

UGC - CARE LISTED

ISSN: 0974 - 8946

अनुसन्धान-प्रकाशन-विभागीया त्रैमासिकी शोध-पत्रिका

शोध-प्रभा

(A Refereed & Peer-Reviewed Quarterly Research Journal)

47 वर्षे द्वितीयोऽङ्कः (अप्रैल-जून) 2022 ई.

प्रधानसम्पादकः

प्रो. मुरलीमनोहरपाठकः

कुलपतिः

सम्पादकः

प्रो. शिवशङ्करमिश्रः

सहसम्पादकः

डॉ. ज्ञानधरपाठकः



श्रीलालबहादुरशास्त्रीराष्ट्रीयसंस्कृतविश्वविद्यालयः

(केन्द्रीयविश्वविद्यालयः)

नवदेहली-16

UGC-CARE Listed

ISSN : 0974-8946

अनुसन्धान-प्रकाशन-विभागीया त्रैमासिकी शोध-पत्रिका

शोध-प्रभा

(A REFERRED & PEER-REVIEWED QUARTERLY RESEARCH JOURNAL)

47 वर्षे द्वितीयोऽङ्कः (अप्रैल-जून) 2022 ई.

प्रधानसम्पादकः

प्रो. मुरलीमनोहरपाठकः

कुलपतिः

सम्पादकः

प्रो. शिवशङ्करमिश्रः

शोधविभागाध्यक्षः

सहसम्पादकः

डॉ. ज्ञानधरपाठकः

शोधसहायकः



श्रीलालबहादुरशास्त्रीराष्ट्रीयसंस्कृतविश्वविद्यालयः

(केन्द्रीयविश्वविद्यालयः)

नवदेहली-110016

प्रकाशकः

श्रीलालबहादुरशास्त्रीराष्ट्रीयसंस्कृतविश्वविद्यालयः

बी-4, कुतुबसांस्थानिकक्षेत्रम्, नवदेहली-110016

शोधप्रभा-प्रकाशनपरामर्शदात्रीसमितिः

प्रो. केदारप्रसादपरोहा, दर्शनपीठप्रमुखः

प्रो. सविता शर्मा, आधुनिकविद्यापीठप्रमुखः

प्रो. सदनसिंहः, शिक्षाशास्त्रपीठप्रमुखः

प्रो. जयकान्तसिंहशर्मा, वेदवेदाङ्गपीठप्रमुखः

प्रो. शीतलाप्रसादशुक्लः, साहित्यसंस्कृतपीठप्रमुखः

निर्णायकमण्डलसदस्याः (अप्रैलमासाङ्कः, 2022)

प्रो. अभिराजराजेन्द्रमिश्रः, सनराइज-विला, लोवरसमरहिल, शिमला-171005, हि.प्र.

प्रो. वेदप्रकाश-उपाध्यायः, 1573 पुष्पककॉम्प्लेक्स, सेक्टर- 49 बी, चण्डीगढ़-160047

प्रो. अमिता-शर्मा, सी-105 रुद्र अपार्टमेंट, प्लॉटनं. 12 सेक्टर-6, द्वारका, नवदेहली-110075

प्रो. दामोदरशास्त्री, अध्यक्षः, संस्कृत-प्राकृतविभागः, जैनविश्वभारतीसंस्थानम्, लाडनू-341306 नागौर, राजस्थानम्

प्रो. बदरीनारायणपंचोली, ए-4, साईकुंज, डी-2 वसन्तकुन्ज, नवदेहली-110070

प्रो. मनोजकुमारमिश्रः, केन्द्रीयसंस्कृतविश्वविद्यालयः, गङ्गानाथझापरिसरः, आजादपार्क, प्रयागराजः-211001, उ.प्र.

प्रो. विरूपाक्षजड्डीपालः, सचिवः, महर्षिसान्दीपनीवेदविद्याप्रतिष्ठानम्, वेदविद्यामार्गः, उज्जयिनी-456006, म.प्र.

ISSN 0974 - 8946

47 वर्षे द्वितीयोऽङ्कः (अप्रैल-जून) 2022 ई.

© श्रीलालबहादुरशास्त्रीराष्ट्रीयसंस्कृतविश्वविद्यालयः

वेबसाइटसङ्केतः - www.slbsrsv.ac.in

ई-मेलसङ्केतः - shodhaprabhalbs@gmail.com

दूरभाषसङ्केतः - 011-46060609, 46060502

मुद्रकः - डी.वी. प्रिन्टर्स, 97-यू.बी., जवाहरनगरम्, देहली-110007



प्रधानसम्पादकः

प्रो. मुरलीमनोहरपाठकः

कुलपतिः

सम्पादकः

प्रो. शिवशङ्करमिश्रः

शोधविभागाध्यक्षः

सम्पादकमण्डलम्

प्रो. जयकान्तसिंहशर्मा

प्रो. भागीरथिनन्दः

प्रो. के.भारतभूषणः

प्रो. प्रभाकरप्रसादः

प्रो. रामसलाहीद्विवेदी (संस्कृतभाषाशुद्धता)

डॉ. अशोकथपलियालः

डॉ. अभिषेकतिवारी (अंग्रेजीभाषाशुद्धता)

सहसम्पादकः

डॉ. ज्ञानधरपाठकः

शोधसहायकः

मुद्रणसहायकः

डॉ. जीवनकुमारभट्टराई

पूफसंशोधकः

शोधप्रभा
श्रीलालबहादुरशास्त्रीराष्ट्रीयसंस्कृतविश्वविद्यालयस्य
अनुसन्धान-प्रकाशन-विभागीया शोध-पत्रिका

- एषा त्रैमासिकी शोध-पत्रिका।
- अस्याः प्रकाशनं प्रतिवर्षं जनवरी-अप्रैल-जुलाई-अक्टूबरमासेषु भवति।
- अस्याः प्रधानमुद्देश्यं संस्कृतज्ञेषु स्वोपज्ञानुसन्धान-प्रवृत्तेरुद्बोधनं प्रोत्साहनं विविध-दृष्ट्याऽनुसन्धेयविषयाणां प्रकाशनं च विद्यते।
- अस्यां श्रीलालबहादुरशास्त्रीराष्ट्रीयसंस्कृतविश्वविद्यालयस्थानामन्येषां च विदुषां स्वोपज्ञविचारपूर्णा अनुसन्धानप्रधाननिबन्धाः प्रकाशयन्ते।
- अप्रकाशितानां दुर्लभानां प्राचीनाचार्यरचितानां लघुग्रन्थानां सम्पादनभावानुवादटीका-टिप्पण्यादिपुरस्सरं प्रकाशनमप्यस्यां क्रियते।
- शोधपत्रलेखकाः शोधपत्रस्यान्ते पत्राचारसङ्केतः दूरभाषसंख्या, ईमेलसङ्केतश्च अवश्यं लेखनीयाः।
- पत्रिकायाः एका प्रतिः लेखकाय निःशुल्कं दीयते, यस्मिंस्तदीयो निबन्धः प्रकाशितो भवति।
- अस्यां पत्रिकायां विशिष्टानां संस्कृत-हिन्द्याङ्गल-ग्रन्थानां समालोचना अपि प्रकाशयन्ते। आलोच्यग्रन्थस्यालोचना यस्मिन्नङ्के प्रकाशिता भवति सोऽङ्को ग्रन्थकर्त्रे निःशुल्कं दीयते किञ्च समालोचनापत्राण्यपि यथासौविध्यं दीयन्ते। प्रकाशितशोध-सामग्री लेखकस्यास्ति। अतः लेखस्य मौलिकतादिविषये सम्पूर्णं दायित्वं लेखकस्य भविष्यति न तु सम्पादकस्य न वा प्रकाशकस्य।
- पत्रिकासम्बद्धन्यायालयीयविवादविषये दिल्लीन्यायालयक्षेत्रमेव परिसीमितमस्ति।
- अस्या एकाङ्कस्य मूल्यम् रु. 125.00, वार्षिकसदस्यताराशिः रु. 500.00
- पञ्चवार्षिकसदस्यताराशिः रु. 2000.00, आजीवनसदस्यताराशिः रु. 5000.00
- सदस्यताराशिः कुलसचिव, श्री लाल बहादुर शास्त्री राष्ट्रीय संस्कृत विश्वविद्यालय, नई दिल्ली-16, इति सङ्केतेन (बैंकड्राफ्ट अथवा मनीआर्डर) द्वारा प्रेषणीयः वा ई-बैंकमाध्यमेन देयः।
- पत्रिकासम्बन्धी सर्वविधः पत्रव्यवहारः 'सम्पादक' शोध-प्रभा। श्री लाल बहादुर शास्त्री राष्ट्रीय संस्कृत विश्वविद्यालय (केन्द्रीय विश्वविद्यालय), कटवारिया सराय, नई दिल्ली-110016 इति सङ्केतेन विधेयः।

-सम्पादकः

नैवेद्यम्

संस्कृतं नाम चैतन्याधायकं किमप्यपूर्वं वस्तु, जीवनस्पन्दनञ्चास्मत्संस्कृतेः मानवतायाश्च, तपश्चरणफलं पूर्वजानाम्, सर्वथा संरक्ष्यो दायादश्च भाग्योत्कर्षासादितः, सुकृत्परिपाकश्चास्माकम्। यच्च न केवलं सूतेऽचिन्त्यं महत्फलमपितु स्थापयत्याचारे, प्रयोजयति पुरुषार्थेषु च। यस्य संरक्षणेन, संवर्द्धनेन च परिस्फुरति श्रीः सर्वस्या अपि संसृतेः, विरुद्धानामपि समञ्जसं समन्वयनं यस्यानुपमं सौन्दर्यम्। इत्थमवसितेऽपि नूनं शिष्यते बहुविधेयमेतदीयम्, न केवलं स्तुत्या संभवत्यस्यालङ्करणमपितु सौरभविकिरणेन, कर्मतया परिणत्या च। न तोष्टव्यं केवलमाहितकर्मसम्पत्त्या, अपित्वेष्टव्यमार्षप्रज्ञा प्रसूतशास्त्रसंरक्षणम्।

अपूर्वं एव महिमा शास्त्राणामविर्भूततत्प्रकाशानां तेषां महर्षीणाम्। स्वशरीरं तृणाय मन्यमानैः तपःस्वाध्यायनिरतैर्यैर्महात्मभिः स्वानुभूतिमहिम्ना समधिगतं नित्यनिरवद्यं मातापितृसहस्रेभ्योऽपि वत्सलतरमतिसम्पन्नं शास्त्रजातमतिरिच्य किं वा स्यात्स्वकीयं स्वरूपावेदकं वा तत्त्वमिति बहुधा चिन्तयामि। महच्चित्रमिदं स्थाने न यथावन्निरूप्यते शास्त्रसम्पत्, नेदानीमपि पूर्णतया परीक्ष्यते व्युत्पत्तिपाटवं, न च प्रतीक्ष्यते शास्त्रानुगतत्वम्। इदमपि विस्मयकरं यत्र समाराध्यते कश्चिदपि ग्रन्थ आमूलमिति, नाधिगम्यते शास्त्रस्य व्यवस्थितं रूपं प्रतिपित्सितं वाञ्छसा। शास्त्राभिरुचिग्रहणे प्रतिबन्धकं भवति स्वरूप-संस्कारवैकल्यमन्तेवासिनाम्, स्वच्छदर्पण इवाविकलं प्रतिफलति गुरुणां प्रतिभा। शिष्यायोग्यताप्रमादनियमित आचार्यगतो ग्रन्थग्रन्थिस्फोरणक्षमोऽपि प्रज्ञाप्रवाहो न मुक्तं विहरति शास्त्राङ्गणे।

इदमतिरोहितमेव विदुषां यदस्मद्विश्वविद्यालयः शास्त्रसंरक्षणदिशि कञ्चित्कर्म प्रवर्तयन्निव सर्वदा बोभवतीति तद्विधावेवेयं शोधप्रभा स्वलक्ष्यमाकलय्यानुदिनं समेधमाना शास्त्रचैतन्यं विकिरन्ती समुल्लसति। तस्या एवाङ्कविशेषः सम्प्रति स्वाहितनिबन्धगौरवेन भवत्पाणिपल्लवपुटमुपेत्योत्समयमाना विलसति। अतः शोधप्रकाशनविभागाय धन्यवादं वितन्वन् पाठकानां शं समीहे।

-प्रो. मुरलीमनोहरपाठकः

कुलपतिः

सम्पादकीयम्

विश्वस्य समेषां राष्ट्राणां भवति काचिद् गौरवभूता स्वकीया राष्ट्रभाषा, यस्यां विराजते राष्ट्रस्य माहात्म्यम्, राष्ट्रीय संस्कृतिः, राष्ट्रीय परम्परा, राष्ट्रीयचिन्तनञ्च। सर्वाण्यपि राष्ट्राणि स्वकीयया मातृभाषया नितान्तं स्निह्यन्ति। स्वभाषासम्भाषणे, स्वभाषालेखने, स्वभाषापठने पाठने च आत्मगौरवमाकलयन्ति। किमधिकं स्वभाषासंरक्षणाय आत्मानमपि समर्पयन्ति, परञ्च पश्चिमचिन्तनप्रभावादस्माकं देशे न दृश्यते तादृशं परिदृश्यं, न वा भारतीयानां यूनां विद्यते तादृक् भाषाप्रेम। ते तु केवलमर्थलाभाय यतन्ते, तदर्थं कापि भाषा भवेत्, कापि विद्या भवेत्, किमपि साधनं भवेत्, किमपि वा आचरणं भवेत् सर्वमौदार्येणोररीकुर्वन्ति। वस्तुतः विश्वेऽस्मिन् विश्वे विकसितानि यानि खलु राष्ट्राणि तानि स्वकीयं साहित्यवैभवम्, स्वकीयं ज्ञानविज्ञानम्, स्वकीये संस्कृतिपरम्परे च स्वभाषया प्रकाशयन्ति। जर्मनदेशे जर्मनभाषया, फ्रांसदेशे फ्रेञ्चभाषया, जापानदेशे जापानीभाषया, चीनदेशे चीनीभाषया एवमेव अन्येष्वपि देशेषु स्वभाषया एव व्याख्यायते समग्रं साहित्यं, कलावैभवं, तकनीकज्ञानविज्ञानञ्च। अत्र भारते न तथा, कियद्दौर्भाग्यमस्माकम्? समासां भाषाणां जननीभूता, विश्ववैर्विन्दिता सती अस्माकं संस्कृतभाषा अस्माभिः नाद्रियते, नास्त्यस्माकं संस्कृतं प्रति समवेतश्रद्धा न वा हिन्दीभाषां प्रत्यैकमत्यम्, अपितु तत्तत्क्षेत्रीयाः तमिल-तेलगु-कन्नड-मलयालम-उडिया-बंग-असमिया-मणिपुरीप्रभृतयो भाषाः तत्तत्प्रान्त-जनैराद्रियन्ते। अतोऽपेक्ष्यते यदस्माकं देशस्यापि काचित् सर्वप्रान्तेषु स्वीकार्या भाषा भवेद्यया अस्माकं समग्रं प्राचीनतममाधुनिकञ्च भारतीयं ज्ञानविज्ञानं व्याख्यायितं भवेत्। अस्याः भावनायाः सम्पूर्तिः संस्कृतभाषया एव सम्भवति यतः संस्कृतं सर्वासां भारतीयभाषाणां जननी, अत्र निहितमनन्तं ज्ञानसम्पत्। विविधधर्म-सम्प्रदाय-भाषाभूषितस्य भारतस्य एकतायाः मूलकारणं संस्कृतमेव। संस्कृतं कस्याप्येकस्य प्रान्तस्य भाषा नास्त्यपितु समेषां प्रान्तानां समग्रस्य च राष्ट्रस्य भाषाऽस्ति। अनयैवानुभूयते अखण्डराष्ट्रैक्यबोधः। संस्कृतस्य राष्ट्रभाषारूपेण संस्थापनं यदि देशे भवेत्तर्हि विश्वेऽस्मिन् विश्वे भाषादृष्ट्या फ्रान्स-जापान-चीनादिदेशवद् भारतस्यापि महत्त्वं नूनमभिवर्द्धेदिति चिन्तयामः।

विश्वविद्यालयानुदानायोगेन स्वीकृतासु सन्दर्भितशोधपत्रिकास्वन्यतमा श्रीलालबहादुरशास्त्री-राष्ट्रियसंस्कृतविश्वविद्यालयस्य त्रैमासिकी शोधपत्रिका 'शोधप्रभा'। इयं विगतेभ्यः सप्तचत्वारिंश-द्वर्षेभ्यः नैरन्तर्येण मौलिकोत्कृष्टान्वेषणान्वितशोधपत्रप्रकाशनपरायणा अनुसन्धानक्षेत्रे विशिष्टं स्थानं बिभर्ति। पत्रिकेयं संस्कृतविदुषामनुसन्धित्सूनां छात्राणाञ्च चिन्तननिचयोन्मीलनाय अनुद्घाटित-ज्ञानवैभवस्योद्घाटनाय महोपकारिकेति मे दृढीयान् विश्वासः।

शोधप्रभायाः प्रकृतेऽस्मिन्नङ्के नैकविधविषयगाम्भीर्यमण्डिताः अष्टौ-शोधनिबन्धाः प्रकाशयन्ते। प्रखरप्राञ्जलप्रतिभासम्पन्नैः नदीणैः सुधीभिः अनुसन्धानपद्धतिमाश्रित्य तत्तद्विषयेषु गवेषणापूर्वकं मौलिकमपूर्वञ्च चिन्तनमुपस्थापितम्। अनुसन्धानपथि प्रवृत्तानामाचार्याणामनुसन्धातृणाञ्च प्रतिभाप्रगल्भेन शोधप्रभायाः 'प्रभा' सर्वत्र विलसत्विति कामयमानोऽहं निकषधिषणापूरितविषयवस्तुजातस्य प्रकाममुद्बोधनाय सम्प्रार्थये सरस्वतीसपर्यापरान् शास्त्रसमुपासकान् सुमनसो मनीषिणः।

-प्रो. शिवशङ्करमिश्रः

शोधविभागाध्यक्षः

विषयानुक्रमः

संस्कृतविभागः

1. कविः काव्यं काव्यप्रकाशश्च 1-14
-डॉ. अरविन्दकुमारपाण्डेयः
2. संस्कृतवाङ्मये वैज्ञानिकानाम् अवदानम् 15-21
-डॉ. श्रीमन्तचटर्जी
3. वैदिकसमाजसमीक्षणम् 22-30
-डॉ. संकल्पमिश्रः
4. योगस्तस्य षडङ्गता 31-35
-श्रीअभिषेककुमार-उपाध्यायः

हिन्दी विभाग

5. नाट्यसन्धि-सन्ध्यङ्गनिरूपण (भाग-1) 36-65
-डॉ. मुकेश कुमार मिश्र
6. प्राचीन भारतीय चिन्तन में साप्तांग राज्य 66-83
-डॉ. पुष्पेन्द्र कुमार मिश्र
7. कैवल्य का स्वरूप (योगदर्शन के सन्दर्भ में) 84-91
-डॉ. अजित कुमार

English Section

8. Influence of Sanskrit literature on Ancient Indonesian Kakawina poetry 92-103
- Dr. Lalit Pandey



कविः काव्यं काव्यप्रकाशश्च

डॉ. अरविन्दकुमारपाण्डेयः*

परिचयः

कविः, काव्यं काव्यप्रकाशश्चेत्येते त्रयः शब्दाः साहित्यशास्त्रे बहु प्रथिताः। अत्र लेखे एतेषां त्रयाणां शब्दानाम् अर्थः प्रयोगविषयश्च प्रतिपादयिष्यते। कविः काव्यम् इति शब्दद्वयविषये विदुषां समाजे महती विप्रतिपत्तिः दृश्यते। कविशब्दः प्रथमं प्रवृत्तः उत काव्यशब्दः इति कृत्वा अनयोः पौर्वापर्यादिविषयेऽपि कश्चन निश्चयो न दृश्यते। काव्यस्य किं स्वरूपमिति विचारणायां साहित्यसंसारे विदुषां मतभेदा दृश्यन्तेतमाम्। स्वमतं प्रकटयन्तः काव्यविदो विविधानि काव्यलक्षणानि प्रादर्शयन्। अत्र अस्माभिः आचार्यमम्मटस्य काव्यलक्षणं किञ्चित्समालोच्यते।

अत्र विचाराय स्वीकृतः काव्यप्रकाशशब्दः मम्मटविरचितः ग्रन्थपरः। काव्यप्रकाश-शब्दार्थविषये महान् भ्रमो भवति बहूनाम्। अतश्चात्र काव्यप्रकाशशब्दस्य विविधाः सम्भाविताः अर्थाः प्रदर्श्यन्ते ततः कोऽर्थः समीचीन इति समीक्षा करिष्यते।

कविः

कविशब्दः पुरातनः। वेदशास्त्रादिष्वपि दृश्यतेऽयं शब्दः विविधेष्वर्थेषु। वेदादौ समागतः कविशब्दः अन्यः, साहित्यशास्त्रे प्रसिद्धः कविशब्दोऽन्यः इत्यपि विदुषां मतम्। यतो हि वेदादौ कविशब्दः क्रान्तदर्शी मनीषी इत्यादिष्वर्थेषु प्रयुक्तो विद्यते¹, परञ्च साहित्यशास्त्रे कविशब्दस्याभिप्रायोऽर्थः काव्यसृजक एव। अमरकोशे कविशब्दस्य इमे पर्यायाः प्रदत्ताः-

विद्वान्विपश्चिद्वोषज्ञः सन्सुधीः कोविदो बुधः।

धीरो मनीषी ज्ञः प्रज्ञः सङ्ख्यावान्पण्डितः कविः॥

धीमान्सूरिः कृती कृष्टिर्लब्धवर्णो विचक्षणः। दूरदर्शी दीर्घदर्शी॥²

कवते कौति वा विग्रहे 'कुङ्-शब्दे', 'कु-शब्दे' इति वा धातोः 'अच इः'³

* संस्कृतविद्याधर्मविज्ञानसङ्घायः, काशीहिन्दूविश्वविद्यालयः, वाराणसी

1. कविर्मनीषी परिभूः स्वयम्भूः, ईशोपनिषद्- 08
2. सुधाख्यव्याख्यासमेतः अमरकोशः, द्वितीयकाण्डम्, ब्रह्मवर्गः, पृ. 251
3. उणादि- 4.139

इत्यौणादिकसूत्रेण इ-प्रत्यये सति कविशब्दसिद्धिः¹। भानुजदीक्षितेन कविशब्दस्य व्युत्पत्तिरियं प्रदर्शिता। कवृ-वर्णने धातोः कविशब्दनिष्पत्तिं निषिषेध भानुजदीक्षितः²।

चतुष्टयी शब्दानां प्रवृत्तिरिति अभिदधे महाभाष्यकारः। तत्र किम्प्रवृत्तिनिमित्तकः कविशब्द इति जिज्ञासायाम् ईषद् पर्यालोच्यते। काव्यस्य कर्ता कविरिति व्यवहारे क्रियाप्रवृत्तिनिमित्तकः कविशब्दः, अपरः कवेः कर्म काव्यम् इति व्यवहारे जातिप्रवृत्ति-निमित्तकः कविशब्दः। काव्यसंसारेऽपारे कविरेकः प्रजापतिर्वर्तते³। आचार्यमम्मटः काव्यप्रकाशस्य मङ्गलाचरणे कवेः भारतीं स्तौति⁴। अतश्च प्रतिभाति जातिप्रवृत्तिनिमित्तकः कविशब्दरेव साहित्यशास्त्रसम्मतः।

काव्यम्-

‘कवृ-स्तुतौ वर्णने च’ इति धातोः कर्मणि ण्यति प्रत्यये सति काव्यपदसिद्धिः। वर्णनविषयः स्तुतिविषयो वार्थः। तद्धितप्रत्ययेनापि काव्यशब्दनिष्पत्तिर्भवति। कवेरिदम् इति विग्रहे यञ्-प्रत्यये कृते तद्धितान्तः काव्यशब्दः निष्पद्यते। काव्यप्रकाशस्य ‘बालक्रीडा’ इति टीकाकृतः कव्य-काव्यशब्दयोः भेदं न स्वीकुर्वन्ति। तथा च ग्रन्थः-

“अत्र काव्यं किमिति प्रश्ने कश्चिदाह मन्मनो मनुते यदेव कव्यं तदेव काव्यम्। यतो हि कुशब्दे कवते इति भुवादीय। कुङ्-शब्दे कौति इत्यदादीयः। कुङ्-शब्दे कवति इति तुदादीयो धातुः। एवं त्रिषु धातुषु कस्मादपि तस्माद् ‘अचो यत्’ इति यति प्रत्यये कव्यं वक्तव्यम्। एषु एव कस्मादपि ‘ओरावश्यके’ इति ण्यति प्रत्यये काव्यमवश्यवक्तव्यम्। एवं वक्तव्यत्वार्थकयोः कव्यकाव्ययोः को भेदः? नास्ति भेदः।”⁵

बुद्ध्यस्व काव्यशब्दार्थौ बुद्ध्वा निर्णयं साम्प्रतम्।
काव्यशब्दनिरुक्तिं प्राक् वक्ष्ये काव्यार्थकं ततः॥
कवेरपत्यं काव्यं स्यात् कुर्वादिभ्यो ण्यसूत्रतः।
कवेः कर्म स्मृतं काव्यं कर्मार्थष्यञ् विधानतः॥
कोतुमावाश्यकं काव्यमोरावश्यके ण्यति॥⁶

1. “कवते कौति वा। ‘कुङ् शब्दे’ (भ्वा. आ.अ.)। ‘कु शब्दे’ (अ.प.अ.) वा। अच इः (उ. 4.139)।
2. ‘कवृ-वर्णने’ इति मुकुटशिचन्त्यः। तस्यौष्ठ्यन्तत्वात्। कविशब्दस्य दन्त्योष्ठ्यान्तेषु पाठात्। ‘कविर्वाल्मीकिकाव्ययोः। सूरौ काव्यकरे पुंसि स्यात्खलीने तु योषिति’ (इति मेदिनी)। (252)
3. ‘अपारे काव्यसंसारे कविरेकः प्रजापतिः। यथास्मै रोचते विश्वं तथेदं परिवर्तते॥ (ध्वन्यालोकः, तृतीय उद्योतः, पृ.- 530)
4. काव्यप्रकाशः, मङ्गलाचरणम्
5. काव्यप्रकाशः, बालक्रीडा- 01
6. काव्यप्रकाशः, बालक्रीडा- 01

इत्थं काव्यशब्दस्य विविधाः व्युत्पत्तयः प्राप्यन्ते संस्कृतसाहित्ये, परञ्चात्र काव्यशब्दस्य प्रवृत्तिनिमित्तकोऽर्थः कवेः कर्मणि एव भवति एवञ्च कवेः कर्म न केवलं शब्दार्थयोः योजनमेव भवति, अपितु दोषरहितयोः गुणसहितयोः अलङ्कारयुक्तयोः शब्दार्थयोः समायोजनं भवति। अतश्च प्रायः सर्वैरेव काव्यलक्षणविधायिभिः काव्यपदेन शब्दार्थयोः कश्चन विशिष्ट एव सम्बन्धः स्वीकृतः।

काव्यप्रकाशशब्दसिद्धिः

आचार्यश्रीमम्मटविरचितः काव्यप्रकाशग्रन्थः काव्यग्रन्थेषु श्रेष्ठतम इत्यत्र नास्ति सन्देहावकाशः। सम्प्रति काव्यप्रकाशशब्दस्य कोऽर्थ इति जिज्ञासायां पदमिदं व्युत्पत्तिपूर्वकं व्याख्यायते। काव्यप्रकाशशब्दे पदद्वयम्- एकं काव्यम् इति अपरं प्रकाश इति। उभयोर्विवेचनमित्थम्-

प्रोपसर्गात् 'काश् दीप्तौ' इति धातोः 'प्रकाशनम्' इति विग्रहे 'भावे' इति सूत्रेण भावार्थे घञ्-प्रत्यये सति प्रकाश इति शब्दः सिद्ध्यति। 'इकाः काशे' इत्यस्य नियामकत्वात् 'उपसर्गस्य घञ्यमनुष्ये बहुलम्'² इति न दीर्घः। अणन्तोऽपि प्रकाशशब्दो वर्तते।

काव्यप्रकाशपदे समासनिर्धारणम्

काव्यप्रकाशशब्दयोः समासेन काव्यप्रकाशशब्दसिद्धिर्जायते। अत्र समासः नैकप्रकारेण विद्वद्भिः क्रियते। तद्यथा-

“काव्यस्य स्वरूपादिप्रकाशो यत्र सः काव्यप्रकाशः। काव्यस्य काव्यशास्त्रस्य प्रकाशः- प्रकाशपुञ्ज इति काव्यप्रकाशः। काव्यं काव्यशास्त्रं प्रकाशत इति काव्यप्रकाशः। काव्येषु - काव्यलक्ष्यग्रन्थेषु लक्षणग्रन्थेषु वा प्रकाशते - गुणदोषविवेकं करोति, वा शोभते इति काव्यप्रकाशः। काव्याय काव्यक्रियायै वा प्रकाशते- प्रकाशं ददाति इति काव्यप्रकाशः।”³

'काव्यस्य प्रकाशः' इति विग्रहे 'षष्ठी'⁴ इति सूत्रेण समासे सति काव्यप्रकाशशब्दः सिद्ध्यति। अत्र काव्यस्य इत्यत्र या षष्ठी वर्तते तस्य विषयोऽर्थः। प्रकाशशब्दस्य अर्थः दर्शनसाधनं वर्तते। अत्र प्रकाशशब्दः ज्ञानसाधने लाक्षणिकः। एतदनुसारं काव्यस्वरूपस्य ज्ञानसाधनभूतः ग्रन्थः काव्यप्रकाशो भवति।

आचार्याः श्रीमधुसूदनमिश्रः काव्यप्रकाशस्य व्युत्पत्तिमित्थं प्रदर्शयामास-

1. पा. सू.- 3.3.18
2. पा. सू.- 6.3.121
3. ध्वनिप्रस्थान में आचार्य मम्मट का अवदान, आमुख, पृ. 13
4. पा. सू.-2.2.8

“तत्र काव्यप्रकाशः काव्यं प्रकाशतेऽनेन अस्मिन् वेति विग्रहे ‘करणाधि-करणयोश्च’ पुंसि संज्ञायां घः प्रायेण’ इति घ-प्रत्ययेन निष्पन्नः शब्दः।”¹

आसु व्युत्पत्तिषु ‘काव्यं प्रकाशतेऽनेन अस्मिन् वा’ इति व्युत्पत्तिरेव सर्वापेक्षया समीचीनतामावहति। अत्र व्युत्पत्तौ लक्षणाश्रयणं विनैव ग्रन्थबोधकः काव्यप्रकाशशब्दो भवति। आचार्यरामचन्द्रद्विवेदिमहाभागाः काव्यप्रकाशस्य आङ्ग्लभाषायाम् अनुवादं कृतवन्तः। यस्य ग्रन्थस्य मुद्रणं ‘मोतीलालबनारसीदास’ इति प्रकाशनात् 1966 तमे वर्षे जातम्। तत्र ग्रन्थस्य शीर्षकं ‘The Poetic Light’ इति वर्तते। तेन मन्ये ‘काव्यं प्रकाशतेऽनेन अस्मिन् वा’ इत्यर्थः नैव बोधितो भवति। अतः तादृश एव अर्थः काव्यप्रकाशशब्दस्य करणीयः येन अस्य ग्रन्थबोधकत्वं स्यात्।

काव्यप्रकाश इति ग्रन्थनामकरणे बीजम्-

‘काव्यप्रकाश’ इति नाम्नः समुल्लेखः सम्पूर्णेऽपि काव्यप्रकाशग्रन्थे मम्मटेन नाकारि। अतश्च जिज्ञासा जायते यद्- कथम् अस्य ग्रन्थस्य नाम काव्यप्रकाश इति। केचन समादधते यत् ग्रन्थस्यास्य ‘पाण्डुलिपौ’ ‘काव्यप्रकाश’ इति नाम्नोल्लेखो भविष्यति अत एव संज्ञेयं प्रसिद्धिं गता²।

काव्यप्रकाशस्य स्वरूपम्-

काव्यप्रकाशस्य विभागः उल्लासेषु वर्तते। ग्रन्थोऽयं दशसु उल्लासेषु विभक्तोऽस्ति। ग्रन्थेऽस्मिन् त्रयो भागाः सन्ति। प्रथमः कारिकाभागः, द्वितीयः वृत्तिभागः, तृतीयः उदाहरणभागश्च। एवं रूपेणात्र ग्रन्थे 142 कारिकाः, 603 उदाहरणानि विद्यन्ते। विद्वत्समाजे काव्यप्रकाशकारिकायाः कर्तृत्वविषये मतद्वयं प्राप्यते। एकं मतं वर्तते यद्- काव्यप्रकाशस्य कारिकाः आचार्यभरतेन निर्मिताः। वृत्तिभागः उदाहरणभागश्च आचार्यमम्मटेन व्यरिचि। द्वितीयं मतं तु यत् कारिकाभागस्य वृत्तिभागस्य उदाहरणभागस्य च कर्ता आचार्यमम्मट एव।

अत्र प्रथमोल्लासे उपक्रमतया काव्यप्रयोजनं, काव्यहेतुः, काव्यलक्षणं काव्यभेदश्च प्रतिपादितोऽस्ति। द्वितीयोल्लासादारभ्य षष्ठोल्लासं यावत् वाचकलाक्षणिकव्यञ्जकानां त्रिविधशब्दानाम् अथ च अभिधा-लक्षणा-व्यञ्जनानां तदाधारेण काव्यभेदानां साङ्गोपाङ्गं विवेचनं विद्यते। तत्र तृतीयोल्लासे आर्थीव्यञ्जनायाः, चतुर्थोल्लासे ध्वनिकाव्यस्य, पञ्चमोल्लासे गुणीभूतव्यङ्ग्यस्य अथ च षष्ठोल्लासे अधमकाव्यस्य निरूपणं विहितमाचार्येण। सप्तमोल्लासादारभ्य दशमोल्लासपर्यन्तं शब्दार्थविशेषणानां दोषगुणा-लङ्काराणां निरूपणं वर्तते। तथाहि सप्तमोल्लासे काव्यदोषाणां निरूपणं वर्तते। काव्यगुणानां

1. काव्यप्रकाशः, बालक्रीडा, भूमिका

2. द्रष्टव्यम्- ध्वनिप्रस्थान में आचार्य मम्मट का अवदान- पृ. 13

विवेचनम् अष्टमोल्लासे विद्यते। नवमोल्लासे शब्दालङ्काराणां तथा दशमोल्लासे अर्थालङ्काराणाञ्च विवेचनं प्राप्यते।

काव्यप्रकाशः काव्यलक्षणञ्च

ग्रन्थस्यास्य विषयवस्तु सुसम्बद्धं सुनियोजितञ्च विद्यते। एकेन वाक्येनेदं कथयितुं शक्यते यद् सम्पूर्णेऽस्मिन् ग्रन्थे काव्यलक्षणस्यैव विवेचनं वर्तते। तत्र काव्यलक्षणप्रतिपादकं वाक्यमेतद्वर्तते- “तददोषौ शब्दार्थौ सगुणावनलङ्कृती पुनः क्वापि”¹ इति। ग्रन्थावसाने वाग्देवतावताराः श्रीमम्मटाचार्याः प्रवदन्ति चेत्थम्- “इति सम्पूर्णमिदं काव्यलक्षणम्”² इति। ग्रन्थेनानेन ज्ञायते यत् सम्पूर्णेऽस्मिन् काव्यप्रकाशग्रन्थे काव्यलक्षणं साधुतया निरूपितं विद्यते। सम्प्रति मम्मटस्य काव्यलक्षणमालोच्यते-

इदमत्र बोध्यम् - काव्यस्वरूपविषये काव्यशास्त्रविज्ञानां परस्परं मतभेदो वर्तते। तत्र विविधकाव्यलक्षणपर्यालोचनेन ज्ञायते यद्-संस्कृतकाव्यशास्त्रस्य प्रणेतृभिः सर्वैः प्रायः स्वग्रन्थेषु स्वदृष्ट्या काव्यस्वरूपं प्रत्यपादि। यदि समेषां काव्यलक्षणानां स्वरूपं पश्यामश्चेद् तत्त्वद्वयं पुरतः समायाति। प्रथमं वर्तते काव्यस्य शरीरम्, अपरञ्च तस्य व्यावर्तकः धर्मः आत्मा वा। काव्यस्य शरीरं किमिति प्रश्ने मतत्रयं ज्ञातं भवति-

1. शब्दः काव्यम्
2. अर्थः काव्यम्
3. शब्दार्थौ काव्यम्

अत्र अर्थस्य काव्यत्वं कः स्वीकरोतीति न ज्ञायते परन्तु आचार्यभामहेन पक्षस्यास्य निर्देशः कृतो विद्यत अतः मन्ये कस्यचिद् आचार्यस्य मतमिदमासीद्, परञ्च तस्य ग्रन्थः साम्प्रतं नोपलभ्यते। भामह-वामन-प्रभृतयो बहवः आचार्याः शब्दार्थयोः काव्यत्वं स्वीचक्रुः। दण्डी-विश्वनाथ-पण्डितराजप्रभृतयः कतिपयाचार्याः कथयन्ति यद्- केवलं शब्दे काव्यत्वं तिष्ठति अर्थः तत्र विशेषणत्वेन सम्बन्धाति। कविशब्दात् ष्यञ्-प्रत्यये सति काव्यशब्दः सिद्ध्यति। तस्मात् काव्यं नाम कवेः कर्म इत्यर्थो जायते। कविः लोकोत्तरवर्णनानिपुणो भवति। यद्यपि वर्णनम् अर्थस्यैव सम्भवति परन्तु न हि कोऽपि कविः कमप्यर्थं समुत्पादयति अतः न भवत्यर्थः कविकर्म। किन्तर्हि। कविकर्मत्वं केवलं शब्दे वर्तते। यदि कविकर्मत्वं शब्दे एव स्वीक्रियते, तर्हि आर्थीव्यञ्जना, अर्थालङ्काराः इत्यादीनां काव्यतत्त्वानां समावेशो काव्ये न भवितुमर्हति एवमेव विभावादीनामर्थात्मकत्वात् तेषामपि समायोजनं कविकर्मणि न भविष्यति, अतश्च अर्थानुसन्धानपूर्वकमेव शब्दसंयोजनं काव्ये कविलक्ष्यं भवति, तेन शब्दार्थयोरुभयोरेव काव्यत्वं दृष्टिपथमायाति। एतदर्थमेव आचार्यमम्मटेन शब्दार्थयोः काव्यत्वं स्वीकृतम्।

1. काव्यप्रकाशः, प्रथमोल्लासः, काव्यलक्षणम्, पृ.- 13

2. काव्यप्रकाशः, प्रथमोल्लासः, पृ.- 788

तस्य सुप्रसिद्धं काव्यलक्षणमित्थं वर्तते-

“तददोषौ शब्दार्थौ सगुवानलङ्कृती पुनः क्वापि”¹ इति।

लक्षणेऽस्मिन्तत्, अदोषौ, शब्दार्थौ, सगुणौ, अनलङ्कृती, पुनः, क्व, अपि इति अष्ट पदानि सन्ति। एतेषाम् अन्वयस्त्वित्थम्- अदोषौ सगुणौ शब्दार्थौ तत् (काव्यम्), पुनः क्वापि अनलङ्कृती (शब्दार्थौ काव्यम् इति प्रत्यासत्त्या प्रतीयते)। अनया रीत्या द्विविधः उद्देश्यविधेयभावोऽत्र भवति-

1. अदोषौ, सगुणौ सालङ्कारौ (अर्थतो लब्धः) शब्दार्थौ इत्युद्देश्यदलम्, विधेयदलञ्च काव्यम् (तत् इति पदेन प्राप्तम्)

2. पुनः क्वापि अनलङ्कृती शब्दार्थौ काव्यम् इति।

पूर्वाचार्येभ्यः प्रभावितं वर्तते मम्मटस्य काव्यलक्षणमिदम्। मम्मटस्य काव्यलक्षणस्य प्रभावः परवर्तिनां नैकेषाम् आचार्याणां काव्यलक्षणेष्वपि दरीदृश्यते। आचार्यमम्मटेन स्वस्य काव्यलक्षणे नैकेषां समासिकपदानां प्रयोगः कृतः, येषां व्याकरणशास्त्रदृष्ट्या विग्रहः इत्थं कर्तुं शक्यते-

अदोषौ- अविद्यमानः दोषः ययोः तौ अदोषौ। अत्र ‘नजोऽस्त्यर्थानां बहुव्रीहिर्वा चोत्तरपदलोपश्च वक्तव्यः’² इति वार्त्तिकात् समासः।

सगुणौ- गुणेन गुणैर्वा सह विद्यमानौ इति विग्रहे ‘तेन सहेति तुल्ययोगे’³ इति सूत्रेण समासः। ‘वोपसर्जनस्य’⁴ इति सूत्रेण ‘सह’ इत्यस्य स्थाने ‘स’ इत्यादेशः।

शब्दार्थौ- शब्दश्च अर्थश्च तौ शब्दार्थौ। अत्र ‘चार्थे द्वन्द्वः’⁵ इति सूत्रेण इतरेतरयोगद्वन्द्वसमासः।

अनलङ्कृती- न विद्यते अलङ्कृतिः ययोः तौ अनलङ्कृती।

मम्मटस्य काव्यलक्षणे प्रयुक्तानां पदानां विवेचनेनेत्थं वक्तुं शक्यते यन्मम्मटीयकाव्य-लक्षणे प्रामुख्येन पञ्च तत्त्वानि सन्ति-

1. शब्दः
2. अर्थः
3. दोषः
4. गुणः

1. काव्यप्रकाशः, प्रथमोल्लासः, काव्यलक्षणम्, पृ.- 13

2. पा. सू.-2.2.24 इति सूत्रे वार्त्तिकम्

3. पा. सू.-2.2.28

4. पा. सू.-6.3.82

5. पा. सू.-2.2.29

5. अलङ्कारश्च

अत्र शब्दः अर्थश्च विशेष्यभूतौ, अवशिष्टाः दोष-गुण-अलङ्काराः विशेषणानि। इदमेव मुख्यं विवेचनीयं वर्तते काव्यप्रकाशस्य। एतेषां समेषां संक्षेपेण विवेचनमत्र क्रियते-

शब्दः- काव्ये शब्दपदस्य तात्पर्यं विवक्षितार्थैकवाचकपदेन वर्तते, न तु सामान्यार्थवाचकपदेन। अतश्च पर्यायान्तरविद्यमानेष्वपि काव्ये विशिष्टार्थवाचकपदानामेव प्रयोगो भवति। यथोक्तं वक्रोक्तिकारेण-

शब्दो विवक्षितार्थैकवाचकोऽन्येषु सत्त्वपि।¹

आचार्यमम्मटेनापि काव्ये व्यञ्जकशब्दस्य महत्त्वं प्रतिपादयता काव्ये प्रयुक्तस्य शब्दस्य भेदत्रयं स्वीकृतम्। तथाहि-

स्याद्वाचको लाक्षणिकः शब्दोऽत्र व्यञ्जकस्त्रिधा²

अर्थात् आचार्यमम्मटमते शब्दस्य वाचक-लाक्षणिक-व्यञ्जकाः भेदाः भवन्ति।

अर्थः- काव्ये प्रयुक्तस्य शब्दस्य इव अर्थोऽपि विशिष्ट एव भवति। यत्र सहृदयहृदयाह्लादकारिता भवति। तथाहि वक्रोक्तिजीविते-

अर्थो सहृदयाह्लादकारिस्वस्पन्दसुन्दरः।³

आचार्यमम्मटस्य मते काव्ये वाचक-लाक्षणिक-व्यञ्जकशब्दानां क्रमशः वाच्य-लक्ष्य-व्यङ्ग्यार्थाः भवन्ति। अर्थस्य विभागक्रमे आचार्यमम्मटेन केषाञ्चन आचार्याणां मते वाक्यार्थसम्पादनाय तात्पर्यार्थोऽपि निरूपितः।

दोषः⁴-

‘दुष-वैकृत्ये’ इति धातोः संज्ञायां घञ्-प्रत्यये सति दोषशब्दः सिद्ध्यति। काव्यलक्षणे प्रथमं विशेषणं वर्तते ‘अदोषौ’ इति। अभावस्य स्वरूपतः निरूपणम् असम्भवम्। अतः ‘अभावज्ञाने प्रतियोगिज्ञानं कारणम्’ इति सिद्धान्तात् दोषस्य परिज्ञानम् आवश्यकं भवति। अपरमपि कारणमस्ति दोषनिरूपणस्य। दोषाः काव्ये हेयाः भवन्ति, हेयवस्तुज्ञानं विना तेषां परिहारः कर्तुं न शक्यते। अतश्च दोषाणां परिहाराय आचार्यमम्मटेन दोषसामान्यस्य लक्षणं कुर्वता उक्तम्-‘मुख्यार्थहतिदोषः’⁵।

1. वक्रोक्तिजीवितम्, प्रथम-उन्मेषः, कारिका- 07

2. काव्यप्रकाशः, द्वितीय-उल्लासः, पृ.- 25

3. वक्रोक्तिजीवितम्, प्रथम-उन्मेषः, कारिका- 07

4. काव्यप्रकाशे दोषाणां विभागत्रयं प्राप्यते-

(क) रसदोषः- 13

(ख) अर्थदोषः- 23

(ग) शब्ददोषः- क. पददोषः- 16, ख. वाक्यदोषः- 21, ग. केचन पदैकदोषाः

5. काव्यप्रकाशः, सप्तम उल्लासः, पृ.- 263

दोषसामान्यलक्षणे आचार्येण लक्षणदले मुख्यार्थः हतिश्च पदद्वयं वर्णितम्। ययोः क्रमशः निरूपणमित्थं कर्तुं शक्यते-

मुख्यार्थः-

‘मुख्यार्थबाधे तद्योगे रूढितोऽथ प्रयोजनात्’¹ इति कारिकायां मुख्यार्थपदस्यार्थो भवति शक्यार्थः। यदि दोषसामान्यलक्षणेऽपि तस्यैव स्वीकारस्तर्हि शक्यार्थविघातकतत्त्वस्य दोषसंज्ञा। तेन अर्थदोषानामेव सङ्ग्रहः भविष्यति। परन्तु दोषाः शब्दे, अर्थे, वर्णे, रसे, अलङ्कारादिषु च भवन्ति। अतश्च शक्यार्थे मुख्यार्थे गृहीते सति दोषलक्षणमिदं शब्ददोषादौ अव्याप्तं भविष्यति। अतश्च दोषसामान्यलक्षणे प्रयुक्तस्य मुख्यार्थपदस्य प्रासङ्गिकमर्थं प्रतिपादयन् आचार्यमम्मटेनोक्तम्- ‘रसश्च मुख्यः’² इति। अर्थात् दोषसामान्यलक्षणे प्रयुक्तं मुख्यार्थपदं रसभावादिबोधकम्। अत्र ‘रस्यते इति रसः’ इति कर्मव्युत्पत्त्या यस्य आस्वादः क्रियते ते भावादयोऽपि रसशब्देऽन्तर्भवन्ति। यद्यपि अत्रेयम् आशङ्कोत्पद्यते यत्- अनया परिभाषया रसदोषस्य समावेशः, न तु अर्थादिनिष्ठदोषानाम् इति। अपि च यत्र काव्ये किमपि रसो न भवति तत्रत्यानां दोषानां कथं बोध इति। प्रश्नमिमं निराकुर्वन् आचार्यमम्मटः प्रतिपादयति यत् रसोपकारिणः शब्दाद्याः भवन्ति। अतश्च काव्ये प्रामुख्येन दोषः रसे एव भवति तथा च वर्ण-पद-वाक्य-अर्थादीनां रसोपकारकत्वात् तेष्वपि दोषः समाजायते। यथोक्तं तत्र-

‘तदाश्रयाद्वाच्यः उभयोपयोगिनः स्युः शब्दाद्यास्तेन तेष्वपि सः।’³

अर्थात् सामान्येन रसापकर्षकः दोषो भवति। तत्र रसस्य प्रतीतिः वाक्यार्थबोधानन्तरं भवति। अतः रससम्बन्धी वाक्यार्थोऽपि मुख्यार्थकोटौ आगच्छति। शब्दाद्याः रसस्य अर्थस्य चोभयोपयोगिनः सन्ति, शब्दः व्यञ्जको भूत्वा रसमुपकरोति, वाचको भूत्वा वाच्यार्थं प्रत्यायति। शब्द एव सरसकाव्येषु विभावादीनां सम्पादनं विधाय तम् आस्वादयोग्यं करोति। ‘शब्दाद्याः’ इत्यत्र आद्यशब्देन वर्णरचनयोः बोधः। शब्दते बोध्यते इति शब्दः। अनया व्युत्पत्त्या शब्दः वाक्यम् इति। एतदर्थं सामान्येन काव्ये शब्द-अर्थ-रसदोषाः भवन्ति। तत्र शब्दस्यापि वर्ण-पद-वाक्यात्मकत्वात् शब्दे वर्णदोषाणां पददोषाणां वाक्यदोषाणामन्तर्भावो जायते।

हतिशब्दार्थः

हननं हतिः, भावे क्तिच्-प्रत्ययः। मुख्यार्थहतिः यस्मिन् स मुख्यार्थहतिः। अथवा ‘हन्यतेऽनेनेति विग्रहे करणेऽर्थे क्तिच्। ततश्च मुख्यार्थस्य हतिः मुख्यार्थहतिः दोषः। उभयविधसमासे अयमर्थः- मुख्यार्थस्य उपघातकतत्त्वं दोष इति कथ्यते। रसानुभूतिस्तु

1. काव्यप्रकाशः, द्वितीयोल्लासः, पृ.- 40
2. काव्यप्रकाशः, सप्तमोल्लासः, पृ.- 263
3. काव्यप्रकाशः, सप्तमोल्लासः, पृ.- 263

सदोषकाव्येष्वपि जायते अतः 'हतिः हननम्' इति न सङ्गच्छते। तस्माद् हतिशब्दार्थं वक्ति मम्मटः- 'हतिरपकर्षः' इति। च्यतुसंस्कृतिनामके दोषे रसोत्पत्तिर्न भवति, श्रुतिकटुनामके दोषे रसापकर्षः। अतः पुनः हतिशब्दार्थविषये सन्देहः। अत्रोच्यते- हतिशब्दस्य अपकर्षशब्दस्य चार्थोऽस्ति-उद्देश्य-प्रतीतेः विघातनम् इति। अनया रीत्या "यत्तत्त्वं रसे, वाच्यार्थे, शब्दे, वाक्ये, वर्णे, रचनायाञ्च रसरूपमुद्देश्यस्य चमत्काररूपमुद्देश्यस्य वा प्रतीतौ बाधकं तत् दोषपदेन कथ्यते"¹।

एवं दोषाणां परिज्ञानेन दोषपरिहारणामपि ज्ञानं स्वयमेव सम्भवति, परञ्च 'अदोषौ' इत्यत्र नञर्थेन सर्वत्र दोषाभावे स्वीकृते सति काव्ये निर्दुष्टपद्यानां प्रविरलविषयता भविष्यति एवं ईषदर्थे नञि स्वीकृते सति काव्ये ईषदोषत्वमनिवार्यं भविष्यति। अतश्च आचार्यमम्मटेन कस्मिन्नर्थे नञ् प्रयुक्तः इत्याशङ्काम् उपस्थापयन् साहित्यदर्पणकारेण काव्यलक्षणे प्रयुक्तम् 'अदोषौ' इतिपदं खण्डितम्। वस्तुतस्तु आचार्यमम्मटेन 'अदोषौ' इत्यत्र अभावार्थे एव नञ्पदं प्रयुक्तं तथा च दोषपदेन रसदोषत्वमेव प्रामुख्येन स्वीकृतम्, यस्य तात्पर्यं वर्तते यत् यत्र दोषे सत्यपि मुख्यार्थभूतस्य रसस्यापकर्षो न भवति, तत्र दोषस्य दोषत्वन्न भवति, परञ्च यत्र दोषाः रसप्रतीतिबाधकाः, तत्रैव ते दोषपदेन व्यवहियन्ते। इत्थम् 'अदोषौ' इत्यत्र प्रयुक्तं दोषपदं रसदोषपरकम् एवञ्च तेषामेव सर्वत्र अभावो विवक्षितः।

गुणाः-

काव्ये रसः अङ्गी भवति। तस्य धर्मो गुणपदेन व्यवहियते परन्तु गौणीवृत्या शब्दार्थाभ्यामपि गुणशब्दप्रयोगः क्रियते। यथोक्तमाचार्येण-

गुणवृत्या पुनस्तेषां वृत्तिः शब्दार्थयोर्मता²

वस्तुतस्तु ये काव्यात्मभूतम् अङ्गिनम् रसम् आश्रयन्ते ते गुणाः भवन्ति एवञ्च ये अङ्गाश्रिताः शरीरमवलम्ब्य स्थिताः भवन्ति ते अलङ्काराः सन्ति। यद्यपि काव्ये उत्कर्षाधायकतया गुणालङ्कारयोः योगः नितान्तमावश्यकः तथापि गुणहीनम् अलङ्कृतमपि काव्यम् उपेक्षणीयमेव वर्तते। तथाहि काव्यप्रकाशे-

ये रसस्याङ्गिनो धर्माः शौर्यादय इवात्मनः।

उत्कर्षहेतवस्ते स्युरचलस्थितयो गुणाः॥³

अत्र कारिकायां गुणस्य त्रीणि वैशिष्ट्यानि निगदितानि-अङ्गिनः रसस्य धर्माः, उत्कर्षहेतवः, अचलस्थितयः। एतदाधारीकृत्य गुणस्य त्रीणि लक्षणानि भवन्ति-

1. काव्यप्रकाशः, ज्योतिष्मतीटीका, द्वितीयो भागः. पृ.-04
2. काव्यप्रकाशः, अष्टमोल्लासः, पृ. 477
3. काव्यप्रकाशः, अष्टमोल्लासः, पृ. 462

1. रसधर्मत्वे सति रसोत्कर्षकत्वम्।
2. रसोत्कर्षकत्वे सति रसाव्यभिचारिस्थितिमत्वम्।
3. अव्यभिचारेण रसोपकारकत्वम्।

गुणविषये अन्येषाम् आचार्याणामवधारणा-

भरतमुनिः काव्यदोषविवेचनं विधाय गुणस्वरूपमित्थं निरूपयति- “त एव विपर्यस्ता गुणाः काव्येषु कीर्तिताः”¹ इति। अर्थात् दोषा एव विपर्यस्ता सन्तः काव्येषु गुणाः भवन्तीति। भरतमुनयः दोषवैपरीत्येन सह 10 काव्यगुणान् अपि विवेचितवन्तः।

आचार्यभामहेन भाविक-अलङ्कारविवेचनप्रसङ्गे एकस्मिन् स्थाने गुणशब्दप्रयोगः कृतः। अनेन गुणविषये किमपि नोक्तम्। रीतिनिरूपणप्रसङ्गे काव्यस्य किञ्चिद्वैशिष्ट्यं प्रतिपादितं विद्यते तस्य ग्रन्थे। तानि वैशिष्ट्यान्वेव गुणत्वेन व्यवहरन्ति केचन नव्याः। परन्तु प्रामाणिकरूपेण भामहस्य गुणविवेचनं न स्वीकृतं विचारकैः।

दण्डी-वामन-भट्टोद्भट्टप्रभृतिभिः बहुभिराचार्यैः गुणालङ्कारयोः भेदप्रतिपादनपुरस्सरेण गुणविवेचनम् अकारि।

आनन्दवर्धनेन काव्ये माधुर्य-ओज-प्रसादाख्यानां त्रयाणां गुणानां स्थितिः स्वीकृता। केचिद्वदन्ति यद् आनन्दवर्धनस्य गुणविवेचनस्य आधारः भामहस्य विवेचनं वर्तते। परञ्च भामहः गुणविवेचने उदासीनोऽसीत्। अतः मतमिदं तथा नादर्त्तव्यम्। ध्वनिकारः आनन्दवर्धनो गुणविषये वदति-

तमर्थमवलम्बन्ते येऽङ्गिनं ते गुणाः स्मृताः।

अङ्गाश्रितास्त्वलङ्काराः विज्ञेया कटकादिवत्।²

अर्थात् आनन्दवर्धनमते अङ्गीभूतस्य रसस्य धर्माः गुणपदेन व्यवहियन्ते।

इदमवधेयम्- गुणानां सङ्ख्याविषयेऽपि साहित्यशास्त्रविज्ञानामस्ति मतवैभिन्यम्। आचार्याः श्रीभरताः नाट्यशास्त्रे श्लेषादीन् दशगुणान् स्वीचक्रुः। स्वकीये काव्यालङ्कारसूत्रे वामनोऽपि दशगुणपर्यन्तं गच्छति³। स दश शब्दगुणान् दश अर्थगुणान् प्रत्यपादयत्। परन्तु मम्मटः काव्यप्रकाशे गुणत्रयमेव प्रतिपादयति। ते भवन्ति- 1. माधुर्यम् 2. ओजः 3. प्रसादश्च।

मम्मटस्य पुरतः गुणसन्दर्भे मुख्यतया इमानि चत्वारि मतानि विद्यमानानि आसन्-

1. नाट्यशास्त्रम्, 17-95
2. ध्वन्यालोकः, 2/6, पृ.- 216
3. ते च गुणाः-

1. गुणालङ्कारयोः न कश्चिद्भेद इति भट्टोद्भटप्रभृतीनां मतम्।
2. अलङ्कारस्य द्वैविध्यम्- साधारण-असाधारणभेदेन। साधारणालङ्काराः मार्गद्वये प्राप्यते, असाधारणश्च केवलं वैदर्भमार्गे। असाधारण-अलङ्काराः एव गुणा इति दण्डिनः मतम्।
3. काव्यगुणः काव्यशोभोत्पादकधर्मः, अलङ्कारश्च शोभावर्धकधर्मः। गुणाः नित्यधर्माः, अलङ्काराश्चानित्यधर्मा इति वामनस्य मतम्।
4. शौर्यादिरिव गुणः आत्मस्थानीयस्य रसस्य धर्माः तथा अलङ्काराः कटककुण्डला-दिवत् शरीरस्थानीयशब्दार्थयोः शोभां वर्धयन्तः रसान् उपकुर्वन्तीति ध्वनिकारस्य मतम्।
अत्र मम्मटाः ध्वनिकारमनुसरन्ति। अल्पांशे तत्र वामनस्यापि अनुसरणं वर्तते। अनया रीत्या गुणानां प्रत्यक्षरसधर्मता, तेषां नित्यस्थितिश्च इति तत्त्वद्वयं गुणान् अलङ्कारेभ्यः पृथक्करोति। तृतीयं तत्त्वमिदं वक्तुं शक्यते यत् गुणाः साक्षादुपकुर्वन्ति रसम्, शब्दार्थमाध्यमेन अलङ्काराः रसमुपकुर्वन्ति इति।

अनलङ्कृतिः-

आचार्यमम्मटेन स्वकाव्यलक्षणे 'अनलङ्कृती पुनः क्वापि' इत्यनेन रसप्राधान्ये सति स्फुटालङ्कारविरहेऽपि काव्यत्वं स्वीकृतम्। यथोक्तं तेन-

क्वापीत्यनेनैतदाह यत् सर्वत्र सालङ्कारौ,
क्वचित्तु स्फुटालङ्कारविरहेऽपि न काव्यत्वहानिः।¹

अर्थात् कुत्रचित् आत्मभूतस्य रसस्य प्राधान्ये सति स्फुटालङ्कारविरहेऽपि काव्यत्वं भवति। यथा-

यः कौमारहरः स एव हि वरस्ता एव चैत्रक्षपा-
स्ते चोन्मीलितमालतीसुरभयः प्रौढाः कदम्बानिलाः।
सा चौवास्मि तथापि तत्र सुरतव्यापारलीलाविधौ।
रेवारोधसि वेतसीतरुतले चेतः समुत्कण्ठते।²

अत्र रसचर्वणायाः प्राधान्यात् विभावना-विशेषोक्तिनामकालङ्कारयोः स्फुटप्रतीत्यभावे सति काव्यत्वहानिर्न भवति। यतो हि अत्र रसप्रतीतौ चमत्कारः स्यात् एतदर्थमत्र स्फुटालङ्कारविरहेऽपि काव्यानुभूतिः जायते। यद्यपि आचार्यविश्वनाथेनात्र विभावना-विशेषोक्तिनामकालङ्कारयोः स्फुटप्रतीतिः स्वीकृता, परञ्चात्र 'तथापि' पदेन कार्यकारणयोः निषेधात्मकतायाः प्रतिपादनं विद्यते। अतश्च साक्षान्निषेधवाचकपदानामभावाद् उभयोरे-वालङ्कारयोः स्फुटप्रतीतिः नास्ति।

आचार्यमम्मटस्यालङ्कारनिरूपणम्-

काव्यशास्त्रे रसादयः षट्-सम्प्रदायाः प्रसिद्धाः वर्तन्ते। तेषु सम्प्रदायेष्वन्यतमः प्रसिद्धः सम्प्रदायो वर्तते “अलङ्कारसम्प्रदायः”। अस्य सम्प्रदायस्य प्रवर्तकः काव्यालङ्कारस्य रचयिता आचार्यः भामहोऽस्ति। उद्भट्टः, दण्डी, रुद्रटादयोऽपि सम्प्रदायमिमनुसरन्ति। सम्प्रदायेऽस्मिन् सर्वातिशयं महत्त्वमलङ्कारस्यैव भवति। तथाहि काव्यालङ्कारसूत्रे-

न कान्तमपि निर्भूषं विभाति वनितामुखम्¹

काव्यादर्शस्य प्रणेतुः दण्डिनः अभिप्रायोऽस्ति यद् ये धर्माः काव्यस्य शोभां वर्द्धयन्ति ते अलङ्काराः भवन्ति। तथा च ग्रन्थः-

काव्यशोभाकरान् धर्मानलङ्कारान् प्रचक्षते²।

काव्यालङ्कारसूत्रवृत्तौ आचार्यवामनेन अलङ्कारविषये प्रोक्तं यत् काव्ये सौन्दर्यमलङ्कारो भवति यथोक्तं तेन-

काव्यं ग्राह्यम् अलङ्कारात्, सौन्दर्यमलङ्कारः³।

आचार्यमम्मटेन ध्वनिकारमतमनुसरन् अलङ्कारशब्दस्य ‘अलङ्कियतेऽनेनेति अलङ्कारः’ इतिव्युत्पत्तिं स्वीकृत्य काव्ये अलङ्काराणां स्थितिः लौकिकहारादिवत् स्वीकृता। यथोक्तं तेन-

उपकुर्वन्ति तं सन्तं येऽङ्गद्वारेण जातुचित्।

हारादिवदलङ्कारास्तेऽनुप्रासोपमादयः॥⁴

अलङ्काराणां शब्दार्थोभयगतत्वात् आचार्यमम्मटेन अलङ्काराणां शब्दनिष्ठत्वमर्थनिष्ठत्व-मुभयनिष्ठत्वञ्च प्रतिपादितम् एवञ्च अलङ्काराणां त्रिधा विभागः प्रदर्शितः। यत्र वक्रोक्ति-अनुप्रास-यमक-श्लेषादयः शब्दालङ्काराः भवन्ति। उपमा-उत्प्रेक्षा-रूपकादयः अर्थालङ्काराः सन्ति एवञ्च पुनरुक्तवदाभासः नामकः एकः उभयालङ्कारः वर्तते। इत्थमाचार्यमम्मटेन काव्ये सप्तषष्टिः अलङ्काराणां स्थितिः स्वीकृता।

निष्कर्षः- विवेचनेनानेदं ज्ञायते यत् काव्ये सामान्येन कविशब्दस्यार्थः काव्यकर्त्तृति, काव्यपदं कविकर्मरूपमर्थमभिव्यनक्ति तथा च कविकर्मत्वं तु अर्थानुसन्धानपूर्वकशब्द-संयोजनमेव वर्तते। एवमेव काव्यप्रकाशस्य व्युत्पत्तिषु ‘काव्यं प्रकाशतेऽनेन अस्मिन् वा’ इति व्युत्पत्तिरेव सर्वापेक्षया समीचीनतामावहति, यतो हि अत्र व्युत्पत्तौ काव्यप्रकाशशब्दः लक्षणाश्रयणं विनैव ग्रन्थार्थं बोधयति।

1. काव्यालङ्कारसूत्रम्-1.13

2. काव्यादर्शः- 2.1

3. काव्यालङ्कारसूत्राणि- 1.1.1-2

4. काव्यप्रकाशः, अष्टम उल्लासः, पृ.- 465

सन्दर्भग्रन्थसूची-

- अमरसिंहः, अमरकोशः, श्रीभट्टोजिदीक्षितात्मज-विद्वद्धरश्रीभानुजदीक्षितकृतया-व्याख्या- सुधाख्यया 'रामाश्रमी'त्यपरनामधेयया व्याख्यया सहितः, वासुदेवशर्मणा संशोधितः, प्रकाशकः-चौखम्भा कृष्णदास-अकादमी, वाराणसी, 2002
- आनन्दवर्धनः, ध्वन्यालोकः, लोचनसहितः सटिप्पणप्रकाशहिन्दीव्याख्योपेतश्च, हिन्दीटीकाकारः- आचार्यजगन्नाथपाठकः, चौखम्भाविद्याभवनम्, वाराणसी, 2014
- मम्मटः, काव्यप्रकाशः, झलकीकरोपनाम्ना रामभट्टात्मजेन भट्टवामनाचार्येण विरचितया बालबोधिन्त्याख्यटीकया युतः, परिमलपब्लिकेशन्स, तृतीयं संस्करणम्, 2012
- मम्मटः, काव्यप्रकाशः, मधुसूदनी-बालक्रीडा-व्याख्यासमेतः, सम्पादकः- आचार्यमधुसूदनशास्त्री, प्रकाशकः- ठाकुर-प्रसाद-एण्ड-सन्स-बुक्सेलर, वाराणसी, संवत् 2025
- मम्मटः, काव्यप्रकाशः (प्रथमः खण्डः), ज्योतिष्मती-समाख्यया विस्तृतहिन्दी-व्याख्यया समलङ्कृतः, व्याख्याकारः डॉ. रामसागरत्रिपाठी, मोतीलालबनारसीदास-प्रकाशनम्, वाराणसी, 1982
- मम्मटः, काव्यप्रकाशः (द्वितीयः खण्डः), ज्योतिष्मती-समाख्यया विस्तृतहिन्दी-व्याख्यया समलङ्कृतः, व्याख्याकारः डॉ. रामसागरत्रिपाठी, मोतीलालबनारसीदास-प्रकाशनम्, वाराणसी, 1983
- डॉ. जगदीशचन्द्रशास्त्री, ध्वनिप्रस्थान में आचार्य मम्मट का अवदान, प्रकाशक काशी हिन्दू विश्वविद्यालय, वाराणसी, 1977
- ईशोपनिषद्, सानुवादः शाङ्करभाष्यसहितः, प्रकाशकः- गीताप्रेस, गोरखपुरम्, 1935
- कुन्तकः, वक्रोक्तिजीवितम्, प्रकाशहिन्दीव्याख्योपेतम्, व्याख्याकारः- श्रीराधेश्याम-मिश्रः, प्रकाशकः- चौखम्भासंस्कृतसंस्थानम्, वाराणसी, चतुर्थं संस्करणम्-1998
- भट्टोजिदीक्षितः, वैयाकरणसिद्धान्तकौमुदी, सम्पादकाः - श्रीगुरुप्रसादशास्त्री, श्रीसीतारामशास्त्री, प्रो. बालशास्त्री, प्रकाशकः-चौखम्भासुरभारतीप्रकाशनम्, वाराणसी 2012
- दण्डी, काव्यादर्शः, व्याख्याकारः श्रीरामचन्द्रमिश्रः, प्रकाशकः- चौखम्भाविद्याभवनम्, वाराणसी, 2016
- वामनः, काव्यालङ्कारसूत्राणि, व्याख्याकारः- आचार्यबेचनझा, प्रकाशकः- चौखम्भासंस्कृत- संस्थानम्, वाराणसी, 1941

- पाणिनिः, अष्टाध्यायी, संस्कृता आचार्यश्रीसीतारामशास्त्री, प्रो. बालशास्त्री, प्रकाशकः-चौखम्भा-सुरभारतीप्रकाशनम्, वाराणसी, 2015
- भरतमुनिः, नाट्यशास्त्रम् (द्वितीयो भागः), श्रीमदभिनवगुप्ताचार्यविरचितया अभिनवभारतीसंस्कृतव्याख्यया समुद्भासितम्, सम्पादकः- डॉ. रविशङ्करनागरः, प्रकाशकः- परिमलप्रकाशनम्, 1984



संस्कृतवाङ्मये वैज्ञानिकानाम् अवदानम्

डॉ. श्रीमन्तचटर्जी*

शोधसंक्षेपः

मोक्षे शिल्पे शास्त्रे च या धीः सा ज्ञानं विज्ञानञ्चोच्यते। तथाह्युक्तममरकोषे-
“मोक्षे धीर्ज्ञानमन्यत्र विज्ञानं शिल्पशास्त्रयो”रिति। प्राचीना यथा आध्यात्मिकविषये
श्रद्धालवः, न तथा वैज्ञानिकविषये इति केचन वृथा चिन्तयन्ति। आधुनिकवैज्ञानिकैः
विज्ञानस्य याः शाखा आश्रिताः, प्रायस्ताः सर्वा अपि शाखाः प्राचीनैः भारतीयैः
महामनीषिभिः पुष्टीकृताः। चिकित्साशास्त्रगणितभूगोलप्रभृतिषु एतेषां प्राचीनानां
भारतीयवैज्ञानिकमनीषिणां संस्कृतस्य च योगदानं किम् इति स्मर्तुं क्रियतेऽत्रेषत्प्रयासः।

भूमिका - भारतस्य प्रतिष्ठे द्वे संस्कृतं संस्कृतिस्तथा। भारतीयसंस्कृतिः
संस्कृताश्रिता। संस्कृतञ्च ज्ञानविज्ञानयोः भाण्डारगृहम्। तथापि संस्कृतविषये जनमानसे
कश्चन आभाणकः प्रचलति यन्मन्दिरादिधर्मीयस्थानेषु संस्कृतं केवलं मन्त्ररूपेण आवर्तते।
परन्तु अस्माभिरवश्यमेव स्मर्तव्यं यत् संस्कृतभाषा न तु साम्प्रदायिकी भाषा, अपि तु
वैज्ञानिकी भाषा। यतो हि प्राचीनभारते अस्माकं वैज्ञानिकानां भाषा संस्कृतमासीत्।
अनयैव भाषया तदानीन्तने भारते अस्माकमृषिकल्पा महान्तो वैज्ञानिकास्तेषां ग्रन्थान्
रचितवन्तः। तेषां मन्त्रद्रष्टृणामनुसन्धानफलत्वेन भारतीयं दर्शनादिशास्त्रं विश्वस्मिन्विश्वे
विज्ञानत्वेन मूर्ध्नि राराजते। अत एव संस्कृतमनोभावो वैज्ञानिकपरम्परा च न तु
पाश्चात्या, अपि तु अस्मदीयैव। अत्र सन्दर्भे एतेषां वैज्ञानिकर्षीणां संस्कृतसाहित्ये
कृतयः समालोच्यन्ते।

कपिलमुनिः - तपस्वी कपिलमुनिः देवाहुति-कर्दमयोः पुत्रो भारतीयदर्शनेषु
सांख्यशास्त्रस्य प्रवक्तरूपेण ख्यातिमान् आसीत्। तेषां कृतिषु सांख्यप्रवचनसूत्रं षष्टितन्त्रञ्चापि
उल्लेख्यम्। सांख्यदर्शने चेतनपुरुषस्य सत्त्वरजस्तमोगुणवत्याः प्रकृतेरस्तित्वञ्च समुपवर्णित-
मस्ति। सांख्यनये प्रकृतिपुरुषसंयोगात्सृष्टिर्भवति। प्रकृतेः जडत्वात् पुरुषस्य निष्क्रियत्वाच्च
केवलं प्रकृतेः केवलस्य पुरुषस्य सकाशाद्वा संसारो न जायते। सृष्टिनिमित्तं द्वयोरपि
संयोगोऽपेक्ष्यते। चेतनपुरुषस्य सहयोगेनैव जडप्रकृतिः सृष्टिकार्यं कर्तुमलम्। एवं सृष्टिप्रक्रिया

* सहकारी-अध्यापकः, संस्कृतविभागः, त्रिवेणीदेवी-भालोटिया-महाविद्यालयः,
राणीगञ्जः - 713347, पश्चिमबर्धमानः, पश्चिमवङ्गप्रदेशः।

अत्र सुष्ठु निरूपिता वर्तत इति हेतोः कपिलमुनिप्रणीतं सांख्यशास्त्रं वैज्ञानिकग्रन्थ इति निश्चप्रचम्।

विश्वकर्मा- देवलोकस्य स्थापत्यशिल्परूपेण प्रभासवसोः पौत्रः विश्वकर्मा प्रख्यात आसीत्। स भगवतो विष्णोः सुदर्शनचक्रं, देवादिदेवस्य शिवस्य त्रिशूलं, इन्द्रस्य वज्रञ्च निर्मितवान्। तस्य विश्वरूप-व्रजनामधेयौ द्वौ पुत्रावपि तमनुसृतवन्तौ। सूर्यस्य सिंहराशितः कन्याराशिं प्रति गमनावसरे हिन्दवः शिल्पजीविन इदानीमपि विश्वकर्मजयन्तीं परिपालयन्ति।

आर्यभट्टः- ज्योतिषशास्त्रनिष्णात आर्यभट्टः 476 ईशवीयाब्दे पाटलिपुत्रनगरे जनिं लेभे। तस्य आविर्भावात्पूर्वं सिद्धान्तज्योतिष-फलितज्योतिषयोः यावती उन्नतिः साधिता आसीत्तस्या माहेन्द्रयुगः सूचित आर्यभट्टेन। तत्रभवता गणितज्योतिषमवलम्ब्य आर्यभट्टेन आर्यमहासिद्धान्तश्चेति ग्रन्थद्वयं व्यरचि। आर्यभट्टस्य कृतिः आर्यभटीयमिति नाम्नाऽप्युच्यते। तस्य ज्योतिर्विद्याविषयकग्रन्थेषु आर्यभट्टेन नामिति ग्रन्थः सर्वापेक्षया प्राचीनतमः।

आर्यमहासिद्धान्तस्य प्रथमांशस्य गीतिका छन्दोयुक्ता। अत्र दशानां श्लोकानां विद्यमानत्वात् दशगीतिक इत्युच्यते अयमंशः। द्वितीयांशे आर्याच्छन्दसा विरचिताः 108 श्लोकाः विद्यन्ते। तस्माद् अंशोऽयम् आर्याष्टशतम् इति नाम्ना अभिहितः। आर्याष्टशतम् परिच्छेदत्रये विभक्तम्। गणितपादमित्यभिधेये प्रथमपरिच्छेदे पाटीगणितविषयकं बहुविध-मालोचनमस्ति। कालक्रियापादमित्याख्यो द्वितीयपरिच्छेदः समयगणनाविषयकेण आलोचनेन समृद्धः। गोलपादमिति नामधेये अन्तिमपरिच्छेदे ज्योतिर्विज्ञानस्य समालोचनं वर्तते।

पृथिवी सूर्यं परितः घूर्णत इति तत्त्वं तत्रभवतैव प्रतिष्ठापितम्-

अनुलोमगतिर्नैस्थः पश्यत्यचलं विलोमं यद्वत्।

अचलानि भानि तद्वत् समपश्चिमगानि लङ्कायाम्॥¹ इति।

अनेन प्रमाणीभवति यत् कोपार्निकशसात्पूर्वं ख्रीष्टीये पञ्चमे शतके पृथिव्या घूर्णनविषयकं तत्त्वं भारतेष्वेव सर्वप्रथममाविष्कृतम्।

ग्रहाः स्वाध्वनि परिभ्रमन्तीति मतमपि आर्यभट्टेन प्रथममुद्घोषितम्। ग्रहाणां गतिर्विषयकं तस्य मतं यथा प्रतिफलितमार्यभटीये ग्रन्थे-

कक्ष्या प्रतिमण्डलगा भ्रमन्ति सर्वे ग्रहाः स्वचारेण।

मन्दोच्चादनुलोमं प्रतिलोमञ्चैव शीघ्रोच्चात्॥² इति।

चन्द्रमसा सूर्यं आच्छादितस्तथा वृहत्या भूच्छायया चन्द्रमा आवृत इति ग्रासस्य (Eclipse) कारणमपि उपवर्णितं तत्रभवता आर्यभटीये ग्रन्थे-

1. आर्यभटीय-दशगीतिकस्य नवमश्लोकः

2. आर्यभटीय-कालक्रियापादः, 3.17

छादयति शशी सूर्यं शशिनं महती च भूच्छाया¹ इति।

पृथिव्या आह्निकगतिः गोलश्च आकारः पाश्चात्यज्योतिर्विज्ञानिनां ग्यालिलिओ-
कोपार्निकसादीनाम् आविर्भावस्य सहस्राद् वर्षेभ्यः पूर्वमार्यभट्टेन उद्घोषितमासीत्।

अपेक्षितसंख्याया वर्गमूलस्य घनमूलस्य च प्राप्त्यर्थमाधुनिके गणिते व्यवहृता
पद्धतिः आर्यभटेन अन्विष्टा-

भागं हरेदवर्गान्नित्यं द्विगुणेन वर्गमूलेन।

वर्गाद्वर्गे शुद्धे लब्धं स्थानान्तरे मूलम्॥² इति

वराहमिहिरः - प्रथितयशा ज्योतिर्विज्ञानी वराहमिहिरो विक्रमादित्यस्य समसामयि-
कश्चासीत्। राज्ञो विक्रमादित्यस्य नवरत्नसभाया अन्यतमं रत्नमासीदयं वराहमिहिरः।
तस्य परिचयः फलितज्योतिषशीर्षकालोचनायां विवृतमस्ति। बृहत्संहिता तत्कृतिष्वन्यतमा।
बृहत्कायेऽस्मिन् ग्रन्थे 108 अध्याया विद्यन्ते। अत्र 'गणितं' 'तन्त्रं' वा, 'होरा' 'जातको'
वा, 'संहिता' चेत्येवं ज्योतिषं शाखात्रये विभक्तवान् वराहमिहिरः। ज्योतिषस्य शाखात्रयमिदं
त्रिस्कन्धज्योतिषनाम्ना परिचीयते। त्रिस्कन्धज्योतिषे गणितस्कन्धः पञ्चसिद्धान्तिकानाम्ना
निर्दिश्यते, होरा जातको वा बृहज्जातकनाम्ना अभिधीयते, संहितास्कन्धश्च बृहत्संहितानाम्ना
उच्यते। ग्रहाणां गतिरालोचिता गणितांशे, होरायां जन्मपत्रिकाविषये विवरणं वर्तते,
संहितायाञ्च ज्योतिषविषयकमालोचनं विहितमस्ति।

बृहत्संहितायाम् इन्द्रधनोः स्वरूपमपि परिकीर्तितम्। तद्यथा-

सूर्यस्य विविधवर्णाः पवनेन विघट्टिताः कराः साभ्रे।

वियति धनुःसंस्थानाः ये दृश्यन्ते तदिन्द्रधनुः॥³ इति।

शाखायां नववृक्षनिर्माणप्रक्रियायाः (Grafting) समयकालोऽपि अत्र निर्धारितः।
तदुक्तम्-

अजातशाखान् शिशिरे जातशाखान् हिमागमे।

वर्षागमे च सुस्कन्धान् यथा दिक्स्थान् प्ररोपयेत्॥⁴ इति

लम्बशाखाः स्निग्धपत्रा वृक्षाः समीपवर्तिनो भूगर्भस्थस्य जलस्योपस्थितिं निर्दिशन्ति।
अपरतः पाण्डुरपत्रा रिक्तशुष्कवृक्षा निकटवर्तिनो भूगर्भस्थस्य जलस्य अस्तित्वहीनतां
सूचयन्ति। उक्तञ्च बृहत्संहितायाम्-

1. आर्यभटीय-गोलपादः, 37
2. Science in Saū skrit इति ग्रन्थस्य 62-तमे पुटे (Saūsikrita Bhāratī, New Delhi - 11005, Third print-Dec. 2007)
3. बृहत्संहिता-अध्यायः, 35
4. Science in Saūsikrit इति ग्रन्थस्य 93-तमे पुटे (Saūsikrita Bhāratī, New Delhi-11005, Third print-Dec.2007)

स्निग्धाः प्रलम्बशाखा वामविकटद्रुमाः समीपजलाः।

सुषिरा जर्जरपत्राः रूक्षाश्च जलेन सन्त्यक्ताः॥¹ इति

भूगर्भस्थजलस्योपस्थितेः अनुमानप्रसङ्गे (Water divining) वर्णितम्-

अतृणे सतृणा यस्मिन् सतृणे तृणवर्जिता मही यत्र।

तस्मिन् शिरा प्रदिष्टा वक्तव्यं वा धनं चास्मिन्॥² इति।

घन-बालक-शैलेयप्रभृतीनां संमिश्रणेन नानाविधानां सुगन्धीनां (Perfumes) प्रस्तुतिविषये निर्दिष्टं बृहत्संहितायाम्-

घनबालकशैलेयककपूर्वोशीरनागपुष्पाणि

व्याघ्रनखस्पृक्कागुरुमदनकनखतगरधान्यानि।

कर्चूरचोरमलयैः स्वेच्छापरिवर्तितैश्चतुर्भिरतः

एकद्वित्रिचतुर्भिर्भागैर्गन्धारणवो भवति॥³ इति।

भास्कराचार्यः - द्वादशशतकस्य सुप्रसिद्धो गणितज्ञो ज्योतिर्विज्ञानी चासीद् शाण्डिल्यगोत्रजो महेश्वरपुत्रो भास्कराचार्यः अविस्मयितव्यस्य कृतित्वस्याधिकारी। स उज्जयिन्या मानमन्दिरस्य (observatory) अध्यक्षोऽप्यासीत्। सिद्धान्तशिरोमणिस्तस्य कालातिशायि रचनम्। अस्य ग्रन्थस्य लीलावती-बीजगणित-ग्रहगणित-गोलाध्यायभेदेन भागचतुष्टयमस्ति। गणिताध्याये ज्योतिर्विज्ञान-गणितयोः बहुभिः गुरुत्वपूर्वैरालोचनैः समृद्धा द्वादश अध्याया विद्यन्ते। गोलाध्याये ग्रहविषयकैरालोचनैः समृद्धा चतुर्दश अध्याया विराजन्ते। पृथिव्या आकारः कीदृशः? आयतनं कियत्? सूर्यस्य गोलाध्यायपरिवर्तनेन अहर्निशयोः हासवृद्धयोः कारणं किम्? चेत्येतेषां ज्योतिर्विज्ञानविषयकाणां विविधानां प्रश्नानामुत्तरं गोलाध्याये ग्रन्थकृतोपस्थापितम्। ग्रहाणां निरीक्षणपद्धतिस्तदनुरूपाणां यन्त्राणाञ्च व्यवहारकौशलमप्यत्र वर्णितम्। निउटनमहोदयानां (1642-1727 CE) पञ्चशतेभ्यो वर्षेभ्यः पूर्वं पृथिव्या गुरुत्वाकर्षणसूत्रं (Law of gravitation) तत्रभवद्भिस्तदीये सिद्धान्त-शिरोमणिग्रन्थे प्रतिष्ठापितम्। तद्यथा-

आकृष्टिशक्तिश्च मही तथा खस्थं गुरु स्वाभिमुखं स्वशक्त्या।

आकृष्यते तत्पततीव भाति समे समन्तात् क्व पतत्वियं खे॥⁴ इति

तस्य अपरा कृतिः करणकौतूहलमिति ग्रन्थः।

धन्वन्तरिः- चिकित्साविज्ञानस्य भगवद्रूपेण धन्वन्तरिः सुप्रसिद्धः अस्ति। अमृतमन्थनावसरे देवासुरयोः युधि अमृतकलशेन सह भुवि सोऽवतीर्ण इति जनश्रुतिः

1. बृहत्संहिता-54.49
2. बृहत्संहिता-54.52
3. बृहत्संहिता-77.13-14
4. सिद्धान्तशिरोमणिः, भुवनकोशः - 6

वर्तते। स्वस्थरोगमुक्तजीवनाय अस्माभिरधुनापि स प्रार्थ्यते।

सुश्रुतः - 'Plastic surgery' इत्यस्य जनकरूपेण परिचितो विश्वामित्रपुत्रोऽयं सुश्रुतः। तद्विचिंतो ग्रन्थस्तावत् सुश्रुतसंहिता। आयुर्वेदस्येतिहासे चरकसंहितायाः पश्चादेव सुश्रुतसंहितायाः स्थानम्। अस्याः सूत्रस्थाने 46 अध्यायाः, निदानस्थाने 16 अध्यायाः, शरीरस्थाने 10 अध्यायाः, कल्पस्थाने अष्ट अध्यायाश्च विद्यन्ते। अस्याः संहितायाः चिकित्सास्थानमपि आकारेण बृहत्, चत्वारिंशता अध्यायैः विभक्तं तथा विविधानां रोगाणां चिकित्साविवरणेन समृद्धमस्ति। ग्रन्थस्यान्तिमे 66 अध्यायैः विभक्तमुत्तरतन्त्रम्।

श्लेषात्मकस्य क्षारस्य (Caustic alkali) प्रस्तुतिवर्णनावसरे सूत्रस्थाने कथितं- “तं चिकीर्षुः शरदि गिरिसानुजं शुचिरुपोष्य प्रशस्तेऽहिं प्रशस्तदेशजातम् अनुपहतं मध्यमवयसं महान्तम् असितमुष्टकमधिवास्य अपरेद्युः पाटयित्वा खण्डशः प्रकल्प्य अवपाट्य निर्वाते देशे निचितिं कृत्वा सुधाशर्कराश्च प्रक्षिप्य तिलनालैः आदीपयेत्। अथ उपशान्ते अग्नौ तद्भस्म पृथग्गृहीयात् भस्मशर्कराश्च। ततः क्षारद्रोणम् उदकद्रोणैः परिस्राव्य, महति कटाहे शनैः दर्व्या अवगह्यन् विपचेत्। तमादाय महति वस्त्रे परिस्राव्य इतरं विभज्य पुनः अग्नौ अदिश्रयेत्। स यथा नातिसान्द्रो नातिद्रवश्च भवति मध्यमः, एष एव अप्रतीवापः पक्वः मृदुः, स एव सुप्रतीवापः पक्वः पाक्यः तीक्ष्णः”¹ इति।

सूत्रस्थाने आगन्तुक-शरीर-मानस-स्वाभाविकभेदेन चतुर्णां व्याधीनामुल्लेखः प्राप्यते। पुनः सूत्रस्थाने आदिबलप्रवृत्त-जन्मबलप्रवृत्त-दोषबलप्रवृत्त-सङ्घातबलप्रवृत्त-कालबलप्रवृत्त-दैवबलप्रवृत्त-स्वभावबलप्रवृत्तभेदेन व्याधीनां विभाजनं कृत्वा तेषां सप्तविधत्वमुल्लिखितम्। तदुक्तं- “ते (व्याधयः) चतुर्विधाः- आगन्तवः शरीराः मानसाः स्वाभाविकाश्चेति। ते पुनः सप्तविधाः। तद्यथा आदिबलप्रवृत्ताः जन्मबलप्रवृत्ताः दोषबलप्रवृत्ताः संघातबलप्रवृत्ताः कालबलप्रवृत्ताः दैवबलप्रवृत्ताः स्वभावबलप्रवृत्ताः”² इति।

नासिकायाः Plastic Surgery विषये कथितम्-

“विश्लेषितायास्त्वथ नासिकाया वक्ष्यामि सन्धानविधिं यथावत्। नासाप्रमाणं पृथिवीरुहाणां पत्रं गृहीत्वा त्ववलम्बितस्य।। तेन प्रमाणेन हि गण्डपाशर्वादुत्कृत्य बद्धनात्वथ नासिकाग्रम्। विलिख्य चाशु प्रतिसन्दधीत तत् साधुबन्धैर्भिषगप्रमत्तः”³ इति।

सुश्रुतसंहितायां सम्यक् परिणतस्याहारस्य तेजो हृदयस्थानवर्ती रस इत्युच्यते। स रसो हृदयात् धमनीः प्रविश्य शरीरं परिचालयति। तदुक्तं रक्तसंवहनप्रक्रियाविषये-

1. सुश्रुतसंहिता-सूत्रस्थानम्, 11.11
2. सुश्रुतसंहिता-सूत्रस्थानम्, 1.24
3. सुश्रुतसंहिता-सूत्रस्थानम्-16.27-28

“आहारस्य सम्यक् परिणतस्य यस्तेजो भूतसारः परमसूक्ष्मः स रस इत्युच्यते तस्य हृदयं स्थानम्। स हृदयाच्चतुर्विंशतिधमनीरनुप्रविश्य कृत्स्नं शरीरमहरहः तर्पयति वर्धयति धारयति यापयति च अदृष्टहेतुकेन कर्मणा॥”¹ इति।

चिकित्सास्थाने वृक्कप्रस्तरापसारणपद्धतिरपि सम्यगिनरूपिता-

“ततः सव्ये पार्श्वे सेवनीं यवमात्रेण मुक्त्वाऽवचारयेच्छस्त्रशमरीप्रमाणं दक्षिणतो वा क्रियासौकर्यहेतोरित्येके, यथा सा न भिद्यते चूर्ण्यते वा तथा प्रयतेत, चूर्णमल्पमप्यवस्थितं हि पुनः परिवृद्धिमेति, तस्मात् समस्तामग्रवक्त्रेणाददीत”² इति।

कफपित्तेनावरुद्धायां धमन्यां रक्तसंवहनस्थगनाद् वक्षःपीडा उच्छ्वासे कष्टं जनयति। तदुक्तमुत्तरतन्त्रे हृद्रोगविषये-

कफपित्तावरुद्धस्तु मारुतो रसमूर्च्छितः।

हृदिस्थः कुरुते शूलमुच्छ्वासारोधकं परम्॥³ इति।

कल्पस्थाने सर्पदंशस्थानादङ्गुलिचतुष्टयस्योपरि चर्म-वल्कल-वस्त्रैः बध्नीयादिति निर्देशोऽस्ति। तथा चोक्तम्-

दंशस्योपरि बध्नीयादरिष्टाश्चतुरङ्गुले।

प्लेतिचर्मन्तवल्कानां मृदुनान्यतमेन च॥⁴ इति।

अपि च, निगदितमत्र- सर्पदंशे आदौ शोणितप्रवाहरोधः कार्यः, अनन्तरमौषधप्रयोगो विधेयः। तदुक्तं-

फणिनां विषवेगे तु प्रथमे शोणितं हरेदिति⁵

सुश्रुतः शल्यचिकित्सायामपि पारदर्शी आसीत्। छेदन-भेदन-लेखन-अनुसन्धान-आहरण-विस्त्रवण-सीवनभेदेन सुश्रुतसंहितायां शल्यतन्त्रं सप्तधा विभक्तम्। अङ्गानाम-स्त्रोपचारः, मस्तिष्कस्य शल्यचिकित्सा, शरीरस्य मांसं स्थानान्तरे संयोजनम् चेत्यादिकं सुश्रुतसंहितावर्णितं विवरणं दृष्ट्वा प्रमाणीभवति यच्छल्यचिकित्सा सुश्रुतस्य कालादेव प्रारब्धाऽभवदिति नास्ति संशयलेशावकाशः।

नागार्जुनः- भारतीयचिकित्साशास्त्रे पारदविज्ञानस्य जनकरूपेण नागार्जुनः कीर्तिमानस्ति। ख्रीष्टीये द्वितीये शतके जनुर्लेभेऽयं महान् बौद्धदार्शनिकः। स चतुर आयुर्वेदिकचिकित्सकस्तथा रसायनशास्त्रविशेषज्ञोऽप्यासीत्। तस्य कृतिषु अन्यतमा आसीद्

1. सुश्रुतसंहिता-सूत्रस्थानम्, 14.3
2. सुश्रुतसंहिता-चिकित्सास्थानम्, 7.33
3. सुश्रुतसंहिता-उत्तरतन्त्रम्, 500 BC
4. सुश्रुतसंहिता-कल्पस्थानम्, 5.2
5. सुश्रुतसंहिता-कल्पस्थानम्, 5.3

‘माध्यमिककारिका’, ‘विग्रहव्यावर्तनी’, ‘रसरत्नाकर’श्चेत्यादयो ग्रन्थाः अपि तस्य रचनाः। तेन प्रमाणीकृतं यदेकस्मादनुपदमपरं धातुं ग्रासं ग्रासं पारदः अति बुभुक्षितो भवति। अयं ग्रस्तधातुः पारद एव बहुविधानां जटिलरोगाणां निवारणक्षमो भवति। न केवलं पारदः, अपि तु गन्धक-अभ्र-ताम्रादीनां धातूनां क्षतनिरामये व्यवहारस्य यो विधिः बौद्धयुगे आविष्कृतोऽभवत्तत्रापि नागार्जुनस्य अवदानं न्यूनं नास्ति। फलतः तत्काल एव अर्शादीनां रुजामस्त्रोपचारेण विना निरामयस्योपाय उद्भूतोऽभवत्।

अत एव संस्कृतमस्माकं गौरवमय्या भारतीयसभ्यताया अविच्छेद्यमङ्गम्। आधुनिकवैज्ञानिकैरपि कृत्रिमबुद्धिमत्तानिमित्तं (Artificial intelligence) सर्वापेक्षया उपयुक्तभाषारूपेण संस्कृतं परिगण्यत इति शिवम्।

सहायकग्रन्थसूची-

1. भारतीया विज्ञानपरम्परा (विविधैः लेखकैः लिखितानां लेखानां संग्रहः), संस्कृतभारती, देहली, द्वितीयं मुद्रणम्-2013
2. वेदों में विज्ञान (2000), डॉ. कपिलदेवद्विवेदी, विश्वभारती अनुसन्धान परिषत्, ज्ञानपुर, उ.प्र. - 221304.
3. *History of Science & Technology (1990), G. Kuppuran & K. Kumadani, Sandeep Prakashan, New Delhi.*
4. *Planet Earth & A visual fact finder (1993), Michael Allaby and Neil Curties, Kingfisher Books, Grisewood & Dempsey Ltd & Esley House, 24 - 30 Great Titchfield Street, London.*
5. *SanskritavanmayeVijnanam (1999), Shrikrishna Somavalah, Delhi Samskrita Academy, New Delhi.*
6. *Science & Technology in Indian through the Ages (2003), Academy of Sanskrit Research, Melkote, Karnataka.*
7. *Science in Saüskrit (Third print-Dec. 2007), Saüskrita Bhāratī, New Delhi-11005*



वैदिकसमाजसमीक्षणम्

डॉ. संकल्पमिश्रः*

वेदाः अपौरुषेयाः इति सनातनं सत्यम्, तत्रेतिहासो नास्ति, तथापि वेदेषु समुपलब्धभावान् संकलय्य समाजसमीक्षणं प्रस्तौमि।

वैदिकसमाजेऽवैदिकतत्त्वानां सम्मिश्रणमैतिहासिकं सत्यमस्ति। ऋग्वेदत एवेदुशानां समाजानां निर्देशो लभ्यते ये वैदिके विधावप्रत्ययमातिष्ठन्त। अवैदिकतत्त्वविषये बहूनि प्रमाणान्यस्माभिर्लभ्यन्ते। अद्यत्वे वर्णशब्दो जातिपर्यायतया प्रयुक्तोऽस्ति, परञ्च ऋग्वेदे जातिरूपेऽर्थे वर्णशब्दो न प्रयुक्तः कुत्रापि। कृष्णरूपे वर्णशब्दस्य प्रयोगो दृश्यते।¹ ऋग्वेदे इन्द्रद्वारा कृष्णवर्णस्य दमनविषये अन्यानि प्रमाणानि लभ्यन्ते।² एवविध एव सोमस्याप्युल्लेखोऽस्ति।³ यज्ञमाचरतामिन्द्रेण वैदिकानां साहाय्यं कृतम्।⁴ स्पष्टमेतद्यत् कृष्णवर्णा आसुरवर्णाश्च वैदिकसमाजस्य विरोधमाचरितवन्तः।

अनन्तरमुत्तरवैदिकसमाजे चत्वारो वर्णा अभूवन्। पारस्परिकसंघर्षे ब्राह्मणानां कृते “दैव्यवर्ण” शब्दस्य शूद्राणाञ्च कृते “असुर्यवर्ण” शब्दस्य प्रयोगे पूर्ववर्तिसामाजिक-बीजमेव हेतुः।⁵ ऋग्वेदीयमन्त्रस्य (9:71:2) तैत्तिरीयब्राह्मणस्योक्तेन मन्त्रेण सहैक-वाक्यतायाम् “असुर्यवर्णम्” इत्यस्यार्थः शूद्रजातिर्भवति। नात्र सन्देहो यद्यदा वरुण-विशेषणतयाऽसुर्यशब्दः प्रयुज्यते तदा तस्याऽन्य एवार्थः। दस्युभ्यो वैदिकानां रक्षार्थमिन्द्रः प्रार्थितोऽभूदित्येद्विषये विपुलानि प्रमाणान्युपस्थापयितुं गम्यानि।⁶ एकत्र त्विन्द्रः प्रार्थितोऽस्ति

* सहायकाचार्यः, वेदव्याकरणविभागः, महर्षि-पाणिनि-संस्कृत-एवं-वैदिक-विश्वविद्यालयः, उज्जैनम्-456010

1. ऋग्वेदः 1.73.7, 2.3.5, 9.97.15, 9.104.4, 10.124.7
2. यो दासं वर्णमधरं गुहाकः (ऋग्वेदः 2.12.4) उभौ वर्णा वृषिरुग्रः पुपोष (ऋग्वेदः 1:79:6) अत्र व इत्यस्य सायणाचार्यकृत “काम इति तप इति च” अर्थश्चिन्त्यः। अगस्त्येन समर्पितावार्यदासावित्येवार्थ उपयुक्तः। ब्राह्मक्षत्रियावित्यर्थस्वीकारेऽन्यवर्णयो-रुल्लेखोऽप्यावश्यकः।
3. ऋग्वेदः 2.12.4
4. ऋग्वेदः 9.71.2, 9.41.1
5. ऋग्वेदः 1.130.8, 3.34.9, 4.16.4
6. ब्राह्मणश्च शूद्रश्च चर्मकर्ते व्यायच्छेते। दैव्यो वै वर्णो ब्राह्मणः असुर्यः शूद्रः॥ (तै.ब्रा. 1. 2.6)

यत् स दस्यूनां वैदिकानाञ्च भेदं कुर्यात्¹। वैदिकानां दस्यूनाञ्च न केवलं शारीरिको भेद आसीदपितु वैचारिकोऽपि। वैदिकाः “बर्हिष्मन्तः” इति कथिताः, दस्यवश्च “अव्रताः”। दस्युदासयोरेक्यमेव कथ्यते परन्तु वस्तुतः उभावपि मूलतो भिन्नावास्ताम्।

एकस्यामेव ऋच्युभावपि शब्दौ प्रयुक्तौ परन्तु तयोरर्थौ भिन्नौ²। द्वे अपि संघटने अवैदिके आस्ताम्। वैदिकैः सह संघर्षे द्वाभ्यामपि संघटनाभ्यां सख्यमाचरितम्³। अतः वैदिकैस्त उभेऽपि संघटने समानदृष्ट्यैवावगते येन द्वयोरपि पूर्वोक्तयोः शब्दयोरेकस्मिन्नेवार्थे प्रयोग आरब्धः। इन्द्र उभयोरपि नाशं कृतवान्⁴। उभेऽपि संघटनेऽक्रतुशब्देन व्यवहियेते⁵। ऋग्वेदीयायामेकस्यामृचि दस्योः कानिचिद् विशेषणान्युपात्तानि तैर्दस्यूनां कीदृशी संस्कृतिवैदिकैः सह तेषां कीदृशः सम्बन्धश्चासीदित्येतत् प्रकाशमायाति। ते “अक्रतु” “मृध्रवाच” “अश्रद्ध” “पणि” “अयज्ञ” इत्यादिभिः शब्दैर्व्यवहृताः। अवैदिकेषु संघटनेषु शम्बरा अपि आयान्ति तेऽपि दासशब्देन दस्युशब्देन च व्यवहृताः।⁶

नेदं कथयितुं शक्यते यत् वैदिकेष्वेव परस्परं संघर्षं कुर्वन्त वैदिक-मर्यादाञ्चोल्लङ्घयन्तः पुरुषाः दस्यव दासाश्च कथिताः। “वर्ण” शब्दः रूपेऽर्थे प्रयुक्तः। येन स्पष्टं भवति यद्दासाः दस्यवश्च वर्णेनापि वैदिकेभ्यो भिन्ना आसन्। एतेन न तेषां केवलं सम्प्रदायाः प्रकाशमायान्ति, अपि तु तदीयसम्प्रदायानां भिन्नता विशदीभवति। एतत् स्पष्टीकर्तुमन्यान्यपि प्रमाणान्यनुसन्धेयानि, यैरवैदिक्याः संस्कृतेः रूपरेखा पुर आयान्ति। तेषां धर्मभाषासंघटनोपासनादिविषये वैदिकानां दृष्टिकोणः कीदृश आसीत्येतदपि विवेचनीयम्।

ऋग्वेदे दासा दस्यवश्चावैदिकसमाजतया निर्दिष्टाः।⁷ इन्द्रेण दासा विजिता नाशिताश्चेति वर्णितमस्ति⁸। दासेभ्यो रक्षार्थमिन्द्रः प्रार्थ्यते⁹। दस्यूनामुन्मूलनेनार्थवर्णस्य

1. ऋ.वे.1.51.8, 1.10.3.3, 1.117.21, 2.11.2,4,18,19, 3.29.9, 5.70.3, 7.5.6, 9.88.4, 6.18.3, 6.25.2
2. ऋग्वेदः 1.51.8
3. अकर्मा दस्युवरभिन्नो अमन्तुरन्यदव्रतो अमानुषः। त्वं तस्यायमित्रहन् वर्धदासस्य दम्भयः॥ (ऋग्वेदः 10.22.8)
4. ऋ. 10.22.8
5. ऋ. 10.99.65
6. न्यक्रतून् ग्रथिनो मृध्रवाचः पणीरश्रद्धां अवृधां अयज्ञान्। प्र प्र तान्दस्युधरग्निर्विवाय पूर्वश्चकारापरां अयज्युन्॥ (ऋ. 7.6.3)
7. ऋग्वेदः 3.31.4, 6.26.5
8. मूर इत्यस्य मतानुसारमेतेषामनार्थत्वे न किञ्चिन्मानम्। Some original sanskrit text II 387
9. ऋ. 2.12.4, यथा वंश नयेति दासमरयः, ऋ. 4.34.6, दासादेशाय चावह— ऋ. 2.13.8 अत्र द्रष्टव्यं सायणभाष्यम्।

रक्षा शक्यासीत्¹। एवं दस्युभिः सह संघर्षेऽन्यान्यपि प्रमाणानि लभ्यन्ते। तेषामविरतं संघर्षः प्रचलन्नासीत्²। ते सम्पत्तिविहिना नासन्। तेषां सम्पत्तिराच्छिद्य जनेभ्यो वित्तीयते स्म³। उत्तरवर्तिकाले अवैधानिकं कार्यमाचरन्तो जना दस्यु शब्देन व्यवहृताः। भाषायाम् “डाकू” इत्युच्यमानेऽर्थे दस्युशब्दस्य बहुशः प्रयोग आरब्धः। ऋग्वेदे धनिनो दस्यवः कथिताः, परन्ते यज्ञं नाचरन्ति स्म। अत एव तैः सह वैचारिको जातिगतश्च संघर्ष आसीत् वैदिकानाम्। धनशालिनो दस्यव उल्लिखिताः⁴ यत्तेषां धनमाच्छिद्य स्वसमाजे वितरेदिन्द्रः⁵। ऋग्वेदे दस्युषु “अक्रतून्” “अयज्ञान्” इति विशेषणे प्रयुक्ते⁶। एताभ्यां विशेषणाभ्यां स्पष्टीभवति यत् ते वैदिकपरम्परातो बहिर्भूता वैदिकपरम्पराया विद्रोहिणश्चासन्। अन्यत्र ते “अयज्वानः” इति “अनीद्रः” इति च कथिताः⁷। अथर्ववेदे यज्ञविध्वंसक तथा मायावित्त्वेन चैते वर्णिताः⁸। ऋग्वेदतः प्रचलितेन संघर्षेण ईदृश्यां स्थितौ परिवर्तनं स्वाभाविकमेव। वेदेषु विध्विर्गतपदार्थतया वर्णितः⁹। अत एव वैदिकव्रतेभ्यो बहिर्भूतानां स्वकल्पितानां व्रतानां परिपालका दस्यवः “अव्रताः” “अन्यव्रताश्च” इति कथिताः¹⁰। स्थलद्वये एतेषां विषये “अपव्रत” शब्दस्यापि प्रयोगो दृश्यते¹¹। अवधेयमस्ति यदीदृशानि (अव्रतादीनि) विशेषणानि दासेषु न प्रयुज्यन्ते।

“अपव्रत” इति शब्दस्य तात्पर्यं कृष्णत्वेऽस्ति। दस्यवोऽपि कृष्णवर्णा आसन् “अस्विनीविशः”। कृष्णवर्णानां दस्यूनां हनने सोमोऽग्रेसरोऽस्ति¹²। स एव राजाऽपि ब्राह्मणानां मतः। कृष्णवर्णाः (त्वचमस्विनी) “राक्षसा” अपि कथिताः। इन्द्रेण 50,000 राक्षसाः निहताः¹³। असुरा अपि कृष्णवर्णाः कथिताः¹⁴। वर्णवद् भाषा अपि वैदिकसमाजानामवैदिक-समाजानाञ्च भिन्ना आसन् ऋग्वेदे। षट्सु स्थानेषु “अमृध्रवाक्” शब्दः प्रयुक्तः¹⁵। तेन ज्ञायते यद् वैदिकानां तच्छत्रूणाञ्च भाषा भिन्ना आसन्। स्थलद्वये

1. ऋग्वेदः 2.11.4, 10.148.2
2. हत्वी दस्यूनप्रार्यं वर्णयावत्, ऋ. 3.34.9, अथर्व. 20.11.9, 20.20.4, 1.103.3
3. ऋ. 4.30.13, 5.40.4, 10.69.6
4. अस्मभ्यमय वेदनं दद्धि सूरश्चिदीहते। ऋ. 1.176.4
5. ऋ. 7.6.3
6. अहन् दासा वृषभो वस्नयन्तोव वव्रजे वर्चिनम् शम्बरं च। ऋ. 6.47.21
7. वयं तादस्य सम्भृतम् चासु इन्द्रेण विभाजमेहि- ऋ. 8.47.21
8. ऋ. 7.6.3
9. ऋग्वेदः 1.133.4, 1.133.1, 5.2.3, 7.18.13, 10.27.6, 10.28.7
10. ऋग्वेदः 4.16.9, अथर्व. 2.14.5, 10.6.20, 12.1.37, ऋ. 10.22.8
11. पी.वी. काणे, ज.वि.वि. आर.ए.एस. 29.12
12. ऋ. 8.70.11, 10.22.8
13. ऋ. 5.42.9, 5.40.6
14. ऋ. 9.41.1-2
15. ऋ. 4.16.3। अत्र सायण भाष्यमपि द्रष्टव्यम्।

दस्यूनां भाषायाः संकेतो लभ्यते¹। पाश्चात्यो विद्वान् ग्लेण्डर-महोदयः तां दास्वीं भाषामपभ्रष्टोच्चारणरूपां मन्यते। अतः इदं कथनं न प्रामाणिकं यत्तेषां काचित् स्वतन्त्रा भिन्ना भाषा आसीत्। किन्तु इदन्तु स्फुटमेव यन्मा भूत् तेषां स्वतन्त्रा काचिद् भाषा, किन्तु तेषां भाषा शुद्धा नासीत्। शत्रुता विषये त्विदं वक्तव्यमस्ति यदीदृशान्यपि बहूनि स्थलानि दृश्यन्ते यत्र वैदिकानां पारस्परिका अपि संघर्षाः सन्ति वर्णिताः²। इन्द्रेण वरुणेन च सुदासो न केवलं दासेभ्य एव रक्षितः, अपितु वैदिकशत्रुभ्योऽपि³।

वैदिकगणानां पारस्परिकाणि अपि ईदृशानि युद्धानि अभूवन् यत्र दस्युभिरेकतरं पक्षमवलम्ब्य साहाय्यं कृतम्⁴। युद्धमपि चाचरितम्। अत्र कानिचिद् युद्धानि एतदर्थं भूतानि यत्रावैदिकविधिपालनविषयकाः प्रश्न आसीत्। वैदिकसामाजिकैरपि कैश्चित् सदस्यैर्वैदिकविधिरतिक्रान्तः। अथर्ववरुणयोः संवादे नैष विषयः प्रकाशमानीयते। अथर्वणा घोषितमासीद् यन्मत्स्थापितं विधिं कश्चिदप्यार्यो दस्युर्वोल्लंघयितुं न क्षमते⁵।

मूर महोदयोऽत्र न विश्वसिति यत् वैदिकसमाजस्येवान्येषामपि समाजानामस्तित्व-मासीत्, यैः सह वैदिकानां संघर्षः संमिश्रणञ्चाभूताम्⁶। स ऋग्वेदीयानीदृशानि 58 वचनानि प्रस्तौति यैः सिध्यति यद् वैदिकानामाचारविषयकं विवादमाश्रित्य पारस्परिकसंघर्षो वैदिकसमाजे प्रचलन्नासीत्⁷। वैदिकपरम्परासु वैदिकविधिषु च अश्रद्धानो दस्यवः “आराधसम्” “अप्रणणतम्” “अप्रणतः”⁸ एतैर्विशेषणैर्विशेषिता आसन्। एकत्र स्वयमिन्द्रः “एधमानद्विट्” इति कथितः। अर्थात् ते वैदिकानां शत्रवो ये इन्द्राय हविर्न ददति⁹। ते सामाजिकाः सदस्याः ये स्वसम्पत्तिमपलपन्ति, इन्द्रेणाक्रम्यन्ते¹⁰। “पणिः” ईदृश एको वर्ग आसीत् यः समाजविरोधी कथितोऽस्ति¹¹। मूरमहोदयेनैते कृपणाः कथिताः¹²। मैकडानलः कीथश्चापि तादृशान् पुरुषान् “पणि” इति शब्देन सम्बोधयतो ये सम्पत्तिशालिनोऽपि सामाजिककार्येषु यज्ञादिषु च धनं न विनियुञ्जते। एकत्र स्थाने ते

1. ऋ. 1.130.8
2. ऋ. 1.174.2, 5.29.10, 5.38.8, 7.6.3, 6.18.3
3. ऋग्वेदः 5.29.10, 7.6.3
4. ऋ. 6.60.6, 6.33.30, 10.102.3, 6.60.6, 7.83.1, 8.24.27, 10.38.3, 10.69.3, 10.83.1
5. ऋग्वेदः 7.33.2-5, 7.83.8
6. न मे दासो नार्यो महित्वा व्रताम् भीमाय यावहां धारिष्ये अथर्व. पैप्लादसंहिता 5.11.3
7. मूल संस्कृत उद्धरणम् II, 387, 8.1.113
8. ज.रा.ए.सो. 11, 286-294
9. ऋ. 1.125.7
10. ऋग्वेद 6:44:11
11. ऋग्वेद 6.47.16, ज.रा.ए.सो. 11, 282-294
12. सामज्या पर्वत्या वसूनि दासा वृत्राण्यार्या जिगेथ, ऋ. 10.69.6

पणिनः “वेकनाट्स” (कुसीदोपजीविनः) इति इन्द्रेणाक्रान्ताश्च कथिताः। एतेन ज्ञायते यत्ते वैदिकसमाजस्य सदस्याः आसन्¹। इयं तदानीन्तनी स्थितिर्यदा वैदिकसमाजाना-वैदिकसमाजानाञ्च पारस्परिकसंघर्षेण सहैव पारस्परिकसम्बन्धानां दिङ्निर्धार्यमाणा आसीत्।

वैदिका अपि दस्युभिः प्रभाविताः। वैदिकसमाजेऽपि केचनेदृशाः दस्युकल्पाः सदस्या अभूवन् यैर्वैदिकविधिषु वैदिकव्रतादिषु चाविश्वास आरब्धः। सामाजिकानां नियमानामुल्लङ्घकैर्वैदिकव्रतेषु चाविश्वासमातिष्ठमानैर्वैदिकैर्दस्युभिश्च वैदिकानां संघर्षोऽभूत्। एष तेषां कृते संक्रमणकाल आसीत्। किन्तु वैदिकैरुभयेऽपि विजिताः। अस्मिन् विजये तैः किञ्चित् संशोधनपि कार्यमभूत्। अस्य संशोधनस्यैष परिमाणोऽमूद् यदवैदिकी संस्कृतिर्वैदिक्यां संस्कृतौ विलयं गता। ततः सर्वेषां सम्मिश्रणेन वैदिकसमाजोऽग्रे प्रसृतः। अत्र सम्मिश्रणे वैदिकविचाराणां विस्तारं कृत्वा एत एव विचारा अग्रे प्रचारिताः। तेषां रूपं न विक्रियामाप्तम्, अपि तु दाढ्यमेव।

दस्युदासादिवद् आन्ध्र-शबर-पुलिन्दप्रभृतीनामपि जातीनां प्रश्नः पुर आयातः²। एषा समस्या रामायण-महाभारतादिकालं यावत् प्रस्तुताऽऽसीत्। एवमेव शक-हूण-किरात-खस-दरद-यवनादिजातीनामपि प्रश्न आसीत्। एतासु सर्वास्वपि जातिषु वैदिकैस्तथैव व्यवहृतम्, यथा दस्युषु व्यवहृतमासीत्। फलतो वैदिकमर्यादाया विकासेन सहोक्तानां जातीनां लोपोऽभूत्। ताभिश्च जातिभिर्वैदिकसमाजस्याङ्गता आसादिता। तासां किमपि स्वतन्त्रमस्तित्वं नावशिष्टम्। तासां मर्यादाभिर्वैदिकपरम्परायां स्थानं कृतम्, तत्रैव च विलयं गतास्तदीयमर्यादाः।

एते सर्वेऽपि समाजा वैदिकसमाजेऽन्तर्भूता अभूवन्। एष क्रमो नवमीं शताब्दीं यावत् प्रचलित आसीत्। परन्तु ततः पश्चात् स्थितिः परिवर्तिता। स्थितेः परिवर्तनं कुतः कथं वा जातमित्यादिकं नात्र विचारयामः। अत्र हि केवलमेतदेववक्तव्यं यदद्य यावदवशिष्टे विकसिते च वैदिकसमाजे न केवलं तत्त्वानि सन्ति यानि ऋग्वेदतः आरब्धानि आसन्, अपितु विभिन्नानां तत्त्वानामत्र समावेशोऽभूत्। सामाजिकसंघटनम्, उपासना, आचारः विधिव्यवहार इत्यादिषु सर्वेष्वप्येतेषां तत्त्वानां प्रभावः परिलक्ष्यते। किन्त्वेतेषां प्रतिष्ठा वैदिकमाधारमाश्रित्य जाता। अत एव सांस्कृतिकस्थाने सामाजिकविकासः स्वीकार्यः³।

वर्णव्यवहारः

उत्तरवर्तिसाहित्ये जन्मगते वर्णरूपेऽर्थे (जन्मना) ब्राह्मणशब्दः प्रयुक्तः। अत्र न मनागपि सन्देहः। किन्तु ऋग्वेदे ब्राह्मणशब्दो जातिरूपेऽर्थेन दृश्यते। पुरुषसूक्ते(ऋ. 10:90) ब्राह्मणराजन्यवैश्यशूद्रशब्दाः सन्ति परन्तु न तैः सह स वर्णशब्दः प्रयुक्तः। फलतः स्पष्टं यत् ऋग्वेदे वैदिका अवैदिकाश्च (यथा दस्यु दासादयः) इति ईदृशाः

1. ऋ. 1.124.10, 1.128.3, 4.25.7, 4.51.3, 5.34.7, 6.13.3

2. ज.रा.ए.सो.॥ 286-294

3. रामा. 2.50.32, 2.48.4, 4.41.12, महा. 12.207.42, वायुपु. 4.5.126

सामाजिका विभागा आसन्। ऋग्वेदे (2:42:2) मन्त्रे दृश्यमानं “ब्रह्मपुत्र” शब्दमाश्रित्य-जन्मनाब्राह्मणजातिर्व्यवस्थापयितुं न युज्यते, यत उक्तमन्त्रे प्रकरणानुरोधेन ब्रह्मपुत्रशब्दस्यार्थः ऋत्विक् एव स्वीकार्यः। अत्र विशेषतस्त्विदमवधेयमस्ति यत् पुरुषसूक्तम् ऋग्वेदे विचारकोटिमुद्भावयति, यतो हि पुरुषसूक्तं विहाय कुत्रापि वैश्यशब्दो न विद्यते। एष वैश्यशब्दो वैश्यरूपेऽर्थे पश्चादायाति (अथर्व. 5:17:9, 4:20:4)। ब्राह्मणशब्दः ऋग्वेदेऽनेकत्र दृश्यते।¹ एषूद्धरणेषु जन्मना प्राप्यते या सा जातिः इत्येतद्रूपेऽर्थे ब्राह्मणजातिशब्दो न प्रयुक्तोऽस्ति। अत्र वर्गविशेषीयाणां गुणानामस्ति व्याख्या, अर्थात् वर्गविशेषतात्पर्येण ब्राह्मणादिशब्दा अत्र प्रयुक्ताः सन्ति, न तु जन्मगतजाति तात्पर्येण। एवञ्च ब्राह्मणवर्गः, क्षत्रियवर्गः, विड्वर्गश्चेति वर्गत्रयमुल्लिखितमस्ति, किन्तु ब्राह्मणादिशब्दानां नात्र सोऽर्थोऽभिप्रेतो य उत्तरवर्त्तिसाहित्ये प्रसिद्धः।

ऋग्वेदे एकस्मिन् स्थले वसिष्ठो ब्राह्मणशब्देन सङ्कीर्तितः, किन्तु न तस्य ब्राह्मणे तात्पर्यम्। यतः स उर्वश्यां मित्रावरुणरूपाभ्यामुद्भूतः।² ऋग्वेदे ब्रह्मशब्दो विप्रशब्दश्च दृश्यते, परन्तु न तयोर्जन्मगतायां ब्राह्मणजातौ तात्पर्यम्।³ ताभ्यामपि शब्दाभ्यां समाजेश्रेष्ठत्वमेव घोष्यते। ऋग्वेदीयस्य (8:33:191) “स्त्री हि ब्रह्मा इतिशब्दस्य ब्राह्मणस्त्री” इत्येषोऽर्थो न स्वीकर्तुं शक्यते। एवं सति “बभूविथ” इति बहुवचनान्त-क्रियावाचकस्य प्रयोगो न स्यात्। इत्थमेव ऋग्वेदे (10:109:2, 36:7) प्रयुक्तस्य “ब्राह्मणजाया” शब्दस्यापि “बृहस्पतिपत्नी” इत्यर्थे, न तु “ब्राह्मणपत्नी” इति। अत्र न मनागपि संशयो यद् ऋग्वेदे सामाजिकवर्गपरतया ब्राह्मणशब्दः प्रयुक्तः, किन्तु तस्य सामाजिकवर्गस्याधारो जनिरिति न स्फुटी भवति, अर्थात् ऋग्वेदीयो ब्राह्मणशब्दः सामाजिकवर्गरूपेऽर्थे प्रयुक्तोऽस्तीति निश्चितप्रचम्, परं सवर्गो जन्म आश्रित्य व्यवस्थापितः इत्यत्र न किमपि स्फुटं गमकं पश्यामः। इत्थमेवोत्तरवर्त्तिनि काले इव वैदिकसमाजीयैरन्यैर्वर्गैः सह भोजनविवाहादिविषयकस्तस्य व्यवहाराः सीमित आसीदित्यत्रापि न किञ्चिद् दृढतरं मानम्।

जातिपरतया ब्राह्मणशब्दं व्याख्यातुं यतमानैर्ब्रह्मशब्दस्यार्थः उत्तरोत्तरं कथं विकसित इत्यत्रावधेयम्।⁴ ऋग्वेदे (10:71:8) न ब्राह्मणा जात्या ब्राह्मणो नेतरेभ्यो व्यावर्तिताः, अपितु असोमपर्यायिभ्यः कृषकेभ्योऽपशब्दभाषिभ्यश्च। तत्तद्विरुद्धसोमपायित्वादिधर्मैर्ब्राह्मणा व्यावर्तिताः। अत्रापि गुणैरेव ब्राह्मणा वर्णान्तरेभ्यः पृथक् कृताः, न तु जात्या। ऋग्वेदे ब्रह्मशब्दस्यार्थः प्रार्थना ऋचा वा स्वीकृतः। प्रार्थनानाम् ऋचां वोच्चारयन्तो ब्राह्मणाः कथिताः।⁵ तथा हि प्रार्थना ऋचा वा(ब्रह्म) तदधीतेऽसौ ब्राह्मणः।

1. ऋ. 6.75.10, 7.103.7-8, 10.16.6, 10.81.8, ऋ. 1.164.45

2. ऋ. 7.33.11

3. ऋ. 9.96.6, 8.33.10

4. वैदिक इण्डेक्स 6, भाग-1

5. ऋ. 10.141.5, 4.6.11, 6.52.2, 10.105.8, 10.141.5

क्वचिदाध्यात्मिकशक्तिपरतया ब्रह्मशब्दः सङ्कीर्तितः।¹ अथर्ववेदे अनेन शब्देन सामाजिकता प्रतिपाद्यते। प्रार्थनानाम् ऋचां चोच्चारकाणां समाजस्य स्थितिरितः सूच्यते²। किन्त्वनेकेषु मन्त्रेषु ऋग्वेदीय एष भावोऽथर्ववेदेऽपि परिलक्ष्यते। ऋग्वेदे ब्रह्मशब्दः क्षत्रशब्दः एकस्यामेव ऋचि पठितौ³ इत्थमेवाथर्ववेदेऽपि दृश्यते⁴ उभयत्रापि ब्रह्मक्षत्र-शब्दयोर्नब्राह्मणक्षत्रिजात्योस्तात्पर्यम्, अपि तु प्रार्थनायाम्।

ब्राह्मणक्षत्रियजातिरूपेऽर्थे एतौ शब्दौ ब्राह्मणग्रन्थेषु पूर्णतया विकासमायातौ⁵ अन्यथा क्षत्रियशब्दोऽपि वेदेषु देवविशेषणतया प्रयुक्तोऽस्ति⁶। एषः शब्दः राजा इत्यर्थेऽप्यस्ति⁷। ऋग्वेदे पुरुषसूक्ते राजन्यशब्दो दृश्यते। अथर्ववेदेऽस्मिन्नेवार्थे क्षत्रियशब्दः प्रायुज्यत। ब्राह्मणशब्दवत् क्षत्रियशब्दस्यार्थः उत्तरोत्तरं विकसितोऽभूत्।

ऋग्वेदे पुरुषसूक्तादन्यत्र क्वापि वैश्यशब्दो न दृश्यते, किन्तु “विश्” शब्दः बहुत्र प्रयुक्तः। विश्शब्दस्य तात्पर्यं जने जनसमुदाये वा। अनेकत्र “मानुषीरविशः” “मानुषीषु विश्कु” “मानुषीणां विशम्” एवम् “विशोमनुष्यान् “इत्यादयः” प्रयोगाः दृश्यन्ते⁸। एकत्र स्थले “दासीर्विशः” इत्येष प्रयोगोऽपि लभ्यते⁹। इन्द्रः प्रार्थनायां दैवस्य मानुषस्य च विट् समुदायस्य नेता कथितः।¹⁰ सम्पूर्णवैदिकसमाजो ‘विट्’ शब्देन सम्बोधितोऽस्ति¹¹। क्वचित् क्वचिच्च जनविट्शब्दौ परस्परासम्बद्धौ स्वीकृतौ, किन्तु मूलतस्तावेकार्थकावेव¹²। ऋग्वेदे पञ्चजनशब्दो व्यापकरूपतया प्रयुक्तो दृश्यते¹³। क्षितिशब्देनकर्षणशब्देन च सहैव पञ्चशब्दः प्रयुक्तोऽस्ति¹⁴। एतैरुदाहरणैः स्पष्टं यत् “विट्” शब्दो वैदिकजनपरतया प्रयुक्ताः न तु वैश्यजाति परतया। ऋग्वेदीयां छायामनुसृत्यैव विट्शब्दः ऐतरेयब्राह्मणे राष्ट्र इत्यर्थे व्याख्यातः¹⁵।

1. ऋ. 3.53.12
2. अथर्व. 2.15.4
3. ऋ. 1.157.2
4. अथर्व. 2.15.4
5. तै.ब्रा. 3.9.14, तै.ब्रा. 2.7.18, बृ.उ. 1.4.11, कठो. 1.2.24
6. ऋ. 7.64.2, 8.25.8, 8.67.1, 10.66.8
7. ऋ. 4.42.1
8. अथर्व 5.17.9
9. ऋ. 3.5.3, 3.6.3, 4.6.7, 4.9.2, 5.1.9, 5.8.3, 6.48.8, 6.47.16, 10.1.4, 10.69.9
10. ऋ. 4.28.4, 6.25.2
11. ऋ. 3.34.2
12. ऋ. 8.63.7, ऐ.ब्रा. 13.7, निरुक्तम् 3.8
13. ऋ. 4.32.11, 9.66.20
14. ऋ. 2.26.3
15. ऋ. 3.37.9

समाजस्य द्वे धारे

वैदिकसमाजोऽवैदिकसमाज इति द्वे धारे प्रचलिते। तयोश्च मूलतः आधारे विधिः भाषाः वर्णाः नियमाश्चेत्यादिकमासीत्। उत्तरवर्तिसाहित्ये शूद्रेषु प्रयुक्तानां विशेषणानां पर्यालोचनेनैष विषयोऽधिकं प्रकाशमायाति। धर्मशास्त्रेषु शूद्राः कृष्णवर्णाः कथिताः¹ शूद्राणां विषये कथितमस्ति यद् यथा पशुष्वश्वाः, तथैव मनुष्येषु शूद्राः। अत एव उभावपि मानवकल्याणे प्रयुक्तौ। शूद्रा यज्ञानपयुक्ताः²। परन्तु एतत्कालपर्यन्तं शूद्रैस्तथैव समाजस्याङ्गता लब्धा, यथा अन्यैर्वर्णैः समाजाङ्गता आसादिता आसीत्, ते ऐश्वर्यस्य प्रकाशस्य तथैव भाजः, यथा अन्ये वर्णाः³। परन्तु तेषां स्तरः समाजे न समान आसीत्। ते पृथित्वा श्मशानकल्पा आसन्। अतस्तेषां सान्निध्ये वेदाध्ययनं न क्रियन्ते स्म⁴। शूद्रो देवहीनोऽस्ति। तस्य सविधे पशवः सन्ति, परन्तु सोऽयाज्योऽस्ति। अतएव चरणप्रक्षालनात् ऋते न तस्य गतिः। यतः स पद्भ्यामुत्पन्नः। “शूद्रः” अन्यस्य प्रेष्यः कामोत्थाप्यो यथाकामवध्यः (ऐ.ब्रा. 35:3)। शूद्रकर्मवाक्पारुष्यस्योपलक्षणं स्वीकृतम्⁵ शूद्राणां-मधिकारनिर्णये यज्ञसंस्कारब्रह्मविद्याविषयकेभ्योऽधिकारेभ्यस्ते वञ्चिताः⁶।

ब्राह्मण-क्षत्रिय-वैश्याः “आर्याः” इति कथिताः। ब्राह्मणग्रन्थत एव ब्राह्मणेषु देवत्वस्य स्पष्टं घोषणा आरभ्यते। अत्र ब्राह्मणाः देवतुल्या इति सिद्धान्तः स्वीक्रियते। स धर्मस्य स्रोतो धर्मस्य मूर्तिभूतः सर्वगुणसम्पन्नश्च स्वीकृतः⁷। एते वै देवाः प्रत्यक्षं यद् ब्राह्मणाः (तै.सं. 1:7:3:1)। यावतीर्वै देवतास्ताः सर्वा वेदविदि ब्राह्मणे वसन्ति, तस्माद् ब्राह्मणेभ्यो वेदविद्भ्यो दिवे दिवे नमस्कुर्यात्। नाश्लीलंकीर्तयेदेता एव देवताः प्रीणाति(तै. आ 2:15)। ब्राह्मणो वा आर्षेयः सर्वा देवताः (शत.ब्रा. 12:4:4:6)। तस्माद् ब्राह्मणो मुखेन वीर्यं करोति मुखतो हि सृष्टः (ताण्ड्य. ब्रा. 6:1:6)। अत्र वर्णचतुष्टयस्याधिकारा व्यवस्थापिता भवन्ति। तेषाञ्चाधिकाराणामाधारो जन्म इति स्फुटं स्वीकृतम्। एतद्विपरीतः कर्मसाङ्ख्यसिद्धान्तः स्वीकृतः⁸। अन्ततः क्षत्रियस्य कृते ब्राह्मस्यानिवार्यता प्रतिपादिता स कथमपि ब्राह्मणं परिभावयितुं न क्षमते स्म⁹। वर्णानुसारं देवताऽपि व्यवस्थापिता। ब्राह्मणानामग्निर्बृहस्पतिश्च, क्षत्रियाणामिन्द्रः, वरुणः, सोमः, यमः, वैश्यानां वसुः, रुद्रः,

1. ऋ. 2.2.90
2. ऐ.ब्रा. 1.26
3. आप.ध.सू. 1.9.27
4. तै.सं. 7.1.16
5. तै.सं. 7.1.1.6
6. जैमि.सू. 6.1.38
7. ऐ.ब्रा. 5.12, ताण्ड्य.ब्रा. 6.1.11
8. ताण्ड्य. 5.5.14
9. तै.सं. 7.4.19.3

विश्वेदेवाः, मरुत्, शूद्राणां पूषादेवताः स्वीकृताः¹। एवं विधो भेदः उत्तरवर्तिकालेऽधिकं प्रकाशमायाति। अस्माभिः समानीयेषु तेषु घटकेषु विचारणीयमस्ति येषां सम्बन्धो न वर्णेन, अपितु जीविकया आसीत्। यैरुत्तरवर्तिकाले जातिस्वरूपता आसादिता। ऋग्वेदे वप्ता, तष्टा, भिषग्, कर्मारः इत्यादीनामुल्लेखो दृश्यते²। एवम् ज्ञायते यज्जीविकामाश्रित्य जातीनां स्वरूपं समाजे व्यवस्थाप्यते।

चतुर्भ्यो वर्णेभ्योऽन्यासामपि कासाञ्चिज्जातीनामुल्लेखोवैदिककालत एवारभ्यते, एषां सामाजिकं स्थानं पशुवदत्यन्तं हीनमस्ति। अस्मिन्नेव स्थाने किराताः³ चाण्डालाश्च⁴ यथा प्रस्तुताः, तेन स्पष्टं यत्ते वैदिकसमाजस्य मुख्याङ्गानि नासन्।

रथकारस्य⁵ निषादस्य च विवेचनेन सामाजिकविकासस्य गतिः प्रकाशमायाति। पूर्वमीमांसाया⁶ श्रुत्युक्ते निषादस्थपतिशब्दे षष्ठी तत्पुरुषमस्वीकृत्य कर्मधारयो व्यवस्थापितः, किन्तु वैदिकसहित्ये निषादानां यत्स्वरूपं दृश्यते तेन निषादाः आरण्यकाः, अवैदिक-धर्मीयाश्चैव प्रतीयन्ते⁷। वैदिकसमाजेन सह निषादानां सम्बन्धस्यान्तिमं स्वरूपं कात्यायनश्रौतसूत्रे लभ्यते। ते यज्ञमनुष्ठातुं शक्नुवन्ति, परन्तु मन्त्रान् विनैव। एतेन एकस्तेषां वैदिकसमाजे प्रवेशः, अपरतश्चावैदिकताऽपि। समाजस्यास्याः द्वैधस्थितरेष परिणामोऽभूत्, यतैः क्वचिद् वैदिकाः अधिकाराः अपि आसादिताः। समाजाङ्गता चाधिगता। तेषां यो भागोऽरण्येष्वेव स्थितः सोऽवैदिककल्प आसीत्।

ऋग्वेदतो वयं भारतीयसमाजस्य यादृशीं व्याख्यां प्रस्तुमः तथा वैदिकी अवैदिकी चेति द्वे धारे स्पष्टीभवतः। तत्र जातीयो धार्मिको वैधानिकश्चेति भेद आसीत्। संहिताकालाद् बहुशताब्दीतः पूर्वम् अवैदिकसमाजः पराभूतः सन् वैदिकसमाजं प्रवेष्टुमारभते। स वैदिकसमाजस्य अङ्गतया स्वीकृतः। एवम् विविधोपजातीनां समाजे सर्जना जाता, सा समयं प्राप्य रूढिगता। शुभम्॥



-
1. तै.सं. 4.5.11.9
 2. ऋ. 10.42.10, 10.97.6, तै.सं. 2.6.2.2, ऐ.ब्रा. 38.39.3
 3. तै.सं. 5.1.10.3, शत.ब्रा. 5.4.4.15, अथर्व. 5.19.3
 4. मै.सं. 1.10.13, श.ब्रा. 14.4.2. 23-25
 5. ऋ. 10.142.4
 6. ताण्ड्य. 13.12.5
 7. तै.ब्रा. 3.4.15, 3.4.17

योगस्तस्य षडङ्गता

श्री अभिषेककुमार-उपाध्यायः*

आगमवाङ्मये विषयवस्तु चतुर्धा ज्ञानयोगक्रियाचर्यारूपेण दृश्यते, येन स्पष्टं प्रतीयते तन्त्रानामाश्रयभूतं विषयवस्तु योगः प्राधान्येन चकास्ति। अभिनवगुप्तपादाचार्यस्य साहित्ये तथा तस्य उपजीव्यमालनीविजयोत्तरतन्त्रे प्रकर्षोऽस्य दृश्यते। तान्त्रिकशिवाद्वयवादे योगस्य नैका विधाः स्वीकृताः सन्ति, यत्रापाततः प्रभिन्नत्वेऽपि परस्परं समन्वयो भवति। अत्र पातञ्जलयोगनिष्ठायाः सम्बन्धो भवति। कश्मीरशिवाद्वयवादे योगस्वरूपज्ञानाय योगिनां भूमिका ध्येयाः, परं सद्द्वस्तुनः कर्तृत्वं व्याख्यातुं सर्वसन्देहातीतसर्वमान्यसार्वभौम-प्रमाणरूपेण योगिनो दृष्टान्तस्यासीदुपयोगः। लोकोत्तरसामर्थ्यस्य लोकोपलब्धप्रतीकरूपेण हि योगनिदर्शनम्। योगपरम्पराप्राप्तेषु अनेकेषु अर्थेषु योगस्य एकोऽर्थ उपलब्धोऽपि अस्ति। अभिनवगुप्तपादाचार्याणां प्रधानशिष्यः श्रीक्षेमराजः योगं परतत्त्वेनैकात्म्यप्राप्तिमेव मन्यते -

ज्ञानं तज्ज्ञेयतत्त्वानुभवं योगं तदैकात्म्यप्राप्तिम्¹ इति

ततः प्राक् त्रिकदर्शनस्य मूलभूतागमे मालिनीविजयोत्तरतन्त्रे द्वयोर्वस्तुनोरेकात्मता-प्राप्तियोगरूपेण स्वीकृता। यथोक्तम्-

योगमेकत्वमिच्छन्ति वस्तुनोऽन्येन वस्तुना² इति

योगशब्दास्यानेके पारिभाषिकयौगिकरूपेण रूढतया स्थिता वा अर्था विद्यन्ते। यथा जीवात्मनां परमात्मना संयोगो योगः, प्राणापानयोः संयोगो योगः, शिवशक्त्योरेकतायाः सामरस्यं योग इति। सर्वेषु एतेषु अर्थेषु प्राप्तिरेव समन्विता वर्तते। तन्त्रालोके विद्यमानशैवशासनस्य द्वयोः स्रोतयोर्मध्येऽन्यतमे लकुलीशपाशुपतसम्प्रदाये योगपरिभाषायां प्राप्तेरेवानुगमः सुस्पष्टं प्रतीयते। यथोक्तम्-

चित्तद्वारेण आत्मेश्वरसम्बन्धो योगः³। इति

प्रवृत्तिलक्षणो योग इति महाभारत उक्तं तथा गीताभाष्ये श्रीभगवत्पादशङ्कराचार्योऽपि

* शोधच्छात्रः, सर्वदर्शनविभागः, श्रीलालबहादुरशास्त्रीराष्ट्रीयसंस्कृतविश्वविद्यालयः, नवदेहली

1. स्व.त.उ., भा. 3, पृ. 141
2. मा.वि.त. 4/4
3. स.द.स., पृ. 169

तमेवार्थं स्वीकृतवान्। वैदिकधर्मग्रन्थेषु वेदबाह्यशाक्यादिग्रन्थेष्वपि स एवार्थो गृहीतोऽस्ति। एवं कर्मयोगिनां निष्ठाया योगस्य सम्बन्धो निश्चीयते।

श्रीरामकण्ठोऽपि अद्वयवादयोगस्य मूलभूतां निष्ठां कर्मानुष्ठान एवाऽमन्यत।
तथाहि तेन उक्तम्-

तथा इह उपदिष्टस्य आत्माद्वयज्ञानस्य कर्मानुष्ठाने निष्ठा¹...। इति

योगशास्त्रस्याचार्याणां योगपरिभाषायां त्वन्यार्थता प्रतीयते, तथापि पूर्वोक्तोऽर्थो व्यज्यत एव। समाधिः योगस्य लोकैर्गृहीतोऽर्थोऽस्ति। युज् समाधौ इति दैवादिकात्थातोर्ध्वजि प्रत्यये सति योगशब्दो निष्पद्यते। भगवान् पाणनिलोकप्रसिद्ध एवार्थे शब्दसाधुत्वमनुशास्ति। रुधादिगणे युजिर् योगे धातुः पठ्यते। ततोऽपि तथैव योगशब्दः निष्पद्यते। अत्र जीवानां परमात्मना संयोग एव योगशब्दार्थः प्रतीयते। समाधावपि जीवात्मपरमात्मनोर्योगो भवति। महर्षिव्यासोऽपि पातञ्जलयोगसूत्रव्याख्यायां समाधिमेव योगत्वेन स्वीकरोति। तथाहि न्यगादि महर्षिणा -

योगः समाधिरिति।

भगवतः पतञ्जलेरपि योगश्चित्तवृत्तिनिरोध इति योगस्य परिभाषा समाधिपदेनैव मन्तव्या। तथाहि - नानावृत्तिभिश्चित्तस्य व्याकुलीभावे न योगिनः परमात्मना योगो भवति। अद्वैतज्ञाननिष्ठता चैव योगस्य निर्धारिता भवति। सत्यं ज्ञानम् अनन्तं ब्रह्म, अहं ब्रह्मास्मि, सर्वस्य चाहं हृदि सन्निविष्ट इत्येवमादिश्रुतिस्मृतिषु परमात्मैवैकं तत्त्वमन्तर्त्यामि- तयाऽद्वैतरूपेण तिष्ठति। तथा च समाधौ प्रमुष्टपरिमितप्रमातृत्वेन केवलस्य परमात्मन एवाऽवस्थानं भवति। निर्विकल्पकसमाधावैव तथा दर्शनं भवति। समाधिरेव योगे प्राधान्यं भजते। शेषाणि यमनियमादीन्यङ्गानि तस्योपायतां भजन्ति। एवञ्च, साधनायाः साङ्गोपाङ्गप्रक्रियैव योग इति निगद्यते। सूक्ष्मदृष्ट्या ज्ञायते यत् परमतत्त्वस्योपलब्धये शिवाद्वययोगः पद्धतिद्वयमुपयुङ्क्ते। प्रथमपद्धतिर्विकल्पसंस्कारः शब्दान्तरेण चित्तवृत्तिसंस्कार उच्यते। द्वितीयपद्धतिश्च वृत्तिक्षयरूपा। वृत्तिक्षयाभिधानायाः पद्धतेरुपयोगः शिवाद्वयवादस्य स्पन्दसम्प्रदायेऽपेक्षयाऽऽग्रहपूर्वकोऽभूत्। अत्र कल्लटानुयायिनः वसुगुप्तानुयायिनश्चैकमत्ये वर्तन्ते। कल्लटस्य वशंवदः श्रीरामकण्ठस्तुरीयस्थितौ सर्वासां वृत्तीनामस्तित्वं मन्यते। वसुगुप्तपक्षस्थः क्षेमराजः सर्वासामितरवृत्तीनां प्रशमनमेव योगस्य परमोपकारकं मनुते। तथाहि- क्रमेण तयोराचार्ययोवचनम्-

**समस्तवृत्तिप्रत्यस्तमये सति संवित् तुरीयां दशामवश्यमेवाविशति,
तत्प्रत्यवमर्शाभ्यासात् परतत्त्वोपलब्धिः।²** इति

1. सर्वतोभद्रः, पृ. 46

2. स्प.का.वि., पृ. 78

अन्यच्च-

सर्वत्र तावदुपायमार्गे समस्तेतरवृत्तिप्रशम-

पूर्वकमेकाग्रीभवन्ति योगिनः।¹ इति

उभयोरेवाचार्ययोः समाधौ योगिनां परतत्त्वदर्शनमेव लक्ष्यं मम प्रतिभाति। क्षेमराजमत उपायमार्गे परमात्मव्यतिरिक्तानां सर्वासां वृत्तीनां प्रशमने सत्येव योगिनामेकाग्रता संभवति। एतेन अर्थात् सिद्ध्यति योगिनां परमात्मन्येव पूर्णतया चित्तस्यावस्थानं भवतीति। अमुमेव विषयं कल्लटमतानुलम्बी श्रीरामकण्ठः साक्षात् प्रतिपादयति। तस्यापि मते समस्तवृत्तीनां विलयः सम्मत एव। अन्यथा संविदस्तुरीयदशाया अनुपलब्धिः प्रसज्येत। अत एवोक्तं तेन समस्तवृत्तिप्रत्यस्तमये सतीति। समस्तानां प्रप्रञ्चविषयवृत्तीनां पूर्णतोविलयो यदा भवेत्, तदा चित्-शक्तिरूपायाः संविदस्तुरीया दशा भवति। निरुपाधिकचैतन्यस्य दशा भवति इति वेदान्तिनोऽपि वदन्ति। अनुभवन्ति च सर्वे जीवाः सुषुप्तिदशायाम्। तथाहि- भगवान् वादरायणः सूत्रयति -

तदभावो नाडीषु तच्छ्रुतेरात्मनि चा² इति

अस्मिन् सूत्रे स्वप्नस्याभावः सुषुप्तिः नाडीषु। पुरीतत्प्रवेशानन्तरं परमात्मन्येव भवतीति प्रतिपाद्यते। जीवस्य परमात्मना योगो जायत इत्याशयः। कथमेवं निर्णय इति जिज्ञासायां श्रुतिरेव निर्णायिका जागर्ति। तथा च श्रूयते- य एषोऽन्तर्हृदये आकाशस्तस्मिच्छेते यत्रैतत्पुरुषः स्वपिति नाम सता सौम्य तदा सम्पन्नो भवति प्राज्ञेनात्मना संपरिष्वक्तो न बाह्यं किञ्चन वेद नान्तरम्³ इति।

समस्तप्रापञ्चकवृत्तिविलये या तुरीयावस्था जायते, तस्या एव विमर्शाभ्यासबलात् परमात्मन उपलब्धिर्भवति। उक्तं चैतत् मालनीविजयवार्तिके -

अनाविशन्तोऽपि निमग्नचित्ता जानन्ति वृत्तिक्षयसौख्यमन्तः⁴। इति

अत्र वृत्तिक्षयसौख्यमेव प्रतिपादयन्ति श्रीमदभिनवगुप्तपादाः। विकल्पराहित्ये सति तथाभूतस्थितिर्भवति। विकल्पानां क्षय एव वृत्तिक्षये, संविदः प्राकट्यस्थितिरिति कथ्यते। एवञ्च, योगस्यार्थः निष्पद्यते तथाभूतः समाधिरेव योगो भवतीति यत्र सर्वासां वृत्तीनां क्षये संजाते प्रमातृताया अथवा चित्तप्रमातृताया अद्वयानुभवेन कदाचन लोपो भवति। साम्प्रदायिकदृष्ट्या सा शुद्धविद्योत्पन्ना स्वरूपनिश्चयस्य अवस्थैव प्रोच्यते।

यथोक्तम्- सर्वावस्थासु अविलुप्तभैरवसमापत्तिः, एषैव च निर्व्युत्थानसमाध्यात्म-महारहस्यभूः। योगिनां तु तत्र आद्यन्तमध्यदशावगाहिप्रमातृस्वरूपाऽविस्मरणरूपा समाधानतेति।

1. स्प.नि.पृ. 39

2. श्रीब्रह्मसूत्रम् 3/2/7

3. श्रीनिवासभाष्ये (निम्बार्कदर्शने)

4. मा.वि.वा. - 2/114

शुद्धविद्योत्थानाध्यवसायरूपः समाधिः¹ इति

परमात्मविषयक उद्योग एव भैरव इत्यागमशास्त्रे निगद्यते। अस्याध्यवसायस्य लोपो न कदापि भवतीति सर्वावस्थासु अविलुप्तभैरवसमापत्तिरिति प्रथिता। इयमेव निर्व्युत्थानसमाधौ आत्मनो महारहस्यभूमिः कथ्यते। तत्र योगिनां प्रथमावस्थायां चरमावस्थायां च वगाहमानस्य प्रमातुः स्वरूपस्य विस्मरणाभावरूपा समाधानता चित्तैकाग्रतारूपा कथ्यते।

शुद्धविद्यापदेन परमात्मन उक्तत्वात् तत्र संलग्नताध्यवसायरूपसमाधिर्योग इति परमात्मरूपेण जीवात्मनः स्थानमुच्यते। मालनीयविजयवार्तिके स्पष्टयन्ति तं श्रीमदभिनव-गुप्तपादाचार्याः-

एवं महेश्वरो देवो विश्वात्मत्वेन संस्थितः।
क्रमिकज्ञानयोगाभ्यां धारणाभिरुपास्यते²॥

अत्र भगवतो महेश्वरस्य विश्वात्मत्वेनाऽवस्थानं पूर्वार्धेनोपपाद्योपासना तूत्तरार्धेन कथिता क्रमिकज्ञानेन योगेन नैकप्रकाराभिर्धारणाभिरिति। श्रीविज्ञानभैरवे धारणानां विवेचनमस्ति। ध्येयनिष्ठतैव धारणा। धारणयोपास्यते इत्यत्र कोपासना नामेति भवति जिज्ञासा। अष्टाङ्गयोगे सप्तममङ्गं ध्यानमेवोपासना शब्दान्तरेण निदिध्यासनमिति उच्यते। एवञ्च, विना धारणां समाधेः साक्षात् उपकारकाङ्गं ध्यानं न सिध्यत्येव। भगवती श्रुतिरपि ध्यानमेव निदिध्यासनशब्देन कथयन्ती मुक्तेः साधनं मनुते-

आत्मा वा अरे द्रष्टव्यः श्रोतव्यो मन्तव्यो निदिध्यासितव्यश्च³। आत्ममुपासीत इति।

अत्र वृहदारण्यकश्रुतौ मननान्तरं निदिध्यासनं कथितम्, अष्टाङ्गयोगे च धारणान्तरं ध्यानमुक्तम्। एतेन मननधारणयोरेकार्थता प्रतीयते। निदिध्यासनमेव -

“आहारशुद्धौ सत्त्वशुद्धिः सत्त्वशुद्धौ ध्रुवा स्मृतिः”⁴ इति छान्दोग्यश्रुतौ ध्रुवास्मृतिरप्युच्यते। अत्र श्रुतौ षडङ्गो योगोऽष्टाङ्गयोगो वा सूक्ष्मरूपेण विद्यमानः प्रकाशते इति सुधियो विभावयन्तु। श्रुतौ ध्यानानन्तरमेव मोक्षः कथितः-

तदप्राप्तिमहादुःखविलीनाशेषपातका।
तच्चिन्ताविपुलाह्लादक्षीणपुण्यचयापि या॥
चिन्तयन्ती जगत्सूतिं परब्रह्मस्वरूपिणम्।
निरुच्छ्वासतया मुक्तिं गतान्या गोपकन्यका॥

1. शि.सू.वि., पा. टि. 140
2. मा.वि.वा. 2/1
3. वृह.उ. 2.4.15
4. छान्दोग्योपनिषद् (7-2,6-2)

इति श्रीविष्णुपुराणवचनेनापि सैव रीतिरनुश्रिता भाति। एवञ्च, समाधिरेव मुक्तिरिति मनसि वर्तते। समाधेः पश्चात् योगी बहिरपि वर्तते नूनमिति न समाधिर्मुक्तिरिति गम्यते। भवत्येवं सन्देहः कः समाधिरिति जिज्ञासायां मन्ये मुक्तितुल्यः कश्चिद् अवस्थाविशेषः समाधिरिति। अत एवायं समाधिर्जीवव्यापिन्याः साधनाया गलितं फलं भवति। तथा च साधनायाः परिपूर्णा प्रक्रिया योगो निगद्यते। अयं योगः पातञ्जलदर्शनेऽष्टाङ्गो विलोक्यते। स्वच्छन्दतन्त्रे दशधा योगमार्गेण, इत्यादिना दशाङ्गतापि प्रतीयते। अत्र योगानां प्रकारान्तरं न विद्यते, किन्तु प्राणायामस्वरूपस्यैव षड्विधत्वेन दशप्रकारता प्रतिपादिता। गहनविचारे योगस्य त्रीणि रूपाणि लभ्यन्ते, यत्र द्वे रूपे त्रिविधे विद्येते तथा चैकं रूपं षडङ्गमुपलभ्यते। त्रिविधो योगो मालिनीविजयोत्तरतन्त्रे मिलति, किन्तु श्रीमदभिनवगुप्तपादाचार्यदृष्टौ तस्य विकासश्चतुर्धा लभ्यते। अन्यश्च त्रिविधयोगः नेत्रतन्त्रे लभ्यते। तस्य च विकासः क्षेमराजद्वाराऽभूत्। तृतीयस्य षडङ्गः पररूपस्य बीजं परोक्षतः मालिनीविजयोत्तरतन्त्रे लभ्यते।

अमृतनादोपनिषदि षडङ्गयोगो लभ्यते-

प्रत्याहारस्तथा ध्यानं प्राणायामोऽथ धारणा।

तर्कश्चैव समाधिश्च षडङ्गो योग उच्यते॥

अत्र अष्टाङ्गयोगस्य यमनियमासनानि त्रीणि न सन्ति तथा तर्कनामाऽङ्गान्तर-
मायातम्।

यमानां नियमानाञ्च सर्वकर्मसाधारणतयापरिग्रहोऽत्र संजात इत्यहं मन्ये। न तर्कं विना वस्तुयाथार्थ्यवेदनं सम्भवतीति परमात्मज्ञानपरिपोषकत्वेन तर्कस्य संग्रहो भवितुमर्हति। तथा च षडङ्गयोगावधारणायां न वैकल्यं प्रसज्येत। इति शम्॥



नाट्य-सन्धि-सन्ध्यङ्गनिरूपण

(भाग-1)

-डॉ. मुकेश कुमार मिश्र*

नाट्य-इतिवृत्त के क्रमिक एवं सम्यक् विकास के लिए, नायकादि को फलप्राप्ति की ओर अग्रसारित करने के लिए, रस के परिपाक व परिष्कार के लिए, कथानक की सुसम्बद्धता एवं प्रभाविता को बनाए रखने के लिए, अनावश्यक कथाविस्तार का परिहार कर नाट्यवृत्त-विस्तार की गति को सुसंचालित करने के लिए तथा कथा-उपकथा-कथांशादि के मध्य तारतम्य स्थापित कर घटनाओं के शृङ्खलाबद्ध सुसंयोजन के लिए नाट्यशास्त्रीयाचार्यों ने कार्यावस्था एवं अर्थप्रकृतियों के साथ-साथ पञ्चसन्धियों और सन्ध्यङ्गों के विधान का भी निरूपण किया है। जहाँ तक सन्धियों का प्रश्न है तो सन्धियों का परम उद्देश्य कथानक को सुसंयोजित कर नाटकीय कार्यव्यापार या कार्यशीलता को सम्यग्रूपेण सुसंचालित करना है। वस्तुतः सन्धियों के अभाव में कथावस्तु का सुसंयोजन सम्भव नहीं है एवं असंयोजित कथानक नाटकीय प्रभाव अथवा नाट्य-कार्यव्यापार या कार्यशीलता में विघ्न या बाधा उत्पन्न करता है। इसके अभाव में वस्तु, नेता और रस में सही तारतम्य स्थापित नहीं हो पाता है। फलतः उक्त नाट्यसंविधान के अभाव में नाट्येतिवृत्त बिखर जाता है। अतः सन्धि किसी रूपक की कथावस्तु की सुव्यवस्थित योजना का अभिधान है अर्थात् बिखरे हुए काव्यशरीर अर्थात् इतिवृत्त के ढाँचे अथवा स्वरूप को सम्यक् रूप से संगठित व सुसंयोजित करने का विधान सन्धि है।

‘सन्धानमिति सन्धिः’- इस व्युत्पत्ति के आधार पर सम् उपसर्गपूर्वक √धा धातु से ‘कि’ प्रत्यय लगकर सन्धि शब्द निष्पन्न होता है, जिसका सामान्य अर्थ है-सन्धान, संघटन, मिश्रण, ठीक ढंग से मिलाना, union, junction, joint आदि।¹ प्रस्तुत प्रसंग में सन्धि शब्द का अर्थ है- नाटक का अंगविशेष, रूपकों का मुखादि अंग, 'A division or joint in a drama, they are five', किसी रूपक की कथावस्तु की सुव्यवस्थित योजना अथवा नाटकीय कथावस्तु को विभक्त करके सम्यक् रूप से

* देशबन्धु महाविद्यालय, दिल्ली विश्वविद्यालय, कालकाजी, नई दिल्ली

1. वाचस्पत्यम्, भाग-6, पृ. 5212-13; शब्दकल्पद्रुम, भाग-5, पृ. 240-41; संस्कृत-हिन्दी कोश, पृ. 1068-9; Sanskrit-English Dictionary, Apte, V.S., p.583

संगठित करना आदि। अभिनवगुप्त ने लोचन टीका में सम् उपसर्गपूर्वक √धा धातु से 'कि' प्रत्यय लगकर निष्पन्न सन्धि शब्द का व्युत्पत्तिगत अर्थ 'सन्धीयन्त इति' किया है अर्थात् जिसका सन्धान किया जाता है, वह सन्धि है।¹ यहाँ सन्धान इतिवृत्त का होता है। अतः इतिवृत्त-खण्ड सन्धि है।

नाट्यशास्त्र के अठारहवें अध्याय के उपसंहार में आचार्य भरत सन्धियों की विधि के विषय में शरीरगत लक्षण को कहने की उद्घोषणा करते हैं²-

इति दशरूपविधानं सर्वं प्रोक्तं मया हि लक्षणतः।

पुनरस्य शरीरगतं सन्निविधौ लक्षणं वक्ष्ये॥

नाट्यशास्त्र के उन्नीसवें अध्याय की विवेचना आरम्भ करते हुये अभिनवभारतीकार अभिनवगुप्त भगवान् शिव के नमनक्रम में सन्धि-सन्ध्यङ्ग से युक्त नाट्यशरीर की चर्चा करते हैं।³ आचार्य भरत ने उन्नीसवें अध्याय के आरम्भ में इतिवृत्त को नाट्य का शरीर कहते हुए उसे पाँच सन्धियों में विभक्त माना है⁴-

इतिवृत्तं तु नाट्यस्य शरीरं परिकीर्तितम्।

पञ्चभिः सन्धिभिस्तस्य विभागः सप्रकल्पितः॥

अभिनवभारतीकार भी इन्हीं बातों को स्वीकार करते हुए सन्धिपञ्चात्मक इतिवृत्त को नाट्य का शरीर कहते हैं।⁵ लोचनकार ने भी इतिवृत्त का सन्धान किये जाने के कारण इतिवृत्तखण्ड को सन्धि कहा है और उनकी दृष्टि में वह खण्ड पञ्चसन्धियों में विभक्त रहता है।⁶ अभिनवभारतीकार ने अर्थभाग की राशि को सन्धि कहा है।⁷ उनका कहना है कि इतिवृत्त के साथ वाणीरूप शब्द का काव्यरूप एक अर्थ में योगक्षेम है, अतः वाणी के विषय में यत्न करना चाहिये क्योंकि वाणी ही नाट्य का शरीर है तथा यहाँ प्रकारवैचित्र्य का कारण पञ्चसन्धियाँ हैं जिससे इतिवृत्त युक्त होता है। वस्तुतः प्रकारवैचित्र्य की कल्पना का नाम सन्धि है। इस दृष्टि से पञ्चसन्धियों के कारण प्रकारवैचित्र्य की संख्या भी पाँच है। परम्परया सन्धियाँ पाँच हैं। किन्तु पञ्च संख्या में से कुछ के हीन (न्यून/कम) होने पर भी वृत्त के साथ कोई विरोध नहीं होता है। अभिनवभारतीकार का मानना है कि इतिवृत्त शब्द में 'इति'

1. त एव मुखप्रतिमुखगर्भविमर्शनिर्वहणरूपा अन्वर्थनामानः पञ्चसन्ध्य इतिवृत्तखण्डाः सन्धीयन्त इति कृत्वा। - ध्वन्यालोक-लोचन, तृतीय उद्योत, पृ.116
2. नाट्यशास्त्र, 18/127
3. नाट्यशास्त्र-अभिनवभारती, एकोनविंशोऽध्याय, मंगलाचरण
4. नाट्यशास्त्र, 19/1
5. ननु सन्धिपञ्चात्मक इतिवृत्तशरीराम्भे...।- नाट्यशास्त्र-अभिनवभारती, पृ. 69
6. ध्वन्यालोक-लोचन, तृतीय उद्योत, पृ. 116
7. अर्थभागराशिः सन्धिरित्युक्तम्।- नाट्यशास्त्र-अभिनवभारती, पृ. 71

भाग का अर्थ अप्रसिद्ध है जिसकी व्याख्या के लिए ही आचार्य भरत ने कारिका के उत्तरार्ध में 'पञ्चभिः सन्धिभिः' शब्दों का प्रयोग किया है।¹ नाट्यशास्त्रकार आगे भी कहते हैं कि रूपकों में नियमानुसार पाँच सन्धियाँ ही होती हैं, किन्तु विशेष परिस्थिति में कुछ सन्धियों की हीनता भी सम्भव है।² अभिनवभारतीकार ने भी विकल्प की आशंका करने वालों के प्रति कहा है कि नियमतः रूपकों में पाँचों सन्धियाँ होती हैं।³ अपने कथन की पुष्टिस्वरूप वे अपने गुरु भट्टतौत के कथन को प्रस्तुत करते हैं। भट्टतौत का कहना है कि इतिवृत्त सर्वत्र पाँच सन्धियों से युक्त होता है क्योंकि आरम्भादि पाँच अवस्थाओं के बिना कोई भी व्यापार सिद्ध नहीं हो सकता है। अतः पाँच सन्धियों में से कुछ सन्धियों की न्यूनता भी सम्भव नहीं है।⁴ भरत के कथन को उद्धृत करते हुए अभिनवभारतीकार का मानना है कि फल की इच्छा करने वाले प्रारम्भ किये गये सभी कार्यों की क्रमशः पाँच अवस्थाएँ स्वीकार करते हैं। अवस्थाओं के अनुरूप होने से सन्धियों की संख्या भी पाँच मानी गई है। इस दृष्टि से ही नाटकों में विधानतः पाँच सन्धियाँ होती हैं, किन्तु किसी कारणवश अंगों की अपूर्णता के कारण हीन सन्धियाँ भी सम्भव हैं। फिर भी रूपक को पूर्ण सन्धियुक्त माना गया है। भरत के अनुरूप अभिनवगुप्त इस बात को स्पष्ट करते हैं कि उपक्रम (आरम्भ) और उपसंहार (फलागम) की अवस्था को छोड़कर कहीं एक अर्थात् अवमर्श या विमर्श संधि, कहीं दो अर्थात् गर्भ और अवमर्श या विमर्श संधि और कहीं तीन अर्थात् प्रतिमुख, गर्भ और विमर्श या अवमर्श संधि का लोप सम्भव है। डिम और समवकार में विमर्श या अवमर्श सन्धि का, व्यायोग और ईहामृग में गर्भ और विमर्श सन्धि का, प्रहसन, वीथी, अंक और भाण में तीन सन्धियों अर्थात् प्रतिमुख, गर्भ और विमर्श का अभाव देखा जाता है। अभिनवगुप्त का मानना है कि प्रेक्षापूर्वक विस्तृत और बहुफल वाले कर्तव्य से आरम्भ होने वाले रूपकों में पाँचों सन्धियाँ होती हैं। अभिनवगुप्त उक्त प्रसंग को और अधिक स्पष्ट करते हुए कहते हैं कि डिम, व्यायोग, प्रहसनादि में अवमर्श आदि सन्धियों का अभाव होने के कारण वे अपूर्ण होते हैं। अभिनवगुप्त कहते हैं कि इतिवृत्त में 'इति' शब्द का अर्थ 'पञ्चभिः' के द्वारा व्यक्त कर दिया गया है।⁵ नाट्यशास्त्रकार व अभिनवभारतीकार का कहना है कि रूपकों में पञ्चसन्धियों का जो विधान बतलाया गया है, उसका सम्बन्ध आधिकारिक इतिवृत्त से है, प्रासङ्गिक इतिवृत्त से नहीं है। फिर भी दोनों ही आचार्य इस बात को स्वीकार करते हैं कि आधिकारिक इतिवृत्त के साथ विरोध न होने की दशा में

1. नाट्यशास्त्र-अभिनवभारती, पृ. 2-3
2. पूर्णसन्धि च कर्तव्यं कारणात्।- नाट्यशास्त्र, 19/17
3. नाट्यशास्त्र-अभिनवभारती, 19/17 पर, पृ. 22
4. वही, पृ. 23
5. वही, 19/18 पर, पृ. 23-24

प्रारम्भादि में से किसी एक की प्रासंगिक इतिवृत्त में योजना संभव है।¹ अपनी लोचन टीका में भी अभिनवगुप्त सन्धियों की चर्चा करते हुए कहते हैं कि कार्यावस्थाओं के सम्पादक कर्ता का इतिवृत्त पाँच भागों में विभक्त किया जाता है जो मुखादि अन्वर्थक अभिधानवाली पाँच सन्धियाँ अर्थात् इतिवृत्तखण्ड होती हैं। अवस्था को स्पष्ट करते हुए लोचनकार का कहना है कि काव्य और नाट्य में कारण का फल से योग साध्य होता है। यहाँ कारण के व्यापार की क्रमिकता से मुखादि पाँच अवस्थाएँ होती हैं। अवस्था की चर्चा करते हुए लोचनकार कहते हैं कि कर्ता के द्वारा आश्रय लिये जाने पर उपाय पाँच अवस्थाओं को प्राप्त कर लेता है, वे हैं- (1) उपाय का स्वरूप (2) स्वरूप का कुछ परिपोष अर्थात् उपाय का कार्यसाधन की दिशा में परिपोष (3) उपाय में कार्यसम्पादन की योग्यता (का प्रदर्शन) (4) प्रतिबन्ध के आ पड़ने से आशंका अर्थात् कार्यसिद्धि का सन्दिग्ध हो जाना (5) प्रतिपक्ष के निवृत्त हो जाने पर बाधक के बाधन द्वारा सुदृढ़ फलपर्यन्तता अर्थात् फलपर्यन्त बीज को ले जाना। यह ठीक है कि यहाँ उपाय की जिन पाँच अवस्थाओं का क्रमिक उल्लेख किया गया है, उनमें तृतीय व चतुर्थ अवस्था में क्रमागत दोष अवश्य दिखाई पड़ता है क्योंकि नाट्यशास्त्रीय अथवा काव्यशास्त्रीय दृष्टि से लोचन में उल्लिखित चतुर्थ अवस्था अर्थात् प्रतिबन्धक की उपस्थिति से फल का सन्दिग्ध होना- को तृतीय अवस्था के रूप में एवं तृतीय अवस्था अर्थात् प्रतिबन्धक की निवृत्ति से कार्य का निश्चय होना- को चतुर्थ अवस्था के रूप में पढ़ा जाना समीचीन होगा। लोचनकार कारण में रहने वाली प्रारम्भ, प्रयत्न, प्राप्ति के हेतु की सम्भावना, फलप्राप्ति का नियत होना और फलयोग नामक भरत-निरूपित पञ्च अवस्थाओं के क्रमिक उल्लेख द्वारा अपने इन्हीं बातों को पुष्ट कर रहे हैं। लोचनकार कहते हैं कि कारण या कार्य की इन पाँच अवस्थाओं के सम्पादक कर्ता का इतिवृत्त मुखादि पाँच खण्डों में विभक्त किया जाता है। मुखादि पञ्च इतिवृत्तखण्ड पञ्च सन्धियों के नाम से जाना जाता है। मुखादि पञ्चसन्धियों के नाम अन्वर्थसंज्ञक हैं अर्थात् इन मुखादि का नाम या इसकी परिभाषा शब्दार्थ से ही ज्ञात हो जाती है। लोचनकार के कथन से स्पष्ट है कि इतिवृत्तखण्ड सन्धि है और सन्धि का अवस्था के साथ अभिन्न सम्बन्ध है।²

जहाँ तक अर्थप्रकृतियों का सन्धियों के साथ सम्बन्ध का प्रश्न है तो इस विषय में लोचनकार का मानना है कि- अर्थप्रकृतियों का अन्तर्भाव सन्धियों में ही हो जाता है। इसे स्पष्ट करते हुए लोचनकार कहते हैं कि नायक तीन प्रकार का होता है- स्वायत्तसिद्धि, सचिवायत्तसिद्धि और उभयायत्तसिद्धि। स्वायत्तसिद्धि वाले नायक

1. प्रासङ्गिके परार्थत्वान्न तद्योज्यमविरोधतः॥- वही, 19/19 तथा 19/19 पर पृ. 24-25
2. ध्वन्यालोक-लोचन, तृतीय उद्योत, पृ. 116

की सफलता स्वयं उसके हाथ में होती है और ऐसे नायक की अर्थप्रकृतियाँ तीन होती हैं- बीज, बिन्दु और कार्य। बीज का अर्थ है- सभी व्यापार, बिन्दु का अर्थ है अनुसन्धान और कार्य का अर्थ है- निर्वाह। ये तीनों अर्थ क्रमशः बीज सन्दर्शन अर्थात् निर्देश रूपवाला, बिन्दु सम्प्रार्थना या आकांक्षा रूपवाली एवं कार्य व्यवसाय रूपवाला होता है। उक्त रूपों वाले ये तीन अर्थ अर्थात् सम्पादनीय कार्य में कर्ता की प्रकृतियाँ अर्थात् विशेष स्वभाव होते हैं। सचिवायत्तसिद्धि में सचिव या तो उस राजा के लिए ही प्रवृत्त होता है या अपने लिये ही अथवा अपने लिये भी अर्थात् दोनों के लिए प्रवृत्त होता है। इस दृष्टि से उसका कार्य या तो प्रकीर्ण होता है या प्रसिद्ध। यदि प्रकीर्ण होता है तो उसे प्रकरी कहते हैं और यदि प्रसिद्ध होता है तो उसे पताका कहते हैं। इस प्रकार आधिकारिक कथावस्तु में प्रारंभ से प्रस्तुत फल के निर्वहणपर्यन्त पाँच सन्धियों और सभी सन्धियों के अंग इस प्रकार निबद्ध किये जाते हैं जिससे सभी व्यक्तियों को व्युत्पत्ति प्राप्त हो सके। लोचनकार का मानना है कि यह नियम प्रासंगिक इतिवृत्त में लागू नहीं होता है। अपने इस बात की पुष्टि वे भरतमुनि के कथन में करते हैं जहाँ कहा गया है कि- प्रासङ्गिक कथावस्तु में परार्थ होने के कारण उपर्युक्त नियम प्रवृत्त नहीं होता है। यहाँ लोचनकार के कथन से स्पष्ट है कि वे अवस्था के अनुगामी के रूप में सन्धियों को तो स्वीकार करते हैं किन्तु सन्धिस्वरूप विवेचन में अर्थप्रकृतियों की भूमिका को अंगीकार नहीं करते हैं।¹

नाट्यशास्त्रीय-इतिहास में सन्धि-स्वरूप के विषय में दशरूपककार के एक कथन ने विवाद व भ्रमपूर्ण स्थिति उत्पन्न कर दी जहाँ कहा गया है कि पाँच अर्थप्रकृतियाँ पाँच अवस्थाओं से समन्वित होकर क्रमशः मुखादि पाँच सन्धियों के रूप में परिगणित होती हैं।² शारदातनयादि परवर्ती आचार्यों ने भी दशरूपककार के उक्त भ्रामक कथन को अक्षरशः स्वीकार कर लिया। सन्धिविषयक दशरूपककार के उक्त कथन की विवेचना से स्पष्ट होता है कि यह कथन दोषपूर्ण है। जहाँ तक सन्धियों की अवस्था के साथ क्रमशः अनुगमन का प्रश्न है तो प्रायः आचार्य उक्त तथ्य को स्वीकार करते हैं, किन्तु अर्थप्रकृतियों के साथ सन्धियों का क्रमिक सम्बन्ध उन्हें स्वीकार्य नहीं है। वस्तुतः अर्थप्रकृतियों के साथ अवस्थाओं के क्रमिक सम्बन्ध के आधार पर सन्धियों के आविर्भाव को मानने पर कई प्रकार की विसंगतियाँ स्वतः उद्भूत हो जाती हैं, यथा-

1. अर्थप्रकृतियों के अन्तर्गत पताका एवं प्रकरी दोनों की गणना होती है। यहाँ प्रकरी पताका के पश्चात् आने वाली अर्थप्रकृति है। किन्तु कई ऐसे स्थल

1. ध्वन्यालोक-लोचन, तृतीय उद्योत

2. अर्थप्रकृतयः पञ्च पञ्चावस्थासमन्विताः।

यथासंख्येन जायन्ते मुखाद्याः पञ्चसन्धयः॥- दशरूपक, 1/21-22

प्राप्त होते हैं, जहाँ प्रकरी का आगमन पहले हुआ है और पताका का बाद में। यथा- 'रामायण' में जटायु-कथा अथवा शबरी की कथा प्रकरी का उदाहरण है जबकि सुग्रीव की कथा पताका का उदाहरण है। यहाँ प्रकरी नामक अर्थप्रकृति के बाद पताका नामक अर्थप्रकृति की निबद्धता होने से सन्धि के विषय में अवस्था एवं अर्थप्रकृति का यथासंख्य-गठबन्धन विषयक कथन उचित प्रतीत नहीं होता है।

2. बिन्दु नामक अर्थप्रकृति की व्याप्तता नाटक में सर्वत्र देखी जाती है क्योंकि घटनाक्रम में किसी प्रकार के विच्छेद की उपस्थिति में कथावस्तु के सुसंयोजन के लिए सर्वत्र बिन्दु की आवश्यकता दिखाई पड़ती है। अतः उसे किसी अवस्थाविशेष के साथ बाँधना सम्भव नहीं है। यही बात बीज एवं कार्य के विषय में भी कही गई है क्योंकि बीज एवं कार्य रूपक के अनिवार्य घटक होने के कारण इतिवृत्त में सर्वव्याप्त रहते हैं। साथ ही बीज एवं कार्य का अवस्थाओं के साथ क्रमिक योग दिखाई पड़ता है।
3. पताका नामक अर्थप्रकृति में एक अथवा अनेक सन्धियों की विद्यमानता होती है जिन्हें अनुसन्धि नाम से अभिहित किया गया है। पताका में विविध सन्धियों की विद्यमानता के आधार पर यह कहना तथ्यपरक प्रतीत नहीं होता है कि अर्थप्रकृति तथा अवस्थाओं के क्रमिक संयोग से सन्धि का आविर्भाव होता है।

उपर्युक्त विसंगतियों के आलोक में यह कहना समीचीन है कि धनञ्जय एवं उनके मत को स्वीकार कर उसे उद्धृत करने वाले शारदातनयादि परवर्ती आचार्यों का सन्धिविषयक मत भ्रामक प्रतीत होता है। वस्तुतः नाट्यशास्त्रकार एवं अभिनवभारतीकार इस तरह की विसंगतियों की सम्भावनाओं से परिचित थे। अतः विशेष रूप से अभिनवभारतीकार पूर्वपक्ष के रूप में ऐसी कई आपत्तियों को रेखांकित करते हुए उत्तरपक्ष के रूप में जिस प्रकार से उनका निराकरण प्रस्तुत करते हैं उससे सन्धि के विषय में किसी प्रकार की भ्रमपूर्ण स्थिति उपस्थित नहीं होती है। इस दृष्टि से यहाँ भ्रामक स्थिति के नैदानिक तथ्य के रूप में भरत एवं अभिनवगुप्त के विचारों को प्रतिपादित करना उचित ही है।

अभिनवभारतीकार अर्थप्रकृति विवेचन क्रम में अन्य पक्ष के मत के रूप में अर्थप्रकृति शब्द का अर्थ प्रकट करते हुए कहते हैं कि अन्य लोगों का मानना है कि समस्त रूपकों के वाच्यार्थ की प्रकृति प्रकरण, अवयवार्थ या खण्ड अर्थप्रकृति का अर्थ है। अभिनवगुप्त का मानना है कि ऐसी व्याख्या उचित नहीं है क्योंकि इस दृष्टि से तो सन्धि आदि भी अर्थप्रकृति में ही समाहित हो जाती हैं और ऐसी परिस्थिति में सन्धि और अर्थप्रकृति का स्वरूप स्पष्ट नहीं हो पाता है जबकि इतिवृत्त

ही समुदायरूप होता है अर्थात् सन्धियों का समुदाय ही इतिवृत्त कहलाता है।¹

जहाँ तक बीज, बिन्दु और कार्य की सर्वव्यापकता की बात है तो अभिनवगुप्त का कहना है कि फलपर्यन्त बीज रहता है तथा निबन्धमान फल की सम्यक् प्राप्ति होने तक बिन्दु की स्थिति होती है। बीज मुखसन्धि में प्रवृत्त होकर उन्मेष करता है जबकि बिन्दु उसके बाद भी उन्मेष करता है। आचार्य का मानना है कि बीज और बिन्दु समस्त इतिवृत्त में व्याप्त रहते हैं, अतः व्यापक हैं।²

विवेचनक्रम में ही अभिनवगुप्त तीन प्रकार की शंकाओं को प्रदर्शित करते हुए भरतमत की व्याख्या के साथ उसका निराकरण प्रस्तुत करते हैं। वे तीनों शंकाएँ क्रमशः इस प्रकार हैं³—

1. क्या प्रारम्भादि कार्यावस्थाओं के समान सभी अर्थप्रकृतियों का सर्वत्र रहना सम्भव है?
2. क्या अर्थप्रकृतियों का सन्ध्यावस्थाओं के साथ यथासंख्य रहने का नियम है?
3. क्या अपने आप में इनका कर्ता के आधार पर काम है?

उपर्युक्त तीन शंकाओं का निराकरण करने के लिए अभिनवगुप्त प्रथमतः भरत के मत को प्रस्तुत करते हैं जिनका कथन है कि इन पाँचों अर्थप्रकृतियों में जिनका जिनके साथ अधिक प्रयोजन सिद्ध होता है, जिसका जिसके साथ उचित सम्बन्ध सिद्ध होता है, उसका उसके साथ गौण-प्रधान भाव रहता है अर्थात् जिसका जिसके लिए गुण इष्ट हो उसे प्रधान और अन्य को गौण (गुणभूत) कहा जाता है। उक्त कारिका की विवेचना करते हुए अभिनवगुप्त कहते हैं कि प्रारम्भादि अवस्थाओं के समान सभी अर्थप्रकृतियों का सर्वत्र रहना सम्भव नहीं है। किन्तु जिस नायक का जिस अर्थप्रकृति विशेष के साथ अधिक प्रयोजन सिद्ध होता है, उसे प्रधान और अन्य अर्थप्रकृति को गुणभूत अर्थात् गौण और असत्कल्प रूप में रखा जाता है। बीज, बिन्दु और कार्य की रूपक में सर्वव्यापकता के कारण वहाँ पर जिसके साथ उचित सम्बन्ध होता है उनमें भी गुण-प्रधानभाव रहता है। ऐसे स्थलों पर नाटकादि का कार्य अर्थात् फल ही प्रधान होता है। स्पष्ट है कि अर्थप्रकृतियों का सन्ध्यावस्थाओं के साथ यथासंख्य नियम स्वतः निरस्त हो जाता है। आचार्य आगे कहते हैं कि जहाँ किसी गुण-विशेष के उपकार को शीघ्र कहना होता है वहाँ उसी को पाँच अर्थप्रकृतियों में किसी एक अर्थप्रकृति के रूप में प्राधान्य रूप में निबन्धित किया जाता है तथा अन्य

1. अन्ये त्वाहुः अर्थस्य समस्तरूपकवाच्यस्य...।- नाट्यशास्त्र-अभिनवभारती, 19/21 पर पृ.

27

2. वही, 19/23 पर, पृ. 30-31

3. वही, 19/27 की पूर्वपीठिका, पृ. 35

को गौण रूप में निबन्धित किया जाता है।¹ कर्ता के आधार पर क्रमागत कथन भी निर्मूल ही सिद्ध होता है।

पताका में एक अथवा अनेक सन्धियों के होने की चर्चा भरत व उनके व्याख्याकार अभिनवगुप्त करते हैं। नाट्यशास्त्रकार का कहना है कि पताका में रहने वाली सन्धियाँ यदि इतिवृत्त के अनुरूप हैं तो उसे अनुसन्धि कहा जाता है। अभिनवगुप्त का मानना है कि पताका इतिवृत्त प्रधान इतिवृत्त के समान होता है और यहाँ पाँच सन्धियाँ होती हैं, जो अनुसन्धियों के रूप में पृथक् रूप में परिगणित होने से अनवस्था दोष से रहित हो जाता है। यहाँ अभिनवगुप्त भट्टलोल्लटादि के द्वारा अपने कथन का समर्थन करते हुए कहते हैं कि भट्टलोल्लटादि की दृष्टि में परार्थ को सिद्ध करने में पताकानायक का इतिवृत्त भाग अनुसन्धि कहलाता है।²

उपर्युक्त विवेचन का आशय यह है कि दशरूपककार एवं उनके अनुकर्ता आचार्यों के सन्धिविषयक विवादास्पद व भ्रामक कथन से उद्भूत समस्त आलोचनाओं का निराकरण और निष्पादन नाट्यशास्त्र व अभिनवभारती में सुलभ है। अभिनवभारतीकार भरत के कथन के आलोक में इस बात की पुनः पुनः चर्चा करते हैं कि सन्धियाँ अवस्था के परतन्त्र होती हैं अर्थात् अधीन होती हैं। वे कहते हैं कि पाँच अवस्थाओं के अनुरूप पाँच सन्धियाँ होती हैं। आचार्य का कहना है कि अभिनेय रूपकों के अर्थ में अवस्था-भेद से पाँच अंशों में सन्धि की कल्पना की गई है। भरत व अभिनवगुप्त के कथन से स्पष्ट है कि दोनों ही आचार्य इस बात को स्वीकार करते हैं कि सन्धियाँ अवस्था की अनुगामी हैं, किन्तु सन्धियों के उद्भावन में अर्थप्रकृति की भूमिका के विषय में दोनों आचार्यों के कथन से यह कहीं स्पष्ट नहीं हो पाता है कि कार्यावस्था एवं अर्थप्रकृति के क्रमशः संयोग से मुखादि पञ्चसन्धियाँ उत्पन्न होती हैं। कहने का आशय यह है कि सन्धि-उत्पत्ति के विषय में अवस्था और अर्थप्रकृति का क्रमशः संयोग उन्हें किसी भी प्रकार से स्वीकार नहीं है। आचार्य इस बात का उल्लेख करते हैं कि प्रासंगिक और आधिकारिक कथावस्तु की सिद्धि के लिए अनुवृत्ति स्थानभूत पाँच अवस्थाएँ और पाँच अर्थप्रकृतियों की विद्यमानता स्पष्ट है और यह कथावस्तु पाँच सन्धियों से युक्त होता है। अभिनवभारती के उक्त कथन के आलोक में दशरूपककार के कथन की एक व्याख्या यह की जा सकती है कि अर्थप्रकृतियाँ पाँच हैं। अवस्थाएँ भी पाँच हैं। पञ्च अर्थप्रकृतियों एवं पञ्च अवस्थाओं के समन्वित रूप से इतिवृत्त की सिद्धि होती है। इस इतिवृत्त के पाँच विभाग होते हैं जो पञ्च सन्धि कहलाती है। ये पञ्चसन्धियाँ अवस्थाओं की अनुगामी होती हैं। प्रायः यहाँ अवस्थाओं का क्रम भी परिलक्षित होता ही है। इस दृष्टि से दशरूपककार

1. नाट्यशास्त्र-अभिनवभारती, 19/27 पर, पृ. 36

2. वही, 19/28 तथा 19/28 पर, पृ. 36-38

के 'यथासंख्य' को अवस्थाओं के साथ अन्वित कर देखा जा सकता है, यद्यपि यह कथन भी उचित प्रतीत नहीं होता है।

पञ्चावस्थाओं एवं पञ्चार्थप्रकृतियों के संयोजित स्वरूप से क्रमशः पञ्चसन्धियों की परिकल्पना को अनुचित मानते हुए कीथ का 'हिस्ट्री ऑफ संस्कृत ड्रामा' नामक अपने ग्रन्थ में कहना है कि सन्धियों का विभाजन तो ठीक है क्योंकि इसमें नाटकीय संघर्षों पर जोर दिया जाता है। सन्धि-विभाजन का उद्देश्य इस बात को इंगित करना है कि किस प्रकार नायक विघ्नों को जीतकर फलप्राप्ति की ओर अग्रसरित होता है। अभिनवगुप्त के कथन के आधार पर कीथ का मानना है कि सन्धियों की परिकल्पना कर लेने के बाद अर्थप्रकृति की कल्पना और उसका विभाजन व्यर्थ व निष्प्रयोजन प्रतीत होता है। दशरूपककार के कथन की ओर संकेत करते हुए कीथ का विचार है कि पञ्च अवस्थाओं और पञ्च अर्थप्रकृतियों के संयोग से क्रमशः पञ्चसन्धियों की परिकल्पना अनुचित और दोषपूर्ण दिखाई पड़ती है। कीथ का कथन है- Abhinavagupta frankly treats the Avasthas as the Sandhis as parts of the story and distinguishes the Arthaprakritis. DR is responsible for the doctrine that each sandhi rests on an Avastha and an Arthaprakriti....¹ स्पष्ट है कि कीथ की आलोचना का आधार दशरूपककार का कथन है। वस्तुतः अवस्था नाटक के नायक की फलप्राप्तिजन्य क्रिया की अवस्था है, अर्थप्रकृति कथा के उचित संघटन के उपाय हैं। अवस्था और अर्थप्रकृति के संयोग से इतिवृत्त या कथानक पूर्णता को प्राप्त करता है। उस इतिवृत्त या कथानक का खण्ड/भाग पञ्चसन्धियों के रूप में प्राप्त होता है।

सन्धि-स्वरूप और उसके भेदों के विषय में नाट्यशास्त्रीय आचार्यों ने सविस्तार निरूपण किया है। आचार्य भरत ने इतिवृत्त को नाट्य का शरीर मानते हुए उसे पञ्चसन्धियों में विभक्त माना है तथा मुख, प्रतिमुख, गर्भ, विमर्श तथा निर्वहण नामक सन्धि के भेद तथा इन भेदों के भी भेद की चर्चा की है।² अभिनवगुप्त ने अभिनवभारती और लोचन नामक अपने टीकाग्रन्थों में उक्त विषय की अत्यन्त विस्तृत रूप में विवेचना की है। उनकी दृष्टि में भी इतिवृत्त में पञ्चप्रकार-वैचित्र्य सन्धि है।³ उन्होंने पञ्चसन्धियों को पञ्च अवस्था के अनुरूप बतलाया है⁴ तथा अर्थभाग की राशि को सन्धि कहा है।⁵ लोचनकार का विचार है कि इतिवृत्त-खण्ड

1. The Sanskrit Drama, Keith, A.B., p. 299

2. नाट्यशास्त्र, 19/1, 19/37

3. नाट्यशास्त्र-अभिनवभारती, 19/1 पर, पृ. 3

4. वही, 19/17 पर, पृ. 23

5. वही, 19/50 पर, पृ. 71

सन्धि है, जो पाँच हैं अर्थात् मुख, प्रतिमुख, गर्भ, विमर्श और निर्वहण। लोचनकार का मानना है कि पञ्चसन्धियों के अभिधान अन्वर्थसंज्ञक हैं।¹ विष्णुधर्मोत्तरपुराणकार ने भी मुखादि इन्हीं पञ्चसन्धियों का उल्लेख किया है।² दशरूपककार आचार्य धनञ्जय एवं अवलोककार धनिक ने किसी एक या मुख्य प्रयोजन से अन्वित अथवा सम्बन्ध रखने वाले कथांशों को दूसरे किसी एक अवान्तर प्रयोजन के साथ सम्बन्ध को सन्धि कहा है।³ कहने का आशय यह है कि किसी रूपक के कई कथाभाग दिखाई पड़ते हैं तथा उन कथांशों का प्रयोजन भी भिन्न-भिन्न होता है। किन्तु ये भिन्न-भिन्न प्रयोजन इतिवृत्त के प्रधान प्रयोजन से अन्वित होते हैं और किसी अवान्तर प्रयोजन के साथ भी उन सबका सम्बन्ध होता है। इस दृष्टि से मुख्य प्रयोजन से अन्वित कथांशों का किसी एक अवान्तर प्रयोजन के साथ सम्बन्ध सन्धि कहलाता है। धनञ्जय एवं धनिक पञ्चसन्धियों के रचनात्मक स्वरूप पर प्रकाश डालते हुए कहते हैं कि पाँच अवस्थाओं से समन्वित होकर पाँच अर्थप्रकृतियाँ ही क्रम से मुखादि पञ्चसन्धियों में रूपांतरित हो जाती हैं।⁴ कहने का अभिप्राय यह है कि बीज, बिन्दु, पताका, प्रकरी और कार्य - ये पाँच अर्थप्रकृतियाँ प्रारम्भ, प्रयत्न, प्राप्त्याशा, नियताप्ति और फलागम - इन पाँच अवस्थाओं के साथ समन्वित होकर क्रमशः मुख, प्रतिमुख, गर्भ, विमर्श और उपसंहृति नामक पञ्च सन्धियों का सृजन करते हैं, यथा-

अर्थप्रकृतियाँ	+	कार्यावस्थाएँ	→	सन्धियाँ
↓		↓		
बीज	+	प्रारम्भ	→	मुख
बिन्दु	+	प्रयत्न	→	प्रतिमुख
पताका	+	प्राप्त्याशा	→	गर्भ
प्रकरी	+	नियताप्ति	→	विमर्श
कार्य	+	फलागम	→	उपसंहृति/निर्वहण

पञ्च अर्थप्रकृतियों एवं पञ्च कार्यावस्थाओं के समन्वय से क्रमशः मुखादि पञ्चसन्धियों का सृजनविषयक धनञ्जय व धनिक का विचार भरत और अभिनवगुप्त के चिन्तन से भिन्न है। नाट्यशास्त्रीय परीक्षण की कसौटी पर सफल एवं न्यायसंगत न होने से दशरूपककार के कथन ने अवश्य ही एक अनावश्यक विवाद को उत्पन्न

1. ध्वन्यालोक-लोचन, 3/12 पर, पृ. 116

2. विष्णुधर्मोत्तरपुराण, 3/17/50-51

3. दशरूपक, 1/22

4. वही, 1/21-22

कर दिया। यह भी ठीक है कि विवादित होते हुए भी धनञ्जय के परवर्ती शारदातनय प्रभृति आचार्यों ने दशरूपककार की मान्यता को शब्दशः स्वीकार कर सन्धिसर्जनविषयक दशरूपककार के मत को ही पुष्ट किया है। फिर भी, प्रायः नाट्यशास्त्रीय आचार्यों व समालोचकों ने न्यायसंगत, विवादादरहित व सर्वमान्य होने से भरत, अभिनवगुप्तादि के मत को ही अंगीकार किया है। भरत, अभिनवगुप्त और धनञ्जय के सन्धिसर्जनविषयक मतों की समीक्षा के उपरान्त सन्धिसर्जना प्रक्रिया में दो भिन्न दृष्टिकोणों के दर्शन होते हैं जिनमें भरतप्रवर्तित व अभिनवगुप्तस्थापित मान्यता लक्ष्य-ग्रन्थों के द्वारा अंगीकृत किये जाने से समालोचनात्मक कसौटी पर सर्वाधिक सफल मानी जाती है।

भावप्रकाशनकार पञ्च अवस्थाओं के विवेचन का उपसंहार करते हुए कहते हैं कि अवस्थापञ्चक को पञ्च अर्थप्रकृतियों के साथ समन्वित करके कविजन काव्यग्रन्थों की रचना करते हैं। वे कहते हैं कि अर्थप्रकृतियों का अवस्थाओं के साथ अन्वय करने पर प्रत्येक की स्थिति में सन्धि के पृथक्-पृथक् रूप का निर्णय किया जाता है। उनकी दृष्टि में पञ्च अर्थप्रकृतियों तथा पञ्च अवस्थाओं का अन्वय उपसंहारक्रम तथा आरम्भक्रम के आश्रित होते हैं। आचार्य की सन्धि रचना-प्रक्रिया दशरूपक के अनुरूप है। दशरूपककार के समान शारदातनय भी बीजादि पञ्च अर्थप्रकृतियों का क्रम से आरम्भादि पञ्च अवस्थाओं के साथ संयोग होने पर क्रमशः मुखादि पञ्चसन्धियों की रचना का विधान करते हैं। सन्धि-स्वरूप के निरूपणक्रम में आचार्य दशरूपककार के कथन को ही उद्धृत करते हुए कहते हैं कि एक प्रयोजन से अन्वित होने पर किसी एक अवान्तर प्रयोजन के साथ सम्बन्ध होना ही सन्धि कहलाता है। इसे और स्पष्ट करते हुए भावप्रकाशनकार कहते हैं कि किसी एक परम प्रयोजन से परस्पर सम्बद्ध अन्वित कथांशों का जब किसी दूसरे एक प्रयोजन से सम्बन्ध किया जाता है तो वह सम्बन्ध 'सन्धि' कहलाता है। वे कहते हैं कि यहाँ किसी एक कार्य से अन्वित कथांशों में प्रयोगतः किसी दूसरे एक कार्य के साथ जो सम्बन्ध जोड़ा जाता है, वह सम्बन्ध ही सन्धि है। उनके अनुसार मुख, प्रतिमुख, गर्भ, अवमर्श और उपसंहृति- ये पाँच सन्धियाँ हैं।¹ यहाँ पाँच अवस्थाओं के क्रम के अनुरूप पञ्च सन्धियों के क्रम के होने की बात कही गई है।² कथन का आशय यह है कि पञ्चसन्धियाँ पञ्चावस्थाओं का अनुगामी होता है और यह कथन भरतपरम्परा के अनुरूप ही दिखाई पड़ता है। ऐसा प्रतीत होता है कि भावप्रकाशनकार ने सन्धिरचना प्रक्रिया में भरतपरम्परा व धनञ्जयपरम्परा दोनों को ही अंगीकार कर उसे अपने ग्रंथ में संग्रहरूप में संग्रथित किया है।

1. भावप्रकाशन, 7/180-182

2. वही, 7/182

नाट्यदर्पणकार रामचन्द्र-गुणचन्द्र नाटकलक्षण के अन्तर्गत सन्धियुक्तता¹ का उल्लेख करने के उपरान्त प्रसंगवश दशाविवेचन के अनन्तर सन्धियों का निरूपण करते हैं। सन्धि का व्युत्पत्तिगत अर्थ स्पष्ट करते हुए कहते हैं कि मुख्य अर्थात् स्वतन्त्र महाकाव्य के अंश अर्थात् भाग परस्पर अपने रूप से और अंगों के साथ जुड़ने या मिलने के कारण सन्धि कहलाते हैं² - मुख्यस्य स्वतन्त्रस्य महावाक्यार्थस्यांशा भागाः परस्परं स्वरूपेण चाङ्गैः सन्धीयन्ते इति सन्ध्यः। सन्धिस्वरूप को स्पष्ट करते हुए आचार्य कहते हैं कि पाँच अवस्थाओं का क्रमशः अनुगमन करने वाले मुख्य कथा के पाँच भाग सन्धि कहलाते हैं। लक्षण में निर्दिष्ट 'अवस्थानुगाः' पद को स्पष्ट करते हुए आचार्य कहते हैं कि सन्धियाँ अवस्थाओं के साथ चलने वाली अर्थात् अवस्थाओं का अनुगमन करने वाली हैं। इस दृष्टि से अवस्था की समाप्ति पर सन्धि भी समाप्त हो जाती है। नाट्यावस्था के लक्षण में प्रयुक्त 'ध्रुव' पद के साथ संगति स्थापित करते हुए ग्रन्थकार कहते हैं कि अवस्थाओं के अपरिहार्य होने से उसका अनुसरण करने वाली पाँच सन्धियाँ भी नाटक, प्रकरण, नाटिका और प्रकरणी में अपरिहार्य होते हैं। उनका मानना है कि समवकारादि रूपकों के अन्य भेदों में सन्धियों की संख्या का विशेष रूप से निर्देश होता है। यहाँ सन्धियों की संख्या कम होते हुए दोष के रूप में नहीं देखा जाता है। कारिका में निर्दिष्ट 'क्रमात्' पद के विषय में आचार्य कहते हैं कि इस पद से मुखादि रूप में उद्देश के क्रम से अर्थात् जिस क्रम से उनके नाम इस कारिका में गिनाए गये हैं उसी क्रम से और अवस्थाओं के क्रम से ही सन्धियों का समावेश किया जाता है। आचार्य कहते हैं कि यहाँ नाटक में प्रबन्ध में वर्णनीय कथाभाग को प्रारम्भादि अवस्थाओं के भेद से पाँच भागों में विभक्त किया जाता है। ये पाँच भाग ही पञ्चसन्धियाँ हैं। उनका कहना है कि पताकादि प्रासंगिक वृत्त की सन्धियाँ मुख्य सन्धियों का अनुगामी होने से अनुसन्धि कहलाती है।³ नाट्यदर्पणकार का सन्धिविवेचन भरत, अभिनवगुप्तादि की परम्परा के अनुकूल है।

साहित्यदर्पणकार आचार्य विश्वनाथ की दृष्टि में आरम्भादि पाँच अवस्थाओं के साथ यथासंख्य अर्थात् क्रमानुसार या क्रमशः अभियोग अर्थात् सम्बन्ध या समन्वय से इतिवृत्त अर्थात् कथावस्तु के पाँच प्रकार के भाग ही पाँच सन्धियाँ कहलाते हैं। विश्वनाथ यहाँ इस बात को स्वीकार करते हैं कि सन्धि का सम्बन्ध अवस्था के साथ है तथा इतिवृत्त का खण्ड ही सन्धि है। दशरूपककार के सन्धि स्वरूप को उद्धृत करते हुए आचार्य भी कहते हैं कि एक प्रयोजन के साथ अन्वित होने पर बीच में दूसरे अर्थ या प्रयोजन के साथ सम्बन्ध होना सन्धि है। इसे स्पष्ट

1. नाट्यदर्पण, 1/5, वृत्तिभागसहित
2. वही, 1/37 का वृत्तिभाग
3. वही, 1/37, वृत्तिभागसहित

करते हुए साहित्यदर्पणकार कहते हैं कि एक प्रयोजन अर्थात् मुख्य फल के साथ अन्वित कथा के अंशों का अवान्तर प्रयोजन के साथ सम्बन्ध सन्धि है।¹ स्पष्ट है कि सन्धिसर्जनप्रक्रिया की दृष्टि से भरत, अभिनवगुप्तादि की परम्परा को स्वीकार करते हुए साहित्यदर्पणकार दशरूपककार के सन्धिस्वरूप को अंगीकार करते हैं।

अग्निपुराणकार भी नाटकनिरूपण-प्रसंग में मुखादि पञ्चसन्धियों का उल्लेख व उनका पृथक्-पृथक् निरूपण करते हैं।²

भरत से लेकर साहित्यदर्पणकारपर्यन्त सन्धि स्वरूप-विवेचन से स्पष्ट है कि सन्धि-स्वरूप के विषय में आचार्यों का मत एक समान है। सन्धिसर्जना के विषय में धनञ्जय के मत में अवश्य भिन्नता दिखाई पड़ती है। फिर भी दशरूपककार के इति व्यतिक्रम को विस्तृत परम्परा में समाहित कर निरूपण किया जाना चाहिए। फिर भी, भरत-प्रवर्तित अभिनवगुप्तस्थापित व परवर्ती आचार्यों द्वारा समर्थित मत ही सर्वमान्य है।

सन्धि-स्वरूप निरूपण के साथ ही भरत, धनञ्जय, शारदातनयप्रभृति आचार्यों ने सन्धि के पाँच भेदों का भी सविस्तर विवेचन किया है। भरत के अनुसार मुख, प्रतिमुख, गर्भ, विमर्श और निर्वहण- ये पाँच सन्धियाँ हैं। आचार्य कहते हैं कि नाटकादि में इन पाँच सन्धियों से युक्त प्रधान अर्थ का अनुकीर्तन होता है। अभिनवगुप्त कहते हैं कि महावाक्यार्थ रूप अभिनेय रूपकों के अर्थ में अवस्था भेद से पाँच अंशों में की गई कल्पना ही मुखादि पञ्चसन्धियाँ हैं। लोचनकार की दृष्टि में इतिवृत्त के पाँच खण्ड अर्थात् पञ्चसन्धियों के नाम अन्वर्थसंज्ञक हैं अर्थात् √खन् धातु से अच् प्रत्यय, खन् धातु के डित् होने से पूर्व में मुट् का आगम अथवा √खन् धातु के डित् होने से मुट् और वह उदात्त होकर एवं खनति, विदारयति अत्रादिकमनेन खन्यते सुखमनेति वेति- इस व्युत्पत्ति के आधार पर निष्पन्न मुख शब्द का अर्थ यहाँ नाटक में अभिनयादि कर्म का मूल स्रोत, एक सन्धि, सन्धिविशेष, मुखसन्धि आदि होता है। मुख का अर्थ है प्रारम्भ। प्रारम्भ में बीज की उत्पत्ति को मुखसन्धि कहते हैं। प्रतिमुख शब्द का अर्थ है जिसमें प्रतिष्ठित किया जाय या आगे बढ़ाया जाय अथवा मुख के प्रतिकूल बढ़ा जाय। गर्भ शब्द √गृ धातु से भन् प्रत्यय लगकर सम्पन्न होता है जिसका अर्थ है- निगरण कर लेना, गुप्त कर लेना या कुक्षि में छिपा लेना। इस सन्धि में बीज गर्भित हो जाता है, अतः इसे गर्भ सन्धि कहते हैं। विमर्श शब्द वि उपसर्गपूर्वक √मृष् धातु से घञ् प्रत्यय लगकर निष्पन्न होता है। विमर्श शब्द में वि उपसर्ग का अर्थ है छानबीन। इस दृष्टि से जहाँ छानबीन के द्वारा बीज का परिज्ञान होता हो और छानबीन से ही सफलता की प्राप्ति भी प्रतीत होती हो, वहाँ

1. साहित्यदर्पण, 6/74-75

2. अग्निपुराण, 338/21

विमर्श सन्धि होती है। निर् उपसर्गपूर्वक √वह धातु से ल्युट् प्रत्यय लगकर निर्वहण शब्द निष्पन्न होता है। निर्वहण का अर्थ है- निर्वाह अर्थात् इसमें बीज का निर्वाह कर दिया जाता है। स्पष्ट है कि पाँच सन्धियों के ये अभिधान अन्वर्थक हैं। विष्णुधर्मोत्तरपुराण एवं अग्निपुराण में भी मुख, प्रतिमुख, गर्भ, विमर्श और निर्वहण नामक पाँच सन्धिभेदों की चर्चा की गई है।

दशरूपककार के अनुसार पञ्च अवस्थाओं से समन्वित पञ्च अर्थप्रकृतियों से क्रमशः सृजित पञ्च सन्धियाँ इस प्रकार हैं- मुख, प्रतिमुख, गर्भ, सावमर्श/अवमर्श और उपसंहति/निर्वहण। भावप्रकाशनकार भी मुख, प्रतिमुख, गर्भ, अवमर्श तथा उपसंहति इन्हीं पञ्चसन्धियों का उल्लेख करते हैं। आचार्य कहते हैं कि पञ्च अवस्थाओं के क्रम के अनुकूल ही पञ्च सन्धियों का क्रम निर्दिष्ट है। नाट्यदर्पणकार की दृष्टि में पाँच अवस्थाओं का क्रमशः अनुगमन करने वाले मुख्य कथा के पाँच भाग पञ्चसन्धियाँ हैं। वे पाँच सन्धियाँ हैं- मुख, प्रतिमुख, गर्भ, विमर्श और निर्वहण। साहित्यदर्पणकार आचार्य विश्वनाथ भी मुख, प्रतिमुख, गर्भ, विमर्श और उपसंहति-सन्धि के इन्हीं पाँच भेदों का उल्लेख करते हैं। स्पष्ट है कि भरत से लेकर विश्वनाथप्रभृति आचार्यों द्वारा उल्लिखित सन्धि भेदों में प्रायः समानता है। पञ्चसन्धियों के स्वरूप का निरूपण क्रमशः इस प्रकार है-

1. **मुख सन्धि-** नाट्यशास्त्र के अनुसार काव्य में इतिवृत्तरूप शरीर का अनुगमन करने वाले नाना अर्थात् अनेक प्रकार के प्रयोजनों एवं रसों की उत्पत्ति के निमित्तभूत बीज की सम्यक् उत्पत्ति जहाँ होती है, वह मुखसन्धि कहलाती है।¹ अभिनवगुप्त भरतकथन को स्पष्ट करते हुए कहते हैं कि समस्त शरीरगत अवयवों में मुख की प्रधानता के समान आरम्भावस्था के साथ बीज की उत्पत्ति होने के कारण एवं नाट्यशरीर में मुख्य होने से मुख की तरह मुख सन्धि होती है। यहाँ क्रियावान् अर्धभागराशि में मुख्य उपायभूत बीज की सम्यक् उत्पत्ति प्रारम्भावस्था-विशिष्ट इतिवृत्तरूप शरीर के अनुगत होती है तथा अर्थवश प्रसंग से प्राप्त नाना प्रकार के रस की समुत्पत्ति यहाँ संभव है। इसी आधार पर यहाँ कहा गया है कि प्रारम्भावस्था के लिए उपयोगी जितनी अर्थराशि प्रसक्त व अनुप्रसक्ति से विचित्र आस्वादयुक्त हो जाती है, उतनी अर्थराशि मुखसन्धि है और उसका अभिधायी अंश रूपक का एकदेश है।²

विष्णुधर्मोत्तरपुराण में कहा गया है कि नाना रसों को उत्पन्न करने वाले बीज की समुत्पत्ति मुख सन्धि कहलाती है।³ अग्निपुराणकार कहते हैं कि जिसमें विविध

1. नाट्यशास्त्र, 19/39

2. नाट्यशास्त्र-अभिनवभारती, 19/39 पर, पृ. 53

3. विष्णुधर्मोत्तरपुराण, 3/17/50

वृत्तान्तों और रसों को उत्पन्न करने वाले बीज की उत्पत्ति होती है, काव्य के शरीर में अनुगत वह मुखसन्धि कहलाती है।¹ दशरूपककार आचार्य धनञ्जय की दृष्टि में बीज नामक अर्थप्रकृति और आरम्भ नामक अवस्था के समन्वय या संयोग से मुखसन्धि उत्पन्न होती है। यहाँ आरम्भ नामक अवस्था के योग से अनेक प्रकार के प्रयोजन एवं रसों को निष्पन्न करने वाले बीज की उत्पत्ति होती है।² धनिक का कहना है कि जहाँ बीजों की उत्पत्ति होती है और जो अनेक प्रकार के प्रयोजन तथा रस की निष्पत्ति का निमित्त होता है, वह मुखसन्धि है। इस दृष्टि से जिनका त्रिवर्ग अर्थात् धर्म, अर्थ और काम फल नहीं होता है, ऐसे प्रहसनादि रूपकों में भी रसोत्पत्ति का हेतु ही बीज होता है।³ वस्तुतः धनिक का यह स्पष्टीकरण 'नानार्थरससम्भवा' में प्रयुक्त अर्थ पद को लेकर व्यक्त किया गया है। उनका मानना है कि 'अर्थ' शब्द का आशय 'त्रिवर्ग' ग्रहण किये जाने पर केवल रसनिष्पत्ति के हेतु रूप प्रहसनादि रूपक में अथवा हास्य रस में मुखसन्धि का लक्षण घटित नहीं हो सकता है क्योंकि प्रहसनादि रूपक अथवा हास्यरस में धर्म, अर्थ और काम की सिद्धि नहीं मानी जाती है। अतः उक्त दोष के निवारणार्थ एवं समस्त रूपक भेदों की दृष्टि से ग्राह्य बनाने के उद्देश्य से यहाँ 'अर्थ' पद का आशय प्रयोजन लिया गया है, त्रिवर्ग नहीं। यहाँ 'नानार्थरससम्भवा' इस समस्त पद का विग्रह दो प्रकार से सम्भव है-

(i) नानार्थानां प्रयोजनानां रसानां च सम्भवो यस्याः बीजसमुत्पत्तेः - अर्थात् जो बीजोत्पत्ति अनेक प्रकार के प्रयोजनों तथा रसों की हेतु होती है।

(ii) नानार्थस्य = अनेकप्रकारप्रयोजनस्य रसस्य सम्भवो यस्याः - जिससे अनेक प्रकार के प्रयोजन वाले रस की निष्पत्ति होती है। यहाँ 'नानार्थ' शब्द रस के विशेषण के रूप में प्रयुक्त है।

इन दोनों ही विग्रह के आलोक में धनिक की व्याख्या से दोनों अर्थ सम्भव हैं अर्थात् जहाँ बीज की उत्पत्ति अनेक प्रकार के प्रयोजन तथा रसनिष्पत्ति का हेतु होती है, वह मुखसन्धि है। अथवा रसनिष्पत्ति के भी अनेक प्रयोजन हो सकते हैं जैसे आनन्दानुभूति तथा सुखपूर्वक त्रिवर्ग की उत्पत्ति आदि। प्रहसन आदि में भी आनन्दानुभूति होती है, यद्यपि यहाँ त्रिवर्ग की व्युत्पत्ति नहीं होती है तथापि अनेक प्रकार के प्रयोजन वाले रस की निष्पत्ति बन जाती है, इस दृष्टि से यहाँ कोई दोष नहीं है।

भावप्रकाशनकार शारदातनय के अनुसार अनेक अर्थ और अनेक रसों की उत्पत्ति के हेतु बीज नामक अर्थप्रकृति की जहाँ उत्पत्ति होती है, उसे मुखसन्धि

1. अग्निपुराण, 338/22

2. दशरूपक, 1/24

3. दशरूपक-अवलोक, 1/24 पर, पृ. 26

कहते हैं। रसोत्पत्ति के हेतुरूप बीज के विषय में भावप्रकाशनकार उन आचार्यों के कथन की चर्चा करते हैं जो यह मानते हैं कि रसों का प्रायः त्रिवर्ग से सम्बन्ध नहीं होने के कारण मुख-सन्धि कहलाने वाली बीज की उत्पत्ति को रसोत्पत्ति का हेतु नहीं माना जा सकता है। इस सन्दर्भ में भावप्रकाशनकार का विचार है कि कामोपयोगी शृङ्गार रस, अर्थोपयोगी वीर रस तथा कहीं-कहीं रौद्र रस भी, रक्षा रूप में धर्म तथा अर्थ का उपयोगी करुण रस, मन को प्रसन्नता प्रदान करने के कारण काम का सहायक अद्भुत रस तथा काव्य में कहे गये भयानक, बीभत्स तथा हास्य रस उन नेतृगत मनोवृत्ति के कारण प्रायः त्रिवर्ग के उपयोगी होते हैं। कहने का आशय यह है कि शृङ्गारादि रस भी त्रिवर्ग प्राप्ति में उपयोगी है। इस दृष्टि से अर्थ शब्द का अभिप्राय यहाँ त्रिवर्ग प्राप्ति है तथा इस अर्थ में भी मुखसन्धि की रसोत्पत्तिहेतुता सम्भव है।¹ दशरूपककार की तरह शारदातनय ने भी मुखसन्धि के अन्तर्गत बीज तथा आरम्भ के समन्वय की चर्चा की है।

नाट्यदर्पणकार का कहना है कि बीज की उत्पत्ति तथा रस का आश्रयभूत मुख्य कथाभाग का अंश मुख सन्धि कहलाता है। अपने कथन को स्पष्ट करते हुए आचार्य कहते हैं कि कथाभाग की प्रारम्भावस्था के साथ होने के कारण प्रधान वृत्त का प्रारम्भिक भाग मुख के समान सर्वप्रथम दृश्य होने से मुख सन्धि कहलाता है। यहाँ बीज की उत्पत्ति अर्थात् मुख्य उपाय के आरम्भ का और शृङ्गारादि रसों का आश्रय अर्थात् अवतरण होता है। आचार्य का मानना है कि नाटक के प्रारम्भ के लिए उपयोगी जितनी अर्थराशि और प्रसक्तानुप्रसक्त अर्थात् परम्परित रूप से विचित्र रसों का जितना सन्निवेश प्रारम्भ के लिए उपयोगी होता है, वह सब मुखसन्धि के अन्तर्गत आता है।² नाट्यदर्पणकार का विचार अभिनवभारतीकार के कथन के अनुरूप है। साहित्यदर्पणकार का भी मुखसन्धिविषयक विवेचन है कि जिस सन्धि में अनेक अर्थ/वृत्तान्त और रस अर्थात् शृङ्गारादि रस के व्यञ्जक प्रारम्भ नामक अवस्था से युक्त बीज नामक अर्थप्रकृति की उत्पत्ति होती है, वह मुखसन्धि कहलाती है।³ स्पष्ट है कि प्रायः आचार्यों का मुखसन्धि स्वरूपविषयक मत समान है। मुख-सन्धि का उदाहरण है- अभिज्ञानशाकुन्तलम् के प्रथम अंक में 'ततः प्रविशति रथारूढः सशरचापहस्तो मृगमनुसरन् राजा सूतश्च/ततः प्रविशति मृगानुसारी सशरचापहस्तो राजा रथेन सूतश्च' कथन से लेकर द्वितीय अंक में विदूषक के कथन के बाद 'उभौ परिक्रम्योपविष्टौ' तक मुख सन्धि की स्थिति है। सामान्यतः 'अभिज्ञानशाकुन्तलम्' नाटक की प्रस्तावना के बाद से लेकर सम्पूर्ण प्रथम अंक में मुख सन्धि मानी जाती है।

1. भावप्रकाशन, 7/183-184.

2. नाट्यदर्पण, 1/38, वृत्तिभागसहित

3. साहित्यदर्पण, 6/76-77

2. **प्रतिमुख सन्धि**- प्रतिमुख सन्धि के स्वरूप के विषय में आचार्य भरत का कहना है कि मुखसन्धि में न्यस्त बीज का कभी दृष्ट और नष्ट रूप में जहाँ उद्घाटन होता है, उसे प्रतिमुख सन्धि कहते हैं।¹ स्पष्ट है कि प्रतिमुख सन्धि के अन्तर्गत मुख सन्धि में न्यस्त बीज उद्भिन्न होकर कभी दिखाई देता है तथा कभी छिप जाता है। उक्त भरत-कथन की विवेचना करते हुए अभिनवगुप्त प्रथमतः कुछ आचार्यों के मन्तव्यों को पूर्वपक्ष के रूप में प्रस्तुत करते हैं। उनके अनुसार कुछ आचार्यों का मत है कि मुखसन्धि में न्यस्त बीज का कभी कार्यरूप में दिखाई देना दृष्ट और कारण रूप में अदृष्ट या नष्ट है। इस तरह कुछ अन्य आचार्यों का मानना है कि वह उपादेय अंश में दृष्ट है और हेय अंश में अदृष्ट है। साथ ही कुछ दूसरे आचार्यों के कथन को प्रस्तुत करते हुए यहाँ कहा गया है कि दूसरे अन्य आचार्यों का मन्तव्य है कि वह नायक के इतिवृत्त में दृष्ट और प्रतिनायक के इतिवृत्त में नष्ट होता है। उत्तरपक्ष के रूप में अभिनवगुप्त का कहना है कि उपर्युक्त कथन युक्तिसंगत नहीं है क्योंकि विषय को आधार बनाये बिना अनुसन्धान नहीं हो सकता और अनुसन्धान विषय का होता है। अतः हेयादिविषयक नाश भी प्रारम्भावस्था में दृष्ट रूप होने से संग्रह प्राप्त है। इसलिये इसका यह अर्थ है कि बीज का उद्घाटन तो फलानुरूप दशा-विशेष है। वह दृष्ट होते हुए भी विरोधियों की सन्निधि से नष्ट की तरह है, जैसे धूलि में पिहित या ढंके हुए बीज का अंकुर के रूप में उद्घाटन² स्पष्ट है कि मुखसन्धि में जहाँ बीज का वपन होता है वहीं प्रतिमुख सन्धि में बीज का प्रस्फुटन होता है। यहाँ बीज का प्रस्फुटन धूलि से आच्छादित बीजांकुर की तरह होता है अर्थात् धूलावृत्त बीजांकुर की तरह यहाँ बीज भी कुछ लक्ष्य और कुछ अलक्ष्य रूप में प्रस्फुटित होता है। इस प्रकार लक्ष्यालक्ष्य रूप में बीज का उद्भेद प्रतिमुख सन्धि है। विष्णुधर्मोत्तरपुराणकार का भी कहना है कि मुख में वपित बीज का उद्घाटन या प्रकाशन प्रतिमुख सन्धि है।³

दशरूपककार का विचार भी भरत-मत के ही अनुरूप है। धनञ्जय का कहना है कि प्रतिमुख सन्धि में मुख सन्धि में वपित बीज का कुछ लक्ष्य रूप में और कुछ अलक्ष्य रूप में उद्भेदन होता है तथा बिन्दु नामक अर्थप्रकृति और प्रयत्न नामक कार्यावस्था के योग से यह प्रकट होता है।⁴ अवलोककार का भी कहना है कि मुख सन्धि में निर्दिष्ट बीज का कुछ लक्ष्य रूप में और कुछ अलक्ष्य रूप में उद्भेद अर्थात् प्रकट होना ही प्रतिमुख सन्धि है।⁵

1. नाट्यशास्त्र, 19/40
2. नाट्यशास्त्र-अभिनवभारती, 19/40 पर, पृ. 54-56
3. विष्णुधर्मोत्तरपुराण, 3/17/50
4. दशरूपक, 1/30
5. दशरूपक-अवलोक, 1/30 पर, पृ. 39

भरत व धनञ्जय की तरह भावप्रकाशनकार का भी कहना है बीज का किञ्चित् लक्ष्य और किञ्चित् अलक्ष्य रूप में उद्भिन्न होना प्रतिमुख सन्धि है। प्रतिमुख सन्धि में किञ्चित् दृश्य और किञ्चित् अदृश्य-रूप में बीज की अभिव्यक्ति होती है। दृश्य-अदृश्य को स्पष्ट करते हुए यहाँ कहा गया है कि तद्-तद् कार्यानुसार प्रत्येक अंक में उपनिबद्ध प्रयोजनों की निष्पत्ति दृश्य कहलाती है और उस प्रकार से अर्थों की अनिष्पत्ति अदृश्य कहलाती है।¹ दशरूपककार की तरह शारदातनय का भी कहना है कि यह प्रतिमुख सन्धि बिन्दु नामक अर्थप्रकृति तथा प्रयत्न नामक अवस्था के योग से उत्पन्न होती है।

नाट्यदर्पणकार इस विषय में लिखते हैं कि मुखसन्धि में सूक्ष्मरूप से दिखलाई देने वाले बीज के उद्घाटन से युक्त प्रतिमुख सन्धि होता है। उक्त प्रसंग की विवेचना करते हुए नाट्यदर्पणकार कहते हैं कि मुख सन्धि के लक्षण में प्रयुक्त 'प्रधानवृत्तांश' इस भाग की अनुवृत्ति यहाँ भी कर ली जाती है। यहाँ लक्षण में प्रयुक्त 'कियल्लक्ष्यस्य' का अभिप्राय है- मुखसन्धि में गूढ़ रूप से आरोपित किये गये। यहाँ लक्षण को स्पष्ट रूप से व्यक्त करते हुए कहा गया है कि मुख सन्धि में गूढ़ रूप से आरोपित किये गये सूक्ष्म रूप से दिखलाई देने वाले बीज के अर्थात् स्पष्ट रूप से अनुगत प्रयत्नावस्थामात्र में व्याप्त, प्रधान वृत्त का जो भाग होता है, वह मुख के सामने आगे विद्यमान होने से प्रतिमुख सन्धि कहलाता है।² नाट्यदर्पणकार की उक्त विवृत्ति में तीन बातें दिखाई पड़ती हैं-

1. मुख सन्धि में कथित प्रधानवृत्तांश का इस प्रसंग में ग्रहण।
2. मुखसन्धि की अपेक्षा यहाँ बीज का स्पष्ट रूप से उद्भेदन।
3. प्रतिमुख सन्धि यत्न या प्रयत्न नामक द्वितीय अवस्था का अनुगामी होता है। द्वितीयावस्था के समाप्त होने के साथ यह समाप्त हो जाता है।

साहित्यदर्पणकार आचार्य विश्वनाथ भी अपने पूर्ववर्ती आचार्यों की तरह ही प्रतिमुख सन्धि के स्वरूप को प्रकट करते हुए कहते हैं कि प्रतिमुख सन्धि में मुखसन्धि में निवेशित या स्थित प्रधान फल के प्रधान उपाय का अर्थात् बीज का किञ्चित् लक्ष्य और किञ्चित् अलक्ष्य की तरह उद्भेदन या प्रकाशन होता है।³ प्रतिमुख की व्युत्पत्ति है- मुखस्य आभिमुख्येन वर्तते इति।

स्पष्ट है कि प्रतिमुख सन्धि विषयक विचारों में भरत से लेकर विश्वनाथपर्यन्त आचार्यों के मध्य प्रायः समानता है।

-
1. भावप्रकाशन, 7/188
 2. नाट्यदर्पण, 1/38, वृत्तिभागसहित
 3. साहित्यदर्पण, 6/77-78

प्रतिमुख सन्धि का उदाहरण है- अभिज्ञानशाकुन्तलम् के द्वितीय अंक में राजा दुष्यन्त की उक्ति- राजा-सखे माधव्य! अनाप्तचक्षुःफलोऽसि येन त्वया द्रष्टव्यानां परं न दृष्टम्- से लेकर तृतीय अंक की समाप्तिपर्यन्त प्रतिमुख सन्धि है। सामान्यतः अभिज्ञानशाकुन्तलम् के द्वितीय और तृतीय अंक में प्रतिमुख सन्धि की स्थिति है।

3. गर्भ सन्धि- गर्भ सन्धि से सम्बन्धित आचार्य भरत का मत है कि जहाँ मुख सन्धि में उपन्यस्त बीज की कभी प्राप्ति, कभी अप्राप्ति और उसका अन्वेषण किया जाता है, उसे गर्भसन्धि कहते हैं।¹ उक्त प्रसंग की विवेचना करते हुए अभिनवभारतीकार का कहना है कि गर्भसन्धि में उत्पत्ति और उद्घाटन रूप दो दशाओं से आविष्ट बीज का उद्भेद अर्थात् फलजननाभिमुखता देखी जाती है। लक्षण में प्रयुक्त 'प्राप्तिरप्राप्ति' के द्वारा उद्भेद के विषय में आचार्य कहते हैं कि प्राप्ति नायकविषया और अप्राप्ति प्रतिनायक विषया होती है तथा उसका अन्वेषण उभयसाधारण होता है। अभिनवगुप्त का मानना है कि अन्य लोग ऐसा इसलिये कहते हैं क्योंकि वीर और रौद्र रस के विषय में ही इस अर्थ का अस्तित्व होने से यह अव्यापी है। अभिनवभारतीकार कहते हैं कि कभी प्राप्ति, कभी अप्राप्ति और फिर अन्वेषण इस प्रकार की बार-बार होने वाली अवस्थाओं से युक्त गर्भसन्धि होती है। गर्भ सन्धि के व्युत्पत्तिमूलक अर्थ को स्पष्ट करते हुए आचार्य कहते हैं कि प्राप्तिःसम्भव नामक अवस्था से युक्त होने के कारण इसमें फल का गर्भीभाव होता है।²

विष्णुधर्मोत्तरपुराणकार का कहना है कि प्राप्ति और अप्राप्ति से युक्त उस बीज का आविर्भाव ही गर्भसन्धि के नाम से जाना जाता है।³

गर्भसन्धि के विषय में दशरूपककार का मत है कि यहाँ दिखाई देकर नष्ट हुए या खोये गये बीज का बार-बार अन्वेषण किया जाता है। गर्भसन्धि की सर्जना के विषय में आचार्य का कहना है कि इस सन्धि में पताका नामक अर्थप्रकृति की सर्वत्र विद्यमानता नहीं होती है किन्तु प्राप्त्याशा नामक कार्यावस्था की स्थिति अनिवार्य रूप से सर्वत्र देखी जाती है।⁴ उक्त प्रसंग की विवेचना करते हुए धनिक कहते हैं कि प्रतिमुख सन्धि में कुछ लक्ष्य रूप में तथा कुछ अलक्ष्य रूप में प्रकटित बीज का विशेष प्रकार से प्रकट होना अर्थात् विघ्नों के साथ प्रकट होना, फिर नष्ट हो जाना, पुनः प्राप्त होना और फिर नष्ट हो जाना और फिर उसका ही पुनः पुनः अन्वेषण किया जाना गर्भसन्धि है। यहाँ फलप्राप्ति की आशा का एकान्ततः निश्चय नहीं हो पाता है। साथ ही धनिक का मानना है कि सामान्यतः क्रमपूर्वक अर्थप्रकृति

1. नाट्यशास्त्र, 19/41

2. नाट्यशास्त्र-अभिनवभारती, 19/41 पर, पृ. 57-59

3. विष्णुधर्मोत्तरपुराण, 3/17/51

4. दशरूपक, 1/36

और कार्यावस्था के समन्वय से सन्धि की उत्पत्ति होती है।¹ इस दृष्टि से गर्भसन्धि में पताका की अवस्थिति आवश्यक है, किन्तु 'पताका स्यात् न वा' इस कथन के द्वारा यहाँ यह दिखाया गया है कि पताका नामक अर्थप्रकृति का होना अनिवार्य नहीं है जबकि 'स्यात्प्राप्तिसम्भवः' कथन के द्वारा यह व्यक्त किया गया है कि गर्भ सन्धि में प्राप्याशा नामक कार्यावस्था की अवस्थिति अनिवार्य है। स्पष्ट है कि वैकल्पिक रूप में पताका से अन्वित किन्तु अनिवार्य रूप में प्राप्याशा नामक अवस्था से अन्वित कभी दृष्ट और कभी नष्ट होने वाले बीज का बार-बार अन्वेषण गर्भ सन्धि कहलाता है।

भावप्रकाशनकार शारदातनय दशरूपककार के मत का अनुकरण करते हुए गर्भसन्धि के स्वरूप के विषय में कहते हैं कि दिखाई देकर नष्ट हुए बीज का पुनः पुनः अन्वेषण गर्भसन्धि है। उनका मानना है कि प्रतिमुख सन्धि में विघ्नादि के कारण जो बीज लक्ष्यालक्ष्य रूप में दिखाई पड़ता है, वह बीज पुनः दिखाई देकर जब नष्ट हो जाता है तब उस नष्ट हुए बीज का बारम्बार अन्वेषण गर्भसन्धि है। आचार्य कहते हैं कि गर्भसन्धि में बार-बार विघ्न की आशंका तथा विच्छेद के कारण बीज का पुनः पुनः आविर्भाव, तिरोभाव तथा अन्वेषण होते रहता है। दशरूपककार की तरह शारदातनय का भी मानना है कि गर्भसन्धि में पताका का होना आवश्यक नहीं है अर्थात् पताका रह भी सकती है और नहीं भी रह सकती है, किन्तु यहाँ प्राप्याशा की स्थिति नितान्त अनिवार्य है। आचार्य कहते हैं कि प्राप्याशा-अवस्था में अथवा पताकारहित गर्भसन्धि में बिन्दु या बीज का प्रवेश होता है और कहीं पताका नामक अर्थप्रकृति तथा प्राप्याशा का समन्वय पाया जाता है। आचार्य अपने मत की पुष्टि कौहल नामक आचार्य के कथन से करते हैं। उनका कहना है कि कौहल की दृष्टि में भी गर्भसन्धि में पताका की अवस्थिति वैकल्पिक होती है अर्थात् वह रह भी सकती है और नहीं भी रह सकती है।² स्पष्ट है कि शारदातनय का गर्भसन्धि-विषयक विचार धनञ्जय व धनिक से प्रेरित और उसके अनुरूप ही है।

नाट्यदर्पणकार श्रीरामचन्द्र-गुणचन्द्र गर्भ-सन्धि के स्वरूप को स्पष्ट करते हुए कहते हैं कि मुख्य फल के लाभ और अलाभ अर्थात् कभी प्राप्ति की आशा और कभी प्राप्ति की निराशा के अनुसन्धान के द्वारा बीज की फलोन्मुखता से युक्त कथाभाग गर्भसन्धि कहलाता है। इसे स्पष्ट करते हुए व्याख्या भाग में आचार्य कहते हैं कि मुख तथा प्रतिमुख संधि में पहले कही हुई उत्पत्ति तथा उद्घाटन रूप दो अवस्था से युक्त बीज का फल-जनन के लिए उन्मुख होना तथा उससे युक्त होना गर्भसन्धि है और वह प्राप्याशा रूप तृतीयावस्था से सीमित होता है अर्थात् प्राप्याशा

1. दशरूपक-अवलोक, 1/36 पर, पृ.50

2. भावप्रकाशन, 7/195-197

रूप तृतीय अवस्था के साथ आरम्भ और उसकी समाप्ति के साथ समाप्त होने वाला होता है। इस प्रकार बार-बार होने वाले लाभ तथा अलाभ के अनुसन्धान से युक्त प्रधान कथा का भाग गर्भसन्धि कहलाता है।¹

साहित्यदर्पणकार आचार्य विश्वनाथ गर्भसन्धि के विषय में कहते हैं कि गर्भसन्धि के अन्तर्गत मुख एवं प्रतिमुख सन्धियों में कुछ प्रकट हुये प्रधान फल के प्रधान उपाय का अर्थात् बीज का पौनः पुन्येन तिरोभाव और अन्वेषण रूप अभिव्यक्ति होती है। गर्भ शब्द के अर्थ को स्पष्ट करते हुए यहाँ आचार्य कहते हैं कि प्रधान फल को भीतर रखने के कारण गर्भ कहलाता है।² उदाहरण के लिए- अभिज्ञानशाकुन्तलम् के चतुर्थ अंक के प्रारम्भ से लेकर पञ्चम अंक के मध्य में गौतमी की उक्ति- गौतमी- [शकुन्तलां प्रति] जाते। मुहूर्तकं मा लज्जस्व अपनेष्यामि तावत्तेऽवगुण्ठनम्। ततो भर्ता त्वामभिज्ञास्यति। [इति तथा करोति]- यहाँ इति तथा करोति' इस कविकृत अभिनय के निर्देश तक गर्भसन्धि है। सामान्यतः यहाँ चतुर्थ और पंचम अंक में गर्भसन्धि मानी जाती है।

4. विमर्श- विमर्श सन्धि के स्वरूप के विषय में आचार्य भरत का कथन है कि गर्भसन्धि में उद्भिन्न या प्रस्फुटित बीज रूप अर्थ से सम्बद्ध विलोभन, क्रोध अथवा व्यसन के कारण फलप्राप्ति के विषय में विचार किया जाना विमर्श सन्धि है।³ भरतप्रोक्त कथन की व्याख्या आरम्भ करते हुए अभिनवगुप्त कहते हैं कि कुछ लोग विमर्श को अवमर्श भी कहते हैं। अभिनवगुप्त की दृष्टि में विमर्श सन्देहात्मक होता है। यहाँ प्रश्न यह है कि पहले सम्भावना में निर्णय होने के बाद फिर संशय कथन उचित नहीं दिखता है क्योंकि तार्किक लोग तर्क को संशय और निर्णय के अन्तरालवर्ती मानते हैं। विमर्शसन्धि नियत फलप्राप्ति रूप अवस्था से व्याप्त रहती है। अतः नियतत्व और सन्देह का औचित्य क्या हो सकता है। यहाँ कहा गया है कि तर्क के अनन्तर अन्य हेतुओं के कारण बाध और छलरूपता के पराकरण में संशय हो सकता है, जब किसी निमित्त के कारण कहीं से सम्भावित फल किसी बलवान् विघ्न के द्वारा बाधित होता है। किन्तु कारण के बलवान् होने की दशा में उत्पादक और विघातक दोनों के तुल्यबल होने पर अवश्य सन्देह होता है। तुल्यबल विरोधियों द्वारा विधीयमान विघ्न को दूर करने और सन्धीयमान विशाल फल के मिलने में उद्योगी का पुरुषार्थ अत्यन्त समुन्नत होता है। इसलिए यहाँ तर्क के बाद संशय और संशय के बाद निर्णय यही अधिक उचित है। आचार्य का कहना है कि पुरुषार्थ के लिए उद्यत पुरुष नाश को प्राप्त होता हुआ भी विजिगीषु होने के कारण पुनः प्रकृष्ट उद्यम करता है, इसलिए फलप्राप्ति को नियत कहा गया है। इस प्रसंग में आचार्य

1. नाट्यदर्पण, 1/39, वृत्तभागसहित

2. साहित्यदर्पण, 6/78-79

3. नाट्यशास्त्र, 19/42

अन्य लोगों के कथन को भी प्रस्तुत करते हैं, जो अवमर्श का विघ्न अर्थ ग्रहण करते हैं। उनकी दृष्टि में यहाँ बीज शब्द बीज के फल का और अर्थ शब्द निवृत्ति का बोधक है। इस दृष्टि से यहाँ उनका कथन है- गर्भ में निर्भिन्न अस्फुटित और प्रारम्भ में प्रदर्शित बीज के फल के अर्थ अर्थात् निवृत्ति का सम्पादन अर्थात् निर्विघ्न फलप्रसूति और वह निवृत्ति भी कहीं पर क्रोध के कारण, कहीं पर लोभ से, कहीं पर व्यसन से और कहीं पर शापादि के कारण होता है। स्पष्ट है कि व्यसन भी अवमर्श का निमित्त है। अभिनवगुप्त यहाँ अन्य कुछ ऐसे आचार्यों के मत का भी उल्लेख करते हैं जो विमर्श शब्द का अर्थ आवृत्ति बतलाते हुए कहते हैं कि विमर्शरूप कथावयव में गर्भसन्धि से निर्भिन्न अर्थात् प्रस्फुटित बीजार्थरूप फल विमर्शादि का कारण होने से विमर्श कहलाता है। विमर्श की उक्त व्याख्या में इस सन्धि का मुख्य रूप दूरी के कारण सम्पात रूप है, वह अस्पष्ट रह जाता है। पुनः अन्य लोगों के कथन को प्रस्तुत करते हुए आचार्य कहते हैं कि कुछ आचार्यों का मानना है कि लाभ की योग्यता, नाश की अवस्था और अन्वेषण की अवस्था को अपनी रुचि के अनुसार गर्भसन्धि में निबन्धन किया जाता है। जहाँ लाभात्मक प्राप्त्यावस्था का प्रतिमुख सन्धि में निबन्धन नहीं किया जाता है वहाँ अन्य दो का गर्भसन्धि में निबन्धन किये जाने का निर्देश किया गया है और जब अवमर्श सन्धि में उसका निबन्धन किया जाता है तब गर्भसन्धि में उसका अन्वेषण किया जाता है और जब गर्भसन्धि में उसका अन्वेषण किया जाता है तब अवमर्श सन्धि में उसके विचार का निबन्धन करने का निर्देश दिया गया है। यहाँ उद्भट के कथन को प्रस्तुत किया गया है जिनका कथन है कि जिनकी अन्वेषण भूमि अवमृष्टि है वह अवमर्श है। इस सन्दर्भ में आचार्य कहते हैं कि यह व्याख्यान लक्ष्य-विरुद्ध है और पूर्वोक्त प्रारम्भादि पाँच अवस्थाओं के क्रमविषयक नियम के समर्थन के प्रस्ताव की युक्ति के विरुद्ध होने से यह स्वीकार्य नहीं है। यहाँ विलोभनकृत अविमर्श, क्रोध और व्यसनजन्य विमर्श की चर्चा करते हुए विमर्शन स्वभाव वाले को विमर्श सन्धि कहा गया है। शंकुक आचार्य के मत को रखते हुए कहा गया है कि शंकुक की दृष्टि में कार्य का विनिपात या विनाश निर्वहण सन्धि में निबध्यमान अद्भुत रस के परिपोषक के रूप में निबद्ध किया जाता है। उनकी दृष्टि में विचार के सभी सन्धियों में अनुगत होने से विमर्श की सत्ता का पृथक् से अभिधान होना चाहिए। पुनः अन्य लोगों के मत के सन्दर्भ में यहाँ कहा गया है कि विचार व्यापत्ति या विफलता या शंका के विषय में होता है। आचार्य कहते हैं कि इसकी एक सरणि या पद्धति होती है जिसका यहाँ क्रमशः व्याख्यान नहीं दिखाया गया है। विलोभनकृत उदाहरण व्यापत्तिविषयक विमर्श रूप नहीं होता है। इस प्रकार उक्त आचार्यों का कथन असमञ्जस रूप में परिकल्पित होने से विवेच्य नहीं बन सकता।¹

1. नाट्यशास्त्र-अभिनवभारती, 19/42 पर, पृ. 60-65

इस प्रकार यहाँ आचार्य ने विमर्शविषयक अन्य आचार्यों के विभिन्न मतों को प्रस्तुत किया है, यथा- 1. कुछ आचार्य गर्भसन्धि में प्रस्फुटित बीज का अधिक विकसित होने को विमर्श सन्धि कहते हैं।

2. कुछ आचार्य प्रकीर्ण कार्यों के विस्तारपूर्वक संवरण एवं शत्रुसामर्थ्य से वर्णन को विमर्श सन्धि मानते हैं।

3. कुछ आचार्यों की दृष्टि में जहाँ कार्यपूर्णता की स्थिति में पहुँचकर सन्देहात्मक बना रहता है, उसे विमर्श सन्धि कहते हैं।

उक्त सभी मतों को व्यर्थ सिद्ध कर अभिनवगुप्त के कथन के आधार पर निष्कर्षस्वरूप यही कहा जा सकता है कि लोभ, क्रोध अथवा व्यसन से फलप्राप्ति के विषय में विचार कर गर्भसन्धि से प्रस्फुटित बीजरूप अर्थ से जहाँ फलप्राप्ति नियत हो जाती है, वह विमर्श सन्धि है। परवर्ती प्रायः सभी आचार्यों ने भरतप्रतिपादित एवं अभिनवगुप्त विवेचित विमर्श सन्धि के इसी स्वरूप को स्वीकार किया है।

विष्णुधर्मोत्तरपुराणकार का भी मानना है कि गर्भसन्धि में प्रस्फुटित बीजार्थ व्यसनादि के साथ अन्वित या युक्त हो विमर्श कहलाता है।¹

विमर्श सन्धि के स्वरूप के विषय में दशरूपककार आचार्य धनञ्जय का कहना है कि विमर्श/अवमर्श सन्धि में क्रोध से, व्यसन से अथवा प्रलोभन से फलप्राप्ति के विषय में विमर्श किया जाता है तथा इसमें गर्भसन्धि द्वारा निर्भिन्न बीजार्थ का सम्बन्ध दिखलाया जाता है।² धनिक सर्वप्रथम अवमर्श शब्द का अर्थ निरूपित करते हुए कहते हैं कि अवमर्श शब्द का अर्थ ऊहापोह करना, पर्यालोचनादि होता है। वह पर्यालोचन क्रोध से अथवा व्यसन (आपत्ति) या विलोभनादि कारणों से होता है। पर्यालोचन अथवा विमर्श के फलस्वरूप यहाँ अवश्यंभावी फलप्राप्ति का निश्चय कर लिया जाता है और इसमें गर्भसन्धि से प्रकाशित (उद्भिन्न) बीज रूपी अर्थ का सम्बन्ध दिखलाया जाता है। इस दृष्टि से पर्यालोचन या विमर्श ही अवमर्श सन्धि है। यहाँ कहने का आशय यह है कि गर्भसन्धि में फलप्राप्ति की सम्भावना होती है, बीज का उद्भेद हो जाता है, किन्तु क्रोध, व्यसन, विलोभन या शापादि के कारण विघ्न उपस्थित हो जाने से नायक फलप्राप्ति के विषय में विमर्श या सन्देह करने लगता है। तत्पश्चात् विघ्न के हट जाने पर फलप्राप्ति का निश्चय हुआ करता है। इस प्रकार जहाँ नियताप्ति (निश्चित प्राप्ति) नामक कार्यावस्था से समन्वित होकर बीज गर्भसन्धि की अपेक्षा और अधिक प्रकट हो जाता है, वह प्रधानवृत्त का भाग अवमर्श सन्धि है।³ संक्षेपतः अवमर्श सन्धि में गर्भसन्धि में उद्भिन्न हुआ बीज

1. विष्णुधर्मोत्तरपुराण, 3/17/51

2. दशरूपक, 1/43

3. दशरूपक-अवलोक, 1/43 पर, पृ 64

फलोन्मुख हो जाता है तथा यहाँ फलप्राप्ति नियत हो जाती है।

भावप्रकाशनकार का मानना है कि जहाँ क्रोध से, व्यसन से या विलोभन (लोभ) से फलप्राप्ति के विषय में विचार-विमर्श किया जाता है तथा जहाँ गर्भ सन्धि के द्वारा बीज को प्रकट कर दिया जाता है, वहाँ अवमर्श सन्धि होती है। आचार्य कहते हैं कि यहाँ गर्भ-सन्धि के द्वारा बीज को प्रकट किया जाता है तथा व्यसनादि से उत्पन्न सम्बन्ध से फलप्राप्ति के विषय में यहाँ विचार-निर्णय किया जाता है।¹

नाट्यदर्पणकार आचार्य रामचन्द्र-गुणचन्द्र ने गर्भसन्धि के उपसंहार में ही गर्भसन्धि और विमर्श सन्धि के मध्य के अन्तर को स्पष्ट कर दिया है। आचार्य की दृष्टि में अप्राप्ति और प्राप्ति अंश की प्रधानता और अप्रधानता गर्भ और विमर्श के भेद का आधार है। आचार्य का मानना है कि फल सम्भावनारूप होने से गर्भसन्धि में अप्राप्ति अंश की प्रधानता होती है जबकि विमर्श सन्धि में फल निश्चयात्मक रूप में होने से अप्राप्ति अंश गौण हो जाता है तथा प्राप्ति अंश की प्रधानता दिखलायी पड़ती है। अनन्तर विमर्श सन्धि के स्वरूप को स्पष्ट करते हुए यहाँ कहा गया है कि बीज की उत्पत्ति, उद्घाटन और फलोन्मुखता के द्वारा उद्भिन्न अर्थात् पूर्ण होने के लिये प्रस्तुत जो साध्य, उसमें व्यसनादि के द्वारा विघ्नस्वरूप विमर्श सन्धि कहलाता है। कथन को स्पष्ट करते हुए नाट्यदर्पणकार कहते हैं कि मुख, प्रतिमुख तथा गर्भसन्धि में क्रमशः बीज की उत्पत्ति, उद्घाटन तथा फलोन्मुखता के द्वारा उद्भिन्न अर्थात् सफल होनेवाला जो साध्य अर्थात् प्रधान फल, उसका विघ्नस्वरूप अर्थात् उसमें विघ्नोपनिपातरूप नियताप्ति नामक चतुर्थी अवस्था से परिच्छिन्न अर्थात् चतुर्थी अवस्था के उदय के साथ उदय और उसकी समाप्ति के साथ समाप्त होने वाले मुख्य कथा के भाग को जिसमें कि 'विमृशति' अर्थात् बलवान् विघ्नों के आ जाने से प्रत्यासन्न फल के प्रति भी नायक सन्देह में पड़ जाता है। इसी व्युत्पत्तिलभ्य अर्थ के कारण विमर्श ऐसा नाम दिया गया है। आचार्य कहते हैं कि विमर्श सन्धि के नियताप्ति रूप चतुर्थी फलावस्था से व्याप्त होने पर भी और सम्भावना अर्थात् उत्कट कोटि के निश्चय के अनन्तर सन्देह का अवसर न होने पर भी फल के प्रति जनक और उसके विघातक दोनों के तुल्यबल होने के कारण विमर्श सन्धि की सन्देहात्मकता होती है। सन्देहात्मकता होते हुए भी विघ्नों से बार-बार बाधित होने पर भी महापुरुष फलप्राप्ति के लिए और अधिक यत्न करते हैं, इसलिए वास्तव में वह नियताप्ति रूप ही होता है। आचार्य एक शिक्षाप्रद कथन के द्वारा अपनी बातों को पुष्ट करते हैं। कथन है- 'श्रेयांसि बहुविघ्नानि' अर्थात् भले कार्यों में अनेक विघ्न होते ही हैं, इस बात को ध्यान में रखकर विघ्न के कारणों के उपस्थित होने पर भी समीपस्थ फल की प्राप्ति से निवृत्त नहीं होना चाहिए अर्थात् विघ्नों के उपस्थित होने पर मनुष्य को अपने प्रयत्नों का परित्याग नहीं करना चाहिए। सामाजिकों को इस बात

1. भावप्रकाशन, 7/201

की शिक्षा देने के लिए विमर्श सन्धि में विघ्नों के कारणों को अवश्य प्रदर्शित करना चाहिए। कारिकस्थ 'व्यसनादिभिः' में प्रयुक्त आदि पद से यहाँ शापादि का ग्रहण किया गया है। आशय यह है कि प्रत्यासन्न फल की सिद्धि में जो विघ्न-बाधाएँ उपस्थित होती हैं, उसके व्यसन अर्थात् क्लेश या शापादि अनेक कारण हो सकते हैं, उनमें किसी भी कारण से विघ्नों की उपस्थिति दिखलायी जा सकती है।¹ वस्तुतः विमर्शविषयक नाट्यदर्पणकार का विमर्श अभिनवगुप्तमत से प्रेरित व उसके अनुरूप है। साहित्यदर्पणकार आचार्य विश्वनाथ का भी मानना है कि विमर्श सन्धि में प्रधान फल का उपाय या कारण गर्भ सन्धि की अपेक्षा अधिक स्पष्ट होता है अर्थात् गर्भ सन्धि में प्रधान फल का उपाय, हास और अन्वेषण के कारण किञ्चित् स्पष्ट होता है, उस हास का अभाव होने के कारण यहाँ प्रधान फल का उपाय अधिक स्पष्ट होता है। साथ ही शापादि के कारण अर्थात् शाप, क्रोध, भय और दैवीय आपत्तियों के कारण यह विघ्न से युक्त होता है। विमुष्यते पात्रैः कर्तव्यं विविच्यते अस्मिन् इति विमर्शः व्युत्पत्ति- यह विमर्श शब्द की व्युत्पत्ति है। साहित्यदर्पणकार के अनुसार इसका उदाहरण है- शाकुन्तल के चतुर्थ अंक के प्रारंभ में अनुसूया- हला प्रियंवदे इति- हे प्रियंवदे। यद्यपि गान्धर्व विवाह की विधि से प्रिय सखी शकुन्तला का मंगल विवाह सम्पन्न हो गया है (निवृत्त कल्याणा) और वह अनुरूप पति को प्राप्त हो गयी है, यह सोचकर मेरा हृदय निश्चिन्त हो गया है तथापि यह सोचने योग्य है- यहाँ से लेकर सप्तम अंक में कवि द्वारा उठाये हुए शकुन्तला के प्रत्यभिज्ञान के पूर्व का फल-समुदाय शकुन्तला के विस्मरण रूप विघ्न से आलिङ्गित है। यहाँ शाप की प्रतिबन्धक प्रधान फल की उपाय रूप विमर्श सन्धि शकुन्तला के राजा के साथ समागम की प्राप्त्याशा से युक्त है। इस प्रकार भय तथा व्यसनादि अनेक कारणों से होने वाला यहाँ विमर्श सन्धि है।² सामान्यतः विमर्श सन्धि का उदाहरण है, यथा- 'अभिज्ञानशाकुन्तलम्' के पञ्चम अंक में राजा की उक्ति- राजा- (शकुन्तलां निर्वर्ण्य। आत्मगतम्) से लेकर षष्ठ अंक के अन्त तक विमर्श सन्धि है। सामान्य रूप से षष्ठ अंक में विमर्श सन्धि मानी जाती है।

5. निर्वहण- निर्वहण सन्धि पर विचार करते हुए नाट्यशास्त्रकार आचार्य भरत का मानना है कि मुखादि सन्धियों में आद्य अर्थात् प्रधान रूप से उपन्यस्त बीजसहित अर्थों का जो फलसंगति से समानयन है तथा जहाँ नाना भावों के कारणों का औत्तर्य अर्थात् परम्परा है, वह निर्वहण सन्धि है।³ भरतोक्त उक्त कथन का विवेचन करते हुए अभिनवगुप्त कहते हैं कि मुखादि चार सन्धियों की प्रारम्भादि चार अवस्थाओं से क्रमशः उत्पत्ति, उद्घाटन, उद्भेद, गर्भनिर्भेदरूप बीजियों के बीज-विकारों

1. नाट्यदर्पण, 1/39, वृत्तिभागसहित

2. साहित्यदर्पण, 6/79-80

3. नाट्यशास्त्र, 19/43

के साथ वर्तमान तथा नानाविध सुखदुःखरूप हास, शोक, क्रोधादि भावों से उत्तरवर्ती चमत्कारास्पद जो समानयन है और जिसकी अर्थराशि के रूप में अर्थात् फलनिष्पत्ति के रूप में योजना करते हैं, वह फलयोग की अवस्था से व्याप्त निर्वहण सन्धि है। अभिनवभारतीकार का कहना है कि यहाँ कुछ लोग पाँच अवस्थाओं से युक्त निर्वहण सन्धि में इन सभी सन्धियों की पृथक् रूप से योजना की इच्छा करते हैं। पुनः अन्य आचार्यों के मत को प्रस्तुत करते हुए यहाँ कहा गया है कि अन्य लोग ऐसा मानते हैं कि एक सन्धि में दूसरी सन्धि का अनुप्रवेश चाहते हुए भी पूर्व अवस्था का उत्तर अवस्था के परिणाम के रूप में कारण को नहीं देखते हैं, किन्तु कार्य के रूप में देखते हैं। अतः सांख्यदर्शन की छाया का आश्रयण करके एक अवस्था का फल के साथ संगमन करने में उपकरण भाव को प्राप्त उन एक भाववाली अन्य अवस्थाओं का फल के साथ संगमन उचित ही है। अनन्तर आचार्य अन्य आचार्यों के कथन को रखते हुए कहते हैं कि अन्य लोग तो मुख सन्धि में अवलम्ब्यमानता के कारण आद्य प्रधानभूत अर्थ को उपाय मानते हैं तथा उसे महान् ओजस्वी फलसंपत्ति में साधक कहते हैं। उनका फल के साथ संगति करके समानयन को वे निर्वहण सन्धि कहते हैं। 'महौजसां फलोपसंगानां च' - इस प्रकार पाठ मानने पर जब सुखप्राप्ति ही फल है तब रतिहासादि सुखात्मक भावों का बाहुल्य है और जब दुःखहानि ही फल है तो क्रोध, शोकादि दुःखात्मक भावों का बाहुल्य है। यहाँ दोनों अपने-अपने अनुकूल व्यभिचारिभावों के साथ है।¹ भरतोक्त निरूपित एवं अभिनवभारतीकार विवेचित व्याख्या से स्पष्ट है कि इतिवृत्त के बीज से सम्बन्ध रखनेवाले मुखादि सन्धियों में यत्र-तत्र बिखरे हुए प्रारम्भादि अवस्थाओं का जहाँ एक प्रधान प्रयोजन के लिए समन्वयन किया जाता है, वहाँ निर्वहण सन्धि होती है।

विष्णुधर्मोत्तरपुराणकार का कहना है कि मुख्य फल की पूर्ण प्राप्ति के लिए मुखादि सन्धियों में यत्र-तत्र बिखरे हुए प्रारम्भादि अवस्थाओं का निर्वहण निर्वहण सन्धि है।²

दशरूपककार निर्वहण सन्धि का स्वरूप प्रकट करते हुए कहते हैं कि यहाँ बीज से सम्बन्ध रखने वाले मुख सन्धि आदि में अपने-अपने स्थान पर बिखरे हुए प्रारम्भादि अर्थों का एक मुख्य प्रयोजन के साथ सम्बन्ध दिखलाया जाता है।³ वस्तुतः इतिवृत्त का अन्तिम भाग निर्वहण सन्धि कहलाता है। यहाँ फलागम नामक अन्तिम कार्यावस्था का कार्य अर्थात् नायक व्यापार नामक अर्थप्रकृति के साथ समन्वय होता है। इस प्रकार बीज की फलरूप में परिणति हो जाती है। बीज से सम्बन्ध रखने वाले जो प्रारम्भादि व्यापार मुखादि सन्धियों में दिखलाये जाते हैं, उसका मुख्य प्रयोजन के

1. नाट्यशास्त्र-अभिनवभारती, 19/43 पर, पृ. 66-67

2. विष्णुधर्मोत्तरपुराण, 3/17/52

3. दशरूपक, 1/48-49

साथ सम्बन्ध दिखलाते हुए जहाँ उपसंहार किया जाता है, वही इतिवृत्त का भाग निर्वहण सन्धि कहलाता है।

भावप्रकाशनकार शारदातनय का मानना है कि मुखादि पूर्वकथित चारों सन्धियों में यत्र-तत्र बिखरे हुए बीजादि से युक्त मुखादि अर्थ एक अर्थ के लिए एक साथ समेटे जाते हैं तो वह निर्वहण सन्धि होती है।¹ यहाँ बीज से युक्त मुखादि अर्थ परस्पर प्रधान अर्थ के लिए सम्बन्ध स्थापित करते हैं।

नाट्यदर्पणकार आचार्य रामचन्द्र-गुणचन्द्र का कहना है कि बीज और उसके उद्घाटन फलोन्मुखता आदि विकारों एवं प्रारम्भादि रूप अवस्थाओं सहित बीज, पताकादि नाना प्रकार के भाव अर्थात् स्थायिभाव, व्यभिचारीभाव आदि अथवा बिन्दु आदि उपाय तथा मुख आदि सन्धियाँ जहाँ पहुँचकर मुख्य फल से युक्त होते हैं, वह निर्वहण नामक पंचम सन्धि कहलाता है। आचार्य यहाँ इस बात का विशेष रूप से कथन करते हैं कि यह निर्वहण सन्धि रूपों के समस्त भेद-प्रभेदों में अपरिहार्य है। अपने उक्त कथन को स्पष्ट करते हुए आचार्य कहते हैं कि बीज की विकृति अर्थात् उत्पत्ति, उद्घाटन, फलोन्मुखतादि विकार तथा आरम्भादि अवस्था सहित फलोत्पत्ति के साधन माने जानेवाले स्थायी, व्यभिचारि तथा सात्त्विक रूप नाना प्रकार के अथवा विचित्र भाव और बिन्दु, पताका, प्रकरी तथा कार्यरूप उपाय अथवा भाव जिसमें विद्यमान हों, वह निर्वहण सन्धि होता है। आचार्य की दृष्टि में सुख-प्राप्ति रूप फल वाले नाटक में रति, हास, उत्साह, विस्मयादि स्थायिभावों की बहुलता मुखादि सन्धियों में धृति, गर्व, औत्सुक्य, मदादि व्यभिचारिभावों की बहुलता, दुःखहानि रूप फल वाले रूपकों में क्रोध, शोक, भय, जुगुप्सा रूप स्थायिभावों की बहुलता एवं आलस्य, उग्रतादि व्यभिचारिभावों की बहुलता होती है। आचार्य कहते हैं कि कारिकस्थ मुखादि पद से मुख, प्रतिमुख, गर्भ तथा विमर्शरूप चार सन्धियों का ग्रहण होता है। उनका कहना है कि फल के साथ अर्थात् मुखसन्धि के साध्य के साथ नायक, प्रतिनायक, नायिका, अमात्यादि के व्यापार सम्यक् अर्थात् उचित प्रकार से जिसमें युक्त होते हैं अर्थात् मुख्य कथांश के साथ सम्बद्ध होते हैं। फलागमरूप अवस्था से युक्त वह निर्वहण सन्धि कहलाता है आचार्य कारिकस्थ 'ध्रुव' पद के प्रयोग के विषय में कहते हैं कि प्रारम्भ किये हुए कार्य की समाप्ति अवश्य होती है। इसलिए समस्त रूपकों में निर्वहण सन्धि की सत्ता अवश्य प्रदर्शित की जाती है।

निर्वहण सन्धि के स्वरूप के विषय में नाट्यदर्पणकार अन्य आचार्यों के मत को व्यक्त करते हुए कहते हैं कि कुछ लोग तो मुखादि सन्धियाँ और अवस्थाएँ जहाँ संक्षिप्त रूप में पृथक्-पृथक् पुनः कही जाती हैं, उसको निर्वहण सन्धि कहते हैं।² वस्तुतः नाट्यदर्पणकार की विवेचना अभिनवभारतीकार से प्रभावित व उसके

1. भावप्रकाशन, 7/205

2. नाट्यदर्पण, 1/40, वृत्तिभागसहित

अनुकूल है।

निर्वहण और उपसंहृति परस्पर पर्यायवाची शब्द हैं। आचार्य विश्वनाथ दोनों शब्दों का ही प्रयोग करते हैं। साहित्यदर्पणकार का निर्वहण सन्धि-विवेचन भी अभिनवभारतीकार, नाट्यदर्पणकारादि के विवेचन के ही अनुरूप है। निर्वहण प्रधानप्रयोजन जायते अस्मिन् इति अर्थात् निर्वहण सन्धि में प्रधान प्रयोजन का निर्वहण किया जाता है, यही इसका व्युत्पत्तिलभ्य अर्थ है। आचार्य का कहना है कि निर्वहण सन्धि में यथास्थान अर्थात् नियमानुसार कवि के द्वारा उपन्यस्त किये हुए बीज से युक्त मुखादि अर्थात् मुख, प्रतिमुख, गर्भ, विमर्शादि अर्थ अर्थात् काव्य वस्तु के विभाग केवल प्रधान प्रयोजन के लिये प्राप्त कराये जाते हैं।¹

निर्वहण सन्धि का उदाहरण है, यथा अभिज्ञानशाकुन्तलम् के सप्तम अंक में शकुन्तला के अभिज्ञान अर्थात् यह शकुन्तला है, (इस अभिज्ञान) के बाद का सम्पूर्ण कार्यसमुदाय निर्वहण सन्धि का उदाहरण है। सामान्यतः सप्तम अंक के आरम्भ से लेकर अन्त तक अथवा सम्पूर्ण सप्तम अंक निर्वहण सन्धि में परिगणित हैं।

सन्धि-स्वरूप और उसके भेदों के उपर्युक्त विश्लेषण से यह भी स्पष्ट होता है कि रूपकादि के समस्त भेदों में पञ्चसन्धियों का समायोजन सम्भव नहीं है। रूपक के सभी भेदों एवं नाटिका, प्रकरणी उपरूपकभेद में सन्धियों की अवस्थिति को एक तालिका के द्वारा प्रदर्शित किया जा सकता है-

	रूपक-भेद	सन्धियों की विद्यमानता
1.	नाटक	पाँचों सन्धियाँ
2.	प्रकरण	पाँचों सन्धियाँ
3.	भाण	मुख, निर्वहण
4.	व्यायोग	मुख, प्रतिमुख, निर्वहण
5.	समवकार	मुख, प्रतिमुख, गर्भ, निर्वहण
6.	डिम	मुख, प्रतिमुख, गर्भ, निर्वहण
7.	ईहामृग	मुख, प्रतिमुख, निर्वहण
8.	अंक/उत्सृष्टिकांक	मुख, निर्वहण
9.	वीथी	मुख, निर्वहण
10.	प्रहसन	मुख, निर्वहण
11.	नाटिका	पाँचों सन्धियाँ
12.	प्रकरणी	पाँचों सन्धियाँ

1. साहित्यदर्पण, 6/80-81

सन्दर्भ-ग्रन्थसूची

मूल ग्रंथ

1. *अग्निपुराण*, व्याख्याकार- द्विवेदी, आचार्य शिवप्रसाद, चौखम्बा संस्कृत प्रतिष्ठान, दिल्ली, प्रथम संस्करण, 2004.
2. *दशरूपक* (अवलोक-टीकासहित), धनञ्जय, सम्पादक- शास्त्री, श्रीनिवास, साहित्य भण्डार, मेरठ, प्रथम संस्करण, 1969.
3. *ध्वन्यालोक* (लोचन-टीकासहित), आनन्दवर्धन, व्याख्याकार- त्रिपाठी, डॉ. रामसागर, मोतीलाल बनारसीदास, वाराणसी, प्रथम संस्करण, 1963.
4. *नाट्यदर्पण*, श्रीरामचन्द्र-गुणचन्द्र, भाष्यकार- सिद्धांतशिरोमणि, आचार्य विश्वेश्वर, हिंदी माध्यम कार्यान्वय निदेशालय, दिल्ली विश्वविद्यालय, पुनर्मुद्रित संस्करण, 1990.
5. *नाट्यशास्त्र* (अभिनवभारती-टीकासहित), आचार्य भरत, टीकाकार- अभिनवगुप्त, व्याख्याकार और सम्पादक, द्विवेदी, पारसनाथ, भाग-3 एवं 4, संपूर्णानन्द संस्कृत विश्वविद्यालय, वाराणसी, 2001 (भाग-3) एवं 2004 (भाग-4).
6. *भावप्रकाशन*, शारदातनय, हिन्दी भाष्यानुवादकार- अग्रवाल, डॉ. मदनमोहन, चौखम्बा सुरभारती प्रकाशन, वाराणसी, द्वितीय संस्करण, 1983.
7. *विष्णुधर्मोत्तरपुराण*, अनुवादक- शाह, डॉ. प्रियबाला, परिमल पब्लिकेशन्स, दिल्ली, तृतीय भाग, प्रथम संस्करण, 2002.
8. *साहित्यदर्पण*, आचार्य विश्वनाथ, सम्पादक-विद्यालंकार, डॉ. निरूपण, साहित्य भण्डार, मेरठ, प्रथम संस्करण, 1974.

सहायक ग्रन्थ

Keith, A.B., *The Sanskrit Drama*, Oxford University Press, First Published, 1924.

कोश-ग्रन्थ

हिन्दी

1. आष्टे, वामन शिवराम, *संस्कृत-हिन्दी कोश*, मोतीलाल बनारसीदास, दिल्ली, प्रथम संस्करण, 1966.
2. देव, राजा राधाकान्त, *शब्दकल्पद्रुम*, राष्ट्रीय संस्कृत संस्थान, प्रथम पुनर्मुद्रित संस्करण, 1987.

3. भट्टाचार्य, श्रीतारानाथ तर्कवाचस्पति, *वाचस्पत्यम्*, चौखम्बा संस्कृत सीरीज ऑफिस, वाराणसी, प्रथम भाग, प्रथम संस्करण, 1969. द्वितीय से षष्ठ भाग, प्रथम संस्करण, 1970.

आंग्ल

Apte, Vaman Shivram, *Sanskrit-English Dictionary*, M.L.B.D., Delhi, Second Edition, 1976.



प्राचीन भारतीय चिन्तन में सप्तांग राज्य

डॉ. पुष्पेन्द्र कुमार मिश्र*

समस्त जीवधारियों में केवल मानव में ही विचार शक्ति है जो उसे अपने उस वातावरण को जानने-समझने में सहायता करती है जिसमें वह जन्म लेता है, पलता है तथा जीवनयापन करता है। समस्त सामाजिक एवं प्राकृतिक विज्ञान मनुष्य की इसी जिज्ञासा की उपज हैं। ब्रह्माण्ड के जिस विषय के प्रति मनुष्य की जिज्ञासा बढ़ती गयी, उस विषय के सम्बन्ध में उसका ज्ञान बढ़ता गया और इसी प्रकार प्रकृति के भौतिक पक्ष को लेकर भौतिक सिद्धान्त व समाज को लेकर सामाजिक सिद्धान्तों की रचना हुई। राज्य एवं उसके समस्त संस्थान, मानव चिन्तन के शैशवकाल से ही उसके विचार का प्रमुख विषय रहे हैं। राज्य से सम्बन्धित शास्त्र को ही राजनीतिशास्त्र कहा जाता है। अतः इस आधार पर हम कह सकते हैं कि राजनीतिक चिन्तन के प्रमुख विषय हैं- राज्य, उसका स्वरूप, लक्ष्य एवं कार्य।

राज्य नामक संस्था, उसके स्वरूप व मानव जीवन के अन्य पहलुओं के साथ उसके सम्बन्धों पर भारतीय मनीषी प्राचीन काल से ही विचार करते आये हैं। सुप्रसिद्ध राजनीतिज्ञ कौटिल्य अपने ग्रन्थ अर्थशास्त्र में राज्य के महत्त्व पर विचार करते हुए कहते हैं (1984: 775)-

सुखस्य मूलं धर्मः, धर्मस्य मूलमर्थः।

अर्थस्य मूलं राज्यम्, राज्यमूलमिन्द्रियजयः॥

अर्थात्, 'सुख का मूल धर्म है, धर्म का मूल अर्थ है। अर्थ का मूल राज्य तथा राज्य का मूल इन्द्रियजय है।' इस प्रकार कौटिल्य ने अपने विश्लेषण में राज्य को सर्वोच्च महत्ता प्रदान की है। इसी सन्दर्भ में आचार्य कामन्दक का यह कथन भी महत्त्वपूर्ण है कि,

अथ धर्मार्थफलाय राज्याय नमः।

अर्थात्, 'धर्म और अर्थ का फल देने वाले राज्य को नमस्कार है।'

प्राचीन भारतीय विचारकों द्वारा राज्य को इस प्रकार सर्वोच्च महत्त्व प्रदान करने के कुछ कारण हैं जो निम्नलिखित हैं :

* असिस्टेंट प्रोफेसर, राजनीति विज्ञान विभाग, डी.एन. (पी.जी.) कॉलेज, गुलावठी, बुलन्दशहर, उ.प्र.

1. प्राचीन भारतीय मनीषी राजा व राज्य में भेद नहीं करते थे (शर्मा, 1989: 15)। उन्होंने अराजक स्थान का अत्यन्त भयावह वर्णन किया है। अतः राज्य की आवश्यकता हेतु इसे इस प्रकार का महत्त्व प्रदान किया गया।
2. राज्य के अभाव में सामाजिक व्यवस्था नष्ट हो जाती है। राज्य के अभाव में धर्म, अर्थ एवं काम तीनों का नाश हो जाता है और कोई भी कार्य ठीक से सम्पन्न नहीं होता अतः सामाजिक व्यवस्था को बनाये रखने के लिए राज्य की आवश्यकता महसूस की गई।
3. राज्य-विहीन समाज में न सम्पत्ति अपनी होती है, न पत्नी और न ही सत्य, अतः राज्य की आवश्यकता स्वाभाविक है।
4. राज्य न सिर्फ मानव जीवन के लिए आवश्यक है वरन् 'राज्य का जन्म जीवन को सम्भव बनाने के लिए हुआ है' और जीवन को शुभ बनाने के लिए यह अभी तक जीवित है।
5. चूंकि मनुष्य अपने जीवन के प्रारम्भ से अन्त तक राज्य के संसर्ग में ही रहता है अतः इसे इस प्रकार महत्त्व दिया जाना स्वाभाविक है।

उपर्युक्त कारणों से स्पष्ट है कि वास्तव में राज्य मानव जीवन के लिए अति महत्त्वपूर्ण संस्था है। राज्य के अभाव में मानव जीवन को सुचारु रूप से चलाने की कल्पना नहीं की जा सकती और इसी कारणवश प्राचीन भारतीय चिन्तकों ने राज्य को इतना महत्त्व दिया।

राज्य के तत्त्व अथवा अंग

प्राचीन भारतीय राजनीतिक चिन्तन में राज्य के तत्त्व अथवा अंगों के सम्बन्ध में प्रमुखता से विचार किया है। इस सम्बन्ध में प्राचीन ग्रन्थों में मुख्यतः सप्तांग सिद्धान्त का प्रतिपादन किया गया है जिसमें राज्य के प्रमुख सात अंगों का विवेचन किया गया है। इस सप्तांग सिद्धान्त में जिन सात अंगों का उल्लेख किया गया है वे हैं- स्वामी, अमात्य, जनपद, दुर्ग, कोष, दण्ड एवं मित्र।

राज्य के सप्तांग सिद्धान्त के सम्बन्ध में सर्वप्रथम विचार हमें महाकाव्यकालीन ग्रन्थ महाभारत में प्राप्त होता है। महाभारत के शान्तिपर्व में सप्तांग सिद्धान्त पर विचार करते हुए कहा गया है कि जो कोई सप्तांग राज्य के विरुद्ध आचरण करें, उसका हनन कर देना चाहिए चाहे वह गुरु या मित्र ही क्यों न हो।¹ महाभारत के शान्तिपर्व की कुछेक पाण्डुलिपियों में 'अष्टांगिक राज्य' शब्द का प्रयोग मिलता है

1. सप्तांगस्य च राज्यस्य विपरीतं च आचरेत्।
गुरुर्वा यदि वा मित्रं प्रतिहन्तव्य एव सः॥ (शान्तिपर्व, 57/5)

लेकिन आठवें अंग का उल्लेख कहीं नहीं किया गया है (शर्मा, 1996: 47-48) अतः इससे भी सप्तांग राज्य की धारणा को ही बल मिलता है।

आचार्य मनु ने भी राज्य को सप्तांग ही माना है जैसा कि मनुस्मृति के इस श्लोक से ही स्पष्ट हो जाता है :

साप्तांगस्येह राज्यस्य विष्टब्धस्य त्रिदण्डवत्।
अन्योन्यगुणवैशेष्यान्न किञ्चिदतिरिच्यते॥¹

शुक्रनीति में भी राज्य को सप्तांग ही दर्शाया गया है। आचार्य शुक्र ने राज्य के स्वामी, अमात्य, राष्ट्र, दुर्ग, कोष, बल एवं मित्र आदि सात अंग स्वीकार किये हैं। शुक्रनीति में दर्शित सप्तांग सिद्धान्त में एक विशिष्टता यह भी है कि महर्षि शुक्र ने प्राचीन वैदिक ग्रन्थों की परम्परा का अनुसरण करते हुए राज्य की तुलना मानव शरीर से की है। शुक्र ने लिखा है कि राजा, अमात्य, मित्र, कोश, राष्ट्र, दुर्ग और बल; राज्य के ये सात अंग हैं, इन सातों में राजा प्रधान है। अमात्य नेत्र, सुहृत् (मित्र) कान, कोश मुख, बल मन, दुर्ग हाथ एवं राष्ट्र पैर; ये राज्य के अंग कहे गये हैं।²

शुक्रनीति में ही अन्यत्र एक स्थान पर राज्य की तुलना वृक्ष के साथ करते हुए कहा गया है कि राज्यरूपी वृक्ष की जड़ राजा है, स्कन्ध मन्त्री है, सेनापति शाखाएं हैं, सैनिक पत्ते एवं फूल हैं, प्रजा फल है और भूमि बीज है।³ इस प्रकार शुक्रनीति में हमें राज्य की प्रकृति के सावयव सिद्धान्त का परिचय प्राप्त होता है।

राज्य के सप्तांग सिद्धान्त का विवेचन पुराणों में भी मिलता है। कालक्रम की दृष्टि से सबसे प्राचीन व प्रामाणिक 'मत्स्यपुराण' में सप्तांग सिद्धान्त का वर्णन करते हुए कहा गया है कि,

“स्वामी, अमात्य, राष्ट्र, दुर्ग, सेना, कोश व मित्र; ये सात राज्य के अंग कहे गये हैं। इस सप्तांगयुक्त राज्य का मूल स्वयं राजा है। राज्य व राज्यांगों का मूल होने के कारण वह प्रयत्नपूर्वक रक्षणीय है। राजा के द्वारा राज्य के शेष छह अंगों की प्रयत्नपूर्वक रक्षा की जानी चाहिए। जो मूर्ख इन छह अंगों में से किसी एक के साथ द्रोह करता है, उसे राजा द्वारा शीघ्र मार डालना चाहिए”।⁴

1. मनु, 09/296

2. 'स्वाम्यमात्यसुहृत्कोशराष्ट्रदुर्गबलानि च। साप्तांगमुच्ये राज्यं तत्रमूर्द्धानृपः स्मृतः॥
दृगमात्यसुहृच्छेत्रं मुखकोशोबलं मनः। हस्तौ पादौ राष्ट्रौ राज्यांगानि स्मृतानिहि॥

-शुक्रनीतिसार, 1/61-62।

3. राजवृक्षस्य नृपतिः मूलं स्कन्धाश्च मन्त्रिणः। शाखास्सेनाधियाः सेनाः पल्लवाः कुसुमानि च।
प्रजाः फलानि भूभागा बीजः भूमिः प्रकल्पिता॥ शुक्रनीतिसार, 5/12-13

4. मत्स्यपुराण, 220/21-25।

राज्य के सप्तांग सिद्धान्त के सन्दर्भ में अग्निपुराण में कहा गया है कि स्वामी, अमात्य, राष्ट्र, दुर्ग, कोश, बल व सुहृद् (मित्र) ये राज्य के परस्पर उपकार करने वाले सात अंग हैं। राज्य के अंगों में राजा और अमात्य के बाद राष्ट्र प्रधान व अर्थ का साधन है अतः उसका सदैव पालन करना चाहिए।¹

कामन्दकीय नीतिसार में राज्य के सप्तांग सिद्धान्त के वर्णन में अग्निपुराण के इसी कथन को पुनर्कथित किया गया है (कामन्दकीय नीतिसार, 4: 1)।

प्रसिद्ध याज्ञवल्क्य स्मृति में भी सप्तांग राज्य की अवधारणा का ही समर्थन किया गया है। याज्ञवल्क्य स्मृति के अनुसार-

**स्वाम्यमात्यो जनो दुर्ग कोशो दण्डस्तथैव च।
मित्राण्येताः प्रकृतयो राज्यं सप्तांगमुच्यते॥²**

अर्थात्, स्वामी, अमात्य, जन, दुर्ग, कोश, दण्ड और मित्र ये सात राज्य के मूल कारक हैं। इसलिए राज्य सप्तांग कहलाता है।

विष्णुधर्मशास्त्र में राज्य के सात अंगों के स्थान पर छह अंगों का ही उल्लेख किया गया है। इसके अनुसार स्वामी, अमात्य, दुर्ग, कोश, दण्ड व राष्ट्र-मित्र (ये छह मिलकर राज्य कहलाते हैं (विष्णुधर्मशास्त्र, अध्याय : तीन)

स्वाम्यमात्यदुर्गकोशदण्डराष्ट्रमित्राणि प्रकृतयः॥

परन्तु इस श्लोक को ध्यान से देखने पर ऐसा प्रतीत होता है कि इसमें राज्य का सातवां अंग 'राष्ट्र-मित्राणि' शब्द के अन्दर ही समाहित है और इस प्रकार राज्य के सात अंग हैं, छः नहीं।

यद्यपि साधारणतः प्राचीन भारत के सभी विद्वानों ने अपने-अपने सिद्धान्तों में राज्य के सात अंग ही बताए हैं परन्तु इस सन्दर्भ में कौटिल्य का अर्थशास्त्र सर्वाधिक प्रामाणिक एवं विश्वसनीय स्रोत माना जा सकता है। हमें प्राचीन भारत में राज्य की पूर्ण परिभाषा सर्वप्रथम अर्थशास्त्र से ही प्राप्त होती है जिसमें इसे सात अंगों से युक्त संस्था बताया गया है (कौर, 2010: 59-60)। कौटिल्य के अनुसार,

स्वाम्यमात्यजनपददुर्गकोशदण्डमित्राणि प्रकृतयः।³

अर्थात् स्वामी, अमात्य, जनपद, दुर्ग, कोश, दण्ड (सेना) एवं मित्र ये सातों राज्य की प्रकृतियाँ हैं। कौटिल्य ने राज्य के सात अंगों को राज्य की प्रकृति कहकर

1. "स्वाम्यमात्यश्च राष्ट्रश्च दुर्ग कोशो बलं सुहृत्।
परस्परोपकारीद साप्तांग राज्यमुच्यते।
राज्यांगना वरं राष्ट्रं साधन पालयेत सदा॥" अग्निपुराण, 239/01
2. याज्ञवल्क्य स्मृति, राजधर्म प्रकरण : 53
3. कौटिल्य, 1984/441

पुकारा है। अपने सप्तांग सिद्धान्त के अन्तर्गत कौटिल्य ने राज्य के सभी अंगों के गुणों व दोषों का भी विस्तृत विवेचन किया है। यद्यपि कौटिल्य ने राज्य के सभी अंगों का विवेचन किया है तथापि उसमें अमात्य और दुर्ग की परिभाषा न देकर इनका पृथक् विवेचन किया है।

प्राचीन भारतीय ग्रन्थों में सप्तांग सिद्धान्त का विवेचन कर, अब हम इन सभी अंगों के पृथक्-पृथक् विवेचन का प्रयास करेंगे। सप्तांग सिद्धान्त के अन्तर्गत जो सात अंग दर्शाये गये हैं वे हैं- 1. स्वामी (राजा), 2. अमात्य, 3. जनपद, 4. दुर्ग, 5. कोश, 6. दण्ड एवं 7. मित्र।

स्वामी (राजा)

स्वामी सप्तांग सिद्धान्त का सर्वप्रथम अंग है जिसका आशय प्रधान या अधिपति से है। राजतन्त्र व गणतन्त्र दोनों के प्रधान को राजा की संज्ञा दी गयी है। उल्लेखनीय है कि सप्तांग सिद्धान्त के प्रतिपादन के परिवेश में राज्य के प्रधान के लिए किसी भी ग्रन्थ में राजा शब्द का प्रयोग नहीं हुआ है वरन् इसके स्थान पर स्वामी शब्द का प्रयोग किया गया है जिसका अर्थ है अधिपति (शर्मा, 1996 : 48)। प्राचीन राजनीतिक व्यवस्था में स्वामी (राजा) को सर्वोच्च महत्त्व प्रदान किया गया था। महाभारत के शान्तिपर्व में स्पष्ट कहा गया है कि-

राजा प्रजानां प्रथमं शरीरं, प्रजाश्च राज्ञोऽप्रतिमं शरीरम्।

राजा विहीना न भवन्ति देशाः, देशैर्विहीना न नृपाः भवन्ति॥¹

अर्थात्, राजा प्रजा का प्रथम शरीर है तो प्रजा भी राजा का अप्रतिम शरीर है। राजा के बिना देश नहीं होता और देश के बिना राजा नहीं होता।

वाल्मीकीय रामायण में राजा दशरथ की मृत्यु के बाद बुलाई गयी राजसभा में राजा की मृत्यु से चिन्तित ब्राह्मण कहते हैं कि, “कहीं राजा के बिना हमारा राष्ट्र ही नष्ट न हो जाए”¹ अतः इक्ष्वाकु कुल के किसी राजकुमार को शासक घोषित कर देना चाहिए।

इसी क्रम में शुक्रनीतिसार में शासक के महत्त्व पर प्रकाश डालते हुए कहा गया है कि जो उत्तम नीतिमान् राजा न हो तो प्रजा उसी प्रकार नष्ट हो जाती है जैसे नाविक के बिना समुद्र में नाव³

कामन्दकीय नीतिसार (गौतम, 2019) में शासक को प्रजा के त्रिवर्ग का रक्षक घोषित करते हुए कहा गया है कि जिस समय राजा न्यायपरायण होता है उस समय वह अपने को और प्रजाजनों को भी त्रिवर्ग (अर्थ, धर्म एवं काम) का साधन करा

1. म. भा. 68/59

2. अराजकं हि नो राष्ट्रं न विनाशमवाप्नुयात्। (वाल्मीकीय रामायण, अयोध्याकाण्ड 67/08)

3. शुक्रनीतिसार, 01/65

सकता है अन्यथा अवश्य ही वह त्रिवर्ग का नाशक होता है।¹

शुक्रनीतिसार में शासक को इन्द्र, पवन, सूर्य, अग्नि, वरुण, चन्द्र व कुबेर आदि देवताओं के अंश से युक्त मानते हुए कहा गया है कि शासक समस्त जंगम तथा स्थावर का स्वामी होता है। वह स्वर्ग के रक्षक इन्द्र के समान अपने अंश (कर) को भोगने वाला तथा रक्षा करने में चतुर होता है।² शुक्रनीति में एक अन्यत्र स्थान पर कहा गया है कि-

माता पिता गुरुर्भ्राता बन्धुर्वैश्रवणो यमः।

नित्यं सप्तगुणैरेषां युक्तो राजा न चान्यथा।³

अर्थात्, पिता, माता, गुरु, भाई, बन्धु, कुबेर एवं यम, राजा इनके सात गुणों से युक्त होता है अन्यथा नहीं होता।

राजा को इस प्रकार सर्वोच्च स्थान प्रदान करने का प्रमुख कारण उसमें कुछ विशेष गुणों का होना है जो राजा को सर्वश्रेष्ठ स्थान प्रदान करते हैं। शान्तिपर्व के अनुसार 'जो राजा गुणवान्, शीलवान्, मन-इन्द्रियों को संयम में रखने वाला, कोमल स्वभाव, धर्म परायण, जितेन्द्रिय, देखने में प्रसन्न मुख व बहुत देने वाला उदारचित्त है, वह राज्य लक्ष्मी से कभी भ्रष्ट नहीं होता।'⁴

इस सन्दर्भ में आचार्य कामन्दक की मान्यता है कि 'इस जगत् की उन्नति का एकमात्र राजा ही कारक है ऐसा वृद्धजन कहते हैं। जिस प्रकार चन्द्रमा समुद्र को आह्लादित करता है उसी प्रकार राजा प्रजा के नेत्रों को आनन्द देता है।'⁵

राजा कौन बन सकता है? इसके उत्तर में शान्तिपर्व की मान्यता है कि-

आत्मवांश्च जितक्रोधः शास्त्रार्थकृतनिश्चयः।

धर्मं चार्थं च कामे च मोक्षे च सततं रतः॥

त्रय्यां संवृतमन्त्रश्च राजा भवितुमर्हति।

वृजिनं च नरेन्द्राणां नान्यञ्चारक्षणात् परम्॥⁶

1. न्यायप्रवृत्तो नृपतिरात्मानमापि च प्रजाः।

त्रिवर्गोपसन्धत्ते निहन्ति ध्रुवमन्यथा। कामन्दकीयनीतिसार, 01/13

2. इन्द्रानिलयमार्कार्णामगनेश्च वरुणस्य च। चन्द्रवित्तेशयोश्चापि मात्रा निर्हृत्य शाश्वतीः॥

जंगमस्थावराणां च हीशः स्वतपसाभवेत्। भागभाग्रक्षणेदक्षो येन्द्रो नृपतिस्तथा॥

-शुक्रनीति, 01/71-72

3. शुक्रनीति 01/77

4. गुणवानशीलवान् दान्तो मृदुर्धर्म्यो जितेन्द्रियः।

सुदर्शं स्थूललक्ष्यश्च न भ्रश्येत सदा श्रियः॥ शान्तिपर्व, 15/30

5. राजास्य जगतो हेतुर्वृद्धेर्वृद्धाभिसम्मतः। नयनानन्दजननः शशांक इव तोयधेः॥

-कामन्दकीय नीतिसार, 01/09

6. म. भा. शान्ति पर्व, 57/13-14

अर्थात्, जिसने अपने मन को वश में कर लिया है, क्रोध को जीत लिया है, शास्त्रों के सिद्धांत का निश्चयात्मक ज्ञान प्राप्त कर लिया है, जो धर्म, अर्थ, काम व मोक्ष के प्रयत्न में निरन्तर लगा रहता है, जिसे तीनों वेदों का ज्ञान है, जो अपने गुप्त विचार प्रकट नहीं होने देता, वही राजा होने योग्य है। प्रजा की रक्षा न करने से बढ़कर राजाओं के लिए कोई दूसरा पाप नहीं है।

शासक के गुणों के सम्बन्ध में आचार्य कौटिल्य ने लिखा है कि 'महाकुलीन्, दैवबुद्धि, धैर्यसम्पन्न, दूरदर्शी, धार्मिक, सत्यवादी, सत्यप्रतिज्ञ, कृतज्ञ, उच्चाभिलाषी, बड़ा उत्साही, शीघ्र कार्य करने वाला, सामंतों को वश में करने वाला, दृढ़बुद्धि, गुणसम्पन्न, परिवार वाला और शास्त्रबुद्धि; राजा के ये अभिगामिक गुण कहलाते हैं।'¹

अपने उपर्युक्त कथन में 'महाकुलीन्' शब्द जोड़ कर कौटिल्य ने यह स्पष्ट कर दिया है कि साधारण परिवार से कोई व्यक्ति राजा नहीं बन सकता है। राजा बनने के लिए उपरोक्त सभी गुणों का होना आवश्यक है। कौटिल्य ने अभिगामिक गुण सहित राजा के चार प्रमुख गुण बताए हैं। अन्य तीन गुण हैं: 1. प्रज्ञागुण, 2. उत्साहगुण, एवं 3. आत्मसम्पन्न गुण। इन चारों गुणों में कौटिल्य ने आत्मसम्पन्न गुण को राजा का विशेष गुण कहा है। आत्मसम्पन्नी राजा ही आत्मप्रकृति द्वारा सारी पृथ्वी का राज्य प्राप्त कर लेता है। वस्तुतः "आत्मसम्पन्न राजा गुणहीन् प्रकृतियों को भी गुणी बना लेता है और आत्मसम्पन्नहीन राजा गुण-समृद्ध तथा अनुरक्त प्रकृतियों को भी नष्ट कर देता है। यही कारण है कि दुष्ट प्रकृति राजा चारों समुद्र-पर्यन्त पृथ्वी का अधिपति होते हुए भी या तो अपनी प्रकृतियों द्वारा ही विनष्ट हो जाता है या शत्रु के कब्जे में चला जाता है। जबकि आत्मसम्पन्न राजा थोड़ी भूमि का स्वामी होते हुए भी आत्मप्रकृति के द्वारा सारी पृथ्वी का अधिपत्य ग्रहण कर लेता है और कभी भी क्षीण नहीं होता है (तदैव, 1984: 444)।" कौटिल्य के समान ही कई अन्य प्राचीन भारतीय ग्रन्थों में भी राजा के गुणों व योग्यताओं का वर्णन करते हुए उसे सर्वोच्च महत्ता प्रदान की गई है।

संक्षेप में, राज्य के प्राचीन सप्तांग सिद्धान्त में स्वामी अथवा राजा का सर्वाधिक महत्त्वपूर्ण स्थान था। वह समकक्षों में प्रथम था। न्याय का रक्षक था। दंडधारक था। वर्ण व्यवस्था को कायम रखने वाला, पुरस्कार और दंड, नियम तथा कानून आदि का स्रोत था। प्रसिद्ध शांतिपर्व के आख्यान में द्रौपदी युधिष्ठिर से राजाओं के कर्तव्यों की चर्चा करते हुए कहती हैं कि 'राजाओं का परम धर्म यही है कि वे दुष्टों को दण्ड दें। सत्पुरुषों का पालन करें और युद्ध में कभी पीठ न

1. महाकुलीनो, दैवबुद्धिसत्वसम्पन्नो, वृद्धदर्शी धार्मिकः सत्यवागविसंवादकः कृतज्ञः स्थूललक्षो महोत्सहो दीर्घसूत्रः शक्यसामंतो दृढबुद्धिरक्षुद्रपरिषत्को विनयकाम इत्याभिगामिका गुणाः।

-कौटिल्य अर्थशास्त्र, 1984/441

दिखायें।¹ अन्य शब्दों में, जो दंड देने की इच्छा नहीं रखता, उस राजा की शोभा नहीं होती। दंड न देने वाला राजा इस धरती का उपभोग नहीं कर सकता। दण्डहीन राजाओं की प्रजा को भी कभी सुख प्राप्त नहीं होता।² संक्षेप में प्राचीन सप्तांग सिद्धान्त में राजा का सर्वाधिक महत्त्वपूर्ण स्थान है। बिना राजा के सप्तांग राज्य की कल्पना नहीं की जा सकती।

2. अमात्य : राज्य के प्रशासन में अमात्यों का विशेष महत्त्व है। शाब्दिक अर्थ के आधार पर अमात्य शब्द से मन्त्री शब्द का बोध होता है। कौटिल्य के अर्थशास्त्र में अमात्य एक स्थायी सेवा संवर्ग के सदस्य हैं। इसी संवर्ग से प्रधान पुरोहित, मन्त्री, समाहर्ता, कोषपाल, दीवानी और फौजदारी की देखरेख के लिए जिम्मेदार अधिकारी, दूत, विभिन्न विभागों के अधीक्षक आदि उच्च पदाधिकारियों की नियुक्ति की व्यवस्था की गयी है (शर्मा, 1996: 48)। महाभारत के शान्तिपर्व में जहाँ अमात्यों की संख्या 37 बतायी गयी है वहीं अन्यत्र एक दूसरे संस्करण में इनकी संख्या आठ विहित की गयी है (शरण, 1997: 277)। कौटिल्य ने भी अपने विश्लेषण में मन्त्रिन् एवं अमात्य के अन्तर का ध्यान रखा है। वे मन्त्रियों की संख्या तीन से चार तक सीमित रखते हैं पर अमात्यों के सम्बन्ध में कहते हैं कि इनकी संख्या इनके नियोक्ता की क्षमता पर निर्भर होनी चाहिए। कौटिल्य के अनुसार, कुछ गुणों के होने पर देशकाल और कार्य की आवश्यकताओं को देखकर किसी को भी अमात्य नियुक्त किया जा सकता है।

कौटिल्य के समान ही आचार्य कामन्दक ने भी अमात्य शब्द का प्रयोग जातिवाचक अर्थ में ही किया है (शर्मा, 1996: 49)। अपने सप्तांग सिद्धान्त के अन्तर्गत कौटिल्य ने अमात्य हेतु कुछ आवश्यक गुणों का वर्णन करते हुए लिखा है कि राजा को चाहिए कि वह सहपाठी आदि की सर्वथा अवहेलना न करे। उसके लिए यह परम आवश्यक है कि वह विद्या, बुद्धि, साहस, गुण, दोष, देशकाल एवं पात्र का विचार करके ही अमात्यों की नियुक्ति करे किन्तु उन्हें अपना मन्त्री कदापि न बनाए (कौटिल्य, 1984: 22)।

सप्तांग सिद्धान्त के अपने विश्लेषण में कौटिल्य अमात्य को राजा से नीचा किन्तु जनपद से ऊंचा स्थान प्रदान करता है। अपने ग्रन्थ के 'प्रकृतियों के व्यसन' नामक अध्याय में वह अमात्य की विपत्ति को जनपद की विपत्ति की अपेक्षा अधिक घातक मानता है। चूँकि,

1. असतो प्रतिषेधश्च सतां च परिपालनम्।
एष राज्ञा परो धर्मः समरे चापलायनम्॥ शान्तिपर्व, 14/16
2. नादण्डः क्षत्रियो भाति नादण्डो भूमिमश्नुते।
नादण्डस्य प्रजा राज्ञः सुखं विन्दन्ति भारतः॥ शान्तिपर्व, 14/14

“अमात्यमूलाः सर्वारम्भाः। जनपदस्य कर्मसिद्धयः स्वतः परतश्च योगक्षेमसाधनं व्यसनप्रतीकारः। शून्यनिवेशोपचयौ दण्डकारानुग्रहश्चेति।”

अर्थात् सभी कार्य अमात्यों पर निर्भर होते हैं। दुर्ग तथा कृषि आदि कार्यों की सफलता, राजवंश, अन्तःपाल और आटविकों की ओर से योगक्षेम का साधन, आपत्तियों का प्रतिकार, उपनिवेशों की स्थापना एवं उनकी उन्नति, अपराधियों को दण्ड और राजग्रह का निग्रह आदि जनपद के सभी कार्य अमात्यों द्वारा ही सम्पन्न होते हैं इसलिए जनपद की अपेक्षा अमात्यों की विपत्ति अधिक निन्दनीय है (वहीं, 1984: 557)।

अमात्यों के महत्त्व के विषय में आचार्य वाल्मीकि ने रामायण में लिखा है कि यदि राजा हजार या दस हजार मूर्खों को अपने पास रख लें तो भी अवसर पर उनसे कोई अच्छी सहायता नहीं मिलती, किन्तु यदि एक भी अमात्य मेधावी, शूरवीर, चतुर एवं नीतिज्ञ हो तो राजा या राजकुमार को बहुत बड़ी सम्पत्ति की प्राप्ति करा सकता है। चूँकि **“मन्त्रो विजयमूलं हि राज्ञा भवति राघव”** [श्रेष्ठ मन्त्रणा ही राजाओं की विजय का मूल कारण है।]¹ अतः सप्तांग सिद्धान्त में अमात्य को महत्त्वपूर्ण स्थान प्राप्त है।

3. जनपद : ‘जनपद’ का शाब्दिक अर्थ है – जन अर्थात् कबीले के रहने का स्थान। वैदिक ग्रन्थों, मनुस्मृति तथा पुराणों इत्यादि में भी प्रायः जनपद शब्द प्रयुक्त हुआ है यद्यपि इनमें कहीं-कहीं राष्ट्र शब्द भी पाया जाता है। आचार्य कामन्दक ने भी कहीं-कहीं पर राष्ट्र शब्द का प्रयोग किया है। जन शब्द प्रायः जनसंख्या का बोध कराता है जबकि राष्ट्र भू-भाग का, अतः प्रायः यह सन्देह उत्पन्न हो जाता है कि वास्तव में जनपद शब्द का वास्तविक अर्थ क्या है?

वस्तुतः संस्कृत भाषा का यह शब्द दोनों ही अर्थ रखता है। अतः जब हम राज्य के अंग के रूप में जनपद को लेते हैं तो वह जनसंख्या और प्रदेश दोनों को ही इंगित करता है। अर्थशास्त्र में परिभाषित जनपद शब्द से प्रायः यह संकेत मिलता है कि इसमें भू-भाग एवं जनसंख्या दोनों का ही समावेश है (शर्मा, 1996: 50)। कौटिल्य जनपद-सम्पन्न राज्य को परिभाषित करते हुए कहते हैं –

“जनपद की स्थापना ऐसी होनी चाहिए कि जिसके बीच में तथा सीमान्तों में किले बने हों, जिसमें यथेष्ट अन्न पैदा होता हो, जिसमें विपत्ति के समय वन पर्वतों द्वारा आत्मरक्षा की जा सके, जिसमें थोड़े श्रम से अधिक धान्य पैदा किया जा सके, जिसमें शत्रु राजा के विरोधियों की संख्या अधिक हो, जिसके पास-पड़ोस में दुर्बल राजा हों, जो कीचड़, कंकड़, पत्थर, चोर-जुआरी, छोटे-छोटे शत्रु, हिंसक जानवर, घने जंगलों से रहित हो, जो नदी-तालाबों से सज्जित हो, जहाँ के किसान मेहनती

1. वाल्मीकीय रामायण, 2/100/16

हों, जहाँ निम्न वर्ण की आबादी अधिक हो, और जहाँ प्रेमी और शुद्ध स्वभाव वाले लोग बसते हों इन गुणों से युक्त राज्य को जनपद-सम्पन्न कहा जाता है।¹ ”

जनपद शब्द को परिभाषित करने के बाद कौटिल्य इसके महत्त्व को निर्धारित करता है। कौटिल्य जनपद को अमात्य के बाद तथा दुर्ग से पहले स्थान देता है। कौटिल्य के अनुसार, “जनपदमूला दुर्ग-कोश-दण्ड-सेतुवार्तारम्भाः। शौर्य-स्थैर्य-दाक्ष्य-बाहुल्यं च जनपदेषु। पार्वतां तदीयाश्च दुर्गानाध्युष्यन्ते जनपदाभावात् कर्षकप्राये तु दुर्गाव्यसनमायुधीयप्राये तु जनपदे जनपदव्यसनमिति²।” अर्थात्, दुर्ग, कोश, सेना, सेतुबन्ध और कृषि आदि कार्य जनपद पर ही निर्भर हैं और शूरता, स्थिरता, चतुरता और अधिकता आदि बातें जनपदों में ही हो सकती हैं। यदि जनपद पर विपत्ति आ जाए तो नदी एवं पर्वतों में बने बड़े-बड़े अजेय दुर्ग भी सूने पड़ जाते हैं अतः दुर्ग व्यसन की अपेक्षा जनपद व्यसन को ही अधिक चिन्ताजनक समझना चाहिए। परन्तु जैसे जनपद रहित दुर्ग सूने हो जाते हैं, वैसे ही दुर्ग रहित जनपदों में भी रहना दुष्कर हो जाता है अतः यह समझना चाहिए कि कृषि प्रधान जनपदों के दुर्ग पर विपत्ति का आना अधिक खतरनाक है। इसी प्रकार आयुध प्रधान जनपदों पर विपत्ति आना अधिक भयावह है।

गुप्तकालीन दो पुराणों में कहा गया है कि राजा को ऐसे देश में रहना चाहिए जिसमें ज्यादातर वैश्य एवं शूद्र, थोड़े से ब्राह्मण व अधिक संख्या में भाड़े के श्रमिक हों जबकि कौटिल्य इस सन्दर्भ में लिखते हैं कि -

**शूद्रकर्षकप्रायं कुलशतावरं पंचतशतकुलपरं ग्रामं
क्रोशद्विक्रोशसीमानमन्योन्यारक्षं निविशयेत्।³**

अर्थात्, प्रत्येक जनपद में कम से कम सौ घर व अधिक से अधिक पाँच सौ वाले ऐसे गाँव बसाये जाएँ जिनमें प्रायः शूद्र व किसान अधिक हों। एक गाँव दूसरे गाँव से कोस भर या दो कोस की दूरी से अधिक नहीं होना चाहिए जिससे अवसर आने पर वे एक-दूसरे की मदद कर सकें।

4. दुर्ग : यह सप्तांग सिद्धान्त का चतुर्थ स्तम्भ है। आचार्य मनु ने दुर्ग को पुर कहकर सम्बोधित किया है व इसे तीसरा स्थान दिया है। दुर्ग से किले का बोध होता है जबकि पुर से राजधानी का। शान्तिपर्व में जनपद और पुर का अन्तर करते हुए कहा गया है कि जनपद से देहात का और पुर से राजधानी का बोध होता है (शर्मा, 1996: 50)। कौटिल्य ने दुर्ग शब्द का दोनों अर्थों—किला एवं राजधानी में प्रयोग किया है। इन दोनों का वर्णन उसने दुर्गविधान व दुर्ग निवेश नामक दो

1. कौटिल्य, 1984: 442

2. वही, 1984: 557

3. वही, 1984: 77

पृथक्-पृथक् अध्यायों में किया है। अर्थशास्त्र के अतिरिक्त शान्तिपर्व, शुक्रनीतिसार एवं कामन्दकीय नीतिसार में भी दुर्ग के वर्णन के अतिरिक्त राजधानी के सम्बन्ध में बहुत अधिक विस्तार से लिखा गया है।

शान्तिपर्व में आचार्य भीष्म युधिष्ठिर को राजा के निवास योग्य नगर (राजधानी) एवं दुर्ग के विषय में जानकारी देते हुए कहते हैं कि, “जहाँ सब प्रकार की सम्पत्ति प्रचुर मात्रा में उपलब्ध हो, जो स्थान बहुत विस्तृत हो, वहाँ छह प्रकार के दुर्गों का आश्रय लेकर राजा को नये नगर बसाने चाहिए। इन छह प्रकार के दुर्गों के नाम इस प्रकार हैं- धन्वदुर्ग, महीदुर्ग, गिरिदुर्ग, मनुष्यदुर्ग, जलदुर्ग एवं वनदुर्ग।”

आचार्य कामन्दक साप्तांग राज्य में दुर्ग की महत्ता पर प्रकाश डालते हुए कहते हैं, “राजा को विशाल सीमा वाला, बहुत गहरी खाई, ऊंची चारदीवारी, छज्जों से युक्त, पर्वत, नदी और घने वन के समीप, जल, धन, धान्य से परिपूर्ण, समय को सहने वाला, बड़ा दुर्ग बनाना चाहिए। दुर्ग से रहित राजा पवन से प्रेरित मेघों के टुकड़ों के समान छिन्न-भिन्न हो जाता है।”²

इसी क्रम में, दुर्ग के महत्त्व को इंगित करते हुए कौटिल्य ने कई प्राचीन मनीषियों के कथनों को उद्धृत करते हुए दुर्ग के महत्त्व को सिद्ध किया है। इस सन्दर्भ में उसने सर्वप्रथम पाराशर मुनि व तत्पश्चात् आचार्य पिशुन को उद्धृत किया है। यथा -

जनपददुर्गव्यसनयोर्दुर्गे व्यसनमिति पराशराः।

दुर्ग हि कोशदण्डोत्पत्तिरापदिस्थानं च जनपदस्य।

दुर्गकोशव्यसनयोः कोशव्यसनमिति पिशुनः।

कोशमूलो हि दुर्गसंस्कारो दुर्गरक्षणं च।³

अर्थात् पराशर कहते हैं कि जनपद और दुर्ग दोनों के एक साथ विपत्तिग्रस्त होने पर जनपद की अपेक्षा दुर्ग की स्थिति अधिक भयावह है क्योंकि कोश व सेना को दुर्ग में ही रखा जाता है। इसी प्रकार आचार्य पिशुन (नारद) का मत है कि दुर्ग व कोश इन दोनों पर एक साथ आयी विपत्ति में कोश की विपत्ति अधिक भयावह है क्योंकि दुर्ग की मरम्मत एवं उसकी रक्षा कोश पर ही निर्भर है।

1. षड्विधं दुर्गमास्थाय पुराण्यथ निवेशयेत्। सर्वसम्पत्प्रधानं यद् बाहुल्यं चापि सम्भवेत्।
धन्वदुर्ग, महीदुर्ग, गिरिदुर्ग तथैव च।
मनुष्यदुर्ग अब्दुर्ग वनदुर्ग च तानि षट्॥ शान्तिपर्व, 26/4-5
2. पृथुसीममहाखातभुच्च आकारगोपुरम्। समावेशत्पुरं शैलसरिद्ध नवनाश्रयम्।
जलवद्धान्यधनबदुर्ग कालसहं महत्।
दुर्गहानो नरपतिवार्ता भ्रावसवैः समः॥ कामन्दकीय नीतिसार, 04/57-58
3. कौटिल्य, 1984/557-558

इस सम्बन्ध में कौटिल्य का अपना मत है कि कोश और सेना दोनों की रक्षा दुर्ग के द्वारा की जा सकती है। तूष्णीयुद्ध, अपने पक्ष के राजद्रोहियों का निग्रह, सैनिक शक्ति का आश्रय, शत्रुसेना तथा आटविकों का प्रतिकार सभी कार्य दुर्ग के द्वारा किये जा सकते हैं। दुर्ग के नष्ट हो जाने पर बहुत सम्भव है कि कोश को भी शत्रु छीन ले, क्योंकि तब उसकी रक्षा के लिए कोई साधन नहीं रह जाता। ऐसा भी देखा गया है कि जिनके पास पर्याप्त कोश नहीं है किन्तु दुर्जेय दुर्ग है, उनका उच्छेद सहसा नहीं किया जा सकता है। इसलिए कोश की अपेक्षा दुर्ग व्यसन को ही अधिक कष्टकर समझना चाहिए।

5. कोष : यह सप्तांग सिद्धान्त का पाँचवा प्रमुख अंग है। सप्तांग राज्य में कोष का एक महत्वपूर्ण स्थान है क्योंकि इसके द्वारा धर्म, अर्थ, भृत्यों के भरण-पोषण तथा आपत्तियों से रक्षा होती है। इसलिए आचार्य कामन्दक शासक को सचेत करते हैं कि कोष की सदैव रक्षा की जानी चाहिए।¹ इस सम्बन्ध में शान्तिपर्व शासक को निर्देशित करता है कि “शासक के लिए उचित है कि वह सदा अपने कोषागार को भरा-पूरा रखने का प्रयत्न करता रहे। उसे न्याय करने में यमराज और धन संग्रह करने में कुबेर सदृश होना चाहिये। वह स्थान, वृद्धि तथा क्षय के हेतुभूत दस² वर्गों का सदैव ध्यान रखे।”³

कौटिल्य ने कोष के सम्बन्ध में अपने ग्रन्थ में विशद विवेचन किया है। उसने कोष के गुण, व्यसन, कोष संग्रहण इत्यादि पर महत्वपूर्ण प्रकाश डाला है। कोष के गुणों का वर्णन करते हुए कौटिल्य ने लिखा है :

धर्माधिगतः पूर्वैः स्वयं वा हेमरूप्यप्रायश्चितस्थूलरत्नहिरण्यो दीर्घामप्यापद-मनायतिं सहेतेति कोशसम्पत्ता।

अर्थात् राजकोष ऐसा होना चाहिए जिसमें पूर्वजों की तथा अपने धर्म की कमाई संचित हो; इस प्रकार धान्य, सुवर्ण, चांदी, नाना प्रकार के बहुमूल्य रत्न तथा हिरण्य से भरा-पूरा कोष हो जो दुर्भिक्ष एवं आपत्ति के समय सारी प्रजा की रक्षा कर सके। इन गुणों से युक्त खजाना कोष सम्पन्न कहलाता है।

कौटिल्य कोष के गुणों के साथ कोष व्यसन के सम्बन्ध में भी विचार करता है। कोष के व्यसन के संदर्भ में कौटिल्य ने लिखा है कि कोष दंड का मूल है। कोष के अभाव में सेना या तो शत्रु के अधीन हो जाती है या फिर अपने ही स्वामी

1. धर्महेतोस्तथार्थाय भृत्यानां भरणाय च।

आपदर्थन्यसंरक्ष्यः कोषः कोषवता सदा॥ कामन्दकीय नीतिसार, 04/64

2. मन्त्री अथवा अमात्य, राष्ट्र अथवा जनपद, दुर्ग, कोष एवं दण्ड ये राज्य की पाँच प्रकृतियाँ हैं। बीजिगीषु राजा की अपनी तथा उसके शत्रुपक्ष की इन प्रकृतियों को मिला कर दसवर्ग कहा जाता है।

3. कोशस्योपार्जनरतिर्यमवैश्रवणोपमः। वेत्ता च दशवर्गस्य स्थानवृद्धिक्षयात्मनः। शान्तिपर्व 28/18

का वध कर डालती है। सब सामंतों के साथ सेना ही राजा का विरोध करा सकती है क्योंकि धन देने से सभी को विवश किया जा सकता है। लोक में धर्म, अर्थ और काम इस त्रि-वर्ग के साधन का मूल कारण कोष ही है। किंतु इस सम्बन्ध में विशेष ध्यान देने योग्य बात यह है कि देशकाल और कार्य को दृष्टि में रखकर कोष व सेना दोनों को प्रधान माना जा सकता है जिसके द्वारा कि बीजिगीषु का कार्य सध जाए। सेना केवल कोष की रक्षा कर सकती है पर कोष से दुर्ग और सेना दोनों की रक्षा हो जाती है अतः सभी दुर्ग आदि द्रव्य प्रकृतियों की प्रयोजन सिद्धि होने के कारण कोष के ऊपर आई विपत्तियों को गरीयसी समझना चाहिए।

प्रजा से कर लेने तथा कोष संग्रह के विषय में शान्तिपर्व में विस्तृत चर्चा की गयी है। प्रजा पर करारोपण के माध्यम से कोष में अभिवृद्धि करने के सम्बन्ध में आचार्य भीष्म युधिष्ठिर से कहते हैं कि-

मधुदोहं दुहेद् राष्ट्रं भ्रमरा इव पादपम्।
वत्सापेक्षी दुहेच्चैव स्तनांश्च न विकुट्टयेत्॥
जौकावत् पिबेद् राष्ट्रं मृदुनैव नराधिपः।
व्याघ्रीव च हरेत् पुत्रान् संदशेन्न च पीडयेत्॥¹

अर्थात्, जैसे भौरा धीरे-धीरे फूल तथा वृक्ष का रस लेता है; वृक्ष को काटता नहीं है, जैसे मनुष्य बछड़े को कष्ट न देकर धीरे-धीरे गाय को दुहता है; उसके थनों को कुचल नहीं डालता है, उसी प्रकार राजा कोमलता के साथ ही राष्ट्र रूपी गौ का दोहन करे, उसे कुचले नहीं। जैसे जोंक धीरे-धीरे शरीर का रक्त चूसती है, उसी प्रकार राजा भी कोमलता के साथ ही राष्ट्र से कर वसूल करे। जैसे बाघिन अपने बच्चे को दांत से पकड़ कर इधर-उधर ले जाती है परंतु न तो उसे काटती है और न ही उसके शरीर में पीड़ा पहुंचने देती है, उसी प्रकार राजा सौम्य उपायों से राष्ट्र का दोहन करे।

इसी क्रम में, कौटिल्य ने कोष के गुण और दोषों के अतिरिक्त कोष संग्रह व्यवस्था और कोष एकत्र करने के उपायों पर भी चर्चा की है। कोषाध्यक्ष के कर्तव्यों की चर्चा करते हुए कौटिल्य ने लिखा है कि कोषाध्यक्ष को चाहिए कि वह जनपद और नगर से होने वाली आय को अच्छी तरह जाने। इस संबंध में उसे इतनी जानकारी होनी चाहिए कि उससे 100 वर्षों की आय का लेखा-जोखा पूछा जाए तो वह तत्काल ही उसकी समुचित जानकारी दे सके। बचे हुए धन को वह सदा कोष में दिखाता रहे।

6. दण्ड : दण्ड शब्द 'डम्' धातु से बना है, जिसका तात्पर्य है 'रखना' अथवा 'होना'। आचार्य गौतम दण्ड शब्द को 'दम' या 'दमयति' क्रिया से व्युत्पन्न मानते हैं। इस अर्थ में वह निरोधक का कार्य करता है। दण्ड उनका निरोध करता

1. शान्तिपर्व, 28/4-5

है जो स्वयं अपना निरोध नहीं कर पाते। दण्ड से जुड़े अनेक आख्यानों में दण्ड को प्रतिरोधक का कार्य करने वाला और सजा देने वाला माना गया है। शान्तिपर्व के एक प्रसिद्ध आख्यान में अर्जुन युधिष्ठिर को दण्ड का महत्त्व बताते हुए कहते हैं कि— “यदि संसार में दण्ड न रहे तो सारी प्रजा नष्ट हो जाए और जैसे जल में बड़ी मछली छोटी मछलियों को खा जाती हैं, उसी प्रकार शक्तिशाली जीव दुर्बल जीवों को अपना आहार बना लें।”¹ यद्यपि शासक दण्ड के द्वारा प्रजा को नियंत्रित करता है तथापि वह स्वयं भी दण्ड के अधीन है। वैदिक साहित्य सहित अनेक प्राचीन ग्रंथों में दण्ड शब्द का प्रयोग किया गया है तथापि न्याय प्रशासन के लिए दण्ड शब्द का सर्वप्रथम प्रयोग शतपथ ब्राह्मण में किया गया। दंड का एक अर्थ छड़ी अथवा अंकुश से भी है। परंपरागत अर्थ में इसे सत्ता-प्राधिकार तथा आज्ञा का प्रतीक माना गया है तथा सेना, युद्ध, जुर्माना, न्यायिक दबाव और ऐसी ही अन्य मान्यताओं के समरूप माना जाता है (शर्मा, 1968: 200)। सप्तांग राज्य के सिद्धांत के प्रतिपादन के संदर्भ में दण्ड शब्द का तात्पर्य बल अथवा सेना से है।

ध्यातव्य है कि राज्य की सुरक्षा व्यवस्था के लिए सेना का विशेष महत्त्व है। महाभारत में कहा गया है कि सैनिक संतुष्ट और राज्य के प्रति अनुरक्त रहने चाहिए। शुक्र नीति में भी सेना के महत्त्व और संगठन का विशद वर्णन किया गया है। कभी-कभी दंड और कोष को समकक्ष भी माना जाता है। शांति पर्व में दंड नामक विषय पर विचार करते हुए कहा गया है कि सेना में हाथी, घोड़े, रथ, पदाति, नाव, बेगार, देश और भाड़े के सैनिक होते हैं इसलिए इसे अष्टांगिक बल कहा गया है। दंड संपन्न सेना को परिभाषित करते हुए कौटिल्य का मानना है कि सेना ऐसी होनी चाहिए जिसमें वंशानुगत, स्थाई और बस में रहने वाले सैनिक भर्ती हों। जिनके स्त्री-पुत्र राज वृत्ति को पाकर पूर्णतया संतुष्ट हों। युद्ध के समय जिनको आवश्यक सामग्री से सुशोभित किया जा सके। जो कहीं भी हार न खाता हो; दुःख को सहने वाला हो; युद्ध कौशल से परिचित हो; हर तरह के युद्ध में निपुण हो; राजा के लाभ और हानि में हिस्सेदार हो और जिस में क्षत्रियों की संख्या अधिक हो। ऐसे गुणों से संपन्न सेना दंड संपन्न कही जाती है।

इसके अतिरिक्त कौटिल्य प्रकृति ‘व्यसन वर्ग’ नामक अध्याय में सेना के महत्त्व का निर्धारण करते हुए कहते हैं जिनके पास अच्छा सैन्य बल होता है उनके मित्र तो मित्र बने ही रहते हैं किंतु शत्रु भी मित्र बन जाते हैं। सेना और मित्र इनके साधारण कार्यों में लाभानुसार अपने देश, काल और युद्ध की अपेक्षा विशेषता समझनी चाहिए। तात्कालिक आक्रमण पर या शत्रु और आटविकों के द्वारा आभ्यंतर कोप उत्पन्न कर देने पर मित्र लोग उसका कोई प्रतिकार नहीं करा सकते हैं बल्कि

1. दण्डश्चेन्न भवेल्लोके विनश्येयुरिमाः प्रजाः।

जले मत्स्यानिवाभक्ष्यन् दुर्बलान् बलवत्तराः॥ (शान्तिपर्व, 15/30)

सेना ही ऐसे अवसरों पर काम आती है। दंड के गुण और व्यसन के साथ ही कौटिल्य ने सेना में भर्ती होने वाले सैनिकों के गुणों का भी वर्णन किया है। उन्होंने क्षत्रिय, कभी-कभी वैश्य और शूद्रों की सेना को उचित माना है जबकि वह ब्राह्मणों का सेना में निषेध करता है। कौटिल्य का स्पष्ट मानना है कि शत्रु पक्ष ब्राह्मण सेना के समक्ष नमस्कार कर या सिर झुका कर उनको अपने वश में कर लेता है इसलिए युद्ध कार्य में निपुण क्षत्रिय सेना को ही सर्वाधिक श्रेष्ठ समझना चाहिए अथवा वैश्य सेना तथा शूद्र सेना को भी श्रेष्ठ समझना चाहिए, यदि उनमें वीर पुरुषों की अधिकता हो। उल्लेखनीय है कि इस संदर्भ में मनु ने ब्राह्मणों और वैश्य को शस्त्र धारण करने की आज्ञा दी है पर शूद्रों को नहीं।

प्राचीन काल में सेना का राज व्यवस्था में महत्वपूर्ण स्थान था। सभा पर्व में सेना के प्रति राजा के कर्तव्यों को समझाते हुए नारद ने युधिष्ठिर से पूछा है “क्या तुम अपने सैनिकों को उनका वेतन भत्ता, भोजन, अंश समय पर दे देते हो? यह आवश्यक है कि सैनिकों को समय पर वेतन दिया जाए। मेरा विश्वास है कि तुम ऐसा ही करते हो और इस संबंध में कभी अकार्य कर्म नहीं करते।”

7. मित्र : सप्तांग सिद्धान्त में उल्लिखित सातवाँ और अंतिम अंग मित्र है जो अनेक ग्रन्थों में सुहृद् के रूप में विहित किया गया है। शान्तिपर्व में अन्य बातों के साथ-साथ मित्र पर भी व्यापक विचार किया गया है। आचार्य भीष्म के अनुसार राजा के मित्र चार वर्गों में वर्गीकृत किये जा सकते हैं— सहार्थ, भजमान, सहज एवं कृत्रिम¹ इन चार प्रकार के मित्रों में से भजमान (जो वंश परम्परा से मित्र हो) तथा सहज (जन्म से ही साथ रहने वाला स्वाभाविक मित्र) मित्र श्रेष्ठ माने जाते हैं। जबकि शेष दो – सहार्थ (किसी शर्त पर शासक की मैत्री ग्रहण करने वाला) एवं कृत्रिम (धनादि देकर बनाये गये मित्र) – की ओर से शासक को सदैव सशंकित रहना चाहिए² इसी प्रकार कौटिल्य ने मित्र को उसके गुणों के आधार पर परिभाषित करते हुए कहा है कि ‘मित्र ऐसे होने चाहिए जो वंश परंपरागत हो; स्थायी हों; अपने वश में रह सकें; जिनमें विरोध की संभावना ना हो; प्रभु मंत्र उत्साह आदि शक्तियों से युक्त हों; जो समय आने पर सहायता कर सकें।’ मित्रों में इन गुणों का होना मित्र संपन्न कहा जाता है। इस संदर्भ में आचार्य कामन्दक का मत है कि “त्याग, विज्ञान और सत्त्वसम्पन्न, मित्र के महापक्ष को ग्रहण किये, प्रियवादी, आने वाले समय को जानने में समर्थ, अव्यभिचारी, सत्कुल में उत्पन्न व्यक्ति से ही शासक को मैत्री करनी

1. चतुर्विधानि मित्राणि राज्ञां राजन् भवन्त्युत।

सहार्थो भजमानश्च सहजः कृत्रिमस्तथा। शान्तिपर्व, 80/03

2. चतुर्णां मध्यमौ श्रेष्ठौ नित्यं शंकयौ तथापरौ।

सर्वे नित्यं शंकितव्याः प्रत्यक्षं कार्यमात्मनः॥ तदैव, 80/06

चाहिए।” सप्तांग राज्य व्यवस्था में मित्र का काफी महत्त्व था। इसके संबंध में कौटिल्य विचार करते हुए कहते हैं एक साथ कई विपत्ति आने पर अथवा शत्रु के बढ़ जाने पर मित्र ही अर्थ सिद्धि में सहायक होता है।

सप्तांग सिद्धांत का महत्त्व

अपने ग्रंथ के प्रकृति संपदा नामक अध्याय में राज्य के सातों अंगों के गुणों का विवेचन करने के पश्चात् कौटिल्य कहते हैं कि राज्य की यह सात प्रकृतियाँ यदि अपने गुणों से युक्त हों तो वे राज्य के लिए संपत्ति होती हैं। यह सातों एक-दूसरे के लिए अंग के समान हैं। राज्य की इन समस्त प्रकृतियों का विवेचन करते हुए एक चीज दृष्टिगोचर होती है और वह यह कि जब कौटिल्य के समकालीन यूनानी दार्शनिक अरस्तु ने राज्य को एक “परिवारों और ग्रामों का एक समूह जिसका उद्देश्य निश्चित और आत्मनिर्भर जीवन की प्राप्ति है” बताया तो कौटिल्य ने इसे “स्वामी, अमात्य, जनपद, दुर्ग, कोष, दंड और मित्र इन सात अंगों से युक्त संस्था” बताया।

इसमें कोई संदेह नहीं कि राज्य की यह परिभाषा राजनीतिक सिद्धांतों के इतिहास को पूर्व कालीन भारतीय विचारधारा की एक विशिष्ट देन है। प्लेटो और अरस्तु भी राज्य की वैसी सुस्पष्ट परिभाषा नहीं दे सके जैसी पूर्वकालिक भारतीय चिंतकों ने दी है। यूनानी विचारकों ने राज्य के घटकों पर शायद ही विचार किया है। प्लेटो ने अपने रिपब्लिक में यद्यपि इस दिशा में प्रयास किया है। उसके दार्शनिक राजा की तुलना स्वामी से, योद्धा की दंड से तथा कारीगर और खेतिहर की जनपद से की जा सकती है। अरस्तु को पढ़ने से लगता है कि उनके गृहपति और नागरिक राज्य के घटक हैं। अपने आदर्श राज्य के भौतिक अंग विहित करते हुए वह नगर का आकार और जनसंख्या की सीमा बताते हैं किंतु इनमें से किसी में भी राज्य की परिभाषा उतनी पूर्णता से नहीं दी गई है जितनी कि कौटिल्य में पाई जाती है। इसी क्रम में आधुनिक राजनीति विज्ञानी राज्य को चार अंगों- निश्चित क्षेत्र अथवा भू-भाग, जनसंख्या, सरकार और सम्प्रभुता से युक्त संस्था मानते हैं (गार्नर, 1965: 37-28) राज्य की आधुनिक परिभाषाओं से तुलना करने पर अभिज्ञात होता है कि प्राचीन भारतीय राजनीतिक चिन्तकों द्वारा दी गयी राज्य की परिभाषा अधिक सटीक, तर्कसंगत एवं उपयोगी है। सप्तांग राज्य के स्वामी और अमात्य वर्ग आधुनिक सरकार के समानार्थी हैं। सप्तांग राज्य का तीसरा अंग; जनपद राज्य के निश्चित क्षेत्र अथवा भूभाग और जनसंख्या को प्रदर्शित करता है। सप्तांग राज्य में ‘दण्ड’ आधुनिक राज्यों की सम्प्रभुता का द्योतक है। इस सन्दर्भ में पूर्वकालिक भारतीय चिंतक मानते

1. त्यागविज्ञानसत्त्वाढ्य महापक्षं प्रियं वदम्।

आर्यातक्षमद्वैध्यं मित्रं कुर्वीत सत्कुलम्॥ कामन्दकीय नीतिसार, 04/68

थे कि 'दण्ड समस्त प्रजा पर शासन करता है; दण्ड ही उनकी सब ओर से रक्षा करता है। सबके सो जाने पर भी दण्ड जागता रहता है इसलिए विद्वान् लोग दण्ड को राजधर्म मानते हैं।'¹

दूसरे, प्राचीन भारतीय चिन्तक शासक को दण्डधारी अथवा स्वयं दण्ड का प्रतीक मानते थे (**स राजा पुरुषो दण्डः**) (मनुस्मृति, 07:17) अतः दण्ड ही शासक के शासन को वैधता प्रदान करता था (डेरेट, 1986: 600-601)। इस दण्ड के प्रभाव से ही शासक को सम्पूर्ण जगत् का रक्षक माना जाता था (**राजा लोकस्य रक्षिता**) (शान्तिपर्व, 90:03)। स्पष्टतः एक सम्प्रभु (दण्ड सम्पन्न) शासक ही प्रजाजनों का हितसाधन करने में सक्षम था (**राजा हितकरो नृणाम्**) (शान्तिपर्व, 67:34)।

निष्कर्ष

उपर्युक्त समस्त विवेचन से स्पष्ट है कि प्राचीन भारतीय सप्तांग सिद्धांत की अवधारणा अधिक स्पष्ट और व्यावहारिक है। इस संदर्भ में आधुनिक पाश्चात्य अवधारणा का निरूपण जनतंत्रों में पाए गए राज्य के स्वरूप के आधार पर हुआ है जबकि सप्तांग सिद्धांत का निरूपण प्राचीन भारतीय राज्य के आधार पर हुआ है। यह प्राचीन सिद्धांत उस समय की देन है जब पाश्चात्य राज्य प्रणेता इससे उत्तम अन्य सिद्धांत की खोज करने में असफल रहे थे अतः यदि प्राचीन भारत के इस सिद्धांत को आधुनिक की संज्ञा दी जाए, तो इसमें कोई अतिशयोक्ति नहीं होगी।

सन्दर्भ

1. अग्निपुराण (1968): संस्कृति संस्थान, बरेली।
2. डेरेट, जे. डंकन एम्. (1976) : राजधर्मा, द जर्नल ऑफ एशियन स्टडीज, 35(04), अगस्त 1976।
3. गार्नर, जेम्स विल्फर्ड (1965) : राज्य विज्ञान और शासन, यादवेन्दु, रामनारायण (अनु.), लक्ष्मी नारायण अग्रवाल, आगरा।
4. गौतम, प्रदीप कुमार (2019) : द नीतिसार बाई कामन्दकः कन्टीन्यूटी एण्ड चेन्ज फ्रॉम कौटिल्या 'ज अर्थशास्त्र, आईडीएसए मोनाग्राफ सीरिज-63, इन्स्टीट्यूट फॉर डिफेंस स्टडीज एण्ड एनालिसिस, नई दिल्ली।
5. जायसवाल, काशीप्रसाद (2016) : हिन्दू राज्य-तन्त्र, वर्मा, रामचन्द्र (अनु.), विश्वविद्यालय प्रकाशन, वाराणसी।

1. दण्डः शास्ति प्रजाः सर्वा दण्ड एवाभिरक्षति।

दण्डः सुप्तेषु जागर्ति दण्डं धर्म विदुर्वुधा। (शान्तिपर्व, 15/02), (मनुस्मृति, 07/18)

6. कामन्दकीय नीतिसार (1961) : श्रीवेंकटेश्वर प्रेस, बम्बई।
7. कौर, किरनजीत (2010) : कौटिल्य : सप्तांग थ्योरी ऑफ स्टेट, द इण्डियन जर्नल ऑफ पॉलिटिकल साइंस, 71 (01), जन.-मार्च 2010।
8. कौटिल्य (1984) : अर्थशास्त्रम्, गैरोला, वाचस्पति (अनु.), चौखम्भा प्रकाशन, वाराणसी।
9. महाभारत (1971, 1974) : भण्डारकर ऑरिएन्टल रिसर्च इन्स्टीट्यूट, पूना।
10. मत्स्यपुराण (1980) : लक्ष्मी वेंकटेश्वर प्रेस, मुम्बई।
11. मनुस्मृति (1983) : मोतीलाल बनारसीदास प्रेस, दिल्ली।
12. शरण, परमात्मा (1997) : प्राचीन भारत में राजनीतिक विचार एवं संस्थाएं, मीनाक्षी प्रकाशन, मेरठ।
13. शर्मा, हरिश्चन्द्र (1968) : प्राचीन भारत में राजनीतिक विचार एवं संस्थाएं, कॉलेज बुक डिपो, जयपुर।
14. शर्मा, पी.एन. (1989) : शुक्रनीति में राजनीतिक विचार एवं संस्थाएं, श्री पब्लिशिंग हाऊस, नयी दिल्ली।
15. शर्मा, रामशरण (1996) : प्राचीन भारत में राजनीतिक विचार एवं संस्थाएं, राजकमल प्रकाशन, नयी दिल्ली।
16. श्रीमद्वाल्मीकीय रामायण (1983) : इण्डोलॉजिकल बुक हाऊस, दिल्ली।
17. शुक्रनीतिसार (1983) : ऋषिदेवी रूपालाल कपूर धर्मार्थ ट्रस्ट, सोनीपत।



कैवल्य का स्वरूप (योगदर्शन के सन्दर्भ में)

डॉ. अजित कुमार*

शोध सारांश-

द्रष्टा एवं दृश्य का संयोग ही दुःख का कारण है¹ तथा इस संयोग का कारण है- अविद्या। क्योंकि अविद्या² अनादिकालीन है। अत एव यह संयोग भी अनादिकाल से ही चला आ रहा है। इस संयोग के परिणामस्वरूप ही प्रकृति एवं पुरुष भ्रान्त होकर अपने स्वरूप को भुला बैठे हैं। अतः समस्त दुःखों से आत्यन्तिक निवृत्ति हेतु इस अविद्या निमित्तक संयोग को हटाना परमावश्यक है।³ इस अविद्या का नाश हो जाने पर जो बुद्धिसत्त्व एवं पुरुष के संयोग का अभाव होता है, वही मोक्ष कहा जाता है। वाचस्पति मिश्र ने स्पष्ट शब्दों में कहा है कि दुःख की निवृत्ति ही पुरुषार्थ है। भाष्यकार व्यास द्वारा जो आत्यन्तिक विशेषण दिया गया है उसका उद्देश्य प्रलयकालीन वियोग से इसका वैशिष्ट्य दिखाना है, ऐसा विज्ञानभिक्षु का मत है।

प्रस्तावना

अविद्या का नाश एवं कैवल्य की प्राप्ति का एकमात्र उपाय है- विवेकख्याति⁴ जब साधक का चित्त रज एवं तमोगुण रूप मल से रहित हो जाता है अर्थात् मात्र सत्त्वगुण का उद्रेक ही उसके चित्त में निरन्तर होता रहता है, तब चित्त का वैशारद्य कहा जाता है, ऐसा वाचस्पति मिश्र मानते हैं। विज्ञानभिक्षु वैशारद्यकालीन चित्त के परिणाम का वर्णन करते हुए लिखते हैं कि चित्त की एकाग्रतारूप स्थिति का प्रवाह ही उस समय में होता है।⁵ इस प्रकार जब चित्त पूर्ण-रूप से निर्मल हो जाता है तभी उसमें विवेक-ख्याति रूप विशिष्ट ज्ञान का उदय होता है। इसकी श्रेष्ठता को द्योतित करने हेतु विज्ञानभिक्षु लिखते हैं कि निर्विचारवैशारद्य के हो जाने पर स्वयं ही

* असिस्टेंट प्रोफेसर, संस्कृत विभाग, लेडी श्रीराम कॉलेज, दिल्ली विश्वविद्यालय, दिल्ली

1. द्रष्टृदृश्ययोः संयोगो हेयहेतुः। -यो.सू. 2.17
2. तस्य हेतुरविद्या। -यो.सू. 2.24
3. तदभावात्संयोगाभावो हानं तद्दृशेः कैवल्यम्। -यो.सू. 2.25
4. विवेकख्यातिरविप्लवा हानोपायः। -यो.सू. 2.26
5. स्थितिप्रवाह एकाग्रताधारा चित्तस्य वैशारद्यमित्यर्थः। -यो.वा., पृ. 125

विवेकख्याति का उदय अथवा परमतत्त्व का साक्षात्कार हो जाता है। इसके लिए प्रयत्नान्तर की अपेक्षा नहीं रहती।¹ क्योंकि इस निर्मल हुए चित्त में अविद्या का लेशमात्र भी अवशेष नहीं रहता, अत एव वहां उदित होने वाली प्रज्ञा को ऋतम्भरा प्रज्ञा कहा जाना युक्तिसंगत ही है। विज्ञानभिक्षु का मत है कि जो ज्ञान चित्त की एकाग्रता की दशा में होता है उसे ही ऋतम्भरा प्रज्ञा कहा जाता है अन्य को नहीं, क्योंकि अन्य ज्ञानों के समय में अविद्या का कुछ न कुछ अंश में विद्यमान रहना अवश्यभावी है।

इसके द्वारा पदार्थ का साक्षात्कार किया जा सकता है, परन्तु वह आगम एवं अनुमान प्रमाण द्वारा सम्भव नहीं है। वे पदार्थ का सामान्य रूप से ही ज्ञान कराते हैं, जबकि यह उनके विशेष-रूप का ज्ञान कराती है।²

इस प्रज्ञा का उदय साधक को जिस अवस्था में होता है उसको मधुमती भूमि कहा जाता है। योगियों की चार श्रेणियों में से यह दूसरी अवस्था है। इस अवस्था वाले योगी को अत्यन्त सावधान रहने का उपदेश सूत्रकार देते हैं, क्योंकि जिस फल की प्राप्ति साधक ने अब तक के कठिन परिश्रम से की है यदि वह विभिन्न देवताओं द्वारा प्रदत्त प्रलोभनों में पड़ गया तो व्यर्थ हो जाएगा और वह पुनः आवागमन के चक्र में फंस जायेगा, अत एव उसे चाहिए कि वह न तो प्रलोभनों में ही फंसे और न किसी प्रकार का घमण्ड ही करे।³

इस प्रकार जब साधक निरन्तर विवेकख्याति का ही अभ्यास करता रहता है और उसकी प्राप्ति के फलस्वरूप मिलने वाली और भी सिद्धियों यथा सर्वाभावाधिष्ठातृत्वादि की भी कामना नहीं करता, परन्तु उन्हें दोषयुक्त मानते हुए उनसे विरक्त रहता है, तो निरन्तर विवेकख्याति का ही प्रवाह साधक के चित्त में होता रहता है। यह अवस्था ही धर्ममेघ समाधि कहलाती है। विज्ञानभिक्षु इसे सम्प्रज्ञात समाधि की पराकाष्ठा मानते हैं, क्योंकि उस काल में योग के विघ्न-स्वरूप अविद्यादि अन्तरायों का पूर्णाभाव हो जाता है।⁴ सूत्रकार अविप्लवा 'विवेकख्याति' को ही हान का उपाय बताते हैं।⁵ अविप्लव से तात्पर्य मिथ्या ज्ञान से रहित होने से है।⁶ वाचस्पति मिश्र का मत है कि वह विवेक ख्याति जब समूल (वासना सहित)

-
1. अन्वर्था च सा, सत्यमेव बिभर्ति, न च तत्र विपर्यासंज्ञानगन्धोऽप्यस्तीति। -व्या.भा., पृ. 126
 2. तस्माच्छ्रुतानुमानप्रज्ञाभ्यामन्यविषया सा प्रज्ञा विशेषार्थत्वादिति। -व्या.भा., पृ. 126
 3. स्थान्युपनिमन्त्रणे सङ्गस्मयाकरणं पुनरनिष्टप्रसङ्गात्। -यो.सू. 3.51
 4. तस्य योगविघ्नाभावेन सर्वथा निरन्तरं विवेकख्यात्युदयाद् धर्ममेघनाम्नी सम्प्रज्ञातयोगस्य पराकाष्ठाभवतीत्यर्थः। -यो.वा., पृ. 455
 5. विवेकख्यातिरविप्लवा हानोपायः। -यो.सू. 2.26
 6. विप्लवो मिथ्याज्ञानं तद्रहिता। -त.वै., पृ. 232

मिथ्याज्ञान को नष्ट कर देती है तब निर्विप्लवा होती है, वही हान का उपाय है। विज्ञानभिक्षु मानते हैं कि विवेकख्याति सूक्ष्म रूप में विद्यमान मिथ्याज्ञान को भी दग्धबीजभाव प्रदान कर देती है, अतः क्रमशः चित्त की निवृत्ति द्वारा मोक्ष लाभ का उपाय है।¹

विवेकख्याति साधक को प्रकृति एवं पुरुष में भेद दिखाकर उसे स्वरूपावस्थिति के योग्य बनाती है। इसके फलस्वरूप साधक को मैं नहीं हूँ तथा मेरा कुछ भी नहीं है इस प्रकार का अनुभव होता है ऐसा ईश्वरकृष्ण लिखते हैं।² मैं नहीं हूँ के द्वारा पुरुष की सत्ता नहीं है, ऐसा नहीं समझना चाहिये अपितु मैं वैसा नहीं हूँ जैसा कि अपने को अविद्या के कारण बन्धन की दशा में सोचता था, क्योंकि उस समय मैं अपने आपको पूर्ण रूप से भुला बैठा था तथा प्रकृति एवं उसके कार्यों को स्वयं पर आरोपित किये हुए था। यह व्याख्या मजूमदार ने की है। ए.के. लाड लिखते हैं कि भेदज्ञान के उदित होने पर वास्तविक आत्मा का निषेध न होकर उसके दोषपूर्ण तादात्म्य का ही निषेध होता है। सत्त्वज्ञान के उदित होने पर सांख्य दर्शन के अनुसार बाह्य जगत् का निषेध नहीं किया जाता, जबकि वेदान्त में उसका पूर्ण निषेध ही बताया गया है, यहाँ तो उस जगत् के प्रति जो मिथ्या तादात्म्यात्मक दृष्टिकोण था उसका ही निषेध होता है। यह सीमा रेखा अणिमा सेन ने इन दोनों का तुलनात्मक अध्ययन करते हुए खींची है।

धर्ममेघ समाधि का निरन्तर अभ्यास करने के परिणामस्वरूप जब साधक को यह ज्ञान होता है कि विवेकख्याति भी सत्त्वगुणात्मक है तो उसके प्रति भी वैराग्य हो जाता है, इसे ही पर-वैराग्य कहा जाता है। वाचस्पति मिश्र लिखते हैं कि ज्ञानप्रसादमात्र इस पर-वैराग्य के द्वारा साधक विवेकख्याति को भी रोक देता है।³ विज्ञानभिक्षु का मत है कि जब साधक विवेकख्याति में भी अनात्मत्व का साक्षात्कार कर लेता है तब उसके प्रति भी वैराग्य हो जाता है जिसके पश्चात् इस अन्तिम सात्त्विक वृत्ति का भी निरोध हो जाने से सर्ववृत्तिनिरोध हो जाता है। योगसार-संग्रह में वह लिखते हैं कि ज्ञान के प्रति भी अलंबुद्धि हो जाने पर पर-वैराग्य की सिद्धि होती है, और उसके द्वारा असंप्रज्ञात योग। इस प्रकार क्रमशः जब समस्त वृत्तियों के निरोध के उपरान्त असम्प्रज्ञात समाधि में निरोध संस्कार भी क्षीण हो जाते हैं तब चित्त चित्तवृत्तियों सहित अपने कारण प्रकृति में लीन हो जाता है और पुरुष अपने स्वरूप

1. ततो विवेकख्यातेः कारणात् मिथ्याज्ञानस्य सूक्ष्मरूपस्य दग्धबीजता प्राप्तिः, ततः च ... चित्तनिवृत्त्यादिरूपमोक्षस्य पन्थाः। -यो.वा., पृ. 233
2. एवं तत्त्वाभ्यासान्नास्मि न मे नाहमित्यपरिशेषम्। अविपर्ययाद् विशुद्धं केवलमुत्पद्यते ज्ञानम्। -सां. का. 64
3. ज्ञानप्रसादमात्रेण हि परेण वैराग्येण विवेकख्यातिमपि निरुणद्धीत्यर्थः। -त.वै., पृ. 12

में अवस्थित हो जाता है यही मोक्ष कहा जाता है।¹ इस प्रकार भोग एवं मोक्ष रूप पुरुषार्थ के समाप्त हो जाने पर गुणों का जो परिणाम है वह रुक जाता है अर्थात् गुण उस पुरुष के लिए पुनः चित्तादि रूप में परिणत नहीं होते।² यहाँ यह बात विशेष रूप से उल्लेखनीय है कि गुणों का तो स्वभाव है निरन्तर परिणत होते रहना, अतः जो यहां परिणाम के रूकने की बात कही गयी है, वह विरूप परिणाम को दृष्टि में रखते हुए कही गई है न कि सरूप परिणाम को, क्योंकि गुणों का सरूप परिणाम तो गुणों की साम्यावस्था में भी होता रहता है।

गुणों का जो विरूप-परिणाम है वह भी पूर्ण-रूप से समाप्त हो जाता हो, ऐसा नहीं है अपितु जिनके भोग एवं मोक्ष-रूप कार्यों को समाप्त कर दिया गया है। यह उन्हीं की दृष्टि में नष्ट होता है क्योंकि अन्य के प्रति इनका व्यापार पूर्ववत् ही चलता रहता है।

इस प्रकार गुणों का जो अपने कारण अव्यक्त में लय है, वही कैवल्य है। जब गुण पुनः पुरुष से संयुक्त होकर उसमें विकार उत्पन्न नहीं कर पाते तो पुरुष अपने स्वरूप में ठीक उसी प्रकार स्थित हो जाता है जिस प्रकार के जपाकुसुम के हट जाने पर स्फटिक-मणि।

कैवल्य किसका होता है?

योग दर्शन में स्पष्ट रूप से दो प्रकार के कैवल्य की कल्पना की है।³ वाचस्पति मिश्र इनमें से प्रथम प्रधान का मोक्ष⁴ एवं द्वितीय को पुरुष का मोक्ष मानते हैं।⁵

सांख्य-कारिका में ईश्वरकृष्ण ने स्पष्ट किया है कि बन्धन एवं मोक्ष प्रकृति का ही होता है, पुरुष का नहीं। प्रकृति स्वयं ही धर्म, अधर्म, अज्ञान, वैराग्य एवं अवैराग्य, ऐश्वर्य तथा अनैश्वर्य नामक सात बुद्धि के भावों से अपने को बांधती है तथा ज्ञान रूप आठवें भाव के द्वारा स्वयं को मुक्त कर लेती है।

विज्ञानभिक्षु का मत है कि वास्तव में तो भोगाभाव ही पुरुषार्थ है, जो दुःख का अभाव-रूप पुरुषार्थ कहा गया है यह साक्षात् न होकर परम्परा से ही पुरुषार्थ

-
1. क्रमेण चरमासंप्रज्ञातेऽशेषसंस्कारक्षयात् चित्तेन सह वृत्तीनामात्यन्तिकनिरोधे सत्यात्यन्तिकं मोक्षाख्यमिति। -यो.वा., पृ. 18
 2. ततः कृतार्थानां परिणामक्रमसमाप्तिर्गुणानाम्। -यो.सू. 4.32
 3. पुरुषार्थशून्यानां गुणानां प्रतिप्रसवः स्वरूपप्रतिष्ठा वा चितिशक्तिरिति। -यो.सू. 3.34
 4. योऽयं गुणानां कार्यकारणात्मकानां प्रतिसर्गस्तत्कैवल्यम्, यं कञ्चित्पुरुषं प्रति प्रधानस्य मोक्षः। -त.वै., पृ. 464
 5. स्वरूपप्रतिष्ठा का पुरुषस्य मोक्ष इत्याह....। -त.वै., पृ. 464

कहा जा सकता है।¹ क्योंकि भोगाभाव रूप पुरुषार्थ तब तक सिद्ध नहीं हो सकता जब तक कि दुःख का पूर्णतया अभाव न हो जाए अर्थात् दुःख एवं उसके कारण के नष्ट होने पर ही समस्त भोगों का अभाव होता है। अतः दुःखाभाव परम्परया पुरुषार्थ माना जा सकता है।

बन्धन एवं मोक्ष पुरुष का होता है अथवा प्रकृति का इस विषय में योग के ग्रन्थों में विशेष-विचार नहीं किया गया है। राधाकृष्णन् का मत है कि मोक्ष का सम्बन्ध क्योंकि पुरुष के साथ नहीं है अतः उसका मोक्ष वास्तविक न होकर एक प्रतीति मात्र ही है।² लारसन भी पुरुष के बन्धन एवं मोक्ष को वास्तविक न मानते हुए बाह्य अर्थात् सांसारिक दृष्टि से ही इसकी कल्पना करते हैं। लाड का भी यही मत है कि व्यावहारिक दृष्टि से ही पुरुष का बन्धन एवं मोक्ष माना जा सकता है, परमार्थतः तो वह नित्य मुक्त ही है।³

कैवल्य के प्रकार-

योग दर्शन में दो प्रकार का मोक्ष माना गया है- प्रथम जीवन्मुक्ति तथा द्वितीय विदेह मुक्ति।

अणिमा सेन सांख्य-योग में वर्णित जीवन्मुक्ति को असम्प्रज्ञात समाधि की प्रारम्भिक स्थिति मानती हैं, उनके मत में साधक को इस दशा में विवेकख्याति के परिणामस्वरूप स्वरूपावस्थिति तो हो जाती है, परन्तु उसे अभी दृढ़ करना शेष रहता है, उसे अपने चित्त को पूर्ण-रूप से निवृत्तिक करना होता है यह जीवन्मुक्ति कितने काल तक रहती है इसका कोई नियम नहीं है क्योंकि जब तक साधक के प्रारब्ध कर्मों का क्षय नहीं होता तब तक उसे शरीर धारण किए रहना पड़ता है।

सांख्य-कारिका में इसकी उपमा देते हुए ईश्वरकृष्ण लिखते हैं कि जिस प्रकार कुम्हार के द्वारा चक्का चलाना बन्द कर दिए जाने पर भी पूर्व प्राप्त शक्ति से कुछ समय तक वह घूमता रहता है⁴, वेदान्त दर्शन में भी प्रारब्ध कर्मों के भोग

-
1. अत्र न भुङ्क्त इति वचनाद् भोगाभाव एव पुरुषार्थ इति स्मर्तव्यम्, दुःखाभावस्तु परम्परया पुरुषार्थ इति भावः। यो.वा., पृ. 380
 2. Salvation in the Samkhya system is only phenomenal, Since bondage does not belong to purusa. - Radhakrishnan S., I.P. Vol. II, p. 311
 3. Thus bondage and liberation of purusa are true only empirically. From a lighter point of view, Purusa is eternally free. - Lad, A.K.C.I., I.P., p. 106
 4. सम्यग्ज्ञानाधिगमाद् धर्मादीनामकारणप्राप्तौ।
तिष्ठति संस्कारवशाच्चक्रभ्रमिवद् धृतशरीरः॥ -सां.का., 67

के अनन्तर ही मुक्ति की कल्पना की गई है।¹ वेदान्तवादि शंकर आदि ने जीवन्मुक्ति की दशा में क्लेशवृत्ति की जो कल्पना की है, विज्ञानभिक्षु के मत में वह नितान्त भ्रामक है, क्योंकि जीवन्मुक्ति की दशा धर्ममेघ समाधि काल में मानी है।² उस समय मात्र विवेकख्याति का ही निरन्तर प्रवाह होता रहता है, अतः उस दशा में क्लेश की विद्यमानता स्वीकार करना उचित प्रतीत नहीं होता। स्वयं भाष्यकार व्यास ने स्पष्ट ही कहा है कि क्लेश एवं कर्म की निवृत्ति होने पर विद्वान् जीवित रहते हुए ही मुक्त हो जाता है।³ वाचस्पति मिश्र लिखते हैं कि क्योंकि क्लेश एवं कर्म-वासनाएं ही जात्यादि का कारण होती हैं और बिना कारण के कार्य हो नहीं सकता। अत एव पुनः जन्म इनका नहीं होता। इस कारण इनका मोक्ष माना जा सकता है।

यद्यपि जीवन्मुक्त के व्यापार भी आपाततः तो अन्य व्यक्तियों की भांति ही प्रतीत होते हैं परन्तु क्योंकि उसे विवेकज्ञान हो गया है अतः दोनों के समान रूप से कार्य करते हुए भी दृष्टिभेद का अन्तर है। इसी के परिणामस्वरूप अन्यों के कर्म कर्माशय को उत्पन्न करते हैं, जबकि जीवन्मुक्त के नहीं।

जीवन्मुक्त के प्रारब्धकर्मों का भोग द्वारा जब क्षय हो जाता है तब साधक शरीर त्याग कर विदेह कैवल्य का लाभ करता है। अणिमा सेन लिखती हैं कि चित्त के अपने कारण में लीन हो जाने पर पुरुष सदा सर्वदा के लिए शरीर के बन्धन से मुक्त हो जाता है। यही विदेह मुक्ति है।

धर्ममेघ समाधि में जो विवेकख्याति रूप सात्त्विक-वृत्ति होती है उसके प्रति भी वैराग्य हो जाने को पर-वैराग्य कहा जाता है और इस पर-वैराग्य के फलस्वरूप साधक असम्प्रज्ञात समाधि का लाभ करता है। इस समाधि के द्वारा प्रारब्ध कर्मों का भी तत्काल ही क्षय हो जाता है अर्थात् उन्हें भोगने की आवश्यकता नहीं रहती ऐसा विज्ञानभिक्षु का मत है।⁴ अन्य स्थल पर वह लिखते हैं कि असम्प्रज्ञात समाधि के तत्काल पश्चात् ही मोक्ष का होना नियमित एवं निश्चित है जबकि उसके बिना कर्मों के फलभोग में समय लगने से मोक्ष में विलम्ब हो सकता है, अतः उनका मत है कि असम्प्रज्ञात समाधि के बिना भी कैवल्य की प्राप्ति जीवन्मुक्ति के पश्चात् हो सकती है, अन्तर मात्र समय का है।

वाचस्पति मिश्र ने असम्प्रज्ञात समाधि से तत्काल प्रारब्ध कर्मों का क्षय हो जाता है, ऐसा नहीं कहा है, न ही व्यास ने ही बिना कर्मों के फल भोग के अथवा

1. भोगेन त्वितरे क्षपयित्वाय सम्पद्यते। -ब्रह्म.सू. 4/1/19
2. अस्यामवस्थायां जीवन्मुक्त इत्युच्यते। -यो.सा.सं., पृ. 17
3. क्लेशकर्मनिवृत्तौ जीवन्नेव विद्वान्विमुक्तो भवति। -व्या.भा., पृ. 455
4. असम्प्रज्ञातयोगस्तु अखिलवासनाक्षयेण प्रारब्धातिक्रमद्वारा झटिति स्वेच्छया मोक्ष एवोपयुज्यते न तु नियमेनेति प्रागेवोक्तम्। -यो.सा.सं., पृ. 17

असम्प्रज्ञात समाधि के अभाव में कैवल्य की कल्पना की है। विज्ञानभिक्षु का यह मत युक्तिसंगत प्रतीत नहीं होता कि प्रारब्ध कर्मों का उपभोग किए बिना अथवा असम्प्रज्ञात समाधि के बिना ही, विदेह कैवल्य को साधक प्राप्त कर सकता है।

अतः पर-वैराग्य के बाद आविर्भूत यह असम्प्रज्ञात समाधि तत्काल विदेह कैवल्य प्रदान करने में समर्थ हो सकती है।

योग-दर्शन में हमें कहीं भी असम्प्रज्ञात समाधि की दो अवस्थाएं नहीं दीखती, क्योंकि असम्प्रज्ञात समाधि के आविर्भूत होते ही साधक विदेह कैवल्य का लाभ कर लेता है। अतः उन्होंने इसे असम्प्रज्ञात समाधि की प्रारंभिक दशा कहा है, उसे उसकी पूर्वावस्था कहा जाये तो ही अधिक उपयुक्त होगा।

अन्य दर्शनों से समानता-

योग दर्शन के अनुसार कैवल्य की दशा में पुरुष अपने स्वरूप में अवस्थित हो जाता है, ऐसा कहा गया है।¹ आत्मा के स्वरूप के विषय में विभिन्न दर्शनों में परस्पर मतभेद होने के कारण मोक्षावस्था के अनुभव के विषय में भी परस्पर मतवैभिन्न्य है। विज्ञानभिक्षु ने योग-सार संग्रह में इसका तुलनात्मक अध्ययन प्रस्तुत किया है। सांख्य-दर्शन में त्रिविध-दुःख से अत्यन्त निवृत्ति को ही पुरुषार्थ कहा है और योग-दर्शन में भी दुःख को हेय कहा है, अतः दोनों में परस्पर अविरोध ही है। वेदान्ती जो जीवात्मा का परमात्मा में लय मानते हैं यह भी हमारे मत से विरोध नहीं रखते हैं, क्योंकि जीवों का जो ब्रह्म में लय कहा गया है वह उनकी उपाधियों का लय होने पर परमात्मा के अविभक्त रूप में रहना है, जो कि पुरुष की स्वरूपावस्थिति ही है² यह भी हमारे मत के अनुरूप ही है क्योंकि ये विशेष गुण ही उपाधि हैं जिनका उच्छेद योग-दर्शन को अभीष्ट ही है। नैयायिक ने तो स्पष्ट-रूप से दुःखनिवृत्ति को ही मोक्ष माना है। अतः उनके मत से अविरोध दिखाने की तो आवश्यकता ही नहीं है।³ नवीन वेदान्तियों द्वारा जो मोक्षावस्था में आनन्द की स्थिति बताई गई है विज्ञानभिक्षु ने इसका घोर विरोध किया है। पुरुष के स्वरूप का वर्णन करते हुए उनके मत को यद्यपि स्पष्ट किया जा चुका है, फिर भी मोक्षावस्था में साधक आनन्द का अनुभव कर सकता है या नहीं इसका विवेचन कर लेना अनुपयुक्त न होगा क्योंकि श्रुतियों में दोनों मतों को पुष्ट करने वाले वाक्य उपलब्ध होते हैं। विज्ञानभिक्षु का मत है कि श्रुतियों एवं स्मृतियों में जहाँ मोक्ष दशा में

1. तदा द्रष्टुः स्वरूपेऽवस्थानम्। -यो.सू. 1.3

2. समुद्रे नदीनामिव ब्रह्मणि जीवानामुपाधिलयेनाविभागस्यैव लयशब्दार्थत्वात् तस्य च पररूपेणाप्रतिष्ठत्व एव पर्यवसानात्। -यो.सा.सं., पृ. 66

3. नैयायिकास्त्वात्यन्तिकी दुःखनिवृत्तिर्माक्ष इतीच्छन्ति। तत्त्वस्मन्मतमेव। -यो.सा.सं., पृ. 66

परमानन्द की स्थिति बताई गई है वहाँ परममोक्ष का वर्णन न होकर गौण मोक्ष का ही वर्णन है। क्योंकि ब्रह्ममीमांसादि समस्त दर्शनों में कहीं भी ऐसा वर्णन नहीं आया है साथ ही यह कल्पना श्रुति एवं स्मृति के भी विरुद्ध है, क्योंकि श्रुतियों एवं स्मृतियों में मोक्ष की दशा में सुख का निषेध ही उपलब्ध होता है।¹

जैसा असम्प्रज्ञात समाधि का वर्णन करते हुए स्पष्ट किया जा चुका है कि विदेह एवं प्रकृतिलय जो संसार में शरीर धारण की अवस्था के बिना अपने उपास्य में लीन होकर रहते हैं वह यद्यपि कैवल्य के समान ही अवस्था है, परन्तु उसे कैवल्य नहीं कहा जा सकता, ऐसा स्वयं व्यास ने ही कहा है।² दोनों टीकाकार यद्यपि विदेह एवं प्रकृतिलयों के स्वरूप एवं उनके असम्प्रज्ञात योग के होने या न होने में मतभेद रखते हैं तथापि कोई भी उन्हें मुक्त नहीं मानता।

सन्दर्भ ग्रन्थ-सूची-

1. पतंजलि योगसूत्र (पातंजल योगदर्शनम्) भारतीय विद्या प्रकाशन, वाराणसी, 2001
2. मिश्र, वाचस्पति तत्त्ववैशारदी (पातंजलयोगदर्शनम्) भारतीय विद्या प्रकाशन, वाराणसी, चतुर्थ संस्करण 1998
3. विज्ञानभिक्षु योगवार्तिक (पातंजलयोगदर्शनम्) भारतीय विद्या प्रकाशन, वाराणसी, तृतीय संस्करण 1996
4. व्यासदेव व्यासभाष्य (पातंजलयोगदर्शनम्) भारतीय विद्या प्रकाशन, वाराणसी, द्वितीय संस्करण, 1988
5. Das Gupta, S.N. Yoga Philosophy in Relation to other Systems of Indian Thought, Motilal Banarsidas, Second Ed. 1986.
6. Lad, A.K. A Comparative Study of concept of Liberation in Indian Philosophy, Published by Girdharlal Keshavdas, Chowk Burhanpur (M.P.), 1681
7. Swami Abhedanand. Yoga Phychology, Ram Krishna Vedant Math, 19B, Calcutta, 1960.



-
1. श्रुतिस्मृतिन्यायविरोधाच्च। तत्र मोक्षे सुखप्रतिषेधिकाः श्रुतयः-विद्वान् हर्षशोकौ जहाति। (कठो.प. 2/12)
 2. तथा प्रकृतिलयाः साधिकारे चेतसि प्रकृतिलीने कैवल्यपदमिवानुभवन्ति। -व्या.भा., पृ. 59

Influence of Sanskrit literature on Ancient Indonesian Kakawina poetry*

- Dr. Lalit Pandey**

Human civilization is incomplete without Culture. Culture is defined as a people's way of life and a code of behaviour. It also entails knowledge, belief, art, morals, law, custom, language, the manner in which they worship, and many other things. Indian culture is supplanted by Sanskrit texts and oral traditions. Sanskrit has special importance in understanding the ancient cultural tradition, society and history of *Bṛhattara Bhārata* (Greater India). The literature of Sanskrit is the most ancient and rich literature in the world. This literature gave dynamism to the ideology of human beings and worked to make it civilized.

Etat deśa prasūtasya sakāsat agrajanmanah ।

Swam swam caritraṃ shikṣeran prithivyāṃ sarva-manavāt ।¹

With the help of scholars born in this *Aryāvarta*, all human beings living on earth should get teaching of their conduct.

The influence of Sanskrit texts, especially the poetic literature, is very deep, thick and extends beyond the geographical limits of modern day India. It influenced South-East Asian culture, tradition, literature and art. The Sanskrit tradition consists of sacred texts, rich philosophical tradition, cultural practices and local popular beliefs. India's civilizational ties with South-East Asia have been historic in nature and have influenced almost all contours of its literature and culture. The mention of *Yavadwīpa* and *Dwīpāntara* is found in *Vālmīki Rāmāyaṇa*

* Renowned Scholar Dr. Abhiraj Rajendra Mishra has done comprehensive work on old Javano-Balinese literature and culture. He had been a visiting Professor at Udayana Universty, Indonesia for three years. He has written varisous texts and published many research papers on the same subject matter. This paper has been written on the basis of various research books and papers of Dr. Rajendra Mishra. I would lke to express my sincere gratitude to him for granting me permisson to write.

** Assistant Professor (Guest), Hansraj College, University of Delhi
1. Manu Smriti. 2.20.

and *Vāyu Purāṇa*. In the *Rāmāyaṇa*, *Sugrīva*, who is the commander of *Rāma*'s army, sends the army to *Yavadwīpa* to search for '*Devī Sītā*'¹. Similarly, the geographical description of *Jambudwīpa* is also found in *Vāyu Purāṇa*. Six islands have been mentioned in this forty-eight chapter titled '*Bhuvana-vinyāsa*' of the *Vāyu Purāṇa*. In this chapter *Aṅgadwīpa*, *Yavadwīpa*, *Malayadwīpa*, *Śankhadwīpa*, *Kuśadwīpa*, *Varāhadwīpa* Islands are described in detail.² The present day Java Island of Indonesia is called *Yavadwīpa* in historical account.

Indian culture and literature has influenced Indonesia, much like it has done in South-East Asia. It is a country full of diversities similar to India and unique nation in South-East Asia with ancient cultural, literary heritage and values intact. It has more than 300 local languages and more than fourteen thousand islands. Most of these islands do not have a living. Some Indonesian islands are culturally very rich such as Bali, Java, Sumatra and Lombok which show diversity in life. These Islands have been connected with India since ancient times. Ancient cultural richness of these Islands embodies the concept of Greater India. Integration of Indian culture is evident in the religion-philosophy-literature and way of life of Indonesia. The political history of the Indonesia Islands is clear from the fourth century BCE.

Hindu kingdoms like *Śrīvijaya*, *Śailēndra*, *Sanjay*, *Matarāma Kediri*, *Singhshri*, *Majapahat*, etc. and Buddhist kingdoms like *Sanjay*, *Balitung*, *Dakshottama*, *Shindok*, *Erlanga* have been glorious emperors.³ The *Śrīvijaya* Empire was established in the fourth century. By the seventh century, the grandeur of this dynasty was at its peak. The maximum expansion of this empire took place in the eighth century. The *Śailēndra* dynasty emerged in Indonesia after the eighth century. *Śailēndra* descendants were the promoters of the *Mahāyāna* branch of Buddhism. Literary prosperity can be seen in Indonesia only from the *Śailēndra* kingdom. The influence of Vaisṇavism, Buddhism and Śaivism can also be seen in the literature of this period. Literally, the

1. Yatnavanto yavadvīpaṃ saptarājya upaśobhitam.
suvarṇarūpyakam dvīpaṃ suvarṇākara maṇḍitam.
yavadvīpaṃ atikramya śiśiro nāma parvataḥ.
divam sprśati śṛngeṇa devadānavasevitam. Va.Ra. 4-40-30-31.
2. Aṅgadwīpaṃ yavadwīpaṃ malayadwīpameva cha |
Śāṅkhadwīpaṃ kuśadwīpaṃ varāhdwīpameva cha ||
Evam śadeṣe kathitā anudwīpaḥ samantataḥ |
Bhāratam dwīpadeśo vai dakṣiṇe bahu-vistaraḥ || Va.Pu. 48.14.
3. History of Indonesia: Early and Medieval, p.7.

time of *Kediri, Singhshri, Majapahita* Empire (1000A.D. - 1500A.D.) is considered as the golden period. Poems based on the stories of the *Rāmāyaṇa* and the *Mahābhārata* were written under the patronage of kings such as *Jayavarsh, Jayabhaya, Hayan Wuruk, Erlang, Kameshwara, Varshajaya*. Best compositions like *Arjuna Wiwāha, Kṛṣṇāyaṇa Kakawina, Sumanasāntaka Kakawina, Samaradahan Kakawina, Bhārata Yuddha, Subhadrā Wiwāha, Harivaṇśa Kakawina* have been done. During the reign of King Anantvikrama in East Java, the *Mahābhārata* has the unchanged translation of *Ādi, Virāṭa, Udyoga, Bhiṣma, Āśramawāsa, Mosala, Prasthānika, Swargarohana Parwa*.¹ Sanskrit was more prevalent in Indonesia in the tenth century. Ancient Java literature is written in the Kawi language. This language carries the same words and meanings as Sanskrit. The Kawi script is believed to be directly derived from the Pallava script. The current Indonesian Java and Bali scripts etc. have been bloomed from the Kawi script itself. Excellent literature has been created in Kawi language from seventh century to fifteenth century. According to many Old Javanese scholars like Hendrik Kern, Dr. C. Hooykaas, Dr. Zoetmulder, Theodoor Pigeaud and Dr. Abhiraja Rajendra Mishra ancient Java literature has been influenced by Sanskrit literature. There is a lot of use of Sanskrit words in this language. Kawi language is also called ‘Sekar’ Kawi in Indonesia. The word Sekar can be said to be derived from the Sanskrit word ‘Shikhar’. Even today the Kawi language is used in the *Wayānga* tradition by *Wayānga Golek, Wayānga Wong, Wayānga Kulit*. In Java, the Kawi language is used and pronounced on weddings and other traditional occasions. About 80% of old Javanese Literary work is based on Sanskrit literature. In fact, ancient Indonesian literature has been considerably influenced by two great Indian epics (*Mahākāvya*): the *Rāmāyaṇa* and the *Mahābhārata*. In Indonesian literary tradition, *Rāma Kathā* is very influential. It has been the cornerstone of literary, cultural, religious and ethnic affiliations of most of Indonesia’s islands. The *Rāmāyaṇa Kakawina* composed by *Mpu Yogiśvara* is an important work in both literature and beauty.² This ancient work composed in 26 Cantos and 2778 verses (*Ślokas*) stanzas can be identified as key reason

1. Kalangwan, p.68.

2. The *Rāmāyaṇa Kakawina* is the most famous and representative poetry work in the Old Javanese literary tradition. It was composed by *Mpu Yogiśvara* in about 870 AD during the reign of Medang Empire in central Java during the reign of *Mpu Sindoka*.

in the propagation and spread of Hindu religion in Indonesia. There are 1200 different versions of the *Rāmāyaṇa* in Java and *Yogiśvara's Rāmāyaṇa Kakawina* is very well-known in there.¹ Some scholars say that ancient Indonesian poets did not know Sanskrit but great old Javanese scholar Poirvatjaraka (Parwatarajaka) opined that the Indonesian authors knew Sanskrit and *Vālmīki's Rāmāyaṇa* also. Sanskrit and old Javanese scholar, Dr. Abhiraja Rajendra Mishra thinks that the *Rāmāyaṇa Kakawina's* author knew *Vālmīki's Rāmāyaṇa*, *Baṭṭī Kāvya* and *poetry* work of great poet *Kālidāsa*. *Yogiśvara's Rāmāyaṇa* is partially a translation and partially an adaptation of this Sanskrit work.² It may be noted here that the *Rāmāyaṇa* Tradition is still a living force in Indonesia. In fact, this text is not a common text in Indonesia, but a synonym for Hinduism.

The literature of Indonesia can be classified on the basis of Language, Style and Meter. On the basis of language, Indonesian literature could be further divided into three types:

- ❖ **Old Javanese Literature:** Ancient Java literature is the richest literature of Indonesia. This literature is also called *Kawi* literature. It is very close and influenced by Sanskrit literature with language, style, verses, Rasa and Alankāra, etc.
- ❖ **Middle Javanese Literature:** This literature is also called *Kawi Miring or Jarvā*³ literature. In this period, local Java and Bali verses are used instead of Sanskrit verses. *Kiḍunga*⁴ literature has been written more in this period which is a different type of literature from *Kakawina*⁵ literature. Instead of Sanskrit meters, *Tanghāna*⁶ Javanese meters were used. The story of *Kiḍunga* is based on historical events.
- ❖ **New Javanese Literature:** The New Javanese literature has been written without Sanskrit; there is more use of Arabic and Persian words instead of Sanskrit.

There are two types of Style based Indonesian Literature which is *Kāṇḍa* (Verse) and *Parwa* (Prose). *Kakawina* (poetry) comes under

1. Rā.kak., Soewito Santoso, p.9.
2. Bhāratīya Sanskriti kā Jīvanta Pratika: Bālī Dvīpa.p.79.
3. Ibid, p. 48.
4. Indonesia: Political History and Hindu and Buddhist Cultural Influences., p.925.
5. Kalangwan, p. 101.
6. Bhāratīya Sanskriti kā Jīvanta Pratika: Bālī Dvīpa.p. 169.

the *Kāṇḍa* literature. *Tutor*, *Pākim* and *Bābad* type texts come under the *Parwa*. The Tutor Texts are Philosophical or classical texts such as Linguistics, Philosophy, Medicine, Emotion (citation), Metaphysical, Śaivism, Saṅskāras, Apostasy, Ethics, and Politics. The *Pākim* style texts are the type of therapeutic texts. Prose literary works are called *Parwa*. Broadly, the Javanese *Mahābhārata's* *Ādi*, *Sabhā*, *Vana*, *Virāṭa*, *Udyoga*, *Droṇa*, *Karṇa*, *Śalya*, *Gadā*, *Suptika*, *Śtri*, *Śānti*, *Aśvamedha*, *Āshramavāsi*, *Mausala*, *Mahāprasthānik* and *Śavrgārogaṇa* works are included in *Parwa*.¹ H.B. Sarkar states that *Ādi*, *Virāṭa* and *Bhīṣma Parwa* were composed under the patronage of Ananta Vikrama, the king of East Java.² Javanese and Balinese historical literature are called *Bābad Dalem*, which exists in a huge number of versions of varying length. These *Bābad* texts are blend of myth, legend, history and old Java culture. These texts trace the history of Java and Bali kings in the era of Hindu-Buddhist Majapahita kingdom (1293A.D.-1527A.D). The *Mahābhārata* based Javanese poem *Nāgarakṛtāgama* is a popular example of *Bābad Dalem* literature.

Kakawina Literature:

Kakawina is the long narrative poems of old Javanese literature, which is similar to the Epic and *Mahākāvya*³ literature. This *Kakawina* literature is the richest literature of the ancient Indonesia. The word *Kakawina* is derived from the Sanskrit language, which means Kawi or Poet. Along with Kawi, Javanese prefix 'Ka' and the suffix 'n' make *Kakawina* (*Ka-kawi-n*) word properly.⁴ The oldest forms of the *Kakawina* are written in Sanskrit prosody or Chandas (Meters) and much influenced by Sanskrit literature. These poems are also arranged in four line stanza structure. Each verse has syllables arrangement in Prosody pattern based on Sanskrit *Chhanda Śāstra*.

In Old Java literature, the poetry composed in the cantos is called *Kakawina*. Like the *Mahākāvya*, the *Kakawina* poetry is embedded in the cantos. The protagonist and heroine are full of superior qualities and the story depicted from history is well-known and legendary. In the same way in the Sanskrit epics, the use of the same verse in every

1. Kalangwan, p. 18.
2. Indian influences on the literature of Java and Bali, p. 234.
3. Sargabandho Mahākāvyaṃ Tatraiko nāyako suraḥ (सर्गबन्धो महाकाव्यं तत्रैको नायकः सुरः)॥ Sa. Da., 6/315.
4. Kalangwan, p.101.

canto and the change of the end, in like manner, the *Kakawina* poetry, the transformation are also seen. Use of various verses in the same canto of some *Kakawina* has also been seen. The epic should be named on the poet, legend, hero or any other character and the canto should be named on Canto's plot. *Kakawina* is named after a plot, hero, heroine or any other character.¹ Like *Arjuna Wiwāha Kakawina*, describes *Arjuna's* marriage. The story of *Ghaṭotkā- chāśraya Kakawina* is based on the *Mahābhārata*. Similar to the epic, *Kakawina* contains Evening, Sun, Moon, Night, Pradosh, darkness, day, morning, midday, mrigaya (hunting), season, forest, Sea, Muni, heaven, city, *yajña*, war, journey, marriage, Mantra, son and abhyudaya (prosperity advent) etc. that should be described in the *Mahakavya*.² In this way, the composition of *Kakawina* poetry in the Hindu era is based on Sanskrit verses and *Mahābhārata*, *Rāmāyaṇa* and *Paurāṇica* literature (mythological narratives), written in ancient Java language. The feature text of the *Kakawina* poetry is not available, but the body of these poems is equivalent to the epic. *Kakawina* is no less than poetic epics, even if it is observed on the basis of excellence. There are two types of Sanskrit epic poetry, the first re-representation of Sanskrit poetry and the second type of Bali-epistemological *Kakawina* poetry are the most original works based on Sanskrit stories. Based on the storylines of the epics of great poets like *Kālidāsa*, *Bhaṭṭi*, *Bhavabhūti*, *Bhāravi* and many others the Balinese-poetical poets have composed original *Kakawina* poems with their imagination and talent. The excellence and quality of *Kakawina* poetry in ancient Java literature is similar to the Sanskrit epics. From the point of view of verses, in the *Kakawina*

1. Kavervṛttasya vā nāmnā nāyakasyānyatarasya vā (कवेर्वृत्तस्य वा नाम्ना नायकस्यान्यतरस्य वा।)
Nāmāsyā sargopādeyakathayā Sarganāma tu (नामास्य सर्गोपादेयकथया सर्गनाम तु) Sa. Da., 6/325.
2. Sandhyāsūryendurajanīpradoṣadhvāntavāsarāḥ (सन्ध्यासूर्येन्दुरजनीप्रदोषध्वान्त- वासराः।)
Prātarmadhyāhnamṛgayārātrivanasāgarāḥ (प्रातर्मध्याह्नमृगयारात्रिवनसागराः।)
Saṃbhogavipralambhau ca munirsvrapurādhvarāḥ (संभोगविप्रलम्भौ च मुनिस्वर्गपुराध्वराः॥)
Raṇaprayāṇo yajñamantraputrodāyādayaḥ (रणप्रयाणो यज्ञमन्त्रपुत्रोदयादयः॥)
Varṇanīyā yathāyogaṃ sāṅgopāṅgā amī iha (वर्णनीया यथायोगं सांगोपांगा अमी इह॥) Sa. Da., 6/323.

literature, like the epics, ample amount of Sanskrit meters are used in *Kakawina* literature. *Indravajrā Upendravajrā, Upajāti, Vanśastha, Vasañtatilakā, Mandākrāntā, Śārdūlavikrīḍita* and so many others have been used.¹ In both Indonesian poetry and drama, the rhythm, primordial and quality of alliteration is equivalent to the Sanskrit literature. In terms of meters, the Indonesian literature can be divided into three categories- those composed on Sanskrit meters, those on *Machpata* meters and *Tenghāna* meters.² The Old Javanese *Ādi-Parwa* was composed in *Vasañtatilakā* metre. For example, *Vasañtatilakā* meter has been used in the seventh chapter of the '*Rāmāyaṇa Kakawina*'-

*Sirañ Hanūmān milu śokamānasa
Tumon sirāñ wānarawreddha Jambaw l
Ndyā dona niñ jīwita nirguṇān hanā,
Umilwa mātyāku nahan ta liñ nira ll'*³

Old Javanese scholar Dr. Theodoor Pigeaud has also mentioned in his work- "In Bali, up to the end of the nineteenth century authors took a pride in their ability of writing Javanese, Balinese epic poems in Indian Metres."⁴

The influence of the stories of the *Rāmāyaṇa* and the *Mahābhārata* is clearly reflected in the *Kakawina* poem. Just as the epic poetry of Indian poetry, the *Rāmāyaṇa* and the *Mahābhārata*, comes in the same way, these two epics also come in the form of rhythmical poetry of Bali-Java literature. The incorporation of local rites in Indonesian literature has the verses of lyricality from Indian epics. In the same manner of Sanskrit poetry, the *Kakawina* poetry of Bali-Java is not only dry history but also awareness of literature and beauty consciousness. Reflections of *Kālidāsa* and *Bhavabhūti's* human sentiments are also seen here. Bali and Java Islands have a rich tradition of *Kakawina* poetry from the eighth century to the nineteenth century. Hindu and Buddhism have had a wide influence on these poems. In fact, in the Javanese-Bali literature, the Indian aesthetic has been a follower of consciousness and concept. The influence of the great poets such as *Vālmīki, Bhaṭṭī, Kālidāsa, Bhavabhūti, Bhāravi* is seen in *Kakawina* like *Bhārata-Yuddha, Subhadra Wiwāha, Arjuna Wiwāha,*

1. Bhāratīya Sanskriti kā Jīvanta Pratika: Bālī Dvīpa, p.49.

2. Ibid, p.162.

3. Ra Kak. 7.83, Dr. Rajendra Mishra, p.148.

4. Synopsis of Javanese Literature 900-1900 A.D., p. 16.

Sumanasāntaka. In the *Kakawina* poetry, the naturalistic style of *Vālmīki* or the designation of *Kālidāsa* has been a follower of elegance and the ornate style and versatility of great poet (*Mahākavi*) *Māgha*. *Mpu Yogīśwara*'s knowledge of Metre is not inferior to Sanskrit poetry. The contextual verses in the *Rāmāyaṇa Kakawina* make their poetry full of natural beauty. For example, in the context of *Lankā-Dahana*, the poet has used the contextual sentence. In the same way, *Arjuna Wiwāha Kakawina* composed by *Mpu Kaṇva* also, according to the rule of Chhanda Sastra contextual and Sanskrit verses, the rhythm is in accordance with the rule of four steps. See this *Śārdūlavikrīḍita* verse of *Arjuna Wiwāha Kakawina* poetry. For example, *Śārdūlavikrīḍita* Metre in *Arjuna Wiwāha Kakawina*-

*ambĕk sang paramārthapaṇḍita huwus limpad sakĕng śūnyatā
tan sangkĕng wişaya prayojñananira lwir sanggrahĕng lokika
siddhāning yaśawūrya donira sukhāning rāt kininkinira |
santoṣāhĕlĕtan kĕlir sira sakĕng sang hyang Jagatkāraṇa ||¹*

This is the first poetical work which is very popular in Java. It discusses an episode from the *Mahābhārata* in which *Arjuna* supports the Gods in their fight against *Nivāta-kavacha*.

Just as unity in diversity in India is considered the base of Indian culture, in the similar way, in Indonesia, they have also considered unity in diversity as an integral part of their culture. '*Bhinnĕka tunggal ika*' written in Kawi language is the motto of Indonesia. This means: unity in difference. This sentence is taken from *Sutasoma Kakawina* poetry of the 14th century during the period of *Majapahit* kingdom.² This valuable quotation comes from canto no. 139, stanza 5 of *Sutasoma Kakawina*, composed by *Mpu Tantular*. The full verse reads as follows:

*Rwāneka dhātu winuwus Buddha Wiswa,
Bhinnĕki rakwa ring apan kena parwanosen,*

1. *Arjuna Wiwāha Kakawina* 1.1.

A tentative translation in English:

The thought of the one who knows the Highest Knowledge has leapt from the emptiness. It is not because he wishes to fulfill his senses, as if he only wants to have the worldly things.

The success of his virtuous and good deeds is his goals. He endeavours for the happiness of the world.

He is steadfast and just a wayang screen away from the "Mover of the World".

2. *Sutasoma*, a Study in Old Javanese Wajrayana, p.578.

***Mangka ng Jinatwa kalawan Siwatatwa tunggal,
Bhinnêka tunggal ika tan hana dharma mangrwa.¹***

This '*Bhinnêka tunggal ika*' motto reflects the mutual integration of Hinduism and Buddhism in Indonesia. This motto also gives evidence of being tolerant of Hindu and Buddha culture in ancient Indonesia. It is said that the well-known Buddha and *Śiva* are two different substances. In reality, these two are essentially the same, being different. They are indeed different, but in reality they are one. The truth of *Śiva* and Buddha is the same. Just as *Advaita* has prevailed in Indian philosophy, in the same way ancient Indonesian literature has also accepted *Advaita* superficially above duality. He considered *Advaita* to be true. His approach seems to be influenced by Indian philosophy and literature.

The Rāmāyaṇa and the Mahābhārata based Javanese Literature:

The Indonesian version of the *Rāmāyaṇa* is the Old Javanese *Rāmāyaṇa Kakawina*, which was written during the Medāng Kingdom² in Central Java. It is known as *Rāmāyaṇa Kakawina*, as it is in *Kakawina* metre in Old Javanese language. The first canto opens with king *Daśaratha*, who has been described as the father of Trivikrama or *Viṣṇu*. The King is very virtuous and well knower of Vedas. He believes in *Śaivism*. In Old Javanese literature, the supreme influence on *Rāmāyaṇa Kakawina* is *Rāvaṇavadham* composed by *Bhaṭṭi*, it is also known as *Bhaṭṭi Kāvya*. *Smaradahana Kakawina* of *Mpu dharmaja* has been also influenced by *Kālidāsa*'s Epic *Kumār-Saūbhavam*. *Kāmjaya* was burnt with fire of *Śiva*'s third eye on being disturbed by *Kāmjaya* during *Śiva*'s meditation and brahmacharria. *Samer* or *Smar* has been used to symbolize *Kāmjaya* by the poet. The Sanskrit tradition of *Dūta Kāvya* could also be seen in the Indonesian literature. Inspired by *Kālidāsa*'s *Meghadūtam*, *Mpu Tankung* composed the *Chakravāk Kakawinaa* in the thirteenth century. Javanese scholar Theodoor Pigeaud argued that the *Kakawina* is a didactic poem on Indian prosody and it contains samples of Indian meters.

Ample amount of *Mahābhārata* based Indonesian Literature like *Arjuna Wiwāha Kakawina*, *Kṛṣṇāyaṇa Kakawina*, *Bhārata-Yuddha*

1. Sutsoma Kakawina, 139.5.

2. Medang Kingdom is the Hindu-Buddhist Kingdom, which was flourished between eighth to eleventh centuries. (732-1006 AD).

Kakawina, Ghaṭotkachāśraya Kakawina, Arjuna Wijaya Kakawina and Sutasoma Kakawina, Nāgarkṛitāgam, Kunjarkarṇa Kakawina could be seen. Most probably, the *Dharmavanśa* dynasty patronized the Old Javanese translation of great epic the *Mahābhārata*. *Ādi Parwa*, the *Virāṭa Parwa*, the *Āśrama Parwa*, the *Musala Parwa*, the *Prāsthānaka Parwa* and *Swargārohaṇa Parwa* are translated in Old Javanese language. This type of translation work follows the original great epic the *Mahābhārata* very closely.

Therefore, it can be concluded that the poets of ancient Java literature were not only fully familiar with Vedic literature and the *Rāmāyaṇa*, the *Mahābhārata*, *Purānic* literature and Sanskrit epics, but they also had a good understanding of Sanskrit literature. The study of Sanskrit was very popular among the influential of Indonesia. The influence of Sanskrit on the art and culture and ancient literature of Java can be seen in a considerable amount. Based on all these, we can find the imprints of Sanskrit literature in ancient Indonesian Kakawina poetry.

Bibliography :

- Bhāratayuddha: an old Javanese poem and its Indian sources, Author: Supomo, S. Satapitaka Series; 373, 1993.
- Bhāravi, Kirātārjunīyam, Mishra, Badri Narayana, Chaukhamba Surbharati Prakashan, Delhi, 2012.
- Bhaṭṭa, Kedāra. Vṛttaratnākara, Chaukhamba Sanskrit Prakashan, 1971
- Bhaṭṭī Narayana, Bhaṭṭī Kāvyaṃ, Chaukhamba Sanskrit Vidya Bhawan, 1982.
- Bose. Anita, Rāmāyaṇa: Footprints in South-East Asian Culture and Heritage, 2019, BEE Books.
- C. Hooykaas, the Old-Javanese Rāmāyaṇa Kakawina, VKI 16, The Hague: Martinus Nijhoff. 1955.
- Chatterji, B.R., History of Indonesia: Early and Medieval, Meerut: Meenakshi Prakashan, 1967.
- Coomaraswamy, A.K., History of Indian and Indonesian Art, Dover Publicatoin New York, 1926.

- Hazra, Kanai Lal, Indonesia: Political History and Hindu and Buddhist Cultural Influences. D.K. Print World Ltd, New Delhi. 2007.
- Hooykaas C., the Old Javanese Rāmāyaṇa Kakawina. The Hague: Nijhoff: 1955.
- Hooykaas, C., the Old Javanese Rāmāyaṇa Kakawina with Special Reference to the Problem of Interpolation in Kakawinas. Istway, Utin, Note on Ramayaṇa in Burmese Literature and Arts, Ramayaṇa in South East Asia, Gaya.
- Indic Ornaments on Javanese Shores: Retooling Sanskrit Figures in the Old Javanese Rāmāyaṇa, Yigal Bronner and Helen Creese, Hebrew University of Jerusalem and University of Queensland, Journal of the American Oriental Society 139.1 (2019)
- Kakawina Bhārata-Yuddha, Author: Sēḍah, Mpu; Sutjipto Wirjosuparto, Raden Mas Publisher Djakarta: Penerbit Bhratara, 1968.
- Kālidāsa, Abhigyanā Shakuntalam, Shastri Ved Prakash, Chaukhamba Vidya bhavana, 2000.
- Kālidāsa, Meghadutam, Shastri Daya Shankar, Chaukhamba Sura Bharati Prakashan, 2014.
- Kālidāsa, Raghuvansham, Mallinatha commentary, Tripathi, Krishnamani, Chaukhamba Sura Bharati Prakashan, 2001.
- Lêvi, S. Sanskrit Texts from Bali, Critically, edited. Baroda: Oriental Institute. 1933.
- Majumdar, R.C., India and South-East Asia, ed. K.S. Ramachandran and S.P. Gupta, New Delhi: D.K. Publishers' Distributors, 1979.
- Majumdar, R.C., Suvarnavipa, Vol. II, Calcutta: Modern Publishing Syndicate, 1937-1938.
- Manu Smṛiti, Eng. Translation by Dutta, M.N., Ed., Sharma, R.N., Chowkhamba Vidya bhawan, Varanasi, 2012.
- Mpu Kanva; Arjun Wiwāha Kakavin, Stuart Robson, Leiden: KITLV Press, 2008.
- Mpu Monaguna, Sumanasāntaka Kakawina, Peter Worsley, S. Supomo, Thomas M. Hunter and Margaret Fletcher, BRILL, Leiden Boston, 2013.

- P.J. Zoetmulder, Kalangwan. A Survey of Old Javanese Literature, The Hague: Martinus Nijhoff. 1974.
- Pigeaud, Theodoor Gautier Thomas, Literature of Java., Netherlands Publication, Netherland: Springer. 1970.
- Robson, S.O. Kakawina reconsidered: Toward a theory of Old Javanese poetics, Bijdragen tot de Taal-, Land- en Volkenkunde 1983.
- Santoso, Soewito. Kresnayana The Kresna Legend in Indonesia, International Academy of Indian Culture, 1986.
- Sarkar, Himansu Bhusan. Corpus of the Inscriptions of Java, Vol. I, Kolkata, 1971.
- Sarkar, Himansu Bhusan. India and South-East Asia, Indian Council for Cultural Relations and Motilal Banarsidass, Delhi. 1985.
- Sarkar, Himansu Bhusan, Indian Influences on the Literature of Java and Bali, Calcutta: Creater India Society, 1934.
- Soewito Santoso, 1980, Rāmāyaṇa Kakawina, New Delhi: International Academy of Indian Culture. 3 volumes.
- Soewito Santoso, Rāmāyaṇa Kakawina, New Delhi: Sharada Rani Publication Hauzkhas, 1980.
- Stutterlein, Willem, Rama Legends and Rama Reliefs in Indonesia, Abhinav Publication, 1995.
- उपाध्याय, बलदेव, संस्कृत साहित्य का इतिहास, वाराणसी : शारदा निकेतन, 1978.
- बुल्के, कामिल, रामकथा : उत्पत्ति और विकास, हिन्दी परिषद्, इलाहाबाद विश्वविद्यालय, 1962.
- मपू, योगीश्वर, रामायण काकावीन, अनु. मिश्र, अभिराजराजेन्द्र, वाराणसी : सम्पूर्णानन्द संस्कृत विश्वविद्यालय, 1996.
- मिश्र, अभिराजराजेन्द्र, भारतीय संस्कृति का जीवन्त प्रतीक : बालीद्वीप, दिल्ली : राष्ट्रिय संस्कृत संस्थानम्, 1998.





**SHRI LAL BAHADUR SHASTRI NATIONAL SANSKRIT UNIVERSITY
NEW DELHI-110016**

UNIT OF PUBLICATION

Tel No. 011-46060502

Email:shodhaprabhalbs@gmail.com

MEMBERSHIP FORM /BOOKS PURCHASE ORDER

Sir/Madam,

1. I want Membership of University Quarterly Research Journal “Shodh Prabha” for the period ofyears from.....to..... yearly membership of Rs. 500/- (Five Hundred Only)and Lifetime membership of Rs. 5000/- (Five thousand Only).

2. I want to purchase your Books. (List of books enclosed).

In this regard, I am sending the Demand Draft/Deposit the entire amount of membership/Books on below mentioned Account number.

Name of Account Holder: Shri Lal Bahadur Shastri National Sanskrit University
Account No. 405039686
Name of Bank: Indian Bank
Address: 7, SJS, Sausanwal Marg, Katwaria Sarai, New Delhi-110016
IFSC Code: IDIB000M089

You are requested to send the Shodh Prabha/Books at the earliest on below mentioned address.

With regards,

Signature of sender:

Name of sender:

Address:

Mobile:

Email:

Date:

(After deposited the amount, kindly confirm over phone/email)



श्रीलालबहादुरशास्त्रीराष्ट्रीयसंस्कृतविश्वविद्यालयः

(केन्द्रीयविश्वविद्यालयः)

नवदेहली-16