

ISSN No. 2277-680X

उशाती

UŚATĪ

विंशोऽङ्कः (Vol. XX)

2020 - वर्षम्

उ॒त त्वः॑ प॒श्यन्न॑ द॒दर्श॑ वाच॒मु॒त त्वः॑ शृ॒ण्वन्न॑ शृ॒णो॒त्येना॑म् ।
उ॒तो त्व॑स्मै॒ त॒न्वंशु॑ वि॒ संस्त्रे॑ जा॒येव॑ प॒त्य॒उ॒शाती॑ सु॒वासाः॑ ॥-ऋ.१०/७१/४



केन्द्रीयसंस्कृतविश्वविद्यालयः

गङ्गानाथझापरिसरः

चन्द्रशेखर-आजादोद्यानम्

प्रयागराजः

2021

ISSN No. : 2277-680X

उशती UŚATĪ

(THE JOURNAL OF SANSKRIT STUDIES)

विंशोऽङ्कः (Vol. XX)

2020 वर्षम्

उत त्वः पश्यन्न ददर्श वाचमुत त्वः शृण्वन्न शृणोत्येनाम् ।

उतो त्वस्मै तन्वंशु वि संसे जायेव पत्यं उशती सुवासाः ॥

क्र० १०।७१।४

सम्पादकाः

ललितकुमारत्रिपाठी

अपराजिता मिश्रा

मोनाली दास



केन्द्रीयसंस्कृतविश्वविद्यालयः

गङ्गानाथझापरिसरः, प्रयागराजः

2021

उशती

पुनरीक्षणसमिति:

प्रो. हरिदत्तशर्मा (राष्ट्रपतिसम्मानितः)

(विभागाध्यक्षचरः, संस्कृतविभागः)

इलाहाबादविश्वविद्यालयः, प्रयागराजः

प्रो. गोपबन्धुमिश्रः

(कुलपतिः)

श्रीसोमनाथसंस्कृतविश्वविद्यालयः, वेरावलः

प्रो. अम्बा कुलकर्णी

(अध्यक्षः, संस्कृताध्ययनविभागः)

हैदराबादविश्वविद्यालयः, तेलङ्गाना

प्रो. सच्चिदानन्दमिश्रः

(दर्शनविभागः)

काशीहिन्दूविश्वविद्यालयः, वाराणसी

प्रो. विश्वम्भरनाथगिरिः

(अध्यक्षचरः, साहित्यविभागः)

केन्द्रीयसंस्कृतविश्वविद्यालयः, गङ्गानाथझापरिसरः, प्रयागराजः

प्रकाशकः

निदेशकः,

केन्द्रीयसंस्कृतविश्वविद्यालयः,

गङ्गानाथझापरिसरः,

चन्द्रशेखर-आजादोद्यानम्,

प्रयागराजः, उ. प्र. — २११ ००२

प्रकाशनवर्षम् २०२१

अङ्कस्य शुल्कम्

भारतीयम् ₹१५०

वैदेशिकम् \$३५

© प्रकाशकः

मुद्रकः

एकेडमी प्रेस

दारागंज, प्रयागराज

ISSN No. : 2277-680X

उशती UŚATĪ

(THE JOURNAL OF SANSKRIT STUDIES)

विंशोऽङ्कः (Vol. XX)

2020 वर्षम्

उ॒त त्वः पश्य॑न्न दं॒दर्श॑ वाचं॒मुत त्वः शृ॑ण्वन्न शृ॒णोत्ये॑नाम् ।

उ॒तो त्व॑स्मै त॒न्वंशु॑ वि सं॒स्रे जा॑येव॒ पत्य॑ उ॒शती॑ सु॒वासाः॑ ॥

ऋ० १०।७१।४

Editors

Lalit Kumar Tripathi

Aprajita Mishra

Monali Das



Central Sanskrit University
Ganganatha Jha Campus, Prayagraj
2021

UŚATĪ

REVIEW COMMITTEE

Prof. Hari Dutta Sharma

(Former Head, Department of Sanskrit)

Allahabad University, Prayagraj

Prof. Gopabandhu Mishra

(Vice Chancellor)

Shri Somanatha Sanskrit University, Veraval

Prof. Amba Kulkarni

(Head, Department of Sanskrit Studies)

Central Hyderabad of University, Telangana

Prof. Sachchidananda Mishra

(Department of Philosophy)

Banaras Hindu University, Varanasi

Prof. Vishwambhar Nath Giri

(Former Head, Department of Sahitya)

Central Sanskrit University, Ganganatha Jha Campus, Prayagraj

PUBLISHED BY

Director,

Central Sanskrit University,

Ganganatha Jha Campus,

Chandrasekhar Azad Park,

Prayagraj, U. P. – 211 002

YEAR 2021

INDIVIDUAL COPY

Indian ₹150

Foreign \$35

© PUBLISHER

PRINTED AT

Academy Press

Daraganj, Prayagraj

सम्पादकीयम्

उशत्या विंशोऽङ्कः प्रकाश्यतामेति । अस्मिन्नङ्के नव शोधपत्राणि सन्ति । एतेषां सारोऽत्र प्रस्तूयते । "उच्चतर समीक्षा के आलोक में अभिज्ञानशकुन्तला नाटक (अंक-3) के मूलगामी पाठ की पुनः प्रतिष्ठा" इत्याख्यं प्रथमं शोधपत्रम् अभिज्ञानशकुन्तलाया उच्चतरपाठालोचनाया आधारेण तृतीयाङ्कस्य पुनारचितं स्वरूपं प्रस्तौति । अभिज्ञानशकुन्तलाया नैके पाठाः प्राप्यन्ते । साम्प्रतम् अस्य नाटकस्य पञ्च प्रमुखाः पाठपरम्पराः प्रचलिताः सन्ति । तासु काश्मीरीपाठपरम्परा सर्वप्राचीनेति लेखस्यास्य निष्कर्षः । ततः परं मैथिली-बंगाली-दाक्षिणात्य-देवनागरी-पाठपरम्पराणां क्रमोऽत्र स्वीकृतोऽस्ति । शोधपत्रस्यास्यानुसारं प्राचीना ग्रन्थकारा अभिज्ञानशकुन्तलायाः काश्मीरीपाठपरम्पराया एव उद्धरणानि स्वस्वग्रन्थेषु अदुः । काश्मीरीपाठपरम्परात एव अपराः पाठपरम्परा विकसिताः । प्रस्तुते शोधपत्रे अभिज्ञानशकुन्तलायास्तृतीयाङ्कस्य घटनानां विश्लेषणेन नैकेषां पाठप्रक्षेपाणामुपस्थितिः काश्मीरीपाठपरम्परापेक्षयाऽन्यपाठपरम्परासु दृश्यते । शोधपत्रमिदं उच्चतरसमीक्षाया आधारेण अभिज्ञानशकुन्तलायास्तृतीयाङ्कस्य पुनः परिष्कृतं स्वरूपं प्रस्तौति ।

"ज्ञानमात्र की शब्दानुवेधशून्यता" इत्याख्यं द्वितीयं शोधपत्रं ज्ञानशब्दयोः सम्बन्धविषये त्रिविधानि मतानि प्रस्तूय तत्रत्यान् सिद्धान्तान् सूक्ष्मेक्षिकया समुपस्थापयति । तथाहि ज्ञानं शब्दश्च अत्यन्तं सम्पृक्तौ स्तः । ज्ञानं कदापि शब्दं विना न भवति इत्येकः पक्षः । पक्षोऽयं भर्तृहरेस्तदनुयायिनां च वर्तते । सर्वं ज्ञानं नानिवार्यतया शब्दानुविद्धम्, किञ्चिज्ज्ञानं शब्दानुविद्धमपि भवतीति बौद्धानां मतम्, ज्ञानमात्रमेव शब्दानुविद्धमिति सिद्धान्तो नैयायिकाणाम् । भर्तृहरिः सविकल्पमिव निर्विकल्पकज्ञानमपि शब्दानुविद्धमिति प्रतिपादयन् तत्र सूक्ष्मशब्दानुवेधं स्वीकरोति । बौद्धास्तावत् निर्विकल्पकं ज्ञानं न शब्दानुविद्धमपितु अभिलापसंसृष्टप्रतिभासं ज्ञानमेव शब्दानुविद्धमिति मन्यन्ते । नैयायिकास्तावत् न किमपि ज्ञानं शब्दानुविद्धमपितु सविकल्पके ज्ञाने शब्दस्मृतिर्भवति, नायं वैयाकरणसिद्धान्त इव शब्दानुवेधवादः सविकल्पके ज्ञाने वक्तुं शक्यते ।

"Cultural and Medicinal Evaluation of Arka (Calotropis pro-cera) Plant in Indian Perspective" इत्याख्ये तृतीये शोधपत्रे अर्क-पादपस्य सांस्कृतिकम् औषधीयं च महत्त्वं विविधनिघण्टूनां चरक-सुश्रुतसंहिताप्रभृतीनाम् आयुर्वेदग्रन्थानां पुराणानां चाश्रयणेन वर्णितमस्ति । अस्य पादपस्य मूलम्, पुष्पम्, द्रवञ्च औषधीयं महत्त्वमादधाति । विविधानां रोगाणामुपचारेऽपि अयं पादप उपयोगी वर्तते । आधुनिकैश्चिकित्सकरिपि अस्मिन् विषयेऽवधेयमिति संकेतयति इदं पत्रम् ।

"Application of Saṅgati in Mahābhāṣya" इत्याख्यं शोधपत्रं संस्कृतशास्त्रग्रन्थेषु वाक्यार्थनिर्णयोपयोगिनां वर्णितानां सङ्गतिः सिद्धान्तानां

परिचयप्रदानपूर्वकं 'ध्रुवमपायेऽपादानम्', 'समर्थः पदविधिः' इति सूत्रयोः महाभाष्यमाश्रित्य अनुप्रयोगं दर्शयति ।

"Criteria for determining the extent of substituends and replacements for asmabhyam and yuṣmabhyam in Pāṇinian grammar" इत्याख्ये शोधपत्रे अस्मभ्यं तथा युष्मभ्यं रूपसिद्धौ पाणिनीयव्याकरणे स्थानिविषये तथा च आदेशविषये निश्चायकनिकषा दर्शिताः सन्ति । आचार्यपाणिनेर्लाघवतन्त्रम् अतीव प्रसिद्धं परम् अस्मद्युष्मदो रूपसिद्धिप्रक्रिया तावद् अस्य तन्त्रस्य अपवाद इति वक्तुं शक्यते । यतो हि अत्र अचार्येण १९ सूत्राणि व्यतीतानि । तस्मिन्नपि विशेषो वर्तते चतुर्थी बहुवचनरूपेषु, अस्मभ्यम् तथा युष्मभ्यम् इत्यत्र । अत्र भ्यसो भ्यम् इति सप्तमाध्यायस्य प्रथमपादस्थं सूत्रम् अधिकृत्य चिन्तनं प्रस्तूयते । परम्परायाम् अस्मभ्यं तथा युष्मभ्यम् एतेषां रूपसिद्धिविषये द्विधा विचारो दृश्यते । भ्यसो भ्यम् इति सूत्रस्य द्विधा व्याख्यानं वर्तते । भ्यसो भ्यम् इति आदेशो भवति अथवा भ्यसः अभ्यम् इति आदेशो भवितुम् अर्हति । यदि भ्यम् इति आदेशो निरूढस्तर्हि प्रक्रियायाम् अन्त्यलोपपक्षः, यदि अभ्यम् इति आदेशस्तर्हि टिलोपपक्षं स्वीकृत्य रूपसिद्धिः स्याद् इति चर्चा परम्परायां वर्तते । अत्र आदेशो भ्यम् अस्तु वा अभ्यम् प्रक्रियादशायां यः लोपः काङ्क्षितस्तस्मिन् विषये अपि निर्णयो महत्त्वपूर्णः । शेषे लोप इति सूत्रेण लोपो विहितः । लोपविषयकसूत्रस्य तथा च आदेशविधायकसूत्रस्य सम्बन्धोऽवश्यं वर्तते । शेषे लोपः, अन्त्यलोपः, अथवा टिलोपः इति निश्चयेन भ्यसः भ्यम् इत्यत्र क आदेशः समीचीन इति निश्चयः सुकरं भवितुं शक्यते । तयोः किदृशी प्रक्रिया समीचीना अन्या किमर्थम् अनाप्ता ? इदं चिन्तनम् अस्मिन् निबन्धे प्रस्तुतमस्ति ।

"रुरुदिव - रुरुदिम or रुदिवः - रुदिमः Which is a proper set of counter example on A.7.2.8" इत्याख्ये शोधपत्रे नेड्वशिकृति (अष्टा. 7.2.8) इति सूत्रे कृतीति किम् इत्यस्य प्रत्युदाहरणत्वेन प्राप्तयोः द्वयोः पाठयोः मध्ये कः पाठः ग्राह्य इति विचारणा कृताऽस्ति । तथाहि नेड्वशिकृति (अष्टा. 7.2.8) सूत्रस्य व्याख्यानसमये काशिकावृत्तौ प्रत्युदाहरणं प्रदर्शयते कृतीति किम् रुदिवः रुदिमः इति । अत्र अन्यः पाठो लभ्यते कृतीति किम् रुरुदिव रुरुदिम इति । रुदिवः रुदिमः इति पाठे इदम् उपलभ्यते, कृति इति पदेन रुदिवः रुदिमः इत्यत्र रुदादिभ्यः सार्वधातुके (अष्टा. 7.2.76) इत्यस्य प्रवृत्तिर्भवेत्, इणिनषेधो न भवेत् । रुरुदिव रुरुदिम इति पाठे आर्धधातुकस्येड्वलादेः (अष्टा. 7.2.35) इत्यस्य प्रवृत्तिर्भवेत्, इणिनषेधो न भवेत् । रुदिवः रुदिमः इति पाठः पदमञ्जर्यां स्वीकृतो वर्तते । रुरुदिव रुरुदिम इति पाठो न्यासे (काशिकाविवरणपञ्जिका) । हरदत्तो न्यासस्थं

पाठं जानाति परं तं प्रत्याचष्टे क्रादिनियमविरोधात् । परं रुदेः क्रादिनियमो नास्ति इति विस्मृतं हरदत्तेन । महाभाष्ये तावद् रुरुदिव रुरुदिम इति प्रत्युदाहरणद्वयं नास्ति । तत्र बिभिदिव बिभिदिम इति प्रत्युदाहरणद्वयं दत्तम् । ततश्च रुदिवः रुदिमः इत्यपि । उभयमपि प्रत्युदाहरणं न साधु इति महाभाष्योक्तिः । परं महाभाष्यकारः पतञ्जलिः आर्धधातुकस्येड्वलादेः (अष्टा. 7.2.35) इत्यस्य सूत्रस्य योगविभागं कृत्वा नेड्वशिकृति (अष्टा. 7.2.8) इति सूत्रम् आर्धधातुकस्येड्वलादेः इत्यस्यैव सूत्रस्य प्रतिषेधकम् इति वक्ति । तस्माद् नेड्वशिकृति (अष्टा. 7.2.8) इत्यत्र वशादि कृत् आर्धधातुकः अपेक्ष्यते इति स्पष्टम् । एतत् सर्वं विचार्य काशिकावृत्तौ कः पाठो वरीयान् इति आशङ्क्यां न्यासेन दत्तः पाठो वरीयान् इति निश्चितम् अस्मिन् निबन्धे । अजोतिकर-इत्यादिकैः संशोधकैः (2016) प्रत्युदाहरणस्य लक्षणम् एकाङ्गविकलत्वम् इति उक्तम् । तल्लक्षणम् अत्र पाठनिश्चये कथं साहाय्यीभूतं तदपि प्रदर्शितम् अस्मिन् निबन्धे ।

"वैशेषिक सूत्रों के अनुसार आकाश, काल, दिक् क्या पारिभाषिक संज्ञाएँ हैं?" इत्याख्यं शोधपत्रम् आकाशकालदिशां विषये प्रशस्तपादेन प्रतिपादितं पारिभाषिकसंज्ञात्वं निराकृत्य एतेषां नैमित्तिकसंज्ञात्वं साधयति । अस्य शोधपत्रस्यानुसारं यथा पृथिवीत्वादीनि अपरसामान्यानि पृथिव्यादीनां संज्ञानां निमित्तभूतानि तथैव आकाशत्व-कालत्व-दिक्त्वरूपा अन्त्यविशेषभावा अपि आकाशकालदिशां संज्ञात्वे निमित्तभूताः सन्ति । सामान्यम्, सामान्यविशेषोऽन्त्यविशेषश्चेति त्रिविधा अपि भावा तदाश्रयस्य अस्तित्वनिमित्तभूताः, तदभिधाननिमित्तभूताश्च भवन्ति ।

"संस्कृत वाङ्मय के अनुसार पादपों में चेतना का अस्तित्व और स्वरूप" इत्याख्यं शोधपत्रं पादपेष्वपि चेतनं साधयत् संस्कृतवाङ्मयस्य प्रमाणं प्रस्तौति । शोधपत्रस्यानुसारम् आधुनिकविज्ञाने पादपेषु संज्ञानं, भावनां, संवेदनां च परीक्षितुं नैके प्रयोगाः कृताः । संस्कृतवाङ्मये पादपेषु जीवनविषयका विविधा विकीर्णाः सन्दर्भाः पादपेषु चेतनं परिपुष्णन्ति । शोधपत्रमिदमस्यां दिशि नूतनानुसन्धानसम्भावनामपि द्योतयति ।

"आचार्य यास्क की दृष्टि में इन्द्र-वृत्र युद्ध" शोधपत्रमिदं निरुक्तसमाश्रयणेन सिद्धान्तयति यद् वेदे समागत इन्द्रवृत्रयुद्धसन्दर्भः किमपि ऐतिह्यं न प्रस्तौति, अपितु प्राकृतिकीं घटनामेव निरूपयति । तदनुसारं इन्द्र इति मेघविदारिकायाः शक्तेरभिधानम्, वृत्रश्च मेघ इति ।

सम्पादकाः

विषयानुक्रमणी

1. उच्चतर समीक्षा के आलोक में अभिज्ञानशकुन्तला नाटक (अंक - ३) के मूलगामी पाठ की पुनः प्रतिष्ठा
वसन्तकुमार म. भट्ट 01
2. ज्ञानमात्र की शब्दानुवेधशून्यता
सच्चिदानन्द मिश्र 43
3. Cultural and Medicinal Evaluation of Arka (Calotropis procera) Plant in Indian Perspective
Dhananjay Vasudeo Dwivedi 68
4. Application of Saṅgati in Mahābhāṣya
Monali Das 107
5. Criteria for determining the extent of substituends and replacements for asmabhyam and yuṣmabhyam in Pāṇinian grammar
Anuja Ajotikar 125
6. रुरुदिव - रुरुदिम or रुदिवः - रुदिमः Which is a proper set of counter example on Aṣṭādhyāyī 7.2.8
Tanuja Ajotikar 138
7. वैशेषिक सूत्रों के अनुसार आकाश, काल, दिक् क्या पारिभाषिक संज्ञाएँ हैं ?
ललित कुमार त्रिपाठी 148
8. संस्कृत वाङ्मय के अनुसार पादपों में चेतना का अस्तित्व और स्वरूप
कमला देवी 158

9. आचार्य यास्क की दृष्टि में इन्द्र-वृत्र युद्ध प्रतिभा आर्या	171
10. Contributors	179



उशती
UŚATĪ

A RESEARCH JOURNAL DEVOTED TO SANSKRIT STUDIES
IN GENERAL AND ŚĀSTRIC STUDIES IN PARTICULAR

उच्चतर समीक्षा के आलोक में अभिज्ञानशकुन्तला नाटक (अंक-3) के मूलगामी पाठ की पुनः प्रतिष्ठा

वसन्तकुमार म. भट्ट

सङ्क्षेप

कविकुलगुरु कालिदास की अमर कीर्ति के आधार 'अभिज्ञानशकुन्तला' नाटक में 'शीर्षक' से 'भरतवाक्य' तक सम्पूर्ण पाठ में अनेक पाठभेद विभिन्न वाचनाओं में प्राप्त होते हैं। पाण्डुलिपि की प्रतिलिपि करने की प्रक्रिया के साथ ही इस नाटक में रंगमंच पर मंचन की प्रक्रिया में भी इसमें अनेक पाठ प्रक्षेप, पाठ संक्षेप तथा क्षेत्रीय प्रभाव का प्रवेश हुआ। इस शोध पत्र में इस नाटक के कालिदास सम्मत अनुमानित मूलपाठ का वर्तमान में उपलब्ध पाँच वाचनाओं के पाठों की उच्चतर समीक्षा के आधार पर अन्वेषण का प्रयास किया गया है। रामायण और महाभारत के समीक्षात्मक संस्करणों की भाँति सम्पूर्ण भारत वर्ष की पाण्डुलिपियों के आधार पर इस नाटक का समीक्षात्मक पाठ सम्पादन अभी तक नहीं किया जा सका है। बंगाली, देवनागरी, मैथिली, काश्मीरी और दाक्षिणात्य पाँच पाठों के आधार पर उच्चतर समीक्षा के द्वारा ही इस नाटक का मूलगामी पाठ निर्धारित किया जा सकता है। किसी भी रचना के आन्तरिक साक्ष्यों के आधार पर की गई समीक्षा उच्चतर समीक्षा की श्रेणी में आती है। विभिन्न काल में होने वाले लिपि परिवर्तन एवं मंचन के क्रम में हुए परिवर्तनों के कारण इस नाटक की विकास यात्रा का अनुमान करना दुष्कर है। इसकी विभिन्न वाचनाओं में काश्मीरी वाचना में ही सबसे कम प्रक्षेप हुए हैं। अन्य चारों वाचनाओं के पाठान्तर बहुत विसंगत तथा पूर्वापर विरोधी हैं। विभिन्न अन्तः साक्ष्यों के आधार पर शारदा लिपि में लिखित काश्मीरी पाठ अन्य लिपियों के पाठों की अपेक्षा प्राचीनतम है। उच्चतर समीक्षा से यही पाठ मौलिक सिद्ध होता है। प्राचीन काव्यशास्त्रियों ने इस नाटक के जो उद्धरण दिए हैं वो काश्मीरी पाठ के ही हैं। अतः यही पाठ प्राचीनतम हैं और इसी पाठ से इस नाटक की पाठयात्रा आरम्भ होती है। काश्मीरी पाठ के बाद मैथिली तत्पश्चात् बंगाली, इसके बाद दाक्षिणात्य पाठ तथा अन्त में देवनागरी पाठ विकसित हुआ। प्राचीनतम काश्मीरी वाचना से मैथिली एवं बंगाली पाण्डुलिपियों में पाठ संचरण हुआ जहाँ अनेक अवान्तर प्रक्षेप हुए। तत्पश्चात् रंगकर्मियों द्वारा इन वृहत् पाठों के संक्षेपीकरण की प्रवृत्ति प्रारम्भ हुई जिसके फलस्वरूप दाक्षिणात्य और देवनागरी के लघुपाठ उपलब्ध हुए।

प्रस्तुत शोध लेख में अभिज्ञानशकुन्तला के तृतीय अंक में आई हुयी घटनाक्रमों की परस्पर विसंगतियों का विश्लेषण ग्रन्थ के अन्तः साक्ष्यों के आधार पर विस्तृत रूप से करते हुए यह प्रस्तावित किया गया है कि तृतीयाङ्क के पाठ में प्रविष्ट विकृतियाँ ही बंगाली तथा मैथिली आदि वाचनाओं में संचरित होती हुई द्विगुणित-त्रिगुणित होती चली गईं जिससे इस नाटक का वृहत्तम पाठ इन वाचनाओं में प्राप्त होता है। इन परवर्ती प्रक्षेपों के कारण परस्पर विरोधी रंगसूचनाएं इस अंक में प्राप्त होती हैं। कृतिनिष्ठ अन्तःसाक्ष्यों से कविप्रणीत मूल दृश्य योजना का संकेत प्राप्त होता है। इस प्रकार इस नाटक का तृतीयांक पाठविचलन, पाठ विनाश तथा पाठ विकृति का प्रत्यक्ष उदाहरण है। इस अंक

के दृशुं के आधर पर तथर इस अंक के ढरठ की उचुतर समीकुषर के आधर पर तृतीररररर के ढरठ कर ढुनरगतल रूढ ढरठ समरलुचक वलदुवरनूं के समीकुषरुथ सढुरररर इस शुध लेख में ढुरसुतु कररर गरर है ।

(डुखुशडुडु : अडुडुऑरनशकुनुतलर, उचुतर समीकुषर, ढरठडुडु, ढरठसंकरडुडु)

डुडुडुडु

करललदरस कर अडुडुऑरनशकुनुतलर नरडक संसुकृत नरडुडु-सरहलतुडु कर सरुवशुरेष्ठ नरडक है - डुह नलरुवलद है, कलनुतु उसी नरडक के कलसी डुी वरकुडु डर शलुक कु लेकर डुदल ऐसर ढुरशु उठररर ऑर कल कुडर करललदरस ने डुही ललखर थर ? , तु नलशुवलततडर आढुके सरडुने कडु से कडु दु डुत खडे हुंगे । कररण डुही है कल इस नरडक के शीरुषक से लेकर¹, डुरतवरकडु ढरुडुनुत कर एक डुी वरकुडु ऐसर नहुं है कल ऑलसडुें ढरठडुडु की सडुसुडर न हुु । ऐसर हुुने के कररण अनेक हुं -

1. करललदरस अनेक शतरडुडुडुडुें ढुहले ढुैदर हुु ऐ, अतः उनकर सुवहसुतलेख करलढुरसुत हुु ऑुकर है । (करललदरस कर सडुडु ई.स. ढुरुव ढुरथडु शतरडुडु डर ई.स. की ढुंऑुवी शतरडुडु, डरनी गुढुतकरल हुुने की डरनुडुतर ढुरऑलन में है) ।

2. ढुररऑुीनकरल में डुदुडुणकलर नहुं हुुने से इस नरडक कर ढरठ लहलडरऑुें के दुवरर डुनरई गरई हसुतललखलत ढुरतलललढल कल ढुरतलललढल की ढुरतलललढल की ढुरडुडुडु सर हुडु तकर ढुहुँऑर है । इन ढरणुडुललढलडुडुें में उढुलडुडु हुुने वरलर ढरठ डरनवरकृत ढुरतलललढुीकरण कर ढुरलरररर हुुने से, उसडुें अनेक अशुदुवलरुडुं, ढरठसुखलन ऐवं ढरठवलऑलन हुुनर अवशुडुंडरवी है ।

3. इस नरडुडुऑुतल के सरुवशुरेष्ठ ऐवं लुकढुरलडु हुुने से उसकर रंगडुंऑु ढुर अनेक डुरर डुरडुुग डुी हुुतर रहर है । अतः रंगकरडुडुडुुें के दुवरर (अलग अलग ढुरदेश के सुतुरधररुं के दुवरर) डुी उसके ढरठ में ढुरकुष ढुवं संकुष की डुहुवलध लीलर खेली गरई है ।

सररंशतः, वरुतडरन सडुडु की ढुरकरशलत आवृतुतलडुडुें में इस नरडक कर ऑु ढरठ डुल रहर है, वहु वरसुतडु में तु दुु हऑर वरुष ढुहले ललखर गरर है । अतः इस नरडक कु ढुदुते सडुडु, डुदल हडु ऐसर डरन लें कल डुह डुदुतल ढरठ ही कवल करललदरस के हरथ से ललखर गरर डुूलढरठ थर, तु वहु केवल ऑरतुररवसुथर की डुगुधतर ही है । कहुने कर तरतुडुडु डुही है कल अडुडुऑरनशकुनुतलर नरडक कर डुूलढरठ अडुी डुी

¹ इस नरडक कर शीरुषक डुंगरली और डुैथलली ढरठुं में "अडुडुऑरनशकुनुतलडु" है । देवनरगरल और दरकुषलणरतुडु ढरठुं में "अडुडुऑरनशकुनुतलडु" है । तथर करशुडुीरल ढरठुं में "अडुडुऑरनशकुनुतलर नरडकडु" है ।

अनेक प्रक्षेप, संक्षेप एवं विकृतियों में ग्रस्त है, तिरोहित है। इन पाठभेदों में से मूलगामी पाठ का उद्धार कैसे किया जाय? - वह बहुत बड़ी चुनौती है। प्रस्तुत शोध आलेख में इस नाटक के तृतीयांक का मूलगामी पाठ क्या रहा होगा?, इस अंक की दृश्यावली कवि कालिदास ने किस रूप में संकल्पित की होगी? - उसका निर्णय करने के लिए आज उपलब्ध हो रही इस नाटक की पाँचों वाचनाओं के पाठों की उच्चतर समीक्षा की जायेगी एवं आनुमानित मूलगामी पाठ की पुनः प्रतिष्ठा करने का प्रयास किया जायेगा।

[1]

सर विलियम जोन्स ने ई.स. 1789 में इस नाटक के बंगाली पाठ का अंग्रेजी में अनुवाद किया। तब से लेकर पूरे संसार में कवि कालिदास की महत्ता सुप्रसारित हुई है और उसके साथ साथ भारतीय विद्याओं के प्रति विद्वज्जगत् का ध्यान आकृष्ट हुआ है। सर विलियम जोन्स के अनुवाद को प्रकाशित हुए दो सौ पच्चीस वर्षों का सुदीर्घ काल व्यतीत हो चुका है। तथापि इस नाटक के सर्वसम्मत पाठ का निर्धारण नहीं हो सका है। इस का मतलब यह भी नहीं है कि इस दिशा में कुछ कार्य ही नहीं हुआ है। सब से पहले ओटो बोथल्लिक ने ई.स. 1842 में इस नाटक की देवनागरी वाचना का पाठ सम्पादित करके प्रकाशित किया। जिसमें इस नाटक का लघुपाठ प्रकाशित हुआ था। तत्पश्चात् जर्मन विद्वान् डॉ. रिचर्ड पिशेल ने ई.स. 1877 में इस नाटक की बंगाली वाचना का सर्वप्रथम समीक्षित पाठ सम्पादित किया, जो हार्वर्ड युनिवर्सिटी प्रेस से प्रकाशित हुआ है। (इसकी द्वितीयावृत्ति 1922 में प्रकाशित हुई है।) तत्पश्चात् देवनागरी वाचना का फिर से समीक्षित पाठ सम्पादन अन्य दो विद्वानों ने भी किया है। जैसे कि, मोनियर विलियम्स (1855 ई.स. द्वितीय संस्करण) एवं श्री पी. एन. पाटणकर (1898 ई.स. एवं 1905 ई.स.) ने भी अधिक पाण्डुलिपियों का विनियोग करके इस नाटक के पाठ का सम्पादन किया है। काश्मीरी वाचना का पाठ डॉ. एस. के. बेलवेलकर जी ने जो सम्पादित किया था, उसको समीक्षित पाठसम्पादन नहीं कहा जा सकता है। क्योंकि उसमें एक भी पाठभेदादि का निर्देश पादटिप्पणी में नहीं किया गया है। वार्धक्य के कारण श्रीबेलवेलकर जी इसकी प्रस्तावना भी नहीं लिख सके थे। अतः कौन कौन सी शारदा पाण्डुलिपियों का उन्होंने विनियोग किया था? वह सब अज्ञात है। एवञ्च, उनके द्वारा सम्पादित किये गये पाठ में अन्य बंगाली तथा देवनागरी वाचनाओं के पाठान्तरों का भी स्वीकृति दिखती है। अतः उसको हम सही अर्थ में शारदा-पाठ (यानी काश्मीरी वाचना का पाठ) नहीं मान सकते हैं। इसका प्रकाशन प्रो. डॉ. वी. राघवन् ने साहित्य अकादेमी, नई दिल्ली की ओर

से ई.स.1965 में किया था। मैथिली वाचना का समीक्षित पाठ सम्पादन प्रो. श्री रमानाथ झा ने किया है, जिसका प्रकाशन मिथिला विद्यापीठ, दरभंगा से ई.स. 1957 में हुआ था। मैंने ई.स. 2015 में पाँच शारदा पाण्डुलिपियों के आधार पर इस वाचना का समीक्षित पाठ सम्पादित किया था, जो राष्ट्रिय संस्कृत संस्थान, दिल्ली के द्वारा ई.स. 2018 में प्रकाशित हुआ है। पाँचवीं दाक्षिणात्य वाचना का समीक्षित पाठसम्पादन अभी तक हुआ नहीं है। (पन्द्रहवीं शती के काटयवेमभूप की टीका के साथ दाक्षिणात्य पाठ प्रकाशित हुआ है, उसी को हम दाक्षिणात्य वाचना का पाठ मान सकते हैं।) इस तरह से, इस नाटक की पाँच वाचनाओं के बहुविध पाठ हमारे सामने आ गये हैं।

लेकिन, इन बंगाली, देवनागरी, काश्मीरी, मैथिली एवं दाक्षिणात्य पाठों को वस्तुतः प्रादेशिक पाठ ही कहना उचित है, "वाचनाओं के पाठ" नहीं, क्योंकि उपर्युक्त सम्पादकों ने केवल किसी प्रदेश-विशेष या किसी लिपि-विशेष की पाँच-दश पाण्डुलिपियाँ ही एकत्र करके, इनकी समीक्षित आवृत्तियाँ बनाई हैं। मतलब कि अद्यावधि एक भी पाठसम्पादक ने सारे भारत वर्ष के विभिन्न प्रदेशों की अलग अलग लिपियों में लिखी गई शताधिक पाण्डुलिपियाँ एकत्र करके, इस नाटक का सर्वग्राही समीक्षित पाठ सम्पादित नहीं किया है। जिस तरह से महाभारत एवं रामायण की समीक्षित आवृत्तियाँ बनाने के लिए, उनके सम्पादकों ने सभी लिपियों में लिखी गई शताधिक पाण्डुलिपियाँ लेकर सर्वग्राही पाठ प्रदान करने का प्रयास किया गया था, इस प्रकार का प्रस्तुत नाटक के लिए कोई प्रयास हुआ ही नहीं है। यदि ऐसा कुछ हुआ होता तो -

- (क) इस नाटक का पाठ कितने प्रवाहों में, कितनी शाखाओं (वाचनाओं) में विभक्त हो रहा है? वह सोचा गया होता। एवं
- (ख) प्राचीन से प्राचीनतर वाचना कौन सी है, या कौन सी वाचना का पाठ किस दृष्टिकोण से अधिक श्रद्धेय है?, अथवा
- (ग) किस कालानुक्रम में इन पाँच वाचनाओं का प्रादुर्भाव हुआ होगा?

इत्यादि विचारणा सामने आई होती। किन्तु दुर्भाग्यवशात् ऐसा कुछ शोधकार्य नहीं हुआ था। हाँ, इतना जरूर हुआ है कि बंगाली वाचना का बृहत्पाठ प्रकाशित होने के बाद, देवनागरी वाचना का लघुपाठ प्रकाशित होते ही - उन दोनों में से कौन मौलिक हो सकता है? उसी गलत दिशा में विद्वानों ने सोचना शुरू किया है। जिसके परिणाम स्वरूप दो पक्ष खड़े हुए हैं - (1) इस नाटक का बृहत्पाठ मौलिक है, अथवा (2) इस नाटक का लघुपाठ मौलिक है।

परन्तु किसी विद्वान् ने इन पाँचों तथाकथित वाचनाओं के पाठ का व्यापक रूप से तुलनात्मक विश्लेषण भी नहीं किया। प्रत्युत प्रायः सभी विद्वानों को "यही पाठ मौलिक है, वह पाठ नहीं" इत्यादि शब्दों से, अपने स्वाभीष्ट पाठ को मौलिक पाठ घोषित करने की जल्दी है। किन्तु बिना किसी तुलनात्मक अध्ययन से, अर्थात् केवल अमुक प्रदेशविशेष की पाण्डुलिपियाँ लेकर तैयार की गई इन वाचनाओं के पाठों में "कवि-प्रणीत पाठ की शुद्ध धारा नहीं संचरित हुई है, बल्कि उन सब में तो रंगकर्मियों के द्वारा मंचन के लिए तैयार की गई रंगावृत्तियों के पाठ प्रवाहित हुए हैं"- ऐसा भी किसी पाठसम्पादक ने खुल कर सोचा नहीं है। दूसरे शब्दों में कहा जाय तो, भिन्न भिन्न प्रदेशों की (अल्पसंख्यक) पाण्डुलिपियों के आधार पर बंगाली, मैथिली इत्यादि प्रादेशिक पाठ सम्पादित करते समय विद्वान् सम्पादकों को यह प्रकट रूप से ध्यान में ही नहीं आया कि ये पाठ रंगकर्मियों के द्वारा ही मंचन के लिए तैयार किये गये पाठ हैं। मैथिली पाठ की प्रस्तावना में तो इसका प्रकट निर्देश भी मिलता है। जैसे कि, "सूत्रधारः - आर्ये, रसभावविशेषदीक्षागुरोः श्रीविक्रमादित्यस्य साहसाङ्कस्य अभिरूपभूयिष्ठा परिषत्। अस्यां च श्रीकालिदासग्रथितवस्तुना अभिज्ञानशकुन्तल-नाम्ना नाटकेनोपस्थातव्यम् अस्माभिः।² यहाँ उल्लिखित साहसांक नाम का राजा चन्द्रगुप्त-2 चौथी शताब्दी का है, जो पराक्रमांक समुद्रगुप्त का पुत्र है और जिसने विक्रमादित्य का विरुद्ध धारण किया था। उसकी राजसभा में मैथिली पाठानुसारी इस नाटक का मंचन हुआ था³। अस्तु। (प्रायः सम्पादकों ने उनके द्वारा प्राप्त की गई पाण्डुलिपियों के सहारे जो पाठ निर्धारित किये हैं, उन्हीं को "कवि-प्रणीत मूल पाठ" या "सर्वाधिक श्रद्धेय पाठ" घोषित करने का उपक्रम रखा है।) ऐसा होने का कारण यही प्रतीत होता है कि उन सम्पादकों ने अन्यान्य वाचनाओं के पाठों के साथ अपनी प्रादेशिक पाठपरम्परा का कभी विस्तृत तुलनात्मक विश्लेषण ही नहीं किया था। एवमेव, "उपलब्ध हो रहे पाठभेदों का सम्बन्ध नाटक के काव्यसौन्दर्य में परिवर्तन लाने के साथ है?, या फिर मंचन के वैशिष्ट्य के साथ है?" ऐसा तारतम्य भी सोचा नहीं था। (इस दिशा में कोई सोचना शुरू करेगा तो मालूम होगा कि इन पाठभेदों का सम्बन्ध काव्यसौन्दर्य में परिवर्तन लाने के साथ कम है, और मंचनलक्ष्यी वैशिष्ट्य लाने के साथ ज्यादा है। लेकिन इस नाटक के पाठभेदों का ऐसा विवेचन भी अभी तक नहीं किया गया है।)

संस्कृत विद्या-जगत् की यह परिपाटी है कि- "स्थितस्य गतिश्चिन्तनीया"।

² अभिज्ञानशकुन्तलम् (मैथिल-पाठानुगम्), शंकर-नरहरिकृताभ्यां टीकाभ्यां समलंकृतम्। संपा. रमानाथ झा, मिथिला विद्यापीठ, दरभङ्गा, 1957

³ विक्रम (अंक- 37), उज्जयिनी, 2017

तो, सर विलियम जोन्स के द्वारा किये गये अंग्रेजी अनुवाद के बाद, विभिन्न लिपियों में लिखी गई इस नाटक की पाण्डुलिपियों में संचरित हुए बंगाली, देवनागरी, काश्मीरी, मैथिली तथा दाक्षिणात्य जैसे पाँच पाठों का सम्पादन विद्वानों के द्वारा किया गया है। (इनमें से केवल दाक्षिणात्य पाठ की समीक्षितवृत्ति अभी तक नहीं निकली है।) इतना हो जाने के बाद, अब (क) हम उन पाँचों वाचनाओं के पाठभेदों का मंचनलक्ष्यी अध्ययन कर सकते हैं⁴। एवं (ख) उन पाँचों वाचनाओं के समीक्षित पाठों की "उच्चतर समीक्षा" भी कर सकते हैं। ऐसी उच्चतर समीक्षा करने से ही इस नाटक के मूलगामी पाठ का अनुसन्धान हो सकता है।

[2]

प्रतिलिपिकरण के द्वारा बनाई गई पाण्डुलिपियों के माध्यम से जिन ग्रन्थों का पाठ हम तक पहुँचा है, उन ग्रन्थों में अशुद्धियाँ एवं पाठभेदों का कीचड़ लबा लबा भरा रहता है। अतः उन पाण्डुलिपियों में प्राप्त हो रहे पाठ को यथावत् रूप में प्रकाशित नहीं किया जा सकता है। अशुद्धियाँ एवं पाठभेदों में फँसे उन ग्रन्थों के पाठ को "श्रद्धेय/समाश्रयणीय पाठ" के रूप में व्यवस्थापित करने की एक प्रविधि है, जिसको पाठालोचना कहते हैं। ऐसी पाठालोचना (Textual Criticism) दो भागों में विभक्त होती है -

(क) निम्न स्तरीय समीक्षा (Lower Criticism)

(ख) उच्चतर समीक्षा (Higher Criticism)

इन प्रक्रियाओं के बारे में आवश्यक स्पष्टीकरण करना प्रासंगिक होगा - जैसा कि उपरि भाग में कहा है वैसे किसी भी प्राचीन काल की कृति की एकाधिक पाण्डुलिपियों का परीक्षण करने से तुरंत मालूम होता है कि उन सब में एकसमान, अखण्ड एवं आद्यन्त शुद्ध पाठ मिलता नहीं है। अतः पाण्डुलिपियों में प्राप्त हो रहे विकृत पाठ में से कवि या शास्त्रकार को अभीष्ट हो ऐसे सही शुद्ध श्रद्धेय पाठ का निर्धारण करने के लिए उपर्युक्त द्विविध पाठालोचना करना अनिवार्य है। इस द्विविध पाठालोचना के कुल मिला कर चार सोपान हैं - (1) अनुसन्धान (Heuristics)⁵,

⁴ "अभिज्ञानशकुन्तला नाटकस्य पञ्च-रङ्गावृत्तयः" इस शीर्षक से मैंने एक ग्रन्थ तैयार किया है। इसमें पाँचों वाचनाओं के पाठ दिये गये हैं, तथा उनकी पादटिप्पणियों में पाठभेदों के पीछे कार्यरत मंचनलक्ष्यी आशय संस्कृत में स्पष्ट किये गए हैं। इसकी विस्तृत प्रस्तावना में इन सब का तुलनात्मक अध्ययन करके इनमें कैसे रंगावृत्तित्व घटित होता है वह विशद किया है। अन्त में, अनेक परिशिष्टों के साथ एक आनुमानिक पुनर्गठित पाठ भी दिया गया है। यह ग्रन्थ रा.सं.संस्थान, दिल्ली में प्रकाशनाधीन है।

⁵ जिसमें पाण्डुलिपियों एवं सहायक सामग्री का एकत्रीकरण, तथा उनमें उपलब्ध होनेवाली सभी अशुद्धियाँ एवं पाठान्तरों का संतुलन-पत्रिकाओं में निरूपण करना है।

(2) संशोधन (Recension)⁶, (3) पाठ-सुधारणा (Emendation)⁷। इन पहले तीन सोपानों में समाविष्ट होनेवाली प्रविधि को प्राथमिक या निम्न स्तरीय (Lower Criticism) पाठालोचना कही जाती है। इसमें, उपलब्ध पाण्डुलिपियों में संचरित हुए असमान पाठों में से प्राचीन से प्राचीनतर, और प्राचीनतर से प्राचीनतम पाठ की खोज करने का लक्ष्य होता है। यहाँ एकाधिक पाण्डुलिपियों के पाठों का पौर्वापर्य (पाठ-परिवर्तन की आनुक्रमिकता) निश्चित करके, प्राचीनतम पाठ के आधार पर "मूल-आदर्श-प्रति" (Archetype यानी प्रथम प्रतिलिपि का) पाठ क्या रहा होगा? उसका अंदाजा लगाया जायेगा। तथा, पाण्डुलिपियों के वंशवृक्ष द्वारा पहचानी गई अनेक वाचनाओं में से जो सर्वाधिक श्रेष्ठ वाचना सिद्ध होगी, उसीके पाठ का "समीक्षित पाठ" के रूप में प्रकाशन किया जायेगा।

निम्न स्तरीय पाठालोचना से जो समीक्षित पाठ हस्तगत किया जाता है वह केवल पाण्डुलिपियों के दस्तावेजीय प्रमाण पर निर्भर होता है। परन्तु उस समीक्षित पाठ के रूप में सम्पादित किये गये पाठ की जब चतुर्थ सोपान पर पुनः पाठालोचना शुरू की जाती है, तब उसे (4) उच्चतर समीक्षा (Higher Criticism) कहते हैं। यहाँ सब से पहले यही ज्ञातव्य है कि उच्चतर समीक्षा का लक्षण क्या है? तो पाण्डुलिपियों के दस्तावेजीय प्रमाणों से बाहर निकल कर, जब -

- (क) बहिरंग प्रमाणों का सहारा लेकर परम्परागत/समीक्षित पाठ की सच्चाई पुनरपि परखी जाती है, दृढ़ीभूत की जाती है तो उसे उच्चतर समीक्षा कहते हैं।
- (ख) कृतिनिष्ठ आन्तरिक सम्भावना क्या हो सकती है? उस पर विचार किया जाता है, तब वह उच्चतर समीक्षा के दायरे में आता है।
- (ग) कृति के रचयिता की शैलीगत विशेषता को भी एक प्रमाण के रूप में उपयोग में लेकर, जब अमुक पाठ्यांश के मौलिक होने, न होने का निर्णय लिया जाता है, तो वह भी उच्चतर समीक्षा कही जाती है।
- (घ) तदुपरान्त, कुछ भौगोलिक या ऐतिहासिक तथ्यों के आधार पर, या प्रकरण-संगति के तर्क से परम्परागत/समीक्षित पाठ की प्रामाणिकता सुनिश्चित की जाती है, तब उसे उच्चतर समीक्षा कहा जाता है।

⁶ जिसमें प्राप्त की गई पाण्डुलिपियों का आनुवंशिक सम्बन्ध ढूँढने के लिए उनका वंशवृक्ष सोचा जाता है, जिससे वाचना-निर्धारण एवं लुप्त मूलादर्श-प्रति के पाठ का अनुमान लगाया जा सकता है।

⁷ पाण्डुलिपियों में प्रविष्ट हुए सभी अशुद्ध/व्याकरण-विरुद्ध/असम्बद्ध पाठान्तरों में से एक भी पाठान्तर जब पूर्वपर सन्दर्भ में सुसंगत प्रतीत नहीं होता है, तब अगतिकतया पाठ-सुधारणा की जाती है।

पाण्डुलिपियों में संचरित हुए परम्परागत पाठ में से, निम्न स्तरीय पाठालोचना के द्वारा सम्पादित किये गये "समीक्षित पाठ" की जब उपर्युक्त चार बिन्दु से उच्चतर समीक्षा की जाती है, तो उनसे -

1. एककर्तृत्ववाली कृति के अमुक पाठ्यांश का भिन्नकर्तृत्व निश्चित किया जा सकता है। एवं मूल ग्रन्थकार के अभिमत पाठ का निर्धारण किया जाता है। (जिसके फलस्वरूप परम्परागत पाठ में हुए प्रक्षेप एवं संक्षेपादि का निश्चय हो सकता है।)
2. संशयग्रस्त पाठ्यांश के प्रणयन का कालखण्ड एवं स्थल भी निश्चित हो सकते हैं।
3. समीक्ष्यमाण कृति का पुरोगामी स्रोत कौन रहा होगा? वह निश्चित हो सकता है।

यहाँ अभिज्ञानशकुन्तला की उच्चतर समीक्षा का उपक्रम शुरू करने से पहले, फिर से याद दिलाना आवश्यक है कि इस नाटक की विभिन्न लिपियों में लिखी गई सभी प्रदेशों की प्रतिनिधिभूत पाण्डुलिपियाँ ले कर, समीक्षित पाठसम्पादन करने का कोई सर्वतोग्राही प्रयास अभी तक हुआ ही नहीं है। हमारे पास तो केवल प्रादेशिक लिपियों की पाण्डुलिपियों के आधार पर प्रकाशित की गई अलग अलग बंगाली, देवनागरी, काश्मीरी-आदि पाँच प्रदेश की समीक्षितावृत्तियाँ ही उपलब्ध हैं। एवमेव, अद्यावधि अभिज्ञानशकुन्तला के पाठ की निम्न स्तरीय पाठालोचना करके जो समीक्षितावृत्तियाँ बनती रही हैं, उनमें डॉ. एस. के. बेलवालकर एवं डॉ. दिलीपकुमार काञ्जीलाल जैसे एक-दो अपवाद को छोड़ कर, प्रायः सभी पाठसम्पादक उच्चतर समीक्षा तक पहुँचे भी नहीं हैं। तथा उन दोनों के ऐसे प्रयास भी आंशिक रूप से ही किये गये हैं। अतः सब से पहले, इस नाटक की पाँचों वाचनाओं के पाठान्तरों का तुलनात्मक अध्ययन करके, उनका पौर्वापर्य निश्चित करना चाहिए। ऐसा निर्णय होने के बाद ही उच्चतर समीक्षा फलदायिनी हो सकती है। शब्दान्तर से कहें तो, किसी एक ही प्रदेश की समीक्षित आवृत्ति लेकर, उसकी उच्चतर समीक्षा करना फलदायी नहीं हो सकता है।

[3]

जब पाठ-सम्पादक प्राचीन या मध्यकाल की कृति की समीक्षितावृत्ति तैयार करता है, तो सब से पहले उसको एकत्र की गई पाण्डुलिपियों का "वंशवृक्ष" निश्चित करना पड़ता है। इस प्रक्रिया में आज उपलब्ध हो रही प्रत्येक पाण्डुलिपि की पूर्वज

प्रति के पाठ का अनुमान करना पड़ता है। ऐसा अनुमान किये बिना कोई भी पाठ-सम्पादक उस प्राचीन कृति के कालग्रस्त हुए "मूलादर्श प्रति" (प्रथम प्रतिलिपि = Archetype) के पाठ को हाँसिल नहीं कर सकता है। निम्नस्तरीय पाठालोचना की यह एक अनिवार्य प्रक्रिया है⁸। इस तरह की प्राथमिक पाठालोचना से डॉ. रिचार्ड पिशेल आदि सभी पाठसम्पादकों ने इस नाटक की अलग अलग समीक्षित आवृत्तियाँ प्रकाशित की हैं। अतः द्वितीय सोपान पर हमें इस नाटक की पाठयात्रा ढूँढने का अवसर प्राप्त होता है। इस "पाठयात्रा" शब्द का अभीष्टार्थ ऐसा है कि "इन पञ्चविध प्रादेशिक पाठों का आविष्कार किस क्रम में हुआ है?"- (अर्थात् इन पाँच में से जो प्राचीनतम सिद्ध होनेवाला काश्मीरी पाठ है, वह घुमता-फिरता किस क्रम में भारत के अन्यान्य प्रदेशों में पहुँचा है?) उसको जानना। दूसरे शब्दों में कहें तो, इस नाटक के पाठविचलन की आनुक्रमिकता को "पाठयात्रा" कहते हैं⁹। इस तरह की पाठयात्रा के चित्र को वाचनाओं का "वंशवृक्ष" कहा जायेगा। किन्तु पाण्डुलिपियों के पूर्वोक्त वंशवृक्ष से यह भिन्न प्रकार का वंशवृक्ष होगा। क्योंकि यहाँ पूर्वज प्रतियों का अनुमान नहीं करना है, परन्तु वंशज वाचनाओं का अनुक्रम ढूँढना है। मेरी दृष्टि से, यहाँ से उच्चतर समीक्षा का आंशिक प्रारम्भ हो जाता है। जो आगे चल कर परम्परागत पाठों में से मूल ग्रन्थकार के अभीष्ट पाठ को पुनर्ग्रथित करने का मार्ग प्रशस्त करेगा। पाठालोचना का यही चरम एवं परम अभिलषित लक्ष्य होता है।

किन्तु इस नाटक के पाठसंक्रमण का कोई प्रामाणिक इतिहास तो उपलब्ध नहीं है। ऐसी स्थिति में इसकी पाठयात्रा (वाचनाओं के आविष्कार का क्रम) ढूँढना सम्भव नहीं लगता है। कालिदास ने अपने नाटक को ब्राह्मी लिपि में लिखा था, जो ईसा पूर्व प्रथम या द्वितीय शताब्दी में प्रचलित थी। यह लिपि भी कालक्रम से निरन्तर बदलती रही है। इसके साथ साथ इस नाटक का मंचन भी बार बार होता रहा है। अतः प्रत्येक काल में होनेवाले लिपि-परिवर्तन के कारण एवं मंचन के प्रत्येक मौके पर सूत्रधारों के द्वारा इस नाटक के पाठ में परिवर्तन आना स्वाभाविक ही था। जिसके कारण इस नाटक की पाठ-परिवर्तन यात्रा का अनुमान लगाना सरल नहीं लगता है। किन्तु इस सन्दर्भ में हम जो सम्भावित हो ऐसी कोई परिकल्पना (hypothesis) सोच सकते हैं। जैसे कि, (क) भारत के विभिन्न प्रदेशों में ये पाँचों वाचनाएँ स्वतन्त्र रूप से एवं युगपत् आकारित हुई होंगी। अथवा

⁸ यदि किसी ग्रन्थ की एक ही पाण्डुलिपि प्राप्त होती है, तब उसका वंशवृक्ष बनाने का प्रश्न ही नहीं उठता है।

⁹ "अभिज्ञानशाकुन्तल के पाठविचलन की आनुक्रमिकता" इस शीर्षक से नाट्यम् (अंक:- 76), सं. श्री राधावल्लभ त्रिपाठी, सागर, 2014, (पृ. 26 से 54) में प्रकाशित मेरा शोध-आलेख।

(ख) दो हजार वर्षों के कालावधि में, किसी एक वाचना में से दूसरी वाचना, एवं दूसरी से तीसरी वाचना - इस तरह से क्रमिकतया पैदा हुई होगी। इन पाँचों वाचनाओं के पाठों में से काश्मीरी वाचना ही ऐसी है कि जिसमें सब से कम मात्रा में प्रक्षेप हुए हैं, ऐसा मेरे द्वारा किये गये तुलनात्मक अध्ययन से मालूम हुआ है। तथा अन्य चार वाचनाओं में एक सर्वसाधारण संघर्ष का तत्त्व रखा गया है, जो काश्मीरी वाचना के पाठ में नहीं है। अतः इनमें से कौन सी वाचना का पाठ प्राचीनतम है? वह ढूँढना चाहिए। ब्राह्मी लिपि में से आकारित हुई अनेक लिपियों में काश्मीर प्रदेश की शारदा लिपि ही प्राचीनतम है। (इस लिपि का प्रारम्भिक रूप ई.स. 1000 में उत्कीर्ण किये गये कांगड़ा जिले के कीरग्राम के वैजनाथ शिवमन्दिर (चंबा राज्य) के एक शिलालेख में देखा जाता है¹⁰। बंगाली, मैथिली, देवनागरी, ग्रन्थ, तेलुगु, नन्दीनागरी आदि लिपियों की अपेक्षा से काश्मीर की शारदा लिपि ही प्राचीनतम है।) अतः मैंने पहले काश्मीरी वाचना के पाठभेदों का परीक्षण शुरू किया। इससे मालूम हुआ कि काश्मीरी वाचना के पाठान्तरों में ही सब से अधिक आन्तरिक सम्भावना निहित है एवं एक तुच्छ कोटि का संघर्ष भी उसमें नहीं है, जो अन्यत्र उपलब्ध हो रहा है। तथा, इस काश्मीरी वाचना के विरोध में जो अन्य चार वाचनाएँ हैं उनमें प्राप्त होनेवाले पाठान्तर बहुत विसंगत तथा पूर्वापर में विरोध भी पैदा करनेवाले हैं। उदाहरणतया -

(क) कालिदास ने चतुर्थांक में शकुन्तला की विदाई का प्रसंग निरूपित किया है। काश्मीरी वाचना के अनुसार शकुन्तला पिता कण्व मुनि को कहती है कि - **"कथं दाणिं तादेण विरहिदा करिसार्थपरिभ्रष्टा करेणुका विअ पाणा धारइस्सं।"** अर्थात् हाथियों के यूथ से बिछड़ी हुई नन्ही करेणुका जैसी मैं पिता जी से विरहित हो कर वहाँ (हस्तिनापुर के राजमहल में) कैसे प्राणों को धारण कर पाऊँगी? इस संवाद से विपरीत अन्य चार वाचनाओं में जो पाठभेद मिलता है, वह इस तरह का है - **"कथं तादस्स अंकादो परिभ्रष्टा मलयपव्वदूमूलिदा विअ चन्दनलदा देसान्तरे जीविदं धारइस्सं।"** अर्थात् मलय पर्वत से उन्मूलित की गई चन्दनलता जैसी मैं पिता जी की गोद से बिछड़ी हुई देशान्तर में कैसे जीवन को धारण कर पाऊँगी? इन दोनों पाठभेदों में जो उपमाएँ प्राप्त हो रही हैं, वे ध्यानास्पद हैं। काश्मीर की वाचना के अनुसार, ससुराल जा रही शकुन्तला को करिसार्थ से बिछुड़ गई करेणुका का उपमान दिया गया है। किन्तु मैथिली एवं अन्य तीनों वाचनाओं में, शकुन्तला के लिए मलयपर्वत से उन्मूलित की गई चन्दनलता का उपमान दिया गया है। यहाँ प्रश्न उठ सकता है कि इन दोनों

¹⁰ भारतीय प्राचीन लिपिमाला, लेखक - पंडित गौरीशंकर ओझा, 1951, 1959, (पृ.73-76)

उपमानों में से किसको कालिदास ने स्वयं अपने हाथ से लिखा होगा? यहाँ पर निम्न स्तरीय पाठालोचना के नियमों के अनुसार तो जिस पाठान्तर को सर्वाधिक पाण्डुलिपियों/वाचनाओं का समर्थन मिलता हो, उसे ही मान्य पाठ के रूप में ग्रहण करना चाहिए। (अथवा जिस पाठान्तर को प्राचीनतम पाण्डुलिपि/वाचना का समर्थन हो उसे ही मान्य पाठ के रूप में ग्रहण करना चाहिए।) तदनुसार यहाँ शकुन्तला के लिए प्रयुक्त "चन्दनलता" के उपमानवाला पाठ लेना चाहिए, क्योंकि उस पाठ को चार वाचनाओं का समर्थन मिल रहा है। किन्तु उच्चतर समीक्षा का पहला नियम आपको कहता है कि पाण्डुलिपियों/वाचनाओं की संख्या के साक्ष्य से बाहर निकल कर सोचो। एवं प्राचीनतम पाण्डुलिपि/प्राचीनतम वाचना के साक्ष्य की ओर भी ध्यान दिये बिना, कुछ अन्य हकीकतों की ओर ध्यान दीजिए। जैसे कि, प्रकृत में देखा जाय तो कण्व मुनि का आश्रम हिमालय की उपत्यका में बसा हुआ था, (मलयपर्वत की कन्दराओं में नहीं बसा था)। वहाँ हिमालय की वनराजियों में कहीं पर चन्दनलता होती ही नहीं है। (तथा चन्दन के वृक्ष होते हैं, लताएँ नहीं, यह दूसरा ध्यातव्य बिन्दु है।) अतः शकुन्तला ने जब हिमालय के वनों में चन्दनलता देखी ही नहीं होगी, तो वह अपने लिए चन्दनलता का उपमान कैसे प्रयुक्त करेगी? प्रत्युत हिमालय की कन्दराओं में शकुन्तला ने हाथियों के यूथ ही घुमते फिरते देखे हैं। (प्रथमांक के अन्त भाग में, कण्वाश्रम में स्यन्दनालोक-भीत हाथी का निर्देश भी मिलता है।) अतः कण्वाश्रम के भौगोलिक स्थान को ध्यान में लेते हुए काश्मीरी वाचना का पाठ ही मूलगामी प्रतीत होता है। दूसरा तर्क यह भी श्रवणीय है कि शकुन्तला यदि अपने लिए चन्दनलता का उपमान प्रयुक्त करेगी तो उसके द्वारा वह अपनी नजाकत की ओर ध्यान आकृष्ट कर रही है, जो अप्राकरणिक है। किन्तु ससुराल जा रही कन्या यदि अपने को करिसार्थ से बिछड़ी करेणुका कहे तो उसमें उसके अनिश्चित भावी का ध्वनन होता है तथा उसकी निःसहायता व्यंजित होती है। जो उपमान प्राकरणिक है। अतः काश्मीरी पाठ को आन्तरिक सम्भावनायुक्त कहा जायेगा।

(ख) मैथिली, बंगाली, देवनागरी एवं दाक्षिणात्य वाचनाओं के षष्ठांक में रानी वसुमती की ओर से खड़े हो रहे एक संघर्ष का संकेत मिलता है। जिसमें, राजा ने चित्रफलक पर शकुन्तला का चित्र आकारित किया था, और उसकी परिपूर्ति करने के लिए उन्होंने अपनी एक परिचारिका को कुछ सामग्री लाने के लिए भेजा था। कुछ समय के बाद वह परिचारिका मेधाविनी/चतुरिका दुष्यन्त के पास आ कर निवेदन करती है कि वह जब वर्तिका-करण्डक लेकर वापस आ रही थी, तब रास्ते में ही रानी वसुमती ने उसके हाथ में से उस वर्तिका-करण्डक को छीन लिया है। ईर्ष्याग्रस्त हुई रानी कुछ स्पर्धात्मक भाव से स्वयं ही उस वर्तिका-

करण्डक को राजा के पास पहुँचाना चाहती है। इसको सुनते ही राजा थोड़ा सा भय महसूस करता है और विदूषक को बिनती करता है कि इस शकुन्तला के चित्र को दुर्गम स्थान में छिपा दो। विदूषक भी कहता है कि राजन्, आप जब इस अन्तःपुर के कालकूट से मुक्त हो जाये तब मेघाछन्न-प्रासाद से मुझे वापस बुला लेना। अब, यही प्रसंग काश्मीरी वाचना में पढ़ते हैं तो मालूम होता है कि उस पाठ में पूर्वपरिणीता रानी की ओर से ऐसा कोई संघर्ष पैदा ही नहीं होता है ! (एवं इस पाठ के अनुसार रानी का नाम वसुमती नहीं है, यहाँ तो उसका नाम कुलप्रभा है।) इस काश्मीरी पाठ में तो केवल दो परिचारिकाओं के बीच में संघर्ष होने का कथन है। रानी की दासी पिंगलिका ने राजा की परिचारिका मेधाविनी/चतुरिका के हाथ में से वर्तिका-करण्डक छीन लिया है। तथा विदूषक ने पिंगलिका को अन्तःपुर की व्याघ्री कहा है, रानी के लिए कालकूट जैसा कोई शब्द नहीं कहा है। इस तरह के पाठभेद का सूक्ष्मेक्षिका से चिन्तन किया जायेगा तो मालूम होगा कि यह एक अत्यन्त महत्त्वपूर्ण पाठभेद है। पुनरुक्ति के साथ कहना ज़रूरी है कि यहाँ पर भी कितनी वाचनाओं का समर्थन किस पाठभेद को मिल रहा है? ऐसे संख्याबल को आधार बना कर मान्य पाठ का निर्णय नहीं करना है। एवमेव, कौन सी प्राचीनतम वाचना या प्राचीनतम पाण्डुलिपि का समर्थन किस पाठभेद को मिलता है? वह भी नहीं देखना है। क्योंकि यह निम्न स्तरीय पाठालोचना का कार्यक्षेत्र ही नहीं है। यह तो वाचनाओं के परस्पर विरोधी पाठभेदों का विषय है। अतः वाचनाओं की संख्या और समय के मानदण्ड से बाहर निकल कर उच्चतर समीक्षा करनी चाहिए। जिसके लिए कुछ अन्य तर्क को आधार बना कर, मान्य पाठ का निर्णय किया जायेगा -

इस नाटक की प्रस्तावना में सूत्रधार के द्वारा कहा गया है कि - **"कालिदासग्रथितवस्तुना नवेन नाटकेनोपस्थातव्यम्।"** तथा नटी ने भी **"अपूर्वम् नाटकं प्रयोगेऽधिक्रियताम्।"** कहा है। यहाँ इस नाटक के लिए "नवीन" तथा "अपूर्व" जैसे दो विशेषण रखे गये हैं। इन विशेषणों से कवि ने सूचित किया है कि उन्होंने परम्परागत संघर्ष को छोड़ कर, इस अभिज्ञानशकुन्तला नाटक में कुछ नवीन एवं अपूर्व स्वरूप का संघर्ष प्रस्तुत करने का संकल्प किया है। मालविकाग्निमित्र एवं विक्रमोर्वशीय में जैसे पूर्वपरिणीता रानियों की ओर से राजा के प्रेमप्रसंग में बार बार बाधाएँ डाली जाती हैं, अन्तराय खड़े किये जाते हैं, वैसे अभिज्ञानशकुन्तला में होने वाला नहीं है। इस नाटक में तो दुर्वासा के शाप का निरूपण होनेवाला है, जिसके परिणामस्वरूप नायक-नायिका के मिलन में कुछ समय के लिए अन्तराय पैदा होगा। अर्थात् इस नाटक के लिए प्रयुक्त पूर्वोक्त दो विशेषणों का गर्भितार्थ ध्यान में लेकर सोचेंगे तो स्पष्ट हो जायेगा कि इस

नाटक में पूर्वपरिणीता रानियों का संघर्ष कहीं पर भी नहीं दिखाया जायेगा। परन्तु मैथिली-आदि चारों वाचनाओं में वसुमती को अन्तःपुर की व्याघ्री, अन्तःपुर का कालकूट-आदि के रूप में प्रस्तुत किया गया है, जिससे इस नाटक की नवीनता नष्ट हो जाती है। अतः जिस काश्मीरी वाचना में पूर्वपरिणीता रानी कुलप्रभा की ओर से कोई संघर्ष पैदा नहीं होता है, उसी वाचना में इस नाटक की अपूर्वता एवं नवीनता सुरक्षित रही है। इस के कारण वह अधिक श्रद्धेय पाठवाली सिद्ध होती है।

(ग) जब काश्मीरी वाचना उच्चतर समीक्षा से सर्वाधिक श्रद्धेय पाठवाली सिद्ध होती है, तब उसके साथ साथ में यह भी ज्ञातव्य है कि प्राचीनतर काल के वामन, आनन्दवर्धनादि आलंकारिकों के ग्रन्थों में भी उसी वाचना के पाठ उद्धृत हुए मिलते हैं। उदाहरणतया - तृतीयांक के प्रारम्भ में रंगमंच पर राजा दुष्यन्त का प्रवेश होता है। काश्मीरी वाचना में उसके लिए रंगसूचना है - ततः प्रविशति कामयानावस्थो राजा विदूषकश्च। लेकिन मैथिली एवं बंगाली वाचनाओं में वही रंगसूचना के शब्द है - ततः प्रविशति समदनावस्थो राजा विदूषकश्च। तथा दाक्षिणात्य एवं देवनागरी वाचनाओं में एक तीसरा ही पाठभेद उपलब्ध हो रहा है - ततः प्रविशति कामयमानावस्थो राजा विदूषकश्च। यहाँ प्रश्न उठता है कि इन तीन पाठभेदों में से कौन सा पाठ कवि कालिदास ने अपने हाथ से लिखा होगा? काश्मीरी वाचना के पाठ को समझाते हुए विद्वानों ने लिखा है कि - कामयानः, कामस्य यानभूता अवस्था यस्य। (अर्थात् काम के, प्रेम के वाहन पर आरूढ अवस्था है जिसकी) मम्मट कहते हैं कि यहाँ "अनित्यम् आगमानुशासनम्"। इस वार्तिक से मुक् आगम का वैकल्पिक अभाव है। मतलब कि कामयान एवं कामयमान ये दोनों ही शब्द साधु हैं। किन्तु डॉ. मोनियर विलियम्स कहते हैं कि यह व्याख्या अस्वाभाविक है। अतः उन्होंने तो मैथिली एवं बंगाली पाठपरम्परा में जो प्रचलित है उस "समदनावस्थः" पाठ को स्वीकारा है। परन्तु ई.स. 700 के वामन ने काव्यालंकारसूत्रवृत्ति में लिखा है कि कामयानशब्दः सिद्धोऽनादिश्चेत्¹¹। इससे वे कहते हैं कि कामयान शब्द को साधु मानना है, यदि वह अनादि काल से चला आ रहा है तो। इस बहिरंग प्रमाण से हम निश्चित कर सकते हैं कि काश्मीरी वाचना में ततः प्रविशति कामयानावस्थो राजा इन शब्दों से जो रंगसूचना प्राप्त हो रही है, वही कवि कालिदास के हाथों से लिखी गई होगी। यहाँ सविशेष प्रमाण यह भी है कि स्वयं कालिदास ने ही रघुवंश¹² 19.50 में इसी कामयान शब्द का

¹¹ का.सू.वृ. 5.2.82

¹² तस्य पाण्डुवदनाऽल्पभूषणा सावलम्बगमना मृदुस्वना।
राजयक्ष्मपरिहाणिराययौ कामयानसमवस्थया तुलाम् ॥ (रघु. 19-50)

प्रयोग किया है। (इस श्लोक में कोई पाठभेद भी नहीं है।)

(घ) इसी तरह से, (तृतीयांक के अन्त भाग में) जब गौतमी रंगमंच पर आकर शकुन्तला को अपने साथ आश्रम में वापस ले जाती है, तब दुष्यन्त के मुख में एक श्लोक है -

मुहुरङ्गुलिसंवृतधरोष्ठं प्रतिषेधाक्षरविक्लवाऽभिरामम् ।

मुखमंसविवर्ति पक्षमलाक्ष्याः कथमप्युन्नमितं, न चुम्बितं तु ॥¹³

ऐसा पाठ काश्मीरी, दाक्षिणात्य एवं देवनागरी वाचनाओं में मिलता है। लेकिन मैथिली एवं बंगाली वाचनाओं में इसके अन्तिम चरण में **कथमप्युन्नमितं, न चुम्बितं तत्**, ऐसा पाठान्तर देखा जाता है। दुष्यन्त ने एकान्त के क्षणों में शकुन्तला का मुख मुश्किल से उपर तो उठाया था, लेकिन उसको वह चुम्बन नहीं कर पाया था। ऐसा अफसोस वह व्यक्त कर रहा है। यहाँ मैथिली एवं बंगाली पाठों में मुखम् के साथ सुसंगत ऐसा तत् सर्वनाम-वाला पाठ व्याकरणसम्मत दिख रहा है। तथा उसके प्रतिपक्ष में, जो **कथमप्युन्नमितं, न चुम्बितं तु**, ऐसा काश्मीरी वाचना का पाठ है, उस में तु- निपात अनर्थक पादपूरक के रूप में प्रतीत हो रहा है। तो यहाँ पर भी अधिक श्रद्धेय पाठ का निर्णय करने के लिए बहिरंग प्रमाण के रूप में आनन्दवर्धन ने इस श्लोक का जो उद्धरण दिया है, उसका विनियोग करना होगा। ध्वन्यालोक में निपातों की व्यञ्जकता की चर्चा करते समय आचार्य आनन्दवर्धन ने इसी श्लोक को उद्धृत किया है, और उसमें **कथमप्युन्नमितं, न चुम्बितं तु**, ऐसा ही पाठ हमारे सामने रखा है। इसका मतलब यह होता है कि 10वीं शती में, आनन्दवर्धन के सामने इस नाटक का जो पाठ रहा होगा, उसमें तत् नहीं था, किन्तु तु ऐसा ही पाठ था। एवञ्च, इस बात की ओर भी ध्यान देना आवश्यक है कि अभिज्ञानशकुन्तला एक नाट्यकृति है। यानी यह तो एक अभिनेय काव्य है। रंगकर्मी लोग उसका मंचन करते हैं। इसी लिए मूल कवि कालिदास ने ही यहाँ **कथमप्युन्नमितं, न चुम्बितं तु**, ऐसा लिखा होगा। क्योंकि दुष्यन्त का पात्र अभिनय करनेवाला नट जब इस पङ्क्ति के अन्त में रहे, तु-कार का उच्चारण करेगा, तब उसके ओष्ठ वर्तुलाकार की स्थिति में आ जायेंगे। जो हकीकत में चुम्बन क्रिया के समय पर होनेवाली मुखमुद्रा होती है! यदि रंगकर्मी लोग मैथिली या बंगाली पाठान्तर के अनुसार व्याकरण-सम्मत "तत्" सर्वनाम का उच्चारण करेगा, तो उसके ओष्ठ चुम्बन की मुद्रा को धारण नहीं करेंगे। यानी इन दोनों पाठान्तरों में से नाट्यकार कालिदास ने क्या लिखा होगा? ऐसा प्रश्न उठायेंगे

कालिदास ग्रन्थावली, सं. श्रीरेवाप्रसाद द्विवेदी, वाराणसी, 1986

¹³ अभि. 3-32

तो सभी नाट्यविशारद लोग **कथमप्युन्नमितं, न चुम्बितं तु** को ही पसंद करेंगे। क्योंकि वही पाठ आङ्गिक अभिनय के योग्य और प्रसंगोचित प्रतीत होता है।

उपर्युक्त समग्र चर्चा का निष्कर्ष निकाला जाय तो काश्मीरी वाचना का पाठ सर्वाधिक श्रद्धेय है ऐसा कहने के लिए हमारे पास तीन प्रमाण हैं - **(क)** काश्मीरी वाचना का जो पाठ भूर्जपत्रवाली पाण्डुलिपि (क्रमांक 192) में और शारदा-लिपि में निबद्ध है वह अन्य लिपियों में संचरित हुई वाचनाओं के पाठ की अपेक्षा से प्राचीनतम है। **(ख)** उपर्युक्त उच्चतर समीक्षा से भी सिद्ध होता है कि काश्मीरी वाचना के पाठान्तर ही मौलिक सिद्ध होते हैं। तथा **(ग)** प्राचीन काल के (वामन से लेकर भोजराज एवं हेमचन्द्राचार्य तक के) आलंकारिकों ने अभिज्ञानशकुन्तला नाटक के जो उद्धरण दिये हैं, उनमें काश्मीरी वाचना के ही पाठ है।

[4]

उपर्युक्त तीन प्रमाणों से काश्मीरी वाचना प्राचीनतम सिद्ध होती है तथा अन्य चारों वाचनाएँ तदुत्तरवर्ती काल में आकारित हुई हैं। अब काश्मीरी वाचना से ही इस नाटक की पाठयात्रा का आरम्भ हुआ है इतना प्रमाणित हो जाने के बाद, अन्य सभी वाचनाओं के आविष्कार का क्रम ढूँढना आसान हो जाता है। डॉ. एस. के. बेलवालकर जी के द्वारा सम्पादित की गई अभिज्ञानशाकुन्तल की आवृत्ति प्रकाशित करते समय उसके प्रधान सम्पादक डॉ. वी. राघवन् ने लिखा है कि मैथिली वाचना कदाचित् काश्मीरी वाचना के पाठ की ओर झुकती है, तथा कदाचित् वह बंगाली वाचना के पाठ की ओर झुकती है¹⁴। यदि इन वाचनाओं का तुलनात्मक अध्ययन करने से ऐसा अहसास होने लगता है तो "इन तीनों में इस तरह का साम्य होने का क्या कारण हो सकता है?" उसको खोज निकालना मुश्किल नहीं है। जैसे कि, **(तर्क-1)** मैथिली वाचना का पाठ जहाँ जहाँ पर बंगाली वाचना के पाठ से भिन्न है, और काश्मीरी वाचना के पाठ के साथ उसका साम्य है, तो सम्भव है कि उस मैथिली वाचना ने काश्मीरी पाठ का अनुसरण किया होगा। अतः वह द्वितीय स्थान पर आकारित हुई होगी। **(तर्क-2)** तथा मैथिली वाचना का पाठ जहाँ जहाँ पर काश्मीरी वाचना के पाठ के साथ साम्य नहीं रखता है, परन्तु बंगाली वाचना के पाठ के साथ साम्य रखता है, तो ऐसी परिस्थितियों में मैथिली वाचना के वे पाठान्तर एवं प्रक्षेप काश्मीरी वाचना के पाठ में पहले नहीं

¹⁴ This (Maithili) text belongs to the Bengali-Kashmiri family, sometimes leaning towards the Bengali and sometimes towards the Kashmiri. Ed. V. Raghavan, The Abhijnanashakuntala, Sahitya Akademy, Delhi, 1965, Introduction, p. 3

होंगे। क्योंकि, हो सकता है कि ऐसे पाठान्तर एवं प्रक्षेप पहले मैथिली वाचना में दाखिल किये गये होंगे, एवं उन पाठान्तरों एवं प्रक्षेपों का स्वीकार बाद में (तृतीय स्तर पर) बंगाली पाठ में हुआ होगा। इस तरह से मैथिली वाचना के पाठ को काश्मीर की प्राचीनतम वाचना के पीछे, द्वितीय क्रम में, रखा जाय और बंगाली वाचना से पूर्व में रखा जाय तो यह स्पष्ट करना आसान है कि "मैथिली वाचना का पाठ क्यों कदाचित् काश्मीरी वाचना की ओर झुकता हुआ दिखता है, और क्यों कदाचित् बंगाली वाचना के पाठ की ओर झुकता हुआ दिखता है?"। इस तरह की तर्कगम्य सम्भावना वास्तव में सच है कि नहीं? - उसकी परीक्षा करने के लिए कुछ प्रसंगों के पाठान्तरों का अध्ययन करना आवश्यक है -

1. इस नाटक के तृतीयांक में दुष्यन्त और शकुन्तला का गान्धर्व-विवाह निरूपित किया गया है। अतः इसमें शृङ्गारिक श्लोकों का ज्यादा संनिवेश है। काश्मीरी वाचना के पाठ में यहाँ 35 श्लोक हैं¹⁵, मैथिली वाचना में 40 श्लोक हैं¹⁶ और बंगाली वाचना में 41 श्लोक मिलते हैं¹⁷। इस तरह की वृद्धिगत हो रही श्लोकसंख्या ही इन वाचनाओं के प्रादुर्भाव का क्रम सूचित कर रही है। उदाहरणतया - काश्मीरी वाचना के पाठ में तव कुसुमशरत्वं शीतरश्मित्वमिन्दोः¹⁸ के बाद, शक्योऽरविन्दसुरभि¹⁹ श्लोक आता है। इस के बाद आकारित हुई मैथिली वाचना ने इन दोनों के बीच में अनिशमपि मकरकेतो²⁰, वृथैव संकल्पशतैर्²¹ एवं संमीलन्ति न तावद् बन्धनकोशा²²। जैसे तीन श्लोक नये प्रक्षिप्त किये हैं। किन्तु बंगाली वाचना के पाठ में शशिकरविशदान्यस्यास्तथा²³ जैसा एक चौथा श्लोक स्तनन्यस्तोशीरम्²⁴ तथा क्षामक्षामकपोलमाननम्²⁵ के बीच में नया प्रक्षिप्त

¹⁵ अभिज्ञानशकुन्तला नाटक (शारदा पाण्डुलिपियों में संचरित हुई काश्मीरी वाचना का समीक्षित पाठ), सं. वसन्तकुमार म. भट्ट, राष्ट्रिय संस्कृत संस्थान, दिल्ली, 2018

¹⁶ अभिज्ञानशकुन्तलम् (मैथिल-पाठानुगम), (शंकर-नरहरिकृतव्याख्याद्वयसमलंकृतम्), सं. रमानाथ झा, मिथिला विद्यापीठ, दरभंगा, 1957

¹⁷ अभिज्ञानशकुन्तलम् (बंगाली वाचना का समीक्षित पाठ), सं. डॉ. रिचार्ड पिशेल, हार्वर्ड युनिवर्सिटी प्रेस, 1922 (द्वितीयावृत्ति)

¹⁸ अभि. 3.4

¹⁹ अभि. 3.5

²⁰ अभि. 3.5

²¹ अभि. 3.6

²² अभि. 3.7

²³ अभि. 3.11

²⁴ अभि. 3.10

²⁵ अभि. 3.12

हुआ मिलता है। (समग्र नाटक में प्राप्त होनेवाले कुल श्लोकों की संख्या देखी जाय तो, काश्मीरी पाठ में 203 श्लोक हैं, मैथिली पाठ में 225 श्लोक हैं, बंगाली पाठपरम्परा में 225 से 232 श्लोक पर्यन्त का समूह है। किन्तु दाक्षिणात्य पाठ में 193 श्लोक हैं, और देवनागरी में 190 श्लोकों का योग है।)

2. काश्मीरी वाचना के अनुसार दुष्यन्त की रानी का नाम कुलप्रभा है, किन्तु अन्य वाचनाओं में उसका नाम वसुमती मिलता है। षष्ठांक में विरही दुष्यन्त ने शकुन्तला का चित्र बनाया है। उसमें पूर्ति करने के लिए उन्होंने अपनी परिचारिका मेधाविनी को वर्तिका-करण्डक लाने के लिए भेजा था। काश्मीरी पाठ के अनुसार, वह वापस आ कर बताती है कि रास्ते में ही रानी की दासी पिंगलिका ने उसके हाथ में से वर्तिका-करण्डक को छीन लिया। मतलब कि, काश्मीरी पाठ में दो दासियों के बीच में संघर्ष होता है। कुलप्रभा की ओर से कोई नाराजगी या स्पर्धा का भाव दिखाया नहीं है। विदूषक ने भी पिंगलिका को ही अन्तःपुर की व्याघ्री का उपमान दिया है। उससे विपरीत मैथिली वाचना में कुछ बदलाव लाया जाता है। मेधाविनी राजा के लिए जब वर्तिका-करण्डक लेकर वापस आ रही थी, तब रास्ते में रानी वसुमती ने ही उसके हाथ में से उसको छीन लिया। यानी मैथिली पाठ के अनुसार रानी ईर्ष्याग्रस्त हो कर राजा की दासी मेधाविनी के साथ सीधी स्पर्धा में उतरती है। राजा दुष्यन्त भी इस रानी के आगमन की सूचना से भयभीत होता है, और विदूषक भी इस परिस्थिति को "अन्तःपुर का कालकूट" नाम देता है। इसी प्रसंग का पाठ जब बंगाली वाचना में देखते हैं तो मालूम होता है कि इसमें एक तीसरा परिवर्तन लाया गया है। जैसे कि, बंगाली पाठ में राजा की परिचारिका का नाम मेधाविनी से चतुरिका बनाया गया है। यहाँ एक और ध्यानास्पद बात है - बंगाली वाचना के पाठशोधकों ने दासी मेधाविनी का नाम "चतुरिका" के रूप में परिवर्तित तो किया, लेकिन उसका साद्यन्त निर्वहण किया नहीं। जिसके कारण विदूषक की एक उक्ति में दासी मेधाविनी नाम यथावत् बना रहता है ! **"भोः, अभिधावन्ती एषा अन्तःपुरव्याघ्रीं मेधाविनीं मृगीमिव कवलयितुम् उपस्थिता।"** बंगाली पाठ का समीक्षित पाठ सम्पादन करनेवाले डॉ. रिचार्ड पिशेल²⁶ एवं डॉ. दिलीपकुमार काञ्चीलाल²⁷ की आवृत्तियों में एक ही दासी के इसी तरह के दोनों नाम यथावत् मुद्रित हुए हैं। बंगाल की पाण्डुलिपियों में संचरित हुआ इस तरह का अनवधान-प्रयुक्त दोष हमें इस बात का अनुमान करने के लिए बाध्य करते हैं कि मैथिली

²⁶ अभिज्ञानशकुन्तलम्। (बंगाली वाचना का समीक्षित पाठसम्पादन), सं. डॉ. रिचार्ड पिशेल, हार्वर्ड युनि. प्रेस, द्वितीयावृत्ति, 1922, पृष्ठ. 85-86

²⁷ अभिज्ञानशकुन्तलम्। (बंगाली वाचना का समीक्षित पाठसम्पादन), सं. डॉ. दिलीपकुमार काञ्चीलाल, संस्कृत कॉलेज, कालकाता, 1980, पृष्ठ-324

वाचना के बाद ही, तृतीय क्रम पर बंगाली वाचना में, मेधाविनी का नाम बदल कर, उसको "चतुरिका" में परिवर्तित करने की चेष्टा की गई है।

यहाँ यह भी उल्लेखनीय है कि चतुर्थ क्रमांक पर आकारित की गई दाक्षिणात्य वाचना ने रानी वसुमती की दासी पिंगलिका का भी नाम बदल कर, उसे "तरलिका" में परिवर्तित कर दिया है। इस तरह से पात्रसृष्टि के नामों में जो परिवर्तन आते हैं वे भी इन वाचनाओं के आविष्कार-क्रम को सूचित कर रहे हैं।

यद्यपि विद्वान् लोग ऐसा मानते आये हैं कि इस नाटक के देवनागरी एवं दाक्षिणात्य वाचनाओं के पाठों में पहले देवनागरी वाचना का पाठ आकारित हुआ है, और दाक्षिणात्य पाठ अन्तिम क्रमांक पर आविर्भूत हुआ है। यह मान्यता केवल लिपियों के विकासक्रम को ध्यान में लेकर बनी हुई है। परन्तु इस मान्यता का समर्थन करनेवाला कोई अनुसन्धान अद्यावधि हुआ नहीं है। डॉ. दिलीपकुमार काञ्चीलाल ने (प्रस्तावना, प्रकरण-2, पृष्ठ 73-77) भी देवनागरी पाठ को पञ्चम क्रमांक पर रखा है। किन्तु यदि कोई ऐसा प्रश्न उठाये कि काश्मीरी-आदि तीन वाचनाओं में सुरक्षित रहे इस नाटक के बृहत्पाठ को किसने सब से पहले संक्षिप्त किया था?, तो देवनागरी एवं दाक्षिणात्य वाचनाओं के पौर्वापर्य का निर्णय करना कितना महत्त्वपूर्ण है - वह स्पष्ट हो जायेगा। मैंने इन दोनों वाचनाओं के पाठान्तरों का तुलनात्मक अध्ययन किया है²⁸। जिससे ऐसा फलित होता है कि देवनागरी पाठ की अपेक्षा से अधिक मात्रा में दाक्षिणात्य वाचना के पाठान्तरों में ही आन्तरिक सम्भावना संनिहित है। उदाहरणतया -

(क) देवनागरी पाठ के अनुसार "आशंसन्ते सुरयुवतयो बद्धवैरा हि दैत्यैरस्याधिज्ये धनुषि विजयं पौरुहूते च वजे।²⁹" से कहा गया है कि सुरयुवतियों ने दैत्यों के साथ वैर बाँध लिया है। किन्तु दाक्षिणात्य पाठ के अनुसार "आशंसन्ते सुरयुवतयः त्यक्तभोगा हि दैत्यैः०।³⁰" इस पंक्ति में आये "दैत्यैः (हेतुना) त्यक्तभोगाः" का अर्थ होता है कि, सुरयुवतियों को दैत्यों के निमित्त भोग-विलास को छोड़ना पड़ा है। इन दोनों पाठान्तरों की परीक्षा करेंगे तो सुरयुवतियों के लिए दाक्षिणात्य पाठ में प्रयुक्त विशेषण ही सुसंगत हो सकता है। क्योंकि दैत्यों के कारण सुरयुवतियों को छोड़ना पड़ा है, और वे उसी कारण से दुष्यन्त के विजय की कामना कर रही हैं। देवनागरी पाठ का "दैत्यैः (सह) बद्धवैराः" विशेषण सुरयुवतियों के लिए अयुक्त ही सिद्ध होगा। क्योंकि, "सुरयुवतियों ने दैत्यों के साथ

²⁸ "नाट्यम्" पत्रिका का अंक-77, पृष्ठ 33 से 58, सं. श्रीराधावल्लभ त्रिपाठी, सागर, 2015

²⁹ अभि. 2.16

³⁰ अभि. 2.15

वैर बांध लिया है, इस लिए वे दुष्यन्त के धनुष के विजय की कामना करती हैं" ऐसा कहना बिल्कुल अयोग्य है। यानी दाक्षिणात्य पाठान्तर में ही तार्किक संगति देखी जा सकती है।

(ख) दाक्षिणात्य वाचना के षष्ठांक में, धीवर की उक्ति है - "भट्टा, तुम्ह केलए मे जीविदे" (स्वामिन्, आपके कारण मैं जीवित रहा हूँ)। किन्तु देवनागरी पाठ में भिन्न वाक्य मिलता है - "भट्टा, अह कीलिसे मे आजीवे" (स्वामिन्, अब मेरी आजीविका कैसी लगती है?)। इन दोनों पाठभेदों को आन्तरिक सम्भावना की दृष्टि से देखेंगे तो दाक्षिणात्य पाठ ही उचित सिद्ध होता है।

(ग) प्रथमांक के अन्त में राजा की उक्ति है - "अहो धिक्, पौरा अस्मदन्वेषिणस्तपोवनम् उपरुन्धन्ति"। किन्तु दाक्षिणात्य पाठ में कहा है कि - "अहो धिक्, सैनिका मदन्वेषिणस्तपोवनम् उपरुन्धन्ति"। इन दोनों में भी दाक्षिणात्य पाठ ही तर्कसंगत है। क्योंकि राजा दुष्यन्त के साथ मृगया में साहाय्य करने के लिए पौरजन (नगरजन) नहीं आये थे, वे तो सैनिक लोग ही थे ! अतः देवनागरी पाठ में जो कहा है कि नगरजन राजा को ढूँढते हुए आये हैं और वे तपोवन में अवरोध पैदा कर रहे हैं - वह बिल्कुल संगत नहीं है। इस दृष्टि से परीक्षा करने से मालूम होता है कि जिस वाचना के पाठ में आन्तरिक सम्भावनायुक्त पाठ की सुरक्षा हुई है, वह पाठ पुरोगामी होता है तथा जिस पाठ में विकृतियाँ प्रविष्ट हुईं दिखती हैं, वह पाठ निश्चिततया परवर्ती काल में विचलित हुआ होगा।

उपर्युक्त परामर्श से अभिज्ञानशकुन्तला नाटक की पाँचों वाचनाओं के आकारित होने का अनुक्रम इस तरह से सिद्ध हो रहा है -

1. काश्मीरी पाठ प्राचीनतम एवं प्रथम क्रमांक पर स्थित है।
2. तत्पश्चात् मैथिली पाठ द्वितीय क्रमांक पर
3. बंगाली पाठ तृतीय क्रमांक पर खडे हैं।

(इन तीनों में क्रमशः बृहत्पाठ, बृहत्तरपाठ तथा बृहत्तमपाठ उपलब्ध होता है।) उनके बाद,

4. दाक्षिणात्य पाठ तथा
5. वर्तमान काल में सुप्रचलित देवनागरी का पाठ अन्त में आविष्कृत हुआ है।

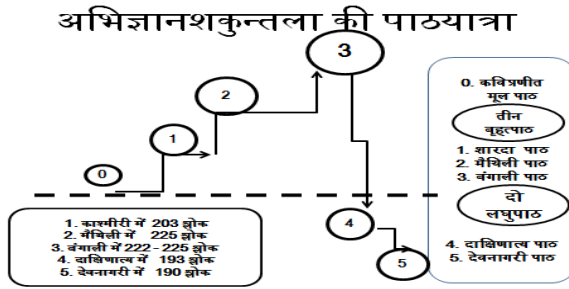
(इन दोनों में क्रमशः 193 श्लोकोंवाला संक्षिप्त पाठ एवं 190 श्लोकोंवाला संक्षिप्ततर पाठ उपलब्ध होता है।)।

कहने का तात्पर्य यही है कि प्राचीनतम सिद्ध हो रही काश्मीरी वाचना में कम प्रक्षेप हुए लगते हैं, और उसमें जो बृहत्पाठ मिलता है, वही पाठ विचलित होता हुआ जब मैथिली एवं बंगाली पाण्डुलिपियों में संचरित होता है तब वह

अनेक नवीन श्लोकों के प्रक्षेपों के कारण क्रमशः वर्धित होता हुआ बृहत्तर एवं बृहत्तम कलेवर धारण करता है। तत्पश्चात् रंगकर्मियों के द्वारा उसी बृहत्तम पाठ में संक्षेपीकरण की प्रवृत्ति शुरू की जाती है। जिसके कारण, आज हमें क्रमशः दाक्षिणात्य एवं देवनागरी वाचनाओं के लघुपाठ मिल रहे हैं।

इन दोनों वाचनाओं में न केवल संक्षिप्त किया गया पाठ मिलता है, बल्कि उन दोनों के पाठों में बहुशः काश्मीरी पाठान्तरों का ग्रहण हुआ है, तथा कुत्रचित् मैथिली एवं कुत्रचित् बंगाली पाठान्तरों का भी यथेच्छ ग्रहण किया गया है। जिसके कारण उन दोनों को संक्षिप्त पाठ कहने के साथ साथ संमिश्रित किया गया पाठ भी कहना होगा।

इस नाटक की काश्मीरी वाचना के पाठ की "पाठयात्रा" (यानी पाठसंचरण एवं पाठविचलन की आनुक्रमिकता) का चित्र निम्नोक्त स्वरूप वाला आकारित होता है - कालिदास के सर्वोत्कृष्ट सिद्ध हुए अभिज्ञानशकुन्तला नाटक की इस



तरह की पाठयात्रा स्पष्ट हो जाने के बाद, आज हमारे पास जो पञ्चविध वाचनाओं के पाठ समीक्षित आवृत्ति के रूप में प्रकाशित होकर आये हैं, वे अब अलग अलग यानी परस्पर निरपेक्ष या असम्बद्धतया नहीं खड़े हैं। उच्चतर समीक्षा के सहारे अब हमने जान लिया है कि उनमें से काश्मीरी वाचना ही प्राचीनतम है, तथा काश्मीरी वाचना की वंशज वाचनाओं के रूप में ही अन्य चार वाचनाओं के पाठ आकारित हुए हैं। इस अनुसन्धान ने अब हमारे लिए इस नाटक के मूलगामी पाठ का पुनर्गठन करने का मार्ग प्रशस्त कर दिया है।

[5]

प्रस्तुत आलेख में समग्र नाटक के पाठ की पाठसंशुद्धि एवं पाठोद्धार विषयक चर्चा करना अभीष्ट नहीं है। यहाँ तो केवल तृतीयांक के पाठ की ही उच्चतर समीक्षा

की जायेगी। कालिदास (ईसा की प्रथम शती) ने ब्राह्मीलिपि में लिखा स्वहस्तलेख तो कालग्रस्त हो चुका होगा। अतः परवर्ती काल की सामग्री से ही हमें काम लेना है। शारदा लिपि में लिखा गया काश्मीरी वाचना का पाठ सातवीं शताब्दी का है। तथा देवनागरी वाचना का पाठ पन्द्रहवीं या सोलहवीं शती में तैयार हुआ होगा, जो आज प्रचलन में है (इस संक्षिप्ततर पाठ पर राघव भट्ट की अर्थद्योतनिका टीका लिखी गई है)। अतः प्रथम शती से लेकर सातवीं शती के बीच में इस नाटक के पाठ में क्या क्या परिवर्तन आए होंगे? वह हमारे लिए अन्धकारग्रस्त है। काश्मीरी पाठ से अधिक पुरानी पाठपरम्परा जब तक उपलब्ध नहीं होती है, तब तक काश्मीरी वाचना से शुरू करके देवनागरी वाचना पर्यन्त की पाठपरम्पराओं में, कितनी विकृतियाँ प्रविष्ट हुई हैं? वह शृङ्ग-ग्राहिक न्याय से जान लेना आवश्यक है। तत्पश्चात् ही तृतीयांक की दृश्यावली में विकृत एवं विनष्ट स्थानों का समाधान (सम्यक् आधान) प्रस्तुत किया जायेगा -

- (क) काश्मीर की प्राचीनतम पाठपरम्परा में ही तृतीयांक के पाठ में कतिपय अश्लीलतापूर्ण श्लोक एवं संवाद प्रक्षिप्त मिलते हैं, जो परवर्ती काल में आविष्कृत हुई मैथिली एवं बंगाली वाचनाओं के पाठों में भी संचरित हुए हैं। लेकिन ऐसे प्रक्षेप होने का क्या कारण हो सकता है? वह विचारणीय है।
- (ख) इस अंक के प्रमुख दृश्य में नायिका शकुन्तला कुसुमास्तरणवाले शिलापट्ट पर अधिशयाना है, उस दृश्य को रंगकर्मियों ने परस्पर विरोधी रंगसूचनाओं से बेढंगे स्वरूप में परिवर्तित किया है। अतः इस दृश्य की कविसंकल्पित मूल योजना क्या रही होगी, वह गवेषणीय है।
- (ग) महर्षि कण्व की दुहिता "मुनिकन्या" के गरिमामय स्थान से भ्रष्ट करके, "राजर्षिकन्या" (यानी विश्वामित्र की कन्या) के स्तर पर स्थापित की गई है। एवं नायक दुष्यन्त, जो पहले "प्रियवयस्य" की भूमिका में था, उसको बदल कर, "महाराज" की कोटि में ले आया जाता है।
- (घ) तत्पश्चात् जब दाक्षिणात्य एवं देवनागरी वाचना के संक्षिप्त पाठ तैयार किये गये, तब काश्मीरी-आदि पुरोगामिनी वाचनाओं में उपलब्ध हो रहे दो दृश्यों को हटाया गया है। इन दृश्यों में नायक-नायिका का नैसर्गिक प्रेम-सहचार दिखाया गया था। लेकिन दाक्षिणात्य एवं देवनागरी में वे दृश्य नहीं होने से, आधुनिक काल के सभी साहित्य-रसिक उस हृदयंगम दृश्य से वञ्चित ही रहे हैं।

म. म. श्रीईश्वरचन्द्र विद्यासागर से आरम्भ करके, अद्यावधि देवनागरी पाठ को मौलिक माननेवाले विद्वान् सर्वाधिक हैं। अतः "इस नाटक की दाक्षिणात्य एवं देवनागरी वाचनाओं में संचरित हुआ लघुपाठ मौलिक एवं अखण्ड है कि नहीं?" (अर्थात् इन दोनों लघुपाठों में संक्षेपीकरण की प्रवृत्ति हुई है कि नहीं?) इस प्रश्न का निर्णय सब से पहले करना होगा। इस अंक के सुप्रचलित हुए प्रकाशित पाठ में "समय-संगति (समय की अन्विति)" (Unity of time) का अभाव है। यह बात बतानेवाले सर्वप्रथम विद्वान् डॉ. श्री एस. के. बेलवालकर जी थे। उन्होंने अपने Shringaric Elaboration in Shakuntala - Act: 3, published in Indian Studies in Honour of C. R. Lanman, Harvard University Press, 1929, pp. 187-192 इस शोध-आलेख में बताया है कि केवल छह उक्तियों में नायक-नायिका का मिलन सिमट लिया जाता है। अंक के आरम्भ में तो कहा गया था कि यह शृङ्गारिक दृश्य मध्याह्न में शुरू हो रहा है³¹। मृगबाल को उसकी माता के पास पहुँचाने के बहाने दोनों सहेलियाँ रंगमंच से निकल जाती हैं। उन दोनों के चले जाने से उद्विग्न हुई शकुन्तला को आश्वस्त करते हुए दुष्यन्त ने उसको नलिनी-दल से पवन झलने का तथा पादसंवाहन करने का प्रस्ताव रखा। लेकिन शकुन्तला खड़ी हो जाती है, और वहाँ से चले जाना चाहती है। तब दुष्यन्त के मुख में निम्नोक्त उक्ति है - **सुन्दरि, अनिर्वाणो दिवसः। इयं च ते शरीरावस्था। उत्सृज्य कुसुमशयनं नलिनीदलकल्पित-स्तनावरणा। कथमातपे गमिष्यसि परिबाधा-पेलवैरङ्गैः।**³² इसमें भी फिर से स्पष्ट कहा है कि अभी दोपहर का, आतप का ही समय चल रहा है। किन्तु यह एकान्त मिलन का शृङ्गारिक दृश्य कुछ क्षणों में ही समाप्त किया जाता है। यहाँ गिनती करके देखें तो केवल छह संवादों के बाद, नेपथ्योक्ति से कहा जाता है कि - "चक्रवाकवधुके, आमन्त्रयस्व सहचरम्, उपस्थिता रजनी"। इस तरह से मध्याह्न के बाद तुरंत रात्रि आ जाती है यहाँ स्पष्टतया समय-संगति का भङ्ग हो रहा है ऐसा सूचित हो रहा है। जिससे ज्ञापित होता है कि यहाँ से कुछ दृश्य हटाये गये हैं।

डॉ. बेलवालकर जी के द्वारा सूचित किया गया संक्षेपीकरण तो एक संकेत मात्र है। लेकिन बिना बृहत्पाठ को टटोले, केवल लघुपाठ के आधार पर ही हम कैसे जाने की बीच में से कुछ विनष्ट हुआ है? तो उसके लिए तृतीयांक का उपान्त्य श्लोक परीक्षणीय है। गौतमी दोनों सहेलियों के साथ रंगमंच पर आती है

³¹ (सूर्यमवलोक्य) इमामुग्रातपवेलं प्रायेण लतावलयवत्सु मालिनीतीरेषु ससखीजना शकुन्तला गमयति। तत्रैव तावद्दृच्छामि। अभिज्ञानशाकुन्तलम्, तृतीयोऽङ्कः, राष्ट्रिय संस्कृत संस्थान, दिल्ली, 2006, पृ. 87

³² देव. 3-19

और शकुन्तला को अपने साथ में लेकर चली जाती है, तब वृक्ष के पीछे तिरोहित हुआ नायक बाहर आकर निम्नोक्त श्लोक बोलता है -

तस्याः पुष्पमयी शरीरलुलिता शय्या शिलायामियम्
क्लान्तो (कान्तो) मन्मथलेख एष नलिनीपत्रे नखैरर्पितः ।
हस्ताद् भ्रष्टमिदं बिसाभरणमित्यासज्यमानेक्षणो
निर्गन्तुं सहसा न वेतसगृहाच्छक्नोमि शून्यादपि ॥³³

इस श्लोक में, दुष्यन्त ने शकुन्तला की तीन चीजों का प्रकट निर्देश किया है। जैसे कि, 1. शकुन्तला जिस पुष्पमयी शय्या पर लेटी थी उसका, 2. शकुन्तला ने अपने नाखूनों से लिखा मदनलेख, एवं 3. उसी के हाथ में से निकल कर नीचे गिरा हुआ बिसाभरण (यानी मृणाल-वलय)। अब इस श्लोक को पढ़ते हुए यह तो स्मरण में आता ही है कि हाँ, इस अंक के आरम्भ में शकुन्तला कुसुमास्तरणवाले शिलापट्ट पर लेटी हुई बताई गई थी। एवमेव, शकुन्तला ने प्रियंवदा के सुझाव पर नलिनीपत्र पर "तव न जाने हृदयम्०" शब्दों से एक मदनलेख लिखा था, वह भी ठीक है। किन्तु जब, हाथ में से गिरे बिसाभरण का निर्देश हम पढ़ते हैं तब प्रश्न होता है कि यह कहाँ से आया? क्योंकि लघुपाठवाली दोनों वाचनाओं के पाठ में कहीं पर भी इस बिसाभरण यानी मृणाल-वलय के साथ सम्बद्ध हो ऐसा प्रसंग आया ही नहीं है। नाटक मात्र का यह सार्वभौम नियम है कि रंगमंच पर जिस चीज का अभिनय क्रिया में विनियोग न हो, उसका व्यर्थ शाब्दिक निर्देश भी नहीं होना चाहिए, क्योंकि नाटक एक समयबद्ध कला है, उसमें निरुपयोगी वर्णनात्मक शब्दावली का प्रयोग असह्य माना गया है। इससे सुतराम् ज्ञापित होता है कि इस बिसाभरण के साथ संलग्न हो ऐसा कोई प्रसंग मूल में रहा होगा। परन्तु कालान्तर में, किसी अज्ञात रंगकर्मियों ने उसको संक्षेपीकरण के आशय से निकाल दिया होगा। इस तरह से, "देवनागरी-दाक्षिणात्य पाठों में किस प्रकार के दृश्य की कटौती हुई है?" उसका प्रमाण भी इसी अंक में से ही मिल रहा है³⁴।

अब, तृतीयांक में से हटाये गये एक अन्य दृश्य की जानकारी षष्ठांक के एक निम्नोक्त श्लोक में से मिल रही है, वह भी ज्ञातव्य है -

कार्या सैकतलीनहंसमिथुना स्रोतोवहा मालिनी
पादास्तामभितो निषण्णहरिणा गौरीगुरोः पावनाः ।
शाखालम्बितवल्कलस्य च तरोर्निर्मातुमिच्छाम्यधः

³³ देव. 3-23

³⁴ मेरा शोध आलेख - अभिज्ञानशाकुन्तल की देवनागरी वाचना में संक्षेपीकरण के पदचिह्न। नाट्यम्, (अंक 71-74), सम्पा. श्रीराधावल्लभ त्रिपाठी, सागर, 2012, (पृ. 27-57)

शृङ्गे कृष्णमृगस्य वामनयनं कण्डूयमानां मृगीम् ॥³⁵

अर्थात् "इस (चित्रफलक) में बनानी है बहते प्रवाह से युक्त मालिनी नदी और उसकी बालू में बैठी हंसों की जोड़ी, उसी के चारों ओर हिमगिरि की चोटियाँ बनानी हैं जिन पर हिरन बैठें हो, शाखाओं पर टँगे वल्कल वाले वृक्ष बनाना चाहता हूँ, जिनके नीचे बनाना चाहूँगा कृष्णमृग के शृङ्ग की नोंक से अपने सुन्दर नेत्र खुजलाती हुई मृगी³⁶।"

इस श्लोक में ऐसा भाव निरूपित किया गया है कि दुष्यन्त के मन में, "कृष्णमृग के शृङ्ग पर मृगी अपना वामनेत्र खुजला रही हो" ऐसा चित्र बनाने की इच्छा पैदा हुई है। लेकिन उसका बीज कहाँ हो सकता है? वही विचारणीय बिन्दु है। अतः प्रतिष्ठित विद्वानों ने इस श्लोक को उद्धृत करते हुए जो विचार-विमर्श किया है वह प्रथम उल्लेखनीय है³⁷। जैसे कि, प्रॉफेसर डॉ. श्रीराधावल्लभ त्रिपाठी जी (2001 में) ने कालिदास की "सौन्दर्यदृष्टि और सौन्दर्यचित्रण" इस शीर्षक के नीचे लिखा है कि "(विरही नायक) शकुन्तला का सौन्दर्य रेखाओं में थोड़ा-सा ही अँट सका है। निस्सीम सौन्दर्य का अनुभव मनुष्य चराचर जगत् के साथ एकाकार होकर कर सकता है। इसी चित्र को समग्र बनाने के लिए दुष्यन्त की परिकल्पना है - **कार्या सैकतलीनहंसमिथुना० (6-17)**"। इस श्लोक के विश्लेषण में डॉ. श्री राधावल्लभ जी ने लिखा है कि दुष्यन्त का विरही मन शकुन्तला के अखण्ड सौन्दर्य को चराचर में ढूँढ रहा है³⁸। मेरे अभिप्राय से यहाँ दुष्यन्त तृतीयांक के ही एक प्रसंग को चित्र के माध्यम से पुनरुज्जीवित करना चाहता है। जैसे कि, तृतीयांक में पुष्प की रज से कलुषित हुए शकुन्तला के नेत्र को उसने अपने वदनमारुत से प्रमार्जित किया था, उसी को ही वह "कण्डूयमानां मृगीम्" शब्दों से याद कर रहा है। मुझे इस श्लोक के पीछे रही कालिदास की सौन्दर्यदृष्टि देखने के साथ साथ, यदि यहाँ पूर्वापर सन्दर्भ को देखा जायेगा तो उसमें से एक प्राकरणिक अर्थ भी निकलता है।

किन्तु मेरे मत की विशद चर्चा करने से पहले प्रो. डॉ. श्रीरेवाप्रसाद द्विवेदी

³⁵ देव. 6-17

³⁶ कालिदास-ग्रन्थावली (हिन्दी अनुवाद के साथ), सं. श्रीरेवाप्रसाद द्विवेदी, उज्जयिनी, भाग-2, पृ. 481

³⁷ संस्कृत साहित्य का अभिनव इतिहास, लेखक - डॉ. राधावल्लभ त्रिपाठी, विश्वविद्यालय प्रकाशन, वाराणसी, 2001, (पृ.162), तथा कालिदास : अपनी बात, लेखक - डॉ. रेवाप्रसाद द्विवेदी, कालिदास संस्थान, वाराणसी, 2004, (पृ. 267)

³⁸ प्रेम की इस तल्लीनता और सृष्टि के कण-कण के साथ एकाकार होने में ही सच्चे सौन्दर्य के दर्शन होते हैं। (पृ. 162)

जी का मत भी देखना चाहिए। उन्होंने इसी पद्य (6.17) को उद्धृत करते हुए उसका विश्लेषण किया है - "चित्र की एक विधा है विद्वच्चित्रविधा अर्थात् जैसा का तैसा चित्र। यह विधा मालिनी-नदी आदि के चित्रण में प्रस्तुत है। दूसरी विधा है भावचित्रविधा। हंसमिथुन के आलेखन में वह भी प्रस्तुत है यहाँ। तीसरी विधा है रसचित्रविधा। मृगमृगीवृत्तान्त के द्वारा वह भी यहाँ उपस्थित हो चुकी है। इस विधा में दुष्यन्त ने स्वयं की विषमशीलता प्रस्तुत की। कहाँ तो अति तीक्ष्ण शृङ्गाग्र और कहाँ अति कोमल आँख। मृगी पूर्ण आश्वस्त। यही स्थिति दुष्यन्त और शकुन्तला की। शकुन्तला भी पूर्णतः आश्वस्त थी दुष्यन्त के परिचय से। मृगमृगी के रूप में दुष्यन्त चित्र में स्वयं को भी प्रस्तुत करना चाह रहा है जो उसका बाद का विचार है।" (पृ. 267) यहाँ मृग के नुकीले सींग पर वाम नेत्र खुजलाती मृगी का चित्र बनाने की चाहत के पीछे श्रीरेवाप्रसाद जी ने दो बातों की व्यंजना उद्घाटित की है - (क) प्रथम तो यहाँ "दुष्यन्त की विषमशीलता" व्यंजित हो रही है ऐसा कहा है। और, (ख) साथ में यह भी लिखा है कि "मृगमृगी के रूप में दुष्यन्त स्वयं को भी प्रस्तुत करना चाहता है, जो उसका बाद का विचार है"। यानी शकुन्तला का प्रत्याख्यान करने के बाद, अब नायक भविष्य में शकुन्तला के लिए विश्वसनीय पति होने का संकल्प कर रहा है। प्रो. द्विवेदी जी ने सही दिशा में सोच कर दो व्यंजनाएँ दिखलाई हैं।

मेरे अभिप्राय से शकुन्तला के चित्र को लेकर जो दृश्यविस्तार किया गया है, उसकी पुनरपि परीक्षा करनी आवश्यक है। दुष्यन्त उस चित्र की पश्चाद्भूमिका में गौरीगुरु यानी पार्वती के पिता हिमालय को चित्रित करने की बात इसलिए करता है कि शकुन्तला के साथ उसका जो प्रेम-प्रसंग हुआ था, वह हिमालय की उपत्यका में आये कण्वाश्रम में हुआ था। उसको वहाँ के वृक्षों पर टाँगे वल्कल-वस्त्र याद आ रहे हैं। तथा वाम नेत्र को खुजलाती मृगी की बात से ("कण्डूयमानां मृगीम्" शब्दों से) तृतीयांक का एक विशिष्ट प्रसंग भी उसके स्मरण-पट में रममाण है ऐसा व्यञ्जित हो रहा है। वह प्रसंग कौन सा है? उसको जानने के लिए अन्य वाचनाओं के पाठ का तुलनात्मक अध्ययन करना होगा। जिससे मालूम होगा कि वह प्रसंग काश्मीरी-आदि बृहत्पाठवाली वाचनाओं के तृतीयांक में उपलब्ध है। जैसे कि, दुष्यन्त मालिनी-नदी के लतावलियों में जब शकुन्तला के हाथ में मृणाल-वल्लय पहना कर, शकुन्तला को उसे देखने को कहता है। तब उसी क्षण हवा चलती है, जिसके कारण शकुन्तला के नेत्र में कर्णपुष्पों का परिमल (पराग-रज) गिरता है और शकुन्तला के नेत्र कलुषित हो जाते हैं। तब दुष्यन्त अपने वदन-मारुत से नायिका के नेत्रों का प्रमार्जन करता है। बस, उसी नेत्र-प्रमार्जन कर देने के प्रसंग की याद में वह "कण्डूयमानाम् मृगीम्" का चित्र बनाने की चाहत व्यक्त करता

है।

निष्कर्षतः, तृतीयांक के उपान्त्य श्लोक में प्रयुक्त "बिसाभरण" शब्द के सहारे, उसी अंक में से एक दृश्य हटाया गया होगा उसका समर्थन मिलता है। (वह दृश्य था, जिसमें दुष्यन्त शकुन्तला के हाथ में मृणाल-वलय पहनाता है।) तथा षष्ठांक के उपर्युक्त (6.17) श्लोक में व्यक्त की गई नायक की एक विशिष्ट चाहत के द्वारा उसी तृतीयांक का एक दूसरा दृश्य (जो पूर्वोक्त दृश्य से ही सम्बद्ध है) भी लुप्त किया गया है, ऐसा स्पष्ट सूचित हो रहा है। (उस दृश्य में शकुन्तला के कलुषित हुए नेत्र को नायक ने अपने वदन-मारुत से प्रमार्जित किया था।) इस तरह से कृतिनिष्ठ दो आन्तरिक प्रमाणों से सिद्ध होता है कि दाक्षिणात्य एवं देवनागरी वाचनाओं के तृतीयांक में से दो दृश्य रंगकर्मियों के द्वारा निकाले गये हैं। नाटक के मूल पाठ में हुए संक्षेपीकरण के ये पदचिह्न हैं, जो उन दोनों दृश्यों का पूर्व-अस्तित्व सूचित करते हैं, (और वे दोनों दृश्य तीनों बृहत्पाठों में सुरक्षित रहा मिलता है।)।

यहाँ एक विशेष विमर्श करना आवश्यक है - उच्चतर समीक्षा के नाम से जिस पाठभेद का समाधान दिया जाता है, उसमें कदाचित् पाठालोचक का आत्मगत अभिगम प्रविष्ट होने की सम्भावना रहती है। यानी उच्चतर समीक्षा करते समय पाठालोचक को आत्मलक्षिता से बच कर रहना है। अतः सम्भव है कि 6.17 श्लोक में वर्णित दुष्यन्त की विशिष्ट प्रकार की चाहत को लेकर जो व्यंजना बताई गई है, वह मेरी वैयक्तिक विचारणा हो सकती है - ऐसा आक्षेप किया जा सकता है। अतः वह व्यंजना तर्कनिष्ठ है, इसका प्रमाणान्तर भी प्रस्तुत करना अनिवार्य है। महाकवि कालिदास ने इस नाटक में एक रूप के सामने दूसरा रूप खड़ा करने की निरूपण-विधा का साधन विनियोग किया है। उदाहरणतया -

1. प्रथमांक में, मृगयाविहारी राजा दुष्यन्त का प्रवेश होता है, उसके सामने सप्तमांक में, दानवहन्ता के रूप में दुष्यन्त का प्रवेश दिखाया है।
2. प्रथमांक में कण्वाश्रम का वर्णन है, तो सप्तमांक में अन्तरिक्ष में स्थित मारीच ऋषि के आश्रम का वर्णन है।
3. द्वितीयांक के आरम्भ में विदूषक राजा के मृगयाविहार के कारण संत्रस्त होकर उसके दुःख को रोता है, और अंक के अन्त में वही विदूषक युवराज होकर हस्तिस्कंध पर आरूढ़ होकर रंगमंच से बाहर निकलता है। इसके सामने षष्ठांक के आरम्भ में धीवर भी मारापीटा जा रहा है, किन्तु प्रवेशक के अन्त में वह भी राजा के पुरस्कार को प्राप्त करता है तथा शूली से उतर कर हस्तिस्कंध पर स्थापित किये जाने का सुख अनुभूत करता है।

4. प्रथमांक में, राजा भ्रमर के प्रति असूया भाव से स्पर्धा करता है, लेकिन वही राजा षष्ठांक में भ्रमर का उपदेष्टा बनता है।
5. तृतीयांक के अन्त भाग में यज्ञक्रिया में उपद्रव पैदा करनेवाले राक्षसों को मार भगाने के लिए दुष्यन्त धनुष उठा कर रंगमंच से बिदाई लेता है। उसके सामने षष्ठांक के अन्त में दुष्यन्त अदृश्य मातलि से पीडित विदूषक को छुड़वाने के लिए धनुष उठाता है।
6. तृतीयांक में नायक-नायिका का गान्धर्व-विवाह निरूपित है। तो उसके सामने पञ्चमांक में शकुन्तला का प्रत्याख्यान निरूपित किया गया है।
7. नाटक के पूर्वार्ध में संयोग शृङ्गार है तो उत्तरार्ध में विप्रलम्भ शृङ्गार है। और उन दोनों के बीच में रहे चतुर्थाङ्क में मध्येमणिन्याय से पिता-पुत्री का वात्सल्य प्रेम निरूपित है। इत्यादि।

इस तरह से कालिदास ने सम्पूर्ण कृति में एक रूप (दृश्य) के सामने दूसरा प्रतिरूप (प्रतिदृश्य) खड़ा करने की स्पृहणीय नाट्य-शैली का मार्ग अपनाया है। यह नाट्य-निरूपण शैली भी हमारे लिए कृतिनिष्ठ अन्तःसाक्ष्य बनती है। (जो आत्मलक्षिता से मुक्त है।) जिसके आधार पर यह बताया जाता है कि बृहत्पाठ-वाली काश्मीरी-आदि वाचनाओं (के तृतीयांक) में शकुन्तला के पुष्परज से कलुषित हुए नेत्र को दुष्यन्त ने प्रमार्जित कर दिया था- वह प्रसंग आया है, ठीक उसी रूप के सामने षष्ठांक में "कण्डूयमानां मृगीम्" का चित्र प्रतिरूप में खड़ा किया गया है। अतः अंक 6 का 17वाँ श्लोक असंदिग्धतया तृतीयांक से हटाये गये दृश्य का अस्तित्व सिद्ध कर रहा है - ऐसी तर्कनिष्ठ व्यंजना अब निर्विवाद बनती है।

[6]

तीसरे अङ्क के दृश्य को रंगमंच पर प्रस्तुत करने की कालिदास की मूल योजना तो यही रही होगी कि शकुन्तला पुष्पमयी शय्या पर लेटी हो, मदनलेख लिखते समय भी वह लेटी रहे और मदनलेख को सुन कर राजा प्रकट हो जाय और उसी शिलापट्ट पर उसके साथ वह आसनग्रहण करें, तब भी वह लेटी रहे। जब दोनों सहेलियाँ रंगमंच से बिदा लें और दुष्यन्त शकुन्तला से कहे कि- अंके निधाय चरणावुत पद्मताम्रौ, संवाहयामि करभोरु यथासुखं ते। तब, वह कुसुमास्तरण से उठ कर चलने का आरम्भ करे। ("अवस्थासदृशम् उत्थाय प्रस्थिता")। लेकिन कवि ने नायिका को रंगमंच पर लेटी हुई अवस्था में प्रस्तुत करने का जो सोचा है वही मूल पाठ के विचलन का उद्गमबिन्दु बन गया ! रंगभूमि पर लेटी हुई नायिका

को देख कर भूतकाल के रंगकर्मी लोग अपनी रुचि के अनुसार शृङ्गारतिरेक को प्रदर्शित करने के लिए लालायित हो गये हैं।

ऐसे स्थानों के ज्ञापक-चिह्न केवल इन शारदा पाण्डुलिपियों में ही विद्यमान है, जो हम आज भी पहचान सकते हैं। तद्यथा (1) कुछ रंगकर्मियों को दुष्यन्त के मुख में अश्लील संवाद रखना था, इस लिए उन्होंने पहले एक पूर्वभूमिका बनाई है : सहेलियों के पूछने पर जब शकुन्तला बताती है कि- एवं यदि वोऽभिमतं तत्तथा मन्त्रयेथां मां यथा तस्य राजर्षेरनुकम्पनीया भवामि। अन्यथा मां सिञ्चतमिदानीमुदकेन। इस वाक्य को सुन कर नायक प्रतिभाव प्रकट करता है कि - विमर्शच्छेदि वचनम्। एतावत् कामफलं, यत्नफलमन्यत्। इन दो वाक्यों में से पहला वाक्य तो सभी वाचनाओं में मिलता है। लेकिन जो दूसरा वाक्य है वह केवल काश्मीरी पाण्डुलिपियों में ही मिलता है। भोजराज के शृङ्गारप्रकाश 29.105 में, पृ.1300 पर भी इसका एक पाठान्तरित वाक्य उद्धृत है³⁹। जिसका सूचितार्थ यह है कि कामदेव की कृपा से नायिका मदनाविष्ट हो गई है, किन्तु अब नायक दुष्यन्त सोच रहा है कि नायिका से रति-सुख प्राप्त करने के लिए कुछ प्रयास भी करना होगा ! आगे चल कर दुष्यन्त नायिका से जो सहशयन की मांग करता है, उसका बीजनिक्षेप यहाँ देख सकते हैं।

शकुन्तला का मदनलेख सुन कर राजा नायिका के सामने सहसा प्रकट होता है। अनसूया राजा का स्वागत करती है और उसको शिलातल के एकदेश पर बैठने की विनती करती है। रंगमंच पर एक ही शिलातल है, जिस पर शकुन्तला पहले से ही लेटी हुई है। अतः, जिन रंगकर्मियों ने लेटी हुई शकुन्तला की स्थिति का उपयोग करने का सोचा है, उन्होंने अनसूया की विनती के बाद नाटक के मूलपाठ में एक नवीन रंगसूचना जोड़ी है : "शकुन्तला पादावपसारयति"। यह रंगसूचना सब से प्राचीन भूर्जपत्रवाली पाण्डुलिपि क्रमांक 192 में और ऑक्सफोर्ड की पाण्डुलिपि क्रमांक 159 में नहीं है। वह केवल ऑक्सफोर्ड की पाण्डुलिपि क्रमांक 1247 एवं श्रीनगर की 1345 में ही है। उसका मतलब यह हुआ कि काश्मीर की शारदा पाठपरम्परा के मूल में आरम्भ में तो "शकुन्तला पादावपसारयति" जैसी कोई रंगसूचना नहीं थी। लेकिन नया प्रक्षेप करने के इच्छुक रंगकर्मियों ने उसको कालान्तर में निवेशित किया है।

अब यह देखना है कि "एतावत्कामफलं, यत्नफलमन्यत्।" एवं "शकुन्तला पादावपसारयति" जैसी दो प्रक्षेपों के अनुसन्धान में कौन सा संवाद प्रवेश करता है? अनसूया ने राजा से प्रार्थना की है - "सुना जाता है कि राजाओं की

³⁹ शृङ्गारप्रकाशः। (भाग 1 एवं 2), सं. श्रीरेवाप्रसाद द्विवेदी, वाराणसी, 2007

वल्लभायें अनेक होती है, फिर भी हमारी सखी (शकुन्तला) स्वजनों के लिए चिन्ता का कारण न बन जाय ऐसा खयाल कीजिएगा"। तब राजा ने "परिग्रहबहुत्वेपि०" इत्यादि शब्दों से उनको आश्चस्त किया कि आप दोनों की सहेली ही मेरे कुल की प्रतिष्ठा बनेगी। जिसको सुन कर दोनों सहेलियाँ शकुन्तला के भाग्य को लेकर पूर्ण रूप से निःसन्देह हो जाती है। उसके बाद केवल यही होना था कि दोनों सहेलियाँ वहाँ से चली जायें और नायक-नायिका को एकान्त की सुविधा जतायें। किन्तु राजा को अपने पास में बैठने की जगह देने के लिए जिसने अपने पाँव सिकोड़ लिए थे वह लेटी हुई शकुन्तला जिन रंगकर्मियों की दृष्टि में थी उन्होंने यहाँ अश्लीलता से भरा निम्नोक्त संवाद दाखिल किया है -

शकुन्तला - हला मरिसावेध लोअवालं जं किं च अम्हेहिं उवआरादिवक्कमेण बीसम्भपलाविणीहिं भणिदं ।

(हले, मर्षयतं लोकपालं यत् किञ्चास्माभिरुपचारातिक्रमेण विसम्भप्रलापिनीभिः भणितम् ।)

सख्यौ - (सस्मितम्) जेण तं मन्तिदं सो मरिसावेदु । अणस्स जणस्य को अच्चओ । परोक्खं को वा किं ण मन्तेदि ।

(येन तन्मन्त्रितं स मर्षयतु । अन्यस्य जनस्य कोऽत्ययः । परोक्षं को वा किं न मन्त्रयति ।)

राजा - (सस्मितम्)

अपराधमिमं ततः सहिष्ये यदि रम्भोरु तवाङ्गरेचिताद्धे ।

कुसुमास्तरणे क्लमापहं मे सुजनत्वादानुमन्यसेऽवकाशम् ॥⁴⁰

प्रियंवदा - एत्तिएण उण दे तुट्ठि भवे ।

(एतावता पुनस्ते तुष्टिर्भवेत् ।)

शकुन्तला - (सरोषमिव) विरम दुल्ललिदे । एदावत्था एवि मे कीलसि ।

(विरम दुर्ललिते, एतावदवस्थयापि मे क्रीडसि ।)

यहाँ पर "तवाङ्गरेचितार्थे" शब्दों के प्रयोग से ही मालूम होता है कि यह "पादावपसारयति" वाली पूर्वनिर्दिष्ट रंगसूचना की परिणति के रूप में सहशयन की मांग करने की बात प्रस्तुत हुई है, प्रक्षिप्त हुई है। एवमेव, इसी बातचीत के सन्दर्भ में प्रियंवदा के मुख में जो वाक्य रखा गया है, वह सुरुचि को भंग करने वाला है। जो इस पूरे संवाद का प्रक्षिप्तत्व सिद्ध करने के लिए पर्याप्त है। काश्मीरी वाचना के "तवाङ्गरेचिताद्धे" शब्दों को बदल कर मैथिली वाचना में "तवाङ्गसङ्गसृष्टे" ऐसा

⁴⁰ 3.19

पाठभेद किया गया है। जिसका अनुसरण बंगाली पाठ में भी हुआ है।

काश्मीरी वाचना में विरासत के रूप में संचरित हुए दो-तीन अन्य अश्लील संवादों का परिचय भी करना जरूरी है -

(1) दुष्यन्त ने शकुन्तला के चरणों का संवाहन करने की तत्परता दिखाई तब तुरन्त ही लेटी हुई नायिका खड़ी हो जाती है और वहाँ से प्रस्थान करने लगती है। उस समय दुष्यन्त कहता है कि अभी दिवस पूरा नहीं हुआ है, और इतनी कड़ी धूप में तुम कोमल अङ्गोंवाली कैसे जाओगी? यहाँ पर, कुछ रंगकर्मियों ने एक लम्बे संवाद का प्रक्षेप किया है। जैसे कि -

शकुन्तला - सहिमेत्तसरणा, कं वा सरणइस्सम्।
(सखीमात्रशरणा, कं वा शरणयिष्यामि।)

राजा - इदानीं व्रीडितोऽस्मि।

शकुन्तला - ण क्खु अय्यं, देव्वं उवालहामि।
(न खल्वार्यम्, दैवमुपालभे।)

राजा - किम् अनुकूलकारिण उपालभ्यते दैवस्य।

शकुन्तला - कधं दाणिं उवालभिस्सं जो अत्तणो अणीसं परगुणेहिं मं ओहासेदि।
(कथमिदानीम् उपालप्स्ये य आत्मनोऽनीशां परगुणैर् माम् उपहासयति।)

राजा - (स्वगतम्)

अप्यौत्सुक्ये महति न वरप्रार्थनासु प्रतार्याः
काङ्क्षन्त्योऽपि व्यतिकरसुखं कातराः स्वाङ्गदाने।
आबाध्यन्ते न खलु मदनेनापि लब्धास्पदत्वाद्
आबाध्यन्ते मनसिजमपि क्षिप्तकालाः कुमार्यः ॥⁴¹
(शकुन्तला प्रस्थितैव)

राजा - (स्वगतम्) कथमात्मनः प्रियं न करिष्ये।
(उत्थायोपसृत्य पटान्तादवलम्बते)

इस संवाद को ध्यान से देखेंगे तो उसमें नायक ने "काङ्क्षन्त्योऽपि व्यतिकरसुखं कातराः स्वाङ्गदाने" इत्यादि शब्दों से कुमारिकार्यों की जो मानसिकता मुखर रूप से वर्णित की है वह भी सुरुचि का भङ्ग करनेवाली है।

⁴¹ 3.22

(यद्यपि कालिदास ऐसे कामोत्तेजक वर्णन कभी नहीं करते हैं ऐसा नहीं है। हमारे सामने कुमारसम्भव के शृङ्गारातिरेक के शब्दचित्र अवश्य हैं, लेकिन वह प्रसंगोचित नहीं है ऐसा नहीं है।) किन्तु यहाँ जो वाक्य रखे गये हैं वे पूर्वापर सन्दर्भ में सुसंगत और सुग्रथित प्रतीत नहीं होते हैं। यह वाक्यावली प्रक्षिप्त ही है उसका विशेष विमर्श करने से पहले, उपर्युक्त अश्लील शब्दों के साथ साथ, उसके ही नीचे जो दूसरा अतिरेक मिलता है, वह भी देख लेते हैं -

(2) उपरि निर्दिष्ट वाक्यों में दुष्यन्त की मानसिकता ऐसी प्रकट हो रही है कि वह अब बलात्कार करने की हद तक भी जा सकता है। इस मानसिकता का प्रमाण निम्नोक्त संवाद में है -

शकुन्तला - पोरव, मुञ्च मं।

(पौरव, मुञ्च माम्।)

राजा - भवति, मोक्ष्यामि।

शकुन्तला - कदा।

राजा - यदा सुरतज्ञो भविष्यामि।

शकुन्तला - मअणावट्टड्ढो वि ण अत्तणो कण्णआअणो पहवदि। भूओ वि दाव सहिअणं अणुमाणइस्सम्।

(मदनावष्टब्धोऽपि नात्मनः कन्यकाजनः प्रभवति। भूयोऽपि तावत् सखीजनम् अनुमानयिष्यामि।)

राजा - (मुहूर्तम् उपविश्य) ततो मोक्ष्यामि।

यहाँ पर, भूर्जपत्र पर लिखी 192 क्रमांक की पाण्डुलिपि में आये हुए "सुरतज्ञो भविष्यामि" शब्दों के स्थान में, कालान्तर में ऑक्सफर्ड की दोनों पाण्डुलिपियों में, और श्रीनगर की पाण्डुलिपि में "सुरतरसज्ञो भविष्यामि" जैसा पाठभेद भी किया गया है।

(3) उपर्युक्त अश्लीलांशों के प्रक्षेप-कर्ताओं ने इस अङ्क के उपान्त्य श्लोक में भी एक श्लोक जोड़ा है। शकुन्तला को ले कर गौतमी चली गई। दुष्यन्त प्रियापरिभुक्त लतावलयाच्छादित वेतसगृह में खड़ा रह कर उसका मन्मथलेख इत्यादि पर सानुराग दृष्टि से झाँक रहा है। और कहता है कि मेरा इस वेतसगृह से बाहर निकलना आसान नहीं है। ऐसी प्रेमासक्त दशा में फँसे नायक को रंगमंच से बाहर निकालने के लिए नाट्यकार कालिदास उसके वीरत्व को ही संक्षुब्ध करते हैं। अतः नेपथ्योक्ति से कहा जाता है कि "भो भो राजन्, सायन्तने सवनकर्मणि

संप्रवृत्ते" 42 अर्थात् सायंकाल होते ही यज्ञकर्म में बाधा डालने वाले काले-पीले वर्ण वाले राक्षसों की छायायें आकाश में मंडराने लगी हैं। जिसको सुनते ही दुष्यन्त के वीरत्व को चुनौती मिलती है और वह रंग से बाहर दौड़ जाता है। शाकुन्तल के षष्ठांक के अन्तभाग में भी दिखने वाली यही पद्धति पूर्ण रूप से नाटकीय भी है, और कालिदासीय⁴³ भी। किन्तु काश्मीरी वाचना की चारों पाण्डुलिपियों में दुष्यन्त की "निर्गन्तुं सहसा न वेतसगृहाद् ईशोऽस्मि शून्यादपि।"⁴⁴ जैसी उक्ति और अनुगामी नेपथ्योक्ति में व्यवधान बनने वाला निम्नोक्त अश्लील श्लोक 34 अस्वाभाविक लगता है। जिसमें भोगवंचित दुष्यन्त कहता है कि -

हा हा धिक्, न सम्यग् आचेष्टितं मया प्रियामासाद्य कालहरणं कुर्वता ।
इदानीम्,

रहः प्रत्यासक्तिं यदि सुवदना यास्यति पुन-
र्न कालं हास्यामि प्रकृतिदुरवापा हि विषयाः ।

इति क्लिष्टं विद्वैर्गणयति च मे मूढहृदयं
प्रियायाः प्रत्यक्षं किमपि च तथा कातरमिव ॥⁴⁵

नाटकीयता की दृष्टि से सोचा जाय तो प्रियासम्बद्ध तीन तीन चीजों को वेतसगृह में ही छोड़ कर बाहर निकलना मुश्किल है ऐसा बोले जाने पर ही परिस्थितिवशात् नायक को (प्रेमासक्ति को छोड़ कर) अपनी क्षत्रियता से उत्तेजित हो कर रंगभूमि से बाहर निकालने में ही नाटकीयता है। किन्तु जिन रंगकर्मियों ने दुष्यन्त के मुख से पहले भी भोगेच्छा को प्रकट करवाई थी, उन्होंने इस अङ्क के अन्त भाग में भी, मूलपाठ को दूषित करने की चेष्टा की है। वस्तुतः सोचा जाय तो राजा दुष्यन्त के लिए तो सच्चा नैसर्गिक प्रेम ही दुरवाप्य और दुरवाप्त था, विषयोपभोग नहीं। अतः उपर्युक्त श्लोक की दूसरी पङ्क्ति को देख कर ही लगता है कि यह मौलिक श्लोक नहीं है।

काश्मीरी पाठ में परम्परा से चले आ रहे इन अश्लीलांशों को प्रक्षिप्त मानने का कारण अब विशद करना चाहिए -

(क) काश्मीरादि तीनों वाचनाओं के तृतीयांक के पूर्वार्ध में ही ऐसे अश्लील संवाद मिलते हैं। इसी अङ्क के उत्तरार्ध में कहीं पर भी ऐसे सुरुचि का भङ्ग करनेवाले संवाद, एक उपान्त्य श्लोक को छोड़ कर, अन्यत्र नहीं मिलते हैं। साधारण तर्क

⁴² श्लोक-35

⁴³ ज्वलति चलितेन्धनोऽग्निर्विप्रकृतः पन्नगः फणां कुरुते ।

प्रायः स्वं महिमानं क्षोभात् प्रतिपद्यते हि जनः ॥ (अभि. 6.31)

⁴⁴ 3.33

⁴⁵ 3.34

से भी यह बात समझ में आती है कि अंक के पूर्वार्ध में ही नायक उपर्युक्त शब्दों से एक बार नहीं, तीन तीन बार अपनी भोगेच्छा प्रकट करता हो उसके उत्तरवर्ती दृश्यों में तो बलात्कार का दृश्य ही आना चाहिए। किन्तु वस्तुतः यहाँ तो उत्तरार्ध में नायक-नायिका के बीच सुशील एवं स्वाभाविक प्रेमसहचार ही वर्णित हुआ है। जिसमें उसके द्वारा अपनी प्रियतमा के हाथ में मृणालवलय पहनाने के दृश्यादि का समावेश है। इसमें कहीं पर भी सुरुचि का भङ्ग नहीं होता है। अर्थात् पूर्वार्ध में आये हुए उक्त अश्लील संवाद और उत्तरार्ध में आने वाले संवाद के बीच भारी विरोध है।

(ख) प्रासंगिकता की दृष्टि से सोचा जाय तो रंगमंच से सहेलियों के चले जाने के बाद कुछ ज्यादा समय तो बीता नहीं है और शकुन्तला के साथ कोई प्रेमगोष्ठियाँ भी अभी हुई नहीं हैं, उससे पहले दुष्यन्त की उपर्युक्त श्लोकोक्ति नायक की अधीरता प्रकट करनेवाली है। प्रेमकथाओं में प्रणयि-युगल के बीच जो संवाद स्वाभाविक रूप से क्रमशः विकसित होता है और जो इस अङ्क में आगे मृणालवलय प्रसंग में दृश्यमान होने वाला है, उसकी प्रस्तुति होने से पहले दुष्यन्त की भोगेच्छा इस तरह खुल कर बाहर आये वह असम्बद्ध है, कृत्रिम है। और इस अङ्क के "रहः प्रत्यासत्तिं यदि सुवदना यास्यति०" श्लोक में भी दुष्यन्त से विषयोपभोग की ही बात कही जाय, वह असमञ्जस है। इन कारणों से उपर्युक्त अश्लील संवादों को प्रक्षिप्त कहना होगा। (ग) तथा, मूल महाभारत के उपाख्यान में दुष्यन्त शकुन्तला से संयोग करने के लिए जिस तरह उतावला हो गया है, और फलाहार के लिए बाहर नजदीक में गये पिता कण्व की प्रतीक्षा भी नहीं कर सकता, उसी का पुनरावर्तन पूर्वोक्त अश्लीलांशों से इस नाटक में हो रहा है ऐसा लगता है। सच तो यही हो सकता है कि कालिदास एक नैसर्गिक प्रेम का निरूपण करना चाहते थे, (जिसके लिए उन्होंने यह नवीन नाटक लिखा है), महाभारत की कहानी का पुनरावर्तन नहीं।

[7]

तृतीयांक में, नायिका को मदनसंतप्तावस्था में प्रस्तुत करने के लिए कुसुमास्तरवाले शिलापट्ट पर लेटी हुई स्थिति में प्रवेश करवाया है। लेकिन जैसा उपरि भाग में दिखाया है वैसे उस लेटी हुई अवस्था का मंचन करनेवाले रंगकर्मी लोग अश्लीलता में फिसल गये। शृङ्गार के निरूपण में सब से बड़ा भय यही होता है कि वह कब अश्लीलता में फिसल जायेगा वह कहना मुश्किल है। प्रथम स्तर पर, इस दृश्य को लेकर जिन अश्लील श्लोकों का प्रक्षेप हुआ उसका परिचय उपर्युक्त विवरण में बताया। अब, द्वितीय स्तर पर, कैसा पाठ-विचलन शुरू हुआ

वह बताना है। किन्तु उसका निरूपण करने से पहले, एक महत्त्वपूर्ण हकीकत बतानी चाहिए। आज उपलब्ध हो रही सारी वाचनाएँ प्राचीनतम काश्मीरी वाचना की ही वंशज वाचनाएँ हैं। इसलिए जिन अश्लील श्लोकों के प्रक्षेप काश्मीरी पाठ में मिलते हैं, वे सब मैथिली एवं बंगाली में भी संचरित हुए हैं। जिसको देख कर ही हमारे पूर्व के विद्वान् उन सब को "अकालिदासीय" मान कर, उन तीनों से पराङ्मुख हो गये हैं। लेकिन तीन-चार अश्लील श्लोकों को देख कर, पूरा बृहत्पाठ अग्राह्य घोषित करने में विद्वत्ता समाहित नहीं हो जानी चाहिए। क्योंकि इन अश्लीलता भरे श्लोकों को हटाने के बाद, संक्षेपीकरण के द्वारा जो लघुपाठ वाली दाक्षिणात्य एवं देवनागरी वाचनाएँ बनाई गई हैं, उन दोनों के पास भी कवि-प्रणीत मूलपाठ की कोई विशुद्ध पाठपरम्परा तो थी नहीं। वे दोनों भी काश्मीरी वाचना की ही वंशज वाचनाएँ हैं। अतः यह जानना रसप्रद होगा कि क्या इन दोनों में से अश्लीलता भरे श्लोकों को हटाने के बाद भी, जो अवशिष्ट रहा पाठ है, वह नितान्त ग्राह्य है? तो, इन लघुपाठवाली दोनों वाचनाओं में कुसमशयना शकुन्तला का दृश्य अभिनीत करने के लिए दी गई रंगसूचनाओं में परस्पर विरोध है, और "किं शीतलैः क्लमविनोदिभिः" श्लोक में पदक्रम बदले के बाद भी उस दृश्य का अभिनय बेढंग ही रहा है उसका परिचय निम्नोक्त पैराग्राफ में होगा।

दूसरे सोपान पर आये रंगकर्मियों ने सोचा कि शकुन्तला की लेटी हुई अवस्था का अभिनय होने के कारण इसमें अश्लील श्लोकों का प्रक्षेप हुआ है। अतः उस अश्लीलता की वृद्धि होने से रोकना चाहिए। जिसके लिए उन्होंने नायिका की लेटी हुई अवस्था का समय कम करने की चेष्टा शुरू की। अब उस दृश्य के मंचन के लिए जो आवश्यक रंगसूचनाएँ थी, उनमें गिरावट आना शुरू हुई। अलबत्ता, कवि की मूलयोजना के अनुसार तो तीसरे अङ्क के पहले दृश्य में शकुन्तला को कुसुमास्तरण पर लेटी हुई अवस्था में प्रवेश करवाना है। घटना-क्रम आगे बढ़ते ही मृगबाल को उसकी माता के पास पहुँचाने के बहाने दोनों सहेलियाँ रंगमंच से चली जाती हैं। तत्पश्चात् राजा शकुन्तला के पाँव का संवाहन करने की जब तत्परता दिखावे, तब उसे लेटी हुई अवस्था से खड़ा होना था। लेकिन अज्ञात रंगकर्मियों ने यहाँ पर नवीन (लेकिन पूर्वापर में विरोधी) रंगसूचनायें जोड़ कर कवि की मूलयोजना विफल कर दी है। आश्चर्य है कि यह परिवर्तन सार्वत्रिक रूप से पूरे भारत वर्ष की प्रायः सभी पाण्डुलिपियों में फैल गया है, और दुर्भाग्य से इसकी ओर एक भी पाठसम्पादक का ध्यान नहीं गया है।

रंगसूचना सम्बन्धी प्रक्षेप का और उससे आई विसंगति का प्राचीनतम संकेत भूर्जपत्र पर लिखी गई शारदा पाण्डुलिपि में मिलता है। लेटी हुई शकुन्तला के द्वारा

मदनलेख का वाचन होता है, जिसको सुन कर राजा सहसा "तपति तनुगात्रि०।" इत्यादि शब्दों को बोलता हुआ शकुन्तला के सामने उपस्थित हो जाता है। यहाँ, शकुन्तला को राजा की सन्निधि में नाट्यात्मक शैली से खड़ी करने के लिए, काश्मीरी रंगकर्मी ने एक संवाद प्रक्षिप्त किया है। वह द्रष्टव्य है : जब अनसूया ने राजा को उसी शिलातल पर बैठने के लिए विनती की और राजा वहाँ बैठते भी हैं। तब बैठने के बाद (लेटी हुई) शकुन्तला के बारे में वे प्रश्न करते हैं कि - (उपविश्य) प्रियंवदे, कच्चित् सखीं वो नातिबाधते शरीरसंतापः। तब प्रियंवदा प्रत्युत्तर देती है कि - **लब्धौषधस्साम्प्रतम् उपशमं गमिष्यति कालेन।** इसके पीछे निम्नोक्त संवाद प्रक्षिप्त किया गया है -

अनसूया - (जनान्तिकम्) प्रियंवदे, कालेन इति किम्। प्रेक्षस्व, मेघनादाहाताम् इव मयूरीं निमेषान्तरेण प्रत्यागताम् प्रियसखीम्।

शकुन्तला - (सलज्जा तिष्ठति।)

अर्थात् मेघगर्जन (बादल की आवाज) सुन कर जैसे मयूरी में नवजीवन का संचार होता है वैसे देखो हमारी सखी भी नवजीवन प्राप्त कर रही है। अनसूया के इस वाक्य के बाद, (लेटी हुई) शकुन्तला के लिए कहा गया है कि वह लज्जा के साथ खड़ी होती है। लेकिन इस तरह से नायिका को रंगभूमि पर खड़ी करके जो दृश्य-परिवर्तन किया गया है उसी के कारण दो तरह की विसंगतियाँ आकारित हुई हैं।

जैसे कि, (1) दोनों सहेलियों के रंगमंच से निकल जाने के पश्चात्, राजा शिलातल पर बैठे हों और वह पास में खड़ी हुई शकुन्तला को कहें कि - कहो तो मैं नलिनीदल से तुम्हें पवन झलूँ, या कहो तो तुम्हारे पद्मताम्र चरणों का संवाहन करूँ ! तो ऐसी स्थिति में प्रेमाचार का गौरव नहीं है, क्योंकि जिसकी सेवाशुश्रूषा करनी हो वह नायिका खड़ी हो और आराधयिता व्यक्ति बैठा हो, यह तो बहुत भद्दा लगता है। (2) दूसरी विसंगति यह है कि राजा ने जब कहा कि "मैं तुम्हारे चरणों का संवाहन करूँ" तो उसको सुन कर शकुन्तला कहती है कि "**न माननीयेषु आत्मानम् अपराधयिष्ये।**" उसके बाद वहाँ एक रंगसूचना दी गई है कि "**इत्यवस्थासदृशम् उत्थाय प्रस्थिता**", जिसको देख कर प्रश्न होता है कि जो शकुन्तला पहले से ही खड़ी रखी गई है, उसके लिए कैसे कहा जाता है कि वह अवस्था के सदृश खड़ी होकर⁴⁶ जाने लगती है? इस तरह की विसंगति ही अपने आप में प्रमाण बनती है

⁴⁶ देवनागरी और दाक्षिणात्य पाठ में "इत्युत्थाय गन्तुमिच्छति।" ऐसा पाठभेद करके रंगसूचना

कि इस दृश्य को प्रस्तुत करने की कवि की मूलयोजना कुछ भिन्न थी। और ऐसी (सलज्जा तिष्ठति। जैसी) रंगसूचना और उससे भी पहले रखा गया मेघनादाहत मयूरी का उपमान तो रंगकर्मियों का खिलवाड़ है, जिसको प्रक्षेप ही मानना होगा।

रंगसूचनाओं से सम्बद्ध जो जो प्रक्षेप है उनका पौर्वापर्य भी सोचना चाहिए। "मेघनादाहत मयूरी की तरह शकुन्तला (लेटी हुई अवस्था से) सलज्जा खड़ी हो जाती है" यह अंश भूर्जपत्र पर लिखी गई पाण्डुलिपि में भी विद्यमान है। अर्थात् रंगसूचना से सम्बद्ध यह प्राचीनतम पहला प्रक्षेप कहा जा सकता है। उसके बाद, मदनलेख लिखते समय शकुन्तला "बैठ कर सोचती है" वाली रंगसूचना द्वितीय क्रम में प्रक्षिप्त हुई होगी। क्योंकि ऐसी रंगसूचना भूर्जपत्रवाली प्राचीनतम पाण्डुलिपि में नहीं है। ऑक्सफर्ड की 1247 क्रमांकवाली और श्रीनगर की 1345 क्रमांकवाली दो ही शारदा पाण्डुलिपियों में "आसीना चिन्तयति" ऐसी रंगसूचना है। जिसके फलस्वरूप, मंचन के समय "लेटी हुई शकुन्तला" से पहले "बैठ कर सोचती हुई शकुन्तला", और तत्पश्चात् "सलज्जा खड़ी रहने वाली शकुन्तला" प्रस्तुत की जायेगी। यहाँ पर (अर्थात् ऑक्सफर्ड 1247 एवं श्रीनगर 1345 में) एक दूसरी ("पादावपसारयति" वाली) रंगसूचना भी अधिक होने से मंचन-योजना बदल जाती है। जैसे कि, मदनलेख लिखते समय जो शकुन्तला बैठी थी, उसको राजा को बिठाने के लिए जगह बनानी थी। अतः उसने जो पाँव सिकोड़ लिए होंगे, वो बैठे बैठे ही सिकोड़े थे ऐसा मानना होगा। परिणामतः इस दृश्य का मंचन करते समय, तीन सहेलियाँ और चौथे राजा को भी एक ही शिलातल पर बिठाना होगा। और सहेलियों के चले जाने के बाद, राजा ने जब शकुन्तला के पद्मताम्र चरणों का संवाहन करने की तत्परता दिखाई है तब शकुन्तला उसके पास में बैठी ही होगी। यहाँ एक विचित्रता यह भी है कि "शकुन्तला सलज्जा तिष्ठति" वाली रंगसूचना भी ऑक्सफर्ड की 1247 एवं श्रीनगर की 1345 क्रमांकवाली पाण्डुलिपियों में मिलती है, जिसके कारण प्रश्न होगा कि शकुन्तला के पद्मताम्र चरणों का संवाहन करने की तत्परता दिखाते समय शकुन्तला को राजा के पास में बिठाना है या फिर राजा के सामने उसको खड़ी रखना है? रंगकर्मी लोग इन दोनों में से जो भी मार्ग पसंद करेंगे उसमें पूर्वोक्त विसंगति आयेगी ही।

इस विवरण का निष्कर्ष ऐसा निकलता है कि (क) शारदा पाण्डुलिपियों में अश्लील अंशों की उपस्थिति विरासत में मिली है। (ख) लेटी हुई शकुन्तला को खड़ी करने की, अथवा बिठा कर मदनलेख लिखवाने की सभी रंगसूचनाएँ पश्चाद्द्वर्ती काल की योजनायें हैं। तथा इनमें से एक भी नवीन योजना ऐसी नहीं

लिखी गई है, वह भी विसंगतियुक्त है।

है कि जिसका अनुसरण करने से दृश्य-प्रस्तुति में विसंगतता या पूर्वापर में विरोध पैदा न होता हो। (ग) तृतीय अङ्क के पूर्वार्ध का मंचन करने के लिए कवि ने मूल में जो दृश्य योजना सोची थी, उसका पुनःस्थापन करने के लिए उपर्युक्त सभी रंगसूचनायें - "पादावपसारयति", "सलज्जा तिष्ठति", "आसीना/उपविष्टा चिन्तयति" यदि हटानी होगी तथा उनसे सम्बद्ध सभी प्रक्षिप्त संवादों को भी हटाना होगा। तत्पश्चात् ही "कुसुमशयना शकुन्तला" के दृश्य की पुनः प्रतिष्ठा हो सकेगी। तथा ऐसा करने से ही "अंके निधाय चरणवुत् पद्मताम्रौ" शब्दों के बाद, शकुन्तला के लिए दी गई "अवस्थासदृशमुत्थाय प्रस्थिता" जैसी रंगसूचना का औचित्य सिद्ध हो सकेगा।

रंगसूचनाओं से सम्बद्ध पूर्वोक्त विसंगतियाँ न केवल बृहत्पाठवाली तीन वाचनाओं में ही हैं, ऐसी परस्पर विरोधी रंगसूचनाएँ संक्षिप्त किये गये दाक्षिणात्य एवं देवनागरी पाठों में भी मौजूद हैं। (तथा उन वाचनाओं के सम्पादक श्रीमोनियर विलियम्स, श्री एम. आर. काळे, प्रॉ. पी. एन. पाटणकर, डॉ. गौरीनाथ शास्त्री, पंडितप्रवर श्री रेवाप्रसाद द्विवेदी जी इत्यादि सभी ने उस विसंगति को पहचाना तक नहीं हैं। सभी वर्तमान प्रकाशित आवृत्तियों में ये सारी विसंगतियाँ हम देख सकते हैं।)

[8]

काश्मीरी वाचना का आविष्कार होने से पहले इस तृतीयांक के पाठ में प्रविष्ट हुई विकृतियाँ अनुगामी काल में हरदम द्विगुणित-त्रिगुणित होती चली हैं। कालिदास ने मदनाविष्ट शकुन्तला को रंगमंच पर लेटी हुई अवस्था में प्रस्तुत करने का सोचा था, लेकिन उस दृश्य का यथातथ्य अभिनय करना एक बड़ी चुनौती थी। उपलब्ध हो रही पाण्डुलिपियों में मंचन का जो इतिहास प्रतिबिम्बित हो रहा है वह सफलता का इतिहास नहीं है, बल्कि विफलता का इतिहास है। जैसे कि, उपर्युक्त परामर्श में हमने देखा वैसे इस अंक की पाठपरम्परा में सब से पहले तो नायिका की रंगमंच पर लेटी हुई अवस्था अभिनय के लिए हाथ आयी तो रंगकर्मियों ने उसमें सुरुचि का भङ्ग करनेवाले अश्लील श्लोकों का प्रक्षेप शुरू किया। नायक के मुख से सहशयन की बार बार माँग करवाई, और महिलाओं के दिल में अंकुरित होने वाली निर्व्याज प्रेम की भावनाओं की नितान्त अवहेलना करके पुरुषों की अतृप्त भोगेच्छा अभद्र शब्दों में अभिनीत भी करवाई गई। दूसरे सोपान पर, अन्य रंगकर्मियों ने नायिका की लेटी हुई अवस्था का समय कम करने के लिए कुछ नवीन रंगसूचनाएँ दाखिल कीं, जिसके फलस्वरूप शकुन्तला मदनलेख लिखते समय पहले रंगमंच पर बिठाई गई। तत्पश्चात् दुष्यन्त जब उस मदनलेख को सुन

कर वृक्ष के पीछे से बाहर निकल कर, उसके साथ में बैठता है तब शकुन्तला सलज्जा खड़ी की जाती है। लेकिन पाठ-परिवर्तन एवं परिवर्धन करते समय सभी सूत्रधारों/पाठशोधकों ने काश्मीरी पाठपरम्परा की जो धारा चली आ रही थी, उसी में ही (पुराने समय से चले आ रहे परिवर्तनों के साथ साथ) अपनी ओर से जो नये उद्भावित पाठान्तर थे उनको संमिलित करते रहे हैं। जिसके कारण पूर्वोक्त दृश्य के मंचन के लिए परम्परा से प्राप्त पुरानी रंगसूचनाओं के साथ साथ प्रक्षिप्त की गई नयी रंगसूचनाओं का संकर पैदा हुआ है, जिसके कारण उनमें परस्पर विरोध एवं विसंगति बनी रही है।

लेकिन रंगमंच पर लेटी हुई अवस्था से शकुन्तला को कब बैठा कर चलाना है - उसकी कवि-प्रणीत योजना क्या थी? वह स्वयं कवि कालिदास ने ही अपने एक श्लोक में प्रकट रूप से कही है। वह भव्य श्लोक निम्नोक्त है -

शकुन्तला - कथं गत एव।

राजा - अलमावेगेन। नन्वयमाराधयिता जनस्तव सखीभूमौ वर्तते। तदुच्यताम् -
किं शीतलैः क्लविनोदिभिरार्द्रवातं,
संचालयामि नलिनीदलतालवृन्तैः।
अङ्गे निधाय चरणान्वुत पद्मताम्रौ,
संवाहयामि करभोरु यथासुखं ते ॥⁴⁷

सखियों की अनुपस्थिति में उद्विग्न हुई शकुन्तला को दुष्यन्त ने कहा है कि मैं तुम्हारी सखियों की भूमिका निभाने को सन्नद्ध हूँ। दुष्यन्त ने कुसुमास्तरण पर लेटी हुई शकुन्तला को इस श्लोक में कहा है कि मैं तुम्हें क्या नलिनीदलों से ठंडी हवा करूँ जिससे तेरी थकावट दूर हो, या हे करभोरु ! तेरे दोनों कमल जैसे लाल लाल चरणों को अपनी गोदी में रखकर, सहलाऊँ ?

यह एक कृतिनिष्ठ अन्तःप्रमाण है कि शकुन्तला को दृश्य के आरम्भ से लेकर इस श्लोकोक्त प्रस्ताव तक रंगमंच पर निरन्तर सोते ही रहना है। दूसरा अन्तःप्रमाण यह है कि इस दृश्य के आरम्भ में सहेलियों की बातचीत के दौरान शकुन्तला के द्वारा ही स्पष्टतया कहा गया है कि यदि आज मेरा उस तपोवनरक्षिता राजर्षि के साथ समागम नहीं होगा तो, मेरे पर उदक (तिलोदक) ही छिड़क देना। जिसको सुन कर प्रियंवदा ने भी कहा है कि अब हमारी सहेली अधिक समय तक इस मदनसंताप को सहन नहीं कर पायेगी। "अक्षमा इयं कालहरणस्य" इन संवादों से भी मालूम होता है कि नायिका इतनी भारी मदन-पीडितावस्था में पहुँच गई है कि वह जल्दी से उठ नहीं सकेगी, एवं बैठ कर मदनलेख भी नहीं लिख

⁴⁷ काश्मीरी पाठे, 3.20

सकती है। अतः मदनलेख लिखते समय, या प्रेमपत्र के शब्दों को सुन कर दुष्यन्त सामने आ कर खड़ा रहे, और अनसूया की विज्ञप्ति से दुष्यन्त उसके साथ में बैठे तब भी शकुन्तला को लेटे ही रहना है। एवञ्च, दोनों सहेलियों के चले जाने के बाद भी लेटे ही रहना है। जब उपर्युक्त श्लोक से उसके पादसंवाहन का प्रस्ताव रखा जाय, तब ही उसको "अवस्थासदृशम् उत्थाय प्रस्थिता" जैसी रंगसूचना से उठना है। इस श्लोक का यह पाठ काश्मीरी, मैथिली एवं बंगाली पाठों में एक समान है।

किन्तु लघुपाठवाली दोनों वाचनाओं के पाठशोधक या रंगकर्मियों के ध्यान में यह बात आयी कि इस श्लोक के शब्दों के अनुसार तो नायिका शकुन्तला को शुरू से लेकर यहाँ तक, लेटी हुई ही रखना चाहिए। किन्तु पुरोगामी रंगकर्मियों ने तो उसको सलज्जा खड़ी हो जाने की रंगसूचना दे दी हैं। जिसके कारण खड़ी हुई शकुन्तला (सेव्य व्यक्ति) को शिलातल पर बैठा हुआ दुष्यन्त (सेवक व्यक्ति) उसके पाद अपनी गोदी में लेकर पादसंवाहन करने का कहे - वह अनुचित सिद्ध होगा। तब उन लोगों ने इस श्लोक में भी पाठ-परिवर्तन करने का उपक्रम किया। इन लघुपाठ वाले पाठशोधकों की समझ में यह बात आ गई है कि रंगमंच पर अब पात्रों के बैठने और खड़े रहने की नवीन अवस्थिति आकारित हुई है, तदनुरूप यह श्लोक होना चाहिए। जिसके परिणामस्वरूप दाक्षिणात्य एवं देवनागरी वाचनाओं में यही श्लोक दूसरे (भिन्न) पदक्रम के साथ लिखा हुआ मिलता है। जैसे कि -

किं शीतलैः क्लविनोदिभिरार्द्रवातं,
संचारयामि नलिनीदलतालवृन्तम्।
अङ्गे निधाय करभोरु यथासुखं ते,
संवाहयामि चरणानुवृत्तपद्मताम्रौ ॥⁴⁸

नवीन पाठभेद के रूप में इस तरह, तीसरे-चौथे चरणों में, उलटा-सुलटा किया गया है। जिसके कारण अब श्लोक का अर्थ ऐसा होगा कि - "हे करभोरु शकुन्तले, कहो तो तुम्हें मैं मेरी गोदी में बिठा कर, पद्म जैसे ताम्र वर्णवाले तुम्हारे पादों का संवाहन करूँ।" वर्तमान समय के कालिदासानुरागियों को सोचना चाहिए कि मूल पाठ की कितनी हद तक अवनति हुई है? शिलापट्ट पर बैठा हुआ नायक अपने पास में खड़ी हुई नायिका को कहता है कि मैं तुम्हें मेरी गोदी में बिठा कर, तेरा पादसंवाहन करने को तत्पर हूँ। यह कविसंकल्पित मूल दृश्य योजना है ही नहीं, और उसमें नायिका की मदनसंतप्त अवस्था भी पूर्णतया विनष्ट हो गई है। हिमालय पर्वत से नीचे उतरी गङ्गा अजस्र गति से अधोगमन ही करती रही है और

⁴⁸ दाक्षि. देवनागरी पाठे, 3.20

प्रदूषित भी होती रही है। तृतीयांक के पाठविचलन का, विनाश एवं विकृतियों से भरा, यह है इतिहास।

[9]

उपर्युक्त पाठविचलन का सिलसिला और उसमें प्रतिबिम्बित हो रही विकृतियाँ, जो अपने आप में आन्तरिक सम्भावना के विरुद्ध हैं। तथा दूसरी ओर कृतिनिष्ठ अन्तःसाक्ष्य ही कवि-प्रणीत दृश्य-योजना मूल में क्या रही होगी उसका मार्गदर्शन कर रहे हैं। उच्चतर समीक्षा के अन्तर्गत जो तुलनात्मक अध्ययन करने का सुफल है, उसका यह नतीजा है कि हमें मूलगामी पाठ का पुनः प्रतिष्ठापन करने के लिए ऐसे विकृत पाठविचलनों को पहचान कर, उनको पादटिप्पणियों में ही स्थान दे देना चाहिए। जिससे कालिदास का महाकवित्व सही रूप में आत्मसात् हो सके। इस नाटक के तृतीयांक का ऐसा आनुमानिक पुनर्गठित पाठ इस आलेख के अन्त में जोड़ा गया है, जिसकी आप सभी पाठ-समालोचक परीक्षण करें ऐसा मेरा अनुरोध है। क्योंकि किसी भी काव्य-साहित्य की कृति का रसास्वादन या काव्यशास्त्रीय अध्ययन शुरू करने से पहले उस कृति की पाठालोचना करनी अनिवार्य है। अन्यथा, कवि के मूल पाठ का सही एवं सर्वसम्मत मूल्यांकन हम नहीं कर पायेंगे।

उपर्युक्त उच्चतर पाठालोचना के द्वारा कुसुमशयना शकुन्तला के अभिनय की जो कवि-संकल्पित दृश्य-योजना होगी उसका जो निर्णय हमने यहाँ रखा है तदनुसार लेटी हुई शकुन्तला का दृश्य इस अंक के आरम्भ से लेकर, दुष्यन्त उसके पादसंवाहन करने का प्रस्ताव रखे तब तक निरन्तर बना रहना चाहिए। उच्चतर समीक्षा से प्रमाणित किया गया यह निर्णय अब पुरातत्त्वीय साक्ष्य का भी समर्थन प्राप्त कर रहा है। डॉ. श्री बहादुर चन्द छाबरा जी ने अपने "Shakuntala in Shunga Sculpture" इस शीर्षक से लिखे शोधपत्र⁴⁹ में बताया है कि इलाहाबाद से एक शिल्प मिला है (आज वह कोलकाता के नेशनल म्यूजियम में सुरक्षित है), वह मथुरा शैली में तैयार किया गया है। यह मथुरा शैली का शिल्प शुंगकालिक यानी प्रथम या द्वितीय ईसा पूर्व का है, जिसमें शकुन्तला लेटी हुई अवस्थिति में मूर्तिमन्त की गई है -

वह शिल्पस्थ आकृति इस तरह की है, जो अभिज्ञानशकुन्तला नाटक के तृतीयांक की शकुन्तला को लेटी हुई अवस्था में प्रस्तुत कर रही है, और दुष्यन्त उसको एक हाथ में कमलपत्र लेकर पवन झल रहा है, तथा दूसरे हाथ से उसका

⁴⁹ Roop-Lekha, Vol.38, no. 1&2, All India Fine Arts and Crafts Society, New Delhi, 1969, p.195-199

पादसंवाहन कर रहा है -



उपसंहार:

कतिपय विद्वानों ने कालिदास को गुप्तकाल (ई.स. चौथी या पाँचवी शती) में रखा है। किन्तु प्रस्तुत आलेख में परामर्शन के बाद अभिप्राय दिया है कि तृतीयांक में लेटी हुई शकुन्तला का दृश्य बहुत लम्बे समय तक निरन्तर बना रहना चाहिए, जिसका समर्थन एक पुरातत्त्वीय शिल्प से भी हो रहा है, तो वह निष्कर्ष सर्वथा ग्राह्य बनता है। तथा उसके साथ साथ यह भी कहना होगा कि यदि इस शिल्प में कालिदास की शकुन्तला की लेटी हुई अवस्था ही आकारित की गई है तो, कालिदास का समय भी ईसा पूर्व प्रथम या द्वितीय शती का सिद्ध हो रहा है, जो उच्चतर समीक्षा करने का अकल्प्य अवान्तर सुफल भी है।

शब्दसङ्केत

1. अभि. - अभिज्ञानशाकुन्तलम्
2. का.सू.वृ. - काव्यालङ्कारसूत्रवृत्तिः
3. रघु. - रघुवंशम्

सन्दर्भग्रन्थसूची

1. अभिज्ञानशकुन्तलम् नाटकम् (मैथिलपाठानुगम्), शङ्कर-नरहरिकृताभ्यां टीकाभ्याम् अलङ्कृतम्, रमानाथ झा (सम्पा.), मिथिलाविद्यापीठ, दरभङ्गा, 1957
2. अभिज्ञानशकुन्तलम् (पुनर्गठित पाठ), दिलीपकुमार काञ्चीलाल (सम्पा.), संस्कृत कॉलेज, कोलकाता, 1980

ज्ञानमात्र की शब्दानुवेधशून्यता

सच्चिदानन्द मिश्र

सङ्क्षेप

यह शोधपत्र ज्ञान तथा शब्द के सम्बन्ध के विषय में तीन स्थापनाएँ प्रस्तुत करता है - १. ज्ञान तथा शब्द एक दूसरे से अविभाज्य हैं, २. समस्त ज्ञान शब्द से सम्पृक्त नहीं है, कुछ ज्ञान शब्द से असम्पृक्त हैं, जबकि कुछ ज्ञान शब्द से सम्पृक्त हैं, ३. ज्ञान तथा शब्द कभी भी सम्पृक्त नहीं हैं। प्रथम पक्ष भर्तृहरि तथा उनके अनुगामियों का है, द्वितीय पक्ष बौद्ध दार्शनिकों का है तथा तृतीय पक्ष नैयायिकों का है। भर्तृहरि के अनुसार निर्विकल्पक एवं सविकल्पक सभी ज्ञान शब्दानुविद्ध हैं। निर्विकल्पक ज्ञान में भी सूक्ष्म शब्दानुविद्ध होता ही है। बौद्धों के अनुसार निर्विकल्पक ज्ञान में शब्दानुवेध नहीं होता तथा सभी सविकल्पक ज्ञान शब्दानुविद्ध नहीं होते। किन्तु संकेत से परिचित के लिए सविकल्पक प्रतीति अभिलापसंसृष्टप्रतिभासा होती है अतः, ऐसी सविकल्पक प्रतीति बौद्ध मत में शब्दानुविद्ध है। न्यायदर्शन के अनुसार कोई भी ज्ञान शब्दानुविद्ध नहीं होता। यद्यपि न्याय मत में सविकल्पक प्रत्यक्ष भी शब्द से अनुविद्ध नहीं कहा जा सकता है, क्योंकि सविकल्पक ज्ञान में पूर्व में शब्द हो यह भी आवश्यक नहीं है। अतः सविकल्पक प्रत्यक्ष में भी शब्द का अनुवेध नहीं हुआ करता है, अपितु केवल शब्द स्मृत हो जाया करता है।

(मुख्यशब्द : ज्ञान, शब्दानुवेध, सविकल्पक, निर्विकल्पक, भर्तृहरि)

ज्ञान तथा शब्द किस प्रकार से एक दूसरे से सम्बद्ध हैं यह एक विवादास्पद प्रश्न है। इस विषय में कम से कम तीन पक्ष सम्भव हैं। प्रथम पक्ष यह हो सकता है कि ज्ञान तथा शब्द एक दूसरे से बहुत ही गहरे से मिले हुए हैं, दोनों अविभाज्य हैं। कोई भी ज्ञान ऐसा नहीं होता जिसमें शब्द का संयोजन न हो। दूसरा पक्ष यह हो सकता है कि समस्त ज्ञान शब्द से जुड़े हुए नहीं होते, अपितु कुछ ज्ञान ऐसे होते हैं जो शब्द से नितान्त मुक्त होते हैं, परन्तु कुछ ऐसे होते हैं जिनका शब्द से अपरिहार्य रूप से जुड़ाव होता है। तीसरा पक्ष यह है कि ज्ञान तथा शब्द का कभी भी जुड़ाव नहीं होता है। इन तीनों ही पक्षों को भारतीय दर्शन में कुछेक परम्पराओं से जोड़ा जा सकता है। इस आलेख में न्याय सिद्धान्त के अनुसार ज्ञानमात्र की शब्दानुवेधशून्यता के सिद्धान्त को प्रस्तुत किया जा रहा है।

वाक्यपदीय के लेखक भर्तृहरि का अनुगमन करनेवाले दार्शनिक यह स्वीकार करते हैं कि ज्ञान तथा शब्द एक दूसरे से अनिवार्य रूप से मिले हुए हैं, दोनों अविभाज्य हैं। कोई भी ज्ञान ऐसा नहीं होता है जो शब्द से विनिर्मुक्त हो। इनका दावा है कि ज्ञानमात्र में शब्दानुवेध हुआ करता है। द्वितीय पक्ष को

स्वीकार करनेवाले हैं बौद्ध दार्शनिक। इनका पक्ष है कि समस्त ज्ञान शब्द से अनुविद्ध होते हैं ऐसा नहीं है। निर्विकल्पक ज्ञान अवश्य ऐसा होता है जो शब्द से अनुविद्ध नहीं होता। परन्तु निर्विकल्पक से भिन्न समस्त ज्ञान शब्द से अनुविद्ध ही होते हैं। तृतीय पक्ष को स्वीकार करनेवाले हैं नैयायिक। इनके मत में कोई भी ज्ञान शब्द से अनुविद्ध नहीं होता। प्रत्येक ज्ञान शब्द से असंस्पष्ट ही होता है। प्रस्तुत आलेख का उद्देश्य है न्यायमत से ज्ञान तथा शब्द के मध्य के सम्बन्ध को विवेचित करना। हम देखने का प्रयास करेंगे कि न्याय किस प्रकार से वैयाकरणों तथा बौद्धों के मतों से भिन्न रूप में अपने पक्ष को स्थापित करते हैं।

ज्ञानमात्र की शब्दानुविद्धता का वैयाकरण सिद्धान्त

वैयाकरणों का सिद्धान्त है कि ज्ञान शब्द से अनुविद्ध ही होते हैं कोई भी ऐसा ज्ञान सम्भव नहीं है जिसमें शब्द का अनुवेध न होता हो। भर्तृहरि की बहुत ही प्रसिद्ध कारिका है -

न सोऽस्ति प्रत्ययो लोके यः शब्दानुगमादृते।
अनुविद्धमिव ज्ञानं सर्वं शब्देन भासते ॥¹

लोक में कोई भी प्रत्यय, कोई भी ज्ञान ऐसा नहीं है जो कि शब्द के अनुगम के विना ही होता हो, सभी ज्ञान शब्द से अनुविद्ध की तरह ही भासित होते हैं। यद्यपि परवर्ती काल में नव्यवैयाकरणों ने भी निर्विकल्पक प्रत्यक्ष को मानने का प्रस्ताव किया। इस कारण हमको नागेश भट्ट आदि आचार्यों के ग्रन्थों में निर्विकल्पक प्रत्यक्ष की चर्चा प्राप्त होती है। परन्तु निर्विकल्पक प्रत्यक्ष की स्वीकृति से यह नहीं मानना उचित होगा कि वैयाकरणों को निर्विकल्पक प्रत्यक्ष की शब्दानुविद्धता स्वीकार्य नहीं है। वस्तुतः व्याकरण का मान्य सिद्धान्त यही है कि हर एक ज्ञान शब्द से अनुविद्ध ही होता है। निर्विकल्पक प्रत्यक्ष में भी सूक्ष्म शब्द का अनुवेध वैयाकरणों को स्वीकार्य होता है। इसका समर्थन आचार्य रामप्रसाद त्रिपाठी अपने ग्रन्थ पाणिनीयव्याकरणे प्रमाणसमीक्षा में सुस्पष्टतया यह कहकर करते हैं कि निर्विकल्पक ज्ञान में भी सूक्ष्म शब्द का अनुवेध सिद्धान्तित किया गया है।²

ज्ञानमात्र की शब्दानुविद्धता को स्वीकार करने के लिए भर्तृहरि ने मुख्यतया पाँच युक्तियाँ प्रस्तावित की हैं।

प्रथमतः भर्तृहरि जो युक्ति देते हैं वह संगीतशास्त्र के आधार पर दी गयी है।

¹ वा.प. 1-123

² निर्विकल्पकेऽपि ज्ञाने सूक्ष्मशब्दानुवेधस्य सिद्धान्तितत्वाच्च। (पा.व्या.प्र.स. पृ.86)

संगीतशास्त्र में षड्ज, धैवत इत्यादि रागों की व्याख्या कभी भी शब्द के विना नहीं हो सकती है। शब्द से व्याख्यात हो कर ही यह षड्ज आदि भेद निरूपित होते हैं। इस कारण अर्थ की समस्त विधाएँ शब्दमात्राओं में ही निष्ठित हैं।³ बात यह है कि षड्ज, ऋषभ, गान्धार, मध्यम तथा धैवत इन रागों को शब्दों से पृथक् करके कभी भी नहीं समझा जा सकता है। वैयाकरण दृष्टि से वस्तुतः समस्त पदार्थ ब्रह्म के विवर्त हैं, उसी प्रकार से विवर्त हैं जैसे ये सभी राग नाद के विवर्त हैं। समस्त राग शब्दमय हैं, उसी प्रकार से समस्त अर्थ भी शब्दमय हैं। इसी कारण इस युक्ति को समस्त अर्थों की शब्दमयता को सिद्ध करने के लिए प्रस्तुत किया गया है। यदि अर्थ शब्दमय हैं तो अर्थ का कोई भी ज्ञान शब्द से आवश्यक रूप से संसृष्ट होगा। इस कारण यह युक्ति समस्त ज्ञानों की शब्दसंसृष्टता को सिद्ध करती है।

भर्तृहरि द्वारा प्रस्तुत इस युक्ति को वाचस्पति मिश्र ने और बलपूर्वक तात्पर्यटीका में उठाया है। वाचस्पति मिश्र कहते हैं कि षड्जादि में शब्द का अपकर्ष होने पर अर्थ का अपकर्ष हो जाता है तथा शब्द का उत्कर्ष होने पर अर्थ का भी उत्कर्ष हो जाता है। प्रत्यय का उत्कर्ष प्रत्येतव्य के उत्कर्ष के अधीन होता है, ज्ञान का उत्कर्ष ज्ञानविषय के उत्कर्ष से ही सम्भव है। गो आदि में तथा षड्ज आदि में शब्द का अपकर्ष होने पर अर्थप्रत्यय का अपकर्ष होता है, शब्द का उत्कर्ष होने पर अर्थप्रत्यय का उत्कर्ष होता है। यह तभी हो सकता है यदि शब्द तथा अर्थ का तादात्म्य हो। दोनों में तादात्म्य न होने पर एक के उत्कर्ष से द्वितीय का उत्कर्ष सम्भव नहीं है। जैसे गो तथा अश्व। गो का तादात्म्य अश्व में नहीं है। इस कारण अश्व का उत्कर्ष गो के उत्कर्ष का कारण नहीं बनता। नामधेय के उत्कर्ष से अर्थ का उत्कर्ष अर्थ तथा नामधेय के तादात्म्य को सिद्ध करता है।⁴

उदयनाचार्य उपर्युक्त अनुमान को और व्यवस्थित रीति से उपस्थापित करते हैं। अनुमान का आकार यह है—अर्थ नामधेयात्मा हैं नामधेयोत्कर्षापकर्षानुविधायी होने के कारण, जो यदात्मक नहीं होता, वह तदुत्कर्षापकर्षानुविधायी नहीं होता, जैसे कि घोड़े के लिए गाय।⁵ गाय अश्व के उत्कर्षापकर्षानुविधायी नहीं होती है तो गाय अश्वतात्मक भी नहीं होती। अर्थ नामधेयोत्कर्षापकर्षानुविधायी होता है

³ षड्जादिभेदः शब्देन व्याख्यातो रूप्यते यतः ।

तस्मादर्थविधाः सर्वाः शब्दमात्रासु निश्चिताः ॥ (वा.प. 1-119)

⁴ किञ्च गवादिषु षड्जादिषु च शब्दापकर्षेऽर्थप्रत्ययापकर्षात् तदुत्कर्षे त्वर्थप्रत्ययोत्कर्षात् प्रत्ययस्य च प्रत्येतव्योत्कर्षाधीनत्वात् नामधेयोत्कर्षेणार्थस्योत्कर्षः अर्थस्य तादात्म्यं गमयति । (ता.टी. पृ.220)

⁵ प्रयोगस्तु नामधेयात्मानोऽर्थाः तदुत्कर्षापकर्षानुविधायित्वात् । यत् यदात्मकं न भवति तत् तदुत्कर्षाद्यनुविधायि न भवति, यथा गौरश्वस्य । (ता.प., पृ.261)

इस कारण अर्थ नामधेयात्मा होगा। इस तरह नामधेयोत्कर्षापकर्षानुविधायी होने के कारण अर्थ का नामधेय तादात्म्य सिद्ध होता है। न केवल अर्थ का नामधेय तादात्म्य सिद्ध करनेवाले अनुमान के द्वारा ही ज्ञान की शब्दानुविद्धता को सिद्ध की जा सकती है। बल्कि ज्ञान की शब्दानुविद्धता को सिद्ध करने के लिए उदयनाचार्य एक अन्य अनुमान का भी प्रस्ताव करते हैं जो कि भर्तृहरि द्वारा प्रस्तुत युक्ति का ही परिष्कृत रूप है। रूपाद्यर्थविषयक ज्ञान रूपादिशब्दविषयक हैं नियमतः उसके द्वारा व्यपदिश्यमान होने के कारण। जो यद्विषयक नहीं होता है, वह उसके द्वारा नियमतः व्यपदिश्यमान नहीं होता है, जैसे रूपज्ञान रस से व्यपदिश्यमान नहीं होता। परन्तु रूपाद्यर्थविषयक ज्ञान नियमतः रूपादिशब्द से व्यपदिश्यमान होता है। इस कारण यह सिद्ध होता है कि रूपाद्यर्थविषयक ज्ञान रूपादिशब्दविषयक है।⁶ वस्तुतः जब वैयाकरण ज्ञानमात्र की शब्दानुविद्धता को सिद्ध करना चाहता है तो उसका उद्देश्य यही है, वह यही बताना चाहता है कि रूपाद्यर्थविषयक ज्ञान नियमतः रूपादिशब्दविषयक होता है। यदि ज्ञानमात्र की शब्दानुविद्धता का अर्थ शब्द का संश्लेष हो, तो उदयनाचार्य स्पष्ट करते हैं कि फिर तो इस युक्ति का खण्डन बहुत सरलता से किया जा सकता है क्योंकि अनुविद्धता का अर्थ यदि संश्लेषलक्षण अनुविद्धता हो। तो ऐसी अनुविद्धता तो ज्ञान में अर्थ की भी नहीं होती। इस अर्थ में तो ज्ञान अर्थ से भी अनुविद्ध नहीं होता है, तो वह ज्ञान किस प्रकार से शब्द से अनुविद्ध हो सकता है? इस कारण ज्ञानमात्र की शब्दानुविद्धता का अर्थ यही है कि तद्विषयक ज्ञान तद्वाचकशब्दविषयक भी होता है। जिस प्रकार से अर्थ ज्ञानान्तर्निविष्ट की तरह विषय के रूप में प्रतीत होता है उसी प्रकार से तद्वाचक शब्द भी ज्ञानान्तर्निविष्ट की तरह विषय के रूप में प्रतीत होता है।⁷

द्वितीयतः लोक में प्रत्येक इतिकर्तव्यता शब्दव्यपदेश पर आश्रित होती है। इस इतिकर्तव्यता को पहले से जिसमें संस्कार आहित है, ऐसा बालक भी समझ जाता है।⁸ सद् भी अर्थरूप यदि वाग्व्यवहार से अनुपगृहीत है तो वह अर्थरूप असत् के तुल्य ही है।⁹ ज्ञान का प्रयोजन क्या है? ज्ञान का प्रयोजन वस्तुतः इतिकर्तव्यता ही है। ज्ञान हमको यही बताता है कि क्या करना है और क्या नहीं करना है। यह

⁶ रूपाद्यर्थविषयं ज्ञानं रूपादिशब्दविषयम्, नियमतस्तेन व्यपदिश्यमानत्वात्। यत् तु यद्विषयं न भवति न तत् तेन व्यपदिश्यते यथा रूपविज्ञानं रसेनेति। (वहीं)

⁷ अनुविद्धता संश्लेषलक्षणार्थनैव विज्ञानस्य नास्ति, कुतस्तारं तदात्मनापि शब्देन भविष्यतीत्यत उक्तमिवेति। यथा ह्यर्थो ज्ञानान्तर्निविष्ट इव विषयतया परिस्फुरति, तथा शब्दोऽपीत्यर्थः। (वहीं)

⁸ इतिकर्तव्यता लोके सर्वा शब्दव्यपाश्रया।

यां पूर्वाहितसंस्कारो बालोऽपि प्रतिपद्यते ॥ (वा.प. 1-121)

⁹ सदापि वाग्व्यवहारेणानुपगृहीतमर्थमसता तुल्यम्। (वहीं स्वीपञ्जवृत्ति)

इतिकर्तव्यता शब्द व्यपदेश पर ही आश्रित है। इस कारण कोई भी इतिकर्तव्यता शब्दव्यपदेश्य ज्ञान में ही हो सकती है। किसी ऐसे ज्ञान से इतिकर्तव्यता नहीं सम्भव है जो कि शब्द से व्यपदेश्य न हो। इस कारण यही मानना युक्ति जान पड़ता है कि प्रत्येक ज्ञान शब्द से अनुविद्ध है।

तृतीयतः शब्द का उच्चारण करने के लिए जो प्रक्रिया होती है, उस प्रक्रिया को यदि संज्ञान में लिया जाये तो उससे भी इसी बात को बल मिलता है कि प्रत्येक ज्ञान शब्द से अनुविद्ध है। शब्द के उच्चारण की प्रक्रिया का यदि सूक्ष्म आलोचन किया जाये तो उसमें हमको पता चलता है कि प्रथमतः हमको शब्द का उच्चारण करने के करणों का विन्यास करना होता है। परन्तु हर एक शब्द का उच्चारण करने के लिए हमारी जिह्वा एक ही प्रकार से प्रवृत्त नहीं होती है। जिह्वा का व्यापार भिन्न भिन्न हो जाता है। प्राणवायु को ऊपर की ओर खींचना पड़ता है। विभिन्न वर्णों का उच्चारण करने के लिए समान मात्रा में ही प्राणवायु को ऊपर की ओर खींचना पड़ता हो ऐसी बात भी नहीं है। कुछ एक वर्ण या शब्द अल्पप्राण होते हैं तो कुछ अन्य महाप्राण। स्थानों का अभिघात भी समस्त वर्णों के उच्चारण में एक जैसा ही नहीं होता। भिन्न-भिन्न शब्दों का उच्चारण स्थान भिन्न-भिन्न होता है। उन उच्चारणस्थानों की ओर जिह्वा का संयोजन अपेक्षित होता है। हमारे अनुभव में यह बात तो नहीं आती है कि शब्दों का उच्चारण करने के पूर्व हम शब्द की भावना करते हैं। परन्तु शब्द का उच्चारण करने के पूर्व शब्दों की भावना करनी अपेक्षित होती है, यह इस युक्ति से सिद्ध है।¹⁰ इस कारण यह मानना पड़ेगा कि हर एक ज्ञान में शब्दानुवेध होता ही है। भले ही हमको शब्द का अनुवेध प्रतीत न हो रहा हो। परन्तु उसको स्वीकार ही करना उचित है।

भर्तृहरि की इस युक्ति को जयन्त भट्ट ने बहुत अच्छी तरह से प्रस्तुत किया है। जिस प्रकार से अर्थ के परोक्ष रहने पर शब्द उत्पन्न होने पर स्वयं को तथा अर्थ को प्रकाशित करता है उसी प्रकार से विषय के प्रत्यक्ष रहने पर भी वही शब्द स्मर्यमाण होकर स्वयं को तथा अर्थ को प्रकाशित करता है। सभी स्थलों में वाचक से अवच्छिन्न वाच्य का ही प्रतिभास होता है।¹¹ यही वस्तुतः ज्ञान का शब्दानुवेध है।

चतुर्थतः हमारा कोई भी ज्ञान शब्द के अनुगम के विना प्रतिभासित नहीं

¹⁰ आद्यः करणविन्यासः प्राणस्योर्ध्वं समीरणम्।

स्थानानामभिघातश्च न विना शब्दभावनाम् ॥ (वहीं 1-122)

¹¹ यथा परोक्षेपि शब्द उच्चरित आत्मानं प्रकाशयत्यर्थञ्च तथा प्रत्यक्षे विषये स एव स्मर्यमाण आत्मानमर्थञ्च प्रकाशयतीति वाचकावच्छिन्नवाच्यप्रतिभासश्चैवविधासु बुद्धिषु नूनमेषितव्यः। (न्या.म., प्रथम खण्ड, पृ.124)

होता है, हमारा प्रत्येक ज्ञान शब्द से अनुविद्ध की तरह ही भासित होता है।¹² इस पक्ष को वाचस्पति मिश्र ने तात्पर्यटीका में अपने शब्दों में अधिक महत्त्व देते हुए प्रस्तुत किया है। सभी अर्थ, हर स्थिति में, हमेशा, हर जगह पर नामधेय से अन्वित हैं। कोई भी ऐसा अर्थ नहीं है जो कभी भी, कहीं भी, किसी भी तरह से नामधेय से वियुक्त होता हो। इस कारण यह सिद्ध होता है कि समस्त अर्थों का नामधेय से तादात्म्य है।¹³ आपामार प्रतीति से सिद्ध विषय का अपलाप करना असंगत होगा। यदि हम सबका प्रतिभास ऐसा ही होता है, जिसमें कि कोई भी ज्ञान शब्द के अनुगम के बिना प्रतिभासित नहीं होता है तथा प्रत्येक ज्ञान शब्द से अनुविद्ध की तरह ही प्रतिभासित होता है। तो यही मानना उचित प्रतीत होता है कि हमारे समस्त ज्ञान शब्द से अनुविद्ध ही होते हैं। अर्थों का नामधेय तादात्म्य है नामधेयसामानाधिकरण्य से अर्थ का सम्प्रत्यय होने के कारण। अर्थों की प्रतीति जब होती है तो वे नामधेय से उपेत होकर नामधेय के सामानाधिकरण्य¹⁴ से अवगत होते हैं, गौ यह अर्थ है, अश्व यह अर्थ है। गौ इस अर्थ को गौ शब्द से कहा जाता है। अश्व इस अर्थ को अश्व इस शब्द से कहा जाता है। इससे यह पता चलता है कि शब्द के अर्थ का उपाय होने के कारण शब्द का अर्थ के साथ सामानाधिकरण्य होता है ऐसा नहीं है। अपितु सामानाधिकरण्य किसी अन्य रूप में है। दोनों एक ही ज्ञान के विषय बनते हैं, यही सामानाधिकरण्य है।¹⁵ शब्द ज्ञान का उपाय होता है इस कारण ज्ञान शब्दानुविद्ध होता है यह कहना तो अनुचित तथा अयुक्त होगा क्योंकि ज्ञान का उपाय यदि ज्ञान का विषय बनता हो तब तो रूपज्ञान का विषय चक्षुरिन्द्रिय को भी बनना चाहिए था। परन्तु ऐसा तो होता नहीं है।¹⁶ यदि यह कहा जाये कि ज्ञायमान उपाय उपेयसामानाधिकरण्य का अनुभव करता है। चक्षुरिन्द्रिय तो रूपज्ञान के काल में ज्ञायमान ही नहीं होती, इस कारण रूपसामानाधिकरण्य चक्षुरिन्द्रिय में नहीं आता है। इसके विपरीत शब्द तो अर्थज्ञान का ज्ञायमान उपाय है क्योंकि जब तक शब्द ज्ञात नहीं होता तब तक अर्थ का भी ज्ञान नहीं होता। परन्तु इस स्वीकृति में भी समस्या है। ज्ञायमान धूम ही वह्निज्ञापक होता है परन्तु धूम तथा वह्नि का सामानाधिकरण्य नहीं होता। वह्निज्ञान का विषय

¹² ऊपर उद्धृत (वहीं 1-123)

¹³ सर्वेऽर्थाः सर्वथा सर्वदा सर्वत्र नामधेयान्विताः । नास्ति सोऽर्थो यः कदाचित् क्वचित् कथञ्चित् नामधेयेन वियुज्यते । (वहीं, पृ.220)

¹⁴ सामानाधिकरण्य का तात्पर्य परस्पर विशेषण तथा विशेष्य के रूप में सहप्रयोग से है।

¹⁵ अर्था हि प्रतीयमाना नामधेयैरुपेतास्तत्सामानाधिकरण्येनावगम्यन्ते गौरित्यर्थोऽश्व इत्यर्थ इति । न चोपायतया सामानाधिकरण्यं घटते । (वहीं)

¹⁶ न चोपायतया सामानाधिकरण्यं घटते ।

न हि चक्षुरादिसामानाधिकरण्यं रूपाद्यनुभवति । (वहीं)

धूम अनिवार्यतया नहीं होता है।¹⁷ इस कारण नामधेय समानाधिकरण अर्थ का सम्प्रत्यय होने के कारण यह सिद्ध होता है कि अर्थ नामाधेयात्मा हैं।

पंचमतः यदि अवबोध की यानी ज्ञान की शाश्वत, स्वाभाविक वाग्रूपता अतिक्रान्त होती, तो कोई भी प्रकाश प्रकाशित नहीं हो सकेगा क्योंकि वही वाग्रूपता ही प्रत्यवमर्शिनी है।¹⁸ स्वोपज्ञवृत्ति में इसकी बहुत ही स्पष्ट व्याख्या प्राप्त होती है कि जिस प्रकार से प्रकाशकत्व अग्नि का स्वरूप है, चैतन्य अन्तर्यामी का स्वरूप है, ठीक उसी प्रकार से सभी ज्ञान भी वाग्रूपता से अनुगत होता है।¹⁹ भर्तृहरि की यह कारिका सुस्पष्ट रूप से ज्ञान की वाग्रूपता या वाग्रूपमात्रानुगतत्व का उद्घोष करती है। यह प्रश्न उपस्थित हो सकता है कि क्या कोई ज्ञान की ऐसी अवस्था नहीं हो सकती है जो असंचेतितावस्था हो, जो अवस्था हमारे संज्ञान में न आती हो। इस प्रश्न का समाधान स्वोपज्ञवृत्ति में प्राप्त होता है कि जो ज्ञान की असंचेतितावस्था है उसमें भी वाग्धर्म का सूक्ष्म अनुगत होता ही है।²⁰ आगे स्वयं ही इस कथन की व्याख्या भी प्रस्तुत करते हैं कि बाह्य अर्थों को विषय करनेवाला यह जो प्रथमोपनिपाती प्रकाश है, वह निमित्तों का परिग्रह न करने के कारण वस्तुस्वरूपमात्र का यह, वह इस रूप में अव्यपदेश्य वृत्ति के द्वारा प्रत्यवभासित करता है।²¹ इस पंक्ति के अभिप्राय को इस रूप में समझा जा सकता है कि बाह्य अर्थों को विषय करनेवाला प्राथमिक निर्विकल्पक प्रत्यक्ष में भी वाग्धर्म का सूक्ष्म अनुगत होता ही है क्योंकि वह निर्विकल्पक ज्ञान भी तो यह, वह इस रूप में प्रत्यवभासित होता ही है। इस कारिका के भर्तृहरि यह बताने का प्रयास कर रहे हैं कि ज्ञानमात्र प्रत्यवमर्शी होता है। प्रत्यवमर्शी होना उसी प्रकार से ज्ञान का स्वभाव है, स्वरूप है, जिस प्रकार से अग्नि का स्वभाव प्रकाशकत्व है। प्रत्यवमर्शी हुए बिना कोई भी ज्ञान प्रकाशक नहीं हो सकता। किसी भी ज्ञान से उस ज्ञान के प्रत्यवमर्शित्व को अलग नहीं किया जा सकता। ज्ञान का प्रत्यवमर्शित्व ज्ञान की वाग्रूपता में ही निहित है क्योंकि यदि ज्ञान की वाग्रूपता न हो तो ज्ञान में प्रत्यवमर्शित्व सम्भव नहीं है। ज्ञान में प्रत्यवमर्शित्व तभी सम्भव है जब हम ज्ञान

¹⁷ नापि ज्ञानमान उपेयसामानाधिकरण्यमनुभवति । न हि भवति धूमोऽयं वह्निरिति किन्तु धूमोऽयं धूमवत्त्वात् वह्निमानिति । (वही)

¹⁸ वाग्रूपता चेदतिक्रामेदवबोधस्य शाश्वती ।

न प्रकाशः प्रकाशेत सा हि प्रत्यवमर्शिनी ॥ (वहीं 1-124)

¹⁹ यथा प्रकाशकत्वमग्नेः स्वरूपं चैतन्यं वाऽन्तर्यामिणस्तथा ज्ञानमपि सर्वं वाग्रूपमात्रानुगतम् । (वहीं, स्वोपज्ञवृत्ति)

²⁰ याप्यसञ्ज्ञेतितावस्था तस्यामपि सूक्ष्मो वाग्धर्मानुगमोऽभ्यावर्तते । (वहीं)

²¹ योऽपि प्रथमोपनिपाती बाह्येष्वर्थेषु प्रकाशः स निमित्तानामपरिग्रहेण वस्तुस्वरूपमामिदं तदित्यव्यपदेश्यया वृत्त्या प्रत्यवभासयति । (वहीं)

की वाग्रूपता को स्वीकार करें और हम ज्ञान के प्रत्यवमर्शित्व को स्वीकार करने के लिए बाध्य हैं। हम ज्ञान के प्रत्यवमर्शित्व को न स्वीकार करें तो प्रकाश प्रकाशित नहीं हो सकेगा, ज्ञान प्रकाशित नहीं हो सकेगा।

इन पाँचों युक्तियों के आलोक में यह आवश्यक प्रतीत होता है कि हम ज्ञानमात्र को शब्द से अनुविद्ध स्वीकार करें। भर्तृहरि के इस सिद्धान्त में यह स्पष्ट नहीं हो पाता है कि वे किस रूप में समस्त ज्ञानों की शब्दानुविद्धता को स्वीकार करने का पक्ष रख रहे हैं। किस प्रकार के शब्द से ज्ञानमात्र अनुविद्ध रहता है, यह स्पष्ट नहीं हो पाता है। यद्यपि भर्तृहरि के अनुसार शब्द के विभिन्न भेदों का संज्ञान लिया जाये तो यह स्पष्ट हो जाता है कि किस प्रकार के शब्द से हर एक ज्ञान के अनुविद्ध होने का दावा भर्तृहरि कर रहे हैं। भर्तृहरि के अनुसार शब्द के चार भेद हैं—परा, पश्यन्ती, मध्यमा तथा वैखरी। हम सामान्यतया इसमें से केवल वैखरी से ही परिचित होते हैं। वैखरी वह है जो ध्वनि के रूप में जानी जाती है। नैयायिकों के अनुसार भाषा के स्तर पर केवल यही वैखरी ही शब्द कही जा सकती है। वैखरी के परा, पश्यन्ती तथा मध्यमा को नैयायिक शब्द के रूप में मान्यता नहीं देते हैं। इस कारण 'प्रत्येक ज्ञान में शब्द का अनुवेध हुआ करता है' वैयाकरणों का यह दावा नितान्त भिन्न मोड़ ले लेता है। प्रत्यवमर्शित्व ज्ञान का स्वभाव है, यह प्रत्यवमर्शित्व केवल वैखरी के द्वारा होता हो ऐसा नहीं है। शब्द के अन्य सूक्ष्म प्रकारों से भी ज्ञान का प्रत्यवमर्शित्व सम्भव है। इस प्रकार वही प्रत्यवमर्शित्व हर एक ज्ञान की शब्दानुविद्धता को सुनिश्चित करता है।

ज्ञानमात्र की शब्दानुविद्धता स्वीकार करने के कारण बहुधा यह स्वीकार कर लिया जाता है कि वैयाकरण निर्विकल्पक प्रत्यक्ष को स्वीकार नहीं करते हैं। यह भ्रान्ति इतने विस्तार को प्राप्त कर चुकी है कि बहुत सारे सुप्रसिद्ध तथा मान्य आचार्यों ने भी इस सिद्धान्त का प्रस्ताव रखा है कि वैयाकरण निर्विकल्पक को स्वीकार नहीं करते हैं। जयन्त भट्ट ने न्यायमंजरी में वैयाकरण मत को इसी रूप में रखा है -

शाब्दिकों के द्वारा निर्विकल्पक प्रत्यक्ष को स्वीकार नहीं किया जाता है। जैसा कि श्रीहरि (श्रीभर्तृहरि) के द्वारा कहा गया है कि ऐसा कोई प्रत्यय नहीं है जो शब्द से अनुगत न होता हो, सभी ज्ञान शब्द से अनुविद्ध हो कर ही भासित होते हैं। इस कथन से सभी ज्ञानों में शब्दविषयकत्व लब्ध होता है, इस कारण शब्द से कहने के अयोग्य निर्विकल्पक प्रत्यक्ष की कैसे चर्चा हो सकती है क्योंकि निर्विकल्पक तो शब्दविषयक होता है।²²

²² शाब्दिकैर्निर्विकल्पकं प्रत्यक्षं न स्वीक्रियते। उक्तं च श्रीहरिणा -

इसी प्रकार से शास्त्रदीपिका तथा न्यायरत्नाकर इत्यादि ग्रन्थों में भी वैयाकरणों का मत इसी रूप में प्रस्तुत किया गया है कि वैयाकरणों के मत में निर्विकल्पक प्रत्यक्ष स्वीकृत नहीं है। परन्तु वस्तुस्थिति यह है कि वैयाकरणों के मत में भी निर्विकल्पक प्रत्यक्ष स्वीकार्य है। वाक्यपदीय की कारिकाओं तथा उसकी वृत्ति का अवलोकन करने से यह स्पष्ट प्रतीत होता है कि वैयाकरणों के मत में सविकल्पक के साथ-साथ निर्विकल्पक भी स्वीकार्य तो है। परन्तु वह निर्विकल्पक भी शब्द से अनुविद्ध ही होता है। निर्विकल्पक की भी शब्दानुविद्धता वैयाकरणों को स्वीकार्य है क्योंकि ज्ञानमात्र का स्वभाव है प्रत्यवमर्शित्व। निर्विकल्पक प्रत्यक्ष भी अपने प्रत्यवमर्शित्व का परित्याग नहीं कर सकता क्योंकि यदि कोई ज्ञान प्रत्यवमर्शी नहीं हो तो उस ज्ञान का तो प्रकाशकत्व ही सम्भव नहीं है। इस कारण वैयाकरणों को यद्यपि निर्विकल्पक प्रत्यक्ष स्वीकार्य तो है तथापि वह निर्विकल्पक भी शब्दानुविद्ध ही स्वीकार्य होता है। प्रत्येक ज्ञान शब्द से अनुविद्ध ही होता है क्योंकि ज्ञान का स्वभाव ही है कि वह प्रत्यवमर्शी होता है। निर्विकल्पक में भी सूक्ष्म शब्दानुवेध होता है। इसको ऊपर सिद्ध किया गया है। इस कारण यह प्रतीत होता है कि जयन्त भट्ट इत्यादि आचार्य जब यह कह रहे हैं कि निर्विकल्पक वैयाकरण सिद्धान्त में स्वीकार्य नहीं है तो उसका तात्पर्य मात्र यह है कि ज्ञान की कोई भी ऐसी दशा वैयाकरण मत में स्वीकार्य नहीं है जो शब्द से अनुविद्ध न होती हो। नैयायिकों का निर्विकल्पक सदा सर्वदा शब्द से अननुविद्ध ही होता है, वह नितान्त शब्दाव्यपदेश्य है। इसी प्रकार बौद्धों का निर्विकल्पक भी नितान्त शब्दाव्यपदेश्य है। इस कारण जयन्त भट्ट को वैयाकरण मत समझ में नहीं आया या उन्होंने वैयाकरण सिद्धान्त को सही रूप में उद्धृत नहीं किया है। यह कहना अनुचित होगा। "वैयाकरण निर्विकल्पक को स्वीकार नहीं करते हैं" यह कथन यद्यपि सही नहीं है तथापि "वैयाकरण शब्दानुविद्ध निर्विकल्पक को स्वीकार नहीं करते हैं" यह कथन बिलकुल ही सही है।

इस विषय में यह भी ध्यातव्य है कि ज्ञान का प्रत्यवमर्शित्व तथा ज्ञान का स्वसंवेद्यत्व दोनों लगभग समान ही हैं। वैयाकरण मत में ज्ञान का प्रत्यवमर्शित्व स्वीकार्य है तो बौद्ध मत में ज्ञान का स्वसंवेद्यत्व। वैयाकरण का कहना है कि ज्ञान का प्रत्यवमर्शित्व शब्द का अनुवेध हुए विना सम्भव नहीं है जबकि बौद्ध के अनुसार निर्विकल्पक प्रत्यक्ष भी स्वसंवेद्य होता है तथा ज्ञान के स्वसंवेद्यत्व

न सोऽस्ति प्रत्ययो लोके यः शब्दानुगमादृते।

अनुविद्धमिव ज्ञानं सर्वं शब्देन भासते ॥ इति।

सर्वत्र ज्ञाने शब्दविषयकत्वमनेन लभ्यते, ततश्च वक्तुमनर्हस्य निर्विकल्पकप्रत्यक्षस्य कथं चर्चा? तस्य शब्दविषयकत्वादिति। (न्या.म.प्र.ख., पृ.75-76)

के लिए शब्द का अनुवेध अपेक्षित नहीं है। इसलिए बौद्ध शब्द का अनुवेध केवल सविकल्पक में स्वीकार करते हैं। निर्विकल्पक में स्वसंवेद्यत्व होने पर भी निर्विकल्पक में शब्दानुवेध को नहीं स्वीकार किया जाता। वैयाकरण के अनुसार हर एक ज्ञान में प्रत्यवमर्शित्व आवश्यक है क्योंकि यदि वह प्रत्यवमर्शी नहीं है तो वह ज्ञान ही नहीं हो सकता है। प्रत्यवमर्शित्व तभी सम्भव है यदि ज्ञान में शब्द का अनुवेध स्वीकार किया जाये। इस कारण निर्विकल्पक में भी वैयाकरण सूक्ष्म शब्द का अनुवेध स्वीकार करते हैं। नैयायिक को न तो ज्ञान की स्वसंवेद्यता स्वीकार्य है और न तो उसका प्रत्यवमर्शित्व। उसके लिए ज्ञान अनुव्यवसायवेद्य होता है। इस कारण नैयायिक के लिए न तो ज्ञान में शब्दानुवेध स्वीकार करने की आवश्यकता है और न तो ज्ञान को स्वसंवेद्य मानने की।

निर्विकल्पक से अतिरिक्त ज्ञानमात्र की शब्दानुविद्धता का बौद्ध सिद्धान्त

वैयाकरणों के लगभग समान सिद्धान्त है बौद्धों का सिद्धान्त। परन्तु थोड़ा सा भेद है। बौद्ध समस्त ज्ञानों की शब्दानुविद्धता को नहीं स्वीकार करते। इनके अनुसार निर्विकल्पक एक ऐसा ज्ञान है जो शब्द से अनुविद्ध नहीं होता। परन्तु निर्विकल्पक से भिन्न समस्त ज्ञान शब्दानुविद्ध ही होते हैं। निर्विकल्पक से भिन्न समस्त ज्ञान सविकल्पक ही होंगे। सविकल्पक ज्ञान मात्र ही शब्द से संसृष्ट या शब्दसंसर्गयोग्य होता है तथा यह बात प्रत्यात्मवेद्य है, हर किसी को अपने अनुभव से ही सविकल्पक ज्ञानमात्र के शब्दसंश्रित होने का निश्चय हो जाता है।²³ यहाँ पर सविकल्पक किस कारण से शब्दानुविद्ध स्वीकार किया जाना चाहिए, इसके लिए सार्वजनीन अनुभव को ही धर्मकीर्ति एक प्रकार से प्रमाण के रूप में प्रस्तुत कर रहे हैं। इस प्रकार से हम देख सकते हैं कि वैयाकरणों के ज्ञानमात्र की शब्दानुविद्धता के सिद्धान्त में बौद्ध एक संशोधन कर रहे हैं वह यह कि सविकल्पक ज्ञान तो शब्दानुविद्ध होता है परन्तु निर्विकल्पक ज्ञान उससे शून्य होता है।

निर्विकल्पक शब्दानुविद्ध क्यों नहीं होता? तो धर्मकीर्ति का कहना है कि निर्विकल्पक एक ऐसा ज्ञान है जो शब्द संसर्ग के योग्य भी नहीं होता। शब्द संसर्ग के अयोग्य ज्ञान में शब्दानुविद्धता किसी भी प्रकार से नहीं हो सकती है। ज्ञान में किस स्थिति में शब्दसंसर्गयोग्यता आयेगी और कब नहीं आयेगी, इसको स्पष्ट समझने के लिए धर्मकीर्ति की प्रत्यक्ष की अवधारणा को समझना आवश्यक होगा। निर्विकल्पक ज्ञान केवल प्रत्यक्ष की प्रक्रिया में प्राप्त हो सकता है। अन्य किसी भी प्रक्रिया में निर्विकल्पक ज्ञान नहीं प्राप्त हो सकता है। धर्मकीर्ति द्वारा

²³ प्रत्यात्मवेद्यः सर्वेषां विकल्पो नामसंश्रयः ॥ (प्र.वा. २-१२३)

प्रस्तुत प्रत्यक्ष की परिभाषा के अनुसार प्रत्यक्ष होने के लिए इन्द्रिय से जन्य होना आवश्यक या अपरिहार्य नहीं है क्योंकि ज्ञान की ऐसी भी प्रक्रिया है जिसमें इन्द्रिय का कोई भी उपयोग न होने पर भी प्रत्यक्ष उत्पन्न होता है। मनोविज्ञान, स्वसंवेदन तथा योगिज्ञान प्रत्यक्ष के तीन प्रकार ऐसे हैं जिसमें इन्द्रिय का कोई भी उपयोग नहीं होता है परन्तु उनको प्रत्यक्ष के रूप में ही बौद्ध दार्शनिक मान्यता प्रदान करते हैं। तथापि सार्वजनीन अनुभव का विषय होने के कारण इन्द्रिय से उत्पन्न ज्ञान को ही हम उदाहरण के रूप में ले सकते हैं। इन्द्रिय से उत्पन्न ज्ञान इन्द्रिय तथा अर्थ की महिमा से उत्पन्न होता है, इस कारण उसमें विकल्प नहीं आ सकता है। इसी कारण प्रत्यक्ष अनिवार्यतया कल्पना से रहित होता है, ऐसी बौद्ध दृष्टि है। कल्पना क्या है? तो कल्पना को भिन्न-भिन्न रूपों में भिन्न-भिन्न बौद्ध दार्शनिकों ने परिभाषित किया है। परन्तु उन सभी परिभाषाओं में यह बात समान रूप से लागू की जा सकता है कि कल्पना हमेशा शब्दसंसर्ग के योग्य होती है। इसी कारण धर्मकीर्ति कल्पना को इसी रूप में परिभाषित करते हैं कि अभिलापसंसर्गयोग्य प्रतिभासा प्रतीति ही कल्पना है। अभिलाप का अर्थ है शब्द। तथा शब्द का संसर्ग है एक ही ज्ञान में अभिधानाकार तथा अभिधेयाकार का ग्राह्य आकार के रूप में मिलन।²⁴ जब एक ही ज्ञान में अभिधान तथा अभिधेय दोनों के आकार सन्निविष्ट हो जाते हैं, तो अभिधान तथा अभिधेय संसृष्ट हो जाते हैं।²⁵ वस्तुतः एक ही ज्ञान में अभिधान तथा अभिधेय दोनों के आकार सन्निविष्ट हो जाने से अभिधान तथा अभिधेय संसृष्ट कतई नहीं हो सकते क्योंकि शब्दात्मक अभिधान तथा अर्थात्मक अभिधेय इन दोनों में यदि कोई सम्बन्ध नहीं है, तो एक ही ज्ञान में अभिधान तथा अभिधेय दोनों के आकार के सन्निविष्ट हो जाने पर भी अभिधान तथा अभिधेय संसृष्ट नहीं हो सकेंगे। इस कारण अभिलापसंसर्ग वास्तविक नहीं है बल्कि औपचारिक है। यानी इस परिस्थिति को संज्ञान में रखते हुए अभिलापसंसृष्टता की बात की जाती है। वस्तुतः तो ध्वन्यात्मक शब्द का कभी भी अभिधेय अर्थ के साथ संसर्ग नहीं हो सकता है। इसी कारण ध्वन्यात्मक शब्द अन्तर्जल्पाकार होता हुआ सविकल्पक ज्ञान में प्रतीत होता है। यानी अर्थाकार वाचक शब्दाकार के साथ जब एक ही ज्ञान में आरूढ़ हो जाता है तो यही वाच्य तथा वाचक का संसर्ग है।²⁶ इस प्रकार

²⁴ अभिलापेन संसर्गः अभिलापसंसर्गः एकस्मिन् ज्ञानेऽभिधेयाकारस्याभिधानाकारेण सह ग्राह्याकारतया मिलनम्। (न्या.बि.टी., पृ.47-48)

²⁵ ततो यदैकस्मिन् ज्ञानेऽभिधेयाभिधानयोरकारौ सन्निविष्टौ भवतस्तदा संसृष्टे अभिधानाभिधेये भवतः। (वहीं पृ. 48)

²⁶ अर्थाकारश्चेतद् वाचकशब्दाकारेण सहैकज्ञानारूढो भवति तदा वाच्यवाचकयोः संसर्ग इति यावत्। (ध.प्र., पृ. 48)

से धर्मकीर्ति तथा उनके अनुयायी सविकल्पक ज्ञान में अभिलापसंसर्ग की व्याख्या करते हैं।

परन्तु क्या समस्त सविकल्पक इसी प्रकार से अभिलापसंसर्ग से युक्त होते हैं? क्या वैयाकरणों की तरह ये बौद्ध प्रत्येक सविकल्पक ज्ञान में शब्दानुविद्धता को स्वीकार कर सकते हैं? तो ऐसा नहीं है। इनके मत में समस्त ज्ञान शब्दानुविद्ध हों, यह आवश्यक नहीं है। यहाँ तक कि समस्त सविकल्पक ज्ञान भी शब्दानुविद्ध हों यह भी आवश्यक नहीं है। बहुत सारे ऐसे व्यक्ति होते हैं जिनको शब्द का परिचय ही नहीं होता है। यदि शब्द का परिचय किसी को नहीं है तो उस व्यक्ति को होनेवाला ज्ञान किस प्रकार से शब्दानुविद्ध हो सकता है? या उस व्यक्ति को होनेवाला सविकल्पक ज्ञान किस प्रकार से अभिलापसंसर्ग से युक्त हो सकता है? इस बात को न्यायबिन्दुटीका में धर्मोत्तर ने बहुत ही युक्तिसंगत रीति से प्रस्तुत किया है। अभिलापसंसर्गयोग्यप्रतिभासप्रतीति को कल्पना कहने का उद्देश्य भी यही है कि बहुत सारी प्रतीतियाँ अभिलापसंसृष्टप्रतिभास तो नहीं होती हैं, परन्तु वे प्रतीतियाँ भी अभिलापसंसर्गयोग्यप्रतिभासा होती हैं। इसको सुस्पष्टतया धर्मोत्तर ने बताया है। जो व्यक्ति संकेत से परिचित है उस व्यक्ति को होनेवाली प्रतीति अभिलापसंसृष्टप्रतिभासा होती है। परन्तु जो व्यक्ति संकेत से परिचित नहीं है, उस व्यक्ति को होनेवाली प्रतीति अभिलापसंसृष्टप्रतिभास नहीं हो सकती है। अभिलापसंसृष्टप्रतिभास प्रतीति होने के लिए संकेत से परिचित होना आवश्यक है। जो व्यक्ति शब्द के संकेत से परिचित नहीं है, उस व्यक्ति को होनेवाली प्रतीति अभिलापसंसर्गयोग्यप्रतिभासा तो हो सकती है, परन्तु संसृष्टप्रतिभासा नहीं हो सकती।²⁷ इस कारण हर एक ज्ञान में शब्दानुविद्धता नहीं स्वीकार की जा सकती है। निर्विकल्पक में यह शब्दानुविद्धता नहीं है परन्तु सविकल्पक में शब्दानुविद्धता है। इस प्रकार बौद्ध मत में सविकल्पकमात्र की शब्दानुविद्धता स्वीकार्य है, निर्विकल्पक में नहीं।

ज्ञानमात्र की शब्दानुवेधशून्यता का न्याय सिद्धान्त

वैयाकरण तथा बौद्ध दोनों ही सिद्धान्तों के विपरीत न्याय सिद्धान्त इस रूप में है कि कोई भी ज्ञान शब्द से अनुविद्ध नहीं होता। यद्यपि बहुत सारे ग्रन्थों में इस न्याय सिद्धान्त का प्रतिपादन जिस रीति से प्राप्त होता है उससे इस न्यायमत

²⁷ तत्र काचित् प्रतीतिरभिलापसंसृष्टाभासा भवति। यथा व्युत्पन्नसंकेतस्य घटार्थकल्पना घटसंसृष्टार्थावभासा भवति। काचित्त्वभिलापेनासंसृष्टार्थावभासा भवति। यथा बालकस्याव्युत्पन्नसंकेतस्य कल्पना। (न्या.बि.टी., पृ. 48)

का बौद्धमत से ज्ञान की शब्दानुविद्धता के विषय में कोई विशेष अन्तर नहीं दिखता। बौद्धों की तरह ही निर्विकल्पक प्रत्यक्ष नाम जाति आदि की योजना से मुक्त होता है, इस वक्तव्य से ऐसा प्रतीत होता है कि सविकल्पक वह प्रत्यक्ष है जो नाम जाति आदि की योजना से युक्त होता है। यहाँ तक कि सविकल्पक के स्वरूप का प्रतिपादन करते हुए अन्नम्भट्ट तर्कसंग्रह में कहते हैं कि सप्रकारकं ज्ञानं सविकल्पकम्। सप्रकारकं ज्ञानं सविकल्पकं ज्ञानं है। वहीं पर इसी पंक्ति की व्याख्या करते हुए दीपिका में स्पष्ट करते हैं कि इसका अर्थ है नाम, जाति आदि विशेषणों तथा उनके विशेष्य के सम्बन्ध का अवगाही ज्ञान।²⁸ अन्नम्भट्ट के इस कथन से इसका समर्थन होता है कि सविकल्पक ज्ञान में नाम विशेषण के रूप में भासित होता है। नाम का अर्थ है संज्ञा। संज्ञा का विशेषण के रूप में भान यह संकेत देता है कि न्यायमत में भी सविकल्पक ज्ञान में शब्द का अनुवेध होता है। ज्ञान में संज्ञा का विशेषण के रूप में भान ही तो ज्ञान की शब्दानुविद्धता है। तो क्या ज्ञान की शब्दानुविद्धता के विषय में न्यायमत का बौद्ध मत के साथ या तनिक परिवर्तन के साथ वैयाकरण मत के साथ कोई विरोध नहीं है? या यह विरोध केवल इतना ही है कि बौद्ध मत में सामान्य नितान्त कल्पित है जबकि न्यायमत में सामान्य एक वस्तुभूत पदार्थ है। इसके अतिरिक्त जहाँ तक ज्ञान की शब्दानुविद्धता की बात जहाँ पर आती है, उसमें न्यायमत तथा बौद्धमत क्या एक समान है? यह एक विवादास्पद विषय है। सचमुच में सविकल्पक प्रत्यक्ष नाम जाति आदि की योजना से युक्त नहीं होता है। जाति की योजना यद्यपि सविकल्पक प्रत्यक्ष में होती है परन्तु न्यायमत के अनुसार नाम की योजना किसी भी प्रत्यक्ष में नहीं होती है न तो निर्विकल्पक में और न ही सविकल्पक में। सरल रूप में सविकल्पक प्रत्यक्ष को जिस रूप में समझा जा सकता है वह यह कि सविकल्पक प्रत्यक्ष विशेष्यविशेषणभावापन्न होता है। सचमुच में यही सविकल्पक प्रत्यक्ष का निर्विकल्पक प्रत्यक्ष से भेद है। निर्विकल्पक प्रत्यक्ष विशेष्यविशेषणभावापन्न नहीं होता और सविकल्पक प्रत्यक्ष होता है। वाचस्पति मिश्र की यह प्रतिष्ठापना नव्य-नैयायिकों ने भी इसी रूप में स्वीकार की है। निर्विकल्पक का सविकल्पक से बस इतना ही भेद है। ऐसा नहीं है कि निर्विकल्पक शब्द से अननुविद्ध और सविकल्पक शब्द से अनुविद्ध होता है। कोई भी ज्ञान शब्द से अनुविद्ध नहीं हो सकता है।

ऊपर बौद्ध सिद्धान्त के विवेचन के अवसर पर हम यह देख चुके हैं कि निर्विकल्पक तो शब्द से अनुविद्ध नहीं ही होता है। परन्तु न्याय सिद्धान्त

²⁸ नामजात्यादिविशेषणविशेष्यसम्बन्धावगाहि ज्ञानमित्यर्थः। (त.सं.दी. प्र.)

के अनुसार सविकल्पक भी शब्द से अनुविद्ध नहीं होता है। वाचस्पति मिश्र तात्पर्यटीका में पहले निर्विकल्पक की शब्दानुविद्धता का निराकरण करते हैं तथा उसी क्रम में सविकल्पक की शब्दानुविद्धता का भी निराकरण करते हैं। यद्यपि यह निर्धारण करना तनिक जटिल हो जाता है कि वाचस्पति मिश्र सविकल्पक की शब्दानुविद्धता का भी निराकरण करते हैं या केवल निर्विकल्पक की ही शब्दानुविद्धता का निराकरण करते हैं क्योंकि वाचस्पति मिश्र के पूर्व न्याय परम्परा में प्रत्यक्ष की अवधारणा उलझी हुई है, वाचस्पति मिश्र के पूर्व के समस्त नैयायिक प्रत्यक्ष का एक ही प्रकार स्वीकार कर रहे हैं निर्विकल्पक तथा सविकल्पक के भेद से प्रत्यक्ष के दो प्रकारों को वे नहीं स्वीकार करते हैं और प्रत्यक्ष विषयक न्याय सिद्धान्त को उपस्थापित करने का कार्य वाचस्पति मिश्र न्यायवार्तिक की व्याख्या करने के क्रम में कर रहे हैं। परन्तु इतना तो निश्चित है कि जिस प्रत्यक्ष की शब्दानुविद्धता का निषेध वात्स्यायन, उद्योतकर तथा वाचस्पति मिश्र के द्वारा किया जा रहा है वह प्रत्यक्ष व्यवसायात्मक प्रत्यक्ष ही है क्योंकि वाचस्पति मिश्र से पूर्व के इन नैयायिकों की दृष्टि में प्रत्यक्ष हमेशा ही व्यवसायात्मक ही होता है। वाचस्पति मिश्र ने प्रत्यक्ष के दो भेदों का परिगणन किया जिसमें प्रथम को अव्यपदेश्य व निर्विकल्पक तथा द्वितीय को व्यवसायात्मक व सविकल्पक कहा जाता है। निर्विकल्पक की शब्दानुविद्धता तो वैयाकरणों को छोड़कर सभी को स्वीकार्य है चाहे वे बौद्ध हों या नैयायिक। इस कारण यदि व्यवसायात्मक ज्ञान की शब्दानुविद्धता सिद्ध कर दी गयी तो इसका निहितार्थ यही है कि किसी भी ज्ञान में शब्दानुविद्धता नहीं होती, प्रत्येक ज्ञान शब्दानुवेध से शून्य ही होता है।

ज्ञान की व्याकरणसम्मत शब्दानुविद्धता का निराकरण

ज्ञान की शब्दानुविद्धता का निराकरण न्याय परम्परा में सबसे पहले वात्स्यायन करते हैं। वात्स्यायन ने दो रीतियों से ज्ञान की शब्दानुविद्धता की समस्या को उठाया है। एक तो यह कि प्रत्येक अर्थ के साथ कोई न कोई नाम जुड़ा हुआ है, उसी नाम से अर्थ का सम्प्रत्यय होता है और अर्थसम्प्रत्यय होने से व्यवहार होता है।²⁹ इसी प्रकार रूप, रस, शब्द आदि विषयों के नाम हैं, उन्हीं विषयों से ज्ञान का व्यपदेश होता है।³⁰ नामधेय से व्यपदिश्यमान होता हुआ ज्ञान शाब्द (शब्दसंसृष्ट सा) हो जाता है।³¹ शब्दार्थसम्बन्ध के अनुपयुक्त होने की

²⁹ यावदर्थं वै नामधेयशब्दास्तेरर्थसम्प्रत्ययः, अर्थसम्प्रत्ययाच्च व्यवहारः। (न्या.भा. 1-1-4)

³⁰ रूपरसशब्दाश्च विषयनामधेयम्। तेन च व्यपदिश्यते ज्ञानं रूपमिति जानीते, रस इति जानीते। (वहीं)

³¹ नामधेयशब्देन व्यपदिश्यमानं सत् शाब्दं प्रसज्यते। (वहीं)

अवस्था में, शब्दार्थसम्बन्ध का ज्ञान न होने की दशा में ज्ञाता को जो ज्ञान होता है, उस ज्ञान का शब्द से व्यपदेश नहीं होता। परन्तु शब्दार्थसम्बन्ध के गृहीत होने की दशा में ज्ञान का शब्द से व्यपदेश होता है कि इस अर्थ का यह शब्द नामधेय है।³² विचारणीय यह है कि क्या इससे हमारे ज्ञान में कोई अन्तर पड़ता है या नहीं? इस प्रश्न का उत्तर देते हुए वात्स्यायन सिद्धान्तित करत हैं कि वस्तुतः ज्ञान में दोनों ही स्थलों में कोई अन्तर नहीं है। शब्दार्थसम्बन्ध ज्ञात न होने की दशा में ज्ञाता को जो ज्ञान होता है, उस ज्ञान में तथा शब्दार्थसम्बन्ध ज्ञात होने की दशा में ज्ञाता को जो ज्ञान होता है, उन ज्ञानों में वस्तुतः कोई भेद नहीं होता। दोनों अर्थज्ञान एक समान हैं, पूर्व के अर्थज्ञान से परकालीन अर्थज्ञान किसी भी प्रकार से विशिष्ट नहीं होता।³³ फिर दोनों ही परिस्थितियों में भेद कहाँ पर होता है? वात्स्यायन कहते हैं कि समाख्या शब्द का उपयोग व्यवहार काल में होता है, ज्ञान काल में नहीं होता है।³⁴ इस कथन का निहितार्थ यह है कि वस्तुतः इन दोनों ही परिस्थितियों में उत्पन्न होनेवाले ज्ञान में कोई अन्तर नहीं होता बल्कि अन्तर केवल व्यवहार के काल में होता है क्योंकि शब्द का वस्तुतः इन्द्रियज्ञान में कोई उपयोग होता ही नहीं है। उसका उपयोग तो केवल व्यवहार के काल में होता है। यह निराकरण वस्तुतः भर्तृहरि द्वारा प्रस्तुत द्वितीय युक्ति का निराकरण है। यद्यपि वात्स्यायन भर्तृहरि से पूर्ववर्ती हैं, इसलिए हमारे इस कथन का तात्पर्य मात्र यह है कि वात्स्यायन एक तरह से भर्तृहरि द्वारा प्रस्तुत की जाने वाली युक्ति को अपनी ओर से सोचकर उसका खण्डन कर रहे हैं। यह युक्ति सविकल्पक के ऊपर भी समान रूप से लागू होती है। इस कारण यही मानना उचित जान पड़ता है कि सविकल्पक में भी समाख्या का उपयोग नहीं होता है बल्कि उस सविकल्पक का जब हम व्यवहार करते हैं तभी समाख्या का उपयोग होता है। वात्स्यायन के विवेचन से यह बात स्पष्ट है कि शब्द से अजन्य सविकल्पक में शब्द का कोई भी उपयोग नहीं होता, इस कारण शब्द से अजन्य सविकल्पक अशाब्द ही है, शब्द से असंसृष्ट ही है। परन्तु क्या शब्द से जन्य सविकल्पक भी शब्द से असंसृष्ट या शब्द से अननुविद्ध होगा? या उसमें शब्द का अनिवार्यतया अनुवेध होगा क्योंकि वह ज्ञान तो शब्द से ही हो रहा है। शब्द से जन्य इस सविकल्पक के विषय में वात्स्यायन कोई भी स्पष्टीकरण नहीं देते। तथापि वात्स्यायन का जितना वक्तव्य

³² यदिदमनुपयुक्ते शब्दार्थसम्बन्धे अर्थज्ञानम्, न तत् नामधेयशब्देन व्यपदिश्यते, गृहीतेऽपि च शब्दार्थसम्बन्धे अस्यार्थस्यायं शब्दो नामधेयमिति। (वही)

³³ यदा तु सोऽर्थो गृह्यते, तदा तत् पूर्वस्मादर्थज्ञानात् विशिष्यते, तदर्थविज्ञानं तादृगेव भवति। (वही)

³⁴ तदेवमर्थज्ञानकाले स न समाख्याशब्दो व्याप्रियते, व्यवहारकाले तु व्याप्रियते। (वही)

इस प्रसंग में दिखता है उससे तो यही लगता है कि शब्द से जन्य जो सविकल्पक होगा उसमें शब्द का संसर्ग होता है, वह शाब्द होता है।

वात्स्यायन के बाद इस विषय में गम्भीर विचार हम वाचस्पति मिश्र में पाते हैं। उद्योतकर ने कल्पनापोढ ज्ञान प्रत्यक्ष है, इस बौद्ध मत को उद्धृत कर उसकी आलोचना की तो है परन्तु उस आलोचना में बहुत कुछ सारहीन ही है। वात्स्यायन द्वारा उपस्थापित पक्ष को वाचस्पति मिश्र पुनः गम्भीरता से उठाते हैं। वात्स्यायन ने प्रत्यक्ष की शाब्दता की आशंका उपस्थापित कर उसकी अशाब्दता का प्रतिपादन किया। वाचस्पति मिश्र इस 'शाब्द' पद को पकड़ते हैं तथा इस पद की द्व्यर्थकता को सामने लाते हैं क्योंकि जब तक यह न पता चल जाये कि किसी भी ज्ञान के शाब्द होने की आपत्ति किस अभिप्राय से दी जा रही है तब तक सही तरीके से विचार नहीं किया जा सकता। शाब्द पद के दो अर्थ वाचस्पति मिश्र प्रस्तुत करते हैं एक तो जो शब्दप्रमाणक है वह शाब्द है। दूसरा जो शब्द में उत्पन्न है वह शाब्द है। इसमें ज्ञानमात्र की शब्दानुविद्धता का दावा करनेवाले दार्शनिक यह दावा नहीं कर रहे हैं कि हर एक ज्ञान शब्द से उत्पन्न होता है या शब्दप्रमाणक है। किन्तु उनका दावा यह है कि प्रत्येक ज्ञान शब्द में ही उत्पन्न होता है, प्रत्येक ज्ञान शब्दमय ही होता है। शब्द यहाँ पर विषयत्वेन जनक होता है क्योंकि अर्थ के साथ विषय का तादात्म्य है।³⁵ ज्ञान के प्रति विषय को भी कारण माना जाता है। विषय के बिना ज्ञान नहीं हो सकता। इसी कारण विषय को ज्ञान के प्रति कारण मानना आवश्यक है। जिस प्रकार से ज्ञान के प्रति विषय कारण होता है, उसी प्रकार से ज्ञान के प्रति शब्द की भी कारणता होती है, यही वैयाकरण के सिद्धान्त का मर्म है। भर्तृहरि द्वारा उपस्थापित सारी युक्तियों की संगति वाचस्पति मिश्र के इस वक्तव्य के साथ लगायी जा सकती है।

वैयाकरणों के द्वारा प्रस्तुत युक्तियाँ दो प्रकार से प्रवृत्त होती हैं। एक तो वे शब्द तथा अर्थ के तादात्म्य को सिद्ध करने का प्रयास करती हैं। द्वितीयतः वे यह सिद्ध करने का प्रयास करती हैं कि जितने भी ज्ञान होते हैं, उन सब ज्ञानों में शब्द का अनुवेध होता है। यदि शब्द तथा अर्थ का तादात्म्य सिद्ध हो जाये तो अर्थविषयक जितने भी ज्ञान होते हैं, उन सब ज्ञानों में शब्द का अनुवेध अपने आप सिद्ध हो जायेगा। एक तरह से कहा जाये तो प्रथम प्रश्न पूर्णतया प्रामाणीमांसीय प्रश्न है परन्तु दूसरा प्रश्न तत्त्वमीमांसीय। यहाँ पर दोनों ही प्रश्न एक दूसरे से बहुत ही गहराई से जुड़े हैं।

³⁵ न शब्दप्रमाणकतया शाब्दम्, अपितु शब्दे जातं शाब्दम्। शब्दश्चात्र विषयत्वेन जनकोऽर्थतादात्म्यात्। (ता.टी., पृ. 221)

वाचस्पति मिश्र आदि नैयायिक इन दोनों ही अभ्युपगमों का खण्डन करते हैं। यहाँ पर प्रथम युक्ति व्यवहार को आधार बनाकर प्रस्तुत की गयी है। परन्तु इस युक्ति के द्वारा केवल इतना सिद्ध होता है कि नामधेयसामानाधिकरण्येन अर्थसम्प्रत्यय होता है। इससे अर्थ तथा नामधेय का तादात्म्य नहीं सिद्ध होता क्योंकि व्यवहार तो पुरोवर्ती शुक्ति द्रव्य के सामानाधिकरण्य से रजत का भी होता है तो क्या इससे शुक्ति का रजततादात्म्य सिद्ध हो जाता है? इसलिए नामधेय सामानाधिकरण्य से अर्थ का सम्प्रत्यय भले ही होता है परन्तु इससे अर्थ में नामधेयात्मता नहीं सिद्ध होती।³⁶ जिस प्रकार से पुरोवर्ती शुक्ति द्रव्य के सामानाधिकरण्य से रजत का व्यवहार होने पर भी शुक्ति का रजततादात्म्य नहीं सिद्ध होता है, उसी प्रकार नामधेयसामानाधिकरण्य से अर्थ का सम्प्रत्यय होने पर भी इससे अर्थ में नामधेयात्मता नहीं सिद्ध होती। शुक्ति में रजतभ्रान्ति के स्थल में इदम् में, जो कि शुक्ति है, रजत का व्यवहार तो होता है परन्तु ऐसा व्यवहार होने पर भी शुक्ति और रजत का तादात्म्य नहीं सिद्ध होता क्योंकि शुक्ति में रजत का तादात्म्य भ्रम है। ठीक उसी प्रकार से शब्द का अर्थ से तादात्म्य नहीं सिद्ध हो सकता है क्योंकि नामधेय सामानाधिकरण्य से अर्थ का सम्प्रत्यय भी वस्तुतः भ्रम ही है।

वाचस्पति मिश्र वाक्यपदीयकार के पक्ष का खण्डन करने के लिए विकल्प प्रस्तुत करते हुए प्रश्न उठाते हैं कि शब्द के साथ रूपादि अर्थों का सामानाधिकरण्य होने के कारण रूपादि अर्थों का शब्दात्मकत्व स्वीकार किया जाये यह जो पक्ष प्रस्तुत किया जा रहा है, उसमें शब्दब्रह्मात्मकत्व होने की आपत्ति दी जा रही है या श्रूयमाण गौ इत्यादि पदात्मकत्व की आपत्ति दी जा रही है? तो ज्ञानों के शब्दब्रह्मात्मकत्व की आपत्ति तो दी ही नहीं जा सकती क्योंकि लौकिकों को इस प्रकार का कोई भी अनुभव नहीं होता। ज्ञानों का शब्दब्रह्मात्मकत्व तो लोकानुभव में आता ही नहीं।³⁷ इसी बात को समर्थित करते हुए उदयनाचार्य कहते हैं कि यदि श्रूयमाण शब्द के सामानाधिकरण्य से तादात्म्य सिद्ध करना चाहते हों तो हेतु असिद्ध है तथा पक्ष का विशेषण भी अप्रसिद्ध है। यानी स्वरूपासिद्धि भी है और आश्रयासिद्धि भी। हेतु के रूप में प्रस्तुत है शब्दब्रह्मात्मक नामधेय के सामानाधिकरण्य से अर्थ का सम्प्रत्यय होने के कारण। यदि शब्दब्रह्म ही घोड़े की

³⁶ अस्त्यर्थसम्प्रत्ययो नामधेयसामानाधिकरण्येन नत्वेतावता नामधेयात्मता सिध्यति। अस्ति हि पुरोवर्तिद्रव्यसामानाधिकरण्येन रजतप्रत्ययो न चैतावता शुक्ति रजतात्मिका भवति। (वहीं पृ. 221)

³⁷ न खल्वस्मदादिसमस्तदर्शनपथातिवृत्तेन शब्दब्रह्मणा रूपादीनामस्ति सामानाधिकरण्य-प्रतीतिलौकिकानाम्। (वहीं)

सींग की तरह अप्रसिद्ध है, तो किस प्रकार से यह हेतु हेतु के रूप में प्रस्तुत किया जा सकता है ?³⁸ दूसरे दृश्यत्व और अदृश्यत्व इन दो विरुद्ध धर्मों का अध्यास होने के कारण इन दोनों के भेद का ही साधक प्रमाण हमारे सामने उपस्थित है।³⁹ जो दृश्य है वह अदृश्यात्मा नहीं हो सकता है। दृश्य तथा अदृश्य दोनों अत्यन्त विरुद्ध हैं, दोनों की एकता नहीं हो सकती। यदि द्वितीय पक्ष को लिया जाये यानी श्रूयमाणशब्दात्मकत्व को सिद्ध करना अभीष्ट हो तो जो बाल मूक आदि जिन व्यक्तियों को शब्दार्थसम्बन्ध से परिचय नहीं है, उन व्यक्तियों को होनेवाले ज्ञानों में श्रूयमाण शब्द का जब गन्ध भी नहीं है तो उन ज्ञानों के शाब्दत्व की आपत्ति तो नितान्त अनुपयुक्त तथा अयुक्तिसंगत है।⁴⁰ उदयनाचार्य कहते हैं कि इस पक्ष में यह हेतु भागासिद्ध है क्योंकि बाल, मूक आदि के अविशद सूक्ष्म शब्द में कोई प्रमाण नहीं है।⁴¹ उदयनाचार्य का आशय यह है कि समस्त ज्ञानों की शब्दानुविद्धता को सिद्ध करना आपको अभीष्ट है। परन्तु बाल, मूक आदि को जो ज्ञान होते हैं, उन ज्ञानों में शब्दानुविद्धता तभी सिद्ध हो सकती है यदि उनमें अविशद सूक्ष्म शब्द का अनुवेध स्वीकार किया जाये। परन्तु उनमें अविशद सूक्ष्म शब्द के होने में कोई भी प्रमाण नहीं है। वाचस्पति मिश्र इस प्रकार की आलोचना से दो प्रकार से इस मत का खण्डन कर रहे हैं। यदि सूक्ष्म शब्द का अनुवेध स्वीकार करने का पक्ष हो तो वह सूक्ष्म शब्द तो लौकिक अनुभव में आता ही नहीं है, उसको स्वीकार करने का कोई औचित्य नहीं है तथा यदि लोकानुभव में आनेवाले श्रूयमाण शब्द का अनुवेध ज्ञान में स्वीकार करने का पक्ष हो तो यह नितान्त असम्भाव्य है क्योंकि बाल-मूक आदि व्यक्तियों को जिनको शब्द का परिचय ही नहीं है, उन लोगों के अनुभव में शब्द का अनुवेध किस प्रकार से स्वीकार किया जा सकता है ? इस बात को वाचस्पति मिश्र बार-बार कहते हैं कि शब्द न तो अर्थ में रहते हैं और न तो अर्थात्मा हैं इसलिए इन्द्रिय तथा अर्थ से उत्पन्न ज्ञान किसी भी प्रकार से अभिलाप से युक्त नहीं हो सकते हैं।⁴² विचारणीय यह है कि सविकल्पक प्रत्यक्ष केवल प्रत्यक्ष से उत्पन्न नहीं होता अपितु प्रत्यक्ष के अतिरिक्त

³⁸ प्रथमे पक्षे चासिद्धो हेतुः अप्रसिद्धविशेषणश्च पक्षः शब्दब्रह्मण एव वाजिषिषाणायमानत्वात् । (ता.प., पृ. 261)

³⁹ दृश्यत्वादृश्यत्वलक्षणविरुद्धधर्माध्यासस्य भेदापादकत्वात् विपरीतप्रमाणोपपत्तिश्चेति द्रष्टव्यम् । (वही)

⁴⁰ श्रूयमाणशब्दसामानाधिकरण्येन तु तादात्म्यप्रसाधने अनुपयुक्तशब्दसम्बन्धस्य बालमूकादेः रूपादिज्ञानेषु नास्ति श्रूयमाणशब्दगन्धोऽपि । (ता.टी., पृ. 221-222)

⁴¹ द्वितीये तु भागासिद्धो हेतुरित्यर्थः । न हि अविशदेपि बालमूकादिशब्दे प्रमाणमस्ति । (ता.प., पृ. 261)

⁴² न ह्यर्थे शब्दाः सन्ति, अर्थात्मानो वा . . . (ता.टी. पृ. 226)

अन्य ज्ञानसाधनों से केवल सविकल्पक ही ज्ञान उत्पन्न होता है। उनमें शब्द से उत्पन्न होनेवाले ज्ञान के बारे में सामान्यतया यही माना जाता है कि शब्द प्रमाण से उत्पन्न ज्ञान तो शब्द से अनुविद्ध होगा ही क्योंकि वह तो शब्द से उत्पन्न हो रहा है। परन्तु क्या वाचस्पति मिश्र द्वारा प्रस्तुत इसी युक्ति को हम थोड़ा सा परिवर्तित कर इस रूप में नहीं प्रस्तुत कर सकते हैं कि शब्द न तो अर्थ में रहते हैं और न तो अर्थात्मा हैं इसलिए शब्द से उत्पन्न ज्ञान भी किसी भी प्रकार से अभिलाप से युक्त नहीं हो सकते हैं। तथा इसी युक्ति को ही अनुमान के ऊपर भी लागू कर सकते हैं। इस कारण सिद्धान्ततः हम इस निष्कर्ष पर पहुँचते हैं कि कोई भी ज्ञान अर्थ का ज्ञान होता है और शब्द न तो अर्थ में रहते हैं और न तो अर्थात्मा हैं इसलिए कोई भी ज्ञान किसी भी प्रकार से अभिलाप से युक्त नहीं हो सकता। परन्तु इस प्रकार से शब्दानुविद्धता का खण्डन करने के पीछे आधार के रूप में यह बात छुपी है कि ज्ञान में शब्दानुविद्धता केवल इन्हीं दो परिस्थितियों में हो सकती है या तो शब्द अर्थ में रहते हों अथवा शब्द अर्थात्मा हों। परन्तु क्या यह आधार युक्ति से स्थापित हो सकता है? सामान्य लोकानुभव तो इसी पक्ष में है कि ये दोनों भिन्न-भिन्न हैं। हम सभी लोग शब्द और अर्थ को भिन्न-भिन्न ही समझते हैं। इस कारण न्याय की यह युक्ति लोकानुभव के साथ संगत तथा उससे पृष्ठ है।

द्वितीय युक्ति प्रत्येक इतिकर्तव्यता शब्दव्यपदेश पर आश्रित है, इसको आधार बनाकर दी गयी है। परन्तु प्रत्येक इतिकर्तव्यता के शब्दव्यपदेश पर आश्रित होने पर भी यह सिद्ध नहीं किया जा सकता है कि समस्त ज्ञान शब्दानुविद्ध होते हैं क्योंकि शब्दव्यपदेश का तात्पर्य तो व्यवहार से है। व्यवहार में शब्द से भेद हुआ ज्ञान में नहीं। इसको वात्स्यायन ने भी स्थापित किया है। यह जो युक्ति दी गयी थी है कि गोपाल, अविपाल (भेड़ पालनेवाले) इत्यादि के द्वारा संज्ञा का निवेशन तत्तत् अर्थों में किया जाता है, तो यह युक्ति भी वैध नहीं है क्योंकि इससे यह नहीं सिद्ध होता है कि हर एक ज्ञान में शब्द का अनुवेध है। यह संज्ञा का निवेशन न तो अर्थों में वैशिष्ट्य उत्पन्न करता है और न तो ज्ञान में अपितु यह केवल व्यवहार में वैशिष्ट्य उत्पन्न करता है।⁴³

तीसरी युक्ति के रूप में भर्तृहरि ने यह प्रस्ताव किया था कि विना शब्दभावना के शब्द का उच्चारण नहीं हो सकता। इस कारण यह सिद्ध होता है कि शब्दोच्चारण के पूर्व सूक्ष्म रूप में शब्द विद्यमान है। परन्तु इस युक्ति की वैधता को नहीं स्वीकार किया जा सकता क्योंकि न तो भावना और न ही भावना से जनित

⁴³ तदनेन गोपालाविपालादीनां संज्ञानिवेशनं तासु तासु व्यक्तिषु व्यवहारोत्कर्षहेतुः नार्थोत्कर्षहेतुरिति सूचितम्। (वहीं पृ. 2.23)

स्मृति ही पूर्वानुभूत की सत्ता में या वर्तमान काल में अनुभूयमान से संभेद में ही प्रमाण हो सकती है क्योंकि ऐसी स्थिति में तो विनष्ट घट स्मर्यमाण होने पर भी सत् ही हो जायेगा। इसी प्रकार से उच्छिन्न अघट भूतल घटसम्भिन्न अनुभूयमान भूतल हो जायेगा।⁴⁴ आप की इस युक्ति के बल से तो जो भावित है या स्मृत है उसकी सत्ता है। इस युक्ति को जयन्त भट्ट ने अन्य रूप में समझा है। जैसा कि हमने ऊपर इसका स्पष्टीकरण दिया है।

समस्त ज्ञानों में शब्दानुवेध सिद्ध करने के लिए चतुर्थ युक्ति भर्तृहरि द्वारा यह दी गयी है कि प्रत्येक ज्ञान शब्द से अनुविद्ध की तरह प्रतीत होता है। इसका खण्डन करने के लिए वाचस्पति मिश्र कहते हैं कि प्रत्येक ज्ञान शब्द से अनुविद्ध की तरह प्रतीत होता है। केवल इतने ज्ञानमात्र का शब्दानुवेध नहीं सिद्ध किया जा सकता। क्योंकि जहाँ पर यह डित्थ है इस प्रकार से अभेद का, तादात्म्य का प्रतिपादन किया जाता है वहाँ पर भी वस्तुतः वह शब्द वाच्यत्व का ही प्रतिपादन करता है, स्वरूपपरक नहीं होता। जैसे जब कहा जाता है कि गौर्बाहीकः तो इस कथन का तात्पर्य बाहीक के गोत्व के प्रतिपादन करने से नहीं होता है अपितु बाहीक में गोसादृश्य बताने में होता है। इससे बाहीक गौ नहीं हो जाता। इस कारण यही सिद्ध होता है कि भिन्न जो शब्द और अर्थ हैं उन्हीं का सम्बन्ध ग्रहण होता है। जब सम्बन्धग्रहण ही शब्दार्थभेदमूलक है, तो शब्द तथा अर्थ का सामानाधिकरण्य किस प्रकार से शब्द तथा अर्थ के तादात्म्य का निश्चय करा सकता है?⁴⁵

ऊपर यह कहा गया है कि शब्द के ज्ञान का उपाय न होने पर भी ज्ञान के पूर्व में शब्द होता है। ऊपर की युक्तियाँ इसी युक्ति की ओर संकेत कर रही हैं। तो यह भी सही नहीं है क्योंकि ज्ञान के पूर्व में शब्द होता है इसका तात्पर्य क्या है? इसका तात्पर्य मात्र इतना है कि इन्द्रियार्थसन्निकर्ष से शब्दसंसर्गरहित अर्थमात्र का प्रथम आलोचनमात्र ज्ञान उत्पन्न होने के बाद उस अर्थ से शब्द का सम्बन्ध होने के कारण शब्दविषयक संस्कार प्रबुद्ध हो जाता है। यह प्रबुद्ध संस्कार शब्द की स्मृति को उत्पन्न करता है। इस कारण निर्विकल्पक के बाद होने वाले समस्त प्रत्ययों के प्रति शब्द के उपाय न होने पर भी उन प्रत्ययों के पूर्व शब्द आते ही रहते हैं। इस

⁴⁴ न हि भावना वा तज्जनिता स्मृतिर्वा पूर्वानुभूतस्य सत्तायामिदानीमनुभूयमानसंभेदे वा प्रमाणमस्ति। तथा सति विनष्टो घटः स्मर्यमाणत्वात् सन्नेव स्यात्। अनुभूयमानं च भूतलं घटसंभिन्नं भवेदेवं चोच्छिन्नमघटं भूतलमिति। (ता.प. पृ. 261)

⁴⁵ यत्रापि सम्बन्धप्रतिपादनमभेदेन अयं डित्थ इति, तत्रापि शब्दो वाच्यत्वपरो न स्वरूपपरः, यथा गौर्बाहीक इति लक्ष्यमाणगुणयोगपरः। न च तन्मात्रेण बाहीकस्य गोत्वं भवति। तस्माद्भिन्नयोरेव शब्दार्थयोः सम्बन्धग्रहात् तन्मूलत्वाच्च शब्दव्यवहारस्य न शब्दपुरस्सरमपि ज्ञानं शब्दसामानानाधिकरण्यमात्मनोऽर्थस्यावगमयति। (ता.टी. पृ. 222)

कारण व्युत्पन्न को भी नामधेय का स्मरण कराने के लिए विना नामधेय के अर्थ का प्रत्यय होता है यह स्वीकार करना आवश्यक है।⁴⁶

पञ्चम युक्ति को जयन्त भट्ट खण्डन करने के लिए उठाते हैं। यह युक्ति इस प्रतिष्ठापना पर आश्रित है कि कोई भी ज्ञान तभी प्रकाशक हो सकता है जब वह प्रत्यवमर्शी होगा। प्रत्यवमर्शित्व का अभिप्राय क्या है यह वैयाकरणों के किसी वक्तव्य से उतना स्पष्ट नहीं होता है जितना कि जयन्त भट्ट के इस वक्तव्य से स्पष्ट होता है। जयन्त भट्ट कहते हैं कि यह ऐसा है, इस प्रकार से परामर्श जिस ज्ञान में न हो रहा हो वह ज्ञान ज्ञान ही नहीं हो सकता।⁴⁷ यही ज्ञान का प्रत्यवमर्शित्व है। इस प्रकार से यह प्रतीत होता है कि भर्तृहरि के अनुसार प्रत्येक ज्ञान वस्तुतः प्रतिज्ञप्त्यात्मक होता है। वह भले ही निर्विकल्पक ही क्यों न हो। प्रत्यवमर्शित्व को किसी अन्य रूप में भी समझा जा सकता है, यह बात कहीं पर भी मुझे तो नहीं प्राप्त हुई। इस युक्ति का निराकरण करने के लिए जयन्त भट्ट कहते हैं कि बुद्धियों की प्रकाशस्वभावता शब्द के कारण नहीं है, अपितु स्वतः ही बुद्धियों की प्रकाशस्वभावता है।⁴⁸ इस कारण शब्द के न रहने पर भी निर्विकल्पक ज्ञान अर्थ का प्रकाशक होता ही है। इसी युक्ति से सविकल्पक भी विषय के प्रकाशन के लिए शब्द पर निर्भर नहीं है। निर्विकल्पक ज्ञान में शब्द का अनुवेध होता ही नहीं है यानी कि वाचक से अवच्छिन्न वाच्य का प्रतिभास नहीं होता है। ठीक इसी प्रकार सविकल्पक में भी वाचक से अवच्छिन्न वाच्य का प्रतिभास नहीं होता। जहाँ पर स्मर्यमाण शब्द अर्थ की प्रतीति के प्रति कारण होता है, वहाँ पर भी वस्तुतः पहले शब्द का स्मरण होता है, उसके बाद शब्दार्थसम्प्रत्यय होता है, शब्दार्थस्मरण होता है। वहाँ पर भी शब्दार्थ की प्रतीति की वेला में वाचक से विशेषित वाच्य की प्रतीति नहीं होती।⁴⁹

⁴⁶ यत् शब्दानुपायेऽपि ज्ञाने शब्दः पूर्वं भवति तद्दृहीतसंकेतस्य प्रथममिन्द्रियार्थसन्निकर्षादालोचितेऽर्थमात्रे तस्यार्थभेदस्य शब्दभेदेन सम्बन्धात् शब्दविषयः संस्कारः प्रबोध्यते। प्रबदुद्धः शब्दस्मृतिं जनयति। तेन व्युत्पन्नस्य निर्विकल्पकात् पराञ्चः प्रत्ययाः शब्दानुपाया अपि शब्दपुरस्सराः जायन्ते। . . . तस्माद् व्युत्पन्नस्यापि नामधेयस्मरणाय पूर्वमेषितव्यो विनैव नामधेयमर्थप्रत्ययः। (वहीं)

⁴⁷ इदमीदृशमित्यादिपरामर्शमुषितवपुषि वेदने वेदनात्मकतयैव न भवेत्। (न्या.म., तृ.ख., पृ. 37)

⁴⁸ न च शब्दकृता बुद्धीनां प्रकाशस्वभावता, स्वत एव तासामेवरूपत्वात्। (न्या.म., प्र.ख. पृ. 125)

⁴⁹ एवं स्मर्यमाणोपि शब्दो यत्रार्थप्रतीतिकारणम्, तत्रापि प्रथमं शब्दस्मरणं, ततः शब्दार्थसम्प्रत्ययो भवति, नतरं तत्रार्थप्रतीतिवेलायां शब्दग्रहणं सम्भाव्यते। तस्मान्नास्ति वाचकविशेषितवाच्यप्रतिभासः। (वहीं, पृ. 126)

निष्कर्ष

उपर्युक्त विवेचन से हम देख सकते हैं कि नैयायिक सिद्धान्त के अनुसार कोई भी ज्ञान वस्तुतः शब्द से अनुविद्ध नहीं होता है। इसकी आवश्यकता भी नहीं है। अनुभव भी वस्तुतः विवेचित करने पर इसी के पक्ष में जाता है कि ज्ञान वस्तुतः शब्द से अनुविद्ध नहीं होता। यह सब केवल एक भ्रान्ति के कारण हुआ करता है। जयन्त भट्ट पूछते हैं कि शब्द से अभिन्न अर्थ प्रतीत होता है, तो यह शब्द से अभिन्न अर्थ वस्तुतः केवल वैयाकरणों को ही प्रतीत होता है और वह भी एकाकार दोष से निर्मित है क्योंकि गौ इस प्रकार से गौ अर्थ का भी निर्देश किया जाता है, गौ ज्ञान का भी निर्देश किया जाता है और गौ शब्द का भी निर्देश किया जाता है। जब यह पूछा जाता है कि तुमने कौन सा अर्थ देखा तो बताते हैं कि गौ। जब यह पूछा जाता है कि तुमने कैसा ज्ञान उत्पन्न हुआ तो बताते हैं कि गौ। जब यह पूछा जाता है कि तुमने कौन सा शब्द बोला तो बताते हैं कि गौ। उसी से यह भ्रान्ति होती है। वस्तुतः तो शब्द, अर्थ और ज्ञान तीनों ही अत्यन्त विविक्त हैं।⁵⁰ इस प्रकार से जयन्त भट्ट निष्कर्ष देते हैं कि इसी प्रकार से इन्द्रियज सविकल्पक ज्ञान की ही तरह शब्द से होनेवाले प्रत्ययों में भी शब्द अपने स्वरूप का अध्यवसाय नहीं कराता यही स्वीकार करना युक्तिसंगत है।⁵¹

उदयनाचार्य कहते हैं कि वस्तुतः तो भर्तृहरि के मत को इतना महत्त्व देने की आवश्यकता ही नहीं है।⁵² यह उपर्युक्त खण्डन केवल अभ्युपगमवाद से किया गया है। शब्द तथा अर्थ के मध्य नितान्त भेद प्रतीत होता है। इन दोनों का अभेद या तादात्म्य हो ही नहीं सकता है, यह सर्वथा असम्भाव्य है क्योंकि शब्द तो वक्ता के मुख से अवरुद्ध आकाशदेश से अवच्छिन्न रूप में अर्थ के प्रतीयमान न होने की स्थिति में भी श्रोत्र के द्वारा प्रतीत होता है। इसके विपरीत अर्थ सामने विद्यमान रूप में शब्द के प्रतीयमान न होने पर भी चक्षुरिन्द्रिय के द्वारा प्रतीत होता है। रूप शब्द श्रोत्रेन्द्रिय से सुनायी देता है परन्तु रूप चक्षुरिन्द्रिय से दिखता है। अब इसमें यह कहना कि बालक जो रूप देखता है वही रूप रूपशब्द है तो यह तो मिट्टी के

⁵⁰ यदि शब्दादभिन्नोऽर्थः प्रतिभात्येव कोऽध्यासार्थः अध्यासभ्रमस्तु वैयाकरणानामेकाकार-निर्देशदोषनिर्मितः। यथा गौरित्येष हि निर्देशो वाच्यतद्द्विवाचिनाम्। कस्त्वया दृष्टोऽर्थ इति पृष्ठो गौरिति, कीदृशं ते ज्ञानमुत्पन्नं गौरिति, कीदृशं शब्दं प्रयुक्तवानसि गौरिति, तत एषा भ्रान्तिः। वस्तुतस्तु विविक्ता एवैते शब्दज्ञानार्थाः। (वहीं पृ. 40)

⁵¹ एवमिन्द्रियजेष्विव शाब्देष्वपि प्रत्ययेषु न शब्दः स्वरूपमध्यवस्यतीति युक्तम्। (वहीं)

⁵² अयमप्यभ्युपगमवाद एव। (ता.प., पृ. 262)

ढेले तथा लड्डू के दृष्टान्त का अनुकरण करना हुआ। जैसे मिट्टी का ढेला तथा लड्डू ये दोनों एक नहीं हैं, भिन्न-भिन्न हैं। उसी प्रकार से शब्द तथा अर्थ भी एक नहीं हैं।⁵³

सम्भवतः ऐसा सोचा जाये कि बाल, मूक आदि को होनेवाला अर्थज्ञान शब्दानुविद्ध है या नहीं, यह तो सन्दिग्ध है। परन्तु व्युत्पन्नों को होनेवाली सविकल्पक बुद्धियाँ शब्द सामानाधिकरण्य से होती हैं, उससे अर्थ का शब्दात्मकत्व व्यवस्थापित हो जायेगा। परन्तु यह भी सम्भव नहीं है क्योंकि सविकल्पक के पूर्व में नियमतः शब्द होता ही है ऐसा नहीं है।⁵⁴ इसमें अधिक से अधिक इतना कहा जा सकता है कि व्युत्पन्न को होनेवाला सविकल्पक ज्ञान शब्दस्मरणपूर्वक होता है। परन्तु इससे यह सिद्ध नहीं होता कि घटज्ञान घटशब्दविषयक होता है। क्योंकि यदि केवल पूर्व में होने मात्र से तद्विषयकत्व आ जाये तब तो घटाभावज्ञान का विषय भी घट हो जायेगा⁵⁵ क्योंकि वहाँ पर भी उसी प्रकार से कहना सम्भव होगा कि घटाभावज्ञान घटविषयक होता है क्योंकि घटाभावज्ञान घटस्मरणपूर्वक होता है। यद्यपि घटाभावविषयक ज्ञान घटविषयक भी होता ही है। परन्तु इस आधार पर घटाभाव तथा घट का तादात्म्य नहीं स्वीकार किया जा सकता है, यह कहने में यहाँ पर तात्पर्य है। जयन्त भट्ट भी इस पक्ष का निराकरण करते हैं कि सविकल्पक दशा में भी वाचक से विशिष्ट वाच्य नीलरूपविशिष्ट कमलपुष्प के ज्ञान की तरह नहीं प्रतीत होता है।⁵⁶ इस कारण यही सिद्ध होता है कि शब्द से पहले जैसी बुद्धि होती है वैसी ही बुद्धि शब्द से भी होती है।⁵⁷ इसका निहितार्थ यह है कि सविकल्पक प्रतीति में भी शब्द का अनुवेध नहीं हुआ करता। होता केवल यह है कि शब्द भी स्मृत हो जाया करता है। न्याय की प्रमाणमीमांसा के अनुसार व्यक्ति का भान प्रत्यक्ष आदि सभी प्रमाणों से हुआ करता है। किसी भी सविकल्पक ज्ञान में उस व्यक्ति में जाति का भान विशेषण के रूप में होता है। इस कारण जातिविशिष्ट व्यक्ति

⁵³ शब्दो हि वक्तृवक्त्रावरुद्धनभोभागावच्छिन्नतया श्रोत्रेण प्रतीयतेऽप्रतीयमानेऽप्यर्थे। अर्थोऽपि पुरोवर्तितया चक्षुषा प्रतीयतेऽनवगते शब्दे। तदयं बालो यद्रूपं पश्यति स एव रूपशब्द इति लोष्टलड्डुकदृष्टान्तमनुसरतीति। (वहीं)

⁵⁴ न तावत् नियमतः शब्दः पूर्व भवति विकल्पस्य। (वहीं पृ. 263)

⁵⁵ किं नाम? व्युत्पन्नस्य शब्दस्मरणपुरस्सरत्वं नियमवद् दृष्टम्। न चैतावता घटज्ञानस्य घटशब्दविषयत्वम्। तथा सति घटाभावज्ञानस्यापि घटविषयता स्यात्, तत्स्मरणपुरस्सरत्वात्। (वहीं)

⁵⁶ सविकल्पकदशायामपि न वाचकविशिष्टं वाच्यं मेचकगुणस्वचितमिव कुवलयमवलोकयतीति। (न्या.म., तृ. ख., पृ. 39)

⁵⁷ प्राक् शब्दाद्यादृशी बुद्धिः शब्दादपि हि तादृशी। (वहीं)

का भान किसी भी सविकल्पक के द्वारा होता है। यहाँ पर जाति का तात्पर्य केवल जाति ही नहीं बल्कि अखण्डोपाधि से भी लेना चाहिए। परन्तु शब्द किसी भी व्यक्ति में विशेषण बनकर कभी भी सविकल्पक में प्रतीत नहीं होता। केवल इतना ही कहा जा सकता है कि शब्द व्यक्ति का उपलक्षण बन कर भासित होता है। इस वक्तव्य के लिए भी कोई साक्षात् उद्धरण मुझे अभी तक नहीं प्राप्त हुआ। परन्तु इसका संकेत इस तथ्य से प्राप्त होता है कि गंगेश तत्त्वचिन्तामणि में सविकल्पकप्रत्यक्षवाद के पूर्व एक अन्य प्रकरण विशेषणोपलक्षणवाद को रखते हैं। इस प्रकरण में विशेषण तथा उपलक्षण का भेद बताया गया है। इस प्रकरण को रखने की कोई अन्य संगति तथा औचित्य समझ में नहीं आता।

शब्दसङ्केत

1. त.सं.दी. - तर्कसङ्ग्रहदीपिका
2. ता.टी. - तात्पर्यटीका
3. ता.प. - तात्पर्यपरिशुद्धि
4. ध.प्र. - धर्मोत्तरप्रदीप
5. न्या.बि.टी. - न्यायबिन्दुटीका
6. न्या.भा. - न्यायभाष्य
7. न्या.म. तृ.ख. - न्यायमञ्जरी तृतीय खण्ड
8. न्या.म. प्र.ख. - न्यायमञ्जरी प्रथम खण्ड
9. पा.व्या.प्र.स. - पाणिनीयव्याकरणे प्रमाणसमीक्षा
10. प्र.वा. - प्रमाणवार्तिक
11. वा.प. - वाक्यपदीय

सन्दर्भग्रन्थसूची

1. तर्कसङ्ग्रहदीपिका, अन्नम्भट्ट, काशीनाथ पांडुरंग परब (सम्पा.), निर्णय सागर प्रेस, मुम्बई, 1888
2. धर्मोत्तरप्रदीप, दुर्वेकमिश्रप्रणीत, धर्मकीर्तिविरचित न्यायबिन्दुप्रकरण पर धर्मोत्तरविरचित न्यायबिन्दुटीका की टीका, दलसुखभाई मलवणिया (सम्पा.), के पी जायसवाल, पटना, 1955
3. न्यायदर्शनम्, गौतमकृतम्, वात्स्यायनभाष्य-उद्योतकरवार्तिक-वाचस्पति-तात्पर्यटीका-उदयनपरिशुद्धिरूपचतुर्ग्रन्थिकासमलङ्कृतम्, अनन्तलाल ठक्कुर (सम्पा.), मिथिला विद्यापीठ, दरभंगा, 1967

4. न्यायमञ्जरी तृतीय खण्ड, जयन्तभट्ट, चक्रधरविरचितग्रन्थिभङ्गव्याख्या-सहित, गौरीनाथ शास्त्री (सम्पा.), सम्पूर्णानन्द संस्कृत विश्वविद्यालय, वाराणसी, 1984
5. न्यायमञ्जरी (प्रथम खण्ड), जयन्तभट्ट, चक्रधरविरचितग्रन्थिभङ्गव्याख्या-सहित, गौरीनाथ शास्त्री (सम्पा.), सम्पूर्णानन्द संस्कृत विश्वविद्यालय, वाराणसी, 1982
6. पाणिनीयव्याकरणे प्रमाणसमीक्षा, रामप्रसाद त्रिपाठी, सम्पूर्णानन्द संस्कृत विश्वविद्यालय, वाराणसी, 1997
7. प्रमाणवार्तिक, धर्मकीर्ति, राहुल सांकृत्यायन (सम्पा.), बिहार एंड ओरिसा रिसर्च सोसाइटी, पटना, 1938
8. वाक्यपदीयम्, ब्रह्मकाण्डम्, भर्तृहरि, रघुनाथशर्मप्रणीत-अम्बाकर्त्री-व्याख्यासहितम्, वाराणसेयसंस्कृतविश्वविद्यालय, वाराणसी, 1963



Cultural and Medicinal Evaluation of Arka (*Calotropis procera*) Plant in Indian Perspective

_____ Dhananjay Vasudeo Dwivedi _____

Abstract

From times immemorial, the plant Arka, which is grown in dry and semi-arid conditions, is known for its cultural and medicinal importance. Its synonyms, which have been mentioned in Nighaṅṭu texts, clearly indicate its habitat, morphology, cultural significance and medicinal properties. Whenever scratched, all parts of this herb yield latex, a milky fluid. Its association with deities like Śiva, Sūrya, Gaṇeśa etc. has made this herb revered for devotees. Several vratas are named before Arka, Mandāra (synonym of Arka), which signifies how concerned our ancestors were regarding this shrub. This is well known for its medicinal properties. Apart from Nighaṅṭu texts like Rāja Nighaṅṭu, Bhāvaprakāśa Nighaṅṭu, Madanapāla Nighaṅṭu etc. and Āyurvedic texts like Caraka Saṃhitā, Suśruta Saṃhitā etc., several Purāṇas have also mentioned medicinal qualities of Arka. Medicinally, root, flower and latex of these plants are extremely useful. It is useful in treating diseases like asthma, caries, cough, ear-disease, eye-disease, filaria, headache, indigestion, leprosy, piles, poisoning, wounds etc. Modern day medicinal experts should pay attention towards the medicinal properties mentioned in Āyurvedic texts and carry out momentous research for benefit of all and sundry.

(Keywords: Arka, Cultural, Medicinal, Gods, Vrata, Astrology)

Introduction

It goes without saying that Plants are part and parcel of human civilization. They have affected human life in a great way. There is long list of plants that have benefited mankind. Among many plants, Arka is widely known for its cultural importance and medicinal properties. Etymologically Arka term means- 'to be worshipped'. By its mere name it is related in some way to Sun God.

Apart from plant, 'Arka' word is also used for 'Agni', 'Sūrya' and 'Anna'. Several Vedic texts have used the word 'Arka' for 'Agni' and 'Anna'.

Modern and Classical Classification of Arka

According to modern system, the classification of Arka is mentioned as - Kingdom-Plantae, Class-Dicotyledons, Subclass-Gamopetalae, Series Bicarpellate, Order-Gentianales, Family-Asclepiadaceae, Genus- Calatropis, Species-gigantea. The ancient Āyurveda texts have classified this plant and placed them in following Varga (group). Caraka Saṁhitā has placed it in Bhedaniya Varga, Swedopaga Varga, Vamanopaga Varga and Śukraśodhana Varga. Suśruta Saṁhitā has placed it in Arkādi Gaṇa.¹ Nighaṅṭu texts have classified Arka in following manner : Bhāvaprakāśa Nighaṅṭu-Gudūcyādivarga, Rāja Nighaṅṭu-Karavīrādivarga, Madanapāla Nighaṅṭu-Abhayādi Varga, Sodḍhala Nighaṅṭu-Karavīrādivarga, Sarasvatī Nighaṅṭu-Kṣupādivarga.

➤ The plants that are placed in Bhedaniya Varga are noted as disintegrators and eliminators of wastes. They are purgative in nature.

➤ The plants belonging to Swedopaga Varga are aiding in diaphoresis/sudation.

➤ The plants mentioned in Vamanopaga Varga are aiding in emesis.

The plants belonging to Śukraśodhana Varga are spermo-purifiers. Arkādi Gaṇa is one of the various groups mentioned in Āyurveda. It actuates kapha and checks fat, poison, worms, leprosy, and other skin diseases. It specially cleanses the ulcers.

Gudūcyādivarga is one of the various group of herbs referred in Āyurveda. These are the herbs which actuate pitta and kapha, cure fever, vomiting, burning sensation, thirst and im-

¹ ATBDV, p 82

prove digestion.

The plants belonging to Karavīrādivarga are macerated in takra (buttermilk mixed with a third part of water) and sauvīra (vinegar). Paste prepared from this group of plants is applied externally in mode of udvartana (massage) that eliminates dadru (ringworm). The recipe is prepared by cooking in cow's urine for making medicated oil. It eradicates sidhma (white or coppery patch on the chest casting scales in scratching, one of the 18 forms of leprosy), pāma (it is an indisposition characterized by appearance of numerous pimples with discharge, itching and burning sensation particularly between fingers, on the ulnar border of the hand, thighs, buttocks etc.), kṛmi (worms), kuṣṭha (leprosy), vraṇa (wound) etc.

Distribution

Arka is kind of shrub found in drier parts of India, chiefly in Sub-Himalayan tract from Indus to Jhelum, Avadha, Central India and the Deccan.

Botanical and Scientific Description of Arka

It is shrub reaching 3-5 metres in height, with thick twisted branches. It is much branched with woody stem and thick, ovate leaves with entire margin, thick veins and opposite arrangement of leaves. The young branches are bluntly quadrangular and the bark is ash coloured, covered with a white woolly down. The leaves are large, opposite, spreading, decussate, whitish green in colour, 10-15 cm long and 3-7 cm broad. They resemble to those of Banyan tree. The flowers are rather large, beautiful lilac or purple tinged, arranged in umbellate corymbs on erect cylindrical stout peduncles. The flowers grow in bunch at the apices of the branches. The fruits are short, ovoid, curved, thick, fleshy follicles covered with white woolly pubescence. The plant secretes a special milky substance so called latex which can easily be had by plucking any leaf of this plant. This had got extensive bark which

was used as cloth.²

In terms of chemical composition, root bark of Arka has a bitter principle. It has yeast in small amount because of which hot milk curdles immediately (gets solidified). Plants have sugar like white gum.

Synopsis of Arka and Teacher Significance

Various Nighaṅṭu texts have come up with numerous synonyms of Arka. Rāja Nighaṅṭu has mentioned following synonyms of Arka-Arka, Kṣīradala, Pucchī, Pratāpa, Kṣīrakāṇḍaka, Vikṣīra, Bhāskara, Kṣīrī, Kharjūghna, Śivapuṣpa, Bhañjana, Kṣīraparṇī, Savitā, Vikīraṇa, Sūryyāhva, Sadāpuṣpa, Ravi, Āsphoṭa, Tūlaphala, Śukaphala. (Rāja Nighaṅṭu-Karvirādi Varga/26-28)

According to Bhāvaprākāśa Nighaṅṭu Arka is of two types. Śvetārka (white variety) is known as Gaṇarūpa, Mandāra, Vasuka, Śvetapuṣpa, Sadāpuṣpa, Alarka and Pratāpasa. Raktārka (red variety) is known as Arkanāma (all synonyms of Arka, the Sun), Arkaparṇa, Vikīraṇa, Raktapuṣpa, Śukaphala and Āsphota. (Bhāvaprākāśa Nighaṅṭu-Guḍūcyādi Varga/67-68)

Each and every synonym is significant. There are certain reasons for being called so.³ It would be clear from Table 1.

Synonym of Arka	Reason(s) for being called so
Arka, Bālarka	Plant is worshiped as it is propitious. Colour of the flowers is like that of the rising Sun.
Arkaparṇa	Leaves of Arka are sharp as Sun.
Āsphoṭa	Fruits are dehiscent in nature.
Gaṇarūpa	Plant grows in a gregarious nature.

² IMP, p.21

³ Nā, pp 15-16, ATBDV, pp 80-81

Synonym of Arka	Reason(s) for being called so
Kharjūghna	It is efficacious remedy for itching and other skin diseases.
Kṣīraparṇa	Leaves have profuse latex.
Kṣīrakāṇḍaka	Stem has plentiful latex.
Mandāra	It is sacred and is prescribed for offering.
Pratāpana	Latex has hot and irritant properties.
Raktapuṣpa	Flowers are red coloured.
Rūpikā	Makes the complexion normal.
Sadāpuṣpa	Always flowering.
Śukaphala	Parrot like fruits.
Tūlaphala	Fruits have cottony hairs.
Vikīraṇa	Seeds have comma of hairs which help in dispersal.

Name for Arka in Various other Languages

Arka is called by different names in different languages. Some of them are mentioned hereunder -

Assamese	Akand, Akan	Bengali	Akanda, Akone
English	Shallow wort	Gujarati	Akdamujhada, Aakado
Hindi	Āk, Akauna, Madar, Akond, Akavana	Kannada	Ekka, Ekkadagida, Ekkegida
Kashmiri	Acka	Malayalam	Erikku
Marathi	Akanda, Rui	Oriya	Akondū, Arkha
Punjabi	Ak	Tamil	Vellerukku, Vellai erukku
Telugu	Arkamu, Jilledu		

Cultural Evaluation of Arka

Arka finds mention in ancient Indian texts. Earliest reference of Arka can be traced out in Kṛṣṇa Yajurveda⁴ and Atharvaveda⁵ Brāhmaṇa texts including Śatapatha Brāhmaṇa⁶, Tāṇḍya Brāhmaṇa⁷, etc. have also mentioned Arka. Śrautasūtras and Gṛhyasūtras have also mentioned this Arka plant and described its significance as an important ingredient in Yajña.⁸ Mahābhārata, Bhāgavata Mahāpurāṇa⁹, Matsya Mahāpurāṇa¹⁰, Skanda Purāṇa¹¹ have also mentioned this plant. Later Sanskrit texts have also mentioned this plant.

The origin of Arka is described in an anecdote in Taittiriya Saṃhitā as follows - “The sages Aṅgīrasa performed a Yajña in which they dropped gharma (a hot mixture of milk and curd) on a goat. The goat cried in pain and shed down her skin, which then became Arka plant. As the plant originated from the sacred gharma, it is to be revered as sacred. Hence, the name Arka. This anecdote clearly recognises the characteristic latex of Arka. The latex resembles gharma.¹²

However, according to Śatapatha Brāhmaṇa, Arka tree sprang from the resting place of Rūdra.¹³ So its flowers and fruits are offered to Him.

Culturally Arka plant is considered be very sacred in In-

⁴ TS-5/4/3

⁵ SPI, p 261

⁶ ŚB. 8/6/2/19, 9/1/1/4, 10/4/1/12, 10/6/2/6, 10/6/5/2, 12/8/1/2

⁷ TB-15/3/23

⁸ BS-19/4/27, KŚ-4/11/5, BG-2/7/23, PG-1/21

⁹ BM- -3/15/19, 10/30/8

¹⁰ MP. 62/24, 68/18, 93/27

¹¹ SP. 2/2/6/22

¹² SKY, p 71

¹³ ŚB-9/1/1/9

dian Tradition. It very special for devotees of Śiva Sūrya, Gaṇeśa, Hanumān etc. In India, flowers of Arka, which are white in colour is frequently used in worshipping Bhagavān Śiva. Skanda Purāṇa has indicated that devotees offer flowers of Arka to Bhagvān Śiva.¹⁴ Even if a single flower of Arka is offered to Bhagvān Śiva, one gets the same benefit as one gets by offering ten pieces of gold.¹⁵ Agni Purāṇa says that Bhagvān Hara (Śiva) should be worshiped with the flowers of Arka.¹⁶ However, Bhagvān Hari (Viṣṇu) should not be worshiped with flowers of Arka.¹⁷

As Bhagavān Hanumān is incarnation of Bhagavān Śiva flowers of Arka are also offered to Him.

The word Rudra represents the teasing awful characteristics of the Creator. The Ninth Kāṇḍa of Śatapatha Brāhmaṇa deals with Sata-Rudrīya lustration, a ceremony which is solemn and awful and which consists of 425 oblations of Rudra. Amongst other Śata-Rudrīya offerings are also offerings which are made with the help of Arka leaf: He offers by means of an Arka leaf, - the Arka tree is food: he thus gratifies him with food.¹⁸ He offers by means of an Arka leaf; for that sprang from the resting place of that God, he thus gratifies him by his own portion, by his own life sap.¹⁹

Arka means that belongs or relates to Sun. In this way the name 'Arka' itself indicates that is associated with Bhagvan Sūrya (Sun God). And, hence it is used in worshipping Sun. Skanda Purāṇa says that Arka is adopted by Sūrya.²⁰ Hence, it is a common belief that on being worshipped duly, the Sūryadeva be-

¹⁴ SP-4/16/87

¹⁵ Ibid, 7/1/24/44

¹⁶ AP-202/14

¹⁷ Ibid, 248/5

¹⁸ ŚB-9/1/1/4

¹⁹ Ibid, 9/1/1/9

²⁰ SP-6/252/35

comes pleased.

In many parts of the country devotees make an icon of Bhagvān Gaṇeśa in which roots of Arka is used. It is so because the roots of this plant are considered to be highly sanctified. Such an icon of Bhagvān Gaṇeśa is kept in worshipping room in Hindu family. Worshipping Bhagavān Gaṇeśa leads to pleasure and prosperity.

Flowers of Arka, which are also known as Mandārapuṣpa, are very much liked by Bhagvān Śiva. On various occasions He is worshipped with either flowers or garlands of Arka. One name of Bhagvān Śiva is Āśutoṣa which means i.e. who gets pleased very quickly if worshiped in prescribed manner described in Śāstras. One who offers flowers of Arka on Śivaliṅga is bound to get heartfelt blessings of Bhagvān Śiva. Similarly flowers of Arka if used in way as prescribed in relevant texts it is helpful in gaining worldly desires on one hand and treating various diseases on the other hand. Here it has to be mentioned that while using Arka for medicinal purposes one has to be highly careful as this plant carries with it some poisonous properties.

It is a common belief that if roots of Arka is taken during Raviṣya Nakṣatra and is wrapped in red cloth and kept in clean and pious place is instrumental in bringing all round happiness in one's life. It also removes evil spirits from home, if any.

Skanda Purāṇa has accepted merits of this tree. According to this Purāṇa, one who habitually takes food on the leaves of Arka plant acquires unparalleled merit.²¹

Arka is used in Yajña. Oblations composed of roots of an Arka tree dipped in melted cow butter should be considered as harbingers of good luck. By offering such oblations to the deity, the votary would be able to acquire an ascendancy over the three

²¹ SP-6/236/5

worlds.²² According to Nārada Purāṇa, by performing homa from Arka one is liberated from sickness for long.²³

Various Śrautasūtra and Gṛhyasūtra have also suggested performing Homa with leaves of Arka. Śruvā, which is used for Yajña purpose is prepared of wood of Arka. Samidhā of Arka is prescribed for Āditya.²⁴

There are numbers of vratas named before Arka or Mandāra. Some of them are mentioned below -

Arkāṅgasaptamī

A wise man, having duly practiced the vow of Arkāṅgasaptamī falling on Sunday, becomes purified from sin, and having obtained the desired things in this world, would obtain salvation. When the Uyytarāyaṇa sets in, on a Sunday and on the male asterism in the bright half, one should receive the vow of Saptamī. Hasta, Anurādhā, Puṣya, Sravaṇa, Mṛga and Punarvasu are male asterisms. It is said that one should eat only once on the fifth day, should eat only at night on the sixth day, should fast on the seventh day, and the fast would be broken on eighth day. The devotee eats the tip of the Arka tree, pure cow-dung, good black pepper, water, fruit and root. At night he should eat, or should eat once a day according to the rules; or should drink milk or eat food anointed with ghee. These are told in order to be the things which he should partake of. Taking them in this order and thus observing the vow of the Sun on the seventh day, he obtains the desired fruit. Without touching them with his teeth, he should drink, with water, the tip of Arka tree, a particular pair of small leaves from the branch of the Arka tree on the north-east of the village. The devotee should also drink with water in a small quantity, without touching with his teeth, pure cow-dung not fallen

²² AP-301/7

²³ NP-90/155

²⁴ At.Ci, p 148-150

on the ground, holding it with the middle finger and the thumb. The devotee should also drink with water and without touching it with his teeth, an unbruised, old, big, dry, good black peeper. Without touching it with his teeth, the devotee should drink with water one of the fruits from among dates and coconuts. The devotee should first worship the deity with fruits, flowers etc. and sacred hymns. Then the devotee should give gift of food according to the rules and proportion. The devotee should meditate upon the Sun, especially at the time of worshipping Him-the God. Then the devotee should recite this sacred hymn-‘We make an offering to Bhāskara, possessing a thousand rays. We think of Him. Let that Sun urge us on.’ This hymn is said to be very great i.e. effective and when recited on the seventh day brings victory. Then, particularly on the eighth day, the fast should be broken. The fast should be broken on the eighth day only, the fat should be broken. The fast should be broken on the eighth day only and never on ninth; for if broken on the ninth day the devotee does not get the fruit of the vow. The fast should be broken in the afternoon, and food should be without bitter, pungent or sour articles of food. With devotion and according to his capacity he should feed Brāhmaṇas by giving them food with vegetarian sauces and drinks. The devotee suitably distribute presents among the Brāhmaṇas. The devotee who observes this vow of Saptamī which gives unending fruit, which destroys all sins and increases wealth and the number of off springs. He who observes it every month to please Sun, devoutly breaks the fast, goes to the Sun’s heaven. The devotee would live in heaven for a crore of Kalpas and then obtain the best position.²⁵

Arka Saptamī

The devout man shall observe fast on the seventh day of the bright fortnight. He shall worship the Bhagvān Sūrya with

²⁵ PP-1/77/86-105

offering of all white substances. Freed from all sins he goes to the world of Bhagvān Sūrya. On the first day of following holy rite the devotee shall drink a palmful of water held in leaf cup of Arka plant. He shall increase it by one every day for twenty four days. Then he shall decrease the number day-by-day. This process continues for two years and the holy rite is concluded then. This holy rite Arkasaptamī bestows all cherished desires. It is a praiseworthy holy rite.²⁶

Rath Saptamī

Ratha Saptamī grants emperorship. The devotee should worship the image of the Sun made of gold. The image is placed in a chariot yoked to golden horses. He who performs this vrata devoutly joyfully enjoys all the pleasures of this world and goes to the region of Bhagvān Śiva. On this day, it is laid down that one shall take one's bath at time of Aruṇodaya (day-break). He shall place on his head seven leaves of Arka and take this bath for absolving the sins of seven births.²⁷

Arkapuṭa Vrata

One should perform the rite of Arkapuṭa on the seventh day in the bright half of the month of Tapasya (Phālguna). He should worship the Sun with the leaves of the Arka plant. He shall repeat the names of Sun continuously. Thus is the holy rite called Arkapuṭavrata. It bestows off springs and wealth. It destroys all sins.²⁸

Mandārasaptamī

It destroys all sins, fulfils all desires, and is auspicious. A wise man, eating very little on the fifth day of the bright half of Māgha, should, after brushing his teeth, observe a fast on the sixth day. Having honoured the Brāhmaṇas a devotee should pray

²⁶ BP-27/26-32

²⁷ NP-116/62-64

²⁸ Ibid, 116/69-70

Mandāra at night. Then having got up in the morning, and having bathed, he should feed the Brāhmaṇas according to his capacity. He should then fashion a group of eight Mandāra flowers; similarly he should fashion a golden image of man with a very charming lotus in his hand. Having made of black sesamum, a lotus having eight leaves, in a copper-vessel, he should worship the Sun with Mandāra flowers. While offering the flowers in the eastern direction a devotee should say, 'I offer this to Bhāskara'. In the same way he should offer two spotless petals with salutation saying, 'I offer this to the Sun'. In the same way when offering the flower, in the southern direction he should say 'I offer this to Arka'; while offering it in the north-west direction he should say, 'I offer this to Aryaman'. Similarly while offering it in the west he should say, 'I offer this to Vedadhāman,' and while offering it in the northeast direction he should say, 'I offer this Caṇḍabhānu.' And he should worship Pūṣan in the north saying, 'I offer this to Ānanda.' Offering in such a way, a devotee should pray, 'Salutation to Mandāranath. O Ravi, rescue us from this ocean of the worldly existence.' The man, who observes the vow of Mandārasaptamī according to this procedure, being free from sins, and being happy, delights in heaven for a Kalpa. Even he, who recites, or listens to the account of this vow of Mandāra-saptamī which gives the desired fruit, becomes free from all sins.²⁹ Similar process regarding Mandārasaptamī has been described in Matsya Mahāpurāṇa.³⁰

Skanda Purāṇa has described the significance of tīrtha named before Arka plant. It is called Arkasthala. This Arkasthala is situated in Prabhāsa area. The text describes that Bhagvān Sūrya was fixed on the lathe in Śākadvīpa for more than hundred years. While Sūryadeva was being whetted and scraped, particles

²⁹ PP-1/21/290-304

³⁰ MP-79/1-15

of his fiery splendour fell down in Prabhāsa Kṣetra. It took the shape of Arkasthala. Actuated by the desire for welfare of all beings on the earth, Bhagavan Divākara assumed the form of Arka plant and manifested himself. The deity is the bestower of worldly pleasures and salvation. He is the destroyer of ailments and misery. An excellent man, who sees Sūrya in the form of Arka there, shall get rid from all sins. Since the Sun was born in the world there in the form of Arka, so in course of taking food there, a leaf of Arka plant should always be avoided in Arkasthala.³¹ By performing the pūjā through a garland made of flowers of Arka at Arkasthala, one acquires wealth that yields the fulfilment of all cherished desires.³² By greatness of this area and by the power of Sūryadeva at Arkasthala, one who worships without any specific desire certainly gets liberation.³³ By feeding one Brāhmaṇa in Arkasthala, the benefit gained is the same as is obtained elsewhere by feeding a crore of Brāhmaṇas.³⁴ Snāna, Dāna, Japa, Homa-all these performed in Sūrya Parva have the benefit increased a crore times, by the power of Arkasthala.³⁵ A man who faithfully performs the rite of Jāgara (religious vigil) on the seventh lunar day on Sunday in the dark half of the month of Māgha, in the vicinity of Arkasthala, attains the greatest goal. By visiting Arkasthala one attains that benefit which one obtains by making the gift of a hundred cows in Kurukṣetra. Arkasthala should be worshipped through Arka flowers by the permanent residents of that holy spot.³⁶ A pilgrim should go to the splendid sacred shrine of Arkasthala which is destructive of all sins. By visiting the deity, a man will never meet with poverty during seven successive births. He can never be reduced to piteous plight. Visiting the de-

³¹ SP-7/1/13/3-26

³² Ibid, 7/1/17/115

³³ Ibid, 7/1/17/159

³⁴ Ibid, 7/1/17/160

³⁵ Ibid, 7/1/17/161

³⁶ Ibid, 7/1/17/162-164

ity dispels ten types of Kuṣṭha (leprosy). By viewing the Sun-god of Arkasthala, one gets the same benefit as is obtained by gifting a hundred cows in Kurukṣetra.³⁷

In the Śatapatha Brāhmaṇa, its different parts have been compared with the human body. It is as mentioned hereunder - Arka Parṇa - Karṇa (Ears), Arkapuṣpi-Akṣi (Eye), Arkakeśa-Nāsikā (Nose), Arka Mudgā- Oṣṭha (Lips), Arkadhāna-Teeth, Arkaṣṭhlā- Tongue, Arkamūla- Āntra (Intestines).³⁸

Nanditha Krishna and M Amrithalingam have discussed the religious and cultural values of Arka plant. They are mentioned here: The Agni Purāṇa says that it is used in the solar cult. Its leaves, if worn on the body by a prince, ensure the success of the mission. The wood is one of the nine woods used in sacrifice. According to Shivamanjari, it is one of the eight flowers which came to be used for early morning worship of Lord Shiva. According to Nārada Purāṇa, it is milky tree, the flowers of which are used in worship of Shiva. Since time immemorial, Devaganas worshiped Lord Palamalainatha at Vriddhachalam. The Devaganas came to Erukathampuliyur, worshipped Lord Kumaresha, and attained liberation. On hearing this, the sages of Naimisharanya came to live here in form of trees and worshiped the Lord. The hunters, who were local inhabitants, were pleased to see this sudden growth of dense trees and started cutting them to sustain their life. The sages placed their grievance before Lord Kumaresha and asked him to save them from the hunters. The Lord converted them into Vellerukku. One can see the bushy shrub near main deity. It is believed that the sages of Naimisharanya still worship Lord Kumaresha and live in the form of the Vellerukku tree, which has high medicinal value.³⁹

³⁷ SP-7/1/175/1-4

³⁸ MN, p 273, ŚB-10/3/4/3

³⁹ SPI, pp 261-263

Arka has great significance from astrological point of view. Nārada Mahāpurāṇa has specified sticks of different plants to be used for various planets. For Sun, it is Arka.⁴⁰ Bṛhatsaṃhitā says that increase of gold is judged from Arka plant.⁴¹ Tooth sticks belonging to that of Arka tend great brilliance or power.⁴² It is associated with the Śravaṇa constellation.

Those who suffer from the bad effects due to mercury should offer some milk along with turmeric powder to Arka. Doing so, one can protect himself from the ill effects of Mercury planet. Those persons who offer the flowers of white Arka to Bhagvan Śiva never suffers undue death. Those who suffer from Pitṛdoṣa should offer 21 white Arka flowers to Bhagvan Śiva on Monday. This should be repeated continuously for few weeks to overcome the problem completely. The Leo persons should plant and protect at least one Arka plant for betterment. The person who has taken birth in Śravaṇa Nakṣatra should offer milk and water together to Arka Plant every Wednesday for better health, wealth and peace.

Amulets made of its wood were put on for ensuring health.⁴³

Experts of Vāstuvīdyā suggest planting of Arka in the front of the house. It is said that mere presence of the plant in the house's surroundings brings good luck and does away with ill effects that are likely to come due to any act somebody else involved in black magic. Arka has been prescribed for planting in home garden.⁴⁴ Planting of Arka leads to the eternal pleasure of the Solar deity.⁴⁵

⁴⁰ NP-51/86

⁴¹ BrS- -29/10

⁴² Ibid, 85/3

⁴³ DV-IV, p 16

⁴⁴ VV-III/24

⁴⁵ UV, p 3

Though it is religiously highly significant, it is also used for t antrika activities. On Sundays, in the fire kindled by the firewood of the Arka plants, one shall perform homa in order with leaves, flowers, fruits, stems and roots of the Arka plant. The materials mentioned above must be soaked in ghee of a red cow having red calf. He shall face the direction of the enemies' whereabouts and perform homa duly in the three-cornered sacrificial pit. The enemy runs away, or becomes afflicted by sickness, or bows down with fear.⁴⁶

Medicinal Evaluation of Arka

The root skin, latex, flowers, leaves and the alkali of Arka are used for medicinal purpose. Arka is useful both, internally and externally. Medicinal actions of Arka as described in  Ayurvedic texts are as mentioned below :

➤ Arkam ula (Root of Arka)- Kuṣṭhaghna (eliminates leprosy), Kaṇḍughna (destroys itching), Viṣaghna (destroys poison), Vraṇaropaka (wound depressing), Arśoghna (destroys piles), Kṛmighna (antihelmintic), D ipana (Appetizer), Śophahara (Removes swelling)

➤ Arkapuṣpa (Flower of Arka)- Vṛṣya (enhances virility), D ipana (Appetizer), P acana (promotes digestion), K asahara (removes cough), Arśoghna (destroys piles)

➤ Arkadugdha (Latex of Arka)- Kuṣṭhaghna (eliminates leprosy), Virecaka (purgative)

Dr. Gyanendra Pandey in his book 'Dravyaguna Vij ana' has discussed the therapeutic uses of Arka at length. According to him Arka is alternative, anodyne, antiperiodic, antispasmodic, blood-purifier, cardiac, diaphoretic, digestive, emetic, expectorant, sedative, stomachic, and suppurative. It is useful in ascites, anasarca, asthma, boils, cold, cough, dysentery, eczema, and eruptive skin diseases, indigestion, earache, enlargement of liver-

⁴⁶ NP-90/175-176

spleen, elephantiasis and leprosy, eye troubles, piles, worms and toothache.

Purāṇas like Agni Purāṇa, Garuḍa Purāṇa, Nighaṇṭu texts like Bhāvaprakāśa Nighaṇṭu, Madanapāla Nighaṇṭu, Raja Nighaṇṭu etc. and Āyurvedic texts like Caraka Saṃhitā, Suśruta Saṃhitā, Aṣṭāṅga Hṛdaya etc. have discussed medicinal properties of Arka in detail. At some places, the medicinal properties of Arka has been described in isolation, whereas at other places with mixture of other herbs having medicinal significance. Details are mentioned below-

Bhāvaprakāśa Nighaṇṭu

Both Arka are laxative, cure disease of Vāta, leprosy, itching, poison, wounds, ulcers enlargement of spleen, abdominal tumours, piles, enlargements of abdomen caused by Śleṣma (phlegm) and worms arising in the faeces. Flowers of white Arka is aphrodisiac, easily digestible, increases digestive fire, is digestive, cures loss of taste, appetite, running in the nose, piles, cough and dyspnoea. Flowers of Red Arka is sweet with slight bitter, cures leprosy and worms (bacteria etc.), mitigates Kapha, cures haemorrhoids, poison, bleeding disease, abdominal tumours and dropsy and cause constipation. Arka kṣīra (sap of the plant) is bitter, hot in potency, unctuous, slightly salty, easy for digestion, cures leprosy and other skin diseases, abdominal tumours, enlargement of abdomen and is best purgative drug.⁴⁷ Paste of Haridrā and Arkaṣīra macerated well and applied removes the black colour of the face, even though persisting for long time.⁴⁸ Leaves of Arka and saindhava made into ash by Puṭpāka (pit cooking method) and consumed with whey cures splenic enlargement though very big.⁴⁹ Sarṣapa taila boiled with juice of leaves

⁴⁷ BN-GV/69-72

⁴⁸ MK/61/42

⁴⁹ Ibid, 33/12

of Arka and paste of Haridrā and applied to the skin cures Pāma, Kacchū and Vicarrcika.⁵⁰ Sprouts of leaves of Arka macerated in any sour juice, added with oil and saindhava salt, rolled into a bolus in placed inside a piece of stem of Sudhā (Snuhī), enveloped with moist mud and subjected to cooking inside a heap of burning coal. After it cools, the juice is expressed from it and put into the ears, for the relief of pain. Leaves of Arka ripened naturally, are smeared with ghee and heated by fire, and its juice expressed. This instilled into the ear in lukewarm state relieves pain.⁵¹

Madanapāla Nighaṇṭu

Both varieties of Arka will be useful in the management of Kuṣṭha (leprosy), Kaṇḍu (itching), Viṣaroga (poison), Vraṇa (wound), Pliharoga (disease related to spleen), Gulma (Abdominal tumour or swelling), Arśas (piles, haemorrhoids), Yakṛtodara (liver and stomach), Kapharoga (cough related disease), and Kṛmi (worms).⁵²

Rāja Nighaṇṭu

Arka is pungent, hot, quells Vāta and stimulates the digestive process. It cures oedema, wounds, itching, leprosy and allied disorders and worms. White Arka is pungent, bitter and hot. It purifies the waste products of the body and is indicated in dysuria, blood disorders, oedema and also the wounds. Rājārka is also pungent, bitter and hot cures the vitiated Kapha, obesity and is alexipharmic. It is effectively used in Vāta rogas (diseases related to Vāta imbalance), leprosy and allied skin disorder, wounds, oedema, itching and erysipelas.⁵³

Soḍhala Nighaṇṭu

Arka cures Kṛmi (wounds), Visūcika (Excessively aggra-

⁵⁰ MK/54/136

⁵¹ Ibid, 64/31-33

⁵² MN-AV/323

⁵³ RN-KV/29-32

vated Vāta consequent to indigestion give rise to pricking pain in body), Śīroroga (diseases related to head), Kuṣṭha (leprosy), Arśa (piles), Kaphajaroga (diseases caused due to imbalance of Kapha) and Śopha (accumulation of fluid in skin and subcutaneous tissues). It is Tikṣṇa (drastic) and Sāra (laxative). It mitigates Kapha and Vāta. Its Kṣīra (latex) cures Udararoga (diseases related to stomach), Kuṣṭha (leprosy), Arśa (piles) and Kṛmi (worms).⁵⁴

Ayurveda Saukhyam of Toḍarānanda

Arka falls in Arkādigaṇa. Drugs of this group reduce Kapha and Medas (fat). They cure Viṣa (poisoning), Kṛmi (parasitic infection) and Kuṣṭha (obstinate skin diseases including leprosy). They specially help in the cleansing of ulcers.⁵⁵ Arka cures Kṛmi (parasitic infection). It is sharp and purgative. It also cures Arśas (piles) and Kuṣṭha (obstinate skin diseases including leprosy).⁵⁶

Agni Purāṇa

A plaster of Palāśa seeds pasted in the juice of Arka should be deemed as a very effective cure for scorpion-bite.⁵⁷ A draught composed of treacle, Paṭola, sesamum oil, and the juice of Arka plant should be administered to a man bitten by a rabid dog, which would arrest the development of all subsequent symptoms peculiar to Hyrophobia.⁵⁸ A person suffering from a skin disease should rub the affected part with a solution composed of cow's urine and saturated with juice of Arka, Pallava, Snuhī and Pūtikā.⁵⁹ A man suffering from erysipilatus ulcer should take Śi-gru, Karañja, Arka with Sindhu (vitex negundo) and honey.⁶⁰ Oil prepared with the essence of Trivṛd, Vyōṣa, Danta, Arka, Śyāmā,

⁵⁴ SN, p 264

⁵⁵ AS, p 415

⁵⁶ Ibid, p 27

⁵⁷ AP-279/57

⁵⁸ Ibid, 279/58-59

⁵⁹ Ibid, 283/12

⁶⁰ Ibid, 283/22

Kṣīra and Gajapipalī would prove remedial to all sorts of intestinal tumours and should be used where a purgative would be necessary, as also for the purpose of lubricating, or passing an Enema.⁶¹ A potion composed of Arka flowers, seeds of Śīriṣa, Kṣīra seeds, and the drugs known as the Trikaṭu, should be deemed as beneficial in the case of snake bite. A plaster composed of the same drugs pasted together, and applied over the affected part or a collyrium prepared of those substances and applied along the eye-lids of the patient, have been known to bring many a difficult and hopeless case to a favourable termination.⁶²

Garuḍa Purāṇa

Torches made of linen soaked with the expressed juice of Arka plants and lighted to illumine a road way serve to drive away all snakes from that road.⁶³ Take Arka leaves, and warm them over a gentle fire. The juice squeezed out of these Arka leaves, being poured into the ears cures earache.⁶⁴ By applying a plaster composed of white Arka roots pasted with cow milk to her private parts, while observing a fast during her flow, a woman may get rid to the pain of Gulma. (Abdominal tumour or swelling; Gulma is an indisposition in which a round, motile or non-motile swelling like a gland appears in the abdomen and it changes from time to time).⁶⁵ Roots of white Arka plants, taken pasted with water under the auspicious Puṣya Nakṣtra, prove antidote to “Daṃśaka” (a large kind of mosquito) poison.⁶⁶ A compound consisting of Arka, Kusubha, Kuṃkuma, Haritāla, Manaḥśilā, and Karañja pasted together and internally administered, proves antidote to all kinds of poison.

⁶¹ AP-287/20

⁶² Ibid, 297/4-5

⁶³ GP-177/86

⁶⁴ Ibid, 179/4

⁶⁵ Ibid, 189/3

⁶⁶ Ibid, 191/5

Caraka Saṃhitā

Latex of Arka is known for both emesis and purgation.⁶⁷ Paste prepared from Latex of Arka mixed together with realgar, orpiment, Marica, oil (mustard) is highly useful in alleviating skin diseases.⁶⁸ Arka plant is recommended for tooth brush.⁶⁹ Flowers of Arka are used for head evacuation.⁷⁰

Arka, Citraka, Elā, Nimba, Vāsā, Trivṛt, Śuṅṭhī all powdered together should be impregnated with alkali of Palāśa with cow's urine for eight days. The spots of Maṇḍala Kuṣṭha (ringworm) pasted with it and exposed to the Sun are torn away and disappear.⁷¹

Root of Arka and Kuṣṭha, tender leaves, root and bark of white of Karvīra, Kuṭaja, Viḍaṅga, Sarṣapa, bark of Śigru, Rohiṇī and Kaṭukā oil prepared with the paste of these drugs in ¼ quantity and four times cow's urine alleviates Kuṣṭha (leprosy) and itching by massage.⁷²

For the treatment of oedema, the patient should be fomented with water boiled with leaves of Arka, Vāsā, Karañja, Śigru, Kāśmarya, Patra and Arjaka, bathed with tepid water heated in Sun and pasted with aromatic substances.⁷³

Arka, Rāsnā, Vacā, Triphalā, Viḍaṅga, Śigru bark, Mūṣikā-parṇī, Nimba, Arjaka, Vyāghranakha, Dūrvā, Suvarcala, Tiktrohiṇī, Kākamācī, Bṛhatī, Kuṣṭha, Punarnavā, Citraka and Śuṅṭhi-these powdered with cow's urine are used for anointing in pa-

⁶⁷ CS-Sū/1/115

⁶⁸ Ibid, Sū/3/12

⁶⁹ Ibid, Sū/5/73

⁷⁰ Ibid, Vi/8/151

⁷¹ Ibid, Ci/7/85-86

⁷² Ibid, Ci/7/107

⁷³ Ibid, Ci/12/67

tients of swelling.⁷⁴

If a patient is suffering from the piles which are stiff and associated with swelling and pain, he should be massaged well and then given tub bath in decoction of Arka, Mūlaka, Triphalā, Vaṃśa, Varuṇa, Agnimantha, Śigru and Aśmantaka.⁷⁵

Fumigation with root of Arka and Śamī is beneficial for piles. (Caraka Saṃhitā-Ci/14/49) Latex of Arka, stem of Snuhī, tender leaves of Kaṭukālābū, Karañja and goat's urine-this paste is one of the best remedies of piles.⁷⁶

Arka, stem of Snuhī, three salts (Saindhava, Sauvarcala and Biḍa), Vārtākī and Citraka should be burnt together and thereafter made into pills with the juice of Vārtāka. These pills taken after meals digest the food quickly and are wholesome for those suffering from cough, dyspnoea and piles. They also pacify Visūcikā (Excessively aggravated Vāta consequent to indigestion gives rise to pricking pain in the body in known as Visūcikā), Pratiśyāya and heart disease.⁷⁷

Kapittha, Akṣipīḍa, Arka seeds, Trikaṭu, Karañja, Haridrā and Dāruharidrā-this formulation counteracts the poisoning of house lizard.⁷⁸

Decoction of Arka, Nyagrodha, Udumbara, Aśvattha, Plakṣa, Vetasa, Karavīra and Kuṭaja are wound healers.⁷⁹ For covering the wound, leaves of Arka, Kadamba, Arjuna, Nimba, Pāṭali, Pippala should be used.⁸⁰

The part is rubbed with the root of Arka and the tender

⁷⁴ Ibid, Ci/12/72-73

⁷⁵ Ibid, Ci/14/45

⁷⁶ Ibid, Ci/14/57

⁷⁷ Ibid, Ci/15/183-185

⁷⁸ Ibid, Ci/23/216

⁷⁹ Ibid, Ci/25/87

⁸⁰ Ibid, Ci/25/95

leaves cooked with water and oil without salt are given as vegetable in Ūrustambha (paralysis of the thigh).⁸¹

If the genital track be affected by Kapha cleansing suppository made of barely powder and rock salt impregnated with latex of Arka should be put in frequently followed by wash in warm water.⁸²

Washing with decoction of Arka, Kāsisa, Dhava, Nimba, Buka, Pullāsa, Jambū, roots of Jingini and Vāsā, mixed with Sidhu of grapes and Śukta (vinegar) removes discharge from vagina.⁸³ In Karṇinī yoni (mass in the vaginal tract), suppository made of Kuṣṭha, Pipplai, Arka, Triphalā and rock salt pounded with goat's urine should be applied into vagina.⁸⁴

Suśruta Saṃhitā

The Arkādi group of drugs are Arka, Alarka, two types of Karañjas, Nāgadantī, Mayūraka, Bhārgī, Rāsna, Indrapuṣpī, Kṣudraśveta, Mahāśveta, Vṛścikālī, Alavaṇā and Tāpasa Vṛkṣa. This Arkādi group of drugs pacifies Kapha, Medas (fat) and poisons, cures worm infestations and skin disorders and specifically is wound cleaning.⁸⁵

Cleaning Ghṛta should be prepared by grinding roots of Arka, latex of Snuhī, caustics of superior qualities, roots of Jātī, Haridrā, Dāruharidrā, Kāsisa, Kaṭurohiṇī.⁸⁶

Flowers of Arka, Raktavṛkṣa and of Nimba, Muṣkaka, Asana and Kuṭaja eliminate Kapha and Pitta and cure the skin diseases including leprosy.⁸⁷

⁸¹ Ibid, Ci/27/51

⁸² Ibid, Ci/30/70-71

⁸³ Ibid, Ci/30/82-83

⁸⁴ Ibid, Ci/30/109

⁸⁵ SS-Sū/38/16-17

⁸⁶ Ibid, Sū/37/16-17

⁸⁷ Ibid, Sū/46/284

Application of the pastes of the barks of Arka, Saptaparṇa, Karañja, Nimba and Rājadana is beneficial in wound's inflammation that is caused due to bites of flies.⁸⁸

Oil processed with radish, Urubūka, Sphūrjak, Arjak, Arka, Saptalā and Śankhini's juices is beneficial in the forms of irrigation etc. for patients of Apatānaka.⁸⁹

Paste prepared from latex of Arka mixed with Pippalī, rock salt, Kuṣṭha and fruits of Śirīṣa used as ointment gets rid of piles.⁹⁰

Oil processed with Trivṛt, Dantī, Haridrā, Arka root, Aguru, Aśvamantaka, Viḍaṅga extract, Triphalā, latex of Snuhī and Arka, honey and bee-wax should be specially used for curing fistula-in-ano.⁹¹ Citraka, Arka, Trivṛt, Pāṭhā, Malapū, Karavīraka, Sudhā, Vacā, Lāṅgalakī, Saptaparṇa, Suvarcikā and Jyotiṣmatī: these should be collected and oil cooked with them conscientiously. This syandana oil should be used repeatedly in a case of fistula-in-ano for purification, healing and bringing back the natural colour of the skin.⁹²

In leprosy when maggots appear one should take decoction of Arka, Alarka and Saptaparṇa.⁹³ Paste of blue vitriol, Haritāla, Trikaṭu, Siṃha, Arka, Hayamāraka, Kuṣṭha, Avalguja, Bhallātaka, mustard, Snuhī when applied cure leucoderma completely.⁹⁴

Leaves of Pūtikā, Arka, Snuhī and Āragvadha are ground in cow's urine with those of Jātī. This paste cures leucoderma, ringworm, ulcers, vitiated piles and sinuses.⁹⁵

⁸⁸ Ibid, Ci/1/19-21

⁸⁹ Ibid, Ci/5/18

⁹⁰ Ibid, Ci/6/12

⁹¹ Ibid, Ci/8/48-49

⁹² Ibid, Ci/8/50-52

⁹³ Ibid, Ci/9/51

⁹⁴ Ibid, Ci/9/27-28

⁹⁵ Ibid, Ci/9/40

The leprotic whose flesh is falling should take decoction of Arka, Alarka and Saptaparṇa.⁹⁶

Oil processed with Kulattha, Dantī, Trivṛt, Śyāmā, Arka, Tilvaka with cow's urine and rock-salt is also beneficial for vi-tiated Kaphaja abscesses.⁹⁷

A wick made from the fruits and the barks of Ghoṇṭā, salts, Lākṣā, Pūgī fruit and the leaves of Alavaṇa made into paste with latex of Arka cures sinuses without taking long time.⁹⁸

Oil processed with Bhallātaka, Arka, Pepper, rock salt, Viḍaṅga, both types of Haridrā and with Citraka along with the juice of Bṛṅgarāja cures sinuses caused by Kapha and Vāta and also cures Apaci (scrofula or chronic tuberculosis) and ulcers.⁹⁹ The oil cooked with Tālapatrī, Aśvagandhā, Arka, seeds of Bākucī, Saindhava, Sarala and Lāṅgalī along with Kulīra, Godhā and fats and irrigation with the decoction of the leaves of the Aśmantaka, Jambu and Mango are useful of and destroy the disease Unmantha (a disease of outer ear).¹⁰⁰

Paste prepared from Kovidāra, Śiriṣa, Arka or Kaṭabhī has anti-poisonous properties.¹⁰¹

Sesamum paste and oil, Arka latex and jiggery all combined together destroys the poison of dog bite. The patient should also be evacuated with formulation having Arka latex.¹⁰²

A bite by a spider of the Trimaṇḍalā species is associated with a flow of black coloured blood, cracked skin, deafness and with cloudy vision and burning sensation of the eyes. In such a

⁹⁶ Ibid, Ci/9/51

⁹⁷ Ibid, Ci/16/26

⁹⁸ Ibid, Ci/17/34-35

⁹⁹ Ibid, Ci/17/41-42

¹⁰⁰ Ibid, Ci/25/18-19

¹⁰¹ Ibid, Kal/5/18

¹⁰² Ibid, Kal/7/51-52

case, a compound consisting of Arka roots, Rajanī, Nākulī and Priśniparnī should be employed as drink, snuff, ointment and collyrium.¹⁰³

A compound consisting of Kuṭannaṭā, Āsphoṭa, Phaṇijjhaka, Bilva, Pattūra, Pīlu, Arka and Kapittha may be employed for sudation therapy for management of Kaphābhiṣyanda (allergic conjunctivitis).¹⁰⁴

Bilva, Eraṇḍa, Arka, Punarnavā, Kapittha, Dhatūra, Śigru, Bastagandha, Aśvagandhā, Araṇī and Yava: all these drugs should be boiled with sour gruel and used for purposes of Nāḍisveda (tube fomentation). It completely cures the Karṇaśūla (otalgia or earache) originating due to Kapha and Vāta.¹⁰⁵

The buds of Arka, pasted in the acidic fluids with oil and rock salt, should be stuffed into the hollowed out stem of Snuhī and well covered with the tender leaves of the same plant. This should be treated in the manner of Puṭapāka (It is the process used to acquire the expressed juice of such herbal drugs which are hard and less juicy and where it is not easy to obtain brand new juice by regular means. These drugs are firstly reduced to a paste, and then wrapped up in leaves tightly tied, covered with a coating of clay and roasted on fire. When the clay assumes bright red colour, then the ball is taken out from fire, broken and the roasted drug paste is expressed to obtain the juice) and the juice should be expressed into the ear in lukewarm state. It alleviates the pain thereof.¹⁰⁶

A Tarpaṇa (a drink prepared from fried barley powder with water or milk) should be prepared from barley saturated several times in the decoction of Arka sprouts; this preparation should

¹⁰³ Ibid, Kal/8/101-102

¹⁰⁴ Ibid, U/11/5

¹⁰⁵ Ibid, U/21/6-7

¹⁰⁶ Ibid, U/21/23-24

be taken as drink along with honey by a patient suffering from breathlessness.¹⁰⁷

Aṣṭāṅga Hṛdaya

One should clean his or her teeth with twigs of Arka which astringent, pungent and bitter in taste.¹⁰⁸ Drugs of Arkādi gaṇa bring about decrease of Balāsa (common cough and cold).¹⁰⁹ Arka, Alarka, Nāgadantī, Viśalyā, Bhārñhī, Rāsnā, Vṛscikālī, Prakīrvā, Pratyakpuṣpī, Pitataila, Udakīrā, the two Śveta and Tā-pasa Vṛkṣa-this Arkādi gaṇa mitigates Kapha, fat, poison, worms, leprosy, (and other skin diseases) and especially cleanses the ulcers.¹¹⁰

Arka, Purvā, Dhyāma, Vacā, Sarja, Nimba, Aguru and Dāru, may be used for fumigation in all types of fevers. This is known as Aparājita Dhūpa.¹¹¹

Flour of barley soaked in the milky sap of sprouts of Arka mixed with honey should be consumed along with decoction of Daśamūla (A combination of ten herb roots. The group consists of the following plants: Bilva, Kāśmarya, Tarkārī, Pāṭālā and Tīṅkuṭa. These herbs are called Bṛhat pañcamūla. The combination of ten herb roots is completed by inclusion of another five herb roots that are known as laghu pañcamūla-five minor roots and that includes Śālaparñī, Pṛṣniparñī, Bṛhatī, Kaṅṭhakāri and Gokṣura) for getting relief of cough, catching pain in the heart and flanks, hiccup and dyspnoea.¹¹²

Saktu (paste of flour) of Yava soaked in water containing the Kṣāra (Alkali or ash) of Arka and Amṛtā and kept overnight

¹⁰⁷ Ibid, U/51/37

¹⁰⁸ AH-Sū/2/2

¹⁰⁹ Ibid, Sū/15/7

¹¹⁰ Ibid, Sū/15/28-29

¹¹¹ Ibid, Ci/1/163-164

¹¹² Ibid, Ci/4/26-27

should be consumed when there is excess salivation.¹¹³

Application of paste of Kuṣṭha, seeds of Śirīṣa, Pippalī, Saindhava Guḍa, milky sap of Arka and Triphalā is beneficial in the case of piles. Application of milky sap of Arka, Sudhākāṇḍa, tender leaves of Kaṭukālābu and Karañja and goats' urine is best for piles.¹¹⁴

Manahśilā, Alā, Marica, Taila and milky sap of Arka made into a paste and applied warm cures leprosy.¹¹⁵

Medicated oil prepared with Kuṣṭha, Aśvamāra, Bhr̥ṅga, Arka, cow's urine, sap of Snuhī and Saindhava, added with Viṣa as paste, this by anointing on the skin, is best for the cure of leprosy.¹¹⁶

Tender leaves of Pūtika, Arka, Vyādhighāta, Snuhī and Jāti, macerated in cows urine and applied on skin cures leucoderma, haemorrhoids, ringworm, scabies, rashes and bas sinus ulcers.¹¹⁷

Bhallātaka, roots of Dvīpī, Sudhā and Arka, seeds of Guñjā, Tryuṣṇa, powder of Śaṅkha, Tuttha, Kuṣṭhā, Pañca lavaṇa, the two Kṣāra and Laṅalika-are cooked along with the milky sap of Snuhī and Arka, and preserved in a thick iron vessel. Taken out with iron rod and applied, this paste cures leprosy, leucoderma, black moles, warts, haemorrhoids and warts.¹¹⁸

The sprouts of macerated with any sour liquid mixed with oil and salt is placed inside a hallow made in the stem of Snuhī and covered with leaves of the same. It is then cooked in the Puṭpāka method and the juice taken out is filled into the ears, this is best

¹¹³ Ibid, Ci/5/61

¹¹⁴ Ibid, Ci/8/24-26

¹¹⁵ Ibid, Ci/19/69

¹¹⁶ Ibid, Ci/19/83

¹¹⁷ Ibid, Ci/20/9

¹¹⁸ Ibid, Ci/20/16-17

to relieve the pain.¹¹⁹ The cavity of the teeth should be filled with heated Guḍa (Jaggery, treacle) or Madhūchiṣṭa (bees-wax) so as to burn, filling the cavity with milk sap of Saptachada or Arka cures the pain due to worms.¹²⁰

Medicated oil prepared with Jyotiṣmatī, Malayu, Lāṅgalī, Śelu, Pāṭhā, Kumbha, Agni, Sarja, Karvīra, Vacā, Sudhā and Arka and used for anointing the rectal fistula is said to be highly beneficial for it.¹²¹

Bark of Ghoṅṭaphala, Lavaṇa, Lākṣā, leaves of Buka, women's milk, sap of Snuk and of Arka made into paste and then into wick and used sinus ulcer very soon.¹²²

Flowers and roots of Karavīra, Arka, Laṅgalī and Kākanikā along with Pāṭhā and Marica are made into paste with fermented rice wash and consumed. This Sārvakārmika Agada (The word Agada is formed by the combination of the terms 'A' and 'Gada'. Gada means disease, discomfort, pain, poison or morbid conditions produced by any type of poison inhaled, absorbed, applied, injected or developed within body. Agada is opposite to the term Gada. Agada, thus means the medicaments which are used as antidotes to combat morbid conditions) is best for bites of Vyantara (cross breed) snakes.¹²³

Seeds of Śiriṣa soaked and macerated for three times in the milky sap of Arka and then mixed with powder of Pippalī, this Agada destroys the poison of insects, snakes, spiders, mice and scorpions.¹²⁴

The site of bite by the rabid dog should be burnt by hot ghee

¹¹⁹ Ibid, U/18/13-14

¹²⁰ Ibid, U/22/20

¹²¹ Ibid, U/28/34

¹²² Ibid, U/30/38

¹²³ Ibid, U/36/70-71

¹²⁴ Ibid, U/37/43

and covered with warm paste of Agada, old ghee should be given to drink. The patient should be given a purgative therapy quickly, mixing the milky sap of Arka with the purgative drug.¹²⁵

Bhaiṣajya Ratnāvālī

Arka is used in incineration of Abhraka (mica). Mica is soaked and triturated into the latex of Arka and properly macerated the same for one full day. A small ball of mica is prepared out of it. The ball is wrapped with leaves of Arka. The pack is put inside a Gajapuṭa (a pharmaceutical process and structure) and the same is fired. This process of making mica ball and processing the same in Gajapuṭa fire is repeated for seven consecutive times. Thereafter, the same mica ball should be triturated along with the decoction of the shoots of Vaṭa tree in same way for three days. After this the Abhraka bhasma becomes perfect and fit for medicinal uses.¹²⁶

For refining Tāmra, a kalka is prepared of the powdered rock-salt treated in the latex of Arka and coated it over the copper foils. Plates are heated up and cooled down using the juice of Nirgundī. By repeating this process for seven times, the copper foils are refined.¹²⁷

Kalka of the roots of white Arka plant uprooted during the period marked by Aśvini nakṣtra along with rice-washing (taṇḍulodaka) is taken for getting relief from caturthik fever.¹²⁸

Arka is an important ingredient of Aparajito Dhūpa (incense). The smoke of this Dhūpa when spread in patient's room is helpful in treating all kinds of fever.¹²⁹

Arka Kṣīrādi Lepa which is prepared from latex of Arka, la-

¹²⁵ Ibid, U/38/35-36

¹²⁶ BR-2/39-41

¹²⁷ Ibid, 2/108

¹²⁸ Ibid, 5/399

¹²⁹ Ibid, 5/421

tex of Snuhī, powders of the leaves of bitter variety of Tumbī and Karañja and goats' urine is an excellent preparation for curing piles. This Lepa (external application of drugs in the form of ointment or paste. It is the act of smearing, daubing, anointing and plastering) is applied externally.¹³⁰

Root of Arka, Manahśilā and Tr̥kaṭu are grounded to powder for preparing Arkādi Dhūma. The smoke that comes out after the powder is placed on fire is prescribed for treating all the types of Kāsa.¹³¹

Vāsādi Vāṭika is prepared from juice from leaves of Aḍuṣā, powder of the roots of Arka, pure Abhphena and camphor. The preparation has to be consumed with honey. This Vāṭikā cures disorders like asthma, Urahkṣata (an indisposition. Acute pain in the chest, cough with expectoration having tinge of blood, fever, gradual loss of vitality, strength, complexion, appetite and digestive power, emaciation and loose motions are the main signs and symptoms of Urahkṣata), Raktapradara (excessive uterine bleeding during menses occurring at irregular interval or increase in period of flow), Śoṭha (oedema), throat diseases, Raktātīsāra (blood dysentery), Yakṣamā (tuberculosis), five types of Kāsa (cough because of the affliction by smoke and dust, excessive exercise, intake of ununctuous food, entry of food into wrong passage and suppression of the urge for sneezing), Grahaṇī (it is an indisposition in which patient is unable to digest his food properly and passes it out frequently through motions in the undigested or digested form), Raktapitta (haemorrhagic diseases. It is an indisposition in which bleeding occurs from the upper channels like nose, mouth etc. or from lower channels like anus, urinary passage, female genital organ etc.) and Kṣaya (depletion of tissues or tuberculosis) related to Rasa (fluid) and Rakta

¹³⁰ Ibid, 9/7

¹³¹ Ibid, 15/47-48

(blood).¹³²

Arkalavaṇam is prepared from rock salt, water and leaves of Arka. This preparation helps in alleviating the problems of spleen, Gulma and gastrointestinal tract.¹³³

Śvetārkamūlalepa is prepared from root of white Arka and juice of lemon. This compound helps in curing those wounds which are not cured by many other medicines.¹³⁴

Arkamanahśilātailam cures diseases like Pāma (scabies. It is an indisposition characterised by appearance of numerous pimples with discharge, itching and burning sensation particularly between fingers, on the ulnar border of the hand, thighs, buttocks etc.), Kaṇḍu (itching). This taila (oil) is prepared with juice of the leaves of Arka, Mūrccchita mustard oil and Manahśilā.¹³⁵

Toothache, which is caused due to being eaten by germs, gets cured when latex of Saptacchada and Arka is applied after mixing properly. Latex of Arka has the capacity to kill the germs on its own.¹³⁶

Siddhabheṣajamaṇimālā

Sauvarcala, Narasāra, Arka flower and Marica in equal parts should be pounded together and pills be made. This (Arkavaṭī) stimulates digestion.¹³⁷ Root-bark of Arka dried in shade is pounded with lemon juice and pills are made of the size of Bengal gram. This alleviates Visūcikā by Kapha and Vāta.¹³⁸ One clove shaped part withing the flower of Arka is smeared with oil and kept in the throat. It checks hiccough.¹³⁹ In the morning sugar is

¹³² Ibid, 15/157-161

¹³³ Ibid, 41/31

¹³⁴ Ibid, 47/41

¹³⁵ Ibid, 54/279

¹³⁶ Ibid, 61/45

¹³⁷ S-4/254

¹³⁸ Ibid, 4/278

¹³⁹ Ibid, 4/354

soaked with 2-3 drops of latex and swallowed in evening-the diet bring sweet and unctuous is helpful in treating cough.¹⁴⁰

Vaṅgasena Saṃhitā

Salts and tender leaves of Arka mixed with oil and sours are burnt by closed heating. This Kṣāra taken with tepid water, wine or sour liquid alleviates piles caused by Vāta.¹⁴¹ Arka latex and Haridrā pounded together and applied as paste alleviates black spots of face even if they are chronic.¹⁴² On an auspicious day and time one should dig out root of Arka and after washing its juice should be dropped into the eyes. This juice alleviates eye diseases.¹⁴³

Vṛndamādhava

The ash availed by burning the Arka leaves alongwith salt in a puṭa, if taken with curd-whey cures splenomegaly.¹⁴⁴ Application of bark of root of Arka ground with sour gruel cures firmly rooted fixed elephantiasis.¹⁴⁵ Intake of the oil cooked with Arka, Viḍaṅga, Marica, Nāgara, Citraka, Bhadrādāru, Elukākhyā and all the salts relieves from elephantiasis.¹⁴⁶ Mustard oil cooked with juice of Arka leaves and paste of Rajanī cures scabies and eczema.¹⁴⁷ Mustard oil cooked with juice of leaves of Arka, Niśā and Manaḥśilā has also the similar affect.¹⁴⁸ Decoction of leaves of Jayā, Jātī, Aśvamāra, Arka and Śamyaka should be used for washing the suppurated scrotum.¹⁴⁹ A mature yellow leaves of Arka should be uncted with ghr̥ta and heated, the juice extracted

¹⁴⁰ Ibid, 4/334

¹⁴¹ VS-Ar/18-19

¹⁴² Ibid, K/54

¹⁴³ Ibid, Ne/43

¹⁴⁴ VrM-37/59

¹⁴⁵ Ibid, 42/3

¹⁴⁶ Ibid, 42/29

¹⁴⁷ Ibid, 51/193

¹⁴⁸ Ibid, 51/195

¹⁴⁹ Ibid, 49/11

by squeezing these, if dropped into ear cures otalgia and very severe pain.¹⁵⁰

Gadanigrah

Powdered Sāmudraka salt is impregnated with Arka latex and administered with cow milk in case of throat disorder in consumption.¹⁵¹ Powder of black gram is pounded with mustard oil and Arka latex and cooked by closed heating. The paste destroys head-boils.¹⁵² Paste of Arka singly destroys itching, secretion, heat and pain.¹⁵³ Arka latex applied to the spot alleviates poison of scorpion.¹⁵⁴ Root of Arka pounded with cow's urine is pasted on the boils and thus they subside.¹⁵⁵

Rājamārttaṇḍa

Paste consisting of Arka latex, Japā flower, oil and lac-juice applied to the affected part destroys Gaṇḍamālā (Gaṇḍamālā signifies the condition in which more than one swelling appears in axilla, shoulders, sides of neck, front of neck or the groin) in a week.¹⁵⁶ Powder of the root bark of Arka mixed with Dhattūra and Karavīra and taken with cold water destroys snake poison.¹⁵⁷

Vaidyamanoramā

Seeds of Arka cooked in milk alleviate defects of vision.¹⁵⁸

Cakradatta

Root bark of Arka, and Manaḥśilā (both in equal parts) and Trikaṭu (1/2 of the above) should be taken and powdered together and kept on fire. The smoke of it should be inhaled followed by

¹⁵⁰ Ibid, 59/13

¹⁵¹ G-2/9/45

¹⁵² Ibid, 3/1/93

¹⁵³ Ibid, 3/1/94

¹⁵⁴ Ibid, 7/5/1

¹⁵⁵ Ibid, 4/1/120

¹⁵⁶ R-5/30

¹⁵⁷ Ibid, 29/6

¹⁵⁸ VM-16/27

chewing of betel and intake of milk or water, for the sure relief of five types of Kāsa.¹⁵⁹ The bark of Vārtakī should be impregnated with Marica, Manaḥśilā and Arka latex and dried. It should be smoked for the relief from all types of Kāsa.¹⁶⁰ Arka patra and saindhava, mixed together, should be kept in a vessel and closed and burnt to ash. The ash is known as 'Arka lavaṇa'. It should be taken with curd-water in gulma, plihā and udara roga.¹⁶¹ The paste of roots of Arka, pounded with Kāñji relieves vṛddhi roga.¹⁶² Root bark of Arka should be pounded well with Kāngi to a lepa consistency. This should be applied for the relief from slipada of even deep-rooted one.¹⁶³ The yellowish leaf of Arka smeared with ghr̥ta and heated over gentle fire, and juice is extracted. It is filled in the ear for the relief of Ear pain.¹⁶⁴

Here it has to be mentioned that use of Arka for medicinal purposes has to be carried out carefully. It is so because the large doses of its latex and juice of leaves can produce toxic symptoms like burning in throat, irritation in stomach, nausea, vomiting, diarrhoea, tremors, vertigo and convulsions.

Going by the above facts, it is loud and clear that Arka is culturally and medicinally highly useful. If taken in proper dose and expert supervision, various preparations of Arka is bound to treat various serious ailments. Use of Arka in religious purposes is considered to be highly fruitful. It can be helpful in leading healthy and prosperous life.

Abbreviations

- | | |
|------------------------|------------------------|
| 1. AV - Abhayādi Varga | 3. AH - Aṣṭāṅga Hṛdaya |
| 2. AP - Agni Purāṇa | 4. Ar - Arśa |

¹⁵⁹ C-11/41-42

¹⁶⁰ Ibid, 11/43

¹⁶¹ Ibid, 37/43

¹⁶² Ibid, 40/20

¹⁶³ Ibid, 42/3

¹⁶⁴ Ibid, 57/13

- | | |
|--|--------------------------------------|
| 5. AS - Ayurveda Saukhyam of Toḍarānanda | 26. KV - Karvīrādi Varga |
| 6. ATBDV - A Text Book of Dravyaguṇa Vijñāna | 27. MK - Madhyakhaṇḍa |
| 7. At.Ci - Atharvacikitsāvijñāna | 28. MN - Madanapāla Nighaṇṭu |
| 8. BG - Baudhāyana Gṛhyasūtra | 29. MP - Matsya Mahāpurāṇa |
| 9. BM - Bhāgavata Mahāpurāṇa | 30. Nā - Nāmarūpajñānam |
| 10. BN - Bhāvaprakāśa Nighaṇṭu | 31. Ne - Netra |
| 11. BP - Brahma Purāṇa | 32. NP - Nārada Purāṇa |
| 12. BR - Bhaiṣajya Ratnāvali | 33. PG - Pāraskara Gṛhyasūtra |
| 13. BrS - Brhatsamhitā | 34. PP - Padma Purāṇa |
| 14. BS - Baudhāyana Srautasūtra | 35. R - Rājamārttaṇḍa |
| 15. C - Cakradatta | 36. RN - Rāja Nighaṇṭu |
| 16. Ci - Cikitsāsthāna | 37. ŚB - Śatapatha Brāhmaṇa |
| 17. CS - Caraka Samhitā | 38. SKY - Science in Kṛṣṇa Yajurveda |
| 18. DV - Dravyaguṇa Vijñāna | 39. SPI - Sacred Plants of India |
| 19. G - Gadanigrah | 40. S - Siddhabheṣajamaṇimālā |
| 20. GP - Garuḍa Purāṇa | 41. SN - Soḍhala Nighaṇṭu |
| 21. GV - Guḍūcyādi Varga | 42. SP - Skanda Purāṇa |
| 22. IMP - Indian Medicinal Plants | 43. SS - Suśruta Samhitā |
| 23. K - Kṣudraroga | 44. Sū - Sūtrasthāna |
| 24. Kal - Kalpasthāna | 45. TB - Tāṇḍya Brāhmaṇa |
| 25. KS - Kātyāyana Śrautasūtra | 46. TS - Taittirīya Samhitā |

47. U - Uttarat Tantra/Uttara-
sthāna
48. UV - Upavana-Vinoda
49. VS - Vaṅgasena Saṃhitā
50. Vi - Vimānasthāna
51. VM - Vaidyamanoramā
52. VrM - Vrṇdamādhava
53. VV - Vishvavallabha

References

1. Ācārya Soḍhala's Soḍhala Nighaṇṭuḥ, Prof. (Dr.) Gyanendra Pandey (comm.), Chowkhamba Krishnadas Academy, Varanasi, 2009
2. A Text Book of Dravyaguṇa Vijñāna, Dr. Prakash L. Hegde & Dr. Harini A., Chaukhambha Publications, New Delhi, 2014
3. Ayurveda Saukhyam of Toḍarānanda, Vaidya Bhagwan Dash & Vaidya Lalitesh Kashyap, Concept Publishing Company, New Delhi, 2000
4. Bhaiṣajya Ratnāvalī, Dr. Kanjiv Lochan (trans.), Chaukhamba Sanskrit Bhavan, Varanasi, 2006
5. Bhāvaprakāśa of Bhāvamiśra, Prof. K.R.Srikantha Murthy (trans.), Chowkhamba Krishnadas Academy, Varanasi, 2004
6. Cakradatta, Dr. Madham Shetty Suresh Babu (ed. & trans.), Chowkhamba Krishnadas Academy, Varanasi, 2012
7. Caraka Saṃhitā, Prof. P.V. Sharma (trans.), Chaukhambha Orientalia, Varanasi, 2008
8. Classical Uses of Medicinal Plants, Prof. P.V. Sharma, Chaukhambha Vishvabharati, Varanasi, 2004
9. Dravyaguṇa Vijñāna (Vol. 2), Dr. Gyanendra Pandey, Chowkhamba Krishnadas Academy, Varanasi, 2004
10. Encyclopedic Dictionary of Ayurveda, Dr. Kanjiv Lochan & Dr. Parameswarappa S. Byadgi, Chaukhambha Publications, New Delhi, 2015
11. Fruits and Vegetables in Ancient India, Prof. P.V. Sharma, Chaukhambha Orientalia, Varanasi, 2009

12. Gadnigrah, Ganga Sahaya Pandeya (comm.), Chaukhamba Sanskrit Sansthan, Varanasi, 2012
13. History of Dharmaśāstra-Volume V, Part I (Ancient and Medieval Religious and Civil Law), Pandurang Vaman Kane, Bhandarkar Oriental Research Institute, Poona, 1994
14. Illustrated Madanapāla Nighaṇṭu, Dr. J.L.N. Sastry, Chaukhamba Orientalia, Varanasi, 2010
15. Indian Medicinal Plants (Forgotten healers), Dr. Prakash Paranjpe, Chaukhamba Sanskrit Pratishthan, Delhi, 2005
16. Indian Medicine in the Classical Age, Prof. P.V. Sharma, Chaukhamba Amarabharati Prakashan, Varanasi, 2000
17. Miraculous Plants, Umesh Pande, Bhagwati Pocket Books, Agra, 2004
18. Nāmarūpajñānam, Prof. P.V. Sharma, Satyapriya Prakashan, Varanasi, 2000
19. Rājamārtaṇḍa, Dr. Shri Krishna Jugnu & Prof. Bhanwar Sharma (ed. & trans.), Chowkhamba Sanskrit Series Office, Varanasi, 2011
20. Rāja Nighaṇṭu, Dr. Satish Chandra Sankhyadhar (comm.), Chaukhambha Orientalia, Varanasi, 2012
21. Sacred Plants of India, Nanditha Krishna & M. Amrithalingam, Penguin Books, Gurgaon, 2014
22. Saraswatīnighaṇṭu, Dr. Sadanand Digambar Kamat (ed.), Chaukhamba Sanskrit Prtisthan, Delhi, 2006
23. Śatapatha Brāhmaṇa, Rashtriya Sanskrit Sansthan, New Delhi, 2002
24. Science in Kṛṣṇa Yajurveda, Dr. Rani Krishna, Sri Jayalakshmi Publication, Hyderabad, 1994
25. Siddhabhaiṣajyamaṇimālā, KR Bhatt (ed.), Chaukhamba Krishnadas Academy, Varanasi, 2008
26. The Agni Mahāpurāṇam, Dr. Pushpendra Kumar (ed.), Eastern Book Linkers, Delhi, 2006

27. The Brahma Purāṇa, Motilal Banarasidass Publishers Private Limited, Delhi, 1985
28. The Critical and Cultural Study of the Śatapatha Brāhmaṇa, Sarasvati Svami Satya Prakash, Vijaykumar Govindram Hasanand, Delhi, 2003
29. The Garuda Mahāpurāṇam, Prof. Pushpendra Kumar (ed.), Eastern Book Linkers, Delhi, 2006
30. The Nārada Purāṇa, Dr. G.V. Tagare (Tr.), Motilal Banarasidass Publishers Private Limited, Delhi, 1995
31. The Padma Purāṇa, Dr. N.A. Deshpande (tr.), Motilal Banarasidass, Delhi, 1989
32. The Skanda Purāṇa, Motilal Banarasidass Publishers Private Limited, Delhi, 2003
33. The Varāha Purāṇa, S. Venkitasubramonia Iyer (tr.), Motilal Banarasidass, Delhi, 2003
34. Upavana-Vinoda (A Sanskrit Treatise on Arboriculture), Girija Prasanna Majumdar (tr.), The Indian Research Institute, Calcutta, 1935
35. Vaidya Manorama, Kalidasa Vaidya, Vaidya Jadavji Ticumbji Acharya Publishers, Bombay, 1924
36. Vaṅgsena Saṃhitā, Dr. Nirmal Saxena (tr.), Chowkhamba Sanskrit Series Office, Varanasi, 2014
36. Vishvavallabha (Dear to the World: The Science of Plant Life), Nalini Sadhale (tr.), Asian Agri-History Foundation, Secunderabad, 1996
37. Vṛndamādhava, Premvati Tewari & Asha Kumari (ed. & tr.), Chaukhambha Bharati Academy, Varanasi, 2006



Application of Saṅgati in Mahābhāṣya

Monali Das

Abstract

The last decade has seen rigorous activities in the field of Sanskrit computational linguistics pertaining to word level and sentence level analysis. This paper point out the need of special treatment for Sanskrit at discourse level owing to specific trends in Sanskrit in the production of its literature ranging over two millennia. It presents discourse level relations such as, sub-topic and topic level analysis, as discussed in the Indian literature illustrating an application of these to a text in the domain of Vyākaraṇa (grammar).

(Keywords: Saṅgati, discourse, semantics, samartha)

Indian theories are developed in three directions. The first one dealing with word and sentence formation and analysis leads to the establishment of Vyākaraṇa (grammar) school. The second one dealing with the semantics, logic and inference leads to the formation of Nyāya (logic) school of thought. The third one dealing with discourse analysis resulted in Mīmāṃsā (exegetics) school. As we glance Indian literature, we notice discussions on various aspects of textual analysis which basically deal with the coherence of texts. The coherence is judged at different levels right from the relations between two adjoining sentences to the coherence at the level of texts with respect to the discipline. The Mīmāṃsakas discuss various types of discourse relations called saṅgati-s for checking the consistency and coherence of the text. Goldstucker (1865, page.4) notes that earliest mention of saṅgati is found in the śloka below.

शास्त्रेऽध्याये तथा पादे न्यायसङ्गतयस्त्रिधा ।
शास्त्रादिविषये ज्ञाते तत्तत्सङ्गतिरुह्यताम् ॥¹

Saṅgatis are not only discussed in Mīmāṃsā Sūtra but also

¹ जै.न्या.वि. 5

in Vedāntasūtra ². Following the discussions the coherence is tested at various levels:

1. Sāstra saṅgati : This is subject level coherence (consistency with the scripture)
2. Adhyāya saṅgati : This is book level coherence (consistency with the whole book).
3. Pāda saṅgati : This is section level coherence (consistency with whole chapter).
4. Adhikaraṇa saṅgati : This is topic level coherence.

Every adhikaraṇa corresponds to some concept/ideas. In a pāda there are many adhikaraṇas. Bhattacarya (1989) and Brahmachari (2008) discuss about the saṅgatis which binds one adhikaraṇa with another. They are of six types, viz.

1. Ākṣepa - Objection
2. Drṣṭānta - Example
3. Pratyudāharaṇa - Counter-example
4. Prasaṅga - Corollary/Incidental illustration
5. Upodghāta/Utpatti - Pre-requisite/Introduction
6. Apavāda – Exception

These six saṅgatis help to show how a scripture/text/śāstra is coherent. As an example we can take Vedāntasūtra. Vedāntasūtra consists of four chapters (adhyāya) with 555 sūtras. Each chapter is divided into four quarters (pāda). Each quarter consists of several groups called adhikaraṇas or topical sections. An adhikaraṇa consists of several sūtras.

Every adhikaraṇa (topic) consists of one or more sub-topics with each sub-topic explained in one or more paragraphs. Every paragraph has one or more sentences. We need to understand relations between words in a sentence, relations between sentences in a paragraph and relations between paragraphs or sub-topics in a topic. Three levels of analysis found in an adhikaraṇa are ex-

² Vasu, 2002, p.4-5

plained in Kulkarni and Das (2012).

Further Naiyāyikas (logicians) discussed about six topic level saṅgatis in Sastri (1916). They are -

1. Prasaṅga - Corollary.
2. Upodghāta - Pre-requisite.
3. Hetūtā - Causal dependence.
4. Avasara - Provide an opportunity for further inquiry.
5. Nirvāhakaikya - The adjacent sections have a common end.
6. Kāryaikya - The adjacent sections are joint causal factors of a common effect.

Among the four types of coherence levels discussed in Indian literature, Adhikaraṇa Saṅgati (topic level coherence) is the most important one. Adhikaraṇa saṅgati deals with the inter-relations of the topics. Each adhikaraṇa contains one or more sūtras, pertaining to a topic, which are examined, analysed and given a conclusive verdict upon. Topic level discourse structure is discussed in Mīmāṃsā Sūtra. Chattopadhyay (1992, p.4) names five aspects of adhikaraṇa in the śloka below. Though five aspects may not always be present clearly in every adhikaraṇa.

विषयः संशयश्चैव विचारो निर्णयस्तथा ।
प्रयोजनेन सहितम् एतत् स्याद् अङ्ग पञ्चकम् ॥

It means, typically an adhikaraṇa consists of, the topic (viṣaya), doubts (saṁśaya), discussions/arguments (vicāra), conclusion (nirṇaya) and the purpose (prayojanam). Naiyāyika-s discussed about six topic level relations Sastri (1916). Six kinds of relevance discussed by the Naiyāyika Rāmarudra³ are, as follows -

सप्रसङ्ग उपोद्धातो हेतुतावसरस्तथा ।
निर्वाहकैक्यं कार्यैक्यं षोढा सङ्गतिरिष्यते ॥

1. Prasaṅga - corollary
2. Upodghāta - introduction

³ Vattanky, 2003, p.3

3. Hetutā - causal dependence
4. Avasara - opportunity
5. Nirvāhakaikya - having the same cause
6. Kāryaikya - having the same effect

Examining a few texts like Tarkasaṃgraha and Mahābhāṣya, We noticed that these texts are structured with the topic level saṅgatis of Naiyāyikas. Hence in what follows, we describe these saṅgatis with examples from Tarkasaṃgraha. Later we examine the structure of Mahābhāṣya from this perspective.

Prasaṅga It means corollary or related. This relation links those texts which are related but not necessarily in sequence. It is described as, **smṛtasya upekṣānarhatvam**⁴. Prasaṅga is that which is remembered and cannot be left unmentioned. For example, while talking about ekārthībhāva (single integrated meaning) in samarthāhnikā of Mahābhāṣya the next topic which is coming by prasaṅga saṅgati is the properties of ekārthībhāva. In this case while discussing the single integrated meaning we cannot simply ignore and jump to the next topic viz., vyapekṣā (the second meaning of samartha).

Upodghāta It means the pre-requisite. This is an introduction and this links the introductory part of any text to its respective explanatory part of the text. It is described as, **prakṛtopapādakam upodghātaḥ**⁵. It means that while discussing a topic, we need to introduce all topics that are pre-requisite for the proper understanding of the present topic. For example, anumāna is defined as parāmarśajanya jñānam anumitiḥ. In order to understand the anumāna (inference) properly one should know what is parāmarśa (consideration) and how it is the cause for anumāna. Hence, parāmarśa is treated as upodghāta.

Hetutā This is a cause effect relationship. Hetutā means

⁴ Vattanky, 2003, p.69

⁵ Vattanky, 2003, p.3

causeness. Among the four testimonies of Nyāya philosophy, anumāna can be taken as an example. Anumiti (inferential knowledge) is the cause of anumāna. So there is a cause and effect relation between them. Anumiti is the effect and anumāna is the cause. Here the first knowledge is the cause for the second knowledge. For example, for the effect fire in hill, the cause may be because of smoke. Now if we are talking about the cause then there must be a curiosity about the effect. Likewise, if one is talking about the effect then there must be a curiosity about the cause.

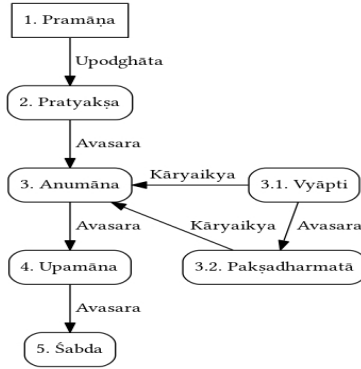
Avasara It provides an opportunity for further inquiry. It is described as, **pratibandhakībhūtajijñāsānivr̥ttau avaśyavaktavyatvam**⁶. It means when the hindrance in the form of desire to know has been removed what is necessary to be treated next is an occasion. Here order is the main factor. For example, four testimonies are described in Nyāya philosophy viz. pratyakṣa (perception), anumāna (inference), upamāna (comparison) and śabda (verbal testimony), which are the source of valid knowledge. First pratyakṣa (perception) has been discussed. After this the question would be: what is the other factor? or what is to be stated after this as the source of valid knowledge? Then comes anumāna. Also, since anumāna depends on the pratyakṣa, without explaining pratyakṣa, one can not go to anumāna. Likewise pratyakṣa gives a way for further discussions about anumāna. After discussing anumāna (inference), the curiosity is to know about what should be the next as the source of valid knowledge. The order thus depends on the dependability of the concepts on previous concepts, and this decides the order of the concepts to be discussed. Thus the order of discussion is to take the topics in the order in which they are enumerated. The previous topic gives an avasara or an opportunity to the next one. Hence, anumāna, upamāna and śabda are related to pratyakṣa with avasara.

⁶ Vattanky, 2003, p.3

Nirvāhakaikya It means different effects having the same cause. For example, in cooking, softening of rice and changing the colour, are two effects of the same cause viz. cooking. Hence, both effects are related to the cause with nirvāhakaikya relation.

Kāryaikya This means different causes having the same effect. It occurs when two causes together produce one and the same effect. For example, vyāpti (pervasion) and pakṣadharmatā (knowledge of the subject) are the causal conditions for anumāna. Thus, they are related to anumāna with the kāryaikya relation.

We illustrate how these coherence relations help in understanding the structure of a text with the help of one example from Tarkasaṃgraha. Figure below shows the order in which various topics are introduced and the relations between these topics.



Pratyakṣa has upodghāta relation with pramāṇa. Pratyakṣa is the first pramāṇa which is going to be introduced, so the link between introductory and explanatory is upodghāta. After explaining pratyakṣya pramāṇa there is a opportunity for anumāna pramāṇa. The second one, anumāna cannot be treated before the

first one, pratyakṣa. The reason is that the desire to know the first topic is the hindrance to the treatment of the second. Hence, when the desire to know the first topic is fulfilled, then naturally the second topic is taken up. Likewise, upamāna and śabda pramāṇas are treated as avasara. There are two nodes from anumāna, vyāpti and pakṣadharmatā. Vyāpti and pakṣadharmatā have the same effect, that is anumāna. Hence both of them are related with anumāna through kāryaikya.

Topic Level Analysis of Mahābhāṣya: A Case Study

Pāṇini's Aṣṭādhyāyī (circa 500 BC) is an important milestone in the developmental history of Indian theories of language analysis. Aṣṭādhyāyī is in sūtra (compact aphorism) form and hence to understand it one needs an explanation or commentary. Patañjali's work is a monumental work in the tradition of Pāṇinian grammar. Patañjali wrote a detailed commentary on Aṣṭādhyāyī known as Mahābhāṣya (the great commentary).

Mahābhāṣya is the oldest commentary on Pāṇini's grammar, which comments on 1228 sūtras of Pāṇini in Aṣṭādhyāyī's order. It is written in a very unique style. It is a bulky work, explaining, and sometimes correcting Pāṇini's sūtras. It supports Pāṇini where Kātyāyana finds fault with him; while on other occasions it agrees with the Kātyāyana as against Pāṇini.⁷

In the history of Indian literature the text of Mahābhāṣya became an important frontier. This is just not only a plain commentary on sūtras but it discusses more general linguistic and philosophical issues about -

1. Śabda and artha
2. Primary meaning of a word
3. Sphoṭa
4. Purpose of learning grammar

⁷ Bhattacharya and Sarkar, 2004, p.831

Mahābhāṣya has set a model of exegetical writings. It is written in a lively conversational style. Patañjali often mentions matters from everyday life and hints at the social conditions of his time, which make his work more interesting and valuable.⁸ Mahābhāṣya is accepted as the earliest philosophical work of the grammarians.

Basically Mahābhāṣya is a series of dialogues between teacher and students, where by raising questions and objections they finally reach to a conclusion. All these discourses under each sūtra are very well structured. In Kudala (1912), we found that the editors of Mahābhāṣya have tried to identify the purpose of each topic and provide a heading to each topic. These headings are very much useful for us to study the topic level relations.

Structure of a Commentary on Saṃjñā Sūtra : dhruvamapāye'pādānam⁹

Sharma (2002, page.102) carries out a detailed discussion on various kinds of sūtras. Saṃjñāsūtra-s define technical terms. Pāṇini has used more than 100 technical terms which can be classified into three categories -

- Which assign a saṃjñā to a linguistic term.
- Which assign a saṃjñā to the meaning of a linguistic term.
- Which assign a saṃjñā to the feature of a sound segment.

For each saṃjñā sūtra, Patañjali justifies the definition by following the following structure. We explain this structure with an example of **dhruvamapāye apādānam¹⁰** as given in Joshi and Roodbergen (1975).

(Atha dhruvagrahaṇaprayojanādhikaraṇam)

(Praśnabhāṣyam) Dhruvam iti kimartham.

(Uttarabhāṣyam) Grāmāt āgacchati śakaṭena.

⁸ Datta, 1988, p.1491

⁹ Aṣṭā 1.4.24

¹⁰ Aṣṭā 1.4.24

(Pratyudāharaṇābādhakabhāṣyam) Na etat asti. Karaṇasañjñā atra bādhikā bhaviṣyati.

(Pratyudāharaṇāntarabhāṣyam) Idam tarhi. Grāmāt āgacchan kaṃsapātryām pāṇinā odanam bhūṅkte iti.

(Ākṣepabhāṣyam) Atra api adhikaraṇasañjñā bādhikā bhaviṣyati.

(Pratyudāharaṇāntarabhāṣyam) Idam tarhi. Vṛkṣasya paṇam patati. Kuḍyasya piṇḍaḥ patiti iti.

(Iti dhruvagrahaṇaprayojanādhikaraṇam)

(Atha nyūnatāpūrtyadhikaraṇam)

(Nyūnatāpūrtivārttikam) Jugupsāvīrāmapramādārthānām upasamkhyānam.1.

(Vyākhyābhāṣyam) Jugupsāvīrāmapramādārthānām upasamkhyānam kartavyam. Jugupsā. Adharmāt jugupsate. Adharmāt bibhatsate. Virāma. Dharmāt viramati. Dharmāt nivartate. Pramāda. Dharmāt pramādyati. Dharmāt muhyati. Iha ca upasamkhyānam kartavyam. Sāmkāśyakebhyaḥ pāṭaliputrakāḥ abhirūpatarāḥ iti.

(Praśnabhāṣyam) Tat tarhi idam vaktavyam.

(Vārttikapratyākhyānabhāṣyam) Na vaktavyam. Iha tāvat adharmāt jugupsate adharmāt bibhatsate iti yaḥ eṣaḥ manuṣyaḥ prekṣāpūrvakārī bhavati saḥ paśyati duḥkhaḥ adharmāḥ na anena kṛtyam asti iti. Saḥ buddhyā samprāpya nivartate. Tatra dhruvamapāye apādānam iti eva siddham. Iha ca dharmāt viramati dharmāt nivartate iti dharmāt pramādyati dharmāt muhyati iti. Yaḥ eṣaḥ manuṣyaḥ sambhinnabuddhiḥ bhavati saḥ paśyati na idam kiṃcit dharmāḥ nāma na enam kariṣyāmi iti. Saḥ buddhyā samprāpya nivartate. Tatra dhruvamapāye apādānam iti eva siddham. Iha ca sāmkāśyakebhyaḥ pāṭaliputrakāḥ abhirūpatarāḥ iti yaḥ taiḥ sāmyam gatavān bhavati saḥ etat prayuṅkte.

(Iti nyūnatāpūrtyadhikaraṇam)

(Atha anupapattiparihārādhikaraṇam)

(Ākṣepavārttikam) Gatiyukteṣu apādānasañjñā na upapadyate adhruvatvāt.2.

(Vyākhyābhāṣyam) Gatiyukteṣu apādānasañjñā na upapadyate. Aśvāt trastāt patitaḥ. Rathāt pravītāt patitaḥ. Sārthāt gacchataḥ hīnaḥ iti. Kim kāraṇam. Adhruvatvāt.

(Samādhānavārttikam) Na vā adhrauvyasya avivakṣitatvāt.3.

(Vyākhyābhāṣyam) Na vā eṣaḥ doṣaḥ. Kim kāraṇam. Adhrau-
vyasya avivakṣitatvāt. Na atra adhrauvyam vivakṣitam. Kim
tarhi. Dhrauvyam. Iha tāvat aśvāt trastāt patitaḥ iti yat rathe
rathatvam ramante asmin rathaḥ iti tat dhruvam tat ca vi-
vakṣitam. Sārthāt gacchataḥ hīnaḥ iti yat tatsārthe sārthatvam
sahārthībhāvaḥ tat dhruvam tat ca vivakṣitam.

(Ākṣepabhāṣyam) Yadi api tāvat atra etat śakyate vaktum
ye tu ete atyanta gatiyuktāḥ tatra katham. Dhāvataḥ patitaḥ
tvaramāṇāt patitaḥ iti.

(Samādhānabhāṣyam) Atra api na vā adhrauvyasya avivakṣi-
tatvāt iti eva siddham. Katham punaḥ sataḥ nāma avivakṣā syāt.
Sataḥ api avivakṣā bhavati. Tat yathā alomikā eḍakā anudarā
kanya iti. Asataḥ ca vivakṣā bhavati. Samudraḥ kuṇḍikā vind-
hyaḥ vardhitakam iti.

(Iti anupapattiparihārādhikaraṇam)

The commentary on this sūtra is split into three topics.

- Dhruvagrahaṇaprayojanādhikaraṇam (purpose of using the word dhruvam)
- Nyūnatāpūrtyādhikaraṇam (adding missing remaining cases)
- Anupapattiparihārādhikaraṇam (showing that the definition does not overshoot)

In order to decide the relations between topics, let us see the commentary under each of them.

- **Dhruvagrahaṇaprayojanādhikaraṇam** topic deals with the purpose behind the word dhruvam in this sūtra. What is the meaning of this word? Dhruvam means stable or fixed point. Hence, meaning of the sūtra is “a kāraka functioning as relative fixed point with respect to movement away from it is called apādāna”. The need of this particular word is, only the fixed point

should be marked as apādāna none other than that. For example, vr̥kṣāt paṇaṃ patati (leaf falls from the tree). For separation of the leaf, tree is the fixed point. Hence, tree has got apādāna saṃjñā.

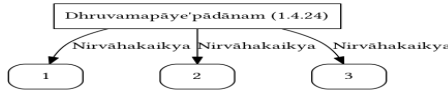
This topic thus opens up the discussion by providing the meaning of the word dhruvam.

- **Nyūnatāpūrtyādhikaraṇam** According to the previous discussion, fixed point should be marked as apādāna. But in the next paragraph Patañjali accepts the vārttika which provides a list of few abstract terms (guṇavācī) like, jugupsā (disgust), virāma (cessation), pramāda (neglect) etc. which he says can also be marked as apādāna. In the case of these words, the original definition with dhruvam is not applicable since there is no separation.

Hence it was necessary to extend the definition in order to avoid non applicability of the definition in these cases.

- **Anupapattiparihārādhikaraṇam** The next two vārttikas discuss the possibility of overshooting of this definition in the cases where the point of separation itself is not fixed. The second vārttika rules out this possibility.

Thus the discussion under these two vārttikas is to establish the fact that - all the cases where the definition is applicable are genuine cases, and there is no ativyāpti (overshooting). The example discussed is, dhāvataḥ aśvāt patati (falls from the running horse) where the point of separation is in motion. As far as falling is concerned, the horse is the fixed point, though it is running and hence there is no ativyāpti. The structure of the sūtra dhruvamapāye'pādānam¹¹ is shown below:



¹¹ Aṣṭā 1.4.24

Structure of a Commentary on a Paribhāṣā Sūtra : Samarthah Padavidhih

Paribhāṣā sūtras are explanatory sūtras of Pāṇini, which explain the terminology used in Aṣṭādhyāyī. These sūtras teach the way in which other sūtras should be interpreted.

We need to understand the purpose and the semantics of the sūtra after understanding the meaning of each word and the syntax. The commentary on this sūtra has 14 topics, as marked by Joshi (1968).

First topic explains 'what is the etymology of the word vidhi and its meaning'. Then Patañjali discusses about the type of sūtra viz. whether it is an adhikāra sūtra or a paribhāṣā sūtra. After all these discussions begins the next topic about the purpose of this sūtra.

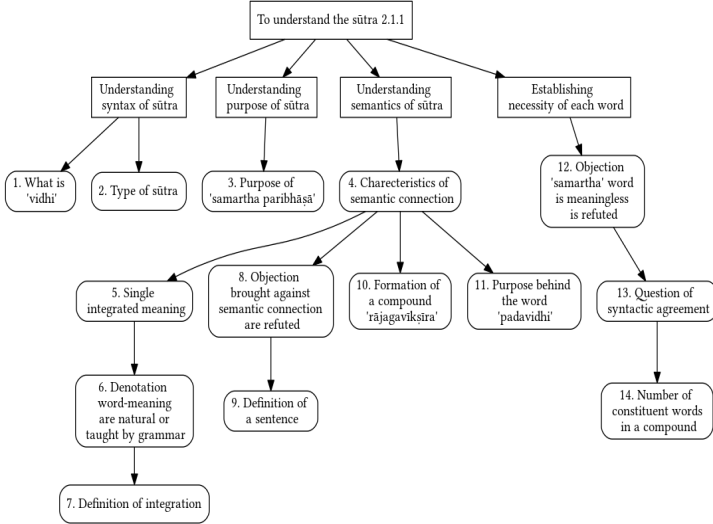
Then, to understand the semantics of the sūtra he begin with the meaning of the first word samartha. While discussing about the word samartha, there must be a discussion about the single integrated meaning which is the primary meaning of samartha. In this context, various properties of single integrated meaning come into discussion with few examples. In this context he discusses about the denotation of word meaning which are natural or taught by grammar. He also discusses about the definition of vṛtti.

After discussing the single integrated meaning and its various properties, in the next topic he refutes the objection that is brought against semantic connection. Here the discussion starts on the second meaning of samartha viz. Vyapekṣā. Definition of a sentence is also discussed in this context. He then discusses about how to form a compound of a compound by giving one example of rājagavīkṣira.

After looking at two meanings of samartha, the next topic

for discussion is about the second word in the sūtra viz. padavidhi and its purpose. Now some special discussions coming about the word samartha is meaningless are also refuted. Then he rises questions about the syntactic agreement by giving an example of vīrapuruṣaḥ. Finally the discussion is on the minimum numbers of constituents in a compound.

The underlying structure of samarthaḥ padavidhiḥ is shown below



14 topic headings and the coherence relations are further modified and explained here -

- Atha vidhiśabdārthanirūpaṇādhikaraṇam As the topic name suggests, in this section the meaning of the word vidhi is examined.

- Atha paribhāṣātvanirūpaṇādhikaraṇam This section is about the rule type. Here it is examined that is it a paribhāṣā or ad-hikāra sūtra.

- Atha samarthaparibhāṣāprayojanādhikaraṇam The topic name

here shows that in this section purpose of the samartha-paribhāṣā is discussed.

- Atha sāmārthyalakṣaṇabhedanirūpaṇādhikaraṇam In this section the different characteristics of semantic connection (sāmārthya) are examined.

The first four adhikaraṇas discuss about the word vidhi, its derivation, type of the sūtra, necessity of the sūtra and its characteristics etc. Purpose of all of them is to define only what the words in the sūtra says. Hence, all these three are marked as nirvāhakaikya.

- Atha ekārthībhāvaphalanirūpaṇādhikaraṇam In this section first meaning of samartha is examined through some examples. Here the single integrated meaning is going to be introduced. So this adhikaraṇa is marked as upodghāta.

- Atha arthābhīdhānasya svābhāvīkatvanirūpaṇādhikaraṇam This section discusses about the denotation of word meaning are natural or taught by grammar. While discussing the features of single integrated meaning, it reminds about the denotation of word meaning. This discussion cannot be left unmentioned. So, this adhikaraṇa is marked as prasaṅga.

- Atha vṛtilakṣaṇabhedavarṇaṇādhikaraṇam The topic name expresses that this section is on different definitions of vṛtti (integration). After explaining the relation between the word and meaning, an opportunity for meaning of integration rises. So, this adhikaraṇa is marked as avasara.

- Atha sāmārthyadūṣaṇanirākaraṇādhikaraṇam In this section objections brought against semantic connection are refuted. The objection is about, the possibility of the second meaning of samartha viz. Vyapekṣā. After discussing the single integrated meaning, there is an opportunity for discussing second meaning of samartha. Hence, this adhikaraṇa is marked as avasara.

- Atha vākyalakṣaṇādhikaraṇam In this section the discussion is about the definition of the sentence. While discussing the second

meaning of samartha, the definition of a sentence was remembered and it cannot be left unmentioned. Hence, it is marked as prasāṅga.

- Atha rājagavikṣīre samāsanirṇayādhikaraṇam This section is about how the sāmārthya plays role in forming a compound with three components with an example of rājagavikṣīra. After discussing the second meaning of samartha, there is an opportunity to discuss about the role of sāmārthya in compound formation. Hence this adhikaraṇa is marked as avasara.

- Atha padavidhigrahaṇaprayojanādhikaraṇam This section deals with the purpose behind the use of the second word in the sūtra padavidhi. The first word samartha was discussed previously. After that there was opportunity for the second meaning of the word samartha. After all the discussions the next opportunity came for the second word in the sūtra padavidhi and its properties. Hence, this adhikaraṇa is marked as avasara.

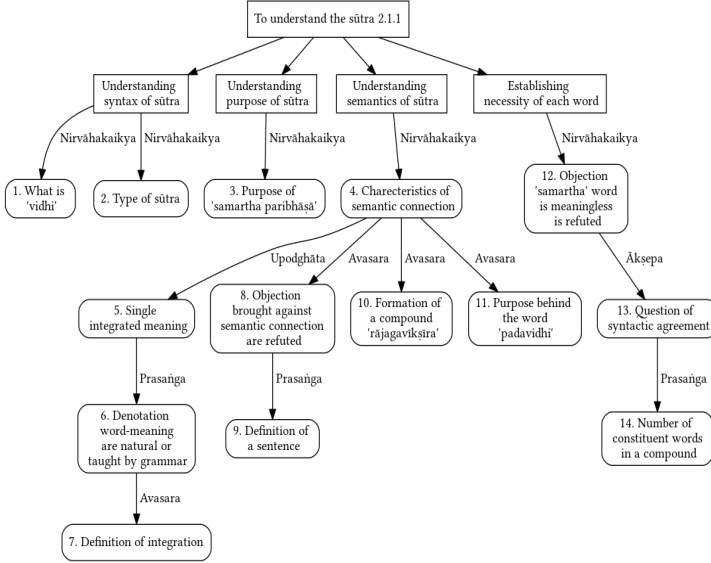
- Atha nirdeśanarthakyaparihārādhikaraṇam This section objects that the word samartha is meaningless in the sūtra and the objection is then refuted. While discussing about padavidhi, the author raises some doubts about the words in the sūtra and that is refuted. This section shows the necessity of each word in the sūtra. Hence it is marked as nirvāhakaikyam.

- Atha samānādhikaraṇyopapādanādhikaraṇam In this section compound formation following syntactic agreement is explained. There is an objection on syntactic agreement. This topic is linked through ākṣepa.

- Atha samāsayogyapadasaṁkhyānirṇayādhikaraṇam This section deals with the number of constituent words in a compound. While discussing about the syntactic agreement, possible number of a constituent words in a compound was remembered. Hence, it is marked as prasāṅga.

There are 14 topics under the main heading of the sūtra

samarthaḥ padavidhiḥ¹². These 14 topics are related to each other by a set of relations, which show the coherence of the discussion under the sūtra. These relations are topic level or ahdikaraṇa saṅgati-s. Tagging at this level involves semantic analysis of the text.



Conclusion

This paper shows the application of the concept of saṅgati by using examples. Also it shows the importance and relevance of our traditional śāstras. These insights should be applicable to other languages especially Indian languages. For the best use of śābdabodha theories, it is necessary to analyse other texts which might be containing more deep discourse structure.

¹² Aṣṭā 2.1.1

Abbreviations

1. जै.न्या.वि. - जैमिनीय न्यायमाला विस्तर
2. Aṣṭā - Aṣṭādhyāyī

References

1. A System of Indian Logic: The Nyāya Theory of Inference, John Vattanky, Routledge, London, 2003.
2. A Vaiṣṇava Interpretation of the Brahmasūtras: Vedānta and Theism, Indian Thought, vol. 3, Ramapada Chattopadhyay, Brill Academic Publishers, 1992.
3. Discourse Analysis of Sanskrit Texts, Amba Kulkarni and Monali Das, in Eva Hajicova, Lucie Polakova and Jiri Mirovsky (eds.), Proceedings of the Workshop on Advances in Discourse Analysis and Its Computational Aspects (ADACA), COLING, pp. 1–16, COLING 2012 Organizing Committee, Mumbai, 2012.
4. Encyclopedia of Indian Literature [Devraj to Jyoti], vol. 2, Amaresh Datta (ed.), pp. 1488–1493. Sahitya Akademi, New Delhi, 1988.
5. Encyclopedic Dictionary of Sanskrit Literature [L-PR], J. N. Bhattacharya and Nilanjana Sarkar (eds.), Global Encyclopedic Literature Series 3, vol. 3, pp. 830–831. Global Vision Publishing House, Delhi, 2004.
6. Introduction to the Aṣṭādhyāyī as a grammatical Device, Aṣṭādhyāyī of Pāṇini, vol. 1, Rama Nath Sharma, Munshiram Manoharlal Publishers, New Delhi, 2002.
7. Kārikāvalī with the Commentaries Muktāvalī, Dinakarī, Rāmarudrī, Ananta Sastri, Nirṇaya Sāgara Press, Bombay, 1916.
8. Patañjali's Vyākaraṇa Mahābhāṣya Kārikāhnikā (P1.4.23–1.4.55), S. D. Joshi and J. A. F. Roodbergen, Center of Advanced Study in Sanskrit, Pune, 1975.

9. Patañjali's Vyākaraṇa Mahābhāṣya Samarthāhnikā (P2.1.1), S. D. Joshi, Center of Advanced Study in Sanskrit, Poona, 1st edn, 1968.
10. Patañjali's Vyākaraṇa Mahābhāṣya with Kaiyaṭa's Pradīpa and Nāgeśa's Uddyota, vol. 2, Sivadatta D. Kudala, Nirṇaya Sāgara Press, Bombay, 1912.
11. Śrī Mādhavācāryaviracita Jaiminīya Nyāyamālāvistarāḥ, Jivananda Vidyasagar Bhattacharya, Kṛṣṇadās Academy, Varanasi, 1989.
12. The Jaiminīya Nyāyamālāvistara of Mādhavācārya, Theodor Goldstucker, Trubner and Co, London, 1865.
13. The Vedānta Sūtras of Bādarāyaṇa with the commentary of Baladeva, Sirsa Chandra Vasu, Munshiram Manoharlal, New Delhi, 2002.
14. Vedānta Sūtra with the Govinda-bhāṣya Commentary of Baladeva, Kusakratha Das Brahmācari, Esoteric Teaching Seminars, Mexico, 2008.



Criteria for determining the extent of substituends and replacements for asmabhyam and yuṣmabhyam in Pāṇinīan grammar

Anuja A jotikar

Abstract

Pāṇinian grammar is famous for the techniques adopted by Pāṇini while describing the Sanskrit Language. One of the techniques is brevity. The declension of the pronouns *asmad* and *yuṣmad* can be considered as an exception to this brevity technique. The reason is Pāṇini spent 19 rules to describe the declension process of these personal pronouns. There are a few instances in this derivational process which present the complexity in the declension of forms of *asmad* and *yuṣmad*. For instance the interpretation on the rule *pañcamyā* at (Aṣṭā 7.1.31) *ekavacanasya ca* (Aṣṭā. 7.1.32), interpretation of the section heading rule *maparyantasya* (Aṣṭā. 7.2.91) or derivation of the forms like *yuṣmabhyam* and *asmabhyam*. The present paper discusses about the derivation of the dative plural forms of *asmad* and *yuṣmad* namely *asmabhyam* and *yuṣmabhyam*. This discussion evolve around the rule *bhyaso bhyam* (Aṣṭā. 7.1.30) from the first subsection of the Seventh chapter of the *Aṣṭādhyāyī*. There are two interpretations offered on this rule in the tradition, namely the deletion of the last consonant or the deletion of the *ṭi* portion of the stem. These options are based on the division of the rule *bhyaso bhyam* (Aṣṭā. 7.1.30). If the substitute is considered as *bhyam* then deletion of the last consonant and if the substitute is *abhyam* then deletion of the *ṭi* portion of the stem. In the derivational process either of the choices regarding substitute are fine but the deletion required in the derivation process also needs attention. The relation between the two operational rules (*vidhi*) need to be observed for effective application of the rules and by that excluding the complexity involved in the derivation. Hence it is important to decide whether, the deletion taught by the rule *śeṣe lopah* (Aṣṭā. 7.2.90) is the deletion of the final consonant or the deletion of the *ṭi* portion of the stem. As this decision will ultimately have an effect to decide which substitution for the

suffix bhyas is most suitable in the derivation of the dative plural forms of asmad and yuṣmad.

(Keywords: pāṇini, substituend, linguistic fact, proverbial economy)

Introduction

Pāṇini's treatment to the morphology of Sanskrit is indeed unique and has attracted scholarly attention around the world for a long time. One of the reasons for this interest is Pāṇini's economic treatment to describe the linguistic facts of Sanskrit. By adopting the principle of उत्सर्ग and अपवाद in his grammar called the Aṣṭādhyāyī, he achieved maximum brevity. उत्सर्ग means general rule and अपवाद is interpreted as an exception or a special rule. Most word derivations are based on sequences of general rules that are then modified by particular rules.

While dealing with nominal derivation, Pāṇini first states the basic set of suffixes, called सुप्, in the rule स्वौजसमौद्शस्.स्सुप्¹. This is the general rule. Subsequently he posits replacements to these basic सुप् terminations according to the requirement of the nominal bases to derive the word, which is valid in the language. These can be considered particular or specific rules. For example, डेर्यः² (a dative singular suffix डे is replaced with य after the nominal base ending in vowel 'अ'), स्वमोर्नपुंसकात्³ (the nominative singular suffix सु and अम् is elided after neuter nominal base.), सर्वनाम्नः स्मै⁴ (the dative singular suffix डे is replaced with स्मै after pronominal base).

Pāṇini's proverbial economy, however, has exceptions. One of these exceptions is the derivation of the first and second person pronouns अस्मद् and युष्मद्. To derive the basic forms of these pro-

¹ Aṣṭā. 4.1.2

² Aṣṭā. 7.1.13

³ Aṣṭā. 7.1.23

⁴ Aṣṭā. 7.1.149

nouns, Pāṇini spends nineteen rules. This is done in two separate subsections of the 7th chapter in the Aṣṭādhyāyī, namely Aṣṭā. 7.1 and Aṣṭā. 7.2. The first subsection states substitutions to suffixes Aṣṭā. 7.1.27-33 and the second subsection states substitutes to stems Aṣṭā. 7.2.86-97, as well as some other operations such as deletion and partial replacement. In Aṣṭā. 7.2.86-97, there are in all seven rules which deal with suffix substitution. All these substitutions fall under the heading युष्मदस्मदोः⁵. Six rules are used to teach stem substitution Aṣṭā. 7.2.92-97 and five rules to teach operations like आत्व⁶, यत्त्व⁷, and लोप⁸. One rule is used as a heading मपर्यन्तस्य⁹ under which stem substitutions are taught.

The present paper discusses one of these rules, namely भ्यसोभ्यम्¹⁰. This rule teaches that the dative plural suffix भ्यस् is to be substituted with भ्यम् or अभ्यम् after युष्मद् and अस्मद्. Traditional commentaries to Pāṇini's grammar propose two different ways to derive dative plural form of युष्मद् and अस्मद्. One way consists in the deletion of the final consonant, and the other way consists in the deletion of the टि portion. These are two clearly different derivation pathways. The present paper attempts to analyze which of the substitution processes described in the commentaries is valid, and why. In order to do so, I am going to explore the requisites behind this two pathways of the derivation, and I will argue that only the derivation involving the deletion of the टि portion needs to be discarded due to its unnecessary complexity.

On भ्यसो भ्यम्¹¹ : Interpretation, problems in derivation and

⁵ Aṣṭā. 7.2.86

⁶ Aṣṭā. 7.2.86-88

⁷ Aṣṭā. 7.2.89

⁸ Aṣṭā. 7.2.90

⁹ Aṣṭā. 7.2.91

¹⁰ Aṣṭā. 7.1.30

¹¹ Aṣṭā. 7.1.30

1 अस्मद् भ्यम्	2 अस्मद् भ्यम्
अस्म० भ्यम्	अस्म० भ्यम्

Table 5.1: two options with भ्यम् replacement

3 अस्मद् अभ्यम्	4 अस्मद् अभ्यम्
अस्म० अभ्यम्	अस्म० अभ्यम्

Table 5.2 : Two options with अभ्यम् replacement

it's relation with other rules -

With reference to the above discussed problem of interpretation of Aṣṭā. 7.1.30 there are two possible interpretations of this rule. One is as भ्यसः भ्यम् and other is भ्यसः अभ्यम्. The Mahābhāṣya mentions these two possible interpretations¹². Kaiyaṭa, the commentator on the Mahābhāṣya has mentioned four views on the rule भ्यसो भ्यम् (Aṣṭā. 7.1.30)¹³ while discussing the views from the Mahābhāṣya. The views are if the substitute is भ्यम् and the Aṣṭā. 7.2.90 शेषे लोपः is either deletion of the final consonant or the deletion of the टि portion and substitute is अभ्यम् and Aṣṭā. 7.2.90 is deletion of the final consonant or the deletion of the टि portion and substitute is भ्यम्. The options discussed by Kaiyaṭa are presented in the tables below :

But actually शेषे लोपः with deletion of the टि portion with the substitute भ्यम् (Refer : Table 5 option number 2) can not give the desired form अस्मभ्यम्. As shown in the table 5 option 2 once the टि portion of the stem is deleted the stem is ending in the consonant and then there is no possibility for deriving the valid

¹² किम् अयम् भ्यम्शब्दः आहोस्वित् अभ्यम्शब्दः । कुतः सन्देहः । समानः निर्देशः । किम् च अतः । यदि तावत् भ्यम्शब्दः शेषे लोपः च अन्त्यस्य एत्वम् प्राप्नोति । अथ अभ्यम्शब्दः शेषे लोपः च टिलोपः उदात्तनिवृत्तिस्वरः प्राप्नोति । यथा इच्छसि तथा अस्तु । (F. Keilhorn, Vol.3 P.1 1884 :252)

¹³ See Vyākaranamahābhāṣyam Bhāṣyapradīpa Vol.6, 1988 :33-34.

form अस्मभ्यम्. Hence this option is not acceptable and also it is criticized by the Kaiyata and Nāgeśabhaṭṭa.

The discussion from the Kāśikāvṛtti departs from the Mahābhāṣya¹⁴ in its approach. Kāśikāvṛtti says that the suffix भ्यस् added after the युष्मद् and अस्मद् is replaced with भ्यम्..... According to some suffix भ्यस् is replaced with the suffix अभ्यम् to avoid the replacement of final अ to ए [taught by Aṣṭā. 7.3.103]. For those who accept that शेषे लोपः teaches the deletion of the final syllable with a vowel i.e, टि portion, the replacement is certainly अभ्यम्¹⁵.

On the basis of these interpretations there are two possible items that operate as substitutes for भ्यस् namely भ्यम् or अभ्यम् . Arguably there is no problem in accepting any of the substitutes, but the derivation path may differ depending on the choice of the substitute. If the substitute is भ्यम्, we may end up deriving wrong forms such as *अस्मेभ्यम् and *युष्मेभ्यम्. The reason behind this wrong formation is as follows :

The suffix भ्यस् denotes plural number, it starts with the consonant भ which comes in the group of sounds beginning with झल् (झल् प्रत्याहार) and after deletion of the final द् of the stem by the rule Aṣṭā. 7.2.90 शेषे लोपः, the stem is ending in अ. Hence by the rule Aṣṭā. 7.3.103 the final अ will be substituted with ए. To avoid this undesired form there is a meta rule अङ्गवृत्ते पुनर्वृत्तौ अविधिः (परिभाषा : 93)¹⁶. “once an operation on an अङ्ग has been applied we are not supposed to apply another operation on the same stem”. With the assistance of this metarule, we can derive forms as अस्मभ्यम् and युष्मभ्यम्. Otherwise it is very difficult to avoid the application of Aṣṭā. 7.2.103.

¹⁴ युष्मदस्मद्भ्याम् उत्तरस्य भ्यसः भ्यम् इति अयम् आदेशो भवति ॥ केचित् पुनरभ्यम् आदेशम् एत्वनिवृत्त्यर्थम् कुर्वन्ति । येषां तु शेषे लोपः टिलोपः ; तेषाम् अभ्यम् आदेश एव । Kāśikā 1970 :779

¹⁵ Here Kāśikāvṛtti is referring to the Chandra grammar. For the detail argument see Kulkarni Malhar et al. 2010 : 132-134

¹⁶ Paribhāṣenduśekhara 1987 : 353

अस्मद् भ्यस्	इयाप्रातिपदिकात् Aṣṭā.4.1.1 स्वौजस्मौट्शस्ताभ्याम्...डेभ्याम्भ्यस्...सुप् Aṣṭā.4.1.2
अस्मद् भ्यम्	भ्यसोभ्यम् Aṣṭā.7.1.30
अस्म ० भ्यम्	शेषे लोपः Aṣṭā.7.2.90
अस्मभ्यम्	अङ्गवृत्ते पुनवृत्तौ अविधिः (परिभाषा : १३)

Table 5.3 : Derivation of अस्मभ्यम् with substitute भ्यम्

अस्मद् भ्यस्	इयाप्रातिपदिकात्Aṣṭā. 4.1.1 स्वौजस्मौट्शस्ताभ्याम्...डेभ्याम्भ्यस्...सुप् Aṣṭā. 4.1.2
अस्मद् अभ्यम्	भ्यसोभ्यम् Aṣṭā. 7.1.30
अस्म ० अभ्यम्	शेषे लोपः Aṣṭā. 7.2.90
अस्मभ्यम्	अतो गुणे Aṣṭā. 6.1.97

Table 5.4 : Derivation of अस्मभ्यम् with substitute अभ्यम् : Type I

But if the substitute is अभ्यम् then the problem of application of Aṣṭā. 7.3.103 does not occur as the substitute no longer begins with the sound झल्. Hence the derivation is as follows : or But again here question arises, whether शेषे लोपः¹⁷ teaches the deletion of the final sound or the deletion of the final syllable with a vowel i.e. टि portion. If these two interpretations are possible, this will have consequences in the derivation of the dative plural form

¹⁷ Aṣṭā. 7.2.90

अस्मद् भ्यस्	इयाप्रातिपदिकात् Aṣṭā.4.1.1 स्वौजस्मौट्शस्ताभ्याम्...डेभ्याम्भ्यस्...सुप् Aṣṭā.4.1.2
अस्मद् अभ्यम्	भ्यसोभ्यम् Aṣṭā.7.1.30
अस्म ० अभ्यम्	शेषे लोपः Aṣṭā.7.2.90
अस्मभ्यम्	

Table 5.5 : Derivation of अस्मभ्यम् with substitute अभ्यम् :Type II

as well. As we have seen in Table 5.4 and 5.5, two valid possibilities for the derivation of अस्मभ्यम् and युष्मभ्यम् with the substitute अभ्यम् are opened. The validity of these possibilities depends on the interpretation of the rule शेषे लोपः¹⁸.

To solve this conundrum we need to analyze other rules stating substitutes to the stem. The Stem substitutions are of two types :

- 1) To the final consonant of the stem
- 2) up to the unit 'म' of the stem.

There are three types of substitutions taught before the heading rule मपर्यन्तस्य¹⁹ that means before the 2 type of replacement. The requirement for stating substitution is to indicate the unit to which the replacement is applicable and this requirement is fulfilled by the heading युष्मदस्मदोः, mentioned in the rule Aṣṭā. 7.1.86. It is a genitive dual of युष्मदस्मद्. युष्मदस्मदोः suggests the operations are taking place to the part of युष्मद् and अस्मद्. Therefore operations taught by the rule Aṣṭā. 7.2.86 to Aṣṭā. 7.2.89 take place at the final consonant of the stem as the substitutendum is not specified. Hence by the general rule for substitution अलोन्त्यस्य (Aṣṭā. 1.1.52), [meaning: As a general rule, the last sound of a grammatical element subject to substitution and referred to by a genitive form is replaced²⁰.] it will take place at the final consonant. There are three types of operations eligible for the application of the अलोन्त्यस्य (Aṣṭā. 1.1.52) in the substitutions taught for the अस्मद् and युष्मद्. One is lengthening of the vowel 'अ' i.e called 'आत्त्व', second is augment 'य' like in instrumental form त्वया or मया which can be called as 'यत्त्व' and the third is deletion 'लोप'. The third operation i.e. deletion is conditioned as a remainder to the operations of आत्त्व and यत्त्व as indicated in the rule itself: शेषे लोपः

¹⁸ Aṣṭā. 7.2.90

¹⁹ Aṣṭā. 7.2.91

²⁰ See Cardona G. 1997 :10

Aṣṭā. 7.2.90²¹. The word शेषे means remainder and to understand for which operations it is remainder, Kāśikāvṛtti says : ‘यत्र आकारो यकारश्च न विहितः’²² [where आ or य is not stated]. It means the deletion of the final consonant occurs when the final consonant will not be replaced by either आ or य. In this way it is established that this deletion will only affect the final consonant.

As mentioned above Aṣṭā. 7.2.91 also a heading rule. The rule मपर्यन्तस्य is continued with the heading युष्मदस्मदोः stated in Aṣṭā. 7.1.86 and therefore the operations taught from the rule 7.2.92-7.2.98 are taken place at the म् / म unit of the युष्मद् and अस्मद् . शेषे लोपः is just before this heading मपर्यन्तस्य. If the rule शेषे लोपः is interpreted in the light of the heading मपर्यन्तस्य Aṣṭā. 7.2.91, the problem, whether the शेषे लोपः allows deletion of the final consonant or deletion of the टि portion of the stem continues. The heading मपर्यन्तस्य is a genitive singular form of the compound मपर्यन्त. It denotes the limit and hence all the substitutions take place to that particular unit. There is a doubt regarding this formulation. It is unclear that the limit is up to the consonant म् or up to the syllable म. The answer is, it is up to the म् and not the syllable²³, otherwise there will be no difference in the तद्धित forms and the usual pronominal forms of the अस्मद् and युष्मद्. If the limit is accepted as [] then it will lead to ambiguity as the forms ending in the suffix अकच् will be युवाम् and आवाम् instead of युवकाम् and आवकाम् as the rule says that अकच् takes place before the टि portion of the stem¹¹. Hence it is established that the rule Aṣṭā. 7.2.91 also a deletion of the final consonant i.e. ‘द्’ of the अस्मद् and युष्मद्. All substitutions taught under this heading will take place up to the consonant ‘म्’ of the stem²⁴. Hence stem

²¹ शेषे विभक्तौ युष्मदस्मदोर् लोपो भवति । कश्च शेषः ? यत्र आकारो यकारश्च न विहितः । Kāśikā 1970 :822

²² Ibid

²³ See Joshi S.D. & Roodbergen J.A.F 2004 :Xli (Intro.)

²⁴ अव्ययसर्वनाम्नाम् अकच् प्राक् टेः Aṣṭā. 5.3.71

substitutions such as युव and आव (Aṣṭā.7.2.92) , यूय and वय (Aṣṭā. 7.2.93), त्व and अह (Aṣṭā. 7.2.94), तुभ्य and मह्य (Aṣṭā. 7.2.95), तव and मम (Aṣṭā. 7.2.96) and त्व and म (Aṣṭā. 7.2.97) will take place to the अस्म् and युष्म् of the stem अस्मद् and युष्मद्.

One more reason to decline this view of टिलोप has to do with the accentuation. अस्मद् and युष्मद् have acute accent on the final vowel. If the substituent consists of just the final sound, then the correct accent is provided by एकादेश उदात्तेनोदात्तः Aṣṭā. 8.2.5 . If the substituent consist of the last vowel and any following consonants टि, then the correct accent is provided by अनुदात्तस्य च यत्र उदात्तलोपः Aṣṭā. 6.1.161 (उदात्तनिवृत्तिस्वर)²⁵. These options are discussed in several commentaries including the Vyākaraṇa Mahābhāṣyam, Kāśikā, and Svaraprakriyā²⁶. But positing टिलोप involves the deletion of an accent and its recovery.

Pāṇinian derivation involves accentuation process therefore, while stating substitutions to the stem, Pāṇini has made provision of saving the high pitched vowel²⁷. That is the reason that he has established the heading rule मपर्यन्तस्य Aṣṭā. 7.2.91 for stating substitutions to the stem and he has adopted general metarule अलोऽन्त्यस्य (Aṣṭā. 1.1.52) for the other operations Aṣṭā. 7.2.88-90

²⁵शेषे लोपः टिलोपश्चेत् उदात्तनिवृत्तिस्वरः प्राप्नोति..... Vyākaraṇamahābhāṣyam (F. Keilhorn, Vol.3 P.1 1884 :252), उदात्तनिवृत्तिस्वरश्चादेरेव भवति Kāśikā 1970 :779

²⁶ Ibid, Also see Svaraprakriyā, Abhyankar K.V. 2001 :96

²⁷ For details See Ajotikar Kulkarni 2013.

See Ajotikar Anuja, Issues in Nominal declensions in Sanskrit Traditional Grammars with special reference to 1st person and 2nd person pronouns 2012 (Unpublished Ph.D Dissertation.)

Details regarding the accent rule अनुदात्तस्य च यत्र उदात्तलोपः Aṣṭā. 6.1.161 are discussed in this paper. The paper proves that view of the deletion टि portion cannot derive the form अस्मभ्यम् with the proper accent by applying Aṣṭā. 6.1.161. Basically the conditions for the deletion taught by Aṣṭā. 6.1.161 do not match with the deletion taught by Aṣṭā. 7.2.90. The topic is studied in depth and presented in the conference Brihan Maharashtra Prachya Vidya parishad held in Jalgoan in 2011. Ajotikar Anuja , 2011 : यत्रलोपस्वर नैमित्तिक का अनैमित्तिक ?

stated to the stem before the heading rule मपर्यन्तस्य (Aṣṭā. 7.2.91).
The derivation with accent rule is as follows :

अस्मद् भ्यस्	इयाप्रातिपदिकात् (Aṣṭā. 4.1.1) स्वौजस्मौद्शस्ताभ्याम्... डेभ्याम्भ्यस्...सुप् (Aṣṭā. 4.1.2)	फिषोऽन्त फिट्सूत्र, सुप्पितौ । 3.1.4)	उदात्तः अनुदात्तौ (Aṣṭā.
अस्मद् भ्यम्	भ्यसौभ्यम् (Aṣṭā. 7.1.30)		
अस्म ० भ्यम्	शेषे लोपः (Aṣṭā. 7.2.90)		
अस्मभ्यम्	अङ्गवृत्ते अविधिः 93)	पुनर्वृत्तौ (परिभाषा : 93)	उदात्तात् अनुदात्तस्य स्वरितः (Aṣṭā. 8.4.66)

Conclusion

Pāṇinī derives every form with an accent while dealing with its derivation. Taking into account the accentuation along with the word-derivation certainly helps understand all of the possible aspects of rule application. Sometimes it also helps understand whether the proposed interpretation of a rule in the commentaries is feasible or not. It reveals the limitations of certain interpretations of a rule as the case of dative plural form of the pronoun अस्मद् and युष्मद् discussed in this paper. Therefore neglecting accentuation in the study of the derivation in Pāṇinian school would make any kind of analysis of rules or derivations incomplete.

Pāṇinī starts derivation process with the longer stem and by stating shorter substitutions he achieves economy in the derivation. This technique helps maintain the accent of the root word and avoid the complexity related to the accentuation of the

final derived word. The present case of the derivation of dative plural of the pronoun अस्मद् and युष्मद् If we accept the deletion of [X] portion then there is a need to recover the accent of the stem. With the current derivation process a सन्धि operation takes care of the accent of the stem and the original accent of the stem is intact. Hence accepting the टिलोप view gives rise to unnecessary complexity in the derivation as well as it makes the process lengthy and disturbs the consistency with other forms. Hence the टिलोप view is not acceptable for the following reasons :

1. The substituent of a remainder must be the same as the substituent of the replacements of which it is the remainder
2. Deletion of an accent involves unnecessary prolixity.

Abbreviations

1 Aṣṭā. - Aṣṭādhyāyī

References

1. यत्रलोपस्वर नैमित्तिक का अनैमित्तिक?, Anuja P Ajotikar, in Brihan Maharashtra Prachya vidya parishad, Jalgoan, 2011
2. A dictionary of Sanskrit Grammar, Kashinath Vasudev Abhayankar (ed.), The Oriental Institute, Baroda, 1961
3. "Derivation of the declension of yusmad and asmad in Cāndra Grammar." Devadattiyam, Malhar Kulkarni, Anuja Ajotikar and Tanuja Ajotikar, Johannes Bronkhorst Felicitation Volume, edited by Franceois Voegeli, Vincent Eltschinger, Danielle Feller, Maria Piera Candotti, Bogdan Diaconescu, and Malhar Kulkarni, pp. 123- 141. Bern: Peter Lang. ISSN 1661-755x, 2012

4. Issues in Nominal Declensions in Sanskrit Traditional Grammars with special reference to 1st person and 2nd person pronouns, Unpublished Ph.D Thesis, Anuja P. Ajotikar, Indian Institute of Technology Bombay, Mumbai, 2012
5. Kāśikā Vol. II, SHARMA, Khanderao Deshpande Aryendra, and D. G. Padhy (eds.), Osmania University, Hyderabad, 1970.
6. Nāgeśabhaṭṭaviracitaḥ Paribhāṣenduśekharaḥ Śreeśeṣaśar-masūriviracitayā Sarvamaṅgalākhyavyākhyayā Samalakṛ-taḥ, Girijeshkumar Dikshit (ed.), Sampurnananda Sanskrit Vishvavidyalaya, Varanasi, 1987.
7. On the accent of the word as stated by A 6.2.52. Vyakarana across the ages, Malhar Kulkarni And Anuja P. Ajotikar, in Proceedings of the vyakarana section of the 15th World Sanskrit Conference, edited by George Cardona, pp 55–72. New Delhi : D. K. Publishers, 2013.
8. Paribhāṣasaṅgraha (A Collection of Original Works on Vyākaraṇa Paribhāṣās), Kashinath Vasudev Abhaynkar (ed.), Bhandarkar Oriental Research Institute, Poona, 1967
9. Pāṇini : A Survey of Research, George Cardona, Motilal Banarasidass, Delhi, 1980.
10. Pāṇini : His work and its Tradition Vol. I Background and Introduction, George Cardona, Motilal Banarasidas, Delhi, second revised and enlarged edition 1997 (1988).
11. Svaraprakriyā by Rāmacandra with Svopajñavyākhyā, Kashinath Vasudev Abhaynkr (ed.), Anandashram Samstha, 2001
12. The Aṣṭādhyāyī of Pāṇini. With Translation and Explanatory Notes. Vol. X (7.1.1– 7.1.103), Shivram Dattatray Joshi & J. A. F. Roodbergen, Sahitya Akadami, New Delhi, 2003

13. The Aṣṭādhyāyī of Pāṇini. With Translation and Explanatory Notes. Vol. XI (7.2.1- 7.2.118), Shivram Dattatray Joshi & J. A. F. Roodbergen, Sahitya Akadami, New Delhi, 2004
14. Vaiyākaraṇasiddhāntakaumudī with Bālaṃanora-
mā and Tattvabodhinī, Vol. IV., Giridharasharma
Chaturveda & Parameshvarananda Sharma (eds),
Motilal Banarasidass, Delhi [Reprint.] 1995.
15. Vaiyākaraṇasiddhāntakaumudī with Bālaṃanora-
mā and Tattvabodhinī. Vol. I., Giridharasharma
Chaturveda & Parameshvarananda Sharma (eds),
Motilal Banarasidass, Delhi, [Reprint.] 2005.
16. Vyākaraṇamahābhāṣya of Patañjali, F. Kielhorn, Bombay
Sanskrit series xxviii, Government Central Book
Department, Bombay, 1884
17. Vyākaraṇamahābhāṣyam of Patañjali with the com-
mentary Bhāṣyapradīpa of Kaiyaṭa Upādhyāya and the
super commentary bhāṣyapradīpodyota Nāgeśabhaṭṭa,
Angadhikaraprakīrtnavidhirupam, Vol. 6, Pandit
Dadhīram Sharma, Chaukhamba Sanskrit Pratiśṭhan,
Delhi, 1988 (Reprint)



रुरुदिव - रुरुदिम or रुदिवः - रुदिमः
Which is a proper set of counterexample
on Aṣṭādhyāyī 7.2.8 ?

Tanuja Ajotikar

Abstract

In the context of the commentary on neḍvaśikṛti (Aṣṭā 7.2.8), the Kāśikāvṛtti presents a pair of counterexample Kṛtiti kim ? Rudivaḥ Rudi-maḥ. Another variant of the text reads Kṛtiti kim ? Rurudivaḥ. Rurudi-maḥ. Rudādibhyaḥ sāvadhātuke (Aṣṭā 7.2.76) applies in the former variants of verb conjugation and the application of it is not prohibited. These variants are accepted in the Padamañjarī. In the latter variants, ārdhadhātukasyeḍvalādeḥ (Aṣṭā 7.2.35) is applied. Application of it is not prohibited either. Nyāsa (Kāśikāvivaranaṇāpāñcikā) accepts the latter variant. Haradatta is aware of the variants mentioned in the Nyāsa but refutes them because of the contradiction with the krādi niyama. It is a rare imprecision that he failed to observe the verbal root rud 'cry' does not come under the scope of the krādi niyama. Therefore, the refusal promoted by Haradatta is to stay invalid. The mahābhāṣya shows no instance of ruru-diva and ruru-dima. The text gives counterexamples - bibhidiva and bibhidima in the context. The former variants - rudivaḥ and rudimaḥ are also listed as counterexamples. Patañjali examines both the pairs of counterexamples. He opines that both of the pairs fail to justify the condition kṛti. He proposes the solution by suggesting a split of ārdhadhātukasyeḍvalādeḥ (Aṣṭā 7.2.35) and states that neḍvaśikṛti (Aṣṭā 7.2.8) negates ārdhadhātukasyeḍvalādeḥ (Aṣṭā 7.2.35). For this reason, it is clear that vaśadi kṛt ārdhadhātukaḥ is to be understood while reading neḍvaśikṛti (Aṣṭā 7.2.8). The objective of the entire discussion is to decide the validity between two variants of counterexamples in the Kāśikāvṛtti. Ajotikar et al (2016) establish feature of a counterexample is that it have all the conditions stated in the rule except one (ekāṅgavikalatā). A close analysis of Aṣṭā 7.2.8 reveals only the variant ruru-diva and ruru-dima meets the essential conditions of a counterexample and reveals the inter-relation between rules Aṣṭā. 7.2.8

and Aṣṭā.7.2.35.

(Keywords: counterexample, pāṇinian grammar, verbal root, rurudiva)

Ajotikar and Kulkarni (2016) showed that a proper counterexample, in the traditional Pāṇinian grammar, lacks just one condition inquired about stated in a sūtra and possesses the remaining conditions. In other words, if there are four conditions a, b, c, d in a sūtra, a proper counterexample for condition a is b+c+d-a.

A counterexample demonstrates a purpose of a word or group of words stated in a sūtra. It also helps determine the exact scope of a sūtra. A systematic study of counterexamples in the Pāṇinian tradition would reveal that counterexamples not just help understand how a rule is designed accurately but also reveal the interaction between rules.

In the present paper I choose to study a set of counterexamples which are variants. The analysis of these counterexamples helps determine the correct reading and thereby reveals the interaction between sūtras.

On नेड्वशि कृति¹ the Kāśikāvṛtti (KV) says कृति इति किम् । रुदिवः रुदिमः. “Why does the author say कृति Forms like रुदिवः (present first person dual) रुदिमः (present first person plural) can be formed.” This reading is given by the Osmania edition (reprint 2008:799) of the KV. The first published edition (1878 :371) of the KV has a different reading, कृति इति किम् । रुरुदिव रुरुदिम “Why does the author say कृति ? Forms like रुरुदिव (perfect first person dual) रुरुदिम (perfect first person plural) can be formed.”

Haradatta (commentator of the KV 12th century A.D.) supports the reading given by the Osmania edition, and the

¹ Aṣṭā. 7.2.8

reading given by the first edition of the KV is supported by Jinendrabuddhi (commentator of the KV 8th century A.D.).

Which is a proper counterexample? How do these counterexamples affect the rule interaction? How does analysis of counterexample helps fix this issue? These are the main issues that are discussed in this paper.

The meaning of Aṣṭā. 7.2.8 is as follows : “The augment इट् is not introduced to a कृत् affix which begins with a sound denoted by the प्रत्याहार वश्, i.e., व्, र्, ल्, ज्, म्, ङ्, ण्, न्, झ्, भ्, घ्, ढ्, ध्, ज्, ब्, ग्, ङ्, द् (semi-vowels, aspirates and soft sounds).” Pāṇini has defined the term कृत्. All affixes other than तिङ्, i.e. personal endings, that are introduced after a verbal root are termed कृत् (कृदतिङ् Aṣṭā. 3.1.93). Thus the forms that are formed by introducing the affixes like वरच्, र, मनिन् etc. do not have the augment इट्. So, ईश्वर ‘god’, दीप्र ‘fire’, भस्म ‘ashes’ etc. forms are formed.

Given below is the derivation of the word ईश्वर.

ईश् वरच्	स्थेशभासपिसकसो वरच् (Aṣṭā 3.2.175)
ईश्वर	नेङ्वशि कृति (Aṣṭā 7.2.8)

The verbal root ईश् (to own) is उदात्त in the धातुपाठ so the augment इट् is introduced to a वलादि आर्धधातुक affix by आर्धधातुकस्येड्वलादेः.² So when the affix वरच् follows the verbal root ईश्, the augment इट् would be introduced. But Aṣṭā 7.2.35 is negated by Aṣṭā 7.2.8 and the form ईश्वर is derived.

The KV (1969–70) explains the purpose of the word कृति by giving counterexamples रुदिनः and रुदिमः. Let us first look at the derivation of the one of the forms.

² Aṣṭā 7.2.35

1	रुद	भूवादयो धातवः (Aṣṭā. 1.3.1) उपदेशे ऽजनुनासिक इत् (Aṣṭā. 1.3.2) तस्य लोपः (Aṣṭā. 1.3.9)
2	रुद् लट्	वर्तमाने लट् (Aṣṭā. 3.2.123)
3	वस्	लस्य (Aṣṭā. 3.4.77) तिप्तस्झि (Aṣṭā. 3.4.78)
4	रुद् शप् वस्	कर्तरि शप् (Aṣṭā. 3.1.68)
5	रुद् ० वस्	अदिप्रभृतिभ्यः शपः (Aṣṭā. 2.4.72)
6	रुद् इवस्	रुदादिभ्यः सार्वधातुके (Aṣṭā. 7.2.76)
7	रुदिवरु	ससजुषो रुः (Aṣṭā. 8.2.66)
8	रुदिवः	खरवसानयोर्विसर्जनीयः (Aṣṭā. 8.3.15)

At the step 6, there is an augment इट् by रुदादिभ्यः सार्वधातुके (Aṣṭā. 7.2.76). This rule means : The augment इट् is introduced to a सार्वधातुक affix which begins with sounds denoted by the प्रत्याहार वल् which occurs after the five verbal roots beginning with रुद्. Thus, the form रुदिवः is derived.

In the absence of the word कृति in नेड्वशि कृति³, it would mean : The augment इट् is not introduced to an affix which begins with a sound denoted by the प्रत्याहार वश्. The affix वस् begins with a sound denoted by the प्रत्याहार वश्. So Aṣṭā. 7.2.8 would negate Aṣṭā. 7.2.76, and the augment इट् would not be introduced, thus the form रुदिवः cannot be derived. To avoid this situation Pāṇini stated the word कृति in the rule. The inclusion of this word restricts the application of Aṣṭā. 7.2.8 to the कृत् affixes. The variant for this reading is रुरुदिव रुरुदिम. Let us look at the derivation of रुरुदिव.

In the absence of the word कृति (Aṣṭā. 7.2.8), the rule would block Aṣṭā. 7.2.35 which is applied at the step 7. So the form रुरुदिव cannot be derived. To avoid this situation Pāṇini

³ Aṣṭā. 7.2.8

1	रुद	भूवादयो धातवः (Aṣṭā. 1.3.1) उपदेशे ऽजनुनासिक इत् (Aṣṭā. 1.3.2) तस्य लोपः (Aṣṭā. 1.3.9)
2	रुद् लिट्	परोक्षे लिट् (Aṣṭā. 3.2.115)
3	रुद् वस्	लस्य (Aṣṭā. 3.4 77) तिप्तस्झि (Aṣṭā. 3.4. 78)
4	रुद् व	परस्मैपदानां (Aṣṭā. 3.4.82)
5	रुद् रुद् व	लिटि धातोरनभ्यासस्य (Aṣṭā. 6.1.8)
6	रु रुद् व	हलादिः शेषः (Aṣṭā. 7.4.60)
7	रु रुद् इव	आर्धधातुकस्येड्वलादेः (Aṣṭā. 7.2.35)
	रुरुदिव	

stated the word कृति in the rule. Haradatta is aware of the variant reading, however he rejects it. He says 'क्वचित् रुरुदिव रुरुदिमेति पठ्यते । तदयुक्तम् । क्रादिनियमादेवेतः सिद्धत्वात् ।'

The variant रुरुदिव रुरुदिम is found some where but it is not correct because the augment इट् is valid by क्रादिनियम. Haradatta thinks that the derivation of रुरुदिव रुरुदिम is possible because the verbal root रुद् is not enumerated in the list that begins with the verbal root कृ. Is the verbal root रुद् eligible for क्रादिनियम ?

The term क्रादिनियम stands for the restriction put by (Aṣṭā. 7.2.1)3 कृसृभृवृस्तुद्रुसुश्रुवो लिटि. It restricts introduction of the augment इट् to a लिट् affix beginning with a sound denoted by the प्रत्याहार वल् introduced after a few verbal roots कृ etc. The KV explains the scope of Aṣṭā. 7.2.13 as follows : सिद्धे सति आरम्भः नियमार्थः क्रादयः एव लिटि अनिटः ततः अन्ये सेटः इति । बिभिदिव, बिभिदिम, लुलुविव, लुलुविम । अनुदात्तोपदेशानाम् अत्र प्रकृत्याश्रयः प्रतिषेधः वृज्वृडोः तु प्रत्ययाश्रयः तदुभयस्य अपि अयम् नियमः ।

An operation is considered a नियम 'restriction' when the operation already applies by another rule. Hence Aṣṭā. 7.2.13 states that the augment इट् is not introduced only to those लिट्

affixes which occur after the verbal roots कृ etc. The augment इद् is introduced to a लिट् affix which occurs after a verbal root other than listed in the rule. Thus, बिभिदिव , बिभिदिम , लुलुविव , लुलुविम | can be formed. This rule is a restriction of both ; the negation of the augment इद् dependent on a base form and an affix. The verbal roots having grave accent (in the धातुपाठ) are subject to this rule, the augment इद् is prohibited after the verbal roots वृङ् and वृञ् on the basis of the following affix.

The KV refers here to two rules, (Aṣṭā. 7.2.10) एकाच उपदेशे ऽनुदात्तात् and (Aṣṭā. 7.2.11) श्र्युकः किति. Aṣṭā. 7.2.10 negates the introduction of the augment इद् to an affix that occurs after a mono-vocalic and a low-pitched verbal root. Aṣṭā. 7.2.11 negates the introduction of the augment इद् to an affix that occurs after the verbal root श्रि and a verbal root that terminates in इ, उ, ऋ or लृ. The verbal root रुद् is mono-vocalic but does not have a low-pitch. It does not terminate in इ, उ, ऋ or लृ. So it really does not come under the scope of Aṣṭā. 7.2.10 or Aṣṭā. 7.2.11. Hence the augment इद् is introduced to व and म that are introduced after रुद् by Aṣṭā. 7.2.35. It is not a result of क्रादिनियम. So we cannot accept Haradatta's argument. It is surprising that he missed a simple point.

The source of examples and counterexamples for the KV is the Vyākaraṇamahābhāṣya (MBH). Let us look at the MBH in this regard. Patañjali says that - अथ कृद्धरणं किमर्थम् । इह मा भूत् बिभिदिव बिभिदिम । न एतत् अस्ति प्रयोजनम् । कृसृभृवृस्तुदृश्रुस्रुवः लिटि इति एतस्मात् नियमात् अत्र इद् भविष्यति ।

"What is the purpose of the word कृति? The rule should not take effect in बिभिदिव and बिभिदिम (Perfect first person dual and plural of भिद् to break). The augment इद् is introduced here by the restriction कृसृभृवृ etc."

Patañjali rejects counterexamples बिभिदिव and बिभिदिम. The augment इद् occurs here due to the restriction of Aṣṭā.

7.2.13. The verbal root भिद् has low-pitch in the धातुपाठ. By Aṣṭā. 7.2.10 there would be no इट् added to व or म. But Aṣṭā. 7.2.13 restricts it with the verbal roots कृ etc. Thus, the forms बिभिदिव and बिभिदिम are formed. After rejecting above mentioned counterexamples, he introduces a new set : इह मा भूत् | रुदिवः, रुदिमः | एतत् अपि न अस्ति प्रयोजनम् | “The word कृति is used to avoid negation of इट् in रुदिवः, रुदिमः. But he rejects this argument too.”

कैयट comments on it : असति कृद्गहणे रुदादिभ्यः सार्वधातुके इत्यस्येदो ऽत्र प्रतिषेधः स्यात् तस्य त्ववशादिरवकाशः रोदितीत्यादौ ।

“If the word कृति is not mentioned in the rule then the introduction of the augment इट् by रुदादिभ्यः सार्वधातुके (Aṣṭā. 7.2.76) would be prohibited. It has a scope in the affixes which do not begin with the sounds वश् as in रोदिति.”

After rejecting both of the pairs of counterexamples, the purpose of the word कृति in Aṣṭā. 7.2.8 is unclear. To understand the purpose of the word कृति, Patañjali suggests that Aṣṭā. 7.2.35 can be split in to two rules आर्धधातुकस्य and इङ्गवलादेः. The first rule would mean the subsection of a negation of इट् (Aṣṭā. 7.2.8-34) is applicable only to आर्धधातुक affixes. Then the subsequent rule introduces इट् to an affix beginning with वल्¹. This solution suggests that Patañjali wants this rule to apply only to the आर्धधातुक affixes.

From this discussion in the MBH we can gather following points :

1. MBH does not mention रुरुदिव or रुरुदिम as counterexamples for the condition कृति.
2. रुदिवः and रुदिमः are rejected as counterexamples for the condition कृति.
3. Patañjali wants this rule to be applicable only to the आर्धधातुक affixes.

On the basis of the discussion in the MBH we can say

that Aṣṭā. 7.2.8 is a negation of Aṣṭā. 7.2.35; not of Aṣṭā. 7.2.76. The augment इट् is not introduced by Aṣṭā. 7.2.35 in रुदिवः and रुदिमः but by Aṣṭā. 7.2.76. The augment इट् in बिभिदिव and बिभिदिम is an outcome of Aṣṭā. 7.2.13 not of Aṣṭā. 7.2.35. Aṣṭā. 7.2.35 is relevant only in रुरुदिव and रुरुदिम. Thus, the reading available to Jinendrabuddhi, i.e. रुरुदिव and रुरुदिम, is supported by the argument in the MBH.

रुरुदिव and रुरुदिम make us understand that the affix begins with the sound वश् should be आर्धधातुक. This is neither stated in the rule directly nor is available by recurrence. Hence, these counterexamples help determine the condition and the scope of Aṣṭā. 7.2.8.

Though MBH is not the direct source for these counterexamples, it is hinted in the discussion. The KV made it explicit, and gave रुरुदिव and रुरुदिम as counterexamples.

Is this choice a conscious one? As per the basic requirement for a counterexample, it should lack only one condition. There are two conditions explicitly stated in Aṣṭā. 7.2.8. :

- (1) the affix should begin with any sound in the वश् प्रत्याहार
- (2) it should be a कृत्.

And now we can add a third condition

- (3) the affix should be आर्धधातुक.

The counterexample for the condition कृत् should not be a कृत् affix, but should possess all the remaining conditions. According to the definition of the term कृत्, only तिङ् (personal endings) are not termed कृत्. So a तिङ् affix that begins with वश् and termed आर्धधातुक must be cited as a counterexample. (Aṣṭā. 3.4.113) तिङ्शित्सार्वधातुकम् terms all तिङ् affixes सार्वधातुक. (Aṣṭā. 3.4.114) लिट्च is an exception to Aṣṭā. 3.4.113, that makes all लिट् (perfect) affixes आर्धधातुक. (Aṣṭā. 3.4.115) लिङाशिषि is also an exception to Aṣṭā. 3.4.113. These two rules are not

valid in छन्दस्, it is stated by Aṣṭā. 3.4.116 छन्दस्युभयथा. In भाषा, लिट् and आशिर्लिङ् (benedictive mood) are आर्धधातुकः. In आशिर्लिङ्, the augment सीयुट् is introduced to a तिङ् affix. The augment यासुट् is introduced to तिङ् affixes of the परस्मैपद endings. Even though these तिङ् affix are termed आर्धधातुक they do not begin with a sound that belongs to the वश् प्रत्याहार once the above mentioned augments are introduced. So only लिट् affixes are left for Aṣṭā. 7.2.8 to be cited as counterexamples. Among those, only व and म of the परस्मैपद and ध्वम् वहि महि of the आत्मनेपद begin with a sound that belongs to the वश् प्रत्याहार. So रुरुदिव and रुरुदिम perfectly fulfill the requirement of being a counterexample for the condition कृति as they lack the only one condition.

On the basis of the above discussion, we may say that by citing रुरुदिव and रुरुदिम as counterexamples for the condition कृति, the KV fixed the ambiguity in the application of Aṣṭā. 7.2.8. The base for these counterexamples is the discussion in the MBH. The other set of counterexamples is rejected in the MBH. Haradatta's argument in rejecting रुरुदिव and रुरुदिम is weak. So it is safe to say that Jinendrabuddhi gives the correct reading.

Abbreviations

1. Aṣṭā. - Aṣṭādhyāyī
2. KV. - Kāśikāvṛtti
3. MBH - Vyākaraṇamahābhāṣya

References

1. Counterexamples (Pratyudāharaṇa) in Pāṇinian grammar, Vyākaraṇapariprcchā Proceedings of the Vyākaraṇa section of the 16th World Sanskrit Conference, Tanuja Ajotikar, Malhar Kulkarni and Peter M. Scharf, George Cardona and Hideyo Ogawa (eds), pp. 23–52. DK Publishers Distributors Pvt. Ltd. New Delhi, 2016
2. Kāśikā: A commentary on Pāṇini's grammatical aphorisms by Pandit Vāmana and Jayāditya, Bala Shastri (Pandit), Second Part, The medical hall press, Banares, 1878
3. Kāśikā: a commentary on Pāṇini's grammar by Vāmana & Jayāditya, Aryendra Sharma, Khanderao Deshpande, and D. G. Padhye, (eds), Sanskrit Academy Series 17, 20, Sanskrit Academy, Osmania University, Hyderabad, 1969-1970, [Reprinted in one volume, 2008.]
4. Nyāsaparākhyā kāśikāvivarāṇapañjikā: Dvitiyo Bhāgaḥ, 5- 8 adhyāyāḥ, Ramachandra Pullela, Sanskrit Parishad Granthamala 35, Sanskrit Parishad, Osmaniya University, Hyderabad, 1986.
5. Śrīharadattamiśraviracitā padamañjarī kāśikāvyaḥyā: Dvitiyo Bhāgaḥ, 5–8 adhyāyāḥ, edited by Ramachandra Pullela, Saṁskrtaparīṣadgranthamālā 26, Sanskrit Parishad, Osmaniya University, Hyderabad, 1981
6. Vyākaraṇamahābhāṣya of Patañjali, vol III, Franz Keilhorn, Government Central Book Depot, Bombay, 1885



वैशेषिक सूत्रों के अनुसार आकाश, काल एवं दिक् क्या पारिभाषिक संज्ञाएँ हैं ?

ललित कुमार त्रिपाठी

सङ्क्षेप

प्रकृत शोधपत्र कणाद सूत्रोक्त भावों सामान्य, सामान्य विशेष एवं अन्त्यविशेष के व्याख्यान के आलोक में आकाश, काल एवं दिक् के पारिभाषिकसंज्ञात्व तथा नैमित्तिकसंज्ञात्व के पक्षों पर कणाद सूत्रों के आधार पर एक विमर्श प्रस्तुत करता है। प्रशस्तपाद के पदार्थधर्मसङ्ग्रह के अनुसार आकाश, काल एवं दिक् में अपर जाति नहीं होने से ये पारिभाषिक संज्ञाएँ हैं, न कि नैमित्तिक संज्ञाएँ। इस शोधपत्र में वैशेषिक सूत्रों के अनुसार भावों¹ के तीनों प्रकार - सामान्य, सामान्य विशेष तथा अन्त्यविशेष नैमित्तिक संज्ञा के हेतु माने गए हैं। इस शोधपत्र में अन्त्यविशेषरूप भाव का आश्रय होने के कारण आकाश, काल एवं दिक् को भी नैमित्तिक संज्ञा ही माना गया है। आकाशत्व, कालत्व एवं दिक्त्व अन्त्यविशेष भाव हैं, इन्हीं अन्त्यविशेष भावों के कारण आकाश, काल एवं दिक् नैमित्तिक संज्ञाएँ हैं, न कि पारिभाषिक संज्ञाएँ। प्रशस्तपाद ने कणाद सूत्रोक्त - सामान्य, सामान्यविशेष एवं अन्त्यविशेष भावों में अन्त्यविशेष को पृथक् पदार्थ कोटि के रूप में व्याख्यायित किया है, जिसके कारण वे आकाश, काल एवं दिक् को नैमित्तिक संज्ञा के रूप में प्रतिपादित नहीं कर सके हैं, किन्तु अन्त्यविशेष भी भाव अर्थात् वस्तु के प्रतीति एवं अभिधान का हेतु भूत धर्म ही है। प्रशस्तपाद द्वारा अन्त्यविशेष को इससे भिन्न रूप में व्याख्यायित करना इस प्रसङ्ग में आए वैशेषिक सूत्रों के अनुसार सिद्ध नहीं होता है। इस प्रकार प्रकृत शोधपत्र आकाश, काल एवं दिक् के सम्बन्ध में प्रशस्तपाद के पारिभाषिक संज्ञात्व के प्रतिपादन को वैशेषिक सूत्रानुसारी सिद्धान्त न मानते हुए, उनके नैमित्तिक संज्ञात्व को ही वैशेषिक सूत्रानुसारी मानता है।

(मुख्यशब्द : भाव, अन्त्यविशेष, वैशेषिक, प्रशस्तपाद, नैमित्तिक)

प्रस्तावना

वैशेषिक दर्शन एवं वैशेषिकसूत्र अत्यन्त प्राचीन माने जाते हैं²। वैशेषिक दर्शन पर वैशेषिक सूत्रों के बाद चन्द्रमति की 'दशपदार्थी' जो चाइनीज अनुवाद के रूप में उपलब्ध है, जिसके आंग्ल अनुवाद किए गए हैं³, प्राचीनतम उपलब्ध रचना

¹ यहाँ भाव का अर्थ द्रव्यत्वादि धर्मों से है।

² The Vaiśeṣikasūtras are thus a very important document of ancient Indian Philosophical thinking. They are supposed to be pre-Buddhistic in date. (च.व. introduction, p.9)

³ इसका सर्वप्रथम आङ्ग्ल अनुवाद एवं अध्ययन H. UI, के द्वारा किया गया जिसका

है। इसके पश्चात् प्रशस्तपाद के पदार्थधर्मसङ्ग्रह का क्रम⁴ है जिसका ऐतिहासिक एवं विषयवस्तु की दृष्टि से अत्यन्त महत्त्व है।

चन्द्रमति एवं प्रशस्तपाद से पूर्व भी विभिन्न आचार्यों ने वैशेषिक दर्शन पर टीका, व्याख्या, वृत्ति एवं भाष्यग्रन्थ लिखे थे⁵, किन्तु सम्प्रति वे सभी ग्रन्थ अप्राप्त हैं। वैशेषिक सूत्रों पर वर्तमान में व्याख्या, टीका या भाष्य के रूप में प्राप्त सभी ग्रन्थ प्रशस्तपाद के बाद की कृतियाँ हैं। वैशेषिक सूत्रों पर प्राचीनतम व्याख्यानात्मक ग्रन्थ अनुपलब्ध होने के कारण, वैशेषिक सूत्रों के विभिन्न पाठान्तर प्राप्त होने के कारण तथा उपलब्ध व्याख्याग्रन्थों में वैशेषिक सूत्रों की सुसङ्गत व्याख्या न हो सकने के कारण असन्दिग्ध रूप से यह नहीं कहा जा सकता है कि वैशेषिक सूत्रों का सम्प्रति प्रचलित पाठ एवं व्याख्यान या चन्द्रमति एवं प्रशस्तपाद की निबन्धात्मक रचनाएँ मूल वैशेषिक सूत्रानुसारी सिद्धान्त प्रस्तुत करती हैं। अतः वैशेषिक सूत्रों पर आधारित वैशेषिक दर्शन की पुनः स्थापना की अपेक्षा है। एतदर्थ वैशेषिक सूत्रों की पाठसमीक्षा करते हुए वैशेषिक सूत्रों के पुनर्व्याख्यान की भी आवश्यकता

नाम Vaiśeṣik Philosophy (daśapadārthaśāstra) है। इसके पश्चात् Keiichi Miyamoto द्वारा Metaphysics and Epistemology of the Early Vasisesikas, with an Appex Dasapadārthi of Chandramati नामक ग्रन्थ में दशपदार्थों का आङ्ग्लानुवाद समीक्षात्मक टिप्पणी तथा दशपदार्थों की संस्कृत पुनः रचना प्रस्तुत की गई।
⁴ Prof. H. UI प्रशस्तपाद को चन्द्रमति से पूर्ववर्ती मानते हैं, जबकी एरीच् फ्राउल्लनर एवं कार्ल एच्. पोर्टर आदि विद्वानों ने प्रशस्तपाद को चन्द्रमति से परवर्ती माना है। (द्र. EIP, p.274)। प्रशस्तपाद के काल के विषय में विविध मत प्राप्त होते हैं। एम. आर. बोडस ने प्रशस्तपाद का समय न्यायभाष्यकार वात्सायन से पूर्व की स्वीकार किया है। (द्र. Bodas : Historical Survey of Indian Logic p.40-Royal Asiatic Society, Bombay, Vol XIX) यद्यपि कैडेगन ने प्रशस्तपाद को न्यायभाष्य का परवर्ती माना है। (द्र. Vaiśeṣika System p.605)। डा. कीथ (द्र. Indian Logic and automism p.27) तथा श्वेरवात्स्की (द्र. Introduction to Nyayapravesha by A.B. Dhruva, p.XVIII) ने प्रशस्तपाद को दिङ्नाग का ऋणी माना है, परन्तु श्वेरवात्स्की ने तो बाद में अपने मत को परिवर्तित कर पुनः प्रशस्तपाद को दिङ्नाग से पूर्ववर्ती मान लिया है। प्रो. दास गुप्त ने प्रशस्तपाद का समय षष्ठ शतक माना है। दुण्डिराज शास्त्री ने पदार्थधर्मसङ्ग्रह की भूमिका में किसी के मतानुसार प्रशस्तपाद को सूत्रकार के ही समकालिक कहा है। 'सूत्रकारस्य समये भाष्यकारोऽप्यजायत। इति केचित्'। आचार्य ध्रुव ने उपर्युक्त मतों के परीक्षण के अनन्तर यह निष्कर्ष दिया है - In view of evidence which has been collected and discussed above I am of the opinion that the balance of probability is in favour of Praśastapāda priority to Dinnāga - a view which Shtcherbatsky has urged against his own theory of an earlier date. (Introduction of the न्यायप्रवेश p.XXI)। Frauwallner ने प्रशस्तपाद का समय 550-600 ई. स्वीकार किया है। (द्र. EIP. Vol.II, Historical Resume, p.9)
⁵ द्र. च.वृ., प्रस्तावना. पृ. 4-11

है। इस क्रम में सम्बद्ध विषय पर प्रकृत लेखक द्वारा विविध शोधलेख पूर्व में प्रकाशित किए गए हैं, जिनमें वैशेषिक सूत्रों के आधार पर वैशेषिक पदार्थ मीमांसा का पुनर्व्याख्यान किया गया है। इन दोनों शोधपत्रों के आधार पर प्रकृत शीर्षक जो भावविषयक वैशेषिक अवधारणा से सम्बद्ध है, इस पर पृथक् रूप से विचार किया जा रहा है।

प्रकृत लेखक ने अपने पूर्व प्रकाशित शोधपत्रों में यह सिद्धान्त स्थापित किया है कि वैशेषिक सूत्रों के अनुसार वस्तु की प्रतीति एवं अभिधान का हेतु भाव अर्थात् उसका धर्म है। वैशेषिक सूत्रों के अनुसार द्रव्य, गुण, कर्म, भाव तथा समवाय ये पाँच पदार्थ हैं। भाव पदार्थ के तीन भेद हैं - सामान्य, सामान्यविशेष तथा अन्त्यविशेष। 1. सामान्य सत्तारूप है 2. सामान्यविशेष द्रव्यत्व, गुणत्व, कर्मत्व रूप हैं। अन्य वे भाव भी सामान्यविशेष भाव कहलाएँगे जो अन्त्य विशेष नहीं हैं, जैसे पृथिवीत्व, जलत्व, तेजस्त्व, वायुत्व आदि 3. अन्त्य विशेष भाव आकाशत्व, कालत्व एवं दिक्त्व हैं तथा वे भाव भी जो किसी भाव के व्यापक भाव नहीं है अन्त्यविशेष भाव हैं।

प्रकृत लेखक के पूर्व पत्रों में प्रदत्त निष्कर्ष के आलोक में प्रशस्तपाद का आकाश, काल एवं दिक् के सम्बन्ध में पारिभाषिक संज्ञात्व का प्रतिपादन पुनर्विचारणीय हो जाता है।

प्रशस्तपाद ने आकाश, काल एवं दिक् को पारिभाषिक संज्ञाएँ कहा है। प्रशस्तपाद के अनुसार आकाश, काल एवं दिक् चूँकि एक ही हैं, अतः इनमें अपर जाति नहीं रहती, अपर जाति के अभाव में ये पारिभाषिक संज्ञाएँ हैं।⁶ न्यायकन्दलीकार ने नैमित्तिक संज्ञा एवं पारिभाषिक संज्ञा का भेद प्रदर्शित करते हुए स्पष्ट किया कि नैमित्तिक संज्ञा वह होती है जो अपर जाति रूप निमित्त के आधार पर हो जैसे पृथिवी, जल, तेज, वायु नैमित्तिक संज्ञाएँ हैं। इनमें पृथिवीत्वादिरूप अपर जाति निमित्त हैं। आकाश, काल एवं दिक् पदार्थ पृथिवी, जल तेज, वायु के समान अपरजातिमान् नहीं हैं। अतः इनमें अपरजातिरूप निमित्त का अभाव होने से ये पारिभाषिक संज्ञाएँ हैं।⁷ प्रशस्तपाद ने पृथिव्यादि के नैमित्तिक संज्ञा के स्वरूप

⁶ आकाशकालदिशामेकैकत्वादपरजात्यभावे पारिभाषिक्यस्तिः संज्ञा भवन्ति, आकाशः कालो दिगिति। (प्र.पा.भा, पृ. 143)

⁷ आकाशस्य कालस्य दिशश्चैकैकत्वादपराजातिर्नास्ति, तस्या व्यक्तिभेदाधिष्ठानत्वात्। अपरजात्यभावे चाकाश इति काल इति दिगिति तिस्रः संज्ञाः पारिभाषिक्यो, न पृथिव्यादिसञ्ज्ञावदपरजातिनैमित्तिक्य इत्यर्थः। सञ्ज्ञेषामितरवैधर्म्यं यस्याः सञ्ज्ञाया विना निमित्तेन शृङ्गग्राहिकया सङ्केतः सा पारिभाषिक, यथायं देवदत्त इति। यस्याः पुनर्विनिमित्तमुपादाय सङ्केत सा नैमित्तिकति विवेकः (न्या.क, पृ. 143)

निरूपण क्रम में स्पष्टतः कहा कि पृथिवीत्व के अभिसम्बन्ध से पृथिवी⁸, आप्तत्व के अभिसम्बन्ध से आप्त⁹, तेजस्त्व के अभिसम्बन्ध से तेज¹⁰, वायुत्व के अभिसम्बन्ध से वायु¹¹ है। प्रशस्तपाद के उक्त कथन को स्पष्ट करते हुए न्यायकन्दलीकार का कथन है कि पृथिवी इत्यादि व्यवहार का निमित्त पृथिवीत्वादि हैं। पृथिवीत्व के अभिसम्बन्ध से पृथिवी ऐसा व्यवहार करना चाहिए, जो 'पृथिवी' इस प्रकार से व्यवहृत नहीं होता वह पृथिवीत्व से सम्बद्ध नहीं है, जैसे जलादि, किन्तु पृथिवी पृथिवीत्व से अभिसम्बद्ध नहीं है, ऐसा नहीं है, अतः यह 'पृथिवी' इस प्रकार व्यवहर्तव्य है।¹²

उक्त प्रकार से प्रशस्तपाद तथा उनके व्याख्याकार कन्दलीकार के अनुसार पृथिवी, जल, तेज, वायु नैमित्तिक संज्ञाएँ हैं, जबकि आकाश, काल एवं दिक् पारिभाषिक संज्ञाएँ हैं।

चन्द्रमति की दशपदार्थों में आकाश, काल एवं दिक् में रहने वाले पदार्थ, जिसे विशेष कहा गया है, उसे ही आकाश, काल एवं दिक् की संज्ञा का हेतु माना गया है।¹³ अतः चन्द्रमति के अनुसार आकाश, काल एवं दिक् नैमित्तिक संज्ञाएँ ही हैं, न कि पारिभाषिक संज्ञाएँ।¹⁴

⁸ "पृथिवीत्वाभिसम्बन्धात् पृथिवी" (प्र.पा.भा, पृ. 70)

⁹ "आप्तत्वाभिसम्बन्धादापः" (प्र.पा.भा, पृ. 90)

¹⁰ "तेजस्त्वाभिसम्बन्धात्तेजः" (वही, पृ. 97)

¹¹ "वायुत्वाभिसम्बन्धाद् वायुः" (वही, पृ. 111)

¹² "यो हि पृथिवीं स्वरूपतो जानन्नपि कुतश्चिद् व्यामोहात् पृथिवीति न व्यवहरति, तं प्रति विषय-सम्बन्धाव्यभिचारेण व्यवहारसाधनार्थमसाधारणो धर्मः कथ्यते - 'पृथिवीत्वाभिसम्बन्धात् पृथिवीति।' इयं पृथिवीति व्यवहर्तव्या पृथिवीत्वाभिसम्बन्धात्, यत् पुनः पृथिवीति न व्यवहियते, न तत् पृथिवीत्वेनाभिसम्बद्धम्, यथाबादिकम्, न चेयं पृथिवीत्वेन नाभिसम्बद्धा, तस्मात् पृथिवीति व्यवहर्तव्येति। यो वा पृथिवीति लोके शृणोति, न जानाति च तस्याः स्वरूपं कीदृगिति, तं प्रति स्वपरजातीयव्यावृत्तस्वरूपप्रतिपादनार्थमसाधारणो धर्मः कथ्यते, या लोके पृथिवीति व्यपदिश्यते सा पृथिवी पृथिवीत्वाभिसम्बन्धात्।" (न्या.क, पृ. 70-71)

¹³ "को विशेषपदार्थः ? ये नित्यो द्रव्येषु वर्तमान एकद्रव्याश्रितस्तद्द्रव्यबुद्धिहेतुरेतद्द्रव्यक्तिबुद्धिहेतु-श्च स एव विशेषपदार्थ इत्युच्यते" (M.E, p.178)।

¹⁴ Each of those which are many in number has its own universal and particular, namely, satta, substanceness, potness etc. According to the vaiśeṣikas, thing are named after such universal or particular universal. But, ether, time and space are each only one. In other word, they do not have universal or particular universals. The expression 'etherness' (आकाशत्व) and so on is possible, but it is not a true particular universal, there fore, 'etherness' and so on is called 'upadhi' (Individual attribute), which does not produce the name of

प्रकृत में यह विचारणीय है कि प्रशस्तपाद द्वारा आकाश, काल एवं दिक् को पारिभाषिक संज्ञाएँ मानना तथा चन्द्रमति द्वारा उन्हें नैमित्तिक संज्ञा के रूप ही स्वीकृति देना - ये दो भिन्न निष्कर्ष वैशेषिक सूत्रों से किस आधार पर प्राप्त किए गए हैं तथा वैशेषिक सूत्रों से इस सन्दर्भ में क्या निष्कर्ष प्राप्त होता है।

प्रशस्तपाद ने वैशेषिक सूत्रों में निरूपित सामान्य, सामान्यविशेष तथा अन्त्यविशेष को जिस रूप में समझा है तथा इन्हें चन्द्रमति ने जिस रूप में ग्रहण किया है उसमें मूलभूत अन्तर यह है कि चन्द्रमति ने विशेष पदार्थ को भी पृथिवीत्वादि की तरह ही ऐसा धर्म माना है जो अपने आश्रय के प्रत्यय एवं अभिधान का हेतु है। विशेष पदार्थ के विषय में चन्द्रमति का कथन है "विशेष वह पदार्थ है जो एक द्रव्याश्रित है, अन्यव्यावृत्ति हेतु है, एतद् व्यक्तिबुद्धि हेतु है, आकाश, काल एवं दिक् में विद्यमान है, आकाशादि संज्ञा का हेतु है, नित्य, अकार्य, निर्गुण, निष्क्रिय तथा निरवयव है। यह सत्ता, शक्ति, अशक्ति, सामान्य विशेष तथा विशेष से अन्यत्र रहता है तथा अनेक है"¹⁵।

प्रशस्तपाद ने विशेष पदार्थ को इस रूप में स्वीकार नहीं किया है, अपितु अलग कोटि का पदार्थ माना है। इसी कारण दोनों आचार्यों के आकाश, काल एवं दिक् के सम्बन्ध में पारिभाषिक एवं नैमित्तिक संज्ञा के प्रतिपादन में मतभेद दृष्टिगोचर होता है। इस विषय की स्पष्टता एवं उक्त मतों की समीक्षा के लिए वैशेषिक सूत्रों में आए सामान्य, सामान्यविशेष तथा अन्त्यविशेष के प्रसङ्ग पर संक्षेप में प्रकाश डालना आवश्यक है।

its locus. But in reality there are names such as 'ether', 'time' and 'space' then, from what do such names originate? Chandramati's answer is that they originate from particulars because particular is 'अन्यव्यावृत्तिहेतुः' and 'एतद् व्यक्तिहेतुः' (M.E, p.249)

¹⁵ (a) विशेषो द्रव्येषु एकद्रव्याश्रितोऽन्यव्यावृत्तिबुद्धिहेतुरेतद् व्यक्तिबुद्धिहेतुर् आकाशदिक्-कालेषु वर्तमान आकाशादिसञ्ज्ञाहेतुरनित्योऽकार्यो निर्गुणो निष्क्रियो निरवयवोऽन्यत्र सत्ताशक्त्यशक्तिसामान्यविशेषविशेषेभ्यः समवेतोऽनेकः ॥ (M.E. p.203)

(b) A particular exists in [eternal] substances, has one [eternal] substance as its locus, is the cause of cognition namely [this is] excluded from any other [substance], is as well the cause of the cognition, namely, 'this is represented as it is', is the cause of the names 'either' and so on being present in ether, space and time, is eternal, is a non product, is without quality action and part, inheres in those [categories of entities] whose exceptions are the highest universal, potentialities, non potentialities particular universals and particulars and is plural [M.E. p.203]

इस प्रसङ्ग में आए वैशेषिक सूत्रों¹⁶ में भाव शब्द का अर्थ सत्ता सहित द्रव्यत्वादि धर्मों से है। परवर्ती व्याख्याकारों ने इन सूत्रों में आए भाव शब्द को सत्ता पर्याय माना है। वस्तुतः इन सूत्रों में भाव शब्द सत्तापर्याय नहीं है। इस विषय का विस्तृत प्रतिपादन प्रकृत लेखक के शोधपत्र “सामान्यविशेषविषयक वैशेषिकसूत्रों एवं तदाश्रित पदार्थमीमांसा का पुनर्विश्लेषण”¹⁷ में उक्त दोनों सूत्रों के पाठभेद की समीक्षा करते हुए किया गया है।

वैशेषिक सूत्रों के अनुसार भाव अर्थात् धर्म के तीन भेद होते हैं - (i) सामान्य, (ii) सामान्य विशेष, (iii) अन्त्यविशेष। वैशेषिक सूत्रों के अनुसार भावों अर्थात् धर्मों का सामान्य या विशेष के रूप में अभिधान बुद्धिसापेक्ष है।¹⁸ भावों का यह सामान्य एवं विशेष के रूप में विभाजन उनके व्याप्य व्यापक भाव पर निर्भर है।

सामान्य भाव वे भाव हैं जो सर्वथा व्यापक हैं, किन्तु वे किसी अन्य भाव के व्याप्य नहीं हैं, सामान्य विशेष भाव वे हैं जो किसी भाव के व्यापक हैं, तथा किसी अन्य भाव के व्याप्य भी हैं, जबकि अन्त्यविशेष भाव वे भाव हैं जो किसी भाव के व्याप्य तो हैं, किन्तु किसी अन्य भाव के व्यापक नहीं हैं। इस प्रकार से वैशेषिक सूत्रों के अनुसार सत्ता सामान्य भाव है, द्रव्यत्व, गुणत्व, कर्मत्व सामान्य विशेष उभयविध भाव हैं इसी प्रकार से वे भाव, जो अन्त्यविशेष नहीं हैं जैसे पृथिवीत्व, जलत्व, तेजस्त्व, वायुत्व वे सभी सामान्य विशेष उभयविध भाव हैं, जबकि वे भाव जो किसी अन्य भाव के व्यापक भाव नहीं हैं, वे अन्त्यविशेष रूप भाव हैं, जैसे, आकाशत्व, कालत्व, दिक्त्व तथा वे भाव जिनका पुनर्विभाग नहीं हो सकता।¹⁹ आकाशत्व, कालत्व एवं दिक्त्व रूप अन्त्यविशेष भाव ही आकाश, काल एवं दिक् के प्रत्यय एवं अभिधान के हेतु हैं। अतः आकाश, काल एवं दिक् नैमित्तिक संज्ञाएँ ही हैं, न कि पारिभाषिक।

¹⁶ "भावः" (वै.सू.मि.वे. १.२.४), "लिङ्गाविशेषाद् विशेषलिङ्गाभावाच्चैको भावः (वै.सू.मि.वृ. १.२.१६)

¹⁷ j.gn.j, 387-428

¹⁸ प्रकृत लेखक ने “सामान्य विशेष इति बुद्ध्यपेक्षम्” (वै.सू.मि.वृ. 1.2.3) तथा “भाव” (वै.सू.मि.वृ. 1.2.4) को प्राचीनतम सूत्रपाठ के रूप में एक सूत्र मानते हुए भाव अर्थात् धर्म के बुद्ध्यपेक्ष सामान्य एवं विशेष भेद होते हैं ऐसा तात्पर्य माना है। (द्र. शोधपत्र “सामान्य-विशेषविषयक वैशेषिक सूत्रों एवं तदाश्रित पदार्थमीमांसा का पुनर्विश्लेषण” (j.gn.j, p.390-393))

¹⁹ (द्र. “सामान्यविशेषविषयक वैशेषिक सूत्रों एवं तदाश्रित पदार्थमीमांसा का पुनर्विश्लेषण” (j.gn.j, p.390-393))

वैशेषिक सूत्रों के भावविषयक विवेचन को परवर्ती वैशेषिक दर्शन में सामान्य के पर एवं अपर विभाजन के रूप में ग्रहण किया गया है।²⁰ क्वचित् सामान्य के पर, अपर एवं परापर के भेद से तीन विभाग किए गए हैं।²¹

वैशेषिक सूत्रों के भाव विषयक त्रिविध विभाग का सामान्यविषयक त्रिविध विभाग के रूप में या द्विविध विभाग के रूप में किया गया प्रतिपादन वैशेषिक सूत्रानुसारी वैशेषिक सिद्धान्त नहीं कहा जा सकता है। क्योंकि सामान्य एवं भाव दोनों पर्याय नहीं हैं। वैशेषिकोक्त भाव से वे सभी धर्म ग्राह्य हैं जो एकवृत्ति हो या अनेकवृत्ति। अतः 'भाव', 'सामान्य' की अपेक्षा अधिक व्यापक अवधारणा रखता है। जबकि सामान्य अनेकवृत्ति धर्म ही है।²² वैशेषिक सूत्रों में भाव के त्रिविध भेदों में सत्ता एवं द्रव्यत्वादि अनेक वृत्ति भाव हैं, किन्तु आकाशत्व, कालत्व एवं दिक्त्व एकवृत्ति भाव हैं। किसी प्रत्यय एवं अभिधान का हेतु उसका भाव ही है। जिस प्रकार 'सद्' इस प्रत्यय तथा अभिधान का हेतु 'सत्ता' रूप भाव है²³, जिस प्रकार द्रव्य²⁴, गुण²⁵, कर्म²⁶, पृथिवी²⁷ इत्यादि के अभिधान एवं प्रत्यय का कारण उसके द्रव्यत्वादि भाव हैं वैसे ही आकाश, काल एवं दिक् के प्रत्यय एवं अभिधान का हेतु क्रमशः आकाशत्व, कालत्व एवं दिक्त्व है।²⁸ प्रशस्तपाद ने अन्त्यविशेष का अन्यथा व्याख्यान किया है²⁹, जिस कारण वे आकाश, काल एवं

²⁰ 'सामान्यं परमपरं च' (प्र.पा.भा. पृ. 29)

²¹ 'सामान्यं परमपरं परापरं चेति' (स.प.पृ. 7)

²² सामान्यं द्विविधं - परमपरं च। स्वविषयसर्वगतमभिन्नात्मकमनेकवृत्ति एकद्विबहुष्वात्मस्वरूपानुगमप्रत्ययकारि स्वरूपभेदेनाधारेषु प्रबन्धेन वर्तमानमनुवृत्तिप्रत्ययकारणम्। (प्र.पा.भा. पृ. ७४१-७४२)

अत्यन्तव्यावृत्तानां पिण्डानां यतः कारणात् अन्योन्यस्वरूपावगमः प्रतीयते, तत्सामान्यम् (न्या.क, पृ. 29)

²³ सन् यतो द्रव्यगुणकर्मसु सा सत्ता (वै.सू.मि.वृ. 1.2.7)

²⁴ यस्याः पुनर्निमित्तमुपादाय सङ्केतः सा नैमित्तिक। (न्या.क, पृ. 143)

द्रव्यत्वजातिमत्त्वं गुणवत्त्वं वा द्रव्यसामान्यलक्षणम् - (त.दी. पृ. ४)

²⁵ गुणपदशक्यतावच्छेदकतया (गुणत्वजातिः) सिद्ध्यति (प.दि.च, पृ. 15-16)

रूपादीनां गुणानां सर्वेषां गुणत्वाभिसम्बन्धः (प्र.पा.भा, पृ. २२६)

²⁶ कर्मत्वजातिमद्वा (त.दी, पृ. ५)

²⁷ द्र. टिप्पणी 3, 4, 5, 6

²⁸ द्र. टिप्पणी 8, 9

²⁹ वैशेषिकसूत्र "अन्यत्राऽन्त्येभ्यो विशेषेभ्यः" (वै.सू.मि.वृ. १.२.६), में आए अन्त्यविशेष का तात्पर्य उन भावों से है जो अन्तिम विशेषरूप हैं अर्थात् जो किसी अन्य भाव के सामान्य या व्यापक भाव नहीं हैं। ऐसे अन्त्यविशेष भावों को छोड़कर शेष भाव सामान्य विशेष उभय रूप भाव हैं। यह इस सूत्र का प्रतिपाद्य है। इस सूत्र में आए अन्त्यविशेष शब्द से आकाशत्वादि भाव ग्राह्य हैं जो किसी अन्य भाव के व्यापक भाव नहीं हैं, इसके अतिरिक्त प्रकृत सूत्र में

दिक् को नैमित्तिक संज्ञा न मानकर पारिभाषिक संज्ञा मानते हैं³⁰। प्रकृत लेखक के अनुसार अन्त्यविशेष भाव दो प्रकार के हैं - (i) एकवृत्ति, (ii) अनेकवृत्ति। एकवृत्ति अन्त्यविशेष भाव आकाशत्व, कालत्व एवं दिक्त्व रूप हैं। अनेकवृत्ति भावों में गोत्व घटत्वादि भावों का ग्रहण किया जा सकता है यदि उनके पुनर्भेद न किए जाएँ। यदि उनके भी पुनर्भेद किए जाएँ तो उन भेदों जिनके उपभेद न किए जाएँ वे ही अन्त्यविशेष भाव कहलाएँगे। इस प्रकार इस आलेख में चन्द्रमति के द्वारा आकाश, काल एवं दिक् को नैमित्तिक संज्ञा के रूप में प्रतिपादन किए जाने का समर्थन तो है ही साथ ही आकाशत्व, कालत्व एवं दिक्त्व रूप एकवृत्ति धर्म के साथ उन अनेकवृत्ति धर्मों को भी अन्त्यविशेष कहा गया है जिनका पुनर्भेद नहीं किया जाता।

निष्कर्ष

प्रशस्तपाद एवं उनके व्याख्याकारों का यह प्रतिपादन है कि आकाश, काल एवं दिक् पारिभाषिक संज्ञाएँ हैं, नैमित्तिक संज्ञाएँ नहीं हैं, क्योंकि इनमें अपर जाति नहीं है, अपर जाति ही तदाश्रय के अभिधान एवं प्रत्यय का हेतु है। किन्तु इस शोधपत्र के अनुसार यह प्रतिपादन समुचित नहीं है। इस लेख में प्रदर्शित पूर्व युक्तियों के अनुसार किसी संज्ञा के नैमित्तिक संज्ञा का हेतु उसका भाव होता है। आकाशत्व भाव के कारण आकाश, कालत्व भाव के कारण काल तथा दिक्त्व भाव के कारण दिक् भी नैमित्तिक संज्ञाएँ हैं। सामान्य, सामान्यविशेष तथा अन्त्यविशेष भाव स्वाश्रयभूत पदार्थ के प्रत्यय एवं अभिधान के हेतु हैं।

आकाशत्व, कालत्व एवं दिक्त्व अन्त्यविशेष भाव ही है। अन्त्यविशेष भाव भी तदाश्रय के प्रत्यय का तथा तदभिधान के हेतु है। अनन्त परमाणुओं, आत्माओं तथा मन में अलग कोटि के पदार्थ के रूप में प्रशस्तपाद द्वारा प्रस्तुत तथा परवर्ती वैशेषिक परम्परा में प्रचलित विशेष पदार्थ की अवधारणा वैशेषिकसूत्रानुसारिणी नहीं है।

अन्त्यविशेष से कोई अतिरिक्त पदार्थ प्रतिपाद्य नहीं है। किन्तु प्रशस्तपाद ने अन्त्यविशेष को अलग पदार्थ कोटि में रखा है। उनका कथन है कि अनन्त परमाणुओं मुक्तात्माओं एवं अनन्त मन में विशेष नामक पदार्थ मानना आवश्यक है जिससे योगी सजातीय परमाणुओं में प्रत्येक परमाणु को एक दूसरे से अलग देख सके, मुक्तात्माओं को भिन्न रूप में पहचान सके और मनो को भी अलग अलग पहचान सके। किन्तु प्रशस्तपाद का यह प्रतिपादन प्रकृत प्रसङ्ग में आए वैशेषिक सूत्रों से सिद्ध नहीं होता है। (द्र. सामान्यविशेषविषयक वैशेषिक सूत्रों एवं तदाश्रित पदार्थमीमांसा का पुनर्विश्लेषण, j.g.n.j, p.401-405)

³⁰ द्र. टिप्पणी 1

शडुडसङुकुत

1. च.वृ. - चनुदुननुदवृतुतलः
2. त.दुी - तर्क दुीडुडकल
3. नुडल.क. - नुडलडकनुदलुी
4. ड.दुल.च - डदलरुथुड दुवुडचकुषु
5. डु.डल.डल - डुरशसुतडलदडलडुषुड
6. वुै.सु.डुल.वृ - वुैशुषुडकदरुशनडु, अङुकलतकतुतुकडुरलकुीनवुडलखुडडल सडुलङुकुतडु (डुल.वृ)
7. स.ड. - सडुतडदलरुथुी
8. EIP. - Encyclopedia of Indian Philosophies
9. j.gn.j - Journal of the Ganganatha Jha Campus
10. M.E. - Metaphysics and Epistemology of the Early Vaisesikas

सनुदडुगुरनुथसुकी

1. चनुदुननुदवृतुतलः (वुैशुषुडकसुतुरवुडलखुडल), चनुदुननुद, वुैशुषुडकसुतुरडु, डुीनलशुीङुडुवुलङुड (सडुडल.), ओरुडडणुतल इनुसुतुीतुतुड, डुरुदल, 1961
2. नुडलडकनुदलुी (डुरशसुतडलदडलडुषुडवुडलखुडल), शुीधरडुडु, डुरशसुतडलदडलडुषुडडु, शुीदुगुडुधरङुकलशरुडल (सडुडल., वुडलखुडल), गङुकलनलथङुकल गुरनुथडललल 1, सडुडुडुननुद संसुकृतवुशुवुडलदुडललडु, वलरलणसुी, 1997
3. डदलरुथुड दुवुडचकुषु, शुीधरलननुदशरुडल (सडुडल.), डुलथुललसंसुकृतवुडलदुडलडु, 1963
4. डुरशसुतडलदडलडुषुडडु, शुीदुगुडुधरङुकलशरुडल (सडुडल., वुडलखुडल.), गङुकलनलथङुकल गुरनुथडललल 1, सडुडुडुननुद संसुकृतवुशुवुडलदुडललडु, वलरलणसुी, 1997
5. वुैशुषुडकदरुशनडु (डुलथुलल वृतुतल), अङुकलतकतुतुकडुरलकुीनवुडलखुडडल सडुलङुकुतडु, डुु. अननुतललल ठकुकुर (सडुडल.) (डुरथड संसुकुरण), डु. शुीधर तुरलडलठी (सडुडल.) (दुवलतुीड संसुकुरण), डुलथुलललवुडलदुडलडुगुरनुथडललल 5, डुलथुललल इनुसुतुीतुतुड आडु डुसुतुगुरेङुकुडुडु सुतुडुीङु डणुड रलसरुचु इन संसुकृत लरुनलंग, दरडुङुकल, 1988
6. सडुतडदलरुथुी, शुलवलदुतुड, डु. गुरुडुीरुतुल (सडुडल.), थुडुुसुडुडुडुडु डुडुललशुलंग डलस, आङुकुर, डुदुरलस, 1932

7. सामान्यविशेषविषयक वैशेषिकसूत्रों एवं तदाश्रित पदार्थमीमांसा का पुनर्विश्लेषण, प्रो. ललित कुमार त्रिपाठी, Journal of Ganga Natha Jha campus (vol. LXXII 1-4 & LXXIII 1-4), page. 387-428, 2016-17 (Joint edition), Rashtriya Sanskrit Sansthan, Ganganatha Jha Campus, Allahabad, 2018
8. Encyclopedia of Indian Philosophies, Vol.II, Indian Metaphysics and Epistemology: The Tradition of Nyaya-Vaisesika up to Gangesa, Karl H. Potter, Motilal Banarasidass Publishers Private Limited, Delhi, 1977 (1st edition), Reprint 2011
9. Metaphysics and Epistemology of the Early Vaiśeṣikas, with an Appex Dasapadārthī of Chandramati (A translation with a reconstructed Sanskrit Text, Notes and a critical Edition of the chinese version) by Keiichi Miyamoto, Bhandarkar Oriental Research Institute, Pune, 1996
10. Tarkasamgraha of Annambhaṭṭa with Tarkadipika, S.S. Sukthanker (ed.), The Bombay Book Depot, Bombay, 1930
11. Vaiśeṣika Philosophy (Daspadārtha-śāstra), H. UI, F.W. Thomas (ed.), Chowkhamba Sanskrit Series Office, Varanasi, 1962 (2nd edition).



संस्कृत-वाङ्मय के अनुसार पादपों में चेतना का अस्तित्व और स्वरूप

कमला देवी

सङ्क्षेप

संस्कृत-वाङ्मय में अनेक ऐसे साक्ष्य मिलते हैं, जिनसे यह सिद्ध किया जा सकता है, कि पादपों में भी चेतना की सत्ता है। परन्तु इन पादपों में तमोगुण की प्रधानता होने के कारण इनकी चेतना स्पष्ट रूप से अनुभूत नहीं होती। अनेक संस्कृत ग्रन्थों में पादपों के शरीर और चेतना के विषय में विस्तार से चर्चा प्राप्त होती है। वृक्ष न केवल पाञ्चभौतिक शरीर युक्त होते हैं, उनमें श्वसन, प्रजनन आदि क्रियाएँ भी होती हैं। चेतन प्राणियों की भाँति उनमें अवस्था परिवर्तन, रोग तथा मृत्यु भी होती है। आधुनिक वैज्ञानिकों ने भी वृक्षों में संज्ञान, भावना और संवेदनशीलता को सिद्ध करने के लिए अनेक परीक्षण किए हैं। प्रस्तुत शोध लेख में संस्कृत-वाङ्मय में विकीर्ण उद्धरणों के माध्यम से पादपों में विद्यमान चेतना सत्ता की पुष्टि प्रस्तुत करते हुए इस दिशा में शोध की नूतन सम्भावनाओं को ईंगित किया गया है।

(मुख्यशब्द : पादप, चेतना, पञ्चमहाभूत, आधुनिक विज्ञान, आयुर्वेद)

प्रस्तावना

संस्कृत-वाङ्मय के अनुसार पादपों में भी चेतना होती है। 'पादप' वे हैं जो अपने पैरों अर्थात् जड़ों से जल पीते हैं - पादेन पिबन्ति इति पादपाः, अर्थात् पौधे, वृक्ष, लताएँ, वनस्पति, औषधियाँ इत्यादि। संस्कृत-वाङ्मय में सृष्टि को दो भागों में विभक्त किया गया है - स्थावर और जङ्गम। स्थावर वे हैं जो एक स्थान पर ही स्थित रहते हैं, चल फिर नहीं सकते। जङ्गम वे हैं जो चलते फिरते हैं। जङ्गम सृष्टि के अन्तर्गत मनुष्य, पशु, पक्षी, सरीसृप, कृमि आदि आते हैं।

संस्कृत-वाङ्मय के अनुसार जीव की 84 लाख योनियाँ होती है। अर्थात् 84 लाख प्रकार की योनियों में वह जन्म लेता है। पद्मपुराण के अनुसार ये योनियाँ हैं -

"जलजा नवलक्षाणि, स्थावरा लक्षविंशतिः।

कृमयो रुद्रसंख्याकाः, पक्षिणां दशलक्षणम्।

त्रिंशल्लक्षाणि पशवः, चतुर्लक्षाणि मानवाः ॥"

जलचर (Aquatic) प्राणियों की 9 लाख योनियाँ, स्थावर/वृक्षों (Trees) की 20 लाख, कृमियों (Insects) की 11 लाख, पक्षियों (birds) की 10 लाख, पशुओं (Animals) की 30 लाख और मनुष्यों की 4 लाख योनियाँ होती हैं।

श्रीमद्भागवत पुराण में भी वर्णन आया है कि परमात्मा ने अपनी अजन्मा मूलप्रकृति के द्वारा अपने (चैतन्य के) लिए अनेक पुरों-शरीरों का निर्माण किया। उनमें वृक्ष थे, सरीसृप और पशु थे, नभचर पक्षी, मच्छर आदि कीट तथा जलचर मछलियाँ आदि थीं। परन्तु उनसे उन्हें सन्तोष नहीं प्राप्त हुआ। जब उन्होंने मनुष्य की रचना की, जो अपनी बुद्धि से परमात्मा का साक्षात्कार कर सकता है, तब उन्हें आनन्द हुआ।

"सृष्ट्या पुराणि विविधान्यजयात्मशक्त्या
वृक्षान् सरीसृपपशून् खगदंशमत्स्यान् ।
तैस्तैरतुष्टहृदयः पुरुषं विधाय
ब्रह्मावलोकधिषणं मुदमाप देवः ॥"¹

इससे यह स्पष्ट है कि स्थावरों अर्थात् पादपों में भी चेतना का निवास है। परन्तु उनके शरीरादि तमोगुण की अधिकता से निर्मित होते हैं। अतः उनकी चेतना अधिक स्पष्ट नहीं होती। मनुस्मृति में कहा गया है -

"तिर्यक्त्वं तामसा नित्यमेत्येषां त्रिविधा गतिः ।"²

तथा-

"स्थावराः कृमिकीटाश्च मत्स्याः सर्पाः सकच्छपाः ।
पशवश्च मृगाश्चैव जघन्या तामसी गतिः ॥"³

अर्थात् स्थावर पेड़-पौधे, कृमि कीट, मत्स्य, सर्प, कच्छप, पशु, मृग ये सब तामसी गति की योनियाँ हैं।

तमोगुण से आवेष्टित होने के कारण ही वृक्ष अन्तःसंज्ञ होते हैं। वे सुख दुःख का अनुभव तो करते हैं, परन्तु उसे व्यक्त नहीं कर सकते।

"तमसा बहुरूपेण वेष्टिताः कर्महेतुना ।

अन्तःसंज्ञा भवन्त्येते सुखदुःखसमन्विताः ॥"⁴

वर्तमान काल में वैज्ञानिक जगदीशचन्द्र बसु आदि ने वनस्पतियों में चैतन्य को स्वीकार किया है। चेतना को हम इस रूप में परिभाषित कर सकते हैं -

"Consciousness is the state or quality of awareness or being aware of an external object or something within

¹ भाग. महा. 11.9.28

² मनु. 12/40

³ वही, 12/42

⁴ वही, 1/49

oneself."⁵

अर्थात् चेतना जागरूकता की वह अवस्था है जिसमें कोई अपने बाहर या भीतर किसी विषय (वस्तु या भाव) की उपस्थिति अनुभव करता है।

इस परिभाषा के अनुसार हम देखें तो वृक्ष सुख-दुःख का निश्चय ही अनुभव करते हैं, अपने आस-पास वृक्षों, कीटों आदि की उपस्थिति का भी अनुभव करते हैं, अतः वे चेतनायुक्त हैं।

श्वेताश्वतर उपनिषद् के अनुसार ईश्वर जो चैतन्यरूप है, उसका ओषधियों में भी निवास है -

"यो देवो अग्रौ योऽप्सु, यो विश्वं भुवनमानिवेश ।

य ओषधीषु यो वनस्पतिषु, तस्मै देवाय नमो नमः ॥"⁶

महाभारत शान्तिपर्व के अन्तर्गत मोक्षधर्मपर्व में 184वें अध्याय के अन्तर्गत भृगु-भरद्वाज संवाद में स्थावरों अर्थात् पादपों के शरीर और चेतना के विषय में विस्तार से चर्चा आयी है। महर्षि भृगु ने भरद्वाज से कहा कि प्राणियों का शरीर आकाश, वायु, अग्नि, जल एवं पृथ्वी इन पंचमहाभूतों से निर्मित है। इनमें जो चेष्टा या गति है वह वायु का भाग है, जो खोखलापन है वह आकाश का अंश है, ऊष्मा अग्नि का अंश है, लहू आदि तरह पदार्थ जल के अंश हैं और अस्थि मांस आदि ठोस पदार्थ पृथ्वी के अंश हैं। इन्हीं पंचमहाभूतों के सूक्ष्म अंश श्रोत्र, घ्राण, रसना, त्वचा और नेत्र इन पाँच इन्द्रियों के नाम से प्रसिद्ध हैं। समस्त स्थावर जङ्गम जगत् इन पाँच भूतों से युक्त है -

"इत्येतैः पञ्चभिर्भूतैर्युक्तं स्थावरजङ्गमम् ।

श्रोत्रं घ्राणं रसः स्पर्शो दृष्टिश्चेन्द्रियसंज्ञिताः ॥"⁷

तब महर्षि भरद्वाज ने प्रश्न किया कि स्थावरों के शरीरों में तो पाँच भूत दिखायी नहीं देते हैं। उनके शरीर में गर्मी नहीं है, कोई चेष्टा भी नहीं है तथा वास्तव में वे धन हैं। अतः उनके शरीर में पाँचों भूतों की उपलब्धि नहीं होती है -

अनूष्मणामचेष्टानां घनानां चैव तत्त्वतः ।

वृक्षाणां नोपलभ्यन्ते शरीरे पञ्च धातवः ॥⁸

वे न सुनते हैं, न देखते हैं, न गन्ध और रस कर्म ही अनुभव करते हैं, न उन्हें स्पर्श का ज्ञान होता है फिर वे पाञ्चभौतिक कैसे कहे जाते हैं?

⁵ Wikipedia.org/consciousness

⁶ श्वेता. उप. 2.17

⁷ महा. शा. 184.5

⁸ वही 184/7

न शृण्वन्ति न पश्यन्ति न गन्धरसवेदिनः ।
न च स्पर्शं विजानन्ति ते कथं पांचभौतिकाः ॥⁹

इस पर भृगु जी ने उत्तर दिया है कि वृक्ष भी पांचभौतिक हैं। गर्मी से उनके पत्ते, छाल, फल, पुष्प मुरझा जाते हैं, झड़ जाते हैं, इससे उनमें स्पर्श का होना सिद्ध होता है -

ऊष्मतो म्लायते पर्णं त्वक् फलं पुष्पमेव च ।
म्लायते शीर्यते चापि स्पर्शस्तेनात्र विद्यते ॥¹⁰

देखा जाता है कि वायु, अग्नि, बिजली की कड़क आदि भीषण शब्द होने पर वृक्षों के फल-फूल झड़कर गिर जाते हैं। शब्द का ग्रहण तो श्रवणेन्द्रिय के द्वारा ही होता है, अतः वृक्ष सुनते भी हैं -

वाय्वग्न्यशनिनिर्घोषैः फलं पुष्पं विशीर्यते ।
श्रोत्रेण गृह्यते शब्दस्तस्माच्छृण्वन्ति पादपाः ॥¹¹

लता वृक्ष को चारों ओर से लपटे लेती है और सब ओर फैल जाती है। बिना देखे किसी को अपने जाने का मार्ग नहीं मिलता, अतः वृक्ष देखते भी हैं -

वल्ली वेष्टयते वृक्षं सर्वतश्चैव गच्छति ।
न हृद्दृष्टेश्च मार्गोऽस्ति तस्मात् पश्यन्ति पादपाः ॥¹²

अच्छी बुरी गन्ध से वे प्रभावित होते हैं तथा नाना प्रकार के धूपों की गन्ध से वृक्षों के रोग दूर हो जाते हैं तथा वे फूलने-फलने लगते हैं, इससे सिद्ध होता है कि वे सूँघते भी हैं -

पुण्यापुण्यैस्तथा गन्धैर्धूपैश्च विविधैरपि ।
अरोगाः पुष्पिताः सन्ति तस्माज्जिघ्रन्ति पादपाः ॥¹³

वृक्ष अपने पैरों से अर्थात् जड़ों से जल पीते हैं और कोई रोग होने पर औषधि डालकर उनकी चिकित्सा भी की जाती है। इससे सिद्ध है कि वृक्षों में रसनेन्द्रिय भी है -

पादैः सलिलपानाच्च व्याधीनां चापि दर्शनात् ।
व्याधिप्रतिक्रियत्वाच्च विद्यते रसनं द्रुमे ॥¹⁴

⁹ वही, 184/8

¹⁰ वही, 184/11

¹¹ वही, 184/12

¹² वही, 184/13

¹³ वही, 184/14

¹⁴ वही, 184/15

जैसे मनुष्य कमल की नाल मुँह में लगाकर उसके द्वारा ऊपर को जल खींचता है, उसी प्रकार वायु की सहायता से वृक्ष अपनी जड़ों द्वारा ऊपर की ओर जल खींचता है -

वक्त्रेणोत्पलनालेन यथोर्ध्वं जलमाददेत् ।
तथा पवनसंयुक्तः पादैः पिबति पादपः ॥¹⁵

वृक्ष सुख दुःख को ग्रहण करते हैं और कट जाने पर उनमें नया अंकुर उत्पन्न हो जाता है। ये जीवन के लक्षण हैं। वृक्ष अचेतन नहीं हैं -

सुखदुःखयोश्च ग्रहणाच्छिन्नस्य च विरोहणात् ।
जीवं पश्यामि वृक्षाणामचैतन्यं न विद्यते ॥¹⁶

वृक्ष अपनी जड़ों से जो जल और उसके साथ पोषण तत्त्व खींचते हैं, उसे उनके भीतर रहने वाली अग्नि और वायु पचाती है। आहार का परिपाक होने से वृक्षों में स्निग्धता आती है और वे बढ़ते हैं -

तेन तज्जलमादत्तं जरयत्यग्निमारुतौ ।
आहारपरिणामाच्च स्नेहो वृद्धिश्च जायते ॥¹⁷

आज विज्ञान ने यह सिद्ध कर दिया है कि वृक्ष भोजन ग्रहण करते हैं, जल पीते हैं। उनकी पत्तियों में क्लोरोफ़िल या पर्णहरिम नामक तत्त्व होता है जो सूर्य की रोशनी में कार्बन डाई आक्साइड, जल, पोषकतत्त्वों (नाइट्रोजन, फास्फोरस, मैग्नीशियम, कैल्शियम, पोटैशियम, सल्फर आदि) से खाना बनाता है। इस प्रक्रिया को फोटोसिन्थेसिस (Photosynthesis) कहते हैं। इस प्रक्रिया में वृक्ष आक्सीजन उत्सर्जित करते हैं, जिसे मनुष्य एवं अन्य प्राणी श्वास लेते हैं।

वृक्ष श्वास भी लेते हैं, यद्यपि उस प्रकार नहीं जिस प्रकार मनुष्य, पशु या मत्स्य लेते हैं। उनके फेफड़े नहीं होते, वे नासिका से श्वास नहीं लेते। उनका श्वसन कोशिकीय (Cellular Breathing) होता है। वे स्टोमैटा (Stomata) अर्थात् रन्ध्र के द्वारा कार्बन डाई आक्साइड को खींचते हैं अर्थात् सांस लेते हैं और आक्सीजन निकालते हैं। स्टोमैटा पत्तियों के नीचे छोटे-छोटे छिद्र होते हैं। कभी-कभी वे पादप के अन्य भागों में भी पाये जाते हैं।

इसी प्रकार वृक्ष बीज से उत्पन्न होते हैं, बढ़ते हैं, प्रजनन करते हैं अर्थात् उनमें फूल, फल आते हैं और वे विभिन्न तरीकों से अपने बीजों से अपने जैसे वृक्ष-पादप उत्पन्न करते हैं। उनमें नर और मादा का भेद भी पाया जाता है। कभी दो

¹⁵ वही, 184/16

¹⁶ वही, 184/17

¹⁷ वही, 184/18

अलग-अलग पादप नर और मादा होते हैं, कभी एक ही पादप में नर और मादा अंग पाये जाते हैं। उनकी आयु, बाल्यावस्था, युवावस्था, जरावस्था भी होती है। और वे मरते भी हैं। यदि उन्हें पानी नहीं मिलता, भोजन नहीं मिलता, हवा नहीं मिलती तो मनुष्य की तरह ही वे जीवित नहीं रह सकते। अधिक आयु होने पर उनकी भी मृत्यु हो जाती है। यदि उन्हें पोषक तत्व न मिलें, रोग हो जायें तो भी उनकी मृत्यु हो जाती है। उनकी मृत्यु के क्षण को मशीनों से नापा भी गया है। उस समय उनके विद्युत् स्पन्दन बन्द हो जाते हैं।

यह तो हुआ कि क्या वृक्षों में चेतना अर्थात् जीवन है। जिसका उत्तर है कि हाँ, वृक्षों में जीवन है। अब चेतना के कुछ और अर्थ भी होते हैं जिनमें संज्ञान (Cognition) भावना (Feeling), और संवेदनशीलता (Sentience) प्रमुख है। प्रख्यात भारतीय वैज्ञानिक डॉ. जगदीशचन्द्र बोस ने वृक्ष कैसे देखते, सुनते हैं, अनुभव करते और परस्पर संवाद करते हैं, इस पर काफ़ी शोध क्रिया और अपने प्रयोगों के परिणामों को सन् 1902 में अपने शोधपत्र 'Responses in Living and Non-living' में प्रकाशित किया। उन्होंने कहा कि पादपों के पास यदि अच्छा संगीत सुनाया जाय या मधुर स्वर में बातचीत की जाय तो उनकी वृद्धि अच्छी होती है, वे प्रफुल्लित होते हैं और यदि जोर-जोर से कर्कश संगीत सुनाया जाय या बातचीत की जाय तो उनकी वृद्धि पर विपरीत प्रभाव पड़ता है। उन्होंने दर्शाया कि पादप आनन्दित होते हैं और दुःख का भी अनुभव करते हैं। वे परस्पर संवाद भी करते हैं, पर हमारा ध्यान उस ओर नहीं जाता। जगदीशचन्द्र बोस ने 1926 में 'The Nervous Mechanism of Plants' नाम की पुस्तक भी लिखी। उन्होंने क्रेस्कोग्राफ (Crescograph) नामक एक यन्त्र का आविष्कार भी किया था, जिससे पादपों के ऊतकों (tissue) में होने वाली छोटी-छोटी हलचलों को नापा जा सकता था।

जगदीश चन्द्र बोस का दृढ़ विश्वास था कि पादपों में एक संवेदनशील तन्त्रिका तन्त्र होता है। यद्यपि यह मनुष्यों और पशुओं जैसा नहीं होता। बाह्य कोई वस्तु यदि उन्हें उत्तेजित करती है तो उनकी प्रतिक्रिया का मापन और अंकन किया जा सकता है। उन्होंने इसके लिए कई पादपों पर प्रयोग किये। अपने एक प्रयोग में उन्होंने एक पौधे को ब्रोमाइड (bromide) नामक जहर में डुबाया। पौधे की नाड़ी (Pulse beat) जो धूमयित कांच प्लेट पर एक प्रकाश-बिन्दु के रूप में दिखायी पड़ रही थी, धीरे-धीरे विचलित होने लगी, जैसे-जैसे पौधे ने जहर लेना शुरू किया। उन्हें यह खोजकर महान आश्चर्य हुआ कि वृक्ष जब मरते हैं तो उनमें एक विद्युतीय निःस्तब्धता (electric death spasm) घटित होती है, जिससे

पौधे की मृत्यु के निश्चित समय को रिकार्ड किया जा सकता है।¹⁸

पादप परस्पर संवाद भी करते हैं और अपनी प्रतिक्रिया अभिव्यक्त करते हैं, यद्यपि हम उन्हें सुन नहीं पाते। पौधों की रहस्यमय ध्वनियों के रिकार्ड से सिद्ध हुआ है कि खीरा बीमार होने पर चीखता है, पुष्प अपनी पत्तियाँ तोड़ने पर कराहते हैं। इसके भी प्रमाण हैं कि जब पौधों को खाया जाता है तो उस समय वे अपने खाये जाने की उस ध्वनि को सुनते हैं, समझते हैं।¹⁹

अब हम संस्कृत-साहित्य पर पुनः वापस आते हैं। संस्कृत-साहित्य में वृक्षों की इच्छाओं, उनके दोहद (Gravings) की चर्चा आयी है। ऐसा लगता है कि वे भी प्रेम, संगीत, रमणीय स्त्री-संसर्ग के अभिलाषी होते हैं। निम्नलिखित श्लोक में कई वृक्षों के दोहद को एक साथ उल्लिखित किया गया है -

पादाघातादशोकस्तिलककुरबकौ वीक्षणालिङ्गनाभ्याम्,
स्त्रीणां स्पर्शात् प्रियङ्गुर्विकसति बकुलः सीधुगण्डूषसेकात् ।

मन्दारो नर्मवाक्यात् पटुमृदुहसनाच्यम्पको वक्त्रवातात्,
चूतो गीतान्मेरुर्विकसति च पुरो नर्तनात् कर्णिकारः ॥²⁰

अर्थात् अशोक सुन्दर स्त्रियों के चरण प्रहार से खिलता है, तिलक प्रेमपूर्ण दृष्टिपात से, कुरबक आलिंगन करने से, प्रियंगु स्पर्श से, बकुल मदिरा के कुल्ले से, मन्दार प्रेम की बातों से, चम्पक हँसी से, चूत अर्थात् आम मुँह से फूँकने से, नमेरु संगीत से तथा कर्णिकार सामने नृत्य करने से फूलता है।

इन दोहदों की चर्चा राजशेखर की काव्यमीमांसा में भी पायी जाती है -

नालिङ्गितः कुरबकस्तिलको न दृष्टो
नो ताडितश्च चरणैः सुदृशामशोकः ।
सिक्तो न वक्त्रमधुना बकुलश्च चैत्रे
चित्रं तथापि भवति प्रसवावकीर्णः ॥²¹

¹⁸ "Bose was astounded to discover that an electric death spasm occurs in plants when they die, and that the actual moment of death in a plant could be accurately recorded." - Sanchari Pal at 'the betterindia.com, November, 2016

¹⁹ "Clearly, plants can communicate.. Although not audible to the human ear, the secret voice off plants have revealed that leaves are cut (Source Deutsche well). There is also evidence that plants can hear themselves being eaten. (Source : Deutshe welle, website- dw.com)

²⁰ आटे, पृ. 694

²¹ का.मी. पृ. 313

इनसे अशोक वृक्ष के दोहद की चर्चा संस्कृत-साहित्य में सर्वाधिक बार आयी है। कालिदास के ग्रन्थ रघुवंश में अज द्वारा इन्दुमती के प्रति विलाप के प्रसंग में -

कुसुमं कृतदोहदस्त्वया यदशोकोऽयमुदीरयिष्यति ।
अलकाभरणं कथं नु तत्तव नेष्यामि निवापमाल्यताम् ॥²²

तथा 'मालविकाग्निमित्र' के तृतीय अंक में नायिका मालविका द्वारा अशोक की पादाघात से दोहद पूर्ति की चर्चा आयी है -

अनेन तनुमध्यया मुखरनूपुराराविणा
नवाम्बुरुहकोमलेन चरणेन सम्भावितः ।
अशोक यदि सद्य एव मुकुलैर्न सम्पत्स्यसे
वृथा वहसि दोहदं ललितकामिसाधारणम् ॥²³

यद्यपि ये दोहद 'कविसमय' हैं अर्थात् काव्यजगत् की मान्यताएँ हैं, परन्तु इनमें लोगों का प्रत्यक्ष अनुभव अवश्य सम्मिलित रहा होगा। संगीत सुखद स्पर्श मधुर बातों का वृक्षों पर प्रभाव तो सिद्ध किया जा चुका है, जिसकी चर्चा ऊपर आयी है।

वृक्षों पर मन्त्रों का भी प्रभाव पड़ता है। गोवा के 'आध्यात्मिक शोध केन्द्र' में सन् 2015-16 में औदुम्बर पौधे पर एक वर्ष की अवधि में मंत्रों के प्रभाव का अध्ययन किया गया और पाया गया कि जो पौधे विकसित नहीं हो रहे थे वे विकसित हो गये और जहाँ उगते नहीं थे वहाँ उगने लगे।²⁴ औदुम्बर की गणना सात्त्विक वृक्षों में होती है।

मनुष्यों के बीमार होने पर चिकित्सा के लिए जैसे 'आयुर्वेद' की रचना हुई वैसे ही वृक्षों की चिकित्सा के लिए 'वृक्षायुर्वेद' भी पाया जाता है।²⁵ मनुष्यों के समान वृक्षों में भी वात, पित्त, कफ़ इन त्रिदोषों के असन्तुलन से बीमारियाँ उत्पन्न होती हैं -

नराणामिव वृक्षाणां वातपित्तकफाद् गदाः ।

²² रघु. 8/62

²³ माल. 3/17

²⁴ द्रष्टव्य- Effect of Mantras in Sanskrit on Plants ; www.spiritualresearch foundation.org

²⁵ Dwividi Dhananjay Vasudeo, 'Plant Diseases and their Treatment in Sanskrit Literature'; in Indian Journal of History of Science, 49.3 (2014), 239-250

संभवन्ति निरूप्यातः कुर्यात्तद्वोषनाशनम् ॥²⁶

कटु, तिक्त, कषाय रस वाले पदार्थों से वृक्षों में वात प्रकुपित होता है ; कटु, उष्ण लवण और अम्ल रसों से पित्त कुपित होता है तथा चिकने, मधुर, अम्ल, लवणीय पदार्थों से कफ प्रकुपित होता है -

कटुतिक्तकषायरसैः पवनः पित्तं कटूष्णलवणाम्लैः ।

स्निग्धमधुराम्लैः श्लेष्मा कोपं प्रयाति तरोः ॥²⁷

इनका इलाज भी इस प्रकार है । स्निग्ध अर्थात् चिकने पदार्थों जैसे मक्खन आदि को मांस के जूस में मिश्रित करके वातरोग को शान्त किया जा सकता है । चिकने, ठंडी तासीर वाले पदार्थों को जल में मिश्रित कर देने से पित्तजनित रोग दूर होते हैं तथा कटु, अम्ल, कषाय रूक्ष स्वाद वाले पदार्थों को गर्म जल से मिश्रित कर देने से कफ जनित दोष दूर होते हैं -

सुस्निग्धैः पिशितरसैः प्रयाति वातः, सुस्निग्धैर्मधुरहिमैर्जलैश्च पित्तम् ।

कट्वभ्रतैरहिमजलैः कषायरूक्षैः श्लेष्मापि क्रमविहितैः प्रयाति नाशम् ॥²⁸

'वृक्षायुर्वेद' में भी कहा गया है कि शीतल, मधुर द्रव्यों से वृक्षों के पित्तजनित रोग दूर हो जाते हैं -

शीतलैर्मधुरप्रायैर्द्रव्यैः पित्तसमुद्भवान् ।

सर्वमूहजातीनां रोगानपनयेत्सुधीः ॥²⁹

अतः यदि वृक्षों को दूध, मधु, यष्टिमधु, मधूक आदि से मिश्रित जल से सींचा जाय तो वे पित्तजन्य रोगों से मुक्त हो जाते हैं -

क्षीरेण मधुमिश्रेण यष्टिमधुमधूकजैः ।

पित्तरोगाद्विमुच्यन्ते सित्ताः क्वाथैस्तु शाखिनः ॥³⁰

'उपवनविनोद' नामक ग्रन्थ में उल्लेख है कि यदि कोई वृक्ष बिजली गिरने से जल गया हो तो उसकी राख अन्य वृक्षों में डाल देने से अन्य वृक्षों की शीत से तथा लू आदि के प्रचण्ड ताप से रक्षा हो जाती है -

विद्युदाहतवृक्षस्य भूमिमादाय सर्वतः ।

रक्षार्थं विकिरेदेषां तया न हिमबाधनम् ।

²⁶ उपवनविनोद, गिरिजा प्रसन्ना मजूमदार के द्वारा अंग्रेजी अनुवाद सहित प्रकाशित 'द इंडियन रिसर्च इन्स्टीट्यूट' कलकत्ता, 1935

²⁷ उप. 180

²⁸ वही 181

²⁹ वृक्ष., 8/190

³⁰ वही 8/191

दीप्तोप्यग्निः शमं याति वज्रदग्धदुरभस्मना ॥³¹

आश्चर्य है, मनुष्यों पर जिस प्रकार होमियोपैथी का समान से समान का उपचार सिद्धान्त काम करता है, उसी प्रकार वृक्षों पर भी करता है। होमियोपैथिक दवाओं से भी पादपों का इलाज सफलतापूर्वक किया जा सकता है। मेरे उद्यान में नींबू के वृक्ष में फल जब फटने लगते हैं, होमियोपैथिक दवा घोलकर डाल देने पर उनका फटना बन्द हो जाता है।

आज के विज्ञान के अनुसार वृक्षों, पौधों में मस्तिष्क या तन्त्रिका तन्त्र नहीं होता। अतः वे देख, सुन नहीं सकते, स्वयं को अभिव्यक्त नहीं कर सकते। यह सच है। परन्तु, जिस प्रकार वे नासिका और फेफड़े न होने पर भी सांस लेते हैं, उसी प्रकार तन्त्रिका तंत्र न होने पर भी उनमें 'अन्तःसंज्ञा' होती है, जिससे वे अपने आस पास किसी जीव की उपस्थिति को जान लेते हैं, खतरों से आस-पास के वृक्षों को सावधान कर देते हैं, कुछ दूरी तक संदेश का आदान-प्रदान कर सकते हैं, सुख दुःख अनुभव कर सकते हैं -

अन्तःसंज्ञा भवन्त्येते सुखदुःखसमन्विताः ।³²

छुई-मुई (Mimosa) पौधे की पत्तियाँ स्पर्श पाकर सिकुड़ जाती है। Venus Fly Trap नामक पौधा कोई कीट आने पर अपनी पत्तियाँ बन्द कर लेता है, अर्थात् उसे किसी के अस्तित्व का एहसास होता है। तंत्रिका वैज्ञानिक Greg Gage का 'Electrical Experiments with Plants that Court and Communicate' नाम से एक यू-ट्यूब पर वीडियो है। जिसमें स्पर्श करने या अचानक आघात करने पर छुई मुई पौधे के ECG अर्थात् इलेक्ट्रोकार्डियोग्राम में तरंगें थोड़ी ऊपर उठी या अचानक एकदम ऊपर उठी दिखायी देती हैं। यह नहीं छुई मुई के समीप दूसरे पौधे को भी स्पर्श किया जाय तो भी छुई मुई का पौधा सिकुड़ जाता है अर्थात् पौधे संदेश भेजते हैं और संदेश ग्रहण करते हैं।

घटपर्णी (Nepenthes Khasiana), सनड्यू (Sundew) जिसे ड्रोसेरा भी कहते हैं, इसी प्रकार के पौधों के कुछ अन्य उदाहरण हैं, जो अपने आस पास कीटों के आने पर उनकी उपस्थिति महसूस करते हैं।

पादपों में सामाजिक व्यवहार भी होता है। यद्यपि आधुनिक विज्ञान को इस दिशा में बहुत शोध करना बाकी है, पर इतना सिद्ध हो चुका है कि वे सामाजिक प्राणी हैं-

³¹ उप. 79

³² मनु. 1/49

"Most people would not think of plants as social organisms. But sociality simply means that individuals live and interact in groups. Plants are certainly group living, and they compete with their neighbours for vital resources. Moreover, neighbouring plants would often benefit by cooperating or cooperating or competing less."³³

संस्कृत-साहित्य में कवियों ने पादपों में सामाजिक चेतना का प्रतिबिम्बन भी किया है। कालिदास जो प्रकृति के प्रति अत्यधिक संवेदनशील थे, उन्होंने अपने 'अभिज्ञानशाकुन्तलम्' नाटक में स्थान-स्थान पर इसका वर्णन किया है। नाटक के प्रथम अंक में नवमालिका लता समीपवर्ती आम्र वृक्ष से लिपट गयी है, मानो आम्र की स्वयंवरवधु हो।

हला शकुन्तले! इयं स्वयंवरवधुः बालसहकारस्य त्वया कृतनामधेया वनज्योत्स्नेति नवमालिका ॥³⁴

उसी लता पर भ्रमर बैठा था, जो शकुन्तला के सिंचन जल से उड़ा और कमल जैसे शकुन्तला के मुख पर मंडराने लगा। जिससे शकुन्तला डर गयी और लता ओट में छिपे राजा दुष्यन्त को अपने आप को प्रगट करने का अवसर मिला। आखिर विवाहिता बहन की जिम्मेदारी होती है कि वह छोटी बहन का विवाह कराये।

इसी नाटक के चतुर्थ अंक में वृक्षों ने शकुन्तला को विदाई के अवसर पर मंगलिक रेशमी वस्त्र, लाक्षारस अर्थात् महावर तथा आभूषण प्रदान किये हैं।

क्षौमं केनचिदिन्दुपाण्डुतरुणा माङ्गल्यमाविष्कृतं
निष्ठूयतश्चरणोपभोगसुलभो द्राक्षारसः केनचित्।
अन्येभ्यो वनदेवताकरतलैरापर्वभागोत्थितै-
र्दत्तान्याभरणानि तत्किसलयोद्भेदप्रतिद्वन्द्विभिः ॥³⁵

यह कवि की अपनी कल्पना, भावना हो सकती है पर साहित्य की भावनाभिव्यक्ति भी निराधार नहीं होती। मानव ने पादपों की भावना का अनुभव किया है, भले ही पादप बोल नहीं सकते, उनकी प्रतिक्रियायें उतनी स्पष्ट रूप से

³³ Jay Biernaskie, 'The Social Life of Plants', Website plants, ox.ac.uk. 10th April 2018

³⁴ अभिज्ञानशाकुन्तलम्, प्रथम अंक, काले एम0आर0 (सं0) मोतीलाल बनारसीदास, दिल्ली, 1969

³⁵ अभि., 4/5

दिखायी नहीं देती।

निष्कर्ष

उपरोक्त साहित्यिक साक्ष्य इस ओर इंगित करते हैं कि पादपों में न केवल चेतना का अस्तित्व होता है, उनमें अन्तः संज्ञा भी होती है और उनके बीच सामाजिक चेतना का प्रतिबिम्बन भी संस्कृत वाङ्मय में प्राप्त होता है। इन तथ्यों को अनेक वैज्ञानिक प्रयोगों से स्वीकृति भी प्राप्त होती है। अतः इस दिशा में विज्ञान और साहित्य दोनों ही दिशाओं में शोध की अपार सम्भावनाएं हैं।

शब्दसङ्केत

1. अभि. - अभिज्ञानशाकुन्तलम्
2. उप. - उपवनविनोद
3. का.मी. - काव्यमीमांसा
4. भाग.महा. - भागवत महापुराण
5. मनु. - मनुस्मृति
6. महा.शा. - महाभारत शान्तिपर्व
7. माल. - मालविकाग्निमित्रम्
8. मेघ. - मेघदूतम्
9. रघु. - रघुवंशम्
10. वृक्ष. - वृक्षायुर्वेद
11. श्वेता.उप. - श्वेताश्वतर उपनिषद

सन्दर्भग्रन्थसूची

1. अभिज्ञानशाकुन्तलम्, एम. आर. काले (सम्पा.), मोतीलाल बनारसीदास, दिल्ली, 1969
2. उपवनविनोद, गिरिजा प्रसन्ना मजूमदार (अंग्रेजी अनुवाद सहित), द इंडियन रिसर्च इन्स्टीट्यूट, कलकत्ता, 1935
3. काव्यमीमांसा मधुसूदनीविवृतिसहित, मधुसूदन मिश्र (सम्पा.), चौखम्बा संस्कृत सीरीज, बनारस, 1991
4. मनुस्मृति, पं. गिरिजा प्रसाद द्विवेदी (सम्पा.), लखनऊ, 1917
5. महाभारत शान्तिपर्व, गीता प्रेस, गोरखपुर, चतुर्थ संस्करण, 1987
6. मालविकाग्निमित्रम्, रामचन्द्र मिश्र (सम्पा.), चौखम्बा संस्कृत सीरीज ऑफिस, वाराणसी, 1993

7. रघुवंशमहाकाव्यम्, रामचन्द्र झा (सम्पा.), कृष्णदास अकादमी, वाराणसी, पुनर्मुद्रित संस्करण 2002
8. वामन शिवराम आष्टे, संस्कृत-हिन्दी-कोश, पृ. 694, चौखम्बा विद्याभवन, वाराणसी, 2012
9. वृक्षायुर्वेद, डॉ. जुगनू श्रीकृष्ण (सम्पा.), चौखम्बा संस्कृत सीरीज, वाराणसी, 2004
10. श्रीमद्भागवतमहापुराण, हनुमान प्रसाद पोद्दार (सम्पा.), गीता प्रेस गोरखपुर, नवम संस्करण, 1985
11. श्वेताश्वतरोपनिषद् सानुवाद शाङ्करभाष्यसहित, गीता प्रेस, गोरखपुर, 1995



आचार्य यास्क की दृष्टि में इन्द्र-वृत्र युद्ध

प्रतिभा आर्या

सङ्क्षेप

वेद अपौरुषेय, अनादि एवं नित्य हैं। इनमें नित्य घटनाओं का ही अलंकारिक भाषा में वर्णन है। किसी प्रकार का इतिहास इनमें वर्णित नहीं है। वेदों में प्रयुक्त कुछ लौकिक शब्दों के कारण विद्वानों ने इसमें इतिहास की भ्रान्तिपूर्ण कल्पना की है। वेद में वर्णित इन्द्रवृत्र युद्ध के प्रसङ्ग के सम्बन्ध में इसी प्रकार भ्रान्त धारणाएँ हैं। प्रस्तुत शोध लेख में निरुक्त की व्याख्या के आलोक में इस तथ्य को सुस्पष्ट करने का प्रयास किया गया है कि यह प्रकृति में घटित नित्य घटना है जिसमें इन्द्र मेघविदारक शक्ति एवं वृत्र मेघ ही है। अतः वेदों में नित्य पदार्थों का ही वर्णन है।

(मुख्यशब्द : इन्द्रवृत्र, निरुक्त, वेद, इतिहास, मन्त्र, इन्द्रशत्रु)

परमात्मा ने सृष्टि के आरम्भ में ही कल्याणकारी वेद का ज्ञान अग्नि, वायु, आदित्य व अङ्गिरा ऋषि को क्रमशः ऋग्वेद, यजुर्वेद, सामवेद तथा अथर्ववेद के रूप में प्रदान किया। महाभारत में वेदवाणी को महर्षि व्यास ने अनादि एवं नित्य कहा है।¹ परमात्मा ने वेदों में सभी पदार्थों की संज्ञा तथा उनके कर्मों का वर्णन किया है। महर्षि कणाद ने वैशेषिक दर्शन में कहा है - "प्रत्यक्षप्रकृतत्वात् संज्ञाकर्मणः"² अर्थात् सब पदार्थ प्रत्यक्षीकृत होने से वह उन पदार्थों की संज्ञा = नाम तथा कर्म = गुणों का प्रवर्तक है। इससे यह सुस्पष्ट है, कि परमात्मा सभी पदार्थों के नाम व गुण के ज्ञाता होने से उनका वर्णन वेदों में किया है। वेदोक्त उन्हीं संज्ञाओं को देखकर समाज में लोगों ने नामों का व्यवहार प्रारम्भ किया। मनुस्मृति में कहा भी है -

सर्वेषां तु स नामानि कर्माणि च पृथक्-पृथक् ।

वेदशब्देभ्य एवादौ पृथक्संस्थाश्च निर्ममे ॥³

अर्थात् सभी पदार्थों के नाम तथा कर्म वेद शब्दों से लेकर ही जाने गये और पृथक्-पृथक् रखे गये तथा संस्था लोक व्यवहार बने। आचार्य शंकर ने भी इस संदर्भ में कहा है -

नामरूपे व भूतानां कर्मणां च प्रवर्तनम् ।

¹ अनादिनिधना नित्या वागुत्सृष्टा स्वयम्भुवा ।

आदौ वेदमयी दिव्या यतः सर्वाः प्रवृत्तयः ॥ (महा. शान्ति. 233.24)

² वै. द., 2/1/19

³ मनु. 1/13

वेदशब्देभ्य एवादौ निर्ममे स महेश्वरः ॥⁴

अर्थात् सृष्टि के आदि में महेश्वर ने वेद शब्दों से ही भूतों के नाम, रूप और कर्मों का प्रवर्तन किया।

इन प्रमाणों से सुस्पष्ट है लोक व्यवहार में जितने भी नाम प्रचलित हैं वे वेद से लिए गये हैं। वेद अपौरुषेय हैं, सृष्टि के आदि में प्रदत्त हैं, वेद के शब्द नित्य हैं, यौगिक है, इस कारण से वेद में किसी प्रकार का इतिहास कभी नहीं हो सकता। वेद को ईश्वरीय ज्ञान मानने के कारण ही स्वामी दयानन्द सरस्वती ने सत्यार्थ प्रकाश में वेद में इतिहास होने का खण्डन किया है। कहा है - "इतिहास जिसका हो, उसके जन्म के पश्चात् लिखा जाता है। वह ग्रन्थ भी उसके जन्मे पश्चात् होता है। वेदों में किसी का इतिहास नहीं। किन्तु जिस-जिस शब्द से विद्या का बोध होवे उस-उस शब्द का प्रयोग किया है। किसी मनुष्य की संज्ञा या विशेष का प्रसंग वेदों में नहीं है।"⁵

मध्य काल में वेदों का पठन-पाठन लुप्त हो जाने के कारण अनेक प्रकार की विसंगतियाँ आईं। उनमें एक प्रमुख था लौकिक शब्दों का वेद में देखकर उनमें इतिहास की कल्पना कर लेना। वेदों में इतिहास की कल्पना करने वालों से वेद का अनर्थ हुआ। वेदों में इतिहास कल्पना करने में इन्द्र-वृत्र युद्ध भी प्रमुख है। जिसके विषय में अनेक भ्रांतियाँ हैं।

आचार्य यास्क की दृष्टि से इन्द्र-वृत्र युद्ध का विश्लेषण करते हैं। आचार्य यास्क का निरुक्त वैदिक युग की एक क्रान्तिकारी रचना है। आचार्य यास्क के समय में भी वेदों के सन्दर्भ में अनेक मत प्रचलित थे। आचार्य यास्क निरुक्त में कई जगह अन्य मतों का उल्लेख करते हैं और इति याज्ञिकाः, इति पौराणिकाः, इति वैयाकरणाः, इति ऐतिहासिकाः, इत्यन्ये, इत्यपरे इस प्रकार मतों का नाम लिया है। आचार्य यास्क ने इन मतों का यथोचित खण्डन भी किया है। यास्क ने वेद भाष्य की वैज्ञानिक पद्धति से मन्त्रों का सत्य अर्थ प्रस्तुत किया है। इस प्रसंग में भी यास्क ने स्पष्टता से वर्णन किया है।

इन्द्र-वृत्र युद्ध का वर्णन ऋग्वेद के प्रथम मण्डल के 32 वें सूक्त में मिलता है। तथा इन्द्र देवता से सम्बन्धी कई सूक्त में भी इसका वर्णन मिलता है। इन सूक्तों में इन्द्र के लिए वृत्रहा, वृत्रहन्तमः, अहन्नहिम्, दस्युहा, इन्द्रशत्रुः⁶ इत्यादि विशेषण आए हैं।

⁴ शां. वे., द.भा. 1/3/28

⁵ स. प्र., सप्तम समुल्लास

⁶ ऋ. 1/32/10

अनेक मन्त्रों में इन्द्र को सोमपान करके शक्तिशाली बनने व वृत्र के नाश करने की चर्चा आई है।

तमिन्द्रं वाजयामसि महे वृत्राय हन्तवे ।

स वृषा वृषभो भुवत् ॥⁷

मरुत्वां इन्द्र वृषभो रणाय पिबा सोममनुश्वधं मदाय ॥⁸

ये त्वाहिहत्ये मघवन्नवर्धन्ये शाम्बरे हरितो ये गविष्टौ ।

ये त्वा नूनमदन्ति विप्राः पिबेन्द्र सोमं सगणो मरुद्भिः ॥⁹

इस मन्त्र में आए "अहिहत्ये" पद इन्द्र को वृत्रहननरूप कर्म करने के लिए आए हैं। इस प्रकार से अनेक मन्त्रों में इन्द्र को सोम पान करके वृत्रादि वध की चर्चा की गई है और इसी कारण वेदों में इन्द्र के लिए "वृत्रहा", दस्युहा¹⁰ पद विशेषण के लिए प्रयुक्त हुए हैं।

इसी प्रकार ऋग्वेद के एक मन्त्र में वर्णन आता है कि हे मघवन् तुम्हारी उत्पत्ति वृत्र के वध के लिए ही हुई है। जैसे -

यज्जायथा अपूर्ण्य मघवन् वृत्रहत्याय

तत्पृथिवीमप्रथयस्त दस्तम्ना उत द्याम् ॥¹¹

अर्थात् हे मघवन् यत् यस्मात्वं वृत्रहत्याय वृत्रासुर हननाय जायथाः उत्पन्नोऽसि ।

इन मन्त्रों से यह स्पष्ट है कि इन्द्र का कार्य वृत्र वध है। इस प्रकार अनेक जगह वर्णित इन्द्र वृत्र वध के सही अर्थ को निरुक्त की दृष्टि से समझते हैं।

ऋग्वेद के एक मन्त्र में आए इन्द्रशत्रुः¹² इस पद की व्याख्या यास्क ने निरुक्त में की है। इसी मन्त्र का विनियोग ब्राह्मण ग्रन्थ में याग के प्रसंग में किया गया है। जहाँ ऐतिहासिकों ने वृत्र को त्वष्टा व असुर के अर्थ में किया है। महर्षि यास्क स्पष्ट रूप से इनका मत भी निरुक्त में उद्धृत करते हैं और कहते हैं "तत् को वृत्रः ? मेघ इति नैरुक्ताः त्वाष्ट्रोऽसुर इत्यैतिहासिकाः"¹³

⁷ ऋ. 8/93/7

⁸ ऋ. 3/47/1

⁹ ऋ. 3/47/4

¹⁰ ऋ. 8/77/3

¹¹ ऋ. 8/89/5

¹² ऋ. 1/32/10

¹³ निरु. 2.5

आचार्य यास्क ने काष्ठा¹⁴ शब्द की व्याख्या करते हुए एक मन्त्र उद्धृत किया है -

अतिष्ठन्तीनामनिवेशमानां काष्ठानां मध्ये निहितं शरीरम् ।
वृत्रस्य निष्यं विचरन्त्यापो दीर्घं तम आशयदिन्द्रशत्रुः ॥¹⁵

आचार्य यास्क ने इसकी व्याख्या इस प्रकार प्रस्तुत की है - अतिष्ठन्तीनामनिवेशमानानाम्- इत्यस्थावराणां काष्ठानां मध्ये निहितं शरीरं मेघः । शरीरं श्रृणातेः शम्नातेर्वा । वृत्रस्य निष्यं निर्णामं विचरन्ति विजानन्त्याप इति । दीर्घं द्राघतेः । तमः तनोतेः । आशयत्, आशेतेः । इन्द्रशत्रुः इन्द्रोऽस्य शमयिता वा, शातयिता वा, तस्मादिन्द्रशत्रुः ॥¹⁶

इस मन्त्र में रूपकालंकार से वर्षाकालीन मेघ का वर्णन है। वर्षाकालीन बादल की काली घटा उठती है। उसमें जल के अधिक घने होने के कारण वह नीचे की ओर झुक जाता है। और दूर-दूर तक फैल कर गाढ़ अन्धकार कर देता है। इसी भाव को अलंकार के रूप में वेद ने इस प्रकार प्रतिपादन किया है - जैसे कोई शत्रु दूसरे शत्रु के कमजोर स्थान को जानकर उस ओर भागने की चेष्टा करता है, एवं मानों मेघवर्ती जल निम्न प्रदेश की ओर भागने के लिये गया। परन्तु मेघ ने उसे रोकने के लिए गाढ़ अन्धकार फैला दिया, जिससे शत्रु को कुछ न दिखे, और वह भाग न सके।¹⁷

इस प्रकार में यास्क ने वृत्र शब्द का अर्थ मेघ किया है तथा 'दीर्घतम आशयदिन्द्रशत्रुः'¹⁸ यहां यास्क ने इन्द्रशत्रु शब्द की स्पष्ट व्याख्या की है "इन्द्रशत्रुः इन्द्रोऽस्य शमयिता वा शातयिता वा, तस्मादिन्द्रशत्रुः ।" इन्द्र वह भौतिक शक्ति है, जो मेघ को प्रताड़ित करती है, विदारित करती है, जल के रूप में परिणत करके वृष्टि के रूप में उस का शमन करती है। यह वैद्युत ऊर्जा है जो बिजली की कड़क के बाद बादल को पिघला कर वृष्टि के रूप में प्रवाहित करती है।

आचार्य यास्क ने इस प्रकरण में तत्को वृत्रः ? मेघ इति नैरुक्ताः कहकर अपने सिद्धान्त को प्रबलता से कहा है और आगे कहते हैं - अपां च ज्योतिषश्च मिश्रीभाव कर्मणो वर्षकर्म जायते । तत्रोपमार्थेन युद्धवर्णा भवन्ति ।¹⁹ जल और

¹⁴ निरु. 2.5

¹⁵ ऋ. 1/32/10

¹⁶ निरु. 2.5

¹⁷ निरु. 2.5 चन्द्रमणि जी व्याख्या

¹⁸ ऋ. 1/32/10

¹⁹ निरु. 2.5

विद्युत् मिलने से वृष्टि होती है, वहाँ उपमा-रूप में युद्ध के स्वरूप हैं। विद्युत् रूपी वज्र जल पर प्रहार करता है, प्रहार करने से मेघरूपी शत्रु छिन्न-भिन्न होकर वृष्टि जल के रूप में पृथिवी तल पर आ गिरता है। एवं वह उपमा के रूप में मेघ तथा विद्युत् के युद्ध का वर्णन है, किन्हीं मनुष्यों का युद्ध इसमें नहीं पाया जाता।²⁰ इस भौतिक घटना का वर्णन निरुक्त में यास्क ने किया है। यही वृत्र का वध है जब मेघ विदीर्ण होकर जल के रूप में प्रवाहित होता है। आचार्य यास्क इसे इस प्रकार कहते हैं - **"विवृद्ध्या स्रोतांसि निवारयाञ्जकार तस्मिने हते प्रसस्यन्दिरे आपः।"**²¹ मेघ जल के रूप में जब द्रवित होकर बरसने लगता है तब घनघोर घटा छा जाती है। तब इन्द्र वैद्युत शक्ति से विदीर्ण होकर पृथ्वी पर बरसने लगता है। इसी स्वाभाविक भौतिक घटना को आचार्य ने इन्द्र शत्रु वध से अलंकारिक रूप से दर्शाया है। तभी इन्द्र वृत्र का शातयिता या शमयिता होने के कारण इन्द्रशत्रु कहा गया है। जब इन्द्र शत्रु में बहुव्रीहि समास करते हैं तब वृत्र या मेघ अर्थ होता है। 'इन्द्रः शत्रुः यस्य स इन्द्रशत्रुः', वृत्र या मेघ। इस प्रसंग में हमें बहुव्रीहि समास वाला अर्थ ही अभिप्रेत है। तत्पुरुष समास में इन्द्रस्य शत्रुः इस विग्रह में वृत्र या मेघ इन्द्र का शातयिता या शमयिता बन जायेगा जो अभीष्ट नहीं है। ब्राह्मण ग्रन्थों में 'इन्द्रशत्रुर्वर्धस्व' कहकर स्वर दोष के विकृति का उदाहरण दिया है। महर्षि पतञ्जलि ने भी इस उदाहरण को महाभाष्य में प्रस्तुत किया है।²² जिसमें यजमान द्वारा स्वर दोष से इसका उच्चारण अन्तोदात्त तत्पुरुष करने से अनीष्ट की प्राप्ति होती है, इसे वर्णित किया है।

आचार्य यास्क ने इन्द्र और वृत्र के समान ही इन्द्र और अहि के युद्ध का वर्णन भी उपमा से वेदों में किया गया है, जिसका वर्णन उसी प्रसंग में करते हैं - **'अहिवत्तु खलु मन्त्रवर्णाः ब्राह्मणवादाश्'**²³।

वेद में वृत्र के समान अहि शब्द भी मेघवाची है। इन्द्र वृत्र युद्ध में वृत्र अर्थात् मेघ कैसे मरता है इसका स्पष्ट वर्णन आचार्य यास्क इस मन्त्र से करते हैं -

दासपत्नीरहिगोपा अतिष्ठन्निरुद्धा आपः पणिनेव गावः।

आपां बिलमपिहितं यदासीद् वृत्रं जघन्वां अप तद्ववार ॥²⁴

आचार्य यास्क इस मन्त्र की स्वयं व्याख्या भी वहाँ प्रस्तुत करते हैं। कहा है - मेघ से छिपाया हुआ दुष्काल रक्षक वृष्टि-जल, जैसे बनिया गायों को किसी बाड़े

²⁰ निरु. 2.5 चन्द्रमणि जी व्याख्या

²¹ निरु. 2.5

²² महा. पस्प.

²³ निरु. 2.5

²⁴ ऋ. 1/32/11

में रोक रखता है, एवं मेघ से रोका हुआ था। 'वृत्रं जघन्वान्' तब मेघ को मारते हुए इन्द्र अर्थात् विद्युत् ने जो जल निकलने का द्वार ढका हुआ था 'तद् अपववार' उसे खोल दिया और वृष्टि होने लगी।²⁵

इसी सूक्त के प्रथम मन्त्र में भी **अहन्नहिम्**²⁶ पद आया है जिसका अर्थ अहिम् = मेघ को 'अहन्' = हनन करके वर्षाता। सम्पूर्ण मन्त्र इस प्रकार है -
इन्द्रस्य नु वीर्याणि प्र वोचं यानि चकार प्रथमानि वज्री।
अहन्नहिमन्वपस्ततर्द प्र वक्षणा अभिनत् पर्वतानाम् ॥²⁷

इस प्रकार इस सूक्त में इन्द्र द्वारा वृत्र वध अर्थात् मेघ द्वारा वृष्टि की आलंकारिक रूप से चर्चा की गई है।

आचार्य यास्क ने इन्द्र शब्द की निरुक्ति इस प्रकार की है - 'इन्द्र इरां दृणातीति वा, इरां ददातीति वा, इरां दधातीति वा, इरां दारयत इति वा, इरां धारयत इति वा, इन्दवे द्रवतीति वा, इन्दौ रमत इति वा, इन्धे भूतानीति वा।' ²⁸

इन्द्र मेघ को फाड़कर जल के रूप में बरसने के लिए परिणत करता है। अथवा बादल को बरसा कर भूमि में अन्नादि के बीच को फाड़कर अंकुरित करता है। विद्युत् जल की वृष्टि के लिए संचरण करती है और सूर्य चन्द्रमा को प्रदीप्त करने के लिए सुषुम्ण रश्मि से जाता है। विद्युत् जल में रमण करती है और सूर्य चन्द्रमा में रमण करता है। विद्युत् सब प्राणियों को प्रकाश देती है, आचार्य दुर्ग ने भी इसकी व्याख्या इस प्रकार की है - वर्षक्लेदितम् अंकुरबीजं भिनत्ति इति इन्द्रकर्म। इन्दुः सोमः तं पातुमसौ द्रवति, द्रवति गत्यर्थः ॥ सोमपानार्थमसौ द्रवति।²⁹

इस प्रकार वैदिक देवता इन्द्र के कार्यों का वर्णन अनेकत्र प्राप्त होते हैं जिनमें वृत्र वध की चर्चा अति प्रसिद्ध है। आचार्य दुर्ग 'वृत्रवधः' की व्याख्या 'मेघवधः'³⁰ करते हैं।

निष्कर्ष

इन प्रमाणों के साक्ष्य से यह प्रमाणित होता है कि वैदिक इन्द्र देवता कोई

²⁵ निरु. च. 2.5

²⁶ ऋ. 1/32/1

²⁷ ऋ. 1/32/1

²⁸ निरु. 10.1

²⁹ निरु. दु. 10.1

³⁰ निरु. दु. 7.3

ऐतिहासिक व्यक्ति विशेष नहीं है। अपितु यह एक भौतिक शक्ति है जो मेघ को विदीर्ण करके जल के रूप में प्रवाहित होकर वृष्टि करती है और वृत्र कोई राक्षस विशेष नहीं है यह तो मेघवाची है। यह ऐतिहासिक घटना नहीं है अपितु यह अन्तरिक्ष की भौतिक प्रक्रिया है जिससे वृष्टि होती है। यह स्वाभाविक और नित्य चलने वाली एक घटना है। इस प्रकार वेदों में नित्य पदार्थों का ही वर्णन है।

शब्दसंकेत

1. ऋ. - ऋग्वेदः
2. निरु. - निरुक्तः
3. मनु. - मनुस्मृतिः
4. म.भा.प. - महाभाष्य पस्पशाह्निकम्
5. महा.शान्ति. - महभारतं शान्तिपर्वः
6. वै.द. - वैशेषिक दर्शनम्
7. शां.वे.द.भा. - शांकरवेदान्त
8. स.प्र. - सत्यार्थप्रकाशः

सन्दर्भग्रन्थसूची

1. ऋग्वेदः, चौखम्बा संस्कृत प्रतिष्ठान, दिल्ली, 2006.
2. निरुक्तम् आचार्य चंद्रमणि टीका, हरियाणा साहित्य संस्थान, गुरुकुल झज्जर, वि. सं. २०६३.
3. निरुक्तम् आचार्य दुर्गा टीका, H. B. Bhadkamkar, Bhandarkar Oriental Research Institute, Poona, 1985.
4. मनुस्मृति, चौखम्बा संस्कृत प्रतिष्ठान, दिल्ली, 1990.
5. महाभारतम्, विजयकुमार गोविंदराम हासानंद, दिल्ली, 2011.
6. महाभाष्यम्, श्री भार्गव शास्त्री, चौखम्बा संस्कृत प्रतिष्ठान, दिल्ली, 2004.
7. वैशेषिकदर्शनम्, उदयवीर शास्त्री, विजयकुमार गोविंदराम हासानंद, दिल्ली, 1991.
8. सत्यार्थप्रकाशः, महर्षि दयानन्द सरस्वती, आर्ष साहित्य प्रचार ट्रस्ट, दिल्ली, 2012.



Contributors

1. **VASANTKUMAR M. BHATT**
Former Director, School of Languages,
Gujrat University, Ahmedabad
2. **SACHCHIDANANDA MISHRA**
Professor, Department of Philosophy & Religion,
Banaras Hindu University, Varanasi
3. **DHANANJAY VASUDEO DWIVEDI**
Assistant Professor, Department of Sanskrit,
Dr. Shyama Prasad Mukherjee University, Ranchi
4. **MONALI DAS**
Assistant Professor, Dept. of Sahitya,
Central Sanskrit University,
Ganganatha Jha Campus, Prayagraj
5. **ANUJA AJOTIKAR**
Sanskrit Lecturer, Dept. of Pali and Languages,
Shan State Buddhist University, Myanmar
6. **TANUJA AJOTIKAR**
Assistant Professor, The Sanskrit Library, Providence, RI,
USA & Co-director, Sanskrit Department (India Programs),
Maharshi Vedic University, Vlodrop, The Netherlands
7. **LALIT KUMAR TRIPATHI**
Professor, Central Sanskrit University,
Ganganatha Jha Campus, Prayagraj

8. **KAMALA DEVI**

Principal,

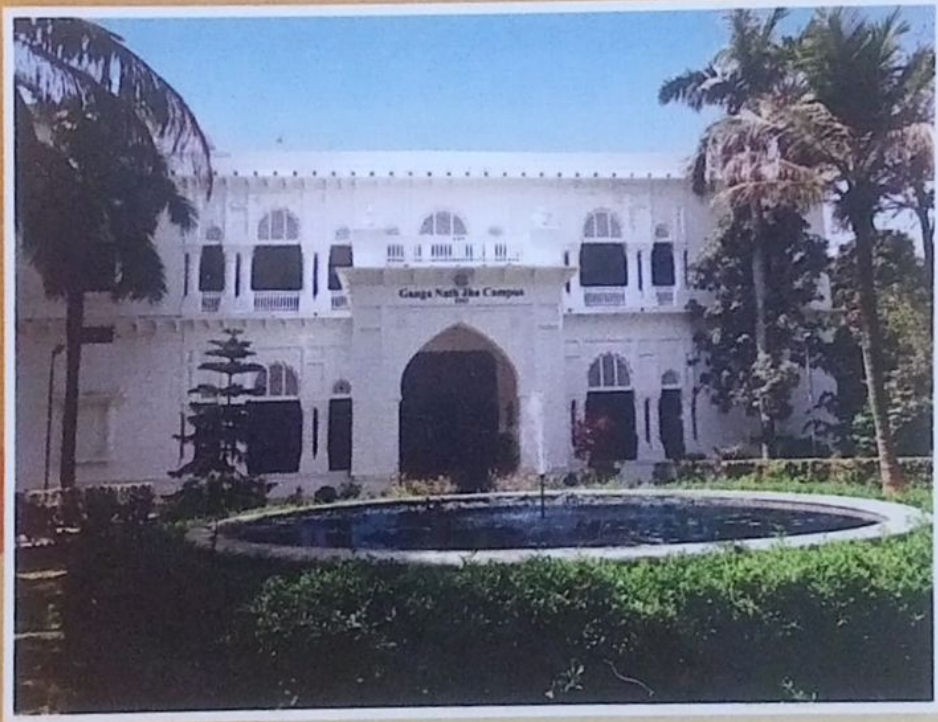
Jagat Taran Girls' College, Prayagraj

9. **PRATIBHA ARYA**

Assistant Professor, Dept. of Sanskrit,

Jagat Taran Girls' Degree College, Prayagraj





केन्द्रीयसंस्कृतविश्वविद्यालयः

गङ्गानाथझापरिसरः

चन्द्रशेखर-आजादोद्यानम्

प्रयागराजः -211002

Contact : 0532-2460957, Fax: 0532-2460956 Email : principal.alld@gmail.com

Website : <http://www.csu-prayagraj.res.in/>