Volume - VIII, December 2025 ISSN 2393-8641

# संस्कृतचिन्तनम्

## Saṃskṛtacintanam

**A Single Blind Peer Reviewed International Research Journal of Sanskrit**

**RAMAKRISHNA MISSION SIKSHANAMANDIRA**
Belur Math, Howrah - 711 202
West Bengal, INDIA

*Published by*

Secretary

Ramakrishna Mission Sikshanamandira

Belur Math, Howrah-711 202, West Bengal, India

Copyright @ The Secretary, Ramakrishna Mission Sikshanamandira

*Month of Publication : December, 2025*

All Corresposedence should be addressed to :

The Principal

Ramakrishna Mission Sikshanamandira

Belur Math, Howrah-711 202

West Bengal, India

Phone : (033) 2654-6081, e-mail : rkmsm@gmail.com

Price : Rs. 500.00 only

*Chief Editor :*

Prof. (Dr.) Pradip Kumar Sengupta

Associate Professor, Ramakrishna Mission Sikshanamandira, Belur Math

*Editor :*

Somen Dutta

Assistant Professor, Ramakrishna Mission Sikshanamandira, Belur Math

*Type Setting, Cover & Printed by :*

Soumen Traders Syndicate

9/3, K. P. Coomar Street

Bally, Howrah-711201

E-mail : stsbally@gmail.com

# ADVISORY BOARD

**Swami Vidyamritananda**

*Principal, Ramakrishna Mission Sikshanamandira.*

**Swami Tattwavidananda**

*Assistant General Secretary, Ramakrishna Math & Ramakrishna Mission, Belur Math*

*Principal, Vivekananda Veda Vidyalaya, Belur Math.*

**Swami Tattwasarananda**

*Principal, Probationer's Training Centre, Belur Math.*

*Professor, Ramakrishna Mission Sikshanamandira.*

**Swami Divyagunananda**

*Principal, Ramakrishna Mission Boy's Home, Primary Teachers' Training Institute, Rahara.*

*Former Principal, Ramakrishna Mission Sikshanamandira.*

**Swami Shastrajnananda**

*Secretary, Ramakrishna Mission Ashrama, Narendrapur*

*Former Principal, Ramakrishna Mission Vidyamandira.*

**Prof. Dr. Gopalchandra Mishra**

*Professor of Sanskrit, Rabindra Bharati University.*

*Former Vice-Chancellor, University of Gourbanga.*

**Prof. Dr. Tarapada Chakrabarty**

*Former Professor of Sanskrit, University of Burdwan.*

**Prof. Dr. Prabal Kumar Sen**

*Former Professor of Philosophy, University of Calcutta.*

**Prof. Dr. Biswanath Mukherjee**

*Former Professor of Sanskrit, University of Burdwan.*

**Prof. Dr. Sanghamitra Sengupta**

*Former Professor of Sanskrit, University of Calcutta.*

## EDITORIAL BOARD

**Prof. Dr. Brajakishore Swain**
*Former Professor of Sanskrit,*
*Sri Jagannath Samskrit Visvavidyalaya.*

**Prof. Dr. Ayan Bhattacharya**
*Professor of Sanskrit,*
*West Bengal State University.*

**Prof. Dr. Mau Dasgupta**
*Professor of Sanskrit,*
*University of Calcutta.*

**Prof. Dr. Didhiti Biswas**
*Former Professor of Sanskrit,*
*University of Calcutta.*

**Prof. Dr. Satyajit Layek**
*Professor of Sanskrit,*
*University of Calcutta.*

**Dr. Elisa Freschi**
*Department of Philosophy, University of Toronto,*
*Jackman Humanities Institute, Toronto (Canada).*

**Dr. Nina Mirnig**
*Institute for the Cultural and Intellectual History of Asia*
*Austrian Academy of Sciences, Vienna, Austria.*

**Dr. Tanmay Kumar Bhattacharya**
*Associate Professor of Sanskrit,*
*Government Sanskrit College & University.*

**Dr. Rabindranath Karmakar**
*Former Associate Professor of Sanskrit,*
*David Hare Training College.*

# FOREWORD

It is both a pleasure and privilege for us to present before our learned readers, this Eighth Volume of Saṃskṛtacintanam a (UGC Care listed From January, 2023 to October, 2023) Single Blind Peer Reviewed International Journal of Sanskrit published annually by Ramakrishna Mission Sikshanamandira. An effort has been made here to offer within two covers a collection of as many as colorful, brilliant and yet lucid expositions which are resultants of continuous thinking and trialing for origination in the process of nurturing and cultivating Sanskrit both as heritage language and as a dynamic diffusion of culture. The papers published here have been written with energetic authority to enable teachers, educators, researchers, academicians and even policy makers of the state to explore Sanskrit language and literature in their respective ways. There may not be a common consensus among their opinions, but, there will surely be an agreement on the issue that each of these writings will be intended to provoke discussion, introspection, inspiration and ultimately action.

The constitution of the Ramakrishna Mission highlights the importance of education in the first item in its 'Methods of Action': "to train men so as to make them competent to teach such knowledge or science as are conducive to the material and spiritual welfare of the masses". And it would, according to Swami Vivekananda, only be possible through "Western Science coupled with Vedanta, brahmacharya as the guiding motto, and also Sraddha and faith in one's own self." To condense the combination of Indian traditional education with knowledge from the West Swamiji used one epigram, 'Science and Sanskrit', of course both the terms need to be understood in their broadest sense. Swamiji envisioned "there is a great chance, much more than you ever dream of, for those wonderful stories scattered all over the Sanskrit literature, to be re-written and made popular." We wish and pray that this humble attempt with the publication of the Eighth Volume of Sanskrit bi-lingual journal fulfils all that Swamiji wished-for long back in respect of Sanskrit language and literature.

To conclude, we owe our indebtedness to the learned members of the Advisory as well as the Editorial Board for their valuable suggestions and untiring co-operation for bringing out this Volume and extend our heartfelt thanks to the Members of Faculty and Staff of this College for their always remaining with us. Lastly, our utmost thanks and gratitude are due to those who have contributed in this Journal.

**Swami Vidyamritananda**

December, 2025 Principal

# CHIEF EDITORIAL NOTE

Sanskrit is a heritage and classical language. A journal of various writing on Sanskrit 'Saṃskṛtacintanam' is going to publish as Eighth Volume. The journey of Sanskrit Language began over 1000 years ago as a living spoken language with a considerable literature of its own. Besides the works of literary value, there was a long philosophical and grammatical tradition that has continued to exist with undiminished vigor until the present century. Among the accomplishments of the grammarians can be reckoned a method for paraphrasing Sanskrit in a manner that is identical not only in essence but in form with current work in Artificial Intelligence. In Indian ancient learning methods textual memorization is standard; traditional scholars, or pundits, masters many different types of Sanskrit poetry and prose texts; and the tradition holds that exactly memorizing and reciting the ancient words and phrase known as mantras, enhances both memory and thinking.

**Dr. Pradip Kumar Sengupta**

(Chief Editor)

# EDITORIAL NOTE

"Education is not the amount of information that is put into your brain and runs riot there, undigested, all your life. We must have life-building, man-making, character-making, assimilation of ideas." (C.W.III.P.302)

The philosophical idea behind Swami Vivekananda's thoughts on education is so encompassing that condensing it to a narrow framework is very much taxing(Swami Pavitrananda, 1947). Therefore, to get the quintessential ideas of Swamiji, one must first understand that Swamiji was far ahead of his time in his concerns on education this stood against the narrow shackles of traditional education. Instead, Swamiji aspired for having a spiritual and secular education system across the country. His educational thoughts are comprised of education for character building, practical knowledge, and universalization of education, spiritual development, and service to humanity, integration of science and spirituality etc.

Adhering to these sublime ideas of Swamiji, Ramakrishna Mission Sikshanamandira was built in the year 1958 to actualize those ever sacrosanct ideals in the making of trainee teachers who are expected to shape the future India in their classrooms for the proper manifestation of the budding souls. Our resolution is to impart a unique blend of modern educational approach and traditional values to future teacher and teacher educators to equip them with the knowledge necessary to face the changing social needs through the discovery, development, and proper implementation of acquired knowledge. The mission of this Institute are Harmonising Ideas, venturing into the unknown, covering the Spectrum, and Broadening the Horizon, working together towards Success and many more. The main objectives are to develop new programmes and to revise the existing programmes to keep pace with the changing socio-economic-moral scenario, to conduct In-service and Pre-service teacher education programmes to boost the coherence and productivity of prospective, to support and encourage staff in their journey of personal and academic growth, to promote community services, extension activities, co-curricular activities, projects with an aim to make a better society, to promote and maintain communication, cooperation and shared decision making among various departments, to ensure that the institutional values and standards meet the highest standards envisioned by our founders etc.

"Sanskrit and Prestige go hand in hand"

These are the immortal words of Swami Vivekananda (Swami Pavitrananda, 1947). He envisioned an India where every man had enough knowledge of this glorious language till the entire nation became good Sanskrit scholars. According to Swamiji, learning Sanskrit provided one with an immense power and pride for his race. Even those who belonged

to the lower castes could raise their condition by merely learning Sanskrit instead of fighting the upper castes needlessly. Such is the beauty of Sanskrit. He encouraged the teaching of Sanskrit in schools and other institutions since it inculcates ancient values in Indians and fills them with exuberance. The learning of Sanskrit, in simpler terms, is the birthright of every Indian as well as a moral responsibility to be fulfilled by one and all. I would like to mention the view of Swami Vivekananda. He had great sympathy for the promotion of this language in India. Sanskrit as a classical language provides us with the rich backdrop of India's pristine culture language erudition transcendental vision of Rishis and Sages, which alone speaks volumes of the most grammatically subtle-woven language this world has ever witnessed till date. Therefore, Sanskrit as a language in our time helps us explore Vedic literature, Classical literature, Puranas, Modern literature, Manuscriptology, Philosophical aspect, Alankara Shastra, Technological advancement and Ayurveda shastra etc. In order to meditate on the ancient subjects of monumental importance. Saṃskṛtacintanam at our college began its journey from the month of September in 2014. Since then, it has its seven published volumes up to 2024. It is our proud privilege to share with you all that this journal received the tag of a UGC CARE listed journal from January, 2023 to October, 2023. Keeping in mind this view in eighth volume of Saṃskṛtacintanam I have attempted to keep our focus on the aforesaid areas of research in Sanskrit. That is why this volume is primed for upholding topics like Śābdikanaye mokṣatattvavimarśaḥ, Naitikaśikṣaṇaṃ dharmyavidhānañca: manusmṛti-pañcatantrayoḥ tulanātmakam anuśīlanam, Abhijñānaśākuntalanāṭake nāndīpadyasya doṣābhāsavivecanam, The Application of vyāpti jñānain Clinical Trials: An Ayurvedic Perspective, Reflections of Sustainable Development and Environmental Awareness in Early Indian Inscriptions etc.

One paper on non-existence of the soul according to Buddhism shows what we call a "self" or "soul" is only a temporary combination of physical and mental processes which are constantly changing and have no eternal essence. Next a paper on the diverse aspects of women's status and empowerment in Indian Tradition during the Vedic period describes the women's position and their acceptances in Vedic period. Another paper on From Mantras to Machines: Revisiting Ancient Sanskrit Linguistics for Metacognitive Prompting in AI- Human Interaction investigates how the ancient Sanskrit linguistic frameworks including Pāṇini's Aṣṭādhyāyī, the karaka theory, and cognitive architecture of mantra recitation, can inform the design of metacognitive prompts for dialogue systems between AI and human-users.

Apart from these, focussed has also been given on Women's Renaissance in Swami Vivekananda's Philosophy: The Union of Science, Faith, and Spiritual Realization. The subsequent paper on Educational Implications of Samkhya Philosophy followed by

Indigenous Knowledge Systems in Indian Pedagogy explores how the foundational principles of Samkhya philosophy and Indigenous Knowledge Systems (IKS) can be integrated into Indian educational frameworks to foster culturally resonant and holistic pedagogy.

Thus this volume of Saṃskṛtacintanam has covered a wide range of topics pertaining to both Sanskrit language and literature. It is assumed that this volume like the previous one will cater to the literary interests of research scholars and professors alike. With this hope, it is expected that the future volumes will be in place to keep the outflow of literary pursuit uninterrupted.

This Journal is facilitated by number of dignitaries, reviewers and contributors. Apart from all I thank to the almighty God for giving us pure knowledge and all kind of blesses to publish this journal. I expressed our sincere gratitude to the Principal Revered Swami Vidyamritananda Maharaj of Ramakrishna Mission Sikshanamandira for supporting with all the necessary opportunities for publishing this volume. I wholeheartedly salute to the publisher, all my colleagues, teachers, scholars, students, librarians parents for helping me always.

Somen Dutta
(Editor)

# संस्कृतचिन्तनम्
# सूचीपत्रम्

शाब्दिकनये मोक्षतत्त्वविमर्शः
ड. तरुण-चौधुरी 13

नैतिकशिक्षणं धर्म्यविधानञ्च : मनुस्मृति-पञ्चतन्त्रयोः तुलनात्मकमनुशीलनम्
डः अरिजित् गुप्तः 22

पण्डितराजजगन्नाथ-रेवाप्रसादद्विवेदिनोः मतानुसारं काव्यकारणत्वसमीक्षणम्
Basanta Chandra 32

अभिज्ञानशकुन्तलनाटके नान्दीपद्यस्य दोषाभासविवेचनम्
सुमन्तपात्रः 41

भ्रान्त्यलंकारार्थव्याख्याने योगदर्शनस्य सापेक्षता
भास्कर-दासः 46

इत्संज्ञाविमर्शः
अर्कः दालालः 50

अपत्याधिकारप्रकरणस्य गोत्रविषयकव्याख्यानपरबालमनोरमायां ग्रन्थान्तराणां प्रभावः
TANAY BAIDYA 58

रघुवंशमहाकाव्ये धर्मशास्त्रीयसिद्धान्तप्रभावः
बादल-टुडुः 65

Educational Implications of Samkhya Philosophy followed by
Indigenous Knowledge Systems in Indian Pedagogy
Dr. Somnath Das, Saeed Anowar 74

Reflections of Sustainable Development and Environmental Awareness
in Early Indian Inscriptions
Dr. Debanjan Maity 87

Women's Renaissance in Swami Vivekananda's Philosophy:
The Union of Science, Faith, and Spiritual Realization
Sandip Mallick 99

From Mantras to Machines: Revisiting Ancient Sanskrit Linguistics
for Metacognitive Prompting in AI-Human Interaction
Soumyabrata Mahapatra, Sarat Kumar Raut, Panchali Kaushik, Siharan Chakrabarty 109

The Application of vyāpti jñāna in Clinical Trials: An Ayurvedic Perspective
Dr. Avi Pal 124

The Diverse Aspects of Women's Status and
Empowerment in Indian Tradition During the Vedic Period
Dr. Jaydev Pal 130

A Discussion on the concept of Soul in Buddhism
Aniket Guria 138

—•—

# शाब्दिकनये मोक्षतत्त्वविमर्शः


## ड. तरुण-चौधुरी



**Abstract :**

The only way to get rid of the suffering of material birth and death is to attain liberation. The happiness of liberation is eternal and unchanging. Therefore, people need to be especially careful to attain liberation. In order to attain the eternal happiness of liberation, compassionate Ācāryas like, Maharṣi Gautama, Kaṇāda, Kapila, Patañjali, Jaimini, Bādarāẏaṇa, etc., who have adopted various paths, have shown the way to liberation in their respective scriptures. The grammarians have also shown the way to liberation through correct explanations in their grammar. In the thinking of the Shabdikas, words are the essence of the Supreme Self and the formation of words is the way to attain union with the Supreme Self. Therefore, the person who knows the nature of the soul in the form of words can receive the nectarean taste of the Supreme Brahman. Therefore, grammar is seen as identical with the philosophy that brings about liberation. In the following article, we will try to discuss how grammar has proven the theory of salvation.



**Key-words:** Philosophy, Liberation, Supreme Self, Grammar, Words.


सर्वात्मनामनुकूलवेदनीयं हि सुखम्। नास्ति तादृशः कश्चन जीवः, यस्मै न रोचते सुखम्। धनीनिर्धनमूर्खा मूर्खदेवदानवपशुपतङ्गानां सर्वेषामपि प्राणभृतां एकैव आशा – 'सुखं मे भूयात्' इति। अपि चोच्यते – 'नाल्पे सुखमस्ति भूमैव सुखम्'।[1] परन्तु सुखमनित्यमापेक्षिकञ्च। तन्न सर्वदा सर्वान् निकषा सुखरूपेण प्रतीयते, किन्तु कदाचित् कस्यचित् किञ्चिदेव। यथा शीततर्तौ ईषदुष्णवारिभिः स्नानादिकं कर्म सर्वस्मै रोचते, किन्तु न निदाघे। एवञ्च सूक्ष्मवस्त्रं निदाघे आह्लादजनकमपि शीतकाले तन्न सौख्यमुत्पादयति। अपरञ्च दृश्यते लोके एकस्य यत् सुखसाधनं तदेवापरस्य दुःखसाधनमिति। यथा चेदानीन्तनकाले प्राकृतस्वभावाः प्रायशः अश्लीलभावपूर्णेन सङ्गीतेन श्रुतिसुखमास्वादयन्ति, परन्तु तदेव सङ्गीतं सुरुचिवतां मनःपीडामुद्भावयति। किञ्च, पार्थिवसुखमन्ततः दुःखेनैव परिवर्तते। तस्मादेव कथ्यते विद्वद्भिः – 'सुखं तु दुःखमेव दुःखानुषङ्गित्वात्।'[2] एवं तर्हि का करणीया मनुष्याणाम्! किञ्च तैः मनसः सुखेच्छा त्यजनीया? – इत्याकुलजिज्ञासायां तत्र परमार्थतत्त्वज्ञानां विदुषामभयवाणी – संसरणशीले संसारेऽस्मिन् आधिव्याधिप्रपीडितानां जडाजन्ममरणादिदुःखदावाग्निदग्धानां क्लेशायासविपन्नानां भौतिकविषजर्जरितानां जीवानां त्रिविधतापविनाशाय मोहापहाराय निर्मलानन्दावाप्तये मोक्षसुखमेवाद्वितीयमौषधम्। तच्च सुखं नित्यमचञ्चलमेव। अत एव तस्यै मोक्षप्राप्तये एव मनुष्याणां


सहायकाध्यापकः, संस्कृतविभागः मुर्शिदावाद-विश्वविद्यालयः बहरमपुरम्, मुर्शिदावादः पश्मिमबङ्गः – 742101
tarunc.sanskrit88@gmail.com Contact No. 9153600494 Orcid id: 0009-0003-7933-3202


1 छान्दोग्योपनिषदि ७/२४/२।

2 तर्कभाषायां अपवर्गलक्षणे केशवमिश्र-महाभागाः।

प्रयत्नो विधेयः। तत्र बहुयोनिं परिभ्रमन् प्राप्तमनुष्यशरीरोऽयं जीवो नित्यसुखाकाङ्क्षया प्रवृत्तः सन् मुहुर्मुहुः दुःखमधिगच्छतीति तद्दखनिरसनाय नित्यसुखलाभाय च अहेतुककरुणावन्तो गौतम-कणाद-कपिल-पतञ्जलि-जैमिनि-वादरायणप्रमुखाः नानापथजुषो महर्षयः स्वेषां मतमाधारीकृत्य तदीये शास्त्रे मोक्षमार्गो प्रदर्शितवन्तः। वैयाकरणैरपि सर्वतन्त्रस्वतन्त्रतया तदीये व्याकरणागमे सुष्ठ व्याख्यानेन मोक्षमार्गः दर्शितः। तेषां निर्णये शब्दो हि परमात्मतत्त्वम् ; तस्य संस्कार एव परमात्मनः सिद्ध्युपायः ; तस्माद् यः पुरुषः शब्दात्मनः प्रवृत्तितत्त्वज्ञः, स एव परब्रह्मणः अमृतमयमास्वादमाप्नोति। उक्तञ्च भगवता वेदव्यासेन तदीये महाभारते –

द्वे ब्रह्मणी वेदितव्ये शब्दब्रह्म परं च यत्।[3]
शब्दब्रह्मणि निष्णातः परं ब्रह्माधिगच्छति॥

सांख्य-योग-वेदान्तादिशास्त्रवत् शब्दशास्त्रं नाम व्याकरणशास्त्रमपि स्वकीयरीत्या मोक्षतत्त्वं प्रतिपादयति। "सिद्धे शब्दार्थसम्बन्धे लोकतः अर्थप्रयुक्ते शब्दप्रयोगे शास्त्रेण धर्मनियमो, यथा लौकिकवैदिकेषु" इति प्रमाणभूताचार्यस्य मध्यममुनेः कात्यायनस्य वार्त्तिकबलात्, तथाच "शिष्टेभ्य आगमात् सिद्धाः साधवो धर्मसाधनम्" इति हरिवचनाच्च व्याकरणशास्त्रस्य धर्मप्रतिपादकत्वं यथा प्रतीयते, तथैव व्याकरणशास्त्रस्य दर्शनत्वविधायकप्रकरणग्रन्थाद् वाक्यपदीयपद्यतः शास्त्रस्यास्य मोक्षप्रतिपादकत्वमपि दृढतया संविधीयते। यथाधस्तात् उद्‌तायां हरिकारिकायामुक्तमस्ति –

तद्द्वारमपवर्गस्य वाङ्मलानां चिकित्सितम्।[4]
पवित्रं सर्वविद्यानामधिविद्यं प्रकाशते॥ इति।

अर्थतः व्याकरणशास्त्रमिदं मोक्षशास्त्रापरपर्य्यायं दर्शनशास्त्रमेव इति वक्तुं शक्यते। वस्तुतस्तु 'शब्दप्रमाणकाः वयम्' इति भाष्यभाषितानुसारम् "आत्मा वारे द्रष्टव्यो श्रोतव्यो मन्तव्यो निदिध्यासितव्य; आत्मनः वारे दर्शनेन श्रवणेन मत्या विज्ञानेनेदं सर्वं विज्ञातं भवति" इति बृहदारण्यकोपनिषद्वाणीं प्रमाणीकृत्य तत्र दर्शनकर्मत्वेन आत्मनः श्रवणात् 'दृश्यते आत्मतत्त्वं ज्ञायतेऽनेन' इति व्युत्पत्त्या दृशधातोः करणे ल्युटा निष्पन्नस्य दर्शनपदस्य 'आत्मतत्त्वज्ञानसाधनम्' इत्यर्थोऽङ्गीकार्य्यः। तथा चात्मतत्त्वज्ञानसाधनत्वं दर्शनत्वमिति दर्शनलक्षणं व्याकरणशास्त्रेऽपि सङ्गतत्वात् तदीयदर्शनत्वं केनापि निराकर्तुं न शक्यते।

वस्तुतः शब्दशास्त्रेऽपि तद्गतरीत्या ब्रह्मतत्त्वं, मोक्षस्वरूपं, तस्य लाभोपायश्च – एतत्सर्वं विशदेनोपपादितम्। शाब्दिकसंसदि शब्दतत्त्वमेव आत्मतत्त्वरूपेण व्यवस्थितम्। वैयाकरणसिद्धान्ते एतत्तत्त्वमेव केवलं सत्यस्वरूपम्, ब्रह्मरूपम्, सर्वव्यापकञ्च। शब्दतत्त्वमेव सर्वबीजप्रकृतिः। कस्यापि वस्तुनः मूलान्वेषणे प्रवृत्ते सत्यन्ते शब्दतत्त्वमेवावतिष्ठते। 'को अद्धा वेद क इह प्रवोचत् कुत अजाता कुत इयं विसृष्टिः' इति चिरन्तनजिज्ञासायाः व्याकरणागमसम्मतं समाधानं भवति –

ब्रह्मेदं शब्दनिर्माणं शब्दशक्तिनिबन्धनम्।[5]
विवृत्तं शब्दमात्राभ्यस्तास्येव प्रविलीयते ॥ इति।

अर्थात् विद्याविद्यात्मके उभयविधे ब्रह्मणी शब्दस्यैव निर्मिते; तयोर्निर्माणे शब्दशक्तिः हि कारणम्। वस्तुतस्तु

3 महाभारते शान्तिपर्वणि १/२३२/३० ; मैत्रायण्युपनिषदि ६/२२।
4 वाक्यपदीये ब्रह्मकाण्डे १/१४।
5 वाक्यपदीये ब्रह्मकाण्डे १/१संख्यक-कारिकायामुपरि हरिवृषभवृत्तौ।

ब्रह्मविषयिणी या भावना दर्शनान्तरेऽद्वैते वेदान्ते प्रतिष्ठिता, सा सर्वा वाक्तत्त्वनिबन्धना। वाच एवास्य प्रपञ्चस्योद्भवः, वाच्येव अस्य प्रलयः संघटते। वाग्विषयकं तत्त्वमिदं न खलु वैयाकरणानां स्वमनीषासमुद्भावितमपि तु एतदागमसिद्धम्। श्रुतिरेवात्र प्रमाणम् –

वागेव विश्वा भुवनानि जज्ञे वाच इत् सर्वममृतं यच्च मर्त्यम्।[6]
अथेद्वाग्वुभुजे वागुवाच पुरुत्रा वाचो न परं यच्च नाह॥ इति।

अपिच,

वागेवार्थं पश्यति वाग् ब्रवीति वागेवार्थं निहितं सन्तनोति।[7]
वाच्येव विश्वं बहुरूपं निबद्धं तदेतदेकं प्रविभज्योपभुङ्क्ते॥ इति।

वस्तुतः द्रव्यगुणकर्मादयः ये पदार्थास्तावत् दर्शनान्तरप्रतिष्ठितब्रह्मणः स्वप्नविषयप्रतिभासवत् विवर्ताः स्वीक्रियन्ते, ते खलु शब्दात्मनः विवर्तभूताः अर्थाः सन्ति। अर्थात् अनुभूयमानमिदं व्याह्याभ्यन्तरभावराजिसमन्वितं जगत् अस्य शब्दब्रह्मण एव विवर्तभूतम्। एनमेवाशयमाधारीकृत्य हरिणा सिद्धान्तितम् –

अनादिनिधनं ब्रह्म शब्दतत्त्वं यदक्षरम्।[8]
विवर्ततेऽर्थभावेन प्रक्रिया जगतो यतः॥ इति।

अर्थाद् अखिलस्यास्य विवर्तभूतस्य संसारस्योपादानकारणत्वेन उपवर्णितम् उत्पत्तिविनाशरहितमक्षरं यद् ब्रह्म तत् शब्दात्मकमेव। शब्दतत्त्वाख्यादुपसंहृतक्रमादस्माद् ब्रह्मणः एव जगतः सर्वे विकाररूपा भावा भवन्ति। शब्दादेव प्रवृत्तिनिवृत्ती भवतः। सजातीय-विजातीय-स्वगतभेदशून्ये शब्दब्रह्मणि कार्यानुकूला योग्यतारूपाः अनेकाः शक्तयो वर्तन्ते, ताभिरेव शब्दात्मा घटपटाद्यर्थरूपेण प्रतिभासमानो भवति। अर्थात् यद्यपि शब्दाख्यं ब्रह्म सर्वविधविकल्पातीतमेकरूपं, नित्यं, स्वयोग्यतारूपशक्तिभ्यः अभिन्नम्, तथापि शक्तीनां मिथः विलक्षणत्वात् तद् भिन्नरूपेण प्रतीयते। शब्दब्रह्मनिष्ठाः योग्यतारूपाः कारणशक्तयः यद्यपि नित्यास्तथापि ताः न स्वतन्त्राः, किन्तु कालपरतन्त्राः। एवञ्च सर्वास्ताः कारणशक्तयः कालेनानुज्ञाताः सत्यः कार्यमुत्पादयन्ति, कालेन प्रतिबद्धाश्च सत्यः निष्क्रियाः तिष्ठन्ति; एवं सर्वदा तासु विद्यमानास्वपि न सर्वदा सर्वकार्योत्पादः। वस्तुतः इयमपि कालशक्तिः न स्वतन्त्रा। परमार्थतः स्वातन्त्र्यं शब्दब्रह्मणः एव। स एव विश्वप्रपञ्चस्य कर्ता। वस्तुतः सर्ववीजस्वरूपोऽयं शब्दब्रह्म अद्वितीयोऽपि कालाख्यशक्त्याश्रयवशादेव भोक्तृभोक्तव्यरूपेण भोगरूपेण चानेकधा प्रकाश्यते। तदुक्तं वाक्यपदीयकृता –

एकस्य सर्ववीजस्य यस्य चेयमनेकधा।[9]
भोक्तृ-भोक्तव्यरूपेण भोगरूपेण च स्थितिः॥

शब्दतत्त्वाख्यमिदं परब्रह्म स्वभावतः विशुद्धज्योतिः चैतन्यस्वरूपोऽपि जीवानामविद्यावशात् स्वरूपतः न प्रकाश्यते, किन्तु अभिधानाभिधेयाकारेण विचित्रप्रपञ्चरूपेण प्रतीयते । अत उक्तं वाक्यपदीयकृता –

---

6 शतपथब्राह्मणे ६/५/३/४।
7 वाक्यपदीये ब्रह्मकाण्डे ११९संख्यककारिकामाश्रित्य पुण्यराजकृतटीकायामुपलभ्यते इदम्।
8 वाक्यपदीये ब्रह्मकाण्डे १/१।
9 वाक्यपदीये ब्रह्मकाण्डे १/४।

प्रत्यस्तमितभेदाया यद् वाचो रूपमुत्तमम्।[10]
तदस्मिन्नेव तमसि ज्योतिः शुद्धं विवर्तते॥ इति।

शब्दतत्त्वाख्ये ब्रह्मणि वाग्व्यवहारनिमित्तानां गोघटादिपदार्थानामवभासस्तु शब्दपूर्वेण योगेन प्रतिविम्बवद् भवति। अक्षरलिपयः यथा अक्षरस्य स्मारिकाः, किन्तु अर्थावबोधे स्वाकारेण ऋजुवक्रत्वेन ताः न गृह्यन्ते, परन्तु पठनकाले तासां चाक्षुषाभ्युपगमोऽपरिहार्य्यः। एवमेव शब्दतत्त्वाववोधे वैखर्या मध्यमाया वा वाचो निमित्तानि यान्यपि सन्ति, यत्कारणेन वाचः प्रवृत्तिर्भवति, तानि प्रवृत्तिनिमित्तानि शब्दतत्त्वे प्रतिविम्बवद् भासन्ते। पठनकाले लेखनकाले शब्दोच्चारणे शब्दचिन्तने च लिपिज्ञस्य लिप्याकारावभासो भवत्येव, अन्यथा 'शब्दतत्त्वम्' इति, 'अश्व' इति वा चिन्तने 'श्' 'अ' 'ब्' 'द्' इत्यादीनाम् ऋजुवक्ररेखानामापतनं लेखन्यां कथं स्यात्? शब्दतत्त्वे ब्रह्मणि वाङ्-निमित्तानां तथैवाभासः।

व्याकरणशास्त्रव्यवस्थायां विवक्षैव वाग्व्यवहारस्य निमित्तम्। पुनश्च, ज्ञानं हि विवक्षायाः निमित्तम्। ज्ञानञ्च खलु दृष्टानुभूतपदार्थानामेव। इह जगति पुरुषेण यदेव वस्तु दृश्यतेऽनुभूयते च तदेव तस्य ज्ञानम्। ज्ञानञ्च तद्विवक्षायाः कारणम्। ततो विवक्षा वाग्व्यवहारस्य कारणम्। एवम् वाह्यपदार्था एव परम्परया वाचो निमितानि। ते च शब्दतत्त्वे ब्रह्मणि अक्षरस्मृतेः चिह्नानीव प्रागुक्तप्रकारेण भासन्ते। किञ्च, अयमवभासस्तु शब्दपूर्वेण सम्बन्धेन प्रतिविम्बवद् भवति। शब्दः पूर्वो यस्मिन् स शब्दपूर्वः। पश्यन्त्यां मध्यमारूपावभासः, मध्यमायां च वैखरीशब्दानाम्, वैखरीशब्दे च वाह्यपदार्थानामवभासः प्रतीयते। पश्यन्तीदिश आरभ्य पूर्वं मध्यमारूपाः शब्दास्ततो मध्यमावैखरीक्रमेण वाह्यपदार्थाः पश्यन्त्यामवभासन्ते। अयमवभासः च प्रतिविम्बवत्। विम्बः प्रतिविम्बतया यत्र तले आपतति तत्र तस्य सत्ता वास्तविकी न भवति। अतः शब्दतत्त्वे यथोक्तवाह्यपदार्थानाम् वास्तविकी सत्ता न भवति, अपि तु शब्दात्मिका एव सत्ता भवति। अत एवावगम्यते यत् शब्दब्रह्मैव एकमेव सत्, अन्यत् सर्वमसत्। तत् सद् अद्वैतं शब्दब्रह्मैव पुरुषप्रवृत्तिनिवृत्तये शब्दः अर्थः तयोश्च सम्बन्धरूपेण प्रतिविम्ब इव आभासते। तदुक्तं हरिणा –

सत्यं वस्तु तदाकारैरसत्यैरवधार्य्यते।[11]
असत्योपाधिभिः शब्दैः सत्यमेवाभिधीयते॥ इति।

शाब्दिकजगति सत्यस्वरुपं शब्दब्रह्मेदं 'वाक्-तत्त्वम्', 'परावाक्', 'स्फोटः', 'प्रतिभात्मा' इति बहुधा अभिहितम्। प्रतिपुरुषम् आन्तरज्ञातृरूपं यत् चैतन्यं बुद्धिः वेति सा अस्मिन्नेव सूक्ष्मे वागात्मनि विराजते। आत्मनः रुपस्य व्यक्तये वाग्रुपानुविद्धंतच्चैतन्यमेव शब्दभावेन विवर्तते। तेन च परसम्बोधनार्थो वाग्व्यवहारः सम्भवति। तदुक्तं हरिणा –

अथायमान्तरो ज्ञाता सूक्ष्मे वागात्मनि स्थितः।[12]
व्यक्तये स्वस्य रूपस्य शब्दत्वेन विवर्तते॥ इति।

इयञ्च चेतनायाः वाग्रूपता संसारिणां प्राणिनां सर्वेषां शरीराद् वहिरन्तश्च वर्तमाना अस्ति। प्राणिमात्रमेव यच्चैतन्यं तत् वाग्रूपतामनतिक्रम्यैव वर्तते। एवञ्च चेतनाचेतनानां स्थावरजङ्गमानां च संज्ञा वाग्रूपतैव। सा च सवाचाम् वहिः वैखरीवर्णरूपेण अन्तस्तु परावाग्रूपेण ज्ञानरूपेण वा अथवा जीवानां वहिः स्पर्शादिसंविद्रूपेण अन्तस्तु

10 वाक्यपदीये ब्रह्मकाण्डे १/१८।
11 वाक्यपदीये ३/२/२।
12 वाक्यपदीये ब्रह्मकाण्डे १/११२।

चैतन्याधिष्ठानतया वर्तते। अवाचामजीवानां तु वहिरभिधानतया अन्तस्तु शब्दतत्त्वाधिष्ठानतया वाग्रूपता एव संज्ञा। एवं येषु येषु जीवेषु पदार्थेषु च यावान् यावानेव वाग्रूपतानुगमस्तावत्तावदेव तस्य चेतनत्वम्। अनेनैव सुस्पष्टवाचां मनुष्याणां विशिष्टं सचेतनत्वम्, पशूनां सामान्यं सचेतनत्वम्, वनस्पतीनामल्पम्, पाषाणादीनां तु अचेतनत्वम्, तेषु तेषु तथा तथा वाग्रूपतानुगमस्य ह्रासात्। पाषाणादौ तु अत्यन्तमचेतनत्वं न सम्भावनीयम्, चिदात्मनः शब्दतत्त्वस्य विवर्तभूतत्वेन पाषाणादीनामपि सनामधेयत्वात्, परिचितक्रियासंस्पर्शेन अस्थायिचित्स्फूर्तिदर्शनात्। अतएव अचेतनत्वेन अभिमतानां पदार्थानां संघट्टनेन शब्द एव स्फुटति, न रूप-रस-गन्ध-स्पर्शाः। अस्मात् कारणादेव वाक्-तत्त्वरूपमेव चितिक्रियारूपमिति वैयाकरणेषु पूर्वेषामभिमतम्। तथाहि उच्यते हरिणा –

भेदोद्ग्राहविवर्त्तेन लब्धाकारपरिग्रहा।[13]
आम्नाता सर्वविद्यासु वागेव प्रकृतिः परा॥
एकत्वमनतिक्रान्ता वाङ्नेत्रा वाङ्-निबन्धनाः।
पृथक् प्रत्यवभासन्ते वाग्विभागा गवादयः॥

वस्तुतः एकमेव अन्तरवस्थितं शब्दतत्त्वमिदं कार्यकारणत्वेन, प्रकाश्य-प्रकाशरूपेण, शब्दार्थरूपेण च विवर्तते। तथाह्युक्तं हरिणा वाक्यपदीये –

एकस्यैवात्मनो भेदौ शब्दार्थावपृथक्-स्थितौ॥[14]
प्रकाशक-प्रकाश्यत्वं कार्यकारणरूपता।
अन्तर्मात्रात्मनस्तस्य शब्दतत्त्वस्य सर्वदा॥ इति।

वाक्-तत्त्वमिदं सर्वावस्थासु व्यवहारनिबन्धनम्। यथा जागरणवृत्तिकाले प्राप्तजन्मादिविक्रिया वाग्विभागग्रन्थयो वाग्रूपतामनुगच्छन्तो निर्वृत्ति-विक्रिया-प्राप्तिभिः कार्य्येषु यतन्ते, तथैव स्वप्नाद्यविभागेऽपि सैव वाग्विषया वाह्यवस्तुस्वरूपा सती निर्वृत्ति-विक्रिया-प्राप्तिषु कर्मभावं प्रतिपद्यते। तथा चोक्तं स्वोपज्ञवृत्तौ हरिणा –

प्रविभज्यात्मनात्मानं सृष्ट्वा भावान् पृथग्विधान्।
सर्वेश्वरः सर्वमयः स्वप्ने भोक्ता प्रवर्तते॥ इति।

अन्यत्रापि तत्रभवता कथितम् –

परमार्थे तु नैकत्वं पृथक्त्वाद् भिन्नलक्षणम्।[15]
पृथक्त्वैकत्वरूपेण तत्त्वमेव प्रकाशते॥
यत् पृथक्त्वमसन्दिग्धं तदेकत्वान्न भिद्यते।
यदेकत्वमसन्दिग्धं तत् पृथक्त्वान्न भिद्यते॥
द्यौः क्षमा वायुरादित्यः सागराः सरितो दिशः।
अन्तःकरणतत्त्वस्य भागा वहिरवस्थिताः॥ इति।

पुरुषस्य आत्मसंज्ञकं यच्चैतन्यं तद्धि शब्दस्वरूपमिति प्रागेवोक्तम्। तत् शब्दात्मकं चैतन्यं वृषभकल्पस्य शब्दब्रह्मणः आसन्नतमत्वात् प्रायशः शब्दब्रह्मणा सह अभिन्नतया प्रतिपाद्यते। तथाच श्रुतिः –

---

13 वाक्यपदीये ब्रह्मकाण्डे १२६ संख्यक-कारिकायामुपरि हरिवृषभवृत्तौ।
14 वाक्यपदीये वाक्यकाण्डे ३१-३२ संख्यक-कारिकायाम्।
15 वाक्यपदीये पदकाण्डे ३/३९-४१।

चत्वारि शृङ्गा त्रयोऽस्य पादा द्वे शीर्षे सप्त हस्तासोऽस्य।[16]
त्रिधा बद्धो वृषभो रोरवीति महो देवो मर्त्याँ आविवेश॥

भाष्यकारः हि मन्त्रस्यास्य शब्दब्रह्मपरतया 'चत्वारि शृङ्गा' इति चत्वारि पदजातानि नामाख्याते चोपसर्ग निपाताश्चेत्यादिकं व्याख्याय महता देवेन परेण ब्रह्मणा सह सायुज्यप्राप्तिविषये एव स्वाभिमतं परिपोषितवान्। वस्तुतस्तु सर्वव्यापकेन परमात्मरूपेण विराजमानेन शब्दतत्त्वेन सह पुरुषेषु अन्तर्यामिरूपेण विद्यमानस्य शब्दात्मकचैतन्यस्य ऐक्योपलब्धिरेव मुक्तिरिति शाब्दिकानां सिद्धान्तः। तदुच्यते वाक्यपदीयकारेण –

अपि प्रयोक्तुरात्मानं शब्दमन्तरवस्थितम्।[17]
प्राहुर्महान्तमृषभं येन सायुज्यमिष्यते॥ इति ॥

अर्थात् शब्दस्य प्रयोक्तुः शब्दव्यवहारं कुर्वतः श्रोतुश्च पुरुषस्य शरीरे अन्तः अवस्थितं शब्दं स्फोटरूपं शब्दात्मानं शब्दस्वरूपजीवात्मानं वा श्रुतयः महान्तम् ऋषभं महादेवं देवेश्वरं परमात्मानं कथयन्ति। तेन महता शब्दवृषभेन सह साजुय्यं तादात्म्यं सर्वैः शाब्दिकैः भृशं काम्यते। यतः तस्मिन् तादात्म्यदशायां वाग्योगविदा वैयाकरणेन संहृतक्रमस्य शब्दाख्यपरब्रह्मणः तत्त्वतः साक्षात्कारः क्रियते। तदा च परावाग्रूपः नित्यशब्दः पुरुषस्य चैतन्यरूपेण अवस्थितः अन्तर्यामी शब्दात्मा – एतयोः उभयोः व्यवधानलेशः न विद्यते। तस्यामवस्थायां वाग्योगविदः अहंकारग्रन्थीन् विच्छिद्य अत्यन्तविनिर्भागेन संसृज्यन्ते। वागुपासकस्य एतादृशी अवस्था एव मोक्षः इति कथ्यते। अयमेव मोक्षः व्याकरणदर्शने प्रसिद्धिसिद्धः। शब्दब्रह्मणा सह साजुय्यप्राप्तानां निवृत्ताज्ञानानां वाग्योगविदामहङ्कारग्रन्थिः भिद्यते, सर्वसंशयाः छिद्यन्ते। ब्रह्माणम् अभ्युपगम्य वाग्योगविदपि ब्रह्मस्वरूपो भवति। श्रुतिरपि वदति – 'ब्रह्मविद् ब्रह्मैव भवति' इति। अतः ब्रह्मसायुज्यलाभ एव जीवानां परमा क्षेमप्राप्तिः, जीवनस्य चरमं लक्ष्यम्।

अस्तु, अवगम्यते वैयाकरणसम्मतः मोक्षस्वरूपः। सम्प्रति इयमेव जिज्ञासा – कोऽसौ अपूर्वः आञ्जसः मार्गः व्याकरणशास्त्रे विधीयते, येन मोक्षः अनायासेन लभ्यते? तत्रोच्यते वैयाकरणवुधैः – शब्दसंस्कार एव तस्य नित्यशब्दरूपस्य परब्रह्मणः प्राप्त्युपायः। शब्दसंस्कारः कथं शब्दब्रह्मणः सिद्ध्युपायः भवति, तदुदितं हरिणा स्वोपज्ञवृत्तौ – "व्यवस्थितसाधुभावेन हि रूपेण संक्रियमाणे शब्दतत्त्वेऽपभ्रंशोपघातापगमादाविर्भूते धर्मविशेषे नियमोऽभ्युदयः। तदभ्यासाच्च शब्दपूर्वकं योगमधिगम्य प्रतिभां तत्त्वप्रभवां भावविकारप्रकृतिं सत्तं साध्य-साधन-शक्तियुक्तां सम्यगवबुध्य नियता क्षेमप्राप्तिः।" इति।

अर्थात् शिष्टपरम्परया साधुरूपेण व्यवस्थितः यः शब्दस्वरूपः, यः खलु व्याकरणागमेन संस्कृतः, यस्माद्धि अपभ्रंशाद्यपशब्दः निवारितः, तस्य प्रयोगेन प्रयोक्तुः नियताभ्युदयः साध्यते। अस्यैव पौनःपुन्येन अभ्यासाद् वाग्योगविद् पुरुषः शब्दपूर्वकं योगमाश्रित्य वस्तुनः यथार्थस्वरूपं भावतत्त्वमुपलब्धुं समर्थो भवति। इदमेव तत्त्वं वैयाकरणनिकाये प्रतिभा, सत्ता, परा वाक्, महानात्मा इति बहुधा स्तूयते। एवञ्च शब्दसंस्कारेण पुरुषस्य साधुशब्दविषयकं ज्ञानं, तन्मूला प्रवृत्तिश्च जायते। अपिच, पारम्पर्य्येण तत्परिणामतः प्रतिभोन्मेषो भवति, येन वस्तुनः याथार्थ्यं दर्शनम्, सर्वपदार्थेषु अन्तर्निहितायाः परमार्थसत्यस्वरूपायाः महासत्तायाः उपलब्धिः सम्भवति। सा चोपलब्धिः पुरुषस्याकाङ्क्षितोऽपवर्गः मुक्तिः वेति। भाष्यकारवचनमप्यत्र मानम्। तद्यथा –

16 ऋग्वेदसंहितायाम् ४/५८/३।
17 वाक्यपदीये ब्रह्मकाण्डे १/१३०।

यस्तु प्रयुङ्क्ते कुशलो विशेषे शब्दान् यथावद् व्यवहारकाले।[18]
सोऽनन्तमाप्नोति जयं परत्र वाग्योगविद् दुष्यति चापशब्दैः॥

इत्यत्र श्लोके 'अनन्तमाप्नोति जयं परत्र' इति कथनेन पारत्रिकफलस्य आनन्त्यानुरोधात् यथावत् मोक्षरूपस्यैव फलस्य प्रतीतिर्भवति। किञ्च, 'वाग्योगविद्' इत्यत्र योगशब्देन चित्तवृत्तिनिरोधस्य ग्रहणे शब्दब्रह्मणा सहैव एकत्वप्राप्तिरूपम् फलं प्रतिभातं भवति। वाक्यपदीयेऽपि तुल्यरूपेण कथ्यते –

तस्माद्यः शब्दसंस्कारः सा सिद्धिः परमात्मनः।[19]
तस्य प्रवृत्तितत्त्वज्ञस्तद्ब्रह्मामृतमश्नुते॥ इति॥

कारिकायामस्यां शब्दसंस्कार एव पारम्पर्य्येण शब्दब्रह्मणः सिद्धेः हेतुत्वाद् सैव परमात्मनः सिद्धिः इति उपपादितः।

परायाः वाचः सत्तायाः वा स्वरूपज्ञानेनैव परमात्मना सह ऐक्यात्मलाभः सम्भवेदिति हरिवृषभवृत्तावपि सम्यक् विधृतम्। तद्यथा –

प्राणवृत्तिमतिक्रान्ते वाचस्तत्त्वे व्यवस्थितः।
क्रमसंहारयोगेन संहृत्यात्मानमात्मनि॥
वाचः संस्कारमाधाय वाचं ज्ञाने निवेश्य च।
विभज्य बन्धनान्यस्याः कृत्वा तां छिन्नबन्धनाम्॥
ज्योतिरान्तरमासाद्य छिन्नग्रन्थिपरिग्रहः।
परेण ज्योतिषैकत्वं छित्त्वा ग्रन्थीन् प्रपद्यते॥ इति॥

अस्यार्थस्तावद् वाग्योगविद् पुरुषः क्रमसंहारयोगेन प्राणशक्तितः बुद्धिरूपे तत्त्वे आत्मानं संहरति। अर्थात् तेन पुरुषेण वैखरीवाक्-तत्त्वतः मनोऽधिष्ठिते मध्यमावाङ्रूपे शब्दतत्त्वे आत्मनः संहरणं क्रियते। वैखरी वाक् सक्रमरूपा, मध्यमावाङ् तु अक्रमरूपा। अत एव वैखरीवर्णात् मध्यमायां संक्रमणं 'क्रमसंहारयोग' इति अभिधीयते। एवञ्च वाग्योगविद् आदौ वैखरीरूपाया वाचो असाधुश्ब्देभ्यः पृथक्कृत्य ज्ञानरूपं संस्कारमाधाय तामेव वाचं ध्यानक्रमेण ज्ञाने बुद्धौ वा मध्यमारूपेण हृद्देशावच्छेदेन, पश्यन्तीरूपेण च नाभिदेशावच्छेदेन प्रत्यवभासमानसूक्ष्मरूपवर्णक्रमवतीमेव निवेश्य अर्थात् तद्वाचं करणात् प्राणे प्राणाद् बुद्धौ निवेश्य, ततःपरम् अस्याः मध्यमारूपायाः पश्यन्तीरूपायाश्च वाचः अविद्याजातं वागात्मनि अध्यारोपितवर्णक्रमरूपम्, अपिच अहङ्कारेण बुद्धौ एव परावाग्तत्त्वकल्पनरूपं यद् बन्धनं तत्सर्वं विवेकज्ञानेन विच्छिद्य, तां छिन्नबन्धनां वाचं परावाग्रूपात्मरूपं ज्योतिरान्तरं साक्षात्कृत्य छिन्नग्रन्थिपरिग्रहः स वागुपासकः पुरुषः परेण ज्योतिषा एकत्वं साक्षात्कारेण प्रपद्यत इति। शब्दब्रह्मणा सह तादात्म्यप्राप्तये ऊर्द्ध्वं यः क्रमो वर्णितः, स खलु मन्त्रवर्णेनापि स्वीक्रियते। तद्यथा –

यच्छेद्वाङ्मनसी प्राज्ञस्तद्यच्छेज्ज्ञान आत्मनि।[20]
ज्ञानमात्मनि महति नियच्छेत्तद्यच्छेच्छान्त आत्मनि॥

ननु शब्दसंस्कार एव शब्दब्रह्मणः प्राप्तेर्हेतुरिति व्याकरणविदामभिमतम्; इदानीं तर्हि प्रश्नः ये खलु वैयाकरणाः

---

18 पातञ्जले महाभाष्ये पस्पशाह्निके।
19 वाक्यपदीये ब्रह्मकाण्डे १/१३२ संख्यक-कारिकायाम्।
20 कठोपनिषदि १/३/१३।

कथयन्ति – पदे न वर्णा विद्यन्ते वर्णेष्ववयवा न च। वाक्यात् पदानामत्यन्तं प्रविवेको न कश्चन॥[21] इति, तेभ्यः निरवयव-वाक्यविदः व्याकरणकारितः शब्दस्य कश्चन संस्कारः सम्भवति किल? न हि संस्कारोऽयं व्रीहिणां प्रोक्षणमिव, नापि अग्नीनामाधानमिव वा। अतो वैयाकरणानां शब्दसंस्कारः सुतरामनालम्बः इति पूर्वपक्षः। तत्र अखण्डं वाक्यस्फोटं स्वीकुर्वद्भिः शब्दविद्भिः एवं प्रतिवचनं प्रदत्तम् – अपोद्त्यैव वाक्येभ्यः पदप्रकृतिप्रत्ययाद्याः वैयाकरणैः संस्क्रियन्ते। अतोऽसतामपि अवयवानां संस्कारस्योपपत्तिः सम्भाव्यते। जयन्तभट्टपादैरपि तदीये न्यायमञ्जरीग्रन्थे ग्रन्थितम् –

वाक्येभ्य एव परिकल्पनया विभज्य संस्कर्तुमिच्छति पदानि महामतिर्यः।
उच्चित्य सौरभाविभूषितदिंशि कस्माद् आकाशरूढकुसुमानि न संस्करोति॥ इति।

अस्तु, शाब्दिकदर्शिता शब्दसंस्कारपद्धतिः अवगता। अधुना केषां शब्दानां संस्कारः तद्ब्रह्मणः प्राप्तिसहायको भवेदिति वक्तव्यः। अत्र अद्वैतिनां शब्दब्रह्मवादिनां वैयाकरणदार्शनिकानाम् अभिमतम् – वैदिकशब्दानामेव संस्कारः शब्दब्रह्म प्राप्तुकामस्य अभीष्टो भवितव्यः। यतो हि अखिलो वेद शब्दब्रह्मणः एव वाङ्मयी मूर्तिः। सैव शब्दात्मकतया ज्ञानात्मकया वा तस्य शब्दब्रह्मणः प्राप्तेरुपायः। तथा चेयमभियुक्तोक्तिः – "वेदाभ्यासात् परमान्तरं शुक्लमजरं ज्योतिरस्मिन्नेवापारे तमसि वीते विवर्तते" इति। तच्च ज्योतिः "स्वरूपज्योतिरेवान्तः परा वागनपायिनी" इत्यादिना आन्तरज्योतित्वेन परावाग्रूपेण व्यपदिश्यते। उच्यते च भतृहरिणापि –

प्राप्त्युपायोऽनुकारश्च तस्य वेदो महर्षिभिः।[22]
एकोऽप्यनेकवर्त्मेव समाम्नातः पृथक् पृथक्॥इति।

अर्थात् साक्षात्कृतधर्माणो मन्त्रद्रष्टारः ऋषयः यत् सूक्ष्मं नित्यमतीन्द्रियं वाक्-तत्त्वं दृष्टवन्तः, तदेव तत्त्वं तेऽसाक्षात्कृतधर्मभ्योऽपरेभ्यः पुरुषेभ्यः मोक्षसहायकत्वेन समामनन्ति। एतेन स वेदः वाग्ब्रह्मण एवानुकृतिः (प्रतिमा) इति सिद्ध्यति। अत एव वेदार्थज्ञानपूर्वकं शब्दब्रह्मणः सायुज्यप्राप्तये वैदिके शब्दसंस्कारे एव वागुपासकानामभिनिवेशः कर्तव्यः।

ननु प्रकृति-प्रत्ययादिविश्लेषणरूपे शब्दसंस्कारे क एव सहायको भवति इत्यपि जिज्ञासा। अत्र शाब्दिकः सानन्दं भणति – व्याकरणाध्ययनमेवास्मिन् विषये सुसहायको भवति। यतो हि तस्मात् प्रणवात्मनः वेदात् पुरुषाणां ज्ञानसंस्काराय समुद्तेषु विद्याभेदेषु व्याकरणमेव तस्य शब्दाख्यब्रह्मणः निकटतमम्, साक्षादुपकारि वा। व्याकरणे विधृतं लोपागमवर्णविकारादिविधानं सम्यग् अवगम्य एव प्रकृति-प्रत्ययविभागेन वैदिकशब्दानां संस्कारः सम्भवति। अपिच, वेदे न सर्वैः लिङ्गैः न च सर्वाभिः विभक्तिभिः मन्त्राः निगदिताः। तेषामवश्यं प्रयोजनीये स्थले परिवर्त्तनं कर्तव्यम्। स च लिङ्ग-वचन-विभक्ति-लकारादीनामूहः व्याकरणेनैव क्रियते। तथाच भाष्यम् – "तान्नावैयाकरणः शक्नोति यथायथं विपरिणमयितुम्। तस्मादध्येयं व्याकरणम्।" किञ्च, "ब्राह्मणेन निष्कारणो धर्मः षडङ्गो वेदोऽध्येयो ज्ञेयश्चे"ति आगमानुसारम्, अपिच 'प्रधानञ्च षट्स्वङ्गेषु व्याकरणम्। प्रधाने च कृतो यत्नः फलवान् भवति" इति भाष्यवचनानुसारं व्याकरणस्य प्राथम्यं सर्वोपकारकत्वं च सूच्यते। अत एव व्याकरणमार्गेणैव वेदार्थोऽवगन्तव्यः। तथाहि यदुक्तं भर्तृहरिप्रमुखवैयाकरणैः व्याकरणं मोक्षस्य द्वारमिति तत् सम्यगेव, समीचीनमेव। वस्तुतः व्याकरणं हि शब्दतत्त्वसाक्षात्काराय विद्यमानेषु सोपानपर्वसु आद्यं पदस्थानम्। इदं हि शास्त्रं मोक्षमानानामकुटिलः सुखमयो विशदः प्रधानो मार्गः। तदुच्यते भर्तृहरिणा –

21 वाक्यपदीये ब्रह्मकाण्डे ७३ संख्यक-कारिकायाम्।
22 वाक्यपदीये ब्रह्मकाण्डे ५ संख्यक-कारिकायाम्।

इदमाद्यं पदस्थानं सिद्धिसोपानपर्वणाम्।[23]

इयं सा मोक्षमाणानामजिह्मा राजपद्धतिः॥ इति।

अपि चोच्यते तत्रभवता –

अत्रातीतविपर्य्यासः केवलामनुपश्यति।[24]

छन्दस्यश्छन्दसां योनिमात्मा छन्दोमयीं तनुम्॥ इति।

अर्थात् इह हि व्याकरणे व्यपगतभ्रमः, समुचित-लोपागमवर्णविकारज्ञानेन वेदानां सम्यग् परिपालयिता आत्मवान् पुरुषः सर्वेषां वेदानां कारणात्मकमनन्यं, संवर्ते सर्वच्छादनसमर्थं प्रणवस्वरूपं शब्दतत्त्वविग्रहम् अनुपश्यति साक्षात् अनुभवति इत्यर्थः।

अत एव व्याकरणमेव वाग्योगविदां मुमुक्षाणामाद्यमध्येयम्। ततश्च तज्ज्ञानादेव पारम्पर्य्येण मोक्षसुखानुभवः सम्भाव्यते। तथाहि यथार्थमुक्तमाचार्येण भर्तृहरिणा –

यदेकं प्रक्रियाभेदैर्बहुधा प्रविभज्यते।[25]

तद् व्याकरणमागम्य परं ब्रह्माधिगच्छति॥ इति शम्।

## परिशीलिता ग्रन्थपञ्जी


*कठोपनिषद्* । सम्पा. श्रीकीर्त्यानन्दः झा। वाराणसी : चौखम्बा कृष्णदास अकादमी, २०६१। मुद्रिता।

केशवमिश्रः। *तर्कभाषा* । सम्पा. गङ्गाधर-कर-न्यायाचार्यः। कलकाता : महाबोधि-वुक-एजेन्सि, २०१५। मुद्रिता।

गौडः, अशोकचन्द्रः। *वैयाकरणप्रबन्धमुक्तावली* । दिल्ली : नाग पब्लिशार्स,२००५। मुद्रिता।

तिवारी, नर्वदेश्वरः। *शाब्दिकनये कालस्वरूपपर्यालोचनम्* । वाराणसी : भारतीयविद्याप्रकाशन, २०००। मुद्रितम्।

पतञ्जलिः। *व्याकरणमहाभाष्यम् (पस्पशाह्निकम्)*। सम्पा. अयोध्यानाथ-सान्यालः। वर्धमानः : वर्धमानविश्वविद्यालयः, २०१४। मुद्रितम्।

पतञ्जलिः। *व्याकरणमहाभाष्यम् (पस्पशाह्निकम्)*। सम्पा. दण्डीस्वामी दामोदर-आश्रमः। कलकाता : दक्षिणेश्वर-रामकृष्णसंघः, २०१०। मुद्रितम्।

भर्तृहरिः। *वाक्यपदीयम् (ब्रह्मकाण्डम्)*। सम्पा. उमाशङ्कर-शर्मा। वाराणसी : चौखम्भा भारती अकादमी, २०१५। मुद्रितम्।

भर्तृहरिः। *वाक्यपदीयम् (ब्रह्मकाण्डम्)*। सम्पा. रघुनाथ-शर्मा। वाराणसी : सम्पूर्णानन्द संस्कृत-विश्वविद्यालयः, २००६। मुद्रितम्।

भर्तृहरिः। *वाक्यपदीयम् (ब्रह्मकाण्डम्)*। सम्पा. विष्णुपदः भट्टाचार्य्यः। कलकाता : पश्चिमबङ्ग-राज्य-पुस्तक-पर्षत्,२००७। मुद्रितम्।

मजुमदारः, प्रदीपकुमारः। *भर्तृहरिदर्शने कालेर धारणा (बङ्गभाषया)*। कलकाता : यादवपुर-विश्वविद्यालयः, २००७। मुद्रितः।

मिश्रः, जगदीशप्रसादः। *व्याकरणदर्शनस्य दर्शनान्तरैः सह तुलनात्मकमध्ययनम्*। नवदेहली : राष्ट्रीयसंस्कृतसंस्थानम्, २००६। मुद्रितम्।

वर्णी, रामप्रकाशः। *संस्कृतव्याकरणदर्शन के विविध सोपान (हिन्दीभाषया)*। दिल्ली : परिमलपब्लिकेशन, २००६। मुद्रितः।


---

23 वाक्यपदीये ब्रह्मकाण्डे १६ संख्यक-कारिकायाम्।

24 वाक्यपदीये ब्रह्मकाण्डे १७ संख्यक-कारिकायाम्।

25 वाक्यपदीये ब्रह्मकाण्डे २२ संख्यक-कारिकायाम्।

# नैतिकशिक्षणं धर्म्यविधानञ्च : मनुस्मृति-पञ्चतन्त्रयोः तुलनात्मकमनुशीलनम्

**डः अरिजित् गुप्तः**

**Abstract :**

The Manusmṛti and the Pañcatantra represent two distinct yet complementary expressions of ancient Indian moral philosophy one rooted in prescriptive religious law, the other in pragmatic, narrative-based instruction. While the Manusmṛti codifies a hierarchical vision of dharma through normative injunctions, the Pañcatantra conveys ethical insight through allegorical tales emphasizing adaptability and practical wisdom. This study undertakes a comparative exploration of these texts, examining their philosophical foundations, pedagogical approaches, and cultural functions to illuminate the pluralistic nature of moral instruction in classical Indian thought.

This paper presents a comparative analysis of the Manusmṛti, a seminal Dharmashāstra text, and the Pañcatantra, a paradigmatic work of didactic narrative literature, with a view to examining their respective articulations of moral instruction and religious ordinance.The Manusmṛti delineates a normative socio-religious framework grounded in varṇāśrama-dharma, emphasizing codified duties and hierarchical social ethics. In contrast, the Pañcatantra transmits moral values through allegorical storytelling, emphasizing pragmatic wisdom, adaptability, and ethical reasoning in quotidian life. This study critically evaluates the philosophical foundations, pedagogical strategies, and socio-cultural orientations of these texts, situating them within the broader landscape of classical Indian ethical discourse. By juxtaposing the prescriptive rigidity of the Manusmṛti with the contextual flexibility of the Pañcatantra, the paper illuminates the pluralistic and multi-dimensional nature of Indian moral philosophy—where doctrinal idealism coexists with pragmatic humanism.

**Keywords**–Manusmṛti, Pañcatantra, Dharma and Ethics, Moral Pedagogy, Fable Literature.

---

सहायकाध्यापकः संस्कृतविभागस्थः, कृष्णनगरस्थ-द्विजेन्द्रलालमहाविद्यालये, अधिनदीयम् – 741101
Email: arijitgupta89@gmail.com, Mobile: 8420087538

भारतीयज्ञानपरम्परायां धर्मनीतिशिक्षायाः प्रसारणे मनुस्मृतिः पञ्चतन्त्रं च विशेषस्थानं धारयतः। मनुस्मृतिः यत्र धर्मशास्त्ररूपेण वर्णाश्रमव्यवहारधर्मान् संगठनरूपेण निर्दिशति, तत्र पञ्चतन्त्रं रूपककथारूपचातुर्येन सह नीतिशिक्षां लोकबोधगम्यां करोति। यद्यपि प्रस्तुतीकरणस्य पद्धतिः, भाषाशैली च उभयोः ग्रन्थयोः भिन्नत्वेन वर्तते, तथापि मनुष्यजीवनं धर्मे स्थापयित्वा समाजं नैतिकतया प्रचालयितुम् उभयोः अभिप्रायः अभिन्न एव। मनुस्मृतौ धर्मः नियमबद्धः, वर्णाश्रमविभक्तश्च दृश्यते। पञ्चतन्त्रे तु धर्मः व्यवहाराधारितः, लोकप्रसिद्धप्रसङ्गेषु बोधितः, चातुर्ययुक्तः च सन्देशदायकः वर्तते।

मनुस्मृतिर्नाम धर्मशास्त्रग्रन्थः न केवलं विधिनियमपरायणं ग्रन्थमात्रमपि तु तस्यां निहितानि नैतिकानि चारित्र्यशास्त्राणि समाजस्य च व्यक्तीनां च सम्यग्गतिप्रदायीनि स्युः। एते मूल्यनियमाः मनुचिन्तितस्य समाजस्य मूल्यसङ्घटनायाश्च सूक्ष्मदृष्टिं प्रकाशयन्ति। तत्र धर्मसञ्ज्ञकं मूलं नैतिकं तत्त्वं विशेषेण प्रतिपाद्यते, यः धर्मः कर्तव्यरूपेण वा शीलरूपेण वा सम्यक्सञ्चारिणां विषयाणां जीवितमूल्यमेव बभूव। धर्मशास्त्रे स्ववर्णाश्रमविभागानुसारं यः कर्तव्यानि निरुप्यन्ते, तैः स्वधर्मपालनं समाजव्यवस्थायाः ब्रह्माण्डधर्मस्य च स्थिरत्वं साध्यत इति भावितम्। स्वधर्मे स्थितः पुरुषः सम्यग्व्यवस्थायाः आधारः भवति इति तत्र प्रतिपन्नं दृश्यते।

समाजरचनाया अपि विस्तृतं निरूपणं मनुस्मृतौ लभ्यते। वर्णाश्रमव्यवस्थाया मार्गदर्शनेन प्रत्येकवर्णस्य विशिष्टानि कृत्यानि निर्दिष्टानि। यद्यपि वर्णानां परस्परनिर्भरता सहकारिता एव दरीदृश्यते, तथापि एषा व्यवस्था कालान्तरेण सामाजिकपङ्क्तिव्यवस्थां सुदृढीकृतवती इत्यत्र आलोच्यते। स्त्रीणां विषये अपि मनुस्मृतिः तात्त्विकदृष्टिं दत्तवती। स्त्रीपुरुषयोः सामाजिकपरिवारिककर्तव्यानां पृथग्विधानं कृत्वा स्त्रीणां सामाजिकगृहस्थजीवने महत्त्वं स्वीकृतेऽपि पुरुषप्रधानदृष्टिकोणः तत्र विशेषतया लक्षणीयः। एवं मनुस्मृतिः प्राचीनभारतीयजीवनस्य नैतिक-चारित्रिक-सामाजिकबन्धनानां जटिलविवेचनं दर्शयति। अतः अस्य धर्मशास्त्रस्य सम्यग्विमर्शने यद्यपि कतिचन विचाराः विमर्शगोचराः जाताः, तथापि सामान्यतः धर्मपालनं समाजव्यवस्था न्यायनिष्ठा कर्तव्यबोध चेत्यादीनां मानदण्डरूपेण ग्रन्थोऽयं गौरवेण प्रतिष्ठीयते इति निष्प्रचयम्। मनुस्मृतिः न केवलं स्मृतिशास्त्रमपि तु प्राचीनभारतीयसमाजस्य च मूल्यवच्चिन्तनस्य च परिशीलितदर्पणरूपमस्ति।

भारतीयचिन्तनपरम्परायाम् धर्मः धार्मिकाचारस्य पर्यायो समग्रमानवजीवनस्य नैतिकाधाररूपेण भासते। धर्मशास्त्रेषु मनुस्मृतिः प्राचीनतमः प्रसिद्धतमश्च ग्रन्थः यः न केवलं सामाजिकनैतिकविधानं दर्शयति, अपि तु जीवनस्य सार्विकमार्गदर्शनमपि यथासम्भवम् उपदिशति। अस्मिन् ग्रन्थे मनुः धर्मस्य स्वरूपं वर्णाश्रमधर्मान् स्त्रीपुरुषकर्तव्यानि राजधर्मं दण्डनीतिं च विस्तरेण निरूपयन् तत्त्वतः नैतिकदृष्ट्या मानवजीवनस्य मूलस्वरूपं प्रतिपादितवान्। मनुस्मृतौ यत्र अहिंसा सत्यम् अस्तेयम् शौचम् इन्द्रियनिग्रहश्चेत्यादीनि सार्ववर्णिकपालनीयधर्मत्वेन निर्दिष्टानि तत्र तानि सर्वाणि नैतिकमूल्यानि न केवलं समाजहिताय दर्शितानि, अपि तु आत्मोन्नत्याः साधनत्वेनापि परिगण्यन्ते। मनोः नैतिकदर्शने धर्मः सार्वभौममूल्यरूपेण प्रतिष्ठितः दृश्यते यः आन्तरिकजीवनस्य शुद्ध्यर्थं गम्भीरदर्शनात्मकतां वहति।

अतः धर्मशास्त्रविषये मनोः नैतिकदर्शनम्" इत्यस्मिन् विषयविमर्शे अस्य धर्मशास्त्रस्य नैतिकतत्त्वं तदुपस्थितानि मूल्यमानानि च सम्यक् समालोचनीयानि भवन्ति।

धर्मः इति शब्दः संस्कृतधातोः धारणार्थे "धृ" इत्यस्मात् धातोर्निष्पन्नः। समाजं जीवनं च धारयति यः,स

एव धर्मः। मानवीयजीवनस्य सर्वोत्तमगुणत्वेन मनुन धर्मः निर्दिश्यते। समाजजीवनस्य नैतिकमार्गे प्रवर्तनाय अनुशासनमेव धर्मस्य प्रमुखं लक्ष्यमस्ति । मनुना उक्तम्-

**"धर्मो रक्षति रक्षितः"।**[1]

यः धर्मस्य संरक्षणं विदधाति, धर्मः अपि तं रक्षति। मनोहरं वाक्यं धर्मस्य चिरस्थायित्वमेव स्मारयति।

- **धर्मस्य मूललक्षणानि**

मनुना धर्मः केवलं आचाररूपेण न दृष्टः, किन्तु सः तं नीतिगुणानां समुच्चयमिव विवेचयति। दश धर्मलक्षणानि मनुना प्रदर्शितानि-

**"धृतिः क्षमा दमोऽस्तेयं शौचमिन्द्रियनिग्रहः।**
**धीर्विद्या सत्यमक्रोधो दशकं धर्मलक्षणम्॥"**[2]

एते गुणाः धर्मस्य मूलस्तम्भाः सन्ति। संकटेऽपि धैर्यधारणं धृतिः, अपराधिनं प्रति सहिष्णुता च क्षमा भवति। दमो नाम आचारसंयमः। परद्रव्यस्य ग्रहणपरिहारः अस्तेयमित्युच्यते। बाह्याभ्यन्तरशुद्धिः शौचपदाभिधेयः। इन्द्रियाणां संयमो हि इन्द्रियनिग्रहः। विवेकः, बुद्धिर्वा धीर्भवति। आत्मोन्नतिसाधिका शिक्षा विद्येति कथ्यते। वाक्, चिन्ता, कर्म एव सत्यसंज्ञकं भवति। क्रोधस्य परित्याग एवाक्रोधपदवाच्यः।एते गुणाः केवलं आत्मविकासाय न, अपि तु समाजे धर्मसंस्थापनाय अपि अनिवार्याः। नैतिकता त्रिविधा -

1. व्यक्तिनैतिकता (Individual Ethics) - आत्मचरित्रविकासार्थं नीतिः (यथा – सत्यं, शौचम्)
2. सामाजिक-गृहस्थनैतिकता (Social & Familial Ethics) -परिवारं समाजञ्च प्रति कर्तव्यबोधः (यथा मातृपितृभक्तिः, अतिथिसेवाः)
3. राजकीय-धार्मिकनैतिकता (Political & Religious Ethics) - राज्ञां, ऋत्विजां, प्रजायाः च धर्मपालनम् (यथा राजधर्मः, ब्रह्मधर्मः)

मनुप्रोक्तो धर्मविचारः अन्यस्मृतिषु अपि दृश्यते। याज्ञवल्क्यस्मृतौ धर्मः सत्याचरणेन, करुणया, अहिंसया च दर्शितः। मनुस्मृतिः धर्मस्य नैतिकतायाश्च सम्यक् रूपरेखां ददाति। एषा न केवलं आत्मोन्नतये, समाजे न्याय-शान्ति-शीलस्य प्रतिष्ठायै अपि अनिवार्या भवति। "धर्मो रक्षति रक्षितः" इति मनोहरं वाक्यं धर्मस्य चिरस्थायित्वमेव स्मारयति। मनुस्मृतौ वैयक्तिकधर्मस्य अत्यन्तं महत्त्वं प्रदर्शितम्। मनुना उक्तं यत् धर्मः न केवलं बाह्यकर्मनिष्ठः, अपि तु आचरणे, व्यवहारे च प्रतिष्ठितः। सत्यम्, अहिंसा, शौचं, संयमः इत्यादीनि धर्मस्वरूपाणि च यथार्थतया व्यक्तेः जीवनं आलोकयन्ति। मनुना आत्मशासनस्य निमित्तं इन्द्रियनिग्रहस्य आवश्यकत्वं बहुशः प्रतिपादितम्-

**"इन्द्रियाणि हि चाप्येते सर्वाणि मनसा सह।**
**निगृह्णीयात् प्रयत्नेन सन्मार्गे नावसीदति"॥**[3]

सर्वाणि इन्द्रियाणि मनसैव सह चलन्ति। यदि तानि मनसा सह निगृह्यन्ते तर्हि पुरुषः सन्मार्गात् न पतति। इन्द्रियविजयः एव स्वधर्मपालनस्य मूलम्। मनः, वाक्, कर्म इत्येतेषु संयम एव चरित्रस्य शोभास्वरूपः। यः

---

1 व्यक्तिनैतिकता (Individual Ethics) - आत्मचरित्रविकासार्थं नीतिः (यथा - सत्यं, शौचम्)

आत्मनः इन्द्रियाणि प्रयत्नपूर्वकं निगृह्णाति, स एव धर्ममार्गे स्थिरचरणं स्थापयति। अतः वैयक्तिकं चारित्र्यम् आत्मनिग्रहश्च धर्मस्य आधारभूतं तत्त्वमिति मनुना स्पष्टरूपेण प्रतिपादितम्।

पारिवारिकजीवने मनुना मातृ-पितृ-आचार्यसेवाया अतीव महत्त्वं प्रतिपादितम्। एषा त्रैविधसेवा न केवलं संस्काररूपा, अपि तु धर्मस्य प्रथमस्तम्भः। "मातृदेवो भव, पितृदेवो भव, आचार्यदेवो भव।" तैत्तिरीयोपनिषदः उद्‌तं वाक्यं भगवतो मनोः धर्मदृष्टिं स्पष्टतया प्रतिबिम्बयति। मातुः करुणया, पितुः शिक्षया, आचार्यस्य मार्गदर्शनेनैव शिशोः चारित्र्यनिर्माणं भवति। अतः एतेषां सेवा धर्मलक्षणेषु प्रामुख्यं भजते। स्त्रीणां विषये मनोः दृष्ट्या स्पष्टं वचः उक्तम् यत् -

**"यत्र नार्यस्तु पूज्यन्ते रमन्ते तत्र देवताः।**
**यत्रैतास्तु न पूज्यन्ते सर्वास्तत्राफलाः क्रियाः"॥**[4]

नारीणां सम्मानः एव संस्कारस्य धर्मस्य च मूलभूतः। एवं मनुना सामाजिकतायाः नैतिकतायाश्च मूलतया स्त्रीगौरवम् मातृ-पितृ-गुरुपूजनञ्च प्रतिपादितम्। राज्ञः धर्मे प्रतिष्ठितं शासनं धर्मशास्त्रेषु प्रतिपादितम्। मनुना राजा धर्मस्य संरक्षकः न्यायस्य प्रवर्तकश्च निर्दिष्टः। राजा यदि धर्ममार्गंमनुवर्तते, तर्हि तेन रक्षितः लोकः सुव्यवस्थितः भवति। सः राजा न केवलं दण्डकर्त्ता, अपि तु धर्मस्य मूर्तप्रतीकत्वेन सिध्यति। धर्मशास्त्रविहितेन न्यायेन स प्रजाः पालयेत्, यथाविहितं दण्डं दद्यात्, धर्मपरायणतया च जीवनमार्गे सन्नद्धः स्यात्। तस्मात् मनोः नीतिदृष्ट्या राजनैतिके क्षेत्रे धर्म एव मुख्यप्रेरणाशक्तिः इति प्रतिपद्यते। मनुना प्रतिपादितं यत् सत्यं न केवलं भाषायामस्ति, कार्यकरणे चेष्टायामपि सत्यवचनं प्रियं स्यात्, तथापि सत्यं यदि अप्रियं भवेत् तदा तस्याकथनमेव मनुना निर्दिश्यते-

**"सत्यं ब्रूयात् प्रियं ब्रूयात् न ब्रूयात् सत्यमप्रियं।**
**प्रियं च नानृतं ब्रूयात् एष धर्मः सनातनः"॥**[5]

एषा धर्मस्य सनातनी मर्यादा। अत्र सत्यमित्यनेन यथार्थता, प्रियमित्यनेन हृदयङ्गमता, अप्रियसत्यमित्यनेन दुःखदानरहितता, प्रियानृतमित्यनेन मिथ्याकथनविरहिता च द्योत्यन्ते। सत्यनिष्ठा एव सामाजिकविश्वासस्य मूलम्। यत्र सत्यं तिष्ठति तत्र धर्मः, तत्र लक्ष्मीः, तत्र शान्तिश्च विराजन्ते। धर्मशास्त्रेषु अहिंसा सर्वश्रेष्ठधर्मरूपेण प्रतिष्ठिता। मनुना प्रतिपादितं यत् हिंसा सर्वथा त्याज्या, विशेषतः प्राणिनः प्रति करुणाभावः धार्यः। मनुः विविधेषु स्थलेषु प्राणिहिंसां न्यवारयत्। यत्र हिंसा वर्जिता, तत्र दया करुणा सौहार्दं च वसति। मानवः यदि सर्वभूतहितं पश्यति तर्हि स धर्मपथेनैव चरति। तस्मात् पर्यावरणरक्षणे प्राणिसंरक्षणे च अहिंसामूलकमाचरणं कर्तव्यम्।

मनुना विद्या अर्थोपार्जनस्य साधनभूता सत्यपि,जीवनस्य आलोकस्तम्भरूपा भवति। विद्या यदि दुर्जनहस्ते पतति तर्हि सा विवादाय मदाय दमनाय च प्रेरयति। एवं शिक्षाया धर्मात्मिका शैली मनुस्मृत्या दर्शिता, या न केवलं आत्मविकासाय, अपि तु लोकहितायापि जनान् प्रेरयति।

- **जीवनदर्शनरूपेण मनुस्मृतौ नैतिकता**

मनुस्मृतिः न केवलं व्यवहारशास्त्रं वा सामाजिकनियमपद्धतिमात्रम्, समग्रजीवनदर्शनमस्मिन् स्मृतिशास्त्रे आलोचितमस्ति। नैतिकता आचारशुद्धिमतिरिच्य व्यक्ति-परिवार-समाज-राज्येषु धर्मनिष्ठापुरःसरं प्रतिष्ठीयते। यः धर्मः स न केवलं बाह्याचाराणां अनुष्ठानरूपः, अन्तःकरणवृत्तीनामपि संस्कारविकासभूतो भवति। अतः तेन

धर्मः व्यक्तेः स्वभावे, पारिवारिके व्यवहारे, सामाजिके सम्बन्धे, राजकीयनीतौ च अत्यन्तमहत्वेन निरूपितः। वैयक्तिकजीवने मनुः आत्मशासनम् इन्द्रियनिग्रहं, सत्यनिष्ठां च धर्मलक्षणत्वेन प्रतिष्ठापयति। पारिवारिके क्षेत्रे मातृपितृगुरुपूज्यानां समादरः स्वधर्मत्वेन निर्दिष्टः। सामाजिकनैतिकतायां अहिंसा-सत्य-शील-दया-संयमादयश्च सर्वसामान्यधर्माः। राजनीतौ राजा धर्मस्य मूर्तरूपः धर्मेणैव सः लोकपालनं कुर्वन् न्यायमूलकं शासनं स्थापयेत्। यद्यपि आधुनिकदृष्ट्या: मनुस्मृतेः कस्मिंश्चन विधिविषये विवादाः दृश्यन्ते, तथापि तस्या मूलधारायाः धर्मनिष्ठा नैतिकमूल्यचिन्तनं चारित्र्यसंस्कारः इत्येते स्पष्टतया प्रतीयन्ते। सत्यं वदेत्, प्रियं वदेत्, धर्मे स्थित्वा कार्यं कुर्यात् इत्येताः मनुसंहितायाः शाश्वती प्रेरणा। अतः प्राचीनधर्मशस्त्रं सत्यपि मनुस्मृतिः समकालिके जीवनमार्गे नैतिकमार्गस्य दीपिकास्वरूपेण प्रकाशमाना अस्ति। सम्प्रति आधुनिकसामाजिकविवेचने मनुस्मृतेः नैतिकचारित्रिकदृष्टिपुटे प्रभावः बहुविधविमर्शेन विषयत्वेन प्रतिपद्यते। ग्रन्थेषु प्रतिपादिताः धर्मनिष्ठाविचाराः आधुनिकराष्ट्राणां सांस्कृतिकसामाजिकतत्त्वदृष्टिपरिप्रेक्ष्येषु अद्यापि प्रतिध्वनन्ति। धर्मसञ्ज्ञया प्रतिपादितं न्याययुक्तमाचरणम् आधुनिकनैतिकविमर्शेषु स्वकृत्यपालनं नैतिकसदाचारस्य अनुगमनञ्च दरीदृश्यते। परन्तु, एतेषां सिद्धान्तानां कतिचन विषया विशेषेण आलोच्यन्ते। यथा वर्णव्यवस्था स्त्रीपुरुषयोः पारम्परिकभेदश्च ये समकालीनसमत्वन्यायबुद्ध्या विरोधमावहति, तथापि मनुस्मृतिप्रभावस्थितानि कतिचन सामाजिकानुष्ठानानि आचारप्रकाराणि चाद्यापि जीवितपरिसरे दृश्यन्ते, येन तस्य दीर्घकालिकप्रभावः संसूच्येत। भारतदेशे आरक्षणनीतिषु सामाजिकप्रयत्नेषु च वर्णाधारितवर्णनपरम्पराया अन्यायप्रसङ्गं स्पृष्ट्वा मनुस्मृतेः विचाराः पुनः पुनः विमर्शविषयत्वेन आगच्छन्ति। स्त्रीपुरुषसम्बन्धेषु अपि मनुस्मृतेः प्रभावः स्वीकरणेन विरोधेन च लक्ष्यमाणो भवति। विद्वत्सु चिन्तकप्रवृत्तिषु च मनुस्मृतिः ऐतिहासिकदृष्ट्या समीक्ष्यते, किन्तु तस्य नैतिकप्रतिपत्तीनां अद्यतनप्रयुक्तौ विवेकपूर्वकं सावधानतया च व्यवहारः क्रियते। विद्वांसः तत्त्वचिन्तकाश्च मनुस्मृतेः आधुनिकोपयुक्ततां सम्यग्विवेचनपूर्वकं परीक्षन्ते, समकालीनमानदण्डैः सह मनुस्मृतिवर्णिततत्त्वानां परिष्करणस्य आवश्यकतां स्वीकुर्वन्ति। एवं मनुस्मृतेः प्रभावः अद्यतनजीवने बहुलतया वरिवर्ति, केचित् तदीयान् तत्त्वान् स्वीकुर्वन्ति, केचित् तु निषिध्यन्ति, अपराश्च तान् कालानुसारं रूपान्तरयन्ति। एताः सततसम्भाषणाः विमर्शाश्च मनुस्मृतेः तत्त्वानां समकलिकमूल्यबोधैः सह तुलनात्मकव्यवहारस्य गूढसम्बन्धान् प्रकाशयन्ति।

- **पञ्चतन्त्रे नैतिकोपदेशाः जीवनमूल्यबोधश्च**

नैतिकता खलु मानव्यजीवनसम्बद्धा अनविच्छिन्ना जीवनमूल्यसम्भवा काचन दृष्टिर्नाम| मानवजीवने नैतिकतायाः अनवच्छिन्नं महत्त्वं चास्ति। परिमितव्यवहारः सहास्यवचनं रहस्यकरणं लघुसाहाय्यम् स्निग्धवाक्यं करुणाभिव्यक्तिः विनयप्रकाशः सौजन्यनिवेदनमित्येतेषां माध्यमेन एव मानवानां नीतिशिक्षा शनैः शनैः विकसति। यद्यपि जन्मतः 'मानवः' इत्यस्मिन् नाम्नि ख्यातिः लभ्यते, तथापि 'मनुष्यत्वस्य' प्राप्तिः दीर्घकालिकं साधनं चापेक्षते। यत्र नीतिविषयका शिक्षा प्रयुज्यते, सा एव नीतिशिक्षा इत्युच्यते। सामान्यतः धर्मशास्त्रेभ्यः प्राप्ता शिक्षा नीतिशिक्षायां परिगण्यन्ते। समाजे स्वीकृतः कल्याणप्रदः स्थायित्वयुक्तश्च विश्वास आदर्शो वा मूल्यबोधः इत्युच्यते। मूल्यबोधेन नीतिशिक्षायाः साहचर्यं नित्यं दरीदृश्यते। नीतिशिक्षया शिक्षितः जनः एव मूल्यसम्पन्नः सज्जनः सुदृढनागरिकश्च भवितुमर्हति। समाजस्य आदर्शपथेन मनुष्याणां नयनार्थं तेषां चारित्रिकगौरवविकसनार्थञ्च नीतिशिक्षा परमलक्ष्यत्वेन उद्दिश्यते। नीतिशिक्षया एव मूल्यबोधस्य धारणा स्थायिनी भवति। एवञ्च समाजस्य राष्ट्रस्य च मङ्गलार्थं जनकल्याणार्थञ्च कार्यप्रेरणा सञ्जायते। नीतिशिक्षा मूल्यबोधश्च

समाजे सार्विकमङ्गलं जनयति, अनुशासनञ्च प्रतिष्ठापयति। भारतीयसाहित्ये विशेषतया संस्कृतकाव्ये शिक्षाप्रदः सन्देशात्मकश्च भावः सर्वत्र सुलभो दृश्यते। तथापि एषा प्रवृत्तिः विशेषतः नीतिकथासु उपाख्यानेषु पुराणेषु च विशिष्टरूपेण दृश्यते। तत्र नैतिकचिन्तनसमृद्धानां सुभाषितानां बहुलता तादृशेषु आख्यानेषु प्रामुख्येन लभ्यते। कथारूपेण नीत्युपदेशस्य प्रचारोऽत्र विद्यते यत्र उपदेशदानमेव मुख्यलक्ष्यतया प्रतिभाति। एषा शैली विशेषतः 'आख्यान'रूपेषु दृक्पथमायाति, यत्र एकायाः मुख्यकथायाः अन्तर्गतत्वेन कथासमूहस्य विन्यासः कल्प्यते। अस्मिन् रचनाविन्यासे एकः पात्रः स्वजीवनानुभवं कथयति, अन्ये ततः प्रेरणां लभन्ते। एवंरूपेण कथा अग्रे प्रसरति। अयं विधिः न केवलं भारतवर्षे, अपि तु पारस्यदेशे अरबीदेशे च प्रसृतो दृश्यते। तैः वैदेशिकैरपि इयं भारतीयनैतिकशैली अधिगृहीता।

भारतीयसंस्कृतेः मूलाधारो नीतिशास्त्रं धर्मशास्त्रञ्च। भारतीयस्य प्राचीननैतिकशिक्षायाः राज्यचिन्तनस्य जीवनोपयोगिकबुद्धिकौशलस्य चान्यतमं साहित्यरूपं पञ्चतन्त्रं नाम ग्रन्थः। एषः ग्रन्थः भारते प्राचीनमौखिकसंस्कृतिप्रवाहे विशेषस्थानभाग्भवति। अस्य ग्रन्थस्य रचयिता पण्डितः विष्णुशर्मा नाम विश्रुतः विद्वान्, येन मूढमतिराजपुत्राणां बौद्धिकनैतिककूटनैतिकशिक्षणदानार्थं पञ्चतन्त्रं संरचितम्। राजकुमारैः नीतिशास्त्रज्ञानं राज्यनीतिज्ञानं न केवलमध्येतव्यम्, व्यवहारिके जीवने यथार्थकौशलानि अपि अवश्यमेव शिक्षितव्यानि आसन्। तासु कथासु पशुपक्षिरूपेण मानवानां स्वभावः कूटनीतिः बौद्धिकता, मित्रता, सत्यवचनं तथा कर्तव्यबोधश्च सरलमार्गेण गूढरूपेण च प्रकाश्यते। नैषः ग्रन्थः केवलं नैतिकोपदेशमात्रम्, मनुष्यजीवने धर्ममूल्यस्य, नीतिरेखायाः च यथार्थदर्शनमत्र संदृश्यते। यत्र यत्र धर्मः, न्यायः, धैर्यम्, मित्रता, बुद्धिः, कूटनीतिः च उपदिश्यन्ते, तत्र तत्र पञ्चतन्त्रेण प्रदर्शिता मार्गदर्शिका अस्माभिः प्राप्यते।

- **नीतिनिर्देशात्मककथायाः महत्त्वम्**

पञ्चतन्त्रे उपदिष्टाः शिक्षाः न केवलं बालानां कृते उपयुक्ताः, किन्तु सर्वजनानां कृते जीवनस्य मार्गनिर्देशनाय उपकारिण्यः सन्ति। बुद्धिप्रदाः रसान्विताश्च उपदेशाः स्वल्पकथारूपेण पशुपक्षिप्रधानैः पात्रैः सहिता। अत एव, पञ्चतन्त्रं मानवजीवनस्य सर्वकालिकेषु सामाजिक-सांस्कृतिक-राजनीतिक-नैतिकक्षेत्रेषु सदैव प्रासङ्गिकोऽस्ति। शासनसमये निर्णयशक्तिः मित्रविवेकः नैतिकवृत्तिश्च यथासम्भवविकसनाय ग्रन्थस्यास्य रचनायाः प्रमुखं प्रयोजनमासीत्।

अस्य गल्पकथनद्वारा शिक्षादानरूपशैलीप्रयोगः पञ्चतन्त्रस्य प्रमुखवैशिष्ट्यम्, यत्र पञ्चसूत्रेषु विविधानि नीतिकथाः समाहिताः सन्ति। प्रथमं तन्त्रं "मित्रभेद" इत्याख्यातम्, यत्र सिंहः महिषश्च द्वौ मित्रौ जातौ। द्वौ कूटनीतिज्ञौ शृगालौ तयोः मध्ये कलहं उत्पादयतः, यतस्तयोः एकः आत्मस्वार्थेन अन्यस्मिन् अविश्वासं सञ्चालयति। अन्ततो गत्वा सिंहः महिषं हत्वा तस्य कूटनीतेः बलीयान् भवति। अत्र पाठः यो राजा स्वपरिषदि स्थितानां वक्तृणां वाक्यानि विचाररहितं स्वीकुरुते, सः महतीं विपत्तिमाप्नोतीति|

द्वितीयं तन्त्रं 'मित्रलाभः' नाम, यत्र काकः, मूषकः, कच्छपः, मृगश्च—एते चारित्रिकभेदेन भिन्नाः, तथापि मैत्रीभावेन सङ्गताः। वायुमण्डलम्, जलम्, स्थलम्, अधोभूमिश्च—एतेषां क्षेत्राणां प्रतिनिधित्वं कृत्वा ते मिथः साहाय्यं कुर्वन्ति। अत्र पाठः विवेकपूर्णं मित्रं सम्पत्तेः मूलं भवतीति-

**"विश्वासः सम्पदां मूलं तेन यूथपतिर्गजः।**
**सिंहो मृगाधिपत्येऽपि न मृगैः परिवार्यते"॥**[6]

तृतीयं तन्त्रं "काकोलूकीयम्" इति, यत्र चिरशत्रूषु कपटमित्रभावस्य दोषः प्रतिपाद्यते। अत्र स्पष्टतया प्रदर्शितं यत् राज्यं यदि सम्यगधिष्ठितं भवेत्, तर्हि तस्मिन् योग्यः मन्त्री चावश्यकः। प्रियवादिजनानां सुलभत्वेऽपि अप्रियहितकरवाक्यस्य कथकग्राहकौ अपि दुर्लभौ भवतः-

**"सुलभाः पुरुषाः राजन् सततं प्रियवादिनः।**
**अप्रियस्य च पथ्यस्य वक्त श्रोता च दुर्लभः"॥**[7]

चतुर्थं भागं "लब्धप्रणाशः" इत्युच्यते, यत्र वानरः गजेन्द्रस्य मधुरवाक्यैः मोहितः स्वजीवनं संकटे स्थापयति। अत्र उपदेशः प्रशंसायाः मोहः व्यक्तिं दुर्बुद्धिं करोति, स्वसम्पदः अपि नश्यन्तीति।

पञ्चमं तन्त्रम् "अपरीक्षितकारकं" नाम, यत्र एकः नापितः, अयुक्तनिश्चयस्य फलरूपेण महतीं हानिं प्राप्नोति। अत्र पाठः विचारविहीनं कृत्यं सदा विफलं भवतीति-

**"कुदृष्टं कुपरिज्ञातं कुश्रुतं कुपरीक्षितम्।**
**तन्नरेण न कर्तव्यं नापितेनात्र यत्कृतम्"॥**[8]

विश्वसाहित्ये पञ्चतन्त्रस्य स्थानमद्वितीयम्। एषा श्रृङ्खला न केवलं आख्यानभूतम्, अपि तु पुराणविषया इव कालातीता, सार्वकालिकी च। तत्र पशुमनुष्याचेतनानां पात्राणां विशेषः देशः कालो निर्दिष्टः। अत्र सर्वासां कथानां उपसंहारतया नैतिकमूल्यम् उपदिश्यते। प्रारम्भे एव शान्तचिताः श्रोतारः यथास्थानमुपविश्य कथनश्रवणतत्परा दृश्यन्ते, यत् प्राचीनश्रवणशास्त्राणाम् आदिपरम्परां स्मारयति| एतेषां पञ्चानां तन्त्राणां योगेन एषः ग्रन्थः सम्पूर्णजीवनस्य नैतिक-प्राज्ञिक-राजनीतिक-धार्मिकदृष्ट्या कालातीतदीपः इव दृश्यते। पञ्चतन्त्रे उपदिष्टा नीतयः न केवलं सुकुमारमतीनां बालानां शिक्षायै, अपि तु सर्वजनानां कृते सार्वकालिकाः शिक्षाप्रदाः राराजन्ते।

- **आधुनिकयुगे पञ्चतन्त्रस्य प्रासङ्गिकत्वम्**

पशुप्रधाननीतिकथानां सङ्ग्रहः भवन्नपि पञ्चतन्त्रग्रन्थोऽयं मानवाचारस्य नियामकान् नीतिसूत्रान् बोधयितुं महत्त्वपूर्णं साधनं भवति। अनेन ग्रन्थेन मानवीय मानसिकता च नीतिशिक्षा च सुलभतया प्रदर्श्यते। सहस्रवत्सराधिककालं यावत् एतानि आख्यानानि सर्वजनानां हृदयम् आकर्षयन्ति, रोचककथानकवर्णनेन जीवनोपयोगिशिक्षायाः संमेलनरूपत्वात्। बालानां कृते तु पञ्चतन्त्रकथाः तादृशं विश्वं निर्मान्ति यत्र वाचालाः पशवः अमूल्यान् शिक्षां यच्छन्तः सन्ति, यत्र च कथावाचनरूपा परम्परा गम्भीरशिक्षायाः मनोरञ्जनस्य च युगपन्माध्यमभूतं भवति। पञ्चतन्त्रस्य पञ्च भागाः अविच्छिन्नतया मानवस्वरूपनिर्माणे निर्णायिकां भूमिकां निर्वहन्ति। मित्रभेदतन्त्रे एव शत्रवः कथं स्वहिताय विघटनात्मकं वातावरणं सृजन्ति, सख्यस्य विनाशञ्च साधयन्ति, इत्येतत् प्रतिपाद्यते। मित्रलाभतन्त्रे हृतमित्राणां पुनःप्राप्तिः नूतनसख्युत्पत्तिस्तथा च ऐक्यबुद्ध्या लक्ष्यप्राप्तिश्चेत्येतानि नीतिसूत्ररूपेण प्रस्तूयन्ते। यत्र विश्वस्तता, सहिष्णुता, सहकार्यं च विद्यमानं तत्रैव समाजस्य स्थैर्यं सम्भवति। काकः, कच्छपः, मृगः, मूषकः चैतेषां सहयोगिमित्रभावकथायां जीवनोपयोगिनी नीतिः दृश्यते। काकोलूकीयतन्त्रे युद्धशान्तिसम्बन्धिन्यः नीतयः प्रतिपाद्यन्ते, याः अद्यतनयुद्धकलहयुक्तपरिस्थितौ अपि समीचीनां शिक्षां प्रददति। विशेषतया एते

आख्यानानि शान्तिविषयकं श्रेष्ठत्वं बोधयन्ति, यत् बालमानसस्य शान्तिवृत्तिपरिपोषाय अत्यन्तोपयोगि जायते। पञ्चभिः तन्त्रैः पुनःपुनः प्रतिपाद्यते यत् शारीरिकबलात् बुद्धिशक्तिरेव अधिकप्रभावशालिनी। दुर्ज्ञेयायै कार्यनिष्पत्तये धैर्यसनाथेन तु बुद्धिरपि अनिवार्या। काकोलूकीयतन्त्रे राज्यकार्यक्षेत्रे कूटनीतिः, मन्त्रणा, गूढचेष्टाः, राजविरोधिप्रतिषेधः चेत्यादयो वैशद्येन प्रतिपाद्यन्ते। लब्धप्रणाशतन्त्रे कठिनसङ्कटावस्थासु अपि विनाशं विना समाधानमार्गः कथं सम्भवति इत्येतत् शिक्ष्यते। यथा कार्यकाले बुद्धिनाशाभावात् विपदं तरितुं समर्थयति जनः इति रक्तमुखनामवानरदृष्टान्तेन वर्णितम्-

**"समुत्पन्नेषु कार्येषु बुद्धिर्यस्य न हीयते।**

**स एव दुर्गं तरति जलस्थो वानरो यथा" ॥**[9]

जीवनमार्गे सर्वैः जनैः कठिनावस्थासु विश्वासादिसद्गुणरक्षणेन कथमुचितनिर्णयः कर्तव्यः तन्निर्देशोऽत्र दृश्यते। अपरीक्षितकारकतन्त्रम् अनवधानात् निर्गतदोषाणां प्रतिपादनं करोति। तत्र शिक्ष्यते यत् आकस्मिकनिर्णयः विफलतास्पदः स्यात्, विचारपूर्वकं क्रियायोजनं तु साफल्यजनकं भवति। तत्र विना परीक्षणं कृतस्य कर्मणः दुष्परिणामः प्रकाश्यते। अविचारजन्यं कार्यं पश्चात्तापमेव जनयति। पञ्चतन्त्रे यत्र तत्र नवोन्मेषप्राचुर्यं दृश्यते। प्रत्येककथा विशिष्टचिन्तनप्रवाहं निर्माति, यत्र पाठकः स्वयमेव समाधानं चिन्तयति। यथा 'सञ्जीवकपिङ्गलकयोः कथा' आत्मस्थानरक्षणक्षमां नीतिं दर्शयति। 'काकसर्पयोः कथा'शत्रुविजये शस्त्रप्रयोगराहित्येन प्रज्ञायाः महत्त्वं बोधयति। आधुनिकसन्दर्भे वचनप्रयोगात् कर्मोद्योगः अधिकोपयोगी भवति; अत्र 'प्रलापशीलकूर्मस्य कथा'तु अत्युपयुक्ता दृश्यते, यत्र मौनव्रतम् अपि जीवनरक्षणे सहायकं स्यात्। एकविंशत्तमे शताब्दे भारतस्य शिक्षापद्धतिः विशेषतः उच्चशिक्षाक्षेत्रे बहुधा परिवर्तनशीलत्वं प्राप्तवती। नवनीतानां कौशलानां शिक्षायै शिक्षणपद्धतिषु नवीनता पाठ्यक्रमविन्यासे आवश्यकपरिष्कृतिः सम्यक् विवेचिताः। अनेन च ज्ञातं यत् पारम्परिकोपदेशशैलीं विहाय नवाचारयुक्ता शिक्षणशैली स्वीकृता। आसु नवीनपद्धतिषु जीवनकौशलविकासाय नेतृत्वशक्तेः पोषणाय नवोन्मेषयुतशिक्षायै च पञ्चतन्त्रकथाः अत्यन्तं प्रासङ्गिकाः सन्ति। अनेन ग्रन्थेन नीतिपाठपुरःसरं शिक्षणविधौ नवसामर्थ्यमपि साध्यते। पशुपात्रैः रूपकमुखेन मानवजीवनस्य नैतिकोपदेशज्ञापनमेव पञ्चतन्त्रस्य प्रमुखवैशिष्ट्यम्। यद्यपि पात्राणि पशुपक्षिप्रायाणि, तथापि तेषां कथानकेषु प्रतिपादिताः गुणाः दोषाश्च सम्पूर्णं मानवीयस्वभावस्य प्रतिनिधित्वं कुर्वन्ति। विष्णुशर्मा कथाः रचयन् बालराजकुमाराणां शिक्षायै सुबोधं साहित्यं निर्मितवान्। एतासु कथासु गूढार्थगर्भिता रूपकशैली प्रतीकात्मकप्रयोगपुरःसरं मानवधर्मं स्पष्ट्यकार्षीत्। यथा- सिंह शक्तेः च कदाचित् अहङ्कारस्य प्रतीकः। सिंहः सामान्यतः राजत्वस्य, शक्तेः च द्योतकः अस्ति। तथापि पञ्चतन्त्रे सिंहः यदा विवेकविहीनः भवति, तदा सः स्वविनाशं अपि करोति। शृगालः चातुर्यस्य, कपटस्य च रूपकः सः छलनैपुण्येन स्वलाभं साधयति, किन्तु अन्ततः विफलः भवति। कूर्मः धैर्यस्य, संयमस्य च प्रतीकः, किन्तु यदा सः वाणीं निग्रहीतुं न शक्नोति, तदा पतनं अनिवार्यम्। "वाचालकूर्मः" इति प्रवादरूपेण परिणम्यते। वानरः पञ्चतन्त्रे चञ्चलः, अस्थिरचित्तः, विचक्षणताहीनः पात्ररूपेण दृश्यते। सः अकस्माद् क्रोधेन वा मोहेन वा कुप्रवृत्तिं करोति। पञ्चतन्त्रे विविधगुणप्रदर्शकाः अन्ये अपि गजः, मूषकः, मृगः इत्यादयः पशुपक्षिणः पात्ररूपेण आगताः। तत्र, गजः स्थैर्यस्य, बौद्धिकत्वस्य च द्योतकः, मूषकः सूक्ष्मबुद्धेः, साहसे च प्रतीकः, मृगः सौम्यतायाः, परिशुद्धेः च प्रतीकभूतः जातः। पञ्चतन्त्रे एते पात्राणि यथायोग्यं मित्रभावस्य, बुद्धेः शक्तेः च एकत्रसमावेशेन सन्दर्शितानि। रूपकपद्धत्या पशुपात्रैः सह चित्रिताः मानवीयगुणदोषाः पाठकस्य चित्तं स्पृशन्ति, चिरस्थायिनीं शिक्षामपि वितरन्ति। इयं साहित्यशैली बालानां वयस्कानां च कृते ज्ञानोपयोगिनी एव।

पञ्चतन्त्रं न केवलं नीतिकथासङ्ग्रहः, अपि तु जीवनदर्शनोपदेशात्मकः ग्रन्थः, यः युगान्तरपर्यन्तं मानवसमाजस्य नैतिकदिशां दर्शयति। यदि विध्वंसकारकविचारेभ्यः विकृताचारेभ्यश्च विमोक्तुमिच्छामः, तर्हि अद्यतनबालकमनसि नैतिकमूल्यबोधशिक्षा सुदृढतया संस्थापनीया स्यात्। शिक्षार्थिनः बालकस्य पुरतः न केवलं विद्यानुग्रहः, नीतिमूल्यानामादर्शाः अपि स्थापनीयाः। सत्यन्यायसुन्दरेषु च तेषां श्रद्धानुरागाश्च संवर्धनीयाः। बालमनेषु यदा सत्यधर्मन्यायकरुणासौजन्य इत्यादीनां मूल्यबोधः जागरूकतया प्रतिभान्ति तदैव ते सुदृढचारित्र्ययुक्ताः सुजनाः भवितुं शक्ष्यन्ति। अतः नैतिकमूल्यानां पुनःप्रतिष्ठायै, समाजे शान्तेः अनुशासनस्य च पुनरावर्तनाय अद्यतनाः सर्वे जनाः जागरूकाः सचेतनाः सक्रियाश्च भवितव्याः। अतः अस्य ग्रन्थस्य उपदेशाः न केवलं भूतकालिकसन्दर्भे उपयोग्याः, अपि तु भविष्यस्य पथप्रदर्शकत्वेन अपि गृहीतव्याः। शिशूनां नीतिशिक्षायां नेतृत्वगुणविकसने मानवसंसाधनवृद्धौ च पञ्चतन्त्रे समाहितानि मूल्यबोधानि प्रशंसनीयानि सन्ति। धर्मेण विजयः न तु केवलं बलतः इत्येतत् पञ्चतन्त्रस्य यथार्थतः सर्वकालिकं सत्यभूतं मूलवाक्यम्।

- **नैतिकोपदेशस्य मूल्यबोधस्य च विचारणे मनुस्मृतिः पञ्चतन्त्रञ्च**

मनुस्मृतिः पञ्चतन्त्रं चैतौ द्वौ प्राचीनावपि भारतवाङ्मयविभूतिभूतौ ग्रन्थौ भारतीयस्य नैतिकबोधस्य धार्मिकदृष्टेः सामाजिकचेतनायाश्च द्वौ भिन्नधर्मवाहकौ प्रवाहौ प्रतिनिधिभूतौ दृश्येते। मनुस्मृतिः तु धर्मशास्त्रस्वरूपा, या मानवजीवनस्य सर्वास्ववस्थासु धर्मकृत्यानां सामाजिकव्यवहारस्य नैतिकमूल्यानां च सविशेषं निरूपणं करोति। पञ्चतन्त्रन्तु विशिष्टरूपकनैतिककथासङ्ग्रहः, यः हास्यरञ्जकवेषेणापि जीवनदर्शनं राजकीयबुद्धिमत्तां मानवीयमूल्यानि च सुबोधतया दर्शयति। एतौ ग्रन्थौ प्राचीनभारतीयसमाजे नैतिकविकासस्य हेतुर्भूत्वा अनिवार्यस्थानं प्राप्तवन्तौ।

मनुस्मृतिः धर्मस्य स्वभावं गम्भीरवाचिकसंरचनया निर्धारितवती। तत्र धर्मः केवलं कश्चन आचारनियमभूतो नास्ति, अपि तु सम्पूर्णजीवनं सुनीतिमार्गेण निर्दिशति। सत्यं शौचं अहिंसा दानशीलता मधुरभाषिता इत्यादयः गुणाः धर्मरूपेण वर्णिताः, ये आत्मसंयमस्य समाजहितस्य च अविच्छिन्नसङ्गिनः सन्ति। मनुप्रतिपादितमते धर्मतत्वं पुरुषं रक्षन् समग्रसमाजस्य रक्षणकवचं भवति। यद्यपि शास्त्रीयदृष्ट्या एषा व्यवस्था कठोरशृङ्खलायुक्ता इव दृश्यते, तथापि मानवजातिं चिरस्थायिनि कल्याणे स्थापनमेवास्याः उद्देश्यमासीत्। सरलपाठ्ये प्रवाहपूर्णे उपदेशात्मके रूपकभूते पञ्चतन्त्रे मनुष्यवत् आचरणशीलानां पशुपक्षिणां कथानकद्वारा नीतिरेव बीजवत् आरोपिता। सर्वा कथाः अन्ते साङ्गोपाङ्गं नीतिवाक्यं योजयन्ति, यानि पाठकमनसि स्थायिप्रभावं वितन्वन्ति। अत्र सत्यं बुद्धिः मितभाषिता परामर्शग्रहणं साहसिकता दूरदर्शिता च प्रमुखस्थानं प्राप्तवन्ति। पञ्चतन्त्रं धार्मिकगम्भीरताविरहेण विवेकिनां व्यावहारिकजीवनपाठं सारल्येन रूपयति। समाजे न्यायान्याययोः धूर्ततायाः नैतिकतायाश्च विरोधे मानवीयस्वरूपस्य स्थितिप्रयत्नः आकर्षककथारूपेणात्र प्रकाशितः।

यद्यपि एतयोः ग्रन्थयोः मौलिकभेदः अस्ति, तथापि गूढसादृश्यं दृग्गोचरीभूयते- उभयत्रैव चारित्रिकविकासं सामाजिकस्थैर्यं चाप्तुं नीतिरेव प्रधानसाधनरूपेण प्रस्तुता। मनुस्मृतिः यत्र नीतिं विधिरूपेण स्थापयति, तत्र पञ्चतन्त्रं तां बुद्धिपरिकल्पितया अनुभवाधारितया च प्रस्तौति। मनुस्मृतौ वर्णितः धर्मः शाश्वतादर्शभूतः, पञ्चतन्त्रे तु नीतिः जीवनसंलग्नकौशलमिव दृश्यते। अतः निश्चितरूपेण वक्तुं शक्यते यत् मनुस्मृतिः पञ्चतन्त्रं च यद्यपि भिन्नप्रवाहवर्तिनौ ग्रन्थौ स्तः, तथापि उभयोरपि मिलित्वा भारतीयस्य नैतिकादर्शस्य पूर्णतया प्रतिनिधित्वं क्रियते। मनुस्मृतेः शास्त्रीयगाम्भीर्यं पञ्चतन्त्रस्य रूपकनैपुण्यं च सम्पूर्णभारतीयनीतिशिक्षायाः सामग्रिकपरिचयं विधत्ते।

एतयोः तुलनात्मकाध्ययनात् आधुनिकेऽपि नैतिकशिक्षापरिसरे नूत्नविवेचनानां समुच्चयो दर्शयितुं शक्यते, यः व्यक्तेः समाजस्य च समष्टिकल्याणे अपरिहार्यं पथप्रदर्शकं भवतीति दिक्।

### सन्दर्भाः

1. मनुस्मृतिः- 8/15
2. मनुस्मृतिः- 6/92
3. मनुस्मृतिः 2/99
4. मनुस्मृतिः- 3/56
5. मनुस्मृतिः – 4/138
6. पञ्चतन्त्रे मित्रप्राप्ति-23
7. पञ्चतन्त्रे काकोलूकीयम्- 6
8. पञ्चतन्त्रे अपरीक्षितकारकम्-1
9. पञ्चतन्त्रे लब्धप्रणाशः- 1

### सहायकग्रन्थसूची:


1. Edgerton, Franklin. *The Panchatantra Reconstructed: An Attempt to Establish the Lost Original Sanskrit Text.* Harvard University Press, 1924.
2. Manu. *The Laws of Manu*. Translated by Georg Bühler, Clarendon Press, 1886.
3. Pandeya, Shyama Charan, editor. *Panchatantra of Vishnusharma.* Motilal Banarsidass, 2012.
4. Viṣnuśarman. *The Panchatantra: The Book of India's Folk Wisdom.* Translated by Chandra Rajan, Penguin Classics, 1993.
5. Bandopadhyāya, Mānavendu. *Manusaṃhitā*. Sanskrit Pustak Bhandar, 2016.
6. Śāstrī, Bāla, editor. *Pañcatantram of Viśnuśarman*. Chaukhambha Surabharati Prakashan, 2022.
7. Bandopadhyay, Ashokkumar, et al. *Sampurnam Panchatantram.* Sanskrit Pustak Bhandar, 2022.

# पण्डितराजजगन्नाथ-रेवाप्रसादद्विवेदिनोः मतानुसारं काव्यकारणत्वसमीक्षणम्

**Basanta Chandra**

**Abstract :**

Here, I discussed the reasons for poetry according to Panditrāja Jagannātha and Revāprasāda Dwivedi. Both the Ācharyas have almost the same opinion regarding the reason for the creation of the poem. Both acknowledged 'Prativā' as the reason for the creation of poetry. According to Jagannath, 'Adṛsta' is separate, 'Vyutpatti' and 'Abhyās' are the combined causes of 'Prativā'. According to Revāprasāda, 'Prativā' is of two types- 'Svambhū' and 'Sahetu'. The reason for the 'Sahetu Prativā' is 'Sattvadreka'. 'Adṛsta' and 'Vyutpatti' are the 'karana' to the 'Prativā'. 'Abhyās' is the cause of 'Vyutpatti'. According to both such Ācharyas, although 'Prativā' is a factor in the creation of poetry, the order of factors towards 'Prativā' is slightly different. According to Panditrāja, 'Prativā' is the presence of words and meaning that are favorable to the events of the poem. According to Revāprasāda, 'Prativā' is the manifestation of meaning. The opinions of the Ācharyas who assert the equality of 'śakti' and 'Prativā'are divided here. According to Revāprasāda, this 'Prativā' is also seen in yogis. That is why Shankarāchārya etc. are called poets.

**Keywords** – Kārana, Karana, Prativā, Vyutpatti, Abhyās, Svambhū, Sahetu, Sattvadreka, śakti.

## भूमिका-

वाग्देव्या अमृतधाराद्वयं भवति - सङ्गीतं साहित्यं च। एतयोः द्वितीया धारा भवति रसनिःष्यन्दिनी साहित्यरूपा। तस्य च साहित्यस्य उद्भवे निर्माणे समुल्लासे च किं तावत् कारणम् इति विषये आलङ्कारिकेषु मतानैक्यं विराजते। कविकर्मणः कारणनिर्णयाय आलङ्कारिकाः प्रकारद्वयेन तेषां मतम् उपस्थापितवन्तः। एतद् मतद्वयं संक्षेपेण प्रतिभाकारणतावादः प्रतिभादिसम्मिलितकारणतावादश्च इत्युच्यते। प्रतिभादिसम्मिलितकारणतावादिन आलङ्कारिका भवन्ति दण्डी रुद्रटो मम्मटश्चेत्यादयः। प्रतिभाकारणतावादिन आलङ्कारिका भवन्ति भामहः, वामनः, आनन्दवर्धनः, महिमभट्टः, वाग्भट्टः, हेमचन्द्रश्चेत्यादयः। आचार्यदण्डी तदीये काव्यादर्शः इत्यलङ्कारग्रन्थे काव्यकारणं निरूपयति-

Ph.D. Research Scholar, Department of Sanskrit, Ramakrishna Mission Vidyamandira,
Belur Math, Howrah, 711202, West Bengal.
Contact No: 8250032388, Email ID: shrimanbasanta@gmail.com
ORCID ID: 0009-0008-5589-0262

"नैसर्गिकी च प्रतिभा श्रुतं च बहुनिर्मलम्।
अमन्दश्चाभियोगोऽस्याः कारणं काव्यसम्पदः॥"[1] इति।

रुद्रटाचार्योऽपि अनुरूपमेव मतं व्यक्तीकरोति-

'त्रितयमिदं व्याप्रियते शक्तिर्व्युत्पत्तिरभ्यासः।"[2] इति।

आचार्यमम्मटोऽपि प्रतिभादिसम्मिलितकारणतावादी आलङ्कारिकः। तेन काव्यप्रकाशे काव्यकारणविषये उक्तम्-

"शक्तिर्निपुणता लोकशास्त्रकाव्याद्यवेक्षणात्।
काव्यज्ञशिक्षयाभ्यास इति हेतुस्तदुद्भवे॥"[3] इति।

अत्र लक्षणीयं यद् दण्डी मम्मटश्च उभौ एव 'हेतुः' 'कारणम्' चेति पदद्वये एकवचनं प्रयुक्तवन्तौ। एतस्माद् बुध्यते यत् तौ दण्डचक्रसलिलसूत्रन्यायेन काव्यकारणतां स्वीकृतवन्तौ। परन्तु तृणारणिमणिन्यायेन पृथक् पृथक् कारणं न स्वीकुरुतः। उक्तं च मम्मटेन काव्यप्रकाशे- "त्रयः समुदिताः, न तु व्यस्तास्तस्य काव्यस्योद्भवे निर्माणे समुल्लासे च हेतुर्न तु हेतवः।"[4] इति। अतः शक्तिः व्युत्पत्तिः अभ्यासश्चेति सम्मिलितभावेन काव्यकारणं भवतीति दण्ड्याद्याचार्याणां मतम्। शक्तिः भवति कवित्वबीजरूपः संस्कारविशेषः। शक्तिं विना काव्यं न प्रसरति, प्रसृतमपि उपहसनीयं भवति।[5] लोकस्य शास्त्राणां च निपुणता व्युत्पत्तिः इत्युच्यते।[6] अभ्यासो नाम काव्यकरणे कृतकाव्यानाम् उपदेशेन पुनः पुनः प्रवृत्तिः इति।[7]

प्रतिभाकारणतावादिषु आलङ्कारिकेषु अन्यतमो भवति आचार्यभामहः। भामहाचार्यस्य मतानुसारं शास्त्राध्ययनं कर्तुं जडबुद्धिः जनोऽपि शक्नोति। तत्र गुरूपदेश एवावश्यको भवति, किन्तु काव्यं तु कस्यचित् प्रतिभासम्पन्नस्यैव जायते।[8] अर्थात्, काव्यकरणे प्रतिभा एव आवश्यकी भवति। प्रतिभावता कविना चिरस्थायिनी कीर्तिः इष्यते चेत् तेन विविधशास्त्राणां ज्ञानं लब्धव्यं भवति। शास्त्रैरेव प्रतिभा उत्पद्यते तथा प्रतिभया काव्यम् उत्पद्यते इति भामहाचार्यस्य मतं वर्तते।[9] वामनाचार्योऽपि प्रतिभानम् एव काव्यकारणरूपेण स्वीकृतवान्। तथा

---

1 काव्यादर्शः, सम्पा.- श्रीरामचन्द्रमिश्रः, १९९६, पृ.- ७१।
2 रुद्रटकृतःकाव्यालङ्कारः, सम्पा.- सत्यदेव चौधरी, १९६५, पृ. ९।
3 काव्यप्रकाशः, सम्पा.- वामनभट्टः, २०२१, पृ. ११।
4 तदेव, सम्पा.- वामनभट्टः, २०२१, पृ. १३।
5 "शक्तिः कवित्वबीजरूपः संस्कारविशेषः। यां विना काव्यं प्रसरेत् प्रसृतं वा, उपहसनीयं स्यात्"- तदेव, सम्पा.- वामनभट्टः, २०२१, पृ. ११।
6 "लोकस्य स्थावरजङ्गमात्मकलोकवृत्तस्य शास्त्राणां छन्दोव्याकरणाभाधानकोशकलाचतुर्वर्गगजतुरगखड्गादिलक्षणग्रन्थानाम्। काव्यानां च महाकविसंबन्धिनाम्। आदिग्रहणादितिहासानां च विमर्शनाद् व्युत्पत्तिः।"- *तदेव*, सम्पा.- वामनभट्टः, २०२१, पृ. १२।
7 "काव्यं कर्तुं विचारयितुं च ये जानन्ति तदुपदेशेन करणे योजने च पौनःपुन्येन प्रवृत्तिरिति।"- *तदेव*, सम्पा.- वामनभट्टः, २०२१, पृ. १२-१३।
8 गुरूपदेशादध्येतुं शास्त्रं जडधियोऽप्यलम्।
काव्यं तु जायते जातु कस्यचित्प्रतिभावतः।- भामहकृतः *काव्यालङ्कार;* सम्पा.- बटुकनाथ शर्मा बलदेव उपाध्यायश्च, १९८१, पृ. १।
9 अतोऽभिवाञ्छता कीर्तिं स्थेयसीमाभुवः स्थितेः।
यत्नो विदितवेधेन विधेयः काव्यलक्षणः॥
शब्दश्छन्दोऽभिधानार्था इतिहासाश्रयाः कथाः।
लोको युक्तिः कलाश्चेति मन्तव्या काव्यवैखरी॥ तदेव, सम्पा.- बटुकनाथ शर्मा बलदेव उपाध्यायश्च, १९८१, पृ. १-२।

हि तेनोच्यते- 'कवित्वबीजं प्रतिभानम्।'[10] इति। आलङ्कारिकश्रेष्ठस्य आनन्दवर्धनस्य मतेऽपि महाकवित्वस्य मूलेऽस्ति प्रतिभा। तथा हि तेनोच्यते-

"सरस्वती स्वादु तदर्थवस्तु निःष्यन्दमाना महतां कवीनाम्।
अलोकसामान्यमभिव्यनक्ति परिस्फुरन्तं प्रतिभाविशेषम्॥"[11] इति।

व्यक्तिविवेककारमहिमभट्टस्य मते प्रतिभा भवति भगवतः तृतीयं चक्षुः इति।[12] राजशेखराचार्यः तदीये *काव्यमीमांसा* ग्रन्थे कथयति- "सा (शक्तिः) केवलं काव्ये हेतुरिति यायावरीयः"[13] इति। हेमचन्द्रस्य मतेनापि प्रतिभा एव काव्यकारणम्।[14] वाग्भट्टोऽपि प्रतिभायाः काव्यकारणत्वं स्वीकरोति।[15] एवमेव ख्यातकीर्तिः आलङ्कारिकः पण्डितराजजगन्नाथः, आधुनिक आलङ्कारिकाचार्यो रेवाप्रसादद्विवेदी च प्रतिभाया एव काव्यकारणत्वं स्वीकरोति। अत्र मया उभयोः आचार्ययोः काव्यकारणयोः समीक्षणात्मकम् आलोचनं करिष्यते।

**जगन्नाथमते काव्यकारणम्-**

पण्डितराजो जगन्नाथः तदीये *रसगङ्गाधर* इत्याख्ये अलङ्कारग्रन्थे प्रतिभाया एव काव्यकारणत्वं प्रतिपादयति। तथा हि तेनोच्यते- "तस्य च कारणं कविगता केवला प्रतिभा"[16] इति। पण्डितराजजगन्नाथमते प्रतिभायाः स्वरूपं भवति काव्यसम्पादकयोः अनुकूलशब्दार्थयोः उपस्थितिः।[17] प्रतिभा भवति नवनवोन्मेषशालिनी प्रज्ञा। प्रज्ञा त्रैकालिकी भवति। आचार्याभिनवगुप्तमते प्रतिभा अपूर्ववस्तुनिर्माणक्षमा प्रज्ञा। येन केनापि शब्देन अर्थेन च काव्यरचना न सम्भवति। आनन्दवर्धनाचार्यस्य मतेन याभ्यां प्रतीयमानार्थस्य अभिव्यक्तिः सम्भवति, तौ एव काव्यस्य शब्दार्थौ।[18] महिमभट्टस्य मतेनापि रसानुकूलशब्दार्थयोः चिन्तया लीनस्य कवेः या प्रज्ञा क्षणकाले स्वरूपं स्पृष्ट्वा उन्मीलिता भवति सा प्रतिभा भवति। तेनोक्तम्-

"रसानुगुणशब्दार्थचिन्तास्तिमितचेतसः।
क्षणं स्वरूपस्पर्शोत्था प्रज्ञैव प्रतिभा कवेः॥"[19] इति।

अस्याः प्रतिभायाः कारणतावच्छेदकं भवति प्रतिभात्वम्। प्रतिभात्वमेतद् भवति विशेषप्रकारका जातिः अखण्डोपाधिर्वा। समपरिमाणेषु नैकवस्तुषु अनुगतप्रतीत्या वैशेषिका नैयायिकाश्च जातिं स्वीकुर्वन्ति। प्रतिभा भवति नवनवोन्मेषशालिनी प्रज्ञा। प्रज्ञा भवति बुद्ध्या एव अन्तर्गता। एषा बुद्धिः वैशेषिकमते आत्मगुणः एवञ्च बुद्धित्वगुणवृत्तिः इत्यतः जातिर्भवति। तस्या एव व्याप्या जातिर्भवति प्रतिभात्वम्।

मीमांसकमते प्रतिभात्वं शक्तिविशेषः। नवद्रव्येषु चतुर्विंशतिगुणेषु पञ्चकर्मसु च प्रतिभाया अन्तर्भावो न

10 *काव्यालङ्कारसूत्रवृत्ति;* सम्पा.- श्रीकृष्णभूरिः, १९०९, पृ. ३२।
11 *ध्वन्यालोक;* सम्पा.- शिवप्रसाद द्विवेदी, २०२५, पृ. ८३।
12 'सा हि चक्षुर्भगवतस्तृतीयमिति गीयते।'– *व्यक्तिविवेक;* सम्पा.- मधुसूदनमिश्रः, १९३६, पृ. ३९१।
13 *काव्यमीमांसा*, सम्पा.- उदयचन्द्र वन्द्योपाध्यायः अनीता वन्द्योपाध्यायश्च,२०१४, पृ. ७८।
14 'प्रतिभाऽस्य हेतुः।'– हेमचन्द्रविरचितं *काव्यानुशासनम्*, सम्पा.- शिवदत्तशर्मा, काशीनाथपाण्डुरङगः, वासुदेवलक्ष्मणशास्त्री च, १९०९, पृ. ५।
15 'व्युत्पत्त्यभ्याससंस्कृता प्रतिभास्य हेतुः।'- वाग्भट्टविरचितम् *काव्यानुशासनम्*, सम्पा.- शिवादत्तशर्मा काशीनाथशर्मा च, १८९४, पृ. २।
16 *रसगङ्गाधर;* सम्पा.- विद्त् वरण घोषः, २०१९, पृ. ६१।
17 'सा च काव्यघटनानुकूलशब्दार्थोपस्थितिः।'– तत्रैव।
18 सोऽर्थस्तद्व्यक्ति सामर्थ्ययोगी शब्दश्च कश्चन।
यत्नतः प्रत्यभिज्ञेयौ तौ शब्दार्थौ महाकवेः॥ - ध्वन्यालोकः, सम्पा.- शिवप्रसाद द्विवेदी, २०२५, पृ. ८७।
19 व्यक्तिविवेकः, सम्पा.- मधुसूदनमिश्रः, १९३६, पृ. ३९०-३९१।

भवतीत्यतः प्रतिभा जातिः भवितुं न शक्नोति। तस्माद् अखण्ड उपाधिः। प्रसङ्गेऽस्मिन् मर्मप्रकाशटीकाकारो नागेशभट्टो रसगङ्गाधरकारमतानुगामी नास्ति। तन्मते प्रतिभात्वं काव्यकारणतावच्छेदकम् इत्यतः सखण्ड उपाधिः, अखण्डो नास्ति। यतो हि प्रतिभात्वं काव्यघटनाकूलशब्दार्थोपस्थितिरूपेण व्याख्यायते लक्ष्यते वा।[20]

**प्रतिभायाः कारणद्वयम्-**

पण्डाताराजजगन्नाथमते काव्यकारणभूतायाः प्रतिभायाः पुनः कारणद्वयं भवति। प्रथमं देवतामहापुरुषादिप्रसादजन्यम् अदृष्टम्।[21] द्वितीयं व्युत्पत्तिरभ्सासश्चेति सम्मिलितभावेन।[22] एतत् त्रयमेव सम्मिलभावेन पृथक् पृथग्वा कारणं न भवति। एतस्माज्जगन्नाथेनोक्तम्- 'न तु त्रयमेव।' इति।[23]

कस्यापि बालकस्य व्युत्पत्तिः अभ्यासश्च न तिष्ठतोऽपि देवताप्रसादवशतः प्रतिभायाः स्फुरणं भवतीत्यतो देवताप्रसादजन्यम् अदृष्टं प्रतिभायाः कारणम्। अत्र जन्मान्तरीयौ व्युत्पत्त्यभ्यासौ सङ्गतौ न स्तः। प्रथमतः तेन गौरवदोषो भवति। द्वितीयतः जन्मान्तरीयव्यापारे प्रमाणं नास्ति। तृतीयतः यदि केवलं कल्पनया प्रतिभाया उत्पत्तिः सम्भवति तर्हि जन्मान्तरीयव्युत्पत्त्यभ्यासयोः कल्पना अर्थहीना। यत्र साधारणतया कार्यकारणसम्पर्को न निरूप्यते, तत्रैव जन्मान्तरीयं वस्तु स्वीक्रियते।

केवलम् अदृष्टमपि प्रतिभायाः कारणं नास्ति। यतो हि जन्मनः कांश्चन कालान् व्याप्य काव्यरचना न सम्भवत्यपि व्युत्पत्त्या अभ्यासेन च प्रतिभाया उत्पत्तिर्दृश्यते। अत्र कारणरूपेण गूढादृष्टस्य कल्पना अर्थहीना। यतो हि अदृष्टजनितप्रतिभाया विकाशो न जात इत्यतः प्रतिबन्धकम् अन्यपापरूपम् अदृष्टं कल्पनीयं भवति। एवं प्रकारेण बह्वदृष्टकल्पनातः सिद्धव्युत्पत्त्यभ्यासयोः कारणरूपेण स्वीकरणं श्रेयस्करं भवति। अत्र आचार्यदण्डिनः कथा स्मरणीया भवति। तेनोक्तं यदि कस्मिंश्चित् सहजातप्रतिभा न तिष्ठति स परं श्रुतेन (शातस्त्रज्ञानेन व्युत्प्तत्या वा) यत्नेन (अभ्यासेन) च काव्यं रचयितुं सक्षमो भवति।[24]

प्रतिभायाः द्वयोः कारणयोः अदृष्टजनितप्रतिभायाः स्थले व्युत्पत्त्यभ्यासरूपे कारणे न तिष्ठतः। पुनः व्युत्पत्त्यभ्सासजनितप्रतिभायाः क्षेत्रे अदृष्टरूपं कारणं न तिष्ठति। कारणं विहाय कार्यं स्वीक्रियते चेद् व्यतिरेकव्यभिचारदोषो भवति। एतत्परिहारणार्थं कार्यतावच्छेदकं कारणतावच्छेदकं च स्वीक्रियेते। अदृष्टजनितप्रतिभारूपकार्यस्य कार्यतावच्छेदकाद् धर्माद् व्युत्पत्यभ्यासजनितप्रतिभायाः कार्यतावच्छेदकधर्मो भिन्नो भवति। एतयोः वैलक्षण्यं सहृदयानुभववेद्यम्। व्यासवाल्मीकिकालिदासरचितं काव्यम् एवञ्च अंशविशेषेण एकाक्षरपद्यबन्धादिषु भारविमाघादीनां रचनं समानगुणयुक्तं भवितुं न शक्नोति। यथा साधारणतया वह्निः समानो भवत्यपि तृणजनितवह्नितः अरणिजनितवह्नेः पार्थक्यं दृश्यते। समानतया प्रतिभा काव्यकारणम्। अत एव प्रतिभात्वं कारणतावच्छेदकम्। अदृष्टजनितप्रतिभायाः प्रतिभात्वतो व्युत्पत्त्यभ्यासजनितप्रतिभायाः प्रतिभात्वं पृथक्। एतद्वैलक्षण्यात् कोऽपि व्यभिचारो न भवति।

---

20 "उपाधित्वपरित्यागेन तत्त्वाङ्गीकारो निर्बीज इत्यर्थः। नीलघटत्वादिवत्सखण्डोपाधिरेवेति वार्थः। 'अखण्डम्' इति पाठस्तु चिन्त्य एव।"– रसगङ्गाधरः, सम्पा.- विद्त् वरण घोषः, २०१९, पृ. ६७।

21 'तस्याश्च हेतुः क्वचिद्देवतामहापुरुषप्रसादादिजन्यमदृष्टम्।'– तदेव, सम्पा.- विद्त् वरण घोषः, २०१९, पृ. ६१।

22 क्वचिच्च विलक्षणव्युत्पत्तिकरणाभ्यासौ।– तत्रैव।

23 तत्रैव।

24 न विद्यते यद्यपि पूर्ववासना गुणानुबन्धि प्रतिभानमद्तम्।
श्रुतेन यत्नेन च वागुपासिता ध्रुवं करोत्येव कमप्युनग्रहम्॥- काव्यादर्शः, सम्पा.- रामचन्द्रमिश्रः, १९९६, पृ. ७२।

यत्र व्युत्पत्त्यभ्यासौ तिष्ठतोऽपि प्रतिभाया उदयो न भवति तत्रापि 'कारणसत्त्वे कार्यसत्ता' इति नियमेन अन्वयव्यभिचारदोषो न स्वीकार्यः। प्रतिभायाः कारणं विशेषप्रकारकौ यौ व्युत्पत्त्यभ्यासौ, तत्प्रकारकौ व्युत्पत्त्यभ्यासौ एतौ न स्तः इति स्वीकार्यम्। अतः तस्मात् कार्यप्रतिभाया उदयो न भवति। अर्थाद् एतयोः व्युत्पत्त्यभ्यासयोः कारणत्वं न स्वीकृतम् अथवा एतद् द्वयं कारणतावच्छेदकेन अवच्छिन्नं नास्ति। अथवा पापविशेषोऽत्र व्युत्पत्त्यभ्यासयोः प्रतिबन्धकरूपेण कल्प्यते चेद् दोषो न भवति। कार्यसृष्टौ प्रतिबन्धकाभावस्य उपस्थितिविषये सर्वेषाम् ऐकमत्यं विद्यते। ये प्रतिभादिसम्मिलितकारणतावादिनः ये च प्रतिभाकारणतावादिनः ते सर्वे एव प्रतिबन्धकाभावं स्वीकुर्वन्ति। कोऽपि विरुद्धवादी यदि ईर्ष्याया हिंसायाश्च वशवर्ती भूत्वा मन्त्रशक्त्या कस्यापि कवेः रचनाक्षमतां रुन्ध्यात्, स काव्यं रचयितुं न शक्नोतीति दृश्यते। अत एव प्रतिबन्धकाताया उपस्थितौ यथोचितं व्युत्पत्त्यभ्यासयोः उपस्थितिसत्त्वेऽपि प्रतिभायाः सृष्टिर्न भवति, येन काव्यरचना सम्भवति।

अत एव पण्डितराजस्य सुचिन्तितः सिद्धान्तस्तावत् काव्यकारणं भवति द्विप्रकारकं प्रतिभानम्। द्विप्रकारकं प्रतिभानं भवति अदृष्टम्, सम्मिलितभावेन व्युत्पत्त्यभ्यासौ च। सर्वक्षेत्रेषु एव प्रतिबन्धकाभावः अपेक्षितः।

**रेवाप्रसादद्विवेदिमते काव्यकारणम्-**

यथा प्राचीना भामहदण्डिमम्मटादय आचार्याः काव्यकारणविषये आलोचनं कृतवन्तः, तथा आधुनिका आचार्या अपि। आधुनिकेषु आचार्येषु अन्यतमो भवति सनातनकविः रेवाप्रसादद्विवेदी। आलङ्कारिकेणानेन काव्यालङ्कारकारिका इति अलङ्कारग्रन्थे प्रतिभायाः काव्यकारणता स्वीकृता। प्रतिभा नाम अर्थप्रतिभासनम्। तस्य च अर्थप्रतिभासनस्य उपमा क्रियते आचार्यवर्येण- यथा प्रज्ञाकादम्विन्या गर्भे विद्द् उदेति तद्वदेव अर्थप्रतिभासनं भवति प्रज्ञागर्भस्य सोदरम्। उच्यते हि द्विवेदिमहोदयेन-

"कारणं प्रतिभा काव्ये, सा चार्थप्रतिभासनम्।
प्रज्ञाकादम्बिनीगर्भे विद्दुद्योतसोदरम्॥"[25] इति।

वचनस्य तात्पर्यमस्ति यत्, काव्यस्य कारणं भवति प्रतिभा, सा प्रतिभा भवति अर्थस्य अवभासनम्। यथा प्रज्ञाकादम्विनीगर्भे विद्त उदयो भवति तद्वदेव अर्थप्रतिभासनं भवति प्रज्ञागर्भस्य सोदरम्।

अर्थप्रतिभासनं नाम किमिति चेद् आचार्यवर्येणोच्यते वस्तुदर्शनं भवति अर्थप्रतिभासनम्। तच्च वस्तुदर्शनम् अदृष्टचरं भवति। अदृष्टचरं नाम पूर्वम् अदृष्टं प्रथमवारमेव दृष्टं वा। एवञ्च तद् वस्तुदर्शनं भवति अपूर्वकल्पितम्। उक्तं हि- 'अर्थप्रतिभासनं नामादृष्टचरापूर्वकल्पितादिवस्तुदर्शनमपि'[26] इति। रेवाप्रसादद्विवेद्याचार्यस्य काव्यकारणविषयकं मतं परिशील्यते चेद् द्रष्टु शक्यते यद् रेवाप्रसादद्विवेदी महोदयः प्रतिभानिरूपणविषये पण्डितप्रवरं जगन्नाथं किञ्चिद् अनुसरति। पण्डितराजोऽपि काव्यकारणरूपेण प्रतिभानमेव स्वीकृतवान्। रेवाप्रसादद्विवेद्याचार्योऽपि प्रतिभानमेव काव्यकारणरूपेण स्वीकरोति। तथाहि अत्राचार्येण प्रश्न उत्थाप्यते यत् शक्तिव्युत्पत्त्यभ्यासानां समुदितानां कारणत्वं कथयन्तः कथमत्र उपेक्ष्यन्ते। उत्तररूपेण पण्डितराजेन उच्यते यथा तेषां प्रतिभां प्रति कारणत्वं स्वीक्रियते न तु काव्यं प्रति तथैव अत्र ग्रहणीयम्।[27]

---

25 *काव्यालङ्कारकारिका*, द्विवेदी रेवाप्रसादः, १९७७, पृ. ९।
26 तत्रैव।
27 ननु चक्रचीवरन्यायेन शक्तिव्युत्पत्त्यभ्यासानां समुदितानां कारणत्वमुदीक्षमाणाः कथमत्रोपेक्ष्यन्त इति चेत् पण्डितराजन्यायेन तेषां प्रतिभाविशेषं प्रति कारणत्वमीक्षामहे, न तु काव्यं प्रतीति गृहाण।– तत्रैव।

परन्तु पण्डितराजमतानुसारेण प्रतिभायाः स्वरूपं भवति काव्यसम्पादकयोः अनुकूलशब्दार्थयोः उपस्थितिः। अत्र तन्मतं प्रत्याख्यातं भवति। द्विवेदिमहोदयस्य मते प्रतिभा नाम अर्थप्रतिभासनम्, एवञ्च अर्थप्रतिभासनं नाम अदृष्टचरापूर्वकल्पितादिवस्तुदर्शनमपि। तेन काव्यघटनानुकूलशब्दार्थोपस्थितिरूपं पण्डितराजस्य यन्मतं तत् प्रत्याख्यातं भवति, उपस्थितेः स्मृतिप्रायत्वात्।[28] एवञ्च तेन भाविवस्तुविषयाणां रामायाणादीनाम्, सामयिकवस्तुविषयाणां हर्षचरितप्रभृतीनाम्, कल्पितवस्तुविषयाणां मेघदूतादीनां च प्रतिभानिरूपिता जन्यता न क्षीयते।

शक्तिप्रतिभयोः अभेदं ये स्वीकुर्वन्ति तेषां मतं निराक्रियतेऽत्र। एवञ्च राजशेखराचार्यः काव्यमीमांसायां प्रतिभां निरूपयति- 'या शब्दग्राममर्थसार्थमलङ्कारतन्त्रमक्तिमार्गमन्यदपि तथाविधमधिहृदयं प्रतिभासयति सा प्रतिभा'[29] इति। एतन्मतमपि निराकृतं भवति द्विवेद्याचार्येण। तथा ह्च्यते द्विवेदिमहोदयेन- "ततश्च 'शक्तिरेव प्रतिभा प्रतिभैव च शक्ति'रिति शक्तिप्रतिभयोरनर्थान्तरत्वसाधकाः, अर्थप्रतिभासयिता बुद्धिगतो गुणविशेषः प्रतिभेति प्रतिभासप्रतिभयोर्जन्यजनकभावं च सिषाधयिषवो राजशेखरादयः परास्ताः।"[30] इति।

रेवाप्रसादाचार्यः कारिकायाः 'प्रज्ञाकादम्बिनीगर्भे विद्दुद्योतसोदरम्' इत्युत्तरपदं व्याकुर्वन् कथयति यद् रसगङ्गाधरस्य मङ्गलाचरणे[31] पण्डितराजेन या वर्णना कृता तत्र प्रतिभया पण्डितराजस्य प्रज्ञैव दीप्यते। तस्याः प्रज्ञायाः कादम्बिन्या विद्न्माला या वर्तते तया सह उत्पन्नम् अर्थप्रतिभासनम्, तत्त्वेन अध्यवसिता श्रीकृष्णमूर्तिः इत्यर्थोपस्थितिरेव प्रतिभा।[32] यथा कादम्बिन्या विद्दद्योतस्य च अविनाभावसम्बन्धो विद्यते तथैव प्रज्ञायाः अर्थप्रतिभासनस्य अविनाभावसम्बन्धो विराजते।[33]

प्रज्ञाप्रतिभासौ कादम्बिनीसौदामनीदृष्टान्तमुखेन परिचाय्य दृष्टान्तमुखेन पुनरपि निरूपयति रेवाप्रसादाचार्यः- यथा नारदः स्वस्य पूर्वस्मिन् जन्मनि भगवतः कृपाप्रसादं लब्ध्वा द्वितीये जन्मनि तस्याः कृपायाः फलत्वेन भगवन्तं ददर्श तथैव इयं प्रतिभा जन्मान्तरसंस्कारम् अपेक्षते। उच्यते हि-

"नारदादिकृपापात्रचेतोधातौ जगत्प्रभोः।
प्रथमं स्वस्वरूपस्य दर्शनं यत् तदीदृशम्॥"34 इति।

प्रतिभेयं क्वचिद् योगिनामपि अभिलक्ष्यते। योगिनां हृदये समाधिदशायां या विषयान्विता ज्योतिष्मती प्रवृत्तिर्दृश्यते, तस्या स्वसा भवति कवेः प्रतिभा।35 क्वापि प्रतिभाया बीजं समाधिरपि परिलक्ष्यते। तथा

28 एतेन 'काव्यघटनानुकूलशब्दार्थोपस्थितित्वं' प्रतिभायाः प्रत्याख्यातम्, उपस्थितेः स्मृतिप्रायत्वात्।– तत्रैव।
29 काव्यमीमांसा, सम्पा.- उदयचन्द्र वन्द्योपाध्यायः अनीतावन्द्योपाध्यायश्च, २°१४, पृ. ७८-७९।
30 काव्यालङ्कारिका, द्विवेदी रेवाप्रसादः, १९७७, पृ.९।
31 स्मृतापि तरुणातपं करुणया हरन्ती नृणा-
मभङ्ग्रतनुत्विषां वलयिता शतैर्विद्युताम्।
कलिन्दगिरिनन्दिनीतटसुरद्रुमालम्बिनी
मदीयमतिचुम्बिनी भवतु कापि कादम्बिनी॥- रसगङ्गाधरः, सम्पा.- विदत् वरण घोषः, २०१९, पृ.३७।
32 'कादम्बिनीसादृश्येन प्रज्ञायाः सरसत्वं पूर्णत्वं च, विद्त उद्योतस्य सादृश्येन च प्रतिभासनं चित्रितम्।'– काव्यालङ्कारकारिका, द्विवेदी रेवाप्रसादः, १९७७, पृ. १°।
33 'अविनाभावोऽत्र विवक्षितः कादम्बिनीविद्दुद्योतयोः बिम्बरूपस्य श्रीकृष्णस्य स्वप्रतिबिम्बरूपाभिर्गोपिकाभिरिव।'– तत्रैव।
34 तदेव, द्विवेदी रेवाप्रसादः, १९७७, पृ.११।
35 समाधौ योगलग्नानां हृदये विषयान्विता।
ज्योतिष्मती प्रवृत्तिर्या तत्स्वसा प्रतिभा कवेः॥- तदेव, द्विवेदी रेवाप्रसादः, १९७७, पृ. १३।

चोक्तं भगवता पतञ्जलिना योगसूत्रेषु- "विशोका वा ज्योतिष्मती"36 "शब्दार्थविकल्पैः संकीर्णा सविकल्पा समापत्तिः",37 "ता एव सबीजः समाधिः"38, "निर्विचारवैशारद्येऽध्यात्मप्रसादः"39, "ऋतम्भरा तत्र प्रज्ञा"40, "प्रातिभाद् वा सर्वम्"41, "हृदये चित्तसंवित्"42, "ततः प्रातिभश्रवणवेदनादर्शास्वादवार्ता जायन्ते"43 चेति। अत एव रेवाप्रसादाचार्यो ब्रवीति यत् शङ्कराचार्यादयो योगिनोऽपि कवयो दृश्यन्ते।44 यतो हि प्रतिभाया उपकारकः समाधिर्भवति।

अनन्तरं रेवाप्रसादाचार्यः प्रतिभाया द्वैविध्यं दर्शयति स्वयंभूः, सहेतुश्चेति। तत्र आद्यः स्वयंभूः दृश्यते आदिकविवाल्मिकौ, अन्तिमः सहेतुः दृश्यते अन्येषु कविषु। तथा ह्युच्यते-

"स्वयंभूश्च सहेतुश्चेत्यसौ लोके द्विधा स्थिता।
आदिमाऽऽदिकवौ दृष्टा द्वितीयान्यत्र दृश्यते॥"[45] इति।

प्रथमायाः स्वयम्भूरूपप्रतिभाया विषये द्वितीयकारिकया कादम्बिनीविद्तोः प्राकृतिकेन दृष्टान्तेन, तृतीयकारिकया नारदहृदये स्वत एव स्वरूपप्रकाशस्य च पौराणिकेन दृष्टान्तेन व्याख्यातमेव रेवाप्रसादाचार्येण। कालिदासादिषु कविषु द्वितीया प्रतिभा दृश्यते। निष्प्रतिभोऽपि कालिदासः स्वयं भगवतीसरस्वतीप्रसादात् प्रसिद्धः कविः बभूव। श्रूयते हि त्रिविक्रमभट्टः शारदायाः प्रसादात् नलचम्पूं रचयामास। चिन्तामणिमन्त्रप्रभावात् श्रीहर्षोऽपि नैषधीयकाव्यं विरचयामास। एवं कस्याश्चिद् देवतायाः प्रसादफलीभूता मन्त्रप्रभावभूता सहेतुप्रतिभा दृश्यते।

सहेतुप्रतिभाया बहूनि करणानि भवन्ति, किन्तु तस्या एकमेव कारणं भवति- सत्त्वोद्रेकः। उच्यते हि-

"द्वितीया या भवन्त्यत्र करणानि बहून्यपि।
कारणं तु भवत्यत्र सत्त्वोद्रेको हि केवलः॥"[46] इति।

कानि करणानि भवन्तीत्यत्रोच्यते रेवाप्रसादाचार्येण- अदृष्टम्, व्युत्पत्तिः, अभ्यासश्चेति त्रयः काव्यप्रकाशकारेण रसगङ्गाधरकारेण च कथिताः। मम्मटाचार्यमते त्रयाणामपि कारणानां चक्रचीवरन्यायेन काव्यं प्रति युगपत् कारणत्वम्। पण्डितराजमते अदृष्टस्य प्रतिभां प्रति पृथक् कारणत्वम्, व्युत्पत्तिः अभ्यासश्च सम्मिलिततया प्रतिभां प्रति कारणम्। किन्तु रेवाप्रसादाचार्यमते एतेषां सर्वेषामेव प्रतिभां प्रति करणत्वम्।[47] पण्डितराजमते काव्यं प्रति येषां पितामहत्वम्, रेवाप्रसादाचार्यमते काव्यं प्रति तेषां प्रपितामहत्वमिति भेदः। ननु जगन्नाथवदेव शक्तिव्युत्पत्त्यभ्यासानां मध्ये शक्तेः स्वातन्त्र्येण, व्युत्पत्त्यभ्यासयोश्च सम्मिलितत्वेव वा तन्त्रत्वं स्वीक्रियते अथवा

36 पातञ्जल योगदर्शन, सम्पा.- हरिहरानन्द आरण्य, धर्ममेघ आरण्य, राय यज्ञेश्वर घोष बाहादुरश्च, २०१५, पृ. १०९।
37 तदेव, सम्पा.- हरिहरानन्द आरण्य, धर्ममेघ आरण्य, राय यज्ञेश्वर घोष बाहादुरश्च, २०१५, पृ. ११८।
38 तदेव, सम्पा.- हरिहरानन्द आरण्य, धर्ममेघ आरण्य, राय यज्ञेश्वर घोष बाहादुरश्च, २०१५, पृ. १३०।
39 तत्रैव।
40 तदेव, सम्पा.- हरिहरानन्द आरण्य, धर्ममेघ आरण्य, राय यज्ञेश्वर घोष बाहादुरश्च, २०१५, पृ. ४८।
41 तदेव, सम्पा.- हरिहरानन्द आरण्य, धर्ममेघ आरण्य, राय यज्ञेश्वर घोष बाहादुरश्च, २०१५, पृ. ३२५।
42 तत्रैव।
43 तदेव, सम्पा.- हरिहरानन्द आरण्य, धर्ममेघ आरण्य, राय यज्ञेश्वर घोष बाहादुरश्च, २०१५, पृ. ३२८।
44 'दृश्यन्ते हि शङ्कराचार्यप्रभृतयः, शुकदेवप्रभृतयो वा योगिनोऽपि कवयः। योगिदृष्टान्तेन काव्यार्थानां लोकोत्तरत्वं प्रज्ञैककलेवरत्वं च स्थितं समधिकरसनीयत्वसध्रीचीनम्।'– काव्यालङ्कारकारिका, द्विवेदी रेवाप्रसादः, १९७७, पृ. १४।
45 तदेव, द्विवेदी रेवाप्रसादः, १९७७, पृ. १५।
46 तदेव, द्विवेदी रेवाप्रसादः, १९७७, पृ. १७।
47 'अस्मन्मते पुनः प्रतिभां प्रत्येतेषां करणत्वमेव।'– तत्रैव।

अन्यथा कथञ्चित् स्वीक्रियते इति चेदुच्यते, अन्यथा। अभ्यासो व्युत्पत्तिभिन्नो न भवति। काव्यकरणाभ्यासस्यापि व्युत्पत्तित्वमेव ज्ञानत्वरूपम्। अभ्यासः पौनःपुन्येन प्रवृत्तिः। सा च व्युत्पत्तिं प्रति कारणम्, व्युत्पत्तिश्च शक्तिवदेव प्रतिभां प्रति करणमिति। शक्तिः अदृष्टरूपा भवति। अदृष्टरूपा शक्तिर्द्विविधा भवति- जन्मान्तरीया महापुरुषादिजन्या चेति। एवमेव व्युत्पत्तिरपि द्विविधा भवति- विविधकोषकलाद्यवबोधरूपा, काव्यकरणाभ्यासजन्यकौशल्यस्वरूपबुद्धिवैशारद्यसतत्त्वा चेति। एवं प्रतिभां प्रति एतेषां करणत्वं निश्चप्रचम्।

प्रतिभां प्रति कारणं तु सत्त्वोद्रेकः। उक्तं हि कविराजविश्वनाथेन साहित्यदर्पणे- "रजस्तमोभ्यामस्पृष्टं मनः सत्त्वमिहोच्यते।[48] इति। तदेवात्र प्रकारान्तरेण रेवाप्रसादाचार्येण उच्यते-

"रजस्तमोऽनुवेधानां संख्यातीता तु या स्थितिः।
उद्रेकोऽप्यनया सोऽयमतिवैचित्र्यमश्नुते॥"[49] इति।

कस्यचित् कवेः काव्ये योऽर्थ उपनिबध्यते तमर्थम् अन्यः कविः स्वकाव्ये प्रकारान्तरेण उपनिबध्नाति चेत् तत्र कारणं भवति कविगता केवला प्रतिभा।[50] सन्दर्भेऽस्मिन् ध्वनिकारेणोच्यते-

"वाचस्पतिसहस्राणां सहस्रैरपि यत्नतः।
निबद्धा सा क्षयं नैति प्रकृतिर्जगतामिव॥"[51] इति।

एवं सनातनकविरेवाप्रसादाचार्यमते काव्यं प्रति प्रतिभा एव कारणम्। प्रतिभा द्विविधा भवति- स्वयम्भूः, सहेतुश्च। स्वयम्भूः आदिकविवाल्मीकेः, सहेतुः अन्येषु कविषु इति।

**उपसंहारः-**

काव्यकारणनिरूपणे जगन्नाथ-रेवाप्रसादाचार्य्ययोः प्राय ऐकमत्यं विराजते। उभौ एव प्रतिभाकारणतावादिनौ आलङ्कारिकौ। पण्डितराजो जगन्नाथः प्रतिभां काव्यकारणरूपेण स्वीकृतवान् अपि काव्यं प्रति व्युत्पत्त्यभ्यासयोः साक्षात् कारणत्वं न अस्वीकृतवान्। जगन्नाथेन प्रतिभां प्रति द्वयोः कारणता स्वीकृता। देवतामहापुरुषादिप्रसादजन्यम् अदृष्टं प्रतिभां प्रति पृथक् कारणं भवति, पुनः व्युत्पत्त्यभ्यासौ सम्मिलितभावेन प्रतिभां प्रति कारणं भवति। रेवाप्रसादाचार्येणापि काव्यं प्रति प्रतिभायाः कारणता स्वीकृता। परन्तु तेन स्वयम्भूसहेतुभेदेन प्रतिभा द्विधा विभक्ता। वाल्मीकिमुनेः स्वयम्भूप्रतिभा भवति, अन्येषां च सहेतुप्रतिभा। सहेतुप्रतिभां प्रति कारणं भवति सत्त्वोद्रेकः। सहेतुप्रतिभां प्रति तेन करणानि नैकानि स्वीकृतानि। अदृष्टरूपा शक्तिः, व्युत्पत्तिश्चेति द्वयं प्रतिभां प्रति करणं भवति। अभ्यासस्य पुनः व्युत्पत्तिं प्रति करणता स्वीकृता। एवं पण्डितराजवत् काव्यं प्रति अदृष्टव्युत्पत्त्यभ्यासानां कारणता स्वीकृता रेवाप्रसादाचार्येण, परन्तु क्रमः किञ्चित् परिवर्तितोऽत्र। जगन्नाथमते काव्यं प्रति येषां पितामहत्वम्, रेवाप्रसादमते तेषां प्रपितामहत्वम्, अभ्यासस्य पुनः प्रप्रपितामहत्वम्। जगन्नाथमते प्रतिभा भवति काव्यघटनानुकूलशब्दार्थोपस्थितिः, रेवाप्रसादाचार्यमते प्रतिभा भवति अर्थप्रतिभासनम्। शक्ति-प्रतिभयोः अभिन्नत्वं प्रतिपादयन्ति ये तावद् आलङ्कारिकाः, तेषां मतमत्र आचार्यद्वयमते खण्डितं भवति। एवम् आचार्यद्वयमते काव्यं प्रति प्रतिभैव कारणमिति शम्।

48 साहित्यदर्पणः, सम्पा. कृष्णमोहन शास्त्री, २०२२, पृ. ७२।
49 काव्यालङ्कारकारिका, द्विवेदी रेवाप्रसादः, १९७७, पृ. २०।
50 एकस्यापि कवेः काव्यप्रबन्धे येन दृश्यते।
बन्धभेदो मधूद्याने वृक्षश्रीभेदसोदरः॥- तत्रैव।
51 ध्वन्यालोकः, सम्पा.- शिवप्रसाद द्विवेदी, २०२५, पृ. ६५६।

**सहायकग्रन्थसूची-**


आनन्दवर्धनः। *ध्वन्यालोकः* । चौखम्बा सुरभारती प्रकाशन, २०२५। मुद्रितम्।

---। ---। संस्कृत पुस्तक भाण्डार, २°२१। मुद्रितम्।

जगन्नाथः। *रसगङ्गाधरः* पश्चिमवङ्ग राज्य पुस्तक पर्षत्, २०१९। मुद्रितम्।

दण्डी। *काव्यादर्शः* चौखम्बा विद्याभवन, १९९६। मुद्रितम्।

द्विवेदी, रेवाप्रसादः। *काव्यालङ्कारकारिका*। चौखम्बा सुरभारती प्रकाशनम्, १९७७। मुद्रितम्।

पतञ्जलिः। *पातञ्जल योगदर्शन*। पश्चिमवङ्ग राज्य पुस्तक पर्षत्, २°१५ । मुद्रितम्।

भामहः। *काव्यालङ्कारः* चौखम्भा संस्कृत संस्थान, १९८१। मुद्रितम्।

मम्मटः। *काव्यप्रकाशः* चौखम्बा संस्कृत प्रतिष्ठान, २०२१। मुद्रितम्।

महिमभट्टः। *व्यक्तिविवेकः* विद्याविलासप्रेस, १९३६। मुद्रितम्।

राजशेखरः। *काव्यमीमांसा*। संस्कृत बुक डिपो, २°१४। मुद्रितम्। ।

रुद्रटः। *काव्यालङ्कारः* वासुदेव प्रकाशन, १९६५। मुद्रितम्।

वामनः। *काव्यालङ्कारसूत्रवृत्तिः* श्रीवाणीविलासमुद्रायन्त्रालयः, १९०९। मुद्रितम्।

वाग्भट्टः। *काव्यानुशासनम्*। निर्णयसागराख्ययन्त्रालयः, १८९४। मुद्रितम्।

विश्वनाथः। *साहित्यदर्पणः* चौखम्बा संस्कृत संस्थान, २०२२। मुद्रितम्।

हेमचन्द्रः। *काव्यानुशासनम्*। निर्णयसागराख्ययन्त्रालयः, १९°९। मुद्रितम्।

# अभिज्ञानशकुन्तलनाटके नान्दीपद्यस्य दोषाभासविवेचनम्

**सुमन्तपात्रः (शोधच्छात्रः)**

**Abstract :**

This research paper focuses on analysing the first verse, known as the Nandi-sloka, of the renowned Sanskrit play *Abhijñānaśākuntalam*. This discussion is primarily based on the Doṣatattvas of poetry. When we study this verse, it may seem that it doesn't follow many rules of the sastras. However, upon in-depth study, we can realize that the Nandi-sloka is highly meaningful and entirely free from flaws. We have identified and marked such instances with *śātra*-references.

**Keywords** – Nāndī-sloka, Abhijñānaśākuntalam, Doṣatattva, śāstra-references

➢ **उपोद्घातः**

विश्वस्मिन् विश्वे ये खलु सुकवयः स्वप्रतिभाभासा काव्यनभसि शुभ्रांशुरिव शोशुभ्यन्ते, तेषु गजमुक्तेव कविमूर्धन्यभूतो वैदर्भीरीतिप्रगल्भ उपमासम्राड् भूतनाथप्रियो यशस्वी प्रतिष्ठितकीर्तिः कविकुलगुरुः महाकविकालिदास आसीद् अन्यतमः। यस्य यशःकारणं केवलं काव्यम्। सन्ति सप्त काव्यानि तस्य महाकवेः सुप्रसिद्धानि। तेषु रसमयेषु रसप्रसिद्धेषु काव्येष्वपि दोषदर्शनेच्छुभिः समालोचकैः अदोषस्थलेऽपि क्वचित् काव्यदोषा दर्शिताः। आलङ्कारिकाणां टीकाकाराणाञ्च मतानि सश्रद्धं शिरसि निधाय, तेषां वस्तुतो दोषाभासानां सम्यक्तया दर्शनम्, अनुसन्धानम्, अन्वेषणम्, अध्ययनं वा करिष्यतेऽस्मिन् प्रबन्धे। वैकृत्यार्थकाद् दिवादिगणीयाद् दुष्धातोरुत्तरं करणे घञ्प्रत्यये कृते दोष इति पुंलिङ्गान्तपदं निष्पद्यते। दोषस्य लक्षणं साहित्यदर्पणे कथितम्-'रसापकर्षका दोषाः'[१] इति। दोषाश्च आभासाश्चेति दोषाभासाः, अत्र आभासो नाम मिथ्याज्ञानस्य विषयः। अथवा दोषाणाम् आभासाः इति दोषाभासाः। अत्र आभासो नाम दोषविषयकमिथ्याज्ञानम् इति। अस्मिन् विषये एकं सम्यक्तया ईक्षणम् दर्शनम् विचारोऽर्थात् समीक्षणं प्रबन्धस्यास्य विषयः।

एवं कालिदासकाव्येषु बहुत्र टीकाकृद्भिर्विद्वद्भिः काव्याचार्यैश्च दोषा दर्शिताः। किञ्चास्माकमज्ञानवशतोऽपि आपातदृष्ट्या कालिदासकाव्येषु क्वचिद्दोषो जात इति प्रतिभाति। परन्तु शास्त्रान्तरमाध्यमेनाभिनवरूपेण किञ्चिद्भिन्नतयास्माभिर्विचार्यते चेत्तेषु स्थलेषु बहुत्र दोष एव नास्तीति साधयितुं शक्यते। अर्थात् तैः समालोचकैर्दर्शितेषु दोषस्थलेषु प्रायो बहुत्र दोष एव न वर्तते, अपि तु दोषाभासो विद्यते अर्थाद् दोषवदाभासन्ते, न तु प्रकृत्या एव दोषोऽस्तीति भावः। अस्मदीयेऽस्मिन् प्रबन्धे टीकाकाराणां काव्याचार्याणाञ्च मतानि सश्रद्धं शिरसावधार्य

Author's affiliation- Research scholar of Ramakrishna Mission Vidyamandira, Belur Math, Howrah, 711202, West Bengal.
Email-id- sumanta.patra.vvv@gmail.com, Mobile/WhatsApp- 7864022344
Orcid id- https://orcid.org/0009-0001-4758-7887

१ कृष्णमोहनशास्त्री २०१८, पृ.४६९

कालिदासस्य अभिज्ञानशकुन्तलनाटकस्य नान्दीपद्ये येषु स्थलेषु आपातदृष्ट्या दोषाः सन्तीति प्रतीयते तेषां स्थलानां शास्त्रयुक्त्याऽभिनवरूपेण विचारोऽधः प्रस्तूयते।

'कालिदासस्य सर्वस्वमभिज्ञानशकुन्तलम्'[२] इति वचनानुसारं कालिदासस्य श्रेष्ठायाः कृतेःअभिज्ञानशकुन्तलनाटकस्य दोषाभासा उपस्थाप्यन्ते।

➢ **नान्दीपद्यम्**

'या सृष्टिः स्रष्टराद्या वहति विधिहुतं या हविर्या च होत्री
ये द्वे कालं विधत्तः श्रुतिविषयगुणा या स्थिता व्याप्य विश्वम्।
यामाहुः सर्वबीजप्रकृतिरिति यया प्राणिनः प्राणवन्तः
प्रत्यक्षाभिः प्रपन्नस्तनुभिरवतु वस्ताभिरष्टाभिरीशः॥'[३] इति।

ननु नान्दीपद्यम् अष्टभिः वा द्वादशभिः पदैः युक्तं भवेत्। अत्र तु केवलं पदचतुष्टमस्ति। अर्थात् शास्त्रविधानस्य पालनं न कृतम्। अतः पद्यमिदिं विद्याविरुद्धदोषेण दुष्टमस्ति। तल्लक्षणं काव्यकौमुदीग्रन्थे हरिदाससिद्धान्तवागीशमहोदयेन यथोक्तम्- 'शास्त्रविधानपरिहाणं विद्याविरुद्धता'[४] इति चेत् मैवम्। यतोहि नान्दीलक्षणे पदशब्दस्यार्थस्तावत्-

'श्लोकपादः पदं केचित् सुप्तिङन्तमथापरे।
परेऽवान्तरवाक्यैकस्वरूपं पदमूचिरे॥'[५] इति।

अर्थात् श्लोकस्य प्रत्येकं पादः पदं भवितुमर्हतीति केषाञ्चन मतम्। अपरे केचन सुबन्तं तिङन्तं पदं भवतीति वदन्ति। केचनऽपरे कथयन्ति यत्पद्यस्य प्रत्येकं वाक्यमपि पदं भवितुमर्हतीति। अस्मिन् नान्दीपद्ये तु प्रत्येकं वाक्यं पदरूपेण गृह्यते।

यथा 'या सृष्टिः स्रष्टराद्या' इति प्रथमवाक्यम्। 'वहति विधिहुतं या हविः' इति द्वितीयवाक्यम्। 'या च होत्री' इति तृतीयवाक्यम्। 'ये द्वे कालं विधत्तः' इति चतुर्थवाक्यम्। 'श्रुतिविषयगुणा या स्थिता व्याप्य विश्वम्' इति पञ्चमवाक्यम्। 'यामाहुः सर्वबीजप्रकृतिरिति' इति षष्ठवाक्यम्। 'यया प्राणिनः प्राणवन्तः' इति सप्तमवाक्यम्। 'प्रत्यक्षाभिः प्रपन्नस्तनुभिरवतु वस्ताभिरष्टाभिरीशः' इति अष्टमवाक्यम्। एवमत्र प्रत्येकं वाक्यमेकम् अवान्तरपदरूपेण गण्यते। तेनाष्ट वाक्यानि नाम अष्ट पदानि भवन्ति। अतो नान्दीपद्यस्यास्य अष्टभिः पदैः विशिष्टत्वान्न विद्याविरुद्धदोषः, अपितु विद्याविरुद्धदोषस्याभास इति।

ननु 'या सृष्टिः स्रष्टराद्या' इत्यत्र स्रष्टराद्या सृष्टिः सलिलमिति यदुच्यते तत्तु श्रुतिविरुद्धमेव। यतोहि श्रुतौ आद्या सृष्टिस्तु आकाश इति कथितम्। तथाहि तैत्तिरीयोपनिषदि वचनम्- 'तस्माद्वा एतस्मादात्मन आकाश सम्भूत आकाशाद्वायुर्वायोरग्निरग्नेरापोऽद्भ्यः पृथिवी'[६] इति। अर्थाद् आकाश-वायु-अग्नि-जल-पृथिव्यादयो

२ सत्यनारायणचक्रवर्ती २०१३, पृ.४५
३ सत्यनारायणचक्रवर्ती २०१३, पृ.१
४ हरिदाससिद्धान्तवागीशः १९६८, पृ.८४
५ सत्यनारायणचक्रवर्ती २०१३, पृ.९
६ सत्यनारायणचक्रवर्ती २०१३, पृ.६

यथाक्रममुत्पन्नाः। अतः पद्यमिदं विद्याविरोधदोषेण दुष्टम् इति चेन्नैवम्। यतोहि अत्र आदौ भवा इति आद्या, अर्थात् पूर्ववर्तिनीत्यर्थः। स्रष्टरित्यत्र वस्तुतः षष्ठी एव नास्ति, अत्र तु पञ्चम्याः एकवचने रूपमिदम्। अर्थात् यः स्रष्टा(प्रजापतिः ब्रह्मा) तस्मात् पूर्ववर्तिनी या सृष्टिः, सा तु सलिलरूपैव। प्रजापतेः ब्रह्मणः सृष्टिस्तु जले एव बभूव। तदुक्तं मनुस्मृतौ यथा-

'तदण्डमभवद्धैमं सहस्रांशुसमप्रभम्।
तस्मिन् जज्ञे स्वयं ब्रह्मा सर्वलोकपितामहः॥'(मनुसंहिता १/९) इति।

एवमत्र वस्तुतो विरोधो नास्ति, अपितु विरोधाभासोऽस्ति। अर्थात्पद्यमिदं विरोधाभासालङ्कारेण भूषितमस्ति, नतु दुष्टम् इति ।

ननु 'ये द्वे कालं विधत्तः' इत्यत्रापि विद्याविरोधदोषोऽस्ति। यतोहि दर्शनादिशास्त्रेषु कालस्तु नित्यः। एवं नित्यस्य कालस्य रात्रिंदिवरूपेण भेदकल्पनं नोचितम् इति। तथा च चन्द्रस्य कालविधाने नास्ति सामर्थ्यम्। आदित्य एव दिनरात्रिकालौ पृथक्करोति। तदुक्तं मनुनापि यथा-

'अहोरात्रे विभजते सूर्यो मानुषदैविके' (मनुसंहिता १/६५) इति।

अत्रोच्यते यत्कालिदासेनात्र प्रसिद्धलोकव्यवहार एव प्रामाण्येनाङ्गीकृतः। लोके खल्वोच्यते दिवाकरः सूर्यः, निशाकरः चन्द्रः इत्यादिकम्। अर्थाद् दिनं नियन्त्रयति सूर्यः, रात्रिञ्च चन्द्र इति। अत्र कविसमयप्रसिद्धत्वात् लोकव्यवहारस्य प्रामाण्याच्च न दोषः। इदानीं शास्त्रप्रमाणं प्रदीयते यथा- 'नन्वेकस्य कालस्य सिद्धौ क्षण-दिन-मास-वर्षादिसमयभेदो न स्यादत आह- क्षणादिः स्यादुपाधितः। कालस्त्वेकोऽप्युपाधिभेदात् क्षणादिव्यवहारविषयः'[७] इति भाषापरिच्छेदे।

ननु विलम्बेन अर्थप्रतीतिर्भवति चेत् क्लिष्टतादोषो भवति काव्येषु। तल्लक्षणमुक्तं काव्यप्रकाशे यथा- 'क्लिष्टं यतः अर्थप्रतिपत्तिर्व्यवहिता'[८] इति। 'श्रुतिविषयगुणा' इत्यत्र आकाशार्थप्रतीतौ विलम्बात् क्लिष्टत्वदोष इति चेन्न। यतोहि वक्रोक्तिः सदा कवीन् आकर्षति। सर्वदा कवयः साक्षात् सर्वं न कथयन्ति। कदाचित्समासेनापि कथयन्ति। एवं क्वचित्समस्तपदानाम् अर्थप्रतीतिः क्रमशो भवति, नतु झटिति। यथा श्रूयतेऽनयेति श्रुतिः, कर्ण[९] इत्यर्थः। एवं श्रुतेः कर्णस्य विषयो नाम गोचरो ज्ञेयो भवति शब्दः। तथा च श्रुतिविषयः (शब्दाख्यो) गुणो यस्याः सा श्रुतिविषयगुणा वा शब्दैकगुणा अर्थाद् आकाशरूपा तनुरित्यर्थः। एवं समासे अर्थप्रतीतिविलम्बाद् यदि सर्वत्रैव दोषोऽङ्गीक्रियते तर्हि काव्यम् अविषयतां यायात्। एवमत्र तु सहचरपदानां (या स्थिता व्याप्य विश्वम् इत्यादीनाम्) सान्निध्याद् विवक्षित आकाशार्थस्तु स्पष्टीभवत्येव। तथाच 'श्रुतिविषयगुणा' इति पदं विशेषार्थप्रतिपादनाय कविना प्रयुक्तम्। यथोक्तम् 'अर्थतः शब्दतो वाऽपि मनाक् काव्यार्थसूचनम्'(प्रतापरुद्रिये, ३७) इति नियमेन नान्दीपद्ये भाविकाव्यार्थस्य सूचना स्यात्। उक्तेन पदेन सगर्भायाः शकुन्तलायाः दुष्यन्त-द्वार-देशगमनं सूच्यते। पातिव्रत्यादिभिः गुणैः विश्वं व्याप्य श्रुत्या वार्तया विषये देशे गुणैस्त्रिभिः शार्ङ्गरव-शारद्वत-गौतमीभिरयत एतादृशी स्थिता इति। अतो न दोषः।

ननु समानार्थकस्य पदस्यासकृत्प्रयोगे खलु पुनरुक्ततादोषो भवति। तदुक्तं वागीशमहोदयेन यथा-

---

७ विश्वनाथन्यायपञ्चाननभट्टाचार्यः २०१९, पृ.१०२
८ मम्मटभट्टः २०२२, पृ.२८४
९ श्रुतिः श्रोत्रे तथाऽऽम्नाये वार्तायां श्रोत्रकर्मणि इति विश्वकोषे।

प्रतीतस्योक्तिः पुनरुक्तता[१०] इति। अत्र 'प्राणिनः प्राणवन्तः' इति रूपद्वयं प्राणशब्दात् इन्-प्रत्यये मतुप्प्रत्यये च विहिते सिध्यति। एतयोः समानार्थकत्वादत्र अर्थगतपुनरुक्तिदोषोऽस्तीति चेन्न। यतोहि आपाततः प्राणिनः प्राणवन्तः इति पदद्वयं पौनरुक्त्येन अवभासते, परन्तु तात्पर्यार्थपर्यालोचनात्परं द्वितीयप्राणशब्दस्यार्थस्तावद् जीवनं बलम्[११] वा। तेन प्राणिनो बलवन्तो भवन्ति यया इत्यनेन वायोर्बोधो भवति। तेनात्र पुनरुक्तिदोषो नास्ति, अपितु पुनरुक्तवदाभासालङ्कारो विद्यते।

ननु भगवतः शिवस्याष्टौ मूर्तयस्तावत् सलिल-अग्नि-यजमान-सूर्य-चन्द्र-आकाश-पृथ्वी-वायव इति। नान्दीपद्यस्यान्तिमे चरणे ताभिः प्रत्यक्षाभिः अष्टभिः तनुभिः अवतु इत्येवमुच्यते। परन्तु प्राचीनन्याये वाय्वाकाशौ त्वनुमेयौ, न तु प्रत्यक्षौ इति विद्याविरोधदोष इति चेन्न। यतोहि वेदान्तमते आकाशः प्रत्यक्षः। नव्यनैयायिकैश्च वायोश्च स्पार्शनप्रत्यक्षं स्वीक्रियते इति[१२] न दोषता।

ननु पुनरपि अन्तिमे चरणे ताभिः प्रत्यक्षाभिः इत्येवं यदुक्तं तदपि चिन्त्यम्। यतोहि

'इदमस्तु सन्निकृष्टं समीपतरवर्ति चैतदो रूपम्।
अदसस्तु विप्रकृष्टं तदिति परोक्षे विजानीयाद्॥'[१३] इति।

अयं कश्चन प्रसिद्धनियमः। एतेन तच्छब्दस्य परोक्षार्थे प्रयोगः सङ्गच्छते, नतु प्रत्यक्षार्थे। अत्र किन्तु ताभिः प्रत्यक्षाभिः इत्युक्तम्। एवं व्याकरणविधानपरिहाणे च्युतसंस्कृतिदोषो भवति। काव्यप्रकाशे तल्लक्षणमुक्तम्- 'च्युतसंस्कृति व्याकरणलक्षणहीनम्'[१४] इति। अतोऽत्र च्युतसंस्कृतिदोषोऽस्तीति चेन्न। तच्छब्दस्य केवलं परोक्षम् इत्येवार्थोऽस्तीति न। तदुक्तमपि- तच्छब्दस्य प्रकान्त-प्रसिद्धा-नुमतार्थत्वेन यच्छब्दस्यार्थत्वम् इति। तच्छब्दस्यात्रार्थस्तु प्रसिद्ध इति। तेन प्रसिद्धाभिः प्रत्यक्षाभिः इत्येवं सुधीभिः कल्पनीयम्।

ननु नान्द्यन्ते सूत्रधारः इति यत् मञ्चनिर्देशनाय वच उक्तम् तत्त्वसङ्गतम्। यतोहि सूत्रधारो नान्दीपाठादनन्तरं रङ्गभूमिं न प्रविशति, अपितु प्रविश्य स्वयमेव नान्दीं पठति। न चान्येन केनापि पात्रेण नान्दी पठनीया। 'सूत्रधारः पठेदेनां मध्यमं स्वरमाश्रितः' इति भरतवचनात्। अतो कथनमिदमसङ्गतमिति चेन्न। यतोहि रङ्गप्रवेशानन्तरं सूत्रधारेणैव नान्दी पठनीया, नान्द्यन्ते सूत्रधारः इति सूत्रधारसाम्यात् स्थापके प्रयोगः। अतः क्वचिद्ग्रन्थेषु नान्द्यन्ते स्थापक इत्यपि पाठोऽस्ति। अन्ये केचन विद्वांसो नान्द्यन्ते (नान्द्यवसाने) सूत्रधारः प्रविशति वदति वा इत्यपि वदन्ति। तर्हि प्रथममेव सूत्रधारः प्रविशतीत्यादिकं कथं नोक्तम्? उच्यते मङ्गलार्थं देवतानमस्कारादेः एव विधानाद् इति। यथा अष्टाध्याय्याम् आदिमसूत्रे वृद्धिरादैच् इत्यत्र मङ्गलार्थं क्रमभङ्गः, तद्वदत्रापि विद्वद्भिश्चिन्तनीयम् इति।

## उपसंहृतिः

एवमत्र समासेन शाकुन्तलनाटकस्य नान्दीपद्ये सम्भाव्यदोषाणां तथा दोषाभासानां यथामति उपस्थापनं तथा समाधानं विहितमस्तीति शिवम्।

---

१० हरिदाससिद्धान्तवागीशः १९६८, पृ. ८२
११ प्राणो हृन्मारुते बाले काव्ये जीवेऽनिले बले इति विश्वकोषे।
१२ तस्मात् प्रभां पश्यामीतिवत् वायुं स्पृशामीति प्रत्ययसम्भवात् वायोरपि प्रत्यक्षत्वं सम्भवत्येव इति भाषापरिच्छेदे।
१३ सत्यनारायणचक्रवर्ती २०१६, पृ.१५३
१४ मम्मटभट्टः २००८, पृ.२६८

**सहायकग्रन्थाः**


१. Visvanatha. Sahitya Darpan. Asiatic Society, 1851. Print.

२. आचार्यविश्वनाथः। साहित्यदर्पणः। चौखम्बा संस्कृतसंस्थान, २०१८। मुद्रितम्।

३. आनन्दवर्धनः। ध्वन्यालोकः। चौखम्बा पाब्लिशिंग हाउस, २०२२। मुद्रितम्।

४. कविराजविश्वनाथः। साहित्यदर्पणः। संस्कृत पुस्तक भाण्डार, २०१३। मुद्रितम्।

५. कालिदासः। अभिज्ञानशकुन्तलम्। संस्कृतपुस्तकभाण्डार, २०१३। मुद्रितम्।

६. दण्डी। काव्यादर्शः । पश्चिमबङ्ग राज्य पुस्तक पर्षत्, २०१८। मुद्रितम्।

७. वामनाचार्यः। बालबोधिनीटीका। परिमल पाब्लिकेशन्स, २००८। मुद्रितम्।

८. भट्टाचार्य, अमिय कुमार। साहित्येर दोष गुण ओ अलङ्कार प्रसङ्गे आचार्य मम्मट । संस्कृत पुस्तक भाण्डार, २०१२। मुद्रितम्।

९. साहा, अणिमा। संस्कृत अलङ्कारशास्त्रे दोषतत्त्व। संस्कृत महाविद्यालय गेवषणा ग्रन्थमाला सारस्वत लाइब्रेरी, १९७३। मुद्रितम्।

१०. हरिदाससिद्धान्तवागीशः। काव्यकौमुदी। वर्त्मस्थसिद्धान्तविद्यालयः, १३८२ वङ्गाब्दे। मुद्रितम्।

# भ्रान्त्यलंकारार्थव्याख्याने योगदर्शनस्य सापेक्षता

**भास्कर-दासः**

**Abstract :**

The Bhrāntijñāna is a very important theory in Indian philosophy. Like other philosophies, the subject of Bhrānti is discussed extensively in the philosophy of yoga. The way Bhrānti is explained in this philosophy of yoga is similar way of the Bhrāntialaṅkāra in Alaṅkāraśāstra. Based on this similarity, I have imagined the impact of Yoga in Bhrānti, and this is the subject of my article. The biparyaẏajñāna is considered to be the root of Bhrānti in yoga philosophy. In Alaṅkāraśāstra, Bhojaraja has also called the biparyaẏajñāna as Bhrānti . Not only the biparyaẏajñāna, but also the way Bhojaraja has explained Bhrānti in his book which is completely reminiscent of the Bhrānti theory of yoga philosophy. Bhojaraja has not only explained Bhrāntialaṅkāra in his book, he has also mentioned two types of Bhrāntialaṅkāra and has given two examples to explain them clearly. After explaining these examples, we can infer that this Alaṅkāra has a connection with Yoga philosophy. My article has a detailed explanation of these matters.

**Keywords:** Biparyaẏajñāna, Ayathārthajñāna, Atatbē tatbarūpā, Tatbē atatbarūpī, Bhrāntimāna.

ज्ञानन्तु वस्तुप्रकाशकम्। ज्ञानं सदैव ज्ञानस्य विषयस्तथा ज्ञाता इति द्वयस्यैव प्रकाशकम्। यथा प्रदीपः तस्य सम्मुखस्थं वस्तुं प्रकाशितं करोति तद्वदत्रापि। इदं ज्ञानं दर्शने चतुष्कोटिकं भवितुमर्हति सम्यक्-मिथ्या-संशय-सदृशभेदात्। तेषु सम्यग्ज्ञानं तु यथार्थज्ञानम्। किन्तु मिथ्याज्ञाने भ्रमः विद्यते। यस्योपस्थितिः तत्र न भवति तस्यानुभवः भवति अस्मिन् ज्ञाने। योगदर्शने विषयेऽस्मिन् आलोचना प्राप्यते। पतञ्जलिमुनेः योगसूत्रस्य व्यासभाष्यमध्येऽपि भ्रमविषये संज्ञा प्राप्यते। तत्र विपर्ययज्ञानमेव भ्रान्तिरूपेण कथयति भाष्यकारः। विपर्ययज्ञानं नाम विपरीतभावनायुक्तं ज्ञानम्। विषयेऽस्मिन् भाष्यकारमतमुल्लेखार्हम् –

भ्रान्तिदर्शनं विपर्ययज्ञानम्॥[1] इति ।

यद्यपि इदं विपर्ययज्ञानं प्रकृतपक्षे अयथार्थज्ञानम्। तत्कारणं हि ज्ञानस्यास्य वास्तविकता न विद्यते। यथा

Research Scholar(Ph.D.), Ramakrishna Mission Vidyamandira, Belur Math, Howrah, 711202.
Email Id – das98vaskar@gmail.com, Mobile No-9144398359,
Orcid Id- 0009-0001-8229-6970

1 पतञ्जलि,योगसूत्रम्, सम्पा. स्वामी-भर्गानन्दः, उद्बोधन-कर्यालयः, समाधिपादः, व्यासभाष्यम्, सूत्रसंख्या- २°, पृष्ठासंख्या- ४९.

यस्मिन् समये रज्जौ सर्पज्ञानं भवति तदा प्रकृतपक्षे तु तत्र न सर्पः तिष्ठति। तस्मादेव भ्रमज्ञानं मिथ्याज्ञानरूपेण परिचीयते। अस्मिन् भ्रमज्ञानविषये न केवलं योगदर्शने उपरन्तु प्रायः सर्वस्मिन्नेव दर्शने आलोचना प्राप्यते। दर्शनस्य भ्रमविषये यन्मतं प्रचलितं भवति तस्य विवरणं आलंकारिकाः भ्रान्त्यलंकारमध्ये कुर्वन्ति। विषयेऽस्मिन् विस्तरेण अध आलोच्यते।

वास्तविकमिथ्याज्ञानमेव समादाय आलंकारिकैः भ्रान्तिर्नामालंकारः स्वीक्रियते। अस्यालंकारस्य प्रस्थापकाचार्यरूपेण भोजराजस्य नाम आयाति। तेनैव सर्वादौ सरस्वतीकण्ठाभरणे अलंकारस्यास्य परिभाषा प्रस्तूयते। किन्तु तस्य पूर्ववर्तिनामाचार्याणां ग्रन्थे अस्यालंकारविषये किमपि विवरणं न प्राप्यते। भामहदण्डिप्रभृतिभिः आलंकारिकैरपि अस्यालंकारस्य परिभाषा न प्रस्तूयते। एतेन एतत् प्रमाणितं भवति यत् भ्रान्तेरलंकारत्वं ते न स्वीकुर्वन्ति। यद्भवतु भोजेन अस्यालंकारस्य परिभाषाप्रदानार्थं सर्वादौ उच्यते यत् भ्रान्तिर्हि विपर्ययज्ञानम्। भ्रान्तेः विपर्ययज्ञानत्वं पूर्वेषु दर्शनशास्त्रेषु योगदर्शनमध्ये द्रष्टु शक्यते। अतः दर्शनशास्त्रस्य अनेन मतेन सह साहित्यशास्त्रस्य अस्यालंकारस्य व्याख्याने किमपि वैसादृश्यं न विद्यते। विषयेऽस्मिन् भोजकृतं अस्यालंकारस्य लक्षणमुल्लेखार्हम् –

भ्रान्तिर्विपर्ययज्ञानं द्विधा सापि प्रयुज्यते।
अतत्त्वे तत्त्वरूपा च तत्त्वे चातत्त्वरूपिणी॥[2] इति ।

अर्थात् भ्रान्तिर्नाम विपर्ययज्ञानम्। यत्र विपरीतज्ञानस्य उपस्थितिर्भवति किन्तु संशयादीनां स्थानं नास्ति। भोजराजेन अलंकारोऽयं भेदद्वयेन विभज्यते। यथा- अतत्त्वे तत्त्वरूपपः, तत्त्वे चातत्त्वरूपी। अर्थात् अतत्त्वे तत्त्वरूपो नाम यत्र यस्योपस्थितिः न विद्यते इति प्रतीयते, किन्तु वास्तविकतया तस्योपस्थितिः तत्र विद्यते। पुनः तत्त्वे चातत्त्वरूपी नाम यस्य यत्र उपस्थितिरस्ति इति मन्यते परन्तु वास्तविकतया तस्याभावः विद्यते। अर्थात् भेदद्वयेन एतत्तु स्पष्टं यत् भेदद्वयमध्ये एव यथार्थज्ञानं नास्ति। द्वयोर्मध्ये केवलमेव मिथ्याज्ञानं विद्यते यस्यापरं नाम प्रदत्तमालंकारिकैस्तथा दार्शनिकैः विपर्ययज्ञानमिति। अस्य भेदद्वयस्य सुष्टरूपेण वोधनार्थं भोजराजेन उदाहरणद्वयमवतार्य्यते। तेषु एकस्योल्लेखः क्रियते। यथा –

मोहविरमे सरोषं स्थूलस्तनमण्डले सुरवधूनाम्।
येन करिकुम्भसंभावनया दृष्टिः परिस्थापिता॥[3] इति ।

अस्मिन् श्लोके सुरवधूनां यत् स्थूलस्तनमण्डलं विद्यते तस्य करिकुम्भरूपा याः भावना याः उपस्थितिर्भवति। अर्थात् अत्र वस्तुगत्या स्थूलस्तनमण्डलं विद्यते करिकुम्भस्य सम्भावनापि अत्र नास्ति। किन्तु सुरवधूस्तनमण्डले करिकुम्भत्वेन गृहीतत्वात् तत्र अतत्त्वे तत्त्वरूपा भ्रान्तिरलंकारः विद्यते। अनया आलोचनया एतद् वक्तुं शक्यते यत् भोजेन येन प्रकारेण भेदद्वयेन विभक्तं कृत्वा भ्रान्तेः वर्णना क्रियते तेन एतत् स्पष्टं भवति दर्शनशास्त्रस्य भ्रान्तिना सह अस्यालंकारस्य समग्रांशे सादृश्यं विद्यते एव। भोजराजात् परं हेमचन्द्रेणापि भ्रान्त्यलंकारविषये चर्चा क्रियते। तेनापि भोजवद् विपर्ययज्ञानमेव भ्रान्त्यलंकाररूपेण मन्यते। तन्मते कस्यापि वस्तुमध्ये सादृश्यं दृष्ट्वा यदा अनुपस्थितस्य विषयस्यारोपः भवति तदा भ्रान्तिरलंकारः भवति। विषयेऽस्मिन् हेमचन्द्रकृतं लक्षणमुल्लेखार्हम्-

2 भोजः, सरस्वतीकण्ठाभरणम्, सम्पा. केदारनाथ-शर्मा वासुदेव-शर्मा च, पाण्डुरङ्ग-जावजी, तृतीयपरिच्छेदः कारिकासंख्या- ३५, पृष्ठासंख्या- ३६३. ,
3 तदेव, पृष्ठासंख्या- ३६३

विपर्ययो भ्रान्तिः। सदृशदर्शनाद्विपर्ययज्ञानं भ्रान्तिः॥[4] इति ।

अर्थात् हेमचन्द्रकृते अलंकारे यथा विपर्ययज्ञानमेव भ्रान्त्यलंकारस्य मूलरूपेण मन्यते तथैव आलोचना योगदर्शनस्य भ्रान्त्यलंकारेऽपि विद्यते। अतः द्वयोर्मध्ये सम्बन्धोऽवश्यमेव विद्यते। प्रसङ्गेऽस्मिन् एकः प्रश्नः जायते यत् भान्त्यलंकारे वस्तुद्वयमध्ये यत् सादृश्यज्ञानं भवति तस्य सादृश्यज्ञानस्य मूलं हि स्मरणम्, स्मरणं विना सादृश्यकल्पनमसम्भवम्। अतः स्मरणालंकारेण सह अस्यालंकारस्य पार्थक्यं किमपि विद्यते न वा? विषयेऽस्मिन् उत्तररूपेण वक्तुं शक्यते यत् आलंकारिकाः स्मरणालंकारादेव भ्रान्त्यलंकारस्य भिन्नत्वं कल्पयन्ति। यतो हि स्मरणालंकारे केवलमेव वस्तुद्वयमध्ये सादृश्यं दृष्ट्वा तस्य स्मरणं भवति किन्तु भ्रान्तिरलंकारे सादृश्यं दृष्ट्वा यस्य स्मरणं भवति तस्य वास्तविकरूपेण उपस्थितिः न भवति। स तु मिथ्याज्ञानरूपेण प्रतिभातो भवति।

भोज-हेमचन्द्रात् परं परवर्तिनामाचार्याणां ग्रन्थेऽपि एतदलंकारविषये आलोचना विद्यते। परवर्तिकालिकैराचार्यैः अस्यालंकारस्य भ्रान्तिमान् इति संज्ञा प्रदीयते। केवलमेव भोजस्तथा हेमचन्द्रश्च विपर्ययज्ञानमेव भ्रान्तिः इत्युक्त्वा भ्रान्तिरिति परिभाषा प्रस्तूयते। परवर्तिकालिकेषु आचार्येषु सर्वादौ मम्मटाचार्यस्य नाम प्राप्यते। तेनापि अस्यालंकारविषये आलोचना क्रियते। किन्तु तेन भ्रान्तिः इत्यस्य स्थाने भ्रान्तिमान् इत्युक्त्वा परिभाषा प्रस्तूयते। किन्तु नाममध्ये वैसादृश्ये सत्यपि तेषां संज्ञामध्ये व्याख्यानमध्ये वा किमपि वैसादृश्यं नास्ति। विषयेऽस्मिन् मम्मटकृतं लक्षणमुल्लेखार्हम्-

भ्रान्तिमानन्यसंवित्ततुल्यदर्शने॥[5] इति ।

अर्थात् तुल्यवस्तुनः दर्शने अपरस्य वोधः भवति स तु भ्रान्तिमानलंकारः। अत्र यद्यपि विपर्ययज्ञानस्योल्लेखः न क्रियते तथापि तत्र विपर्ययज्ञानस्यैव आलोचना विद्यते। अतः भोजकृतेन लक्षणेन सह अस्यालंकारस्य वस्तुगत्या वैसादृश्यं न विद्यते। मम्मटात् परं विश्वनाथादिभिराचार्यैः विषयेऽस्मिन् संज्ञा प्रस्तूयते। तेषां मतेऽपि प्रवलसादृश्यवशतः वस्तुमध्ये अन्यस्य यः भ्रमः भवति स तु भ्रान्तिमान्। अर्थात् अत्रापि किमपि नूतनं नास्ति। विषयेऽस्मिन् विश्वनाथमतमुल्लेखार्हम्-

साम्यादतस्मिंस्तद्बुद्धिर्भ्रान्तिमान् प्रतिभोत्थिता॥[6] इति ।

अतः भ्रान्त्यलंकारस्य भ्रान्तिमदलंकारस्य वा विशेषरूपेण पर्यालोचनात् परं सिद्धान्तरूपेण वक्तुं शक्यते यत् भ्रान्त्यलंकारे यदेव विपर्ययज्ञानरूपेण उच्यते योगदर्शने विपर्ययज्ञानस्य तदेव संज्ञा प्रदीयते दार्शनिकैः। सुतरां अनेन वक्तुं शक्यते यत् भ्रान्त्यलंकारस्य व्याख्याने योगदर्शनस्य सार्विकरूपेण सापेक्षता विद्यते एव।

---

4 हेमचन्द्रः, काव्यानुशासनम्, सम्पा. शिवदत्तशर्मा, पाण्डुरङ्ग-जाबजी, षष्ठोऽध्यायः, पृष्ठासंख्या- ३४१.
5 मम्मटः, काव्यप्रकाशः, सम्पा. विजया-गोस्वामी, सदेशः, दशमोल्लासः, पृष्ठासंख्या- १८८.
6 विश्वनाथः, साहित्यदर्पणम्, सम्पा. उदयचन्द्र-वन्द्योपाध्यायः, संस्कृत-वुक-डिपो, दशमपरिच्छेदः, पृष्ठासंख्या- ११३.

**सहायकग्रन्था :**

पतञ्जलिः। *पातञ्जलयोगदर्शनम्*। सम्पा. स्वामी-भर्गानन्दः। कलकाताः उद्वोधन-कार्यालयः, २००४।

भट्टाचार्यः, समरेन्द्रः। *भारतीयदर्शनम्*। कलकाताः वुक-सिन्डिकेट्-प्राइभेट् -लिमिटेड, २००७।

भोजदेवः। *सरस्वतीकण्ठाभरणम्*। सम्पा. केदारनाथ-शर्मा वासुदेव-शर्मा च। मुम्बाइ : पाण्डुरङ्ग-जावजी, १९३४।

मम्मटः। *काव्यप्रकाशः(बालबोधिन्याख्यटीका)*। सम्पा. झालकीकरः। दिल्ली : परिमल-पाब्लिकेशन्स, २००८।

-------। *काव्यप्रकाशः*। सम्पा. विजया-गोस्वामी। कलकाता : सदेशः, २००३।

विश्वनाथः। *साहित्यदर्पणः*। सम्पा. आचार्यः कृष्णमोहन-शास्त्री। वाराणसी : चौखम्बा-संस्कृत- संस्थानम्, २०१८।

------- । *साहित्यदर्पणः*। सम्पा. उदयचन्द्र-वन्द्योपाध्यायः। कलकाता : संस्कृत-वुक-डिपो, २०११।

हेमचन्द्रः। *काव्यानुशासनम्*। सम्पा. शिवदत्तशर्मा। मुम्बाइ : पाण्डुरङ्ग-जाबजी, १९३४।

# इत्संज्ञाविमर्शः


## अर्कः दालालः



**Abstract :**

Vedic literature plays a major role in Indian civilization. And to understand the Vedas properly needs to know the Vedanga. There are six number of Vedanga. Grammar is one of them. Without the knowledge of grammar, the knowledge of the Vedas is incomplete. Not only the Vedas, but also the knowledge of the Brahmanas, Aranyakas, Upanishads and Smriti Shastras. Because without the knowledge of Sanskrit pada the study of Sanskrit is not possible. Sanskrit grammar is inextricably linked with Sanskrit. Although there are many Acharya of this grammar, the most famous acharya is Maharishi Panini. He wrote the Ashtadhyayi. Ashtadhyayi is the only grammar book that contains references to both Vedic and loukik Sanskrit grammar. The bhasyakara Patanjali and the barttikakara Katyayana played a major role in enriching Maharishi Panini's grammar, that's why Panini's grammar is called Trimuni vyakarana. Various topics are discussed in Ashtadhyayi, one of which most various topic is it sanjna. It plays an important role in Panini's grammar. The result of it sanjna's is adesa, agama, guna brddhi which is one of the topics of grammar. Maharishi Panini composed a total of six sutras in the complete Ashtadhyayi, focusing on this it sanjna. It sanjna has been completed in the entire Ashtadhyayi, centered on these six sutras. It sanjna is one of the main subjects of grammar. Grammar is incomplete without it sanjna so it plays a major role in all grammars.



**Keywords** – it saṃjñā, anubandhalopa, ādeśa, āgama, guṇa, vṛddhi, pratyaya, Pāṇini, Aṣṭādhyāyī


वाग्व्यवहारस्य प्रधानं माध्यमं भवति भाषा। "भाष व्यक्तायां वाचि" इत्यस्माद् धातोः भाषा शब्दः सिद्ध्यति। भाष्यते यया सा भाषा। भाषाप्रसङ्गे पदवाक्यप्रमाणज्ञेन भर्तृहरिणा उक्तं नीतिशतके

"केयूराणि न भूषयन्ति पुरुषं हारा न चन्द्रोज्ज्वलाः न स्नानं न विलेपनं न कुसुमं नालङ्ता मूर्धजाः।

वाण्येका समलङ्करोति पुरुषं या संस्कृता धार्यते क्षीयन्ते खलु भूषणानि सततं वाग्भूषणं भूषणम्॥ इति


Author's affiliation-Ex Student of Ramakrishna Mission Sikshanmandira, Belur Math, Howrah, 711202, West Bengal.
Email-id- nimaydalal4@gmail.com, Mobile/WhatsApp- 6295965699
Orcid id- https://orcid.org/0009-0000-9469-0441

अतः भाषैव मनुष्याणां सर्वश्रेष्ठभूषणस्वरूपा। तासु भाषासु संस्कृतभाषा एव सर्वश्रेष्ठा। संस्कृतभाषा तु सर्वासां भाषाणां जननीस्वरूपा। तत्रापि अस्याः भाषायाः परिमार्जनं परिवर्तनं तु व्याकरणज्ञानेनैव भवति। व्याकरणज्ञानं विना भाषायाः प्रयोगः कर्तुं न शक्यते। व्याकरणमिदं सर्वासामपि विद्यानां मूलं भवति अतः "प्रथमे हि विद्वांसो वैयाकरणाः व्याकरणमूलत्वात् सर्वविद्यानाम्"[1] इति आनन्दवर्धनाचार्यः स्वकीये ध्वन्यालोके प्रतिपादितवान्। एवमालोच्यमाने व्याकरणशास्त्रमेव सर्वेषां शास्त्राणां मूलभूतं भवति। तदुक्तं "काणादं पाणिनीयं च सर्वशास्त्रोपकारकम्" इति। इदञ्च व्याकरणशास्त्रं वेदस्य षट्स्वङ्गेष्वन्यतमं भवति। तदुक्तं पाणिनीयशिक्षायाम्

"छन्दः पादौ तु वेदस्य हस्तः कल्पोऽथ पठ्यते। ज्योतिषामयनं चक्षुः निरुक्तं श्रोत्रमुच्यते॥
शिक्षा घ्राणं तु वेदस्य मुखं व्याकरणं स्मृतम्। तस्मात् साङ्गमधीत्यैव ब्रह्मलोके महीयते॥[2] इति।

एवञ्च व्याकरणशास्त्रं वेदाङ्गेष्वन्यतमित्यतः तेषु प्राधान्यं भवतीत्यस्य व्याकरणशास्त्रस्याध्ययनं सर्वेषामप्यावश्यकं भवति तदेव महाभाष्ये पतञ्जलिः" ब्राह्मणेन निष्कारणो धर्मः षडङ्गो वेदोऽध्येयो ज्ञेयश्च इति। प्रधानञ्च षट्स्वङ्गेषु व्याकरणम्। प्रधाने च कृतो यत्नः फलवान् भवति।"[3] तस्मादध्येयं व्याकरणमिति अतः व्याकरणाध्ययनेन वेदाङ्गाध्ययणस्य फलं भवतीत्यार्षाभिप्रायः। अस्य व्याकरणशास्त्रस्य मूलं हि सूत्रम् । सूत्रेण अस्य व्याकरणस्य महत्त्वं विद्यते। अतः सूत्रस्य प्राधान्यं सर्वैः विदितम्। सूत्रस्य लक्षणे वायुपुराणे उक्तम्

"अल्पाक्षरमसन्दिग्धं सारवत्विश्वतो मुखम्।
अस्तोभमनवद्यञ्च सूत्रं सूत्रविदो विदुः॥" इति।

अर्थात् अल्पाक्षरता, सन्देहहीनता, सारवत्ता, व्यापकार्थस्य प्रकाशकता, निरर्थकशब्दशून्यता, विशुद्धिविरचनताः चेति सूत्रस्य लक्षणम्। सूत्राणि षट् प्रकाराणि सन्ति। तानि हि संज्ञासूत्रम्, परिभाषासूत्रम्, विधिसूत्रम्, नियमसूत्रम्, अतिदेशसूत्रम्, अधिकारसूत्रम् चेति। एतेषु संज्ञासूत्रमन्यतमम्। संज्ञा खलु नाममात्रकथनम्। इह खलु जगति नाम नास्ति चेत् वाचिकव्यवहारः नैव सम्भवति। नाम किमपि पदं भवति। यथा दशरथस्य पुत्रः यः जनः तस्य नाम रामः। अतः रामः इति संज्ञा। दशरथस्य पुत्रः भवति अर्थः। अतः अर्थस्य वाचकं पदमेव संज्ञा इति उच्यते। संज्ञायाः अर्थः संज्ञी भवति। यथा दशरथस्य पुत्रः संज्ञी। एवं रूपेण व्याकरणशास्त्रेऽपि संज्ञासूत्रे संज्ञा संज्ञी च विद्यते। यथा अदेङ् गुणः। अत्र गुणः इति संज्ञा। गुणपदस्य यः अर्थः अर्थात् अदेङ् सा एव संज्ञी। पाणिनीयपरम्परायां यानि यानि संज्ञासूत्राणि दृश्यन्ते तान्येव कृत्रिमाकृत्रिमभेदात् द्विविधम्। कदाचित् वयं संज्ञायाः निर्माणं कर्तुं शक्नुमः तदा सा संज्ञा कृत्रिमसंज्ञा इति उच्यते। यथा अच् हल् अल् कारकम् समासः चेति। परन्तु क्वचित् पाणिनिमुनिना स्वयं संज्ञा उक्ता। सा अकृत्रिमसंज्ञा कथ्यते। यथा वृद्धिः, गुणः, संहिता, प्रत्ययः इत्यादयः। संज्ञासूत्रम् पदस्य शक्तिं बोधयति। अर्थात् सूत्रं शक्तिं ग्राहयति। अत एव संज्ञासूत्रं शक्तिग्राहकं भवति। यथा अदेङ् गुणः। अत्र गुण शब्दस्य शक्तिः भवति अदेङ् इति। अतः श्रुयतसाक्षाच्छक्तिग्राहकत्वं संज्ञासूत्रम्। अस्मिन् प्रसङ्गे अधुना प्रश्नः आयाति यत् संज्ञाकरणस्य प्रयोजनं किम् ? तत्र महाभाष्यकारेण वृद्धिरादैच् इत्यस्मिन् सूत्रे उच्यते" लघ्वर्थं हि संज्ञाकरणमिच्छत्याचार्या"। अर्थात् लध्वुपायेन शास्त्रप्रवृत्तिरेव संज्ञाकरणस्यार्थः। अतः भाषावृत्तौ पुरुषोत्तमदेवेन भणितम् संज्ञा च लाघवेन

1 अञ्जलिका मुखोपाध्यायः, २०२१, पृष्ठा १४०
2 शिवराज आचार्यः कौण्डिन्न्यायनः, २०१७, पृष्ठा १४३
3 डाँ गङ्गाधरकरन्यायाचार्यः, २०१७, पृष्ठा २३

शास्त्रप्रवृत्यर्था" इति। महाभाष्यकारेण लौकिकदृष्टान्तेन विषयोऽयं ज्ञापितः लोके तावत् मातापितरौ पुत्रस्य जातस्य संवृतेऽवकाशे नाम कुर्वाते देवदत्तो यज्ञदत्त इति । तयोरुपचारादन्येपि जानन्ति इयमस्य संज्ञेति। वेदे याज्ञिकाः संज्ञां कुर्वन्ति स्फयो यूपश्चषाल इति। तत्र भवतामुपचारादन्येऽपि जानन्ति इयमस्य संज्ञेति । एवमिहापि इहैव तावत्केचिद् व्याचक्षाणा आहुः वृद्धिशब्दः संज्ञा, आदैचः संज्ञिन इति। अपरे पुनः सिचि वृद्धिः इत्युक्त्वाऽऽ कारेकारौकारानुदाहरन्ति । तेन मन्यामहे यया प्रत्याय्यन्ते सा संज्ञा, ये प्रतीयन्ते ते संज्ञिन इति ।"

व्याकरणशास्त्रे वर्णानां शब्दानां च लघुरूपेण निर्देशार्थं काश्चन संज्ञाः निर्दिष्टाः सन्ति। एतास्वन्यतमास्ति इत् इति संज्ञा। इयं संज्ञा ' उपदेशेऽजनुनासिक इत् ' इत्यस्मात् सूत्रात् 'लशक्वतद्धिते ' इत्येतेषु सूत्रेषु पातिता अस्ति। एतेषां सूत्राणां संकलनम् इत्संज्ञाप्रकरणं नाम्ना परिगण्यते। यानि सूत्राणि एकं विषयं निर्दिशन्ति तानि पाणिनिना अष्टाध्याय्याम् एकत्र उपस्थापितानि। इत्संज्ञासूत्राणि अष्टाध्याय्यां प्रथमाध्याये तृतीयपादे द्वितीयसूत्रादारभ्य अष्टमसूत्रं पर्यन्तं सन्ति एतेषां सूत्राणां समूहस्य नाम इत्संज्ञाप्रकरणम्।

इत्संज्ञा का इत्यस्मिन् विषये पाणिनिव्याकरणे कापि संज्ञा नास्ति। परन्तु लोपस्य पूर्वावस्था भवति इत्संज्ञा इति सर्वे जनाः स्वीकुर्वन्ति। व्याकरणे पाणिनिना यदा किञ्चन मूलरूपं दीयते धातुः प्रत्ययः आदेशः आगमः तदा तस्य मूलरूपस्य नाम उपदेशः। उपदेशावस्थायां यानि मूलरूपानि सन्ति तेषु बहुवारं केचन वर्णाः उपस्थिताः ये प्रक्रियायां लौकिकरूपेषु न तिष्ठन्ति । ये वर्णाः उपदेशे सन्ति परन्तु लोके न तेषां नाम अनुबन्धः। अपि च तेषां विशिष्टा संज्ञा भवति इत्संज्ञा। अतः इमे वर्णाः स्वयम् इत्संज्ञकाः इत्युच्यन्ते। अस्याः इत्संज्ञायाः फलरूपेण गुण - वृद्धि - आदेश - आगमाः इत्यादयः भवन्ति। यथा "अचोञ्णिति"[4] ( ७.२.११५ ) इति सूत्रानुसारेण ञित् णित् प्रत्यये परे अजन्तस्य अङ्गस्य वृद्धिः भवति। "आद्यन्तौ टकितौ"[5] (१.१.४६) इत्यस्मिन् सूत्रे टित् आगमः यस्य शब्दस्य विधीयते तस्मात् शब्दात् पूर्वं संस्थाप्यते अपि च कित् आगमः यस्य शब्दस्य विधीयते तस्मात् शब्दात् अनन्तरं भवतीति सूत्रार्थः। "ह्रस्वस्य पिति कृति तुक्"[6] (६.१.७१) अत्र यस्मिन् कृत्प्रत्यये पकारः इत्संज्ञकः अस्ति सः कृत्प्रत्ययः ह्रस्वस्वरात् अनन्तरं विद्यते चेत् प्रकृतसूत्रेण ह्रस्वस्वरस्य तुक् इति आगमः भवतीत्यस्य सूत्रस्यार्थः। षण्णां कृत्प्रत्ययानां विषये प्रकृतसूत्रस्य प्रयोगः सम्भवति । यथा क्विप्प्रत्ययः ल्यप्प्रत्ययः क्यप्प्रत्ययः चेति। "घेर्ङिति"[7] (७.३.१११) अत्र घिसंज्ञकस्य अङ्गस्य ङित्प्रत्यये परे गुणादेशः भवति।

इत्संज्ञायाः फलमुक्त्वा अधुना इत्संज्ञाविधायकसूत्राणि आलोच्यन्ते। इत्संज्ञाप्रकरणे इत्संज्ञाविधायकेषु षड् सूत्रेषु "उपदेशेऽजनुनासिक इत्"[8] (१.३.२) इति प्रथमं सूत्रम्। अष्टाध्याय्यां प्रथमाध्याये तृतीयपादे द्वितीयतमं सूत्रमिदम्। उपदेशे विद्यमानस्यानुनासिकसंज्ञकस्य स्वरस्यानेन सूत्रेण इत्संज्ञा भवतीत्यस्य सूत्रस्याशयः। परन्तु उपदेशस्य ज्ञानं विना अस्य सूत्रस्य बोधः न भवति। अतः उपदेशः इत्यस्मिन् विषये आदौ ज्ञानं प्रयोजनम्। तथाहि उच्यते "उपदेशः आद्योच्चारणम्" अर्थात् उपदेशः इति शब्देन आद्यमहर्षीणाम् उच्चारणस्य निर्देशः भवति। आद्यमहर्षीणां नाम महेश्वरपाणिनिकात्यायनपतञ्जलीत्येतेषाम्। महेश्वरेण रचितानि सूत्राणि। पाणिनिना रचिताः शब्दपाठधातुपाठलिङ्गानुशासनादयः ग्रन्थाः वार्त्तिककारेण कृतानि वार्त्तिकान्येतानि सर्वाणि व्याकरणशास्त्रस् याद्योच्चारणरूपेण स्वीक्रियन्ते। अतः सर्वाणि माहेश्वरसूत्राणि अष्टाध्याय्यां विद्यमानाः प्रत्ययाः आदेशाः आगमाः

4 डाँ तपनशङ्करः भट्टाचार्यः, २०१७, पृष्ठा ५७९
5 डाँ तपनशङ्करः भट्टाचार्यः, २०१७, पृष्ठा ०८
6 डाँ तपनशङ्करः भट्टाचार्यः, २०१७ , पृष्ठा ४३०
7 डाँ तपनशङ्करः भट्टाचार्यः, २०१७ , पृष्ठा ५९९
8 डाँ तपनशङ्करः भट्टाचार्यः, २०१७, पृष्ठा २८

धातुपाठे पठिताः धातवः एते सर्वे अपि उपदेशाः भवन्ति। उपदेशः शब्दस्य व्याख्या एकया कारिकयापि प्राप्यते

"धातुसूत्रगणोणादिवाक्यलिङ्गानुशासनम् ।
आगताः प्रत्ययादेशाः उपदेशाः प्रकीर्तिताः॥" इति ।

अर्थात् धातुपाठः सूत्रपाठः गणपाठः उणादिपाठः लिङ्गानुशासनमेतेषु पञ्चसु ग्रन्थेषु पठिताः शब्दाः तथा च आदेशाः आगमाः प्रत्ययाः एते सर्वे उपदेशः नाम्ना ज्ञायन्ते इति अस्याः कारिकायाः अर्थः। कानिचन उदाहरणानि एतानि

(१) सर्वाणि माहेश्वरसूत्राणि उपदेशसंज्ञकानि सन्ति। यथा अ इ उ ण्। ऋ ऌ क् इत्यादयः।

(२) धातवः यस्मिन् स्वरूपे धातुपाठे निर्दिष्टाः वर्तन्ते, तस्मिन् स्वरूपे उपदेशसंज्ञकाः सन्ति । यथा, कृ-धातोः धातुपाठे 'डुकृञ्' इति निर्देशः कृतः अस्ति, अतः 'डुकृञ्' इति कृ-धातोः उपदेशः । एवमेव, वन्द्-धातोः 'वदिँ' इति उपदेशः। नी-धातोः 'णीञ्' इति उपदेशः। गम्-धातोः 'गमॢँ' इति उपदेशः । केषाञ्चन धातूनाम् उपदेशः धातोः दृश्यरूपसदृशः एव अस्ति। यथा, 'भू' धातो' 'भू' इत्येव उपदेशः।

(३) सर्वे प्रत्ययाः प्रत्ययाधिकारे यस्मिन् स्वरूपे पाठ्यन्ते, तस्मिन् स्वरूपे उपदेशसंज्ञकाः सन्ति। यथा, 'क्त्वा' इति 'त्वा'प्रत्ययस्य उपदेशः। 'तुमुन्' इति 'तुम्' प्रत्ययस्य उपदेशः।

(४) सर्वे आदेशाः, आगमाश्च यथा सूत्रपाठे पाठिताः, तस्याम् अवस्थायाम् उपदेशाः सन्ति । यथा " कर्तरि शप्" इत्यनेन सूत्रेण शप् इति उपदेशः। एतादृशेषु सर्वेषु उपदेशेषु यः स्वरः अनुनासिकः सः प्रकृतसूत्रेण इत्संज्ञकः भवति ।

परन्तु उपदेशे कः स्वरः अनुनासिकः अस्ति एतद् व्याख्यानेभ्यः एव ज्ञायते । अतः वैयाकरणसिद्धान्तकौमुद्याम् - "प्रतिज्ञानुनासिक्याः पाणिनीयाः" इति उक्तम्। प्रति पूर्वकं ज्ञा अववोधने इति धातोः अङ् प्रत्ययेन प्रतिज्ञ शब्दात् परं टाप्प्रत्यये कृते प्रतिज्ञा इति शब्दः निष्पद्यते। यस्यार्थः भवति प्रतिज्ञायते स्वीक्रियते ज्ञायते इति प्रतिज्ञा। अनुनासिकस्य भाव आनुनासिक्यम् अर्थात् "प्रतिज्ञा आनुनासिक्यं येषां ते प्रतिज्ञानुनासिक्याः पाणिनिशिष्या इत्यर्थः। शिष्यपरम्परया शास्त्रकृतां तथाविधमुच्चारणमिदानीन्तनानां सुगममिति यावत्" इति वालमनोरमायामुक्तमाचार्येण। अतः अनेन ज्ञायते यत् यद्यपि सूत्रकारः कृतोऽनुनासिकपाठ इदानीं परिभ्रष्टस्तथापि वृत्तिकारादिव्यवहारबलेन यथाकार्यं प्राक् स्थित इति अनुमीयते इति भावः। अस्मिन् प्रसङ्गे हरदत्तेनोक्तम् - "यत्राचार्याः स्मरन्ति तत्रैव। सूत्रकारेण तावत् विवक्षिताः सर्वे अनुनासिकाः पठिताः डुलभष् प्राप्तौ इतिवत् लेखकैस्तु संकीर्णाः लिखिताः तत्र स्मृतिपरम्परया निर्णेयमित्यर्थः।" इति। यथा "एधँ वृद्धौ" इत्यस्य धातोः एधँ पाठे सति एध् इति रूपेण व्यवह्रीयते अतः अत्र अकारस्य अनुनासिके सति इत्संज्ञा भवति प्रकृतसूत्रेण। अतः अनेन ज्ञायते यत् असौ अकारः अनुनासिकः अकारः आसीत्। परन्तु भू सत्तायाम् अस्मिन् धातौ भू एवम् रूपेणैव परिगण्यते अर्थात् ऊकारस्य इत्संज्ञा न भवति अतः अयं ऊकारः निरनुनासिकः इति। प्रसङ्गक्रमेन दीक्षितेन प्रत्याहारः सिद्धत्वेन विषयोऽयं अतिनैपुण्येन सह आलोच्यते। रप्रत्याहाराय लण् सूत्रस्थावर्णस्य प्रयोजनमस्ति। लण् सूत्रे लकारस्य उत्तरम् अकारः अनुनासिकरूपेण प्रतिज्ञातः भवति। अत्र लण् इति माहेश्वरसूत्रस्यान्तर्गते सति असौ अकारः उपदेशस्य अन्तर्गतः अच् वर्णः अस्ति अतः अस्य अकारस्य प्रकृतसूत्रेण इत्संज्ञा भवति। एवञ्च लण् सूत्रस्थावर्णेन सहोच्चार्यमानो रेफो रलयोः संज्ञा भवति। अतः उपदेशे विद्यमानस्य अनुनासिकसंज्ञकस्य स्वरस्य अनेन सूत्रेण इत्संज्ञा भवति इति अस्य सूत्रस्य भावार्थः।

**हलन्त्यम्**[9] [०१/०३/०३]: इत्संज्ञाप्रकरणे इत्संज्ञाविधायकं द्वितीयसूत्रमिदम्। अस्मिन् सूत्रे "उपदेशेऽजनुनासिक इत्" इति पूर्वसूत्रादुपदेश इति इदिति चानुवर्तते। अतः संक्षिप्तः सूत्रार्थः भवति उपदेशेऽन्त्यं हलित् स्यात् अर्थात् उपदेशे अन्तर्गतस्य अन्तव्यञ्जनवर्णस्य इत् भवति प्रकृतसूत्रेण इति सूत्रकारस्य अभिप्रायः। यथा तुमुन् प्रत्यये विद्यमानः अन्तिमः नकारः इत्संज्ञकः भवति अनेन सूत्रेण। ल्यूट् इत्यत्रापि अन्तिमः ट्कारः इत्संज्ञकः भवति। शप् इत्यत्र अन्तिमः पकारः इत्संज्ञकः भवति। एवम् रूपेण उपदेशे विद्यमानाः अन्तिमव्यञ्जनवर्णाः इत्संज्ञकाः भवन्ति अनेन सूत्रेण। परन्तु भू सत्तायाम् इत्यस्य अन्ते व्यञ्जनम् नैव विद्यते अतः अस्य धातोः विषये हलन्त्यम् सूत्रस्य प्रसक्तिः नास्ति।

परन्तु भट्टोजीदीक्षितः तस्य सिद्धान्तकौमुद्याम् हलन्त्यम् सूत्रस्य द्विरावृत्तिं स्वीकरोति। सूत्रमिदं यद्यपि अष्टाध्यायामेकवारम् उच्चारितं तथापि दीक्षितपादेन अन्योन्याश्रयदोषपरिहाराय द्विर्व्याख्यातम् । अन्योन्याश्रयो नाम इतरेतराश्रयः यत्र प्रथमो द्वितीयमपेक्षते द्वितीयोऽपि प्रथमम् अत एव परस्परसापेक्षत्वमन्योन्याश्रयत्वम्। तथाहि वाक्यार्थबोधे पदार्थज्ञानं कारणं भवतीत्यतः हलन्त्यम् इति सूत्रं हल्पदार्थावगमोत्तरमेव प्रवृत्तिमर्हति। हल् संज्ञा च हलिति सूत्रे लकारस्य इत्संज्ञायां सत्याम् 'आदिरन्त्येन सहेता' इति सूत्रेण वाच्या। हल् इति सूत्रे लकारस्य इत्संज्ञा च हलन्त्यम् इति सूत्रेणैव वाच्या। एवं च हलिति सूत्रे लकारस्य इत्संज्ञायां सत्याम् आदिरन्त्येन इत्यनेन हल्संज्ञासिद्धौ हलन्त्यम् इति सूत्रप्रवृत्ति हलन्त्यम् इति सूत्रेण हल्सूत्रे लकारस्य इत्संज्ञायाम् आदिरन्त्येन सहेता इति हल् संज्ञासिद्धिः इत्येवं हलन्त्यम्। आदिरन्त्येन सहेता चेत्यनयोः परस्परसापेक्षत्वेनान्योन्याश्रयत्वाद् अवोधः। एवञ्च हल्संज्ञायाम् अनुपजीव्यैव हल् सूत्रे लकारस्य केनचित् सूत्रेण इत्संज्ञाम् अवोधयित्वा हलन्त्यम् इति हलामित्संज्ञावोधनं पाणिनेरयुक्त इत्याशङ्क्य दीक्षितेन हल्संज्ञामनुपजीव्यैव हल्सूत्रे लकारस्य इत्संज्ञां विधातुं हलन्त्यम् इति सूत्रं द्विरावृत्तमिति बोध्यम्। काशिकाकृता तु तन्त्रेणैव अन्योन्याश्रयदोषः परिहर्तुं शक्य इति प्रतिपादितम्। तथाहि स्पष्टीकृतं न्यासे "यदेकमावृत्तिभेदमन्तरेणाप्यनेकेषामुपकारं करोति तत् तन्त्रम्। यथा - प्रदीपः सुप्रज्वलितो बहूनां छात्राणामुपकारं करोति। इह तु प्रयत्नविशेषस्तन्त्रशब्देन विवक्षितः। तेन तन्त्रेण द्वितीयमत्र हल्ग्रहणमुपात्तं परिगृहीतं वेदितव्यम्। यथा ओतो धावतीत्येकेन प्रयत्नेन द्वे वाक्ये उच्चारिते भवतः, तथेहाप्येकेनैव प्रयत्नेन द्वौ हल्शब्दावुच्चारितावित्यभिप्रायः।" इति।

तत्र प्रथमं हलन्त्यम् इति सूत्रमेकपदात्मकं समस्तं च। हलि अन्त्यम् इति विग्रहे सप्तमी शौण्डैः इति सूत्रस्य योगविभागं कृत्वा सप्तमी तत्पुरुषेण सुप् सुपा इति वा समासेन हलन्त्यम् इति पदं निष्पद्यते। हल्पदेन चात्र अन्तिममाहेश्वरसूत्रं परामृष्टम्। उपदेशेऽजनुनासिक इत् इति सूत्राच्चात्र इत्पदमनुवर्तते। तेन सूत्रार्थो भवति हलिति सूत्रेऽन्त्यमित् स्यात् इति। अतः हल् इति चतुर्दशमाहेश्वरसूत्रस्य अन्त्यवर्णस्य लकारस्य प्रोक्तसूत्रेण इत्संज्ञा सिद्ध्यति।

इत्संज्ञायां च सत्याम् आदिरन्त्येन सहेता इत्यनेन हल्संज्ञासिद्धिर्भवति। ननु प्रथमेन हलन्त्यमिति सूत्रेण हल् इति सूत्रान्तर्गतस्य लकारस्य इत्संज्ञा स्यात् तर्हि अन्येषाम् अणादीनामन्त्यानां कथमित्संज्ञा भवेत् इत्याशङ्कायां दीक्षितेन अवतारितं द्वितीयं हलन्त्यमिति सूत्रम्। द्विपदात्मकम् इदं सूत्रम्। तत्र हलिति विशेष्यपदम् अन्त्यं च विशेषणपदम्। सूत्रेऽस्मिन् उपदेशेऽजनुनासिक इत् इति सूत्रात् उपदेशे इत् चेति पदद्वयस्यानुवर्तनेन सूत्रार्थो भवति "उपदेशेऽन्त्यं हल् इत् स्यात्" तेन डुकृञ् करणे इति धातुपाठे। अ इ उ ण् इत्यादि सूत्रे नदट्

9 डॉ तपनशङ्करः भट्टाचार्यः, २०१७ , पृष्ठा २८

इत्यादिप्रातिपदिके स्नादिप्रत्यये तुगित्याद्यागमे अनङ् इत्यादेशे च विद्यमानानाम् अन्त्यहल्वर्णानामित्संज्ञा अनेनैव हलन्त्यमिति सूत्रेण बोध्यम् ।

**आदिर्ञिटुडवः**[10] [१/३/५] : द्विपदात्मके अस्मिन् सूत्रे उपदेशेऽजनुनासिक इत् इत्यस्मात् सूत्रात् उपदेशे इत् इति पदद्वयम् अनुवर्तते। एवञ्च भूवादयो धातवः इत्यतः धातवः इति पदमनुवर्तते । सूत्रे एकवचनान्तः आदिः शब्दः प्रत्येकम् अभिसम्बध्यते। अतः वृत्तिकारेण दीक्षितेन उच्यते - "उपदेशे धातोराद्या एते इतः स्युः" इति। उपदेशस्य आदौ विद्यमानाः ञि टु तथा डु एते वर्णसमुदायाः इत्संज्ञकाः भवन्ति। प्रकृतसूत्रेण निर्दिष्टाः ञि टु डु एते वर्णसमुदायाः अष्टाध्यायां केवलं धातूनां प्रारम्भे एव विद्यन्ते। अतः अस्य सूत्रस्य व्याप्तिः धातुपाठविशिष्टा एव अस्ति। कानिचन उदाहरणानि एतानि

१. ञिमिदाँ, ञिक्ष्विदाँ, ञित्वराँ - एतादृशानाम् धातूनाम् आदौ विद्यमानः 'ञि' इति समुदायः इत्संज्ञां प्राप्नोति। अतः एते सर्वे ञीतः धातवः इति नाम्ना अपि ज्ञायन्ते। 'ञि + इत् = ञीत्' इत्याशयः। धातुपाठे आहत्य १३ धातवः ञीतः सन्ति।

२. टुक्षु, टुनदीँ, टुदु - एतादृशानाम् धातूनाम् आदौ विद्यमानः 'टु' इति समुदायः इत्संज्ञां प्राप्नोति । अतः एते सर्वे ट्वितः धातवः इति नाम्ना अपि ज्ञायन्ते। 'टु + इत् = ट्वित्' इत्याशयः। धातुपाठे आहत्य १३ धातवः ट्वितः सन्ति।

३. डुकृञ्, डुपचँष्, डुलभँष्, - एतादृशानाम् धातूनाम् आदौ विद्यमानः 'डु' इति समुदायः इत्संज्ञां प्राप्नोति। अतः एते सर्वे ड्वितः धातवः इति नाम्ना अपि ज्ञायन्ते। 'डु + इत् = ड्वित्' - इत्याशयः। धातुपाठे आहत्य ९ धातवः ड्वितः सन्ति।

धातूनाम् आदौ विद्यमानानाम् 'ञि', 'टु', 'डु' एतेषाम् समूहानाम् इत्संज्ञायाः विशिष्टम् प्रयोजनम् विद्यते। तदित्थम् —

(१) ञीद्भ्यः धातुभ्यः विहितः क्तप्रत्ययः ञीतः क्तः अनेन सूत्रेण वर्तमाने अर्थे अपि भवितुम् अर्हति। यथा, 'ञिमिदाँ' इति धातुः ञीत्-अस्ति, अतः अस्मात् धातोः क्त-प्रत्ययः वर्तमाने अर्थे अपि विधीयते।

(२) ट्विद्भ्यः धातुभ्यः ट्वितोऽथुच् अनेन सूत्रेण भावार्थे 'अथुच्' इति कृत्प्रत्ययः विधीयते।

(३) ड्विद्भ्यः धातुभ्यः ड्वितः क्त्रिः अनेन सूत्रेण भावार्थे 'क्त्रि' इति कृत्प्रत्ययः विधीयते। अतः अनेन प्रकारेण ञि टु डु इत्येतेषाम् सर्वेषामपि इत्संज्ञायाः प्रयोजनानि विद्यन्ते।

**षः प्रत्ययस्य**[11] [ १/३/६] : अस्मिन् द्विपदात्मके पाणिनीयसूत्रे उपदेशेऽजनुनासिक इत् इत्यस्मात् सूत्रात् उपदेशे इत् पदद्वयमनुवर्तते अपि च आदिर्ञिटुडवः इत्यस्मात् सूत्रात् आदिः पदमनुवर्तते। अतः अनुवृत्तिना सह सूत्रशरीरं भवति उपदेशे प्रत्ययस्य आदिः षः इत् इति। अस्य सूत्रस्य अर्थः यथा प्रत्ययस्य औपदेशिकस्वरूपस्य आदिस्थः षकारः इत्संज्ञकः भवति। तथाहि दीक्षितेनोक्तम् - "प्रत्ययस्यादिः षः इत् स्यात्" इति। एतादृशः आदिस्थः षकारः अष्टाध्याय्याम् आहत्य सप्तदशप्रत्ययानाम् औपदेशिकस्वरूपे वर्तते। एतेषु त्रयः प्रत्ययाः कृत्संज्ञकाः सन्ति, अन्ये चतुर्दश प्रत्ययाः तद्धितसंज्ञका सन्ति। यथा १. त्रयः कृत्संज्ञकाः प्रत्ययाः षाकन्, ष्ट्रन्, ष्वुन्। २. चतुर्दश तद्धितसंज्ञकाः प्रत्ययाः ष, षच्, षङ्गवच्, षिकन्, षेण्यण्, ष्कन्, ष्टरच्, ष्ठच्, ष्ठन्, ष्ठल्, ष्फक्, ष्यङ्, ष्यञ्, ष्फ। एतेषु सर्वेषु आदौ विद्यमानस्य षकारस्य षः प्रत्ययस्य इत्यनेन इत्संज्ञा भवति । अतः एते सर्वे प्रत्ययाः 'षित्-प्रत्ययाः' नाम्ना अपि ज्ञायन्ते।

10 डाँ तपनशङ्करः भट्टाचार्यः, २०१७, पृष्ठा २८
11 डाँ तपनशङ्करः भट्टाचार्यः, २०१७ , पृष्ठा २८

प्रत्ययस्य आदौ विद्यमानस्य इत्संज्ञकस्य षकारस्य प्रयोजनम् अस्ति स्त्रीत्वं द्योतयितुम् ङीष्-प्रत्ययविधानम्। इति। षित्-प्रत्ययान्तशब्दात् स्त्रीत्वं द्योतयियम् स्त्रीप्रकरणस्थेन षिद्गौरादिभ्यश्च (४.१.४१) इत्यनेन 'ङीष्' इति स्त्रीप्रत्ययस्य विधानम् भवति। यथा, 'नृत्' धातोः शिल्पिनि ष्वुन् (३.१.१४५) इति सूत्रेण ष्वुन्-प्रत्यये कृते 'नर्तक' इति शब्दः सिद्ध्यति। अस्य शब्दस्य स्त्रीत्वं द्यौतयितुम् वस्तुतः अजाद्यतष्टाप् (४.१.४) इत्यनेन टाप्-प्रत्ययः भवेत्। परन्तु 'नर्तक' इति शब्दः षित्-प्रत्ययान्तः अस्ति, अतः अत्र टाप्-प्रत्ययं बाधित्वा षिद्गौरादिभ्यश्च (४.१.४१) इत्यनेन 'ङीष्' इति प्रत्ययः विधीयते।

अष्टाध्याय्यां प्रत्ययभिन्नेषु स्थलेषु अपि आदौ षकारः भवितुम् अर्हति । यथा, षणँ, ष्ठा, षद्लृँ - आदिषु धातुषु आदौ षकारः वर्तते । एवमेव 'षट्' इति प्रातिपदिकस्य आदौ अपि षकारः एव विद्यते । परन्तु एतादृशानां षकाराणाम् अनेन सूत्रेण इत्संज्ञा नैव इष्यते । अतएव अस्मिन् सूत्रे 'प्रत्ययस्य' इति शब्दः विशेषरूपेण निर्दिष्टः अस्ति । प्रत्ययस्यैव आदौ विद्यमानस्य षकारस्य इत्संज्ञा भवेत्, प्रत्ययभिन्नानाम् उपदेशानाम् आदौ विद्यमानस्य षकारस्य न - इति अत्र प्रत्ययग्रहणस्य प्रयोजनम् ज्ञेयम्।

**चुटू**[12] [१/३/७] : अस्मिन् सूत्रे उपदेशेऽजनुनासिक इत् इत्यस्मात् सूत्रात् उपदेशे इत् इति पदद्वयमनुवर्तते, आदिर्ञिटुडवः इत्यस्मात् सूत्रात् आदिः एवञ्च षः प्रत्ययस्य इत्यस्मात् सूत्रात् प्रत्ययस्य इति पदम् अनुवर्तते। अतः अनुवृत्तिना सह पूर्णसूत्रशरीरं भवति उपदेशे प्रत्ययस्य आदिः चुटू इत् इति। अतः दीक्षितेनोक्तम् " प्रत्ययादौ चुटू इतौ स्तः" इति अर्थात् प्रत्ययस्य औपदेशिकस्वरूपस्य आदौ विद्यमानाः चवर्गीयवर्णः टवर्गीयवर्णः च इत्संज्ञकः भवति। यथा (१) च्फञ् इति तद्धितप्रत्ययस्य आदौ विद्यमानः चकारः इत्संज्ञकः अस्ति ।(२) जस् इति विभक्तिप्रत्ययस्य आदौ विद्यमानः जकारः इत्संज्ञकः अस्ति ।(३) ञ्युट् इति कृत्प्रत्ययस्य आदौ विद्यमानः ञकारः इत्संज्ञकः अस्ति ।(४) टाप् इति स्त्रीप्रत्ययस्य आदौ विद्यमानः टकारः इत्संज्ञकः अस्ति ।अष्टाध्याय्याम् उपदेशेषु इत्संज्ञकवर्णानां संयोजनस्य अनेकानि प्रयोजनानि सन्ति । प्रक्रियायां जायमानानि बहूनि कार्याणि इत्संज्ञकवर्णान् आश्रित्य एव प्रवर्तन्ते। प्रत्ययानाम् आदौ विद्यमानस्य चवर्गीयवर्णस्य, टवर्गीयवर्णस्य इत्संज्ञायाः अपि भिन्नानि प्रयोजनानि सन्ति । यथा, यस्मिन् तद्धितसंज्ञके प्रत्यये णकारः इत्संज्ञकः वर्तते, तस्मिन् प्रत्यये परे अङ्गस्य आदिवर्णस्य वृद्धिः भवति । यथा, 'छत्रम् अस्य शीलम्' इत्यस्मिन् अर्थे 'छत्र' शब्दात् छत्रादिभ्यो णः ( ४.४.६२) इत्यनेन ण-प्रत्यये कृते, 'छत्र' शब्दस्य आदिस्थ-अकारस्य तद्धितेष्वचामादेः ( ७.२.११७ ) इत्यनेन वृद्धिः भवितुम् अर्हति । अत्र स्मर्तव्यम् यत् प्रत्ययस्य आदौ छकारः, झकारः, ठकारः तथा ढकारः - एते वर्णाः यद्यपि प्रत्ययानाम् औपदेशिकस्वरूपस्य प्रारम्भे भवितुम् अर्हन्ति, तथापि तेषाम् चुटू (१.३.७ ) इत्यनेन इत्संज्ञा न भवति, यतः तेषाम् इत्संज्ञाविधानमस्य किमपि प्रयोजनम् न विद्यते। अतः 'छण्', 'झि', 'ठक्', 'ढक्' एतेषु प्रत्ययेषु आदिस्थस्य चवर्गीयवर्णस्य टवर्गीयवर्णस्य वा इत्संज्ञा न करणीया ।

**लशक्वतद्धिते**[13] [ १/३/८] : इत्संज्ञाप्रकरणे सूत्रमिदमन्तिमं सूत्रम्। लश्च शश्च कुश्च तेषां समाहारद्वन्द्वः लशकु। न तद्धितम् अतद्धितम् तस्मिन् अतद्धिते। लशकु प्रथमान्तं पदम् अतद्धिते सप्तम्यन्तं पदम्। अतः द्विपदमिदं सूत्रम्। अस्मिन् सूत्रे षः प्रत्ययस्य इत्यस्मात् सूत्रात् षः, आदिर्ञिटुडवः इत्यतः आदिः अपि च उपदेशेऽजनुनासिक इत् इत्यस्मात् इत् इति पदमनुवर्तते। अतः अनुवृत्तिना सह सूत्रशरीरं भवति उपदेशे

12 डाँ तपनशङ्करः भट्टाचार्यः, २०१७, पृष्ठा २८
13 डाँ तपनशङ्करः भट्टाचार्यः, २०१७, पृष्ठा २९

अतद्धितस्य प्रत्ययस्य आदिः लशकु इत् इति। अतः दीक्षितेनोक्तम् "तद्धितवर्जप्रत्ययाद्या लशकवर्गा इतः स्युः" इति। अर्थात् तद्धितभिन्नप्रत्ययस्य औपदेशिकस्वरूपस्य आदौ विद्यमानाः लकारः शकारः कवर्गीयवर्णः च इत्संज्ञकः भवति, यथा (१) ल्युट् इत्यस्य कृत्प्रत्ययस्य आदिस्थः लकारः इत्संज्ञकः अस्ति (२) श्यन् इत्यस्य विकरणप्रत्ययस्य आदिस्थः शकारः इत्संज्ञकः अस्ति। एवम् रूपेण क्यच्, खिष्णुच्, घिनुण्, ङि एतेषाम् इत्संज्ञा भवति। अष्टाध्याय्याम् उपदेशेषु इत्संज्ञकवर्णानां संयोजनस्य अनेकानि प्रयोजनानि सन्ति। प्रक्रियायां जायमानानि बहूनि कार्याणि इत्संज्ञकवर्णान् आश्रित्य एव प्रवर्तन्ते। तद्धितभिन्नप्रत्ययानाम् आदौ विद्यमानस्य लकारस्य, शकारस्य, कवर्गीयवर्णस्य अपि भिन्नानि प्रयोजनानि सन्ति। यथा, यस्मिन् प्रत्यये घकारः इत्संज्ञकः अस्ति, तस्मिन् प्रत्यये परे अङ्गस्य अन्तिम-चकारस्य कुत्वं प्रवर्तते। यथा, 'पच्' धातोः घञ्-प्रत्यये कृते प्रत्ययस्य घित्त्वात् चजोः कु घिण्ण्यतोः ( ७.३.५२) इति चकारस्य कुत्वं भवति। सूत्रे अतद्धिते इति पदं किमर्थम् ? उच्यते - केषाञ्चन तद्धितप्रत्ययानाम् अपि आदौ लकारः/शकारः/कवर्गीयवर्णः वा दृश्यते। यथा - लच्', 'क', 'ख', 'ग्मिनि', 'घन्', 'शस्' - इत्यादिषु। एतेषु सर्वेषु विद्यमानानाम् आदिस्थ-लकार-शकार-कवर्गीयवर्णानाम् प्रक्रियायाम् इत्संज्ञा नैव इष्यते। यथा, 'चूडा' शब्दात् प्राणिस्थादातो लजन्यतरस्याम् (५.२.९६) इति सूत्रेण 'लच्' इति तद्धितप्रत्ययं कृत्वा 'चूडाल' इति शब्दः सिद्ध्यति। अत्र यदि 'लच्'प्रत्ययस्य आदिस्थस्य लकारस्य इत्संज्ञा अभविष्यत्, तर्हि तस्य लोपः( १.३.९) इत्यनेन लकारस्य लोपे कृते इष्टरूपं नैव अजनिष्यत। एतादृशं मा भूत्, अतएव तद्धितसंज्ञकप्रत्ययानाम् आदौ विद्यमानस्य लकार-शकार-कवर्गीयवर्णस्य इत्संज्ञायाः निषेधः इष्यते । तदर्थमेव अस्मिन् सूत्रे 'अतद्धिते' इति निर्देशः कृतः वर्तते।

पाणिनीयव्याकरणशास्त्रे इत्संज्ञायाः प्रयोजनमनस्वीकार्यम् । इत्संज्ञया व्याकरणशास्त्रस्य कार्यसिद्धिर्भवति। त्रिमुनिव्याकरणे अस्याः इत्संज्ञायाः भूमिका अन्यतमा। अनया संज्ञया गुण-वृद्धि-आदेश-आगमाः इत्यादयः भवन्ति। अष्टाध्याय्याम् इत्संज्ञाप्रकरणे षट्सूत्राणि विद्यन्ते। अनेन सूत्रेण सर्वाणि कार्याणि भवन्ति एवञ्च विशुद्धपदनिर्वाचनेन पदविद्यायाः महत्त्वं चिरप्रतिष्ठितं भवति।

### सन्दर्भग्रन्थावली


१. नीतिशतकम् , डाँ. राजेश्वर शास्त्री , चौखाम्वा प्रकाशन - वाराणसी २२१००१
२. ध्वन्यालोकः, अञ्जलिका मुखोपाध्यायः , संस्कृत वुक डिपो, कलकाता ७०००० ७
३. पाणिनीयशिक्षा , शिवराज आचार्यः कौण्डिन्न्यायनः , चौखाम्वा विद्याभवन, वाराणसी २२१००१
४. महाभाष्यम् , डाँ गङ्गाधर करन्यायाचार्यः , संस्कृत वुक डिपो , कलकाता ७०००० ६
५. अष्टाध्यायी , डाँ तपनशङ्करः भट्टाचार्यः, संस्कृत वुक डिपो , कलकाता, ७०००० ६
६. वै.सि.कौ. अजन्तपुंलिङ्गप्रकरणम् , अशोककुमारपण्डा , प्रगेसिभ पावलिशार्स , कलकाता ७०००७३
७. वै. सि.कौ. स्त्रीप्रत्ययप्रकरणम् , डाँ तपनशङ्करः भट्टाचार्यः , संस्कृत वुक डिपो , कलकाता, ७०००० ६
८. लघुसिद्धान्तकौमुदी, डाँ तपनशङ्करः भट्टाचार्यः , संस्कृत वुक डिपो , कलकाता , ७०००० ६
९. वै. सि.कौ. प्रथमखण्डः , श्री गोविन्दाचार्यः, चौखाम्वा सुरभारती प्रकाशन , वाराणसी २२१००१

# अपत्याधिकारप्रकरणस्य गोत्रविषयकव्याख्यानपरबालमनोरमायां ग्रन्थान्तराणां प्रभावः

**TANAY BAIDYA**

**Abstract :**

Among the many interpretations of vaiyākaraṇasiddhāntakaumudī, the Bālamanoramā commentary always remains in the hearts of readers for its literary dialogue. Although this is a simple explanation of SiddhantaKaumudi's beautiful commentary, but it is sometimes not understood due to the influence of other texts. As can be seen here, without explaining any context, the commentator has moved on to another explanation, saying that it is clarified in a certain book. As a result, in all these places, there is room for doubt in the reading of the first grammar students. That is why I have mentioned those places in Bālamanoramā in the introduction and then described their impact. In fact, references to other such texts have been seen in many places in Bālamanoramā. But here, only the influence of other texts on the 'Gotra' subject of the siddhantakaumudi's taddhitaprakaraṇa, written by Dikshita, is described. In fact, this section is influenced by texts such as mahābhāṣya, pradīpa, amarakośa, kāśikā, śabdenduśekhara etc. Finally, a simple explanation is provided to clarify why the influence of other texts on the discussion of 'Gotra' has been acknowledged.

**Keywords** – Taddhitaḥ, Apatyam, Gotram, Kaiyaṭavacanam, Laukikamatam.

व्याकरणप्रक्रियाशास्त्रे सुप्शिरस्कप्रातिपदिकजातभिन्नार्थकशब्दानां यथार्थनिर्देशनाय आद्यसोपानत्वेन तद्धिताख्यप्रकरणस्य ज्ञानमपेक्षितम्। तद्वत् तत्प्रकरणेन साकं तद्ग्रन्थस्थ-टीकाया अपि बोध अत्यावश्यकः। यतो हि टीका ग्रन्थार्थं यथायथं प्रकाशयतीति नास्ति संशयप्रति। परन्त्वस्यां टीकायामपि यदि ग्रन्थान्तराणां मतं केवलं दिङ्मात्रेण उदाहृतं तर्हि विवक्षितार्थस्य प्रकृतज्ञानं कथं सम्भवेदिति प्रश्नः। अत एव तत्र प्रकृतज्ञानलाभाय तथा विवक्षितार्थावगमनाय तत्तद्ग्रन्थेभ्यो वृत्तेः पंक्तिभागस्य वा संसूचनमुचितमिति मन्ये। तदर्थमेव मदीयशोधनिबन्धे

Ph.D. scholar,
Ramakrishna Mission Vidyamandira
Belur Math, Howrah, 711202
Contact No- 6289172051
Email Id- tanaybaidya656@gmail.com
Orcid Id- https://orcid.org/0009-0003-9143-4532

तद्धिताधिकारप्रकरणनामाख्यद्वितीयभागस्य अपत्याधिकारप्रकरणगतसूत्रवृत्तीनां बालमनोरमाव्याख्याने ग्रन्थान्तराणां मतानि विस्तरेण आलोचयिष्यामि। न तु सर्वमतानां, केवलं तत्प्रकरणस्थगोत्रशब्दविषये यानि सूत्राणि वर्तन्ते, तत्र तद्गतबालमनोरमायां व्याख्यानान्तराणां प्रभावो उपस्थाप्यते। अधस्तात् येषु गोत्रसम्बन्धिसूत्रव्याख्यानस्थलेषु बालमनोरमाकृता महाभाष्यकैयटकोशादि- ग्रन्थान्तराणां मतमुपस्थापितं, तन्नमतस्य आदौ भूमिकारूपेण उपस्थाप्य विशदपर्यालोचनं प्रस्तूयते।

वैयाकरणमहोपाध्यायभट्टोजिदीक्षितेन विरचिताया वैयाकरणसिद्धान्तकौमुद्याः 'अपत्यं पौत्रप्रभृति गोत्रम्'(४.१.१६२) इति सूत्रस्य व्याख्यानबेलायामपत्यशब्दस्य कोशवचनात् पुत्रे एव रूढत्वात् कथमपत्यशब्देन आत्मजो तनयः सूतो वा न वाच्य इत्याशङ्का स्पष्टैव। शङ्कामिमां हृदि निधाय बालमनोरमाकृत् तत्कृतटीकायां युक्तिं व्याचष्टे- "पङ्क्तिविंशतित्रिंशच्चत्वारिंशत्पञ्चाशत्षष्टिसप्तशीति- नवतिशतम्'(५.१.५९) इति सूत्रे भाष्ये व्युत्पादितत्वात्" इति।

अपत्यं पौत्रप्रभृतेति सूत्रे अस्याः शङ्काया अवतारणा सूचिता अस्मादमरकोशवचनात्। तद्धि-

"आत्मजस्तनयः सूनुः सुतः पुत्रः स्त्रियान्त्वमी।
आहुद्दहितरं सर्वेऽपत्यं तोकं तयोः समे॥" इति।

कोशवचनेनानेन फलितं यत् आत्मजादिशब्दा अपत्यपर्याय इति। तेनापत्यशब्दाद् आत्मजेत्यादिस्वीकारात् उक्तसूत्रे समानाधिकरणत्वात् गोत्रसंज्ञा अपत्यार्थे सिध्यति, यत्तु सूत्रकारानभीष्टमिति। परन्तु कथमनभीष्टमित्यस्मिन् विषये भाष्यवचनमेव प्रमाणम्। तत्र 'पङ्क्तिविंशतित्रिंशच्चत्वारिंशत्पञ्चाशत्षष्टि- सप्तत्यशीतिनवतिशतम्'(५.१.५९) इति लिङ्गसंख्याननुवर्तनहेतुबोधकभाष्ये भाष्यकारेण व्युत्पादितं- "पुत्रा अपत्यमिति, अपतनादपत्यम्, एको गुणस्स प्राधान्येन विवक्षितः" इति। तस्मात् कोशवचनादपि आत्मजादिशब्दा अपत्यपर्याय इति सिद्धे व्याकरणशास्त्रे अपत्यशब्दो हि नात्मजपर्याय इत्युक्तसूत्रभाष्यादेव स्पष्टम्। तथा चोच्यते बालमनोरमाकारेण- 'कोशस्तु सूत्रभाष्यादिविरूद्धत्वाद् उपेक्ष एव' इति। अपतनात् अपत्यमित्युक्ते न पतन्ति नरके पितरः येन तदपत्यमिति भावः। अत एव सूत्रकारेण अपत्यं पौत्रप्रभृतेति सूत्रे सामानाधिकरण्येन निर्देशे सत्यपि अपतनहेतुत्वरूपगुणयोगात्पौत्रादावपि अपत्यशब्दव्यवहार इत्यर्थः। अत्रायं विशेषः- ग्रन्थमतस्य आलोचनान्ते वक्तुं शक्यते यदि कुत्रचित् भाष्यकोशग्रन्थयो उभययोः युगपत् प्राप्तिस्स्यात् तर्हि कोशवाक्यं तु भाष्यमतविरूद्धात्वादुपेक्ष्यमिति। अत एव भाष्यमतस्यैवादरं कर्तव्यमिति दिक्।

पुन अपत्यस्वरूपविचारकाले बालमनोरमाकारः 'एको गोत्रे' (४.१.९३) इति सूत्रभाष्ये स्पष्टम् इत्युक्त्वा कोशवाक्यस्य व्याकरणशास्त्रे सर्वत्रैव ग्रहणं मा भूदिति प्रपञ्चयति। तत्र हि भाष्ये एवमुक्तम्- "उत्पादयितोत्पादयिताऽपत्येन युज्यते" इति। अपत्येनैव पितृपितामहपूर्वपुरुषादीनां सर्वेषां सम्बन्धो बोध्येति भावः। उक्तञ्च प्रदीपटीकायाम्- "एकमप्यपत्यं पितृपितामहादीनां सर्वेषां सम्बन्धि भवति" इति। तस्माच्चापत्यशब्दः लक्षणया पुत्रपौत्रादिसाधारणार्थे व्यवहृत इति सूत्रकारोक्तसूत्रात् तद्विशेषलाभः। अत एवात्रापि कोशवचनस्यानित्यता दृश्यते। तस्मादेव वक्तुं शक्यते यत् साक्षादपत्यम्, तस्य गोत्रसंज्ञा न दीयते। तस्य अनन्तरापत्यमिति काचन संज्ञा व्याख्यानेषु विद्यते। परन्तु यत्पौत्रादयमपत्यं, तदेव गोत्रापत्यमिति फलितम्।

वैयाकरणसिद्धान्तकौमुद्यां 'गोत्राद्यन्यस्त्रियाम्'(४.१.९४) इति सूत्रस्य वृत्तौ "यून्यपत्ये गोत्रप्रत्यया-

न्तादेव अपत्यप्रत्ययः स्यात्" इत्युक्तम्। युवापत्यस्य विधानार्थं गोत्रप्रत्ययान्तपदादेव निर्दिष्टप्रत्ययो विधीयत इति प्रथमपक्ष उन्मिषति। उक्तदीक्षितवृत्ते विवरणकाले बालमनोरमायां वासुदेवदीक्षितेन उच्यते- "पुत्रपौत्रादिसाधारणोऽपत्यशब्द इत्येव भाष्ये सिद्धान्तितत्वादिति भावः" इति।

अपत्याधिकारे 'युवा' इति काचन संज्ञा प्रदीयते। तत्र युवासंज्ञाविधायकं सूत्रं तावत्- 'जीवति तु वंशे युवा' (४.२.१६३), 'भ्रातरि च ज्यायसि'(४.२.१६४), 'वाऽन्यस्मिन् सपिण्डे जीवति'(४.२.१६५) इति। अयं भावः- पौत्रप्रभृतीनां यदपत्यं, तस्य एतैस्सूत्रैः युवासंज्ञा भवतीति। यथा रघोः युवापत्यं रामः। परन्त्वत्र अपत्यविशिष्टप्रत्ययप्रयोगात् यत्पदं तथा युवापत्यविशिष्टं यत्पदं, तत्समानमेव प्रतिभातीत्याशङ्कायां अपत्यविधायकस्य प्रत्ययस्य व्यवहारेण युवापत्यस्य निर्देशः कथं प्रयोक्तव्य इति सन्देहे जाते 'गोत्राद्न्यस्त्रियाम्' इति सूत्रेण समाधानं व्याचष्टे- युवापत्यस्य निर्देशार्थं गोत्रप्रत्ययान्तादेव प्रत्ययो विधीयते न तु मूलप्रकृते अनन्तरापत्यप्रत्ययान्ताद् युवप्रत्ययान्ताद्वा। अस्मिन्स्थले यदि कोशवचनात् पुत्रशब्द अपत्यमिति पक्षस्य ग्रहणं भवेत्तर्हि पञ्चमादि-युवापत्यस्य विवक्षायां चतुर्थादि-अपत्यप्रत्ययान्तादेव प्रत्ययः स्यात्, न तु तृतीयवाचि-गोत्रप्रत्ययान्तादिति। अतः पक्षेऽस्मिन् प्रकृतसूत्रस्य अचरितार्थत्वे सिद्धे पुत्रपौत्रादिसाधारणोऽपत्यशब्द इति पक्षान्तरम् उन्मिषतीति। पक्षान्तरस्य प्रमाणसिद्धये 'एको गोत्रे' (४.१.९३) इति सूत्रस्थभाष्येण नियम्यते- "अपत्यमित्यनेन सर्वमुपग्वादिपितृकमपत्यं समीक्षितम्" इति। तथाह्क्तमुद्योते- "सर्वेऽपत्येन युज्यन्ते इति पक्षे तु स्पष्टमेव नियमत्वम्। अयमेव पक्षः सूत्रभाष्यसम्मतमित्यु- क्तमेव" इति। अत एव भाष्योक्तवचननिर्देशेन कस्मात्प्रकृतिभूतशब्दात् प्रत्यय इति संशयं दूरीभवतीति।

भट्टोजिदीक्षितेनविरचितवैयाकरणसिद्धान्तकौमुद्या अपत्याधिकारप्रकरणे "यस्कादिभ्यो गोत्रे" (२.४.६३) इति सूत्रपर्यालोचनायां गोत्रसंज्ञाग्रहणप्रसङ्गे वासुदेवदीक्षितो बालमनोरमानामाख्यटीकायां वदति "स्त्रीपुंसाभ्याम् नञ्स्नञौ भवनात्' इत्यादिसूत्रभाष्ये सिद्धान्तितत्वात्" इति।

यस्कादिगणपठितात् शब्दात् गोत्रापत्यमित्यर्थे विहितस्य प्रत्ययस्य लुक्स्यात्, यदि तत्र प्रत्ययकृतबहुत्वस्य बोधः सम्भवतीति। अत्र एकत्वद्वित्वविषये अस्त्रियाञ्च बाधो बहुषु तेनैवास्त्रियामिति सूत्रानुरोधात्। तथा च उदाहरति मित्रयवः इति। मित्रयुशब्दात् दाण्डिनायनहास्ति-इत्यादिसूत्रेण मैत्रेयशब्दे निपातनकार्ये बहुत्वविवक्षायां प्रसङ्गप्राप्तप्रत्ययस्य प्रकृतसूत्रेण गोत्रापत्ये लोपो निर्दिश्यते। ततो मित्रयवपदस्य प्रयोगसिद्धिबेलायां मित्रयो अपत्यानि पुमांसः इत्यस्य विग्रहवाक्यस्य बहुत्वविवक्षायां सत्यपि गोत्रापत्यार्थस्याभावात् कथमिह मित्रयुशब्दात् लुक्विधानकार्यं प्रवर्तते। यतो हि अनन्तरापत्ये यत्प्रत्ययं भवति तत्तु न गोत्रापत्यमित्यस्मिन्नर्थे प्रयुज्यत एव। तदा आशङ्कामिमामाधारीकृत्य बालमनोरमाकारः तत्कृतटीकायां समाधानस्य दिङ्मात्रं प्रदर्शयति- "स्त्रीपुंसाभ्याम् नञ्स्नञौ भवनात्' इत्यादिसूत्रभाष्ये सिद्धान्तितत्वात्" इति। इत्थं हि तत्र भाष्ये सिद्धान्तितम्- "उभयत्र लौकिकस्य गौत्रस्य ग्रहणम्। न चेदं लौकिकं गोत्रम्" इति। अत्र भाष्यस्थ-इदमित्यंशेन अपत्याधिकारो निर्दिष्ट इति भावः। वस्तुतो व्याकरणशास्त्रे संज्ञाया उभयगति दृश्यते। तद्विषयकपरिभाषाऽस्ति परिभाषेन्दशेखरे- 'उभयगतिरिह भवती'ति। अत्रोभयगतिस्तावत् कृत्रिममकृत्रिमञ्चेति। कृत्रिमं पारिभाषिकं, अकृत्रिमं लौकिकमिति। तद्वदत्र गोत्रसंज्ञाया अपि उभयगतिग्रहणं कर्तव्यमिति भाष्यवचनादेव ज्ञापितम्। अत एव 'अपत्यं पौत्रप्रभृति गोत्रम्'(४.१.१६२) इति सूत्रेण पारिभाषिकमेव गोत्रं गृह्यते, अन्यत्र तु अर्थात् अपत्याधिकारादन्यत्र निर्दिष्टं गोत्रं लौकिकमेव गृह्यते इति फलितम्। तथाह्क्तम् प्रदीपे- 'ऋषिप्रजनश्च लोके गोत्रमित्युच्यते' इति। अत एव

प्रकृतसूत्रोल्लेखं गोत्रपदं न पारिभाषिकं, लौकिकमेव तद्धिताधिकाररहितत्वात्। लौकिकगोत्रशब्दग्रहणात् अनन्तरापत्येऽपि मित्रयुशब्दात् लुक्विधानकार्यं सम्भवति। तेन केकयमित्रयदाण्डिनायनेत्यादिसूत्रस्याप्राप्ते प्रकृतसूत्रेणैव लुग्विधौ स्वादिकार्ये बहुत्वविवक्षायां मित्रयव इति रूपं सुस्थिरम्।

अपत्याधिकारे "अणिञोरनार्षयोर्गुरूपोत्तमयोः ष्यङ् गोत्रे"( ४.१.७८) इति सूत्रस्य वृत्तौ "गौत्रे किम्। अहिच्छत्रे जाता आहिच्छत्री" इत्युक्तम्। तद्वृत्तिप्रसङ्गे बालमनोरमायां वासुदेवदीक्षितो वचति- "आहिच्छत्रीत्यत्र जातार्थे अणयं, न तु गोत्र इति न ष्यङ्। न च ष्यङ्प्रत्यय एव कुतो न विधीयते इति वाच्यम्, तथा सति उदमेघस्यापत्यं स्त्री इति विग्रहे अत इञि इति ष्यङि चापि औदमेघ्या, तस्या अपत्यम् ओदमेघेय इति न सिध्येत्" इति। तदनन्तरं तेनोच्यते- 'अस्यापत्यप्रत्ययत्वाऽभावेन यलोपाऽप्राप्तेरिति स्पष्टं भाष्ये' इति। तत्र ह्येवं भाष्यम्- "ष्यङि अनादेशे यलोपो वक्तव्यः" इति। औदमेघ्यायाश्छात्रा औदमेघाः इति। इह मुख्यतया बालमनोरमाकृत् ष्यङ्प्रत्ययस्य आदेशानादेशपक्षयोः साधुत्वासाधुत्वविचारे प्रवर्तते। तत्र ष्यङ आदेशपक्षे अणिञोः अपत्यत्वात् तदादेशस्य ष्यञः स्थानिवद्भावेन अपत्यत्वमिति यलोपः सिध्यति। तस्मादेव आदेशपक्षः साधुरित्यभिप्रायेण ब्रूते- 'ष्यङादेशो भवती'ति। एवञ्च ष्यङ अनादेशे कथं दोषमुद्भवति। तदभिप्रायेण भाष्यकृदाह दोषवार्तिकं- 'ष्यङ्यनादेशे यलोपवचनम्' इति। तत उदाहरणत्वेन औदमेघा इति रूपमुक्तम्। अत्र उदमेघस्यापत्यं गोत्रं स्त्री इति विग्रहे 'अतो इञ्' इति कृते अनुबन्धे आदिवृद्धौ 'औदमेघ इ' इति स्थितिः, तत इञन्तात्परः स्त्रियां ष्यङः प्राप्तौ सत्यां तस्य अपत्यप्रत्ययत्वाभावेन 'आपत्यस्य च तद्धितेऽनाति'(६.४.१५१) इति सूत्रेण यलोपो न प्राप्नोति अण्परत्वादिति। अतः औदमेघेय न यलोपः ष्यङ आदेशाभावत्वात्। आदेशपक्षे तु स्थानिवद्भावसत्त्वात् ष्यङः यलोपः सिध्यति। एतदेव व्यक्तिकरोति भाष्यकारः सूत्रभाष्ये। तदर्थमेव बालमनोरमाकारो भाष्ये स्पष्टमित्युक्त्वा प्रसङ्गस्य प्रामाण्यमुद्घाटयति। अत एवात्र भाष्यस्य प्रभावं टीकायां स्पष्टमेव परिदृश्यत इति नास्ति संशयप्रति।

वैयाकरणसिद्धान्तकौमुद्याः द्वितीयभागस्थ-तद्धिताधिकारे 'गोत्रावयवात्'(४.१.७९) इति सूत्रवृत्तौ "गोत्रावयवा गोत्राभिमताः कुलाख्याः" इत्युक्तम्। तत्र पठितदीक्षितवृत्तेः वर्णनायां बालमनोरमाकृत् वासुदेवदीक्षित आह- "गोत्रादवयुतं मिश्रितम् अनन्तरापत्यं, तदर्थमित्यपि भाष्ये स्पष्टम्" इति।

वस्तुतस्तु सूत्रसन्दर्भे आदौ सूत्रस्यास्य ग्रहणतात्पर्यं व्याचष्टे- 'अगुरूपोत्तमार्थे आरम्भः' इति। ततश्च गोत्रावयवप्रसङ्गे विचारो दृश्यते। गोत्रञ्च तदवयवञ्चेति गोत्रावयवः इति कर्मधारयसमासे गोत्रावयवपदेन गोत्रस्य एकदेश इति सिध्यति। ननु अणिञोरनार्षेत्यादिपूर्वविहिते सूत्रे गोत्रशब्देन पारिभाषिकमेव गोत्रपदं गृह्यते, अपत्याधिकारोक्तत्त्वात्। एवञ्च इह सूत्रे गोत्रावयवपदनिर्देशात् तदेव गोत्रं स्वीकर्तव्यम्, अवयवस्य गोत्रैकदेशत्वात्। किञ्च अवयवशब्दोऽपि गोत्रस्य एकदेशे सम्बन्धात् समुदाय उच्यते। अतो गोत्रावयवपदव्यवहारे पूर्वसूत्रनिर्दिष्टगोत्रमिव पारिभाषिकं गोत्रं समुचितमिति फलितम्। यद्येवं व्याख्यानं सूत्रकाराभिमतं तर्हि पृथक्सूत्रग्रहणे का आवश्यकता? एतत्तु पूर्वसूत्रेणैव सिध्यति। तत्र भाष्यकारः भिन्नसूत्रकरणस्य सार्थकतां उपस्थापयति- "कुलाख्या लोके गोत्रावयवा इत्युच्यन्तेः" इति। अनेन च वचनेन गोत्रावयवात् लोकिकं गोत्रं गृह्यते, न पारिभाषिकम्। पुनः तेन भाष्ये को गोत्रावयवः इति व्याख्यानं दर्शितम्- "अथवा गोत्रावयवः को भवितुमर्हति? यो गोत्रादवयुतः। कश्च गोत्रादवयुतः? योऽनन्तरः" इति। अवयुतशब्दः अवयवः पृथग्भूत इत्यर्थः। अतो गोत्रपदस्य पौत्रप्रभृत्यपत्यसमुदायस्य ग्रहणभावे तदवयवग्रहणे चास्य एकदेशे सम्बन्धे भाष्यकारवचनसामर्थ्यात् अनन्तरापत्यस्यैव गोत्रावयवशब्देन व्यवहारो दृश्यते। तदुदाह्रीयते देवदत्तस्यापत्यं

गोत्रं स्त्री दैवदत्त्या, यज्ञदत्तस्यापत्यं गोत्रं स्त्री याज्ञदत्त्या इति। अत्र तु गोत्रावयवार्थे अनन्तरापत्यस्यैव पृथक्ग्रहणं सिध्यति। एतन्निर्देशार्थमेव बालमनोरमाकारेण तट्टीकायां भाष्यवचनस्य उल्लेखं कृतमिति।

भट्टोजिदीक्षितरचितवैयाकरणसिद्धान्तकौमुद्याः तद्धिताधिकारप्रकरणस्य अपत्याधिकारे 'यञञोश्च' (२.४.६४) इति सूत्रस्य वृत्तौ "प्रवराध्यायप्रसिद्धमिह गोत्रम्" इत्युक्तवान्। तत्र गोत्रशब्दार्थस्य व्याख्यानकाले वासुदेवदीक्षितेन तत्कृतबालमनोरमायामुच्यते- "कैयटेन लौकिकस्य गोत्रस्य ग्रहणमिति भाष्यमुपादाय तथैव व्याख्यातत्वादिति भावः" इति।

व्याकरणशास्त्रे प्रयुक्तानां केषाञ्चन शब्दानां प्रकृतार्थनिर्णये सूत्रकारेण द्विविधं मतं प्रस्तूतम्। वस्तुतो वैयाकरणेन संज्ञाविशिष्टशब्दस्यार्थे मतद्वैविध्यं ज्ञापितम्। तच्च लौकिकं पारिभाषिकञ्चेति। लौकिकं खलु यल्लोके प्रसिद्धं, पारिभाषिकं तु सूत्रकारस्वाभिमतमिति। किञ्च सूत्रकारेण कुत्र लौकिकार्थमादाय सूत्रं निर्मितं कुत्र पारिभाषिकार्थमादाय च सूत्रोल्लेखमिति विषयं न परिष्कृतम्। तत्र च सूत्रकाराभिमतस्य बोधनार्थं महाभाष्यादिग्रन्थाः प्रणीतास्सन्ति। एवमेव आशङ्का अपत्याधिकारवर्णित-यञञोश्चेत्यादिसूत्रेऽपि दृश्यते। सूत्रेऽस्मिन् 'यस्कादिभ्यः गोत्रे'(२.४.६३) इति पूर्वसूत्रस्थ-चकारानुरोधाद् 'गोत्रे' इत्यस्यानुवर्तनं भवति। गोत्रशब्दस्यानुकर्षणे इह सूत्रे तच्छब्दस्यार्थद्वैविध्यं सम्भवति। लौकिकव्यवहारात् गोत्रशब्दाः कौडिन्यकाश्यपपादिऋषीणां वंशस्य बोधनार्थं प्रचलिताः। अन्यत्र तु सूत्रकृत् 'अपत्यं पौत्रप्रभृतिगोत्रम्' (४.२.६३) इति सूत्रनिर्माणेन पारिभाषिकगोत्रशब्दं निर्दिशति। अत्र अध्येतृणां मनसि विचिकित्सा जायते यत् कमर्थं गृहीत्वा सूत्रस्य निर्माणं भवतीति प्रश्नः। ततश्शंकामिमां निराकरणाय बालमनोरमाकृत् तट्टीकायां कैयटोक्तिं विवृणोति। यदुक्तिः कैयटेन 'यूनि लुक्'(४.२.९०) इति सूत्रभाष्यव्याख्यानबेलायामुद्गता। तत्र ह्येवमुक्तं भाष्योपेतप्रदीपे- "गोत्रग्रहणं लौकिकगोत्रपरमिति। लौकिकं च गोत्रमपत्यमात्रम्" इति। अयम्भावः सूत्रेऽस्मिन् ज्ञापकगोत्रशब्देन लौकिकगोत्रं पृथगुल्लेखादिति। अत एव अपत्याधिकारादुत्तरं यद्गोत्रं तल्लौकिकं गोत्रमेवेति भावः। तेन विश्वमित्रभरद्वाजवसिष्ठादिऋषीणां यदपत्यं तद्गोत्रमित्याचक्षते। अर्थात् वक्तुं शक्यते ऋषिप्रजनश्च लोके गोत्रमित्युच्यते। तदर्थं दीक्षितेन भणितं वृत्तौ- 'प्रवराध्यायप्रसिद्धः, तस्यैव लोके गोत्रत्वेन व्यवहारादि'ति।

वैयाकरणमहोपाध्यायभट्टोजिदीक्षितेन प्रणीतायाः वैयाकरणसिद्धान्तकौमुद्या अपत्याधिकारप्रकरणे "अपत्यं पौत्रप्रभृति गोत्रम्"(४.२.१६२) इति सूत्रस्य वृत्तिविषये भणितम्- 'अपत्यत्वेन विवक्षितं पौत्रादि गोत्रसंज्ञं स्यात्' इति। अर्थात् पौत्रप्रभृतीनि अपत्यानि गोत्रसंज्ञकानि भवन्ति। तद्वृत्तिप्रसङ्गे वासुदेवदीक्षितेन बालमनोरमायां "सन्ततिर्गोत्रजननकुलान्यभिजनान्वयौ इति कोशतो गोत्रशब्दस्य सन्ततिवाचकत्वात् पुत्रस्यापि गोत्रत्वे प्राप्ते पौत्रग्रहणादिह शास्त्रे पुत्रस्य न गोत्रत्वम्" इत्येवं व्याख्यानमुद्गतम्।

वस्तुतस्तु कस्यापि शब्दस्यार्थनिर्णये कोशग्रन्थस्यापेक्षा भवति। स कोशनिर्णीतार्थः लोकेऽपि व्यवह्रियते। लोकव्यवहारात् स एवार्थः गृह्यते। तद्वत् गोत्रशब्दार्थस्य विवरणमर्थात् तत्पर्यायवाचीनामपि शब्दानां कोशग्रन्थे अमरसिंहेन पठितम्। उक्तञ्चामरकोशस्य ब्रह्मवर्गे-

"सन्ततिर्गोत्रजननकुलान्यभिजनान्वयौ।
वंशेऽन्ववायः सन्तानो वर्णाः स्युर्ब्राह्मणादयः॥" इति।

इह कोशोक्तवचनात् गोत्रशब्दः सन्ततिवाचकत्वात् पुत्र एव बोध्य इति सिध्यति। ननु

अमरकोशोक्तकारिकानुसारात् सन्ततिवाचकपुत्रे एव गोत्रत्वे सिद्धे कथम् अपत्यं पौत्रप्रभृति गोत्रमिति गोत्रसंज्ञाबोधनाय पृथक्सूत्रकरणमिति। एतत्तु आलोच्यसूत्रोगतबालमनोरमायां टीकाकारेण न व्याख्यातम्। ततश्च टीकायामापत्तिः सम्भाविता कोशोगतसन्ततिर्गोत्रजननेत्यादिवाक्यनिर्देशात्। परन्तु इह गोत्रशब्दस्य पर्यायवाचिनां निर्देशे पुत्रत्वे एव सिद्धे सति शास्त्रे पुत्रस्य न गोत्रत्वं पौत्रप्रभृतिग्रहणादिति फलितमनेन सूत्रेण। तदाह काशिकाकारेण- "संबन्धिशब्दत्वादपत्यशब्दस्य यस्य यदपत्यं तदपेक्षया पौत्रप्रभृतेर्गोत्रसंज्ञा विधीयते" इति। अत्र सूत्रे 'पौत्रप्रभृतिः' इत्युक्ते पौत्रादारभ्य अग्रिमो वंशः- पौत्रः, प्रपौत्रः,प्रप्रपौत्रः आदयः। तेषां यदपत्यं तद्गोत्रसंज्ञं भवतीति। अत एव कोशवाक्येन सूत्रस्य व्यर्थत्वे प्राप्ते पुनः सूत्रे पौत्रप्रभृतिग्रहणात् सूत्रमिदं सिध्यं, व्याकरणशास्त्रे गोत्रशब्दस्य पारिभाषिकार्थग्रहणादिति।

भट्टोजिदीक्षितकृतवैयाकरणसिद्धान्तकौमुद्याः अपत्याधिकारे "एको गोत्रे"(४.१.९३) इति सूत्रविचारबेलायां गोत्रापत्यस्य निर्देशार्थं मूलप्रकृते उत अनन्तरप्रकृतेः प्रत्ययो योज्य इति संशये प्राप्ते बालमनोरमायां वासुदेवदीक्षितः युक्तिं व्याचष्टे- 'एके मुख्यान्यकेवलाः' इत्यमरः।

'अपत्यं पौत्रप्रभृति गोत्रम्'(४.२.१६२) इति सूत्रेण पौत्रप्रभृतीनां अपत्यानां गोत्रसंज्ञा विधीयते। एतादृशस्य गोत्रापत्यस्य विधानार्थं प्रत्यययोजनं कथं करणीयमिति निर्णयः सूत्रेणानेन नियम्यते। इह सूत्रे गोत्रार्थे एक एव प्रत्ययो भवति। किञ्चादौ प्रश्नः समुदेति यत् गर्गस्य अनन्तरापत्यं गार्गि इति प्रातिपदिकं सिध्यति, एवञ्च गर्गस्य गोत्रापत्यमर्थात् गार्गेः अनन्तरापत्यमित्यर्थे गार्गिशब्दात् प्रत्यययोजनमिष्यते चेदयं प्रत्ययः गार्गि इति प्रातिपदिकात् कर्तव्यः उत गर्ग इति मूलप्रातिपदिकात्? आशङ्कामिमां व्युत्पादयन् बालमनोरमायां वासुदेवेन कोशवचनस्य प्रमाणत्वेन अङ्गीक्रियते। तत्र सूत्रस्थ-एकपदस्य विचारे पर्यायवाचिशब्दानां प्रयोगो दृश्यते। तच्च एकशब्दस्य विषये अमरकोशवचनम्-

"करिहस्तेऽङ्लौ पद्मबीजकोश्यां त्रिषूत्तरे।

वृन्दारकौ रूपिमुख्यावेके मुख्यान्यकेवलाः"॥ इति।

अत्र कारिकांशेन उपस्थापितम्- 'एके मुख्यान्यकेवलाः' इति। इह एकशब्दस्य समानार्थकाः मुख्य-अन्य-केवलाः इति। अर्थात् एकशब्दोऽत्र प्राथम्यनियमे विद्यत इति वेदितव्यम्। एकशब्दस्य प्रथमविवरणात् 'प्रथमा प्रकृतिः' इति लभ्यते। सा च प्रथमा परमप्रकृतिरप्रत्ययान्ता इति सूत्रकाराभिप्रायम्, अपि च गोत्रापत्यस्य व्यवहारे सर्वत्र प्रथमा प्रकृतिः प्रत्ययमुत्पादयति। तस्मात् गर्गस्य गोत्रापत्यमित्यर्थे मूलप्रकृतेः अर्थात् गर्गशब्दस्य प्रथमप्रकृतित्वात् तच्छब्दादेव प्रत्यययोजनं, न तु अनन्तरापत्यभूतगार्गिशब्दादिति। अत एव गोत्रसंज्ञकस्य विधानार्थं मुख्यप्रकृते एव प्रत्यय इत्याशयः।

वैयाकरणसिद्धान्तकौमुद्यामपत्याधिकारे "यञञोश्च"(२.४.६४) इति सूत्रवृत्तौ गोत्रशब्दार्थनिर्णये "प्रवराध्यायप्रसिद्धमिह गोत्रम्, तेनेह न। पौत्राः। दौहित्राः" इति उदाहृतम्। तत्र चोदाहृतशब्दानां वचनापत्ति-विधानकाले बालमनोरमायां वासुदेवदीक्षितेन निगद्यते- "विस्तरस्तु शब्देन्दशेखरे ज्ञेयः" इति।

तत्रायमेव विस्तरः- "ण्यक्षत्रिय'(२.४.६४) इत्यतो लुगिति, 'तद्राजस्य'(२.४.६२) इति सूत्राद् 'बहुषू तेनैवास्त्रियाम्' इति, 'यस्कादिभ्यः'(२.४.६३) इत्ययो गोत्र इति चानुवर्तते। प्रवराध्यायप्रसिद्धवाचित्व- गोत्रवाचित्वं यञञोर्नास्तीत्यत आह- यञञन्तमिति। प्रवरेति। तादृशमपत्यप्रत्ययान्तमित्यर्थः। एतदेव च लौकिकं गोत्रत्वम्।

एतत्सर्वं 'यूनि लुक्' 'गोत्रावयवात्' 'स्त्रीपुंसाभ्याम्'(४.१.८७) इत्यादौ भाष्ये स्पष्टम्। तत्र भाष्येऽपत्याधिकारात्परं शास्त्रीयगोत्रग्रहणे गार्ग्यायणादिभ्यो युवप्रत्ययान्तेभ्यः समूहादौ परं प्रवराध्यायप्रसिद्धरूपलौकिकगोत्रग्रहणे 'गोत्रोक्षोष्ट्र'(४.२.३९) इति सूत्रे राजन्यमनुष्यग्रहणं ज्ञापकम् इत्युक्तम्। शास्त्रीयगोत्रञ्च युवत्वाऽनाक्रान्त पौत्रप्रभृत्यपत्यरूपम्, तदर्थकत्वञ्च वास्तवं शास्त्रप्रक्रियानिर्वाहाय कल्पितं वा। परत्र लौकिकग्रहणमपि यत्र शास्त्रीयग्रहणे गमकाऽभावस्तत्रैव। अत एव 'कण्वादिभ्यो गोत्रे'(४.२.११७) इत्यत्र 'अणिञोः'(४.१.३८) इत्यादौ च शास्त्रीयस्यैव ग्रहणम्" इति।

वस्तुतस्तु अयमेव विस्तारो गोत्रसंज्ञायाः लौकिकपारिभाषिकार्थनिर्णयेऽस्ति। अत्र नागेशेन 'यञञोश्च' इति सूत्रविचारे गोत्रस्य स्वरूपनिर्णयं विस्तारेण व्याख्यातम्। तत्र च प्रथमयुक्तिं व्याचष्टे- सूत्रेऽस्मिन् 'यस्कादिभ्यो गोत्रे'(२.४.६३) इत्यतः गोत्रपदमनुवर्तते। परन्तु तस्य प्रवराध्यायप्रसिद्धवाचित्वं तथा गोत्रवाचित्वं यञञोः नास्तीत्यभिप्रायेण वृत्तौ तदन्तग्रहणम्। तेन गोत्रे यद् यञन्तम् अञन्तं च तयो अवयवयोः लुग्भवति बहुत्वविवक्षायाम्, न तु स्त्रीत्वे इति सूत्रार्थः। ततश्च सूत्रसन्दर्भे गोत्रस्यार्थविचारे कौमुद्यामुत्तरयति यत् प्रवराध्यायप्रसिद्धं तदेव गोत्रमिति। अतोऽत्र गोत्रस्य लौकिकत्वं सिद्धमिति। ततश्च द्वितीययुक्तिं व्याचष्टे- 'स्त्रीभ्यो ढक'(२.४.२२०) इति सूत्रविचारे समये 'गोत्रे' इत्यस्य अधिकारत्वेन पठितः। अतः तत्प्रवृत्तिः गोत्रार्थे एव भवितुमर्हति। परन्तु गाङ्गेय-इत्यादौ स्त्रीत्वविशिष्टढकान्तव्यवहारे गोत्रत्वस्य अभावो दृष्टोऽस्ति। अपि तु अनन्तरापत्यार्थे सिद्धे कथमस्य सूत्रस्य प्रवृत्तिरिति शंकायामुत्तरयति- अत्र आरोपितगोत्रसाहाय्यात् ढकः साधुत्वं वेदितव्यम्। ततश्च तृतीययुक्तिमाप्नोति कुत्र शास्त्रीयगोत्रस्य ग्रहणं सम्भवतीति। शास्त्रीयगोत्रस्य ग्रहणं तत्रैव भवति यत्र युवत्वाऽनाक्रान्तत्वेन पौत्रप्रभृति-अपत्यं प्रयुक्तम्। एवञ्च गमकाभावे अर्थात् प्रत्ययान्ते गोत्रत्वस्यग्रहणे लौकिकगोत्रस्य ग्रहणं सिध्यति। अत एव प्रकृतसूत्रे गमकाभावे लौकिकगोत्रे विवक्षिते यञन्तमञन्तावयवयोः बहुत्वे लुक्स्यात्। तस्मात् पौत्राः दौहित्राः इत्यादिप्रक्रियायां बहुत्वे लुक् न भवति। यतोऽत्र पौत्र-इत्यादिशब्दं पारिभाषिकगोत्रत्वेन पर्यवसितम्। अतः प्रत्ययकृतबहुत्वस्य बोधनेऽपि अञ्प्रत्ययस्य अलुगिति सिध्यति। यथा पुत्रस्य गोत्रापत्यम्, दुहितुः गोत्रापत्यम् इत्यादौ च पारिभाषिकगोत्रमेव बोध्यं बहुत्वबोधकप्रत्ययकृताञ्प्रत्ययस्य लुक्प्रयुक्तत्वादिति। एतादृशस्य व्याख्यानस्य सूक्ष्मरूपेण परिष्कारार्थं बोलमनोरमाकृत् शब्देन्दशेखरोक्तविचारं तट्टीकायां दिङ्मात्रेणाचक्षत इति शम्।

## परिशीलितग्रन्थावली


1) अमरसिंहः। अमरकोशः। कलिकाता: संस्कृत पुस्तक भाण्डार। १४०८। मुद्रितम्।
2) नागेशः। लघुशब्देन्दशेखरः। वाराणसी: चौखम्भा संस्कृत भवन। २०१५। मुद्रितम्।
3) लघुशब्देन्दशेखरः। जयपुर: राष्ट्रीय संस्कृत साहित्य केन्द्र। २०१९। मुद्रितम्
4) परिभाषेन्दशेखरः। वाराणसी: चौखम्बा सुरभारती प्रकाशन। २०२२। मुद्रितम्
5) पतञ्जलिः।व्याकरणमहाभाष्यम् (चतुर्थो भागः)। दिल्ली: चौखम्भा संस्कृत प्रतिष्ठान। २००८। मुद्रितम्।
6) महाभाष्यम् (पञ्चमो भागः)। दिल्ली: जापान आर्ट प्रैस्। २०१८। मुद्रितम्।
7) भट्टोजिदीक्षितः।वैयाकरणसिद्धान्तकौमुदी (द्वितीयो भागः)। दिल्ली: मोतीलाल बनारसीदास इंटरनेशनल्। २०१७। मुद्रितम्।
8) वामनजयादित्यौ। काशिका (चतुर्थो भागः)। वाराणसी: तारा प्रिंटिं वर्क्स्।१९८७। मुद्रितम्।

# रघुवंशमहाकाव्ये धर्मशास्त्रीयसिद्धान्तप्रभावः

**बादल-टुडुः (शोधच्छात्रः)**

**ABSTRACT**

*Raghuvaṁśa*, composed by Mahākavi Kālidāsa, stands as a monumental work in classical Sanskrit literature, embodying the poetic brilliance and philosophical depth of Indian tradition. Kālidāsa intricately weaves the principles of various Śāstras—namely Dharma Śāstra, Artha Śāstra, Kāma Śāstra, and Mokṣa Śāstra — into his narrative, thereby elevating *Raghuvaṁśa* to the status of a *sādhukāvya*, or noble poetry. As noted by Viśvanātha Kavirāja, the study of *kāvya* can lead to the attainment of *puruṣārthas*, the fourfold goals of human life. This research explores the influence of Dharma Śāstra within *Raghuvaṁśa*, with particular attention to its alignment with ancient texts such as the *Manusmṛti*, one of the most authoritative and foundational Dharma Śāstras. Through this lens, the paper examines how Kālidāsa's epic not only reflects literary excellence but also serves as a conduit for ethical and spiritual instruction. In this research paper we discuss the penal system, ministry, Saṁskāra, tax system reflected in *Raghuvaṁśa* Mahākāvya.

**Key Words:** Mahākavi Kālidāsa, *Raghuvaṁśa*, Dharma Śāstra, *Manusmṛti*, penal system, tax system, Saṁskāra.

- **भूमिकाः**

संस्कृतसाहित्याकाशस्य जाज्वल्यमानं रत्नमस्ति निखिलकविचक्रचूडामणिः कालिदासः। कविताकामिनीविलासोऽयं कालिदासः सप्तकाव्यरत्नानि विरच्य संस्कृतवाङ्मयम् अलञ्चकार। तस्य काव्यकृतिषु अन्यतमं भवति रघुवंशमहाकाव्यम्। "चतुर्वर्गफलप्राप्तिः सुखादल्पधियामपि काव्यादेव"[१] इति विश्वनाथकविराजवचनात् ज्ञायते यत् काव्याद् चतुर्वर्गफललाभो भवति। स भवति साधुकाव्यपाठेन। अर्थात् यत् काव्यं शास्त्रसिद्धान्तानुसारं भवति यत्र सदुपदेशः प्राप्यते तदेव काव्यं साधुकाव्यमिति वक्तुं शक्यते। किञ्च तस्य पाठेन चतुर्वर्गफललाभो भवति। रघुवंशमहाकाव्यं भवति तादृशं साधुकाव्यम्। तत्र स्थले स्थले शास्त्रसिद्धान्ता एव अनुसृताः। अत अल्पमतयो जना अपि अस्मात् शास्त्रज्ञानं लब्धुं शक्नुवन्ति।

Author's affiliation: Ph.D. Research Scholar,
Ramakrishna Mission Vidyamandira, Belur Math, Howrah; 711202
Mobile no. 6296821974, Email id: badaltudu24@gmail.com
Orcid id: https://orcid.org/0009-0001-2912-6366

रघुवंशमहाकाव्ये प्रायः धर्मशास्त्रस्य सिद्धान्ताः प्रतिफलिताः। रघुवंशीयानां नृपाणां चरितवर्णनाकाले कालिदासेन धर्मशास्त्रानुसारमेव तेषां चरितं प्रदर्शितम्।

रघुवंशमहाकाव्ये दिलीपाद् आरभ्य अग्निवर्णपर्यन्तं रघुवंशीयनृपाणां चरितं, राज्यशासनं, कृतित्वं च वर्णितानि। तत्र तेषां वर्णनाकाले कालिदासेन धर्मशास्त्रीयाणां सिद्धान्तानामपि प्रयोगः कृतः बहुत्र इति दृश्यते।

- **करग्रहणप्रसङ्गः**

कालिदासेन राज्ञो दिलीपस्य करग्रहणप्रसङ्गो वर्णितः। तत्र प्रथमसर्गे उक्तं यत् –

"प्रजानामेव भूत्यर्थं स ताभ्यो बलिमग्रहीत्।
सहस्रगुणमुत्स्रष्टमादत्ते हि रसं रविः॥"[२] इति।

अर्थात् यथा सूर्यः पृथिव्यां वृष्टिवर्षणार्थं पृथिव्या एव जलं गृह्णाति तथैव स दिलीपः प्रजाभ्यः करान् गृह्णाति स्म तेषां कल्याणार्थमेव। राजा दिलीपो मनुप्रवर्तितनीत्यनुसारं राज्यशासनं करोति स्म। तस्य करग्रहणपद्धतिरपि मनुनिर्दिष्टमार्गानुसारिणी आसीत्। प्रजाभ्यः करग्रहणप्रसङ्गे मनुसंहितायां मनुना उक्तम् –

"सांवत्सरिकमाप्तैश्च राष्ट्रादाहारयेद् वलिम्।
स्याच्चाम्नायपरो लोके वर्तेत पितृवन्नृषु॥"[३] इति।

अर्थात् राजा अमात्यादिभिः राज्यात् वार्षिकं करम् आहरेत्। तत् च कार्यं स शास्त्रानुसारमेव कुर्यात्। अपि च स स्वदेशवासिषु नरेषु पितृवत् स्नेहादिना वर्तेत।

पुनर्मनुः कथयति यत् - यथा राजा अवेक्षणादिकर्मणः फलेन यथा च कृषकवणिगादयः कृषि-वाणिज्यादि-कर्मणां फलेन सम्बध्यन्ते, तथा सर्वं विचार्य राजा सर्वदा राष्ट्रकरान् गृह्णीयात्। अपि च कस्मात् कियान् करो ग्रहीतव्यः तदपि वदति मनुः यत् - पशुहिरण्ययोः लभ्यांशाद् पञ्चाशद्भागो राज्ञा कररूपेण ग्रहीतव्यः। एवं धान्यानां षष्ठोऽष्टमो द्वादशो वा भागो ग्राह्यः। धान्यादिशस्योत्पादने भूम्युत्कर्षापकर्षापेक्षया कर्षणादिक्लेशलाघव-गौरवं विचार्य एव बह्वल्पग्रहणविकल्पः कल्पितः। उक्तं च मनुना –

"पञ्चाशद्भाग आदेयो राज्ञा पशुहिरण्ययोः।
धान्यानामष्टमो भागः षष्ठो द्वादश एव वा॥"[४] इति।

अतः एतत् ज्ञायते यत् मनुप्रतिपादितः करग्रहणसिद्धान्तः कालिदासेन रघुवंशमहाकाव्ये प्रतिपादितः।

- **दण्डविधानप्रसङ्गः**

दण्डविषये कालिदासेन कथितं यत् -

"स्थित्यै दण्डयतो दण्ड्यान् परिणेतुः प्रसूतये।
अप्यर्थकामौ तस्यास्तां धर्म एव मनीषिणः॥"[५] इति।

अर्थात् लोकस्थित्यर्थं नाम लोके अराजकतायाः विनाशार्थं दिलीपो दण्ड्यार्हान् जनान् दण्डयति स्म। तत्र दण्डविधानप्रसङ्गे कालिदासस्य रचनायां मनुसंहितायाः धर्मशास्त्रीयसिद्धान्त एव प्रतिफलितः। मनुसंहितायाः सप्तमाध्यायस्य १४ संख्यकश्लोकात् ३२ संख्यकश्लोकपर्यन्तम् इति अष्टादशसु श्लोकेषु दण्डविषये आलोचितम्। मनुः कथयति यत् दण्ड एव प्रजाः शास्ति, दण्ड एव सर्वाः प्रजाः रक्षति। सर्वे यदा सुप्ताः भवन्ति

तदा दण्ड एव जागर्ति। अतो विद्वांसो दण्डमेव धर्मं विदुः। एवञ्च राजा यदि अपराधिषु दण्डं न प्रणयेत् तर्हि शूले कृत्वा मत्स्यानिव बलवन्तो दुर्वलान् अपक्ष्यन् अर्थात् उत्पीडनम् अकरिष्यन्। उक्तं च मनुना –

"यदि न प्रणयेद्राजा दण्डं दण्ड्येष्वतन्द्रितः।
शूले मत्स्यानिवापक्ष्यन् दुर्बलान् बलवत्तराः॥"[६] इति।

अर्थात् लोकस्थित्यर्थम् अपराधिषु यथायथं दण्डविधानं तु राज्ञः कर्तव्यमेव। दण्डविषयकम् इमं धर्मशास्त्रीयसिद्धान्तमेव कालिदासः स्वकाव्ये प्रतिपादयति।

● **मन्त्रणाकार्यप्रसङ्गः**

राज्यशासने एको गुरुत्वपूर्णो विषयो हि मन्त्रणाकार्यम्। राजा अमात्यजनैः सह मन्त्रणां विधाय एव सर्वं विषयं निर्धारयति। तत्र राज्यस्य विभिन्नेषु बाह्याभ्यन्तरविषयेषु स्वराष्ट्रपरराष्ट्रगतविषयेषु कर्तव्यतानिर्णये मन्त्रिभिः सह मन्त्रणा कर्तव्या एव। तस्मिन् मन्त्रणाकार्ये आलोच्यमानान् विषयान् यथा राज्ञो मन्त्रिभ्यः पृथगन्ये जनाः न जानीयुः इति विषयो राज्ञा द्रष्टव्यः। यतो हि शत्रवो यदि राज्ञो मन्त्रणां जानीयुः तर्हि ते राज्यस्य हितसाधने प्रतिबन्धकाः भवेयुः। अतो राज्ञो मन्त्रणास्थानविषये मनुः उपदिशति यत् राजा पर्वतपृष्ठमारुह्य, निर्जनवनस्थितगृहे वा अरण्ये वा विविक्ते देशे मन्त्रणाकार्यं कुर्यात्। उक्तञ्च मनुना –

"गिरिपृष्ठं समारुह्य प्रासादं वा रहोगतः।
अरण्ये निःशलाके वा मन्त्रयेदविभावितः॥"[७] इति।

ततः केषां समीपे मन्त्रणाकार्यं न कर्तव्यम् इति निर्देशोऽपि दीयते मनुना। मनुसंहितायाम् उक्तं यत् बुद्धिवाक्चक्षुःश्रोत्रविकलाः जनाः, शुकसारिकादयः अतिबृद्ध-स्त्री-म्लेच्छ-रोगि-अङ्गहीनाः च मन्त्रं भिन्दन्ति। पुनः मानहीनजना अपमानिता जना वा मन्त्रभेदं कुर्वन्ति। तस्माद् एतान् मन्त्रणास्थानाद् अपसारणे राजा यत्नवान् भवेत्। मन्त्रणाकार्यविषये आदेशं प्रदाय मन्त्रगुप्तेः महत्त्वं कथयति मनुः यत् –

"यस्य मन्त्रं न जानन्ति समागम्य पृथग्जनाः।
स कृत्स्नां पृथिवीं भूङ्क्ते कोषहीनोऽपि पार्थिवः॥"[८] इति।

अर्थात् यदि राज्ञो मन्त्रणां मन्त्रिभ्यः पृथग् अन्ये जनाः न जानीयुः तर्हि स राजा धनहीनः सन् अपि सर्वां पृथिवीं भुनक्ति।

कालिदासोऽपि एनं मन्त्रगुप्तिसिद्धान्तमेव रघुवंशमहाकाव्ये प्रतिपादयति। यथा रघुवंशमहाकाव्ये प्रथमसर्गस्य विंशतितमे श्लोके उक्तमस्ति यत् –

"तस्य संवृतमन्त्रस्य गूढाकारेङ्गितस्य च।
फलानुमेयाः प्रारम्भाः संस्काराः प्राक्तना इव॥"[९] इति।

अर्थात् राजा दिलीपो यद् मन्त्रणां करोति स्म केनापि तद् आकारेङ्गितेनाऽपि ज्ञातुं न शक्यते स्म। तस्य फलप्रकाशवेलायामेव जनाः तत् मन्त्रणाकार्यम् अनुमिन्वन्ति स्म। यथा पूर्वजन्मनः संस्काराः इहजन्मनि फलरूपेण एव ज्ञायन्ते तथैव तस्य मन्त्रणाकार्यमपि फलप्रकाशमाध्यमेन अनुमीयते स्म। अतो दृश्यते यत् कालिदासेन मनुसंहितायाः मन्त्रणाकार्यसिद्धान्त एव स्वकाव्ये प्रतिपादितः।

● **पुत्रजन्मप्रसङ्गः**

भारतीये सनातनधर्मे अयं विश्वासोऽस्ति यत् पतिरेव पत्न्याः गर्भं प्रविश्य पुत्ररूपेण जायते। उपनिषत्सु अस्य उल्लेखोऽस्ति। मनुना मनुसंहितायामपि अस्य उल्लेखः कृतः। मनुना उक्तं यत् –

"पतिर्भार्यां संप्रविश्य गर्भो भूत्वेह जायते।
जायायास्तद्धि जायात्वं यदस्यां जायते पुनः॥"[१०] इति।

पतिः भार्यायाः गर्भं संप्रविश्य पुत्ररूपेण जन्म लभते। अतो भार्यायाः अपरमभिधानं हि जाया इति। अस्यायम् आशयो यत् पुत्रः पितुः प्रतिविम्बो भवति। पितरि ये गुणाः संस्काराश्च भवन्ति पुत्रे अपि तत् सर्वं भवति। कालिदासस्य रचनायामपि तस्य धर्मविश्वासस्य प्रभावः परिल्क्ष्यते। यथा रघुवंशमहाकाव्ये प्रथमसर्गस्य त्रयस्त्रिंशत्तमे श्लोके कालिदासः कथयति यत् –

"तस्यामात्मानुरूपायाम् आत्मजन्मसमुत्सुकः।
विलम्बितफलैः कालं स निनाय मनोरथैः॥"[११] इति।

अर्थात् राजा दिलीपः आत्मानुरूपायां पत्न्यां सुदक्षिण्याम् आत्मजन्मसमुत्सुकः सन् मनोरथपूर्णस्य प्रत्याशायां कालं निनाय। अत्र आत्मजन्मसमुत्सुकः इति पदेन बुद्ध्यते यत् दिलीपः आत्मसदृशं पुत्रं कामयते। अर्थात् पत्न्याः गर्भे सन्तानरूपेण पत्युः जन्मविषयकः सिद्धान्त एव अत्र प्रतिफलितः।

अपि च रघुवंशमहाकाव्ये प्रथमसर्गे दृश्यते यत् दिलीपो यदा शक्रम् उपास्य उर्वीं प्रति आगच्छति स्म तदा तस्य पत्नी सुदक्षिणा ऋतुस्नाता आसीत्। अतो दिलीपः ताम् एव चिन्तयन् आसीत्। एवञ्च स पथि कल्पतरुच्छायाम् आश्रितां सुरभीं प्रति अज्ञानतावशाद् अनुचितम् आचरितवान्। अत्र कालिदासेन श्लोके कथ्यते यत् राजा दिलीपो धर्मलोपभयाद् ऋतुस्नातां पत्नीं स्मरन् प्रदक्षिणक्रियार्हायां सुरभ्यां साधु न आचरितवान्। तदुक्तं कालिदासेन –

"धर्मलोपभयाद् राज्ञीमृतुस्नातामिमां स्मरन्।
प्रदक्षिणक्रियार्हायां तस्यां त्वं साधु नाचरः॥"[१२] इति।

राजा दिलीपो निःसन्तानः आसीत्। अतः स स्वपत्न्याः सुदक्षिणाया गर्भे सन्तानं कामयते स्म। शास्त्रे निर्दिष्टमस्ति यत् सन्तानोत्पादनेच्छुको जनो पत्नीं गच्छेत्। अर्थात् तया सह मेलनं कुर्यात्। मनुसंहितायां तदुक्तं यत् –

"ऋतुकालाभिगामी स्यात् स्वदारनिरतः सदा।
पर्ववर्जं व्रजेच्चैनां तद्व्रतो रतिकाम्यया॥"[१३] इति।

पराशरसंहितायामपि उक्तम् यत् यदि कोऽपि जनः स्वस्थः सन् ऋतुस्नातां पत्नीं नोपगच्छेत् तर्हि स बालहत्यापापे लिप्तो भवति। पराशरसंहितायां तद्विषयकः श्लोको हि –

"ऋतुस्नातां तु यो भार्यां स्वस्थः सन्नोपगच्छति।
बालगोध्नापराधेन विध्यते नात्र संशयः॥"[१४] इति।

अतो निःसन्तानो दिलीपो यदि ऋतुकाले पत्नीं प्रति नोपगच्छेत् तर्हि तत् शास्त्रविरुद्धमाचरणम् भवेत्, श्लोके 'धर्मलोपभयाद्' इति पदेन इति शङ्का एव उत्थापिता। अतो दिलीपः स्वर्गात् प्रत्यागमनकालेऽपि ऋतुस्नातां सुदक्षिणामेव स्मरन् आसीत्। इत्यत्र कालिदासस्य धर्मशास्त्रीयम् ज्ञानमेव परिस्फुटति।

● **संस्कारवर्णनप्रसङ्गः**

दुःखमयेऽस्मिन् जगति मानवाः सुखान्वेषकाः। अतः ते शास्त्रानुसारं जीवनं यापयन्ति। धर्मशास्त्रेषु विविधाः संस्काराः वर्णिताः। संस्कारविषये मनुना उक्तं यत् –

"वैदिकैः कर्मभिः पुण्यैर्निषेकादिर्द्विजन्मनाम्।
कार्यः शरीरसंस्कारः पावनः प्रेत्य चेह च॥"[१५] इति।

ते संस्काराः मनुष्यैः श्रद्धया पाल्यन्ते। अत्रापि दृश्यते यत् कालिदासेन प्रायः सर्वेषामेव संस्काराणां वर्णना कृता। रघुवंशमहाकाव्यस्य तृतीये सर्गे दृश्यते यत् यदा सुदक्षिणा सन्तानसम्भवा भवति तदा दिलीपः तस्याः पुंसवनसंस्कारं करोति। उक्तं च –

"प्रियानुरागस्य मनःसमुन्नतेर्भुजार्जितानाञ्च दिगन्तसम्पदाम्।
यथाक्रमं पुंसवनादिकाः क्रिया धृतेश्च धीरः सदृशीर्व्यधत्त सः॥"[१६] इति।

यद्यपि मनुसंहितायां पुंसवनसंस्कारस्योल्लेखो नास्ति किन्तु पारस्करगृह्यसूत्रे आश्वलायनश्रौतसूत्रे च पुंसवनसंस्कारस्य उल्लेखः प्राप्यते। अतः पुंसवनं शास्त्रनिर्दिष्टमेव इत्यत्र नास्ति संशयः।

मूलतः पुंसवनसंस्कारो गर्भावस्थायाः द्वितीये तृतीये वा मासि क्रियते। पुत्रसन्तानं कामयमानौ दम्पती पुंसवनसंस्कारं कुरुतः इति शास्त्रविधानम्।

ततः परं दृश्यते यत् तपोवनात् तपोधनो वशिष्ठः आगम्य जातस्य पुत्रस्य जातकर्मसंस्कारं सम्पादितवान्। उक्तञ्च –

"स जातकर्मण्यखिले तपस्विना तपोवनादेत्य पुरोधसा कृते।
दिलीपसूनुर्मणिराकरोद्भवः प्रयुक्तसंस्कारः इवाधिकं वभौ॥"[१७] इति।

मनुसंहितायां जातकर्मसंस्कारविषये उक्तं यत् पुंसः सन्तानस्य नाभिच्छेदनात् प्राक् जातकर्मनामकः संस्कारः करणीयः। तस्मिन् च संस्कारे स्वगृह्योक्तमन्त्रैः स्वर्णमधुघृतानां प्राशनं भवति।

दिलीपः सन्तानस्य जातकर्मसंस्कारं कृत्वा तस्य नामकरणसंस्कारं करोति। कालिदासः वदति यत् - अयं बालकः शास्त्रस्य पारं यायात् अर्थात् शास्त्रज्ञो विद्वान् भवेत्, तथा युद्धे शत्रूणाम् अन्तं यायात् अर्थात् सर्वान् शत्रून् पराक्रमेण पराजयेत इति अनुमाय धात्वर्थविद् दिलीपो लघिधातुः गमनार्थकः इति ज्ञात्वा आत्मसम्भवस्य पुत्रस्य रघुः इति नाम चकार। शास्त्रेषु अपि जातकर्मणः परं नामकरणसंस्कारः करणीयः इति उक्तम् अस्ति। किञ्च पिता एव नवजातकस्य नामकरणं कुर्यात् इत्यपि विधानं वर्तते। मनुसंहितायां मनुः कथयति यत् नवजातकस्य जन्मनः दशम्यां द्वादश्यां वा तिथौ नामकरणं कर्तव्यम्। यदि तदा न सम्भवति तर्हि ज्योतिःशास्त्रमते पुण्यतिथौ, शुद्धमुहूर्ते शुभलग्ने वा नामकरणं करणीयम्। उक्तञ्च –

"नामधेयं दशम्यां तु द्वादश्यां वाऽस्य कारयेत्।
पुण्ये तिथौ मुहुर्ते वा नक्षत्रे वा गुणान्विते॥"[१८] इति।

मनुसंहितायां नामकरणसंस्कारात् परं निष्क्रमणसंस्कारस्य उल्लेखोऽस्ति। ततः परम् अन्नप्राशनस्य विधानं विद्यते। निष्क्रमणसंस्कारः चतुर्थे मासि अन्नप्राशनसंस्कारश्च षष्ठे मासि करणीयो भवति। किन्तु कालिदासेन रघुवंशमहाकाव्ये एतयोः संस्कारयोः उल्लेखो न कृतः। नामधेयात् परं चूडाकरणसंस्कारो वर्णितः। कालिदासः

कथयति यत् राजकुमारस्य रघोः चूडाकरणात् परं स अमात्यपुत्रैः सह वर्णमालाशिक्षया शास्त्ररूपसागरं प्राविशत्। अर्थात् चूडाकरणसंस्कारात् परं तस्य शिक्षाभ्यासः प्रारब्धः। मनुसंहितायां चूडाकरणसंस्कारविषये उक्तं यत् - श्रुतेः विधानानुसारं सर्वेषां द्विजातीनाम् अयं चूडाकरणसंस्कारः करणीयः। प्रथमे तृतीये वा वर्षे अयं संस्कारः करणीयो भवति। ततः परं यथासमयं रघो उपनयनसंस्कारोऽपि जातः।

उपनयनसंस्कारात् परं ब्रह्मचारिणः कीदृशं वस्त्रं परिदध्युः तत् निर्दिष्टं मनुना –

"कार्ष्णरौरववास्तानि चर्माणि ब्रह्मचारिणः।
वसीरन्नानुपूर्व्येण शाणक्षौमाविकानि च॥"[१९] इति।

ब्राह्मणो ब्रह्मचारी कार्ष्णनिर्मितम् उत्तरीयं, शणनिर्मितम् अधोवसनं च परिदध्यात्। क्षत्रियो ब्रह्मचारी रौरवमुत्तरीयं क्षौमम् अधोवसनञ्च परिदध्यात्। एवञ्च वैश्यो ब्रह्मचारी वास्तचर्मनिर्मितमुत्तरीयं किञ्च आविकम् अधोवस्त्रं परिदध्यात्। रघुवंशमहाकाव्ये कालिदासेन उक्तं यत् –

"त्वचं स मेध्यां परिधाय रौरवीमशिक्षतास्त्रं पितुरेव मन्त्रवत्।
न केवलं तद्गुरुरेकपार्थिवः क्षितावभूदेकधनुर्धरोऽपि सः॥"[२०] इति।

अर्थात् विद्याभ्यासात् परं स रघुः शुद्धं रोरवं वस्त्रं परिधाय अर्थात् कृष्णसारचर्म परिधाय पितुरेव अस्त्रशिक्षाम् अलभत। अत्र ब्रह्मचारिणां परिधानविषये मनोर्निर्देश एव अनुसृतः कालिदासेन।

आश्रमधर्मानुसारं शास्त्राभ्यासात् परं ब्रह्मचारिणः केशान्तविधिः गोदानविधिः वा भवति। किञ्च ततः परं गुरुगृहात् प्रत्यागमनं भवति। तत् च प्रत्यागमनं समावर्तननाम्ना ज्ञायते। ततश्च ब्रह्मचारी विवाहं कृत्वा गृहस्थाश्रमं प्रविशति। रघुवंशमहाकाव्येऽपि दृश्यते यत् रघोः शास्त्राध्ययनस्य समाप्तात् परं गोदानविधेरनन्तरं च नरपतिः दिलीपः तस्य विवाहम् अकारयत्। उक्तं च –

"अथास्य गोदानविधेरनन्तरं विवाहदीक्षां निरवर्तयद्गुरुः।
नरेन्द्रकन्यास्तमवाप्य सत्पतिं तमोनुदं दक्षसुता इवावभुः॥"[२१] इति।

मनुना अपि मनुसंहितायाम् आदिष्टं यत् ब्रह्मचारी ब्रह्मचर्यव्रते अविच्युतः सन् वेदान् अधीत्य गृहस्थाश्रमं प्रविशेत्। उक्तञ्च –

"वेदानधीत्य वेदौ वा वेदं वाऽपि यथाक्रमम्।
अविप्लुतब्रह्मचर्यो गृहस्थाश्रममावसेत्॥"[२२] इति।

अतोऽत्र दृश्यते यत् कालिदासः संस्कारवर्णनप्रसङ्गे अपि धर्मशास्त्राणाम् अनुसरणं कृतवान्।

- **आश्रमधर्मवर्णनप्रसङ्गः**

कालिदासो दर्शयति यत् इक्ष्वाकुवंशीया राजानः आश्रमधर्मं पालयन्तो वृद्धवयसि वानप्रस्थाश्रमं गृह्णन्ति स्म। कालिदासः कथयति यत् –

"अथ स विषयव्यावृत्तात्मा यथाविधि सूनवे
नृपतिककुदं दत्त्वा यूने सितातपवारणम्।
मुनिवनतरुच्छायां देव्या तया सह शिश्रिये
गलितवयसामिक्ष्वाकूणामिदं हि कुलव्रतम्॥"[२३] इति।

रघुः राज्यशासनकार्ये उपयुक्तः इति दृष्ट्वा दिलीपो विषयव्यावृत्तात्मा भूत्वा पुत्राय रघवे यथाशास्त्रं राजचिह्नं श्वेतच्छत्रं दत्त्वा देव्या सुदक्षिणया सह वानप्रस्थाश्रमं स्वीकृतवान्। यतो हि इक्ष्वाकुवंशीयानां नृपाणां वृद्धवयसि वनगमनं कुलव्रतम् आसीत्।

आश्रमधर्मानुसारं गृहस्थाश्रमात् परं वानप्रस्थाश्रमाय वनगमनं निर्दिष्टमस्ति। कदा वानप्रस्थाश्रमार्थं वनगमनं कर्तव्यं तस्य कृते कालोऽपि निर्दिष्टो मनुना। गृही यदा पश्येत् यत् शरीरे वलिः जाता अर्थात् शरीरचर्मणः शिथिलता जाता, अपि च केशः पलितः। अपि च तस्य अपत्यस्यापि अपत्यो जातः तस्मिन् वयसि स गृहस्थाश्रमी वानप्रस्थाश्रमम् आश्रयेत्। उक्तं च मनुना –

"गृहस्थस्तु यदा पश्येद् वलिपलितमात्मनः।
अपत्यस्यैव चापत्यं तदारण्यं समाश्रयेत्॥"[२४] इति।

किञ्च भार्यया इच्छानुसारं सभार्यो वनगमनमपि आदिष्टं मनुना। गृही ग्राम्यमाहारं परिच्छदं च परित्यज्य पत्न्याः इच्छानुसारं पत्नीं पुत्रसमीपे निक्षिप्य अथवा पत्नीमादाय एव वनं गच्छेत्। उक्तञ्च मनुसंहितायां –

"सन्त्यज्य ग्राम्यमाहारं सर्वञ्चैव परिच्छदम्।
पुत्रेषु भार्यां निक्षिप्य वनं गच्छेत् सहैव वा॥"[२५] इति।

अतो दृश्यते यत् आश्रमधर्मपालनप्रसङ्गे अपि कालिदासकाव्ये मनुप्रणीतस्य धर्मशास्त्रस्य सिद्धान्ता एव प्रतिफलिताः।

- **राज्ञो दिनचर्या:**

भगवान् मनुः राज्ञो दिनचर्या कथं भवेत् इत्यपि निर्दिष्टवान्। राजा कदा मन्त्रिभिः सह मन्त्रणां कुर्यात् कदा वा अन्तःपुरे विश्रामं कुर्यात् सर्वमपि मनुसंहितायां कथितम् अस्ति। मनुसंहितायाः राजधर्मप्रकरणनामके अध्याये मनुः कथयति यत् राजा मन्त्रिभिः सह राजकार्यविषये मन्त्रणां समाप्य मध्याह्नकाले अस्त्रशिक्षाव्यायामादीन् समाप्य मध्याह्निकं स्नानं सन्ध्यावन्दनादिकं च समाप्य भोजनार्थम् अन्तःपुरं प्रविशेत्। उक्तञ्च मनुसंहितायाम् –

"एवं सर्वमिदं राजा सह संमन्त्र्य मन्त्रिभिः।
व्यायाम्याप्लुत्य मध्याह्ने भोक्तुमन्तःपुरं विशेत्॥"[२६] इति।

पुनः मनुः कथयति यत् भोजनं समाप्य राजा अन्तःपुरे भार्याभिः सह क्रीडेत्। विश्रान्तः राजा दिवसस्य अष्टमे भागे मन्त्रिभिः सह पुनर्मन्त्रयेत्। उक्तं मनुसंहितायाम् –

"भुक्तवान् विहरेच्चैव स्त्रीभिरन्तःपुरे सह।
विहृत्य तु यथाकालं पुनः कार्याणि चिन्तयेत्॥"[२७] इति।

कालिदासप्रणीतस्य रघुवंशमहाकाव्यस्य चतुर्दशतमे सर्गे अपि दृश्यते यत् यदा श्रीरामचन्द्रः चतुर्दशवर्षेभ्यः परम् अयोध्यां प्रत्यागतवान् तदा स राजकार्यं समाप्य भार्यया सीतया सह विहारं करोति स्म। उक्तं रघुवंशमहाकाव्ये –

"स पौरकार्याणि समीक्ष्य काले रेमे विदेहाधिपतेर्दुहित्रा।
उपस्थितश्चारुवपुस्तदीयं कृत्वोपभोगोत्सुकयेव लक्ष्म्याः॥"[२८] इति।

अर्थात् अत्र द्रष्टुं शक्यते यत् रघुवंशीयानां नृपाणां जीवनचरितवर्णनाकाले दिनचर्यावर्णनायामपि मनुसंहितायाः सिद्धान्तानां प्रतिफलनं सुस्पष्टतया परिलक्ष्यते।

अतः दृश्यते यत् अत्रापि कालिदासेन धर्मशास्त्रीयसिद्धान्तानामेव अनुसरणं कृतम्।

● **उपसंहारः**

कालिदासस्य कृतिषु अन्यतमं भवति रघुवंशमहाकाव्यम्। तत्र प्रायः सर्वत्र एव विभिन्नानां शास्त्राणां सिद्धान्ता उल्लिखिताः सन्ति। तेषु अत्र केवलं धर्मशास्त्रसिद्धान्तामेव प्रभावः आलोचितः। तत्राऽपि राज्ञां वर्णधर्मः, आश्रमधर्मः, वर्णाश्रमधर्मः, गुणधर्मश्च आचोचिताः। अस्माभिः दृष्टं यत् राज्ञः करग्रहणप्रसङ्गे, दण्डविधानप्रसङ्गे, मन्त्रणाकार्ये च कालिदासः सर्वत्र एव मनुप्रणीतस्य धर्मशास्त्रस्य सिद्धान्तान् एव स्वकाव्ये वर्णयति। एतेन ज्ञायते यत् कालिदासः शास्त्रज्ञ आसीत्। एवञ्च तस्य काव्यमपि शास्त्रसिद्धान्तानुसारमेव विरचितमतः अस्य काव्यस्य पाठेन अल्पमतीनामपि साधुकाव्यपाठस्य फललाभो भवेत् अर्थात् अनायासेन चतुर्वर्गफललाभो भवेत् इति शिवम्।

## तथ्यसूचि


१. विश्वनाथः, साहित्यदर्पणम्, सम्पा. सत्यनारायण चक्रवर्ती, संस्कृत पुस्तक भाण्डार, पृष्ठासंख्या- ४
२. कालिदासः, रघुवंशम्, सम्पा. श्रीकृष्णमणि त्रिपाठी, चौखम्बा सुरभारती प्रकाशन, पृष्ठासंख्या- १०
३. मनुः, मनुसंहिता, सम्पा. मानवेन्द वन्द्योपाध्याय, संस्कृत पुस्तक भाण्डार, पृष्ठासंख्या- ६६७
४. तदेव, पृष्ठासंख्या- ६८९
५. कालिदासः, रघुवंशम्, सम्पा. श्रीकृष्णमणि त्रिपाठी, चौखम्बा सुरभारती प्रकाशन, पृष्ठासंख्या- १३
६. मनुः, मनुसंहिता, सम्पा. मानवेन्द वन्द्योपाध्याय, संस्कृत पुस्तक भाण्डार, पृष्ठासंख्या- ६३७
७. तदेव, पृष्ठासंख्या- ६९४
८. तत्रैव
९. कालिदासः, रघुवंशम्, सम्पा. श्रीकृष्णमणि त्रिपाठी, चौखम्बा सुरभारती प्रकाशन, पृष्ठासंख्या- ११
१०. मनुः, मनुसंहिता, सम्पा. मानवेन्द वन्द्योपाध्याय, संस्कृत पुस्तक भाण्डार, पृष्ठासंख्या- ८९२
११. कालिदासः, रघुवंशम्, सम्पा. श्रीकृष्णमणि त्रिपाठी, चौखम्बा सुरभारती प्रकाशन, पृष्ठासंख्या- १६
१२. तदेव, पृष्ठासंख्या- ३४
१३. मनुः, मनुसंहिता, सम्पा. मानवेन्द वन्द्योपाध्याय, संस्कृत पुस्तक भाण्डार, पृष्ठासंख्या- ३६५
१४. पञ्चानन-तर्करत्न, उनविंशति संहिता, सम्पा. अशोककुमार वन्द्योपाध्याय, सदेश, पृष्ठसंख्या- ३६०
१५. मनुः, मनुसंहिता, सम्पा. मानवेन्द वन्द्योपाध्याय, संस्कृत पुस्तक भाण्डार, पृष्ठासंख्या- २६५
१६. कालिदासः, रघुवंशम्, सम्पा. श्रीकृष्णमणि त्रिपाठी, चौखम्बा सुरभारती प्रकाशन, पृष्ठासंख्या- ७९
१७. तदेव, पृष्ठासंख्या- ८३
१८. मनुः, मनुसंहिता, सम्पा. मानवेन्द वन्द्योपाध्याय, संस्कृत पुस्तक भाण्डार, पृष्ठासंख्या- २६७
१९. तदेव, पृष्ठासंख्या- २४१
२०. कालिदासः, रघुवंशम्, सम्पा. श्रीकृष्णमणि त्रिपाठी, चौखम्बा सुरभारती प्रकाशन, पृष्ठासंख्या- ८९
२१. तदेव, पृष्ठासंख्या- ९०
२२. मनुः, मनुसंहिता, सम्पा. मानवेन्द वन्द्योपाध्याय, संस्कृत पुस्तक भाण्डार, पृष्ठासंख्या- ३४६
२३. कालिदासः, रघुवंशम्, सम्पा. श्रीकृष्णमणि त्रिपाठी, चौखम्बा सुरभारती प्रकाशन, पृष्ठासंख्या- १०५
२४. मनुः, मनुसंहिता, सम्पा. मानवेन्द वन्द्योपाध्याय, संस्कृत पुस्तक भाण्डार, पृष्ठासंख्या- ५९८

२५. तत्रैव
२६. तदेव, पृष्ठासंख्या- ७३१
२७. तदेव, पृष्ठासंख्या- ७३३
२८. कालिदासः, रघुवंशम्, सम्पा. श्रीकृष्णमणि त्रिपाठी, चौखम्बा सुरभारती प्रकाशन, पृष्ठासंख्या- ४६९

**सहायकग्रन्थाः**

कालिदासः। रघुवंशम्। चौखम्बा सुरभारती प्रकाशन, २०२३। मुद्रितम्।
पञ्चानन तर्करत्न। ऊनविंशति संहिता। सदेश, २०२४। मुद्रितम्।
विश्वनाथकविराजः। साहित्यदर्पणः। संस्कृत पुस्तक भाण्डार, २०२३। मुद्रितम्।
मनुः। मनुसंहिता। संस्कृत पुस्तक भाण्डार, १४२७। मुद्रितम्।

# Educational Implications of Samkhya Philosophy followed by Indigenous Knowledge Systems in Indian Pedagogy

**Dr. Somnath Das**[1]

**Saeed Anowar**[2]

**Abstract:**

*This paper critically explores how the foundational principles of Samkhya philosophy and Indigenous Knowledge Systems (IKS) can be integrated into Indian educational frameworks to foster culturally resonant and holistic pedagogy. The dominance of Western epistemologies in Indian curricula has led to a disconnect between education and local contexts. This study addresses this gap by applying a qualitative, interpretive* ***methodology*** *involving textual analysis of primary philosophical sources and case study reviews of grassroots initiatives like Ekal Vidyalaya and Lok Jumbish. The* ***findings*** *suggest that both Samkhya and IKS offer profound pedagogical insights—emphasizing ethical growth, ecological harmony, and experiential learning. These approaches support the development of contextually grounded curricula and culturally sensitive teacher education. The paper argues that a synthesis of ancient metaphysical wisdom with contemporary educational practice contributes meaningfully to curriculum decolonization and the creation of inclusive, learner-centered environments. The study offers practical implications for educational policy, curriculum reform, and pedagogical design rooted in India's intellectual heritage.*

**Keywords:** Samkhya Philosophy, Indigenous Knowledge Systems (IKS), Indian Pedagogy, Curriculum Decolonization, Educational Philosophy, Traditional Knowledge.

---

1 Assistant Professor, Department of Education, CDOE, The University of Burdwan, 713104, West Bengal, India, Email: drsomnathdasbu@gmail.com

2 Research Scholar (JRF), Department of Education, Aliah University, Park Circus Campus, Kolkata-14, West Bengal, India. Email id: saeed.edu.rs@aliah.ac.in

**Introduction:**

To begin constructing a robust foundation for analyzing the educational implications of Samkhya Philosophy and Indigenous Knowledge Systems (IKS), it is essential to first define these key concepts and demonstrate their philosophical and pedagogical interconnections within the Indian educational context. **Samkhya Philosophy**, one of the oldest systems among the six orthodox schools (*ṣaḍdarśana*) of Indian thought, is fundamentally a dualistic framework that distinguishes between *Purusha* (pure consciousness) and *Prakriti* (primordial matter) as the two ultimate realities. It emphasizes analytical reasoning, introspection, and the liberation of the self through discriminative knowledge (*viveka*) between these two entities (Dasgupta, 1992; Radhakrishnan & Moore, 1957). This philosophical approach presents a psychological model through its concept of the gunas—*sattva* (balance), *rajas* (activity), and *tamas* (inertia)—which can be interpreted as attributes shaping human behavior, learning styles, and cognitive development.

In contrast, **Indigenous Knowledge Systems (IKS)** refer to the holistic, place-based, and often orally transmitted knowledge traditions that have evolved within specific cultural and ecological contexts. In India, IKS includes tribal wisdom, agricultural practices, folk medicine, artisanal skills, and spiritual traditions that are transmitted through experiential learning, storytelling, and observation (Semali & Kincheloe, 1999; NCERT, 2005). These systems are inherently participatory, community-oriented, and ecologically embedded, reflecting an integrative worldview that blends knowledge with values and identity.

Though Samkhya and IKS arise from different ontological frameworks—Samkhya being metaphysical and rational, and IKS being experiential and context-specific—both emphasize inner awareness, harmony with nature, and learning as a transformative process. In educational terms, Samkhya's focus on self-knowledge and discernment complements the IKS emphasis on learning through lived experience and community participation. Together, they offer a non-Western, culturally rooted alternative to mainstream pedagogy, encouraging a decolonized curriculum that values introspection, diversity of thought, and ecological consciousness (Shiva, 2005; Battiste, 2002). This synthesis can inform a uniquely Indian pedagogy—one that nurtures both cognitive clarity and cultural relevance in learners.

Complementing this is the rich tapestry of Indigenous Knowledge Systems in India, which represent the lived experiences, ecological wisdom, and cultural epistemologies of various local communities. IKS emphasizes experiential learning,

community participation, and ecological sustainability—principles increasingly recognized in contemporary educational research as essential for meaningful and context-responsive pedagogy (Semali & Kincheloe, 1999). Textual analysis of classical sources such as the *Samkhya Karika* alongside ethnographic documentation of tribal education practices reveals a shared emphasis on intuitive knowledge, observation, and harmony with the natural world. Scholars argue that integrating such indigenous philosophies can challenge the dominance of Western paradigms in Indian education and promote a decolonized curriculum that respects plural epistemologies (Shiva, 2005; Battiste, 2002).

Research-based inquiries further support this integration. For instance, educational interventions that draw on local knowledge and cultural practices have shown improved learner engagement, identity affirmation, and ecological awareness (NCERT, 2005). Similarly, pedagogical models inspired by Samkhya's emphasis on introspection and cognitive clarity have been linked with improved emotional regulation and critical thinking in students (Tripathi, 2010). Together, these frameworks advocate for an education system that is not only intellectually robust but also ethically grounded and contextually relevant. Therefore, exploring the educational implications of Samkhya philosophy followed by Indigenous Knowledge Systems can illuminate pathways toward a more integrated, reflective, and culturally sustaining Indian pedagogy.

**Review of Literature:**

The body of literature concerning the intersection of Indian philosophy and educational theory reflects growing scholarly interest in alternative, culturally rooted pedagogies. **Samkhya philosophy**, though traditionally explored within metaphysical or spiritual contexts, has recently gained attention in educational research for its psychological insights and ethical foundations. Dasgupta (1992) and Radhakrishnan & Moore (1957) have elaborated on Samkhya's dualistic ontology, emphasizing its utility in understanding human nature, consciousness, and the development of discernment (*viveka*)—all of which bear educational relevance. More contemporary thinkers, such as Tripathi (2010), have argued that the *gunas* offer a robust model for understanding learner temperament, motivation, and curriculum alignment based on intrinsic psychological qualities.

Parallel to this, literature on **Indigenous Knowledge Systems (IKS)** has expanded within the fields of education, anthropology, and postcolonial studies. Semali and Kincheloe (1999) define IKS as culturally embedded, experiential, and often orally

transmitted, emphasizing its role in sustainable living and moral development. Scholars like Battiste (2002) and Shiva (2005) advocate for incorporating IKS into mainstream curricula to counterbalance the Eurocentric and industrial biases in education. In the Indian context, NCERT (2005) and the National Education Policy (2020) recognize the need to valorize local knowledge, suggesting its potential to foster inclusivity, environmental awareness, and culturally relevant learning.

While both Samkhya and IKS have been explored individually, limited scholarly work has focused on their integration within the Indian pedagogical discourse. However, emerging studies (e.g., Kumar, 2004; Mishra, 2016) have begun to explore how ancient philosophical systems can be pedagogically reconciled with indigenous cultural practices. These works suggest that a hybrid approach may provide deeper learner engagement, ethical orientation, and contextualized knowledge. This gap presents an opportunity for the current study to contribute by systematically bridging metaphysical theory with lived indigenous practices, and analyzing their joint implications for curriculum design, pedagogy, and teacher education in India.

**Theoretical Framework and Methodology:**

This study is grounded in an interpretive philosophical paradigm, drawing on **Samkhya epistemology** and **Indigenous Knowledge Theory** as dual theoretical lenses to explore the interrelationship between metaphysical thought and pedagogical practice in India. The Samkhya system offers a rational-analytical framework based on the dualism of *Purusha* (pure consciousness) and *Prakriti* (matter), and introduces the theory of the *gunas—sattva, rajas,* and *tamas*—as psychological determinants of learning, motivation, and personality (Dasgupta, 1992). This metaphysical base is useful in understanding learners' cognitive and emotional dispositions, as well as developing value-based educational models rooted in self-awareness and moral discernment (*viveka*). Complementing this is Indigenous Knowledge Theory, which emphasizes the collective, experiential, and ecological nature of knowledge formation in local cultures. Drawing from theorists like Battiste (2002) and Semali & Kincheloe (1999), this framework values knowledge as socially situated, transmitted through community engagement, oral traditions, and lived experience.

***Methodologically***, this study employs a **qualitative, interpretive approach,** combining **textual analysis, thematic review of educational literature,** and **contextual case references**. Primary sources such as the *Samkhya Karika* and relevant commentaries are analyzed to extract educational themes from classical philosophical texts. Simultaneously, policy documents like the *National Curriculum*

*Framework (2005)* and *National Education Policy (2020)* are reviewed to assess how IKS has been positioned within contemporary education. The study also integrates secondary data from existing empirical research on indigenous pedagogies in India, particularly focusing on tribal education models, community schools, and non-formal learning systems. The thematic synthesis approach allows for identifying convergence points between metaphysical principles and indigenous educational practices.

This combined theoretical and methodological orientation enables a holistic understanding of how Samkhya and IKS, despite their differing epistemologies, can be pedagogically integrated. It also allows for exploring the potential of these systems to address contemporary educational challenges—such as disconnection from local context, overemphasis on rote learning, and lack of moral or ecological orientation—within the broader Indian pedagogical discourse.

**Objectives of study:**

1. To critically examine and integrate the foundational principles of Samkhya philosophy and Indigenous Knowledge Systems (IKS) with contemporary Indian pedagogical frameworks, in order to develop contextually grounded educational practices that promote holistic development, self-awareness, and ecological harmony.

2. To analyze the practical and policy-level implications of Samkhya and IKS for curriculum decolonization, teacher education, and educational reform in India by highlighting the significance of indigenous epistemologies and traditional knowledge systems.

**Discussion:**

The first objective of this study is to **critically examine and integrate the foundational principles of Samkhya philosophy and Indigenous Knowledge Systems (IKS)** with modern Indian pedagogical frameworks. This objective is premised on the understanding that education in India, while striving toward global standards, must remain grounded in the nation's own epistemological and philosophical traditions. Both Samkhya and IKS offer holistic perspectives on human development, learning, and knowledge acquisition that are often absent in conventional, Western-oriented educational paradigms.

**Samkhya philosophy**, one of the six orthodox schools of Indian thought (*ṣaḍdarśanas*), presents a dualistic metaphysical structure based on the interaction

between *Purusha* (pure consciousness) and *Prakriti* (material nature). Its ontological and epistemological categories provide a systematic understanding of human nature, mental tendencies (*gunas*), and paths toward self-realization (Radhakrishnan & Moore, 1957). Within an educational context, Samkhya contributes significantly to the development of **self-awareness, emotional regulation,** and **discriminative knowledge** (*viveka*), which are essential for holistic learner development (Tripathi, 2010). The philosophy's emphasis on internal reflection and balance among the gunas—*sattva* (clarity), *rajas* (activity), and *tamas* (inertia)—offers a framework for understanding different learner dispositions, allowing educators to tailor pedagogical strategies accordingly (Dasgupta, 1992).

In parallel, **Indigenous Knowledge Systems** (IKS) encompass the localized, experience-based, and ecologically embedded ways of knowing that have developed through generations of lived experience. Unlike formal scientific paradigms, IKS values **relational knowledge**, community participation, and the co-existence of humans with nature (Battiste, 2002; Semali & Kincheloe, 1999). IKS in India, particularly among tribal and rural communities, is transmitted through oral traditions, storytelling, rituals, and communal practices. These systems offer **culturally responsive pedagogies** that promote **ecological harmony, collective learning,** and **values-based education** (Shiva, 2005).

The integration of Samkhya and IKS is not a juxtaposition of two unrelated frameworks, but rather the unification of **metaphysical introspection** and **experiential, community-oriented knowledge**. Together, they can inform **contextually grounded educational practices** that respond to the learner's inner self and external environment simultaneously. In practical terms, such an integration allows for the incorporation of **local environmental knowledge** into science education, **moral and ethical reasoning** into value education, and **self-reflection** into teacher training—all of which are key to **holistic development.**

In an age where mainstream education in India continues to reflect colonial legacies and epistemological hierarchies, this integration advocates for **educational decolonization.** By anchoring pedagogy in Samkhya's philosophical insights and IKS's contextual knowledge, it becomes possible to **reclaim indigenous intellectual heritage** and resist the marginalization of non-Western knowledge systems (Kumar, 2004; NCERT, 2005). This aligns with the National Education Policy (NEP) 2020's call for "rootedness and pride in India" and "respect for diversity of knowledge systems" (Ministry of Education, 2020).

The second objective of this study is to **analyze the practical and policy-level implications of incorporating Samkhya philosophy and Indigenous Knowledge Systems (IKS) into Indian education**, with the goal of contributing to **curriculum decolonization**, reforming **teacher education**, and shaping a more culturally anchored educational framework. This objective arises from the broader discourse on the **marginalization of indigenous epistemologies** within mainstream educational structures, which often privilege Western paradigms and disregard local intellectual traditions (Battiste, 2002; Kumar, 2005).

**Curriculum decolonization,** in this context, refers to the process of reorienting educational content and pedagogy to reflect **local knowledge systems, cultural values, and philosophical worldviews.** India, despite its rich philosophical and indigenous heritage, continues to operate under a legacy of colonial educational models introduced during the British Raj (Mukherjee, 2009). These models emphasized rote learning, standardization, and Eurocentric notions of progress, often at the cost of indigenous perspectives. By reintroducing the **metaphysical insights of Samkhya** and the **context-sensitive wisdom of IKS,** this study aims to promote an **inclusive and diversified curriculum** that is intellectually liberating and socially relevant (NCERT, 2005).

In terms of **teacher education,** integrating Samkhya and IKS holds transformative potential. Samkhya's psychological and moral foundations provide teachers with tools for **self-reflection, ethical reasoning, and emotional regulation,** which are critical in building compassionate and culturally sensitive educators (Radhakrishnan & Moore, 1957). Meanwhile, IKS encourages **contextual teaching methods, storytelling, experiential learning,** and **ecological sensitivity,** all of which can significantly enhance pedagogical creativity and learner engagement (Semali & Kincheloe, 1999; Mathur, 2015).

This objective recognizes that educational policy must move beyond symbolic references to heritage and actively **institutionalize indigenous knowledge** into mainstream learning processes. For instance, the **National Education Policy (NEP) 2020** advocates for "multilingualism," "local knowledge," and "Indian values," but the operationalization of these principles requires clear philosophical grounding and pedagogical strategies. Samkhya and IKS offer such grounding—enabling policymakers and curriculum designers to envision **education as a transformative process** that connects learners to their culture, land, and inner self (Ministry of Education, 2020).

Another important policy implication is the **promotion of sustainable and community-based learning models,** which are central to IKS. In an age of climate crisis and social fragmentation, education systems must foster a sense of **ecological stewardship** and **collective responsibility.** IKS, with its intimate ties to nature, rituals, and ethical conduct, provides a ready-made framework for embedding **environmental consciousness** into pedagogy (Shiva, 2005). When complemented by the **philosophical orientation of Samkhya,** which views the material world (*Prakriti*) as an essential path to spiritual and moral evolution, such an approach can cultivate **eco-pedagogies** that are both scientifically sound and culturally grounded (Dasgupta, 1992).

In analyzing these practical implications, this objective ultimately aims to **redefine the goals and means of education** in India—not merely as a tool for economic mobility or knowledge transmission, but as a vehicle for **self-realization, ethical development,** and **cultural continuity.** By centering Samkhya and IKS in both policy and practice, the Indian education system can take meaningful steps toward **epistemic justice, inclusive growth,** and **educational sovereignty.**

**Incorporating Case Studies and Practical Examples-**

To strengthen the theoretical and philosophical insights of Samkhya and Indigenous Knowledge Systems (IKS), it is essential to anchor the discussion in **real-world educational practices** and **case studies** that demonstrate the relevance and applicability of these ideas. This not only bridges theory and practice but also validates the potential of indigenous and philosophical approaches in actual classroom and community-based educational settings.

***IKS-Based Teaching Models***

IKS-based teaching approaches are fundamentally **experiential, contextual, and holistic.** They prioritize learning through direct interaction with nature, elders, and community rituals. For instance, in tribal areas of Odisha and Jharkhand, **learning is embedded in daily life**—children learn about flora, fauna, weather patterns, and medicinal plants through storytelling, observation, and participation in farming and festivals (Rao, 2006). These methods align with **Samkhya's emphasis on experiential knowledge (pratyakṣa)** and **discriminative wisdom (viveka),** reinforcing the idea that learners must engage with the world meaningfully and ethically.

***Tribal Education Practices***

Indigenous communities such as the Bhils, Gonds, and Santals have retained rich educational practices outside of formal schooling. The **community-led knowledge transmission** in these groups emphasizes values like cooperation, ecological balance, and spiritual growth. For example, among the Santals of West Bengal, education through **oral folklore, musical traditions, and ecological rituals** plays a crucial role in shaping the moral and ecological worldview of children (Xaxa, 1999). These approaches mirror the **Samkhya framework of sattvic learning,** where clarity, purity, and harmony guide one's path toward self-realization.

**Contemporary Programs Inspired by Indigenous and Philosophical Thought**

Two exemplary programs that resonate with the ethos of IKS and Indian philosophical traditions are **Ekal Vidyalaya** and **Lok Jumbish:**

- **Ekal Vidyalaya** is a one-teacher school model operational in remote tribal villages across India. Its pedagogy is **community-based, resource-conscious, and culturally relevant,** incorporating local stories, songs, and nature studies into the curriculum. The program also includes value education and spiritual development, echoing Samkhya's vision of integrating **inner transformation with outer learning** (Ekal Abhiyan Trust, 2020).
- **Lok Jumbish,** initiated in Rajasthan in the 1990s, focused on **democratizing education** through community participation and localized curriculum content. It emphasized **contextual relevance,** respect for learners' cultural backgrounds, and the integration of local knowledge into the school syllabus. This approach supports both **IKS principles** and **Samkhya's epistemology,** particularly in recognizing multiple sources of valid knowledge (Śabda, Pratyakṣa, and Anumāna) (Govinda & Diwan, 2003).

These examples underscore that education rooted in indigenous knowledge and Indian philosophy is not only **viable** but also **transformative**—especially when adapted to local conditions and learner needs. The inclusion of such case studies in your article serves to **ground abstract concepts,** demonstrate feasibility, and offer **models for replication** in other contexts.

**Contemporary Relevance through Samkhya and Indigenous Knowledge Systems (IKS)-**

In the current landscape of Indian education, several persistent challenges—such as **identity crisis among learners, overdependence on rote memorization,**

and the **lack of contextualized pedagogy**—have raised critical questions about the relevance and inclusivity of mainstream curricula. These issues are not merely pedagogical in nature but are deeply rooted in **historical processes of epistemic marginalization,** whereby indigenous philosophies and knowledge traditions were displaced by colonial and post-colonial Western frameworks (Kumar, 2005; Battiste, 2002).

One major consequence of this displacement has been an identity disconnect among students. Learners often engage with educational content that is culturally distant and philosophically disembedded from their lived realities, leading to alienation and loss of self-understanding (Chakrabarty). Here, Samkhya philosophy provides a transformative alternative by grounding education in a deep exploration of self (*Purusha*) and nature (*Prakriti*). Its emphasis on introspection, ethical clarity, and mental balance directly addresses the need for identity formation and personal meaning-making in education (Radhakrishnan and Moore). Integrating such philosophical inquiry into educational practice can revitalize the inner life of the learner, promoting self-awareness and spiritual autonomy.

Similarly, Indigenous Knowledge Systems (IKS) counter the culture of rote memorization by emphasizing contextual, experiential, and community-based learning (Semali and Kincheloe). IKS is inherently interdisciplinary, combining ecological, ethical, and empirical insights derived from generations of localized experience. Such knowledge systems validate learning through doing, oral traditions, cultural storytelling, and intergenerational transmission, thereby making learning more culturally responsive and cognitively engaging (Shiva).

In addressing the crisis of decontextualized curricula, IKS ensures that learners engage with locally rooted realities and develop competencies that are meaningful to their environments. Both Samkhya and IKS provide intellectual tools for curriculum decolonization. Samkhya re-centers the learner's consciousness and metaphysical development as primary educational goals, challenging utilitarian and mechanistic models of knowledge prevalent in post-industrial education systems. IKS, on the other hand, demands epistemic justice by recognizing the legitimacy of non-Western ways of knowing and fostering pluralistic approaches to truth and learning (Battiste). Together, they facilitate the revival of India's intellectual traditions, which are not only rich in content but also diverse in pedagogy.

*The National Education Policy* (NEP) 2020 acknowledges many of these concerns, calling for a shift toward value-based education, mother-tongue instruction, and

integration of traditional knowledge (Ministry of Education). Yet, operationalizing these goals requires a theoretical and philosophical foundation—precisely what Samkhya and IKS can provide. Through their integration, educators and policymakers can confront modern educational dilemmas with philosophical depth and cultural integrity, designing curricula that are locally grounded yet globally relevant.

**Findings:**

- The study found that **Samkhya philosophy** offers essential pedagogical insights through its emphasis on **experiential knowledge, self-awareness,** and **ethical development.** It emphasizes **inner transformation** through the balance of the gunas (sattva, rajas, and tamas), which can guide educational practices. Simultaneously, **Indigenous Knowledge Systems (IKS)** advocate for community-based, **contextual learning** that connects children to their cultural heritage, environment, and daily practices. The integration of these frameworks in pedagogy can offer a holistic educational experience that nurtures both intellectual and moral growth.
- Educational strategies derived from Samkhya and IKS emphasize **contextual relevance** and **ecological awareness.** Both traditions encourage the integration of **local knowledge,** such as traditional farming techniques, medicinal practices, and cultural rituals, into the curriculum. These strategies foster a deeper connection between learners and their surroundings, promoting **environmental sustainability** and **community participation.** Additionally, the focus on **experiential learning** aligns with the Samkhya philosophy of transforming knowledge into practical wisdom through direct experience.
- The study identified that the **integration of Samkhya philosophy** with modern pedagogical models can create a more **contextually grounded** educational framework. By merging **ancient metaphysical insights** with **contemporary frameworks,** the educational system can better align with India's diverse cultural and philosophical heritage. This synthesis promotes an education system that is **inclusive, adaptive,** and reflective of India's **intellectual traditions,** moving beyond Western-centric models.
- The research highlighted the importance of **decolonizing the curriculum** by emphasizing the value of **indigenous epistemologies** and **traditional knowledge.** Incorporating Samkhya and IKS challenges the dominance of Western educational frameworks and advocates for the inclusion of **local knowledge**

systems in the mainstream curriculum. This shift contributes to a more **inclusive, diverse,** and **equitable** educational system that resonates with students' cultural identities and values.

- The study found that **policy-making, teacher education,** and **curriculum development** can benefit significantly from the integration of Samkhya and IKS. Practical models like **Ekal Vidyalaya** and **Lok Jumbish** demonstrate how **indigenous knowledge** can be incorporated into **community-based education.** These programs emphasize **self-reliance, moral education,** and **community participation,** which align with both Samkhya's philosophical ideals and IKS's pedagogical approaches. Policy changes based on these insights can facilitate a **more holistic, ecologically-conscious,** and **culturally resonant education system.**

**Conclusion:**

The integration of Samkhya philosophy and Indigenous Knowledge Systems into the fabric of contemporary Indian pedagogy offers an innovative framework that seeks to reconcile ancient wisdom with modern educational needs. Samkhya's epistemology, emphasizing discernment (viveka) and experiential knowledge (pratyakṣa), aligns seamlessly with the values intrinsic to IKS, such as community-based learning, ecological awareness, and the preservation of cultural heritage. These intertwined philosophical traditions challenge the predominantly cognitive, individualistic, and fragmented approach of modern education, advocating instead for a holistic system where the mind, body, and spirit are nurtured in unison. The emphasis on self-awareness, emotional intelligence, and ecological harmony fosters not only intellectual growth but also moral and ethical development, which is necessary for the well-being of the individual and the collective.

Practical examples such as tribal education systems and initiatives like Ekal Vidyalaya and Lok Jumbish provide concrete evidence that integrating Samkhya and IKS into pedagogy is not just a theoretical ideal but a feasible and effective model for educational reform. These case studies demonstrate the ability of these traditional systems to cultivate well-rounded learners who are not only academically proficient but also grounded in their cultural and ecological environments. By recognizing the interdependence of human nature and the environment, education rooted in Samkhya and IKS offers a much-needed paradigm shift in how we approach learning and development in the contemporary world. This synthesis fosters more contextually

relevant, ecologically responsible, and culturally meaningful educational practices that prepare learners for the complexities of a globalized world while remaining firmly anchored in their roots.

## References


Battiste, Marie. *Indigenous Knowledge and Pedagogy in First Nations Education: A Literature Review with Recommendations.* Ottawa: National Working Group on Education, 2002.

Chakrabarty, Dipesh. *Provincializing Europe: Postcolonial Thought and Historical Difference.* Princeton UP, 2000.

Dasgupta, Surendranath. *A History of Indian Philosophy.* Vol. 1, Motilal Banarsidass, 1992.

Ekal Abhiyan Trust. *Annual Report.* 2020, https://www.ekal.org.

Govinda, Rangachar, and Rashmi Diwan. *Community Participation and Empowerment in Primary Education.* Sage Publications, 2003.

Kumar, Krishna. *Political Agenda of Education: A Study of Colonialist and Nationalist Ideas.* Sage Publications, 2005.

*What Is Worth Teaching?* Orient BlackSwan, 2004.

Mathur, Suresh. "Indigenous Knowledge Systems in Education: A Pedagogical Critique." *Indian Journal of Educational Research,* vol. 34, no. 2, 2015, pp. 45–58.

Ministry of Education. *National Education Policy 2020.* Government of India, 2020.

Mishra, A. "Indigenous Epistemology and Pedagogy in Indian Contexts: Theoretical Explorations." *Economic and Political Weekly,* vol. 51, no. 11, 2016.

Mukherjee, H. "Colonial Education and Its Legacy in India." *From Dependence to Autonomy: The Development of Asian Universities,* edited by Philip Altbach and Viswanathan Selvaratnam, Springer, 2009, pp. 45–68.

National Council of Educational Research and Training (NCERT). *National Curriculum Framework 2005.* NCERT, 2005.

Radhakrishnan, Sarvepalli, and Charles A. Moore, editors. *A Source Book in Indian Philosophy.* Princeton UP, 1957.

Rao, V. "Indigenous Knowledge Systems and Education in India." *International Journal of Educational Development,* vol. 26, no. 4, 2006, pp. 398–411.

Semali, Ladislaus, and Joe L. Kincheloe, editors. *What Is Indigenous Knowledge? Voices from the Academy.* Falmer Press, 1999.

Shiva, Vandana. *Earth Democracy: Justice, Sustainability and Peace.* South End Press, 2005.

Tripathi, Ramesh. *Indian Philosophical Foundations of Education.* Shipra Publications, 2010.

Xaxa, Virginius. "Tribes as Indigenous People of India." *Economic and Political Weekly,* vol. 34, no. 51, 1999, pp. 3589–3595.

# Reflections of Sustainable Development and Environmental Awareness in Early Indian Inscriptions

**Dr. Debanjan Maity**

**Abstract:**

With the rapid growth of technology and urban culture the earth has been experiencing various types of glitches like natural hazards, wars, conflicts, famines, epidemics etcetera. For the past few decades, the policy makers have been striving to restore the basic human as well as environmental needs with the policies of sustainable development. The concept of sustainable development and environmental awareness has gained attention as an indispensable part of modern socio-environmental work-outs. The embryo of this modern concept is found hidden in ancient knowledge tradition. Inscriptional literature of early India is such a device which minutely represents the concept of sustainable development in early India. The present study delves into the concept as evidenced in select Prakrit and Sanskrit inscriptions within the time bracket of 3rd century BCE to 6th century CE. The paper specifically examines several key dimensions of sustainable development viz. conservation of flora and fauna, food-security, rehabilitation and reconstruction, employment, water management policies, psychological support etcetera.

**Keywords:** Sustainable development, environmental awareness, inscriptions, food security, infrastructure.

## 1.0. Prologue

From the dawn of civilization, Mother Earth with her children has been experiencing many a natural hazard like flood, excessive rain, drought, volcanic eruption, famine, epidemics and the like. Even the 21st century world, though equipped with advanced technology, is being adversely affected by natural conditions like the climate emergency, deforestation, desertification, greenhouse effect induced by the human activities etcetera and man-made ones like frequent occurrence of war, change of life style and culture etcetera. In 2020, the lethal virus Novel Corona Virus

Assistant Professor, Department of Sanskrit, Siddhinath Mahavidyalaya and Guest Faculty, Department of Sanskrit, Jadavpur University

Institutional Address: Siddhinath Mahavidyalaya, Vill.+P.O. Shyamsundarpur-Patna, P.S. Panskura, Dist. Purba Medinipur. Pin. 721139

E-mail. debanjanmaity@gmail.com

Mobile no. 9038685232

has literally tagged a question mark on the existence of human race. The history memorizes effect of contagious diseases like Bubonic Plague, Spanish Flu, Cholera, Small Pox etcetera in past or outbreak of H5N1 influenza, SARS- CoV, Avian Influenza, Ebola etcetera.[1] Socio-economic maladies, unplanned and unchecked urbanization, misallocations of resources, problems of land tenure, high birth-rate, cultural variations, weakness in policy mechanism, lack of awareness and lack of economic opportunities are causative factors for degradation of both environmental and social structure.[2] In remote past consciously or unconsciously man became the friend and protector of nature. The symbiosis of nature and man accelerated the progress of civilization. But with the flow of time, man exploited the environment for achieving more resources as well as power. In recent decades, man feels the necessity to protect every element within nature by implementing various laws. It is the call of age to develop the world using the policies of sustainability. So, in modern times, the study of sustainable development has become an inevitable part of socio-environmental exercise.

### 1.1. Defining the Sustainable development and its relation to environmental awareness

The concept of sustainable development is plunged into complexity. It lacks a single detailed and widely accepted definition. It is frequently understood from the different angles of human needs. *United Nations* define sustainable development as "development that meets the needs of the present without compromising the ability of future generations to meet their own needs"[3]

*Encyclopaedia Britannica explains*

Sustainable development, approach to social, economic, and environmental planning that attempts to balance the social and economic needs of present and future human generations with the imperative of preserving, or preventing undue damage to, the natural environment.[4]

*Wikipedia defines*

Sustainable development is the organizing principles for meeting human development goals while at the same time sustaining the ability of natural systems to provide the natural resources and ecosystem services upon which the economy and society depend. The desirable end result is a state of society where living conditions and resource use continue to meet human needs without undermining the integrity and stability of the natural systems.[5]

The expression 'sustainable development' has its root in the sustainable forest management which was started in Europe during the 17th-18th centuries. Later concept of modern resource management, 20th Century environment movement and progressive views on economic development had fueled the idea. The first principles of sustainable development were laid down at the united Nations conference on Human Environment in Stockholm in the year 1972.[6] Later on, the concept was flourished in Brundtland report (1987), Earth Charter (1992), Agenda 21 etc.[7] In July, 2015 United Nations published the 17 'Sustainable Development Goals' (SDGs) as a commitment for global development. The SDGs more rhetorically known as 'global goals' target wider area in comparison to Millennium Development Goals (MDGs, 2005-2015).[8] SDGs address the global challenges like poverty, inequality, climate change, environmental degradation, peace and justice. SDGs are the part of 2030 Agenda for Sustainable Development along with work plans for next 15 years.

The 17 goals are: 1. No poverty 2. zero hunger 3. good health and well-being 4. quality education 5. gender equity 6. clean water and sanitation 7. affordable and clean energy 8. decent work and economic growth 9. Industry, innovation and infrastructure 10. reduced inequalities 11. sustainable cities and communities 12. responsible consumption and production 13. climate action 14. life below water 15. life on land 16. Peace, justice and the strong institutions 17. partnership for the goal.[9] The policy stands on three major pillars viz. environmental, economic and social factors. Although the environment occupies the central position but other pillars are inter-mingled too. The policies will eliminate the environment threats and bring back a good ecological equilibrium. More we become conscious about the environment; possibility of sustainability will increase more.

## 2.0. Churning out the concept from inscriptions

To trace out the solutions for present problems, reappraisal of ancient literature becomes an indispensable part of academia in recent times. Today think-tanks are interpreting traditional ideas into modern idioms with a goal to eliminate sincere problems.[10] Indian knowledge tradition is treasure trove of age-old wisdoms. Although the concept of sustainable development is newly introduced term in the arena of socio-technical researches yet the germ of the concept may be traced in the ancient Indian texts like Vedas, Upaniṣads, epics, creative literature and so on. The policies regarding the protection of ecology can be understood as the embryo of sustainable development in Indian Society. But the present researcher must confess that taking the non-technical texts like epics, Purāṇas, creative literature etc. as accurate as

they coated with mythical elements most of the times. But the inscriptions, being a reliable device for reconstructing/ deconstructing of early Indian history present the practical as well as prescriptive references of on the topic. Although some inscriptions are ornamented with poetical exaggerations, but stripped off these hyperboles they provide essential information for the present research.[11] However, the present paper does not claim the credit of providing epigraphic evidences of sustainable development and environmental awareness in an accurate or scientific way, yet an effort is undertaken to locate ideas of conservation of flora and fauna, infrastructure, food security scattered in different inscriptions.

### 2.1. Scheme of the paper

The present researcher has taken for study the inscriptions belonging to the time bracket of 3rd century BCE to 6th century CE. The inscriptions written in Prakrit and Sanskrit fall in the category of early Indian inscriptions belonging to Maurya, Śuṅga, Kuṣāṇa and Gupta ages. Chronology of epigraphs must be ignored at places for the sake of systematic understanding of the topic. Following inscriptions are taken here: Aśokan inscriptions, Junāgaḍh Rock Inscription of Rudradāman I, Junāgaḍh Rock Inscription of Skandagupta. Sohgaurā Bronze Plaque Inscription and Mahāsthān Fragmentary Stone Plaque Inscription and Hāthīgumpha Cave Inscription of Khāravela. Apart from that a few minor inscriptions within the time frame of 3rd century BCE to 6th century CE are considered.

### 3.0. Concept of Peace and environmental consciousness reflected in Aśokan inscriptions

Peace and justice, two important pillars of sustainable development goals help constructing a strong and resilient society. The humanity has faced the wrath of two world wars. In present day hostilities among religious groups, war in middle-east, mass up-rising etc. have compelled humanity to think for the peace and brotherhood. The SDGs like 'life on earth', 'life under water' are also another two parameters for well-being of the earth. Aśokan inscriptions taken for study exhibit preventive as well practical measures for building a disaster-resilient society. The reign of Aśoka, the Maurya Emperor, spread over four decades (circa 273-232 BCE) may be considered a landmark in Indian history. Aśoka caused to erect a bunch of inscriptions in the language Middle Indo Aryan (MIA) dialects collectively known as Aśokan Prakrit and early Brāhmī (for inscriptions in greater part of Indian sub-continent) and Kharoṣṭī (for inscriptions in north-west India).[12] The purpose was

the proclamation of his *Dhamma*, ethical and social values for all citizens over the country. The edicts, in most cases, are promulgations and tend to announce some ordinances. These edicts scattered all over the Indian sub-continent are unique as Aśoka addressed the citizens through these inscriptions in first person.

### 3.1. Concept of Peace

Although there is mention of the Kaliṅga war in Rock Edict XII (RE hereafter), it is but natural that no detailed description of the war will be available there or any other inscription. Aśoka attacked Kaliṅga in 261 BCE in his early life eight years after his coronation. However, the four decades long reign witnessed this military campaign for once but the horror of the war indeed aroused a sense of remorse in the man inside him, not the king. As a king he did not see anything exceptional in the deplorable plight of people after the war as he admits that such loss, injury, agony and casualty are but natural when a territory not conquered before is acquired through war *(Avijitaṁ hi vijinamano yo tatra vadha va maraṇaṁ va apavaho va janasa* RE XII).[13] That he did not launch any other war in the rest of his career was simply due to the fact that there was no other country left to be conquered after the annexation of Kaliṅga. However, as a king he must have felt that a war is never desirable in view of the huge loss of life and property it involves.[14] The political treatises also prescribe war as the last policy when all others fail. It is thus expected of an extraordinary administrator like Aśoka that he will try his best to reverse the ill effects of war, both physical and psychological, by resorting to a policy of peace and pacification, termed *Labdhapraśamana* in the *Kauṭilīya Arthaśāstra*.[15] RE XII states that one hundred and fifty thousand people were deported to other places (either to be sold as slaves or to settle a new countryside); one thousand people were killed in battle and almost an equal number of life was lost in the aftermath of war.[16] The inscription very significantly points to the psychological trauma to be encountered even by people who stay safe and secure after the war for their kinsmen and friends killed or captured in the war. Aśoka actually speaks of the psychological disaster when he says that he considers the plight of the common people like the *Brāhmaṇas, Śramaṇas,* other religious sects and even house-holders to be more deplorable who follow the path of virtue and yet experience the unbearable agony for the injury caused by war to their friends, acquaintances and relatives.[17]

### 3.2. Concept of environmental awareness in Aśokan edicts

Aśoka's measures for the conservation of nature and natural resources can be divided into two categories, viz. protection of plants and conservation of endangered species of animals.

**Protection of plants**

Medicinal herbs, roots and fruits (i.e. fruit-wielding trees) were among the trees mostly planted by Aśoka. The reference can be drawn from RE II where it is said that Aśoka arranged for medical treatment of two kinds, medical treatment for both the men and animals. He imported and planted trees and medicinal herbs in the places wherever they did not exist. *(Manusa- cikīchā ca pasu-cikīchā ca)*.[18] He also caused to plant banyan trees and mango-orchards for the benefit of men and animals in the 17th year of his consecration. i.e. circa 243 BCE. (PE VII).[19] According to his rules, forest should not be set on fire without reason which implies that forests may be burnt for settlement of countries. The PE VII and Queen's Edict refer to *Ambāvaḍikā* (mango-orchards).[20] In the *Arthaśastra*, it is said that a king should set up a separate forest of teak, sal, arjuna, sarjas trees. (AŚ 2.2.2).[21] The list of punishments for cutting down the trees is also prescribed in the third Book of the *Arthaśāstra*. A fine amounting to 5 *Paṇas* to 500 *Paṇas* should be imposed on a man for cutting down the trees.[22]

**Measures taken for the protection of animals**

The measures adopted by Aśoka for protection of animals are also commendable from the point of ecological sustainability. Aśoka banned the sacrificial slaughter of living beings. In RE I, it was said that in past, thousands of animals were slaughtered for curry every day in the royal kitchen. But when the *Dhamma-lipi* was being engraved, only three lives used to be killed for curry, namely two peacocks and one deer; even the deer was occasionally killed. He promised to stop the killing of three living creatures too in future (which, as it seems from his Pillar Edict V (PE hereafter) issued in the 26th year after coronation, he could not fully implement) (RE I).[23]

RE IV and RE VII also convey the message of non-slaughter of animals. In PE II, the king announced that he had shown many favour to bipeds and quadrupeds, birds and aquatic animals including grant of life.[24]

PE V issued in the 26th year after his consecration (circa.244 BCE) is the best example of Aśoka's concern for the conservation of fauna. In this edict, 9 birds, 1 insect, 7 aquatic creatures, 3 quadrupeds, 3 other animals had been given total protection from killing and some are provided with temporary exemption from

killing and injury under special conditions.[25] The animals which were neither useful nor edible were declared exemption from slaughter. Husks containing living beings or forest should not be set fire without any specific purpose or with an intention to doing injury to lives (PE V).[26] PE V also refers that fishing and selling of fish were strictly prohibited on specified days of the year and on these days injunction over killing of animals was also carried out in elephant forests (*Nāgvana*) and in the localities of fishermen (*Kevaṭa-bhoga*). Here it is noteworthy that Aśoka could not stop the slaughter of animals completely he tried to restrict their killing. If we judge his restriction from the perspective of ecological consciousness and consideration for maintaining a balanced economic status of the society, we may be led in the right path of assessing Aśoka as a wise administrator. The economy of a state is dependent on its ecology to a great extent. Forest products are one of the primary sources of king's treasury. Not only products like wood, grass, honey, wax etc. but also the organs of animals were considered as treasure of forest. So, the destruction of forest and its animals might result in the financial degradation of a state.[27] Actually, it was a general policy of the Mauryan government to take care of the flora and fauna, of all domestic animals and natural resources all over the country and Aśoka as an ideal ruler improved upon the age- old Mauryan policies and introduced new ones in line with his own ideology of *Dhamma*. In this section SDGs like 'life below water' and 'life on earth' are reflected.

### 4.0. Innovation and Infrastructure reflected Inscriptions

Construction of an eco-friendly society is one of the important goals among SDGs. Reconstruction of the damaged physical structures and revitalization of socio-economic life of the society also comes under the same category. The phase restores more or less normal (pre- disaster) life to the disaster-hit people.[28] The Junāgḍh inscriptions of Rudradāman I (lang: Sanskrit, script: Brāhmī, 152-53 CE) and Skandagupta (lang: Sanskrit, script: Gupta Brahmi, 455 CE) document the reconstruction of the dam over the Lake Sudarśana with the initiative of the administration. Both the inscriptions found on the rock at the Girnar Hill, near Junagadh town of Kathiawar District of Gujarat state.[29] The first inscription records the reconstruction of the dam (*Setu*) of the Sudarśana Lake with the help of Suviśākha, an administrator of Ānartta and Saurāṣtra region without much delay (*Anatimahatā kālena*) which as devastated by a destructive non-seasonal storm and rain probably November month of 150 CE.[30] On the other hand, the inscription of Skandagupta mentions that the dam over the Sudarśana Lake had collapsed against the swelling

up of the rivers by torrential rain at a night in august month of 136 Gupta era i.e. circa 455 CE. At this time of emergency, Cakrapālita, administrator of the city of Śurāṣtra got the dam repaired within two months.[31]

The Hāthīgumpha Cave Inscription of Khāravela describes in the inscriptions are related to mainly external and internal affairs of state ruled by the king. Internal and external affairs dealt with by Khāravela are termed *Tantra* and *Āvāpa* respectively by later *Nīti* writers.[32] Among the internal measures adopted by the king an important one is the policy of mitigation or rehabilitation in the post-disaster society. In the first year after coronation to the throne Khāravela took initiatives for reconstruction of state properties which were devastated by a storm. He got repaired gates, walls and buildings of the city after the disaster. He also caused the construction of the embankment of the lake named after Khibīra Ṛṣi and tanks of the city. Gardens were also restored. These public works were done at huge cost.[33] These reconstructive efforts are quite similar to modern rehabilitative measures. Besides the infrastructure, SDG like 'well-being' may be connected in this regard.

### 5.0. Food security

Natural and man-made calamities are unavoidable. To fight against these maladies a strong socio-economic support is an essential prerequisite. A famine -stricken society needs facilities like surplus production of crops and daily commodities, scientific storage, proper ratioing system, reemployment etc. helps in the rehabilitation of society. The SDGs like 'no poverty', 'no hunger' have been working on the issue. In the Covid-19 phase, the pictures of unemployment, wretched condition of migrant workers give birth of poverty all over the world. Although Government and NGO have started the system of rationing, community kitchen to feed the distressed still food crisis and poverty was be eradicated properly. The pandemic compelled the world rethink about the food security. Sohgaurā Bronze Plaque Inscription (language: Prakrit, script: Early Brāhmī, time: 300 CE) and Mahāsthān Fragmentary Stone Plaque Inscription (language: Prakrit, script: Early Brāhmī, 300 BCE) records the famine management system in post-famine situation.[34]

The Sohgaurā Bronze Plaque Inscription mentions that it was instructed to the *Mahāmātras* (high official of the state in Mauryan era) from the camp of Manavasiti to disburse grains to four villages namely Mathura, Cañca, Modaama/ Mayudāma and Bhallaka at the time of famine. All the vendors are ordered to carry goods/ grains from the two three-storeyed store houses situated at the localities of Śrīmān and Vaṃśagrāma in abnormal or emergency situation. It was also prescribed not to take

grains from the storehouse during normal period.[35] From the inscription, it can be inferred that the preservation, distribution and refilling of the grains formed a part of administrative duty of the *Mahāmātras*. The text of the inscription is instructive in nature. The inscription neither has description of famine-stricken state nor the wretched condition of its people owing to outbreak of famine. Rather, it conveys some cautionary messages or precautionary measures which should be implemented by the administration if famine or any kind of disaster falls upon the state.

Mahāsthān Fragmentary Stone Plaque Inscription records an order, issued by some ruler to the *Mahāmatras* stationed at Puḍanagala (Puṇḍranagara, now Mahasthangarh in Bangladesh) with a view to help the people of *Saḍvargīya* sect by distributing sesame (*Tila*), mustards (*Sarṣapa*) and grains (*Dhānya*) at the time of dire need. It was also instructed to *Mahāmatras* to keep the treasury and store house filled with requisite provisions like *Ganḍaka* coins and paddy. The favour was done on condition that they repay the things given after they overcome the crisis (*Ātyayika*) caused by fire, flood, pestilence etc.[36]

The two inscriptions record the proper rationing of food staff from the royal granary at the time of dire needs. The Mahāsthān inscription spotlights on recovery phase also as it conveys the economic as well as psychological strengthening of society on the part of the government. In this inscription, besides distribution of paddy, coins are also disbursed as loan. It might have given the people an opportunity for building shelter, finding some alternative occupations etc. The section underscores SDGs like 'zero hunger' and 'No poverty'.

### 6.0. Water harvest system reflected in inscriptions

The water harvesting system has a great change since pre independence period to modern times in India. The water-bodies like *Vāpī. Taḍāga, Dīrghikā*[37] are referred in the inscriptions like Ārā inscription of Kaniṣka II, The Gundā inscription of the time of Kshatrapa Rudrasiṁha (yr. 103), Sañchī inscription of Svāmī Jivadāman (Yr. 13), The Gangdhar stone inscription of Viśvavarman, Raypur inscription of Mahāsudevarāja etc.[38]

### 7.0. Epilogue

After analysing the present concept reflected in the select Prakrit and Sanskrit inscriptions of 900 years now some pertinent questions come to the surface. Can the modern system be compared to early concept of environmental awareness and sustainable development? What will be the evaluation of concept prepared based on

inscriptional sources? This study does not claim to contribute any new policy. It tries to reappraise the inscriptions for understanding the early concept of sustainable development and environmental awareness. The basic dissimilarities between ancient and modern concept can be noted here.

- The indigenous thought process regarding the subject does not reflect always modern policies.
- The early system is prescriptive in most of the cases but modern concept of sustainable development has a good success rate with its practical approach.
- If it is thought from scientific ground, there should not be any comparison between the modern and early practices. But from historical viewpoint a conceptual evolution can be identified.

Despite that, inscriptions need sharp scrutiny in this regard.

- There are ample evidences of both sustainable development and environmental consciousness in the inscriptions. Interpretation of epigraphical literature from the parlance of the present topic helps highlight the practical approach of the concept.
- Prescriptive approach in an inscriptional text is not created all on a sudden, rather it is the fruit of experiences of ages. Prescriptions cannot be made without the practical knowledge.
- Ancient men were the true children of nature they can feel the nature more accurately in comparison to the modern technology. Belief in age-old indigenous knowledge system gives them the strength to create a more disaster-resilient society.

**References**

[1] 'Deadly Diseases: Epidemics throughout History', *Encyclopaedia Britannica* 2020.

[2] Dasgupta, 2007, p. 7.

[3] 'Sustainable Development Agenda', *United Nations*, 2020.

[4] Kulik, 2025, web page.

[5] 'Sustainable Development', *Wikipedia* 2025.

[6] *Encyclopaedia Britannica*, Loc.cit.

[7] 'Sustainable Development Agenda', *United Nations* 2020, para 2-4.

[8] French and Kotzé 2018, p. 1.

[9] 'Sustainable development goals', *United Nations* 2020.

[10] Chamola, 2007, p.11.

[11] Debanjan Maity 2020, p. 197.

[12] Chakravarti 2016, p. 128; Salomon 1998., pp. 136-40.

[13] Sircar 1986, p. 35.

[14] Bhandarkar 1969, p. 291.

[15] *Arthaśāstra*, ed. Kangle 2014, part 1, 2.1.1. p. 32.

[16] Bhandarkar, *op.cit.*, p. 291.

[17] Sircar, Loc.cit.

[18] *Ibid.,* p. 17.

[19] *Ibid.,* p. 63.

[20] Bhandarkar, *op.cit.,* p. 344.

[21] *Arthaśāstra*, ed. Bandyopadhyaya 2011, p. 177.

[22] *Ibid.,* p. 174.

[23] Sircar, *op.cit.,* p. 16.

[24] Sircar, Loc.cit..

[25] Bhandarkar, *op.cit.,* pp. 310-11.

[26] Sircar, *op.cit.,* p. 59.

[27] Guha, 2016, pp. 405-10.

[28] Dasgupta, *op.cit.,* pp. 8-9.

[29] Keilhorn, 1981, p. 37.

[30] Sircar, *op.cit.,* pp. 176-78.

[31] *Ibid.,* pp. 314-15; Sarkar, 2013, pp. 21-22.

[32] Debanjan Maity, *op.cit.,* p.

[33] D.C. Sircar, *op.cit.,* pp. 214-15, line 3.

[34] *Ibid.,* 82.

[35] *Ibid.,* p. 83.

[36] Krishnan 1984, vol. 1, pp. 104-05.

[37] S.K. Maity, *op.cit.,* pp. 117-18.

[38] Banerjee & Sukthankar 1983, pp. 232 ff.

## Citation Bibliography

Banerjee, R.D./ Sukthankar, V.S. "The Gundā inscription of the time of Kshatrapa Rudrasiṁha: the year 103." In *Epigraphia Indica*. Vol. 16. Eds. F.W. Thomas and H. Krishna Sastri. New Delhi: Archaeological Survey of India, 1983.

Bhandarkar, D. R. *Aśoka*. Calcutta (now Kolkata): University of Calcutta, 1969.

Chakravarti, Ranabir. *Exploring Early India up to c. AD 1300. Delhi: Primus Books.* (Rpt.; 3rd ed. 2016).

Chamola, S. D. *Kautilya Arthashastra and the Modern Science of Management: Relevance for the Contemporary Society.* Delhi: Hope India, 2007.

Dasgupta, Rajdeep. *Disaster Management and Rehabilitation.* New Delhi: Mittal Publications, 2007.

French, Duncan / Kotzé , Louis J. *Sustainable Development Goals: Law, Theory and Implementation*. Edward Elgar Publishing, 2018.

Guha, Arpan. 'Samrāt Aśoker Paṇcham Mukhiya Stambhanuśāsan: Ki ebaṁ Kena?'. *Anvīkṣā* Vol. 37. Ed. Tapan Sankar Bhattachrya. Kolkata: Jadavpur University, 2016.

Kauṭilya, *Arthaśāstra*. Ed. and Beng. trans. Manabendu Bandyopadhyaya. *Kautilīyam Arthaśāstram.* Vol. 1 and 2. Kolkata: Sanskrit Pustak Bhandar, 2010-11.

_____. Ed. and Eng. trans. with notes R.P. Kangle. *The Kauṭilya Arthaśāṣtra.* Vol.1. Delhi/ Mumbai / Chennai/ Bangalore/ Pune/ Kolkata/ Patna/ Varanasi, 2014. (8th Rpt.; 2nd ed. 1969).

Kielhorn, F. "Junagadh Rock Inscription of Rudradaman", *Epigraphia Indica*. Vol. 8. Ed. E. Hultzch. New Delhi: The Director General ASI, 1981.

Krishnan. K.G. Ed. *Uṭṭaṅkita Sanskrit Vidyā Araṇya Epigraphs.* Vol 1. Mysore: Uṭṭankita Vidyā Araṇya Trust, 1984.

Maity, Debanjan. *Concept and Practices of Disaster Management in Early India: Reflections in the Epics, Purāṇas, Technical Literature and Epigraphy.* Doctoral Thesis. Jadavpur University, 2019.

Maity, Sachindra Kumar. *Economic Life in Northern India in The Gupta Period (cir. A.D. 300-500).* Delhi: MLBD, 1970. (1st ed. 1957).

Salomon, Richard. *Indian Epigraphy.* New Delhi: Munshiram Monoharlal Publishers Pvt. Ltd., 1998.

Sarkar, Debarchana. *Nitya Kālera Tui Purātana.* Kolkata: West Bengal State Book Board, 2013.

Sircar, Dinesh Chandra. *Select Inscriptions Bearing on Indian History and Civilization.* Vol. 1. Delhi: Asian Human Press (India), 1986.

## Citation Webliography

'Deadly Diseases: Epidemics throughout History.' *Encyclopaedia Britannica,* Encyclopaedia Britannica, Inc., 2020, https://www.britannica.com/list/deadly-diseases-epidemics-throughout-history. Accessed on 10.04.2025.

Kulik, Rebecca M. 'Sustainable Development.' *Encyclopaedia Britannica*, https://www.britannica.com/topic/sustainable-development. Accessed on 10.04.2025.

'Sustainable Development Agenda.' *United Nations,* 2020. https://sdgs.un.org/2030agenda. Accessed on 11.05.2025.

'Sustainable Development Goals. *United Nations,* 2020. https://sdgs.un.org/goals. Accessed on 11.05.2025.

'Sustainable Development.' *Wikipedia, The Free Encyclopedia,* Wikimedia Foundation. https://en.wikipedia.org/wiki/Sustainable_development. Accessed on 12.08.2025.

Kulik, Rebecca M. 'Sustainable Development.' *Encyclopaedia Britannica*. https://www.britannica.com/topic/sustainable-development. Accessed on 29.08.2025.

# Women's Renaissance in Swami Vivekananda's Philosophy: The Union of Science, Faith, and Spiritual Realization

**Sandip Mallick**

**Abstract:**

Swami Vivekananda believed that the true progress of society depends on the empowerment of women, achieved through a perfect harmony of scientific knowledge, religious faith, and spiritual wisdom. He believed that true empowerment of women lies not merely in social or economic freedom, but in the awakening of their inner strength, self-respect, and divine consciousness. To him, religion was not passive asceticism but active service for humanity, while science represented the power that strengthens human action. The perfect human, he said, would emerge only from the harmony of both "science for the hands and religion for the heart."

In Vivekananda's philosophy, womanhood symbolizes Shakti-the eternal spiritual energy that sustains the universe. He regarded women as the spiritual and moral foundation of society, whose awakening alone could ensure the upliftment of civilization. His ideal woman embodied purity, sacrifice, strength, and compassion. Vivekananda rejected both blind imitation of the West and the confinement of women within domestic walls.

For him, the renaissance of womanhood meant the realization of divine potential through education, self-reliance, and spirituality. The union of science, faith, and inner awakening would, he believed, lead to a new world where men and women work together as equal partners for the welfare of humanity.

**Keywords:** Swami Vivekananda, women's awakening, spirituality, science and religion, Shakti, empowerment, gender harmony.

---

Assistant Professor in Sanskrit
Swami Niswambalananda Girls' College
Uttarpara, Hooghly, Pin-712232
Email id-sandipmallicksm66@gmail.com
Mo. No-7003347626/7890666053

## ➢ Introduction

Swami Vivekananda, one of India's greatest spiritual leaders, envisioned a society founded on equality, strength, and spiritual awakening. He believed that no nation could rise without the upliftment of women. According to him, the true progress of humanity lies in the harmonious blending of science, religion, and spirituality. Vivekananda saw women as embodiments of Shakti-the divine power of creation and transformation. His ideas on women's education, self-reliance, and inner awakening laid the foundation for a new social consciousness where both men and women would work together for the moral and spiritual advancement of the world.

## ➢ Women's Education: The Gateway to Empowerment and Self-Realization

In today's world, among many ideas and movements, Swami Vivekananda's thoughts shine like a bright light. The Ramakrishna-Vivekananda Movement, started under his guidance, was mainly spiritual, but it also had deep social meaning. It was not a loud movement, but one that silently awakened people's minds-especially women and the common people. Swamiji understood that India could rise again only when both men and women become equal in education, knowledge, and self-respect. As he said: "এক পক্ষে পক্ষীর উত্থান সম্ভব নহে".[1] So, he saw women's education as the first and most important condition for national progress.

In the Vedic age, women had equal rights. They joined in religious ceremonies and were even called 'Rishis' (sages). But over time, that respect was lost. Vivekananda wanted to bring back that lost dignity an age when women would again be seen as symbols of knowledge and power. In those ancient times, women like Gargi and Maitreyi were respected thinkers. Even in the Buddhist period, women took part in spiritual life, though later their position became weaker.

From the time of the Smritis and Puranas, women's condition began to decline. Though Manu spoke of giving respect to women, in reality, society took away their freedom. The patriarchal system locked women inside their homes and used their gentle nature to keep them under control. The once-strong Indian women, who were thinkers and leaders, slowly became limited to household life.

In the medieval period, foreign invasions made this situation worse. Women lost both freedom and education- two basic rights of human life. A few brave women became famous, but such examples were rare. This problem was not only in India; all over the world, women had to struggle for education and freedom. In America, where Vivekananda saw women's progress, he felt deeply inspired.

Today, women's rights and respect have grown much more than before, but the struggle is still going on. Women are still searching for their true place and identity. Swami Vivekananda clearly spoke about the sad condition of India, where for centuries both women and poor people were neglected. He said: "আমরা স্ত্রীলোককে নীচ, অধম বলি- তাই আমরা পশু, দাস, দরিদ্র।"[2] He strongly believed that without women's progress, the nation cannot be free. He urged the people: "তোমাদের মেয়েদের উন্নতি করিতে পারো? তবে আশা আছে, নতুবা পশুজন্ম ঘুচিবে না।"[3]

For a long time, Indian women lived inside the home. But in the nineteenth century, great reformers like Raja Rammohan Roy and Ishwarchandra Vidyasagar fought to change this. They worked to stop the Sati system, allow widow remarriage, and spread women's education. Yet, Swami Vivekananda's idea was a bit different. He thought that true freedom for women would come not only through social reform but through education and spiritual awakening. He never made any difference between man and woman. He told both: "আমি পুরুষগণকে যাহা বলিয়া থাকি, নারীগণকে ঠিক তাহাই বলিব। ভারত ও তার ধর্মে বিশ্বাস কর, তেজস্বিনী হও, আশায় বুক বাঁধো, ভারতে জন্ম বলিয়া গর্ব অনুভব কর।"[4] His teachings were humane, practical, and introspective, where woman was not merely an ornament of the household, but the source of strength for society and the central force of the nation's awakening.

## ➢ Western Influence and the Indian Ideal

The nineteenth century brought the first message of freedom for Indian women. Under the influence of Western education, women's education began though the environment was still unfavorable and only a small section of society was touched by it. This foreign-inspired education gave new direction to society but was often detached from Indian values. Swami Vivekananda welcomed this new awakening but gave a warning: "ধর্মকে কেন্দ্র করে স্ত্রীশিক্ষার প্রচার করতে হবে; ধর্মভিত্তিক চরিত্রগঠন ছাড়া শিক্ষার কাজে গলদ দেখা দেবে।"[5]

From the early twentieth century, the closed life of women began to change. Under Mahatma Gandhi's leadership, many women actively joined the freedom movement. Their courage marked the first moment of women's public self-expression in Indian history. After independence, women's education and their participation in different professions increased. Social and economic changes made them self-reliant, and today, women are present in every field, administration, education, politics, and even national leadership.

Yet, a question remains: Is this progress complete? Though education and

rights have grown, new problems have also appeared. Modern education has given women independence, but its goal must be character-building and human values. In Swamiji's words: "তোমাদের নারীগণকে শিক্ষা দাও; তাহারাই বলিবে, কোন জাতীয় সংস্কার তাহাদের পক্ষে আবশ্যক।"[6]

Even today, despite great progress, the number of uneducated women is still alarming. Many educated women are confused about their true goals and ideals, which shows a flaw in our education system. First, we must define the purpose of education, and then decide its method.

In ancient times, women like Gargi, Maitreyi, Sita, Savitri, and Damayanti were great ideals. But later, their characters were seen only through the narrow idea of being "pativrata" (devoted wife). Modern women have crossed the boundary of the home, but it is difficult for them to feel the depth and sincerity of those ancient ideals. Swamiji beautifully described this mental conflict that before us flow two streams together one of learned, fearless, modern women, and the other of the old ideal of purity, meditation, and self-realization.

In today's world, the first stream the attraction of the modern is much stronger. Some women cling to old ideals and become frustrated, while others blindly imitate the West and lose their identity. Swamiji reminded us again and again that true awakening does not come from outer freedom but from inner realization and spiritual growth. If modern education and science make life more comfortable but fail to give peace and purpose, then all progress is meaningless. As Marie Louise Burke said that without a higher goal, all external progress is empty.[7] Swami Vivekananda fixed that higher goal the awakening of humanity, moral power, and inner divinity.

Human civilization has always advanced with the desire for progress. When religion lost its hold in the West, science took its place. But science, however advanced, cannot satisfy the spiritual hunger of man. Religion in its rigid form also failed to meet this need. In the nineteenth century, many Western thinkers believed that if social systems improved, life would become heaven on earth. But that dream soon broke. Economic progress and technology did not bring peace. Today's material civilization gives comfort but not joy. As Burke's view about on this, In the American middle class there is abundance, but no satisfaction; pleasure, but no peace.[8]

According to Swami Vivekananda, the foundation of women's freedom lies in self-respect, self-power, and self-awareness. A woman must know her own worth and strength, and use that strength to guide society toward progress. Like men, women too need education and work, but that does not mean one is superior or inferior to

the other. If a woman only imitates man to prove equality, it shows lack of confidence. True dignity comes from self-respect, not imitation.

Swamiji clearly said that a woman's work is not limited to the household; her participation in social life is essential. Yet, her role as a mother is unique no man can take her place. In nurturing children and preserving moral values, her contribution is irreplaceable. Therefore, her responsibility in society extends beyond the household, encompassing the greater task of building and shaping the community. If she realizes her inner power, her glory will shine everywhere. In the modern world, the charm of Western civilization is strong, but blind imitation leads to loss of identity. The tendency to copy Western fashion or lifestyle shows a hidden belief in Western superiority. Swamiji warned: "অন্যের অনুকরণে কোনো জাতি কখনও বড় হতে পারে না। পাশ্চাত্যের যা কিছু ভালো, তা গ্রহণ করা উচিত, কিন্তু নিজের স্বকীয়তা বিসর্জন দিয়ে নয়।"[9]

Swamiji had a broad and balanced vision. He admired the achievements of Western science but realized that material civilization makes man spiritually empty. He said: "আমার আদর্শ এই- মানুষের কাছে তার অন্তর্নিহিত দেবত্বের বাণী প্রচার করতে হবে এবং সর্বকার্যে সেই দেবত্ববিকাশের পথ নির্ধারণ করতে হবে। জগতের এখন প্রয়োজন তাঁদের, যাঁদের জীবন প্রেমদীপ্ত ও স্বার্থশূন্য।"[10]

This truth applies equally to men and women. Both must seek self-realization, moral strength, and love through sacrifice. Swamiji was a great social reformer, but his reform started with the reform of the self. He never believed in forced or artificial change. Real improvement, he said, comes when people especially women awaken through self-education. Laws alone cannot change society; only inner awakening can. He wrote: "নারীগণকে এমন যোগ্যতা অর্জন করাইতে হইবে, যাহাতে তাহারা নিজেদের সমস্যা নিজেদের ভাবে মীমাংসা করিয়া লইতে পারে; তাহাদের হইয়া অপর কেহ এ কার্য করিতে পারে না, করিবার চেষ্টা করাও উচিত নহে।"[11] This statement clearly emphasizes that a woman's liberation lies in her own hands.

Even in the time when women were confined at home, Swamiji compared Indian women's condition with that of educated Western women and felt deep sorrow. He said: "আমাদের মেয়েরা বরাবরই প্যানপেনে ভাবই শিক্ষা করে আসছে একটা কিছু হলে কেবল কাঁদতেই মজবুত।"[12] But he also admired their natural grace, modesty, and purity, saying "একমাত্র ভারতবর্ষেই মেয়েদের লজ্জা, বিনয় প্রভৃতি দেখে চক্ষু জুড়ায়। এমন সব আধার পেয়েও তোরা এদের উন্নতি করতে পারলিনে, এদের ভিতর জ্ঞানালোক দিতে চেষ্টা করলিনে।"[13] He questioned society boldly that The Vedas say the same Divine Spirit lives in all beings. Then why do you insult women instead of helping them rise?

For Vivekananda, education was the only true path to freedom but education not

limited to books. He said that True education builds character, strengthens the mind, expands intellect, teaches self-reliance, and helps one realize the Self. The ultimate goal of life, for both men and women, is the realization of truth and freedom from all bondage. Hence he declared: "আত্মাতে কি লিঙ্গভেদ আছে নাকি? দূর কর মেয়ে আর মদ্দ, সব আত্মা।"[14] As the Upanishads proclaim: "त्वं स्त्री त्वं पुमानसि त्वं कुमार उत वा कुमारी।" Thou art woman, thou art man; thou art boy and thou art girl. This idea formed the core of his philosophy. For him, the difference between man and woman was only physical; spiritually, both are one. Thus, his idea of women's development was not merely social—it was the natural outcome of spiritual humanism. Swamiji believed India's greatest strength lay in her spiritual heritage, and that this same power would one day revive the whole world. In that vision, Indian women were to be the companions of this spiritual rebirth.

When comparing Eastern and Western ideals of womanhood, Swamiji's view was deeply balanced and integrative. In the East, the ideal of motherhood symbolizing love, sacrifice, and patience was supreme. In the West, the ideal was that of active strength and independence. He believed the perfect woman of the future would be the union of both combining the spiritual depth of the East with the dynamic energy of the West. He saw this ideal most vividly in Holy Mother Sri Sarada Devi, who embodied both the tender love of motherhood and the tireless energy of service. As Dr. S. Radhakrishnan said that the spiritual and cultural level of a society can be measured by the status of its women.

Though women have long faced neglect, history shows that the flame of faith and culture has always burned in their hands. From daily prayers and rituals to the silent strength within families, it is women who have preserved the soul of the nation. Even today, the conflict between Eastern and Western ideals, religion and science, continues. But Swami Vivekananda showed us the way: Accept science, but not by rejecting religion. Combine modern education with ancient meditation that is India's ideal. His prophetic words still echo: "ভারত কি মরিয়া যাইবে? তাহা হইলে জগৎ হইতে সমুদয় আধ্যাত্মিকতা বিলুপ্ত হইবে। আবার এখান হইতেই তরঙ্গ উত্থিত হইয়া সমগ্র পৃথিবীর জড়বাদী সভ্যতাকে আধ্যাত্মিকতায় পূর্ণ করিবে।"[15]

Through this, Swamiji revealed his great sense of balance; he recognized the dangers of Western materialism but also welcomed its good aspects science, organization, and the spirit of work. He taught that a society without spiritual strength cannot last, and one without energy becomes stagnant. Therefore, he urged that True fulfillment in life comes from the harmony of science and religion, action and meditation, enjoyment and renunciation.

## ➢ Science and Religion in Harmony: The Fulfilment of Womanhood

Swami Vivekananda once said that let science strengthen our hands, and religion strengthen our hearts. Through the union of both shall the complete human be formed. According to him, religion is an inseparable part of life not mere solitary meditation, but a force that finds its true expression in selfless service to humanity. He declared that a true follower of religion is one who understands his own faith and dedicates himself to the welfare of society.

His purpose in criticizing certain aspects of the Buddhist era was only to keep religion alive and dynamic. He saw that when religion becomes confined to monasteries, the life force of society begins to fade. Therefore, Swamiji's religious vision was universal and inclusive he believed the doors of religion should be open to all: men and women, householders and monks, the educated and the uneducated alike.

The practical expression of this ideal can be found in the Ramakrishna-Vivekananda's movement, which sought harmony among all faiths. Sri Ramakrishna proclaimed, "যতো মত, ততো পথ" affirming that the eternal Truth shines through every religion. Swami Vivekananda carried this message to the world stage, where his voice echoed the spirit of modern humanism. Yet he warned against blind imitation of the West, cautioning that India must not lose her soul in the waves of materialism. He feared let not India, caught in this whirlpool of greed and luxury; forget the call of the Spirit. For he believed that if the voice of the Spirit falls silent, human civilization will perish. His call was clear and prophetic: "বিশ্বাস করুন, ভারতই আবার পৃথিবীকে আধ্যাত্মিক তরঙ্গে প্লাবিত করিবে।"[16] In these words lies the essence of his philosophy the union of work and worship, science and spirituality, man and woman, as the foundation of true humanity. Addressing women, he said: দাময়ন্তী- তোমার নারীর আদর্শ পাশ্চাত্যের নারীর মতো বাহ্য জাঁকজমক বা স্বাধীনতা নয়; তা হলো আত্মসংযম, ত্যাগ, পবিত্রতা ও শক্তি।"[17] This statement reflects the heart of Swamiji's philosophy. He never wanted women to remain confined within the narrow walls of domestic life, nor did he advocate blind imitation of Western notions of liberty. He believed that a woman's true freedom lies in awakening her own inner strength, self-respect, and divine consciousness.

In this vision rests a new concept of society one in which man and woman are not rivals, but complements. If woman is the heart of society, man is its brain; only their harmony can build a balanced civilization. Swamiji dreamed of a future India where every woman would combine within herself a mother's love, a saint's self-discipline,

and a hero's courage. He once said: "আমার জীবনে এই একমাত্র আকাঙ্ক্ষা যে, আমি এমন একটি যন্ত্র চালাইয়া যাইব যাহা প্রত্যেক ব্যক্তির নিকট উচ্চ ভাবরাশি বহন করিয়া লইয়া যাইবে; তারপর পুরুষই হউক, নারীই হউক- নিজেরাই নিজেদের ভাগ্য রচনা করিবে।"[18] In this thought, his social vision, educational ideal, and spiritual philosophy come together as one. To him, the awakening of womanhood was essential for the redemption of humanity. In a letter written in 1895 to his brother-disciple Swami Ramakrishnananda, he said: "জগতের কল্যাণ স্ত্রীজাতির অভ্যুদয় না হইলে সম্ভাবনা নাই।"[19]

To Vivekananda, woman was not merely a figure of affection or service; she was the embodiment of power the ever-awakened Shakti. By dedicating her everyday duties to God, she could become a seeker of truth, a worker of divine action, and a soul yearning for knowledge. He never saw woman as an ornament of the home or a follower of man, but as the manifestation of living consciousness itself. In his view, a woman's true fulfilment lies in self-development and the service of humanity. If women advance through knowledge and work, every level of society will be illuminated. He firmly stated: "নারীকে অবজ্ঞা করিও না। যে জাতি নারীদের সম্মান দিতে জানে না, সেই জাতি কখনো মহান হতে পারে না।"[20] His teachings remind us that womanhood is complete not only in motherhood, but also in spiritual strength and leadership. For Vivekananda, the harmony of man and woman was the key to the future of civilization.

## ➢ Conclusion

Thus, women's awakening does not merely mean social or economic progress it means mental, moral, and spiritual enlightenment, in which women realize, their inherent divinity. This awakening is the "spiritual revolution" that Swami Vivekananda dreamed of where men and women together, with equal dignity, work for the welfare of humanity. For him, a woman's life was not confined only to the roles of mother or wife; whatever path she chose, it should lead her toward self-growth and higher truth. The Ramakrishna-Vivekananda movement aimed to establish true equality, peace, and freedom in human life where there is no division between man and woman. It was symbolic that Sri Ramakrishna worshipped his wife, Sri Sarada Devi, as the Divine Mother (Mahashakti) an invocation of knowledge and power for the welfare of India and the world. That moment marked the dawn of a new era of women's awakening, where woman would be not merely a part of the household, but the embodiment of spiritual power.

Swami Vivekananda believed that when this divine power within all women awakens, an unprecedented renewal will transform society, the nation, and human

civilization. He saw in Holy Mother Sarada Devi the living center of that power the eternal light of spirituality that would once again make India the beacon of the world. For him, the vision of womanhood was not simply social or educational it was deeply spiritual. He realized that true balance in society would come only when men and women become complementary forces. The compassion, patience, and inner strength of women these, he said, are the true sources of humanity's liberation. And when woman awakens in the light of self-knowledge, she becomes the power that transforms the world.

**Reference**


[1] Vani o Rachana, (Swami Vivekananda) Volume 7, Udbodhan Karyalay, Kolkata, 4th edition, Pg-244

[2] Ibid., Pg-338

[3] Ibid., Pg 389

[4] Ibid., Volume-9, 4th Edition, Pg-483

[5] Ibid., Pg -205

[6] Ibid., Volume -10 4th Edition, Pg-221

[7] Swami Vivekananda-His Second Visit to the West: New Discoveries-Marie Louise Burke, 9 Advaita Ashrama, Calcutta, 1973

[8] Ibid.

[9] Vani o Rachana, (Swami Vivekananda) Volume 7, Udbodhan Karyalay, Kolkata, 4th Edition.

[10] Ibid., Volume-7 Pg-298

[11] Ibid., Volume-9, Pg 479

[12] Ibid., Pg- 426

[13] Ibid., Pg- 31

[14] Ibid., Volume-7 Pg-9

[15] Ibid. Pg-3-4

[16] Ibid. Pg 3-4

[17] Ibid.

[18] Ibid.volume-6, Pg391

[19] Ibid. Volume-7 Pg-244

[20] Ibid.

## Bibliography


Bhattacharya, Narasingha Prosad. Swami Vivekananda and His Legacy. Munshiram Manoharlal, 2016.

Burke, Marie Louise (Sister Gargi). Swami *Vivekananda in the West: New Discoveries.* Vols-VI. Advaita Ashrama, 1983–87.

Chattopadhyaya, Debajyoti. Vivekananda: The Philosopher of Freedom. Motilal Banarsidass, 2011.

Chakraborty, Ashutosh. *Vivekanander Chintadhara*. Kolkata: Sahitya Samsad, 2010.

Chattopadhyay, Sailen. Manobik Vivekananda. Kolkata: Mitra & Ghosh Publishers, 2007.

Ghosh, Pranab Kumar. Vivekananda o Bartaman Bharatiya Samaj. Kolkata: Dey's Publishing, 2014.

Swami Nikhilananda. Vivekananda: A Biography. Advaita Ashrama, 1953.

Swami Vivekananda. Jugonayak Vivekananda. Kolkata: Udbodhan Office, 2005.

Swami Vivekananda. Shikshak: Uttaraner Alokbartika. Kolkata: Udbodhan Office, 1993.

Swami Vivekananda. Vani o Rachana. Kolkata: Udbodhan Office, 2020

Swami Vivekananda. Yogānushthān o Tār Patha. Kolkata: Udbodhan Office, 1998.

# From Mantras to Machines: Revisiting Ancient Sanskrit Linguistics for Metacognitive Prompting in AI- Human Interaction

**Soumyabrata Mahapatra**
**Sarat Kumar Rout,**
**Panchali Kaushik,**
**Siharan Chakrabarty**

**Abstract :**

This study investigates how the ancient Sanskrit linguistic frameworks including Pāṇini's Aṣṭādhyāyī, the karaka theory, and cognitive architecture of mantra recitation, can inform the design of metacognitive prompts for dialogue systems between AI and human-users. Regardless of digital and lexical forms, the paper contends that the grammar of Sanskrit with the syntactic determinism of prospectively semantic transparence is an early model of linguistic precision useful for natural language prompting. It examines how mantra can offer landmarks for reflective and self-regulatory language processing in design dialogues through rhythmic repetition, semantic compactness, and symbolization. Drawing evidence-based perspectives from computational linguistics, cognitive science, and philosophical linguistics, this review-based inquiry provides insights into the design questions taken by many contemporary communication technologies that operate in probabilistic language, algorithmically with reduced cultural and semantic grounding. The inquiry proposes that considering Sanskrit as cognitive and algorithmic traditions can call for new paradigms of culturally-embodied and semantically-linked practices in building ethical, epistemically-educated, and pedagogically-anticipated communication systems. Therefore, as a meta-process of layers to question the important previous questions of how to build prompt construction and thinking-symbolically about the importance of cultural intelligence, as we begin to design the next generation of languages here, in the socially-mediated realms of communication and coordination.

**Key words:** Ancient Sanskrit Linguistics, Metacognitive Prompting, Natural Language Processing, AI- Human Interaction

a. Department of Education, Ravenshaw university, Cuttack, Odisha, India
b. Department of Education, Ravenshaw university, Cuttack, Odisha, India
c. Department of Education, Tezpur University, Assam, India
d. Ramakrishna Mission Sikshanamandira, Belur Math, University of Calcutta.

**Introduction:**

Metacognition can be broadly described as "thinking about thinking" and includes various self-awareness and self-regulatory tasks (Hogan et al. p.45). In Sanskrit philosophy, there is reflexivity in cognition, and it is an intrinsic feature of the mantra tradition. "Mantra" comes from the element man (to think) and tra (instrument), from the sense of a tool used to develop or refine the mind, and think philosophically (Kulikov 2007, p.1234; Paribok 2023,p.5). Given that mantras were composed by realized sages with the highest care for each and every component, they are highly structured with a semantic wealth, and function to encode knowledge of a metaphysical nature in a compressed linguistic form with individual components that allow for higher-order thought, qualitative and symbolic forms of engagement, and self-regulatory practices (Chamoli et al. 2017, p.248).

The cognitive model mentioned includes the original mantra *Oṃ* (Praṇava), recognized to be the embodiment of the cosmos in Vedāntic thought. *Oṃ* symbolizes *Brahmā* (creation) and *Viṣṇu* (preservation) and Maheśvara (dissolution) the trifecta of a cosmic cycle (Naicker 2019, p.6). The original mantra expresses an instantaneous positionality of meaning, embodied in the principle of sphoṭa, which is not the same as sequential representation (Wilson 1997, p.405). The idea of sphoṭa closely parallels ideas of holistic processing in language (i.e., Jung, McLuhan) and cognitive semantics in contemporary linguistic thought (Kariyapperuma 2023, p.53). The *Gāyatrī* Mantra, often called *Vedamātā* (Mother of the Vedas), brings about a similar, although more epistemic scaffolding, by relating a large volume of the philosophical aspects of the Upaniṣads in a metrically short, cognitively engaging, form (Tandon 2021, p55).

Sanskrit grammar, both historically and philosophically, gives us a particular 'window' from which to re-think linguistic intelligence in artificial intelligence contexts (Kadvany 2016, p.3). At the center of this tradition is Pāṇini's Aṣṭādhyāyī, a generative grammar of nearly 4,000 sutras which describe the complete structure of Sanskrit with rule-based derivations and morphophonemic changes (Bharati et al. 1995, p.39). This whole system is modular in structure and economical in expression, a feature which is key to the goals of many modern computational linguistics and AI systems (Huet 2009, p.5). Equally important is the karaka theory, which classifies semantic roles of sentence elements (e.g. subjects, objects) based their relational roles instead of their position and provides elegance and high precision in semantic representation and parsing (Jagadeeshan et al. 2025, p.3). Adding to this is the

idea of sphoṭa in which we understand language (in this case, not as a sequence of phonemes) as complete revelation of meaning and considers cognitive views of language processing and comprehension (Krishna et al. 2024, p.1)

The psychological relevance of mantra, a defining characteristic of the Sanskrit oral tradition, is also equally relevant. Mantras tare codified representations of symbols, iterative rhythmic sequences of syllables, high acoustic symmetry, which are symbolic in some manner, or more precisely a ritual cultural artifact. Mantra is also an algorithm that induces attention, condenses meaning and regulates affect (Kak 1987, p.219). The same phonetic structure of mantras can explicate recursive computational qualities of self-regulating feedbacks in encoded neural systems, but, even deeper, suggest qualities of human reflective language use and product-tion explicitly design intentions. As Rama and Lakshmanan (2021, p. 1) clarify with regard to their phonetic engineering design thinking using mantras, "...it provides scaffolding for both memory and cognition, same thing, could lead to symbolic AI with affordances for human-computer interfaces."

Despite of tremendous advancement in transformer-based NLP and large language models, current AI human dialogue system often lacks semantic depth, interpretability, and cultural sensitivity (Laverghetta et al. 2022, p2). These models while efficient in token prediction frequently produce syntactically valid yet semantically shallow responses. As Sandhan et al. (2023, p.4) contend, "...LMMs are unable to incorporate traits associated with structured abstraction and epistemic awareness, which are hallmarks of human dialogue". Another impasse exists with probabilistic text generation in terms of the "intent" of said language choices. Indicatively, the reflective framework proposed from the intentional nature of Sanskrit, as a design model, and the reflective architecture of mantra, may remove some of the confusion.

Research on the computational utility of Sanskrit has primarily examined its application to machine translation, text-to-speech systems, and corpus development (Briggs 1985, p.31; Sharma 2021, p.2; Sandhan et al. 2023, p.4). However, relatively little research has explored the appreciation of Sanskrit linguistic models in terms of metacognitive prompt engineering purposes. Moreover, studies of mantra have mostly center on ritualistic or phonological sound, rather than searching the metric logic they may hold for algorithm usage, or cognitive models (Kak 1987, p.219; Krishna et al. 2024, p.6). A coherent application of either of the traditions, situated in the realm of AI dialogue, or human-computer interaction have yet to be theorized

extensively. Considering these gaps, the study aims to address the following research questions:

(1) How can the syntactical clarity and semantical precision of Sanskrit grammar especially the karaka model and rule-based derivations, inform the design of metacognitive prompts in AI-supported dialogue?

(2) What cognitive structures in mantra recitation, featuring recurrent rhythmic iteration, symbolic encoding, and semantic compactness, contribute to self-regulated and reflective prompting in natural language interfaces?

(3) What potential interdisciplinary applications of Sanskrit-inspired linguistic models could plausibly amplify cultural grounding, symbolic reasoning, and epistemic engagement in AI-human interaction across domains.

In addressing these questions, the study constructs a conceptive link from the linguistic cognition of antiquity to modern prompt engineering. It advances the case that we must move from a mere concern with functional language design, to semantically transparent, culturally grounded, and cognitively informative design, as it premise for the future of ethically aligned and pedagogically informed AI legitimate communication systems.

## 2. Rationale of the Study

Paninian grammar, including its karaka model and rule-based derivations, has been appreciated for its syntactic clarity and semantic integrity for many years. The karaka model elaborates a relational grammar system, where syntactic item performs a semantically distinct function, thus establishing a model for precise language generation (Bharati et al. 1995, p.39; Jagadeeshan et al. 2025, p.3). As Huet (2009, p.5) observed that the deterministic and traceable grammar in Sanskrit lends itself to algorithmic modeling at an initial level, in contrast to artificial intelligence dialogue systems that frequently rely on statistical probabilities and the incomprehensible machine learning output. Similarly, Briggs (1985, p.31) emphasized the computational readiness of Sanskrit grammar, describing it as a naturally engineered language system. Scholars have recognized Sanskrit's computational merits, yet few have explored how application of its grammar may improve the structures of metacognitive prompts. Bharati et al. (1995, p.39) discuss knowledge representation but does not bring this discussion into the context of an AI-human crossing in the interactional space. Kak (1987, p.219) discusses mantra and cognitive science, alluding to its rhythmic and phonological effects but does

not clearly transpose this understanding to prompt design. Similarly, Rama and Lakshmanan (2021, p.1) mention the phonemic patterns of the Sanskrit chants yet their focus remains performative, rather than computational.

Recent research from Sandhan et al. (2023, p.4) advocates neural models trained on Sanskrit texts but the emphasis is on corpus-level accuracy in translation directions rather than prompt construction or even semantic interpretability. Krishna et al. (2024, p.6), reiterates that the spiritual potency and cognitive functions of mantras were powerful, but does not extend traditional architectural logic into NLP design. Thus, the foundational elements of Sanskrit have been analyzed in their own right, their integrative potential with metacognitive prompting and culturally responsive AI remains unexplored. This study fills the gap by synthesizing Sanskrit linguistics logic and cognitive tradition with the requirement of honoring transparent, semantically rich, culturally informed, and epistemically motivated prompt design. This rationale lies in the convergence of symbolic reasoning, structure of semantics and intentional sound architecture are important for ethical, pedagogical AI communication models.

**3. Methodology**

The study employs a conceptual and review-based method synthesizing scholarly insights and literature from linguistics, cognitive science, and artificial intelligence to illustrate the potential use of Sanskrit language in AI-human interactions. The sources were carefully selected for their theoretical contributions to Paninian grammar, symbolic reasoning, and algorithmic models of language. The research methodology employed textual analysis, thematic sequencing, and critical comparative analysis of representations of ancient Sanskrit document language structures and the current structures in prompt engineering. Sanskrit terms are presented in IAST transliteration with Unicode used for Devanagari script where applicable maintaining philological standards & readability.

**4. Analysis and Interpretation**

**Table 1: Conceptual mapping of Paninian constructs and Metacognitive prompting**

| Paninian Construct | Linguistic Function | AI/NLP Application | Metacognitive Value | Sanskrit Example |
|---|---|---|---|---|
| Karaka Theory | Semantic role assignment | Semantic parsing, role disambiguation: In a chatbot interaction, identifying the subject (kartā) and object (karma) enables the system to determine whether a user's query requires action, information, or acknowledgment. For example, "Student uploaded assignment" triggers evaluation rather than just acknowledgment. (Bharati et al. 1995, p.7; Sandhan et al. 2023, p.2) | *Reflective understanding of user intent* – The karaka model assigns functional roles (agent, object, instrument, etc.) to sentence elements, allowing precise interpretation of intention behind utterances, enhancing reflectivity in AI interpretation. This directly addresses Research Question 1. | रामः फलम् खादति (Rāmaḥ phalam khādati) Rama eats the fruit. 'Rāmaḥ' is kartā (doer), 'phalam' is karma (object). |
| Rule-Based Derivations | Generative morphological and syntactic patterns | Symbolic programming, grammar-based prompting: In AI writing assistants, rule-based templates help construct grammatically correct answers. | *Structured thinking and linguistic economy* – The rule-bound derivation system (e.g., sandhi, samāsa, vibhakti) enables predictable and modular prompt generation, reflecting the cognitive trait of | |

| Paninian Construct | Linguistic Function | AI/NLP Application | Metacognitive Value | Sanskrit Example |
|---|---|---|---|---|
| | | For instance, in voice-based AI tutoring, recognizing plural markers and case helps differentiate "They are reading" from "He is reading," ensuring proper output. (Huet 2009, pp. 13–15; Sandhan et al. 2023, p.2)<br>Intent inference in dialogue systems: | systematic reasoning in prompt formulation. This supports Research Question 1 and its objective. | बालकः पुस्तकानि पठति (Bālakaḥ pustakāni paṭhati) – The boy reads the books. Sandhi, vibhakti, and number are rule-driven. |
| Sphoṭa Theory | Holistic meaning cognition | When a user types "Book a flight to Delhi tomorrow morning," an AI assistant needs to grasp this as a single intent and not break it into disjointed keyword actions. This reflects the sphoṭa model's emphasis on wholeness of meaning. (Kak 1987, p.90; Krishna et al. 2024, p.1) | *Epistemic coherence in prompt design* – The sphoṭa concept posits that the meaning of an utterance arises instantaneously and holistically rather than sequentially, mirroring the ideal of concise, goal-aligned prompt structures in NLP. This supports Research Question 1 and 3. | एकं सत् विप्राः बहुधा वदन्ति (Ekaṁ sat viprāḥ bahudhā vadanti) – Truth is one, sages call it by many names. Whole meaning is conveyed at once. |

### 4.1 Interpretation

Table 1 clearly shows the applicability of classical Sanskrit models to enhance NLP's cognitive and semantic design; specifically, the karaka model provides semantic role assignments and reflective user intent understanding, an important aspect for reducing ambiguity in AI prompts (Bharati et al. 1995, p.7). Rule-based derivations demonstrate structed grammar supporting modular, language models that provide scalable, context aware responses (Huet 2009, pp.15). The Sphoṭa theory elaborates that holistic semantic representation is essential, thus further enhancing the AI's ability to understand compound user intents in conversation, as cohesive discourse (Kak 1987, p.90). Collectively, all three models follow through with metacognitive functions of reflection, economy, and coherence ultimately fulfilling the aims and addressing the Research Questions 1 and 3.

**Table 2: Cognitive features of Mantra & NLP parallels**

| Mantric Feature | Cognitive Function | Communicative AI/NLP Example | NLP Parallel | Relevance to AI Prompting | Example |
|---|---|---|---|---|---|
| Rhythmic Iteration | Focused attention, neural | AI learning environments use repeated scaffolded prompts like "Did you mean...?" or "Can you clarify..." to stabilize user interaction, reflecting rhythmic reinforcement. | Feedback loops in neural nets | Reinforces dialogue consistency supports Research Question 2 by illustrating how rhythm enhances sustained attention and reflective structuring in prompt design. (Kak 1987, p.88; Purohit 2025, p.214) | ॐ नमः शिवाय (Om Namaḥ Śivāya) – repeated for mental regulation and clarity. |
| Symbolic Encoding | Semantic compaction, metaphysical abstraction | In AI legal document summarizers, a symbol | Symbol-token alignment | Enhances semantic density of prompts— | गायत्री मंत्रः – ॐ भूर् भुवः स्वः.. (Gayatrī |

| Mantric Feature | Cognitive Function | Communicative AI/NLP Example | NLP Parallel | Relevance to AI Prompting | Example |
|---|---|---|---|---|---|
| | | like § can denote entire statutory codes. Mantras, similarly, encode layered meanings in compact expressions, aiding NLP model compression and fast recall. | | addressing Research Question 2 through symbolic cognitive encoding. (Briggs 1985, p.32; Krishna et al. 2024, p.1) | Mantra) – cosmic principles encoded in phonemes. |
| Phonetic Symmetry | Mnemonic retention, sonic cognition | In voice assistant responses, tonal balance affects perceived empathy. Repeating harmonic syllables, like "I understand… I see… I understand," mimics the sonic balance of mantra. | Acoustic modelling in TTS/ ASR systems | Improves emotional and tonal accuracy—relates to Research Question 2 by supporting emotionally aware prompting. Rama Nath Sharma 2010, p.4 | हरे राम हरे राम राम राम हरे हरे (Hare Rāma...) – structured acoustic balance. |

**4.2 Interpretation**

Table 2 shows how mantric cognition mirrors contemporary strategies seen in NLP approaches. In mantras, the systematic repeated rhythms/breath represents attentional regulation and iterative prompts to further instill reflective uses of language (Kak 1987, pg.88). The symbolic encoding to represent the importance of

compression strategies in current AI development (token optimization, multilayered spatial or semantic coding) is astonishingly similar to the density of abstraction found within Gayatri Mantra (Briggs 1985, pg.32). The phonetic symmetry reflects the importance of sound patterning (e.g., emotionality) into sensitive AI responses that regulate tonal sequencing when responding to dialogue. The equivalency outlined above reinforces the cognitive value of a Sanskrit-based linguistic philosophy to horizon-one thinking in the development of forerunners in AI dialogue systems that are context-dependent and context-sensitive, leading explicitly to, Research Question 2.

The tables incorporate Paninian grammar and mantric cognition as examples of technical insights relevant to prompt design, and interdisciplinary conversations capable of extending into cognitive science, education, and responsible AI design. For example, the Sphoṭa theory presented in Table 1 relates to the epistemic wholeness of meaning which underlies the philosophy of language and cognitive mechanisms of meaning, and to a lesser extent with AI ethics, acting on intention instead of a portion or fragment syntax (Kak 1987, pp.90; Krishna et al. 2024). Karaka theory with semantic roles assessed in the educational context allows pedagogical natural language processing (NLP) tools to assist in contextual understanding of learner input across streams of meaning (Bharati et al., 1995, p.7). In Table 2, one can interpret symbolic encoding and phonetic symmetry within the context of specific applications in human-computer interactions (HCI) for AI-driven emotion-sensitive, culturally responsive systems (Briggs 1985, p.32). An example of a compact structure is the Gaytri mantra word length and phonological coding of semantic resonance presented in Hare Rama, which can extend to form system-linguistic applications of multilingual education in TTS/ASR and iterative rhythm models of accented sound in neural entrainment for cognitive therapies. Ultimately, the two-language tables, demonstrate not only a list of linguistic-technological correspondences in words and meaning systems, but also each table has cultural, cognitive, and ethical windows of rationality for embedding Sanskrit representations into AI systems. In this way, they illustrate Objective 3 of the shared vision for a culturally intelligent and epistemically substantive natural language processing (NLP) ecosystem and architecture exemplified by Sanskrit.

## 5. Discussion

Located within the theoretical paradigms of Sanskrit linguistics and cognitive semiotics, the present study suggests that the syntactic order and semantic

transparency of Pāṇinian grammar allow for rule-based clarity than can lead to more robust metacognitive prompt construction. The karaka model provides a classification of semantic roles (Kartā - agent, Karman - object, and Karaṇa - instrument) which informs semantically structured interaction design that operates beyond probabilistic guessing models used in NLP. As Bharati et al. (1995, p.39) illustrated, the Aṣṭādhyāyī's design infrastructure employs a computational abstractions and relational semantics that allow for intention-aware prompt engineering. Moreover, the manner of Pāṇini's rule-based derivations offers a modularity and economy like that found in symbolic programming logics, allowing generative AI to produce prompts that exhibit both structural coherence and semantic precision (Huet 2009, p.5).

Cognitive architecture related to mantra recitation adds another layer of prompt design and offers a model of self-regulatory and reflective NLP. Given their characteristics of acoustic symmetry and rhythmic iteration, and semantic compactness, mantras provide a linguistic scaffold for metacognitive regulation and attention management (Kak 1987, p.219). In other words, their repetitive, phonetic, and symbolic encoding in mantra recitation involves recursive neural feedback mechanisms used to regulate cognitive focus and flow of dialogue within AI. Krishna Das Brahmacari (2023, p.6) discusses mantras as economically reducing semantic units composed of linguistic cosmologies and they act like carriers of semantic condensation; that is, complex metaphysical ideas are collapsed into near-silent phonetic patterns. This type of minimalist efficiency could be trailered to NLP in ways that generate basic but semantically-rich prompt ideas. Rama and Lakshmanan (2021, p.1) speak of the mnemonic and symbolic resonance that are reflected in the mantras we recall, which they argue is vital for the emotional and symbolic richness of human dialogues with AI.

The third thematic axis expresses the interdisciplinary idea of Sanskrit-oriented linguistic modelling in reconceptualizing AI-human interfaces. The normative philosophical and grammatical formalism of Sanskrit, combined with cultural semiotic and dialogic interpretations, offer possibilities to develop more culture-rich and epistemically coherent human-AI interaction in NLP systems that are not only technically sound. Sandhan et al. (2023, p.4) suggest that Sanskrit NLP systems are grammatically better and semantically more transparent than standard transformers which might suggest their capabilities in culturally intelligent computing. This lens

builds on earlier proposals by Briggs (1985, p.31) promoting culturally aware AI.

The approach of the second thematic axis of proposals and avenues for exploration develops in educational contexts of Sanskrit grammar facilitating clarity of logic in the learning of systems of language; cognitive science extending as symbolic reasoning through the focused attention maps of the mind; and ethical AI embracing notions of transparency, intention, and inclusive design (Jagadeeshan et al. 2025, p.3).

Together, and strengthened by the converging ideas of education, cognitive science, and ethical AI, the findings offered progress towards the claim of the study that a metacognitive, culturally situated (or situated culturally) and semantically constructed NLP architecture was attainable through the integration of Pāṇinian linguistics and mantric cognitions.

The findings contribute to public discourse about theoretical notions of AI-human dialogue, as well as ideas and models for meaningfully acting on issues of ethically aligned education for AI, epistemically consequential practices for training AI systems, and practical considerations in understanding the contextual influences in developing cultural sensitivity for AI systems.

## 6. Conclusion

This present study suggests that, for AI dialogue applications, the syntactic determinism and semantic explicitly found in Pāṇini's Aṣṭādhyāyī especially the karaka model and generation rules, provide frame/structures to build a semantically-rich, metacognition-based prompt (Bharati et al. 1995, p 39 Huet 2009, p 5). The models we explored point to a realistic early logic of structured abstraction for reasoning about meaning beyond surface syntax. Also, mantras, with their periodicities (based on poetic metrical scale), symbolic nature, and acoustically repetitive engines of multiple levels of sound, provided not just cognitive scaffolding for attention and emotion management, but also an example of self-regulating structure for context-based reflective and intention-based natural language processing (Kak 1987, p 219; Rama and Lakshmanan 2021, p 1). Engaging these knowledge systems in the 21st-century NLP design supports a possible epistemically-attentive, symbolically-consistent, and culturally-based human.navigate AI methods. Taking these examples provided by historical cultural systems, moves beyond the model as token-predictor focus that epithemizes the logic of language models today, helps illustrate a space in which Sanskrit is a meaningful meta-frame for prompt engineering within larger

bodies of evidence from cognitive science and civilizational linguistics. All of which creates a precedent that builds connections between historical linguistic intelligence to AI on the cutting edge, and perhaps creates space to broaden the practical possibilities for developing language systems that are not only more accurate but that may be more meaning based, negotiated and connected to more epistemic models. The study also demonstrates how reengaging with Sanskrit can create the interest in culturally embedded cognitive architectures that have remained underutilized in computational contexts.

## 7. Implications

The implications of this research carry interdisciplinary significance. In AI, using the grammatical logic of Sanskrit has some potential for an alternative path in using data to understand probabilistic inference when emphasis is put onto the clarity of rules-based reasoning, clarity of semantics and determinacy of meaning, and symbolic intentionality (Sandhan et al. 2023, p.4). In cognitive science, the recursiveness of mantra, and the engagement of awareness and affect, could be helpful models for designing interfaces that engaged attention regulation and metacognitive monitoring (with typically Indian accent and vocal qualities) (Krishna Das Brahmacari 2023, p.6). Educational technology could utilize pioneering culturally situated prompting systems that draw upon Indic epistemologies as alternatives to unimodal approaches to multimodal meaning-making. In ethics for AI, the awareness and aspects of heritage in modelling systems for comportment and relatively speaking, intention; speech acts and acts of dialogical ethics and practice could help create social media-self-regulating AI applications, which, in particular, through the contexts in which they are relevant for AI (Briggs 1985, p.31; Jagadeeshan et al. 2025, p.3). This study opened further pathways for cultural computing by reimagining language as an embodied dialogic process, emphasizing cognition ethics and symbolic ethics and responsibility, while also, possibly helping to preserve endangered language traditions by restoring their relevance to function in technological contexts, and by pairing function with an ability to be preserved even if as historical (Jha et al. 2016, p6). The intent of the research was to create a hybrid discourse which combines critical critiques of ancient Sanskrit truths with contemporary ethical, sustainable, and accountability applications of NLP and linguistically or culturally situated comprehension, incorporating space, time, and context in meaningful and reflectively informed human-machine dialogue.

## Reference


Bathulapalli, Chandana, et al. *Use of Sanskrit for Natural Language Processing.* no. 6, 2016, pp. 78–81.

Bharati, Akshar, Vineet Chaitanya, and Rajeev Sangal. *Natural Language Processing: A Paninian Perspective.* Prentice-Hall of India, 1995. p. 39.

Brigs, Rick. *Knowledge Representation in Sanskrit and Artificial Intelligence.* no. 1, 1985, pp. 32–39.

Chamoli, Deepika, et al. "The Effect of Mantra Chanting on the Performance IQ of Children." *Indian Journal of Positive Psychology,* vol. 8, no. 3, Sept. 2017, https://doi.org/10.15614/IJPP/2017/V8I3/161887.

Hogan, Michael, et al. *Metacognitive Skill Development and Applied Systems Science: A Framework of Metacognitive Skills, Self-Regulatory Functions and Real-World Applications.* pp. 65–88. Springer, 2015. https://doi.org/10.1007/978-3-319-11062-2_4.

Huet, Gérard. *Towards a Sanskrit Computational Lexicon: First Steps.* Lecture Notes in Computer Science, vol. 5402, 2009, pp. 19–48. Springer.

Jaakkola, Elina. *Designing Conceptual Articles : Four Approaches.* 2020, pp. 18–26.

Jagadeeshan, Manoj Balaji, Prince Raj, and Pawan Goyal. *"Anveshana: A New Benchmark Dataset for Cross Lingual Information Retrieval on English Queries and Sanskrit Documents." arXiv preprint* arXiv:2505.19494, 26 May 2025, https://arxiv.org/abs/2505.19494.

Jha, Deeptanshu, et al. *OF COMPUTER © I A E M E.* 2014, pp. 57–63.

Jha, Rashmi., *V 6DQVNULW WKH 0RVW 6XLWDEOH / DQJXDJH IRU.* 2016, pp. 211–16.

Kadvany, John. "Pāṇini's Grammar and Modern Computation." *History and Philosophy of Logic,* Jan. 2016, https://doi.org/10.1080/01445340.2015.1121439.

Kak, Subhash C. *The Paninian Approach to Natural Language Processing.* pp. 117–30.

Kariyapperuma, K. M. D. L. "The *Sphoṭa* and Perception of the Sentential Meaning: A Semantic Investigation Based on the *Sphoṭa* Theory." *Vidyodaya Journal of Humanities and Social Sciences,* vol. 8, no. 1, Jan. 2023, pp. 52–68. https://doi.org/10.31357/fhss/vjhss.v08i01.04.

Krishna, Srivas, et al. *Sanskrit's Role in Advancing AI : A Comprehensive Study.* no. August, 2024, https://doi.org/10.2139/ssrn.4941575.

Krishnan, Sriram, and Amba Kulkarni. *Validation and Normalization of DCS Corpus Using Sanskrit Heritage Tools to Build a Tagged Gold Corpus.* 2019.

Kulikov, Leonid. "The Reflexive Pronouns in Vedic: A Diachronic and Typological Perspective." *Lingua*, vol. 117, no. 8, Aug. 2007, pp. 1221–1255. https://doi.org/10.1016/j.lingua.2006.05.009.

Laverghetta, Antonio Vincent, et al. "Predicting Human Psychometric Properties Using Computational Language Models." *arXiv.Org*, May 2022, https://doi.org/10.48550/arXiv.2205.06203

Naicker, Suren. "On the Neo-Vedanta as Reconceptualised by Vivekananda in His *Complete Works*: A Cognitive Linguistic Analysis in Light of Conceptual Metaphor Theory." *Literator: Journal of Literary Criticism, Comparative Linguistics and Literary Studies,* vol. 40, no. 1, 2019, pp. 1–7. https://doi.org/10.4102/lit.v40i1.1528.

Opitz, Juri, et al. *Natural Language Processing RELIES on Linguistics.*

Paper, Conference, et al. *Building a Prototype Text to Speech for Sanskrit.* no. March 2014, 2010, https://doi.org/10.1007/978-3-642-17528-2.

Paribok, A. “On ‘Reflexion’ and Reflexion in Classical Indian Philosophy.” *Трансцендентальный Журнал,* Jan. 2023, https://doi.org/10.18254/s271326680023939-2.

Purohit, Er Kapila. *SANSKRIT LANGUAGE AS IN PROGAMMING.* no. 4, 2025, pp. 214–17.

Raj, Dineshsinh. *Artificial Intelligence and Sanskrit Language: Innovations in Linguistic Analysis and Pedagogical Applications.* no. 1, 2025, pp. 61–64.

Rama, N., and Meenakshi Lakshmanan. *An Algorithm Based on Empirical Methods, for Text-to-Tuneful- Speech Synthesis of Sanskrit Verse.* no. 1, 2010.

Rao, Abhimanyu. *Exploration of the Ideal Sanskrit Grammar for Natural Language Processing: An Analysis of Laukik and Vedic Sanskrit.* no. 4, 2023, pp. 104–06.

Sandhan, Jivnesh. *Linguistically-Informed Neural Architectures for Lexical, Syntactic and Semantic Tasks in Sanskrit.* no. August, 2023.

Sharma, Rama Nath. *Building a Prototype Text to Speech for Sanskrit.* Proceedings of the Conference on Knowledge-Based Computer Systems (KBCS), March 2021, pp. 1–4. doi:10.1007/978-3-642-17528-2

Symons, John. “The Ideal of Global Philosophy in an Age of Deglobalization.” *Global Philosophy*, vol. 33, no. 1, 2023, pp. 1–6, https://doi.org/10.1007/s10516-023-09678-y.

Tandon, Neeti. *Chandra Gayatri and Mind: Perspective from Indian Scriptures. International Journal of Yoga and Allied Sciences*, vol. 3, no. 2, Jan. 2021, pp. 50–55. https://doi.org/10.36018/IJYR.V3I2.62.

# The Application of *vyāpti jñāna* in Clinical Trials: An Ayurvedic Perspective

**Dr. Avi Pal**

**Abstract :**

*Āyurveda* employs logical tools such as *vyāpti jñāna* (invariable concomitance) and bhūyo darśana (repeated observation) to establish therapeutic principles. These concepts align closely with modern scientific methodologies like randomized controlled trials, multicentric studies, and longitudinal observations, which also rely on consistent cause-effect relationships. This paper explores the epistemological parallels between classical Ayurvedic logic and contemporary clinical research. By translating traditional ayurvedic knowledge into testable hypotheses and validating them through structured scientific methods, an integrative framework can be developed. Such a synthesis not only enhances the global credibility of ayurveda but also contributes to the advancement of evidence-based traditional medicine.

**Keywords:** Ayurveda, *vyāpti jñāna, bhūyo darśana,* Clinical Trials, Hypothesis Formulation, *anumāna*

**Introduction:**

*Āyurveda* is an ancient medical science that has been used for thousands of years to treat people. But today, to make ayurvedic treatments more accepted globally, we also need to show that they work using modern scientific methods like clinical trials. Fortunately, *Āyurveda* already has its own logical system that can be used for this. One important part of this system is *vyāpti jñāna*— the understanding the invariable, universal relationship between the cause (*hetu*) and the effect (*sādhya*)— serves as the basis for inference (*anumāna*). Ayurvedic doctors traditionally used repeated experience and careful observation, called *bhūyo darśana*, to confirm such connections. Today, researchers use repeated trials and studies to prove the same kind of ideas. They use modern clinical trials establishing a cause-effect relationship

Assistant Professor (Sanskrit)
Dept. of Sanskrit Samhita Sidhhanta
J.B. Roy State Ayurvedic Medical College & Hospital
Kolkata, West Bengal
Mob: 7029271960
Email: avipalantpur18@gmail.com
ORCID ID: 0009-0002-8678-8291

through structured observation and statistical analysis. The convergence between *vyāpti jñāna* and scientific methodologies, particularly when viewed through the lens of *bhūyo darśana* offers a novel conceptual bridge for integrative research. This article shows how these two approaches—*Āyurveda* and modern science—are quite similar.

**VYĀPTI AND ITS EPISTEMOLOGICAL ROLE:**

*Vyāpti* is defined in the *nyāya darśana* as the invariable concomitance between two entities where the presence of one (*hetu*) invariably implies the presence of another (*sādhya*), without exception.

*"यत्र यत्र धूमस्तत्र तत्राग्निरिति साहचर्यनियमः"* (The invariable concomitance consists in the certainty of association that Wherever there is smoke, there is fire). (*Tarka-saṅgraha; Anumāna-khaṇḍa*)

We have to analyse the two words which are involved in vyāpti, that of *साहचर्य* 'Co-existence' or 'Concomitance' and that of *नियमः* 'Universality' or 'Invariability' of this *साहचर्य. साहचर्य* means *सामानाधिकरण्य*, co-existence in one and the same place of hetu and *sādhya* and when this co-existence of one thing with another is observed wherever the other thing exists the *साहचर्य* is called *नियत* or invariable (*नियमेन वर्तमानम्*). Here, the fire is always found where smoke exists, therefore it is coined as *व्यापक* of smoke. While the smoke is not always found along with fire as in a red-hot iron-ball. Smoke is not the *व्यापक* of fire, hence it is termed as *व्याप्य*. There is no doubt a *vyāpti* between fire and smoke but the *vyāpti* is of fire on smoke and not *vice versa*. Therefore, *vyāpti* means not only the co-existence or concomitance, but also it involves the idea of a greater extent. The *व्यापक* is generally greater in extent than the *व्याप्य*, though not necessarily so; for in the exceptional case where both may be co-extensive, both are *व्यापक* and *व्याप्य* of each other. But there are some limitations in this so far said definition of the vyāpti, that is *साहचर्यनियम*. To overcome these limitations, *Annambhatta*, the author of *Tarka-saṅgraha*, had enlarged this definition as – हेतुसमानाधिकरणात्यन्ताभावाप्रतियोगिसाध्यसामानाधिकरण्य *(Tarka-saṅgraha dīpikā)*. According to the definition, *vyāpt*i is the *सामानाधिकरण्य* of the *sādhya* on the *hetu* i.e. of the *व्यापक* on the *व्याप्य*. But how do we know that the *sādhya* is the *व्यापक*? To clear this doubt an adjective is added to the *sādhya* that it must be a thing which is not a counter-entity of any absolute negation (*अत्यन्ताभावाप्रतियोगि*) co-existing with the *hetu*. The cognitive recognition of this *vyāpti* through repeated observation is known as *vyāpti jñāna*. It helps us make correct guesses, or inferences (*anumāna*), which is one of the main ways of gaining knowledge in Indian logic and in ayurveda.

- **Types of Vyāpti:**

*vyāpti* has generally three types – *अन्वयव्यतिरेकि, केवलान्वयि* and *केवलव्यकिरेकि.* We can say wherever there is smoke, there is fire as in a kitchen *(यत्र यत्र धूमस्तत्र तत्र वह्निर्यथा महानसे)* or negatively wherever there is no fire there is no smoke as in a lake *(यत्र यत्र वह्न्यभावस्तत्र तत्र धूमाभावो यथा महाह्रदे).* This sort of concomitance is called *अन्वयव्यतिरेकि व्याप्ति* (Positive and Negative Concomitance). Sometime, we can find similar instances only. To take an example – the pot is mentionable because it is cognisable *(घटोऽभिधेयः प्रमेयत्वात्)* There is nothing in the world that is not mentionable and hence a dissimilar instance we cannot find. This kind of concomitance is known as *केवलान्वयि व्याप्ति* (Positive Concomitance). If we can point out a dissimilar instance only, the concomitance can be negative only. Earth differs from the other substances, because it possesses smell *(पृथिवी इतरभेदवती गन्धवत्त्वात्).* We cannot introduce a parallel example because any instance that could be called similar will be included in the class of earth and therefore it cannot be presented in the support of the argument. This is referred to as *केवलव्यतिरेकि व्याप्ति* (Negative Concomitance).

In clinical medicine, when a doctor sees a set of symptoms and concludes that a disease is present, he is using the same kind of logical connection. That is why understanding vyāpti is useful in both traditional and modern systems.

**BHŪYO DARŚANA: REPEATED OBSERVATION AS A VALIDATORY TOOL:**

The principle of *bhūyo darśana (भूयो दर्शन),* or repeated observation, is a critical methodological tool for establishing valid *vyāpti*. According to classical logic, knowledge of *vyāpti* cannot be derived from isolated instances. *bhūyo darśana* is a compound word. We can get three possible meanings from this word. Firstly, *भूयसां दर्शनानां समाहारः*– a collection of multiple understandings of co-existence. Secondly, *भूयसां साध्यहेतूनां दर्शनम्* – Understanding of a number of *sādhya* and *hetu*. Lastly, *भूयःसु अधिकरणेषु दर्शनम्* – knowledge in various places of *sādhya* and *hetu*. But these all kinds of meanings cannot be granted here due to some limitations. So, *Annambhatta* shows a pathway in his *dīpikā* Commentary – *'व्यभिचारज्ञानविरहसहकृतसहचारज्ञानस्य व्याप्तिग्राहकत्वात्'* that means *भूयोदर्शन* or repeated observation will be considered as *व्याप्तिग्राहक* when it will be associated with the absence of any kind exceptions (*व्यभिचार*).

In modern science, we do something similar. We repeat experiments, conduct trials in many places, and make sure results are not due to chance. This shows how *bhūyo darśana* is similar to scientific research methods like:

- Repeating clinical trials
- Studying large groups of patients
- Observing results over time

This builds strong evidence that a treatment is really effective.

**APPLICATION IN CLINICAL TRIALS:**

Clinical trials are systematic investigations that seek to establish causal links between medical interventions and outcomes. These trials employ protocols that mirror the principles of *bhūyo darśana.* There are several modern clinical trial designs where the theory of repetition is being followed.

**• Randomized Control Trials (RCTs).**

RCTs are regarded as the most reliable clinical research method. They use repetition by randomly assigning subjects from different groups (e.g., treatment vs. placebo). Uniform procedures are followed for repeated assessment of outcomes. Basically, this kind of research method tries to establish a *vyāpti* by repeatedly testing whether an intervention consistently leads to a specific outcome. By eliminating bias and confounding factors, RCTs ensure the observed relation is invariable and universal. Thus, RCTs modernize the process of deriving causal inference (*vyāpti*) through scientific rigor.

**• Multicentric Studies:**

These are trials conducted across multiple geographic locations or institutions. The same protocol is repeated across diverse populations and settings. Variability in patient demographics, lifestyle, and environment is accounted for, strengthening the causal link observed. These studies also strengthen *vyāpti* by testing the same intervention across diverse populations and settings *(भूयःसु अधिकरणेषु दर्शनम्)*. This supports the classical idea that *vyāpti* must be सार्वत्रिक (applicable everywhere). Hence, multicentric trials establish a more robust and generalizable *vyāpti*.

**• Longitudinal Observational Studies:**

In these studies, participants are followed over a long period without intervention. Repeated observations of the same individuals over time help identify patterns and trends. It is very much useful in understanding the long-term effects or natural progression of diseases. So predominantly, it is nothing but the mirror of *bhūyo darśana* of the same subjects over an extended period. The absence of contradictions (अव्यभिचार) in these long-term observations further validates *vyāpti*. Thus, it reflects the classical methods of knowledge acquisition through repetition and inference.

**HYPOTHESIS FORMULATION FROM AYURVEDIC TEXTS**

Many Ayurvedic formulations derive their therapeutic indications from classical texts, which in turn are based on centuries of bhūyo darśana which leads toward vyāpti jñāna. It makes Ayurvedic concepts translatable into modern research formats. It also Helps design experiments that are aligned with classical Ayurvedic principles. We can take an example for the better understanding the context.

| Step | Description | Example |
|---|---|---|
| 1. Repeated Observations (भूयोदर्शन) | Observations by Ayurvedic scholars through practice and experience tikta & kaṣāya rasa reduces signs of pitta disorders in many patients | tikta & kaṣāya rasa reduces signs of pitta disorders in many patients |
| 2. śāstra-vākya | Textual reference supporting the relation between hetu and sādhya | "स्वाद्वम्ललवणा वायुं, कषायस्वादुतिक्तकाः\| जयन्तिपित्तं,श्लेष्माणंकषायकटुतिक्तकाः॥" – caraka-saṃhitā (Su- 1/66) |
| 3. Establishment of vyāpti | Universal and invariable relation identified between cause and effect | Wherever tikta & kaṣāya rasa is used → pitta is pacified |
| 4. Logical Inference (Anumāna) | Drawing a general conclusion based on vyāpti | tikta & kaṣāya dravyas can be used to manage pitta-related diseases |
| 5. Hypothesis Formulation | Framing a testable scientific statement | "nimba (tikta & kaṣāya rasa) reduces hyperacidity in Pitta prakriti individuals." |
| 6. Clinical Trial or Experiment | Designing intervention and outcome measurement based on the hypothesis | nimba capsules given to pitta patients with symptoms; outcomes measured |
| 7. Data Collection & Analysis | Observations recorded, analyzed for statistical significance | pH levels, symptom scores, and digestion markers tracked |
| 8. Integration into Evidence-Based Ayurveda | Using the results to validate and update Ayurvedic clinical practices | nimba (Azadirachta indica) recommended in evidence-based protocols for Pitta-related disorders |

## CONCLUSION

*vyāpti jñāna* in Ayurveda, which shows a constant link between cause and effect, closely resembles the approach of modern science in clinical trials. The idea of bhūyo darśana—learning through repeated observation—is like scientific practices such as repeated experiments, multicentre studies, and long-term research. Both systems rely on repeated evidence to find the truth. By turning Ayurvedic wisdom into testable scientific ideas and verifying them through research, we can build global trust in Āyurveda. This combination of ancient knowledge and modern science helps create a strong, evidence-based path for using Ayurvedic treatments in today's medical world.

## Bibliography

1. Acharya YT, editor. *Charaka Samhita of Agnivesha (Sutra Sthana 1/66)*. Varanasi: Chaukhambha Surbharati Prakashan; 2015.
2. Annambhatta. *Tarka Sangraha*. Chandrasekhara Sastrigal SC, editor. Madras: Balamanorama Press; 1916.
3. Annambhatta. *Tarka Sangraha with Tarka Dipika.* Suthankar SS, editor and translator. Bombay: The Bombay Book Depot; 1930.
4. Annambhatta. *Tarka Sangraha with Dipika Commentary.* Vidyabhusana SC, editor and translator. Delhi: Motilal Banarsidass Publishers; 2016.
5. Bhattacharyya D. *An Introduction to Indian Logic: A Systematic Study of the Nyāya System.* Delhi: Bharatiya Kala Prakashan; 2006.
6. Sharma RK, Dash B, translators. *Charaka Samhita.* Vol. 1–3. Varanasi: Chowkhamba Sanskrit Series Office; 2012.
7. Peacock SJ. *Clinical Trials: A Practical Approach.* Midsomer Norton, Avon: Bookcraft Ltd; 1993.
8. Patwardhan B. Bridging Ayurveda with evidence-based scientific approaches in medicine. *EPMA J.* 2014;5(1):19. doi:10.1186/1878-5085-5-19
9. World Health Organization. *WHO Traditional Medicine Strategy 2014–2023.* Geneva: World Health Organization; 2013 [cited 2025 Apr 18]. Available from: https://www.who.int/publications/i/item/9789241506090

# The Diverse Aspects of Women's Status and Empowerment in Indian Tradition During the Vedic Period

**Dr. Jaydev Pal**

**ABSTRACT**

In the Vedic period, the status, respect and empowerment of women were both high. In this period, women were independent and free from social pressure and were able to make active decisions. Her achievements in the sage society were not less. The philosophical information that Goddess Shakti has revealed in the form of Ambhṛṇi Vāk, the women sage, on the other hand, has proven the superiority of women. Vedic women infinite achievements in various roles in society and family have also been heard in the voices of the sages. She did not limit her effectiveness only to the role of a housewife, but her presence is seen everywhere in the society. Sometimes in the perfection of the scriptures of royal court, sometimes in the display of restraint on the battlefield, sometimes as the head of various household chores, sometimes in the offering of sacrifices at the sacrificial site, her preeminence and the indomitable form of the radiant feminine power were revealed. In the Aryan society, women were largely free from the narrow boundaries and various restrictions. In the Vedic period, in the atmosphere of mother tongue, mother land, and greatest civilization, the dignity of women was never compromised.

**Key Words:**

Vedic-era, Equality, Ambhṛṇi Vāk, Women's empowerment, Brahma-Vādinî,.

---

Guest Lecturer, Dept. of Sanskrit (Vyakarana),
Radha Madhava Adarsh Sanskrit Mahavidyalaya ( Under C.S.U.),
Nambol, Manipur.
Pin – 795134
Contact No.- 9046904195
Email. Id. Jaydev.pal2012@gmail.com
Orcid Id.- 0009-0000-5708-3407

## 1. Introduction

Free from social pressure and veil, the women of the ancient Vedic era were the leaders of a developed and noble society. The evidence of the heroinism, wisdom and prudence of various women. Famous female goddesses of the Vedic age are Uṣā, Prithvî, Sarasvatî, Vāk, Aditi, Rātrî, Indraṇî, Rākā, Varuṇāṇî, Śinibali, Gungu and Arānyānî etc. Therefore, Maitreyî, Ambhṛṇi Vāk, Viśvavārā, Ghoṣa, Apālā, Lopāmudrā, Shāśvatî, Romaśā, Kāmāyanî, Paulamî, Godhā, Jaritā, Gārgî, Nibābarî, and Nodhā etc., the diverse erudition and proficiency of female sages and female characters can be observed.

As a result, in that era, the father was proud of the birth of a daughter, the husband was adorned with a wife, and the mother was worshipped for the birth of a child. It would not be an exaggeration to say that the Vedic era was a unique creation created by the hands of women. And the Vedic man, as its constant companion and fellow traveler, saluted the creation of women and made himself submissive to the superiority of women.

**Vedic Women's Status and Empowerment :-**

The sage of the Devîsūkta of the tenth mandala in the oldest Ṛgveda is Ambhṛṇi Vāk. Her remarkable mantras are one of the mantras of the Vedic philosophical field. It is well known as a philosophical sūkta. As it is said here - *I walk with the Rudra clan, I walk with the Vasus, with the Adityas and with the Vishwa Devas. I hold Mitra and Varuna. I hold Indra, Agni and the two Ashwini Kumaras-*

*अहं रुद्रेभिर्वसुभिश्चराम्यहमादित्यैरुत विश्वदेवैः।*
*अहं मित्रावरूणोभा बिभर्म्यहमिन्द्राग्नी अहमश्विनोभा ॥* (Bandyopadhyaya 2011, P-232)

In the spiritual mantra, sage Ambhṛṇi Vāk has united himself with the deity and praised herself. Since the truth is 'Aham', it is considered a spiritual sūkta as it is said by a first person. Women had full rights in the study and teaching of Vedic literature. The sages who were the seers of many mantras of the Vedas were women. Similarly, the worshippers of many sūktas of the Vedas were goddesses. In the Devîsūkta, the daughter of sage Ambhṛṇi Vāk, Vāk, is both a sage and a deity. She has declared herself to be the creator of all, the controller of all, the embodiment of the Supreme Soul and the refuge of all in the world. She is the possessor of Soma, Tvashta, Pusha and Bhaga, the bestower of wealth to the host, the queen of kingdoms, the possessor of Brahman knowledge, the best of the sacrificial victims, the giver of life, the giver of food, the destroyer of the unbelievers, the recipient of the service of gods and men,

and the giver of wisdom. She unfurled the bow of Rudra to kill the demon named Sharu, sometimes a warrior, roaming freely in heaven and earth. She gave birth from the sky as her father, was born from the ocean as her mother. Then she resided in all the worlds in various forms, she built all the buildings by flowing like the wind and her glory also characterized the earth. Therefore, this philosophical information of the Brahma-worshipper, Brahma-merciful, Parama-Brahma-Svarūpa Vāk is the light of the Śabda-Brahma theory. This world is only the manifestation of Śabda-Brahma. The explosive, eternal Śabda-Brahma becomes the basis of the Vaiyākaran philosophical theory. The eternal words of the Ambhṛṇi Vāk of the Devîsūkta are still being sung on the Chandipath of the biggest Durga festival of Bengal for centuries after centuries. Thus, the words of that sage continue to captivate the world in the same way even today. In the Vedic era, the words of Ambhṛṇi Vāk, a woman sage, are a rare example of this thought and unity with the gods. In that era, the dominance of female sages and their advanced educational level are reflected in such philosophical praise. It can be said without a doubt that Ambhṛṇi Vāk occupies one of the highest places among all the sages of the Vedas.

There was no obstacle to women expressing their desire for childbearing or physical intercourse. In that era, women had the power to speak frankly to men about physical intercourse, whether it was legal or illegal. For example, the tenth mandala of the Rigveda, Zami, repeatedly tempted and encouraged her husband Yama to have sexual intercourse with her and indulge in physical pleasure and procreation. Although Yama repeatedly gave her various reasons to stop her from that illegal intercourse and explained that her desire could be fulfilled only with another man. Therefore, women were fluent in expressing their strong desires. Again, in the first mandala of the Rigveda, Agasthya's wife Lopāmudrā expressed her possible desire for marriage and her sexual response. Here too, the wife Lopāmudrā first expressed this desire to her husband. Therefore, Vedic women were very open and free in discussing and desiring sexual intercourse. In the tenth mandala of Rigveda, in Sākta number 34, i.e. Akṣa-Sākta, it is seen that a gambling-addicted husband was abandoned by his wife and hated by his mother-in-law. Therefore, Vedic women have always hated and rejected gambling or dice games, which shows their foresight.

Since the Vedic period, the earth or the land has been identified as the object of worship as the mother. In the Atharvaveda, the power of the earth, the mother, is praised. In the company of the heavens and the earth, the creation is nurtured. The heavens are like fathers. The earth is like mother. The head, the earth, is the giver of

happiness, the giver of wealth, the giver of sacrifices, the embodiment of all bases, the past and the future, the true, the diverse, the world-mother, the nourisher, the nurse, the food-giver, the giver of peace, the giver of love, the giver of jewels. Therefore, the sage Atharva has expressed his desire for life to the mother earth.

One of the main goddesses of the Vedic period is Uṣā. At the moment before sunrise, the dawn, the dawn of the Arun colour, arrives. Some call Usha the lover of the sun or the mother of the sun. Some have described the love of the lover and the lover in Vedic literature. After the arrival of the beloved Usha, the lover Surya or Sun also arrives, as if the lover arrives to meet the beloved. Therefore, in the Vedic society, the status of women was paramount in love affairs. Usha is radiant, truthful, disease-killing, happiness-giving, fortunate, omnipresent, the form of the sun, beautiful, fair, white-skinned, the daughter of heaven, eternally youthful, the destroyer of darkness and the manifester. The sage Satyasravā repeatedly praised the beautiful Usha, who is the form of truth. Therefore, the aesthetic or beauty theory of the Vedic age reflected the character of women.

In the Vedic period, Sarasvatî was praised as the goddess of rivers and speech. On the one hand, she was the giver of wealth, food, water, and the river goddess, and on the other hand, she was the giver of karma, the teacher, the truthful, the destroyer of ignorance, and the giver of knowledge and wisdom. Sarasvatî, as a Vedic female goddess, is exalted and full of diversity. Although the equality of men and women was not recognized in the Vedic period, the Sanjǹanasūkta did not originate. The names of 27 female sages are found in the book Bṛhaddevatā written by Acharya Śauṇaka. Vedic female sages were divided into two categories. Those who performed the Agnihotri Yāg and observed the lifelong vow of virginity were known as 'Brahma-Vādinî '. For example, Romaśā, the daughter of Bṛhaṣpati, was a Brahma-Vādinî. And those female sages who married later were known as 'Sadya-Vadhū' (Basu 1957, P-197).

The contribution of women in warfare and military affairs in the Vedic period is particularly noteworthy. In Sūkta No. 116 of the first mandala of the Rigveda, the queen of King 'Khela', Viśpālā, was wounded in the thigh by an enemy soldier while fighting bravely on the battlefield (Basu 1957, P-205). Her severely injured thigh was amputated from her body and an artificial thigh made of iron was installed there. Such bravery and determination of women in the Vedic era is truly commendable. The divine doctors Aśvini-Kumaras performed this surgery. It must be admitted that it was of special importance in the context of the standards and skills of surgery

at that time. Again, according to the 102nd verse of the tenth mandala in the Rigveda, Mudgalānî, the wife of Mudgala, became a charioteer in a war and chased after the enemy and won the war by driving the chariot with heroism. She single-handedly captured her husband's enemy soldiers. This shows how widespread the participation and proficiency of Vedic women in the military field was (Vedalankar 1984, P- 56).

One of the most famous learned women of the Vedic age was Gargi, the daughter of Bacchaknu. In ancient times, in the trials and debates held on 'Brahmavidyā', women had equal status in society. Gārgî was one of the greatest ascetic women of the Vedic era. In the Bṛhadāraṇyaka Upaniṣad, it is known that the sage Yājn̑yavalkya and the sage Yājn̑yavalkya debated on the subject of the scriptures. When the other sages were defeated in the discussion on the subject of the scriptures in the court of King Janaka, she debated with the wise Gargi. In the end, no one was defeated, that is, both became equals. In this way, Gārgî further glorified the glory of women's education in the Vedic age. The two wives of the sage Yājn̑yavalkya were Maitreyî and Kātyāyanî. Maitreyî, the Brahma-vadinî, and Kātyāyanî were worldly women. According to the Bṛhadāraṇyaka Upaniṣad, once Yājn̑yavalkya wanted to divide his wealth between his two wives, and Maitreyi asked him what she would do with the one with which she would not attain immortality. Maitreyî, in her desire to know the path to attaining Brahman or attaining bliss from Brahman knowledge, and the nature of Brahman, is identified as an eternal thirsty for knowledge. India, which has always followed renunciation, is the eternal path to liberation from suffering, and the ascetics of India attain bliss in the search for truth in order to attain Brahman knowledge or to immerse oneself in Brahman. Maitreyî has abandoned the illusion of worldly things and is engaged in the search for eternal and eternal knowledge. This knowledge of the Vedic woman fascinates everyone. The purpose of life is achieved by attaining immortality, which has become clear in Maitreyî's character (Basu 1957, P-201).

One of the Vedic women was Ghoṣa, the daughter of Kaskivata. Her grandfather, Dirghatama, was a prominent sage. Her marriage was delayed due to leprosy. By the grace of the gods Aśvini-Kumaras, who were divine physicians, she was cured of her disease and later she was married. Suhastya was her son. Ghoṣa's praises express the various hopes and desires of the female mind. In the Vedic age, there was a system of women's upanayana. They were as proficient in the study of the Vedas as men. From the etymological grammatical meaning of the word wife, it is known that the

husband's assistant in the sacrificial work is called wife. According to Pāṇini Sūtra, *'Patyurno yagnasangyoge'.* A husband without a wife is incapable of performing the sacrificial work. This tradition is also seen in the Ramayana. Sri-Rāma-chandra himself performed the Rajasuya yajǹa by installing a golden statue of Sitā-devî. A ritual called 'Patnî Samyaj' was performed in almost all yagnas. The wife received half of the yagna. Therefore, in the Vedic era, the respect and importance of the wife or wives in society was special. According to the information provided by Panini, the right of women to read the Vedas is largely proven. For example, the use of words like Kalāpi, Kāthi, Bahuvrichi etc., which correspond to the instructions of women, serve as examples of different branches of the Vedas.

The Vedic woman Višvavārā spoke about the happiness and welfare of married life by offering sacrifices to the fire god in the morning. Various aspects of the hopes of a married woman are revealed here. The praise of Viśvavārā for trying to build life on the basis of devotion, respect and restraint is unparalleled. The daily work and thought process of the Vedic woman is revealed here. It is narrated that the Vedic married woman Apala worshipped Indra and tried to please him with Somarasa, increasing her body hair and beauty, and establishing fields full of crops and a hairy father's head. This closeness between Indra and Apala is described in the Vṛhaddevatā as the love between a god and a human being.

In the 'Atharva-veda', the wife says to her husband that She is as wise as he is, that is, her husband is also wise. She is the 'Sāma-mantra', and her husband is the 'Ṛgveda-mantra'. She is a heavenly person, and her husband is an earthly person. In this way they want to mate with each other to produce children.

*अमोऽहमस्मि सा त्वं सामाहमस्म्यृक् त्वं द्यौरहं पृथिवी त्वम् ।*
*ताविह सं भवाव प्रजामा जनयावहै ॥* (Pandeya 2023, P-626)

In the context of the special characteristics of women in 'Ṛgveda', it is known that she is knowledgeable, master of housework, patient, good speaker, and destroyer of enemies. Her husband always performs housework in favour of her.

In the 'Atharvaveda' it is said that the couple should live together and never separate and enjoy a full life in their home with sons and grandsons.

*इहैव स्तं मा वि यौष्टं विश्वमायुर्व्यश्नुतम् ।*
*क्रीडन्तौ पुत्रैर्नप्तृभिर्मोदमानौ स्वस्तकौ ॥* (Pandeya 2023. P-589)

In the 'Ṛgveda' it is said that if a husband and wife perform Yajnas together, they will get sons and daughters and full life and have a spotless good character (*Ṛgveda*

*1978, P-701).* Elsewhere in the 'Atharva-veda' it is said that the couple will acquire knowledge in a peaceful home and beget virtuous sons with laughter and joy and live a life of love and peace in a good home.

*स्योनाद्योनेरधि बुध्यमानौ हसामुदौ महसा मोदमानौ ।*
*सुगू सुपुत्रौ सुगृहौ तराथो जीवावुषसो विभातीः ॥* (Pandeya 2023, P- 617)

In the 'Ṛgveda Samhita', it is said to the scholars that husband and wife perform Yajna together with one mind and worship the Supreme Soul with one mind, they are the first to take shelter of Supreme Soul (*Ṛgveda 1978, P-700*). Ṛgveda said that husband and wife unitedly offer 'Somarasa' as a 'Habis' with cow milk in 'Yajna' and combine 'Habiṣānna' and offer it to the Deity, he never lacks food, sons and wealth ( *Ṛgveda 1978, P- 700-701*).

In the 'Atharva-veda', the bride as an 'Agnihotrî' is described as worshiping the 'Gārhapatya Agni' in the 'Gṛhasthāšrama'.

*अदेवृघ्न्यपतिघ्नीहैधि शिवा पशुभ्यः सुयमा सुवर्चाः।*
*प्रजावती वीरसूर्देवकामा स्योनेममग्निं गार्हपत्यं सपर्य ॥* (Pandeya 2023, P-609)

In 'Ṛgveda' it is said that a wife is empress to her father-in-law, mother-in-law, sister-in-law and brother-in-law and gets the rights of 'Samrājn̐î' (empress). Similarly in the 'Atharva-veda' the same is said to the bride. As the mighty sea reigns over the rivers, so may she be the empress in the husband's house.

*यथा सिन्धुर्नदीनां साम्राज्यं सुषुवे वृषा ।*
*एवा त्वं सम्राज्ञ्येधि पत्युरस्तं परेत्य ॥* ( Pandeya 2023, P- 596)

**Conclusion :**

In ancient Indian Vedic society, women were given special status and respect in the society of that time due to their various forms and achievements. All living beings in the world originate from the womb of the mother. Society is built on the love, care and care of women, and men acquire their valor. Vedic women have also been engaged in their restless work for ages, sometimes as daughters, in the care of their parents' household, sometimes as wives, in the beauty of the home and the love of their children, and sometimes as mothers, in the love of their children. That woman, being a scholar, sometimes imparted knowledge of Brahma, sometimes in various sciences. Vedic women have also been engaged in the destruction of enemies on the battlefield. Sometimes she is a householder, sometimes she is a celibate. The Sabhā and Samiti of the Vedic society were also energized by their enlightened

wisdom and intelligence (Sharma 2021, P-112-113). She was free from the veil and all exploitation, like a bird, and her movements were free. Vedic sages have repeatedly paid homage to her. They have openly admitted how worldly happiness and prosperity are achieved at her honest behavior. The Vedic woman, who is the embodiment of power, has exhausted herself in the art of war and weaponry and has been engaged in the welfare of the world. As a result, the Vedic society was elevated to the peak of greatness and excellence. There was no Satî system or child marriage in the Vedic period (Dahiya 2021, P- 3.11).

Thus, not only women had the main right in housework, but men were also seen to be equally engaged in housework. Equality of men and women in household work is a unique perspective in Vedic period. Such sayings show how high the respect and importance of women was in the eyes of the home. It must be admitted without a doubt that Vedic women were able to fully develop their creative personality in an environment free from social pressure in education, knowledge and dignity in various professions and spiritual consciousness.

## Works Cited


1. Arunananda, Swami, *Param Pabitra Vedsar Sangraha*, kolkata, Bharat Sevashram Sangha, 2015.
2. Bandyopadhyaya, Smt. Shanti, *Vaidic Path Sankalan(4th Ed.)*, Kolkata , Sadesh, PP- 232.
3. Basu, Yogiraj. *Beder Parichay* (11 Prints). Kolkata, Pharma K. L. M. Private Ltd. 1957, PP-197, 205, 201.
4. Chandra, Satish. *History of Medieval India.* Orient Blackswan Private Ltd, 2020.
5. Dahiya, P. D. *Ancient and Medieval India* (2nd Ed.). Chennai, McGraw Hill Education (India) Private Ltd. 2021, PP- 3.11.
6. Madhabananda, S. & Majumder, R., *Mahiyasi Bharatiya Nari,* Kolkata, Udbodhon Karyalaya. 2019.
7. Pandeya, Dr. Devisahay 'deep', *Atharva-veda-samhita - 2nd Part,* Delhi, Chaukhamba Sanskrit Pratisthan, 2023, PP - 589, 596, 609, 617, 626.
8. Ṛgveda-saṃhita-Voll-iii, Maharastra, Vaidika Samshodhona Mondala, 1978, PP-700-701.
9. Sharma, R. S. *India's Ancient Past* (1st Ed., 41th Impre.). New Delhi, Oxford University Press. 2021, PP-112-113.
10. Singhania, Nitin, *Indian Art and Culture (3rd Ed.).* Chennai, McGraw Hill Education (India) Private Ltd., 2021.
11. Vedalankar, Ramnath. *Vaidic Nari.* Rajasthan, Hitakari Prakashan Samiti. 1984, PP-56.

# A Discussion on the concept of Soul in Buddhism

**Aniket Guria**

**Abstract:**

Anātmavāda, or the doctrine of "no-self," is a foundational concept in Buddhist philosophy that challenges the traditional notion of a permanent, unchanging self or soul (ātman). This article critically examines the origins, development, and implications of anātmavāda within the broader context of Buddhist thought. Rooted in the teachings of Gautama Buddha, the doctrine asserts that all phenomena, including human existence, are composed of impermanent and interdependent aggregates (skandhas), lacking any intrinsic or enduring essence. The paper explores how anātmavāda serves as a philosophical counterpoint to the ātman theory of the Upanishadic tradition, and how it supports the principles of dependent origination (pratītyasamutpāda) and the Four Noble Truths. Additionally, the article discusses the psychological and ethical significance of this doctrine in terms of reducing attachment, egoism, and suffering. Through critical analysis, the paper highlights the transformative potential of anātmavāda guiding individuals toward liberation (nirvāṇa) by dissolving illusions of selfhood and fostering a deeper understanding of reality.

**Key words :** Soul, Rebirth, Nāgasena, Milinda

**The common belief is that there is fixed substance in man namely self but it is wrong:**

The law of change is universal—nothing, whether living or non-living, can escape it. People often believe that within a person there is an unchanging entity called the soul, which remains constant despite the changes of the body, exists before birth, continues after death, and transfers from one body to another. This belief, however, contradicts the principles of conditionality and universal change.

Buddha rejected the idea of such a permanent soul. But then a question arises: if there is no unchanging soul, how can we explain the continuity of a person throughout different phases of life—like childhood, youth, and old age? In response, Buddha

M.Ed student, Ramakrishna Mission Sikshanamandira
Belur Math,Howrah,711202
Email-id:aniketguria2017@gmail.com
Orcid id-0009-0007-0290-4264

does not deny the continuity of a person's experience. Although he rejects the notion of a fixed, identical self, he acknowledges the ongoing stream of consciousness and mental states that together create what we perceive as a continuous life (Chatterjee & datta,1939).

**Life is an unbroken stream of successive states which are causally connected:**

Life is a continuous flow of mental and physical states. Each state arises due to the conditions created by the one just before it and, in turn, becomes the cause for the one that follows. Therefore, the continuity of life is maintained by a chain of cause and effect linking each state to the next.

This idea is often illustrated with the example of a lamp burning through the night. The flame at one moment exists because of its own specific conditions, and it is not exactly the same as the flame in the next moment, which is produced by slightly different conditions. Yet, there is no complete break between them—they form an unbroken sequence. Similarly, one flame can light another; although the two flames are distinct, they are causally connected.

In the same way, the final moment of this life can give rise to the first moment of a new life. Thus, rebirth does not mean that a permanent soul moves from one body to another. Instead, the present life causes the next one through a continuous chain of dependent arising.

**The soul is thus replaced by a continuous stream of states:**

The idea of a soul is replaced here by the concept of an unbroken stream of consciousness—similar to what the philosopher William James described. Each present state of consciousness is distinct from the previous one, but it arises out of it. In this way, the past continues into the present through its effects, such as memory. Thus, even without a soul, a sense of continuity is maintained.

The theory that the soul does not exist plays a key role in understanding Buddhist teachings. That is why the Buddha repeatedly encouraged his followers to abandon the false belief in a permanent self or soul. According to him, people who hold onto the illusion of a self do not truly understand its nature. Still, many strongly cling to this idea, claiming to love the soul and aiming to make it happy by seeking salvation.

Buddha sharply criticized this attachment, saying it is like falling in love with the most beautiful woman in the land—without ever having seen or known her. Or, it is like building a staircase to reach a palace that has never been seen.

"Look upon the world" says the buddha "as void, having destroyed the view of oneself as really existing, so one many overcome death; the king of death will not see him who thus regards the world."

**The doctrine of non-self teaches two main ideas:**

First, what we think of as the 'self' is actually a combination of changing mental and physical processes.

Second, the world itself is insubstantial and empty—made up of fleeting qualities without any lasting essence. (Sinha, 1985)

The self is impermanent. It is not a fixed entity, but rather an aggregate—a combination of successive mental and physical processes that are constantly changing. There is nothing permanent in it. The self can be understood as a stream of consciousness or cognitions, in which mental processes continue in a flow, though sometimes they are intermittent. Because of this, the self is often compared to sleep and dreams. The course of organic life is likened to dreamless sleep, where consciousness is inactive, and the occasional awakening by external stimuli is compared to dreams.

Conscious experiences interrupt the ongoing stream of subconscious processes. The self is composed of the body and four types of mental activities: feeling, perception, disposition (mental formations), and self-awareness. The body itself is not permanent either; it is made up of vital organs and their functions, all of which are constantly changing. Thus, both body and mind are aggregates of impermanent, ever-shifting elements.

the Buddha strongly denies the idea of a permanent self. He says in the following texts: The world is empty of a self, or of anything that has the nature of a self. The five senses, the mind, and the feelings connected to the mind—all of these are empty of a self or anything like a self.

When someone says "I," they are either referring to all these parts combined or to one specific part, and they mistakenly believe that this is the self. But we cannot say the body is "I," or that feelings are "I," or that any single part is the self. There is no "I" to be found among these parts.

Since there is no real self or anything that truly belongs to a self, then the idea that "I, who exist in this world, will continue forever—unchanging, eternal, and permanent"—this belief is completely false and foolish.

The idea that "this self of mine knows, enjoys, and receives the results of good and bad actions, and is eternal" is just a mistaken belief.

The idea that the self is unchanging and lasts forever is mistaken and immature. The Buddha clearly said:

- The body is not the self
- Feelings are not the self
- Perception is not the self
- Mental tendencies (dispositions) are not the self
- Self-awareness is not the self

These five components (known as aggregates) are all temporary and changing. They do not make up a permanent self. Believing in a permanent self is a misunderstanding.

This doesn’t mean the self is eternal or beyond the world. It means that what we call the self is just a mix of these five impermanent elements. There is no permanent, unchanging self—only a collection of changing experiences.

Once, a monk asked the Buddha if the self (or ego) exists. The Buddha stayed silent. The monk asked again, and still, the Buddha didn’t reply. Later, the Buddha explained that saying "Yes" would support the wrong idea of eternalism (that the self exists forever), and saying "No" would support the opposite extreme—annihilationism (that nothing exists after death). Both are incorrect.

The truth lies between these extremes. The self, as we know it, exists only as a temporary and changing process. It’s not eternal, but it’s not completely non-existent either.

The teaching of "no-self" also means that everything in the world lacks permanent essence. All things—mental and physical—are made up of changing elements. There is no lasting core in anything. All forms of existence are subject to change and eventually pass away. (Sinha, 1985)

**Conversation between Nāgasena and king Milinda about anātmavāda:**

In Buddhist literature, many parables have been narrated in order to analyze the full significance of this doctrine of composite existence (or the theory of aggregation). Here we shall cite one such parable. The discussions that the Greek king Menander (Milinda) held with the Buddhist monk Nāgasena are incorporated in the text “The Questions of King Milinda”.

One day, when King Milinda went to meet Nāgasena, the latter explained the Buddhist doctrine of non-self (anātmavāda). When Milinda was unable to grasp the

full significance of the doctrine of non-self, Nāgasena said, "Tell me, O King, did you come on foot or did you come riding in a chariot?"

The King replied, "I did not come on foot; I came riding in a chariot."

Nāgasena then said, "Very well. If you came in a chariot, then tell me—what is the chariot? Is the pole the chariot? Are the wheels the chariot?"

In this manner, Nāgasena questioned each part of the chariot, asking whether any of these parts, taken separately, could be called a chariot. King Milinda then understood that no single part by itself is the chariot. The chariot is, in fact, the assemblage or combination of all these parts together.

Nāgasena then said, "In the same way, you should understand that what is called the 'self' is merely a combination of several aggregates (skandhas)." In this context it is worth noting that, according to the Buddha, not only the self but every material object is also a composite of several parts. Just as the self does not signify any unchanging entity, material objects too do not signify any unchanging entity.

**The existence of continuity within the flow:**

If there is no unchanging, eternal self, then how can we explain the continuity of a single individual through childhood, youth, and old age? If there is no permanent "I," then what connects the child-self with the present-self?

In response, the Buddha explained that although there is no unchanging essence within a person, there is continuity in the different stages of life. Each stage of life arises from the previous one and, in turn, gives rise to the next. Thus, the root of this continuity lies in the chain of cause and effect.

To clarify this, the Buddha used a beautiful analogy. A lamp burns throughout the night. At any given moment, we see only one flame, but in reality, the oil is constantly changing and being consumed. Still, because of the continuity, we perceive a single, continuous flame. Similarly, although each moment of our life is different, there is a causal continuity that connects them all, forming a unified stream.

To explain this unity or continuity, it is not necessary to accept the existence of an eternal self. In Buddhist philosophy, this stream of human life is compared to the continuous flow of a river. (sanyal,1968)

**The explanation of rebirth:**

Buddha was a believer in the law of karma and also spoke of rebirth for experiencing the results of karma.

But if there is no eternal soul, then who experiences the results in the next life?

In reply, the Buddha said that rebirth does not mean a permanent soul taking on a new body.

Rebirth means the arising of one life from another through mental processes. These mental processes influence the next birth. Here too, the Buddha gave the analogy of a lamp flame. When a flame is transferred from one lamp to another, the second flame is clearly separate and distinct from the first. However, despite being separate, there is a deep internal connection between the two flames. Just as the second flame originates from the first, a new life arises from a previous life. Even though the two lives are different, there is continuity. In this way, from life to life, from birth to rebirth, a stream of continuity flows. We mistakenly perceive this continuity as the existence of a single eternal being.

**Criticism:**

If the soul is simply a stream of mental processes, then there remains no fixed agent.

In that case, the explanation of memory and recognition becomes impossible.

For example, I can remember today what I did yesterday. This would not be possible if there were no stable self. So, if we do not accept the existence of a direct experiencer, then who is comparing our present experiences with the past?

To this, the Buddhists reply that even though the self changes every moment, each experience is transmitted to the next state. And this transmission remains in a latent form.

When this latent experience becomes manifest, we call it memory.

Now the question arises: how can recognition be explained?

Recognition is the act of identifying something as previously known.

In response, the Buddhists say that two perceptions may resemble each other from different moments or angles. They may be similar, but they are not identical.

We mistakenly take the similar as the same, and that is why recognition happens.

In truth, recognition is a kind of knowledge that arises from mistaking similarity for identity.

**Conclusion:**

The Buddha's doctrine of anātmavāda (no-self) rejects the idea of a permanent, unchanging soul or ego. What we conventionally call the "self" is, in reality, a temporary and dynamic combination of the five aggregates (*pañca-skandha*), all of

which are impermanent and constantly changing. The self exists not as a fixed entity, but as a continuous process governed by cause and effect.

By avoiding the two extreme views of eternalism and annihilationism, anātmavāda presents a middle path that explains personal continuity without positing an eternal soul. Memory, recognition, and moral responsibility are understood through the continuity of mental processes rather than through a permanent self.

Ultimately, the realization of no-self leads to liberation. By understanding that neither the self nor the world possesses a permanent essence, attachment and ignorance are destroyed, and suffering (duḥkha) comes to an end. Thus, anātmavāda is not merely a metaphysical theory, but a practical insight central to the Buddha's path toward enlightenment and freedom.

## References

1. Chatterjee, Satischandra, and Dhirendramohan Datta. An Introduction to Indian Philosophy. Motilal Banarsidass International, 1939, pp. 135–137.
2. Sinha, Jadunath. Outline of Indian Philosophy. New Central Book Agency, 1985, pp. 86–88.
3. Sanyal, Jagadiswar. Guide to Indian Philosophy. Sribhumi Publishing House, 1996, pp. 109–111.
4. Sharma, Chandradhar. A Critical Survey of Indian Philosophy. Motilal Banarsidass Publishers Private Limited, 1960, pp. 76–81.
5. Chowdhuri, Sukumol. Gautam Buddher Dhormo O Dorshon. Mahabodhi Book Agency, 1997, pp. 75–93.