व्याख्याएँ आधुनिक नैतिक प्रतिबद्धताओं के—जैसे लैंगिक समानता और गरिमा—के विपरीत हैं। धर्म के साथ आलोचनात्मक जुड़ाव में समावेशी और समानतावादी दृष्टिकोण से शास्त्रीय ग्रंथों को पुनःपढ़ना और नैतिक सिद्धांतों को सामाजिक भूमिका-निर्देशों पर प्राथमिकता देना शामिल होना चाहिए।

इसके अलावा, भारतीय ज्ञान प्रणालियों के समकालीन पुनरुत्थान, जैसे NEP 2020 जैसी नीतिगत पहलों द्वारा प्रोत्साहित, अकादमिक कठोरता की चुनौती प्रस्तुत करता है। धर्म और अन्य स्वदेशी अवधारणाओं को प्रचारित करने में अनियंत्रित महिमा या सांस्कृतिक आवश्यकतावाद का जोखिम हो सकता है। नैतिक शोध को अतीत को रोमानीकृत करने से बचना चाहिए और इसके बजाय आलोचनात्मक, तुलनात्मक और प्रमाण-आधारित विश्लेषण में संलग्न होना चाहिए। इसके लिए अंतःविषय शोध आवश्यक है, जो धर्म को ऐतिहासिक संदर्भों में स्थापित करे और समकालीन नैतिक चिंताओं को संबोधित करे।

 ISSN : 2277 - 2359

एक और चुनौती आधुनिक संस्थानों जैसे कॉर्पोरेशनों, शैक्षणिक प्रणाली और शासन संरचनाओं के लिए धर्म को व्यावहारिक नैतिक मार्गदर्शन में अनुवादित करना है। जबकि धर्म के दार्शनिक आधार कर्तव्य और सामाजिक कल्याण पर जोर देते हैं, उनका जटिल और वैश्वीकरणीकृत ढाँचों में अनुप्रयोग सोच-समझकर अनुकूलन मांगता है। संरचनात्मक सुधार के बिना सरल या प्रतीकात्मक उपयोग धर्म को रूपक उपकरण तक सीमित कर सकता है, न कि रूपांतरणकारी नैतिक ढाँचा बना सकता है।

अंत में, यद्यपि धर्म एक गहन और समग्र नैतिक दृष्टि प्रस्तुत करता है, इसका समकालीन समाज में प्रासंगिक होना आलोचनात्मक पुनर्व्याख्या और जिम्मेदार अनुप्रयोग पर निर्भर करता है। ऐतिहासिक दुरुपयोगों को संबोधित करना, समावेशिता सुनिश्चित करना और धर्म को संवैधानिक एवं मानवतावादी मूल्यों के साथ संरेखित करना इसकी नैतिक विश्वसनीयता के लिए आवश्यक है। चिंतनशील जुड़ाव के माध्यम से, धर्म एक जीवंत नैतिक ढाँचे के रूप में विकसित हो सकता है, जो आधुनिक चुनौतियों का उत्तर देने में सक्षम है और भारतीय ज्ञान प्रणाली में जड़े रहते हुए प्रासंगिक बना रहता है।

❖ निष्कर्ष

भारतीय ज्ञान प्रणाली के भीतर प्रतिपादित धर्म एक समग्र और गतिशील नैतिक ढाँचा प्रस्तुत करता है, जो समकालीन नैतिक चुनौतियों का समाधान करने में सक्षम है। कर्तव्य, सामंजस्य और नैतिक विवेक पर इसका जोर आधुनिक विखंडित नैतिक सिद्धांतों के लिए विकल्प प्रस्तुत करता है। NEP 2020 की दृष्टि के अनुरूप, धर्म नैतिक शिक्षा, सामाजिक उत्तरदायित्व और सतत विकास में सार्थक योगदान दे सकता है।

धर्म के साथ पुनः जुड़ाव केवल सांस्कृतिक पुनरुत्थान का अभ्यास नहीं है, बल्कि समकालीन नैतिक विमर्श को समृद्ध करने के लिए एक आलोचनात्मक दार्शनिक प्रयास है। अध्ययन निष्कर्ष पर पहुँचता है कि धर्म एक न्यायसंगत, समावेशी और

 ISSN : 2277 - 2359

मूल्य-आधारित समाज के निर्माण के लिए एक महत्वपूर्ण नैतिक संसाधन बना हुआ है।

❖ संदर्भ ग्रन्थसूची

1. Sen, Amartya. *The Idea of Justice*. Harvard UP, 2009.
2. Radhakrishnan, S. *Indian Philosophy*. Vol. 1, Oxford UP, 1951.
3. Government of India. *National Education Policy 2020*. Ministry of Education, 2020.
4. Chatterjee, S. C., and D. M. Datta. *An Introduction to Indian Philosophy*. University of Calcutta, 1968.
5. Hiriyanna, M. *Outlines of Indian Philosophy*. George Allen & Unwin, 1932.
6. Kane, P. V. *History of Dharmaśāstra*. BORI, 1968.
7. *Bhagavad Gītā*. Trans. S. Radhakrishnan, HarperCollins, 1993.
8. Bilimoria, Purushottama. "Dharma and Ethics." *Journal of Indian Philosophy*, vol. 29, no. 1, 2001, pp. 1–22.
9. Sharma, Arvind. *Classical Hindu Thought*. Oxford UP, 2000.
10. Ministry of Education, Government of India. *IKS Guidelines under NEP 2020*, 2022.
11. Ambedkar, B. R. *Annihilation of Caste*. Navayana, 2014.

 ISSN : 2277 - 2359

सीतायन के संदर्भ में भारतीय ज्ञान-परंपरा और नारी का आत्मनिर्णय

S. Prasanna Devi
Assistant Professor
Department of Hindi
National College (Autonomous)
Tiruchirappalli

सार

यह शोध पत्र चित्रा बैनर्जी दिवाकरुणी के उपन्यास सीतायन में सीता के व्यक्तित्व को स्त्री-केंद्रित और मानवीय दृष्टिकोण से प्रस्तुत करता है। पारंपरिक रामायण में सहनशीलता और त्याग की प्रतीक मानी जाने वाली सीता को यहाँ चेतन, विवेकशील तथा आत्म-निर्णय लेने वाली स्त्री के रूप में चित्रित किया गया है। उनका प्रकृति-बोध, औषधीय ज्ञान, शिव-धनुष के प्रति लगाव और वनगमन का स्वैच्छिक निर्णय भारतीय ज्ञान-परंपरा तथा नैतिक चेतना के संदर्भ में विश्लेषित किया गया है।

सीता न केवल श्रद्धा की मूर्ति हैं, बल्कि स्त्री-शक्ति, आत्मबोध और निर्णय-स्वातंत्र्य की सशक्त अभिव्यक्ति भी हैं। उनका चरित्र भारतीय संस्कृति, आदर्श नारी तथा जीवन-मूल्यों का उत्कृष्ट उदाहरण प्रस्तुत करता है।

बीज शब्द

सीता, नारी-बोध, सहधर्म, प्रकृति-ज्ञान, राजधर्म, मातृत्व, करुणा, दिव्यता, वनगमन, शिव धनुष।

भूमिका

भारतीय ज्ञान-परंपरा सदियों से धर्म, नैतिकता, प्रकृति और स्त्री-चेतना के समन्वय पर आधारित रही है। इसमें नारी को केवल पारंपरिक गृहिणी या पत्नी के रूप में ही नहीं, बल्कि धर्म, सामाजिक न्याय, राजधर्म तथा आत्म-जागरूकता की प्रतिनिधि

 ISSN : 2277 - 2359

के रूप में भी प्रस्तुत किया गया है। स्त्री के ज्ञान, साहस और निर्णय-शक्ति को इस परंपरा में विशेष महत्व प्राप्त है।

चित्रा बैनर्जी दिवाकरुणी का उपन्यास *सीतायन* इसी परंपरा का आधुनिक पुनर्पाठ है। यह रामायण की प्राचीन कथा को सीता के दृष्टिकोण से प्रस्तुत करता है तथा नारी-बोध, सहधर्म, प्रकृति-ज्ञान और राजधर्म जैसी भारतीय ज्ञान-परंपरा की अवधारणाओं को नए संदर्भ में उजागर करता है। उपन्यास में सीता का व्यक्तित्व केवल पत्नी या माँ के रूप में नहीं, बल्कि आत्म-निर्णय, संयम, करुणा और नैतिकता के प्रतीक के रूप में उभरता है।

माता सीता देवी, लक्ष्मी का अवतार हैं। मानव रूप धारण करने के बावजूद उन्हें भी सभी मानवीय दुर्बलताओं का सामना करना पड़ा। फिर भी, साहस और दृढ़ता के साथ उन्होंने सभी बाधाओं को पार किया तथा हार न मानने का अद्भुत उदाहरण प्रस्तुत किया।

सीतायन और रामायण का दृष्टिकोण

चित्रा बैनर्जी दिवाकरुणी का *सीतायन* केवल रामायण का पुनर्कथन नहीं, बल्कि एक गहन पुनर्व्याख्या है। इसमें सीता सहनशीलता की पारंपरिक छवि से परे विवेकशील, आत्म-निर्णय लेने वाली तथा शक्तिशाली स्त्री के रूप में उभरती हैं। यह दृष्टि भारतीय ज्ञान-परंपरा की उस अंतर्धारा को उद्घाटित करती है, जहाँ स्त्री न केवल गृहिणी या पत्नी, बल्कि ज्ञान, साहस और सृजन की प्रतीक मानी जाती है—

“जनकसुता जग जननि जानकी।
अति सुकुमारि सुभग सबकी॥”

यह पद सीता को ‘जग जननी’ के रूप में प्रस्तुत करता है, जो प्रज्ञा और सृजन का प्रतिनिधित्व करती हैं।

रामायण भारतीय संस्कृति और ज्ञान-परंपरा का मूल स्तंभ है, जिसमें धर्म, नैतिकता, सामाजिक मूल्य तथा स्त्री-पुरुष संबंधों के आदर्श समाहित हैं। यह केवल धार्मिक ग्रंथ नहीं, बल्कि जीवन को नैतिक एवं सामाजिक दृष्टि से समझने की शिक्षाओं

 ISSN : 2277 - 2359

का सृजनात्मक संग्रह है। राम और सीता के चरित्र सत्य, संयम, करुणा, साहस तथा सामाजिक जिम्मेदारी के आदर्श स्थापित करते हैं।

वाल्मीकि रामायण संस्कृत का मूल महाकाव्य है, जबकि तुलसीदास का श्रीरामचरितमानस भक्ति, नीति और सामाजिक मूल्यों के परिप्रेक्ष्य से राम-सीता के पात्रों की आध्यात्मिक एवं भावनात्मक गहराई प्रदर्शित करता है। क्षेत्रीय भाषाओं तथा आधुनिक लेखकों ने भी इसे अपने सृजनात्मक संदर्भ में ढाला है—जैसे तमिल में कंब रामायण और आधुनिक हिंदी में सीतायन, जहाँ कथा का केंद्रबिंदु सीता का दृष्टिकोण तथा स्त्री-बोध है।

इस प्रकार रामायण और सीतायन भारतीय संस्कृति, स्त्री-शक्ति, सहधर्म तथा राजधर्म के स्थायी आदर्शों का सशक्त प्रतिनिधित्व करते हैं। ये साहित्य, कला, नाट्य एवं लोककथाओं में आज भी प्रासंगिक बने हुए हैं।

सीता का प्रकृति-प्रेम

मिथिलेशकुमारी सीता जी महल की छत पर बैठकर पहाड़ियों की लंबी परछाइयों और शाम की ठंडी हवा का आनंद ले रही थीं। जंगल से आती फूलों की सुगंध उन्हें अत्यंत सुखद लगती थी। उन्हें और उर्मिला को मंदिर में अच्छे पति के लिए प्रार्थना करनी थी। मंदिर के लिए फूल चुनते समय सीता जी को अनिच्छा होती थी, इसलिए वे केवल उन्हीं फूलों का चयन करती थीं, जो अपना जीवन लगभग पूरा कर चुके होते थे।[1]

सीता ने एक मुरझाए हुए फूल को हाथ में लेकर धीरे से फूंक मारी, और पत्तियाँ फिर से शुष्क लाल से जीवंत हो गईं। यह छोटा-सा जादू हर बार उन्हें अपार खुशी और अद्भुत आनंद देता था।[2]

विवाह के बाद सीता जी अयोध्या की ओर पालकी में यात्रा कर रही थीं। जंगल के बीच से गुजरते हुए उन्हें हरियाली, रंग-बिरंगे फूल, पक्षियों के घोंसले और औषधीय पौधों को देखकर अत्यंत आनंद और विस्मय हुआ। जैसा सूरदास ने कहा है: "प्रकृति हरि रूप लगि सजाई, देखत ही मन को आनन्द आई।"[3]

 ISSN : 2277 - 2359

सैनिकों द्वारा पेड़ों और लताओं को काटते देखकर उन्हें दुख हुआ। मीराबाई ने इस प्रकार कहा है कि :

"सुख न कछु मोहि भाए, सब जग की छाया।
जिन्हें देखत हौं, सृजन बिनु व्यथा।"[4]

यह दर्शाता है कि सीता जी का मन सृजन और जीवन-रक्षा में ही आनंद पाता है।

उन्होंने राम को सैनिकों से वृक्षों की रक्षा का आदेश देने के लिए प्रेरित किया। तुलसीदास ने कहा - "धरम धरा त्यागे नहिं, जीव-जंतु रक्षक बनना चाही।" साथ ही जन्मभूमि और प्रकृति की महत्ता याद करते हुए उन्होंने बताया कि "जननी जन्मभूमिश्च स्वर्गादपि गरीयसी।"[5]

इस प्रकार सीता जी अपनी संवेदनशीलता, प्रकृति-प्रेम और न्यायप्रिय दृष्टिकोण के साथ यात्रा का आनंद ले रही थीं।

प्रकृति और उपचार-ज्ञान

सीता के भीतर प्रकृति के साथ गहरा और अद्भुत संबंध था। वे किसी भी पौधे को छूते ही उसकी उपचारात्मक विशेषताओं को सहज रूप से जान लेती थीं। प्रारंभ में उन्होंने यह ज्ञान केवल महल के सेवकों की सहायता के लिए प्रयोग किया। माता सुनैना ने इसे गोपनीय रखा, ताकि सीता पर अनावश्यक बोझ न पड़े। धीरे-धीरे उनकी यह क्षमता प्रसिद्ध हुई और रोगियों की संख्या बढ़ने लगी।

महल में सभी का उपचार करना कठिन हो गया, इसलिए माता सुनैना ने एक उपचार केंद्र स्थापित करवाया[6], जहाँ सीता रोगियों की देखभाल कर सकें। सीतायन में सीता का पौधों और औषधियों से सहज संवाद भारतीय आयुर्वेदिक परंपरा की स्मृति दिलाता है। उनका पृथ्वी से उत्पन्न होना उन्हें प्रकृति के निकट लाता है। सीता का यह उपचार-केंद्र स्थापित करना भारतीय ज्ञान-परंपरा के लोक कल्याणकारी स्वरूप को सशक्त करता है। जैसा रामचरितमानस में कहा गया है:

"सियाराम मय सब जग जानी।
करहु प्रनाम जोरि जुग पानी।"[7]

 ISSN : 2277 - 2359

उनकी यह संवेदनशीलता और लोक कल्याणकारी दृष्टि भारतीय संस्कृति तथा ज्ञान-परंपरा की समृद्धि की याद दिलाती है।

सीता और शिव-धनुष: एक आत्मीय अनुभव

सीता और शिव-धनुष का संबंध केवल पौराणिक घटना नहीं, बल्कि उनके व्यक्तित्व और नियति का सूक्ष्म संकेत है। ऋषि परशुराम द्वारा राजा जनक को सौंपा गया यह धनुष ईश्वर की योजना का प्रतीक है। रामचरितमानस में यह धनुष धर्म और मर्यादा की कसौटी बनता है -

"कोटि प्रयास करहिं नर नाना।
धनुष न टरइ न भयउ हल्काना॥"[8]

अर्थात् यह साधारण बल से नहीं, केवल योग्य हाथों से ही संभाला जा सकता था।

जिस शिव-धनुष को कोई हिला भी न सका, वही सीता के लिए सहज और आत्मीय था। उनका धनुष के प्रति स्वाभाविक आकर्षण उनके दिव्य एवं शक्तिसंपन्न स्वरूप को प्रकट करता है। तुलसीदास इसी गरिमा को रेखांकित करते हैं—

"जनकसुता जग जननि जानकी।
अति सुकुमारि सुभग सबकी॥"[9]

यह पंक्ति सीता को केवल राजकुमारी नहीं, बल्कि लोकमंगल की आधारशिला के रूप में प्रस्तुत करती है।

प्रत्यंचा चढ़ाते समय माता को देखकर धनुष रख देना सीता की मर्यादा और संस्कार का प्रमाण है। माता का मौन एवं दृष्टि में उभरा सम्मान उस नारी-शक्ति की स्वीकृति है, जिसे शब्दों की आवश्यकता नहीं। इस संदर्भ में महादेवी वर्मा का कथन अर्थपूर्ण हो उठता है: "नारी केवल श्रद्धा नहीं, शक्ति भी है।"[10]

इस अनुभव से सीता के मन में जन्मा गंभीर, एकाकी एवं आत्मबोधपूर्ण भाव आगे उनके त्याग और धैर्य का आधार बनता है। तुलसीदास की वाणी में यही भाव श्रद्धा का रूप धारण करता है— "बंदउँ सिया पद कंज अतिपावन।"[11]

 ISSN : 2277 - 2359

इस प्रकार, शिव-धनुष से सीता का स्नेह बाल-सुलभ जिज्ञासा नहीं, बल्कि धर्म, मर्यादा और शक्ति के संतुलित स्वरूप का मानवीय संकेत है।

सहधर्म और वनगमन : स्त्री का आत्मनिर्णय

वनगमन का निर्णय सीता की विवशता नहीं, बल्कि सहधर्म की सचेत और स्वेच्छापूर्ण स्वीकृति है। वे इसे त्याग के रूप में नहीं, बल्कि अपने धर्म और अधिकार के रूप में स्वीकार करती हैं। राम से उनका आग्रह है कि इसमें उसका दोष क्या है? रामायण चौपाई में इस प्रकार सीताजी पूछती है कि –

"मेरा दोष बता प्रभु दीजो
संग मुझे सेवा में लीजो
अर्धांगिनी तुम्हारी राम"[12]

इस बात का प्रमाण है कि सीता स्वयं को केवल अनुयायी नहीं, बल्कि समान धर्म सहचरी मानती हैं।

सीता का यह कथन - "पृथ्वी के अंतिम छोर तक मैं आपके साथ रहूँगी" स्त्री के आत्मनिर्णय, साहस और सहभागिता को रेखांकित करता है। भारतीय ज्ञान-परंपरा में सहधर्मिणी की अवधारणा को यह प्रसंग नया और सशक्त अर्थ देता है। इसी भाव को तुलसीदास ने समग्र दृष्टि से व्यक्त किया है "सिया राम मय सब जग जानी।" अर्थात् राम और सीता का संबंध केवल दांपत्य नहीं, बल्कि समान धर्म, समान संघर्ष और समान लक्ष्य की एकात्मता है।

निष्कर्ष

सीतायन भारतीय ज्ञान-परंपराओं का आधुनिक पुनर्पाठ है, जिसमें धर्म, प्रकृति, नारी चेतना एवं नैतिकता का समन्वित स्वरूप प्रस्तुत होता है। सीतायन में चित्रित सीता केवल एक पौराणिक चरित्र नहीं, बल्कि संघर्ष, आत्मसम्मान और नारी सशक्तिकरण की जीवंत प्रतिमूर्ति हैं। यहाँ वे त्याग की प्रतिमा नहीं, बल्कि ज्ञान, साहस, उपचार-कौशल एवं आत्मनिर्णय की सशक्त प्रतिनिधि हैं।

उनका शिव-धनुष से आत्मीय संबंध, वनगमन में सहधर्म की स्वेच्छा तथा लोककल्याणकारी दृष्टि भारतीय संस्कृति को नया आयाम देती है। चित्रा बैनर्जी दिवाकरुणी इस प्रकार ज्ञान-परंपरा को समकालीन, मानवीय एवं स्त्री-सशक्त दृष्टिकोण प्रदान करती हैं। तुलसीदास की वाणी - "सियाराम मय सब जग जानी" - की तरह यह एकात्मता आज भी प्रासंगिक है।

संदर्भ सूची :

1. चित्रा बैनर्जी दिवाकरुणी, सीतायन,अनुवाद आशुतोष गर्ग,मंजुल पब्लिशिंग हाउस,भोपाल,ISBN:978-93-89647-73-0 Pg 21
2. वही ------ pg 63
3. सूरदास, *सूरसागर*, सूरदास ग्रंथ, राधाकृष्ण साहित्य प्रकाशन, 2008.
4. मीराबाई, *पदावली*, हिंदी साहित्य संग्रह, Rajpal & Sons, 2010.
5. तुलसीदास, *रामचरितमानस*, बालकाण्ड, चौपाई 15, Gita Press, Gorakhpur, 2012
6. चित्रा बैनर्जी दिवाकरुणी, सीतायन,अनुवाद आशुतोष गर्ग,मंजुल पब्लिशिंग हाउस,भोपाल,ISBN:978-93-89647-73-0 Pg 17
7. तुलसीदास, *रामचरितमानस*, बालकाण्ड, चौपाई 15, Gita Press, Gorakhpur, 2012
8. तुलसीदास, *रामचरितमानस*, बालकाण्ड, चौपाई 15, Gita Press, Gorakhpur, 2012
9. तुलसीदास, *रामचरितमानस*, बालकाण्ड, चौपाई 15, Gita Press, Gorakhpur, 2012
10. महादेवी वर्मा, श्रृंखला की कड़ियाँ
11. तुलसीदास — श्रीरामचरितमानस, गीता प्रेस, गोरखपुर
12. तुलसीदास, रामायण चौपाई

 ISSN : 2277 - 2359

समावेशी कक्षा में सामाजिक समायोजन

Dr. B Naresh Kumar Naik
Assistant Professor
School of Pedagogy
CSU, Guruvayoor Campus

सारांश

समावेशी शिक्षा आधुनिक शिक्षा प्रणाली का एक महत्वपूर्ण आयाम है, जिसका उद्देश्य सभी विद्यार्थियों—सामान्य, दिव्यांग, सामाजिक-आर्थिक रूप से वंचित तथा विविध सांस्कृतिक पृष्ठभूमि से आने वाले बच्चों—को समान शैक्षिक अवसर प्रदान करना है। समावेशी कक्षा में केवल शैक्षणिक अनुकूलन पर्याप्त नहीं होता, बल्कि विद्यार्थियों का सामाजिक समायोजन भी अत्यंत आवश्यक है। सामाजिक समायोजन से तात्पर्य विद्यार्थी की अपने सहपाठियों, शिक्षकों और विद्यालयी वातावरण के साथ सामंजस्य स्थापित करने की क्षमता से है। यह शोधपत्र समावेशी कक्षा में सामाजिक समायोजन की अवधारणा, इसके आयाम, चुनौतियाँ, शिक्षक एवं विद्यालय की भूमिका तथा सामाजिक समायोजन को बढ़ावा देने की रणनीतियों का विस्तृत अध्ययन प्रस्तुत करता है। अध्ययन से स्पष्ट होता है कि सकारात्मक सामाजिक समायोजन न केवल विशेष आवश्यकता वाले विद्यार्थियों के आत्मविश्वास और सामाजिक स्वीकार्यता को बढ़ाता है, बल्कि संपूर्ण कक्षा में सहयोग, सहिष्णुता और समरसता का वातावरण भी निर्मित करता है।

मुख्य शब्द

समावेशी शिक्षा, सामाजिक समायोजन, दिव्यांग विद्यार्थी, सहपाठी संबंध, आत्मसम्मान

भूमिका

 ISSN : 2277 - 2359

शिक्षा का मुख्य उद्देश्य केवल ज्ञान का संचरण नहीं, बल्कि व्यक्ति का सर्वांगीण विकास करना है। आज की शिक्षा व्यवस्था में विविध पृष्ठभूमियों से आने वाले विद्यार्थी एक ही कक्षा में अध्ययन करते हैं। ऐसे में समावेशी शिक्षा की अवधारणा अत्यंत प्रासंगिक हो जाती है। समावेशी शिक्षा का आशय ऐसी शिक्षा व्यवस्था से है जिसमें सभी प्रकार के विद्यार्थी—चाहे वे शारीरिक, मानसिक, सामाजिक या आर्थिक रूप से भिन्न क्यों न हों—एक साथ समान शैक्षणिक वातावरण में शिक्षा प्राप्त करते हैं।

समावेशी कक्षा में विद्यार्थियों के लिए सबसे बड़ी चुनौती केवल पाठ्यक्रम को समझना नहीं, बल्कि अपने सहपाठियों के साथ घुल-मिलकर रहना, समूह गतिविधियों में भाग लेना और सामाजिक रूप से स्वीकार्य होना है। विशेष आवश्यकता वाले या वंचित वर्ग से आने वाले विद्यार्थियों को प्रायः सामाजिक अस्वीकृति, उपेक्षा या भेदभाव का सामना करना पड़ता है, जिससे उनका आत्मसम्मान और सीखने की प्रक्रिया प्रभावित होती है। इसलिए समावेशी कक्षा में सामाजिक समायोजन का अध्ययन अत्यंत आवश्यक हो जाता है।

समावेशी शिक्षा की अवधारणा

समावेशी शिक्षा का अर्थ है ऐसी शिक्षा व्यवस्था जिसमें सभी बच्चों को उनकी व्यक्तिगत भिन्नताओं के बावजूद समान अवसर प्रदान किए जाएँ। यह शिक्षा समानता (Equality) के साथ-साथ न्याय (Equity) पर भी आधारित है।

समावेशी शिक्षा के प्रमुख सिद्धांत हैं—

- ✓ सभी बच्चों को एक साथ सीखने का अवसर
- ✓ विविधता को कमजोरी नहीं, बल्कि शक्ति के रूप में देखना
- ✓ भेदभाव-मुक्त शैक्षणिक वातावरण
- ✓ प्रत्येक विद्यार्थी की आवश्यकता के अनुसार सहयोग

 ISSN : 2277 - 2359

समावेशी कक्षा में सामान्य और विशेष आवश्यकता वाले विद्यार्थी एक ही कक्षा में पढ़ते हैं, जिससे सामाजिक सहभागिता और आपसी समझ विकसित होती है।

सामाजिक समायोजन की संकल्पना

सामाजिक समायोजन से आशय व्यक्ति की उस क्षमता से है जिसके माध्यम से वह समाज, समूह या वातावरण के साथ सामंजस्य स्थापित करता है। विद्यालयी संदर्भ में सामाजिक समायोजन का अर्थ है -

- ✓ सहपाठियों के साथ सकारात्मक संबंध
- ✓ समूह गतिविधियों में सहभागिता
- ✓ सामाजिक नियमों और व्यवहारों को अपनाना
- ✓ भावनात्मक संतुलन बनाए रखना

विद्यालय बच्चों के लिए प्रथम सामाजिक संस्था होती है, जहाँ वे सहयोग, सहिष्णुता, प्रतिस्पर्धा और सामूहिकता जैसे सामाजिक गुण सीखते हैं। यदि विद्यार्थी सामाजिक रूप से समायोजित नहीं हो पाता, तो उसका शैक्षणिक और मानसिक विकास भी बाधित होता है।

समावेशी कक्षा में सामाजिक समायोजन का महत्व

समावेशी कक्षा में सामाजिक समायोजन का महत्व निम्नलिखित बिंदुओं से स्पष्ट होता है –

आत्मसम्मान का विकास:

जब विद्यार्थी सामाजिक रूप से स्वीकार किए जाते हैं, तो उनका आत्मविश्वास बढ़ता है।

- सकारात्मक सहपाठी संबंध:

मित्रता और सहयोग से सीखने की प्रक्रिया सरल और आनंददायक बनती है।

- भावनात्मक सुरक्षा:

 ISSN : 2277 - 2359

सामाजिक स्वीकृति से विद्यार्थियों में भय, संकोच और अकेलेपन की भावना कम होती है।

- समावेशी वातावरण का निर्माण:

कक्षा में सहयोग और सम्मान का वातावरण विकसित होता है।

- शैक्षणिक उपलब्धि में वृद्धि:

सामाजिक रूप से समायोजित विद्यार्थी सीखने में अधिक रुचि लेते हैं।

- समावेशी कक्षा में सामाजिक समायोजन के आयाम

सहपाठी अंतःक्रिया

समावेशी कक्षा में विद्यार्थियों का आपसी संवाद सामाजिक समायोजन का मुख्य आधार है। संवाद के माध्यम से बच्चे एक-दूसरे को समझते हैं और स्वीकार करते हैं।

मित्रता और सामाजिक स्वीकृति

मित्रता बच्चों के भावनात्मक विकास में महत्वपूर्ण भूमिका निभाती है। विशेष आवश्यकता वाले बच्चों के लिए मित्रता सामाजिक सुरक्षा का कार्य करती है।

सहयोगात्मक अधिगम

समूह कार्य और सहकारी अधिगम से विद्यार्थी एक-दूसरे की सहायता करना सीखते हैं।

सामाजिक कौशल

साझा करना, प्रतीक्षा करना, दूसरों की बात सुनना और भावनाओं को व्यक्त करना सामाजिक कौशल के उदाहरण हैं।

भावनात्मक समायोजन

भावनात्मक संतुलन सामाजिक समायोजन का अभिन्न अंग है।

समावेशी कक्षा में सामाजिक समायोजन की चुनौतियाँ

 ISSN : 2277 - 2359

समावेशी कक्षा में सामाजिक समायोजन के मार्ग में कई बाधाएँ आती हैं—

1. नकारात्मक दृष्टिकोण:

दिव्यांग विद्यार्थियों के प्रति सहपाठियों का नकारात्मक रवैया।

2. भेदभाव और उपेक्षा:

सामाजिक-आर्थिक या शारीरिक भिन्नताओं के कारण उपेक्षा।

3. संप्रेषण की कठिनाइयाँ:

श्रवण या वाणी बाधित विद्यार्थियों को संवाद में कठिनाई।

4. आत्मविश्वास की कमी:

बार-बार अस्वीकृति से आत्मविश्वास घटता है।

5. शिक्षकों में प्रशिक्षण का अभाव:

समावेशी शिक्षा के लिए आवश्यक कौशलों की कमी।

6. सामाजिक समायोजन में शिक्षक की भूमिका

शिक्षक समावेशी कक्षा की सफलता की कुंजी होते हैं। उनकी भूमिका निम्नलिखित है

- सकारात्मक और सुरक्षित कक्षा वातावरण बनाना
- सभी विद्यार्थियों के प्रति समान व्यवहार
- समूह गतिविधियों का आयोजन
- सहानुभूति और संवेदनशीलता का विकास
- व्यवहार प्रबंधन और परामर्श

एक संवेदनशील शिक्षक कक्षा में सामाजिक समरसता स्थापित कर सकता है।

- विद्यालय और परिवार की भूमिका

विद्यालय और परिवार दोनों सामाजिक समायोजन में महत्वपूर्ण भूमिका निभाते हैं।

ISSN : 2277 - 2359

- विद्यालय की भूमिका
- समावेशी नीतियों का निर्माण
- सह-पाठ्यक्रम गतिविधियाँ
- परामर्श सेवाएँ

परिवार की भूमिका

- बच्चों में सकारात्मक दृष्टिकोण विकसित करना
- विद्यालय से निरंतर संपर्क

सामाजिक मूल्यों की शिक्षा

- ➢ सामाजिक समायोजन को बढ़ावा देने की रणनीतियाँ
- ➢ सहपाठी सहायता कार्यक्रम (Peer Support Program)
- ➢ सामाजिक कौशल प्रशिक्षण
- ➢ खेल और सांस्कृतिक गतिविधियाँ
- ➢ जागरूकता कार्यक्रम
- ➢ परामर्श और मार्गदर्शन सेवाएँ
- ➢ समावेशी कक्षा में सामाजिक समायोजन का प्रभाव

सकारात्मक सामाजिक समायोजन से –

- ✓ आत्मसम्मान में वृद्धि
- ✓ भावनात्मक स्थिरता
- ✓ शैक्षणिक उपलब्धि में सुधार
- ✓ सकारात्मक विद्यालयी वातावरण
- ✓ सामाजिक समरसता का विकास

निष्कर्ष

ISSN : 2277 - 2359

समावेशी कक्षा में सामाजिक समायोजन शिक्षा की सफलता का आधार है। यदि विद्यार्थी सामाजिक रूप से सुरक्षित और स्वीकार्य महसूस करते हैं, तो वे न केवल बेहतर सीखते हैं, बल्कि समाज के जिम्मेदार नागरिक भी बनते हैं। शिक्षक, विद्यालय, परिवार और समाज के संयुक्त प्रयास से ही समावेशी कक्षा में सामाजिक समायोजन को प्रभावी बनाया जा सकता है। समावेशी शिक्षा का वास्तविक उद्देश्य तभी पूर्ण होता है जब प्रत्येक विद्यार्थी स्वयं को कक्षा का महत्वपूर्ण सदस्य समझे।

संदर्भ ग्रंथ

1. अग्रवाल, जे. सी. – शैक्षिक मनोविज्ञान
2. कोठारी, सी. आर. – शोध पद्धति
3. नई शिक्षा नीति (NEP 2020)
4. UGC – Inclusive Education Guidelines
5. NCERT – समावेशी शिक्षा सामग्री

 ISSN : 2277 - 2359

AN OVERVIEW OF BHARAT'S LANGUAGES AND ITS DERIVATION

Prof. K. K. Shine
Director
C.S.U. Guruvayoor Campus
Puranattukara, Thrissur, Kerala

Abstract:
Language is not only a tool for communication but also a profound medium of cultural transmission, spiritual awakening, and philosophical discourse. Bharateeyatraditions, deeply rooted in Sanskrit and its vast corpus of knowledge, emphasize language as a path toward unity—not only among people but between the individual and the cosmos. Bharat is blessed with many classic and modern languages with well-established structure. A tremendous tradition of culture, spirituality literary gems laid in these languages. Every Bhartiya language is interconnected in terms of its structure and literary heritage. All these languages are flourished here by garnishing each other. Sanskrit and Tamil are the original classic languages of this nation which contributed tremendously to the cultural and spiritual development of Bharat

Introduction

The language that differentiates human being from other animals is a wonder as a kind. In the early time human being used some sounds to communicate their ideas among others. Generally, they attributed a particular meaning to a particular sound and it was accepted in a particular society or surroundings. It resulted the genesis of various languages in the world.

Bharat, the most ancient civilization alive in the world has a wonderful conglomeration of numerous established and unestablished languages. The constitution of Bharat recognized 22 official languages but there are numerous unrecognized languages existing in Bharat. It is an astonishing

fact that there are languages which are spoken by some very small groups especially in Tribal areas. The antiquity of any classical language as well as tribal language is unknown to us though we claim some beginning period for each.

Though the structure of the language of Bharat has some uniformity and the content literature also bear the same character, this is a long-lasting controversy about the antiquity of languages of Bharat which has promoted deliberately by British writers during the time of their regime.

इदमन्धं तमः कृत्स्नं जायेत भुवनत्रयम्।
यदि शब्दाह्वयं ज्योतिरासंसारान्नदीप्यते॥

Acharya Dandi in his famous work Kavyadarsa at the outset of the work glorifies language. "Without the illuminating power of speech or knowledge, the entire universe would fall into the blindness of ignorance. It is this light of sound that lights up all of existence".

"असतो मा सद्गमय तमसो मा ज्योतिर्गमय"

This is a well-known sloka from the Brihadaranyaka Upanishad. "Lead us from falsehood to truth, lead us from darkness to light".

This concept is a celebration of knowledge as light (ज्ञानदीपः)—particularly linguistic or scriptural knowledge—and echoes the Indian world view where shabda is not just a means of communication, but a cosmic principle of illumination and liberation.

In an age of globalization and digital communication, language has emerged as both a bridge and a barrier. The Bharateeyaphilosophical tradition, however, has consistently upheld language as an instrument of unity and shared understanding. From the Rigveda to the modern period, India has celebrated linguistic diversity while upholding an inner unity that transcends mere words. (नानात्वेएकत्वम्). This paper examines the theoretical foundations and practical

 ISSN : 2277 - 2359

implications of the Indian view of language as a tool for global harmony.

Linguistic diversity is one of the finest expressions of Bharat's cultural richness. It is not merely a reflection of different tongues, but a powerful symbol of "Unity in Diversity." Recognizing this heritage, the Government of Bharat declared the theme of National Language Day as "Unity through Languages." This initiative underscores the need to celebrate and promote Bharat's vast linguistic landscape.

In 2023, the Ministry of Education proposed December 11th as Bharateya Bhasha Divas, marking the birth anniversary of Mahakavi Subrahmanya Bharati—a towering Tamil poet, Vedantic humanist, freedom fighter, and linguistic genius who mastered more than 12 languages. Bharati's approach to language was deeply universal. He saw no inferiority in Indian languages compared to English and believed in their capacity to express the loftiest philosophical and political ideals. His vision continues to shape India's inclusive language policy today.

Bharat's linguistic ecosystem includes four major language families—Indo-Aryan, Dravidian, Austro-Asiatic, and Sino-Tibetan. Despite this diversity, Bharateeya languages are bound by a remarkable unity in grammatical structures, vocabulary, and philosophical underpinnings. Bharateeya and Western scholars have clearly mentioned the above points.

Language and Unity: A Universal Ideal.

Across civilizations, language has played two opposing roles: it has been used to unite and to divide. In the modern world, multilingualism is celebrated, but linguistic nationalism also breeds conflict. In this context, the Indian view of language stands out — not just for its depth, but for its inclusive and unifying spirit.

In Indian thought, the purpose of language is not domination, but expression of the universal Truth (Satya), and the harmonization of differences. The Vedas, Upanishads, and other Sanskrit texts envision a society bound by a shared vāk (speech) that connects the microcosm (individual) and macrocosm (cosmos).

The Rigveda praises speech (Vāk) as divine and cosmic:

"Vācamastāddevīṁvidvān" — The wise man worships speech as a goddess. (Rigveda 10.125). This layered view suggests that language is not just external speech but a continuum from silence to expression, emphasizing unity at the deepest level of thought.

Language, while often linked to identity and regional pride, holds a deeper, more unifying potential. The Indian view emphasizes speech ("vāk") not as a mere utilitarian construct but as a sacred force. The Rigveda calls for unity through speech: "संगच्छद्वं संवदध्वं संवोमनांसि जानताम्" – Let us move together, speak together. (Rigveda 10.191.2) This view highlights a spiritual and philosophical commitment to shared understanding, mutual respect, and cosmic alignment. In an era of globalization, technological interdependence, and multicultural exchanges, the Indian view of language provides:

*A model for respectful coexistence of languages.

*A way to approach translation as transformation, not distortion.

*A reminder that language must serve Truth and harmony, not hegemony.

The idea of वसुधैवकुटुम्बकम् - the world is one family - depends deeply on communication grounded in mutual respect and shared values, not just linguistic fluency.

अयं निजः परोवेति गणनालघुचेतसाम्।
उदारचरितानां तु वसुधैवकुटुम्बकम्॥

This is mine, that is his, say the small-minded; The wise believe that the entire world is a family. It shows the message of unity. There should be no differences in culture, colour, or language. Rather, see each other as one family. If we can't understand the culture or language, we still try to listen and ensure they feel heard. When we accept that "The world is one family," we spread love, kindness, and acceptance for all cultures.

India, with its hundreds of languages and dialects, has long been a laboratory of linguistic coexistence. The Indian ethos on this perspective has expressed beautifully in the Rigveda:

"एकं सद्विप्रा बहुधा वदन्ति"

Truth is one; the wise express it in many ways. (Rigveda 1.164.46)

Rather than imposing linguistic uniformity, Indian tradition embraces plurality while acknowledging a universal substratum of thought — expressed in concepts like Dharma, Satya, and Ahimsa, which transcend language barriers.

Antiquity of Bharat's Language

On keen observation of the languages of the world, It can be assumed that the antiquity ofBharateeya languages stands first. But not accepted by western world due to their supreme attitude. Before the invention of scripts, languages were used orally from the time immemorial. The beginningof the oral tradition cannot be calculated as it is unknown to humankind. It is not possible to find when a language started to function. Thistheory is same in the case of classical languages such as Sanskrit and Tamil. The age of these languages is unimaginable as there is no scope to apprehend the genesis of them.

Real classical language of Bharat

There are eleven scheduled classical languages in Bharat. i.e., Sanskrit, Tamil, Kannada, Telugu, Malayalam, Odiya and recently added five languages ieMarathi, Pali, Prakriti, Assemi and Bengali.

All these languages are really great languages as they have tremendous treasury of literature which contributed immenselyto the culture of Bharat. But as per the established pattern of classical language accepted by linguists is of high antiquity with distinct literary heritage and influence on other languages as well as significant cultural impact. In this view point all Bharateeya classical languages have high antiquity and have remarkable literacy repository and cultural impact. But when the real quality of a classical language is counted, it must be the cause to derive many other modern languages. In thissense, Bharat has only two classical languages ie., Sanskrit and Tamil which have contributed much to other languages as well as gave birth to many other languages. Actually, Sanskrit gave birth to many north Bharateeya languages and Tamil to South Bharateeya languages as well.

Now a question may arise, what about Prakriti and Pali languages which are thousands of Years old? In fact, the Prakrit language has six dialectsie., Magadhi, Arthamagadhi, Maharashtri, Sauraseni, Apabhramsha and Paishachiki.By keen observation it can be assumed that thesedialects are spoken by mass are merelySanskrit itself but pronounced wrongly. Prakrit dialects followed the rules of Sanskrit grammar but avoided the difficult usages such as dwivachana(duel) and forth case as well to make it easy in local speech.

Pali is nothing but Magadhi dialect only used inGospel of Budha. Later separate grammar was developed and these dialects were considered as separate languages. Thus, we can reach the conclusion that Prakrit and Pali are not separate languages but differentdialects of Sanskrit itself.

Whether Sanskrit is purified?

The word Sanskrit denotes ‘Purified’ and if a particular language is considered as purified, there must be an impurified prier form of a language. In this regard some Scholars claim that Prakrit is the prier form of Sanskrit.This

 ISSN : 2277 - 2359

isa wrong perceptionbecause Vedic Sanskrit is really the previous form of Laukik Sanskritwhich gradually changed to Laukik form. It does not mean LaukikSanskrit is better form of Vedic Sanskrit. No. Vedic Sanskrit is itself is well established form of language at that time.

Falsehood of Aryan - Dravidian language division.

The biggest joke of Eighteenth century put forth by western scholars is Aryan invasion theory and Aryan Dravidian division without any proper evidence. Later, even thoughthis false theory was rebutted by western scholars, some anti-nationals and Marxistshistorians tried to keep it alive. The promoters of this false propaganda described that there is no relation between Sanskrit and Tamil. According to them Sanskrit in a foreign language brought to Bharat when Aryan intruded to Bharat and Tamil is the oldest vernacular of Bharat.They tried to establish Tamil is older than Sanskrit.This theoryof antiquity is already discussed that nobody can establish the oldness of any language as there was an oral tradition existed for thousands of years in the case of any classical language.

The reality is that both Tamil and Sanskrit were born in Bharat and flourished as two parallel languages. There are somany resemblances in both languages in terms of alphabets, literature and structure etc. The thought process of the languages is one and same. The undercurrent in terms of spirituality, literature and other Indian Knowledge System can be found one and same. The culture of Bharat was established equally in both languages and there is no scope to divide these languages in any way.

Conclusion

Bharat is blessed with many classic and modern languages with well established structure. A tremendous tradition of culture, spirituality literary gems laid in these languages. Every Bharateeya language is interconnected in terms of its structure and literary heritage. All these languages

are flourished here by garnishing each other. Sanskrit and Tamil are the original classic languages of this nation which contributed tremendously to the cultural and spiritual development of Bharat.

References

1. Foundations of Indian Heritage, Br. Achyutamrita Chaitanya.
2. Struggle for National Selfhood, J. Nandakumar.
3. Introduction to Indian Knowledge System Concepts andApplications, B. Mahadevan
4. Pali Mahavyakarana, Bhikshu Jagadeesh Kashyap.

 ISSN : 2277 - 2359

THE PĀṆINIAN RULES AND ITS EFFECTIVE EXEMPLIFICATIONS

Prof. E. R. Narayanan
Professor in Sahitya
C.S.U, Guruvayoor Campus
Puranattukara, Thrissur

1. ABSTRACT

The Pāṇinian grammar is highly useful, as the effective examples are apparent in Sanskrit usages. It is aimed to protect the Vedas[1]. Moreover, it requires in distinguishing between the sounds of wrong and right. Right sounds are for keeping righteousness. Technical, concise and correlated meaningfully though the rules are; the aims are to protect the appropriateness of the admired usages of sounds. The rudiments of such a scheme should not be tampered, but the credibility of versatile arguments may be questionable. However, the result of any argument should be in favour of the desirable forms popular as part of both the average public and the scholarly interactive usages having strong background of a precious legacy. The metarules in the forms of indicatives guide the system with the help of either the aphorisms or any part of aphorisms. But the numbers in the case of mathematical puzzles, there should not be a possibility or relevance of partial effect. The metarules in the forms of logical statements are often free statement as well as the statements made out of aphorisms relevant to the context. In the system of grammar, the desirably approved and authentically used forms are justified with the rules. More similarly, the mathematical puzzles are solved with accurate or appropriate entry or in other words, solved mathematical puzzles are always desirable.

[1]. The Ṛgveda, Yajurveda, Sāmaveda and Atharvaveda are four Vedas.

2. KEYWORDS

Vedas, Grammar, Mathematical Puzzles, the *Prātiśākhya*s, the *Mahābhāṣya*, Sūtra, Vārttika, Bhāṣya, conditions, restrictions, negations, definitions, resolutions of conflicts, synonominal interchangeability, ātmanepada, parasmaipada, eliding elements, trio-sage legitimacy, authenticity.

3. INTRODUCTION

The tradition of grammar accepts the predecessors and their theories, and later establishment of the trio-sage legitimacy has got the wider acceptance. Nevertheless, the debates of grammar have grown in health with a view to protecting the spirit and vision of what Patañjali used to contemplate. By enlarge as a result, many commentaries and independent texts of grammar have come out with wider acceptance. Most of the grammatical terminologies have been inherited from the Vedic grammar called the *Prātiśākhya*s. The unchallenged *Mahābhāṣya* did hail ever as friendly as to both the public interactions and the scholarly meetings and debates.

On the other hand, the wrong sound provides impropriety. The authenticity of the grammatical coordination is attributed to the trio-sages; extensively stronger from Pāṇini to Patañjali through Kātyāyana; and so, Sūtra, Vārttika and Bhāṣya are additionally powerful in ascending order. As thus it has been said: "*yathottaraṃ munīnāṃ prāmāṇyam*." Encompassed throughout the scheme, much precise although the rules are, but their contextual relevance of applications is well maintained meaningfully. There are conditions, restrictions, negations, definitions, and moreover the resolutions of conflicts of rules which tamper the desirably popular usages of sounds.

4. METHODOLOGY OF RESEARCH

The concerned grammatical operation is equal to that to which the special designation does exist. Moreover, an operation which affects that to which the special designation does attach, must consequently affect also that which stands alone. Because, accordingly, also the syllable ends that may be applied to the stem, just as it may be applied and it can therefore not be incorrect to form in the sense of the descendant of some. It necessary to note that which cannot possibly be anything but a stem does not denote that which ends with it, but it denotes only itself.' The utility of the case indications such as: 'When a term which denotes a syllable is exhibited in a rule in the form of the Locative Case and qualifies something else which likewise stands in the Locative Case, that which is qualified by it must be regarded as beginning with the syllable which is denoted by the term in question, and not as ending with it.'

5. THE TERMS JUSTIFIED DO YIELD A DESIRABLE RESULT

On the context of this analysis we may have got attracted with the resemblance of such problem with the Pāṇinian metarule: '*punaḥprasaṅgavijñānāt siddhaṃ*[2]': P.39. When the rules of more than one is relevant, the target is met with a second thought and reviewing the applications justifiable to the context to have a desirable result. After the formation of '*bhintāt*' the substitution of '*tātāṅ*' of '*tu*' and '*hi*' i. e. '*sip*' replaced by '*hi*', and by that the cognition of substitution itself the attention to '*hi'* happens and which leads to the cognition of '*dhi*' with '*herdhi*'. So, the refutation of the '*sthānivadbhāva*[3]' 1.1.56 becomes relevant with a view to having the desirable formation. In certain mathematical

2 . Metarule: 39.
3. Rule: 1.1.56

 ISSN : 2277 - 2359

puzzles there will be four interchangeable options of numbers to have the unique solutions and in such cases, it will be difficult to feed any number with a fear to have fault result which harms the entire mathematical puzzle. But in such case, all the options possible could be applied if the result is desirable. In grammar too, two equal applications act equally and any one of those applications will act as an agent or a messenger of the other. But, naturally in the case of the mathematical puzzles one number cannot either be an agent or a messenger of the other number; because each number is potentially independent. In the case of '*ṇvultṛcau*[4]' 3.1.133 both the '*ṇvul*' and the '*tṛc*' affixes are acting like mutual synonyms of one another and the forms like: '*kāraka'* and '*kartṛ'* are formed. Such type of the synonominal interchangeability could be applied in the case of '*vṛkṣebhyaḥ'*, but the desirable form accepted as with '*et'* and the result of '*vṛkṣebhyaḥ'* could not be tampered with the harmful result of '*dīrgha'* with '*supi ca*[5]*'* 7.3.102.

It is important to review the relevance of two metarules: *'anekāntāḥ anubandhāḥ';* and *'ekāntāḥ'* regarding the roles of the eliding elements; and are they the ingredients or the outgradients? The term: '*anubandhāḥ*' is literarily means that the 'attached particles. The term: '*anekāntāḥ*' is having the meaning: 'non-limbs', and the term: '*ekāntāḥ'* means: the 'limbs. The problem arises on the considerations of both cases. So, the explanations are vital. So far as my information goes, the eliding elements are the ingredients: if then, whether they are the ingredients or the outgradients like the 'wrappers of the chocolates'? Children do enjoy the ingredient chocolate after discarding the wrapper which they do feel that is an outgradient. The wrapper does function as the part of the packaging with a view to protecting the chocolate. Are these

4. Rule: 3.1.133
5. Rule: 7.3.102

eliding elements doing function in that wrapper's role? Hardly are they, but there are many more roles that they have.

The mind always has been thickly populated with the grammatical works of Nāgeśabhaṭṭa: 1670-1750. Moreover, most of the Indian grammarians do believe that Nāgeśabhaṭṭa was an incarnation of Patañjali. After thoroughly consulting the works of Nāgeśabhaṭṭa: the *Paribhāṣenduśekhara*, the *Laghuśabdenduśekhara*, the *Vaiyākaraṇasiddhāntalaghumañjūṣā*, *Pradīpoddyota* on the *Mahābhāṣya* and the *Sphoṭavāda*; we have all our reasons to consider that Patañjali did incarnate as Nāgeśabhaṭṭa. 'Nāgeśabhaṭṭa says:

ṇeraṇāviti sūtrārthaṃ bhagavān vetti pāṇiniḥ.
ahaṃ ca bhāṣyakāraśca nānyo'sti jagatītale.

'Lord Pāṇini knows the meaning of the rule: '*ṇeraṇau*[6]-' 1.3.67; moreover, me and the Bhāṣya-maker know it, and nobody else knows about in this universe.' *ṇeraṇau yat karma ṇau cet sa kartā'nādhyāne* 1.3.67: 'After a verb ending in the causal affix *'ṇi,'* the ātmanepada is employed, provided that when the object in the non-*'ṇi'* or non-causal sense becomes the agent in the causal; and when it does not mean 'to remember with regret;' even when the fruit of the action does not accrue to the *kartṛ*: doer.' The ātmanepadá substitutes are introduced after a verbal stem co-occurring with the causative marker *'ṇi'* provided the direct object: '*karman'* of the primitive stem *'aṇi'* has become the '*kartṛ'*: the doer, of the derived stem, with marker *'ṇi'* and does not signify: '*ánādhyane'* 'remember with anxiety.' The rule: *'ṇeraṇau yat karma ṇau cet sa kartā'nādhyāne'* is the 67th, in the third part of the first chapter of the *Aṣṭādhyāyī* of Pāṇini.

---

[6]. Rule 1.3.67

6. THE PĀṆINITANTRAKROḌAPATRĀṆI FROM TANJORE

Inasmuch as this rule strictly recommends the ātmanepada verb of a causative nature, although optionally a parasmaipada verb of a causative nature also popular with some other general rules. There had been quite a few manuscripts being created by the grammarians in the early Nineteen Twenties on this particular rule; with a view to posing a debate scenario between the views of Bhaṭṭojidīkṣita and Nāgeśabhaṭṭa. There is a collection of manuscripts including some thirty-five more rules had been published in 1909 named: the *Pāṇinitantrakroḍapatrāṇi* from Tanjore.

The ātmanepada and the parasmaipada, the two terms used in grammar are hardly to be got translated. The verbs are heard in these two forms, and both are having separate sets of ninety: the ten *lakāras* into nine forms including each three persons and three numbers; substituting verb suffices each. The term: *pada* is common among both still the term *ātmane*: for self *ātman* is proper noun, *parasmai*: for others *para* is a pronoun and both are heard to be in dative case, and compounds of the non-eliding nominal suffixes are formed with *pada*. It is interesting that these terminologies are neither like *ātmapada* nor *parapada* which are not at all popular and irrelevant to the context. The meanings like self and others have nothing to do with the function of the terminology. The abovementioned rule is insisting the ātmanepada under certain conditional circumstances, although both ātmanepada and parasmaipada could be possible with a few other rules of general nature under the conditions are to be explained.

There are nine terms in it, they are: *ṇeḥ, aṇau, yat, karma, ṇau, cet, sa, kartā* and *anādhyāne*. All these terms to for four sentences by inheriting the ātmanepada to each of them: The condition one: '*ṇeḥ ātmanepadaṃ syāt*': The ātmanepada is recommended to a causative verb. '*ṇeḥ*' is an

ablative form of the causative suffix '*ṇic'* as some eliding element has been manipulated. Causation is an action of persuading others to act. For instance, '*pibati'*: one drinks; '*pāyayayti'*: one makes the other persuades to drink. The condition two: '*aṇau yat karma ṇau cet ātmanepadaṃ syāt'*: The causative verb should be the ātmane-pada if previously the object in non-causative sentence form, and the same object is maintained in the causative sentence form. The condition three: '*saḥ kartā cet ātmanepadaṃ syāt'*: The causative verb should be the ātmanepada if the mentioned object becomes the subject and; the condition four: '*anādhyāne sati ātmanepadaṃ syāt'*: The causative verb should be the ātmanepada if the verb does not convey a recollection of an action having anxiety.

This rule is popular with its exemplification as it called the '*gajasūtra'* alias '*hastisūtra'* or 'the elephant rule' but not because of its enormous content of the theme: *'ārohanti hastinaṃ hastipakāḥ'*: Mahouts do climb on the elephant; is a usage with non-causative verb. *'ārohayate hastī svayameva'*: The elephant persuades the mahouts to climb upon it itself; where the verb: *ārohayate* is a causative verb in ātmanepada, '*hastinaṃ':* the object in non-causative sentence becomes '*hastī':* the subject in causative sentence and where there is no element of any recollection of an action having anxiety by the elephant.

The counter example to this is regarding the recollection of an action having anxiety; i.e.: '*smarati vanagulmasya kokilaḥ':* 'the cuckoo remembers the forest-shrub'; is a usage with non-causative verb. *'smarayati enaṃ vanagulmaḥ svayameva':* the forest-shrub persuades self the cuckoo to remember it; and due to the recollection of an action having anxiety, the ātmanepada is not available as *smarayati* is the parasmaipada verb. And thus, it has been said:

'kecidbhagnāḥ suddhyupāsyeti sandhau
kecidbhagnāḥ kārakaprakriyāyām.

anye bhagnā yaṅlugantaprayoge
sarve bhagnā ṇeraṇiprakriyāsu.'

'A few do collapse while they apply rules to the form: '*sudhyupāsyaḥ*,' a few are distorted case meanings; the others crumple in usage of the '*eliding yaṅ*' affices; all do fall apart while they explain the '*ṇeraṇau-*' 1.3.67.' Regarding this, as a matter of fact, there is an oppositional stand has been put up in the wellestablished grammar compendium: the *Pāṇinitantrakroḍapatrāṇi*, and thus it has been read:

'aṇyantānvitakarmabhedavilasaṇṇyantavyavacchittaye
vyākhyeyaṃ tviha karmabhedavadaṇau yatkarma ṇau cediti.
no cetsyādaṇikarmakartṛkatayā siddhe'nyakarmānvite
hastyārohayati sthalaṃ naravarānityatra sūtrasthitiḥ.'

'Here it is to be explained that the employment is based on the change of *karman*: the object to *kartṛ*: the doer, when the causative affix *'ṇic'* is applied; to distinguish between the difference on non- *'ṇic'* form and a *'ṇic'* form. If not, due to the non- *'ṇic'* 'the object turned doer,' having another object due to the non- *'ṇic'* 'the object turned doer; at the example: 'the elephant bends down the ground to make the mahout to climb on it,' under the aphorism: '*ṇeraṇau-*' 1.3.67.' Thus moreover, it has been heard:

'navevaṃ sati karmakartṛviṣayatvātkarmavatkarmaṇe-
tyenenaiva gatārthatāmaymayanyogo'phalaḥ syāditi.
maivaṃ karmavadityanena bhavatorvyāvṛttaye yakciṇor-
yogo'yaṃ niyamārthatāmanubhavan sārthakyamālambatām.'

'If in this manner, it is being a matter of the 'object turned doer', it will be out of utility, as the purpose is achieved when the rule is projected as: 'it is equal to the object when its action is of an object.' But it should not be; so to distinguish between that case and the combined restricted application of

the affices: *'yak'* and *'ciṇ'* has been experienced; and let that be fruitful to the effect.' Thus, nevertheless, it has been heard:

> *'navevaṃ niyamārthatā'pi viphalā prātisviko hetumaṇ-*
> *ṇigranthīti niṣedha eva kathito yadvārttike yakciṇoḥ.*
> *mā smaivaṃ cakathastathā'pi ca ṇici syātāṃ yato yakciṇau*
> *tadvyāvarttakatākṛtārthitamidaṃ sūtraṃ niyacchettataḥ.'*

'If it does work in this manner, it is unfruitful in the case of the restricted application of the causative: '*ṇic*' in isolation and due to that fact the 'negation of the *yak* and the *ciṇ*' has been proposed in the Vārttika. Even though it is not right for you to say that 'the *yak* and the *ciṇ*' could be employed; and moreover, this aphorism has been accepted for the 'negation of the *yak* and the *ciṇ*' has been justified.' Thus besides, it has been heard:

> *'bhāradhvājīyapāṭhakramasamadhigato yakciṇoḥ syānniṣedho'-*
> *vaśyaṃ cāyaṃ niṣedhaḥ sagaṇagaṇayatā vīpsito ṇyantaśūnye.*
> *tatrāpīṣṭau taṅānāvapi tadapagamāyāpi nāyaṃ niyantā*
> *tasmāt sūtraṃ nirarthaṃ tviti punariyamāpadyate'vadyaśaṅkā.'*

'It has been learnt from the Bhāradhvāja's text order that the 'negation of the *yak* and the *ciṇ*' is a certain fact; moreover, both counted in the group are duplicated in the absence of the causative: '*ṇic.*' It is accepted that the ātmanepada affices: '*taṅ'* and the substitute *'āna'* are valid; and this restricted application is not for the negation; moreover, if so, this aphorism may be futile and so, again the doubt for fault is emerging.'

It had authentically been accepted that they are the ingredients: and that factor has been established in the *Paribhāṣenduśekhara* of Nāgeśabhaṭṭa. The role of the eliding

 ISSN : 2277 - 2359

elements is: of the root, the affices of augmentations, the substitution et cetera, have the facets of multi-roles; as they are not apparently audible while in function. Moreover, precisely to the fact I do observe, the elision happens in the form of their non-audibility. If then what could be insomuch that the role of those elements as used to elide while functioning? But although they are eliding while their bases do function; those elements do work as with the role of indicators too.

Such indicators are having different positions with their bases. They have been audibly arranged either: in the beginning, or in between the bases and the eliding elements, or in the end of the whole unit of the roots, the prefices and the other affices. For instance; I do realize, the roots like *opyāyī, ovraścū* and *ḍupacaṣ* et cetera have been taught with the eliding elements have been heard.

7. LORENZ FRANZ KIELHORN[7]: A GERMAN INDOLOGIST

A well taught person, whom we do appreciate from the impact reflected out of his compositions, is Lorenz Franz Kielhorn, a German Indologist, was born on the 31st of May 1840 at Osnabrück and died on the 19th of March 1908 at Göttingen, Germany. He had translated the *Paribhāṣenduśekhara* of Nāgeśabhaṭṭa into English. But I have truly read that translation only partially and that too the initial parts. There are 133 grammatical metarules have been considered; which have been collected and explained by Nāgeśabhaṭṭa in his *Paribhāṣenduśekhara*, are the logical maxims intended to guide and assist in the interpretation and application of the rules of Pāṇini's grammar. According to the introductory remark of Nāgeśabhaṭṭa these maxims have been

[7]. Lorenz Franz Kielhorn, a German Indologist, was born on the 31st of May 1840 at Osnabrück and died on the 19th of March 1908 at Göttingen, Germany.

taken from the *Mahābhāṣya* and the Vārttikas. This statement though correct with regard to by far the greatest number of the metarules, cannot be taken in its literal sense.

8. NĀGEŚABHAṬṬA & THE *PARIBHĀṢENDUŚEKHARA*

For, not only are some metarules in the *Paribhāṣenduśekhara* read slightly differently from what they are in the *Mahābhāṣya*; not only has Nāgeśabhaṭṭa given and commented on the metarules which though their existence may be suggested by a particular passage of the *Mahābhāṣya* or through they may have been tacitly applied, have nevertheless not been distinctly enunciated in the latter; but he has admitted into his work even such metarules of other grammarians do consult according to his own showing are contrary to the *Mahābhāṣya* and consequently void of validity. The auspicious beginning has been thus translated as: 'Having paid homage to Śiva who, though united with Ambā, is the supreme object of meditation, the learned Nāgeśa composes the *Paribhāṣenduśekhara*, that students may learn the metarules with ease.' In this work it has been explained that the metarules which in the works of older grammarians were given as aphorisms but are in this grammar of the author Pāṇini's mostly established by indicators and logics, provided they are contained in the *Mahābhāṣya* and the Vārttikas. The logical maxims start with the metarule[8]: *vyākhyānato viśeṣapratipattirna hi sandehādalakṣaṇam*. The very sentence has a wide scope throughout the text, as thus it has been translated as the following:

'The precise meaning of an ambiguous term is ascertained from interpretation, for a rule, even though it contains an ambiguous term, must nevertheless teach something definite.'

---

[8]. Metarule-1.

In addition, it covers with more view as: 'What particular meaning out of the two or more meanings which an ambiguous term may convey it actually does convey in a particular rule, is ascertained from the interpretation given by the learned, for a rule must necessarily teach something definite even though one of its terms be ambiguous; the reason being that a rule ought to teach something which does not admit of any doubt.' In other words: 'the object of this grammar of Pāṇini's is to teach something that does not admit of any doubt; if Pāṇini then employs in it terms which are ambiguous and on that account give rise to doubt he does inform us that thereby that interpretation is the only means required for the removal of their ambiguity.'

Two more metarules work together to have a clear picture of the function and they are: '*yathoddeśaṃ saṃjñāparibhāṣam and kāryakālaṃ saṃjñāparibhāṣam*.' With regard to the '*yathoddeśa'* section the main rules are for their own proper construction placed near the rules subservient to them and cause the latter to be understood as many times as there are main rules. On the '*kāryakāla'* section however, the maxim metarule is understood whenever any of the rules concerned by it is met with, and unites itself with each of these rules. It is right to the fact that Patañjali employs the phrase 'staying at one place' in order to show that, although the various metarules on the '*kāryakāla'* are understood whenever any rules which they concern are met with, they nevertheless do not actually assume a new position near these rules. The case is the same with people engaged in business transactions; although they visit various countries in pursuit of their vocations, they are nevertheless not called residents of those countries but inhabitants of the places in which their ancestors have been settled.

9. THE RELEVANCE OF THE METARULES: THE POPULAR MAXIMS

The rules which forbid anything, as they require something particular that it should be forbidden by them, must be taken together with the rules which enjoin what they themselves forbid; and as they in this respect resemble the metarules which likewise unite themselves with the rules to which they relate, they also are called the metarules. They either form actually one sentence with the rules that enjoin what they forbid by entering them as limitations; or when they are added separately as exceptions to the rules, their meaning and the meaning of the rules of which they are exceptions are joined together so as to form one meaning. The relevance is quite high to note the context of the metarule: *nānubandhakṛtamanekāltvam*: 'That which, when destitute of eliding elements, consists of only one syllable, must not be considered to contain more syllables than one when one or more eliding elements are attached to it.' It moreover is necessary to review the maxim as it has been read: *nānubandhakṛtamanejantatvam*: 'A root which, when destitute of the eliding elements, ends in either *'e'* or *'o'* or *'ai'* must not to be considered to have ceased to end in either *'e'* or *'o'* or *'ai'*, when an eliding element has been attached to it.' While switching over to the rule:
nānubandhakṛtamasārūpyam and it has been understood as: 'The affices which, when destitute of the eliding elements, have the same form, must not to be considered to differ in form when the different eliding elements have been attached to them.' There is a maxim that, whenever it may appear doubtful whether if an operation has the reference to that which is expressed by the technical or to that one is expressed by the ordinary meaning of a particular term, the operation refers only to that which is expressed by the technical meaning of the term in question. It is founded on the

consideration that the attending circumstances have the power of restricting a word to a particular meaning.

10. THE DOUBLE-ROLE METARULES: THE POPULAR MAXIMS

One popular maxim: *ubhayagatiriha bhavati* teaches as: 'It is technical and its ordinary meaning is sometimes both in one and the same place, sometimes only the one, and sometimes only the other.' To determine in each case, where a word has both meanings, where it possesses only it is ordinary and where only its technical meaning, we can have recourse only to the interpretation. Sometimes only the technical meaning must be understood; sometimes only the ordinary meaning; sometimes both are understood in the same place. To suppose that by defining the meaning of a technical term intended to restrict that term throughout the grammar to the meaning.

The rule which cannot assign to any word a force which that word previously did not possess because all words denote all meanings, is likewise futile. For the view that all words denote all meanings accords with the views of those who have attained to a union with the supreme soul, but not with our views; for to know individually all words and meanings, is impossible, while a general knowledge of this description does not tend to assist our understanding. This has been considered elsewhere. Certain terms are for the sake of verbal intercourse by the mutual agreement restricted so as to denote only some of the objects which they might denote according to their etymology etc. for if one has agreed about the meaning of a word then by the force of this agreement that meaning only is conveyed by the word, and no other meaning.

Similar is the relation between words qualifying and qualified; the meaning of the one limit the meaning of the other. Surely, that which undergoes an operation can, so far as

it undergoes that operation, not be made the cause of the application of a grammatical rule.

11. THE MATERIAL AND INSTRUMENTAL CAUSES

In reality, the truth is as follows: the difference between material and instrumental cause being established in the whole world and in all branches of science, the material cause is never made the instrumental cause, and therefore this need not be established by means of a displayer. The substitute has to be considered formally the same as the original, not when by that rule the substitute has to undergo the same operation which the original would have had to undergo.

That to which an augment is added denotes, because the augment forms part of it, not merely itself, but it denotes also whatever results from its combination with that augment. We ought then, in this case, to explain the metarule thus: Whatever properties characterize that to which an augment is assigned, they characterize not merely the combined whole of the augment and that to which it is added, but also the augment alone, because the augment forms part of that to which it is added. In the case of the augments, as in the case of substitutes, only our notions are changed and not the forms of the words and the eternity and unchangeableness of words remains therefore unimpaired.

12. THE CONSTRUCTIVE SUBSTITUTES

Further, the substitutes spoken of in the substitution rule are not such, as it were, constructive substitutes as the result from the statement that that to which an augment is added, combined with that augment, is a substitute for the former without the augment, because the substitution rule has reference only to such substitutions as are actually taught in the Pāṇini's grammar. A substitute does not take the place of that or of part of that which ends with what in a rule is enunciated, although that which is enunciated in a rule denotes in accordance with the teaching of Pāṇini also that which ends

with it, nor of that combination of what is enunciated in a rule with an augment, which according to the eleventh metarule. It would likewise be denoted by that which is enunciated in a rule.

13. THE COMBINATION OF SYLLABLES: MEANING EXPRESSIONS

A combination of syllables capable of expressing a meaning denotes, whenever it is employed in grammar, that combination of syllables in so far as it possesses that meaning, but it does not denote the same combination of syllables void of a meaning. It is based on the consideration that whenever it is possible for the meaning which is conveyed when a particular form is employed, to be united with that form so as to qualify it, there is no reason why it should be detached from it. Moreover, the existence of the metarule is also proved thus: the word which means: 'one's own' denotes 'the meaning,' and the word denotes 'the individual form' of a word, and thus it conveys the sense, that a word denotes both things expressed by those two words and its meaning and its form. The meaning can here not be qualified by the form because no grammatical operation can possibly take place in the meaning; on the contrary, the meaning qualifies the word form; and, this being the case, the sense which results that a word denotes a certain word form qualified by or, possessed of a meaning.

14. THE MUTUAL CONNECTIONS BETWEEN THE ELEMENTS

The metarule: '*gauṇamukhyayormukhye kāryasampratyayaḥ'* could be explained as: 'When a word besides its primary meaning possesses a secondary meaning, an operation which may be taught in grammar concerning this word takes effect only when the latter conveys the primary but not, when it conveys its secondary meaning.' There it has been found that the mutual connections between the elements are justified as: '*ekayoganirdiṣṭānāṃ saha vā pravṛttiḥ saha vā*

nivṛttiḥ': 'When several words of a rule are mutually connected, they either are all valid in a subsequent rule or none of them is valid.' Moreover, thus too it has been heard: '*ekayoganirdiṣṭānāmekadeśo'pyanuvartate'*: 'Sometimes it so also happens that only a part of the words of a rule which are mutually connected is valid in a subsequent rule, while the rest ceases to be valid.' Thus, also it has been heard: '*bhāvyamānena savarṇānāṃ grahaṇaṃ na'*: 'A syllable which is taught in a rule does not denote the syllables homogeneous with it.' The significance of a rule is thus: '*bhāvyamāno'pyukāraḥ savarṇān gṛhṇāti'*: 'The syllable *'u'* denotes, even when it is taught in a rule, also the syllables homogeneous with it.' Moreover, an implication of a maxim is thus being recorded as: '*varṇāśraye nāsti pratyayalakṣaṇam'*: 'An operation which is caused by an affix, does in case the latter should disappear not takes place, if it depends on the syllable or the syllables of the affix and not on the affix as such.'

Certain terms are not derived grammatically as thus it has been heard: '*uṇādayo'vyutpannāni prātipadikāni'*: 'Those words which end in '*uṇ*' or are supposed to end with the affices that are crude forms that do not undergo or cause such operations as would depend on their etymological formation or, they do not admit of a division into base and affix.' The peculiarities of some affices have been indicated as the following: '*pratyayagrahaṇe yasmāt sa vihitastadādestadantasya grahaṇam'*: 'An affix which denotes, whenever it is employed in grammar, a word-form which begins with that to which that affix has been added and ends with the affix itself.'

In that respect, it has been said: '*pratyayagrahaṇe cāpañcamyāḥ'*: 'And where an affix is employed after a word in the ablative case, there it does not denote a word-form ending with the affix.' Again, regarding the affix affaire:

‘*uttarapadādhikāre pratyayagrahaṇe na tadantagrahaṇam’* and thus it has been heard: ‘An affix, when employed in a rule in which the word ‘*uttarapade*’ is valid, does not denote a wordform ending with the affix.’ As it has been noted as regarding the additions of certain affices: ‘*strīpratyaye cānupasarjane na’*: ‘A feminine affix denotes, whenever it is employed in a rule, a word-form which ends with that affix, but which need not necessarily begin with that to which the affix has been added. But where the word-form which the feminine affix would denote by the metarule: ‘*pratyayagrahaṇe yasmātsa vihitastadādestadantasya grahaṇam*.’ It is subordinate to the feminine which the affix would denote if that portion of the metarule: ‘*pratyayagrahaṇe yasmāt sa vihitastadādestadantasya grahaṇam*.’ The above said one which ends with is rejected, there the feminine affix denotes in accordance with the metarule: ‘*pratyayagrahaṇe yasmātsa vihitastadādestadantasya grahaṇam* ‘a word-form which both ends with that feminine affix and begins with that to which the affix has been added.’ The meanings of certain technical terms are connected to the affices too, as thus it has been heard: ‘*saṃjñāvidhaupratyayagrahaṇe tadantagrahaṇaṃ nāsti’*: ‘An affix, when employed in a rule which teaches the meaning of a technical term, does not denote a word-form ending with the affix.’ Exceedingly, the grammatical applications too have certain roles; as thus it has been said in the metarule: ‘*kṛdgrahaṇe gatikārakapūrvasyāpi grahamṇam’*: ‘The primary affix denotes, whenever it is employed in grammar, in accordance with the metarule: ‘*pratyayagrahaṇe yasmātsa vihitastadādestadantasya grahaṇam*.’ That means: ‘a wordform which begins with that to which that primary affix has been added and which ends with the primary affix.’ But more over, should a ‘*gati’*, or a noun such as denotes a case relation, have been prefixed to that wordform which the

primary affix would denote by the metarule: '*pratyayagrahaṇe yasmātsa vihitastadādestadantasya grahaṇam*.'

15. PREFIX AND ITS CO-OCCURRENCE WITH THE ACTION

When the primary affices do denote the same word-form together with the '*gati*': the words '*pra*' et cetera are called also the '*gati*', moreover when in composition with a verb. The '*ca*' also denotes the '*gati*': the group of particles beginning with the '*pra*' et cetera when there is co-occurrence with the action, or the noun which may have been prefixed to it.' Thus, too it has been heard: '*padāṅgādhikāre tasya ca tadantasya ca*': 'A word or base which occurs in a rule in which the term the *pada* or the *aṅga* is valid, denotes both of the words or the base by it and it denotes also any word or base which ends with that word or base.' Affecting the special designation is another factor, as thus it reads: '*vyapadeśivadekasmin*': 'An operation which affects something on account of some special designation which for certain reasons attaches to the latter, affects likewise that which stands alone and to which therefore, just because the reasons for it do not exist, that special designation does not attach.' The meaning intended is thus: '*vyapadeśin*' is that which for certain reasons has received some special designation which is called by a name which expresses what that to which it is assigned. Actually, it is: when, on the other hand, something which stands alone has not that special designation.

Because of the reason for it does not exist, it is, so far as the application to it of some grammatical operation is concerned, equal to that to which the special designation does attach. Moreover, an operation which affects that to which the special designation does attach, must consequently affect also that which stands alone. Because, accordingly, also the

syllable ends that may be applied to the stem, just as it may be applied and it can therefore not be incorrect to form in the sense of the descendant of some. It necessary to note the metarule: '*grahaṇavatā prātipadikena tadantavidhirnāsti'* as thus moreover it explains: 'that which cannot possibly be anything but a stem does not denote that which ends with it, but it denotes only itself.' The utility of the case indications are relevant in the rules like: '*yasminvidhistadādāvalgrahaṇe'* as it denotes: 'When a term which denotes a syllable is exhibited in a rule in the form of the Locative Case and qualifies something else which likewise stands in the Locative Case, that which is qualified by it must be regarded as beginning with the syllable which is denoted by the term in question, and not as ending with it.'

The significance of the copulative compound has been denoted as: '*sarvo dvandvo vibhāṣayaikavad bhavati'*: 'Every copulative compound may optionally take the terminations of the singular.' The matter regarding the Vedas is separately treated and it says thus: '*sarve vidhayaśchandasi vikalpyante'*: 'All the rules are optional in the Vedas.' Imitations too are relevant to the context; as it has been heard: '*prakṛtivadanukaraṇaṃ bhavati'*: 'An imitative name is like its original.' Partially changed matters are treated even as original in certain cases; as it has been said as the following: '*ekadeśavikṛtamananyavat'*: 'That which has undergone a change in regard to one of its parts, is by no means in consequence of this change something else than what it was before the change had taken place.' Although many more features to be discussed, it is not, nevertheless relevant either to explain the meta-rules or to provide exemplifications and the counter arguments in a brief article.

16. CONCLUSION

Wherever there exist several kinds of proximity between that for which something else shall be substituted,

and its possible substitutes, there the proximity: as to the organ of speech is weightier than the rest, there that only is substituted which is nearest as regards the organs of speech with which both are uttered. For, this repetition of rule conveys, when the term in the Locative Case has been transformed into an Instrumental Case and when the sentence has in accordance with this transformation been broken up into two, the following meaning: Substituted for something else is that which bears the closest proximity to it. When the existence of several kinds of proximity makes any choice possible only that is substituted which bears the closest proximity as regards the organ of speech with which both are uttered. Of the four kinds of proximity mentioned above the proximity as regards to the organ of utterance is well known to obtain in such substitutions as are taught. For, by the maxim that that only can become a substitute which has the power to express the meaning of the original, a substitute takes the place of that the meaning of which it is able to express.

BIBLIOGRAPHY

1. Bhartṛhari: the *Vākyapadīya, the Savṛttivākyapadīyadvitīyakāṇḍam: Puṇyarājakṛtaṭīkopetam*, K. A. Subramania Iyer, Volume: 2, Motilal Banarsidass, Delhi, 1983, ISBN: 978-08-95812-13-1.

2. Bhaṭṭojidīkṣita: the *Prauḍhamanoramā* with Haridīkṣita's commentary the *Laghuśabdaratna, Chāukhamba Surabhartī Granthamāla*-35, Chaukhamba Surbharati Prakashan, Varanasi, 1980.

3. Bhaṭṭojidīkṣita, the *Vaiyākaraṇasiddhāntakaumudī* with the *Tattvabodhinī* of Jñanendrasarasvatī and the *Subodhinī* commentary of Jayakṛṣṇa, Tukārām Jāvajī, 1908, Reprint Edition, VLS Panashikar, VPS-5, Chaukhamba, Varanasi, 1994.

4. Katre, Sumitra Mangesh: The *Aṣṭādhyāyī of Pāṇini*, Motilal Banarsidass, Delhi, 1989.

5. Kielhorn, Franz: The *Kātyāyana and Patañjali*: *Their Relation Each Other and to Panini*, Bombay, 1876.

6. Kielhorn, Franz: The *Paribhāṣenduśekhara* of Nāgeśabhaṭṭa, English Translation, *Bombay Sanskrit Series*, Oriental Languages of the Deccan College, Poona 1868.

7. Kiparsky, Paul: *Pāṇini as a Variationist,* edited by Professor S. D. Joshi, Poona, 1980.

8. Kṛṣṇamācārya, Rāyampeṭṭai Cakravarttin: the *Pāṇinitantrakroḍapatrāṇi*, Śrīkṛṣṇavilāsa Press, Tanjāvūr, 1909.

9. Mishra, Ram Rup: *Atideśasūtravyākhyāna*, Rashtriya Sanskrit Sansthan, Mumbai, 2011.

10. Sastri, S. Sankararama: the *Aṣṭādhyāyīsūtrapāṭha* of Pāṇini, *Bālamanoramā Series*-2*,* Madras, 1937, Reprint Edition: English Introduction by Ratna Basu, Sharada Publishing House, Delhi, 1994, ISBN: 81-85616-32-9.

ANALYSIS OF KARMAPRAVACHANEEYA IN SANSKRI LANGUAGE

Dr. T. K. Geetha
Associate Professor
Department of Sanskrit -Vyakarana
Govt. Sanskrit College, Tripunithura

Abstract

Karmapravacaneeyas occupy a distinct functional space in Sanskrit syntax. they are sometimes mistaken for upasargas because of their similar morphology. But Karmapravacaneeya are markers of particular relational meaning between nouns, controlling case ending without a direct verbal connection. This paper explores the sutras that define karmapravacaneeyas. It looks at the usage of key particles such as अनु, प्रति, उप and परिfocusing on how they dictate the Accusative, Ablative, and Locative cases. In context of panini's Ashtadhyayi, this article provides a comprehensive analysis of the Karmapravacaneeyas in Sanskrit Language.

Keywords: Karmapravacaneeya, Anu-Upa-Pari, Accusative, Ablative, Locative, Upasarga Case affix.

Several particles in Sanskrit language do not have an independent meaning but play an important role in syntatical compositions and semantic comprehensions. These particles can be divided in several categories depending on their position and role in administrating and determining the meaning of a sentence. Panini has enumerated all such particles in the category of Nipātas numbering into twenty-two[9] Out of them some are called karmapravacanīyas which occur in some particular meanings.

[9]उपसर्गाः क्रियायोगे (1.4.59) प्र-परा-अप -सम् -अनु-अव-निस्-निर्-दुस्-दुर्-वि- आङ्-नि अधि अपि अति सु अद् अभि प्रति परि उप इति प्रादिगणे निर्दिष्टाः द्वाविंशति शब्दाः सन्ति।

The word Karmapravaçaniya is a big term compared to other Paninian terms[10]. However, it is not merely a technical term. It literally means that a particle which expresses the object.
These Karmapravacanīyas are eleven in number such as -
(1) अनु(2) उप (3) अप(4) परि (5)आङ्(6) प्रति(7) अभि(8) अधि(9) सु(10) अति and (11) अपि

The particle अनुis known by the term Karmapravacanīya if it is used in the sense of an indicatory mark (sign) लक्षण। Nagesa Bhatta holds that the Karmapravacanīyas are expressive of action. eg: जपमनुप्रावर्षत्। Here the accusative expressesthe लक्ष्यलक्षणभाव andindicatesthe relation. The occurring of the pouring of rain was just after the chanting of mantras. Bhartruharialso says that Karmapravacaniya is not construed with a verb expressed or implied. It does not indicate the elided verb nor does it express the relation with the verb. It simply distinguishes the relation[11] The अनुagain becomes Karmapravacaniya when it implies the meaning of 'sahitya' which is the sense of instrumental case and implies inferiority
When the 'उप' implies either inferiority or superiority", [12]for example उपहरिंसुराः-the gods are inferior to hari.Whenउप means Superior then it governs the locative [13]eg.उपपरार्धेहरेर्गुणाः When प्रति, परि and अनु indicate the senses of sign ,statement of circumstance, share and pervasion[14])1(वृक्षंप्रति/परि/अनुविद्योततेविद्युत्(2) भक्तोविष्णुंप्रति/परि/अनु (3) लक्ष्मीर्हरिंप्रति/अनु/परि (4) वृक्षंप्रतिसिञ्चतिthe examples

[10]कर्मप्रवचनीयाः 1.4.32.(मा.भा)कर्म प्रोक्तवन्तः ते कर्मप्रवचनीयाः

[11]जनयित्वा क्रिया का चित्सम्बन्धं विनिवर्तते । श्रूयमाणे क्रिया शब्दे सम्बन्धो जायते क्वचित् । (वाक्यपदीयम्-2-197)

[12]उपोऽधिके च (1.4.87)

[13]यस्मादधिकं यस्य चेश्वरवचनम् तत्र सप्तमी (2,3,9)

[14]लक्षणेत्थंभूताख्यानभागवीप्सासु प्रतिपर्यनवः (1.4.90)

are given respectively, अभि baring share", [15]eg.भक्तोहरिमभि।अधि and परिas meaningless", [16]eg.रामःआध्यागच्छति/पर्यागच्छति[17]

सुin the sense of respect, अति in the sense of respect and super abundance[18], eg.सुस्तुतम्[19] अपि the sense of word understood , possibility ,permission to do as one likes ,censure and collection are called Karmapravacanīyas[20].

1)सर्पिषोऽपिस्यात्2) अपिस्तूयात्3)अपिस्तुहिअपिस्तूयात्वृषलम्4) अपिसिञ्च। Nagesa Bhatta holds that Karmapravacanīya such as प्रति,परिand अनुare assigned in the sense of sign etc.

वृक्षंप्रतिविद्योततेविद्युत् here प्रति indicates the relation of लक्ष्यलक्षणभाव।भक्तोविष्णुंप्रति here भक्तत्वादिविशेषरूपःसम्बन्धः, लक्ष्मोहरिप्रतिहरिस्वामिक, the sense of pervasion वृक्षंवृक्षेप्रतिसिचति।

In the sentence ममभिष्यात्तदीयताअभि means share. The example of api as a Karmapravacaniya can be shown in the sentence सर्पिषोऽपिस्यात्। Here api is in the sense of पदार्थसम्भावना।, The word सर्पिषः is not used here in relation to अपि, but to the other word drop (bindu) which is required to be understood in this context. Secondly when अपिhas the force of sambhavana as अपिस्तुयात्विष्णुं, सम्भावनेलिङ् here अपिmeans लिङ्रथः) संभावना(।

Objectives of Karmapravachaneeya

The two important objectivesof Karmapravachaneeya are–

(i) विशिष्टविभक्तेः विधानम्(ii) उपसर्गविशिष्टस्य – गतिविशिष्यस्य कार्यस्य बाधः

i) Accusative(द्वितीया) Ablative(पञ्चमी) and Locative(सप्तमी) are the three vibhaktis used for Karmapravachaneeya.

---

[15]अभिरभागे (1.4.91)

[16]अधिपरी अनर्थकौ (1.4.92)

[17]अत्र द्वितीया विभक्तिर्न ,कर्मप्रवचनीयसंज्ञायाः प्रयोजनं तु गतिसंज्ञायाः बाध एव ।

[18]सु पूजायां (1.4.94) अतिरतिक्रमणे च (1.4.95)

[19]अत्र कर्मप्रवचीनसंज्ञा उपसर्गसंज्ञां बाधते,षत्वनिषेधःप्रयोजनम्

[20]अपि पदार्थसंभावनाऽन्ववसर्गगर्हासमुच्चयेषु (1.4.96)

कर्मप्रवचनीययुक्ते द्वितीया (2.3.8) यस्मादधिकं यस्य चेश्वरवचनं तत्र सप्तमी (2.3.9) पञ्चम्यपाङ्परिभिः (2.3.10)

Karmapravachaneeya implying excess or a relation of lordship governs locative (सप्तमी) अपपरार्धाहरेर्गुणाः the qualities of Hari exceed a परार्ध।The phrase यस्यचेश्वरवचनं indicates that both the thing owned and the owner may be in the locative. This aphorism debars the accusative.

पञ्चम्यपाङ्परिभिः (2.3.10) – The ablative case -affix is used when a word is governed by the following Karmapravachaneeyas अप-आङ् -परि .आपरि Ex. **अप**/ परिपाटलिपुत्रात् प्रतिनिधिप्रतिदानेचयसमात् -The 5th case -affix is used after whatsoever is governed by a कर्मप्रवचनीयाः1.4.83 in the sense of substitute or exchange प्रतिःप्रतिनिधिप्रतिदानयोः(1.4.92)

Eg. अभिमन्युः अर्जुनतः प्रति-Abhimany is the representative of Arjuna,माषानस्मैतिलेभ्यःप्रतियच्छति-he exchanges Mashas for this sesamum.

ii) The term कर्मप्रवचनीय- is big term compared with other technical terms like टि-घु-भंetc.so it contains within itself - अन्वर्थसंज्ञा. So, this particle governs a substantive and qualify a verb and differ from anotherparticle termed *upasarga*and *gati. For example - सुस्तुतंभवता, well praised सुसिक्तंभवता-hereसु*is कर्म-प्रवचनीय and qualifies the sense of the verb. It is not an Upasarga so स्is to change ष् in उपसर्गात् सुनोतिसुवतिस्यतिस्तौतिस्तोभतिस्थानेसेनयसेधसिचसञ्जस्वञ्जाम् (8.3.64) is not applicable here [21]

[21]इयं कर्मप्रवचनीयसंज्ञा एकसंज्ञाधिकारात् उपसर्गसंज्ञां गतिसंज्ञां च बाधते

Conclusion

Karmapravachaneeya is a crucial concept in Sanskrit grammar, which expresses the object. The particles like *अनु- उप -अप– परिetc* add depth to sentences, showing particular relational meaning between nouns. Mastering Karmapravachaneeya enhances understanding and usage of Sanskrit phrase

---

REFERENCES

1. Mahabhasya of Patanjali with commentaries Pradeepa and Udyota with notes by Pt. Guruprasad Sastri, PratibhaPrakasan Delhi.
2. Vakyapadeeya of Bhartruhari-Kanda II Edited by K. A. SubrahmanyaIyyer
3. Vaiyakaranasiddhantakaumudi of BhattojidikshitaChowkhamba Sanskrit series Office Varanasi.
4. Paramalaghumanjusha of Nagesabhatta edited by Lokmani Dahal ChowkhambaSurabharatiPrakasan Varanasi -1991
5. Studies in Sanskrit Syntax -Hans Henrich Hock Published by Motilal Banarasidas Publishers Pvt. Ltd.Delhi

 ISSN : 2277 - 2359

ANCIENT INDIAN PEDGOGICAL STRATEGIES: INSIGHTS FOR MODERN EDUCATION

Dr. Lakshmi C
Associate Professor
Department of Sanskrit
Payyanur College, Edat.

Abstract:

Ancient Indian education represents a sophisticated pedagogical tradition rooted in a holistic understanding of knowledge, learning, and human development. This paper examines the teaching–learning strategies employed during the ancient Indian period, drawing upon insights from classical sources such as the Vedas, Upaniṣads, Smṛtis, Epics, and Classic literature. The study analyzes core pedagogical practices including oral instruction, dialogic engagement, reflective contemplation, disciplined practice, and value-oriented education within the Gurukula framework. By critically engaging with these traditional strategies, the paper highlights their enduring relevance and potential contributions to contemporary educational theory and practice, particularly in advancing holistic and integrative pedagogical models.

Keywords: Ancient Indian pedagogy, Jñāna; Guru–śiṣya tradition, Reflective learning, educational philosophy, Indigenous knowledge systems.

The pedagogical structure of ancient Indian education was predominantly shaped by the Gurukula system, wherein learners resided with the teacher and participated in an integrated mode of learning that combined academic instruction with character development. Instructional strategies such as oral transmission (śravaṇa), reflective contemplation (manana), meditative assimilation (nididhyāsana), dialogic inquiry (saṁvāda), memorization, imitation, and sustained practice formed the core of the

teaching–learning process. These methods promoted active learner participation, critical reflection, and deep internalization of knowledge, thereby minimizing mechanical memorization and encouraging meaningful learning. In the contemporary educational context, characterized by an increasing emphasis on standardization, examination-oriented learning, and content delivery, the teaching–learning strategies of ancient India offer significant pedagogical insights.

The land of Bharata is immortalised as the unending receptacle of unique spiritual and cultural tradition. The basement of this glorious hierarchy is nothing other than our blessed Vedas and related *Śāstras*. The literature, philosophic and other works ensued from the spring of Vedas have converted this legacy into a broad and dense reality. The glorious container of knowledge, which is characteristically Indian, has been transferred from generation to generation on the wings of a well -planned system of education. At a time when there were no books for learning, knowledge got transferred for the purpose of memory and practical application, with the help of this unwritten methodology of transaction. The various strategies employed by the *Ācāryas* to impart different subjects are referred to here briefly.

Sūtravidhi (Sutra Medhod):

Sūtravidhi is the ancient Indian system of study formulated towards the memorization of deep and broad concepts with the purpose of utilising them on reasonable situations. The Sutra which is popular among scholars gets interpreted as follows:

Alpākṣaramasandhigdam Sāravat Viśvatōmukham

Astōpamanavadyam Ca SūtramSūtravidō Viduh[22]

It is the small and simple sentence which absorbs big and high concepts. The important quality of *sūtra* is *Parmitakṣaratvam, Sūtra* does not take not even a letter or a word which is unnecessary. *ArddhamātrālābhēnaPutrōtsavamManyantē Vaiyākaraṇāh*. Such expressions reveal the quality of briefing in Sūtras. They had been formulated for the preservation of philosophy. In Sanskrit language philosophy gets introduced as Sūtras. Its composition is not so easy. It is possible only on knowing the depth fully well. The ancient Ācaryas had concerned almost all metaphysics and philosophy by converting every piece of knowledge in various subjects in to sutra form, after knowing deeply about them and designing in a way to transfer to the disciples. This system enables the preservation of precious knowledge obtained from the face of the Guru. The sutras are an immensely helpful interactive means of knowledge which contain profound concepts structured in small sentences. It is convenient to get them by rote and memorised on learning the concept as well as utilising them on suitable situations. The *Aṣṭādhyāyi* which is considered to be the foundation of Sankrit grammar adopts the method of sutras. Like-wise, the *Nyāyaśāstra*, *Sāmkhya*, *Yōga* and related books also follow the sutra style and structure.

Bhāṣya:

Since Sutra is limited in words, Ācāryas advise that it has to be explained with the help of proper interpretations. *Bhāṣya* is very useful in bringing out the concept effectively well.

SūtrārthamBhāṣyarūpēṇaYathāvaddarśayanti Ca

Sūtrārthō Varṇyatē Yatra VākyaiSūtrānusāribhih

[22]Rājaśēkhara, *Kāvyamīmāmsa*,2017, 2, P: 10

Svapadāni Ca Varṇyantē BhāṣyamBhāṣyavidō Viduh[23]

Along with the reference to *Sūtrārtha* in *Bhāṣya*, the interpreter's words and applications also have to be described. Through this individual opinion also can be brought into light. *Bhāṣya* gives the freedom of countering preconceived opinions and establishing individual views. It elucidates the skill of thoughts and reflections possessed by the interpreter. The most proficient one among the *Bhāṣya* experts is the universally famous saint Patañjali. His work, the *Vyākaraṇmahāabhāṣya,* is to be studied compulsorily by those who aspires scholarship in the science of grammar. *Mahābhāṣyam Va PaṭhṇīyamMahārājyam Vā pālanīyam.* The expression brings into light the greatness of the study of *Bhāṣya* in the pursuit of language. The glory of *Aṣṭadhyāyi* has to be internalised through *Bhāṣya*. The statement VaḍakkumkūrRājarājavarma in the preface of the *Amarakōśa*, that in the absence of *Bhāṣya*, the *Śabdaśāstra* of pāṇini wouldn't have attained its fame and reputation, is a notable one which highlights the indispensability of *Bhāṣya* in philosophical compositions.

Vārttika:

Vārttika involves what is said in excess and what is untold or what is being said senselessly. Its quality is expressed thus:

Uktānuktaduruktānām Cintā Yatra Pravarttatē
Tam Grantham VārttikamPrāhurvārttikajñā Manīṣiṇah[24]

Experts are of the view that the knowledge of Sutra becomes absolute only through the analysis of *Vārttika*. *Vārttika* differs

[23]*Amarakōśa, PāramēśwariPreface, P:9*
[24]Ibid, P:10

from both sutra and *Bhāṣya*. The *Aṣṭadhyāyi* cites at instances of *Vārttika* as such:

Eg: *YaṇahSamyōgantahLōpāhPratiṣedhah*

Vyākhyāna:

Bhāṣya, Ṭippaṇi, Vṛtti, Ṭika etc are the various forms of *Vyākhyāna.* Among these, *Bhāṣya* attains grandeur, perfection and sublimity. *Bhāṣya* presents itself mainly for philosophical works whereas *Vyākhyāna* is mainly complementary for literary works and kavyas.

"*PadacchēdahPadārthōktirVigrahahVākyayōcanā*
ĀkṣēpaścaSamādhānamVyākhyānamṢaṭvidham Matam[25]

Vyākhyāna involves the splitting of words, finding out meanings and related matters.

The most proficient among the interpretations of Sankrit literature, Mallinātha, explains the *Vyākhyānasvarūpa* as follows:

Ihanvayamukhēnaiva Sarvam Vyākhyāyatē Mayā

NāmūlamLikhyatē KiñcitNānapekṣitumucyatē

Here the Ācarya does not distract too much from the original and deny significance to the genuineness of literature; instead, he introduces his own independent opinion about the work. Deep and meaningful lines will become aesthetically enjoyable only with the help of effective interpretation. Even great scholars of language have to depend on trust -worthy *Vyākhyāna* for the study of immensely meaningful and solemn works like the *Māgha*. It shows the uniqueness of such works

[25]Ibid, P:10

 ISSN : 2277 - 2359

and the utilitarian value of *Vyākhyāna* in realizing and appreciating *Kāvyaśastras* and *Alankāraśastras*.

Anuvāda (Translation):

It is transfer of ideas from one language to another. It is very helpful in bringing in great works composed in other languages. Translation literally means shift of language. '*AnyatBhāṣaBhāṣantaram'*. The concept, ideas, meanings and all relevant ingredients have to be transferred exactly in the process of translation. In Sanskrit language, prominent Kavyas and relevant sections from major works have been translated into other languages for the purpose of effective teaching and learning. *Anuvada* has developed into a major branch of study during recent years. Most of the important kavyas of Sanskrit have been rendered into provincial languages. The best illustration is that of the *Pañcatantra* which got translated in to about 64 languages. There are plenty of translated versions for Kāḷidāsa's*Sākundala* also. When *Sankēta* or the direct relation between a word and its meaning is non–eternal or changeable, it is called *Anuvada*. This is due to the will of the authorities in any science which prescribes that such and such words should be used to denote such and such objects. The meaning called up by the convention established by authorities is the *Paribhāṣa* or technical meaning of a word. Words which bear such meaning are called *Paribhāṣika* or technical word. Eg: article in grammar, premise in logic, court in law, category in philosophy etc.

Oral Instruction:

It was one of the most effective learning strategies prevalent during ancient days. This method had been followed for the study of Vedas during Vedic period as well as post Vedic period. The Veda mantras recited by the Guru were repeated as such by the disciples with proper intonation and

accent.[26] Difficult mantras will have been explained in detail and recited repeatedly. Those disciples who acquire the skill of learning suggested mantras would be separated and others will be reiterated on the suggested topics. Such methods enabled the learners acquire the skill of teaching too. Since this study focus on direct and personal training, students gain a good deal of individual attention.

Question – Answer Method:

This method of elicitation had been given prime significance in ancient system of education. This was very prevalent in the teaching of *Upaniṣat* and related studies and later on obtained extreme preference in the teaching and learning of kavyas and *sāhitya*(literature). The Ācaryas tried to arouse curiosity in the disciples and helped them to develop the skill of framing correct and essential questions. Besides, they were equipped with the tendency to find out answers to simple and significant questions based on the areas of study all by their own independent skill and effort. '*GurōstuMaunamVyākhyānamŚiṣyāhChinnasamśayāh*'. The same method of question -answer and the process of arousing curiosity had been pursued in the study of kavyas and related literature. This method takes on the mode of identifying the verb of sentence and raising questions based on it. This contributed very much in the realisation of expected ideas and concepts. This kind of exchange is prominent in modern Sanskrit study and is known by terms like Danḍānvaya and Khandanvaya.

***Kriyākamkṣa:* Kriyakāmkṣa is *Daṇḍānvaya*, *Kartrakamkṣa* is *Khaṇḍanvaya*.**

In the former, questions are raised on the verb and in the latter, questions ensue from subjects. In the study of

[26]Vālmīki, *Rāmāyaṇam*, Bālakāṇḍa 50.3.7, P:276

philosophy *Śankāsamādhāna* method or the doubt- clearing method had been followed. It is also known as *Pūrvōttarapakṣasiddhanta* in which queries about an issue and responses emerge from the aspirant himself, which helps in arriving at meaningful analysis. It involves arguments, counter arguments, rational and logical thinking, reasonable coherence etc.

Amarakōśapatḥana (The Study of Amarakosa):

Vyākaraṇa (grammar) and Nikhaṇṭu (Dictionary) are the two entities essential for the growth and foundation of a language. The former is *Śabdatatvaśāstra* (Syntax) and the latter, *Arthatatvaśāstra* (Semantics). Grammer provides with clarity and accuracy in the use of language. The ancient Indians offered great significance to the study of it. So far as Sanskrit language is concerned, dictionaries are considered to be unending sources of knowledge. The composition of *Amarakōśa*, known as *Nāmaliṅgānuśāsana*, had greatly influenced the study of this language. The procedure adopted in *Amarakōśa* is the arrangement of diction in the form of ślōkas, including aspects like meaning, gender, inflections, number, synonyms, *Avyayas* etc. *Amarakōśa* gives detailed description of all these segments of language and their proper application. The features of syntax are introduced as:

DvihīnamPrasavē Sarvam HarītakyādayahStriyām

AswatthaVainavaPlakṣaNaiyagrōdhaigudēphalē[27]

The references to synonyms are as follows:

Amarā Nirjarā Dēvāstridaśā Vibhudhāsurāh

SuparvānahSumanastridivēśā Divaukasah[28]

[27] *Amarakōśa,*5.1,P:285

[28] Ibid, 1.7, P:55

There are prominent Kōśagrandhas (Dictionaries) in Sanskrit Language. The *Amarakōśa* written by Amarasimha is widely and prominently utillised by the students of Sanskrit. The work is immensely helpful in building up vocabulary and realizing the accurate use of words and sentences. The memorisation of the verses in *Amarakōśa* is essential after the study of *Siddharūpa*. This kind of a study is very helpful in learning maximum number of words and developing the ability of applying them in relevant situations. This reveals the greatness and glory of learning the *Amarakōśa*.

Different Strategies of Memorisation:

Plenty of strategies are introduced in learning and memorising more subjects in the language and their associated segments and ingredients. These methods are more or less similar to the modern techniques of by-rotting and are greatly helpful in getting concepts stabilised. For example, in the memorisation of the names of eighteen *Purāṇas*, the strategy employed is:

'*MadvayamBhadvayamCaivaBatrayam Va Catustayam*

AnapalingakuskaniPurāṇani Astadasa'

The expression *Madvayam* begins in 'ma' sound and refers to the *MatsyaPurāṇa* and *MārkandēyaPurāṇa* similarly. The expression *Bhadvayam* refers to *BhaviṣyaPurāṇa* and *BhāgavataPurāṇa*. Accordingly, the names of all the eighteen *Purāṇas* can be introduced through this method.

'*ĪśakēnaKaṭaPraśnaMuṇḍaMaṇḍukyaTittiri*

Aitarēyam Ca ChāndhōgyamBṛhadāraṇyakamDaśa'

Following this mode the name of the ten Upaniṣads can be preserved in the memory.

Ancient Gaṇita Schemes:

Among the great contributions of our country to Gaṇita (Mathematics) are: *Daśankavyavastha* (decimal system), *Sthānamūlya* (place value) and *Śūnya* (Zero). VālmīkiRāmāyaṇa gives explanation of the number *Parārdha* (10^{12}) and *Mahaugha*, the mostly huge number (10^{57}), during the situation of describing the army-troop in Kiṣkindhākāṇḍa. In the 28th Sarga of Yuddhakāṇḍa, *Parārdha* moves above higher mathematics and arrives at *Mahaukha*.

Śatam Sahasranam Kōtimāhur Manīṣiṇah

ŚatamKōtiSahasraṇāmŚankurityabhidhīyatē.[29]

TrīṇiśatāniTrisahasrāṇiTrimśaśca Nava Ca (Rgvedam)

Here, the reference is to the *Ṛgvēda* numerical positions (*Sthānamūlya*). Six systems existed to determine numerals. *Śabda Sankhyārīti, BhūtaSankhyārīti, KaṭpayādiSankhyārīti, Nannādi, Āryabhaṭṭīyarīti* and *Sankhyārīti*. Out of these, the *Sankhyārīti*is universally followed today.

KaṭpayādiSankhyārīti:

It is believed that this system had been formulated by *Vararuci* who lived in 4 cen. AD.

1	2	3	4	5	6	7	8	9	0
Ka	kha	ga	gha	ṅa	ca	cha	ja	jha	ña
Ta	tha	da	dha	na	ta	tha	da	dha	Na
Ya	ra	la	va	sa	sa	ha			

Aṅgānāmvāmatōgatih means that digits have to be written from the left according to their position. Eg:

[29]Vālmīki, *Rāmāyaṇam*, 6.28.33-37 P: 2242

 ISSN : 2277 - 2359

'*Paridhivyāsabandhana*' refers to the value of π. Which is '*BhadrāmbudhisiddhajanmagaṇitaŚraddhāsmayan Bhūpagiḥ*' this gives the value of 17 digits as: π = 3.1459265358979324. Such a system of learning is greatly helpful in the memorisation of big numerals as words and sentences. Such methodologies are effectively applied in mastering other subjects like music, dance etc. In the description of *Mēḷakarttārāgas,* there is classification such as First *Kanakāṅgi*, Second *Ratnāṅgi*, third *Dānamūrtti, Fourth Vanaspati, Fifth Mānavati……….*, *Kēvalapriya* is the 14th, *Gourīmanōharī* is the 23rd, *Cārukēśi* is the 26th, *Harikāmbōji*isthe 28th and *Dhīraśankarābharaṇa* is the 29th, *Chalanāṭṭa* is the 36th, Vācaspati is the 64th, *Mēcakalyāṇi* is 65th and so on.

Bālaprabōdhanam:

Basic Sankrit study involves the study of the language with regard to general awareness of it. While doing so, the basic foundations of grammar have to be studied essentially. The *Bālaprabōdhanam* is a system of learning inclusive of the foundation rules of grammar, following the *Maṇipravāla* style, developed by Navāraṇya Mahīdēva, (PutuvanamNambūtiri).

Eg: *ŚabdamRaṇḍuvidhamPrōktamSubandham Ca Tiṅandavum*
RaṇḍujātiSubantē Cāpyajandam Ca Halandavum

This system of learning is very useful in the building up of the basic language foundation in a simple and easily accessible style. This includes *Subanta*, *Tiṅanta*, *Anta, Liṅga*, *Vibhakti, Vacana*, *Vibhaktyartha*, *Prayōgapariṇāma, Ktvānta Lyabanta, Lakarartha* etc.

Aṇḍallūr V. CandraśekharaVārior renovated *Bālaprabōdhanam* later and got it published in the name as

Navabālaprabōdhanam. Certain segments of the new works are given below.[30]

PadaṅgalMūnnuvidhamaiCollāmSamskṛtabhāṣayil SubantaṅgalTiṅantaṅgalAvyayaṅgalumiṅganē....

Ancient Indian pedagogical practices, as evidenced in classical texts like the Vedas, Upaniṣads, Epics, and Śāstras, demonstrate a balanced integration of cognitive, affective, and ethical dimensions of learning. The role of the teacher as a guide, mentor, and moral exemplar ensured personalized instruction and the cultivation of values essential for social harmony. Education was closely connected to real life, social duties, and cultural traditions, thereby preparing learners for responsible citizenship. In the modern educational context,

---

[30] G Viswanāthaśarma, *Samskritādhyāpanam*,1982, P:114.

Reference:

1. Rajasekhara, *Kavyamimamsa*, with Vimala Commentary, ChaukhambaSurabharatiPrakasan, Varanasi, 2014.
2. Amarasimha, *Amarakosa*, commentary, Parameswari, NBS,1983.
3. Viswanadha Sarma. *Samskritadhyapanam*, National Book Stall, Kottayam,1982.
4. Damodaran, K, *Bharitiya Chinda*, Kerala Bhasha Institute, Thiruvanandapuram, 1998.
5. Swami Chidbhavananda. *The Indian National Education*, Sri Ramakrishna Tapovanam, Second Edn. Tirupparaitturai, 1982.
6. Dr. Altekar. A. S, *State Government in Ancient India*, Motilal Banarasi Dass Prakashan, Varanasi, 1984.
7. Bakshi, S.R. and Mahajan, *Lipi Education in Ancient India*, Deep and Deep Publication Pvt. Ltd. New Delhi, 2000.
8. Valmiki, *Srimad Valmiki Ramayanam*, Translated by Prof. M Leelavati, Vol I-III, D C Books, Kottayam, 2014.

where challenges such as rote learning, excessive examination pressure, and fragmented knowledge prevail, the teaching–learning strategies of ancient India offer meaningful insights and alternatives. Reviving and adapting these time-tested pedagogical principles can contribute to the development of a more reflective, value-oriented, and inclusive education system. Thus, the study of ancient Indian teaching–learning strategies remains highly relevant, providing enduring educational wisdom for shaping contemporary and future pedagogical practices.

ISENTITY AND AGENCY: THE RESILIENCE OF SITA IN THE EPIC RAMAYANA

Dr. Prathibha P.
Assistant Professor
PG and Research Department of English
Providence Women's College (Autonomous) Calicut, Kerala

Abstract

This paper examines the character of Sita in Valmiki's *Ramayana*, focusing on how her resilience manifests across the narrative, and how modern scholarship has sought to reinterpret her role. From the moment of her choosing exile to her trials in captivity and later the ordeal of proving her purity, Sita exemplifies inner strength, moral agency, and self-possession. By analysing key episodes in the classical Sanskrit epic and then looking at modern feminist and cultural readings, the paper explores Sita's resilience in both classical and modern contexts. This paper has sought to re-position her as a central figure of moral agency rather than a mere subordinate ideal. Her choices, endurance and integrity constitute a model of resilience that remains deeply relevant — not only in the cultural world of the epic but for contemporary reflections on gender, duty and personal strength.

Keywords: resilience, agency, cultural reading, gender, feminism

The Hindu epic *Ramayana* tells the story of Rama, his wife Sita, his brother Lakshmana, and the demon-king Ravana. Though much of the popular focus has been on Rama and his heroic deeds, the figure of Sita remains central albeit often interpreted primarily in terms of her purity, loyalty and suffering. Yet a closer reading reveals that Sita is not simply a passive victim but rather a resilient figure who negotiates

adversity through moral strength and determined agency. This paper pays attention to Sita’s character across the epic: her voluntary exile, her captivity in Lanka, her trial by fire (agnipariksha), her return and later exile, and her ultimate decision to return to the earth. These episodes illustrate differing dimensions of resilience: psychological endurance, moral integrity, self-actualisation and resistance to patriarchal constraints. Further, modern scholarship (especially feminist and postcolonial critiques) recovers Sita’s resilience as an active force and embraces her as a more autonomous figure.

The Ramayana, one of the two great Indian epics, has for centuries represented the gender binary and has repeatedly given rise to interpretations that either accepted or questioned the moral principles of human behaviour and the social structure it established. Every young woman raised in Indian culture has at some point doubted, rejected or accepted Sita's destiny. Growing up, we mostly heard the comfortable *Ramayana* about Ram the hero, Lakshman the loyal Brother and Sita the devoted wife. But Sita was so much more than a passive figure in her husband’s shadow. She was a warrior full of intelligence, compassion and an unbreakable spirit.

Sita faced exile, judgement, and fire, yet never lost her grace. One cannot but honour her choices and her courage to walk away with dignity. Sita’s story began in Mithila (Janakpur, Nepal). She was found in the soil and raised by King Janaka and queen Sunaina. Even as a child she was known for her kindness, strength and fairness. She grew up simple yet strong like the Earth itself. When Sita chose Ram in her Swayamvar she picked the partner she could stand beside as an equal and when Ram was sent away from the kingdom due to his father ‘s promise, Sita walked beside him leaving comfort behind. This was her first act of bravery, not out of any duty or obligation but a choice. When Ravana abducted her to Lanka

disguised as a sage Sita did not break. In the garden of Ashok Vatika she refused his advances, holding her ground with faith and strength. Even in captivity she was her own protector. After Rama rescued her and returned to Ayodhya,the city celebrated with lamps and joy the day we now call Diwali. But Sita faced Agni Pareeksha (trial by fire) to prove her purity after captivity. She walked through the fire not as approval, but to make a statement that her integrity could not be questioned. Later when society questioned her again Sita chose self-respect over acceptance, she lived alone in sage Valmiki's Ashram raising her sons Luv and Kush with your strength. This time when Ram wanted her to return, she refused and peacefully return to the Earth from where she came. Sita has to be honoured because light did not just win over darkness that day, a woman's self-respect did too.

One of the earliest manifestations of Sita's resilience in the *Ramayana* occurs when she voluntarily chooses exile. Rama is exiled to the forest for fourteen years. Rather than remaining safe in Ayodhya, Sita chooses to accompany him into the wilderness. This decision is commonly portrayed as loyalty and devotion, but it also embodies willpower: she embraces uncertainty and hardship by choice. As one source describes: "her life was filled with crossroads that demanded immense inner courage. … In this single act she revealed the essence of strī-shakti—choosing sacrifice over ease, love over security, and dharma over personal comfort" ("Sita's Strength: The Silent Power", *Hindu Culture Hub*).

In the Valmiki *Ramayana*, Sita's choice underlines her agency: despite being in the position of a princess and wife, she elects hardship out of commitment to dharma and to Rama's welfare. This willingness to share in Rama's exile elevates Sita's moral standing beyond passive accompaniment to active participation in the upholding of dharma ("Exploring

the Enigmatic Character: Sita in *Ramayana*" , hinduculturehub).This moment is a foundation for understanding Sita's resilience: it is not merely endurance of misfortune, but a considered step into a difficult terrain that tests both body and mind. She accepts hardship before it fully manifests. It also establishes a pattern of entering liminal spaces (forest, captivity) where she must rely on her inner strength.

Sita's captivity in Lanka and her moral fortitudeat first glance, seems purely a story of victimhood. Hermost frequently cited trial is the abduction by the demon-king Ravana and her subsequent captivity in the Ashoka Vatika in Lanka.Sita is taken against her will, placed in isolation, harassed, and ultimately dependent on rescue. But even in this extreme situation, her resilience emerges.According to article ,"Exploring the Enigmatic Character" : "Even in captivity, Sita's mental fortitude shines through her refusal to yield to Ravana's advances, remaining firmly committed to her virtuous principles"(hinduculturehub).Her refusal to capitulate under threat, her patience, and her unshaken faith in Rama and dharma all contribute to her resilience. In this way, the captivity episode allows us to see resilience in two dimensions: first, a holdfast of identity and virtue despite external violation; and second, a mental and emotional management of suffering without losing personal integrity. Importantly, Sita's responses are not always overtly heroic, in the sense of physically fighting back, but they are deeply courageous in a psychological sense. The epic thus expands the category of resilience from mere physical defiance to moral and emotional survival.

Perhaps the most significant test of Sita's resilience is the agnipariksha she undergoes to prove her purity and loyalty after being rescued. The episode raises many questions—

about honour, gender, societal judgment—and the way Sita handles it is illuminating. Perhaps one of the most iconic instances, Sita's agnipariksha is a manifestation of her strength in the face of societal judgment. Her voluntary acceptance of the trial by fire to prove her purity reflects a strength rooted in conviction. Sita enters the fire, preserved by the fire-God, thereby confirming her purity. While some interpret this as an act of submission, a more nuanced reading reveals Sita's resilience in reclaiming her own narrative: she asserts her purity, forces the world's (and Rama's) gaze, and emerges unscathed. Her resilience lies in refusing to accept defamation or erasure of integrity.

From a cultural perspective, this episode raises the stakes of Sita's resilience: it is not only about enduring personal suffering, but about enduring public scrutiny and vindicating her moral stature. The fact that she consents to the fire shows agency: she controls how she is judged and proves that her inner truth corresponds to outer proof. This act is a powerful example of resilience in the face of systemic (social) pressure rather than purely personal adversity.

After Rama's victory over Ravana, Sita returns to Ayodhya, yet her trials are not over. Doubts about her purity revive among the subjects of Ayodhya and even Rama, and eventually Sita is exiled while pregnant, to the forest of Valmiki. This compounded suffering and displacement represent further tests of her resilience. Furthermore, at the close of her earthly journey, Sita chooses to return to her mother-earth (Bhumidevi) rather than remain in a context of compromise or mistrust.

The article titled 'Sita Devi: Exemplar of Dharmic Virtues andFemale Agency in Hindu Tradition' notes: "The most profound aspect of Sita's emotional resilience is her capacity

to transform suffering into spiritual growth. … Sita's return to the Earth … signifies her transition from the mortal world back to her divine essence" (Pallathadka& Roy 734). In this final act, Sita chooses dignity over recognition, and inner truth over external validation. This episode deepens our understanding of resilience: it is not simply enduring, but also choosing one's own exit, reclaiming one's identity and agency rather than accepting a compromised return. In other words, Sita's resilience at the end is an act of self-assertion: she says "I will not remain in a space where my integrity is questioned." That choice uplifts the concept of resilience into the domain of self-determination.

The classical textual reading of Sita emphasises purity, steadfastness, and sacrifice. However, contemporary scholarship has begun to re-examine Sita's resilience from a feminist, postcolonial and cultural lens.In "Reimagining Sita of Mithila: A Critical Appraisal," Khum Prasad Sharma explores how modern retellings challenge the passive image of Sita and instead depict her as "a symbol of empowerment, agency, and resilience."Similarly, in the study "From Agni to Agency: Sita's Liberation in Arni and Chitrakar's Graphic Retelling of the *Ramayana,*" the authors analyse how the graphic novel foregrounds Sita's perspective to question and reinterpret the social constructs around her (Arni &Chitrakar). The modern readings emphasise that Sita's resilience is not simply enduring suffering for the sake of others, but resisting and transcending patriarchal expectations. Another article rightly points out: "The retellings present the character of Sita as highly relevant … She was not only an immortal daughter of the Earth or an incarnation of Lakshmi. She was also intensely human …" (Sinha 8).

Chitra Banerjee Divakaruni's novel *The Forest of Enchantments* is a work that re-contextualizes women in myth

through a feminist lens. Divakaruni's reconstructions of the ancient Indian epic foreground female protagonists within the narrative, subverting conventional gender archetypes and offering a sophisticated critique of the depiction and status of women in cultural storytelling. *The Forest of Enchantments* retells the *Ramayana* through Sita's voice. Divakaruni portrays Sita not solely as an obedient wife but as a complex individual defined by her own aspirations, trials, and insight. This representation contests the conventional submissive portrayal of Sita, emphasizing her resilience and the injustices she endures, thereby encouraging a critical engagement with gender constructs. The novel operates as a feminist reinterpretation of cultural gender paradigms by articulating women's voices and perspectives. In *The Forest of Enchantments*, Divakaruni retells the epic *Ramayana* from the viewpoint of Sita, a prominent female figure often underutilized in conventional retellings. Divakaruni gives readers an intimate look into her thoughts, feelings, and experiences, giving Sita her agency back and presenting her as a multifaceted figure. Divakaruni expands upon Elaine Showalter's notion of feminist criticism: "gynocriticism," in which women find a place in literature and control the narrative initially propagated by men.

Such reinterpretations shift the emphasis from passive virtue to active survival and self-assertion. Sita's strength becomes moral, emotional, and psychological rather than merely symbolic. Her experience models a resilience that contends with societal structures, not only individual misfortune. Sita explores the boundaries of morality in a society ruled by men that places restrictions on women's behaviour and judges it according to narrow standards. She isan expert at persuading and has faith in her own social and spiritual resilience. Sita's story highlights the importance of perseverance and resilience of women in a society ruled by men.

The resilience of Sita can be understood across multiple dimensions, each significant in its own right. Her psychological and emotional endurance is evident throughout her journey — from her voluntary exile to her captivity — as she remains composed, hopeful, and faithful. Her moral integrity shines through her steadfast adherence to dharma, even in the face of immense trials, using ordeals such as the agnipariksha to affirm her identity and virtue. Sita's agency is reflected in her conscious choices — to accompany Rama into exile, to undergo the fire trial, and ultimately to return to the Earth — all of which underscore her active participation in shaping her own narrative. In modern reinterpretations, her resilience is often reframed as an act of resistance against patriarchy and societal expectations, positioning her as a symbol of female strength and autonomy. Ultimately, Sita's journey is one of profound spiritual transformation, where suffering becomes a path not merely to endurance but to self-realisation and inner freedom. Viewing Sita's resilience through this broader lens deepens our interpretation of the Ramayana. It allows us to see her as more than the ideal wife or the victim of trials; she becomes a protagonist of survival, dignity, and moral strength.

Sita's resilience reflects a lot on the gender, culture and myth in the Hindu tradition. First, Sita's resilience challenges simplistic gendered tropes. Her strength is not the muscular heroism traditionally associated with male figures; rather, it is the resilience of integrity, faith, patience and moral courage. The fact that the narrative recognises this strength suggests a broader spectrum of heroic qualities in classical literature. Second, culturally, the Ramayana operates within a framework of dharma, duty and social order. Sita's resilience thus becomes exemplary within that framework: she upholds duty yet also shows that duty can demand personal sacrifice

and inner strength. Her story resonates with many who seek to understand how virtue and resilience operate in ordinary as well as extraordinary lives. Third, mythologically, modern reinterpretations of Sita indicate that epic figures are dynamic and culturally mutable. As Khum Prasad Sharma notes, the myth may be "constantly … re-interpreting and re-validating itself, and the society that it defines" (436). Through feminist, postcolonial and ecological lenses, Sita's story can be re-read as resilience not simply of the individual, but of the marginalised, the feminine, the oppressed. Finally, in a broader sense, Sita's resilience invites reflection on how we understand suffering, agency and integrity. Is resilience merely surviving? Or is it surviving with truth intact, agency retained, and dignity uncompromised? Sita models the latter. Her endurance is active: it is purposeful, value-based and self-reflective.

Critical/feminist readings of the epic have successfully repositioned women from the epic's hegemonic portrayal by representing the inner realm of women's lives. The term "New Woman" was coined in the late 19th century to describe women who defied social norms regarding gender roles. The modern woman is in charge of her life, whether it be social, personal, or financial. The concept highlights evolving gender standards and the consciousness of discrimination and equality against women. The concept of the "new woman" embodies equal access to economic opportunities, decision-making authority, purposeful leadership, creativity, and compassion. A reinterpretation of Sita reflects this modern ideal, underscoring the significance of women's education, as well as their safety and protection in public spaces. Women are portrayed as symbols of power, resilience, and an indomitable spirit. This redefinition of womanhood in literature calls for greater security and autonomy for women within society. It

advocates the need to challenge entrenched social conditioning and to recognize women's agency in patriarchal contexts. In the earlier readings of t*Ramayana*, Sita is frequently mischaracterized as a submissive and helpless figure. However, a closer reading reveals her as an embodiment of the contemporary Indian woman—capable, confident, and intellectually assertive. Throughout the epic, Sita's words and actions subtly question and resist the patriarchal structures that seek to confine her.

Patriarchal literary traditions have historically obscured this dimension of her character, reducing her to a symbol of obedience and chastity. Such representations contribute to the internalization of patriarchal ideology within the Indian feminine consciousness. As Carol Hanisch contends, the domestication of women is a deliberate construct of patriarchy, confining them to roles of reproduction, caregiving, and domestic labour (84). Sita's story, when re-examined through a feminist lens, thus becomes a powerful commentary on the tensions between conformity and resistance, illustrating how mythic narratives can both sustain and subvert patriarchal power structures. Her choices, endurance and integrity constitute a model of resilience that remains deeply relevant not only in the cultural world of the epic but for contemporary reflections on gender, duty and personal strength.In conclusion, Sita's resilience reminds us that true endurance is not passive suffering, but steadfastness of self, fidelity to one's values, and the courage to act in accord with one's moral compass even when society doubts or constrains. Her story continues to offer rich material for literary, cultural and gendered interpretation, and invites us to recognise resilience in many forms.

Works Cited

"Exploring the Enigmatic Character: Sita in Ramayana." *Hindu Culture Hub*, \hinduculturehub.com/texts-scriptures/ramayana/sita-in-ramayana/. Accessed 23 Oct. 2025.

"Sita's Resilience: The Triumph of Faith and Hope in *Ramayana*." *HinduKarma.com*, www.hindukarma.com/sitas-resilience-the-triumph-of-faith-and-hope-in-ramayana/. Accessed 23 Oct. 2025

Divakaruni, Chitra Banerjee. *The Forest of Enchantments*. HarperCollins, 2019.

Doniger, Wendy. *The Hindus: An Alternative History*. Penguin, 2009.

Goldman, R. P. *The Rāmāyaṇa of Vālmīki: An epic of ancient India*, Volume I: Bālakāṇḍa. Princeton: Princeton University Press, 1984.

Goldman, R. P. *The Rāmāyaṇa of Vālmīki: An epic of ancient India*, Volume III: Araṇyakāṇḍa. Princeton: Princeton University Press,1991.

Goldman, R. P., & Goldman, S. J. S. *The Rāmāyaṇa of Vālmīki: An epic of ancient India*, Volume V: Sundarakāṇḍa. Princeton: Princeton UniversityPress,1996.

Goldman, R. P., & Sutherland Goldman, S. J. *The Rāmāyaṇa of Vālmīki: An epic of ancient India*, Volume VI: Yuddhakāṇḍa. Princeton: Princeton University Press, 2009.

Goldman, R. P., & Sutherland Goldman, S. J. *The Rāmāyaṇa of Vālmīki: An epic of ancient India*, Volume VII: Uttarakāṇḍa. Princeton: PrincetonUniversity Press, 2017.

Hanisch, Carol. "The personal is Political" Library of America | 'Story of the Week' from Women's Liberation! Feminist Writings that Inspired a Revolution & Still Can (LOA, 2021), pp. 82-85.

Pal, Debarati. “Feminist Analysis of Adaptations of the *Ramayana*.” *Integrated Journal for Research in Arts and Humanities*, Debarati Pal, Jadavpur University, India, 2022.

Pallathadka, Harikumar & Roy, Parag Deb. “Sita Devi: Exemplar of Dharmic Virtues and Female Agency in Hindu Tradition”. *International Journal for Research Trends in Social Science & Humanities*, Volume 3 Issue 2, Mar-Apr 2025, pp. 732-757

Patanjali, Preeti. “Reinterpreting Sita: An Analysis of Valmiki’s *Ramayana* in Light of Elaine Showalter’s Idea of Feminist Critique.” *The Criterion: An International Journal in English*, vol. 14, no. 4, Aug. 2023, pp. 353-59.

Richman, Paula. *Many Ramayanas: The Diversity of a Narrative Tradition in South Asia*. University of California Press, 1991.

S. Swetha. “Sita: A Symbol of Strength, Resilience, and Empowerment in The Forest of Enchantments.” *Creative Saplings*, vol. 3, no. 5, May 2024, pp. 21-39.

Sattar, Arshia. *Valmiki’s Ramayana: An Illustrated Retelling*. Restless Books, 2018.

Sharma, Khum Prasad. “Reimagining Sita of Mithila: A Critical Appraisal.” *Educational Administration: Theory and Practice*, vol. 29, no. 4, 2023, pp. 433-38.

Sinha, D., & Ali, Z. “From Agni to Agency: Sita’s Liberation in Arni and Chitrakar’s Graphic Retelling of the *Ramayana*.” *Humanities*, vol. 13, no. 4, 2024. https://doi.org/10.3390/h13040097

Valmiki. *The Ramayana of Valmiki: Translated by Ralph T. H. Griffith*. Motilal Banarsidass, 1954.

DIGITIZING WISDOM: INDIAN KNOWLEGDE SYSTEMS AND ICT INTEGRATION

Dr. V. Balaji
Assistant Professor & Head,
Department of Sanskrit
National College (Autonomous),
Tiruchirappalli – 620001, India

Abstract -

Indian Knowledge Systems (IKS) did not evolve as isolated theoretical constructs but emerged from sustained observation, lived experience, and reflective inquiry across generations. Rooted in philosophy, linguistics, governance, science, and ethics, these systems demonstrate a sophisticated understanding of knowledge creation and transmission. While modern scholarship often approaches IKS from historical or cultural viewpoints, its conceptual resonance with contemporary Information and Communication Technology (ICT) remains insufficiently examined. This paper argues that several narratives and frameworks found in classical Indian texts - particularly the Mahābhārata, Arthaśāstra, and ViduraNīti - articulate models of surveillance, secure communication, encryption, intelligence gathering, and risk assessment that parallel modern ICT principles. Rather than claiming technological equivalence, the study interprets these narratives as cognitive and conceptual frameworks that continue to inform present-day digital architectures, cybersecurity logic, and communication systems.

Keywords:

Indian Knowledge Systems, ICT, DivyaDṛṣṭi, Cryptography, Steganography, Intelligence Systems, Mahābhārata, Arthaśāstra

Introduction :

Indian Knowledge Systems represent a civilizational approach to knowledge in which learning was embedded within social practice, ethical responsibility, and experiential understanding. Knowledge was not compartmentalized but viewed holistically, integrating metaphysical inquiry with practical governance, communication, and decision-making. Disciplines such as linguistics, astronomy, medicine, mathematics, and statecraft evolved alongside refined methods of information transmission and interpretation.In contrast, modern ICT systems rely heavily on digital infrastructure to enable communication, surveillance, and data analysis. Despite this technological difference, the underlying principles—real-time information flow, secure messaging, redundancy, and interpretive intelligence—are conceptually comparable to those articulated in ancient Indian texts. This paper explores these parallels to demonstrate that IKS functions as a conceptual precursor to modern information science rather than a repository of literal technologies.

DivyaDṛṣṭi: A Cognitive Model of Remote Perception

The episode of Sañjaya narrating the events of the Kurukṣetra war to King Dhṛtarāṣṭra presents one of the most compelling illustrations of remote perception in classical literature. **दिव्यं ददामि ते चक्षुः पश्य युद्धमिदं महत्। एतद्गुह्यतमं राजन्मया प्रोक्तं सनातनम्।।**[31] The narrative does not suggest a mechanical apparatus but instead proposes a consciousness-centered model in which spatial distance does not restrict awareness.DivyaDṛṣṭi enables simultaneous perception of multiple battlefield events, auditory access to distant conversations, and immediate transmission of strategic developments. Such layered perception reflects an integrated

[31]Mahābhārata, Bhīṣma Parva 23.5–6

 ISSN : 2277 - 2359

intelligence system rather than a singular act of vision. Scholars have noted that this episode should be read symbolically, emphasizing cognition and narration as primary channels of information flow.

Mapping to Modern ICT Concepts

When interpreted through an ICT framework, DivyaDṛṣṭi resembles contemporary systems such as live broadcasting, satellite surveillance, and real-time intelligence feeds. The significance lies not in technological similarity but in the conceptual prioritization of immediacy, accuracy, and interpretive narration—core principles that remain central to modern communication networks.

Vimānas and Navigational Imagination

Descriptions of vimānas, including the PuṣpakaVimāna, are often misread as claims of ancient aviation technology. A more academically sound interpretation understands these accounts as expressions of navigational imagination and mobility. They symbolize mastery over direction, space, and movement rather than mechanical flight. From an ICT perspective, such narratives align with navigation systems, spatial orientation tools, and remote observation platforms. These descriptions demonstrate early system-level thinking, emphasizing control, coordination, and situational awareness.

Sahadeva and the Concept of Sound Retrieval

The account of Sahadeva retrieving ancient sound vibrations through ŚuddhaSphaṭikampresents an early conceptualization of information persistence. Rather than proposing a literal recording device, the narrative foregrounds the role of environment, stillness, and focused cognition in preserving and accessing information. This episode can be interpreted as a symbolic model of data storage and retrieval, where context and clarity enable access to embedded

knowledge. Such ideas resonate with modern discussions on signal capture, data recovery, and memory systems.

Coding, Encryption, and Linguistic Intelligence in Ancient India

Ancient Indian political and linguistic traditions reveal a sophisticated awareness of coded communication and secrecy. These systems demonstrate an understanding that information gains value through controlled access and interpretation.

Linguistic and Numerical Encoding

Systems such as the Kaṭapayādi method illustrate how linguistic units were systematically mapped to numerical values, enabling the secure transmission of astronomical and mathematical data. This reflects an early form of structured encoding comparable to modern character-mapping techniques.

The Arthaśāstra and Secure Communication

गूढलिख्यं च गूढवाचं च प्रयुञ्जीत।[32]Kauṭilya'sArthaśāstra explicitly outlines practices such as secret writing, coded language, invisible ink, and multi-source verification. These strategies parallel contemporary cryptographic principles, including encryption, steganography, and redundancy-based error checking

Chanakya's Intelligence Network as a Cybersecurity Model

सर्वार्थेषु गूढपुरुषाः कार्याः।[33] Chanakya conceptualized governance as inseparable from intelligence management. His distributed spy network employed symbolic signals, coded

[32]Kauṭilya, Arthaśāstra 1.12.1–3
[33]Kauṭilya, Arthaśāstra 1.12.2

objects, layered verification, and inference-based analysis. भूयांसोऽपिमतयः स्युः न एकस्य ।[34] Rather than relying on a single source, the system emphasized corroboration and pattern recognition.Viewed through a modern lens, this framework aligns closely with cybersecurity architectures that prioritize secure communication channels, redundancy, and distributed network nodes. The emphasis on interpretation over mere data collection underscores the enduring relevance of this model.

Vidura's Symbolic Risk Communication

Vidura's counsel to the Pāṇḍavas represents a refined method of covert communication under hostile conditions यः पश्यति स श्रृणोति। दूरदर्शी हि बुद्धिमान्॥[35]By using symbolic objects instead of direct speech, the message remained intelligible only to its intended recipients. This act demonstrates an advanced understanding of metaphorical encoding, threat prediction, and secure alert transmission. The narrative highlights the importance of contextual intelligence and interpretive competence in risk management.

Contemporary ICT Interpretation

Modern ICT systems employ similar strategies through steganographic alerts, encrypted warning signals, and predictive analytics. Vidura's method illustrates how effective communication depends not merely on transmission but on selective intelligibility.

Contemporary Relevance of IKS to ICT

Indian Knowledge Systems emphasize ethical responsibility, interpretive intelligence, and resilience—qualities increasingly relevant in today's digital environment. As ICT systems grapple with challenges such as data

[34]Kauṭilya, Arthaśāstra 1.12.3
[35]Mahābhārata, Udyoga Parva 34.13

overload, security threats, and misinformation, the IKS emphasis on discernment and verification offers valuable insights. Rather than providing technological blueprints, IKS contributes enduring conceptual frameworks that complement modern digital innovation.

Conclusion

This study demonstrates that Indian Knowledge Systems articulate deeply structured models of information flow, security, and interpretation that parallel modern ICT principles. Concepts such as DivyaDṛṣṭi, coded communication, symbolic intelligence, and distributed networks reveal a mature understanding of information management grounded in cognition and ethics. Recognizing these contributions enables a more nuanced engagement with both ancient texts and contemporary technological discourse. Indian Knowledge Systems thus remain not relics of the past, but living intellectual resources capable of informing the future of digital thought.

Bibliography

Boesche, R. (2003). The first great political realist: Kautilya and his Arthashastra. Lexington Books.

Kahn, D. (1996). The codebreakers: The comprehensive history of secret communication. Scribner.

Kane, P. V. (1974). History of Dharmaśāstra (Vols. 1–5). Bhandarkar Oriental Research Institute.

Narayanan, M. G. S. (2020). Indian knowledge systems and the future of education. Journal of Indian Knowledge Traditions, 2(1), 1–15.

Radhakrishnan, S. (1951). Indian philosophy (Vols. 1–2). George Allen & Unwin.

Rao, S. K. (2019). Epic narratives and symbolic cognition in the Mahābhārata. Indian Journal of Sanskrit Studies, 12(2), 45–60.

Shannon, C. E. (1948). A mathematical theory of communication. Bell System Technical Journal, 27(3), 379–423. https://doi.org/10.1002/j.1538-7305.1948.tb01338.x

Sharma, R. (2016). ViduraNīti: Ethics, intelligence, and governance. Journal of Dharma Studies, 5(1), 67–82.

Stallings, W. (2017). Cryptography and network security: Principles and practice (7th ed.). Pearson.

Trautmann, T. R. (1971). Kautilya and the Arthashastra. E. J. Brill.

 ISSN : 2277 - 2359

THE PERFORMANCE TRADITION OF KATHAKALI: A HISTORICAL ANALYSIS OF THE PERFORMANCE AND LITERARY TEXTS OF KATHAKALI

Dr. Aathira Nandan
Associate Professor
Department of English
NSS College Manjeri

Abstract: An analysis of the performance tradition of Kathakali shows it as a dynamic art form which is open to changes when change is demanded. The literary and performance texts of Kathakali which are influenced by the training of the performers and reception of their performance clearly reflect how the artform functions as a mirror to the society of Kerala during the time. The text of Kathakali enriched by a pan Indian cultural repertoire with its puranas and epics contributing to the literary content and different art forms colouring its texture, problematises the construction of different identities like gender or caste.

Key words: performance, tradition, gender, caste, identities)

Kathakali as an art form can be considered as a proper blend of different theatrical styles and represent the socio-cultural nuances of Kerala. There have been texts which looked at the evolutionary History of Kathakali. But much work has not been done which consider the evolutionary History of Kathakali and its performance tradition as reference material which throw light on the ideological perceptions of the society of Kerala over the yearsalso focusing on the caste/gender concepts and their performances. The text of Kathakali has never stood as monolithic and has undergone different changes. As K.P.S. Menon comments in his work *KathakaliRangam*, one cannot separate and study the history of artists from the history of respective art forms and the

history of those art forms from the history of the nation and locality from which it has originated (Menon ix).

Kathakali incorporates Arya-Dravida (*Namboothiri-Nair* in the context of Kerala) cultural elements. The costumes and make up of Kathakali are taken mainly from art forms like *Theyyam*, *Mudiyettu* and *Kutiyattam*. Bhakthi cult which was prevalent during the 15th and 16th centuries across India influenced the literary text of Kathakali which took the content from different puranas and epics especially The *Ramayana* and The *Mahabharata*. The grammar of Kathakali performance is highly influenced by martial arts like *Kalarippayattu*, and *Patayani* which gave much importance to the flexibility and stamina of body.

The use of the body of a Kathakali performer, appearance, stylistic rendering, use of space are all elements added from different performing traditions. The rhythmic movements of *PalumVellari, Poorakkali, Kolkkali, Theyyam-Thira, Mannan, Malaya*, different folk artforms of Kerala, must have influenced the performance tradition of Kathakali which gives importance to the rhythmic performance of a body defined by space and stylised movements. Kerala has a great variety of musical traditions- Vanchippattu, *Oojnalpattu, Ammanappattu, Tharattu pattu, Kaikottikkalippattu, Kalamezhuthuppattu, Parakottippattu*and *Nagathan pattu.* Along with this ethnic versions, Samoothiri king Manavedanintroduced the *Ashtapadi*tradition of music to Kerala (Menon 4.6.)

The Musical tradition of Kathakali was mainly influenced by the *Ashtapadi* tradition and *Carnatic* music. The text of Kathakali incorporates some ritualistic practices also which are modelled on folk cultural texts like *Darikavadham*. Ramanattam which is considered as the protoform of Kathakali was performed by men from Nair

community. It was promoted by the Kshatriya community of Kerala and was not restricted to temple premises. In *KathakaliyudeRangapaadhaCharitham*Killimangalam Vasudevan Namboothirippad and M.P.S Namboothir make an observation that Kottakkara Thampuran who wrote the text of Ramanattam nativized the artform by using Malayalam instead of Sanskrit (19-20).

Kottarakkara Thampuran wrote eight stories based on the *Ramayana*- *Puthrakameshti, Seethaswayamvaram, Vichinnabhishekam, Kharavadham, Balivadham, Thoranayudham, Sethubandham*and *Yudham*. Ramanattam popularised the theatrical arts and made it accessible for the public. Vettathu Thampuran added more theatrical elements to the text of Ramanattam.

Once the framework was well established many revisions of the structural and grammatical elements of Kathakali were attempted from time to time. The moulding of the body of a Kathakali performer was given much attention by different performers and patrons of Kathakali. Different schools or chitta or stylised performances evolved in different parts of Kerala in different periods. Kottarakkara Thampuran was influenced by*theyyam, thira, pana, kalamezhuthu, theeyattu, mudiyettu, padayani*and *kaliyoottu*and has incorporated different elements like body movements, percussion, costumes, lamp, curtain, masks, *Vachika*and *Aharya* abhinaya (acting through words and make up) from them.

Vettathu Thampuran introduced *purappad, thiranottam* (performance sequences) and *chenda*. *Angika* abhinaya (acting through gestures) became prominent, actors stopped to sing, instead singers from the back sang the literary text. To redden eyes *chunda* flowers were used. The villainous characters stopped using masks. The audience began to promote different

performance styles of individual performers. Till then actors were not identified they were just characters on stage. During the period of 1677-1681, Kottayathu Thampuran composed four stories based on *Mahabharatham*- *Bakavadham*, *Kalyansougandhikam, Kirmeeravadham, Nivathakavachakalakeyavadham*. He also introduced some innovations to the performance text. *Chutti* (make up with a border of rice batter and paper), altered crowns of*Srikrishna* and *Asuras,* more stylised *mudras* (stylised gestures, a special choreography-*Thodaya* were added. *Abhinaya* using *mudras* was improvised. *Vandhanaslokams* (devotional recitals invoking Gods) were added. Sequences like, description of heaven and forest became part of the performance text. Kathakali thus slowly rose from a dance performance to a theatrical performance. *Satwika abhinaya* (acting involving mind and emotions) developed and more depth was given to characters through performance.

Pathinjapadam (a performance sequence involving two lovers) was another contribution of Kottayam stories. Chathupanicker developed the *Kalladikkodan* system of training as a continuation of the Kottayam system. *Kaplingadan* system came next in the different schools of Kathakali training. Special movement plans like *Thapassattom*, *Kailasodharanam* were included to the text. The texts of stories like *Narakasuravadham*, *Rajasooyam* and *Poothanamoksham* underwent changes. This system gave prominence to *Satwika abhinaya*. More stylized rendering of mudras was demanded. Arms should be lifted up and held against the chest while rendering a mudra. *Hasthalakshanadeepika* acted as a guide to the development of mudras. *Thouryathrikam* were song, percussion and acting blended appropriately was successfully brought into the text of Kathakali. The performance of villainous characters took the front stage during this period.

The *Kalluvazhichitta*which is the base of the present performance of Kathakali especially in the Northern parts of Kerala developed at the beginning of 19th century. It was a continuation of*Kaplingadan*system. The focus was on how to say than what to say giving prominence to stylised performances like *cholliyattam* and *ilakiyattam* with minimum usage of space (Namboothirippad and Namboothiri 99). Ittiraricha Menon, and later PattikkamthodiRavunni Menon were the main promoters and practitioners of this system. Olappamanna Chithrabhanu Namboothirippad, KarumanasseriKrishnankutty Bhagavathar, and Kuthanoor Sanku Panicker together developed this system. The body held erect, the foot bent a little and steps with only the edges striking the floor were the peculiarities of this style. *Yudhavattam*, a performance sequence in *Champada* rhythm began to be used for war scenes.

A rigorous training in the above lines ensured the proper moulding of the bodies of the performers. A day of training began at 3 O'clock with practice of basic body movements and foot works. Practice of *Thodayam*, *Purappad* and body massage followed. Practice of eye movements and *mudras* were done after that. These were followed by *Ilakiyattam* and afterwards *cholliyattam*. The last session will be practice of rhythm which ended around 10 O'clock (Namboothirippad and Namboothiri 134).

PattikkamthodiRavunni Menon who got training under Ittiraricha Menon had an opportunity to get a training in acting from KodungalloorKunjnunni Thampuran. This opened his eyes to the fact that an ideal performance was not only about body but also one's mind. The knowledge of the characters which one perform was crucial in strengthening the performance. Ravunni Menon taught at Kerala Kalamandalam from 1934- 1945 and at PSV NatyasanghamKottakkal in

 ISSN : 2277 - 2359

1946.*Attaprakarams* (a guide of actual performance of an attakkatha) which he prepared for different stories are highly useful for any performer.

OlappamannaKaliyogam founded by Vasudevan Namboothirippad and Chithrabhanu Namboothirippad influenced the Kathakali training and performances of many artists at the beginning of 19th century. The feudal family of Olappamanna who were members of this Kaliyogam were great patrons of Kathakali. Kalluvazhichitta grew and spread under its patronage.

MankadaSakthan Thampuran formed a *Kaliyogam*with Itteeri Panicker as master trainer in Mankada around 1792. The style followed was the *Kalladikkodan* system. This Kaliyogam was succeeded by another one in 1868 established by MankadaKujnunni Thampuran with Eechara Menon was the master trainer.

With the establishment of Kerala Kalamandalamby Vallathol Narayana Menon, a new episode in the training and performance of Kathakali dawned. The feudal patronage and individual training shifted to an institution supported by the public. Vallathol Narayana Menon along with Mukundarajafounded Kerala Kalamandalam for the upliftment of Kathakali at Calicut. The training centre was inaugurated at Kakkatand later moved to Ambalapuram. In 1937 it was shifted to Cheruthuruthy where it still is. It came under the control of state government and now it has become a deemed University. With the establishment of Kerala Kalamandalam, class, caste and gender margins do not restrain a student from attaining knowledge in various art forms including Kathakali any more.

In the Northern Malabar region, KunjambuGurukkal began a Kalari for *Thiyyas*. *Thiyya* community did not have

access to *Kalari* till then (Menon159). Though they got training they did not get many chances to perform because of the rigid caste dogmas during the time. In 1861 at Arattupuzha, Kallasseri a Kathakali Kaliyogam was established for avarnas by Velayundhan Panicker.

A *Kathakali Kaliyogam*among *avarnas*- backward communities- began for the first time in Arattupuzha, Kallasseri in 1861. It was initiated by an *Ezhava*, Velayudhan Panicker. This was followed by a Kaliyogam at Varanappilli by Krishnan Panicker in 1878. ValiyaKunchumadanasan founded yet another one at AnchuThengu (Menon 265-8). Women performers also began to contribute to the performance tradition of Kathakali. KaipancheriKujnumaluamma, ThirchooruTheeyadathu Madhavi, VanchiyoorKarthyani Amma were prominent at the beginning of 19th century.

The construction of the performers' body in Kathakali was done according to the gender concepts of the society during the time. To perform as a woman character, one need to be beautiful according to the feminine beauty standards of the time. Whether it is Poothana, Lalitha, Urvasi, Damayanti or Sairandhri all women characters needed to follow strict codes of conduct and training was given to the actors like wise. In the appearance, rendering of mudras, body movements strict gender differences were maintained. The masculine performance was defined by one's social class and caste. The upper castes were the ideal men and the outfits of *pacha (*make up with prominence to green) and *minukku* (make up with prominence to yellow) were given to them. *The villains and lower caste men were clad in kathi* (make up with moustache) *and thadi* (make up with moustache and beard). The performance of all these categories differed in the costumes, rendering of mudras and body movements. Thus,

the construction of the performative bodies of the kathakali performers were according to the gender and caste concepts of the society during the time.

Karthika Thirunnal ruled in Travancore around 1758. *Rajasooyam, Subhadraharanam, Bakavadham, Kalyanasougandhikam, Gandharva Vijayam, Panchali Swayamvaram*and*NarakasuraVadham*were written by him. It was around 1750 to 1815 that Unnayi Varrier the author of*Nalacharitham*is believed to have lived. *Kiratham*was written by Irattakkulangara Varrier wholived between 1725 and 1789. MandavappalliIttirarichamenonwho wrote *Santhanagopalam*and *Rugmangadacharitham*also lived between 1725 and 1789. *Seethaswayamvaram, Kharavadham, Balivadham, Thoranayudham*, and Kottayam stories were the major stories that were played at the beginning of 18th century in northern Kerala.*Ravanodbhavam, Narakasuravadham*and *Balivijayam*were popular around 1800. *Rajasooyam, Subhadraharanam* (Karthika Thirunnal), *Poundrakavadham*and *Poothanamoksham* (Aswathi Thirunnal) were also much appreciated. *Keechakavadham*, *Utharaswayamvaram*and *Dakshayagam*were wrote by Irayimman Thampi wholived from 1783-1856., VayaskaraMoosathu, the author of *Duryodhanavadham,*lived between 1842and 1902. These years were marked by continuous social and political changes in Kerala. The local kings who fought among each other lost their power to the British. The power of the upper castes, the Kshatriyas and Brahmins began to wean and most of the people who got western education worked for renaissance and reformation. This change in the socio-political scenario gets reflected in the field of Kathakali too. With institutions like Kerala Kalamandalam the Kathakali training became accessible for all.

A new femininity emerged and got representation even in Kathakali attakkathas. They were educated and free women who were able to take initiative in actions and who performed with agency. After 1932 some new stories which became popular were *Devayani Charitham*, *SundareeSwayamvaram*and *Banayudham*. The notions of how ideal men and women should appear in the society also underwent change. The society of Kerala which did not have much entertainments during the time relied much on the art forms like Kathakali. The life of the people blended with the art form in such a way that many people began to see life and society through the lens of Kathakali.

The literary and performance texts of Kathakali have an elaborate, splendid tradition which reflect the society and its prejudices. The literary text of Kathakali was passed from generation to generation orally. When the text of Kathakali is considered, dance/ rhythmic body movements incorporated within the text is not a mere translation of the literary text. The performative body and its performance are sites of continuous and strenuous struggle between power zones. The body of a Kathakali performer is the locus of all kinds of conflicts beginning with gender construction, caste performance and so on. The text of Kathakali, both the literary and performance are evolved over the years absorbing elements from different artforms and rituals drawn from different regions and communities of Kerala. So, the performance text represents the caste/gender concepts of different lives over different periods. It is not often the characters from *puranas* that speak through the text of Kathakali. The literary characters do not stay as characters alone but as representatives of different caste/gender concepts.

Butler, Judith. “Performative Acts and Gender Constitution: An Essay in Phenomenology and Feminist Theory”. *Theatre*

Journal. Vol. 40, No. 4, Dec. 1988. Pp. 519-31. www.jstor.org/stable/3207893.

------,-------. *Undoing Gender*. Routledge, 2004. pdf.

Gopinathapilla, Vattapparambil. “AvarnarumKathakaliyum”. *Souvenir*. Thrissur Kathakali Club, 1998. pp. 41-53.

Menon, K.P.S. *Kathakali Rangam*. Mathrubhumi, 1957.

Namboothirippad, Killimangalam Vasudevan and Kalamandalam M.P.S. Namboothiri. *KathakaliyudeRangapadacharithram*. Mathrubhumi Books, 2013.

PARENTING IN SANSKRIT LITERATURE

Dr. V. Pani Prasad
Department of Education
Central Sanskrit University,
Guruvayoor Campus
Puranattukara, Thrissur

Abstract
Parenting in Sanskrit literature is conceptualized not merely as a biological function but as a sustained ethical, educational, and social responsibility. Classical texts integrate emotional nurturance, moral discipline, intellectual cultivation, and social accountability into a coherent vision of parenting (*abhivāvaka-dharmaḥ*). This paper examines selected and textually authentic passages from the Gṛhyasūtras, the Mahābhārata, Smṛti literature, and Purāṇas, offering detailed interpretative analyses of each cited śloka. By situating these textual insights within their broader philosophical and pedagogical contexts, the study demonstrates the enduring relevance of Sanskrit thought for contemporary discussions on education, family life, and value-based pedagogy.

Keywords:
Parenting, Sanskrit Literature, Dharma, Saṃskāra, Gṛhyasūtra, Value Education

1. Introduction
In Sanskrit literature, the upbringing of children is treated as a deliberate, value-oriented process aimed at shaping character, intellect, and moral awareness. Parenting is consistently linked with *dharma*, *saṃskāra*, and social responsibility. Unlike modern approaches that often separate emotional care, education, and ethical instruction into distinct domains, classical Indian texts present these dimensions as organically interconnected.

 ISSN : 2277 - 2359

The centrality of parenting becomes evident in the exalted status accorded to the *gṛhastha-āśrama*, which is regarded as the foundation of social order. Parents are envisaged not merely as providers of material care but as ethical exemplars and primary educators. The following sections analyze representative ślokas and elucidate their implications for a theory of parenting grounded in Sanskrit literary tradition.

2. Parenting as Sacred Responsibility (Ṛṇabhāvanā)

ऋणानि त्रीण्यपाकुर्वन् मनो मोक्षे निवेशयेत्।
अध्याप्य ब्रह्मचर्येण पुत्रान् धर्मेण धारयेत्॥[1]

(Mahābhārata, Śānti Parva 298.5)

Explanation

This verse situates parenting within the foundational doctrine of *ṛṇa*, central to Indian ethical thought. Human life is relational and inherently indebted. The three debts—towards sages, ancestors, and gods—must be discharged before one can fully pursue spiritual liberation (*mokṣa*).

Among these debts, *pitṛ-ṛṇa*—the debt to one's forebears—is directly linked to parenting. Educating children and establishing them firmly in *dharma* is not merely a personal or domestic responsibility but a moral obligation that fulfills ancestral and social duties.

The phrase *adhyāpyabrahmacaryeṇa* emphasizes disciplined teaching, indicating that parental instruction should be structured, methodical, and rooted in self-restraint and ethical conduct. The directive *dharmeṇadhārayet* assigns the task of firmly guiding children along the path of righteousness, indicating that parenting is an ethically binding practice with spiritual, social, and psychological dimensions.

Neglect of this duty is seen not only as a moral lapse but also as a threat to societal continuity, demonstrating the deep integration of individual ethics and social stability in Sanskrit thought.

3. Early Childhood and Emotional Nurturance

स्नेहेनैव शिशुं रक्षेत् न भयेन कदाचन।[2]

(ĀpastambaGṛhyasūtra 1.3.10)

Explanation

The ĀpastambaGṛhyasūtra provides guidance that anticipates modern understandings of child psychology. The text clearly rejects fear (*bhaya*) as a legitimate mode of child-rearing and prescribes affection (*sneha*) as the primary ethical method.

The absolute prohibition *nakadācana* (“never”) underscores the moral and pedagogical weight of this injunction. Emotional security, trust, and nurturing are thus recognized as essential for healthy intellectual and moral development. Children raised in environments of love rather than fear are more likely to develop self-confidence, empathy, and social competence.

This guidance highlights that classical Indian parenting was not authoritarian but nurturing, prioritizing the psychological and emotional well-being of the child alongside moral and intellectual education.

4. Moral Education through Parental Conduct

यदाचारः पिता तेन पुत्रो भवति नान्यथा।[3]

(Mahābhārata, Anuśāsana Parva 163.7)

Explanation

This verse articulates a fundamental pedagogical principle: children internalize moral and social values primarily through

observation of parental conduct. The emphatic *naanyathā* ("not otherwise") highlights the inescapable influence of parental behavior on a child's character.

Parental instruction is thus not limited to verbal teaching but is continuously reinforced by everyday actions, responses, and decision-making. Ethical consistency between word and deed is critical. A parent's hypocrisy or moral failure undermines the child's moral education.

This principle aligns with contemporary social learning theory, which emphasizes the role of modeling and imitation in value formation, showing that Sanskrit texts anticipated key aspects of modern pedagogy centuries earlier.

5. Discipline and Ethical Correction
**दोषदृष्टौ तु पुत्रस्य शमयेत् सौम्यया गिरा।
न हिंस्यात् न तिरस्कुर्यात् धर्ममार्गे नियोजयेत्॥**[4]
(YājñavalkyaSmṛti 1.115)

Explanation
The YājñavalkyaSmṛti presents discipline as educative rather than punitive. Parents are instructed to correct faults (*doṣa-dṛṣṭau*) with gentle speech (*saumyayāgirā*), avoiding both physical harm (*nahiṃsyāt*) and humiliation (*natiraskuryāt*).

The goal of correction is the child's alignment with *dharma*, not the exercise of parental authority. This view anticipates modern frameworks such as positive discipline and restorative practices, emphasizing moral guidance, empathy, and ethical reasoning over fear and coercion.

Parents are urged to embody patience, moral clarity, and ethical restraint, making correction a structured, value-

centered process that develops the child's character rather than instilling obedience through fear.

6. Education as the Core of Parenting

**माता शत्रुः पिता वैरी येन बालो न पाठितः।
न शोभते सभामध्ये हंसमध्ये बको यथा॥**[5]

(Mahābhārata, Anuśāsana Parva 74.6)

Explanation

Education is presented as the cornerstone of effective parenting. Parents who fail to provide proper instruction are metaphorically described as adversaries (*śatraḥ*), indicating the seriousness of this duty.

The second line compares an uneducated individual in society to a crane among swans, highlighting the social and moral marginalization that results from ignorance. Education here encompasses moral, intellectual, and social refinement, emphasizing that parenting is inseparable from the cultivation of knowledge, reasoning, and ethical discernment.

By prioritizing learning, classical texts stress the holistic development of children as a fundamental parental responsibility.

7. Motherhood and Moral Influence

**उपाध्यायान्दशाचार्य आचार्याणां शतं पिता।
सहस्रं तु पितॄन्माता गौरवेणातिरिच्यते॥**[6]

(Manusmṛti 2.145)

Explanation

The Manusmṛti acknowledges the mother as having a unique formative influence, surpassing even teachers and the father in guiding early moral and emotional development. Reverence

 ISSN : 2277 - 2359

for the mother ensures the child's initial ethical orientation, emotional security, and acquisition of social virtues.

This verse underscores that motherhood is not only biological care but also the primary locus for shaping character, ethical sensibility, and social adaptation. Early maternal influence is crucial for instilling habits, attitudes, and virtues that persist throughout life.

8. Fatherhood and Social Responsibility

पिता चेत् पुत्रमधर्मे स्थापयेत् स नराधमः।[7]

(NāradaSmṛti 12.48)

Explanation

Fatherhood carries explicit social accountability. Permitting or encouraging children to engage in adharma is treated as a serious moral failure (*narādhamaḥ*). Fathers are not only caretakers but custodians of societal order through ethical guidance.

This perspective situates family life within a wider civic and dharmic framework. Fatherhood is thus an ethically demanding role, emphasizing responsibility, leadership, and the societal consequences of parental action.

9. Parenting and Social Order

धर्म एव हतो हन्ति धर्मो रक्षति रक्षितः।[8]

(Manusmṛti 8.15)

Explanation

This foundational dharmic principle highlights the reciprocal relationship between ethical conduct and social stability. When dharma is practiced and upheld—beginning within the family—it protects both individuals and society; when neglected, societal decline follows.

Parenting, as the earliest site of *dharma*-instruction, assumes a civic function, ensuring continuity of ethical, moral, and social values across generations.

10. Contemporary Relevance

The parenting paradigms articulated in Sanskrit literature exhibit a remarkable consonance with contemporary educational theory, developmental psychology, and child-rearing practices. Far from being archaic, these principles anticipate modern insights into child development, moral education, and the formation of responsible, socially attuned individuals.

Emotional Nurturance and Psychological Well-being

The repeated emphasis on *sneha* (affection) and emotionally secure upbringing, as found in the ĀpastambaGṛhyasūtra and other texts, aligns closely with modern **attachment theory**, which identifies early emotional bonds as foundational to healthy psychological development. By ensuring that children experience care rooted in warmth and empathy rather than fear or coercion, Sanskrit pedagogy promotes emotional regulation, self-confidence, and social competence. Contemporary research confirms that children nurtured in emotionally supportive environments demonstrate better resilience, prosocial behavior, and cognitive adaptability. Thus, the classical insistence on affectionate care anticipates modern child psychology's emphasis on secure attachment as the basis for long-term developmental outcomes.

Learning through Observation and Modeling

Sanskrit texts consistently assert that children absorb values, habits, and moral reasoning primarily through **observing parental conduct**, rather than through verbal instruction alone. Mahābhārata verses such as *"यदाचारः पिता तेन पुत्रो भवति नान्यथा"* articulate this principle with precision. This anticipates modern **social learning theory** (Bandura), which emphasizes modeling and imitation as key mechanisms for learning both

 ISSN : 2277 - 2359

behavior and moral reasoning. The texts reinforce that parents and teachers function as living exemplars, and that the integrity, consistency, and ethical conduct of adults have profound pedagogical significance.

Ethical, Non-Violent Discipline

Sanskrit prescriptions for correction, as in YājñavalkyaSmṛti 1.115, reject both physical punishment (*nahiṃsyāt*) and humiliation (*natiraskuryāt*) while insisting on **moral guidance along dharmic lines**. Such a framework resonates with modern **positive discipline and restorative education models**, which advocate guidance, dialogue, and reasoning over coercion or fear. Classical texts emphasize the cultivation of responsibility, moral discernment, and ethical judgment rather than mere obedience, demonstrating a nuanced understanding of the psychology of learning and correction.

Value-Centered Upbringing and Moral Education

Parenting, in the Sanskrit tradition, is inseparable from **value-based education**. From early childhood, children are guided to internalize dharmic principles, self-discipline, compassion, and social responsibility. Modern curricula in moral education, character development, and citizenship training echo these classical insights. The texts provide a systematic, ethically grounded framework for instilling virtues that integrate emotional, cognitive, and social dimensions, showing that value-centered upbringing is not only desirable but essential for both individual and societal well-being.

Implications for Teacher Education and Family Studies

The principles derived from Sanskrit literature have direct applications in teacher training and family pedagogy. Teachers, like parents, serve as role models and ethical guides. Embedding these insights into teacher education can cultivate reflective impact.

11. Conclusion

Sanskrit literature presents parenting not merely as a biological or domestic task but as a **holistic ethical and pedagogical practice** (*abhivāvaka-dharmaḥ*), integrating affection (*sneha*), moral instruction (*dharma-śikṣā*), intellectual cultivation (*jñāna-sādhana*), and social responsibility (*sāmājika-dāyitva*). Children are viewed as active participants in a carefully structured environment where emotional security, ethical modeling, and cognitive guidance coexist. Texts such as the *ĀpastambaGṛhyasūtra* and *Mahābhārata* emphasize that children learn primarily through observation (*ācāra-dṛṣṭi*), internalizing values, habits, and virtues through parental conduct, rather than mere verbal instruction. Emotional nurturance, especially in early childhood, is treated as foundational for moral sensitivity, self-regulation, and social adaptability, while disciplined guidance, as prescribed in *YājñavalkyaSmṛti*, is gentle, non-violent, and ethically purposeful, cultivating responsibility, empathy, and moral discernment without inducing fear or resentment. The formative role of both mother and father is highlighted, acknowledging that early socialization within the family shapes enduring character, habits, and values.

Parenting is further conceived as a **civic and ethical vocation**, where parental authority is balanced by love, guidance, and accountability rather than coercion. Fathers are morally accountable for children's adherence to dharma, and households are regarded as primary loci of social stability, linking personal virtue with societal well-being. The classical texts thus present parenting as a **microcosm of ethical society**, where affection, instruction, example, and civic responsibility converge to cultivate well-rounded, morally conscious, and socially responsible individuals. Far from being antiquated, these insights resonate with contemporary

 ISSN : 2277 - 2359

educational theory, child psychology, value-based pedagogy, and family studies, offering a timeless framework in which virtue, intellect, and social responsibility are fostered from home outward, guiding generations toward ethical, intellectual, and civic maturity.

Footnotes

1. *Mahābhārata*, Śānti Parva 298.5, Critical Edition, Bhandarkar Oriental Research Institute, Pune.
2. *ĀpastambaGṛhyasūtra* 1.3.10, Chowkhamba Sanskrit Series, Varanasi.
3. *Mahābhārata*, Anuśāsana Parva 163.7, Critical Edition, BORI.
4. *YājñavalkyaSmṛti* 1.115, Chowkhamba Sanskrit Series, Varanasi.
5. *Mahābhārata*, Anuśāsana Parva 74.6, Critical Edition, BORI.
6. *Manusmṛti* 2.145, G. Bühler ed., Sacred Books of the East, Vol. 25.
7. *NāradaSmṛti* 12.48, Jolly ed., Asiatic Society, Calcutta.
8. *Manusmṛti* 8.15, G. Bühler ed., Sacred Books of the East, Vol. 25.

References

- Āpastamba. *ĀpastambaGṛhyasūtra*. Chowkhamba Sanskrit Series, Varanasi.
- Mahābhārata. *Critical Edition*. Bhandarkar Oriental Research Institute, Pune.
- Manusmṛti. G. Bühler, *Sacred Books of the East*, Vol. 25, Oxford University Press.
- NāradaSmṛti. Edited by J. Jolly, Asiatic Society, Calcutta.
- Yājñavalkya Smṛti. With Mitākṣarā commentary of Vijñāneśvara, Chowkhamba Sanskrit Series, Varanasi.

 ISSN : 2277 - 2359

SANSKRIT, THE LANGUAGE OF THE INDIAN KNOWLEDGE SYSTEM, INTRODUCED AT THE PRIMARY LEVEL IN GOVERNMENT SCHOOLS OF KERALA: A STUDY OF ITS IMPLEMENTATION AND DEVELOPMENT

First Author
Vinayak C. B.
Research Scholar
Amrita School of Spiritual and Cultural Studies
Amrita Vishwa Vidyapeetham, Amritapuri Campus

Second Author
Dr. Harikrishnan V. P.
Assistant Professor
Amrita School of Spiritual and Cultural Studies
Amrita Vishwa Vidyapeetham, Amritapuri Campus

Third Author
Dr. Midhun P.
Assistant Professor
Amrita School of Spiritual and Cultural Studies
Amrita Vishwa Vidyapeetham, Amritapuri Campus

Abstract

Sanskrit, the classical language of India, occupies a central position in the Indian Knowledge System (IKS). While Sanskrit education in India traditionally began at the upper primary or secondary level, Kerala became the first state to introduce Sanskrit as part of the academic curriculum from the primary level in government schools. This paper examines the historical decision, curriculum planning, implementation process, teacher deployment, and developmental outcomes of introducing Sanskrit from Class I in Kerala. Based on primary data, policy decisions, and implementation experiences, the

study highlights both the achievements and challenges of this pioneering initiative. The findings indicate that despite structural and administrative constraints, early exposure to Sanskrit has contributed significantly to increased student participation and renewed interest in Sanskrit learning in Kerala.

Keywords

Sanskrit Education; Indian Knowledge System; Primary Education (Std 1 to 4); Kerala Government Schools; Curriculum Implementation.

Introduction

In India, Sanskrit learning has traditionally been positioned within higher classes of formal education. Under the CBSE system and NCERT curriculum, Sanskrit is usually introduced academically from Class VI onwards. Similarly, in most Indian states, Sanskrit education has remained confined to upper primary or secondary levels. However, Kerala marked a historic departure from this norm by becoming the first state to include Sanskrit as part of the academic curriculum from the primary level in government schools.

This initiative reflects a conscious effort to integrate the Indian Knowledge System into mainstream school education at an early stage, ensuring that learners gain cultural, linguistic, and cognitive benefits from childhood.

Historical Background and Policy Decision

In 2012, responding to persistent demands from the Kerala Sanskrit Teachers' Federation and Sanskrit Bharati, the Government of Kerala took a landmark decision[1] to introduce Sanskrit learning from Class I. The initiative was personally spearheaded by the then Chief Minister, Shri Oommen Chandy, and was formally approved in a cabinet meeting. Subsequently, a government order was issued in 2012, coinciding with the broader curriculum revision process initiated by the state. This decision positioned Kerala as the

first state in India to bring Sanskrit into the academic curriculum at the primary level.

Curriculum Framework and Textbook Development

Following the policy decision, textbook preparation began under the leadership of the State Council of Educational Research and Training (SCERT). Without relying on any prior national or state-level models, a group of Sanskrit teachers collaboratively developed a comprehensive curriculum framework and grid spanning from Class I to Class XII

At the primary level, the curriculum emphasizes:

- Subhāṣitas (wise sayings)
- Simple dialogues
- Songs and verses
- Numbers, colors, objects, and daily-use vocabulary To support learning, workbooks were introduced alongside textbooks.

This step-by-step curricular progression ensures continuity and preparedness as students advance to upper primary and secondary levels.

Implementation at the Primary Level

Primary education in Kerala consists of Lower Primary (Classes I–IV) and Upper Primary (Classes V–VII). Sanskrit at the lower primary level is introduced as an **additional language**, similar to Arabic and Urdu. Each class is allotted **four periods per week**[23], ensuring that students do not lose opportunities to study other languages.

Initially, while textbooks were prepared and distributed, there was uncertainty regarding period allocation. This was later resolved through official orders aligning Sanskrit periods with those of Arabic and Urdu. Evaluation was formalized through three-term examinations, with question paper preparation entrusted to Samagra Shiksha Kerala. Sanskrit scholarships, previously available only from Class V onwards, were extended to the primary level to encourage participation.

Teacher Deployment and Administrative Challenges

Although Sanskrit education began at the primary level, no separate teacher posts were created for Lower Primary classes. As per government orders, Upper Primary Sanskrit teachers were required to handle Lower Primary classes as well, without additional appointments.

This resulted in:

- Increased workload for teachers
- Part-time employment structures continuing for language teachers
- Significant disparities in workload and remuneration In some schools, a single teacher handles Sanskrit instruction from Class I to Class X.

Despite these constraints, teachers have played a critical role in sustaining and expanding Sanskrit education at the primary level.

Developmental Outcomes and Findings

Primary-level Sanskrit education has contributed to a visible revival of interest in Sanskrit learning in Kerala. Surveys conducted among teachers indicate that early exposure has made Sanskrit more approachable and appealing to students.

Key findings include:

- A significant increase in student enrolment in Sanskrit since 2014
- Improved preparedness of students reaching the upper primary level
- A higher proportion of students opting for Sanskrit as an optional first language at the upper primary stage
- Reduced apprehension among parents regarding Sanskrit as a language of study

After nearly a decade of implementation, the initiative has demonstrated its capacity to attract students despite persistent challenges.

Broader Impact and Follow-up Models

Inspired by the Kerala government initiative, other educational institutions adopted similar models. Bharatiya Vidyaniketan, affiliated with Vidyabharati, introduced Sanskrit from Class I, with textbooks prepared by the Livesanskrit Research Wing, Thrissur. Several unaided schools in Kerala have also introduced Sanskrit at the primary level following this model.

Conclusion

The introduction of Sanskrit at the primary level in government schools of Kerala represents a pioneering educational reform in India. By integrating the Indian Knowledge System into early schooling, Kerala has demonstrated that Sanskrit can be taught effectively in a child-friendly and academically structured manner. While challenges related to teacher deployment and workload remain unresolved, the overall development and outcomes indicate that early Sanskrit education has strengthened student engagement and revitalized Sanskrit learning in the state. Sustained policy support and administrative reforms are essential to consolidate and expand this achievement.

References/Bibliography

- Government of Kerala, Education Department. *Orders and Circulars on Sanskrit Education*.https://pard.kerala.gov.in
- SCERT Kerala. *Curriculum Framework and Sanskrit Textbooks Class 1 to 4*.
- Sanskrit Studies in India, by K K Mishra, Rastriya Sanskrit Sansthan, New Delhi, 1997.
- Sanskrit Studies: Samvat 2061-62 (Special Centre for Sanskrit Studies S.), Kapil Kapoor, Special Centre for Sanskrit Studies, JNU, New Delhi,2005.
- Yashpal Committee report1993(Learning without burden)

 ISSN : 2277 - 2359

- T.S.R. Subramanian Committee report 2016(Draft framework for new education policy)
- Kasturirangan Committee report 2017–2019(Drafted NEP 2020)

ECO-DIVINITY AND INDIGENOUS SUSTAINABILITY: A STUDY OF ENVIRONMENTAL CONSCIOUSNESS IN CLASSICAL SANSKRIT LITERATURE

Lekshmi g nair

Amrita school of spiritual and cultural studies

Amrita vishwavidyapeetham, Amritapuri campus, kollam

Dr Midhun P,

Assistant professor

Amrita school of spiritual and cultural studies

Amrita vishwavidyapeetham, Amritapuri campus, kollam

Dr Harikrishnan V P,

Assistant professor

Amrita school of spiritual and cultural studies

Amrita vishwavidyapeetham, Amritapuri campus, kollam

Abstract

The classical Sanskrit poetic tradition (*Kāvya*)[1]is not only a linguistic and aesthetic treasure but also a profound reservoir of indigenous ecological wisdom. Embedded within its verses lies a worldview where nature is not merely scenic or instrumental, but sacred, sentient, and interwoven with divine consciousness. The rivers, mountains, trees, winds, and even the soil are personified as deities or divine expressions This cosmological understanding—termed here as 'eco-divinity'—shapes an environmental ethic that is reverent, inclusive, and sustainable.

This paper explores the convergence between the indigenous knowledge systems (IKS) encoded in Sanskrit

Kavya and the goals articulated by the United Nations Sustainable Development Goals (SDGs). The research examines how Sanskrit literature represents the environment as a divine entity and how this conception aligns with key SDG principles, especially SDG 6 (Clean Water), SDG 13 (Climate Action), SDG 15 (Life on Land), and SDG 11 (Sustainable Communities).

Drawing from a range of classical works including Kalidasa's *Raghuvaṁśa*, *Meghadūta*, *Kumārasambhava*, and Bhāravi's *Kirātārjunīya*, this paper deciphers poetic metaphors and personifications of rivers, clouds, flora, and seasons. In these texts, the environment is never an inert backdrop; it is a co-participant in moral, cosmic, and aesthetic order. For instance, Kalidasa's verses describe the Himalayas as the "father of rivers," worthy of divine reverence, and Meghadūta's cloud as a messenger imbued with emotional and ecological meaning. These representations embed a deep ecology wherein human beings are not masters of nature but its grateful offspring and spiritual kin.

The indigenous worldview of *Prakṛti*[2](nature) as *divya* (divine) fosters ecological restraint and gratitude. Unlike contemporary exploitative paradigms, Sanskrit *kavya* embodies a cosmo-centric value system, wherein harming nature is akin to violating dharma. This consciousness naturally promotes sustainable behavior—conservation of forests (*vana*), protection of rivers (*nadī*), and seasonal awareness—all of which are embedded in poetic tropes and narrative episodes.

In addition to textual analysis, this paper contextualizes the significance of such IKS within contemporary global discourses. In an age where ecological degradation and cultural amnesia go hand in hand, revisiting Sanskrit's environmental imagination offers both philosophical depth

and practical direction. The reverence towards water sources, the ritual abstinence during ecological transitions (such as *ṛtu* changes), and the moral valorization of ascetic figures living in natural harmony (like sages in forests) illustrate a cultural ecosystem in which spirituality, ecology, and sustainability are fused.

Further, the paper argues that revitalizing these indigenous paradigms—through educational inclusion, policy awareness, and community-based revival—can enrich India's response to the SDGs not by importing frameworks, but by rediscovering its own civilizational resources. The *devatva* (divine nature) of the environment, far from being symbolic, is a profound ontological principle that can guide climate ethics, biodiversity protection, and intergenerational ecological justice.

In conclusion, Sanskrit *kavya* is not a mere literary relic; it is a living bridge between indigenous consciousness and global sustainability goals. The paper proposes that this ancient poetic vision—where trees are sages, rivers are mothers, and mountains are gods—is not only poetically inspiring but urgently relevant for the 21st century.

Keywords: Sanskrit Kavya, Indigenous Knowledge Systems, Environmental Ethics, Devatva, SDGs, Kalidasa, Deep Ecology, Sacred Geography, Prakriti, Nature Worship, Classical Literature, Sustainability

1. Introduction

The symbiotic relationship between human societies and the environment is a universal constant, yet the modes of articulating this relationship differ significantly across cultures. In the Indian context, particularly in classical Sanskrit literature, the environment is not conceived as an object to be used or tamed but as a divine entity—*Devatva*[3]. This worldview, shaped over millennia, is encoded within

Sanskrit *Kavya* (poetry), where rivers, trees, clouds, mountains, and even seasons are revered, worshipped, and poetically celebrated as conscious, divine forces. Such representation is not ornamental; it reflects an entire indigenous knowledge system (IKS) that views ecological balance as an extension of spiritual and social harmony.

In contrast to the anthropocentric ethos that governs much of modern industrial development, Sanskrit *kavya* presents a Cosmo centric perspective, aligning with what modern ecologists' term "deep ecology"—an approach that sees the human being as part of, not apart from, the biosphere (Naess, 1973). At the heart of this worldview is *dharma*, a multi-faceted concept that, among other meanings, implies ethical alignment with the laws of nature.

With the advent of the United Nations Sustainable Development Goals (SDGs) in 2015, the global community acknowledged the need for integrated, inclusive, and sustainable development frameworks. However, these goals often overlook the epistemologies of indigenous cultures, especially those embedded in classical traditions like Sanskrit literature. The consequence is a fragmented approach that underutilizes traditional ecological knowledge systems that have historically ensured sustainability, resilience, and harmony.

This paper examines how Sanskrit *kavya* literature—particularly the works of Kalidasa and Bhāravi—encapsulates a vision of ecological divinity, sustainability, and ethical interaction with nature that resonates powerfully with the SDG framework. By interpreting natural elements as divine (*devata-svarūpa*), these texts offer cultural blueprints for ecological consciousness, rooted not in regulation but reverence. This sacred ecological imagination becomes especially relevant in our era of climate crisis, water scarcity, and biodiversity loss.

Drawing from select texts such as *Raghuvaṁśa*, *Meghadūta*, *Kumārasambhava*, and *Kirātārjunīya*, the paper highlights how Sanskrit poets articulate a divine environmental grammar, and how this indigenous perception can contribute meaningfully to global discourses on sustainability. It also outlines ways in which Sanskrit IKS can support SDGs through ecological education, community action, and policy integration.

2. The Concept of 'Devatva' in Nature

In the Sanskritic worldview, nature (*prakṛti*) is not inert matter but a manifestation of *śakti*—cosmic energy. This worldview is evident in *Vedic hymns*, *Purāṇic narratives*, and particularly in *kāvya* where the spiritual ontologization of the environment reaches poetic heights.

2.1 Rivers as Mothers and Goddesses

Rivers like Ganga, Yamuna, and Godavari are not merely sources of water but divine mothers (*nadī-mātṛkāḥ*). Kalidasa's *Raghuvaṁśa* (Canto 1) begins by invoking the sacred Ganga, describing her descent from heaven to earth not only as a cosmic event but also as an act of grace that fertilizes life across realms (Kalidasa, trans. 1982). The river's purity (*pavitrīkaraṇa*) is not just physical but moral and spiritual.

2.2 Mountains as Fathers and Guardians

In *Kumārasambhava*, the Himalayas are described as the "father of Parvati," embodying not just physical majesty but moral rectitude. Kalidasa writes: "Himālayaḥ nāma nagādhirājaḥ..."[4] This opening verse positions the Himalayas not as terrain but as a living patriarch of virtue and beauty—a protector of sages and a purifier of minds.

2.3 Clouds, Trees, and Animals as Divine Messengers

In *Meghadūta*, the cloud is not just a carrier of rain, but a conscious agent carrying a message of love. The cloud (*megha*) is addressed with devotion and respect, and its

journey over landscapes becomes a celebration of the land's sacred geography—from Vindhya forests to the waters of Ganga and Yamuna.

Similarly, in *Kirātārjunīya*, Bhāravi presents forests and animals not as backdrops to heroism but as participants in the cosmic drama. Trees are addressed with reverence, and animals are seen as kin of the sages who inhabit the forests.

These examples reveal an epistemology where environmental elements are embedded with moral, metaphysical, and communal significance—a knowledge system shaped not by commodification but communion.

3. Eco-Divinity in Sanskrit Kavya: Textual Analyses

3.1 *Raghuvaṁśa* – Harmonizing Rule and Nature

In *Raghuvaṁśa*, the kings of the Ikshvaku dynasty are portrayed as custodians of both human and ecological order. King Dilipa worships the divine cow Nandini not merely for ritual but as an ecological ethic, signifying gratitude and care for all life forms. His humility before the cow, who represents nature's abundance, reflects the indigenous belief in nature as sacred partner in dharmic kingship (Pollock, 2006).

3.2 *Meghadūta* – Sacred Geography and Emotional Ecology

Meghadūta is cartography of sacred nature. As the cloud journeys northward, it encounters forests, rivers, temples, and mountain peaks, all described in loving, sacred terms. The poem's message is not just emotional—it is ecological, portraying how emotional well being is intertwined with environmental harmony.

3.3 *Kumārasambhava* – The Divine Ecology of Birth and Creation

Kalidasa's narrative of the birth of Kumara (Skanda) is steeped in eco-divinity. The asceticity of Shiva, the penance of Parvati, and the involvement of natural elements in cosmic events show an integrated ecological cosmology where forest,

body, and divinity align in sacred process.

3.4 *Kirātārjunīya* – Asceticism and Environmental Symbiosis

Bhāravi's depiction of Arjuna's Forest penance is not simply heroic—it is ecological. The forest becomes a space of purification, solitude, and revelation. Nature is not tamed but respected as a living spiritual teacher, where animals and trees share in Arjuna's journey toward divine weaponry—not through conquest, but through internal discipline.

4. Indigenous Knowledge Systems (IKS), Environmental Ethics, and the SDGs 4.1 Sanskrit IKS and Environmental Sustainability

The Indigenous Knowledge System embedded in Sanskrit literature is holistic, inclusive, and deeply ecological. Unlike modern reductionist paradigms that separate human beings from their natural surroundings, Sanskrit kavya presents a non-dualistic ontology where humans and the environment co-exist in a spiritually bonded relationship. This relationship is not based on utility but on sacrality—rivers are mothers, mountains are sages, and trees are living beings with chaitanya (consciousness).

This indigenous model resonates with and even anticipates many themes central to the Sustainable Development Goals (UN, 2015)[6]:

SDG 6 (Clean Water and Sanitation): Rivers like the Ganga and Yamuna are revered in Sanskrit kavya. Rituals emphasize not just the sacredness but the cleanliness (shuddhi) of water bodies.

SDG 13 (Climate Action): Seasonal changes are respected and celebrated, with rituals marking transitions (ṛtusandhi)[5]. The literature encourages restraint, asceticism, and reverence towards the cycles of nature.

SDG 15 (Life on Land): Flora and fauna are accorded intrinsic value. Trees (vriksha) are frequently worshipped, and

harming them is equated with adharma. Forests are not sites for extraction but for contemplation and learning.

SDG 11 (Sustainable Communities): Communities in Sanskrit epics are organized around temples, forests, rivers, and sacred groves (kaavu, aranya), demonstrating models of sustainable human settlement in harmony with the environment.

Thus, Sanskrit IKS offers an ethical template where environmental justice, intergenerational equity, and spiritual ecology are harmoniously integrated.

4.2 Ritual Ecology and Sacred Restraint

Ritual practices in Sanskritic culture are not merely symbolic—they reinforce ecological ethics. Observances such as vratas (vows), yajñas (sacrifices)[5], and seasonal fasts encode knowledge about sustainable use of resources, moderation in consumption, and respect for biodiversity.

The practice of not cutting trees during nesting season, avoiding fishing during spawning, and maintaining forest sanctuaries (devavanas) illustrates a regulatory system of environmental protection sustained not by law but by spiritual obligation.

4.3 Ethical Lessons from Poetic Imagination

Kalidasa's works constantly remind us that disrupting nature invites imbalance. The torment of Rati (the goddess of love) at the loss of her consort Kama due to Shiva's ascetic rage is a metaphor for ecological imbalance caused by excessive austerity or control. Harmony lies in the middle path—a recurrent theme in both dharmashastra and kavya.

5. Relevance in the Contemporary World

The current global ecological crisis—climate change, deforestation, water scarcity, and species extinction—is not only a scientific problem but a philosophical and cultural one. The dominant model of development based on consumption and exploitation has led to unsustainable extraction of natural

resources, alienation from nature, and the loss of indigenous worldviews.

Sanskrit kavya, when revisited through the lens of environmental humanities, offers a powerful alternative:
Cultural Re-rooting: Reintroducing Sanskrit's ecological ethos can help culturally re-anchor youth in India, instilling a sense of ecological responsibility based on tradition, not guilt.
Educational Integration: Sanskrit literature can be included in environmental curricula, offering multidimensional learning—combining language, ethics, history, and sustainability.
Policy Alignment: Policymakers can draw from traditional systems like devavan (sacred groves), nadī-pūjā (river worship), and vriksha-rakṣā (tree protection) to formulate community driven ecological initiatives.
Global Dialogue: India can contribute a unique voice to global sustainability discourse by offering Sanskrit IKS as a non-Western model of ecological resilience rooted in poetic, ethical, and metaphysical wisdom.

6. Recommendations and Future Pathways

1. Revival of Indigenous Ritual Ecologies: Temples and community spaces should revive nature-centric festivals, promoting sacred restraint and conservation.
2. Translation and Digital Access: Key Sanskrit texts with ecological content should be translated and digitized for global access.
3. Interdisciplinary Research: Collaborative studies between Sanskrit scholars, ecologists, and policy experts can bring Sanskrit IKS into mainstream development planning.
4. UNESCO Intangible Heritage Recognition: Sanskrit kavya's environmental dimension should be recognized as part of India's intangible cultural heritage, helping protect its ritual landscapes and sacred geographies.

7. Conclusion

In a world fragmented by consumerism, ecological collapse, and cultural deracination, the kavya tradition of Sanskrit offers not nostalgia, but vision. It speaks of rivers that bless trees that counsel, and clouds that connect souls. It is a tradition where nature is sacred, not scarce, and where sustainability is a way of living in gratitude—not a burdensome regulation.

Rediscovering the environmental ethics of Sanskrit kavya is not an exercise in literary appreciation alone—it is a cultural and ecological imperative. It offers India and the world a paradigm of sustainable development rooted in indigenous wisdom, aesthetic reverence, and moral responsibility. If integrated thoughtfully, these poetic insights can play a vital role in shaping not only SDG targets but a more harmonious, sacred, and inclusive future.

Endnotes

1. Kavya is a term in Sanskrit poetics denoting high classical poetry, characterized by ornate language, metaphors, and a strong philosophical or devotional undercurrent.
2. Prakriti refers to nature or matter, often considered the dynamic principle in Sankhya and Vedantic cosmology.
3. Devatva implies the condition or quality of being divine; in this context, the divine embodiment of natural entities.
4. "There is a king of mountains, named Himalaya…" – *Kumārasambhava* I.1
5. Vrata, yajña, and ṛtusandhi are ritual forms that serve ecological and seasonal functions in Vedic and post-Vedic tradition.
6. The UN Sustainable Development Goals (2015–2030) are a set of 17 global goals designed to achieve a better and more sustainable future for all.

References

Kalidasa. (1982). The Works of Kalidasa: Raghuvamsa, Kumārasambhava, Meghadūta (Trans. R. T. H. Griffith).

Motilal Banarsidass.

Naess, A. (1973). The shallow and the deep, long-range ecology movement. Inquiry, 16(1), 95– 100.

Pollock, S. (2006). The Language of the Gods in the World of Men: Sanskrit, Culture, and Power in Premodern India. University of California Press.

United Nations. (2015). Transforming our world: The 2030 Agenda for Sustainable Development. United Nations. [https://sdgs.un.org/2030agenda] (https://sdgs.un.org/2030agenda)

Bhāravi. (2009). Kirātārjunīya (Trans. S. K. Belvalkar). Harvard Oriental Series.

Sivaramakrishnan, K. (2005). "Indigenous Environmental Knowledge and its Transformations: Critical Anthropological Perspectives". In Ecology and the Environment in India, Oxford University Press.

Madhav, G. (2004). The Sacred Waters: Ecology and Religion in India. Indic Academy.

AYURVEDA THROUGH THE VYAKARANA-NIRUKTA PERSPECTIVE

Lekshmi.P
Research Scholar
Department of Sanskrit Vyakarana
Sree Sankaracharya University of Sanskrit, Kalady

Abstract
Timeless libraries have long formed the bedrock of India's rich cultural heritage, boasting an enduring legacy of profound human thought. Ancient Sanskrit texts, including therevered Vedas, Upanishads, and Tantras, as well as poetic and dramatic masterpieces, showcase the diverse facets of Indian culture. In the realm of Ayurveda, these holistic texts harmoniously integrate human well-being with the natural world, embracing the interconnectedness of all living beings and theenvironment. This elegant synergy reveals the infinite essence of nature, as envisioned byIndia's sage luminaries. Ayurveda, the science of life encompasses a vast tapestry of knowledge, weaving together theintricate threads of the living world. Venerated texts such as the Charaka Samhita, SushrutaSamhita, Ashtanga Hridayam, and others – including the esteemed Vrkshayurveda, Ashvayurveda, Shalihotra, Hastyayurveda – extol the glory of Ayurveda illuminating itstransformative power. It's the fact that, Understanding the profound concepts and subtlenuances in these texts requires the aid of grammatical and etymological sciences. The Sanskrit language's enduring brilliance and scientific methodology shine through, despitevariations in presentation styles and linguistic nuances. Its timeless elegance reveals theremarkable ingenuity of each word, remaining vibrant even after centuries. Anchored ingrammatical precision, Sanskrit texts yield profound insights, regardless of the learningapproach. Nirukta (etymology) and Vyakarana (grammar) serve as the twin pillars of thisancient tongue,

providing a robust foundation for understanding its intricacies. This testamentto Sanskrit's greatness underscores its capacity to transcend time, illuminating the genius ofits scientific expressions.

Key words: Ayurveda, Nirukta, Vyakarana, Raga, Ashtangahrudayam

Introduction

Ayurveda is a science that provides knowledge about what promotes longevity (Ayushyam) and what causes harm (Anayushyam). For an individual, two fundamental questions arise in life: what contributes to a healthy and long life, and what leads to harm and destruction? Ayurveda, as a science, offers answers to these questions."Means the purpose of Ayurveda is to provide guidance on living a healthy and balanced life while avoiding factors that can harm one's well-being. This branch of knowledge, Ayurveda, is referred to as eternal (Shashwata).

"शाश्वतोऽयम् आयुर्वेदः अनादित्वात् भावस्वभावनित्यत्वात्"- Ayurveda is eternal because it is without beginning (anadi) and its principles regarding the nature of existence and the inherent properties of substances are timeless. Ayurveda is a science that identifies the causes of obstacles to an individual's complete health and provides solutions based on time, place, and circumstances. Due to this timeless relevance, Ayurveda is considered eternal. Not only is it eternal, but it is also without beginning, having originated with the universe itself.

Knowledge about life (Ayurveda) is inherently linked to human existence across time and space. Since it pertains to life itself, this understanding has been deeply rooted in humans since the dawn of consciousness. The science of Ayurveda is considered eternal (Shashwata) because the fundamental nature of substances and their properties is timeless, and treatments are based on these eternal principles.

 ISSN : 2277 - 2359

The ancient sages affirm that Ayurveda's timelessness stems from its reliance on the eternal nature of substances and their properties, which form the basis of its treatments. This eternal nature is reflected in the concept of the three gunas - Sattva, Rajas, and Tamas - which Vagbhata himself integrates in the Mangala Shloka of Ashtanga Hridayam, using the term 'Ragadi' to signify these fundamental qualities.

Ayurveda is founded on the philosophical framework of Samkhya, which provides a fundamental understanding of the universe and its principles. According to Ayurveda, the evolution of the universe occurs in the following sequence[36]: from Ether (Akasha) emerges Air (Vayu), from Air emerges Fire (Agni), from Fire emerges Water (Apaha), and from Water emerges Earth (Prithvi). From the unmanifest (Avyakta) emerges the Mahat (Cosmic Intelligence) and Ahamkara, and from Ahamkara arise the three gunas - Sattva, Rajas, and Tamas. These fundamental principles give rise to the various qualities and attributes, including the doshas (Vata, Pitta, and Kapha). The doshas, which are responsible for an individual's health and well-being, are composed of the five elements. Vata is formed from Ether and Air, Pitta from Fire, and Kapha from Earth and Water. Ayurveda integrates the concept of the three doshas to understand the characteristics and imbalances in an individual. The science of Ayurveda categorizes diseases and characteristics based on the imbalance of one, two, or all three doshas (ekadoshaja, dvidoshaja, and tridoshaja), providing a comprehensive framework for diagnosis and treatment.

The science of Ayurveda is said to have been passed down through a lineage of divine beings and sages. According to traditional texts, Brahma taught Ayurveda to Daksha Prajapati, who then taught it to the Ashwini Kumaras, who in turn taught it to Indra. Indra then imparted this knowledge to sages like Atreya, who passed it on to their disciples,

---

[36]आकाशाद् वायुः वायोरग्निः अग्नेरापः आपः पृथ्वी।

ISSN : 2277 - 2359

including Agnivesha. As described in ancient texts, Bharadwaja Maharshi learnedAyurveda from Indra in the celestial realm and later taught it to other sages. Atreya, also known as Punarvasu, a disciple of Bharadwaja, transmitted this sacred knowledge to his eight disciples, including Agnivesha. Vagbhata explains this lineage in Ashtanga Hridayam, saying, 'Brahma remembered the knowledge of life (Ayurveda) and taught it to Prajapati, who then taught it to Indra, and Indra taught it to sages like Atreya[37].

The surgical branch of Ayurveda is attributed to Dhanvantari, who is said to have been a disciple of Indra. In the Sushruta Samhita, it is stated that Brahma taught Ayurveda to Daksha Prajapati, who then taught it to the Ashwini Kumaras, and so on, until it reached Dhanvantari, who taught it to Sushruta for the benefit of humanity[38].

When we consider the origin of Ayurveda from a subtle perspective, the term 'Brahma' implies creation, growth, and knowledge. This ancient science was created by a worthy individual who, through their intellect and memory, accessed a specific state of knowledge. Here, the term 'Brahma' refers not just to the individual but to the supreme consciousness that transcends the individual[39].

Ayurvedic texts are written in a way that supports this diagnostic approach. However, the biggest challenge in

---

[37]ब्रह्मा स्मृत्वा आयुषो वेदम्प्रजापतिमजिग्रहत्।

तौ सहस्राक्षं तेऽत्रिपुत्रादिकान्मुनीन्।।

[38]ब्रह्मा प्रोवाच, ततः प्रजापतिरधिजगे, तस्मादश्विनौ, ताभ्यामिन्द्रः इन्द्रादहं मयात्विह प्रदेयमर्थिभ्यः प्रजाहितहेतोः इति धन्वन्तरिपरित्यागमः।

[39]चित्स्वरूपो अहमिति सदा भावयन् सम्यक् निमीलिताक्षः

किञ्चित् उन्मीलिताक्षो वा अन्तर्दृष्ट्या भ्रूदहरादुपरि

सच्चिदानन्दतेजः पुडरूपं परं ब्रह्ममवलोकयस्तद्रूपो भवति इति।।

writing these texts is the language itself, which can change over time and across regions. As a result, the intended meaning may not be the same as what is understood by readers in later times. To address this issue, Ayurvedic scholars have emphasized the importance of understanding the underlying science. In Sanskrit, the Vedangas, particularly Vyakarana (grammar) and Nirukta (etymology), play a crucial role in interpreting the texts. If we analyze the term 'अष्टाङ्गहृदयम्' in a general sense, without delving into the deeper etymological meaning, it can be broken down as follows: 'अष्टौ अङ्गानि यस्य स अष्टाङ्गानि'(having eight limbs), 'तस्य हृदयमिव हृदयम् अष्टाङ्गहृदयम्' (the heart or core of these eight limbs). Thus, Ashtanga Hridayam refers to the fundamental principles or the core of the eight limbs of Ayurveda.

When we analyze the concept of 'Hridayam' (heart) in a more subtle sense, using the etymological root 'हृयतेविषयैरिति' it means that the heart receives, retains, and transmits knowledge. In this context, the term 'Hridayam' refers to the capacity to receive, retain, and share knowledge, much like the heart receives, retains, and pumps blood. This etymological understanding highlights the heart's role in processing and exchanging information, and by extension, the text 'Ashtanga Hridayam' can be seen as a repository of knowledge that receives, retains, and shares the principles of the eight limbs of Ayurveda.

When discussing this concept, the next question that arises is what subject matter is being referred to as the 'heart'. The term 'Anga' provides the answer. (अङ्ग्यते विषयो बुध्यतेइति अङ्गः) 'Anga' refers to the means by which knowledge is acquired and understood, derived from the root 'Angyate' meaning 'to know' or 'to perceive'. In the context of the text 'Ashtanga Hridayam', 'Anga' relates to the body, specifically the sense organs (Jnana Indriyas) and motor organs (Karma Indriyas).

The compound 'Anga Hridayam' can be understood as a text that receives, retains, and transmits knowledge acquired through the sense and motor organs. The prefix 'Ashta' (eight) further specifies this concept, implying that the text encompasses knowledge related to the eight aspects or limbs of Ayurveda.

"The term 'Ashta' is a specific aspect of the concept of 'Anga'. 'Ashta' generally means eight, but etymologically, it implies something that pervades or encompasses. In the context of the body, diseases can manifest on two levels: physical and mental. Ayurveda aims to balance both. The inner organs (Antahkarana) - mind (Manas), intellect (Buddhi), consciousness (Chitta), and ego (Ahamkara) - play a crucial role in the functioning of the body. Here, Chitta refers to the faculty of perception, which receives and processes sensory information through the sense organs (Jnana Indriyas) and motor organs (Karma Indriyas). The term 'Ashtanga' can be understood as the eightfold manifestation of this process. Arundatta's commentary, Sarvangasundari, explains diseases as afflicting the body and mind, highlighting the interconnectedness of physical and mental well-being. "रुजन्तीति रोगाः कायमनांसि" In this context, Ashtanga Hridayam can be seen as a text that comprehensively addresses the physical and mental aspects of health.

The mental doshas arise from the combination of the inner organs (Antahkarana) - mind (Manas), intellect (Buddhi), and consciousness (Chitta) - with the sense organs (Jnana Indriyas). The physical doshas, on the other hand, arise from the combination of the inner organs with the motor organs (Karma Indriyas). In this context, Ashtanga Hridayam refers to the knowledge that encompasses the physical and mental aspects of human beings. Furthermore, the terms 'Kshaya' (depletion) and 'Vriddhi' (growth) can be understood in relation to the Ashtavarga (eightfold classification).

अष्टवर्गस्यापचयःक्षयःतस्येवोपचयो वृद्धिः Kshaya refers to the depletion of the Ashtavarga, while Vriddhi refers to its growth or nourishment. This etymological analysis reveals that the term Ashtanga Hridayam is not just a general term, but a comprehensive concept that encompasses the physical, mental, and spiritual aspects of human health.

When studying a science, it's essential to understand the four fundamental aspects: subject matter, eligibility, benefits, and relevance.

आयुःकामयमानेन धर्मार्थसुखसाधनं
आयुर्वेदोपदेशेषु विधेयः परमादरः

The aphorism "आयुःकामयमानेन" highlights the subject matter of Ayurveda as the means to preserve life, the eligible student as one who desires longevity, and the benefit as the preservation of life. Ayurveda, as a science, aims to achieve dharma (virtue/righteousness), artha (wealth/prosperity), and sukha (pleasure). Dharma encompasses spiritual growth, artha includes wealth that enriches life, and sukha refers to temporary pleasures like those derived from perfumes, sandalwood, and companionship. Furthermore, Ayurveda also contributes to the attainment of moksha (liberation), which is a state of supreme bliss. Thus, Ayurveda is a comprehensive science that addresses various aspects of human life.

To further understand these concepts, let's examine the structure and content of Ashtanga Hridayam, particularly its subject matter. By analyzing the text through the lens of Nirukta (etymology), we can gain a deeper understanding of its meaning.

रागादिरोगान्सततानुषक्तान्अशेषकायप्रसृतानशेषान्।
औत्सुक्यमोहारतिदान्जघानयोऽपूर्ववैद्यायनमोऽस्तु तस्मै ।।[40]

I worship the unparalleled physician who completely destroys the diseases of attachment (raga) and others that

[40]Ashtangahrudayam sloakm1.1

 ISSN : 2277 - 2359

pervade the gross, subtle, and causal bodies, which are the root causes of restlessness, delusion, and attachment.

The term रागादिरोगाः is generally interpreted in all commentaries as referring to the six internal enemies(षड्रिपुः) such as attachment(राग), aversion(द्वेष), greed(लोभ), and delusion(मोह). If we accept this interpretation, it would imply that the disease arises from the same cause, which is illogical. In other words, saying that the disease of delusion (मोह)arises from delusion(मोह)itself, which is considered the root cause of the disease, is not reasonable.

The root meaning of 'राग' is derived from the root 'रञ्ज्' which means 'to color' or 'to tinge'. Raga refers to the coloring or tinging of pure sattva (quality of balance and harmony) by rajas (quality of activity and passion) and tamas (quality of darkness and inertia). Health (arogata) is the harmony of the three gunas (qualities), while disease (roga) is the imbalance or discordance of these gunas. In this context, the Acharya is not referring to the six internal enemies (shad ripus) like attachment (raga), but rather to the imbalance or discordance of the gunas in the form of:

- Sattva in sattva (balance of balance)
- Rajas in sattva (activity/passion in balance)
- Tamas in sattva (darkness/inertia in balance)

This interpretation highlights the subtle and nuanced understanding of the gunas and their role in health and disease.

The term अशेषकायप्रसृतानशेषान् specifically describing ragadi (imbalances) complements this understanding. Attachment(राग), desire(काम), and anger(क्रोध)are not omnipresent in all bodies, as yogis and those who have attained Brahman (the ultimate reality) are free from these six internal enemies (shad ripus). Therefore, the term 'asesha

kaya' (all bodies) would be inappropriate if referring to shad ripus. However, the tri-gunatmaka (three-guna) nature is present in all bodies. Accordingly, 'ragadi' refers to the tri-gunas (sattva, rajas, and tamas) that are the root cause of restlessness (औत्सुक्य), delusion (मोह), and attachment(अरति), which pervade all gross, subtle, and causal bodies." This passage provides a nuanced understanding of the term "ragadi" and its relation to the tri-gunas and their impact on all aspects of human existence.

Similarly, the term 'roga' (disease) is commonly understood as referring to diseases that affect the seven dhatus (tissues). However, the root 'रुज्' of the word 'रोग' has two meanings: 'to harm' and 'to break'. If we take the meaning 'to harm', it refers to the loss of life force (प्राण) due to imbalance of the dhatus. If we take the meaning 'to break', it refers not only to dhatu imbalance but also to the breaking or disruption of the body's natural state. The term 'roga' encompasses the idea of forcible oppression, torment, or affliction, which is consistent with the concept of 'bhanga' (breaking) caused by 'bhagna' (broken)." This passage provides a detailed analysis of the term "roga" and its root meaning, highlighting the complexities of the concept of disease in Ayurvedic medicine.

The phrase 'अशेषकायप्रसृतानशेषान्' includes all bodies, and the Acharya has also incorporated the five divisions of Ayurvedic science. As it is said, 'Ayurveda is fivefold, differentiated by humans, elephants, horses, cattle, and trees.' The term 'अशेष'(all) encompasses all these categories, implying that Ayurveda is beneficial for all living beings, including humans, animals, and plants. This subtle connection highlights the comprehensive nature of Ayurvedic science."

"सचायुर्वेदःनरगजाश्वगोवृक्षादिभेदेनपञ्चविधः" This passage explains the broader implications of the term अशेषकाय and its connection to

the various branches of Ayurveda, emphasizing its relevance to all living beings.

Upon closer examination of the term 'जघान', it is derived from the root 'हन्', which not only means 'to destroy' or 'to kill' but also implies 'movement' or 'attainment'. In this context, the physician does not destroy the individual but rather destroys the disease, facilitating the individual's journey towards liberation (मोक्ष) by restoring their original state. The term 'जघान' suggests the physician's role in enabling the individual's progress towards their natural state of being." This passage highlights the nuanced meaning of the term "जघान" and the physician's role in restoring health and facilitating spiritual growth.

ग्रहेष्वनुगुणेषु एकदोषमार्गोनवस्सुखः
शस्त्रादिसाधनः कृच्छः संकरेचततोगदः।
शेषत्वात् आषो याप्यः पथ्याभ्यासाद्विपर्यये
अनुपक्रमः एव स्यात्स्थितोऽत्यन्तविपर्यये
औत्सुक्यमोहारतिकृत् दृष्टरिष्टोऽक्षनाशनः॥[41]

Diseases can be classified into four types based on their prognosis. Sadhya, or curable diseases, are recent, have favorable planetary influences, involve a single dosha, and have a clear pathology. Kruchhasadhya diseases are difficult to cure, requiring complex treatment and having mixed symptoms. Yapya diseases are those where the patient's lifespan can be extended through proper diet and medication, but not cured. Asadhya, or incurable diseases, are terminal, showing signs of deterioration, loss of sensory functions, and symptoms of impending death, such as anxiety and mental instability, making treatment futile.

The term ग्रहेषु अनुगुणेषु is generally understood to refer to the favorable position of planets like the Sun in astrology.

[41]Ashtangahrudayam1.30

However, this interpretation is not applicable here, as the Acharya has not discussed astrological planets in this chapter or other chapters.

In this context, 'graha' refers to mental doshas or afflictions, which are discussed after describing the physical characteristics of a patient. The term 'graha' is used to denote mental afflictions, similar to the concept of Skandagraha and other grahas mentioned in the Sushruta Samhita.

If a person is afflicted by any of these mental grahas, the prognosis depends on whether it is a single dosha (eg maternal, paternal, or familial) and whether it is recent or not. If the mental affliction has not yet manifested physically, it may be treatable.

The term 'shastra' in this context does not refer to surgical instruments but rather to the root 'shas', which also means 'dream' or 'mental state'. When a mental disease reaches the state of 'shastra' (a dream or mental state), it becomes difficult to treat and may progress to a disease state (gada).

The phrase 'व्यक्तायां वाचि' suggests that if the mental disease progresses, it may lead to unclear or incoherent speech. In this context, 'शस्त्रादिसाधनः कृच्छः' does not refer to surgical instruments or treatments but rather to the challenges of treating mental afflictions.

त्यजेदार्त्तं भिषग्भूपैर्द्विष्टं तेषां द्विषं द्विषं
हीनोपकरणं व्यग्रमविधेयं गतायुषम्।[42]
चण्डं शोकातुरं भीरुं कृतघ्नं वैद्यमानिनम्।।[43]

The ancient sages have clearly outlined in the scriptures the circumstances under which certain individuals should not be treated.

Here, the basic meaning of the shloka, physician should avoid treating individuals who are hated by kings or hate kings,

[42]Ashtangahrudayam 1.34
[43]Ashtangahrudayam 1.35

those who harbor animosity towards physicians, those lacking medical resources, and those unable to procure prescribed medicines. Additionally, individuals overwhelmed by numerous responsibilities, those disobedient to medical instructions, the terminally ill, the cruel, and those distraught due to loss of wealth or loved ones should also be approached with caution. Furthermore, individuals lacking gratitude and those who consider themselves physicians may not be ideal patients. By exercising discretion in such cases, physicians can prioritize their efforts effectively.

The general meaning suggests that a physician should avoid treating patients who are hated by kings, hate kings, hate physicians, lack medical resources, cannot afford prescribed medicines, are troubled by many things, and disobey medical instructions. However, the term हीनोपकरणं in this context does not refer to medical equipment or resources. Instead, it refers to the sense organs (करण) that are drawn to inferior or base objects (हीन). The term उपकरण means 'that which is approached or attended to', implying the sense organs' tendency to follow base or worldly desires. The term व्यग्र confirms this interpretation, suggesting that the patient's sense organs are preoccupied with inferior or base objects. The phrase 'virudhamagatih' refers to a person who disobeys instructions and follows their own desires, being drivenby their senseorgans. In this context, हीनोपकरणव्यग्रः describes a patient whose sense organs are excessively attached to worldly desires, making them difficult to treat." This passage provides an alternative interpretation of the term हीनोपकरणं, highlighting the importance of understanding the patient's mental and emotional state in the healing process.

कालार्थकर्म्मणां योगो हीनमित्थ्याऽतिमात्रकः।
सम्यग्योगश्च विज्ञेयो रोगाऽरोग्यैककारणम्।।[44]

The general principle is that the balance and imbalance of factors such as seasonal changes (cold, heat, rain, etc.), sensory inputs (sound, touch, form, taste, smell), and activities of body, mind, and speech can lead to health and disease, respectively. When these factors function in harmony and proportion, they promote health, while imbalance and discord can cause disease.

The term "Matra" is derived from the root "Ma," which means "measure" or "quantity." "Atimatra" refers to an excess or imbalance beyond the normal or required measure, indicating a state where something exceeds its optimal quantity or limit. मीयते अनया विषयाः इति मात्र।

Based on this concept, diseases are described in relation to the three types of imbalance: Mithyayoga (inappropriate or improper use), Ayoga (deficiency or lack), and Atiyoga (excess or overuse), which refer to the imbalance of time (season), sense objects, and activities.

कालबुद्धीन्द्रियार्थानां योगो मिथ्या न चाति च।
द्वयाश्रयाणां व्याधीनां त्रिविधो हेतुसंग्रहः।।

This can be explained as follows**:**

• Atiyoga (overuse) refers to excessive exposure to or engagement with something, such as repeatedly looking at very intense or overwhelming objects.

• Ayoga (underuse) refers to lack of exposure or engagement, such as not looking at something at all or avoiding it.

• Mithyayoga (inappropriate use) refers to engaging with things that are extremely unpleasant, frightening, or unwholesome.

Similarly, this concept applies to actions of the body, speech, and mind.

[44]Ashtangahrudayam1.19

• Atiyoga: excessive talking, excessive physical or mental effort.

• Ayoga: stopping activities abruptly or not engaging in them.

• Mithyayoga: suppressing natural urges like bowel movements or straining excessively when they are not forthcoming.

These three types of imbalance - Atiyoga, Ayoga, and Mithyayoga - are considered as "Prjnaparadha" (intellectual errors). By understanding these concepts, it becomes clear that the term "Atimatra" encompasses all these aspects, and the Acharya has simply applied this principle to time, objects, and actions to explain the causes of disease**.**

पित्तं सस्नेहतीक्ष्णोष्णं लघु विस्रं सरं द्रवम्।[45]

The term "Pitta" is often used to refer to one of the three Doshas in Ayurveda. When the root "Does" meane "to nourish" or "to burn" is combined with "Api" it forms the word "Pitta". In this context, Pitta refers to the bio-energy or humor that governs various physiological functions in the body.

अपिदीयते प्रकृतावस्थया रक्ष्यते विकृतावस्थया नाश्यते शरीरं येनेति।

Pitta is that entity which, in its normal state, protects and nourishes the body, but in its abnormal state, causes destruction. This Pitta is considered as the "Agni" (digestive fire) in the body. When Agni functions properly, it maintains the body's health, but when its state becomes imbalanced, it can lead to complete destruction of the body. This concept is rooted in the etymological meaning of Pitta, and Ayurvedic scholars have used this term in the same context in the science of Ayurveda.

पाचकं पचते भुक्तं शेषाग्निबलवर्द्धनम्।
रसमूत्रपुरीषाणिविरेचयति नित्यशः।।

[45]Ashtangahrudayam 1.11

 ISSN : 2277 - 2359

Considering this meaning, it can be understood that the term "Pitta" is used to describe the nourishing and protective qualities of Pitta in the body. The root "Do" is used in this context to signify the role of Pitta in maintaining and governing various bodily functions, highlighting its importance in overall health and well-being. The digestive fire (Agni) is responsible for digesting food, converting it into Rasa Dhatu, and nourishing the body's tissues and senses. This Agni is referred to as Pitta. Pitta has various subtypes, including:

• 10 names: Bhrajaka, Ranjaka, Kledaka, Sneha, Dharaka, Bandhaka,Dravaka, Vyapaka, Pavaka, and Shleshmaka, which are related to its functions in the body.

• 5 types:

- Alochaka (in the eyes) - Ranjaka (in the liver and spleen) - Sadhaka (in the heart) - Pachaka (in the digestive tract) - Bhrajaka (in the skin) Each type of Pitta has distinct functions and locations in the body.

According to Anandagiri's commentary, the region above the navel and below the heart is referred to as the stomach (Amashaya). The fiery energy (Tejas) present in this region is known as Pitta, which is considered a medical concept. Due to its location and function, it's alsoreferred to as Kaukseya.

नाभेरूर्द्ध्वं हृदयादधस्तादामाशयमाचक्षते।
तद्गतं सौरं तेजः पित्तमित्याचक्षते।।

The digestive process, known as Paka, is responsible for the various properties and transformations that occur in substances. As long as a substance exists, the digestive fire (Agni) continues to act upon it, facilitating ongoing transformation. This continuous process of digestion is what drives the vibrational activity of Vayu (air). When ingesting substances composed of the five elements, digestion occurs to nourish the Doshas, Dhatus, and malas. Each Dhatu has its own specific digestive fire (Agni) that facilitates this process.

This digestive fire is known as Pachaka Pitta, and its location is in the Grahani (small intestine), also referred to as the Pitta-dhara Kala.
Thus, by combining the root "Do" with "Api," the Acharyas have defined the term "Pitta" to encompass all these functions, highlighting its role in digestion, nourishment, and transformation in the body.

Conclusion

This research work aims to highlight the importance of grammar and etymology in understanding the nuances of meaning and the changes that occur in the layers of meaning. To achieve this, selected verses from the Ashtanga Hridayam have been analyzed, exploring the root meanings of words and their implications. Through the examples discussed earlier, it becomes evident that a logical analysis of Ayurvedic science using grammar and etymology can uncover the subtle layers of meaning intended by the ancient Acharyas. This approach can also help reduce scientific errors in existing interpretations. Therefore, this study emphasizes the significance of incorporating disciplines like etymology (Nirukta) as a foundation for research, enabling a more accurate understanding of ancient texts and their intended meanings." This passage highlights the importance of grammar and etymology in understanding Ayurvedic science and the potential benefits of incorporating these disciplines in research.

Bibliography

- A.R. Krishnakumar, Prabhakaran, Ashtangahrudayam, Hrudayadipika commentary, 2018
- Ashtangahrudayam, Sreedasapandithavyakhyanam, Trivandrum series,1962

 ISSN : 2277 - 2359

- Bruhatnighanduratnakaram, Sreevenkateswarastreemmudranalayam, Mumbai
- Ashtangahrudayam, Vayudeviyam, Tirurjamaliya, Achukoodam,1109
- Ashtangahrudayam, Vayudeviyam, Tirurjamaliya, Achukoodam1935
- Ashtangasareeram, P. SWarrier, Kottakkal
- Arogyadeepam, M. RMadhavawarrier, Kollam, STVadyar&Sons,1128

****

[1]Government of Kerala G.O. No. 307/2012/G. Edn./dtd. 29/09/2012 on introducing Sanskrit from Class I (2012).
[2]CircularNo. PL (2)64711/14/DPI dtd. 19/09/2014Period Allotment for Sanskrit in Primary Level

Peer-reviewed Research Journal
ISSN 2277 - 2359

Nibandhamala

Annual research journal

Chief Editor

Prof. K. K. Shine

Campus Director

Editor

Prof. K. E. Madhusudanan

Convenor, Dept. of Nyaya-Vaisheshika

Central Sanskrit University
Guruvayoor Campus
Puranattukara, Thrissur,
Kerala - 680551

16th Edition
2025 - 26