



SRI VENKATESWARA UNIVERSITY
ORIENTAL JOURNAL

S. V. U. Silver Jubilee Number
TIRUPATI

EDITOR

Prof. S. SANKARANARAYANAN, M.A., Ph.D.
Director, S.V. Oriental Research Institute

Vol. XXI - XXII
JANUARY - DECEMBER, 1978 - 1979
PARTS 1 - 4

Copies : 300

EDITORIAL BOARD

Dr. S. Sankaranarayanan (*Editor*)

Dr. D. Sridhara Babu (*Associate Editor*)

Dr. K.S. Ramamurthy (*Associate Editor*)

Dr. K.J. Krishnamoorthy (*Member*)

Kum. S.R. Matha (*Member*)

Printed at :

S.V. UNIVERSITY PRESS, TIRUPATI

52
1.

2.

3.

4.

5.

6.

7.

8.

9.

10.

11.

12.

CONTENTS

ENGLISH

	PAGES
1. "Some Thoughts on the Indus Culture" — The Need for an Anthropological Approach — <i>Dr. H.D. Sankalia</i> ...	1
2. The Methodology of Decipherment of the Indus Script — <i>Dr. S.R. Rao</i> ...	7
3. A Note on the Malga Plates of Sāmanta Indrarāja — <i>Dr. Ajay Mitra Shastri</i> ...	19
4. A Marāṭhi Inscription from Kunkali — <i>Sri K.M. Bhadri</i> ...	27
5. The Gangaridai — <i>Dr. D.C. Sircar</i> ...	31
6. Some Remarks About the Construction of the Temple According to Maricisaṃhitā — <i>Dr. Gerard Colas</i> ...	43
7. A Temple of Rājendracoḷa I — <i>Dr. M.D. Sampath</i> ...	51
8. Medhātithi on Manu IX, 256 — <i>Dr. M.A. Mahendale</i> ...	57
9. The Dattakacandrikā and Pūrvamīmāṃsā — <i>Dr. S.G. Moghe</i> ...	61
10. The Metaphysics of Advaita Under a Modern Perspective — <i>Dr. D. Arka Somayaji</i> ...	69
11. The Concept of Freedom — <i>Dr. S.S. Barlingay</i> ...	75
12. Some Aspects of Buddhism — <i>Dr. B.V. Kishan</i> ...	89

	PAGES
13. Forms of Philosophical Literature and Viraśaiva works — <i>Dr. V.S. Kambi</i>	... 99
14. The Outlook on Sanskrit Grammar — <i>Dr. Venkitasubramonia Iyer</i>	... 109
15. Yāska as Quoted by Sāyaṇācārya — <i>Mrs. Nomita Dutt</i>	... 129
16. Kāraka — A Brief Study — <i>Sri B. Kutumba Rao</i>	... 141
17. Convertibility of Surds and Sonants — More Evidence — <i>Sri K.G. Krishnan</i>	... 155
18. 'Vākyārtha' and 'Kāvyaārtha' in Indian Poetics — <i>Dr. K. Krishnamoorthy</i>	... 157
19. Vālmiki Rāmāyaṇa on Royal Duties — <i>Dr. C.S. Venkateswaran</i>	... 165
20. Identification of Kuntaleśvara — <i>Dr. V.V. Mirashi</i>	... 169

REVIEW

1. Tribes of Ancient India by Dr. Mamata Choudhury — <i>Dr. D.C. Sircar</i>	... 179
--	---------

SANSKRIT

1. अश्वप्रतिग्रहेष्टत्रिधिकरणेकाचन चिन्ता — <i>Śastraratnākāra Sri K.A. Sivaramakrishna Sastry</i>	... 1
2. अद्वैतवादे अध्यासः तन्मूलो व्यवहारश्च — <i>Vidwan Sri R. Ramasastry</i>	... 11

3. श्रीखण्डदेव — श्रीगदाधरग्रन्थयोरितरेतरापरिचयः
— *Paṇḍitarāja Sri. V. Subrahmanya Sastrī* ... 19
4. नैयायिकरीत्या भाट्टमीमांसकरीत्या च कर्मत्वपरिष्कारः
द्वितीयार्थश्च
— *Dr. N.S. Ramanuja Tatacharya* ... 25
5. सन्दर्भशुद्धिः
— *Sri N.C.V. Narastmhacharya* ... 35
6. श्रीमद्बाल्मीकिरामायणावतारः — एको नूलो विमर्शः
— *Dr. S. Sankaranarayanan* ... 57
7. मल्लिनाथस्य मीमांसाशास्त्रपाण्डित्यम्
— *Dr. S.B. Raghunathacharya* ... 75

TELUGU

1. నారపాపాత్యుని ఆంధ్రభగవద్గీతలు
— *Dr. K.J. Krishna Moorthy* — 1
2. వాల్మీకి, విశ్వనాథ కవుల్లో కూర్పణఖా వృత్తాంతం
— *Dr. T. Kotiswara Rao* — 23
3. సామాజిక స్పృహ — విశ్వనాథ దృక్పథం
— *Sri. M. Prabhakara Rao* ... 39
4. సౌపర్ణాఖ్యానము
— *Sri. K.V. Raghavacharya* ... 57
5. తెలుగు విభక్తుల వింగడింపు
— *Dr. Salāka Raghunatha Śarma* ... 73

PREFACE

It gives me great pleasure to bring out the present S.V. University Oriental Journal Vols. XXI-XXII, that go to make the S.V. University Silver Jubilee Number in order to mark the occasion of Silver Jubilee year (1979-80) of the University. Here we have research papers of eminent Indologists, like Prof. H.D. Sankalia, Dr. S.R. Rao, Dr. D.C. Sircar, Prof. V.V. Mirashi, Prof. A.M. Sastri, Prof. S.S. Barlingay, Dr. M.A. Mahendale, Dr. Gerard Colas, *Śāstraratnākara* Sri K.A. Sivaramakrishna Sastri, *Pañḍitarāja* Sri. V. Subramanya Sastri and many other reputed scholars. These papers shed welcome light on different aspects of Indian archaeology, epigraphy, culture, philosophy, literature, logic and so on. I am deeply beholden to all these writers for readily contributing their valuable research papers for this special number. I personally thank the Vice-Chancellor, the Registrar and other authorities of the S.V. University for permitting the S.V. University Oriental Research Institute to bring out this Number. My thanks are also due to the Manager of the S.V. University Press and his staff for their cooperation in printing the volume.

This volume is now placed before the world of scholars as a humble offering of the S.V. University Oriental Research Institute and it is hoped that the next Vol. No. XXIII "S.V. University Silver Jubilee Volume-Supplement" will follow before long. While concluding I crave the indulgence of all the scholars for issuing the present volume rather late, due to some unavoidable circumstances.

TIRUPATI }
11th August, 1982. }

S. SANKARANARAYANAN
Editor

Dr. H. D. SANKALIA

**“SOME THOUGHTS ON THE INDUS CULTURE” —
— THE NEED FOR AN ANTHROPOLOGICAL
APPROACH**

In the recent Seminar on the Harappan Culture or the Indus Civilization held by the American Institute of Indian Studies, New Delhi at Srinagar, Kashmir, two sets of papers were read. While most of the Indian scholars confined their attention to the peripheral aspect of the problem, such as extension of the culture to the western part of Uttar Pradesh, Jammu and Kashmir, the foreigners examined in detail the existing knowledge from the larger human or anthropological point of view, and came to some startling conclusions.

Jim G. Shaffer, who is at present an Assistant Professor in Case Western University, University Circle, Cleveland, Ohio, U.S.A., tried to show that the current views about the Indus civilization were based on the old models about culture change formulated by Gordon Childe and others. Further, in the Indus civilization we do not find so much uniformity in all the sites so far excavated. Regarding Mohenjodaro and Harappa, nor can we say that the towns were planned on a chess-board pattern. These and other views were based on ill-digested information and now become very popular because of continued currency given to such views.

The questions that require re-discussion are :

1. Whether the Mature Harappan Culture exhibits a homogeneous material culture, such as developed craft specialization; specialized public architecture (defensive walls, granaries, great bath), literacy, extensive external trade, and finally a grid patterned urban centre.
2. Do these singly and jointly reflect a highly stratified society with centralized authority?

According to Shaffer, Mesopotamian models, even after suitable adjustments, are not applicable to the South Asian context, (e.g. the Indus Civilization).

Shaffer begins by arguing that Mohenjodaro is five times bigger than Harappa and extensively excavated. However, its several unique features, i.e. the great bath, granary style, may not be a representative sample. Shaffer challenges the 40-year old view of Piggott that there is (was) so much cultural uniformity as to suggest cultural stagnation. Though Shaffer admits that there exists a definite Harappan style and regularity in the types of objects associated with the mature Harappan, still these do not reflect conservative cultural framework, nor centralized political organization.

And Shaffer cites some variations in pottery types and fabrics from Surkotada and Allahadino. Hence he argues that regional variations can be defined among the mature Harappan ceramics. However this was to be expected. For, firstly Piggott wrote 40 years ago, when little was known about Lothal, Surkotada, Kalibangan and Allahadino.

Some more important regional variations among the far-flung sites are to be expected. The real question is this: "Do we have certain fundamental types such as dish-on-stand, goblets, perforated jars, and the well-known black-on-red Harappan fabric?"

Even though these constituted less than 1% of all the pottery found at Allahadino, and restricted to specific vessel shapes and sizes, still their very presence indicates that these were the most necessary ingredients or traits of the mature Harappan way of life, whether it be Harappa, Mohenjodaro, Kalibangan, Lothal, Surkotada or Allahadino. The question is "How and due to what forces can we attribute this uniformity in material culture?" Was it due to a strong, centralized government enforcing rules governing production, and to the innate conservative perspective of the culture? Or, does this reflect the existence of an extensive and intensive internal distribution and communication system as shown by Shaffer himself (1978)? This may have rested on an internal net work, the extent of such an internal net work indicated by the variety and quantity of similar objects found throughout the vast geographical region occupied by the Harappan settlements." (Shaffer 1979).

But who, what agency guaranteed the successful functioning of this extensive trade? History is replete with examples. Only when the Romans and Kuṣāṇas established their respective empires, the foreign trade prospered. So also it did during the later Mughal and British rule. Thus in whatever way we may argue and interpret the existence

of a uniform life style in the mature Harappan, we have to postulate the existence of a strong centralized government.

Shaffer also doubts the interpretation of the large brick structures at Harappa and Mohenjodaro as granaries. He discusses in brief their position among narrow streets, and concludes that there is no conclusive evidence that these were granaries.

No doubt we should have some more positive evidence. But what is available is not negligible. Secondly their position on a high mound at Mohenjodaro and on a low mound at Harappa does not matter so much. For it depends upon the nearness of the site of the granary to the river; and there was no such danger of its likely sub-mergence under water at Harappa. So it could be on a low mound. Shaffer also admits that these granaries are important architectural units.

Lastly, Shaffer questioned Wheeler's description of mature Harappan grid-iron lay-out and from it the existence of a centralized authority and a highly developed sense of town-planning. Shaffer questions on the basis of the recent study by Jansen (1977). Though I have not seen the original paper by Jansen, still even the latter concedes that there is the north-south axis in the First Street; and the existence of the second axis viz the east-west one is not proved. He further says that all other streets turn corners and do not fit into the grid-iron lay out. However he notes that the general orientation of all structures except that in trench 'M' is according to the cardinal directions. The same system of turning corners may be recognized on entering the houses. Hence Jansen concludes that there are no straight axes to enter.

Since Jansen has devoted so much attention to the houses, their lay out at Mohenjodaro, we can accept his conclusions. Even then we must take into account the evidence whatever is published from Lothal, from Kalibangan etc. Even the small site of Allahadino had structures oriented towards the cardinal directions and were separated by streets and functionally distinct. And in this connection what Professor B B. Lal says in his very recent article is worth noting :

Says Lal, regarding the site at Kalibangan :

"The township inside was planned in the standard Indus style. It had a grid-pattern of the streets, running north-south and east-west, one set cutting the other at right angles (pl. XVII). Of the north-south streets (pls. XVII and XVIII), four were noted to run all the way from the north to the south, while one was limited to the south-western part. It is likely that there was a corresponding (sixth) street in the north-eastern part, though owing to extensive erosion of this area it could not

be confirmed. In the east-west direction three streets were duly indentified, while there were reasonable indications of a fourth one. In addition, a street was also identified on the inner side of the northern fortification-wall, which evidently provided a link for the north-south streets. Had this been not there, the latter streets would have met a dead-end in the fortification wall ... The surmise can only be regarded as a reasonable conjecture and nothing more.

The sense of proportion of the Harappans was indeed remarkable, for even in regard to the width of the streets it was operative. Thus, while the lanes measured 1.8 m., the streets were in its multiples, namely 3.6 m., 5.4 m., and 7.2 m. Since vehicular traffic moved along the wider streets, wooden fender-posts were provided at the exterior corners of the houses at the crossings. It may also be stressed that all through the occupation of the site, involving nearly ten metres of vertical deposits, no encroachment was made on streets. The only structures that ever existed in the streets – and these had been put up consciously as a part of the overall plan – were small mud-brick platforms abutting the exterior of the houses. These may have been used for an evening gossip, as are used their counterparts in the present-day villages in the area.”

Further in Allahadino too numerous hydraulic features, including drains, wells and bath rooms are found. One large structure there with a mud brick platform at one end and a deep well at other may represent some type of public architectural unit.

If a small site like Allahadino has such well-marked architectural features, “and which have so impressed the chief excavator, Dr. Walter Fairservis (Jr.) that he had to say that the Allahadino settlement was highly organized under a leadership familiar on a large scale at Mohenjodaro and Harappa and elsewhere (Fairservis 1979), should we not agree with Marshall, Mackay, Wheeler, Rao, Lal, Thapar and Joshi that the Harappans had a sense of planning – order and arrangement, much more than any witnessed in India so far, and also in the pre-historic cultures of Western Asia?

Again both Shaffer and Fentrese have drawn a wrong conclusion from the frequency of the occurrence of metal objects. The latter found that the highest frequency of metal objects at Mohenjodaro was not in the high mound with all the public or the monumental architectural units. At Harappa they were evenly distributed. so also at Allahadino. This is but right and natural. One should not expect tools of daily use in public places or public monuments. Even today whether in a village or city, Poona or Delhi, London or New York, tools of daily use will be found in larger numbers in commercial areas or habitations, but not in the Town Hall or Parliament House.

It may be mentioned that like Shaffer and other American anthropologists, one of my pupils studied years ago the distribution of *lingas* and *linga*-likes small conical objects at Harappa and Mohenjodaro. No-where were these found in such a context as to infer that these were used for religious purposes. Again except one object, none of these was phallus like in appearance. Hence it appeared that Marshall and others were wrong in concluding that *Linga-and-Yoni-worship* was a feature of the Indus civilization (Sankalia 1977 and 1978).

Thus by a careful contextual study of the old, *Annual Survey* reports of Banerji, Bhandarkar, K.N. Dikshit, Ernest Mackay and John Marshall it is possible to arrive at a much different interpretation of the Indus Civilization than given by Marshall, Piggott and Wheeler, and then followed uncritically by almost all subsequent writers. It is also necessary to re-study, study in the original, many of the objects small as well as large. But this few scholars outside Delhi or Karachi can do.

Anyway a fresh anthropological outlook on the entire problem, instead of the exclusive devotion to pottery fabrics is an urgent need in Indian archaeology today.

BIBLIOGRAPHY

1. Fairservis, (Jr.) ... (1979): "Allahadino: Excava-tion of a small Harappan Site." *Seminar on Harappan Culture in Inidan Sub Conti-nent*, American Institute of *Indian Studies*, New Delhi (Cyclostyled copy).
2. Fentress Marcia, A. ... (1976)... "...*An Investigation of Archaeolo-gical Variability at Harappa and Mohen-jodaro*, Ph.D. thesis, University of Penn-sylvania, Philadelphia, U.S A.
3. Jansen, Michael ... (1977) "Architectural Problems of the Harappan Culture" *4th International Con-ference on South Asian Archaeology*, Naples (In Press).
- 3a. Lal, B.B. ... (1979) "Kalibangan and in Indus Civili-zation" *Essays in Indian Protohistory* Ed. D.P. Agrawal and Dilip Chakravarti, Delhi.
4. Sankalia, H.D. ... (1977), *New Archaeology, Its Scope and Application in India*, Lucknow.

5. Sankalia, H.D. ... (1978), *Prehistoric Art in India*, Delhi.
6. Sankalia, H.D. ... (1979), "The Technique of Composite Modelling at Harappa" in *Pushapanjali*, Bombay (In Press).
7. Shaffer, Jim G. ... (1979) "Harappan Culture: A Reconsideration" in the *Seminar on Harappan Culture* held at Srinagar, Kashmir, by American Institute of Indian Studies; New Delhi (June 23-26), 1979.
8. Shaffer, Jim G. ... (1978), "Harappan external trade: A critical assessment" in *Indus Civilization*, ed. S.C. Malik and B.B. Lal, Simla, (In Press).

SRI S.R. RAO

THE METHODOLOGY OF DECIPHERMENT OF THE INDUS SCRIPT

Evolution of the Harappan Writing :

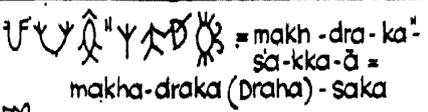
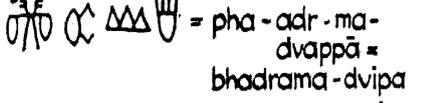
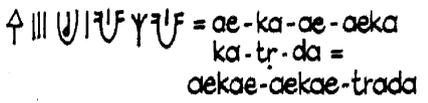
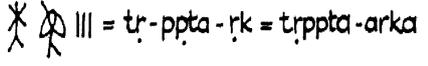
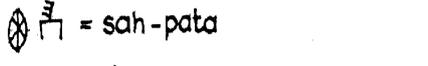
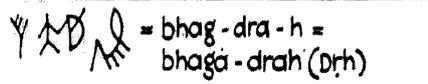
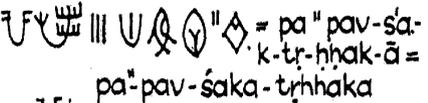
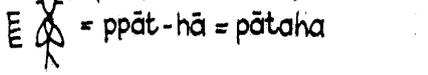
The Harappa Civilization was neither static nor short-lived. Two phases of this Civilization namely, the mature and the decadent, have now been distinguished as a result of the recent archaeological excavations in Gujarat, Haryana, Punjab, western parts of Uttar Pradesh and in Jammu and Kashmir. It is the mature phase represented by the urban centres of Harappa, Mohenjodaro, Chanhudaro and Lothal (Period 'A') which has attracted much attention because of the impressive buildings, civic amenities and the large number of artefacts found in the sites. This phase is dated 2700-1900 B.C. (calibrated C-14 date). After the destruction of the urban centres primarily due to recurring floods, the inhabitants sought refuge in Gujarat (including Saurashtra) in the south and in the Indo-Gangetic divide (Haryana, Punjab and Western U.P.) in the east. More than three hundred settlements of the refugees, which are technically known as Late Harappan sites, have been plotted on the map. They lack the civic amenities and material prosperity enjoyed by the early Harappans and are essentially rural in character. But it may be noted that the Late Harappans continued to use one of the Harappan weight standards as well as the Harappan script. There is now ample evidence of the use of the Harappan script in the Late Harappan levels at Lothal (Period B) Rangpur (II-B - III), Rojdi, Zekada, all in Gujarat, Alamgirpur (U.P.), Rakhi Shahpur (Haryana) and Daimabad (Maharashtra). At the last mentioned site continuing writing was in use upto 1200 B.C. whereas at Theur near Poona the graffiti survives in later times too. The Megalithic graffiti of Śānūr in Tamilnad (*circa* 500 B.C.) serves as one of the links between the Late Harappan and Brāhmī scripts. The early Harappan script was a mixed writing in which both true pictures of animate and inanimate objects and linear signs (Fig. 1A) were used. It was simplified into a pure 'linear' ('cursive' according to Prof. Gelb) system in the Late

Harappan period (Fig. 1B). The process of simplification of writing by dropping pictures was almost complete in the late levels of Mohenjodaro by 1900 B.C. It was further disciplined at Lothal and Rangpur by 1500 B.C. and continued to be used upto 1200 B.C. in Daimabad (Fig. 2).

Structural Analysis of Indus Script :

To decipher an unknown script such as the Indus Script (which includes both Harappan and Late Harappan scripts) written in an unknown language it is necessary to determine the stage of development of the Script - whether it is pictographic, ideographic, logographic, syllabic or alphabetic. If the number of basic signs runs into thousands the writing cannot be phonetic. If the number of signs is less than a hundred the writing is likely to be phonetic i.e. alphabetic or syllabic and not pictographic or ideographic wherein each sign stands for a picture or an idea. In order to determine the total number of signs in Indus script we should distinguish the basic signs from their modified or accented forms. Basic signs are those which occur independently in their unsophisticated form i.e. without any auxiliary signs such as short strokes being attached to them or without being joined with other basic signs. In Figures 3 and 4 the basic signs are distinguished from their accented forms as both occur independently in the Indus inscriptions. The purpose of attaching short strokes or diacriticas to basic signs appears to be the same as in the case of Brāhmi script, namely the indication of the vowel value (Fig. 5) of a consonantal sign. The basic linear signs in Indus script had a vowelless consonant value to which short strokes were attached to serve as vowel-helpers. In addition to the use of short strokes as vowel-indicators, there is a cup-like U sign which the Harappans used independently for the initial vowel 'a' and modified it into *a*, *ā*, *ae* etc., by attaching short strokes. Sometimes it was attached to a basic linear sign (Fig. 5) or to a phonetized picture of 'scorpion', 'pipal leaf', etc.

Another interesting feature of the Indus Script is the joining of two or more basic signs to form compound signs which look like pictures (Fig 6). The Harappans could produce about 45 different-looking compound signs by a permutation and combination of 6 basic signs and attaching one or more short strokes to them. The purpose of such combinations was to form syllables such as $h+h+a+k$: *hhak*; $p+a+t$: *pat*; $d+a+r$: *dar* or conjunct consonants (*samyukta-akṣaras*) such as $p+r$: *pr*; $d+r$: *dr*; $p+t$: *pt*; etc. The principle of forming conjunct consonants which the Harappans evolved continued to be followed in Brāhmi writing also. The structural analysis of the pseudo pictures of the Indus Script has revealed that they were not used as pictures but as conjuncts or syllables in which each basic sign had a different phonetic value such as *k, g, t, d, n, p, b, m, r, v, ś, s, h*, etc.

EARLY INDUS SCRIPT	
Phonetized pictures and linear signs in Logographic - cum - syllabic stage	
1	 = makh - dra - ka - sā - kka - ā = makha - draka (Draha) - saka
2	 = trā - vrsha
3	 = pha - adr - ma - dvappā = bhadrama - dvipa
Logographic - cum - syllabic - cum - alphabetic stage	
1	 = ae - ka - ae - aeka ka - tr - da = aekae - aekae - trada
2	 = tr - ppta - rk = trppta - arka
syllabic stage	
1	 = sah - pata
Pseudo pictures in syllabic - cum - alphabetic stage	
1	 = bhag - dra - h = bhagā - drahi (Drh)
2	 = pa ["] pav - sā - k - tr - hhak - ā = pa ["] - pav - sāka - trhhaka
3	 = ppāt - hā = pātaha

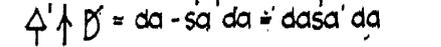
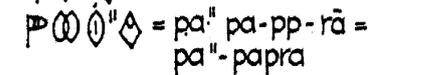
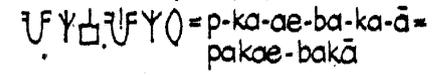
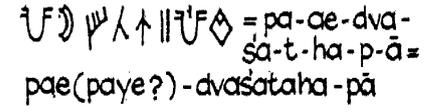
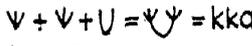
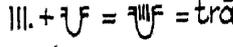
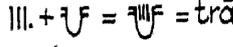
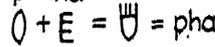
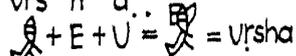
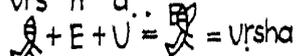
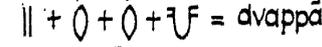
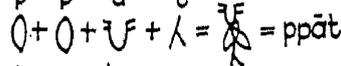
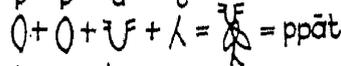
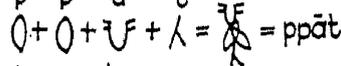
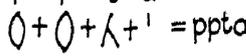
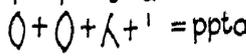
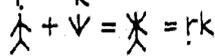
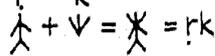
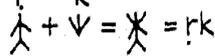
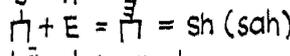
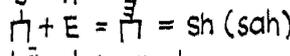
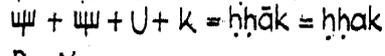
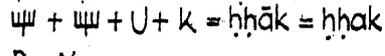
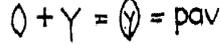
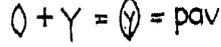
LATE INDUS SCRIPT	
Alphabetic (Linear) stage	
1	 = da - sā ['] da = dāsā ['] da
2	 = pa ["] sā - da = pa ["] sāda
3	 = pa ["] pa - pp - rā = pa ["] - papra
4	 = p - ka - ae - ba - ka - ā = pakae - bakā
5	 = pa - ae - dva - sā - t - ha - p - ā = pae (paye?) - dvasātaha - pā
Analysis of some compound signs	
k k a v + v + u =  = kka	
tr ā III +  =  = trā	
p ha O + E =  = pha	
vrs h a  + E + U =  = vrsha	
dva p p a II + O + O +  = dvappā	
p p ā t O + O +  +  =  = ppāt	
p p t a O + O +  +  = ppta	
r k  +  =  = rk	
s h  + E =  = sh (sah)	
hā ha a k  +  + U + k = hhāk = hhak	
p v O +  =  = pav	

Fig. 1

WRITING IN INDIA - 2000 B.C. TO 450 B.C.

<p>PIPAHWA 5 TH CENT B.C.</p>	
<p>MEGALITHIC 700-500 B.C.</p>	
<p>DAIMABAD 1300 B.C.-1000 B.C.</p>	
<p>RANGPUR IIC-III 1600-1300 B.C.</p>	
<p>CHANDIGARH 1900-1700 B.C.</p>	
<p>RAKHI-SHAHPUR 1900 1800 B.C.</p>	
<p>LOTHAL B 1900-1600 B.C.</p>	
<p>ROJDI 1900 B.C.</p>	
<p>MOHENJO-DARO TOPMOST LEVEL 1900 B.C. (DALES)</p>	
<p>LOTHAL A PHASE IV 2000-1800 B.C.</p>	

Fig. 2

IDENTIFICATION OF BASIC LINEAR SIGNS					
S. SEAL NO.	INSCRIPTION WITH BASIC SIGNS	BASIC SIGN AND VALUE	INSCRIPTION WITH LIGATURED SIGN	LIGATURED SIGN	SEAL NO.
1 V.231	U	U-e	U	U-a	L.62
2 K.B.G.	U U		U U	U-a	L.136
			U U	U-ae	MK.300
			U U	U-ao	K.B.G.
3 MK.274	E I	E-r	E I	E-ra	V.414
			E I	E-ra	V.655
			E I	E-rae	
4 L.70	V V	V-k	V V	V-ka	MK.180
			V V	V-ka	V.532
5 MK.601	g	g-g	g	g-ga	L.94
			see L.138 below	A-ga	L.138
6 V.224	A	A-g	A	A-ga	L.106
7 MK.666	t	t-t	t	t-ta	L.138
8 M.179	X	X-t	X	X-ta	V.PL.CI.8
			X	X-ta	V.591
9 MK.148	D	D-d	D	D-da	V.231
		D-d	see L.138 above	D-da	L.138
		D-d	D	D-da	L.137
			D	D-da	M.225
			D	D-da	M.46
			D	D-dae	M.206
10 M.370	n	n-n	n	n-na	L.113
		n-n	n	n-na	MK.471
11 V.114	Y	Y-p	Y	Y-pa	MK.49
		Y-p	Y	Y-pa	M.272
12 V.99	O	O-p	O	O-pa	M.236
13 MK.665	P	P-p	P	P-pa	V.267

Fig. 3

VOWELS AND DIPHTHONGS

I. BASIC AND SECONDARY SIGNS

INDUS: U or \cap = ə/a, \cup = ā, \mathcal{U} = ā, \mathcal{V} = ae/e, \mathcal{W} = ao/o

BRĀMHĪ: \mathcal{H} = a, \mathcal{H} = ā, HITTITE \cap = a

SEMITIC \mathcal{A} , \mathcal{A} = 'a'

INDUS

II. INITIAL VOWELS: $\overline{\cup\mathcal{U}}$ = ā-p-ā = āpa; $\overline{\mathcal{V}\mathcal{U}\mathcal{O}}$ = p-ā-ka = paka

$\overline{\mathcal{O}\mathcal{V}}$ = āp; $\overline{\mathcal{K}\mathcal{V}}$ = āoma, $\overline{\mathcal{V}}$ = pā

III. MEDIAL VOWELS: $\mathcal{U} + \mathcal{A} = \mathcal{A}$, $\mathcal{Y} = pa$, $\mathcal{I} + \mathcal{A} = \mathcal{A} = na$, $\mathcal{K} + \mathcal{V} = \mathcal{K} =$

ma/am?, $\mathcal{A} + \mathcal{V} = \mathcal{A} = ga$, $\mathcal{O} + \mathcal{V} = \mathcal{O} = pa$

$\mathcal{A} + \mathcal{U} = \mathcal{A} = \mathcal{A}$, $\mathcal{V} + \mathcal{U} = \mathcal{V} = kak/kka$

$\mathcal{O} + \mathcal{U} = \mathcal{O} = \mathcal{O}$ or $\mathcal{O} = pap/ppa$, $\mathcal{O} + \mathcal{O} + \mathcal{U} + \mathcal{V} =$

$\mathcal{A} = ppak$, $\mathcal{O} + \mathcal{O} + \mathcal{A} + \mathcal{A} = \mathcal{A} = ppāt$

$\mathcal{O} + \mathcal{V} = \mathcal{O} = pa$, $\mathcal{V} + \mathcal{V} = \mathcal{V} = k\bar{a}$, $\mathcal{O} + \mathcal{O} + \mathcal{V} + \mathcal{A} =$

$\mathcal{A} = ppāt$, $\mathcal{O} = ay$, $\mathcal{A} + \mathcal{O} = \mathcal{A} = \text{śay/śi?}$;

$\mathcal{A} + \mathcal{E} + \mathcal{O} = \mathcal{A} = rhay/rhi?$

IV. SHORT STROKES AS VOWEL INDICATORS

A. INDUS: I = a, II = ā, III = ae/e, $\mathcal{O} + \mathcal{I} = \mathcal{O} = pa$, $\mathcal{O} + \mathcal{I} + \mathcal{I} = \mathcal{O} = p\bar{a}$, $\mathcal{O} + \mathcal{I} + \mathcal{I} + \mathcal{I} = \mathcal{O} = pae$

$\mathcal{V} = k$, $\mathcal{Y} = ka$, $\mathcal{Y} = k\bar{a}$, $\mathcal{V} = ka$, $\mathcal{Y} = kae$, $\mathcal{A} = ś$, $\mathcal{A} = śa$, $\mathcal{A} = śa$,

$\mathcal{P} = r$, $\mathcal{P} = ra$, $\mathcal{P} = r\bar{a}$, $\mathcal{P} = rae$, $\mathcal{E} = h$, $\mathcal{E} = ha$, $\mathcal{E} = h\bar{a}$, $\mathcal{E} = hae$, $\mathcal{E} = hao$

$\mathcal{O} = b$, $\mathcal{O} = ba$, $\mathcal{O} = b\bar{a}$, $\mathcal{A} = d$, $\mathcal{A} = da$, $\mathcal{A} = d\bar{a}$, $\mathcal{H} = h$, $\mathcal{H} = ha$, $\mathcal{H} = h\bar{a}$ etc.,

$\mathcal{O} = b$, $\mathcal{H} = h\bar{a}$, $\mathcal{H} = hae$

B. BRĀMHĪ: $\mathcal{A} = ta$, $\mathcal{A} = t\bar{a}$, $\mathcal{A} = ti$, $\mathcal{A} = tu$, $\mathcal{A} = t\bar{u}$, $\mathcal{A} = te$, $\mathcal{A} = da$, $\mathcal{A} = do$ etc.,

Fig. 5

S.NO.	C.SIGN ANALYSIS PH.VALUE PHONEME	S.NO.	C.SIGN ANALYSIS PH.VALUE PHONEME
1	𠄎 = 𠄎 + √ = r.k = rk	20	𠄎𠄎 = 𠄎 + 𠄎 = da-r - da - drada
2	𠄎𠄎 = 𠄎 + 𠄎 = r.hā = rha	21	𠄎𠄎 = 0 + 1 + 0 + 𠄎 = p.a.p.r = papr or ppra
3	𠄎𠄎 = 𠄎 + 𠄎 = r.ha = rha	22	𠄎𠄎 = 0 + U + 0 + 𠄎 as above
4	𠄎𠄎 = 𠄎 + E = r.ha = rha	23	𠄎𠄎 = 0 + √ + 0 + 𠄎 = p.ā.p.r = pāpr. or pprā
5	𠄎𠄎 = 𠄎 + 𠄎 = r.rā = rā	24	𠄎𠄎 = 0 + 𠄎 + 0 = p.rā + p.prap or pprā
6	𠄎𠄎 = 𠄎 + 𠄎 = r.r.r	25	𠄎𠄎 = 𠄎 + 𠄎 = ma+r = mar or = 𠄎 + 𠄎 = ra+m = ram
7	𠄎𠄎 = 𠄎 + U = r.k = rk or = U + 𠄎 = k.r = kr	26	𠄎𠄎 = 𠄎 + 𠄎 + 𠄎 = sa.ra + sa.saras
8	𠄎𠄎 = 𠄎 + E = r.h = rh	27	𠄎𠄎 = λ + 𠄎 = t.r = tr
9	𠄎𠄎 = 𠄎 + E = r.hae = rhae	28	𠄎 or 𠄎 = V + U + V = k.a.k = kak or V + V + U = k.k.a = kka
10	𠄎𠄎 = 𠄎 + 𠄎 = r.h = rh	29	𠄎𠄎 = U + V + U + V = a.k.a.k = akak
11	𠄎𠄎 = 𠄎 + 𠄎 as above	30	𠄎𠄎 = V + V + U + X = k.k.at = kkat or X + U + V + V = t.a.k.k = takk
12	𠄎𠄎 = 𠄎 + 1 + 𠄎 = r.a.hā = rāhā	31	𠄎𠄎 = V + V + U + 0 + 1 + X = k.k.a.p.a.t = kkapat
13	𠄎𠄎 = U + 𠄎 = a.r = ar or 𠄎 + U = r.a = ra	32	𠄎𠄎 = U + E = ka+ha = kah/kha
14	𠄎𠄎 = 𠄎 + 𠄎 = p.r = pr	33	𠄎𠄎 = V + Y = k.ka = kka
15	𠄎𠄎 = 𠄎 + 𠄎 = p.r = pr	34	𠄎𠄎 = V + V + U + 𠄎 = = k.k.a.g = kka-g
16	𠄎𠄎 = 0 + 0 + 𠄎 = p.p.r = ppr	35	𠄎𠄎 = Y + ∇ = ka-d = kad
17	𠄎𠄎 = 𠄎 + U = r.a = ra or U + 𠄎 = a.𠄎 = ar	36	𠄎𠄎 = V + E = k.ha = khā
18	𠄎𠄎 = 𠄎 + 𠄎 = ra.bh(?) = rabh or 𠄎 + 𠄎 = ra.h = rah		
19	𠄎𠄎 or 𠄎𠄎 = 𠄎 + 𠄎 = da.r = dar or dra		

Fig. 6

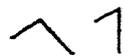
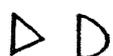
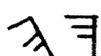
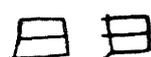
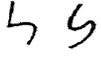
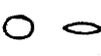
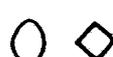
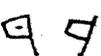
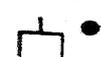
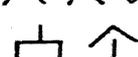
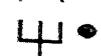
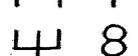
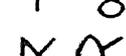
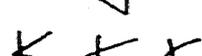
SNO.	PHON. VALUE	HP	LHP	SNO.	PHON. VALUE	HP	LHP
		I. VOWELS				VI. LARYNGEALS	
1	e	U		22	h	⚡ E Y	Ʒ
2	a	U	U	23	h	⊠ ⊠ ⊠ H H H	
3	ā	U	U	24	h	Y 8	
4	r	⋈	⋈			VII. LOGOGRAPHS: PICTORIAL	
		II. DIPHTHONGS		25	śuna		
5	ae	U	U	26			
6	ao	U	U	27			
7	ay	o	o	28	baka		
		III. SEMI VOWELS				VIII. LOGOSYLLABLES	
8	r	⋈	⋈	29	aśu(attha)		
9	v	Y	Y	30	urś(cika)		
		IV. CONSONANTS		31	adr[adrij]		
10	k	∨ U	∨	32	śak(unta)		
11	g	∧ 7	∧		[śaka]		
12	t	∧ X X	∧	33	ksh(etra)		
13	th	⊖	⊖	34	has(ta)		
14	d	DD	DD	35	trd[trida]		
15	n	∫	∫	36	makh (maksha)		
16	p	(OO))OO	37	sa(śya)[śasa]		
17	b	□	□	38	śrn(śa)		
18	m	X X	X	39			
		V. SIBILANTS				IX. ?	
19	ś	↑ ⋈	↑ ⋈	40			
20	sh	W	W	41			
21	s	‡ 𑀓	‡	42			

• ⋈ also acts as a semi vowel.

HP = Harappan AND LHP = Late Harappan

Fig. 7 (p. 13)

SEMITIC & INDUS SIGNS

S. NO.	PHONETIC VALUE	OLD NORTH SEMITIC SIGNS 16th-13th c.B.C.	HARAPPAN SIGNS	LATE HARAPPAN SIGNS.
1	b			
2	g			
3	d			
4	h			
5	w			
6	h			
7	th			
8	k			
9	n			
10	s			
11	^c (ay)			
12	p			
13	r			
14	sh			
15	t			
16	s			
17	h			
18	m			
19	a			
20	r			
21	s			

• S. SEMITIC

Fig. 7 (p. 10)

Prof. Walter, A. Fairservis (Jr.), Prof. Knorozov and his associates, Dr. Asko Parpola and Sri Iravatham Mahadevan have mistaken the pseudo pictures for ideographs and given the 'word' value for signs which look like 'archer' (Fig. 6, 19) or 'bowman', 'soldier holding shield' (Fig. 6, 15-16) and 'porter' (Fig. 6, 21-24), but they are nothing but combinations of basic (Fig. 6) signs which can be easily followed by examining a number of inscriptions in which they occur. The reluctance on the part of Soviet and Finnish Scholars to analyse the pseudo pictures may be due to the fact that such analysis is bound to reveal the non-Dravidian character of the Indus writing, namely, the presence of consonant clusters and conjunct consonants such as *ptam*, *pat*, *pr*, *pt*, *rk*, *dra*, etc. which are not known in Tamil. The failure to analyse compound signs is responsible for inflating the number of basic signs from about 50 or 60 to 400. An example is given below to drive home the point that different combinations of the same 4 basic signs should not be treated as separate basic signs as is done by Mahadevan, Fairservis and others. The basic signs for *p*, *r*, *k*, and *t* were combined into (1) *p+r*, (2) *r+k*, (3) *k+t*, (4) *p+t*, (5) *p+p*, (6) *t+r*, (7) *r+r*, etc. Here the basic signs are only four. The computer cannot suggest that compound signs should be analysed. It is the programmer who has to do it. Such analysis has revealed that there are only 52 basic signs in the mature Harappan Script and 22 in the Late Harappan Script. With such a small number of basic signs the Indus Script could not have been pictographic or ideographic. It can only be phonetic i.e. syllabic or alphabetic. Even pictures of 'pipal leaf' and 'scorpion' used in Harappan script had auxiliary signs attached to them to serve as phonetic indicators (Fig. 1C). Hence we have to rule out the possibility of the Indus writing being ideographic as assumed by some scholars. For example Mahadevan gives the value *śalya* for the 'arrow' sign and *vāhana* for the so-called 'porter' sign which is in fact a compound sign of *p+p+r+a* : *ppra* or *p+a+p+r* : *papr* (Fig. 6, 23). When the two occur together he reads 'Śālivahana' and equates it with *Śātavāhana*, a dynasty which ruled thousand five hundred years after the pseudo picture *Vāhana* ceased to be in use.

Phonetic Value of Basic Signs :

In the initial stage all compound signs and pseudo pictures were analysed and the basic signs were identified by the present writer. The next stage in the decipherment of an unknown script written in an unknown language is to assign a phonetic value to each sign. In doing so, it was thought safer to proceed from the known to the unknown, the known in this case being the Semitic (North and South) alphabetic writing found in Jerusalem Palestine and South Arabia and the unknown being the Indus signs. Surprisingly enough 17 out of 22 linear basic

signs of Indus writing are identical with those in Semitic writing (Fig. 7). It is likely that the Semites borrowed linear signs of the Late Harappan Script in *circa* 1500 B.C. The Indus signs are, therefore, given the same phonetic value which the comparable Semitic signs have. Two peculiar features of the Indus Script namely, the use of auxiliary signs as vowel-indicators and the formation of compound signs are also taken into account while reading the Indus inscriptions.

Identification of the Indus Language :

Initially one hundred and thirty Indus inscriptions containing basic linear signs which are identical with the Semitic signs were read, and a clue to the language of Indus Seals was obtained. The occurrence of the words *aeka*, *tr*, *happt* (*hapta* for *sapta*), *daśa* and *śata* for the cardinals one, three, seven, ten and hundred respectively was significant as it suggests that the language was akin to Old Indo-Aryan (Vedic). Other words e.g. *śada* meaning 'eminent', *śaka* 'powerful', *sah* 'victorious', *pā* 'protector', *śāsa* 'ruler' etc. occurring in seal-inscriptions gave further support to the view that the Indus Language belonged to the Indo-European family. The initial words reading *pa*, *pat*, *paka*, *śāsa* separated by a word-separator from the rest of the inscriptions in seals are found to be designations of the owners of the seals mentioning their ranks such as 'protector', 'governor', 'ruler', etc. It is also observed that in some seals the proper names appearing after the designation are placed in brackets, etc. Some names found in Indus seals e.g. Baka (Baka Dālbhya of Vedic fame), Gara (composer of hymns) and Kasapp (Kasyapa, a ṛṣi), Dṛh (Druhu, a people), Papṛ (: Pipṛ), Dasa and Mana (: Manu) are preserved in Vedic texts.

The Indus language is inflexional, for, the case-endings *ā*, *ae* : *e* and *ah/as* are found attached to nominal stems as in Sanskrit and Avestan languages. For example the words *Baka*+*ā* : *Bakā*, *Baka*,+*ae* : *Bakae* and *Baka* *aha* : *Bakaha* meaning 'from Baka' 'to Baka' and 'of Baka' respectively appear in the seals. Although all the cases used in the *R̥gveda* were not yet developed in the Indus language, the most important ones for instrumental, dative and genitive, were in use. The inflexional character of the Indus script excludes it from the noninflexional (agglutinative) group to which the Sumerian language belongs

The Harappan scribes made a distinction between the voiced and voiceless stops *k* and *g*, *t* and *d*, *p* and *b*, unlike in Tamil which does not distinguish them. Another evidence for the non-Dravidian character of the Indus language is the presence of conjunct consonants such as *pr*, *tr*, *pta*, etc. which are unknown in Tamil.

Phonetic Value of Non-Semitic Signs:

In the second stage of decipherment two non-Semitic signs namely, the 'fish' and 'man', frequently occurring in the Indus script, have been given the phonetic value *s* from *Śahula* and *ṛ*/*r* from *nṛ/nar* respectively. '*Śahula*' is the name of a variety of fish mentioned in the Vedic texts and the word *nṛ/nar* stands for 'man' in the *Ṛgveda*. In assigning these values alternate words for 'fish' and 'man' in Old Indo-Aryan have been considered but found to be inappropriate. More than two-hundred-fifty inscriptions involving the use of these two signs have been read and the meaning of the inscriptions is ascertained. Some significant words occurring in the Indus inscriptions where each sign has a single sound value may be noted here.

NOTE : RV : *Ṛgveda*; Pañc. V.Br. : *Pañca Vimsā Brāhmaṇa*; Ait. Br. : *Aitareya Brāhmaṇa*; IE : Indo-European.

- ama* 'power' (RV)
ṛk (*arka*) 'sun, fire' (RV)
ṛha (*arha*) 'able or deserving'
āt (*ātan*) 'bestow upon' (RV)
āra 'praised' (*ār* 'praise' RV)
ap 'work' (RV)
atr (*Atri*) 'name of ṛṣi' (RV)
aeka (*eka*): 'one'
oma (*omāsas*) 'friend, helper' (RV)
okka (*okas*) 'abode, home' (RV) : also 'heaven'
ośa (*ośa*) 'shining' (RV)
ṛdat (*ṛdhat*) 'one whose speed is increasing' (RV)
ṛdh 'increase, prosper' (RV)
ṛk (*ṛc*) 'worship' (RV)
ka/*kā* (from *kan*) 'praise' (RV)
kṣad 'divide' (RV)
ga/*gā* 'go, sing' (RV)
gara 'name of the author of a *Sāman*' (Pañc. V. Br.)
gr 'sing, recite' (RV)
tap 'heat' (RV)
tapta 'heated'
tr (*tri*) 'three' (RV)
tral/*trā* 'save, defend, protect' (RV)
trda/*trada* 'saviour'
tr/*tar* 'save, swim across' (RV)
trh 'crush' (RV)
trka/*traka* 'consisting of three'
da/*dā* 'give' (RV)
dasa (*Dāsa*) 'name of a person or tribe' (n. of a person in RV)

- dah* 'destroy, burn' (RV)
dṛ (*dru*) 'respect, pierce' (RV); *dadr*, Intensive of *dr.*,
dās 'worship' (RV)
dṛh (*druhu*) 'to make strong or be firm' (RV)
dṛh (*Dṛ uhiyu*) 'name of a people' (RV)
dhakṣa (*dakṣa*) 'able' (RV)
nanā 'concept of mother' (RV)
pa, *pā* *ppa* 'protect/protector' (RV)
pah|pahh|pahhs 'keep oath, protect' (Hittite)
pak|ppakpk|paka 'guardian' (eg. *ajapaka*)
pag 'strong' (IE)
pat|ppat 'govern, rule governor' (sub. *pāta* in Vedic texts)
pada|pāda 'foot' (RV)
pap|pab 'protect' (Hittite)
pṛ 'rescue, promote, protect' (RV)
pav|pava 'pure, purification' (RV)
ppra|papr 'protected' (Intensive of *pṛ*)
par|parā 'supreme' (RV)
pas 'see' (RV)
Baka 'name of a ṛṣi'
baga|bhaga 'bountiful, god, dispenser' (RV)
bhā 'shining' (RV)
bhadra 'auspicious' (RV)
mad 'delight' (RV)
mana (Manu) 'name of a person' (RV)
maha (*magha*) 'great, exalted' (RV)
makṣa (*Makṣu*) 'name of a person' (Ait; Br)
rakṣ 'guard' (RV)
ram|rama 'rejoice, pleasant' (RV)
vasa 'power' (RV)
Vṛsa 'n. of a man' (Pañc V. Br.)
Vṛṣan 'vigorous, manly' (RV)
śak|śāka|śākka 'powerful' (RV) also 'name of a person'
śaka 'power, help' (RV)
śata (*śatam*) 'hundred' (RV)
śad|śada 'be eminent; triumph' (RV)
śam|śamā 'calm, peaceful, auspiciously' (RV)
śās|śās 'rule, order, command' (RV)
śakra 'powerful' (RV)
śatru 'enemy' (RV)
śara 'name of a son of Rcatka' (RV)
śayuva (*śiva*) 'auspicious' (RV)
Sasa|Śasa 'name of a person' (RV)
sah 'conquer/conqueror' (RV)
satṛ (*sattra*) 'an oblation' (RV)
sr 'to flow' (RV)

happt (*sapta*) 'seven' (RV)

hara (from *hr̥*) 'be pleased' (RV)

Examples of Inflexion in Indus Language :

Nominative	Instrumental	Dative	Genitive
<i>tṛt</i> (: <i>trat</i>)	<i>tratā</i>	—	<i>tratah</i>
<i>śada</i> 'eminent'	<i>śadā</i>	<i>śadae</i>	<i>śadah</i>
<i>Vṛṣan</i> 'powerful'	<i>Vṛṣantā</i>	—	<i>Vṛṣantah</i>

The instrumental and dative case suffixes *ā* and *ae* (*e*) are common to the Indus and Vedic languages. The genitive and ablative suffix *h/ah* of Indus was replaced by *s/as* in the *R̥gveda*.

Phonology :

With the transformation of the early Indus writing from a syllabic into an alphabetic system the Indus language consisting of 24 sounds was represented by 43 signs and three minor variants. It is interesting to find the presence of both voiced and unvoiced laryngeals in Indus language, a parallel for which can be found in Hittite, Indo-Iranian and Semitic languages (Fig. 7). In course of time one laryngeal was dropped in the Late Harappan time and one more in the *R̥gveda*. In the absence of separate signs for *i*, *u*, and *e* in Indus script the signs for *ay*, and *ae* were used for the corresponding vowels. Indus language had not yet distinguished the feminine gender as was the case in another Indo-European language, namely Hittite.

Verble Forms :

Very few verbal forms are found in Indus inscriptions as there was no need for them in seal-inscriptions containing only the name and title or designation of the owner, which could be expressed through nouns and adjectives. This does not imply that verbal forms were not developed. Some of the verbal forms occurring in the Indus language are comparable to those in the Old Indo-Aryan (Vedic).

Root	Perfect	Past Participle	other forms
<i>ap</i> 'obtain'	—	<i>āpta</i>	—
<i>ṛdh</i> 'thrive'	—	—	<i>ṛdhat</i> (Sub)
<i>tap</i> 'heat'	—	<i>tapta</i>	—
<i>tra trā</i> 'rescue'	—	<i>trata trāta</i>	—
<i>śap</i> 'curse'	<i>śasāpa</i>	<i>śapta</i>	—
<i>śak</i> 'be able'	<i>śasāka</i>	<i>śakta</i>	<i>śakta</i> (Sub)
<i>har</i> 'be gratified'	<i>hara</i>	—	—
<i>sās sās</i> 'rule'	<i>śāsāsa</i>	—	<i>śāsās</i> (Inj)

(NOTE: Sub: Subjunctive; Inj: Injunctive).

From a critical study of the Indus seals in which linear signs alone occur and which could be read with the help of Semitic signs the Indus language is found to be akin to Old Indo-Aryan in phonology, semantics, vocabulary and grammatical features. It is, therefore, reasonable to infer that the language of other inscriptions in which linear signs and pictures of bird, pipal leaf, hill, scorpion, field, bee etc. are used as syllables was also akin to Old Indo-Aryan. These pictures are given syllabic values based on the words used in the *Rgveda* for animate and inanimate objects represented by the pictures, e.g., the syllabic value *aśv* derived from *aśvattha* is given to the 'pipal leaf' sign and the value *vṛs* from *Vṛścaka* (*vṛścika*) is given to the 'scorpion' sign after taking into consideration other alternatives. More than 75 inscriptions containing these two pictures have been read satisfactorily on the basis of the phonetic values given on acrophonic principle. The same principle is followed in assigning a syllabic value to pictures of 'hill', 'field', 'bee', 'bird', etc. (Fig. 9). As many as 1800 inscriptions out of 2500 which are in a fairly good state of preservation have been read so far.

The Words *eka* (*eka*), *trī* (*tri*), *happt* (*sapta*), *daśa* and *śata* used for the cardinals one, three, seven, ten and hundred and written in the alphabetic system of the Indus script prove that the Indus language belongs to the Indo-European family. Hence the signs for cardinals 1, 2, 3, 4, 5, 6, 7, 8, 9, 10 and 12 which are used in rebus system in the seal inscriptions are given the word value, *eka*, *dva* (*dvau*), *trī* (*tri*), *qātṛ* (*catuṛ*), *panta* (*pañca*), *ṣaṣ*, *sapta*, *aṣṭ*, *nav*, *daśa* and *dvādaśa* respectively.

Hierarchy of Rulers :

The Indus scribe was careful enough to separate the designation from the rest of the inscription which contained sometimes the name of the owner. For example, the inscription *pa* 'baka' conveys the meaning 'protector' Baka'. Here Baka seems to be name of a person (compare Baka Dāl̥bhya in RV). A hierarchy of rulers seems to have existed in the Indus Empire as can be inferred from the following designations appearing in seal inscriptions.

pa/pā 'protector'

pa-mahā 'great protector'

pa-pa 'protector (of) protectors'

tr̥da 'saviour' (compare *trada/trata* in Greek, etc.)

pat 'governor'

sāsa (*śāsa*) 'ruler'

pat-pata 'governor (of) governor'

sāsa-sāsa 'ruler of rulers' (compare *rājarāja* in Sanskrit).

The epithets *mahā* 'chief' and *paka* 'guardian' also appear to indicate the administrative position of the officials.

Nominal Compounds :

In the formation of nominal compounds (*samāsa*) also, a few examples of which are given below, the Indus language seems to be the precursor of the Vedic language.

1. *eka-aśva pā* 'singular (unique) guard of the horse'
2. *eka-rā* 'singular bestower'
3. *tra-śaka* 'saviour powerful'
4. *pakṣa-opaśa-da* 'supporter of the wing (of the army?)'
5. *pav-śaka-panta* (*pañca*) *śataha* 'pure and powerful of the five hundred.'
6. *bha-vr̥ṣanha* 'of the brilliant and manly (or husband)'

So far as the syntax of Indus language is concerned it is not possible to conclude whether the 'subject-object-verb' order was followed. The frequent use of uninflected roots as adjectives and nouns gave considerable freedom to the Harappan scribes to place words where they liked or where the words suited most, i.e. in the place available on the seal. For example, the word *mahā* is used in different places in the inscriptions (1) *mahā-śada*, (2) *sāśa (śāśa)-mahā*, (3) *mahā - śok - tra - maha*. According to Prof. Greenberg the qualifying word (which Arno poebel calls modifying element) generally follows the substantive e.g. 'body bright' - in most languages, especially Proto Indo-European. This agrees well with the word position in the Indus Language e.g. *śāśa mahā* 'ruler great'.

Contents of Seal-inscriptions :

The seal-inscriptions mention the name or title of the owner who is invariably a ruler or protector or governor, but there are a few seals wherein no designation is given suggesting thereby they belong to private individuals. The use of the inflexional suffixes 'to', 'from' and 'by' indicates that the seals belonged to a certain official or private person. The following examples are suggestive of ownership of seals.

1. *pata - bhagaha* 'of Bhaga the governor' or 'of the bountiful governor'.
2. *pat-patae-baka-ā* 'to governor (of) governor from Baka'.
3. *bakae-pa* 'to Baka (the) protector'.
4. *Dahae-Baha* 'to Daha from Baha'
5. *Parātīṛ-papṛ* 'to supreme saviour and protector'. Here *papṛ* is an intensive of *pṛ* "to protest".

Among the names occurring in Indus seal inscriptions, Atr̥ (Atri), Kaśapp (Kaśyapa), Gara, Tr̥kṣa, Keśa, Mana, Rkṣa, Dasa, Baka, Sasa and Śara are significant. They find mention in the *R̥gveda* where they

are elevated to the position of a sage or composer or prince. *Drh* and *Pr* occurring in Indus seals correspond to the names Druhyu and Puru mentioned among the *Pañcajanas* in the *Ṛgveda*. *Vṛṣa/Vṛṣa* is another name common to both Indus inscriptions and the *Ṛgveda*. The inscriptions reading *trka*, *catuska* (*qātrka*), *pantaka*, etc. suggest confederacies of three, four, five, etc. The *Ṛgveda* too mentions confederacies of the famous 'five' (*Pañcajanah*) and 'ten'. Some religious ceremonies such as *aśva-sattṛ* (horse sacrifice) and *ekāha* 'sacrifice lasting one day' are mentioned in the seals. Actual remains of altars used for animal sacrifice and fire-worship found in Lothal and Kalibanga corroborate inscriptional evidence.

Geographical names appearing in Indus inscriptions can also be identified. The term *hapt-dvappa haptadvipa* was applied to the region of 'seven islands between rivers, perhaps the land between the Indus and its tributaries in Punjab. The Sarasvatī valley was called *bhadramadvipa* 'most auspicious land' perhaps because it was a holy land. In the excavations at Kalibangan impressive platforms built for fire-worship and sacrifices have come to light.

Gujarat was perhaps known as *pant-dvipa* (*pañcadvipa*) because it was watered by five rivers Luni, Banas, Sabarmati, Mahi and Narmada. The Indus people seem to have distinguished 'pasture land' (*gavva-gavya*) from the 'mountain land', the governor of which was called *adr-(adri)-pataka* (*pat* 'governor')

Among the professions mentioned in seals, *aśvapaka*, 'groom' and *takṣa* 'carpenter' are significant. *Kapasa* 'cotton' and *akak* 'carnelian' (?) or 'stone bead' also occur in the inscriptions.

Basic Concepts of the Indus and Ṛgvedic People :

The terms *bhā*, 'shining' *pay* 'pure', *śaka* 'powerful', *bhadra* 'auspicious', etc. used with the word *bhaga* (or *phaga*) in Indus seals throw some light on the Harappan concept of God. God was considered powerful pure and auspicious. He protected all and was merciful to men. The Vedic people too considered God as bountiful and merciful. All sought his protection. The Indus people and Vedic Aryans concretized abstract qualities and used them as epithets or names of persons and gods e.g. *Magha* (bounteous), and *Dakṣa* (able), etc. The animals were deified by the Indus people who carved animal motifs on their seals and inscribed epithets which convey the sense of 'protector', 'divine', etc. The *Ṛgvedic* people too equated gods to animals and compared Indra and Agni to Bull, horse, etc.

The Harappan concept of moral and cosmic order was the same as those of *Ṛgvedic* people. Both used the term *ṛta*.

In conclusion it can be said that the picture-cum-linear script of the early Harappan times was gradually disciplined into a linear alphabetic writing and its language belongs to the Indo-European family. The seals were mostly used by rulers or their agents to authenticate goods or to certify that tax was collected. The seal-inscriptions throw a flood of light on the economic, political and religious condition of the Harappans.

SRI AJAY MITRA SHASTRI

A NOTE ON THE MALGA PLATES OF SĀMANTA INDRARĀJA

The plates bearing the record in question are reported to have been found in the possession of a person residing at the village of Dho-bahar in the Bilaspur district of Madhya Pradesh and stated to have been owned by a resident of Malga, P.O. Kotma, Shahdol district, Madhya Pradesh. The inscription has been edited with facsimiles by D.C. Sircar and S. Sankaranarayanan.¹

The charter is engraved on a set of three copper-plates, each measuring about 4" in breadth and 9½" in length. The plates are held together by a ring, about 2.75 in diameter and about .25" in thickness. The hole for the passage of the ring is bored about the middle of the upper portion of each of the plates. The joints of the ring are soldered under a rectangular seal which bears a short prose legend giving the name of the issuing chief, preceded by the honorific *śrī*, in nominative singular. The first plate bears writing only on the inner side while the remaining two plates are engraved on both the sides. The inscription consists of thirty lines of writing which are distributed as follows: Seven lines each on the inscribed sides of the first and second plates and the inner side of the third plate while only a couple of lines is on the outer side of the third plate.

The epigraph is written in a variety of early Nāgarī characters with hollow triangles (nail-heads) on top and on palaeographical grounds it has been placed in the first half of the seventh century A.D.²

-
1. *Epigraphia Indica* (EI). XXXIII pp. 209-214 and plates facing pp. 212 and 213.
 2. D C. Sircar and S. Sankaranarayanan place it roughly between the Bodh-Gaya inscription of Mahānāman, c. 580 A.D. [*Corpus Inscriptionum Indicarum* (C. II) III, pp. 274-278 and pl. xiib], and the Apsad stone inscription of the Later Gupta king Ādityasena (*ibid.*, pp. 200-208 and pl. xxviii) and think that Indra-rāja may have originally owed allegiance to the Maukharis and ruled semi-

The language is Sanskrit, and the record is composed in a mixture of prose and verse.

The epigraph refers itself to the reign of Indrarāja who is styled *sāmanta* or a feudatory chief, though there is no allusion to the overlord whom he owed allegiance to. It purports to record his grant of a village in favour of a Brāhmaṇa and it is dated the eleventh day of the first fortnight of the month of Jyeṣṭha in the regnal year denoted by a numerical figure which can be read either as 1 or as 11,³ the weekday being Tuesday and the *nakṣatra* Uttarabhādrapada. The regnal year quoted is evidently of Indrarāja himself.⁴ As the date is not indicated in any well-known reckoning, it has been roughly assigned, on the basis of palaeography alone, to the first half of the seventh century A.D. As will be seen in the sequel, this inference is supported by the internal evidence furnished by the inscription itself.

The epigraph opens with the auspicious words *siddham*, expressed symbolically, and *svasti* which are followed by a couple of verses describing, in a purely conventional manner, a ruling chief, probably named Kṣitipati,⁵ and his son and successor, Indrarāja. Next follows a prose passage recording an order issued from Maṇḍaka by the *Sāmanta* Indrarāja, styled as *Paramamāheśvara* (a devout devotee of Maheśvara, i.e. Śiva) and as meditating upon the feet of his parents, to the effect that he had donated the village of Sālagrāmamantamaraka (or Śālagrāmāmantamaraka) included within Gulagrāmaka⁶ situated in the Ākāsa rāṣṭra which formed a part of the Cheṇḍaparāṅga-viṣaya to the Brāhmaṇa Bhavasvāmin, son of Nāgasvāmin,⁷ who belonged to the Śāṇḍilya-gotra and

independently for some time between the death of Maukhari Grahavarman and the establishment of Harṣavardhana's power over the former Maukhari dominions. They also entertain the possibility of assigning the period of Indrarāja's rule to a date subsequent to Harṣavardhana's death in 647 A.D. We are of the opinion that the latter dating is too late.

3. We have a couple of slightly curved horizontal strokes one after the other which, taken together, appear, according to the decimal system of numeral notation, to stand for 11. If, however, the second stroke is taken as a mark of punctuation, which is not unlikely, the reference will be to the first year of the reign.
4. Feudal chiefs often dated their records in the regnal years of their overlords. But, since there is no mention of the overlord in this record, the date appears to refer to the rules of Indrarāja himself.
5. In case it is not taken as a proper name we shall have to concede that Indrarāja's father is left unnamed.
6. The reference actually appear to be to a couple of hamlets called Sālagrāma and Mantamaraka (or Amantamaraka) which formed part of the village Gulagrāmaka)
7. Sircar and Sankaranarayanan take Nāgasvāmiśarman to be the name of the donee's father. The name-ending *śarman* is, however, not attached to his name.

was a student of the Vājasaneyā-Mādhyandinasākhā of the Yajurveda. The royal order about the grant was addressed to the officers including the *Grāmakūṭa*,⁸ *Droṇagrika*,⁹ *Gaṇḍaka*¹⁰ *Nāyaka*^{10a} and *Devavārika*¹¹ and all the chief persons and residents of the village. The grant, which was made for the increase of the religious merit of the king's parents and of his own self and was intended to endure as long as the moon, the sun, the earth and the stars last, is said to have carried with it the right to the *udraṅga*,¹² *parikara*,¹³ *nidhis*¹⁴ and *upanidhis*¹⁵ and exemption from the entry of the *cāṭas* and *bhaṭas*¹⁶ and the *cora-danḍa*.¹⁷ The

8. *i.e.*, village-headman. For some other epigraphical allusions to the office *Grāmakūṭa* see D.C. Sircar, *Indian Epigraphical Glossary*, pp. 120-121.
9. Sircar and Sankaranarayanan observe that this official designation is not met with in any other record and hint at the possibility of its being an error for *Draṅgika*. See *EI*, XXXIII, p. 212, note 6. But in reality it is a mistake for *Droṇāgraka* referred to in the Bamhani plates of Śūrabala Udravaira. *ibid.*, XXVII, p. 142, text-line 35. As indicated by the recently discovered Mallar plates, the Bamhani grant actually belongs to Bharatabala's son and successor Śūrabala and not to Bharatabala as believed so far. According to Kauṭilya (*Arthaśāstra*, ii. 1.4), *dronamukha* denotes the headquarters of a group of four hundred villages. *Droṇāgraka* (or *Droṇāgrika* as in the present record) may, therefore, be taken to refer to the officer in charge of *dronamukha* or *droṇāgra* and may be compared to the Modern tahasildar. The *Divyāvadāna* (ed. Cowell and Neil, p. 620) mentions the terms *dronamukha* and *dronamukhya*. D.C. Sircar (*Indian Epigraphical Glossary*, p. 101) takes it in the sense of 'the king's grain-share fixed per *drona* measure'.
10. This expression, according to Sircar and Sankaranarayanan, is not known from any other epigraph. But it is found mentioned in the aforementioned Bamhani plates of Śūrabala. Chhabra thinks that in the present context it possibly means 'a warrior' (*EI*, XXVII p. 139). But as *gaṇḍaka* also means coin, it may possibly refer to an officer connected with coining or minting activity.
- 10a. This office is found mentioned in the *Arthaśāstra* (1, 12, 6) and the *Śukra-nītisāra* (i. 192) and is taken by P.V. Kane (*Htstory of Dharmasāstra*, III, p. 990) in the sense of the 'head of ten villages'. Chhabra takes it to mean 'a leader' or 'a military commander' (*EI*, XXVII p. 139) and D.C. Sircar, in the present context, 'a royal officer or a ruling chief' (*Indian Epigraphical Glossary*, p. 214).
11. This expression probably denotes the 'superintendent of a temple' comparable to the modern Paṇḍā. See Sircar, *Indian Epigraphical Glossary*, S.V. *devavārika* and *vārika*. According to Chhabra (*EI*, XXVII, p. 139), it means 'a superintendent of temples and holy places'.
12. *Udraṅga* means probably 'fixed or principal tax on permanent tenants'.
13. Here *parikara* is perhaps an error for *uparikara*, 'additional or minor tax' or 'tax paid by temporary tenants'.
14. This term denotes 'a treasure' or 'major deposit'.
15. *Upanidhi* 'a minor deposit'.
16. These two terms denote respectively the regular and irregular soldiers.
17. Probably this expression means 'fines imposed on thieves'. [The expression in the original reads *cora-danda-ya(ga)litah* which may be the same as *coro-danḍa-varjam* (*i.e.*-*varjjitah*) of other records, denoting the donee in question was not entitled to the amount of fine put by the state on the thieves in the gift village. Ed.]

villagers and officers were ordered to be obedient to the donee and offer him *bhoga*¹⁸ suitably. The future rulers of the family are then exhorted to maintain and endorse the grant and those obstructing it are threatened with the five great sins. As many as seven benedictive and imprecatory stanzas are cited in support of this exhortation. The charter was written by the *Rājaputra*¹⁹ Deva and incised by one Dronāka, son of the goldsmith Īsvara. The inscription ends with the specification of the details of the date which we have examined above.

As for the localities specified in the record, the place of issue, Maṇḍaka was probably the capital of Indrarāja. This seems to find support from the absence of any word like *vāsaka* or *skandhāvāra* suffixed to the name which is generally the case when a grant is issued from a place other than the capital. It has not been identified, though the possibility of the name Malga being a modified form of the ancient Maṇḍaka cannot be altogether ruled out. The name of the granted village, Sālagrāmāmantamarka or Sālagrāmamantamaraka, seems to consist of the names of two localities, i.e., Sālagrāma and Amantamaraka or Mantamaraka, which, constituting a single unit, were apparently included in the larger village Gula-grāmaka.²⁰ These as well as the sub-division called Ākāśa and the locality Cheṇḍaparaṅga, after which the *viśaya* or district was christened, cannot be identified.

The inscription supplies absolutely no information about the family to which Indrarāja belonged and this problem has therefore baffled historians. However, the internal evidence afforded by the record, if properly analysed, may provide a clue to solve this riddle. There is a considerable similarity between the present record on the one hand and the Bamhani plates of Bharatabala²¹ and Mallar plates of Śūrabala²² Udīrnavaira, (the Pāṇḍavavamśin rulers of Mekalā) on the other. Thus, all the three charters are written in nail-headed characters the nail-heads or triangular tops being hollow, and are composed in a mixture of prose and verse. The hole for the passage of the ring on the plates of all the three sets is bored about the middle at the top.²³ All the three charters commence with the same auspicious formula (*siddham* symbol and the word *svasti*) followed by a stanza beginning with the verbal form *āsīt*. The grant portions of the three records are

18. This may mean 'periodical offerings'.

19. This is a title of nobility, the original of the modern *Rajput*.

20. It is a little strange that a settlement comprising two hamlets and large enough to be called a village (*grāma*) is said to have formed part of another village.

21. *EI*, XXVII, pp. 132-145.

22. *Studies in Indian Epigraphy (Journal of the Epigraphical Society of India)*, III, pp. 183-193.

23. This feature is noticed in the copper-plates grants of the Parivrājaka Mahārājas also and may therefore be regarded as a regional characteristic.

also composed in an almost identical style and in many cases the same expressions are met with.²⁴ The addresses of the royal command in respect of the grant in all the three epigraphs are also practically identical.²⁵ In the Bamhani plates, for instance, we find mention of the *Grāmakūṭa*, *Dronāgraka*, *Nāyaka*, *Devavarika* and *Gaṇḍaka* and the Mallar plates mention the officers headed by the *Grāmakūṭa* and the *Nāyaka* in a general manner. It will be seen from the account of the contents of the Malga plates given above that they name exactly the same officers as those referred to in the Bamhani plates, though there are minor differences in spellings and the order of their mention, in the two records. The same is true regarding the privileges and exemptions conferred on

24. In the Bamhani plates we have मेकलायां उत्तरराष्ट्रे पाञ्चगतीविषये वर्धमानके ग्रामकूट-द्रोणाप्रकनायकदेववारिकगण्डकप्रमुखां(खान्) सर्वा(र्वा)नेव यथाप्रतिवासिनः समाज्ञापयति [1*] विदितमस्तु महैय [मह्य] पादैरयं ग्रास(मः) सा(सो)द्रगा(ङ्ग): सोपरिकरः आचाट-भटप्रवेशी(श्यः) सनिधिः सोपनिधिः(धि)श्चोरदण्डवर्जितं चतुःसि(सी)मापर्यन्त आचन्द्रार्क क्षित(ति)तारकानिरोधेन मात(ता)पित्रोरात्मनश्च पुण्याभिवृद्धये.....प्रतिपादितेत्यवगम्य यथोचितभागभोगेनाज्ञाश्रवणविधेयैर्भूतव्यमिति [1*] स्वयमाज्ञापना [1*] ये चास्मद्व- (द्वं)ङ्शे(शे) समुप(त्प) द्यन्ते राजानः(न)स्तैरपीयं दत्तिरनुमोदनीयानुपालनीया च [1*] यः(य)- श्चैमां(तां) दत्ति (त्ति) विलोपमापादयिष्यति स पञ्चभिर्महापातकैः संयुक्त(क्तः) स्य- (स्या)दिति [1*]

The wording of the Mallar plates is as follows :

मेकलायां दक्षिणराष्ट्रे सं(स)ङ्गमग्रामके ग्रामकूटप्रमुखां(खान्) नायकप्रमुखां [श*]- च ग्रामं समाज्ञापयति [1*] विदितमस्तु (स्तु) वोम्सा (स्मा) भिरय (यं) ग्रामः सोद्रङ्गः सोपरिकरः आ(अ)चाटभटप्रवेशी(श्यः) सनिधिः(धिः) सोपनिधिः चोरदण्डवर्जितः चतुःसीमापर्यन्तः आचन्द्रार्कक्षितितारकानिरोधेन मातापित्रो(त्रो)रात्मनश्च पुण्याभिवृद्धये.....प्रतिपादितेत्यवगम्य (प्रतिपादित इत्यवगम्य) यदुचितमुपनयनसुखं प्रतिवत्स्येति [1*] स्वयमाज्ञापना [1*] ये चास्मद्व(द्वं)ङ्शे(शे) समुप (त्प) द्यन्ते राजानस्तैरपीयं दत्तिरनुमोदनीयानुत्पा (पा) लनीया च [1*] यश्चैमां(तां) दत्ति विलोपमापादयिष्यति स पञ्चभिर्महापातकैः संयुक्त(क्तः) स्य(स्या)- त् [1*]

The Malga plates of Indrarāja contain the following :

च्छे(छे)ण्डपरङ्गविषयप्रतिव(व)द्धः(द्ध) आकाशराष्ट्रे गुलग्रामके सालग्रामामस्तमरके ग्रामकु(कू)टद्रोणागी(घि)कगण्डकानायकदेववारिक(का)[न*] सत्वमि(ने)व प्रमुखा[न*] यथाप्रतिवासिनं(नः) समाज्ञापयति [1*] विदितमस्तु भवता(तां) यथास्माभिरय(यं) ग्राम(मः) सोद्रङ्गः सपरिकरः अचाटभटप्रवेशी(श्यः) सनिधिः सोपनिधिः(धि)श्चोरदण्ड..... निरोधेन मातापित्रोरात्मनश्चपुण्या(प्या)भिवृद्धये.....प्रतिपादिते(त इ)त्यवगम्य यथोचित- भोगभागमुपनयन्तः आज्ञाश्रवणविधेयैर्भूत्वा सुखं प्रतिवा(व)स्तव्यमिति [1*] स्वयमाज्ञापना । ये चास्मद्व(द्वं)ङ्शे(शे) समू(मु)त्पद्य(त्स्य)न्ते राजानः(न)स्तैरपनीय(रपीयं) दत्तिरनुपाल- नीयानुमोदनीया च । यश्चैमो(मां) दत्ति (त्ति) विलोपमापादयिष्यति स पञ्चभिर्महापातकैः सह संयुक्त(क्तः) स्य(स्या)त् [1*]

25. There is close similarity observable even in regard to the wording.

the grantees of the three charters. Thus all the three grants mention right to the *udraṅga*, *uparikara*, *nidhis* and *upanidhis* and exemption from the entry of the *chāṭas* and *bhaṭas* and from the *chora-daṇḍa*. And what is most interesting, the privileges and remissions are specified exactly in the same order in three grants. Close similarity is also noticed in the exhortation to the future rulers. In all the three inscriptions the exhortation is addressed to the future kings belonging to the issuing chief's family and the violators of the grants are cursed with the five great sins in almost the same words.^{25A} The manner of recording the date in these records is also the same. Thus, in all the three epigraphs we find specification of the year, month, fortnight and *nakṣatra*. The present grant and the Mallar plates refer to weekday also. All the three records specifically refer to their completion.^{25B} The administrative system as gleaned from the three records is also the same. All the three mention *rāṣṭra* as the largest administrative unit which was, according to the Bamhani and Malga plates,²⁶ sub-divided into *viṣayas*. The village was, of course, the smallest unit. The seals of these records are also similar in that their legend consists of a single word.²⁷ And above all, what is most interesting is this: Both Mihiraka,²⁸ the engraver of the Bamhani and Mallar plates, and Dronāka, the engraver of the present charter, are described as sons of the goldsmith Īsvara. And lastly, the area over which Indrarāja appears to have ruled, viz., Shahdol district of Madhya Pradesh, is not far removed from the region ruled over by the Pāṇḍavavamśins of Mekaḷā. In view of these considerations it may not be illogical to suggest that Indrarāja of the Malga plates was connected with Śūrabala's family, although the exact nature of this relationship cannot be ascertained in the present state of insufficient information. The close similarity amounting to near identity in regard to formal matters between the Pāṇḍavavamśin records on the one hand and Indrarāja's only known epigraph on the other should leave no room for doubt that Śūrabala Udīrṇavaira and Indrarāja were chronologically close to each other. And since Indrarāja used the title *sāmanta*, it may be reasonably concluded that he owed allegiance to the Pāṇḍavavamśins of Mekaḷā. But since Indrarāja did not find it necessary to refer to his overlord even once and since the engraver of his record was a brother of

25A While the number of imprecatory verses in the Malga plates is larger than that in the other two grants, the order of the first three verses is exactly the same. Secondly, they follow the reference to the five great sins exactly in an identical manner.

25B. *Samāptāncedam śāsanam.*

26. The Mallar plates do not name the *viṣaya*.

27. The seal attached to the Bamhani plates does not bear any device or legend. If there was any originally, it has altogether disappeared leaving absolutely no trace.

28. In the Mallar plates his name is erroneously spelt as Mahiraka.

the scribe responsible for inscribing the known records of Bharatabala and Śūrabala, it appears almost certain that he flourished in a period of political confusion following the termination of the reign of Śūrabala when he was not yet in a position to renounce the sovereignty of his Pāṇḍavavamsin overlord but at the same time was strong enough not to feel the necessity of mentioning him by name.

The above conclusion finds support from another consideration also. As stated above, on palaeographical grounds the Malga plates have been placed in the first half of the seventh century A.D. This is also the date for Śūrabala suggested by an important synchronism. We learn from the Mallar plates of Śūrabala that his father Bharatabala had for his consort a princess of the Amarāja family born in Kosalā, i.e., Chhattisgarh region. The Amarāja family, from which Bharatabala's queen hailed, is evidently identical with the Amarārya-kula to which Jaya-bhaṭṭāraka and his sons Pravara-bhaṭṭāraka and Vyāghrarāja known from the last named prince's Mallar plates²⁹ belonged. Vyāghrarāja, who issued this charter, is generally regarded as belonging to the Śarabhapuriya family and is placed in the concluding phase of the history of the family which cannot be dated much earlier than the close of the sixth century A.D. We are of the view that the Amarārya-kula was different from the Śarabhapuriyas and that the Amarārya-kula prince Pravara-bhaṭṭāraka occupied the Mallar region taking advantage of the decline of the Śarabhapuriya power about the beginning of the seventh century A.D. It will thus follow that Bharatabala's son Śūrabala flourished in the first half of the seventh century A.D.³⁰

29. *EI*, XXXIV, pp. 45-50.

30. For a full discussion of the chronology of the Śarabhapuriyas, see my paper in *Prāchya-Pratibha*, V, pp. 1-40.

SRI K.M. BHADRI

A MARĀṬHI INSCRIPTION FROM KUNKALI

This inscription engraved on a slab now kept in the office of the Director of Archives, Panaji, Goa, was found at Kunkali, Shashthi Taluk. It was copied by Shri K.G. Krishnan, Superintending Epigraphist (now Chief Epigraphist) of the office of the Chief Epigraphist (Mysore), Archaeological Survey of India, in the course of his collection tour and it has been noticed in the *Annual Report on Indian Epigraphy for 1972-73* (Appendix B.No. 7). Now this is being edited here with the kind permission of the Chief Epigraphist.

The record consists of 12 lines of writing which is in a well preserved state. The characters are Nāgari of the sixteenth century. As regards palaeography, only *śiro-mātrās* have been used to indicate medial *e* and *o*. *Ba* is written like *gha* (lines 5 and 9). *Ra* is written peculiarly. It consists of a vertical line with a small horizontal line projecting to its left side. Sometimes the small line projects from the middle part of the vertical line and takes curve upwards (line 2 and 3). In the other form of this letter the small stroke begins from the point where the vertical line meets with the serif and runs down forming an acute angle with the former (lines 3 and 9). The conjunct letter *rya* is met with twice (lines 8 and 11). In both the cases it is formed by jointing a small horizontal stroke to the left curve of the letter *ya*. The language is a local variety of Marāṭhi and the localism is reflected in words like *śavachara* (line 2), *liṅga* (line 3) *thāpanā* (line 4) etc.

The record is dated in Śaka 1501, Pramāthin, Vaiśākha su. 10, Budhavāra. These details regularly correspond to the 6th May, A.D. 1579.

The purport of the record (lines 1-6) is to register the installation of a *liṅga* by Viṭhōjī who was a son(?) of Megoji, and was a resident of Viṃḷaka. The *liṅga* is called Rāmeśvaraliṅga. It is not known from

the inscription whether the *liṅga* was installed in a temple. Further the inscription contains no reference to the village Kuṅkali, the find-spot of the present record. Hence it is difficult to say if the inscribed slab in question originally belonged to that place.

The last 6 lines contain an imprecation. It is not possible to ascertain the exact meaning of the imprecatory portion on account of the faulty construction. However, reference to Musalamans is quite interesting. Rarely we get such references in Hindu records.

That the imprecatory portion enjoins upon both the Hindu and Muslims to protect the *liṅga* is quite clear from the context. The expression *moḍalēkarisa* most probably means 'he who breaks (*the liṅga*).' The sin resulting from slaying of cows (*gohimsā*) and killing of Brāhmanas (*brahmaharyā*) would befall a Hindu destroying the *liṅga*. But on protecting it he would earn he merit of a pilgrimage to Kāśī (*Kāśī-yātrā*), whereas the Muslims respecting the *liṅga* would earn the merit of a pilgrimage to Makkā (*Musalamānāsī Makegalīyācē phala*).

Thus we have a rare instance of a reference to the Muslims in a Hindu record in this inscription. This injunction to the Muslims clearly indicates the prevalence of popular apprehension of Hindu idols being destroyed at the hands of the iconoclastic Muslims at the time and place to which the present record belongs.

The Ādilshāhī rule in Goa ended by A.D. 1510.¹ But it seems a large number of Muslims continued to live in Goa even after its conquest by the Portugese. So far four Arabic and Persian inscriptions from Goa, all of them belonging to a period subsequent to A.D. 1510,² and falling around the period under review, have come to light. Further, one of them dated in A.H. 978 (A.D. 1570-71)³ issues a royal order of 'Alī I of the Ādilshāhī dynasty, prohibiting the evil practice of *niputrika* prevalent in the *muāmala* Guwā (Goa), by which the property of a person who left behind him daughters, sisters, brothers, etc., but no son, was confiscated to the state with the result that the above mentioned relations were put to great hardship. This inscription, at the end enjoins upon the men of Kokan (i.e. Koṅkaṅ) region to refrain from accusing one another. Since the population of Goa during the period of this inscription chiefly consisted of the Hindus and Muslims, and since the royal order is addressed to entire populace of Koṅkaṅ region, the cir-

1. *The History and Culture of Indian People*, Vol. VI, pages 424-25. (The lines 6-7 of the inscription under study contain a reference to a Musalmān described as *sthānaka* 'an officer in charge of the administration of the place').
2. *Annual Report on Indian Epigraphy*, 1963-64, Appendix D. Nos. 61-63; *ibid* 1973-74, Appendix D. No. 5.
3. *ibid*, 1963-64, Appendix D.No. 61.

cumstances under which this injunction was laid upon can well be explained as mutual intolerance between the Hindus and Muslims. Thus, the injunction to the Hindus and Muslims in the record under review and the one in the above mentioned record lend support to the view that during the period under review mutual intolerance between the Hindus and Muslims prevailed in Goa and the royal authority diligently tried to bring about harmony among the people. In these circumstances it is quite possible that the imprecatory portion of the present record requesting both the Hindus and the Muslims to protect the newly installed Rāmesvaralinga had the concurrence of the royal authority though the name of the king is not mentioned.

Text

1. स्वस्ति श्री सके १५०१ प्रमाथी
2. सवछरे वैशाक सुध दस-
3. मी वार बुधवारी रामेस्वरळींगा-
4. ची थापना वीळकस्थ वीठोजी
5. बीन मेगोजी लींग.....जेव
6. सी थापना केळी हे स्थानक
7. मुसळमा होउन तोडा तळाची
8. सव (र्व) मर्यदा होउन मोडा गोहींसा
9. ब्रह्मत्येरे पातक मोडळेकरीस
10. मूसळमानासी मकेगळीयाचे
11. फळ मर्यदा होउनु कासी
12. याले च फळ [11]

THE GANGARIDAI

I

In early Greek and Latin works an east Indian people is mentioned by the name 'Gangarid', which is derived from the name of the river called Ganges (i.e. Gaṅgā) and means 'the Gangetic tribe'. Its Greek plural form is *Gangaridai* (Latin *Gangaridae*) so that it is not possible to think, on its basis, of any Indian name like Gaṅgā-hṛdaya, Gaṅgā-rāḍha or Gaṅgā-rāṣṭra.¹ *Gangaridai* was sometimes also written wrongly as *Gandaridai*.

In the first century A.D. Pliny (c. A.D. 23-79) says that the final part of the course of the Ganges runs 'through the country of the Gangarides'. The *Periplus maris Erythraei* (c. A.D. 82) applies the name Ganges to the land on the lower course of the river and also mentions the mart called Gange standing on the Ganges. But in the following century, Ptolemy's *Geography* (c. A.D. 145) mentions the five mouths of the Ganges and says that all the country about the said mouths was occupied by the Gangaridai who had their royal residence at the city of Gange.² Thus the Gangaridai are located in the deltaic region of lower Bengal watered by the mouths of the Ganges.

Unfortunately, early Indian literature does not apply a name like Gaṅgā or Gāṅgēya, i.e. Gangetic, to any people of deltaic Bengal so that the Gangaridai, so well-known to the Classical European writers, must have been known to the Indians by some other name. Curiously enough, Kālidāsa, who flourished at the court of the Imperial Guptas in the

1. See Sircar in *Proceedings of the Indian History Congress*, Bombay, 1947, pp. 91ff.; and *Studies in the Geography of Ancient and Medieval India*, 2nd edition, 1971, pp. 213ff. To the references cited may be added, Virgil, *Georgics*, III, 27, and Valerius Flaccus, *Argonautica*, VI, 67. See also below.

2. R.C. Majumdar, *The Classical Accounts of India*, pp. 308, 341, 369, 375.

fourth-fifth century A.D., locates the Vaṅga people in the land watered by the mouths of the Gaṅgā Bhāgīrathī. Thus in the description of Raghu's *digvijaya* in Eastern India in canto IV of the *Raghuvamśa*, Raghu is said to have subdued the Suhmas (i.e. the people of Rāḍha in the region around the Ajay valley), next defeated the Vaṅgas fighting from boats and planted pillars of victory in their land watered by the mouths of the Gaṅgā, and then crossed the Kapiśā (i.e. the Kashai or Kansai running through the Midnapur District) in order to reach the country of the Utkalas on his way to Kaliṅga under the lord of Mt. Mahendra. The location of the Gangaridai by the Classical writers and of the Vaṅgas by the Indian author, both belonging to the early centuries of the Christian era, in exactly the deltaic part of lower Bengal strongly suggests that Vaṅga was the Indian name of the people whom the early Europeans called Gangaridai or Gangaridae (i.e. Gangetic after the Ganges which was sometimes also used as the name of the land. It is no doubt tempting to suggest that this was due to the foreigners' confusion of the two similarly sounding names Vaṅga (or *Vaṅgāh*) and Gaṅgā.

Whether the Greeks confused *Gaṅgā* with *Vaṅgāh* or not, there is little doubt that they derived the name Gangarid (singular *Gangarides* plural *Gangaridai*) from *Gaṅgā* though the augmentation of *r* is not easily explainable.

In the latter half of the fourth century B.C., the invading forces of Alexander the Great were reluctant to cross the Beas in the Eastern Punjab because of the report that the king ruling over the vast territory towards the east was ready to fight them with a huge army. This Indian king apparently belonged to the Nanda dynasty, and his dynastic name Nanda has been corrupted to Xandrames or Agrammes by the early Europeans. He is sometimes represented as the king of the Prasioi (Latin *Prasii*) having the capital at Palibothra. i.e. Pāṭaliputra located at modern Patna. *Prasioi* is no doubt the Greek modification of *Prācyā* or the people of the Eastern Division of India, the western boundary of which was variously given by Brāhmanical writers as the Kālaka-vana (probably near Allahabad), Prayāga (Allahabad) and Vārānaśī. Sometimes the said king is represented as the lord of the Gangaridai and sometimes of the single nation made of the Gangaridai and the Prasioi of the two nations of the Gangaridae and the Prasioi.

Diodorus Siculus (2nd half of the 1st century B.C.) refers to the eastern king at several places: first, in connection with the flight of the Younger Porus 'to the nation of the Gandaridai (Gangaridai)', secondly, when Alexander obtained 'a description of the country beyond the Indus: First came a desert which it would take twelve days to traverse; beyond this was the river called the Ganges which had a width of

thirty-two stadia, and a greater depth than any other Indian river; beyond this again 'were situated the dominions of the nation called the Prasioi (Prasii) and the Gangaridai, whose king, Xandrames, had an army of 20,000 horses, 200,000 infantry, 2,000 chariots and 4,000 elephants trained and equipped for war'; thirdly, when Alexander learnt from Porus that 'the king of the Gandaridai (Gangaridai) was a man of quite worthless character, and held in no respect, as he was thought to be the son of a barber'; fourthly, in connection with Alexander's consciousness about 'the difficulties which would attend an expedition against the Gandaridai (Gangaridai)'; and in connection with Alexander's attempt 'to animate his troops for the expedition against the Gandaridai (Gangaridai)'.³

The second of the passages quoted above shows that 'the nation' called the Prasioi and the Gangaridai lived to the east of the upper course of the Ganges and not to the lower course of the river as is sometimes understood by scholars. This is because the reference here is to the people of the Nanda empire extending in the west probably even as far as the Beas beyond the Ganges and the Yamunā. The same passage also occurs in the work of Curtius Rufus Quintus (middle of the 1st century A.D.) as follows: "Beyond the river (Indus) lay extensive deserts which it would take eleven days to traverse. Next came the Ganges, the largest river in all India, the further bank of which was inhabited by two nations, the Gangaridae and the Prasii, whose king Agrammes kept in the field, for guarding the approaches to his country, 20,000 cavalry and 200,000 infantry besides 2,000 four-horsed chariots, and what was the most formidable force of all was a troop of elephants which, he said, ran up to the number 3,000."⁴ The difference between the two authors are apparently due to clerical errors (also noticed in other cases) and are no doubt negligible.

In the above passages, the Nanda king is represented as the lord of both the Prasioi and the Gangaridai or of the Gangaridai alone. There was a little confusion whether the people ruled by the king formed a single nation or were two peoples representing two wings of the same kingdom; but since the two names are sometimes mentioned together, some distinction between the two was meant. However, Prācyā being the general name of the people of Eastern India, the mention of one of the East Indian tribes separately along with it attaches special significance to the Gangaridai. This peculiar importance of the Gangaridai or Vaṅga people of Lower Bengal about 327-324 B.C. may probably be explained by suggesting that the Nanda dynasty belonged to that clan.

3. *ibid.*, pp. 170, 172, 173, 234.

4. *ibid.*, p. 128.

Strabo's work (about the beginning of the 1st century A.D.) suggests that Candragupta and his predecessors were called Palibothri (i.e. Pāṭaliputraka) from the name of their capital which was situated in the land of the Prasioi.⁵ Pliny also apparently refers to the Maurya king Candragupta when he says, "But the Prasii surpass in power and glory every other people, not only in this quarter, but one may say in all India, their capital being Palibothra, a very large and wealthy city, after which some call the people itself the Palibothri, - nay, even the whole tract along the Ganges. Their king has in his pay a standing army of 600,000 foot-soldiers, 30,000 cavalry, and 9,000 elephants; whence may be formed some conjecture as to the vastness of his resources."⁶ We know from Plutarch's work (c. A.D. 100) that it was Candragupta whose army consisted of 600,000 men. Thus he says, "For the kings of the Gangaridai (Gangaridai) and the Prasii (Prasii) were reported to be waiting for him with an army of 80,000 horse, 200,000 foot, 8,000 war-chariots and 6,000 fighting elephants. Nor was this any exaggeration, for not long afterwards, Androcottus (Candragupta) who had by that time mounted the throne, presented Seleucus with 500 elephants and overran and subdued the whole of India with an army of 600,000 men."⁷ The 'kings' of the two peoples, if not an error, appear to have been the Nanda king and his feudatories.

It is interesting to note that Candragupta is associated with the Prasioi (and never with the Gangaridai) and the city of Palibothra and he is sometimes called king or the greatest king of India or the king of the Indians.⁸ It may be mentioned in this connection that, to the Greeks, India was originally the land in the valley of the river Indus. Thus Herodotus (fifth century B.C.) says, "Indeed of all the inhabitants of Asia of whom we have any reliable information, the Indians are the most easterly-beyond them the country is uninhabitable desert".⁹ This is the deserts of Sind and Rajasthan which people crossed in eleven or twelve days according to later writers as we have seen. As a matter of fact, the Greeks borrowed the names of the river and the land from the Persians who applied to both the name Hindu which is the same as Indian Sindhu. The use of the name India to indicate the sub-continent, more or less, in the works of the Greeks became gradually popular from about the closing years of the fourth century B.C.

It seems that the Gangaridai or Vaṅga people offered their submission to the Mauryas and remained the subjects of the Magadha

5. *ibid.*, p. 262.

6. *ibid.*, p. 242.

7. *ibid.*, p. 198.

8. *ibid.*,

9. *ibid.*, p. 1.

empire till the days of the early Śūngas. They appear to have become rulers of an independent kingdom thereafter. In the second century A.D. Ptolemy mentions Palibothra (Pāṭaliputra), the old capital of the Magadha empire, as the capital of a kingdom that was different from the kingdom of the Gangaridai whose capital was Gange, a name that reminds us of Gaṅgāsāgara.¹⁰ Gaius Julius Solinus (1st half of the 3rd century A.D.) mentions the two kingdoms separately as follows: (1) "The people who live in the further-off part (of the Ganges) are the Gangarides, whose king possesses 1,000 horse, 700 elephants, and 60,000 foot in apparatus of war," and (2) "The Prasian nation, which is extremely powerful, inhabits a city called Palibotra, whence some call the nation itself the Palibotri. Their king keeps in his pay at all times 60,000 foot, 30,000 horses and 8,000 elephants."¹¹ In the first and second centuries A.D., the peoples of Eastern India may have submitted to the Kuṣāṇas. Probably the Muruṇḍas (a Scythian clan) were ruling at Pāṭaliputra in the second and third centuries A.D., first as viceroys of the Kuṣāṇas and then as semi-independent and independent rulers.¹²

H.C. Raychaudhuri thinks that Diodorus understood the land of the Gangaridai to have two different implications: first, a narrow sense meaning a territory in the deltaic region of Southern Bengal in the eastern fringe of India and secondly, a wider sense meaning the whole land lying between the part of 'India which Alexander conquered' and Further India, i.e., Ptolemy's India beyond the Ganges. Of course the dominions of the Nanda king, sometimes called the lord of the Gangaridai, could have been mentioned as the land of the said people even if they were actually inhabitants of a smaller territory within the Nanda empire. Raychaudhuri, however, says as follows with reference to Diodorus, "The reference to the possession of 4,000 elephants by the king of the Prasioi and the Gangaridai in Book XVII and by the Gangaridae in Book II, Ch 17, suggests that the Gangaridai of Book II are not the Gangaridai proper of the lower Ganges valley, but the united nation of the Prasioi and the Gangaridai in Book XVII. The extended meaning given to the name Gandaridai (Gangaridai) by Diodorus may have been due in part to the presence in upper India of a city called Gange whose existence is vouched for by Artemidorus and Strabo. This city must be carefully distinguished from Gange, the royal residence of the Gangaridae mentioned by Ptolemy and apparently by the author of the *Periplus*".¹³ We find it difficult to agree entirely with this interpretation of the evidence at our disposal. Of course, Artemidorus is quoted by Strabo as saying that the river Ganges 'flows down from the

10. *ibid.*, p. 375.

11. *ibid.*, pp. 457-58.

12. See Sircar, *Some Problems of Kuṣāṇa and Rājput History*. pp. 55 ff.

13. *Hist Beng.*, ed. R.C. Majumdar. pp. 42-43.

Emoda (Himavat) mountain towards the south, and that, when it arrives at the city Gange, it turns towards the east to Palibothra (Pāṭaliputra) and its outlet into the sea¹⁴. However, no such city of Gaṅgā lying to the west of Patna is known from any other account either Indian or foreign and we are inclined to attribute the statement to confusion since it is a significant fact that, in the same context, Strabo discloses the doubtful nature of the tradition when he says, "And he (Artemidorus) goes on to mention certain other things, but in such a confused and careless manner that they are not to be considered"¹⁵.

Raychaudhuri draws our attention to the following passage from Diodorus (II 37): "This river (Ganges), which is 30 stades in width, flows from north to south and empties into the ocean forming the boundary towards the east of the tribe of the Gangaridae (Gangaridai) who possesses the largest number of elephants ... 4,000 elephants equipped for war", and suggests that here reference has been made to the easternmost of the five branches of the Ganges that separated India from Further India. This view is based on another statement of Diodorus (XVIII. 6): "India is inhabited by very many nations among which the greatest of all is that of the Gandaridai (Gangaridai), against whom Alexander did not undertake an expedition being deterred by the multitude of their elephants. This region is separated from Further India by the greatest river in those parts, for it has a breadth of 30 stadia, but it adjoins the rest of India which Alexander has conquered"¹⁶. Raychaudhuri identifies the 'greatest river in these parts' with the easternmost mouth of the Ganges because its width is also given as 30 stades. It seems to us, however, that the same width of the eastern and western mouths of the Ganges is rather dubious and that the great river separating India and Further India could be the Brahmaputra which may, of course, have been joined with the easternmost mouth of the Ganges.

There is a belief among certain uncritical Bengali writers, who are prone to exhibit regional chauvinism, that Virgil, in his *Georgics* pays tribute to the great valour of the ancestors of the Bengalis. Thus we are told, "The valour of the people of Bengal was known all over the ancient world. ... The great Roman poet Virgil also tells us in his *Georgics* that he would record in 'solid gold and ivory' the valour of the people of Lower Bengal"¹⁷. Of course after the report about the

14. R.C. Majumdar, *Class. Ac. Ind.*, p. 281.

15. *ibid*, p. 282.

16. *Hist. Beng.*, op. cit., p. 41.

17. A.K. Sur, *History and Culture of Bengal*, Calcutta, 1963, and 1972, p. 16. The same thing is repeated in the author's *Dynamics of Synthesis in Hindu Culture*, Calcutta, 1973, p. 36.

Emoda (Himavat) mountain towards the south, and that, when it arrives at the city Gange, it turns towards the east to Palibothra (Pāṭaliputra) and its outlet into the sea¹⁴. However, no such city of Gaṅgā lying to the west of Patna is known from any other account either Indian or foreign and we are inclined to attribute the statement to confusion since it is a significant fact that, in the same context, Strabo discloses the doubtful nature of the tradition when he says, "And he (Artemidorus) goes on to mention certain other things, but in such a confused and careless manner that they are not to be considered"¹⁵.

Raychaudhuri draws our attention to the following passage from Diodorus (II 37): "This river (Ganges), which is 30 stades in width, flows from north to south and empties into the ocean forming the boundary towards the east of the tribe of the Gangaridae (Gangaridai) who possesses the largest number of elephants ... 4,000 elephants equipped for war", and suggests that here reference has been made to the easternmost of the five branches of the Ganges that separated India from Further India. This view is based on another statement of Diodorus (XVIII. 6): "India is inhabited by very many nations among which the greatest of all is that of the Gandaridai (Gangaridai), against whom Alexander did not undertake an expedition being deterred by the multitude of their elephants. This region is separated from Further India by the greatest river in those parts, for it has a breadth of 30 stadia, but it adjoins the rest of India which Alexander has conquered"¹⁶. Raychaudhuri identifies the 'greatest river in these parts' with the easternmost mouth of the Ganges because its width is also given as 30 stades. It seems to us, however, that the same width of the eastern and western mouths of the Ganges is rather dubious and that the great river separating India and Further India could be the Brahmaputra which may, of course, have been joined with the easternmost mouth of the Ganges.

There is a belief among certain uncritical Bengali writers, who are prone to exhibit regional chauvinism, that Virgil, in his *Georgics* pays tribute to the great valour of the ancestors of the Bengalis. Thus we are told, "The valour of the people of Bengal was known all over the ancient world. ... The great Roman poet Virgil also tells us in his *Georgics* that he would record in 'solid gold and ivory' the valour of the people of Lower Bengal"¹⁷. Of course after the report about the

14. R.C. Majumdar, *Class. Ac. Ind.*, p. 281.

15. *ibid*, p. 282.

16. *Hist. Beng.*, op. cit., p. 41.

17. A.K. Sur, *History and Culture of Bengal*, Calcutta, 1963, and 1972, p. 16. The same thing is repeated in the author's *Dynamics of Synthesis in Hindu Culture*, Calcutta, 1973, p. 36.

Gangaridai had been carried to the West by Alexander's historians, European writers sometimes vaguely referred to the powerful people of that name as a sort of mythical nation of the East; but the implication of the passage quoted above is based more or less on misunderstanding.

Virgil begins Book III of his *Georgics* with a section in which he proposes to write a poem eulogising Augustus Caesar and allegorically describes the said poem to be a temple meant for enshrining Caesar in it as the deity. In course of the description, while speaking of this imaginary temple's doors to be decorated with sculptures in relief delineating Caesar's victories over foes in the far-east and far-west of the Mediterranean, Virgil says, "On the doors I will fashion, in gold and solid ivory, the battle of the Ganges' tribe and the arms of conquering Quirinus; there, too, the Nile, surging with war and flowing full; and columns soaring high with prows of bronze". We have quoted the above from the Loeb Classical Library translation by H.R. Fairclough,¹⁸ who says further in explanation, "In the *pugnam Gangaridum*, Virgil refers to Antony's oriental troops. The rivers and mountains (e.g. the Niphates) of conquered people were often represented in triumphal processions".¹⁹ Since Caesar's victory over the Gangaridai is an imaginary event, Virgil's reference is not particularly to the valour of the people of the Lower Ganges valley, but really represents them vaguely as a distant Eastern people of importance and wrongly as vanquished by the Romans. This merely shows that the Gangarid or Gangetic people were known to the European authors as a powerful nation of the extreme east from the days of Alexander the Great.²⁰

Careless and uncritical writers often find the valour of the Gangetic people of ancient Bengal in another Classical source. Thus we are told, "Valerius Flaccus in his epic poem the *Argonautica* describes the martial Gangaridae as joining the Scythians to fight against the Clochians and the party of Jason on the shore of the Black Sea."²¹

18. Virgil, Vol. I, Revised ed., 1950, pp. 156 (text lines 26-29) and 157 (translation); cf. *Virgil*, edited with notes in English by J.G. Sheppard, London, 1878, pp. 127-28.

19. H.R. Fairclough, op. cit., p. 157, note 2; cf. J.J. Sheppard, op. cit., p. 127, note.

20. R.C. Majumdar (*History of Ancient Bengal*, Calcutta, 1971, p. 35) says, "The Gangaradai (sic) are also mentioned by the great Roman poet Virgil in his *Georgics* (about 30 B.C.)", and in its support, we are referred to pp. 354-55 of his work entitled *The Classical Accounts of India* (Calcutta, 1960), which however, contain a few passages of the *Georgics*, Books I and II, but not the passage mentioning the Gangarid people in Book III.

21. P.C. Das Gupta, *The Excavations at Pandu Rajar Dhibi*, Calcutta, [1964] p. 45, in reference to J.H. Mozley, *Valerius Flaccus*, Loeb Classical Library, pp. 304-05 (VI. 67). See also both the works of A.K. Sur cited above, *loc. cit.*

Unfortunately, it has not been realised that it is a passing reference in the *Argonautica* by Valerius Flaccus (1st century A.D.) which is not a historical text but a poem based on the myth about the Argonauts, on which we have fragments of the earlier *Argonautica* of Apollonius (c. 200 B.C.) and some elaborately wrought scenes in the fourth Pythina Ode of Pindar (died c. 435 B.C.). 'Argonautae', which is the name of a group of heroes, is based on the name of the ship Argo which carried Jason and his 54 companions to Colchis in an expedition for the recovery of the golden fleece, said to have taken place 79 years before the subjugation of Troy, i.e. 1263 B.C.²² The casual reference to the Gangarid people, made by Valerius Flaccus in his epic poem merely shows, as in the case of Virgil's *Georgics*, that the Alexandrian tradition regarding the martial character of this distant Eastern clan was echoed in the European works about the beginning of the 1st century A.D. It should, however, be noted that J.H. Mozley says on the mention of the Gangarides by Valerius Flaccus as follows: "The Gangaridae are not known except as an Indian tribe. Langen suggests that the poet had the Dandaridae in mind, quoting Tac. *Ann.* 12. 15, Strabo 11. 2. 11."²³ In any case in the early centuries of the Christian era when the *Periplus* and Ptolemy's *Geography* gave details about the same people, the Gangaridai really enjoyed only a small fraction of their former prestige of the Alexandrian period.

II

In the Bombay Session of the Indian History Congress held in 1947, I read a paper²⁴ which was later incorporated in my *Studies in the Geography of Ancient and Medieval India*.²⁵ The following points were made in it among others. Firstly, the expression *Gangaridai*, mentioned by the Classical authors and sometimes understood by Bengali writers as *Gaṅgā-rāṣṭra*, *Gaṅgā-rāḍha*, *Gaṅgā-hṛdaya*, etc., is really the plural from based on the name *Gange* or *Ganges* i.e. Indian *Gaṅgā* (just as *Achaemenidai* or the Achamenians, derived from *Achaemenes*), with the augmentation of the letter *r*, in the sense of the Gangetic or Gangian people. Secondly, the *Periplus maris Erythrae* (c. A.D. 82) applies the name *Ganges* not only to the river but also to a country and its capital both located near the principal mouth of the river which is the present *Bhāgī-rathī*. Thirdly, Ptolemy's *Geography* (c. A.D. 145), which mentions the five mouths of the *Ganges* by name, locates the people called *Gangaridai* in 'all the region about the mouths of the *Ganges*' (i.e. in the deltaic

22. See J. Lempriere, *A Classical Dictionary*, S.V. *Argo* and *Argonautae*.

23. *Op. cit.*, p. 305, note 5.

24. Cf. *Proceedings*, pp. 91 ff

25. See 1st ed., 1960, Chapter X, and 2nd ed., 1971, Chapter XIII (pp. 213 ff.).

part of Lower Bengal) with their royal city called Gange. Fourthly, no people named after the river Gaṅgā is known from Indian literature so that the powerful people called Gangaridai by the Classical writers must have been known to the Indians by a different name. Fifthly, Kālidāsa's *Raghuvamśa* (c. A.D. 400) locates the Vaṅga people in the region where Ptolemy places the Gangaridai, i.e. in the deltaic region of Lower Bengal intersected by the various mouths of the Ganges. Sixthly, it was therefore the people, who were known to the Indians by the name Vaṅga, were called Gangaridai by the Greeks. Seventhly, the creation of the name *Gangaridai*, i.e., the Gangians, was due to confusion which the Greeks apparently made between the similarly sounding names *Vaṅga* (or *Vaṅgāḥ* in the plural) and *Gaṅgā*.

In a note under the title 'Gangaridai' published in 1968,²⁶ the late Professor Suniti Kumar Chatterji also first points out the unsoundness of the equation of *Gangaridai* with *Gaṅgā-rāḍha* and *Gaṅgā-hṛda* or *Gaṅgā-hṛdi*. Then he observes, "It was suggested by some that the basic word is *Gaṅgā* and the *r* might be a sort of euphonic insertion coming between *Gaṅgā* and the Greek affix *id*, in the singular *ides* and in the plural *idai* (Latin *idae*). But that is not admissible, as in Greek there is no use of *r* as a euphonic insertion, and *id* added to the basic word *Gaṅgā* would give only *Gangid*" (p. 71). Here he seems to offer a comment on my view without mentioning me by name. However, Chatterji has apparently forgotten to take note of the fact that I have emphasised the element of confusion between the Indian names *Vaṅga* (or *Vaṅgāḥ*) and *Gaṅgā* in Greek pronunciation leading to the rise of the form *Gangarid* with an augmentation of *r*. Even if then the euphonic augmentation of *r* is not allowed by Greek grammar in such cases, as he says, anything seems to be possible as a result of confusion, and there is proof of this kind of confusion. Thus Ptolemy's *Geography* (VII. 1.42) mentions the two peoples known in India as *Darada* and *Kulinda* as *Deradrai* and *Kylindrine* respectively, the latter *r* having been unnecessarily inserted in both the cases. Cf. also Ptolemy's *Proclais* (VII. 1.44) for the Indian *Puṣkalāvati*.

Chatterji next says, "The affix *āla* is a common one in the Indo-Aryan speech. We have, for example, the ancient Indian tribal name of *Pāñcāla* which goes back to the age of the Upaniṣads. In Sanskrit *Vaṅga* normally means the Bengal country, and the plural form *Vaṅgāḥ* stands for the people of Bengal; and the extension *Vaṅgāla* means the country as well as the people" (p. 72). On this we have a few remarks

26. *Studies in Indian Linguistics (Professor M.B. Emeneau Śaṣṭipūrti Volume)*, edited by Bhadriraju Krishnamurti and published by the Centres of Advanced Study in Linguistics, Deccan College, Poona University, and Annamalai University, January, 1968, pp. 70-74.

to offer. Firstly, the *āla*-ending tribal and geographical names are very rare in early Indian literature. Secondly, the ancient form of the name is *Pañcāla* and not *Pāñcāla*. Thirdly, *Vaṅgāḥ* in the plural means both the land and its people, being primarily the name of the people and secondarily the name of their country. Fourthly, *Vaṅgāla*, on the other hand, primarily means the land and secondarily its people.

Chatterji further says, "Can we assume that, like *Vaṅga* giving *Vaṅgāla*, there was a form **Gaṅgāla* from *Gaṅgā*? *Gaṅgā* would mean both the country and the tribe, but **Gaṅgāla* would mean only the people of the *Gaṅgā* area or the *Gaṅgā* tribe. The *āla* affix would easily become *āra* in the mouths of the people of North-West of India. We know that from pre-Vedic times there were at least three dialects in Indo-Aryan a Western or *r*-dialect which had no *l*, but only *r*; a Central *r*- and *l*-dialect which had both *r* and *l*; and an Eastern dialect which had only *l* and no *r*. ... In this way, a hypothetical assumption that **Gaṅgāla*, as a form or extension of *Gaṅgā* or *Gaṅga*, became among the Aryan speakers of Western U.P. and Punjab **Gaṅgāra*: and this was adopted by the Greeks to give the name *Gangar-id-ai*" (p. 73).

It is difficult for me to say whether this is sound linguistics; but apparently it is poor history. If the suggestion is that there was no *l* (but only *r* was used in its place) in the north-western areas of the Indian sub-continent when it was under the Greeks, how is it that we find names like *Peucelaotis* (*Puṣkalāvati*), *Taxila* (*Takṣaśilā*), *Sangala*, *Phegelas*, *Malloi* (*Mālava*), *Agalassoi* and *Patalene* in the said region in the Classical works describing Alexander's campaigns? 27 Ptolemy's *Geography* also mentions *Lambatai* (Sanskrit *Lampāka* meaning *Laghman*), *Proclais* (*Puṣkalāvaai*), *Taxiala* (*Takṣaśilā*), etc., with the letter *l*. Then again, if there was a *Gaṅgāla* tribe so well-known to the Classical authors under the name of *Gangaridai*, how can we explain the total absence of the name from Indian literature? As we have noted above, the celebrity of the *Gangaridai* would suggest that they must have been known to the Indians but by a different name. Secondly, we cannot think of any influence of *Vaṅgāla* on the formation of *Gaṅgāla* modified to *Gaṅgāra* or any analogy between the formation of the two because, while the name *Gangaridai* was well-known as early as the time of Alexander's invasion in the fourth century B.C. the name *Vaṅgāla* is a medieval formation which is found for the first time in an inscription of A.D. 805²⁸ the intervening period being more than eleven centuries. Chatterji himself realises the difficulty when he says, "But

27. Cf. Sircar, *Cosmography and Geography in Early Indian Literature*, pp. 76 (note 6), 128; also *Iranians and Greeks in Ancient Punjab*, pp. 14 ff.

28. See Sircar, *Studies in the Geography of Ancient and Medieval India*, 1971, p. 132; *Ep. Ind.*, Vol. XXXIV, pp. 125 ff.

it must be admitted that there is a very great difficulty in immediately accepting this derivation, and that is due to the absence of the form *Gaṅgāra* or *Gaṅgāla* in any Indian document, ancient or medieval" (p. 74). Still his conclusion is - "the suggestion that the basis of *Gangaridai* could be an old Eastern form like **Gaṅgāla* as an extension of *Gaṅgā* (in the pronunciation of the people of North-West of India, **Gaṅgāra*) paralleling *Vaṅga-Vaṅgāla*" (p. 74).

In this connection, Chatterji once mentions my name without referring to any of my works in the following passage : "The suggestion has also been put forward in the course of a discussion by Dr. Dinesh Chandra Sircar that the form *Gangaridai*, exclusively confined to the Greek language, may be a modification or misreading of the form *Vaṅgāla*, extended with the Greek affix : **Vangalidai* or *Bangaridai* might be misread as *Gangaridai*. But that is not likely when we consider the phonetics or orthography of Greek in the early centuries before Christ. The form *Vaṅgāla* might become in Greek *Bangara*, with change of *r* to *l* through North-Western influence. But the Greek language had lost the sound of *v* or *w* as well as the letter indicating this sound in ancient Greek, namely, the letter Diagamma (F), at least in the standardised Attic dialect, some centuries before, and Greek would represent the foreign sound of *v* (or *w*) only by *b*, *hu* (*hy*) or *ou* The spelling **Ouangaridai* could not have become *Gangaridai*, and neither could *Bangaridai* be modified to *Gangaridai*.....The Diagamma (F) was not in use in the Attic or the Koinē at the time of Alexander the Great. So we could not conceive of a form like *Fangaridai* being modified to *Gangaridai*" (p. 74).

Unfortunately, this linguistic and palaeographic discussion seems to be entirely out of place because I had never any occasion to say that *Gangaridai* was derived from *Vaṅgāla* or *Baṅgāra* through *Vangalidai* or *Bangaridai*. It should be noted that, whether the change of *va* to *ga* is warranted in phonology or orthography is immaterial to me, because I have never referred to grammatical change but have only emphasised the part played by confusion. Here therefore Chatterji first wrongly attributes a particular view to me and then refutes it quite unnecessarily. It appears that he had only heard a report about my views about the *Gangaridai*, but had never any occasion to read my writing on the subject. Moreover, it can be easily proved that the Greeks could have confused any other consonant with the letter *g* in a tribal or geographical name associated with the Ganges. Thus Ptolemy's Geography (VII. 2. 13) mentions the people known in India as *Taṅgana* as *Ganganot* (plural of *Gangani*) whose country lay 'along the course of the Ganges on its eastern side and further to the north' and was watered by the *Sarabos* (*Sarayū*).

SOME REMARKS ABOUT THE CONSTRUCTION
OF THE TEMPLE ACCORDING TO
MARĪCISAMHITĀ

1.1. The following lines are but a few glimpses of a research work which has been undertaken three years back and which consists in the analysis and French rendering of the *Marīcisamhitā*, a Vaikhānasa text, with a special attention for the architectural devices. We must point out that these remarks do not aim at exposing the results of our research (as it would need much space); we want only to show the guidelines of our research. We shall center our remarks on the topic of the Vaikhānasa temple as the result of a process which is both ritual and architectural.

This double point of view implies two sets of questions :

1) What is the significance of the temple construction among the ritual process which is described by Marīci? To try to reply to this question, we shall give a brief survey of the *pratiṣṭhā* (installation), a ceremony which is essential to understand the aim of the construction of the temple.

2) What is the specific contribution of the *Marīcisamhitā* regarding architectural terminology and technique?

1.2. In these remarks we shall refer to one of the three existing editions of the *Marīcisamhitā* only; the title of the book is *Śrīvimānārcanākālpaḥ*, ed. by V. Raghunāthacakravarti Bhaṭṭācārya and Śrī Setumādhavācārya, Madras, 1926; Nāgarī script, 101 chapters, 522 pages. This edition is often called "Tirupati edition".¹

1. See Gonda, *Medieval Religious Literature*, p. 144, note 38, in fine.

2.1. Whereas the word *sthāpana* seems to concern more precisely the physical setting up of the icon (*bera*) and of the temple (*vimāna*), the word *pratiṣṭhā* refers more particularly to their ritual installation.

The prescriptions relating to crafts and architecture are subordinated and integrated in the process of the *pratiṣṭhā*: the *saṃhitā* of *Marīci* being a manual which is written for the practitioners of the temple cult, for the *ācārya*-s, that it enables the master of the ceremonies (*ācārya*) to discriminate between the different prescribed stages of craft (*śilpa*) performances and to integrate these stages into the same recurrent *pratiṣṭhā* process. Through all the parts of the *Marīcisāṃhitā* which are dealing with *śilpa*, the same ritual of installation is being taken up again and adapted according to the different materials used for the icon,² according to the size of the icon³ or other peculiarities.⁴

The *śilpa* techniques get their significance only when they are normed by and referred to in the *pratiṣṭhā*.⁵ Thus for instance the confection of a clay icon would result only into a lifeless statue if, by a series of appropriate ritual operations, the master of the ceremonies were not transmuted each of the materials into as many elements of God's body itself⁶: the ritual controls the craft, assumes it and imbibes it step by step with metaphysical reality.

2.2.1. *Pratiṣṭhā* expresses the idea of "firm foundation", "stable place";⁷ in fact, in the *Marīcisāṃhitā*, it does not mean so much "stability" than "stabilization" into a space which has been previously ritually prepared and defined. Although it includes the idea of material transportation and setting up, the word *pratiṣṭhā* points out a metaphysical nuance which is not rendered by the simple word *sthāpana*: the *pratiṣṭhā* is the installation of the icon and of the temple in the field of the divine Power.

But also, whereas the cult ($\sqrt{\text{ARC}}$, $\sqrt{\text{CAR}}$) consists in the regular (*nitya*) or in a periodical reactivation⁸ of the *śakti* of God, the *pratiṣṭhā*

2. Compare *Marīci* 16, 17, 18.

3. See for instance *Marīci* 16, p. 74.

4. Compare with 2.2.2. infra.

5. Compare with *Ens. Archi. Dagens*, p. 124.

6. See *Marīci* 17, p. 82; and *ibid.* 18.

7. See *MW*, p. 671, col. B; J. Gonda, *Āyatana*, Madras 1969, p. 25 and sqq., compare with A. Minard, *Trois enigmes sur les Cent chemins*, Vol. 2, Paris, 1956, p. 112.

8. See *KBW*, p. 270: the *utsava* (festival) implies the idea of wakening, stimulation.

aims at the preliminary fixation of the *śakti* in the icons and in the temple.

2.2.2. *Marīci* 33, p. 241, counts up 25 moments in this ritual of installation, a general scheme which is described in details in *Marīci* 26-33: the same ritual process is applied partly or fully to as many different objects as clay icon,⁹ foundation bricks/stones,¹⁰ crowning of the roof¹¹ etc; we find this process being applied 16 times in the twentyfirst chapter of the *saṁhitā*. In these various cases we remark some omissions (for instance, that of the cult of the jar, (*kumbhapūjā*) about which it is difficult to decide whether they are intentional or not.

Within this whole *pratiṣṭhā*-process let us have some remarks done about two peculiar moments: the opening of the eyes (*akṣunmocana*) and the cult of the jar (*kumbhapūjā*).

2.2.3. The ceremony of the opening of the eyes is the third moment of the *pratiṣṭhā* and is described in *Marīci* 27. p. 205-208. It is ending¹² with the drawing of the eyes: the lashes (*pakṣman*), the eyelids (*varīman*), red (*rakta*), white (*śukla*) and black (*kr̥ṣṇa*) circles (*maṇḍala*) – which represent the palpebral rims, the sclera and the iris – and the apple (*vyotirmanḍala*) of the eyes. These six parts of the eye are successively identified with earth, water, fire, wind, space (*ākāśa*) and the supreme Self (*paramātman*) who is Viṣṇu.

During this ceremony the icon is connected with the five elements and the metaphysical transcendent principle and the opening of the eyes is the sign of awakening of God to the cosmos; it is the first act for the unfolding of the divine Power over the world through the channel of the iconic eyes; through their gazes God and the gods are radiating their Power and their essence.

2.2.4. The *kumbhapūjā*, eighth moment of the *pratiṣṭhā* – process, is another important one. With the help of various techniques, as *āvāhana* (invocation), *prāṇāyāma* (breath control) and *dhyāna* (meditation) and with the help of a series of ritual deeds,¹³ the Power (*śakti*) of God is drawn into a jar filled with water.

9. *Marīci* 18.

10. *Marīci* 6, p. 26-27.

11. *Marīci* 13. p. 64.

12. *Marīci* 27, p. 206.

13. *Marīci* 31, p. 221-225.

Later on¹⁴ the Power imbibed in the water of the jar is transmitted to the *dhruvabera* icon in the following way : one soaks a bunch of herb (*kūrca*) into the water of the jar and one moistens the top of the head of the icon with the water which is full of Power, while uttering appropriate formulas.¹⁵ Then by a sequence of invocations, in the same way as one kindles a lamp with another one, the Power set into the permanent icon (*dhruvabera*) is transmitted to the three concentric enclosures (*āvaraṇa*) of protecting gods, to the two goddesses, to the attendants which are placed into the cella (*garbhagṛha*) and to the various icons (*kautukabera*, *utsavabera*, etc) which are functional aspects of the central and permanent (*dhruva*) one for the completion of different ceremonies.

2.2.5. Consequently the *pratiṣṭhā* does not consist only in the installation of the icon; it describes also *vice-versa* the installation of God's *śakti* inside the iconic structure: the ritual realizes this coincidence between the one divine entity which divides itself into its visible forms and the set of the procedures of construction which are normed and orientated in the expectation of the divine descent.

2.3. Moreover the whole temple itself is considered as an iconic deity and as such it undergoes the process of *pratiṣṭhā*.¹⁰

We recognize thus the different moments of the *pratiṣṭhā* : the *kumbhapūjā*,¹⁷ the bathing of the temple by sprinkling it all around at the ground level,¹⁸ the surrounding of the temple by a thread (*pratisarabandha*),¹⁹ the dressing of the temple with new clothes from the top crowning (*sthūpi*) till the basement (*adhiṣṭhāna*) or till the dipgrove (*kapota*) of—probably—the entablature.²⁰

Finally one makes an invocation through the uttering of the four sacred formulas (*mantras*) : "Temple (*vimānam*); Made of Viṣṇu (*viṣṇumayam*) : Abode of God (*devāvāsam*); Born of Vaikuṅṭha (*vai-kunṭhodbhavam*)"²¹ Vaikuṅṭha, ideal pattern of all the temples, is described in *Marīci* 87, p. 494-495.

14. This is the setting of both the permanent and mobile icons followed by their invocation.

15. *Marīci* 33, p. 239.

16. *Marīci* 39, p.267 and sqq.

17. *Marīci* 39, p.268-270.

18. *Marīci* 39, p.271.

19. *Ibid.*

20. Compare with *Marīci* 9, p.40.

21. *Marīci* 39, p.272.

Thus through the *pratiṣṭhā*-process the temple is made of the same metaphysical stuff as the central icon is made.

3.1.1. Marīci is giving precious information not only about the metaphysical and ritual functions of the temples but also about the architecture of the temple itself.

The first type of informations given in our saṃhita concerns the the distinction between the Vaikhānasa temple and the temples of other Hindu community.

Marīci 77, p. 467-468 distinguishes between the disposition of the Pāñcarātra and the Vaikhānasa temples on the site; *Marīci* 3, p.10, distinguishes between the *vaidika* (Vaikhānasa) and the *tāntrika* ways of installing the temple: one may wonder whether the word *tāntrika* is not hinting at the Pāñcarātra cult in this passage. *Marīci* 38, p.264, describes the respective positions of one Vaiṣṇava temple and one Śaiva temple in the same conglomeration; Marīci gives the indication that the Śaiva temple must be built according to the rules enumerated in the Śaiva treatises;²² Marīci gives also informations about the *trimūrtiṣṭhāpana*, that is the case when Viṣṇu, Śiva and Brahmā are installed in different shrines in the same conglomeration.

3.1.2. From the above remarks it should be concluded that there is a specific type of architecture and town-planning for the Vaikhānasas and that it should be differentiated from the Śaiva and even Pāñcarātra ones. Although this theoretical view is contradicted both by some historical and iconographical facts, there is one instance of remarkable coincidence between the Marīcisamhitā and one built Vaikhānasa temple: the Sundaravaradaperumāḷ temple in Uttaramērūr. The work *Uttaramērūr*, by F. Gros and R. Nagaswamy has already shown the similarities between the text and the building²³ on the iconographical point of view. We have tried to find out how far the architectural devices described in the text were corresponding to those of the building.

Marīci 35-36 gives the original description of a type of building for which we find many examples in South India: it is a temple provided with 3 or 4 cellas (*garbhagṛha*, *garbhāgāra*) which are superposed each on the other and contain successively a figuration of Viṣṇu in one of the three positions: standing, sitting or recumbent. The instance of the Sundaravaradaperumāḷ temple in Uttaramērūr is now well-known. We

22. *Marīci*, 38, p. 264.

23. *Uttaramērūr*, p.70-88.

About the contradictory historical facts as an instance, let us remark that the Śrī Venkateśvara temple in Tirupati has been used successively by Pāñcarātras and by Vaikhānasas.

may also mention the Vaikuṅṭhaperumāl temple in Kāñcīpuram; the Tirukoṣṭhiyur temple near Śivakāśi in Ramanathapuram district (Tamil Nadu); the Kūḍal Aḷgar temple in Madurai;²⁴ the Maṅṅārḱōyil temple, Tirunelveli district (Tamil Nadu). It would be an interesting archeological study to define the common typology of those temples and to decide their similarities and differences.

3.2.1. Leaving now the idea of an exhaustive exposition about the architecture as described by Marīci (of which we are dealing thoroughly in our ground research), we shall have only a short glimpse of the original architectonic points of interest in *Marīcisamhitā*.

3.2.2. Regarding works which are preceding the building of the temple, one (or several?) foundation-wall (*khātakuḍya*) is arranged in the foundation pit (*khāta*); on this foundation-wall, the sole (*homa*) and then the basement (*adhiṣṭhāna*) or the footing-form (*upapiṭha*) are made to lie²⁵

3.2.3. Among the architectural elements, the nomenclature used by Marīci for the basement (*adhiṣṭhāna*) is particularly clear²⁶: the *pādabandha* (or *paṭṭikāṅgabandha*) class is characterized by the *mahāpaṭṭi* (or *mahāpaṭṭikā*) moulding whereas the *pratibandha* (or *pratyāṅgabandha*) class is characterized by the *prati*-frieze.

The definition of the pillar-crowning (*pādāgra*)²⁷ is equally interesting: thus we find a survey of the corbel (*bodhikā*); die (*virakāṇḍa*); abacus (*phalakā*)²⁸ with its slab (*vetra*) and its echinus (*utsandhika*, *padma*); bulb (*kumbha*) and a very detailed account of the different parts of the vase (*tāṣi*, "corbeille" in French).

Although the passage is not clear, we find also a rare description about a bulb-roof.²⁹

3.2.4. About architectural structures Marīci gives a detailed and systematic description of one-storeyed³⁰ and multi-storeyed³¹ temples. He mentions the peculiar case of a temple of four elevation levels

24. For Uttaramērūr temple see: *Uttaramērūr*, 70-88; *Seminar on inscriptions*, p.178 and sqq. For Kūḍal Alagar temple in Madurai: See Devakunjari, p.526-527.

25. *Marīci* 7, p.29.

26. *Marīci* 8.

27. *Marīci* 9, p. 37, 39, p. 269.

28. *Palakā* in *Marīci* 39, p. 269.

29. *Marīci* 9, p. 37.

30. *Marīci* 9, 35 (p.245-246).

31. *Marīci* 10, 35,36.

(*caturvargayukta*)³² roofed according to the method, *lupāṃ vidhāna*.

Marīci brings also out thorough informations about the building of the sacrificial apartment (*yāgāsālā*) and their architecture;³³ about the kitchen building (*pācanālaya*).³⁴

3.2.5. Regarding the general disposition of the temple we find some discrepancies about the number of enclosures (*āvaraṇa*, *prākāra*) which can be seven in *Marīci* 11, p. 51 and five in *Marīci* 11, p. 50, whereas *Marīci* 11, p. 52, recognizes the use of the five gateways (*gopura*) series (the first gateway being the *dvārasobha*) which is meant for a set of five enclosures only.

3.2.6. *Marīci* 12; 20 and 21 are giving a very detailed account of the places of God's attendants and other deities; but the location of these places is so intimately linked with the texture of the rituals that it has been sometimes difficult to decide whether some term refers to a purely ritual structure or to an architectonic structure. Consequently if the meaning of *prākāra* (enclosure) seems to have a connotation which is exclusively architectural (see *Marīci* 11 and 12), the meaning of *āvaraṇa* has an ambiguous status: these *āvaraṇa*-s can be materialized in an external architecture, as in *Marīci* 20, p. 103-108 for instance, but they may also be "built" mentally only as ritual protecting enclosures around the *dhruvabera* and the *kautukabera*.³⁵

4. This last remark lead us back to some previous statements³⁶: In the *saṃhitā* of Marīci the metaphysical and ritual structures are prevailing over the architectural construction; they constitute the real frame of the architectural praxis. The Vaikhānasa temple is neither a gigantic structure nor a "symbolic" building, but it is the abode of a living God, the place where Viṣṇu entertains His worshippers, where He displays His *śakti* and where His devotees are offering their cult.

32. *Marīci* 35, p. 247 (*kūṭāgāra* type of temple); see also *Marīci* 9.

33. *Marīci* 29, p. 211-212, 37, p. 252, etc.

34. *Marīci* 11, p. 55.

35. See *Marīci* 4, p. 19 in fine; 41, p. 281-282, for instance.

36. See 2.2.1. supra.

BIBLIOGRAPHIC ABBREVIATIONS

Devakunjari: D. Devakunjari, *Madurai through the ages (from the earliest time to 1801 A.D.)*, Ph D. Thesis, University of Madras, n.d.

Ens. Archi. Dagens: *Les Enseignements architecturaux de l' Ajitāgama et du Rauravāgama*, B Degens, Pondichery, 1977.

Gonda. Medieval religious literature. J. Gonda, *Medieval religious literature in Sanskrit*, Wiesbaden, 1977.

KBW: *Kāśyapa's book of wisdom*, T. Goudriaan, The Hague, 1965.

Marici: see 1.2. supra.

MW: M. Monier-Williams, *A Sanskrit-English dictionary*, Oxford, 18.9.

Seminar on inscriptions *An interesting inscription from Uttaramerūr*: article of V Ganapathi Sthapati in *Seminar on inscriptions: 1966* ed by R Nagaswamy, Madras, 1968, p. 178 and sqq.

Uttaramerūr: *Uttaramerūr: legendes, histoire, monuments*, F. Gros and R. Nagaswamy Pondichery, 1970.

A TEMPLE OF RĀJENDRACOĻA I*

<i>Name of the Monument</i>	... Candramauḷīśvara temple (<i>Irugiśvaram-udaiya-Mahādevar : Irugiśvaram-udaiya nāyanār</i>).
<i>Location</i>	... Yātavākili (<i>Ettāvāykkāl</i> (or) <i>Ettārvākkāl</i>), Punganur taluk, Chittoor district (A P.)
<i>Foundation inscription</i>	... It is found in the central shrine, engraved on the base of the temple.
<i>Date</i>	... The 22nd regnal year of Parakesari Rājendracōḷa I, i.e., A.D: 1033-34.
<i>Builder</i>	... A Vellāḷa ¹ .

Renovation of the Shrine : An inscription of Rājarāja (identical with Rājarāja III) engraved on the walls of the temple and dated in his 29th regnal year, Viśvāvasu (A.D. 1244-45), refers to the renovation of this temple out of the funds collected from the public (*podu*) by Śelvagaṅga, a descendant of Kumbhaṅ-gāmuṇḍaṅ who formerly constructed the temple (*koyil paṇḍu eḍuppitta Kumbhaṅ-gāmuṇḍaṅ-makkaḷ Śelvagaṅgaṅ podu koṇḍu pudukkinār*).²

The name Irugiśvara indicates the possibility of the deity being named after Iruga-mahārāja (c. A.D. 1035-70), the Vaidumba king, who was the contemporary of Rājendra I. It is obvious that the Vellāḷa whose name is given in the later record as Kumbhaṅ-gāmuṇḍaṅ, obviously set up the deity in the name of his local overlord Vaidumba Iruga II,

* I am thankful to Sri K.G. Krishnan, Chief Epigraphist, Archaeological Survey of India, Mysore-5 for his valuable suggestions.

1. *A.R. Ep.*, 1906, No. 575.

2. *ibid.*, No. 576.

and constructed a temple (*kavil ponḍu eḍuppitta*). The name Irugiśvara continued right upto the 29th year (A.D. 1244-45) of Rājārāja III. We do not know when the present name Candramauḷśvara was adopted.

Description: The temple facing east consists of a *sanctum-sanctorum*, *garbhagṛha* square (*caturāśra*) on plan, a vestibule (*ardha-maṇḍapa*) and a broad great hall (*mahā-maṇḍapa*) in front. The central shrine has an *ekātala vimāna*, built of stone upto the *śikhara* (Plate No. 1). The first *tala* rises on the moulding (*prati*) of the basement (*adhiṣṭhāna*). The *adhiṣṭhāna* comprises of a rectangular moulding *upāna* which is obviously known from its presence in the front hall (*mukha-maṇḍapa*), a moulding of the face *jagati*, inscribed three fold moulding called *tripaṭṭa-kumuda*, a neck (*k. ṅṅā*) with (pilaster like) small columns (*galapādas*) enclosed by fillets (*kampas*) on either side, an inscribed *paṭṭikā* and a *prati* at the top upon which the wall (*bhitti*) rises

The *bhitti* of the *vimāna* has four pilasters including the two cantoning pilasters of the square cross-section. The pilasters have square shaft (*kāl*) with broad fillet at the top, marked by decorative design bands (*padma bandha* or *tāmam*), *iḍai-kaiṭṭu* below the ill-defined *kalāśa*, with *raḍ* in between the *kalāśa* below and the bulbous *kumbha* above, the inverted and smooth doucine (*padma* or *pāli*), the abacus (*phalaka*), square and a little thick followed by a square *vira-kaṇṭha* carrying plain bevelled corbels (*bḍhikā*) and the cross-corbels of similar type in the cantoning pilasters. The wall is plain with no *devakōṣṭhas* to house images. The *prastara* on the corbels carry the beam (*utara*), equal in width and height as the corbels below. Above this is the *vājana*, a projecting course of the cornice followed by a *valabhi*, which is decorated with *hamsa* frieze (*hamsavari*) and *bhūtagaṇas* showing different dancing poses. The cornice (*kapota*) over the *valabhi* is smooth and flexed with a decorated lower brim. The *kapota* is embellished by four arched openings (*kūḍu*) projecting out of the cornice showing *simha-mukha* finials at intervals. The ends of the *kūḍu* are left open. These arches do not have any sculptures in the centre. Over the *kapota* runs a *vyāḷavari* all around. The corners of the *kapota* are decorated with scroll-work (*keḍikkarakku*).

Over the roof-cornice is an upward looking slab recalling the petals of lotus, octagonal in shape, upon which are seated four bulls (*nandis*) at the four corners, the front pairs of *nandis* facing east and the hind pairs facing west. Though their heads are not prominently shown they have a relatively plain *hump* and short horns and small ear lobes. Above this slab in the centre is a square *grivā* having small pilasters on its *bhitti* surmounted by the *utara* and the *valabhi*. This *valabhi* is decorated with a *vyāḷa* frieze in all sides. The square *śikhara* is quite broad for its height, wide at its lower brim and flattened at its top carrying an *adhahpadma* and a metal *stūpi* in the centre. It has on the four cardinal

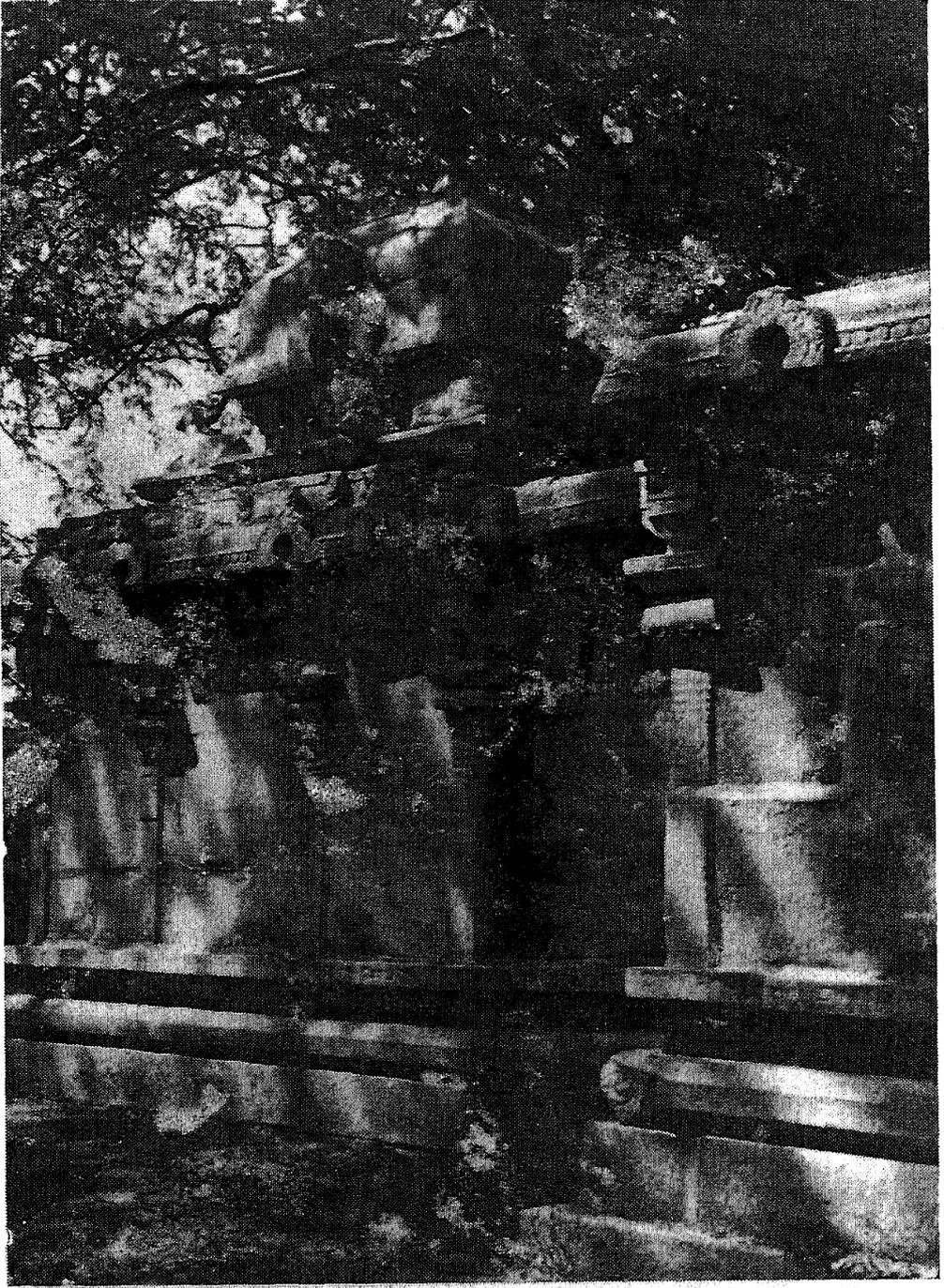


Fig. I
Yātavākili, Chandramouliśvara Temple,
General view of the Vimāna with ardhamaṇḍapa and
mahāmaṇḍapa



Fig. II
Yāta-ākili, dvārapāla



Fig III
Yātavākili, dvārapāla

points four *kūḍus* with pronounced *kīrtimukhas*. The *grivā* has, on the eastern side, Subrahmaṇya seated on the elephant,³ on the southern side seated Dakṣiṇāmūrti, on the west seated Viṣṇu, and on the north seated Brahmā. The heads of these images rise up into the *kūḍus*.

From the base to the cornice the features present in the *ardha-maṇḍapa* and *mahā-maṇḍapa* are the same as in the *vimāna*. These two *maṇḍapas* have a flat top. The pillars of the *mahā-maṇḍapa* have the same pattern observed in the case of the pilasters of the central shrine with one important difference that in the case of the former most of the parts are circular and octagonal and in the case of the latter they are square. The sculptures in the *grivā-dēvakoṣṭhas* may be assigned to c. eleventh century A. D.

The sculpture in the east side of the *grivā* (Plate No. 2) is that of two armed Subrahmaṇya seated on the elephant.⁴ The elephant facing east is carved out abutting from the edge of the base of the *grivā*, making it appear as though the deity is riding on the elephant. His right hand is shown in *abhaya* pose and the left is on the thigh. He wears a *karaṇḍamakuṭa* and *patrakuṇḍalas*. His right leg is shown resting on the ground while the left is folded.

The *grivā* has, on its south, a four-armed seated image of Dakṣiṇāmūrti. He holds a *nāga* in the upper right arm and *agni* in the upper left. The lower right is in *abhaya* and the lower left placed on his thigh. His bent right leg is placed on the ground, while his left leg is shown folded.

3. Some scholars have identified this image with *Brahmaśāstā* form of Subrahmaṇya. K R. Srinivasan. *Some Aspects of Religion as Revealed by the Early Monuments and Literature of the South*, p. 64 (Śaṅkara-Pārvati Endowment Lectures, 1960).

4. Ibid. The *Paripāḍal* describes him as the rider on the elephant called *pinimukam* (*pinimukam ūrṇdu*) (No. 5:2) The *Paḍiṟrupattu* (11:16, 2nd decaḍ, Lines 5-8) refers to his destruction of Śūraṇ with his *vēl* (as pear) or *śakti*, mounted on his elephant (*kaḍuñ-ciṇa-viṟal vēl kalīru ūrdāṅgu*). The image of Subrahmaṇya represented as a deity seated on elephant with a spear (*śakti*) in one of his upper arms in conformity with the above text. The elephant mount is also suggested in other Tamil literary works like *Pūrṇānūru* (56: 7-8) and *Tirumurugārṟruppaḍai* (109-10; line 122). Apart from these early literary reference sufficiently large in number, we have selective representation in the form of sculpture in the early temples dedicated to Śiva and Subrahmaṇya himself. The earliest of the seated form is in the upper tier of the eastern face of the Arjunaratha in Māmallapuram. The sculpture here is of two-armed deity seated on the back of an elephant. A similar representation is also on the east of the upper tier of Mūvarkovil *vimāna* in Koḍumbāḷūr. In a temple dedicated to Subrahmaṇya in Kaṇṇanūr in the former Pudukkōṭṭai are assignable to the middle of the tenth century A.D., the image of Subrahmaṇya has *akṣamālā* along with the weapon *śakti*.

He wears similar ornaments as seen in the image of Subrahmanya. The western side of the *grivā* has a seated, four armed Viṣṇu, carrying *Saṅkha* and *cakra* in the upper arms and the lower arms in the case of the other images described above. The *grivā* on its north has a four-armed seated Brahmā. The attribute in the upper right hand is not clear. He has a pitcher (*kamaṇḍalu*) in the upper left. The lower right hand is in *abhaya* and the lower left is placed on the left thigh. The right leg is bent and placed on the ground while the left is shown folded.

The front wall of the *ardhamanḍapa* has two niches, one on either side of the entrance. The two standing *dvārapālas* flanking the entrance in these two niches are portrayed in different forms particularly in the disposition of the head and the legs. Despite the stunted nature of the body, the graceful, restrained nature of the images is not diminished. The *dvārapāla* on the left of entrance has his left leg placed behind his right (Plate No. 3). The *dvārapāla* on the right of entrance has *vyatyastapāda*: the legs crossed, with his right leg shown across the left, and resting on its toe (Plate No. 4). The *dvārapālas* are four armed with their upper arms held in *vismaya* pose, their lower right in *tarjanī-hasta* and the lower left leaning on clubs (*gadā*). They have teeth protruding, from either end of the mouths. They wear *kaṇḍamukūṭas*, *parakūṇḍalas* in their ear lobes, thick *yajñōpavita*, (short in one of the images,) neck ornaments (*hāras*), *udarabandha* (in one of the *dvārapāla* images only), *kīrtimukha-kēyuras*, *valayas* and anklets. The dress (*ardhoruka*) in the waist is shown tied by a thick belt showing a central lotus-petal decoration and a medial band hanging down. There are loose ornamental bands hanging down from either ends of the belt.

In this temple-complex there are some sculptures. Of them the worth mentioning are the following *Saptamātrkas* :

1) *Brāhmi*, is four-armed, the upper right hand holding a *kāmaṇḍalu* (vessel-like *kalāśa*) the upper left an *akṣamālā*, the lower right in *abhaya* and the lower left in *bhūmisparśa-mudra*; she wears a *jvalāmakūṭa*, *makarakūṇḍalas*, *hāra*, *yajñōpavita*, *keyūra* and *kaṅkaṇa*. The folds of her dress are shown flowing on either side of the lap, with a median band. Behind the three heads is shown a halo, over which the *jvalāmakūṭa* rises above. The carving of the image is quite proportionate.

2) *Māhesvari* : The *bhadra-piṭha*, on which the image is seated, is a rectangular pedestal with recumbent *vṛṣabha* carved on it. She is four-armed, the upper right arm holding a *paraśu*, the upper left *mṛga* while the lower right is in *abhaya* and the lower left in *bhūmi-sparśamudrā*. She wears a *kaṇḍamakūṭa*, pronounced *makara-kūṇḍalas*, a number of *hāras*, thick *yajñōpavita*, *keyūra*, *bāhuvalaya* and *kaṅkaṇa*.

3) *Kaumāri*, with a peacock on the pedestal below, is seated and four-armed. The upper right hand seems to carry a *kukkuṭa* and the upper left hand a *śūla*. The lower right hand is in *abhaya* and the lower left in *bhūmisparśa-mudrā*. She wears a *karaṇḍa-makuṭa*, *makara-kunḍalas*, *hāras*, *yajñopavīta*, *keyūra* and *kañkana*. The curly hairs are well delineated and shown flowing on either side of the ear-lobes reaching the shoulders. The dress folds shown have two thick folds parallelly drawn with three median bands.

4) *Vaiṣṇavi* is seated on a pedestal which seems to have a *lāñchana* resembling a seated *Garuḍa*. Of her four arms, the right upper hand holds a *cakra* and the left upper arm a *śaṅkha*. The lower right is in *abhaya* and the lower left in *bhūmisparśa-mudrā*. She wears a *karaṇḍa-makuṭa*, *makara-kunḍalas* in the ear-lobes, three rows of *hāras*, *yajñopavīta* with two strings, the *keyūras*, the *bāhuvalayas*, and the anklets. The hairs are shown flowing on either side. A thick central band is seen in the dress-folds looking as though it is tightened in the middle of the waist.

5) *Vārāhi*, with a boar face, as the name implies, is four-armed. Of her two upper hands, the right arm is holding a sword (*khadga*) and the left one a *kheṭa* facing back. The lower right hand is in *abhaya*, and the lower left in *bhūmisparśa-mudrā*. On the pedestal of this image is a *lāñchana*, which seems to be the standing figure of a buffalo. She is adorned with a *karaṇḍamakūṭa*, *hāras*, *yajñopavīta*, *keyūras*, *bāhuvalayas* and the anklets. She wears a *kucabandha* unlike the images discussed above. Only a waist band and no other part on the loins is seen.

6) The image of *Indrāṇi* in this group is not available.

7) *Cāmuṇḍā* is shown standing with her right foot placed on the body of the *apasmārapuruṣa*, her left leg being bent at knee on the pedestal. She has a *jaṭā-makuṭa*, *patrakunḍalas*, four hands, the upper right arm holding a *ḍamaru* by handle and the upper left hand a *nāga*, while the lower right hand holds a long *triśūla* hitting the back of *apasmārapuruṣa* and the lower left, a skull (*kapāla*). The tassels of her *jaṭā* are shown in a well spread-out fan-like fashion. She wears close *hāra* and *kañkana* as also a *kucabandha*. The dress folds are well delineated in this image. The *apasmāra* facing front is two-armed in a lying posture. The *lāñchana* on the pedestal is not clear.

All the images except that of *Cāmuṇḍā* are shown seated with right leg folded and resting on the left knee and the left leg placed on the base.

In this temple is seen an eight-armed seated figure of Kāla-Bhairavi on *bhadra-piṭha*, showing two diminutive pilasters at the ends and a recumbent demon (*apasmārapuruṣa*) shown in the pedestal. She wields in her right arms in the order from above, a long *triśūla* having a pair of three prongs one above the other thrust into the chest of the *apasmāra*, a long sword, a club (*gadā*) and a dagger, while her left arms hold a *damaru*, a shield (*khēṭa*), a bell (*ghanṭā*) and a bowl (*kapāla*). She is seated with her right leg bent at knee and raised and her left, also bent at knee diagonally placed on the head of the *apasmāra*. She has a flowing, thick, *jaṭābhāra*; she has a fierce expression and protruding teeth. She is adorned with *patrakuṇḍalas* in the two ear-lobes, *yajñopavita*, neck ornaments (*grāiveyakas*), armlets (*Bāhuvalayas*), bracelets (*kaikaṇas*) and anklets (*mañjīras*). The dress, with its evenly spaced coiffeurs is tied by a three-tiered waist band, the ends of which are let loose in the centre. This dress ends up just below the knee. To the right of her right leg is shown a standing dog, facing front. The dog shown on the right indicates that she is the female counter-part of Bhairava, which is indeed a rare phenomenon. The *apasmāra* who is leaning on the floor under the goddess' foot, is two-armed, and is turning his body and face towards the front. He has a sword in his right hand and a shield in his left. The demon has his left foot bent at knee placed on the pedestal and the raised right leg, also bent at knee, is shown resting on the pilaster end. He wears neck ornament, *valayas*, etc., besides an *ardhoruka*. His hairs are shown tied up on the top of the head.

Another sculpture in the same temple is of Kārttikeya, four-armed, standing in *samabhaṅga*, with the peacock behind. He holds a spear in the upper right hand, probably *pāśa* in the upper left hand, while his lower right hand is now lost (probably would have been in *abhaya*) and the lower left in *kaṭyavalambita*. He wears a *karāṇḍa-makuṭa*, the base of which is in a thick band looking like a turban (as in the case of Bālasubrahmaṇya at Uttaramerūr, etc.), series of *hāras*, *grāiveyakas*, *cakrakūṇḍalas*, *yajñopavita* in 3 strings, *siṃhamukha*, *bāhuvalayas*, armlets, triple-banded *udarabandha*, ornamental girdle, with *siṃhalalāṭa* decoration in its centre, *ardhoruka* over which an ornamental band is shown across in a curve and waist cloth hanging on the sides, broad anklets and *mañjīras*. There is a decorated and ornamental *prabhāvali* behind the head.

All these sculptures seem to be two centuries later than the sculptures of the *grīva-dēvakōṣṭhas* and the *dvārapāla* images.

MEDHĀTITHI ON MANU IX, 256

The *Manusmṛti* IX, 256 runs as

द्विविधांस्तस्करान् विद्यात्परद्रव्यापहारकान् ।
प्रकाशांश्चाप्रकाशांश्च चारचक्षुर्महीपतिः ॥

This stanza mentions two kinds of 'thieves' who deprive others of their property. They are referred to as *prakāśa* and *aparakāśa* (or *pracchanna*) in the *Manusmṛti* (IX, 257). As becomes clear from the following verse, by *prakāśataskara*¹ (or *prakāśavañcaka*)² are meant traders (*paṇyopajivinaḥ*) etc., and by *aparakāśataskara*³ (or *pracchanna-vañcaka*)⁴ are meant thieves, forest-dwellers, etc. (*stenāṭavikādayaḥ*).

While explaining the verse cited above Medhātithi makes a remark which does not become clear at first sight. He says:

प्रकाशतस्कराणां⁵ नातितस्करव्यवहारो यथा लोकेऽन्येषामटवीरात्रिचराणा-
माप्तस्तैः सामान्योपादानं तद्वन्निग्रहार्थं क्रियते ।

The expression *atitaskaravyavahārah* is not quite clear. It seems to mean 'dealings or acts (*vyavahāra*) which are beyond i.e., which are different from those of a thief'. The best course to understand the whole sentence would be to start from the end. (i.e. अप्रकाशैः explained by Medhātithi as अटवीरात्रिचरैः). (प्रकाशानां तस्करा इति) सामान्योपादानं तद्वन्निग्रहार्थं क्रियते.

1. I.e. the daylight 'thieves'.

2. As they are called in Manu IX, 257.

3. I.e. the night 'thieves'.

4. As they are called in Manu IX, 257.

5. The printed editions have प्रकाशस्तस्कराणाम् or प्राकाशस्तस्कराणाम् for which see below.

This means that the प्रकाश (thieves) and the अप्रकाश (thieves) both are referred to in a similar way (सामान्योपादानं) as *taskara* in the stanza (द्विविधास्तस्करान्विधात्) so that the प्रकाश thieves can be arrested (निग्रहार्थम्) like the अप्रकाश ones (तद्वत्). Hence in what precedes this part of the passage one expects to find the reason why both the प्रकाश type of परद्रव्यापहारक and the अप्रकाश type of परद्रव्यापहारक are referred to as तस्कर.

The commentator says the reason is that the dealings of the प्रकाश type (i.e. traders and others who might indulge in cheating the customers), are not beyond those of a thief, i.e. they are, in effect, similar to those of a thief. The activity (व्यवहार) of this latter type (i.e. the forest-dwellers and others who act at night) is of course well known in the world (यथा लोकेऽन्येषामटवीरात्रिचरणामासः). The activity of the former, in so far as it results in depriving others of their wealth, is similar to these. Hence both are called by the common name तस्कर.

That the परद्रव्यापहारक of the अप्रकाश type who, in IX, 257, are specifically mentioned as स्तेनाटविकादयः is called तस्कर in our stanza needs no explanation. What requires explanation is the calling of the deceitful merchants etc. as तस्कर. Medhātithi justifies this by pointing out that the dealings of the latter are not at all different from those of the former. न अतितस्करव्यवहार thus, in effect, means तस्करसदृश-व्यवहार.

The line, with a few additions in the parenthesis for the sake of clarity, may be read as प्रकाशतस्कराणां न अतितस्करव्यवहारः । यथा लोके अन्येषां (तस्कराणां) अटवीरात्रिचराणां (व्यवहारः) आसः (तथैव तेषां प्रकाशतस्कराणां व्यवहारः) । तैः (अटवीरात्रिचरैः सह प्रकाशानां 'तस्कर' इति) सामान्योपादानं तद्वन्निग्रहार्थं क्रियते ।

In the above discussion, the printed text as given in the editions of V.N. Mandalik (प्रकाशस्तस्कराणाम्) and Ganganath Jha (प्रकाशस्तस्कराणाम्) has been emended to प्रकाशं तस्कराणाम् on the line of the word प्रकाशं वचकाः used in the next stanza (IX, 257). If we, however, retain

the readings in the printed editions, we shall have to interpret the passage as प्राकाशः (or प्रकाशः) तस्कराणाम् (meaning प्रकाशे भवः तस्कराणां व्यवहारः) न अतितस्करव्यवहारः । यथा लोके etc.

In the end it is good to examine the translation of Ganganath Jha of the above passage of Medhātithi. His translation runs :

"Though the action of the 'open' thief does not stand on the same footing as that of the 'concealed' one – such as those who prowl about at night, in forests etc. – yet both have been mentioned together for the purpose of indicating the equality of the punishment to be meted out to them "

This interpretation, however, is not likely. For, apart from the fact that it requires the addition of two crucial words "though..... yet", it is well to remember that in the very next verse (IX, 257) Manu characterizes both the types as *vañcaka*. Thus, according to Manu, the activity of the *prakāśa* type is similar to that of the *aprakāśa* type and not different. Hence Medhātithi is not likely to say that the action of the one 'does not stand on the same footing' as that of the other. If the punishment to be meted out to them is to be equal, their actions have to be on the same footing and not different.

THE DATTAKACANDRIKĀ AND PŪRVAMIMĀMSĀ

According to some scholars, the *Dattakacandrikā* (D.C.)¹ is a treatise on adoption written by Kuberabhaṭṭa who flourished sometime after the 13th Century A.D., and before the end of the 16th Century A.D. But this view may not be correct. For, the real author of the treatise D.C. appears to be Raghumaṇi. The last verse of the D.C. is interpreted by the scholars in such a way as to derive the name Raghumaṇi which is supposed to be the name the real author of this treatise.² And the long standing controversy regarding the authorship of this treatise came to an end. It is also quite likely that Kuberabhaṭṭa or Kuberapaṇḍita was a the Paṇḍita appointed by Colebrooke and he made the literary forgery of the work of Raghumaṇi who was quite well known in Bengal.³

Raghumaṇi, the author of D.C. has introduced some of the Mīmāṃsā technical discussions for arriving at the pointed conclusion. The comparison of Raghumaṇi with Nandapaṇḍita, the author of the *Dattakamimāṃsā* (D.M.) is also interesting and instructive. The probable date of Nandapaṇḍita according to MM. Dr. P.V. Kane is 1595 A.D. to 1630 A.D. In this paper, therefore, an attempt is made to determine the position of D.C. as a close student of the Pūrva Mīmāṃsā and to point out the influence of Nandapaṇḍita over the writing of Raghumaṇi

1. *Dattakacandrikā* with the Marathi Translation, Government Press, Baroda 1904.

2. Cf. रम्येषा चन्द्रिका दत्तपद्धतेर्दशिका लघु ।
मनोरमा संनिवेशैरङ्गिणां धर्मतारिणी ॥

D.C., last verse The first and the last letters of each of the two hemistiches, joined together make the name: रघुमणी .

3. See P.V. Kane, *Hist. of Dharma Śāstra*, II Ed. Vol. I, p. 1039; Vol. III, p. 664,

in resorting to the Pūrva-Mīmāṃsā doctrines for arriving at the pointed conclusion. An attempt is also made here to make the proper comparison of our author Raghumaṇi with other writers on Dharmaśāstra like Vijñāneśvara and Nīlakaṇṭha, only from the Mīmāṃsā point of view and the method of treatment of the topics.

I. The author of the D.C. has employed in the course of his discussion about six maxims of the Mīmāṃsā and popular parlance. The *Kapīñjalādhikaraṇa-nyāya* (p. 28), *Danḍāpūpikānyāya* (p. 46), *Siddhe satyarambho niyamāya* (p. 68), *Vidheyagataṃ viśeṣaṇam aviva-kṣitam* (p. 6),⁴ *Pratinidhi-nyāya* (p. 6) and *Apratiśiddham paramatam anumatam bhavati* (p. 24) may be noted in this respect.

While discussing the conduct of a man who is impotent or whose off-spring has died, Raghumaṇi quotes the *smṛti* of Vṛddha Gautama, that stipulates : 'Having given a pair of cloth, a pair of ear-rings, a turban and a ring for the fore-finger to a priest who is religiously disposed and who is a devotee of Viṣṇu and is well-versed in the Vedas; one should adopt a son only after respecting the king and virtuous Brahmins by the *Madhuparka* ceremony. In the given *smṛti* text, the word *dvijān* occurs and Raghumaṇi, following the principle of *Kapīñjalādhikaraṇa-nyāya*, states that the word *dvijān* refers to the three Brahmins.⁵ It may be noted here that the same view is upheld by Nandapaṇḍita in his D.M.⁶ Incidentally it may be added that Nandapaṇḍita has virtually followed the principle of the *nyāya* though he has not named it. This is also further clear from the commentary *Mañjari* on the D.M.⁷ The above discussion also helps us to rightly infer that Raghumaṇi is influenced by the view point of Nandapaṇḍita.

Again while discussing the right of inheritance of a son begotten by a man of the fourth caste on his female slave or the female slave of his male slave, Raghumaṇi quotes the verse from the *Manusmṛti* IX. 179 and the text of the *Yājñavalkya-smṛti* II. 133 and states that the son in question is also entitled to get, like any other regular sons, an equal share of his father's property if the father is alive and only half a share after the death of the father. The author further argues that in

4. [See below note 11-Ed.]

5. Cf वाससी कुण्डले दत्त्वा उष्णीषं चाङ्गुलीयकम् ।

आचार्यं धर्मसंयुक्तं वैष्णवं वेदपारगम् ।

मधुपर्केण संपूज्य राजानं च द्विजान् शुचीन् ॥

द्विजानिति बहुत्वं त्रित्वपर्यवसितं कर्पिजलन्यायात् । - *ibid.* p. 28.

6. Cf. द्विजान् त्रीन् याचनार्थतया मधुपर्कादिना संपूज्येत्यर्थः । - D.M. p. 152.

7. *Ibid.*

that case following the principle of the *Daṇḍāpūpikā-nyāya* it automatically follows that the *kṣetraja* and the *dattaka* sons also are entitled to the same share.⁸ What Raghumaṇi means to say is that if the sons of the female slaves are entitled to get the share, then the *kṣetraja* and the *dattaka* sons, the better ones, must also get share in the ancestral property. Here also it may be noted that Vijñāneśvara and Nīlakaṇṭha have not used this maxim in this context, though it is true that they have used the same maxim in the other contexts. This helps us to conclude that Raghumaṇi has also, independently to some extent, touched upon some points of the Dharmaśāstra, left untouched or partly touched by his predecessors.

II. Raghumaṇi quotes the views of the predecessors on some technical points and then proceeds further with the refutation of those views without resorting to the Mīmāṃsā principles.

This point can be best illustrated by inviting the attention of the readers to the text of the *Manusmṛiti* IX. 168⁹ quoted by Raghumaṇi in his D.C. Regarding the interpretation of *sadr̥śam* occurring in the given text of Manu, Raghumaṇi refers to the view of Medhātithi who takes *sadr̥śam* to mean 'equal not by caste but by qualities in conformity to the family'. But Raghumaṇi disagrees with Medhātithi and states that the expression means 'equal by caste only.' To support his own view he quotes Śaunaka, Yājñavalkya and Vṛddha Yājñavalkya and points out that the view of Medhātithi is not supported by the express texts of the Dharmaśāstra. In this context, it will be reasonable to point out that the same view is also upheld by the authors of the *Vyavahāramayūkha* and the *Viramitrodaya*. Here also it should be noted that for arriving at this conclusion, the *Vyavahāramayūkha* employs the principle of *Upasamhāra*, a Mīmāṃsā technical point and quotes the opinion of Kullūkabhaṭṭa¹⁰ in support. One may have to admit that Raghumaṇi has not employed the said Mīmāṃsā technical point, even though he arrived at the same pointed conclusion.

III. We often notice a respectable amount of similarity in the works of the writers on Dharmaśāstra in employing the Pūrva-Mīmāṃsā maxims. In this respect, our author stands in the list of the well-known

8. क्षेत्रजदत्तकादीनामौरसेन सह विभागप्रकारः... दासीपुत्रस्यौरसेन समांशाभिधानेन पितुरनन्तरं भ्रातृरहितस्य तस्यैव दौहित्येण सह विभागदर्शनेन च दण्डापूपायितः ; सति पितरि क्षेत्रजदत्तकादीनामौरसेन समांशः , असति तु तदद्वांशः । - *ibid.* pp. 97-98.

9. माता पिता वा दद्यातां यमद्भिः पुत्रमापदि ।
सदृशं प्रीतिसंयुक्तं स ज्ञेयो दत्त्रिमः सुतः ॥ - *Manusmṛiti*. IX. 168.

10. सदृशं ज्ञात्येति कुल्लूकभट्टः - *Vyavahāramayūkha*, p. 108.

authors like Nīlakaṇṭha, the author of the *Vyavahāra* and other *mayūkhās* and Devaṇṇabhaṭṭa, the author of the *Smṛticandrikā*. Generally the readers of the Dharmasāstra come across the use of the maxim *Uddeśya - gatam viśeṣaṇam avivakṣitam*. But Raghumaṇi has employed the principle *vidheyagatam viśeṣaṇam avivakṣitam*.¹¹ The converse of this maxim viz. *Vidheyagatam viśeṣaṇam vivakṣitam* is employed by Nīlakaṇṭha in interpreting the text of the *Kātyāyanasmṛti*.¹² In the employment of the *Hetuvat nigadādhikaraṇa - nyāya*, our author Raghumaṇi resembles Devaṇṇabhaṭṭa also who has used the same principle.¹³

IV. In avoiding the fault of *Vākyabheda*, Raghumaṇi stands in comparison to Nīlakaṇṭha. Our author combines some apparently conflicting *smṛtis* including that of Nārada and deduce a single stipulation and escapes the fault of *Vākyabheda*, which arises when in a single sentence two injunctions are laid down.¹⁴ In this context it may be pointed out that even the great commentators like Vijñāneśvara and Aparārka are said to have failed to avoid this fault of *Vākyabheda* at times.¹⁵

V. In the employment of the principle of *Upalakṣaṇa*, Raghumaṇi comes very close to the other writers on the Dharmasāstra like Kullūkabhaṭṭa and others. For while interpreting the text of the *Manu*,¹⁶ Raghumaṇi suggests that the word *putra* in this text is illustrative¹⁷ of grandson and great-grandson and does not cite any authority in support. In this respect it is reasonable to point out that Nandapaṇḍita in his D.M. has also interpreted the same word of the same text of Manu by employing the principle but he carefully of

11. अपुत्रेगोत्रं पुंस्त्वैकत्वयोर्विधेयविशेषणतयाऽपि वक्षितम् । - D.C., p. 6.

[In fact this passage seems to convey the idea that in the expression *a-putreṇa* the masculine gender and the singular number are not intended to be the attributes of what is being enjoined; because the adoption and giving away a son by more than one and by women too are approved expressly by the *Vasiṣṭhasmṛti*. D.C. quotes that *smṛti*. Thus there appears to be no such maxim as *vidheyagatam viśeṣaṇam avivakṣitam* - Ed.]

12. See *Śuddhimayūkha*, p. 48.

13. See *Smṛticandrikā*, *Śrāddhakāṇḍa*, p. 422.

14. अन्यथा वाक्यभेदे गौरवम् - D.C. p. 94.

[Cf. वाक्यभेदे इति - क्षेत्रज्ञादयः सति औरसे राज्यांशं न प्राप्नुयुः, तदन्यधनांशं प्राप्नुयुरिति वाक्यभेदे..... Bharatacandraśiromaṇi's gloss *Bālabodhini* (Calcutta Ed. 1807, p. 34) in this context - Ed.]

15. Vide Vijñāneśvara and Aparārka as quoted by Nīlakaṇṭha in his *Vyavahāramayūkha* (p. 146) while speaking on the *Yājñavalkyasmṛti*, II, 135-36.

16. I.e. *Aputreṇa sutah kāryaḥ etc.*

17. अत्र पुत्रपदं पौत्रप्रपौत्रयोरप्युपलक्षणम् । D.C., p.4.

Upalakṣaṇa, quotes *Manusmṛiti* IX. 137, in his support. Thus in employing this principle Raghumaṇi is rather careless, and hence not cited any proper supporting authority.¹⁸

VI. The principle of the maxim *Paramatam apratiṣiddham anumataṃ bhavati* has been used by Raghumaṇi in his D.C. It means that if the opinion of others is not challenged or opposed, then it becomes as good as accepted. This principle is used by Raghumaṇi in interpreting the text, of *Vaśiṣṭha*.¹⁹ He concludes on the strength of the above maxim that approval (*anumati*) of husband is deemed to have been obtained if he does not oppose the wife's action of giving away her son in adoption.²⁰ It is also interesting to note that for giving the above explanation on the basis of the above quoted maxim, our author further quotes, in his support *Yājñavalkya*. It may also be observed that this maxim is put to use by the author of D.M. to show that one can adopt a son from the other castes as long as this adoption is not prohibited by the express texts.²¹

VII. Our author also makes use of the *Mīmāṃsā* principle of *Pratiprasava* (i.e., exception to the exception or exception to the negative rule) in interpreting some verses²² from the *Purāṇas*. These verses seem to lay down that if the *saṃskāras* upto *caula* have already been performed for a boy by his own father, as per his own *gotra* then he does not become the son of the adopter, if he adopts the boy after the said *saṃskāra*. This is a negative rule. Raghumaṇi however concludes that the boy becomes his (adopter's) son only if the same *saṃskāras* are again performed for the boy by the adopter as per his *gotra*. Thus, our author has shown the utility of the text of the *Purāṇas* by using the principle²³ of *pratiprasava*.

18. [But compare. अत्र पुत्रपदं पौत्रप्रपौत्रयोरप्युपलक्षणम्; तयोरपि पिण्डदातृत्ववंशकरस्वा- विशेषात् । अन्यथा सत्यपि पौत्रे मृतपुत्रस्य निनिमित्तपुत्रग्रहापत्तिः of the D.C. with *Manusmṛiti* पुत्रेण लोकात् जयति पौत्रेणानन्त्यमश्नुते etc. (IX, 137) and the remarks of *Kullūkabhaṭṭa* thereunder. - Ed].

19. न स्त्री पुत्रं दद्यात् प्रतिगृह्णीयाद्वा अन्यत्रानुज्ञानात् भर्तुः D.C., p. 24.

20. अनुमतिश्चाप्रतिषेधेऽपि भवति; अप्रतिषिद्धं परमतमनुमतं भवतीति न्यायात् (ibid.)

21. Cf. अप्रतिषिद्धमनुमतं भवतीति न्यायेनानुकम्पतया तत्प्राप्तिः संभवात् D.M., p. 54-

22. पितृगोत्रेण यः पुत्रः संस्कृतः पृथिवीपते ।

आचूडान्तं न पुत्रः सः पुत्रतां याति चान्यतः ।

चूडाद्या यदि संस्कारा निजगोत्रेण वै कृताः ॥ Instead in D.C., p. 42.

23. जनकगोत्रेण कृतचूडान्तसंस्कारस्य पुत्रत्वं निषिद्धय प्रतिगृहीत्वा पुनश्चूडाधिकरणे तत् अति- प्रसूतम् - ibid.

VIII. Like other writers on the Dharma-śāstra, Raghumaṇi also refers to some of the view point of the well-known Mīmāṃsaka Śābarasvāmin. He refers to that author by the expression *bhaṣyakāra*²⁴ on the point of *dvyāmuṣyāyana*. It may be noted here that he gives only the gist and does not quote verbatim the opinion of Śābara. Now the attention may be drawn to the fact that D. M. on this context, mentions the name of Śābarasvāmin and quotes him verbatim and also offers a gloss on it²⁵. From this it is clear that Raghumaṇi is highly influenced by Nandapaṇḍita.

IX. Our author makes use²⁶ of the *nyāya* of the *hetuvat nigadāthikaraṇa* known from the *Pūrva-Mīmāṃsā* I.2.26-30. On the basis of this principle Raghumaṇi decides the scope of the text²⁷ of Vasīṣṭha that enjoins that one should not give the only son of his in adoption and the receiver also should not adopt from a person having only one son. The simple reason at the back of this prohibition is that the son is supposed to continue the tradition of the family and the dead ancestors. So Vasīṣṭha's *smṛti* is not applicable to the ease of the *dvyāmuṣyāyana*²⁸. Incidentally, however, it may be noted that the same principle is also used by Devaṇṇabhaṭṭa elsewhere.²⁹

X. Unlike Nīlakaṇṭha, at times Raghumaṇi avoids the acute discussions of the Pūrva-Mīmāṃsā technical points. Nīlakaṇṭha introduces a highly technical discussion of the giving of the staff to the

24 Cf. विवृतं चैतत् भाष्यकारैः - Ibid., p. 50.

25 Cf. व्याख्यातं चैतत् शबरस्वामिभिः etc - D. M. p. 204.

[It is good to know fully the context in which the D.M. quotes Śābarasvāmin. The text of the D.M. runs : तदिदं सर्वमभिप्रेत्याह सत्याषाढः नित्यानां द्वयामुष्यायणानां द्वयोः इति सूत्रेण नित्यद्वयामुष्यायणानां गोत्रद्वयप्रवरसंबन्धमुक्त्वा तमेवानित्येष्वप्यतिदिशति 'दत्तकादीनां तु द्वयामुष्यायणवत्' इति सूत्रेण । व्याख्यातं चैतत् शबरस्वामिभिः । द्वयामुष्यायण-प्रसंगेनानित्यानाह - दत्तकेति etc. D.M. (Calcutta Ed., Saka 1807), pp. 99-100. From this it would appear this Śābarasvāmin referred to in D.M. was a commentator on the *Sūtras* (*Śrautasūtras* ?) of Satyāśāḍha. It is difficult to be sure whether he is identical with his namesake, the *Mīmāṃsābhaṣyakāra*. A comparison of the last mentioned work and its commentators on Ch. X, paḍa vi, *Adhikaraṇa* 17-18 with the *Satyāśāḍha-śrautasūtra* X, viii, 35, 36 ff. may give rise to a doubt whether the Mīmāṃsaka Śābarasvāmin knew the *Satyāśāḍha śrautasūtra*. Cf. S. Sankaranarāyaṇan : *The Vishṇukundis and Their Times* (Delhi, 1977) p. 215 - Ed.].

26. द्वयामुष्यायणे च हेतुवज्जिगददर्शिनमिति विच्छेदाभावात् D.C. p. 22.

27. न त्वेकं पुत्रं दद्यात् प्रतिगृह्णीयाद्वा, स हि सन्तानाय पूर्वेषामिति वसिष्ठस्मरणात् - ibid.

28. एतस्य च द्वयामुष्यायणैतरविषये सावकाशत्वात् - ibid.

29. *Smṛticandrikā, Śrāddhakāṇḍa*, p. 422.

priest Maitrāvaruṇa.³⁰ And also a knowledge of the Mīmāṃsā technical terms – *Arthakarma* and *Pratipatti-karma* is absolutely necessary for the proper understanding of the discussion. On the other hand Raghumaṇi does not introduce any such discussion on this important place of the *Dharmaśāstra*. Here it is significant to note that the reading of the *smṛiti*³¹ adopted by Raghumaṇi is slightly different from the reading adopted by Nilakaṇṭha in his *Vyavahāra Mayūkha*³².

XI. Casually, however, it may also be noted that Raghumaṇi cannot stand comparison with Nandapaṇḍita in the matter of citing the opinions of the predecessors like Medhātithi, Vijñāneśvara, Śabarasvāmin, Kumārila and others and also in refuting the views of them whenever occasions so demand.³³

To conclude, one will have to admit that Raghumaṇi has touched upon though in a small measure, those places of the *Dharmaśāstra*, that are left untouched by the predecessors. At times, however, even though there is an occasion to introduce the hot discussion on the Mīmāṃsā technical points, he does not enter into the acute discussions on the principles of the Pūrva-Mīmāṃsā. Though he finds fault with the arguments of the predecessors like Medhātithi, his arguments are not always based on the Mīmāṃsā technical points. Though one may have to admit that the writing of Raghumaṇi is also influenced by the opinions and language of Nandapaṇḍita, who appears to be more careful in the treatment of the topics, yet, taking into consideration the merits of the D.C. one is tempted to advance the view that any serious student of the *Dharmaśāstra* and the Pūrva-Mīmāṃsā cannot ignore Raghumaṇi and his appreciable position.

30. दौहित्रो भागिनेयश्चेति – यथा भूतभाव्युपयोगित्वेन दण्डस्य मैत्रावरुणाय दण्डं प्रयच्छति – op. cit. p. 111.

31. दौहित्रो भागिनेयश्च शूद्रेषु क्रियते सुतः – D.C. p. 14.

32. शूद्रस्यापि च दीयते – Quoted in the *Vyavahāramayūkha*, p. 110 [In fact there are at least two more readings, viz. शूद्रेषु क्रियते सुतः etc. adopted in the D.C. (Calcutta Ed. Saka 1807, p. 6) and in the D.M. (Calcutta Ed. Saka 1807, p. 43). The latter authority discusses at length the significance of सुतः, and notes the existence of another reading दौहित्रो भागिनेयो वा शूद्राणां विहितः सुतः – ibid. p. 51. – Ed.]

33. See for example D.M., pp. 13, 30, 101-03, 214 etc.

BIBLIOGRAPHY

1. *Vyavahāra Mayūkha* edited by M.M. Dr. P.V. Kane. Bombay Sanskrit and Prakrit series No. LXXX. 1926.
2. *Śuddhi-Mayūkha* of Nilakanṭha published by the Gujarati Printing Press, Bombay, 1941.
3. *Jaiminiya - Nyāya - Mālāvistara* - Anandashram Sanskrit Series No. 24, Poona 1892.
4. *The Mimāṃsā Anukramaṇikā* with the *Mimāṃsā Maṇḍana* by MM. Dr. Ganganath Jha. Chowkhamba Sanskrit Series No. 377. 1928.
5. *The Smṛticandrikā* of Devaṇṇabhaṭṭa. Ed. by J.R. Gharpure in the collection of Hindu law texts, Bombay, 1918.
6. *The Dattaka-Mimāṃsā* with the commentary *Māñjari*-Anandashram Sanskrit Series - No. 116. 1954.
7. *History of Dharma-Sastra* by MM. Dr. P.V. Kane. Bhandarkar Oriental Research Institute, Poona - 1930.

THE METAPHYSICS OF ADVAITA UNDER A MODERN PERSPECTIVE

1. Śaṅkara astounds us, the extrovert intellectuals, with his subtle analysis of the human behaviour, in the prologue of his monumental *bhāṣya* on the *Brahma Sūtras*, under the caption *Adhyāsa-Bhāṣya*.¹ Bhagavān Bādarāyaṇa enunciated the thesis of the Upaniṣads on the nature of the physical world, under the background of a Supreme Consciousness, otherwise called Brahman, in relation to the infinite centres of consciousness, known as Jīvas. This thesis, which theorised in 555 epigrams known as *Brahma Sūtras*, was commented upon by a host of *ācāryas*, the outstanding among them being Śaṅkara, Rāmānuja and Madhva. Ever since, these three great Acāryas had their own followers, who had in their turn commented upon their *bhāṣyas*. It is a pity to note that some of these latter commentators, indulged in mutual ridicule, with closed and fanatic minds, which betray not only their small spiritual stature but also their lack of interest in trying to know the Truth of Existence. This mutual ridicule continues to this day in the nature of heated controversies under the garb of *sāstrārtha*. By this we are reminded of the Bhartṛhari's saying :

बोद्धारो मत्सरग्रस्ताः

अबोधोपहृताश्चान्ये²

and the well-known verse

गतानुगतिको लोकः न लोकः पारमार्थिकः

2. In this paper we try to understand the mind of Śaṅkara to which we are exposed in his prologue, the spirit of which could be understood

1. I.e. Introduction to his *Brahmasūtra-bhāṣya*.

2. *Subhāṣita Triṣatī* verse No. 1 (Nīti Śataka), Ed. V.R. & Sons., 1968.

only by those who are prepared to rack their brains with an open mind, interested in the quest of truth. Śāṅkara beckons us to analyse first the fundamental concepts of 'You' and 'I'. It need not be explained that 'I' stands for the cognizing agent, the 'consciousness' or spirit, and that 'you' stands for the objective cosmic manifestation. 'I' is compared with light, and 'you' with darkness, which are mutually and totally opposed. One may contend here, misinterpreting Śāṅkara's 'you', saying: 'A person who is addressed is as much imbued with Consciousness as 'I'. But when I look upon the world as consisting of space and time, men and matter, besides infinite varieties of the species of what we call Life, then, as far as 'I' is concerned, 'You' is no more than an object of the perception of 'I'. It is as good as a pot which 'I' sees. Hence Śāṅkara categorised 'you' as darkness, meaning thereby that the manifest world including many a man, is lighted by the light of the Consciousness, which is the 'I'.

3. Śāṅkara alludes to the fact that the 'Riddle of the Universe' is that the spirit is caught in the meshes of matter. In other words the 'I' is got engaged in the mortal coil, by some Divine design, so to say, or perhaps by the 'I' falling short of Divinity so as to be imprisoned in a prison-dress called the 'body'. There are indeed a host of biological evolutionists who would argue that the 'spirit' is evolved matter and that 'matter' is involved spirit. Their argument also may be apparently substantiated by pointing out that 'Life' had evolved out of a burning globe, which our Earth was once. Śāṅkara rules out this argument that the 'I' could ever evolve out of 'you', by comparing them with Light and Darkness. He must have had at the back of mind the Upaniṣadic sentence :

तत् सृष्ट्वा । तदेवानुप्राविशत् ।³

'God (or better to call Him Godhead, to rule out an individualized God) had entered into the matter which He had created.'

4. It is not out of place to mention here that Patañjali also enunciates in his *Yoga Sūtras* that the *Puruṣa* or the 'I' has been caught in *Prakṛti-bandhas* or the meshes of matter. In fact Patañjali defines *Mokṣa* or 'Merger with Brahman' as no more than realizing the distinctive nature of 'I' from all that is manifest, and tells us that this *mokṣa* is attainable through a *samādhi* or concentration known by the name *dharma-megha* an expression pregnant with meaning.⁴ No man could ever escape the cycle of births and deaths, so long as this distinction is not realized (not intellectually but by experience). This merger is

3. *Taittirīya*, II-6.

4. *Yogasūtra*, IV, 29.

categorized by Patañjali in the words स्वरूपे अवस्थानम्⁵ meaning thereby that the vagaries of the fugitive mind have got to be nullified to realize one's Self.

5. The encaging of the Soul into the knot of the body, which is bound to perish, has been described by all the *ācāryas* as a calamity that has overtaken the 'I' or the Soul. Really, I fret and fume as to why 'I' should be imprisoned into a mortal coil. Was it a fault of 'Mine' for having fallen short of Divinity or am 'I' subjected by a cruel force called God, to births and deaths for His own play? If it were His play and no fault of Mine, why should 'I' be chosen to be born as a blind beggar, whereas some other is given to be born hale and healthy and with a silver spoon in his mouth? Here comes the concept of *karma*, which may be verily compared with an article of 'A Divine Constitution' or a spiritual mechanics or even a Divine Algebra, which no mortal could ever possibly understand. Perhaps, a mortal man could never peep into the 'Why' of the mysteries of Life and Death, so long as he is at his level of consciousness, his consciousness being encaged in a perishable coil, even as a cat could never be expected to understand our human mathematical algebra even if it is tutioned for a score of years. In fact a poet had desperately exclaimed that he could not unravel the mystery of Death, even racking his brains, and no man, after dying, did ever whisper into his ears the meaning of Death.

It is quite possible that our Consciousness perceiving the world through the medium of the body, sense organs, mind and intellect is getting refracted, even as a ray of light traversing the medium of a glass gets refracted and informs us that a pin is there where it is not. Here we have the Upaniṣadic statements

परान्नि खानि व्यतृणत् स्वयम्भूः
तस्मात् पराङ् पश्यति नान्तरात्मन्⁶

as well as

निहितं गुहायां परमे व्योमन्⁷

They allude to the concept, that after all, the world which I see before my eyes of flesh is there imbedded in my own Consciousness and unknowingly I am projecting it out of my Consciousness and I am looking upon it as if it exists outside, just as my mischievous mind, trapped in a dream, creates a tiger out of itself, and looks upon it as though it is outside.

5. *ibid.* I, 3.

6. *Kātha*, IV, 1.

7. *Taittirīya*, II, 1.

6. Reverting to Śaṅkara's analysis we hear the Master saying that the entire human behaviour, be he a great genius or an erudite scholar, is all based upon the man's false identification of the Soul with the body. When I say 'I am sick', I am superimposing the sickness of my body on 'Me', the Soul. When the Śāstras give an injunction 'Speak the truth', even there, the Śāstras are directed to an Ignoramus who is unable to differentiate body from the Soul. Evidently speaking the truth does not concern the Soul, Which is there as Sākṣin. Hence rightly, Śaṅkara opens our eyes to the fact that even the Śāstras are अविद्यावद्विषयाणि⁸ i.e., directives for an ignoramus, even if he be a scholastic. It needs no mention to say that Śaṅkara rules out the infallibility of the accepted *pramaṇas* like the *pratyakṣa* and the *anumāna* even, simply because a Divine play of Illusion has produced a world before my eyes of flesh and what I see with my eyes, I unknowingly consture that it is there. Even the Western philosopher, Schopenhauer maintains the world as no more than man's idea. This theory he enunciates in the words 'What I know is not a Sun and an Earth, but only an eye that sees a Sun, and a hand that feels an Earth, and the world which surrounds me is there only as an idea in relation to something else that is my Consciousness'. He meant to say, just like Śaṅkara, that the phenomenal world has two poles, the one the knowing Consciousness, and the other the object of cognition namely the world. The master says in so many words that the matter or *drśya* is there as a necessary counterpart of the *dr̥k* that sees and therefore matter has only an empirical reality.

7. Modern nuclear physics corroborates the same idea saying: A table which I see before my eyes is in the ultimate analysis a conglomeration of electrons and protons which constitute forms of energy, lacking substance, what we call matter. If I were imbued with a microcosmic eye, an eye that could peep into the inner dynamism of the microcosm of atom, I would no more see a table as a table but just a colossal energy that is at play. Modern 'Theory of Relativity' too discloses that all matter is bottled energy, so to say, that this world of matter is caught under an interplay of Space and Time which constitute a subtle blend called the Space-Time Continuum. Many a Western philosopher, for example Bradley, subscribes to the idea that both Space and Time are unreal. The same was long before voiced by Śaṅkara in the words

मायाकल्पितदेशकालकलनावैचित्र्यचित्रीकृतम्⁹

Einstein ascribes a curvature to space, which contradicts all commonsense, if not revolting to it. Even in modern analytical geo-

8. *Sūtrabhāṣya*, I, 1, Introd.

9. *Dakṣiṇāmūrtyaṣṭaka*, verse 2, Pracyavidya Samsodhanalaya, Mysore 1972.

metry, two apparently distinct branches of a hyperbola are seen to imply a continuity of 'plus infinity' with 'minus infinity' (Refer: While θ increases continuously for θ to $\cos^{-1} \frac{1}{e}$ and transcends the value $\cos^{-1} \frac{1}{e}$, the upper branch of the right hand side hyperbola seems to have a continuity with the lower branch of the left-hand side of the curve in the infinites of space. Of course, mathematicians in their rational humbleness were formerly saying that there is an infinite discontinuity. But in the wake of Einstein's postulation of a curvature they will have probably to revise their notion. In fact there could be no straight line nor a plane extending into infinites uncurved, even as no straight line could be drawn on the spherical surface of the earth).

8. Our eye, whose veracity is boasted upon as प्रत्यक्षप्रमाण by logicians or the Naiyāyikas miserably fails in construing that a stick is broken at the point where it cuts the surface of water. When thus our senses are found to mislead us, why not we stop for a moment to muse that perhaps all our senses are conspiringly producing before our eyes, the picture of world, which is perhaps imbedded in our own consciousness?

9. The subtle blend of the space-time continuum revealing to us that what we cognise as space and what we cognise as time apparently are having nothing to do with space, and making us feel that gods' space is really the space-time continuum wherein only, Maxwell's Electromagnetic Equations hold good; and the subtle blend of the body and soul, which cannot but act conjointly, may very well be compared with the complex-variable $x+iy$, the analysis of which reveals to us many a theorem which could not be discovered otherwise, had we postulated only a real variable. Mathematicians have profitably entered into commerce with the 'i' i.e. $\sqrt{-1}$ which does not exist under the sun for the laity. Ultimately, it seems as though the moorings of the apparent world lie in the depths of the metaphysical, which is a sealed book unto our mortal eyes. How could we otherwise argue in mathematics that a humble circle, circumscribed in the finitude of the plane passes through two imaginary points called the 'Circular points at Infinity'? And behold! This is hard irrefutable mathematics! Veda says, and that is verily the fact:

पादोऽस्य विश्वा भूतानि त्रिपादस्यामृतं दिवि¹⁰

The above passage tells us that the totality of the cosmos is but an iota of the Godhead Which lies beyond the peep of mortal men. In

10. *Rgveda* X, 90, 3.

other words the metaphysical seems to be really the Truth. Kālidāsa to says :

मरणं प्रकृतिः शरीरिणां

विकृतिर्जीवितमुच्यते बुधैः *Raghu*, VIII, 87.

What the poet wants to convey is this : 'The Life here before and hereafter constitutes our real Life whereas what we call life is but a distortion'. No genius however great, could know from what bosom of Space and Time are we born into this cosmic picture, and whereunto we sink again. The greatest of men is no more than 'A child crying in the night, a child crying for Light, by no more than a cry'. We have got inevitably to conclude therefore with the saying.

इन्द्रजालमिदं सर्वं मायया परिकल्पितम् ।

मिथ्या जीवेश्वरभिदा सत्यं ब्रह्मव केवलम् ॥

'The universe is all the play of a Divine jugglery; and the apparent difference between the Jīva and the Brahman is illusory. The Divine is the only Reality'.

10. The realist will perhaps laugh in sleeves, when it is declared that the world is all wrought by illusion. It must be noted that there are a host of philo-sophers of the West who too spoke in similar terms. Berkeley, for example, says that the external world has no metaphysical reality and it exists as a phenomenal manifestation and is keyed to the providence of God. So long as man is in young boiling blood, he feels that he is up and doing, acting and achieving just like the spacemen that has blown to the Moon; but once Death begins to stare him in the face, he begins to feel that he has to make his exit like an actor out of the drama of life. Shakespeare as well as Bhartṛhari had very well described how all life is ultimately a tragedy. Simply because a realist or a rationalist ridicules this idea, Truth does not bow to his convictions. Indeed the law of gravity does not cease to exist simply because an old lady does not believe in it.

Let the laity, who feel incapable of doing this, *Brahma-Jijñāsā* and try to dive into the depths of Reality, merely raise their hands in supplication to the Supreme Divine in a desparate appeal, like dumb driven cattle under the stick of a cowherd !

THE CONCEPT OF FREEDOM

As one thinks about the 'Concept of Freedom' one realizes that although the word, 'freedom' is used in language as a substantive, it semantically behaves in a very different way from the standard substantives like, 'cow', 'table', 'chair' etc. Although sometimes we use expressions like 'A's freedom', or 'B's freedom', or even ask the question, 'What is freedom?' the latter question cannot be answered in a straight forward way, by saying that 'freedom is 'or'..... is freedom'. Perhaps the more important question that the Concept of Freedom, invokes is 'what is it to be free'. And whatever may be the answer given to this question, the suggestion underlying such a question appears to be that it is 'someone' who is or has to be free. It requires a reference to a sentient being and perhaps it may be more significantly used in the context of human world. The mapping of the concept demands the sentient and perhaps even the human world. Thus one can say that A is a free man and, can also ask the question whether a cow or a dog or any other animal can be free. But it may perhaps be meaningless to ask the question whether a stone or a mountain is free. One can, of course, say that this land is free; there is free atmosphere in England; or he gets free food. But these are secondary uses of the word and are not very important for our present investigation. In the strict sense of the term it is neither the land nor the food or atmosphere which is free. When we say the land is free we mean that it is not occupied by 'anyone'; when we say there is free atmosphere, we mean that 'no one' is 'coerced' by 'anyone'; when we talk of 'free food', what is meant is that no money is to be paid for it in return

In all such cases there is a covert or overt reference to beings, to men. One might even ask if it is possible to be free without being aware of it. To me it appears that 'free' behaves more like 'pleasure' or 'pain' than the like 'table' or 'chair'. It is, for example, possible for me to distinguish between the table and knowledge of the table.

Possibly a table may exist 'apart from my knowing' it. But unlike this, it does not appear to be the case that (my) pleasure or pain may exist apart from my knowing it. It also does not seem possible for me to be free without being aware that I am free. Of course, it is possible to think that a man in a free country may not know that he is free. And a philosophy like Advaita may also assert that man is in fact, free or *mukta*, but on account of his 'ignorance' he does not know that he is free or *mukta*. Such expressions, however, do not prove that it is possible to be free without being aware of the same. They primarily stress that man has the potentiality to be free. That is he can be aware, as and when he wants, of the fact that he is free. In other settings the question whether man is free does not arise. But that does not mean that he is not free. It means that the concept of freedom is epistemic in character and belongs to the anthropo-centric world. It also means that we use the word, 'freedom' as a tendency word.

It may be pointed out here that usually we consider 'freedom' in the context of man's behaviour and thus it is common to consider it. But as an activity or behaviour 'freedom' is also expressed in the form of, an adjective or an adverb (which is always associated with the verb to be) as in the phrase, 'to be free' or even in the form of a verb as in 'I freed myself from'. But such expressions require a preposition 'to' or 'from', without which expressions like 'to be free' does not give a full sense. Either someone must be 'free from' something or 'someone' must be 'free to' do something. The western thinkers usually think of freedom in such relational terms. Let us analyse the notions 'free from' and 'free to'.¹

When one says that 'A' is free from 'B' the least that is understood is that there is no obstacle in the way of A from B. It does not, however, give any clue about the state of A itself, whether A is active or passive. On the other hand it gives the sense that B which could have been active, to destroy A's freedom is not active. It is in this sense that we use sentences like 'A country is free from occupation', 'A seat is free', "Free from"; and in this sense it means unoccupied, vacant etc., and gives primarily the notion of a passive state, though I am aware that the phrase 'free from' can be used to convey an active state also, as in the sentence 'I am FREE FROM prejudice'. 'Free from', thus primarily gives a static notion of a relation of 'north of' or 'south of' as in the sentence, "Perth is to the south of Darwin". There is, however, a difference, between the relation expressed by the phrase 'south of' and the phrase 'free from'. Both the terms of the relation 'south of' are also static, whereas the

1. There are of course, other prepositions like, 'for', 'of', etc. which go with 'free'.

term 'B' in the sentence 'A' is free from 'B' has a potentiality to be active.

However, I feel that the phrase "free from" does not express the basic sense of the word "free". For, when it is said that "A is FREE FROM B" what is intended to be described is some 'positive state of A' And exactly this is missed. This notion is expressed by the phrase "free to". "I am free to do X" means that my activity can FLOW the way I like in the direction of X, there being no obstruction from any body or any thing. The phrase "free to", thus, conveys the more important aspect of the notion of the freedom.

Still, I feel, that the notion of freedom conveys something even more fundamental than is conveyed by the phrase "free to". The phrase "free to" indicates (1) that freedom is essentially an activity, and (2) that it is a relation between the Agent and Something Else. However, both these prepositions seem to be true only within some limits. In the first place "freedom" in its primary sense is a mode (i.e. an inherent character) of the self or agent. ²Again, though "freedom" is conceived as an activity, which indeed it is, (as when a man makes free choice) the implication of the phrase "freedom as an activity" deserves careful attention. It is an activity in the same sense "Being" or "Existing" is an activity. It seems to be an activity which is pre-supposed by activities and non-activities alike.

Let me make my point clear. Assuming that "freedom" is essentially an activity, is it correct to say that A MAN IS FREE only when he is doing something, some "free" activity? That is when he is not doing anything will it be necessary to say that he is not a free man. Is it a contradiction to say that a FREE MAN is idle or sleeping? In other words, is freedom co-extensive only with the dynamic part of Man's personality? I am afraid this cannot be so. This kind of description of freedom will suggest that a man cannot have an integrated personality. And a negation of integrated personality is, indeed, a negation of freedom. In fact, "freedom" ought to have a reference to the total personality of man in all its aspects.

Perhaps it may be objected that the "agent" is never non-active. Even when he is sleeping, he may still be "active". It is for this reason

-
2. It will be interesting to recall here the dialogue between Gandhi and the American Journalist, Louis Fisher. When asked his opinion about the traditional four freedoms, like the freedom of the press etc., Gandhi replied they are all important indeed, but freedom to be free is pre-supposed by all of them. It should be noted that the word "free" in the expression "freedom" to be "free", points to the non-relational use of the word and denotes that freedom is an attribute or a mode of the self.

that afterwards he may say that he had a good sleep. This may be so. But the point is that this is not an activity in the ordinary sense of the term. "Sleeping" may pre-suppose an active state of the agent, of which the state of sleep is a part. And freedom, indeed, is concerned with such an activity. But such an activity—since it is pre-supposed by every activity and non-activity alike—is not an activity in the common acceptation of the form and is the very essence of the doer or the agent. Such an activity does not point to any relation, but is the personality itself. This means that there must be a use of the word "free" without any preposition "to" attached to it. A free man can be simply free, even when he is doing nothing, even when he is at rest. I suppose this is the most important sense of freedom and it is pre-supposed when we use the phrase "free from" and "free to". When a human being is in contact with the environment, his personality, and so also his freedom, is more or less checked by the environment. It is the limitation or possibility of freedom that is expressed by the phrases "free from" and "free to".

The real significance of the concept of freedom should now be clear. It is not brought out just by saying that it is an anthropocentric notion, or that by freedom we mean man's freedom. The notion has to be explained further. Consider, for example, a case that a man is imprisoned against his will. Does he cease to be free? Can the physical force from a physically stronger man deprive another man, with a stronger will, of his freedom? Does a martyr who dies for his nation (or for his cause) lose his freedom? The body of a man may act like any other piece of matter. But certainly body as such has nothing to do with freedom. Without suggesting in any way a 'ghost in the machine', I should say that the concept of freedom belongs to a deeper level than that of the body. This is the problem which is relevant neither to the body nor to the mind but to the individual as a whole and the concept of individual is altogether a different level concept and different from the concept of either body or mind. The same notion is signified by the word agent. It is not necessary to attribute ontological existence to the agent. But "freedom" in its fundamental sense is a mode of this agent. Freedom is a primary presupposition of all actions.

Let us come back again to the question: what is it to be free? I think the minimum that we should understand by this question is the following: Given a certain situation one should be able to choose **A** rather than **B** or **C**. This capacity to choose constitutes one's 'freedom'.³ The possibility of Man's desiring something he 'likes',

3. It may be said that this is 'freedom to'. I may say that actual choosing is 'freedom to' but the 'capacity' to choose is the 'freedom itself' presupposed by the actual cases of choosing.

thinking of several alternatives and choosing one of them makes him 'free'. It means that man's freedom is determined by man himself by man's likes and dislikes, by his desires, thinking and volition. These cases may be contrasted with those belonging, for example, to perceptual situation, where freedom is not operative. There is little freedom, when someone perceives. Here man only receives something. His is controlled by objective situations which do not make him free. Perceiving is determined by the object (of perception) unlike wishes, desires, will and action which are indicative of man's freedom. A clarification, however, is necessary here. Man's wishes and desires can also be controlled by certain situations. They may, for example, be instinctive; they may be determined by primitive motivations. Such things indeed cannot be regarded as free acts and cannot constitute freedom. A man may do something unawares or he may do something with the awareness of what he does. It is the second situation which is indicative of freedom. But this means that awareness cannot be segregated from man's (enjoyment of) freedom. It is his awareness which sustains his freedom. Unless man is self-conscious of what he wants or wishes or wills he cannot be free. It then means that only those actions or desires or wants or wishes of which he is or can be aware as a part of his self can be free. It may however, be necessary to point out that not always do we use the word awareness in this sense. We sometimes use the word 'aware' in the sense of reporting. When I say I am aware that Mr. Philip is here, I am aware that he is here but I have not controlled either his being or not being here. Such a bare cognition would be one more addition to the list of events if reporting is regarded as an event. I think awareness is of two types at least. One is concerned with choosing, selecting, preferring etc., the other is concerned with reporting or recording. The distinction does not seem to be water tight but the distinction will have to be kept in mind although even while reporting some kind of evaluating preferring etc. might take place. When one talks of man's freedom one is not concerned with appetites-biological appetites which are not free and which may arise in man from time to time; but one is concerned with some kind of (free) selection of which the agent is the author. Thus the area of man's freedom is built into man's 'conscious' desires, wishes and actions which are simultaneously subjected to some kind of evaluation or preference.

Let me enumerate a few instances where man's freedom is at work. I think the first such apparently superficial instance is that of naming. A child is born and is named on the 12th day, so that the name can be used for indicating the child, for talking about the child. But there is no relation between the name and the child and in fact, because there is no relation between the name and the child. The child usually does not exhibit it's freedom to reject the name given to it

but identifies itself with the name. Nevertheless the name is not identical with the child. The name can be used to refer to the bearer even after the bearer is dead. It means that the person who gives the name and the persons who use the name have a freedom either to name or to use the name, although it may also be granted that these names may be 'determined' according to the cultural pattern of the society and according to the sex etc., of the child. To describe the part of freedom in such situations determined sometimes, we say names are conventionally given. Some people may even say they are by God's desire. But whether it is man's desire or the desire of God it is plain that some freedom is operative. It is, of course, true that even in such cases our desires may be unconsciously determined or even consciously determined by the circumstances. But some element of freedom is definitely operative here. I am not sure whether this will necessarily be the case when I blindly want something. It may, of course, be said that when I desire something, the object of desire determines my act of desiring. But I would put what I want to say into negative manner. Take such sentences as 'I do not want this', 'I do not desire this' as against 'I want this' or 'I desire this'. The negative sentences clearly indicate my freedom at least at the surface level. And to say that there is some freedom at surface level is to admit that there is freedom.

Sometimes we use the word 'desire' even in the context of knowing. I have a desire to know. (In fact all philosophical investigation in India start with desire to know - '*jijñāṣā*'. Where there is *icchā* or conscious desire there must really be some element of freedom.) There is a flower-pot before me. My eyes are open and I see the flower-pot. Has my *icchā* or conscious desire played any part in this perception? Although I can consciously close or open my eyes, can I also consciously refuse to see the flower-pot? True, sometime I can be inattentive, and then perhaps I might say that I had no desire to see the flower-pot. But in the bare perception of the flower-pot there is no element of desire. Although in our language I use the expression 'I see the flower-pot', the fact is that the flower-pot is seen by me. It is the flower-pot which determines my perception. How are we to distinguish this perceptual situation from a situation where *icchā* or conscious desire plays a part in knowing? A scientist for example wants to know the nature of the universe. There seems to be a fundamental difference between the perceptual situation and situation which a scientist wants to tackle. In so far as the scientist is trying to discover, the object that he wants to discover determines his discovery. He has for example, to build a hypothesis; he has to think over the pros and cons etc. It then means that in the investigation where one has to make a choice between two or more alternative, freedom plays a major role. It is a case of choosing or preferring as against one, of being controlled by the

object. Thinking also is governed by preferring and rejecting and is controlled by agent and not by object. It is the decision of the agent. It is this act on the part of agent which is absent in ordinary perception but which cannot be absent when a man is thinking about the universe as a whole. Perhaps when one thinks of indeterminate world one's thinking may have no scope. Perhaps in such cases one merely takes for granted that there is world which exist independently of oneself.⁴ But man's desire to know something is determined not by the object but by himself. Freedom is *puruṣatantra*.⁵ It is to be located in the very nature of the agent. It may be pointed out that I have described situations where the concept of freedom is operative but have not defined it. The reason perhaps is that in a sense it is difficult to define it. This is for two different reasons. In the first plane "freedom" appears to be a notion which does not allow any further analysis. Only how it is used can be pointed out. But again the word "freedom" is so vaguely used (e.g. when it is said that real freedom is realised in socialism) that even when it is intended to describe situations where "freedom" is operative it only represents a family of similar notions. In this sense it is not a single concept. It is a name given to a number of mutually dependent concepts which have a range from the individual to society.⁶

I have stated above that freedom is sometimes regarded as absence of bondage. But this should not lead us to the conclusion that "freedom" is not a positive concept. Freedom, in fact, should be natural to an individual; it is only the bondage which should be its negation or limitation. This limitation becomes operative when an individual comes in contact with the external world, including other individuals. This contact leads to the notion that freedom is the negation of bondage. Since bondage is the limitation or negation of freedom, it should be possible logically to describe freedom as the negation of bondage. But what is necessary to understand is that freedom is essentially freedom and not simply a negation of bondage as the linguistic description suggests. It should, also, be remembered, that as soon as the concept of freedom is extended beyond the individual self and applied to society the activity and the relational aspect of freedom becomes more significant. And in such a case freedom and bondage do not negate each other but, as will be seen later, become complementary.

-
4. Some such hypothesis must have induced Śaṅkarācārya to say that knowledge is determined by the object of knowledge (*Brahmasūtra Bhāṣya*), I, i, 4).
 5. This desiring part is not *vastutantra*, it is *puruṣatantra*.
 6. How the concept is used in regard to the society and what its significance is we shall see later.

The formulation of the concept of freedom in terms of bondage has, however its own values. Logically "bondage" can be expressed as "non-freedom" and "freedom" as "non-bondage". The proposition "A is free from B" is thus, expressible in the form "A is not bound by B", "A is not free" means that "A is bound" of course, by something. Similarly "A is free to do X" is equivalent to saying that A is not bound (by something else) not to do X. These logical formulations give a very important truth about the concept of "freedom". "Someone or something is not free" means that it is controlled by something or someone OTHER THAN ONESELF.⁷ This suggests that IF ONE IS FREE one is controlled by oneself, uncontrolled by oneself being equivalent (though loosely) to controlled by others.

The truth, that freedom means CONTROL FROM WITHIN or self-determination is very important in one more way. It points to the fact that FREEDOM is not opposed to the laws of mechanics or dialectics. It points out that free action does not mean an action unsubjected to the law of causality. A free man, say A, does something, say X which is a free activity. In as much as the activity X is controlled by A, it is indeed subjected to the law of causality. One can certainly say that X is caused by A or X is the effect or product of A. If one is not able to say this, in respect of A and X then neither would A be, nor A's activity⁸. What makes A's activity X, a free activity is this: there is always a possibility for A not to do X but do something ELSE, say, X1 or X2 or X3 ... Xn. If A does and it is a free activity, then A controls X. On the other hand, if A's activity is not free, it means that A cannot do anything except X. It is the activity X which controls A and so A is not free, his freedom is taken away and he has no choice. That the agent should not be controlled from without by the activity and that he should have a choice of action are the two most important aspects of the concept of freedom.

It is often thought by some philosophers that the concept of freedom is non-compatible with the laws of dialectics. It should be made clear that this is just a misunderstanding. If the agent or cause determines the "effects", freedom is not destroyed. Freedom is negated only when the effect controls the cause. It is true that the form in which the unity of opposites and the negation of negation are presented creates the impression that events are determined in such a way that

-
7. It should however be remembered that "other than oneself" is a very complicated concept. Any part of the total personality of man can at any time become independent and control the personality itself. In this respect man's impulses, wishes and desires may become complexes and may control the personality itself.
8. It means that the concept of freedom would not apply to A and X.

there is no choice left - an event 'X' necessarily becomes its contradictory, 'Not-X'. But it should be remembered that Not-X is a formal notion. There can never be an event like Not-X. The events can only be W, X, Y, Z and so on. And W, Y, Z etc., are contraries (or rather sub-contraries) of X and not the contradictories. Thus whether X changes into W, Y or Z, it does not affect the laws of dialectics, W, Y and Z equally being the contraries or sub-contraries of X.

II

It would be interesting to see what ancient Indian thinkers think of freedom. True that in modern times the awareness of this problem in Indian context has arisen on account of the influence of the West. But the roots of the concept are found in the systematic Indian Philosophy. According to Indian Philosophy of almost every origin "freedom" is a foundational concept. "To be free" is the goal of human beings. Freedom is therefore conceived as a value. Nevertheless it should be contrasted with other value-concepts like "happiness" as commonly understood. Freedom is not something that "ought" to be achieved, it is not something which is not there previously and which ought to be brought into existence afterwards. "Freedom" is also the very essence of "being". "Freedom" is inseparable from "being". It is usually thought that the agent is always free. It is only ignorance that makes the agent think that he is bound and not free. The problem of freedom in this aspect, is accepted as "value" there is no attempt to deduce logically "freedom" as value from its ontological or essential aspect. In the hierarchy of value "freedom" occupies a higher place than "happiness". Happiness would cease to be happiness if freedom is eliminated from it. Thus "freedom" is a value because no recognised value can be a value if it is segregated from "freedom". It is for the reason that freedom is even looked upon as the highest happiness or bliss. It will, however, be interesting to know that Indian Philosophy particularly of Advaitic origin considers the concept of freedom at two different levels, (1) the individual level and (2) the world-level. In a sense an individual is, of course, regarded free at both the levels. But at the first level he is the "maker" of his own destiny. He is "responsible" for every willful or voluntary act of his and he has a choice to take any course of action. But a really free man also realises that he is not different from the Reality; the concept of otherness is only illusory and his relations with the worldly things like tables, chairs or money and property etc., are "phenomenal" or 'ephemeral'. In fact he realises that the so-called 'Values' are significant only in the human world. "Names" and "Forms" have indeed no significance in the world that exists in its own right. A freedom's freedom then ultimately "blinds" him to be Reality Itself, and hence his egoistic selfish character discards

the concept of propriety which binds him to the world of appearance and finally withers away in the 'Ultimate Reality' or Brahman as it is called by the Indian thinkers.

Let me explain the point further: Man's desire to know is sometimes connected with man's desire to be free or *mukta*. But the ability to know which contains the element of freedom is to be distinguished from his desire to be free. The desire to be free may culminate in becoming free, *mukta*, or one is with the universe. This is how it should be possible to distinguish between *mokṣa* where freedom is attained and *mumukṣā* where some kind of conscious desire indicative of man's freedom is hinted at. Sometimes *mokṣa* is equated with freedom. But *mokṣa*, in fact, restricts man's freedom in as much as it is dissolution of his personality. In my desire to be free there is a desire for identifying myself with the cosmos, with the reality. But the realization has still not come. So the state points to my ability, my freedom to choose. It only indicates my ability (my freedom) to know the limitation that I cannot have my independent existence and infinitum. It is this feeling which makes one surrender to the universe. It is the intense desire to break one's identity, to get rid of the alienation that causes one's independent existence, and gave one an independent identity. It is, thus, a question of negating one's identity. It is a case of suicide. A man who does not want to live has ability to kill himself but once this ability is utilized his ability to kill himself and ability to exist come to end. Simultaneously Individual identity comes into existence on account of alienation from reality. Alienation from this alienation makes a man *mukta*, makes him one with the reality. In this respect freedom of *mukti* must be distinguished from freedom to be free and freedom to know. Freedom to be free when attained negates the ordinary concept of freedom altogether. When a man comes into being he is all long trying to be different from the world, he has become a second world. When he becomes *mukta* it is on account of his understanding that he cannot be different from the world all the time; it is defying alienation which has made him separate. Freedom in the sense of *mukti* then is complete annihilation of Man's individuality. It is not freedom; it is freedom from being bound to a particular organization called man.

In what does constitute this organization? The first answer is that it is a whole governed body. This is certainly true. But the body gives only the geographical boundary to the organism. As a matter of fact we do not significantly use the word freedom in regard to a stone for example. We do not say that a stone is free. It means that the body must have some consciousness by which it is distinguishable from things like stone. It is this which though a product and function of a body controls the body. It is because of this that it is sometimes called

Jīva or life. But there is a difference between being alive and knowing that one is alive. Knowing that one is alive is a further product or function of the body and consciousness or *Jīva* and may be called self-consciousness. Every living thing or being may not be so conscious. But it is the self which controls the organism. It gives freedom to the organism to choose and to act as if it is an independent world. It is the self-consciousness which gives identity to the organism.⁹

It is a function of the organism. But the strangest thing is that it is this function which gives the body the identity. Unfortunately the English word self-consciousness or awareness gives an impression that it is an abstract notion. It must be realised that an abstract notion cannot control an organism. 'Self-consciousness' is a living element, though it is definitely dependent on the body and also on the consciousness. It is this element which gives the organism (the man) the freedom to act, the freedom to choose, the freedom to desire. Freedom appears to be the very nature of this function. This freedom naturally exists so long as the organism exists as an independent world by itself. When the organism breaks this function also ceases, but before such thing happens it is capable of taking a decision to wither away in a bigger whole. What we call freedom or *mokṣa* is a limitation of this freedom which makes man an independent world, an independent monad.

If we accept the monistic hypothesis that the world, the cosmos, is one and is governed in some systematic manner then the parts of this whole cannot and should not be independent. The independence or freedom of parts can be allowed only so far as it is not inconsistent with the nature of the whole. If this whole is voluntarily governed from within and is not mechanical, one may say that the whole is free, the whole enjoys freedom, though this may be only our pious hope. It is possible that the whole is only mechanical. But whether it is mechanical or voluntary if parts of the whole act independently and are not subjected to the law of the whole, the world as a whole, would suffer from paralysis. One cannot conceive of a whole and at the same time think that parts are independent. A man, e.g., cannot act as a man if his hands and feet and ears and eyes behave in a discord and are not subjected to one "command". When in the world the phenomenon of self-consciousness arises, that is when, for example, the self-conscious man is on the scene he begins to behave as an independent world. It is beginning of paralysis for the world if actions due to his voluntary behaviour continue for a long time without there being any link between the world, which is the substratum for his existence, and himself. The cosmos in such a case would not be able to arrest or

9. It is this self-identity which should be regarded as *Atman*.

control man's actions. Man's freedom in a way is such a challenge. It is a kind of a 'paralysis' of the cosmos and it is only the growth and decay of the body which makes him think of surrender to the cosmos. *Mokṣa* of Advaita concept is 'freedom' from man's ordinary concept of freedom which can be compared with paralysis of the cosmos. It is limitation of his freedom, limitations of his independent existence, cessation of his identity, withering away of his person, realization that a man does not exist any more. It is realization that *Ātman* does not exist any more that is expressed in language that it becomes one with the universe. Freedom is a human, individual notion. Whether similar notion can be attributed to the whole, the cosmos, the Brahman is a question.

III

In recent times the concept of freedom has also been used in the context of society. What should be meant by freedom of society? Can a society be free? If it can, in what sense can it be free? It appears to me that freedom or free activity becomes fully significant in the context of organic Unity or totality conceived as Unity. Totality cannot be conceived as Unity unless the parts in totality are inter-connected organically. In the strict sense of the term, I do not think it possible to conceive a society as an organic Unity, a miniature world, although loosely it is so conceived.¹⁰ Even when the aspect of Unity is emphasised, "Society" is essentially a multcentred organisation where each individual acts as reflex, making it difficult if not impossible, for the society to act as a Unity. It is, therefore, difficult to conceive the freedom of society in the same sense as the freedom of the individual can be conceived. Nevertheless, sometimes we do talk of society standing as one man, and in this sense the freedom of society can be thought of in a sense similar to one when we think of the freedom of an individual. This is, for example, possible when the whole nation stands as 'one man' to defend itself against an aggressor. It is necessary to note that earlier I have distinguished three senses of the word "freedom", the most fundamental sense being that where it is used as an absolute, non-relational attribute of an individual. It is in this sense that freedom of society is hardly possible, for "society" is strictly not a "Unity." But the sense in which we use phrases like "free to" and "free from", freedom of society is possible. For, that a society is free to do certain thing does not mean that there is a compulsion on every member of the society to do a certain thing. On the contrary what is really empha-

10. It will be interesting to note that philosophers like Hegel and Marx have thought of State and Society as if they were miniature world. This concept of State or Society is comparable to Advaita concept of Brahman and so as in Advaita here too the freedom of the individual is really negated.

sised is the aspect of non-compulsion. Similarly, "society is free from ..." merely means that "most men in the society are free from..." That is, an individual in a society may or may not do a certain thing. What then should be understood by 'a free society'? We have seen that the word "free" cannot in the strict sense be the adjective of "society" qua society. For, there is no society apart from its members. Should free society then mean a society where every member of the society is a free man? But even if all men in the society are "free", will the society be really "free"? This is not impossible but certainly doubtful, for it is conceivable that free actions of two free men may conflict with each other and thereby may lead to disorder, or curtailment of freedom of one or both. A "free" society cannot then be conceived of as an absolute notion.

The discussion so far, stresses that the concept of freedom is essentially an individual concept. Since "freedom" involves choice, and since "choices" are likely to be infinite, the choices of two individuals may lead to conflict. It means that the freedom of one may become incompatible with the freedom of the other. But this is only an egoistic conception of freedom which self-contradicts the concept of freedom itself. For, it is not the freedom of A or B or C etc., that is the end. It is the freedom of A and B and C etc., that is the end. Since freedom is an essential attribute of individuals, A's freedom must ensure the freedom of B, C and so on, even if it means curtailment of the activity of A. Freedom of every individual is to be respected by everyone else even if the individuals form themselves into an 'aggregate.' The curtailment of individual freedom as a limitation of individual freedom points to its social dimension and thus enriches the concept itself by removing the contradiction.

It is necessary to point out that what appears as curtailment of freedom is not so in fact, for free action is not a random action but an action directed by the self, or the person. In a rational universe where a person understands the importance of other's freedom the choice will be automatically a responsible choice which will take into account the existence and freedom of the other beings. Two free men should not curtail each other's freedom. It is only the nonfree men who are slaves of temptation and may cut each other's freedom.

I have said earlier that the concept of freedom is significant in the context of man. I have also said that though the concept of freedom is useful in the context of society it is not without some kind of qualification. The reason for this is that whenever we talk of society or world we talk of some closely knit system. If the system is open and if the parts of the system behave independently without being controlled by the system then the system is no more a system and the parts which behave erratically and in opposition to the rhythm

of the system are no more free. In fact it must be taken for granted that the "free" behaviour of the constituents of the system does not violate the rhythm of the system. If this postulate is not accepted the system will undoubtedly break or will be paralysed. Thus either individual freedom is harmonious with the structure of the society or the society is not a society but a chaise. Pleading for uncontrolled erratic freedom of the individual without caring for the rhythm and basic order of the society would really mean "vulgarisation" of the concept of freedom and certainly when one talks of freedom of the society this is not what is intended. To ignore the respective roles of the individual and the society, is sure to result in some blurred image of freedom. This is how by 'freedom' people understand concepts which are even opposed to one another.

There is no doubt that in the course of human history the concept of freedom has been used, misused and even vulgarised. For example, sometimes it is very convenient to talk of freedom and thereby to mean "freedom" to exploit others. This merely means that the "free man" forgets that he is a part of the universe. He perhaps thinks that everything else including other human being is only a means to his own end. On the one hand in the "free world" today this is the kind of attitude which is developing and has to be positively resented and checked. On the other hand in some "socialistic" countries it is forgotten that the freedom of individual can be complementary to the structure of the society. But in developing such eccentric notions about freedom what is really forgotten is that the concept of "freedom" and the concept of "duty" are two sides of the same thing and that we have, in fact, to blend the two in an harmonious way. If "freedom" is fundamental to individual, "duty" attains prime importance in the formation of society. We cannot think of individual qua individual, nor can we think of society qua society. We have always to think of *individual in a society*. Thus though every individual (in the society) is free it is his duty which acts as adhesive and 'binds' him to society. The two concepts Freedom (of the individual) and Bondage (to the society) go hand in hand; each one acts as the limitation of the other. Thus if a man is free to do his duty it would not create conflicts among men. On the other hand it would resolve the conflicts. Freedom of the individual is to be appreciated but the Bondage to the society need not be resented. Individual freedom is like a kite which can fly effectively and efficiently in the sky so long as it is held fast to this earth by the society. However, it must also be remembered that the society too is not any independent mysterious entity but only a function of the individuals (in the society). In the strict sense of the term, however, freedom is not a property of man which can be separated from him. Kant said, 'existence' is not a predicate. Using the same idiom it should be possible to say that freedom also is not a predicate.

SOME ASPECTS OF BUDDHISM

Buddhism arose sometime between 5th and 6th centuries B.C. This religion holds a clue to the understanding of the ancient Indian society. That the Buddha came from Śākya tribe and was the son of a king are proven facts of history. There is a wealth of evidence to show that the Buddha was not an imaginary character. The problems touched by the Buddha have a dual significance. They show on one hand the scope of Buddhism and on the other reflect the nature of the religion and ideology of the people from whom the Buddha arose, and of those with whom he was to differ.

Many of the places referred to in the Buddhist scripture and mentioned in connection with the mission of the Buddha are to be found even today. The emergence of the Buddha is regarded as a very significant occurrence in the history of India. Apart from the fact that a new religion was given by the Buddha, its far reaching influence on Indian society and in the moulding of ideas which were different from the beliefs which prevailed when Buddhism began to take shape, indicate fundamental changes in Indian society. Before the rise of Buddhism, Hinduism had maintained total supremacy without any rival religion, but when the new religion became popular the older religion faced a number of difficulties and problems.

On the basis of the evidence available one can construct a fairly clear picture of the personality of Gotama Buddha. There was a clear streak of renunciation in him which was responsible for many decisions he took in his life. There was hardly any necessity for a person belonging to a royal family to think of such aspects of life and existence which in all probability were unlikely to be faced by him.

The Buddha must have received extraordinary training and education. At an young age he acquired mastery in different fields of

knowledge as is depicted by the tradition of Buddhism. He had a deep understanding of the major concepts of religion followed by people surrounding him. He observed the social and religious order of his time and disagreed with the prevalent beliefs and ideas about the nature of man and reality. His inborn resignation and detachment stirred within him doubts and questions which the religious teachers could not answer properly.

Modern psychologists classify human beings into two major divisions; introverts and extroverts. The Buddha must have been an introvert. This is proved by his reluctance to follow the way of life which is traditionally fixed for a prince.

There are anecdotes mentioned in the Buddhist literature about the Buddha's meetings with different religious teachers. Under their influence he performed the most rigorous asceticism. It is said that under the spell of asceticism he underwent so many rigours that by sheer chance he remained alive. But the alert mind of the Buddha did not get self-hypnotised about the efficacy of asceticism. Against the ascetic path of torture and pain the Buddha emphasised on the value of contemplation and meditation. By analysing the nature of consciousness and existence the Buddha gained final certitude. Nothing ever convinced the Buddha as much as the enlightenment attained by him.

That the human suffering has its origin in human actions is clearly asserted by the Buddha. The clue to end suffering lies in one's efforts. The Buddha emphasised on the role of the individual in conquering the miseries and sufferings facing him. The emphasis on the actions and choices of persons must have shocked those who believed that it is not human action, but the performance of sacrifices, rituals and ceremonies which give real happiness to a man. The Buddha was averse to ritualism. The Buddha initiated a new trend of self-search which undoubtedly boosted the self-confidence of the individuals. He did not quote any spiritual teacher in his sermons nor he borrowed anything from the rich religious literature available, and preferred to follow the path which his self-confidence charted out for him. But the Vedic tradition certainly helped in developing the personality of the Buddha. An important trait of his personality comes out in his dislike for *Ājivikas*. The *Ājivikas* belonged to a vigorous cult and their number and influence must have hindered the spread of Buddhism during its initial stages. His dislike for them brings out his belief that human existence and human aspiration are not futile and that the individual can attain different levels of realisation according to his initiative and action. This belief in the inherent worth and significance of human existence was in quite contrast to the assertions of some philosophies

that however hard man may struggle and strive he has nothing better in store awaiting him. The Buddha refused to accept that life is a futility and he must have enraged the *Ājivikas* as well as other sects which did not accept the all pervading moral law and the harmonious beyond. There were many varieties of hedonism preached by the materialist cults, but they did not make any impression on the Buddha. The Buddha stressed that by losing oneself in sense-pleasures a man may keep himself away from the sufferings of life, but this escape is temporary.

Unlike the materialists or naturalists the Buddha had belief in a higher reality. Materialism in ancient India had a limited following and the more popular Vedism must have curtailed its growth and attraction. In a way the Buddha indirectly joined his forces with the Vedic tradition, to wipe out all the vestiges of materialist influence.

It is not unusual for opposite traditions to gain better understanding of each other when they are faced with a common threat. From this point of view materialism and naturalism were threats both to the Vedic tradition and to the beliefs of the Buddha. But the Buddha opposed not only the materialists but also the followers of theistic and orthodoxal traditions. If the Buddha opposed the atomists for lacking a concept of the total reality; he opposed the theists for giving a formal description of something which is beyond the power of human understanding. By accepting that one should not be too optimistic about the scope and power of human mind and understanding, the Buddha expressed his intellectual modesty. Instead of making attempts to describe the nature of the spiritual reality in terms which cannot be verified by actual cognition and experience, the Buddha stressed on the need for restraint on imagination and description. In contrast to the Buddha the Vedic seers did not confine statements and expressions to the limits of understanding, experience and perception. The Vedic seers revelled in the beauty of language and imagery and they worshipped the word. But the Buddha did not believe in sacred words and syllables and instead emphasised only on those elements which the sensations and mind can grasp. In this way the Buddha followed a diametrically opposite view-point not acceptable to the vedic thinkers and also aimed to show that the naturalistic and atomistic explanations of the world and reality are inadequate.

The disagreement of the Buddha with the tradition surrounding him comes out in his teaching. There are arguments in support of the view that the Buddha took much from the tradition giving it a new interpretation. But the total lack of dependence on any traditional beliefs, practices and concepts in his quest for certainty before enlightenment amply proves that he had no faith in the prevalent modes of thought and beliefs. It becomes clear that he did not take anything from

the Vedic tradition or from the ascetic and materialist sects and orders. After enlightenment he claimed perfection but not before it. This again shows that he had no spiritual guide or a religious tradition to follow.

The religion of the Buddha is an example of a religion which reflects the initiative and struggle of one man. The Buddha depended solely on his powers and strength and wanted to reach that point of certainty before which nothing was important and significant. This aspect of Buddhism depicts the heights which could be reached by man when there is total dedication towards the gaining of the coveted objective. Perhaps this trait of Buddhism appealed the masses greatly and which explains the rapid growth of this religion. A religion which gave absolute value to human effort must have raised the waning confidence of the people in their capacities to reach the state of beatitude.

When Hinduism became a tool in the hands of certain groups it became out of touch with the psychological and spiritual needs of man. For these developments in Hinduism certain extraneous elements were responsible and not its basic beliefs. When the Hindu society became rigid it provided the ground for the development of an alternative religion. It is no wonder that Buddhism filled this gap. This conflict between Buddhism and other religions was not a concocted one, but the actual result of historical circumstances. There are numerous examples of learned Hindus having discussions with the Buddha and embracing Buddhism.

The personality and teaching of the Buddha satisfied the hard felt needs of the Indian society. When the essentials of Hindu ethics were forgotten there developed want on disregard for the sanctity of life. Animal sacrifices were made a religious necessity. But the message of compassion given by the Buddha turned the tide against different kinds of meaningless ritual and sacrifices. The noble message of the Buddha and his deep regard for all forms of life left an indelible imprint on the Buddhist religion and ethics. The personality traits of the Buddha became the basis of the Buddhist religion. The stress on love and compassion is so deep in Buddhist scripture that Buddhism has been called the religion of compassion. Compassion and love in the sense of noble human attributes, are singularly missing in the Vedic tradition. In many religions the taking of life in particular circumstances has been made a part of religious beliefs and regarded as a merited act. But compassion being integral with human nature remains an attribute which determines the course of human history and the well being of mankind. The virtue of compassion changes the attitude of man towards the manifestation of nature and can improve the texture of human relations. The emphasis laid by the Buddha on the natural attributes of man shows his understanding of the conditions and determinants of human nature.

Many instincts and attributes are commonly shared by all living organisms. The human beings do not monopolise the qualities of love and affection. For the higher an organism is in the scale of evolution the more pronounced and refined are its instinctual and natural powers. The Buddhist emphasis on compassion is not one sided, for it implies abstinence from such acts, thought and beliefs which instantly or remotely may counter it. The emphasis of the Buddha is on the suppression of desires and inclinations which are not conducive to the realization of the higher values in life.

The approach of the Buddha was down to earth and unlike his contemporary Vedic teachers. He did not adopt language forms and subtleties to cloth the simple beliefs and ideas good for mankind. The Buddhist scripture especially the more older reflects the objective and factual approach towards human problems. The Buddha is concerned more about man than about the nature of reality. Hence the sermons of the Buddha are around simple doubts of persons and they end on a note of confidence. This approach of the Buddha is not philosophical and abstruse like the dialogues of the Upanishads. For the Buddha refuses to indulge in logical hair-splitting and does not describe things which a person cannot experience.

The Hindu scripture, the basis for Hinduism is taken as revealing the world of God. In the case of Buddhism the factor of revelation is entirely missing. The Buddha claimed no revelations. For he maintained that he always relied on meditation coupled with action. This shows the value given by the Buddha to human action' experience and knowledge in understanding the deeper aspects of human nature and suffering, which he claimed can free man from untruth.

It is difficult to analyse the personality of the Buddha in depth, because of the lack of well-recorded events of his life. The discourses of the Buddha are available, but they are far from being autographical. The sermons of the Buddha clarify important problems of religion, ethics and the nature of the world. This does not mean that one cannot know about the personality of the Buddha on the basis of the ideas stressed by him.

The world view of the Buddha was in no way inferior to that of the vedic religion. The Buddha aimed to make his doctrine envelop all the aspects of life and existence. He had clear notions concerning the origination of the world and he tried to wedge the knowledge and understanding of the world with certain primary beliefs. For the Buddha the world is a place where the individual has to reckon with many things and get himself acquitted honourably by discharging his apportioned

tasks and duties and to desist from accumulating attachments without understanding the consequences. Though the moral order accepted by the Buddha has many resemblances with the vedic *Rta*, in the context of the teaching of the Buddha it is impossible to derive the notion that the moral order wilfully creates the universe. Hinduism accepts the creation of the universe and the life forms by a supreme power, but there is no such corresponding theory in Buddhism. On the other hand in buddhism the origination of everything is dependent on certain causes and the removal of these causes means the lapse of things into a state of harmony. Can this theory be compared with the Sāṃkhya assumption that commotion in the Prakṛti due to its proximity with the creative principle Puruṣa sets motion the process of creation? But the dualism of Sāṃkhya does not resemble the unified moral order of the Buddha. Moreover if there is any resemblance between the Sāṃkhya evolution and the Buddhist explanation of the origin of the world it is not very deep in the sense that the Buddhists have no belief in the souls. But so far as the origination of the universe from a non-divine source is concerned the old Sāṃkhya and the Buddha have agreement. Anyhow, there is evidence to deny the view-point that the Buddha lacked the knowledge of the leading philosophical systems and religious beliefs prevalent in his time.

The religion of Hinduism can be traced to certain meta-physical conceptions, but such an attempt is not feasible as for Buddhism is concerned. If Hinduism could manage to explain the basis of life in tones of realism and empiricism the Buddha does not lack the necessary infrastructure of ideas and beliefs to explain the nature of the ultimate harmonious order in terms of empirical realities and experiences of life. The Buddha hesitated to accept any element in man which is universal and eternal, whether it is to be called as the soul or the divine attribute. He thought that in the presence of an eternal element in man a thorough understanding of human life would be impossible. According to the Buddha a permanent soul would permanently determine the individual with imprints from which he may find no escape. On the contrary the absence of such a permanent entity in the individual would provide ample scope for the understanding of human life and rectification of all those things which create disharmony in existence and entangle the individual in futile pursuits. Instead of a soul the Buddha preferred a no-soul. But the no-soul of the Buddha is not empty and meaningless, for it indicates all that essence which the individual collects in ignorance and which falls under the law of cause and effect from which an earnest thirst for higher values can only provide redemption. The individual has no soul but he unwittingly gathers *residuum* of his actions whenever he indulges in unmeditated actions. This explanation of the Buddha falls in between the affirmation of the soul in the vedic religion and the denial of the soul by sects like Ājīvikas. Like the

materialists the Buddha denied the existence of soul but this does not mean that he accepted the other materialistic assumptions.

The Buddha had no set pre-suppositions to explain the events or the interactions between the real and the particular. Hinduism possesses comprehensive notions to explain events and things. But in the case of the Buddha the conceptions which he developed are mainly the results of his research for a theoretical frame work justify the relevance of his personal experiences.

As the founder of a religion the Buddha did not give a scripture, intact and whole, and whatever scripture became available consisted of his discourses and sermons as remembered by his disciples. This shows the difference between the religion of Buddhism and other Indian religions including Jainism. Hinduism had the benefit of depending on values regarded as eternal, and Jainism claimed a very long history in which it was periodically expressed by different Tirthankaras, Mahāvira being the last one. If Hinduism and Jainism had the benefit of depending on tradition the Buddha had no such tradition though he began a new tradition. The non-reliance on tradition gave the Buddha many advantages and he could set into motion such ideas which were altogether new to the tempo of his period. The Buddha did not allow any restraint on thinking and his teachings are simple narrations of the higher requirements of man.

The absence of assumptions regarding the nature of reality and the non acceptance of the bonds between the individual and the divine did not hamper the Buddha in analysing the situations and doubts troubling man. It does not mean that the Buddha was not aware of the depths of human nature nor he was sceptical about the capacities of man to have knowledge of things which are difficult to perceive and infer. He affirmed that one can depend on the raw experience of life and hope for finding the meaning and significance of ideas, thoughts and actions. Life has varied functions but all of them are not of the same category. The Buddha indicates the significant functions of man, and judges them according to the ethical ideas. The Buddha analyses the modes of human existence and after elaborating the different implications of thoughts and actions he pinpoints those which are superior because of beneficial consequences.

The Buddha's deep study of the then prevalent religious beliefs and the philosophical concepts become clear in his assertion that questions unrelated to the actual necessities of life should not be given conceptual form and accepted as truths. He made it clear that the conceptual explanation of the absolute truth and the eternal do not help in the understanding of the needs of a religious life. The Buddha shows

that in order to be religious one need neither accept that the world is eternal nor that it is not eternal. Similarly there is no need for any dogma which maintains that the realised person exists after death or does not exist after death (*Warren, Buddhism in Translations* p. 121). The Buddha was more anxious to deal with the conditions of life which the individual cannot escape like birth, old age, death, sorrow and despair. According to him the aim of religion is to prepare the individual to escape the manifold suffering, and not to develop impressive concepts which do not serve any practical purpose. It is not difficult to see that the Buddha is referring to the cardinal theories of the vedic religion.

The Buddha never commented on any Upaniṣadic concepts directly, but one can clearly find his intend towards them. He wanted to show that many dogmas of religion are not capable of removing the human suffering. What he found in different religious orders failed to produce a favourable impression on him and in this background that the Buddha emerges as an innovator in the field of religion.

According to the Buddha religion has to concern itself with the immediate motives and not with the ultimate questions of life. It is clear that the Buddha wanted to compensate for the felt lack in the tradition. The message and ideas of the Buddha met the requirements of those who belonged to the non-Buddhist tradition. In the discourses of the Buddha it is rarely that any vedic text or an Upaniṣad is mentioned by him, but they are mentioned by those who came to him seeking clarifications on different problems. In his replies to questions he does not name any text of the opposite tradition, but prefers to hear them mentioned by persons who approached him to get his opinion on religious matters. This proves that the ideas of the Buddha grew in a parallelity to the dominant concepts of the opposite tradition. The vedic tradition laid much emphasis on the relation of harmony and unity between the individual self and the absolute reality. But, for the Buddha there is no self yet there is harmony which is not divine. But this does not mean that Buddhism owes its genesis and development to the reactions of Gotama towards any tradition or traditions.

It is argued that beliefs of other religious traditions entered into Buddhism and inspite of his scrupulous avoidance of the vedic beliefs the Buddha mentions the gods and the Devas on many occasions. This is interpreted as the proof that the Buddha has adopted some concepts belonging to the tradition surrounding him. But the question is whether the Buddha accepted the Devas and the gods in the way they were accepted in the vedic tradition and religion. The gods and the Devas referred to by the Buddha indicate persons who attained complete

release from the bondage of *karma*. As the Buddha never claimed that prior to him none had attained enlightenment it explains his admiration for the perfect beings, the Devas. The Buddha made it clear that the path chosen by him is the result of his quest for certainty and truth and it is left to the others to follow it or work out their own salvation like the enlightened beings or the Devas. This implies that many persons in the past might have treaded the path of wisdom and attained enlightenment. Hence his reference to gods does not mean acceptance of the vedic pantheon. This point can be further made clear by taking note of the experiences of the Buddha before he attained enlightenment. He mentions in many discourses how the evil incarnate Māra and his daughters tried to divert him from the path of truth and virtue. The description of Māra has only an allegorical value. Māra indicated everything which was against the higher values and meditation on truth. To explain man's instinctual urges and to show how the mind gets diverted from the point of concentration the dependence on symbols does not mean that the Buddha accepted Māra as an actual person. Māra is only a symbol describing the attractions of the flesh and the habit of mind to revert to the path of least resistance and inertia. The saint veered away from all worldly attractions to reach the pinnacle of spiritual realisation and this was represented allegorically as spurning the attraction of the daughters of Māra. What is most tangible is the single minded concentration of the Buddha to find the secret to overcome the sufferings of life. The need to keep the mind free from distractions in order to meditate on higher truths may have been expressed by the Buddha in a persuasive way to the increasing number of lay followers who were anxious to know his experience prior to enlightenment. There is no evidence in the teaching of the Buddha that he ever invoked or worshipped God. This disproves the contention of some scholars that the Buddha accepted in a limited way the existence of the gods and the Devas in similarity to the vedic religion.

The argument of the Buddha to convince the ascetic Vaccha that form arises due to certain causes and that it is perishable summarises one of the main tenets of Buddhism, which found expression in the speculations of the Buddhist teacher like Nāgasena. The Buddha emphasised that one would gain much by knowing the origin and vanishing of the form, sensation, perception, predisposition and consciousness. He said to Vaccha that after attaining freedom from attachment the notion of ego vanished and this led him to the path of deliverance and enlightenment. The Buddha said that when there is no fuel there is no fire. When the flame goes out one does not know which direction it takes. If there is no fuel to feed the fire it won't continue. Similarly one who has become free from the notion of form, has actually become non-existent and there is no question of his appearance in the future. The ascetic Vaccha after hearing the words

of the Buddha compared him to a big *sāla*; tree which has cast off its dead branches and is standing neat and clean.

The Buddha is called a Sramana. The *Sutta Nipata* contains a dialogue between the Buddha and the smith known as Kunda. The Buddha mentions four kinds of *Samanas*. (1) the *Maggajinas* i.e. those who have conquered all doubts and who possess outstanding moral attributes; (2) the *Maggadesikas* i.e., those who have no desires and as Bhikkus they spend their time in explaining the Dhamma. (3) The *Maggajivins* i.e., those who are following completely the message of the Dhamma and whose life reflects perfectly the highest teaching, and (4) the *Maggadūsins* are those who are not following the virtuous path and are deceitful. The *Sutta Nipata* ends with the advice that one who follows the teaching of the Enlightened One acquires higher wisdom. The Buddha draws a distinction between the pure and the impure, the virtuous and the non-virtuous and maintains that even a house holder can hope for salvation.

It is generally thought that the Buddha had no message for those who were not ready to become monks. On the contrary he regarded that whoever follows his path irrespective of his place in the society will be the recipient of every blessing. As his teaching is not grounded in texts regarded as sacred he cannot be taken as limiting his message to those who accepted him as their deliverer. Buddhism is a religion which does not impose any preconditions and people freely joined the congregations which the Buddha was scheduled to address. The Buddha indicated that his path is meant for all. The doctrine of the Buddha was free from all theological trappings and there was no question of mastering the dogmatic intricacies.

BIBLIOGRAPHY

1. Ananda K. Coomaraswamy : *Buddha and the Gospel of Buddhism*, Asia Publishing House, 1956.
2. Conze : *Buddhist Scripture Down Through the Ages*, Oxford, 1954.
3. George Grimm : *The Buddha and His Doctrine*, Allen and Unwin, 1957.
4. Rhys Davids : *Buddhism*, Indological Book House, 1973.
5. Mrs. Rhys Davids : *Buddhism Its Birth and Dispersal*.
6. Warren : *Buddhism in Translations*, Harvard University Press, 1922.

FORMS OF PHILOSOPHICAL LITERATURE AND VĪRĀŚAIVA WORKS

In course of my study of Vīraśaivism as a special subject I found it necessary to show that the forms of literature and that of philosophical literature are different and each has its own object to be fulfilled. There are works on Vīraśaivism which belong to these forms. The paper is an attempt in this regard.

Literature and Philosophical Literature :

Lākṣaṇikas made distinction between literature and philosophic (scientific) literature (i.e. *sāhitya* and *śāstra-sāhitya*) by stating that literature is like a counsel of wife (*kāntāsammita*) and philosophical literature is like teaching of master (*gurusammita*). There are, again, a number of literary forms such as poetry, novel, story, drama, biography, autobiography, etc. and they are defined also. The students of literature are well acquainted with this. Similarly there are forms of philosophic literature. They are the *sūtra*, the *kārika* or *ṛtti* or the *vārtika*, the *bhāṣya*, and the *prakaraṇa*. Each one of these forms is defined by writers. Any literary person can enjoy the works belonging to any one form of literature. But it is not the case with the works belonging to the forms of philosophical literature. For one needs special training in philosophy to study them. One may quote a passage as an example from Vīraśaiva literature in Kannada :

*nāninemba bheda andū illa, indu illa
sālokyanalla, sāmipyanalla śaraṇa
sārūpyanalla, sāyujyanalla śaraṇa
sakāyanalla, akāyanalla Guheśvaraliṅga tāneyāgi¹.*

1. L. Basavaraju, *Allamaṇa Vacanacandrike*; Mysore 1960, p. 150. v. 689.

'There is no difference between you and me either then or now; Śaraṇa is neither *śalokya* (dwelling in the same world i.e. God's world), nor *sāmīpya* (dwelling near Him); Śaraṇa is neither *sārūpya* (attaining the same form i.e. of God) nor *sāyujya* (being united with Him) He Himself is Guheśvara – the God. So He is neither having 'body' nor is he having 'no body'.

The student of literature with all his literary equipments cannot be successful in explaining the above quoted *vacana* (i.e. mystic saying), though it is in a very simple language. The equipments for the explanation are different. To explain and to evaluate the first line one is to equip with the knowledge of different doctrines of ontology in Indian Schools of thought. The second line consists of the forms of *mukti* (liberation) accepted by the Vaiṣṇava and the Śaiva religions. So in order to explain the passage one requires the knowledge of those forms and the subtle differences of the metaphysical stands on which they have been based. The last line consists of two types of 'the doctrine of body' which are found in one or the other forms in most of the orthodox and heterodox schools. So, this is a quite different subject to be mastered, that is needed for the interpretation of the last line. Thus the equipments of a student of philosophical literature and that of the students of literature are quite different. The *vacanas* would remain sealed treasure house to one if he is not sufficiently equipped for that purpose.

There are greater chances of committing mistakes in the case of students of literature when they try to interpret religious literature as they are not quite well aware of metaphysical subtle differences. There are students of literature who advise to know concepts *puruṣa* and *prakṛti* in the Sāṅkya system in order to know the concepts *liṅga* and *aṅga* in the Vīraśaiva system and this is quite wrong. This shows that being an expert in literature is not the same as being an expert in other branches of knowledge.

Characteristics of Vīraśaiva Literature and Vīraśaiva Philosophical Literature :

The great poets like Harihara and Śaḍakṣara describe the nature of subject matter of poetry and right use of the genius with which the poet endowed thus :

*manujaramēle sāvavara mēle kaṇiṣṭhara mēle padyamam
tanatanagindracandra Ravi-Karṇa-Dadhici-Balindrarendutā
nanavaratam pogalḍu keṣabēḍele mānava ninahariniśam
nene pogalarcisemma kaḍu soṁpina pempina hampeyaḍdanam||²*

The sum and substance of the stanza is that the subject matter of the poetry should be only God and not the mortals. This is a categorical imperative for the poets. Another one is in connection with the true use of the talent of the poet about which Śaḍakṣaradeva states :

*raseyoḷ rasavaikaviteya
nusuraḷ paḍeda samanayananaṃ pogaḷade mā
nisaram suraraṃ pogaḷvudu
kasavaramaṃ kaḷedu kasavanāntavolakkum³*

The power of writing poetry is a gift. It should be used properly. The proper use of it lies in praising the God Śiva. The students of literature make a study of literature from the point of view of forms of literature prosody, grammar, creation of character, style, etc. They may also make a comparative study of the poets or authors in each field of literature.

Vīrāśaiva philosophical literature is founded by the distinguished mystic thinkers on the following concepts :

- 1) *mātembudu jyotirliṅga⁴* (Word is light Divine)
- 2) *śabdāsoḷpānava-kāṭṭi-naḍisidaru purātanaru
devalokakke batte kāṇiro⁵*
(The ancient mystics built word-road to the heaven and led others on it)
- 3) *nuḍidare liṅgamecci ahudenabeku⁶*
(God must say yes, if He is spoken to)
- 4) *vaḍalemba baṇḍige śaraṇara nuḍigaḍanave kaḍegilu⁷*
(words of śaraṇas are side-wedge to the cart of life)

The first saying is of Allamaprabhu, who is compared to Socrates by Dr. R.D. Ranade. The quotation in question states that word is absolute. This is the subject matter of philosophy. The second sentence is of Cennabasavaṇṇa. It states that the word of Śaraṇa is means to the abode of God. This is *pramāṇa* according to the Śivaśaraṇas. The third

-
3. R.C. Hiremath, M.S. Sunkapur; *Rājasekhara Vilāsa* (Karnataka University, Dharwad, 1965; p. 4. st. 21.
 4. L. Basavaraju, *Allamana Vacanacandrike* (Nalanisankara Prakasana, Mysore 1960), 211 v. 951.
 5. R.C. Hiremath, *Chennabasavaṇṇana vacanagaḷu*, (Karnatak University, 1965) v. 666.
 6. S.S. Basavanal, *Basavaṇṇana varavacanagaḷu*, (L.E. Association, Dharwad, 1962), p. 215, v. 802.
 7. P.G. Halakatti, *Jeḍara - Dāsimaṃyana vacanagaḷu*, (Samaradapustakalaya, Dharwad, 1956, p. I, v. 2.

wrote a commentary on the *Siddhāntasīkhāmaṇi*. "Mallayārya wrote *Śivajñānapradīpikē*. Lakṣmīdeva wrote the *Sāroddhāra* which is an essence of the *Vedas*, *Śāstras* and the *Purāṇas*. Jyotirnātha wrote the *Saivaramānākara*. Jagadārādhya Nāgeśa wrote the *Śivjñānasamuccaya*..... These are the Vīrāśaiva works written in Sanskrit."¹³ These are some of the important works belonging to the forms of philosophical literature such as the *bhāṣya*, *vyākhyāna*. These Vedic and Āgamic works form important portion of philosophical literature of Vīrāśaivism.

Forms of Philosophical Literature and their Characteristics :

Let us see what do the *lākṣaṇikas* mean by *śāstra* first. There are a number of definitions. I select two definitions which are oriented from the point of both the religion and metaphysics.

- (1) *śāsanāt trāṇanācca śāstram*¹³

Śāstra is that which gives norms for life and strength as well. This definition is religion oriented.

- (2) *Pravṛttirvā nivṛttivā nityena kṛtakena vā |
pumsām yenopadiśyēta tacchāstram iti kathyate ||*

‘Śāstra is that which teaches involvement and renunciation as well as discrimination between eternal and non-eternal.’ This definition is a metaphysically oriented one.

In view of these two definitions, the *śāstra* works fall under two heads viz., the religious and metaphysical. Man has psychological or intellectual wants just as he has biological needs. The form of philosophical literature are the standing example to this fact.

The birth of Indian religio-philosophical literature begins with the *mantras* of the *Vedas*. The Vedic seers saw the words and uttered them to the people around them. The words thus heard, are called *śruti*. The seers in due course of time began to arrange these *mantras* according to the mental needs of the man and the literature thus systematised is called *āśramasāhitya*. There are four *āśramas* viz. the *brahmacarya*, *gārhasṭya*, *vānaprastha* and *sanyāsa* and the literature corresponding to four *āśramas* is *mantra*, *brāhmaṇa*, *āranyaka* and *upanīṣad*.¹⁴ The Vedic thinkers, as they began to feel the necessity for still higher form of metaphysical activity found out a new form of philosophical literature called *sūtras* or aphorisms. This is the earliest available form of metaphysical literature. This appeared not only in the orthodox religious literature

13. Dr. Hendi, B.B., Ed. *Dikṣābodhe*; (Karnataka University, 1975) Introd.

14. Dr. S. Radhakrishnan, *Indian Philosophy* Vol. I, (George Allen and Unwin 1956) p. 132.

but also in heterodox religious literature. The *lākṣaṇikas* define *sūtrā* as :

*laghūni sūcitārthāni svalpākṣarapadāni ca |
sarvataḥ sārabhūtāni sūtrāṇyāhurmaniṣiṅgaḥ ||*¹⁵

Aphorism deals with a given question very briefly by using letters and words economically. It is a word or a group of words pregnant with meaning.

This way of writing made the enormous mass of *mantra* literature very handy. *Sūtras* gave logical shape to the thoughts in the *mantras*. Understanding of the *sūtras* became difficult in course of time. The scholars in the field came forward to solve this difficulty. They wanted that the *sūtras* are to be explained and at the same time what they wrote in the form of explanation should be easy to memorise. So they preferred versified form to the prose form. This form of philosophical literature is called *kārikā* or *vṛtti*. *Lākṣaṇikas* define *kārikā* thus :

*Kārikā tu svalpavṛttau bahorarthasya sūcanī |*¹⁶

Kārikā writer uses a few words to give much meaning. But *kārikā* is not as short as *sūtra*. “*Kārikās*, though in a sense.....are an explanation, cannot be called commentary (*bhāṣya*). *Kārikās* are written in order to commit some subject matter or teaching to memory... *Kārikās* use *nyāyas* sometimes to throw light on meaning and to propound it whenever and wherever necessary.”¹⁷

We come across another form of philosophical literature which is quite different from the above two forms. It is called ‘*bhāṣya*’. This form of literature came into existence to serve in a new purpose. The *bhāṣyakāra* not only explains the *sūtras* or *kārikās* but also puts forth his point of view which is supposed to be the view point of the *sūtras*. *Lākṣaṇika* describes it thus :

*sūtrārtho varṇyate yatra vākyaiḥ sūtrānusāribhiḥ |
svapadāni ca varṇyante bhāṣyam bhāṣyavidō viduḥ ||*¹⁸

The passage means: The *bhāṣya* is that which explains the meaning of the aphorisms with the help of those sentences that follow the aphorisms and also explains its own words. The place of *bhāṣya* in Indian philosophical literature is very high. They make the philosophy explicit and

15. Adidevananda, *Brahmasūtragaḷu*, (Sri Ramakrishnashrama, Mysore. 1964) p. 5, fn. 1.

16. Dr. Shrikantha Shastri, op. cit., pp. 66-68. fn. 11, 12

17. Adidevananda, *Māṇḍūkyaopaniṣad*, p. 5. fn. 2

18. Dr. Shrikantha Shastri, op. cit., pp. 66-68, fn. 11, 12

thus could be understood easily. The way in which the viewpoints regarding different aspects of philosophy are put is convincing, critical and systematic. *Vyākhyāna* is another form of philosophical literature. It is called *ṭippāṇi* or *ṭikā* also. As there were teachers who wrote *bhāṣyas* so also there were teachers who wrote *ṭikās*. It is defined thus :

padacchedoḥ padārthoktiḥ vighraho vākyayojanā |
*ākṣepasya samādhānam vyākhyānam pañcalakṣaṇam ||*¹⁹

It means: *Vyākhyāna* deals with splitting of words, connotation of words, splitting of compounds, arrangement of sentence and reply to the objection. This is fivefold characteristic of *vyākhyāna*.

These three forms deal mainly with the subject matter dealt in the *sūtrās* which are usually called source literature or the *śāstra* texts. These three forms have their own functions to perform in explaining the texts. Each differs from the other. This is one group of forms of philosophical literature. This is a special group as it has quite a new object. This group consists of *vārttika* and *prakaraṇa*. The following exposition makes this clear.

The *Lakṣaṇika* defines *vārttika* thus :

uktānuktaduruktānām cintā yatra pravartate |
*tam grantham vārttikam prāhuḥ vārttikajñā manīṣiṇaḥ ||*²⁰

Vārttika is that which examines what has been told, omitted, or wrongly expressed in the original text. This is a great tradition or philosophy thinking. It was extinct in the north during the seventh century and it was generated by a Kannaḍiga whose name is Trilocana. It paved way for the new activity in *Ānvikṣiki* that brought about revolution in the world of thought. We find another form which adds something new to the existing knowledge of the texts. It is *prakaraṇa*. It is defined as :

śāstraikadeśasambaddham śāstrakāryāntare sthitam |
āhuḥ prakaraṇam nāma granthabhedam vipaścitaḥ ||

Prakaraṇa deals with a portion of the text.

Thus we see some of the important forms of philosophical literature. This is Indian unique contribution to the world of philosophical literature. There is another form of philosophical literature which is a contribution made by Kannaḍigas during the eleventh and the twelfth centuries. The *Vacana*, is the form of literary style and it has been

19. *ibid.*, pp. 66-68

20. K.S. Abhyankar, *A Dict. of Skt. Grammar*, s.v. *Vārttika*.

systematised by the thinkers and is called *sthalakāṭṭusāhitya*. This is a new form of philosophical literature contributed by Vīraśaivism. The words *sthala* and *kāṭṭu* are taken to be synonyms respectively of the Sanskrit *Brahman* and *sūtra*. Hence the *Śivānubhavasūtra* states :

sarveṣāṃ sthānabhūtattvāḥ śāyabhūtatastataḥ |
tattvānāṃ mahadādināṃ sthalaṃ ityabhidhīyate ||

It means: That which constitutes a substratum of the *tattvas* (beings) for their sustenance as well as for their dissolution is called *sthala*. It is further stated :

ekam eva param brahma saccidānandalakṣaṇam |
*śivattatvaṃ śivācāryāḥ sthalamityāhurādārāt ||*²¹

This purports: The Brahman which is one only and is characterised as existence, consciousness and bliss, is Śivatattva and is called Sthala by the Śivācāryas. We find the same idea in the following Upaniṣadic texts :

yato vā imāni bhūtāni jāyante |
yena jātāni jīvanti | yat prayantya bhisaṃviśanti |
tadvijijñāśasva | tadbrahmeti |

“That whence these beings are born, that by which, when born, they live, that into which they enter at their death, try to know that. That is Brahman.”²² In Vīraśaiva literature the *vacanas* about the ultimate principle are brought in one place under one heading signifying the principle. The systematisation is known by the term *kāṭṭu* in Vīraśaiva system and it corresponds to the *sūtra* in the Vedantic and other systems. These *sthalakāṭṭu* texts gave scope for the later scholars to fill the gap or to develop some of the concepts or to interpret the matter from new points of view. This form of literature is found in Sanskrit, in Pāli, in Māgadhī, in Kannaḍa and in other vernaculars. *Sthalakāṭṭu* fulfilled the object of the *dharma-sāstra* and the *tattva-sāstra*.

There is one more form of philosophical literature called *sampādana* which is similar to *vārttika* in Sanskrit literature. The *sampādana* discusses the topic which has been omitted or not made clear in *sthala-kāṭṭu*. Unlike in the *vārttika*, the method in the *sampādana* is that of dialectic as in the Dialogues of Plato. The discussion is very lively. This is a new form of philosophical literature and is a new contribution made by Vīraśaiva school of thought. There is a great bulk of literature produced in the form of *vyākhyāna* to the *vacanas* of the leaders of the

21. Y. Nagesha Shastri, *Śivānubhavasūtram* pp. 16-17, sts. 2, 3.

23. Max Müller, *The Upaniṣads* pt. II, p. 64 (Dover Publication 1962).

mystic movement in Karnataka. There are as many as five *vyākhyānas* on the *vacanas* of Basavaṇṇa who led the movement. This shows the demand of the people and love for the *vacanas* of this particular mystic and social reformer.

Viraśaiva philosophers wrote works in almost all traditional forms of philosophical literature and also created new form of philosophical literature called *sampādana* literature which is a new contribution to the forms of philosophical literature. They have a unique place in the philosophical map of India. For the modern students of philosophy this is a virgin field which attracts their attention.

Dr. VENKITASUBRAMONIA IYER

THE OUTLOOK ON SANSKRIT GRAMMAR

The most ancient grammar available to us is undoubtedly the Sanskrit grammar outlined in Pāṇini's *Aṣṭādhyāyī*. In brevity of form coupled with comprehensiveness of content, Pāṇini's work has certainly no parallel. Its prime necessity and usefulness in understanding other subjects have led to the formulation of the maxim

काणादं पाणिनीयं च सर्वशास्त्रोपकारकम् ।

The wonderful and almost superhuman intellectual skill displayed in this work has evoked great admiration and profound reverence for its author that he is often referred to as *bhagavān* the divine. His commentator Patañjali too is considered superhuman, an incarnation of Ādiśeṣa, and his *Mahābhāṣya* as a work of such sterling worth that its proper study is declared as equal to ruling a kingdom.

महाभाष्यं वा पठनीयम्, महाराज्यं वा पालनीयम् ।

The importance is stressed again, in sayings like

यद्यपि बहु नाधीषे तथापि पठ पुत्र व्याकरणम् ।
स्वजनः श्वजनो माभूत् सकलं शकलं सकृत् शकृत् ॥

It stresses the practical utility in enabling the correct utterance of expressions. Statements of writers in other śāstras like Jayantabhaṭṭa's may also be noted.¹

सर्वथा प्रकृतिनिर्मलमत्युदारं व्याकरणडम्बरम् ।

and

1. *Nyāyamañjarī* of Jayantabhaṭṭa, edited by Suryanarayana Sukla, Kashi Sanskrit Series, No. 106, 1936, pp. 331-32.

आपः पवित्रं परमं पृथिव्या अद्भ्यः पवित्रं परमं हि मन्त्राः ।
तेषां च सामर्ग्रजुषां पवित्रं महर्षयो व्याकरणं निराहुः ॥

They declare *vyākaraṇa* to be highly pure and profound by nature.

Such encomium need not be considered as the expression of the characteristic reverence of the tradition-bound Indians. Western scholars too have recognised the importance of the Pāṇiniya. Leonard Bloomfield in his famous book *Language* speaks of Pāṇini's grammar as "one of the greatest monuments of human intelligence", and states that "it describes with the minutest detail every inflection, derivation and composition and every syntactic usage of its author's speech" and that "no other language to this day has been so perfectly described".² Boehlingk states that Pāṇini's grammar is in its kind a masterpiece of the first rank and the more thoroughly one studies it, the more one is struck by the acuteness and the successful mastery of the vast matter shown in it³. Whitney admits that the form of presentation in Pāṇini's work is a miracle of ingenuity⁴ and Thieme finds the work on the whole admirable.⁵

Whitney further acknowledges the value of the associated phonetics and states that "this phonetic science is of extraordinary merit, which has called forth the highest admiration of modern scholars; nothing at all approaching it has been produced by any ancient people; it has served as the foundation in no small degree of our own phonetics; even as our science of grammar and of language has borrowed much from India".⁶ Prof. J.F. Staal points out the importance of the observations of Sanskrit grammarians in present day linguistic studies in the West. "Contemporary scholarship with in the philological perspective", he says, "continues to produce valuable results that are new to Western scholars though often perfectly well known to Indian Pandits". And one of the reasons he gives for the recent revival of interest in Sanskrit grammarians is that "the activities of the Indian grammarians are the closest parallel in history to contemporary linguistics",⁷ thereby implying

2. *Language*, New York, 1933, p. 11.

3. From the preface to Boehlingk's *Pāṇini's Grammatik* cited by Barend Faddegon in "The mnemotechnics of Pāṇini's Grammar, *Acta Orientalia*, Göttingen Vol. VII, 1929.

4. 'The Study of Hindu Grammar and the Study of Sanskrit', *American Journal of Philology*, Vol. V, 1884.

5. The Identity of the Vārttikakāra, *Indian Culture*, Vol. IV, 1937.

6. Op. cit.

7. J.F. Staal, *A Reader on Sanskrit Grammarians*, The MIT Press, Cambridge, 1972, p. XII.

the anticipations in our ancient grammatical treatises of the findings of modern linguistic science.

II

But many other have found fault with the Pāṇiniyan system, to some extent justifiably we should admit, and even some of those who have bestowed praise for certain aspects have heaped criticism for other aspects. William Jones found the *sūtras* of Pāṇini, when studied without a commentary "dark as the darkest oracle". Colebrooke states: "The studied brevity of the *Pāṇiniya sūtras* renders them, in the highest degree, obscure. Even with the knowledge of the key to their interpretation, the student finds them ambiguous. In the application of them when understood, he discovers many seeming contradictions; and with every exertion of practised memory, he must experience the utmost difficulty in combining rules dispersed in apparent confusion through different portions of Pāṇini's eight chapters". He states again: "The apparent simplicity of the design vanishes in the perplexity of the structure. The endless pursuit of exceptions and of limitations so disjoins the general precepts, that the reader cannot keep in view their intended connection and mutual relation. He wanders in an intricate maze; and the clue of the labyrinth is continually slipping from his hands".⁸ This is typical of the Western attitude to which several others also have subscribed. For instance, Max Müller states: "The grammatical system of the Hindu grammarians is so peculiar, that rules which one should group together, are scattered about in different parts of the manuals".⁹ According to Whitney the only object aimed at in Pāṇini's work is brevity at the sacrifice of everything else.¹⁰ Paul Thieme feels that Pāṇini "has overdone his ingenuity and partly fallen sacrifice to it," for "he is so brief as to be often obscure and not seldom even illogical; he is so subtle as to be ambiguous, and not seldom even incomprehensible".¹¹

Such criticism is not confined to the Pāṇiniyan system or grammar in general, but is seen about the Dhātus, Uṇādi etc., and even about the real aim of the *vārttika* and the *bhāṣya*, although some of these are answered by the Western scholars themselves. Whitney's statement is "that no alleged Sanskrit root can be accepted as real unless it is supported by such a use in the literary records of the language as authenticates it".¹²

8 H. T. Colebrooke, 'On the Sanskrit and Prakrit Languages', *Asiatic Researches* Vol. VII. 1803.

9. Max Muller, *Sanskrit Grammar for Beginners*, London, 1866, Introduction.

10. Op. cit.

11. Op. cit.

12. Op. cit.

It is countered by Buhler who says that many of the *Dhātus* not seen in Sanskrit literature should be taken to have been present in the language if we want to account for some of the *Dhātus* in Prakrit and Pali derived from them, and he gives several examples.¹³ And Westergard expresses the conviction that every form in the *Dhātupāṭha* is genuine and would be found sometime or other in inaccessible or unexplored works. Many of the assumptions of Boehlingk and others were severely criticised by Goldstucker.¹⁴ But the latter himself was taken to task by several scholars, Weber in particular. There was also controversy regarding the relation among the three *munis*, viz., Pāṇini, Kātyāyana and Patañjali. though the views of Kielhorn expressed in his well known work *Kātyāyana and Patañjali*¹⁵ came to be generally accepted.

R.G. Bhandarkar, who rightly considered himself 'an Indian scholar of the new stamp' set forth the merits as well as defects in the Western approach. He stated¹⁶ that "in several cases, though not in all, native students of Sanskrit have a greater right to be listened to than Europeans". On Kātyāyana and Patañjali he stated: "The only tenable theory is that Kātyāyana's work is an edition with notes, explanatory, critical, and supplementary and that Patañjali's is a commentary on this edition, explaining in detail the notes of Kātyāyana, but discussing at length all points connected with the system of Pāṇini, and with grammar generally, whether Kātyāyana notices them or not, in a manner favourable or otherwise to his author. The object of both was the same, namely to teach grammar by following and explaining the system of Pāṇini endeavouring to perfect it, even though this sometimes required a remodelling of his *sūtras* or their entire refutation, and to complete it by supplying the omissions and bringing up the knowledge of Sanskrit grammar conveyed therein to their own time".¹⁷

III

As observed earlier, a part of the criticism against the Pāṇiniyan system is, to some extent, justifiable. We do not get the *sūtras* in the order in which we would like them to be. The technique underlying the arrangement and interpretation has to be mastered and this is not an easy task. One has to apply in grasping the correct sense of the *sūtras*,

13. Georg Buhler, *The Roots of the Dhātupāṭha not found in Literature*.

14. T. Goldstucker, *Pāṇini, his place in Sanskrit Literature (Reprint)*, Delhi, 1965.

15. Varanasi, 1963.

16. *Indian Antiquary*, Vol. VI, 1877, p. 113.

17. R.G. Bhandarkar: *Ācārya, the friend of the Student, and the three Ācāryas*. *Indian Antiquary*. Vol. V. 1876.

not only the *paribhāṣās* or rules of interpretation explicitly laid down by Pāṇini, but also those implied in his rules and later on codified in works like Puruṣottamaḍeva's *Jñāpakasamuccaya* and Nāgeśabhaṭṭa's *Paribhāṣenduśekhara*. The technical devices adopted by Kātyāyana and Patañjali, as also by the authors of the *Kāśikā* have to be carefully understood and applied; and some of these are the results of keen ingenuity to make the *sūtras* yield a sense which will accommodate what is left out as well as what may be the developments after the time of Pāṇini and thus make his work perfect enough with provision to embrace in itself later developments also in the language.

Thus, as we know, some *sūtrās* are split into two in what is called *yogavibhāga* by which the first part may be taken with the preceding *sūtra* or the second part with the succeeding *sūtra* or *anuvṛtti* from a previous *sūtra* is got for one part alone. For example, the *sūtra saha supā* (2.1.4) is split into *saha* and *supā* and the *anuvṛtti* of *samartha* from a preceding *sūtra* is got for the first, so as to get the sense that a *subanta* can be compounded with a *tiñanta* also in order to explain the Vedic usages like *paryabhūṣayat* and *anuvyacalat* with the accent noticed in them. In fact it is pointed out that the word *saha* here serves the purpose of indicating this *yogavibhāga*, as even without it the sense *subantam subantena samasyate* can be got. At the same time, it is admitted that the *Samāsa* with a *tiñanta* should not be considered as of general applicability but restricted to a few instances, because the *yogavibhāga* is meant for application only where we want it ((*yogavibhāgasya iṣṭasiddhyarthatvāt*)).

As in the case of the word *saha* here, the explicit mention of a word in a *sūtra* when it could be got by *anuvṛtti*, is taken as serving a special purpose. Thus 'laṭaḥ' in *laṭaḥ śatṛśānacāvaprathamāsamānādhikaraṇe* (3.2.124) when it could be got from the preceding rule *vartamāne laṭ* is explained as for showing that the suffixes *śatṛ* and *śānac* can be applied in *prathamāsamānādhikaraṇya* also certain cases as in *san brāhmaṇaḥ*.¹⁸ The *Mahābhāṣya* here suggests a *yogavibhāga* into *laṭaḥ śatṛśānacau* and *aprathamāsamānādhikaraṇe* and taking the *anuvṛtti* of 'vibhāṣā' from *nanvorvibhāṣā* (3.2.121) for the former, the *bhāṣya* makes the substitution of these suffixes optional in *prathamāsamānādhikaraṇa* and compulsory for the rest.¹⁹

The case of the word *samartha* drawn into the part *saha* noticed above, has to be changed from the Nominative to the Instrumental to get *subantam samarthena saha samasyate*. In the rule *striyāḥ puṁvad*

18. See *Siddhāntakaumudī* under this *Sūtra*.

19. लटः शतृशानचौ विभाषा । अप्रथमासमानाधिकरणे नित्यौ यथा स्यातामिति ।

bhāṣṭapumskādanūḥ etc; (6.3.34), *bhāṣṭapumskādanūḥ* is a compound word given with the Genitive case-ending dropped in the end and retaining the Ablative case-ending in the preceding component against the rules of compound formation. The *avibhaktikanirdeśa* is seen in many other *sūtras* like *sr̥ sthīre* (3.3.17) where *sr̥* is given without the Ablative although the meaning is 'for the root *sr̥*' (*sarteh̄*) and *eka taddhite ca* (6.3.62) where *eka* is given without the required Genitive singular ending. In the latter, incidentally, it should be noted that the word *ekasabdasya* thus got should be qualified by *strīpratyayāntasya* for the reason that, otherwise, the shortening ordained by this *sūtra* will not have scope for operation.

Prasliṣṭanirdeśa or considering a letter in a *sūtra* as having another also attached to it, is resorted to in several cases. The rule *prāptāpanne ca dvitīyayā* (2.2.4) is taken as having *akāraprasleṣa* in 'dvitīyayā' (as *dvitīyayā + a*) according to Bhaṭṭoji and after *prāptāpanne* (as *prāptāpanne + a*) according to Patañjali, the absence of *prakṛtibhāva* in the latter being explained as *sautra* by Kaiyaṭa. This is to lay down *a* as an *antadeśa* for these two words here so that in instances like *jivikām prāptā stri*, the necessary shortening can be obtained to get the form 'prāpta-jivikā'. In the rule *glājisthaśca ksnuḥ* (3.2.139) Patañjali observes that the suffix here should be read as *gsnu* (the change of *g* into *k* in the *sūtra* being due to *cariva* by *khari ca*) as otherwise in *sthāsnui*, will be substituted for *a* by the rule *ghumāsthā* etc. (6.4.66). But because such a change will get *guṇa* in 'jiṣṇu' and *iḥ* in 'bhūṣṇu', since the prohibition of these is only with regard to *kiṭ pratyayas* in the first by *kn̄iti ca* (1.1.15) and in the second by *śryukaḥ kiti* (7.2.11), the *bhāṣyakāra* suggests that these two *sūtras* should be taken as having the *prasleṣa* of *g* which, of course, become *k*, thereby reading the *sūtras* as *kkn̄iti ca* and *śryukaḥ kkiti*, thus extending the prohibition to *giṭ pratyayas* also. But how the views regarding *prasliṣṭanirdeśa* differs is evident from the fact that Vāmana in the *Kāśikā* on *glājisthasca ksnuḥ* accomplishes 'sthāsnui' by adopting a different *prasleṣa* namely *ā* in *sthā* (taken as *sthā + ā*, the form *sthā* being what we get when the compound *glājisthaḥ* is analysed) and interpreting that when *kṣnu* is applied *sthā* retains its *ā* ending so that the form is only *sthāsmu*.²⁰

Just as some *varṇas* are thus taken as *prasliṣṭas* in certain cases, some are taken as *luptas* in other cases or as forming part of the words themselves. As a typical example may be taken Patañjali's defence of the expression 'anudāttam padam' in the rule *anudāttam padam ekavarjam*

20. Vāmana's view is given in the *Nyāsa* under 1.1.5.

ग्लानिस्थश्च क्स्तुः इत्याकारप्रश्लेषः कृतः क्स्तुप्रत्ययान्तस्य तिष्ठतेराकार एव यथा स्यात्, यदन्यत्राप्नोति तन्माभूदित्येवमर्थः ।

(6.1.158) where it might better have been *anudāttaḥ pade* or *anudāttaḥ padasya*. Patañjali says that *anudatta* means 'having *anudatta svaras*, by treating a *matup* suffix to be *lupta* or by taking the final *a* in *anudatta* here as the possessive suffix *a*, obviously the one laid down by *arśa ādibhyo*' ac (5.2.127), *arśa ādi* being an *ākṛtigāṇa*.

Some words and particles in certain *sūtras* are given special significance to suit the interpretation. In the rule *vipratīṣedhe param kāryam* (1.4.2) laying down the principle that when two conflicting rules present themselves together in an operation, the succeeding rule should be preferred to the preceding one, the word *para* is given the meaning *iṣṭa* (the desired one) by Patañjali to explain instances where the preceding rule has to be applied and not the succeeding one. He says -

अस्तीष्टवाची परशब्दः । तद्यथा 'परं धाम गतः' इति, इष्टं धामेति गम्यते । तद् य इष्टवाची परशब्दस्तस्येदं ग्रहणम्, विप्रतिषेधे परं यदिष्टं तद् भवतीति ।

The particle *ca* is taken in *anuktasamuccayārtha* comprehending whatever is necessary but not explicitly stated, in many cases by *Kāśikā*. Thus, for instance, by the force of *ca* in *phalegrahirātmambharisca* (3.2.26) the scope of the *sūtra* is extended to *kukṣimbhari* and *udurambhari* and in *nādimuṣṭyośca* (3.2.30) to *ghaṣi*, *khāri* and *vāta* to account for forms like *ghaṣindhamah* *vātandhamah* etc. The word *iti* in the rule *sakhyāśiṣviti bhāṣāyām* (4.1.62), Haradatta points out, should be read after *bhāṣāyām* and its sense is *prakāra*, and thus makes the *sūtra* applicable to Veda also; the word *bhāṣāyām* is to show that while the forms *sakhi* and *āśiṣvi* are compulsory in *Bhāṣā*, it is optional in Veda so that we can justify there the forms *sakhā* and *āsisu*. The same *iti* in *tadasya tadasmin syād iti* (5.1.16) is taken by Patañjali, and following him by Haradatta, as meaning *vivakṣā* 'what is desired' that is to say, what is understood by the people, so that we can have *prāsādiyā bhūmiḥ* 'a place having several mansions' but we cannot have *prāsādiyo devadattaḥ* in the sense of 'Devadatta having mansions' because this is not so understood by people, but would mean only 'Devadatta who is in the mansion'.²¹ An extension of this principle is the *anabhidhāna* or non-usage. By *karmanyaḥ* (3.2.1) we get *kumbham karoti kumbhakārah*, but not *ādityam paśyati ādityadarśah*. This, therefore, presupposes a good knowledge of usage for understanding grammar.

All this shows that there is some justification for the criticism levelled against the Pāṇiniyan system. But we may remember that the

21. See Kaiyaṭa - यदि लोकस्य विवक्षा भवति तत्र प्रत्यय इत्यर्थः । न च लोकस्य प्रासादो देवदत्तस्य स्यादित्यर्थप्रतिपादनाय प्रासादीयो देवदत्त इति शब्दप्रयोगेच्छा भवति, भावाद्यर्थ-प्रतिपादनायैतच्छब्दप्रयोगात् ।

grammarians themselves are aware of the difficulties and admit that much depends on interpretation. It is their maxim *vyākhyānato viśeṣa-pratipattiḥ, na hi sandehādalakṣaṇam*. The aphorisms were possibly meant as aid to memory of what is learnt from the teacher direct.

IV

So much about the precept. Let us now look into practice. If we examine literature, even confining to what is decidedly post-Pāṇinian, we find numerous instances of violation of the rules. Even if we take a single poet, Kālidāsa for example, we can find in abundance forms and usages which are against the rules of grammar, though commentators are seen to strain their nerves to find out some justification, often resulting only in leaving the impression that the explanation is far fetched and mostly unconvincing. We may take a few instances.

(1) The word *dūtī* is unwarrantedly shortened in several cases as in *dūtīkṛtamārgadarśanaḥ* (*Raghuvamśa*, XIX. 23) where Mallinātha admits that it is due to exigencies of metre,²² but its repeated occurrence in at least four other places²³ makes one feel that the poet takes it as a normal feature. A similar shortening of *Vaidehī* occurs in *vaidehibandhorhr-dayam vidadre* (*Raghu*. XIV. 33) and Mallinātha's explanation that it is by the rule *nyāpossāmjñāchandasor bahulam* (6.3.33)²⁴ is unsatisfactory, because '*vaidehibundhu*' is not a *saṃjñā* and is not used so.

(2) We find the form '*viśrāma*' in *viśrāmaṃ labhatām idam ca śithilajyābandham asamaddhanuḥ* (*Śākuntala*, II. 6) which is against the rule *nodattopadeśasya māntasyānācameḥ* (7.3. 34) which prohibits *vṛddhi* to roots like *śram* which are *udātta* and end in *m*. It is perhaps on the basis of usages like this that the later grammarians like Vardhamāna postulate *vau śramer vā*, and Ramacandra observes *aṃcamviśramām veti kecit*.

(3) In *kāmayānasamavasthayātulām* (*Raghu*. XIX. 50) we get '*kāmayāna*' instead of '*kamayamāna*' the normal form by *āne muk* (7.2.82) Vāmana in his *kāvyaḷaṅkārasūtravṛtti* takes it as a form that has established itself in language, but Mallinātha takes shelter under the dictum '*anityam āgamaśāsānam*'.

22. अत्र ङीबन्तस्यापि दूतीशब्दस्य छन्दोभङ्गभयाद् ह्रस्वत्वं कृतम्, 'अपि माषं मषं कुर्याच्छन्दोभङ्गं त्यजेद् गिराम्' इत्युपदेशात् ।

23. *Raghu*, XIX. 18, 33. XVIII. 53; *Kum*. IV. 16.

24. वैदेहिबन्धोः वैदेहिबन्धुभ्यस्य, 'ङ्यापोः संज्ञाछन्दसोर्बहुलम्' इति ह्रस्वः कालिदास इतिवत् ।

(4) Instead of *sārvarika* by *kālātṭhañ* (4.3. 11) we get *śārvara* with the suffix *ḍha* in *śārvarasya tamaso niṣiddhaye* (*Kumārasambhava*, VIII. 58). To explain this Saraṇadeva in the *Durghaṭavṛtti* resorts to a *yogavibhāga* of the *sūtra* as *kālāt* and *ṭhañ* thereby enabling also other suffixes in the sense of *tatra bhavaḥ* to words implying time.

(5) In *sa sainya-paribhogena gajadānasugandhinā* (*Raghu*. IV. 45), the form *sugandhi* is used which is justifiable only if the smell is inherent or intimate in the object by the rule *gandhasyedutpūtisusurabhībhyah* (5.4. 135) read with the *vārttika* under it *gandhasyettev tadekāntagrahaṇam*, whereas here the smell is acquired. The explanation of Mallinātha is simply *nirañkuśāḥ kavayaḥ* and he cites similar usages from *Māgha* and *Naiṣadha*.

(6) In *tālaiḥ śiñjadvalayasubhagaiḥ* (*Meghasandēsa*, II. 16), which is the reading according to most commentaries and manuscripts, although Mallinātha has *śiñjāvalayasubhagaiḥ* the form *śiñjat* (in *śatranta*) is incompatible with the nature of the root *śiji* *avyakte śabde* which is *ātmanepadi*. The explanation sought to be given is by the feeble *nyāya anudattetvaktam ātmanepadam anityam*.

(7) Another instance of *parasmaipada* for *ātmanepada* we get in *maithilīm bhartur aṅke nivīsatim* (*Raghu*. XII. 38). By *ner viśah* (1.3. 17) we should get *ātmanepada* and so the *śatranta* is in violation of this *sūtra*.

Even these random examples out of a large number, mostly culled from the *Raghuvamśa*, are enough to indicate how even the king of Sanskrit poets does not consider himself fully bound by the *Vyākaraṇa sūtras*.

The grammarian-poets also can be seen to have violated the rules at times. In the *Bhaṭṭikāvya* even the very word with which it commences namely *abhūt* in

अभून्नृपो विबुधसखः परंतपः
श्रुतान्वितो दशरथ इत्युदाहृतः ।

can be pointed out to be incorrect in the context, because the king lived long long ago and far away from the vision of the poet and what is required is the *lit* form *babhūva* and not the *luṅ* form *abhūt*. In

हा पितः ! कासि हे सुभ्रु ! बह्वेवं विललाप सः । (VI. 11)

the Vocative *सुभ्रु* with final vowel shortened in the word *सुभ्रूः* is, no doubts, a lapse as stated by Bhaṭṭoji Dikṣita, because it is not a *stripra-*

iyayānta word to merit shortening by *gostriyorupasarjanasya* (1. 2. 48) but a compound *susobhanā bhrūr yasyāḥ sā*.

Nārāyaṇabhaṭṭa in his *Dhātukāvya* illustrates several roots which are considered as confined to Veda. Of the twelve roots from *ghṛ* to *gā* at the end of the *Juhotyādigaṇa* which are declared to be *chāndasa* in the *Dhātupāṭha*, Patañjali takes one, *ṛ*, in *bhāṣā* also. But four more namely *ghṛ*, *bhāṣā*, *tura* and *dhana* are taken by Nārāyaṇabhaṭṭa as allowable in *bhāṣā* -

धर्मोष्मभिस्तत्र समारताग्रे
नभस्तुरैस्तैः प्रधनप्रवीणैः । (II. 55)

Didhiṅ and *veviṅ* are spoken of as *chāndasa* in the *bhāṣya* (*didhivevyoś-chandoviṣayatvāt*, under 1. 1. 6.); but we get them illustrated in

देवं स्फुरद्दीधितिमम्बुजाक्ष्यो
वेव्यानमालोक्य विमोहमापुः । (II. 52)

He uses in *valaddṛṣā* (I. 63), the *valat*, *śatranta* for the root *vala*, which is given in all versions of the *Dhātupāṭha* only in the *āmanepada*. He uses the form *durlabhya* in एवं दुर्लभ्यवस्तुन्यपि सुलभतया हस्तलब्धे in his famous *Nārāyaṇiya* (I. 2), against the rule-*iṣaddussuṣu kṛcchrā-kṛcchrārtheṣu khal* (3.3.126) and justifies it in his *Prakriyāsarvasya* by the rule-*kṛtyalyuṣo bahulam* (3.3.113). Again in the *Rājasūyaprabandha* he has the form *tatrape* in लिङ् for the root *trapuṣ* *lajjāyām* instead of *trepe* the form sanctioned by rule.

V

Grammatical lapses are pointed out even in the *sūtra* and *bhāṣya*. Even in the very first rule *ṛddhīrādaic* there must be change of the final palatal into the guttural by *coḥ kuḥ* (5.2.30). The absence of this, as also of similar other cases, is explained by Patañjali by the blanket dictum that the *sūtras* should be considered like Veda - *chandovat sūtrāṇi bhavanti* In *janikartuḥ prakṛtiḥ* (1.4.30) the compound is against the rule *ṛjakābhyaṃ kartari* (2.2.15) which prohibits the compound formation between a word in the Genitive and one ending in the suffixes *ṛc* and *aka*. Strangely this very usage of Pāṇini is taken as indicative of the latter *sūtra* being not universally applicable. In *bandhuni bahuvrīhau* (6.1.14) even the gender is violated. In the *bhāṣya* we see *anyathā-kṛtvā coditam anyathākṛtvā parihāraḥ*. This seems to violate *anyathaivamkathamitihamsu siddhāprayagaścet* (3.4.27) according to which the form should be *anyathākāram*, not *anyatākṛtvā*. We find in *kosāvanumānaḥ*, the word *anumāna* used in the masculine for which there is

no sanction. The classification of words into *vaidika* and *laukika* in the *Mahābhāṣya* is found fault with since a very large number is common to both. While the illustration should be similar for both, we see a sentence *śanno devīrabhiṣṭaye* for *vaidika* and a few words *gauḥ*, *aśvaḥ*, *puruṣaḥ*, *hastī* for *laukika*. Words peculiar to the Vedic language like *ṛbhmāmi*, *dādharma*, *dattviya* should have been given as examples for *vaidika* and those current in the classical tongue alone should have been given for *laukika*, unlike those given which are common to both. Patañjali declares that it is not possible that even a single syllable in the *Aṣṭādhyāyī* can be considered meaningless -

प्रमाणभूत आचार्यः महता यत्नेन सूत्रं प्रणयति स्म, तत्राशक्यं वर्णेनाप्यनर्थकेन भवितुम् । न हि किञ्चिदस्मिन् पश्यामि शास्त्रे यदनर्थकं स्यात् ।

Still he rejects several *sūtras* themselves as unnecessary, changes some of them, splits a few into two and twists many of them, being compelled to do so to yield the desired sense.²⁵

VI

Some of these as well as numerous other aberrations of a similar nature are noticed by the *Śāstrakāras* themselves. Among them, the later *Vaiyākaraṇas* try to find out some explanation or other for them even if the explanation is not fully acceptable, as we have seen. The conservative section of the grammarians tries to explain everything on the basis of the *trimuni vyākaraṇam* and discard as incorrect, ungrammatical and unacceptable whatever surpasses their exegetic ingenuity. The liberal and progressive section, however; explains usages not in conformity with the *trimuni*, but on the basis of other systems of grammar. The *Naiyāyikas* accept the authority of *Vyākaraṇa-śāstra* in general; but the *Mīmāṃsakas* do not accept its authority and question its validity. Let us briefly notice the objections raised by the *Mīmāṃsakas*.

Kumārila in the *Tantravārttika* seriously objects to the authority of *Vyākaraṇa*. He even ridicules Bhartṛhari's statement

तत्त्वावबोधः शब्दानां नास्ति व्याकरणादृते ।

And he suggests its change as

तत्त्वावबोधः शब्दानां नास्ति श्रोत्रेन्द्रियादृते ।²⁶

25. Vide Kshitij Chandra Chatterji, 'Critics of Sanskrit Grammar', *Journal of the Department of Letters*, Vol. XXIV, Calcutta, 1914.

atravārttikā (Anandasram Ed. 1970. Vol. II, pp. 199-200) under *sūtra*, I iii. 24.

Pārthasārathi Mīśra in the *Śāstradīpikā* enumerates the reasons for discarding the authority of Vyākaraṇa in the *kārikā* -

निर्मूलत्वाद् विगीतत्वाच्चैष्वप्युक्त्याद् वेदबाधनात् ।
पूर्वापरविरुद्धाच्च नास्य प्रामाण्यसम्भवः ॥

The Vedāṅga Vyākaraṇa should be considered as the Vyākaraṇa pertaining to Vedic literature as laid down in Prātiśākhya and the text *tasmād brāhmaṇena niṣkāraṇam śadaṅgō vedo' dhyeyo jñeyasca* as relating to it and not to the *laukika vyākaraṇa* which is claimed to be used on *Śiṣṭaprayoga* but actually ignores many forms and usages in the Kalpa sūtras, Smṛtis and Itihāsas, which are at variance with what it lays down. The rules are not infallible in that they have been subjected to modifications and additions and deletions and these changes are accepted because of *yathottaram muninām prāmāṇyam*. The *prayojanas* for the study of the grammar that are enumerated in

रक्षोहागमलध्वसन्देहाः प्रयोजनम्

are hardly acceptable. *Rakṣā* or preservation in correct form is not done by grammar but by the preceptor who sees that the pupils pronounce the words correctly. *Ūha* or application to the *vikṛtiyāga* what is laid down to the *prakṛtiyāga* with the necessary variations, covers other things than what relates to grammar, as for instance *saṃskāra*, and all these things can be known from the practice of Yājñikas, and Vyākaraṇa here is superfluous. The *śadaṅga* in the Vedic injunction *brāhmaṇena niṣkāraṇam* etc., may well be-*śruti*, *liṅga* etc, and even if it is the Vedāṅga it can only be Vedic grammar. *Lāghava* or simplicity in acquiring knowledge also is off the mark, since quite a long time is required for mastering grammar itself. *Asandeha* or removal of doubts which arise in sentences is done by Mīmāṃsā and not by Vyākaraṇa which deals with words alone. When thus even the main *prayojanas* are not there, what need is there to think of the subsidiary *prayojanas*?²⁷ As Kumarila states.

अर्थवत्त्वं न चेज्जातं मुख्यैर्यस्य प्रयोजनैः ।
तस्यानुषङ्गिकेष्वशा कुशकाशावलम्बिनी ॥²⁸

Jayantabhaṭṭa in his *Nyāyamañjarī*, at the close of the *Pramāṇa-prakarāṇa* expounds in detail the arguments of the Mīmāṃsakas against Vyākaraṇa, although in the form of a *pūrvapakṣa* for which he gives his own answer. At the close of this *pūrvapakṣa* the arguments advanced are summed up and we may note its main content :

27. *Śāstradīpikā* (NSP. Ed. 1915, pp. 43 ff.) under *sūtras*, 24-29.

28. *Tantravārttika*, op. cit. ibid. (p. 202).

Vyākaraṇa has no finality in itself whatsoever. Its imperfections are quite apparent in that commentators exert themselves to find out what exactly is said, what is omitted and what is wrongly stated; that objections are raised on the basis of the presence of an extra *mātrā* or *varṇa* in a *sūtra*; that what is drawn as an example on the basis of a prescription is of no avail as it is not found in popular usage; that where an example cannot find a place in the list for which a particular operation is ordained, the list itself is taken as *ākṛtigāṇa* open to accommodate additions; that very frequently an operation is taken as taking effect variously (*bahulam*) and so on. Charges of ambiguity and inadequacy levelled against it also cannot be easily set aside. Even if we argue that although Pāṇini and the commentators do not expound the system well, there may arise others with sharper intellect and keener insight who would meet the deficiencies and rectify the defects, we should be aware that these, in turn, may be found fault with by cleverer people and they too by still cleverer and there can be no end to this process. As a result of such imperfection, inadequacy and non-finality, the science of grammar should be considered as a chronic malady that lasts through out life. It is worthy of pursuit by only those who are possessed of some evil spirit, afraid of royal punishment or cursed by the parents. The rules and commentaries go with objects that bring about stupidity even in the intelligent.²⁹

29. सर्वथा दुर्व्यवस्थितं शब्दानुशासनम् । यश्च व्याख्यातृणामुक्तानुक्तदुरुक्तनिरीक्षणप्रयत्नो यश्च वाचकमात्रवर्णाधिक्यमिषपुरःसरलक्षणपरिचोदनप्रकारो, यच्चेदं व्याख्यातृवचनमिह न भवत्यनभिधानादिति, यच्च व्याप्तिसिद्धौ सरलमुपायमपश्यतामाकृतिगणवर्णनं, यच्च पदे पदे बहुलवचनं, तत्सुतरामपरिशुद्धिमनुशासनस्य दर्शयति । अन्ये तु..... लक्ष्यसङ्ग्रहबहिष्कृतस्मृति-सन्देहविपर्ययप्रतिपादकत्वलक्षणस्खलितं विप्लुतं पाणिनितन्त्रं मन्यमानाः तत्र महान्तमाक्षेप-मतानिषुः..... ।

ननु यदि लक्षणस्य प्रणेता पाणिनिः न सम्यग्दर्शयति, अत्र विवरणकाराश्च नातिनिपुण-दशः, काममन्यः सूचीकृतबुद्धिर्भविष्यति, वृत्तिकाराश्च प्रौढतरदृष्टयो भविष्यन्ति, तेभ्यःशब्द-लक्षणमविप्लुतमवभोत्स्यामह इति । नैतदस्ति तेषामप्यभियुक्ततराः केचिदुत्प्रेक्ष्यन्त एव दोषं, तेषामपरे, तेषामप्यतरे, तदेवमनवस्थाप्रसङ्गात्नास्ति निर्मलमनुशासनमिति क्लेशायैव व्याकरणा-ध्ययनमहाव्रतग्रहणम् ।..... प्रतिपदमशक्यत्वाल्लक्षणस्याप्यव्यवस्थानात्तत्रापि स्वलित-दर्शनादनवस्थाप्रसङ्गाच्च मरणान्तो व्याधिव्याकरणमिति.....

दुष्टग्रहशुद्धीतो वा भीतो वा राजदण्डतः ।

पितृभ्यामभिशप्तो वा कुर्याद् व्याकरणे श्रमम् ॥

वृत्तिः सूत्रं तिला माषाः कपत्री कोद्रवौदनः ।

अजडाय प्रदातव्यं जडीकरणमुत्तमम् ॥

This trend has continued down to the present day as can be seen from the following extract from the editorial in a recent issue of the magazine *Sarvagandhā* from Lucknow (May-June 1978) :

यदि भासकालिदासादिरचनास्वपि टीकाकारा असाधून् प्रयोगान् पश्यन्ति तर्हि कुत्र साधुता ? न हि कदापि वैयाकरणाः प्रमाणं भवितुमर्हन्ति । अनेकत्र व्याकरणनियमाः स्खलन्ति । बाहुलकात्, लोकात्, व्यवस्थितविभाषया, ज्ञापकात्, व्याख्यानात् इतिप्रभृतीनि व्याकरणवचनानि किं ज्ञापयन्ति ? व्याकरणं सदा अपूर्णमित्येव ।

पतङ्गशब्दस्य निष्पत्तिः पतेः अङ्गप्रत्ययकल्पनया क्रियते तर्हि कथं न अमगत्यादौ धातोः एरिकाप्रत्यये अमेरिका, कृधातोः आइष्टप्रत्यये काइष्ट इति सर्वमेव संस्कृतं भवेत् । किन्तु ईदृशी चेद्य विश्वभाषावैज्ञानिकानां पुरतः उपहासायैव भविष्यति ।

We may now examine the attitude of the Vaiyākaraṇas themselves. Vyākaraṇa is not identical with Pāṇiniya. There are other systems, some of which are later, some perhaps contemporaneous with it and a few at least earlier, though many of these have paled into insignificance and some gone into oblivion being obscured by its superior radiance. As we know, Pāṇini himself mentions several earlier writers like Āpīśali, Gārgya, Bhāradvāja, Śākalya and Sphoṭāyana and admits their views as optional to his own. Patañjali cites post-Pāṇiniyan schools like Saunāgas and Bhāradvājīyas, but he tries to eke out with the *Paṇini-sūtras* themselves to get all the desired forms, though in this process he takes high liberties. The authors of the *Kāśikā* draw freely from the *Cāndravyākaraṇa* to supply the deficiencies in the Pāṇiniyan system consequent on the development in the language after Patañjali till its own time. The *Prakriyākaumudī* of Rāmacandra attempts an absorption into the Pāṇiniyan system of whatever is worthy of acceptance from the point of view of form or derivation in non-Pāṇiniyan works like Śarvavarman's *Kātantra*, Hemacandra's *Śabdānuśāsana*, Bopadeva's *Mugdhabodha* etc., and the *Prasāda*, the commentary on it by Viṭṭhala, draws even from a wider source.

But the attitude of *Prakriyākaumudī* evoked two different reactions in the scholastic period which followed it, one a severe conservatism represented by Bhaṭṭoji Dikṣita, and the other a lively liberalism represented by Nārāyaṇabhaṭṭa. Bhaṭṭoji felt the inroads made into the Pāṇiniyan system as unwarranted and therefore to be resisted, that Vyākaraṇa is *trimuni* and nothing else. His attempt was to establish the supremacy of the *munitraya* and to encompass within the frame-work

devised by them whatever is possible among the additions and alterations based on other systems, even if it involves strange interpretations and imposes strain on the texts; and to discard as invalid all that defies such ingenuity. In the *Siddhāntakaumudī* he expounds the *trimuni Vyākaraṇa* in this way and in *Prauḍhamanoramā* he attacks Rāmacandra and Viṭṭhala for their observations based on non-Pāṇiniyan sources.³⁰ Nārāyaṇa-bhaṭṭa, his contemporary, chose to pursue the line of *Prakriyākaumudī*, being convinced that the lead given by it is in the right direction and its method worthy of emulation and expansion. In his *Prakriyāsarvasva* which is a work like the *Siddhāntakaumudī* we find him standing on the Pāṇiniyan system but drawing upon a much wider source to secure fullness with regard to vocabulary and idiom, admitting into it what is accepted by non-Pāṇiniyan systems but untenable according to the orthodox Pāṇiniyan school. To him practice is as important as precept, and even with regard to precept he is not prepared to swear by the three sages but to look upon others also as no less authoritative. He says –

पाणिन्युक्तं प्रमाणं न तु पुनरपरं चन्द्रभोजादिसूत्रं
 केऽप्याहुस्तल्लविष्टं, न खलु बहुविदामस्ति निर्मूलवाक्यम् ।
 बहुङ्गीकारभेदो भवति गुणवशात्, पाणिनेः प्राक् कथं वा,
 पूर्वोक्तं पाणिनिश्चाप्यनुवदति, विरोधेऽपि कल्प्यो विकल्पः ॥
 दृष्ट्वा शास्त्रगणान् प्रयोगसहितान् प्रायेण दाक्षीसुतः
 प्रोचे, तस्य तु विच्युतानि कतिचित् कात्यायनः प्रोक्तवान् ।
 तद्गृह्यन्वदत् पतञ्जलिमुनिस्तेनाप्यनुक्तं क्वचि-
 ल्लोकात् प्राक्तनशास्त्रतोऽपि जगदुर्विज्ञाय भोजादायः ॥³¹

“Some say that only observations of Pāṇini are authoritative and not those of other grammarians like Candra and Bhoja. This is an extremely narrow view because the others are also very learned men and they would never say anything without proper basis. A particular system may be more popular than others due to its own superior intrinsic worth; but that does not mean that the other systems are not authoritative; for, before the time of Pāṇini obviously it was other systems that were in vogue. Even Pāṇini approves of the views of earlier grammarians, and when there is a conflict of views, we have only to take both as correct and adopt either. Pāṇini framed his rules after

30. For examples see K.P. Trivedi's Introduction to his edition of *Prakriyākaumudī*, Part I. Bombay Sanskrit Series No. 78, 1925.

31. Nārāyaṇa Bhaṭṭa's *Apāṇinīyapramāṇyasādhanam* (SVUORI Ed. 1968) pp. 1 and 7.

examining numerous works and usages. His omissions were subsequently noticed by Kātyāyana. Patañjali restored what was left out even by Kātyāyana; and writers like Bhoja enunciated their rules incorporating what was unnoticed even by Patañjali but seen in popular usage and earlier works”.

In elaboration of the idea in these two *ślokas*, Nārāyaṇabhaṭṭa has written a separate work, the *Apāṇinīyapramāṇatā*. Therein he says :

“It is only people who consider themselves scholarly without really having the necessary wide learning that consider the words of the *munitraya* alone as authoritative; their outlook deserves little commendation since there is nothing to show that the words of Candra and others are not so. Usages not consistent with the grammar of the *munitraya* are found in the works of great upholders of tradition like Śrīśaṅkara, Murārimīśra, Śrīharṣa, Vidyāraṇya and others; *vaidikottamas* like Bopadeva and Rāmacandra incorporate numerous *apāṇintyaśabdās* in their works; *Prakriyākaumudī* is accepted as authoritative in all places; and systems like the Sārasvata are followed in the north. All this shows that learned men have accepted the authority of Vyākaraṇas other than the Pāṇinīya. There is nothing in the work of the three sages to show that whatever is outside their fold is unauthoritative. We certainly approve of the superiority of the Pāṇinīya; what we disapprove is only the view that the other systems are not valid. Every system is valid like every other. Even Patañjali simply says that Vyākaraṇa should be studied and not Pāṇinīya. As he has stated, it is *lakṣya* and *lakṣaṇa* that together constitute Vyākaraṇa, in some cases rules are framed on the basis of the observed usages and in others the usage is determined on the basis of the rules. In the former case *śiṣṭaprayoga* is the criterion; and if a particular system records a usage not noticed by another with which we may be more familiar, it should be accepted and even if it disagrees with what is found in the latter; option should be given between them. Authors like Bhoja wrote their treatises after fully mastering the works like the *bhāṣya* and, in addition, carefully examining the other systems and closely observing current usages; and so they are as authoritative as the Pāṇinīya. In spite of this, if some one finds it possible to explain on the basis of *trimuni*, some form which appears to be non-Pāṇinīyan, we need not hesitate to accept the explanation, however laboured it may be, but that does not set aside the other systems as superfluous or invalid.”³²

We find here the emphasis to be jointly on rule and usage. Rule should direct usage; at the same time it should modify itself in response

32. S. Venkitasubramania Iyer, *Nārāyaṇabhaṭṭa's Prakriyāsarvasya - A Critical study*, (Trivandrum, 1972) pp. 309-312.

to growing usage. Language is a growing phenomenon and whatever passes into parlance must be admitted into it. Forms or meanings which violate the grammar of the language relating to a particular stage of its growth should not be considered incorrect at a different stage. Nor should usages in literature that have continued from an earlier stage unfettered by the rigid rules of formal grammar be frowned upon. That is why grammarians like Nārāyaṇabhaṭṭa with a progressive outlook emphatically declare themselves against those who brand as incorrect even usages by great poets, if these happen to be outside the scope of Pāṇiniyan grammar. He says -

विश्रामस्यापशब्दत्वं वृत्त्युक्तं नाद्रियामहे ।

मुरारिभवभूत्यादीनप्रमाणीकरोति कः ॥

विश्रामशाखिनं वाचां विश्रामो हृदयस्य च ।

विश्रामहेतोरित्यादि महान्तस्ते प्रयुञ्जते ॥³³

The aberrations from the Pāṇiniya we come across in no small number in the works of eminent poets like Kālidāsa need not be construed as disregard for it, but regard for usages current in their times and as continuance of the forms that prevail in abundance in the *Mahābhārata*, *Rāmāyaṇa*, *Manusmṛiti* and a host of similar other works. They only show the respect of these poets for the great writers of old.

Although Sanskrit is considered as a dead language in the sense that it is not widely spoken in everyday life anywhere, literary and scholastic activity in it has continued down to the present day, and, as a living language in that sense, changes have come about in it. Dictates of idiom and convenience of usage subordinate, to some extent, some injunctions of grammar. The nice distinctions in the use of tenses and moods are not always observed. For the past tense, the imperfect, aorist and perfect are used alike. Several transitive verbs are used as intransitive and vice versa. *Ātmanepada* roots occur in *parasmaipada* form. Participles figure where they are not ordained. Words are seen in new meanings. Idioms change the order of words. The so called 'defects' thus become a natural feature in the history of the language. Literature old and new abound in 'solecisms'. A scholarly exposition of this problem and a classified list of sentences containing what are called *apaśabdās* we get in Pandit Charudeva Sastri's *Sabdāpaśabdaviveka*. But unbridled liberty with the language should be checked lest it should make it look unlike what it is.

33. *Prakriyāsarvasyam*, Ed. K. Sambasiya Sastry, pt. II, (Trivandrum) 1938, p. 82.

VIII

A modern outlook on this ancient grammar has been developed and intense activity at a critical examination started by what I may call 'The Poona school of Sanskrit grammarians' constituted of scholars like Acharya V.P. Limaye, Dr. S.D. Joshi, Dr. B.G. Palsule, Dr. S.D. Laddu and others. Being aware of the growing interest on the part of linguisticians in our grammatical treatises that has led to the postulation of theories based on the ideas and concepts available in them (as for instance, Chomsky's theory of structures which has close similarity to our *kāraka*), and convinced that these words should be interpreted with consideration to tradition but with an objective approach free from the obsession of the notions of divinity and infallibility in the seer-trio in order to present what is available in as pristine a form as possible, these scholars exercise themselves in probing deep into the basic texts. Acharya Limaye's massive and magnificent *Critical Studies on the Mahābhāṣya* is a typical product of this activity. Professor Joshi's *Mahābhāṣya* series gives a thorough exposition and holds a powerful intellectual torch to look deep into the *bhāṣyābhdhi*. Professor Palsule's studies on the *Dhātupāṭhas* executed with an acute perspective serves to solve numerous problems relating to this important ancillary. Dr. Laddu's penetrating examination of the primary suffixes dealt with in the *bhāṣya* shows a new method in assessing the additions and modifications in vocabulary. Professor Devasthali's critical and systematic study of the *Phīṣūtras* immensely helps us to know the correct forms of the suffixes these lay down and the words to which they are to be applied. Prof. K.V. Abhyankar who gave us the valuable *Dictionary of Sanskrit Grammar*, has also given us a number of studies among which the one on the elusive phonemes R and L deserves special mention, A dispassionate search and logical conclusions are discernible in these works.

These scholars make themselves bold to suggest in their own way additions and deletions in the texts of the *sūtras* and *vārtikas*. The *pañcasūtrī* beginning with *tad aśiṣyam saṁjñāpramāṇatvāt* (1.2. 53-57), generally considered as forming the keystone of Pāṇini's work since it indicates the importance to be given to conventional usage, is pointed out by Professor Palsule as an early interpolation in the *Aṣṭādhyāyī*,³⁴ following Faddegon,³⁵ not because this part of the text is not necessary but because its structure does not fit in with the rest of the work, although Patañjali comments on the first *sūtra* in this group. Dr. Joshi observes that the rule *akathitam ca* (1.4. 51) must have been wrongly added to the *Aṣṭādhyāyī* and argues out his point at great length.³⁶

34. 'An Interpolated passage in the Aṣṭādhyāyī' *Annals of the Bhandarkar Oriental Research Inst.*, Vol XXX, pp. 135-44.

35. *Studies on Pāṇini's Grammar*, Amsterdam, 1963, pp. 57-69.

36. *CASS Studies*, Number 3, Poona, 1976, pp. 59-71.

Acharya Limaye points out the need for a rule *vasau ca gandharve* after *mīre carṣau* (6.3. 130) to account for the word 'Viśvāvasu'; a Vārttika *ḍinīśca ṣodaśyarthah* after *stome ḍavidhiḥ pañcadaśādyarthah* (Var. under (5.1. 57-58) to get the word *ṣodaśin* and suggests additions to several *sūtras* and *Vārttikas* like *añjana* in *gandhasyedutpāti-surabhībyah* (5.4. 135), *yathin* in *ṣaṣṭhyāḥ patiputraprṣṭha-pārapadapayaspoṣeṣu* (8.3.53) and *duḥkha* in *gajasahāyāhyām ca* under *grāmajanabandhusahāyebhyastal* (4.2. 43).³⁷ He convincingly argues that the *sūtra* (6.1.121) generally seen as *avapathāsi ca* should really be *apavathāsi ca* on the basis of the form and accent seen in Vedic passages.³⁸ Dr. Laddu suggests that the *bhāṣya* passage *kālamātre hyanyepi pratyayā dr̥śyante* under the rule *ṇvultṛcau* (3.1. 133) should actually be *kā/amātre' pyete pratyayā dr̥śyante*. Examples can be multiplied but this is enough to indicate the modern trend and the outlook adopted.

Sanskrit grammatical literature is a great treasure. It enshrines the crystallised wisdom of men of great vision and of high intellectual calibre rightly considered as seers. To the primary trio consisting of Pāṇini, Kātyāyana and Patañjali, we may add a secondary trio consisting of Bhartṛhari and Jayāditya-Vāmana. Their output is remarkable and achievement commendable. But they do not claim to have said the last word on anything. So to adopt a spirit of blind veneration for them and look upon all their utterances as gospel to the extent of being oblivious of what language itself exhibits and ignoring what other authorities have to say, is to display incapacity to discriminate between truth and error; to justify lapses is to demonstrate scholarly ingenuity but linguistic imbecility. We are proud of their high achievements, keen observation, wonderful analysis and surprising anticipation of modern theories. But to read into their writings all that we would like them to contain is to impose on them unnecessary strain; to reject as unworthy whatever is not explicitly or implicitly found in them is to do a disservice to their ideals.

37. *Critical Studies on the Mahābhāṣya*, Hoshiarpur, 1974. [But Cf. Pāṇini VI, iii. 128, for *viśvāvasu*; *Vārttikas* (as found in the *Kāśikā*) No. 3 under VI, iii, 109, Nos. 1-2 under V, i. 58 and also *Taittirīyasamhitā* VI, vi, 11.1 and Bhaṭṭa Bhāskara thereunder, for *ṣodaśin*; etc. — Ed.]

38. *Visweswaranand Indological Journal*, Hoshiarpur. Vol. V, pp. 193-95.

YĀSKA AS QUOTED BY SĀYAṆĀCĀRYA

When the European scholars took up Vedic studies, some of them looked upon the commentary of Sāyaṇācārya, the *Vedārthaprakāśa* (14th century A.D.) as the only sure help in determining the meaning of the Ṛgvedic text. These so-called "conservative Sanskritists"¹ were headed by Wilson, who looked upon Sāyaṇa's commentary as "furnishing the safest guide through the intricacies and obscurities of the text".² Even Roth, who later on looked upon this native commentary as utterly useless, had considered it, in the early days of his Vedic studies as the main source to the explanation of the Veda.³

As, however, Roth advanced more in his Vedic studies, he started developing a completely different view. Induction and comparison being the main principles of his method, he thought that a well trained European scholar could explain the Ṛgveda much better than Sāyaṇācārya.⁴ Roth had several followers and this idea seemed to gain ground. How little value they attached to the commentary of Sāyaṇa, may be seen from the following remark of Benfey. He called Sāyaṇa "*schwachsinniger Guru von Śṛṅgerī*"⁵ or "the feeble-minded teacher from Śṛṅgerī". Just as Wilson was on one extreme, putting too much of value on Sāyaṇa, similarly Roth and his followers went to the other extreme of entirely neglecting him, one prejudice giving place to another. The middle path was pointed out by Geldner and Pischel.

-
1. Burnell, *Vamśabrāhmaṇa* p. XXXIX A nm.
 2. *Ṛg-Veda Samhitā*, Vol. II p. XVIII.
 3. *Zur Literatur und geschichte des Veda* - Stuttgart 1846 - S. 25 — "Sāyaṇa's commentar wird fuer uns immer so wohl die hauptsachlichste Quelle fur Wedenerklarung, als eine Fundgrube der Literatur uberhaupt bleiben".
 4. *St. Petersburg, Sanskrit-German Lexicon* - p. V — "ein gewissenhafter europaischer Erklärer den Veda weit richtiger und besser verstehen koenne als Sāyaṇa".
 5. *Vedica and verwandtas*, p. 98.

Whatever Sāyaṇa's importance in determining the meaning of the Ṛgvedic text, it is a fact that though Sāyaṇa was removed from the Ṛgveda by several centuries, yet in his work has been preserved some of the traditional explanations of Vedic words.

Thus in Sāyaṇa's work we find quotations from several books preceding him. Several times he refers to the *Nairuktas*, *Aitiḥāsikas*, *Paurāṇikas*, *Śābdikas*, *Sampradāyavidas*, *Ātmavids* and so on. The views of others are very often quoted with the introduction *anya āha*, *apara āha*, and *kaścīd āha* etc. That he knew such books as the *Nirukta*, several *Brāhmaṇas*, *Upaniṣads* and other commentaries as that of Bhaṭṭa-bhāskaramiśra, Skandasvāmin and others is also clear. Thus in the work there have been preserved several traditional interpretations of the Ṛgvedic verses. That more than one tradition for explaining the Ṛgveda existed even at the time of Yāska, may be clearly seen from the well-known discussion "*anarthakā hi mantrāḥ* (N.1) which was directed against the view of certain *Mimāṃsakas*. In Sāyaṇa's book have been preserved the views of several works that are not available to us and whose ideas may be known to us to a certain extent only from the commentary of Sāyaṇācārya. Thus Sāyaṇa's work evokes great interest as the source-book of several traditional interpretations.⁶

In the following pages I shall endeavour to make a critical study of Yāska's *Nirukta* as quoted by Sāyaṇācārya. It appears that the discussion on the value of Sāyaṇa's work has been pursued by scholars on both sides mentioned above with more feeling, even passion than factual investigation. Thus a detailed discussion on one aspect of the question may be welcome as it may give a sure footing for stepping further.

Not knowing the meaning of many words of the Ṛgveda, Sāyaṇa turns to Yāska for help, and after having given the same meaning as the *Nirukta* he clearly admits that he is giving the meaning as Yāska had said so. —

iti yāskenoktatvāt (I. 124. 11 and 12).

iti yāskavacanāt (I. 44. 6).

cīdityupamārthe iti yāskenopamārthasyoktatvāt (I. 169. 3).

and so on.

6. Geldner and Pischel — "Nicht Sāyaṇa selbst sondern seine ungenanten Quellen sind es also, die unser besonderes Interesse erwecken," (Vedische Studien p. XI).

Yāska is thus admitted by Sāyaṇa as an ancient authority on Vedic interpretation. At times Sāyaṇa refer to Yāska with an adjective *ācārya* indicating veneration as Yāskācārya (I. 123. 18). In innumerable instances Sāyaṇa quotes the meaning of individual words as given by Yāska. He quotes Yāska while determining the sense of some of the prepositions. At times he quotes Yāska in support of his own derivations. Even in such matters, as determining whether a word ends in *s* or not, help of the *Nirukta* text is sought (N. 8. 2. under RV, I. 15. 7). So is it in matters relating to accent (N. 4. 25 under RV. VII. 34. 4). Sāyaṇa even quotes legends that have been referred to by Yāska in connection with verses of the same Sūkta. Thus in the beginning of RV. X. 98 is quoted the story of Devāpi. Besides these, many of Yāska's explanations to R̥gvedic verses have been quoted fully by Sāyaṇācārya. In many of these cases Sāyaṇa's own explanations agree with the explanations given by Yāska.

Most of these quotations are usually followed by such statements as *taduktam yāskena, iti niruktam, niruktamatra draṣṭavyam, iti yāskah' ityādi niruktānusāreṇa* etc.

Almost each and every quotation is either preceded or followed by Sāyaṇa's own explanation. In a few cases however, Sāyaṇa simply quotes Yāska without trying to give any explanation himself. The word *vayāḥ* is so explained (in RV. I. 59. 1) and the word *vīrāḥ* (in RV. X. 10. 2). As for complete verses, he says in RV. X. 71. 11 - *ityādi niruktānusārenārtho' bhyadhāyi*. In RV. V. 83. 2 - *'ayam manthro nirukte spaṣṭam vyākhyātaḥ tadevātra likhyāte*. In RV. X. 30.11 - *etasyā rco vyākhyānaṃ niruktaṭīkāyā uddhr̥tam*.

Sāyaṇa does not mind quoting the same explanation in more than one place. Thus the quotation *dhamatirgati-karmā* appears in RV. I. 33. 9., I. 51. 15 and III. 30. 10. So also *uruṣyati raksākarmā* in RV. I. 58. 8, I. 91. 15, I. 15. 4, I. 119. 6, II. 26. 4 and X. 176. 4. The derivation of the word *rajas* appears in detail in RV. I. 19.3 and then partially in eleven other places.

But even Sāyaṇa sometimes refers to them briefly. Thus after having referred to the derivation of *aṅgirāḥ* in RV. I. 1.6 and I. 127.2, in X. 62.5 he says - *atra niruktaṃ ca draṣṭavyam*. Similarly he gives all the different derivations of *jātavedāḥ* in RV. I. 44. 1 and in I. 127.1 he says "The word *jātavedāḥ*' has been derived by Yāska variously. (*jātavedaḥśabdo yāskena bahudhā niruktaḥ*).

Similarly, while explaining some verses, he does not quote Yāska's explanation of the same verse and simply states that it has also been explained by Yāska. Thus in RV. I. 164. 45 he merely says '*ayam*

mantra nirukte vyākhyātaḥ: so 'trāpyanusamdhayah. – This verse has been explained in the *Nirukta*. That may be recalled here also :

In a few places, instead of quoting Yāska in detail, he simply gives a summary of Yāska's statements in his own words. Thus in RV. I. 161.11 instead of quoting the derivations of the ṛbhus and explanation of the verse *viṣṭivīsamī* – etc., he simply writes —

*tathā ca yāsko nirukte purāṇaprakriyāsiddhānṛbhūn bahudhā
nirucya tadudāharanātvena viṣṭivīsamīyetāmudāhṛtya rāsmayo
'pyṛbhava ucyamta ityuktvā tasminnartha etāmṛcam udāja-
hāra.*

Sometimes he avoids quoting the whole explanation by taking the help of *ityādi* etc. Thus in RV. I. 164.1, he writes —

*ayaṃ mantra yāskena vyākhyātaḥ; asya vāmasya vananī-
yasya palitasya pālayiturityādinā (N. 4.26); tacca vyākhyānam
atrānusamdhayam.*

Though usually quoting in detail in the earlier *maṇḍalas*, in the later ones, Sāyaṇa very often stops referring to the name of Yāska. Thus *peśa iti rūpanāma*, quoted in RV. I. 49.2 reappears in RV. V. 66.1 without any reference to Yāska or the *Nirukta*. Similarly the explanation *śipre hanū nāsike vā*, which was quoted properly in RV. I. 9.3, is just mentioned in RV. V. 22.4, VIII. 1.27, VIII. 2.28, II. 33.5, IV. 37.4 and etc. Many such examples may be cited

Besides this, in quite a number of places, the influence of Yāska's explanation on Sāyaṇa's commentary may be clearly seen. Though Sāyaṇa does not refer to Yāska in these cases, and though his commentary is not verbally the same as the explanation of that *Nirukta* teacher, yet there is nothing to doubt that he is getting the idea from the *Nirukta*. A few examples will make it clear. In RV. IX. 97.47 Sāyaṇa explains the word *varpas* as *varpa iti rūpanāma vṛṇoti śarīram iti*. It is clear that this has been written under the influence of Yāska (N. 5 8) – *varpa iti rūpanāma vṛṇotīti sataḥ* or in RV. X. 114.4 Sāyaṇa explains the word *samudra* as *samudravantīyāpo, smāditi samudram aṃtarikṣam*. This derives directly from N. 2.10 – *'antarikṣanāmānyuttarāṇi soḍaśa samudrah kasmād? samudravantayasmād āpaḥ*. Many such examples may be found in the commentary of Sāyaṇa.

Sāyaṇa very often does not quote the complete derivation of a word, given by Yāska at the same place. He quotes it partially according to his own need in support of the meaning given by himself. While deriving the word *Indra* in RV. III. 40.1, he says – *yatra yatra yo 'riho 'nugunastatra so 'rthaḥ svikāryaḥ*. This is true not only for derivation, but also for his explanations. Thus according to his own needs, he

sometimes quotes the complete explanation of *Asvinau* (as in RV. I. 92.1, I. 112.1, etc.) or just a part of it as in RV. X. 106.5.

The quotations from Yāska's *Nirukta*, found in the commentary of Sāyaṇācārya do not always exactly correspond to the available readings of the *Nirukta*. This naturally gives us the impression that some other recension of the *Nirukta* now lost to us was known to Sāyaṇa and therefore his reading do not correspond to the readings available to us. Thus in the printed editions of the *Nirukta* text, Sāyaṇa's readings have been throughout mentioned side by side with the readings of the other available manuscripts of the *Nirukta* text.

When, however, we examine these quotations carefully, we start doubting if some other version of the text was really available to him. But before we can answer this question, we should see how the quotations available in his commentary usually differ from the other recensions.

Very often his quotations differ from the available ones by the introduction of particles. E.g. in N. 1. 20 Yāska explains the word *kucara* as *caratikarma kutsitam/atha ced devatābhidhānam kvāyam na caratīti*. Sāyaṇa quotes the same thing in RV. I. 154.2, but adds one *vā*, after 'caratīti.'

In a few cases, the introduction of single letter gives rise to difficulties. The longer recension of the *Nirukta* 12.19 read —

samūḷhamasya pāṃsure pyāyane 'ntarikṣe padaṃ na dr̥śyate.

The same thing is quoted by Sāyaṇa with the introduction of the letter *a* i.e. as *samuḍhamasya pāṃsure pyāyane 'ntarikṣe*'

Change of letters also may be noticed in a few cases. As explanation of the word *ṛbhavaḥ* Yāska says *uru bhāntīti vā* (N. 11.15). This Sāyaṇa reads as *ura bhāntīti vā* (RV. I. 20.4).

In some other places, Sāyaṇa while quoting Yāska suddenly omits a word in the middle. In N. 5.22, Yāska connects the explanations of the first and second *pādas*, by 'atha', which Sāyaṇa omits, while quoting Yāska. (RV. VI, 59.4)

In a few cases the order of words is also changed by Sāyaṇa. Yāska's explanation of *babhrūṇām* in N. 9.28. as *babhruvarṇānām haraṇānām bharaṇānām iti vā*, is quoted by Sāyaṇa in X. 97.1 as *bharaṇānām haraṇānām iti vā*.

While quoting Yāska, Sāyaṇa sometimes omits a few words in the beginning. In RV. X. 86.21, Sāyaṇa quotes Yāska's explanation, as found in N. 12.28, but omits the beginning *punarehi vṛṣākape*.

Sāyaṇa on the contrary introduces new words in the beginning in a few cases. Explaining the Ṛgvedic passage *āyaji vājasātamā*, etc. N. 9. 36, begins as *āyaṣṭavye* etc. Though all the recensions agree in that, Sāyaṇa begins quoting as *āyaji āyaṣṭavye* etc.

Similarly new words are very often added even in the middle of explanations. In N. 5.22, Yāska explains *ya indrāgni suteṣu vāṃ stava-tesvṛtāvṛdhā* of the *Samhitā* text (VI. 59. 4) as *ya indrāgni suteṣu vāṃ someṣu stauti tasyāsnithaḥ*. The same thing Sāyaṇa quotes but adds *tesvṛtasya vardhayitārau na* after *stauti*.

Sometimes Sāyaṇa adds new explanations too. For example Yāska's explanation of the word *ketavaḥ* in N. 12.15 is *rāsmayaḥ ketavaḥ*. Sāyaṇa adds as '*āsṅāḥ ketavo rāsmayo vā*'.

The end of the explanation is very often left out by Sāyaṇa. The last *pāda* of the verse suffers most in such cases. Amongst the numerous available examples may be noted RV. I. 66.9, where Sāyaṇa avoids the end of Yāska's explanations in N. 10.21 – *iddham samiddham bhogaiḥ*.

Sāyaṇa's quotations also read several of the verbs differently. In N. 4.13, Yāska explains the verb *akṣiṣuḥ* that appears in the 4th quarter of RV. II. 3.12. as *āpan*. In place of *āpan*, Sāyaṇa quotes *āpuḥ*. N. 12.3 explains the verb *samavāvaśītām* as *saṃstūyete*. Sāyaṇa however quotes it as *saṃstūyethe*.⁷

Some other differences from the point of grammar may be noted: Yāska in No. 5.4 explains the word *svasarāṇi* as *ahāni* and then says *sa (svar) enāni sārāyati*.⁸ Sāyaṇa quotes this, but writes *etāni* for *enāni*.

Changing the case or the gender of the words is also another feature. *Yad indra citra mehanāsti* of the *Samhitā* text is explained by most of the recensions of the *Nirukta* (4.4) as *yad indra cāyanīyaṃ maṃhanīyaṃ dhanam asti*. Sāyaṇa however quotes Yāska as *yad indra cāyanīya maṃhanīyaṃ dhanamastīyādī*.

Besides this, quite a number of words have been quoted different-

7. [Cf. *samavāvaśītām saṃstūyethe puruṣavyatīyayaḥ* in the *Niruktavivṛtti*, NSP 1930, p. 496 in the same context as in the commentary of Sāyaṇa under RV. 1. 152.4. – Ed.]

8. [The *Nirukta* p. 223 reads *svaṛ ādītyo bhavati, sa etāni sārāyati* – Ed.]

ly by Sāyaṇācārya. Thus under RV. I. 104.5, Sāyaṇa reads 'vibhajati' in place of Yāska's 'vināśayati' (N. 5.16) or in IV. 4.1 reads 'prasa-hanāi' for 'prasayanāi' in N. 6.12 and etc.

Sāyaṇa sometimes quotes the names of personages in legends a bit differently from what is known from other sources. While explaining RV. X. 81.1 in No. 10.26, Yāska quotes a legend. He refers to one Viśvakarmā Bhauvanah who sacrificed everything in the sacrifice called *Sarvamēdha*. Sāyaṇa quotes this legend from Yāska, but writes the legendary name only as Viśvakarmā. In the *Śatapatha Brāhmaṇa* XIII. 7.1.14 is mentioned one Viśvakarmā Bhauvanah, who performed the *Sarvamedha* sacrifice. Sāyaṇa's reading therefore seems to be incomplete.⁹

In RV. I. 109.2, we find Sāyaṇa introducing a new derivation. All the manuscripts of the *Nirukta* agree in deriving the word *śūrpaṃ* from *śr* 'to fall off (*śrñātervā*)'. Sāyaṇa however adds another derivation. He says *śrñāteḥ śamñātervā* i.e. it is derived from *śr* 'to fall off' or from *śam* 'to destroy or become quiet'

Examples may be multiplied in most of the cases mentioned above. It may be noted that the differences are mostly of such a nature that do not usually change the text completely and are such as may be expected amongst the different recensions. Sāyaṇa's familiarity with another recension may be accepted, if we could show that Sāyaṇa is consistent in bringing about these changes.

However, when we read Sāyaṇa's commentary carefully, several inconsistencies in his quotations appear before us. The introduction of particles, the introduction or absence of such words as *bhavati* or *iti* do not seem to make any difference for him. N. 6.31 explains the word *vāmam* as *vāmaṃ vananiyaṃ bhavati*. That this was known to Sāyaṇa is shown by his quotation under RV. IV. 30.4 - *vāmaṃ vananiyaṃ bhavattiyādi niruktam* or under VII. 18.1 - *vāmaṃ vananiyaṃ bhavati*. However the same thing he quotes under RV. VI. 71.4 as *vāmaṃ vananiyam iti yāskah*. The explanation of the word *dabhram* - *dabhram arbhakam ityalpasya*, *dabhram dabhnoteḥ* (N. 3.20), he quotes partially, but correctly under I. 31.6 - *dabhram arbhakam ityalpasya*. The same thing appears under I. 126.7, with the introduction of *iti* in the middle - *dabhram arbhakam ityalpasyeti dabhram dabhnoteriti yāskah*.

Nirukta 9.23 refers to the sense of the verb *bharv* as *bharvatir attikarmā*. Sāyaṇa's knowledge of it is shown by him under RV. X.

9. [Sāyaṇa's commentary on RV. X. 81.1, would make it clear that he was aware that one Viśvakarmā was a *Bhauvāyana* or a son of *Buvana*. - Ed.]

102.5 and I. 143.5, where the exact quotation may be found. Sāyaṇa's commentary on RV. I. 56.1, however reads it as *bhurvatir attikarmā*, but adds : *dhātupāṭhe tu bharya himsāyām itt paṭhyate akārasya ukārśchāndasaḥ*. The same feature may be seen in the explanation of *ṛbhava* quoted above. Nirukta's explanation *ṛbhava uru bhāṃtīti vā* appears in Sāyaṇa's explanations of RV. I. 161.9. On the contrary, Sāyaṇa's explanation under RV. I. 20.4 read it as *ṛbhava ura bhāṃtīti*¹⁰

That his sudden omission of a word in the middle has nothing to do with a different recension, may be seen from the following example. N. 10.26 quotes the legend of Viśvakarmā Bhauvanaḥ as *viśvakarmā bhauvanaḥ sarvamedhe sarvāṇi bhūtāni juhavāṃcakāra* etc. Sāyaṇa under RV. X. 81.1 quotes it as *Viśvakarmā sarvamedhe sarvāṇi bhūtāni juhavāṃcakāra* and under RV. X. 81.6 as *Viśvakarmā sarvāṇi bhūtāni juhavāṃcakāra*. That the word *sarvamedhe* of the *Nirukta* appears in Sāyaṇa's explanation on X. 81.1 and is absent in the other one may be noted.

That Sāyaṇa is not very particular of the order of words while quoting, may be seen from the following example. Sāyaṇa observes the exact order of words while quoting N. 1.4 under RV. I. 8.5. It reads :

Tathā ca yāskah udāharati: ubhayamanvadhyāyaṃ nemdram devamamaṃsateti pratiṣedhārthīyaḥ purastādupacārastasya yat pratiṣedhati. durmadāso na surāyām ityupamārthīya upariṣṭādupacāras tasya yenopamimīte.

However, the same quotation appears in I. 124.4 in a different order, though with the same wording. It reads :

Tathā ca yāskah – Purastādupacāras tasya yatpratiṣedhatīti. tasyodāharaṇam nemdram devam-amaṃsateti. upariṣṭādupacāras tasya yenopamimīta iti. tasyodāharaṇam durmadāso na surāyāmīti.

The same thing may be noticed in the explanation of the word *pradhana*. N. 9.23 explains it as – *pradhana iti saṅgrāmanāma. prakīrṇānyasmin dhanāni bhavanti* Sāyaṇa under RV. X. 154.3 quotes it as *prakīrṇāni asmin dhanāni bhavaṃtīti pradhanah saṅgrāmah* and under RV. I. 52.9 *prakīrṇānyasmin dhanāni bhavaṃtīti nairuktavyupattyā pradhanam iti saṅgrāmanāma*. The interchange of *pradhanah* and *pradhanam* also serves as an example of how he does not mind changing the gender or number, while quoting. Another such example is the use of the

10. [Max Müller's Ed. (Chowkhambha, 1966) reads *ura bhāṃtī* – possibly a printing mistake — while the other editions, such as those from Poona, read *uru bhāṃtī* only. Again *ura* does not seem to figure in the Sanskrit Lexicons. – Ed.]

word *citram* of N. 4.4, which under RV. V. 39.1 he quotes as *citra* and under VIII. 4.21 as *citram*.¹¹

That Sāyaṇa sometimes quotes very carelessly and substitutes one word by another is shown by the fact that the same quotation which has been quoted correctly once is written differently in another place. While giving the derivation of *jātavedas* under RV. I. 44.1, he reads *jātavidyo va jātaprajñāno* This is in complete agreement with the readings mentioned in N. 7.19. Under RV. I. 99.1, on the contrary he reads *jātavidyo vā jātaprajñō* and no such reading has been mentioned in the *Nirukta* texts.¹²

Leaving aside such cases of carelessness on Sāyaṇa's part, in a few cases he seems to have been influenced by his own explanations. Yāska (N. 4.4) explains the first pāda of the verse (RV., V. 39.1) that runs :

*yad indra citra mehanāsti tvādātam adrivaḥ |
rādhastanno vidadvasa ubhavāhastyā bhara ||*

The Niruktakāra interprets it by taking *citra* as an adjective of wealth. It reads — *yad indra (citrām) cāyanīyaṃ maṃhanīyaṃ dhanam asti* "O Indra, whatever (excellent), glorious and abundant wealth there is" The same verse Sāyaṇa explains by taking *citra* as a vocative. His explanation reads —

*he iṃdra he citra cāyanīya he adrivo vajravann iṃdra yan-
mehanā maṃhanīyam tvādātam tvayā dātavyam rādho dhanam
asti*

'O Indra, O excellent one (*cāyanīya*), equipped with thunderbolt (*adrivo*) whatever abundant (*mehana*) wealth which should be given by you (*tvādātam*), is'

Sāyaṇa obviously becomes influenced by his own explanation, while quoting Yāska and thus his quotation reads —

*atra yad iṃdra citra cāyanīya maṃhanīyam
dhanam astity-ādi niruktam draṣṭavyam.*

That in place of Yāska's *citram* and *cāyanīyam*, he reads *citra* and *cāya-*

11. [But a reading of the passage in question is recorded as *yad indra citra cāyanīya* in the *Nirukta* with Durgācārya's *Ṭīkā* (Anandasrama Ed). — Ed.]

12. [The Anandasram Ed. (op. cit) records the reading *jataprajñah* also in the f.n. — Ed.]

nīya may be noted.¹³

Another such example may be seen in the following verse RV. I. 181.4 —

iheha jātā samavāvaśītām arepasā tanvā nāmabhiḥ svaiḥ |
jiṣṇurvāmanyah sumakhasya sūrirdīvo anyah subhagah
putra uhe ||

The first *pāda* of this verse Yāska (N. 12.3) explains as — *iha ceha ca jātau samstūyete* — ‘Born here and there, they two are praised.....’ This Sāyaṇa quotes as — *iheha jātau samstūyethe* Sāyaṇa’s own explanation is also the same as his quotation. It reads —

he aśvinau yuvām samavāvaśītām saha samyagvā
punaḥpunaḥ stūyethe kāmāyethām vā yajñam |
puruṣavyatyayah

Sāyaṇa as may be seen understands a *yuvām* connects the verb *samavāvaśītām* with that. Thus he has to change the 3rd person dual of the *Samhitā* text to 2nd person dual. This he calls *puruṣavyatyayah* — change of the Person. This change he seems to introduce quite unconsciously even in the quotation and thus under the influence of his own explanation reads *samstūyethe* for *samstūyete* of Yāska’s explanation.¹⁴ Other similar examples may be found in the commentary of Sāyaṇa.

Besides this, Sāyaṇa’s familiarity with the Classical Sanskrit also seems to play a part in bringing about changes while quoting Yāska. This feature may be found in Sāyaṇa’s commentary Rgveda VI. 59.4. The fourth *pāda* of this verse reads — *na devā bhasathas cana*. Yāska (N. 5.22) explains this as *na devau tasyāsnithah*. Sāyaṇa quotes it as *devau na tasyāsnithah*. The intended sense being negative here, the *na* is expected to be before *devau* in accordance with the rule given by Yāska in N. I. 4 — ‘*purastādupācārastasya yat pratiṣedhati*’ — “The established use is (to place it immediately) before that which it makes negative,” and ‘*upariṣṭādupācārastasya yenopamimīte*.’ — “The established use is (to place it immediately) after that with which it compares.” There being no such difference in the Classical language, for Sāyaṇa it is the same, whether *na* comes before or after *devau*. Therefore quite uncon-

13. [See f.n. 11 above. Further in the given RV., passage *citra* figures as a *sarvānu-dāta* word like the preceding *Indra* and the following *Adriyah*. Now it is a point to be decided by scholars whether *citra* should be taken as a vocative or as a nominative adjective of *rādhaḥ* ‘wealth’ and whether the available reading *cāyanīyam citram* of the *Nirukta* is correct. It may be noted that in RV. I. 13.1. *Citraḥ* occurs as an *antodāta*-word and it has been rightly taken by Yāska (N. 2. 19) as an adjective of the succeeding *praketah*, another *antodāta* word—Ed.]

14. [See f.n. 7, above — Ed.]

ciously he brings about the change, while quoting the explanation of Yāska. Similar instances are found in several other places of his commentary.

It is true that we cannot explain all the cases, where he brings in slight changes while quoting Yāska. But it is a fact that in some of the cases the changes may be due to his carelessness. This suggests that Sāyaṇa was familiar with some other recension of the Nirukta text.¹⁵

15. [In early days, the commentators, like Sāyaṇa, Mallinātha etc., depending mostly on their memory, often quote the non-vedic passages, only by giving their respective purports (*arthato 'nuvādaḥ*). On the other hand they were scrupulously faithful to the original while quoting the Vedic passages. This fact perhaps explains why Sāyaṇa is found not quoting Yāska verbatim in a number of places. — Ed.]

KĀRAKA - A BRIEF STUDY

*Kāra*ka is a technical term employed by Pāṇini in his *Aṣṭādhyāyī*. Generally Pāṇini's technical terms are short, just as *ḥi*, *ghu*, *bha* etc., but *kāra*ka is a long term.¹ It is so because it has a definite purpose, as the etymology of the term signifies.² That is to say the term denotes that thing which accomplishes or generates a *kriyā* or action.³ So the simplest definition of *kāra*ka is :

क्रियानिर्वर्तकत्वं क्रियाजनकत्वं वा कारकत्वम्⁴

This term is employed in Sanskrit grammar to denote the *apādāna*, *saṃpradāna*, *adhikaraṇa*, *karāṇa*, *karma* and *karṭṛ vibhaktis*.

Now it may be observed that *kāra*ka is derived from the root *kr* (to act) by adding the *kr*t suffix *ṇvul*. The latter is prescribed in the sense of *karṭā* or agent.⁵ Further Pāṇini himself has defined *karṭā* as one who is *svatantra* or independent,⁶ Hence *kāra*ka and *karṭā* would be synonyms. This being the case how can the term *kāra*ka denote *karma*, *karāṇa* etc., which are not independent (*paratantra*) in bringing forth an action? Patañjali answers this question as follows :

The meaning of a root varies according to the change in *kāra*ka⁷ For example the root *pac* taken independently denotes विकृप्त्यनुकूल-
व्यापारः i.e. action that is conducive to a particular way of breaking of

1. Cf. महती संज्ञा MB, I, iv, 23.

2. Cf. अन्वर्थसंज्ञा यथा विज्ञायेत करोतीति कारकमिति ibid.

3. See KP thereunder.

4. Cf. BM under the SK, 534.

5. PA, III, i, 133.

6. PA, I, iv, 54.

7. MB, op. cit, ibid.

rice by using heat. We have to note here that this action includes in itself many auxiliary (*avāntara*) actions also. Taking all these into consideration a root denotes many meanings. But all the meanings are not denoted always; they differ according to the change in the *kāraṅkas*. When we say देवदत्तः पचति the root *pac* denotes the following actions. (1) Placing the utensil on the oven (2) pouring water into it (3) placing rice into that (4) adjusting the burning fire wood and (5) removing the fire wood after the cooking is over. All these are expressed by the root, when it is construed with *karṣ-kāraṅka*. Here Devadatta is the *kartā*, because these are the activities he does. At the same time we have usages स्थाली पचति or स्थाली द्रोणं पचति. The utensil cooks a *droṇa* measure of rice. Here *sthālī* or the utensil is the *kartā*. In the normal usage स्थाल्यां पचति, it is merely an *adhikaraṅga* or substratum. But here it is treated as a *kartā*. There is a change in the *kāraṅka*. Here the root 'pac' means, the acts of receiving rice and holding it till the cooking is completed. These are the acts done by the utensil.

Likewise the usage एधाः पक्ष्यन्ति 'firewood will cook.' The firewood which is *karāṅga* in the normal usage is treated here as a *kartā*. Here the root *pac* means burning till the cooking is over and this activity is done by the fire wood. In fact, burning or flaming is denoted by the root *jval* but not *pac*. But this meaning is related to this root *pac* here, because of the following considerations, says Kaiyata.

1. धातूनामनेकार्थत्वात् 'Roots have many meanings'.
2. The burning and flaming are conducive to the breaking up and softening of the rice. So the meaning of *jval* is superimposed on, or identified with the meaning of *pac* which hence denotes the activities of the fire wood here. This analogy may be applied in the usages like रामः असिना छिनत्ति 'Rama cuts with a sword' and असिः छिनत्ति 'the sword cuts', where *asi* or sword changes its *kāraṅka*.

To some extent the same analogy holds good in the case of *apādāṅga*, or ablative also. E.g. in बलाहकात् विद्योतते विद्युत् 'the lightning flashes (shines) from the cloud, the cloud is an *apādāṅga*. The root here means coming out and shining. But in बलाहके विद्योतते विद्युत् 'lightning flashes in the cloud', the cloud is the *adhikaraṅga* or locus. The root here means remaining (in the cloud) and breaking out suddenly. In the usage बलाहको विद्योतते 'the cloud shines (flashes)', cloud

is the *kartā*. Becoming one with the cloud and breaking or coming out (flashing) are denoted here by the root.

But there are certain instances where we cannot apply the analogy easily. Just as we say बलाहकात् विद्योतते विद्युत् or, as we saw above, बलाहको विद्योतते we cannot say ग्रामः आगच्छति instead of ग्रामात् आगच्छति. Similarly we cannot say विप्रो ददाति instead of विप्राय ददाति. Why not? The answer is: It is but in the inherent nature of some words. The roots *gam* and *dā* do not express the activities of the *apādāna* and the *sampradāna*. But on that account they are not non-*kāra*-*kas*. In fact *apādāna* has an activity in the form of remaining unmoved as a limit (अवधिभावेन अवस्थानम्). When we say रामः ग्रामात् आगच्छति we mean that the village remains unmoved as a limit to the movements of Rāma. Likewise the *sampradāna* too has distinct activity of *anumanana* or accepting the offer - or permitting the donor to give a thing to him as charity. These activities however are not expressed by the roots but are only suggested. It is to be borne in mind that even the suggested activities can make them *kāra*-*kas*.⁹

In spite of this there are no such usages as ग्राम आगच्छति, their meanings are altogether different and the senses of the *apādāna* and the *sampradāna* are not arrived at conclusively. Bhagavān Patañjali explains *kāra*-*ke* in another way also, by taking the word *kāra*-*ka* as a synonym of *kriyā* :

अथवा यावत् ब्रूयात् क्रियायामिति तावत् कारके इति. Here क्रियायां means क्रियाविशेषे. This *sūtra* when construed with ध्रुवम् अपाये अपादानम् we have the full sentence as follows: क्रियायां विषये यत् ध्रुवं तत् अपादानसंज्ञं स्यात्. *Viṣaya* here is again interpreted as जनकत्वं, and finally the sentence would read as अपाये यत् ध्रुवम् क्रियाजनकं तत् अपादानसंज्ञं स्यात्.

Karma also is used as a *kartā* in the usages like पच्यते ओदनेन and पच्यते ओदनः ; भिद्यते काष्ठेन ; भिद्यते काष्ठ; wood splits itself, and अधिगच्छति शास्त्रार्थः, आरोहति हस्ती respectively meaning 'the purport of the śāstras knows itself', 'elephant mounts itself,' - (in the sense of 'one knows the purport of the śāstras easily', 'one mounts on the elephant easily'.)¹⁰

9. See *KP*, and *NV*, I, iv, 23,

10. Cf. यदा सौकर्यातिशयं विद्योतयितुं कर्तृव्यापारो न विवक्ष्यते तदा कारकान्तराण्यपि कर्तृसंज्ञं लभन्ते - *SK*, Introd. to 2766 (*PA*, II, i, 87).

So we have now seen that where the activity of the chief agent is not intended to be conveyed then *kāraḥ* other than *kartā* may also be designated as *kartā*.

II

Bhartṛhari's *Vākyapadīya* sheds more light on this point. There the word *sādhana* is used as an equivalent to the word *kāraḥ*. *Sādhana*, Bhartṛhari says, is capacity to generate or bringing out an activity inherent in its own substrata or substrata other than its own.

स्वाश्रये समवेतानां तद्वदेवाश्रयान्तरे ।

क्रियाणामभिनिष्पत्तौ सामर्थ्यं साधनं विदुः ॥ (VP. III. vii, 1)

According to this view, it is the *sāmarthya* or *śakti* and not the *dravya*, that has the *śakti*, is the *kāraḥ*.¹¹ This view is in agreement with गुणः साधनम् of the *Mahābhāṣya*.¹² Here *guṇa* means *śakti*. True, elsewhere Patañjali observes that *dravya* is the *sādhana*.¹³ But Helārāja points out that in all these cases *dravya* denotes only *dravya-with-śakti*, (शक्तिविशिष्टद्रव्यम्) and not mere *dravya*.

Further if a *dravya* were to be considered as *kāraḥ*, then because a *dravya* remains one and the same always, it would be either *karma* or *karana* always. Consequently the usages like स्थाल्यां पचति at one time स्थाली पचति at another would be impossible.¹⁴ On the other hand the *śaktis* are many in each *dravya*. That is why we have usages like स्थालीं पश्य, स्थाल्या जलम् आहर, स्थाल्यां जलं निधेहि etc., with reference to the different *śaktis* the same *sthāli* possesses. If we, on the other hand consider *śakti* as *kāraḥ* the above usages are possible. Of these above mentioned sentences the speaker intends to give importance to one *śakti* only at a time and it varies according to the *kāraḥ* he intends. The *śakti* that operates in a *dravya*, a *karma-kāraḥ* is different from that in a same *dravya* or another *dravya* a *karana-kāraḥ* and others. So there is no *sāmānyā* of the *kāraḥ* is one and the same *śakti*, as in the case of a *dravya*. Evidently Hari is echoing Patañjali's

11. Cf. क्रियानिर्वृत्तौ द्रव्यस्य शक्तिः साधनम् Helārāja's commentary under VP, III, vii, 1.

12. MB, II, i, 1.

13. MB, III, i, 67; III, ii, 115; V, iii, 55.

14. Cf. द्रव्ये पुनः साधने सति यत्कर्म कर्मैव स्यात्, यत् करणं करणमेव MB, II, iii, 1.

statement प्रतिकारकं क्रियाभेदात्.¹⁵ Of course we have usages like शक्तिमादधाति, शक्त्या साधयति, शक्तेः विभेति etc. But here the *śakti* cognised by the speaker is not the *śakti* in its natural state, but the *śakti* converted into a *dravya*.¹⁶ After all a *dravya* is but a collection of energies —

शक्तिमात्रासमूहस्य विश्वस्यानेककर्मणः ।

सर्वदा सर्वथा भानात् क्वचित् किञ्चित् विवक्ष्यते ॥ (VP. III, vii, 2).

Hari also points out that after all a thing, simply because it has existence can not become the object of verbal usage until that thing is cognised by the speaker before hand. Even a nonexisting thing can be named and used in language, if it is cognised. So it is but the state and form in which a thing existing or nonexisting is cognised that makes it expressible or otherwise by a word by a speaker. It is because of this psychological fact that *abhāva* which is generally understood as a non-entity is also treated as a *kāraka*, having *śakti*. For example :

धनविनाशं करोति ; धनाभावो न युक्तः

Here the destruction and absence of money are considered as *kārakas* or generating *krtyās*. To justify this we have to accept the above psychological factor. Here *abhāva* is also considered as a *dravya*¹⁷ and hence it can have *śaktis*. It comes to this : Our usages in which one thing is a *karana* and another is a *kartā* etc. (*sādhana-vyavahāra*) — all these differences depend upon our intention and cognition. Hari says :

साधनव्यवहारश्च बुद्धयवस्थानिवन्धनः ।

सन्नसन् वार्थरूपेषु भेदो बुद्ध्या प्रकल्प्यते ॥¹⁸

Under this Helārāja adds : The usages हन्त्यात्मानमात्मना and आत्मनः स्वात्मन्यवस्थानम् etc. (universally accepted as correct, though one and the same Ātman cannot be a *kartā* and *karma* and *adhikarāṇa* at the same time) depend on how we view the things. He also quotes :

बुद्धयैकं भिद्यते भिन्नमेकत्वं चोपगच्छति

“Mind splits a simple one into many
and converts many into one”

15. MB, I^o iv, 3.

16. See Helārāja under VP, III, vii, 3.

17. Here *dravya* cannotes not the first *padārtha* that is well known in the Vaiśeṣika works.

18. VP, III, vii, 3.

Plurality of energies is also a creation of our mind. We impose forms conceived by us on objects and see difference of powers therein.

बुद्धिप्रवृत्तिरूपञ्च समारोप्याभिधातृभिः ।
अर्थेषु शक्तिभेदानां क्रियते परिकल्पना ॥

Now arises another question : Examine the sentence घटं करोति. Here pot is a *karma*. Hence it must be a substratum for a *vyāpāra* (an operation). How can a nonexisting pot give rise to or contain any *vyāpāra* like *utpatti* or production ? The answer is this ? The maker of the pot has the form of the pot already in his mind. That can be a means or *sādhana*. When accomplished, that pot becomes a *nirvartya-karma*.

व्यक्तौ पदार्थे शब्दादेः जन्यमानस्य कर्मणः ।
साधनत्वं तथा सिद्धं बुद्धिरूपप्रकल्पितम् ॥¹⁹

The above explanation is according to the theory that a word expresses a *vyakti* alone but not a *jāti*. Helārāja clarifies :

1. बुद्धिः प्रतिभास्येव हि आकारः शब्दार्थो न वस्त्वर्थः ;
2. बौद्धस्यैव बह्वीरूपाध्यवसायात्.²⁰

To satisfy those who hold that *jāti* alone is expressed by a word, Hari says :

निर्वर्त्यमानं यत्कर्म जातिस्तत्रापि साधनम् ।
स्वाश्रयस्याभिनिष्पत्तौ सा क्रियाणां प्रयोजिका ॥²¹

The *ghaṭatva-jāti* exists even before the creation of the pot. That *jāti* as *jāti* is *sādhana* and the *jāti* converted into *vyakti* or *dravya* is the *nirvartya-karma*. It is the *jāti* that manifests as *dravya* and hence there is no inconsistency in this. Thus either way the usage घटं करोति can be justified according to Hari.

Can we define *śakti* now ? The commentator on the *Vākyapadīya* offers a definition :

परोपकारि परतन्त्रं सर्वं शक्तिः

‘That which helps others and that is dependent is *śakti*’.

19. VP, III, vii, 6, 7.

20. Under VP, III, vii, 5; viii, 7.

21. VP, III, i, 27.

This definition is based on Hari's statement :

यत् यदा यदनुग्राहि तत् तदा तस्य साधनम्.²²

'Whatsoever at a particular time is helpful to a particular object, that is a *sādhana* at that time to that particular object'.

So we cannot say that a particular *śakti* is a fixed *sādhana* for all. Regarding the question whether these *śaktis* are different from the *dravyas* or identical with them, Hari says that as far as the division of *kārakās* is concerned, we have to consider the *śaktis* in general to be different from the *dravyas*.²³

III

Bhaṭṭoji Dīkṣita in his *Praudhamanoramā* gives an almost different interpretation. He also agrees that the term *kāraka* is a meaningful term and that it conveys its derivative meaning करोतीति कारकम्. But he defines *kāraka* as *kriyānvayi* —

तेन क्रियाऽनन्वयिनः न भवति ब्राह्मणस्य पुत्रं पन्थानं पृच्छतीति । इह हि ब्राह्मणः पुत्रविशेषणं न तु क्रियान्वयि ।²⁴

The argument advanced in favour of this view is as follows—In the sentence सुन्दरं पुत्रं पृच्छति the word *sundaram* is an attribute to *putra*. So it is only *putra* qualified by *sundara*, but not mere *putra*, is *karma-kāraka*, having the *anvaya* with the meaning of the root (क्रिया). In other words, *putra*, according to the definition is generator of *kriyā* क्रियाजनकं कारकम् and hence *karma kāraka*. The attribute *sundara* also is *karma-kāraka*. On this analogy it may be argued that in the sentence ब्राह्मणस्य पुत्रं पन्थानं पृच्छति it is only the *Brāhmaṇa-putra* — not mere *putra* — that is questioned and hence *Brāhmaṇa* also, being indirectly related with questioning (*kriyā-vyāpya*), must be designated as *kāraka*. But if *kāraka* is defined as *kriyānvayi*, then because the word *Brāhmaṇa* has no *anvaya* with the *kriyā* denoted by the root, it need not be a *kāraka*.²⁵

22. VP, III, vii, 12.

23. ibid. 15.

24. PM, on SK under PA, I, iv, 49.

25. See the *Kalā* on the *LM*, p. 1195.

IV

Nāgeśa defines *kāraka* as :

क्रियाजनकत्वशक्तिः and also as कारकविभक्तित्वं च क्रिया-
जनकार्यविभक्तित्वम्²⁶

Here we have to note some points : The *kāraka* is a *śakti* or power alone but not a *dravya*, because *dravya* without *śakti* cannot generate any *kriyā* or action. This fact is evidenced by Pāṇini's rule अव्ययं विभक्ति etc. (2-1-6) which enjoins that an indeclinable, denoting the meaning of a *vibhakti* may compound itself with a following word having a *sāmarthya*. e.g. अधिहरि = हरौ. If the *vibhakti* is to denote *dravya* alone, then the word *adhi* here is useless because *dravya* is denoted here by the word *hari*. If the word *adhi* is not used how can there be a compound? So, we have to conclude that the *prātipadika* alone does not denote the *sādhana* like *karmatva* etc. The indeclinable *adhi* here denotes *adhikaraṇaśakti*. Hence we have to conclude that *dravya* is not *kāraka*.²⁷

An objection may be raised here. The Pāṇinian rule

हरतेः दृतिनाथयोः पशौ (III, ii, 25) is explained as दृतिनाथयोः
उपपदयोः ह्यः इन् स्यात् पशौ कर्तरि । दृति हरतीति दृतिहरिः
....पशौ किम् दृतिहरः.²⁸

Here *paśu* (beast), a *dravya* is treated as a *kartā*. This goes against the above view. But the word *paśau* means here पशौ द्रव्ये यः कर्ता i.e., *śakti* or कर्तृशक्त्याश्रयः कर्ता. A *śakti* must have a locus, and hence *paśu* is here considered as a *dravya* the locus of *śakti* or *śakti* in *paśu* a *dravya* is considered as a *kāraka*.²⁹ So *śakti* alone, but not the *dravya* is *kāraka*. Further, by defining *kāraka* as *kriyā-janakatva*, Nāgeśa is not accepting the definition given by Bhaṭṭoji. Nāgeśa argues as follows —

There are sentences like कारकाणां भावनान्वयः. Here the word *bhāvanā* means *kriyā*. Now, if the word *kāraka* must mean क्रियान्वयि - as Bhaṭṭoji thinks—then the above sentence now comes to mean क्रियान्वयिनां क्रियान्वयः. This is absurd. There is no difference between *uddēśya* and *vidheya*.

26. See PS, 94 and LM, pp. 1193 ff.

27. See Section II above.

28. SK, 2939.

29. See Section II above.

Further, Bhaṭṭoji's definition goes against Patañjali's interpretation of the term *kāra* as क्रियाजनकत्वं कारकत्वम्. There is no inconsistency here. Then there is no scope at all either for the objection raised or for the answer given. In view of this also *kāra* is *kriyā-janaka* only.

Further, the sentence ब्राह्मणेष्वधीयानेषु देवदत्तो गतः is explained as ब्राह्मणकर्तृकाध्ययनकालज्ञाप्यं देवदत्तकर्तृकं गमनम्. Here the *vibhakti* following *Brahmaṇa* has *anvaya* with *अध्ययन* but it is not considered as a *kāra*-*vibhakti*.³⁰

There is also another definition that runs : क्रियान्वितप्रत्ययार्थान्वयित्वं कारकत्वम्. This may be the definition of the *Mīmāṃsakas*. The sentence चैत्रः ओदनं पचति according to them means ओदनकर्मिका चैत्रकर्तृका पचनभावना. The expression प्रत्ययार्थ in this sentence is taken to denote *bhāvanā*. Here the *kriyā* viz., *pacana* is construed with *bhāvanā* which is the meaning of the *pratyaya* and with which *Caitra* and *odana* are construed. This definition is also not correct. The sentence पक्वः ओदनः means पचनकर्म ओदनः ; here the suffix after the root पच् denotes कर्म and this meaning also is treated as a *kāra* as the suffix is enjoined by the rule कर्मणि क्तः. But it has no *anvaya* with क्रियान्वितप्रत्ययार्थ. So it cannot be treated as *karma*. This is against the accepted view. Secondly, if this definition of *kāra* is accepted, then the statement कारकाणां भवनान्वयः would become meaningless because *kāra* here has no *anvaya* with *भावना*, a word which should be correctly taken to denote धात्वर्थ. But according to the definition offered, the *kāra* is that which is to be construed with the meaning of the *pratyaya* only. So the above definition is not valid.³¹

On the same ground the definition क्रियान्वितविभक्त्यर्थान्वयित्वं³² also is not correct. The sentence पक्व ओदनः means पचनकर्म ओदनः. Here *odana* is a *kāra* but has no *anvaya* with the meaning of *vibhakti*. It has *anvaya* with *karma*, the meaning not of a *vibhakti* but of a *kṛt-pratyaya* having *anvaya* with *kriyā*. So the fallacy of *avyāpti* arises.

V

We have seen so far that the term *kāra* is defined by the grammarians in two different ways. But later commentators made an

30. See *PS*, under *Paribhāṣā* 94.

31. See *LM*, (op. cit) p. 1196.

32. See the commentary *Kalā* on the above.

attempt to reconcile these two. Hence the sentence वृत्तावपि कारकमित्यस्य क्रियान्वयि इत्यर्थः of the *Prauḍhamanoramā*³³ has been interpreted as तदन्वययोग्यतावच्छेदकक्रियाजनकत्ववत् in the *Śabdaratna*, implying thereby that *kāraka* is that which has in it क्रियाजनकत्वं or power to generate an activity by virtue of which it construes itself with a *kriyā*. Though this commentary leads to a sort of repetition, it is done in view of the criticism levelled against Bhaṭṭoji's theory, as we saw earlier.

But later annotators justified the stand taken by Bhaṭṭoji. According to them the word *kāraka* means करोति which again means स्वसम्बन्धेन क्रियायां विशेषरूपतां संपादयति. 'By its contact a *kāraka* imparts or brings about modification (विशेषरूपता) in the *kriyā*.' So क्रियान्वयितावच्छेदकत्वं is the *pravṛttinimitta* for the word *kāraka*. But the conditioner (अवच्छेदक) for this *pravṛttinimitta* is संकेतसंबन्धेन कारकपदत्वम्. Therefore there is no question of identity (ऐक्यम्) of the *uddeśyatāvachchedaka* and *vidheya* in the sentence कारकाणां भावनान्वयः. According to this view, in the sentences like घटं करोति the meanings of the words like *ghaṭa* can have *anvaya* with the meaning of the root. We need not presume a mental pot. In the case of *sampradāna* also wherein the recipient is far away, we need not have a mental image of the recipient. Words or their meanings can have direct *anvaya*. In the case of *adhikarāṇa* it can have direct construction or *anvaya* with *kriyā* through *kartā* or *karma* relationship.

Nāgeśa, on the other hand attached significance to the statement करोतीति कारकम् in the *Mahābhāṣya*. When the question of object for the verb *karōti* comes *kriyā* comes to the mind. The same idea is found in the *Bhāṣya* also. Then naturally the interpretation क्रियां जनयति comes in. *Adhikarāṇa* also can generate *kriyā* through the *kartā* or the *karma*. But modern grammarians do not subscribe to Nāgeśa's view.³⁴

VI

According to the author of the *Kāśikā* the words *kāraka*, *nimitta* and *hetu* are all synonyms, and *kāraka* denotes a *nimitta* for *kriyā*.³⁵ In

33. op. cit. *ibid*.

34. For details see the *Prabhā* on the *Śabdaratna*, op. cit., *ibid*; the *Jyotsnā* on the *PLM*, p. 170. For arguments and counter arguments in this regard see the *Citrāprabhā* and its Notes, p. 336; the *Bhairavi* on the *Śabdaratna*, op. cit. *ibid*.

35. Cf. कारकशब्दश्च निमित्तपर्यायः । कारकं हेतुरित्यनर्थान्तरम् - the *Kāśikā* under *PA*, I, iv, 23.

this sense it is a *samjñā* and the word is not derived by adding the suffix *प्वुल्* in the sense of *karā* to the root कृ. It is an *avyutpanna* or underived word.³⁶

According to the above view क्रियानिमित्तत्वं can be taken as a definition of *kāra*. But this is not accepted by some, on the ground that in the sentence चैत्रस्य तण्डुलं पचति *Caitra* also may have to be deemed as a *kāra* on the ground that he is a *nimitta* for *pacana*; for his permission is necessary for cooking.³⁷

VII

Viśveśvara, the author of the *Vaiyākaraṇasiddhāntasūdhānti*,³⁸ gives two definitions attributing them to the grammarians :

1. वैयाकरणास्तु अपादानाद्यन्यतमत्वम्
2. संकेतसम्बन्धेन कारकशब्दो वा कारकत्वम्

Maunī Śrīkṛṣṇa Bhaṭṭa in his *Laghuvibhaktiyarthanirṇaya*³⁹ gives the following definitions :

1. सङ्केतविशेषसम्बन्धेन कारकपदवत्त्वम्
2. क्रियान्वितकर्तृकर्मादिषट्कान्यतमत्वम्
3. क्रियाजनकत्वयोग्यताबुद्धिविषयत्वम्

It may be noted here that the third definition was given by Nāgeśa in his *Laghumañjūṣā*.

Śukla Sri Venī Mādhavaśāstri in his *Parīṣkāradarpaṇa*,⁴⁰ gives a different definition :

क्रियाप्रकारीभूतोऽर्थः कारकम्

But he does not discuss fully the validity or otherwise, of the definition. Besides, he quotes the third of the three definitions quoted above.

36. Cf. अस्त्यव्युत्पन्नः कारकशब्दो निमित्तपर्यायः - *Padamañjarī* and *Nyāsa* under the above.

37. *PLM*, p. 169.

38. p. 804.

39. pp. 22-23.

40. p. 60.

The *Vaiyākaraṇabhūṣaṇasāra* does not define *kāraka*. But it lays down that all the *kāraḥ* denote शक्ति also, in addition to आश्रय, अवधि, etc. So the *kāraḥ* also denotes the *śakti*.⁴¹ This is to some extent a novel idea.

Śrīpati, the author of the *vytti* on the *Kātantrapariśiṣṭa*⁴² deals with this topic. According to him *kāraka* and *kriyānimitta* are synonyms. *Kāraka*, he says, is of five kinds viz., *dravya*, *guṇa*, *kriyā*, *jāti* and *svarūpa*. These are illustrated by दण्डः, शुक्लः, पाकः, वृक्षः and मैत्रः. Again, each of these is of six kinds, *kāriā*, *karma*, *karāṇa*, etc. Further, *kāraka* is of two kinds viz. स्वशब्दवाच्य and परशब्दवाच्य. The first is illustrated by the word प्रभवः (प्रभवत्यस्मादिति) and the second by हिमवत् in the sentence हिमवतो गङ्गा प्रभवति. The author of this work also finally declares *kāraka* as *śakti* and not *dravya*.

BIBLIOGRAPHY

1. *Vyākaraṇa Mahā Bhāṣya* - Nirnayasaragar edition with *Pradīpa* and *Uddyota*
2. *Kāśika* - with *Nyāsa* and *Padamāñjari*
3. *Praudhāmanoramā* with *Śabdaratna* and *Bhairavi*
4. *Laghumañjūṣā* - with *Kalā-ṭikā*
5. *Laghuśabdenduśekhara* with *Candrakalā* commentary
6. *Siddhāntakaumudī* with *Bāḷamanoramā* commentary
7. *Paramalaghumañjūṣā*
8. *Laghu vibhakti-yarthanirṇaya*
9. *Vaiyākaraṇasiddhāntasudhānidhi*
10. *Parīṣkāradarpaṇa*
11. *Vaiyākaraṇabhūṣaṇasāra*
12. *Vākya-padiya* with Helā Rāja's commentary
13. *Kātantrapariśiṣṭa* (Bengali script).

41. The *Vaiyākaraṇabhūṣaṇasāra*, pp. 135-136.

42. p. 278 ff.

ABBREVIATIONS

- MB* - *Mahābhāṣya*
BM - *Bāḷamanoramā*
SK - *Siddhāntakaumudī*
PA - Pāṇini's *Aṣṭādhyāyī*
KP - Kaiyaṭa's *Pradīpa*
NU - Nāgeśa's *Uddyota*
PM - *Praudhāmanoramā*
LM - *Laghumañjūṣā*
PS - *Paribhāṣenduśekhara* of Nāgeśa
PLM - *Paramalaghumañjūṣā* of Nāgeśa.

CONVERTIBILITY OF SURDS AND SONANTS - MORE EVIDENCE

We had explained in a paper published sometime ago the validity of the theory of 'Convertibility of Surds and Sonants as applied to the Tamil Language' by collecting and analysing the historical evidences from Tamil inscriptions in Kannada, Grantha and Nāgarī scripts.¹ It was observed then that 'Tamil inscriptions engraved in Tamil script are naturally not of any help to us', since there is no provision in the Tamil script for transliterating sonants used in the case of sister languages. It was also averred that the Sanskrit inscriptions in the Tamil country upto the thirteenth century do not give us any clue. In these circumstances we are forced to analyse any new material that may help us in strengthening or extending the conclusion then reached that the phenomenon existed certainly from at least about A.D. 1000.

The new evidence is made available in an inscription from Śrīraṅgam.² It is dated in the 2nd year in the reign of a Parakesari-varman and records the endowment of gold towards feeding a brāhmana well-versed in the Vēdas on the occasions of the midday service by Pusamkaṅṅ Pirānderumāṅṅ, the son of Taḷikkōṭṭūr Dēvaṅār in Nenmalināḍu. The endowment is said to yield interest out of which the items of food enumerated therein are to be served. The words used in respect of these are *palisai* standing for interest and *arisi* meaning rice. The passage transliterated runs as follows :- *idaṅ palisaiyāl pattettukkuttal paḷav-arisi nāḷu-riy-ālākk-artisiyum.....* The writer of the inscription has used the Grantha letters in the place of *ca* as *śa* and thus substituting the Grantha sibilant *śa* for *ca* which should have been used in Tamil script thus indicating the phonetic value of the letters *śai* and *śi* ending the words *palisai* and *arisi* respectively. This gives us a clear

1. *Indo-Iranian Journal*, Vol. XIV, No. 3/4, 1972.

2. *South Indian Inscriptions*, Vol. IV, No. 520.

evidence of the existence of the lax (more or less voiced) articulation with weakened occlusion intervocally of the letter *ca* into *śa*. The inscription can be placed palaeographically in the first half of the tenth century and therefore the king may be identified with Coḷa Parāntaka I. Thus the date of the record may be placed in A.D. 908-09. Another inscription from the same place engraved on a slab kept near the Devasthanam Museum dated in the 41st regnal year (A.D. 947-48) of Parāntaka I uses the sibilant *śa* in the word *paḷavarīśi*.³

This discussion along with all that we have explained in the previous paper already referred to substantiates the fact that though the script employed to write Tamil textual matter does not give room for representing correctly the various sounds obtained in actual pronunciation, the occurrence of the weakened occlusion of the plosives placed intervocally involving a lax articulation could be traced to a period even earlier to A.D. 1000.

This leads us to accept the validity of the diacritical marks employed in the transliteration of Tamil epigraphic texts in the Roman alphabet where the actual pronunciation is attempted to be represented such as in the case of the following expressions: *Tirumagaḷ*, *yāṇḍu*, *pōdu*, *arīśi*, *Śōḷa*, etc.

3. *Annual Report on South Indian Epigraphy*, 1936-37, No. 95.

'VĀKYĀRTHA' AND 'KĀVYĀRTHA' IN INDIAN POETICS

I

The expressions *vākyārtha* and *kāvyaārtha* are so often used in a way almost interchangeable by writers like Ānandavardhana that it becomes a source of confusion in deciding the textual readings. The evidence of manuscripts is far from decisive and confusion becomes more confounded. To take a few examples :—

1. आक्षेपोऽपि व्यङ्ग्यविशेषाक्षेपिणो वाच्यस्य चारुत्वं प्राधान्येन, वाक्यार्थं (V.L. काव्यार्थं) आक्षेपोक्तिसामर्थ्यादेव ज्ञायते ।¹
2. एवं तावत् ससंवादानां समुदायरूपाणां वाक्यार्थानां (V.L. काव्यार्थानां) विभक्ताः सीमानः ।²

Citations of such passages by other writers like Hemacandra too are not decisive. Thus we find in the *Kāvyañuśāsana* the verse क्षिप्तो हस्तावलग्न³ introduced with the prefatory remark :—

यदाधिकारिकत्वात् प्रधान एकस्मिन् काव्यार्थे रसयोर्भावयोर्वा परस्परविरोधि-
नोरङ्गभावस्तत्रापि न दोषः ।⁴

This testimony positively goes against scores of citations of the *Dhvanyāloka-kārikā* concerned with the reading 'वाक्यार्थे'—

1. The *Dhvanyāloka*. (Dharwar, 1974), p. 22.

2. *ibid.*, p. 296.

3. Found in *ibid.*, p. 44.

4. *The Kāvyañuśāsana*, (Revised Ed. V.M. Kulkarni, Ahmedabad, 1964) p. 164.

प्रधानेऽन्यत्र वाक्यार्थे यत्राङ्गं तु रसादयः ।

काव्ये तस्मिन्नलङ्कारो रसादिरिति मे मतिः ॥⁵

Since textual criticism is of little help here we have to seek the assistance of higher criticism. This short paper is a humble effort in that direction

II

The earliest usage of the expression under study is in Bharata's *Nāṭyaśāstra* (ch VII). He defines *Bhāvas* as those factors which stimulate काव्यार्थः :—

काव्यार्थान् भावयन्तीति भावाः ।⁶

R. Gnoli translates it as 'the aims of the poem' keeping in mind *Abhinavabhārati's* explanation :

अर्थ्यन्ते प्राधान्येनेति अर्थाः न त्वर्थशब्दोऽभिधेयवाची⁷

That is to say, *artha* does not carry the usual meaning of 'sense' or 'import' here, but it means the 'end' or 'goal' towards which the poem is directed, namely *rasa*.

Fortunately, this portion of the *Abhinavabhārati* is found quoted in the recently published *Kalpalatāviveka*,⁸ and is also cited by Hemacandra in his *Kāvyañusāsana*.⁹ The full text is as follows :

वागङ्गसत्त्वोपेतान् काव्यार्थान् भावयन्तीति भावा इति परिपूर्णं भाष्यवचनम् ।
अस्यार्थः— पदार्थवाक्यार्थौ (वाच्यार्थो appears to be a misreading)
रसेष्वेव पर्यवस्यत इत्यसाधारण्यात् प्राधान्याच्च काव्यस्यार्था रसाः, अर्थ्यन्ते
प्राधान्येनेत्यर्थाः, न त्वर्थशब्दोऽभिधेयवाची । स्वशब्दानभिधेयत्वं हि
रसादीनां दर्शितमेव ।

From the *Kalpalatāviveka* we get the idea of the context of this interpretation, which we are prone otherwise to deem as Abhinavagupta's own. The context set out therein is the theory of *bhāvanā* or

5. *The Dhvanyāloka* op. cit., p. 42.

6. *The Nāṭyaśāstra*, GOS Ed., p. 342.

7. loc. cit., p. 34.

8. Pub. Lalbhai Dalpatbhai Skt. Vidya.nandir, (Ahmedabad, 1968), p. 308.

9. op. cit., p. 97.

bhavaka-vyāpāra propounded for the first time by Bhaṭṭa Nāyaka, while explaining the ultimate end of poetry, viz., *rāsa*, and its aesthetic delight (called *bhoga*) to the responsive spectator (*sahrdaya*):

यथा भावनानियोगादिप्रधाने शास्त्रे फलस्यापूर्वलक्षणस्य प्रधानस्य भावनादे-
वैकत्वात् संसर्गो भेदो वा वाच्यार्थः (वाक्यार्थः?) तद्वदेवात्र व्यापारप्रधाने
काव्ये नियतश्रोतृगतप्रतिष्ठालक्षणसिद्धिपरमफलहेतोः चर्बणास्वादपरपर्यायभोग-
लक्षणस्य फलस्य करणादेवैकत्वात्, शृङ्गारादौ रसः काव्यार्थो मत इत्यर्थः ।¹⁰

We have here a clear and concise statement of the Mīmāṃsā concept of *bhāvanā* in the *vedavākya* applied to the field of *kāvya*. The name of the *vyāpāra* is identical to the Veda and to the *Kāvya*; it is *bhāvanā* or *bhāvakatva*. The end envisaged and realised is invisible religious merit or *apūrva* in the former, while it is *bhoga* or aesthetic rapture in the latter. In the former the syntactic construction (*samsarga*) and the diversity (*bheda*) of the constituent elements are to be reckoned as intended meanings since they can bring forth the end. In the same way, since sentiments like Love can bring forth the end of aesthetic delight, they are themselves to be regarded as intended 'ends' of poetry. In other words the causal factors leading to the end are metaphorically termed themselves as 'ends'. Mammaṭa has given the illuminating analogy of the two wellknown kinds of perception, viz., *savikalpaka* (determinate) and *nirvikalpaka* (indeterminate) while explaining how both stated (*vācya*) and suggested (*vyāṅgya*) elements are involved in the figure of speech, *Paryāyokta*. Our first sensation on perceiving a running white cow is unified and has no divisions of quality, action etc. This is *nirvikalpaka-pratyakṣa*. But the very next moment we are also aware of these divisions and that is the *savikalpaka* stage of perception. Similarly in scriptural statements we have a total apprehension of *bhāvanā* as well as syntactical relations of denotative words. Bhaṭṭa Nāyaka would say that the total effect of poetry is aesthetic delight while the causal factors leading to it are *rasas* or sentiments like love in their variety. Philosophically, there is identity between *rasas* and their *bhoga* or enjoyment in the theory of Bhaṭṭa Nāyaka. Hence there is nothing unusual in his equation of *rāsa* as *kāvyaārtha*, and his follower Dhanika in equating it further with *tātparya* or *vākyaārtha*.¹¹ Bhoja, in his own way, can suggest a synthesis between his own idea of *dhvani* as merely *śabda-dharma* and *tātparya* as *artha-dharma* तात्पर्यमर्थधर्मस्तच्छब्दधर्मः पुनर्ध्वनिः ।¹² But it is all beside the point in a way. For, it is now virtually clear

10. *The Kalpalatāviveka*, op. cit, pp. 307-308.

11. Cf. *Daśarūpakāvaloka*, (Ed. T. Venkatacharya, Madras, 1968) p. 212.

12. *The Śṅgāraprakāśa*, (Ed. G.R. Josyer, Vol. I, Mysore, 1955) p. 221 and pp. 250-1.

that the verse which openly declares this idea is originally from Bhaṭṭa Nāyaka. Hemacandra cites it as follows :

यत्तुक्तम् :—

संसर्गादिर्यथा शास्त्र एकत्वात् फलयोगतः ।

वाक्यार्थस्तद्वदेवात्र शृङ्गारादी रसो मतः ॥

तदस्माकमभिमतमेव ।¹³

In the light of this, it will also be equally obvious that the other verse which openly declares रस as काव्यार्थ quoted in this very context both by Abhinavagupta and Mahimabhṭṭa – is also from Bhaṭṭa Nāyaka himself :

भावसंयोजनाव्यङ्ग्यपरिसंवित्तिगोचरः ।

आस्वादानात्मानुभवो रसः काव्यार्थ उच्यते ॥¹⁴

In the light of all this we might reasonably conclude that in the school of Bhaṭṭa Nāyaka *rasa* may be regarded either as वाक्यार्थ or as काव्यार्थ or as both.

III

But we have to face the problem posed in the *Dhvanyāloka*. Surely, Ānandavardhana cannot be expected to share the idea of his avowed adversary, Bhaṭṭa Nāyaka, even though Abhinavagupta might choose to adopt some of his ideas and incorporate them in his own reinterpretation of *Dhvani* theory. To get an inkling into Ānandavardhana's usage of the terms वाक्यार्थ and काव्यार्थ we have to peruse the usage of those who preceded him and were near enough to him. Fortunately, the *Kalpalatāviveka* comes to our rescue here also as it quotes from the lost *Bhāmahavivarāṇa*, Udbhaṭa's usage of the word वाक्यार्थ in connection with रस. Vāmana's usage of that word is non-technical (Cf. पदार्थे वाक्य-वचनं वाक्यार्थे च पदाभिधा)¹⁵ and need not detain us here.

The relevant passage from the *Kalpalatāviveka* is this :—

रसस्य वाक्यार्थीभावे ये रसवदलङ्कारं उद्भटादयः प्रतिपन्नास्तान् प्रति ध्वनिगुणी-

13. loc. cit. p. 97.

14. See The *Vyaktiviveka* I. The G.D.S. ed. (1956, p. 277) has the misreading संवेदनाख्यया instead of भावसंवेदना ।

15. *Kāvya-lankārasūtravṛtti*, III, iii, 2.

भूतव्यङ्ग्यवादिना आचार्येण (मम्मटेन) 'भिन्नो रसाद्यलङ्कारात्' इति 'एते च रसवदाद्यलङ्कारा' इति च वदता स्वाभिप्रायप्रतिपादनं यद्विहितं तदुपजीव्य परस्येयमुक्तिः - 'उपलक्षणीभूतमिति ।' वाक्यार्थीभावमनापन्नमङ्गभूतमप्राधानमिति यावत् । तेन मुख्यवृत्त्यैवोदात्तमेतत्, न रसवदलङ्कारापवादत्वेनेत्यर्थः । अन्यत्र तु रसवदिति । एतत्पर्यन्ता भट्टोज्झटादीनामुक्तिः ।¹⁶

Udbhaṭa's view is that when रस is वाक्यार्थ or primarily signified, it should be regarded as the figure रसवत्, and when रस is अप्रधान or subsidiary to another idea, it should be taken as a kind of उदात्तालङ्कार. Mammaṭa does not accept this as he is a follower of Ānandavardhana who regards अप्रधान-रस as रसवदलङ्कार. This quotation may possibly be explained in terms of Udbhaṭa's *Kāvyaśāstrakārasaṅgraha* also. But the following quotation cannot be so explained. It must be traced back to the *Bhāmahavivarāṇa* only. We are indebted to Śrīdhara's commentary on the *Kāvyaśāstrakārasaṅgraha* for this very important citation :-

भामहेन हि 'रसवद्वर्णितस्पष्टशृङ्गारादिरसोदयम्' इत्यादिना यत्र वाक्यार्थीभूतो रसः स रसवदलङ्कारस्य विषय इत्यभ्युपगतम् । एतच्चासमीचीनम् ; रसस्य वाक्यार्थीभावेऽलङ्कारत्वानुपपत्तेः । अलङ्कारो हीच्छायत्तः पृथक्सिद्धचारुत्वहेतुः प्रसिद्धो, न पुनरात्मैवात्मनोऽलङ्कारः सम्भवति । न हि य एव रसोऽलङ्कार्यः स एवालङ्कारो भवति ।

एवम् उद्धटेनापि यत्र चेतनानां वाक्यार्थीभावः स रसवदाद्यलङ्कारस्य विषय इति (भामहविवरणे) यदुक्तं तदपि न सम्यक् उपमादीनां प्रविरलविषयत्वापत्तेः ।¹⁷

From this quotation we learn for the first time that Ānandavardhana's reference in the *Dhvanyāloka* to this effect -

यदि तु चेतनानां वाक्यार्थीभावो रसाद्यलङ्कारस्य विषय इत्युच्यते.....¹⁸

is to the opinion of Udbhaṭa and that he had used the word वाक्यार्थीभाव also in the sense of a main subject described in a sentence. For, according to him the वाक्यार्थीभाव of रस is tantamount to वाक्यार्थीभाव of sentient characters. We are thus justified in concluding that Ānanda-

16. loc. cit., p. 280.

17. *Kāvyaśāstrakārasaṅgraha* Ed. Bhattacharya, Vol. II, (Calcutta, 1961) p. 141.

18. *Dhvanyāloka*, op. cit., p. 46.

vardhana is also using the word वाक्यार्थ in the technical sense of the principal sentence-purport in connection with *rasa*. This then is the intended sense in the oft-quoted *kārikā* -

प्रधानेऽन्यत्र वाक्यार्थे यत्राङ्गं तु रसादयः ।

काव्ये तस्मिन्नलङ्कारो रसादिरिति मे मतिः ॥¹⁹

It cannot be substituted by the word काव्यार्थ which might well convey the general sense of a poetic theme as in :-

न काव्यार्थविरामोऽस्ति यदि स्यात् प्रतिभागुणः ।²⁰

Hence Vidyācakravartin is right in summing up Ānandavardhana's view in the following manner :-

तस्मात् व्यङ्ग्य एव वाक्यार्थोभूतः काव्यजीवितमिति ।

एष एव पक्षो वाक्यार्थविदां सहृदयानामावर्जकः ॥²¹

It cannot be substituted by the word काव्यार्थोभूतः. Thus in the *Dhvanyāloka* वाक्यार्थ and काव्यार्थ are never interchangeable as in Bhaṭṭa Nāyaka, Bhoja, Dhanañjaya and Dhanika.

IV

Sometimes Ānandavardhana is seen using the word वाक्यार्थ in a sense different from the two senses - one technical (noticed above) and the other general (as in the usage) :- यथा पदार्थद्वारेण वाक्यार्थः संप्रतीयते²² discussed so far. Thus he states under उपोद्धारणेण as follows:-

व्यङ्ग्येनानुगतं वाच्यमेव प्राधान्येन प्रतीयते, समारोपितनायिकानायकव्यवहार-योर्निशाशशिनोरेव वाक्यार्थत्वात् ।²³

How can the 'moon' and the 'night' themselves be regarded as वाक्यार्थ ? Quite a few copyists of the *Dhvanyāloka* have thought that the word काव्यार्थ suits better in this context. Hence they have emended this and

19. *ibid.* II, 5.

20. *ibid.* IV, 6.

21. *Alaṅkārasaṅgī*, Delhi (1965), p. 4.

22. *Dhvanyāloka*, op. cit., I 10.

23. *ibid.* p. 22.

the word वाक्यार्थ into काव्यार्थ in the immediately next sentence also namely :

आक्षेपोऽपि व्यङ्ग्यविशेषाक्षेपिणो वाच्यस्यैव चास्तुत्वं
प्राधान्येन वाक्यार्थ आक्षेपिकिसामर्थ्यादेव लभ्यते ।²⁴

But this is unnecessary and unwarranted. The *Kalpalatāviveka* gives the meaning intended by Ānandavardhana here as follows :-

वाक्यार्थत्वमिति प्रस्तुतत्वमित्यर्थः ।²⁵

Themes such as the moon and the night in the *Samāsokti* and suggested ideas in the *Ākṣepa* are all contextually apposite and that is the third meaning of वाक्यार्थ in the *Dhvanyaloka*.

V

In the practical criticism of verses involving Ānandavardhana's रसवदलङ्कार (such as अयं स रशनोत्कर्षी and क्रामन्त्यः क्षत....)²⁶ one or more *rasas* may be subordinate to another dominant one. All the beauties acquired by the subordinate ones are said to redound to the over-all beauty of the dominant *rasa* only. In this connection the *Locana* quotes a verse :-

गुणः कृतात्मसंस्कारः प्रधानं प्रतिपद्यते ।
प्रधानस्योपकारे हि तथा भूयसि वर्तते ॥

This verse has been quoted thereafter by a host of writers including Mammaṭa, Hemacandra, Kavyakalpalatāvṛttikāra etc. But nowhere is the source mentioned. It is not *Nāṭyaśāstra* as the editor of the Bālapriyā edition has wrongly indicated in his index. It is not Bharṭhari's *Vākyapadiya* or Kumārila's *Tantravārttika*. Abhinavagupta refers to the author of this citation as "Tatrabhavan", who could it be? Will any scholar throw light on this?

24. loc. cit.

25. ibid. p. 81.

26. ibid. pp. 172, 174.

VĀLMĪKI RĀMĀYAṆA ON ROYAL DUTIES

The master poet Vālmīki has dealt with many important topics in his inimitable epic *Rāmāyaṇa*. In this paper it is proposed to study briefly what this epic has got to say on the duties of a king (*rājadharma*). Bharata meets Rāma in the Citrakūṭa forest. At that time the latter asks Bharata a series of questions pertaining to the welfare of their father Daśaratha, the three queen-mothers, preceptors and other elders and on the various duties devolving upon him as a king. The questions refer to the king's duties to the seven limbs of State (*saptāṅga*) viz., *svāmī* (king), *amātya* (minister), *suhṛt* (allies), *kośa* (treasury), *rāṣṭra* (territory, kingdom), *durga* (fortresses) and *bala* (army). Rāma also refers to the three *puruṣārthas* viz., the *dharma*, the *artha* and the *kāma*. He lays special emphasis on the basic *puruṣārtha*, i.e. the *dharma* which is the greatest friend and ally (*suhṛt*) of a king. The questions are introduced generally by the expression *kaccit* (I hope that..etc.) and hence this chapter is known as *Kaccit-sarga*.

The duties in this chapter are referred to in the form of injunctions or what is to be done (*vidhi*), prohibitions or what is to be avoided (*niṣedha*) and mere statements. They are put both in the active and passive forms of the verbs.¹

1. Reference: Vālmīki Rāmāyaṇa (Law Journal Press-Madras Second Edition 1958) *Ayodhyākanda*, Canto 100.

Vidhi-active: कञ्चित्-शुश्रूषसे पितरं ; ब्राह्मणान् अभिमन्यसे; काले प्रबुध्यसे, बलस्य दातव्यं ददासि, अयोध्यां परिरक्षसि । etc.

Vidhi-passive: कञ्चित् - उपाध्यायः पूज्यते; सत्कृतः पुरोहितः, भूत्याः कर्मसु योजिताः, युद्धविशारदाः संकृत्य मानिताः, पण्डितः दूतः कृतः etc.

Niṣedha-active: कञ्चित् - लोकायतिकान् न सेवसे; कञ्चित् न अपालेषु ते क्रोधो गच्छति । etc.

Niṣedha-passive: कञ्चित् न शुचिः बध्यते; न मुच्यते चोरः । etc.

Mere statement: रक्ष्या हि राजा धर्मेण सर्वे विषयवासिनः ।

The *svāmin*² (king) should propitiate the gods and honour his parents, preceptors, elders, the wise and the learned in Vedic lore. Rising up very early, he must think about the prospective duties of the day. He should not deliberate and decide on any course of action all alone or with too many; nor should the decision leak out before its fulfilment. The tributary kings should be treated in such a way as to keep them devoted and prepared to serve him at any cost. The king's messenger should be a local citizen, endowed with wisdom, presence of mind, common sense, honesty and learning. The bases of prosperity are agriculture, cattle-rearing and trade (*vārttā*) and hence those devoted to these avocations should be specially protected, while all the subjects, in general, are to be protected. Women should be protected while secrets must be guarded from them. The wealth in the form of elephants and horses should be preserved and promoted. In royal attire, the king should appear every morning before the people in the hall of audience. He must not, out of greed, incriminate an honest person for theft and punish him without any investigation; nor should he let free a thief caught red-handed. Elderly people, youngsters and scholars should be won over through gifts, kindness and sweet words, respectively. Due honour should be paid to the preceptors, elderly persons, ascetics, honourable guests, sacred places of worship and the learned brahmins. Timely attention should be paid to *dharma*, *artha* and *kāma* without any conflict among them. The king should seek the good wishes of learned brahmins, the citizens and the people, at large. He should carefully guard himself against the following defects to which kings are liable: Atheism, false-hood (lying), anger, carelessness, procrastination, not meeting the wise, laziness, being a slave to the five senses, deliberating and deciding alone, deliberating with misleading people, not commencing what has been decided upon, not guarding the secrets, not commencing auspicious things, and simultaneous expedition against many hostile forces. Due attention should be paid to the several political expedients that ensure success and prosperity. The king should tread on the righteous path taken by his forefathers. A king fulfils his mission here and paves the way for a blessed future, by protecting the subjects according to *dharma* and wielding the rod of punishment with justice.

Amātyas and *Mantrins*³ (advisers and ministers): The ministers chosen should be trustworthy, valorous, learned in sacred and secular lores, self-disciplined, of high descent and intelligent in knowing other's intentions. Since secret deliberation is the root of success, the counsellors should be learned and capable of guarding secrets. A learned counsellor capable of saving the king in times of extreme crisis is to be preferred to a thousand with meagre intellectual calibre; an intelligent,

2. For *svāmin* vide verses 13,17,18,34,35,47 to 51,56,57,60 to 67,74 and 76.

3. For *amātyas* and *mantrins* vide verses 15,16,22 and 24 to 26.

valorous, dexterous and far-sighted counsellor, will certainly lead royalty to sure prosperity. Officers endowed with best, average and low intellectual calibres should be put respectively in charge of superior, ordinary and easy types of work. Ministers, preferably hereditary, and proof against the faults and lures which are out of tune with their office should be appointed to superior posts.

*Suhr̥t*⁴ (ally; friend) :- The king should keep the friendly members of royal descent loyal and devoted by honouring them. He must not ignore the disaffected and the weak.

*Kośa*⁵ (treasury; coffers) :- The income should exceed the expenditure. Money should not go to the undeserving. Provision should be made for conducting rites meant for gods and manes and for receiving learned brahmins, guests, soldiers and friends.

*Rāṣṭra*⁶ (state; country) :- The king should preserve and promote the prosperity of the kingdom having temples and sacred places of worship and lakes and inhabited by good and contented men and women, rich in mines and bereft of fear and sinners. The subjects of the state including agriculturists and merchants, and women, in particular, should be protected from harm.

*Durga*⁷ (fortifications; protective defences) :- The fortifications (means of defence) should be provided with wealth, grain and water and equipped with weapons, machines, artisans and archers.

*Balam*⁸ (army) :- The Commander-in-chief of the army should be daring and heroic, intelligent and honest, nobly born, devoted and dexterous. The leaders of the army, mighty and skilled in war and of tested valour should be properly honoured. Timely provisions (food) and salary, without delay, should be given to the army constituents. Delay makes them indignant and disaffected which is a source of danger.

Thus, in the form of questions put to Bharata through the mouth of Rāma the poet Vālmīki refers to the duties of a good king towards himself and to the various elements of sovereignty.

4. For *suhr̥t*, *ibid.* verses 34,37.

5. For *kośa*, *ibid.* verses 54,55.

6. For *rāṣṭra*, *ibid.* verses 40 to 48.

7. For *durga*, *ibid.* verse 53.

8. For *bala*, *ibid.* verses 30 to 33.

IDENTIFICATION OF KUNTALESVARA

In the *Annals of the Bhandarkar Institute*, Vol. LX, pp. 1-40, S.V. Sohoni has published a long article entitled 'Guptas, Kadambas, Pallavas and Kālidāsa' in which he has tried to shed new light on an incident in the life of the great Sanskrit poet. He kindly sent us an off-print of it with a request for comments. Instead of sending our view on the matter privately, we discuss it in detail here so that other scholars also may be induced to state their own views on this interesting question.

Sohoni has made an exhaustive study of Kālidāsa's works and written on various problems suggested by them. He is also an imaginative researcher. His imagination penetrates into and brings to light aspects of things which would not have been dreamt of. We may cite an instance of it here. In the *Raghuvamśa* (XIII. 27) as Rāma and Sītā approached the Mālyavat mountain in the course of their journey from Lānkā to Ayodhyā in an aerial car, Rāma describes to Sītā in the following verse how in the beginning of the rainy season he was overwhelmed with grief on account of separation from her.

गन्धश्च धाराहतपल्वलानां कादम्बमर्धोद्गतकेसरं च ।

स्निग्धाश्च केकाः शिखिनां बभूवुर्यस्मिन्नसद्धानि विना त्वया मे ॥

Sohoni scented here an incident in the life of Kālidāsa. He found that there was another reading *Pallavānām* for *palvalānām* in this verse. He also noticed therein the mention of *Kadamba*, which, again signified an ancient royal family. So he suspected that the poet must have used these words deliberately as he was reminded of an incident in his own

life when he came into contact with these princely families.¹ No comment on this suggestion is necessary.

Sohoni has not, indeed, produced any new evidence on life of Kālidāsa. Scholars have, in the past, put forward different interpretations of some Sanskrit passages supposed to have a bearing on it. Sohoni has attempted to corroborate one of them. We shall first give those passages in full and then examine critically Sohoni's interpretation of them.

We have cited these passages in our *Kālidāsa* (English ed., pp. 30 f.), but we reproduce them here for convenience of reference.

(1) In his *Aucityavicāra-cārcā*, Kṣemendra² cites the following verse from Kālidāsa's *Kuntaleśvaradautya* as an instance of *adhikaraṇ-aucitya* (appropriateness of place) and explains it in detail —

अधिकरणौचित्यं यथा कुन्तलेश्वरदौत्ये कालिदासस्य—

इह निवसति मेरुः शेखरः क्षमाधराणा-

मिह विनिहितभाराः सागराः सप्त चान्ये ।

इदमहिपतिभोगस्तम्भविभ्राजमानं

धरणितलमिहैव स्थानमस्मद्विधानाम् ॥

अत्र महाराजदूतोऽपि सामन्तास्थाने स्वप्रभुसमुचितगौरवपूजार्हभासनमनासाद्य कार्यवशेन भूमावेवोपविष्टः प्रागल्भ्यगाम्भीर्येणैवं ब्रूते । यथास्मद्विधानां वसुधा-
तल एव भुजगपतिभोगस्तम्भप्राग्भारनिष्कम्पे धरासने स्थानं युक्तं यस्मादिहैव
मेरुरचलचक्रवर्ती समुपविष्टः सप्तमहाब्धयश्च । तत्तुल्यतैवास्माकमित्यौचित्य-
मधिकरणपदसम्बद्धमेव ।

Trans: For an instance of appropriateness of place, see the following verse of Kālidāsa from the *Kuntaleśvara-dautya* (the embassy to the lord of Kuntala) :—

1. Sohoni says, "I venture to suggest that the close proximity of words like *pallavānām* and not *palyalānām*, and the phrase *smigdhās=ca kekāḥ śikhinām*, along with the expression *tvayā vinā me asahyāni babhūvuh* were employed deliberately, and taken together they constitute Kālidāsa's reference to the *Pallava* and *Kadamba* dynasties....." (A.B. O.R.I, LX, p. 27. We wonder how Sohoni missed the reference to *Mayūrasarman* in *śikhinām* in the above verse.

There is absolutely no indication of puns on the words *pallavānām*, *Kadamba* and *asahyāni*. These are mere figments of Sohoni's imaginations.

2. *Aucityavicāra-cārcā* (Kāvya-mālā, I, 133). *Kunteśvaradautya* in the printed text is evidently a mistake for *Kuntaleśvaradautya*.

“On this (*earth*) stands Meru, the crest-jewel of mountains, and here the seven seas also have laid their heavy weight. The surface of this earth is supported by the pillars in the form of the hoods of the lord of serpents (Śeṣa). This is (*therefore*) the appropriate seat for people like us.”

“As he, though an ambassador of a Mahārāja (great king), does not get a seat worthy of the greatness and honour due to his lord, in the assembly hall of the feudatory, he sits on the ground, and (when asked why he did so) says with boldness and serenity — “This seat which is rendered immovable by the numerous pillar-like hoods of the lord of serpents (Śeṣa) is the only proper seat for people like us; it is here that Meru, the lord of mountains, and also the seven seas are seated. We are not inferior to them.” Here ‘the appropriateness’ is in respect of place.

(2) The second passage is also from the *Kuntaleśvaradautya*. It is cited in the *Kāvyaṁimānsā*³ of Rājaśekhara, and the *Sarasvatikanṭhābharaṇa*⁴ and the *Śṛṅgāraprakāśa*⁵ of Bhoja.

तद्यथा—कालिदासः किं कुन्तलेश्वरः करोतीति विक्रमादित्येन पृष्ट उक्तवान्—

असकलहसितत्वात्क्षालितानीव कान्त्या

मुकुलितनयनत्वाद्व्यक्तकर्णोत्पलानि ।

पिबति मधुसुगन्धीन्याननानि प्रियाणां

त्वयि विनिहितभारः कुन्तलानामधीशः ॥

“When Vikramāditya asked Kālidāsa how the king of Kuntala was governing his kingdom, the poet made the following report to him—

“The lord of Kuntala, entrusting the responsibility (of governing his kingdom) to you, engages himself in kissing the faces of his beloveds, fragrant with wine – (*the faces*) which appear resplendant as it were by slight smiles and the lotuses on the ears of which appear prominent as their eyes are half-closed.”

Thereupon Vikramāditya gave his reply in the same verse, making only slight changes in its wording as follows —

3. *Kāvyaṁimānsā* (G.O.S. 1916), pp. 60-61.

4. *Sarasvatikanṭhābharaṇa* (N.S.P. 1925) p. 168. *Pibatu* there is a misprint for *pibati*.

5. V. Raghavan, Bhoja's *Śṛṅgāraprakāśa*, p. 766.

पिबतु मधुसुगन्धीन्याननानि प्रियाणां

मयि विनिहितभारः कुन्तलानामधीशः ।

“The lord of Kuntala may continue to kiss the faces of his beloveds, fragrant with wine, entrusting the responsibility of governing his kingdom to me”.

Several anecdotes about Kālidāsa are mentioned in the *Bhoja-prabandha* of Ballāla, but he is a very late author. So they are of no importance. But the two passages cited above are nearly a thousand years old as they occur in the works of Rājasekhara (tenth cen. A.D.) and of Bhoja and Kṣemendra (eleventh cen. A.D.). They, therefore, deserve more credence. Scholars have, however, suggested various identifications of the king of Kuntala mentioned therein. *First View* – This view was first put forward by Rev. Heras⁶ of the St. Xavier College, Bombay, several years ago. According to it, the lord of Kuntala to whose court Kālidāsa was sent was the Kadamba king Kākusthavarman. At Tālaguṇḍa in the Shimoga District of Karnāṭaka a large Sanskrit inscription⁷ was found, which gives the genealogy of the Kadamba kings from Mayūrasarman, the progenitor of the family, to Śāntivarman. It contains the following verse about Kākusthavarman, the father of Śāntivarman :—

गुप्तादिपार्थिवकुलाम्बुरुहस्थलानि

स्नेहादरप्रणयसंभ्रमकेसराणि ।

श्रीमन्त्यनेकनृपषट्पदसेवितानि

योऽबोधयद् दुहितृदीधितिभिर्नृपार्कः ॥

This verse states that Kākusthavarman made Gupta and other kings prosperous by giving them his daughters in marriage. Heras thought that the Gupta king Chandragupta II had sent his court-poet Kālidāsa to the Kadamba king on the delicate mission of arranging this marriage. This view of Heras is now sought to be corroborated by Sohoni by various arguments.

The aforecited passage from Kṣemendra's work shows that Kālidāsa had gone as an ambassador to the court of a feudatory (*sāmanta*), where he was not offered a proper seat. But the Kadamba king was not a feudatory of the Gupta Emperor. He was ruling independently. So he may not have been intended to be referred to. Anticipating this objection, Sohoni has devoted a fairly large portion of his

6. *J.B.O.R.S.*, XII, part iv.

7. *E.I.* VIII, p. 31 ff.

article to prove that the Kadamba king was not independent, but feudatory, though to a Pallava king. But this does not remove the possible objection. The words *mahārāja* and *sāmanta* used in that passage are related terms. The *mahārāja* meant is the suzerain of the prince who is referred to as the *sāmanta* and not an overlord politically unrelated to him. Note in this connection the use of *api* in the afore-cited prose passage from Kṣemendra. If Kākusthavarman, being a *sāmanta* of another suzerain (like the contemporary Pallava king), had not treated Kālidāsa with due honour, it would not have been so much resented by the poet as when, he (the poet), being the accredited ambassador of Kākusthavarman's own overlord (like Candragupta II) was not received with due etiquette. This is emphasised by the word *api* in that passage. Besides, this passage must be interpreted in the light of the second passage cited above from the same work. From Vikramāditya's reply to Kālidāsa's report given therein, it seems that the *sāmanta* (viz., the Kuntala prince) was spending his time in enjoyment of pleasures, leaving the responsibility of governing his kingdom to him (i.e. to Vikramāditya). So the *mahārāja* referred to in the first passage also must be the same, i.e. Candragupta II - Vikramāditya. Had he been a Pallava king as Sohoni supposes, how can the second passage be relevant in his case? No Pallava king is known to have assumed the title of Vikramāditya.

Sohoni accepts that Kālidāsa was a court-poet of Candragupta II. He says that he was sent as an ambassador to the court of the Kadamba king Kākusthavarman. We shall, therefore, examine whether Kākusthavarman and Candragupta II were contemporaries.

It is difficult to determine even approximate dates of the Kadamba kings; for they have not dated their records in any era. Their capital was Vanavāsī in the North Kānaḍā District. After the downfall of the Sātavāhanas in *circa* A.D. 230, Viṣṇukaḍa Cuṭukula Sātakarṇi established himself on the western coast from the Thanā District in North Konkan to the Kanara District in the South. His inscriptions have been found in both these districts.⁸ Some time thereafter, the Brāhmaṇa Mayūraśarman rose to power by his valour. Once upon a time when he had gone with his teacher to the *ghaṭikāsthāna* (examination centre) in Kāñcī, the capital of the Pallavas, he was insulted by a cavalier of the local king.

तत्र पल्लवाश्रमसंस्थेन कलहेन तीव्रेण रोषितः ।

कलियुगेऽस्मिन्नहो क्षत्रात्परिपेलवा विप्रता यतः ॥

Being humiliated by that incident, he took up arms. He is one of

8. See Lueders' *List*, Nos 1195 and 1021.

the few Vedic scholars of ancient times who distinguished themselves on the battle-fields and founded kingdoms. Being a Brāhmaṇa, he had a name ending in -śarman, but his descendants, who took to the profession of the Kṣatriyas, assumed names ending -varman. Ultimately, the Pallavas made peace with him and ceded to him the territory extending from the western sea to the river Preharā. Sohoni's view that the Preharā is identical with the Pravarā, a tributary of the Godāvarī, is unacceptable; for in the very beginning of his reign Mayūraśarman's power is not likely to have extended from Karnāṭaka in the south to the Godāvarī in the north. The Preharā was probably some river in Karnāṭaka such as the Ghaṭaprabhā or the Malaprabhā.⁹

The Tālaguṇḍa inscription describes the following kings of the Kadamba family.

Mayūraśarman

|
(son)

Kaṅgavarman

|
(son)

Bhagīratha

|
(son)

Raghu

|
(brother)

Kākusthavarman

|
(son)

Śāntivarman

Only one inscription of Mayūraśarman has been discovered so far, viz., that¹⁰ at Candravallī, which is in Prakrit. It mentions the Traikūṭakas, Ābhīras, Pallavas, Pāriyātrikas, Śkasthāna, Sendraka, Punāṭa and Mokari (apparently as conquered by him). This description appears exaggerated. The record is not dated and so affords no help in determining Mayūraśarman's date. Kākusthavarman's own copper-plate grant has been found at Halsī (ancient Palāśikā). Its date is recorded in the following words¹¹ —

9. P.B. Desai identifies Preharā with the Malaprabhā. *A History of Karnāṭaka*, p. 64.

10. *Mys. Arch. Surv.* 1929, p. 50. Prof. Nilakanta Sastri regarded this inscription as spurious.

11. See the text cited by Sohoni in *A.B.O.R.I.* LX, pp. 20-21.

कदम्बानां युवराजः श्रीकाकुत्स्थवर्मा स्ववैजयिके अशीतितमे संवत्सरे भगवता-
मर्हतां.....खेट्यामे.....श्रुतकीर्तिसेनापतये आत्मनस्तारणार्थं
दत्तवान् ।

This passage makes the question more complicated. It mentions the 80th year of Kākusthavarman himself as Yuvarāja. No prince is likely to have acted for as long a period as 80 years as Yuvarāja. So some scholars have suggested that it is a date recorded in the Gupta era. In that case Kākusthavarman will have to be regarded as acting as *Yuvarāja* in the year $(80 + 319 =)$ A.D. 399. He would then be a contemporary of Candragupta II, the patron of Kālidāsa. So Sohoni is inclined to accept this view. But a formidable objection to this view is that there is no shred of evidence showing that the Gupta era was current in Karnāṭaka. In fact, that Sainvat was not current in any country of South India. The only exception known is the date of the Ārang plates¹² found in Chhattisgaḥ. So the Gupta era could not have been used in the aforementioned Halsi plates.

Some other scholars suppose that eighty years is the period which separates Kākusthavarman from Mayūraśarman. But Mayūraśarman is not known to have founded any era. No such era is noticed either in his or in his successors' records. So this supposition is unacceptable.

Mayūraśarman's and Kākusthavarman's dates cannot, therefore, be determined even approximately. An inscription of the Kadambas is incised below that of Cuṭukulānanda Sātakarṇi on a pillar at Malavalli,¹³ from which we can conclude that Mayūraśarman flourished after that Sātakarṇi, but after how many years we cannot say.

So the date of Mayūraśarman cannot be determined exactly. Scholars have made various conjectures about it. D.C. Sircar¹⁴ places him in A.D. 330-360, and P.B. Desai¹⁵ in A.D. 325-345. Kākusthavarman was the brother of Raghu, the great-grandson of Mayūraśarman and succeeded him. We may, therefore, place him either in A.D. 410-425, or in 405-420. So he must have been a contemporary not of Candragupta II but of his son Kumāragupta I. Kālidāsa is not likely to have been sent as an ambassador to his court. Sohoni also is conscious of this. So he says, "Kālidāsa's present verse may even prop up the belief that it was as a result of his mission that a royal wedding was settled between a son of the Gupta emperor and a daughter of Kākustha. *But this cannot be regarded as a conclusive proof in any way.*"

12. *E.I.*, XI, p. 342 ff.

13. *E.C.* VII, pp. 252 and 147 f.

14. *Select Inscriptions* (second ed.), p. 473.

15. *A History of Karnāṭaka*, p. 58.

If so, for what purpose did Vikramāditya send Kālidāsa to the court of Kākusthavarman who, according to Sohoni, was the Lord of Kuntala mentioned in the two passages? Sohoni has made some conjectures in this connection.¹⁶ They are as follows - (1) for securing the Kadamba support in safeguarding the Gupta acquisitions in Saurāṣṭra and Lāṭa territories from Śaka chiefs; (2) for ensuring peace between the Vākātakas and Kadambas; and (3) for strengthening the Kadambas. These reasons are ridiculous. The Gupta kingdom was separated from the dominion of the Kadambas by hundreds of miles. Between them there lay other states like that of the Rāṣṭrakūṭas of Mānapura. Besides, the contemporary Kadamba king was a lascivious man. He required the help of Candragupta in governing his own kingdom. What help could he have rendered to a powerful and ambitious king like Candragupta, who was out 'to conquer the whole world' (*kr̥tsna-pr̥thvi-jaya*) as stated in a contemporary inscription¹⁷ at Vidiśā. As shown below, there is no evidence that the Vākātakas and the Kadambas were then hostile to each other. They were not ruling over adjacent provinces. So there was no need to send Kālidāsa to establish peace between them.

So Sohoni's attempt to prop up the previously expressed view of Heras about the mission of Kālidāsa has no basis. Since the time of Heras, new material bearing on this question has become available, with the help of which this problem must be solved. In fact, we have shown elsewhere how it can be solved.¹⁸ We shall state it briefly here. But before we do so, we must dispose of another explanation of it in brief.

Krishnasvami Aiyangar had suggested that in view of the close relation of the Guptas and the Vākātakas disclosed by the Poonā plates of Prabhāvatīguptā, Kālidāsa was sent as an ambassador to the Vākāṭaka Court.¹⁹ The main objection to this theory is that the Vākātakas were lords of Vidarbha, not of Kuntala. They married some princesses of Kuntala as recorded in their inscriptions. How could they themselves have been Kuntalésas? Besides, in those times, Vākāṭaka administration was carried on according to the directions of the Guptas. In such circumstances is it likely that an ambassador of Candragupta II was not duly honoured in the Vākāṭaka Court? Aiyangar's theory is totally unacceptable.

What is then the correct interpretation of the two passages cited above? We have stated it elsewhere. But we shall give it briefly here.

16. *A.B.O.R.I.* LX, p. 16.

17. *C.I.I.*, III (1963), p. 35.

18. See our *Studies in Indology*, I (1968), p. 1 ff.

19. See Aiyangar, *Ancient India etc.*, I (1968), p. 120 ff.

According to our recent researches, there was a Rāṣṭrakūṭa family ruling in the Kṛṣṇā valley contemporaneously with the Vākāṭakas. This territory was then known as Kuntala. The founder of this dynasty was Mānānka, who ruled from the capital Mānapura which he had himself founded and named after himself. This city is now represented by Māṇa, the chief place of the Māṇa taluka of the Sātārā District. We have recently edited a copper-plate grant of this family in the *Epigraphia Indica*.²⁰ It describes Mānānka, the progenitor of the family, as the illustrious ruler of Kuntala (*śrīmān Kuntalānāṁ praśāsita*). D.C. Sircar's interpretation of this expression as 'the chastiser of the Kuntalas' is ridiculous.²¹ So this family was undoubtedly known as *Kuntaleśa* or *Kuntaleśvara*, the lord of the Kuntala country. Sohoni objects to this interpretation on the ground that Mānānka does not seem to have adopted that title.²² He says that the title was adopted by Bhagīratha of the Kadamba dynasty. This statement is clearly wrong. In the Tālaguṇḍa inscription Bhagīratha is described only as *Kadamba-bhūmi-vadhurucitaika-nāthaḥ* (the sole dear lord of the lady namely, the Kadamba country). This makes no reference to his rule over Kuntala. In fact, the word *Kuntala* does not occur at all in the Tālaguṇḍa inscription. Still, Sohoni asserts that Bhagīratha adopted the title of *Kuntaleśvara*, while he denies that title of Mānānka, though he is explicitly described as 'the illustrious ruler of the Kuntala country'. Strange indeed !

The inscriptions of the Vākāṭakas sometimes mention their conflicts and sometimes their matrimonial relations with the kings of Kuntala. The Ajaṅṭa inscription of the reign of Vākāṭaka Hariṣeṇa states that Vindhyaśeṇa had defeated a king of Kuntala.²³ On the other hand, the Pāṇḍaraṅgapalli plates of the Rāṣṭrakūṭa king Avidheya describe Mānānka as 'one who had harrassed the countries of Vidarbha and Āsmaka'.²⁴ Candragupta maintained friendly relations with these rulers of South India. Some of them may have become his feudatories. The Meherauli pillar inscription²⁵ which describes him says that long

20. *E.I.* XXXVII, p. 9 ff.

21. The root *śās* conveys two senses : (1) to govern, when its object is some place or territory. See *पृथिवीं शासतस्त्वस्य पाकशासनतेजसः* in *Raghu*, X.1 and (2) to chastise when it is some living being. See *शासनं रिपुशासनम्* in Vākāṭaka seals. In *Kuntalānāṁ praśāsita*, the sense of governing is intended. The country where Mānānka was ruling was included in Kuntala as shown by us elsewhere. See *E.I.*, XXXVII, p. 14. None but a fool would chastise his own subjects.

22. *A.B.O.R.I.* LX, p. 15.

23. See *C.I.I.* V, p. 105.

24. See *सन्त्रस्तविदर्भशिमकमण्डलः* *E.I.* XXXVII, p. 20.

25. *C.I.I.*, III (1963), p. 141.

after his death the southern ocean was perfumed by the breezes of his valour.

It is nowhere stated for what purpose Candragupta had sent Kālidāsa to the court of Kuntala. Perhaps, he had sent him to see how the Kuntaleśa conducts himself and whether he was likely to adopt an antagonistic attitude. Though Kālidāsa at first felt insulted as he was not received with due honour, he stayed at the court for sometime and observed the state of affairs there. He then reported to Vikramāditya (i.e. to Candragupta II) that the king of Kuntala was not a strong and ambitious man. In fact, he was dependent on him (Candragupta) even for the administration of his own kingdom.

Candragupta's policy resulted in the establishment of amicable relations between the Vākāṭakas of Vidarbha and the Rāṣṭrakūṭas of Kuntala. We learn from Vākāṭaka inscriptions that Narendrasena, the great-grandson of Candragupta married the Kuntala princess Ajjhita-bhaṭṭārikā.²⁶ She must have been a princess of the Rāṣṭrakūṭa family of Kuntala.

We agree with Sohoni that the aforesaid passages from the works of Kṣemendra, Rājaśekhara and Bhoja shed important light of an incident in the life of Kālidāsa, but they must be interpreted properly in order to understand their full significance.

26. *C.I.I.*, V, p. 80.

REVIEW

TRIBES OF ANCIENT INDIA by Dr. Mamata Choudhury, published by Indian Museum, Calcutta, 1977; Monograph No. 7, pages 118 with Lists of Tribes (pp. 120-37), Bibliography (pp. 138-52) and Index (pp. 153-61) and 3 Maps; Price Rs. 50.00.

The book under review embodies Dr. Choudhury's thesis which earned for her the degree of Doctor of Philosophy of the University of Calcutta in 1973. It contains a Foreword from the pen of no less a person than Dr. P. Roy, M.A., D.Sc., F.N.I. (F.N.A.), formerly Professor and Head of the Department of Chemistry, University of Calcutta, and Director of the Indian Association for the Cultivation of Science, Calcutta. We may introduce the book with the following words of Professor Roy's Foreword: "It elicited high praises from her examiners as worthy of higher distinction in view of the standard of the thesis (theses?) for the Ph.D. Degree in the University which is rarely found to attain such a high order..... From an impression of the work embodied in the thesis, I feel little hesitation to state that this publication will serve as the most comprehensive and valuable work of the subject for the students and scholars of Anthropology."

There are the following six chapters in the book: (1) Tribe: Its Definition, Nomenclature and Grouping; (2) Geographical Distribution of the Tribes; (3) Physical Characters of the Tribes; and their Ethnic Affiliation; (4) Cultural Patterns of the Ancient Indian Tribes; (5) Origin and Ancestry of the Existing Tribes; and (6) Tribal Absorption. The topics are not only of great interest to the students of Anthropology as Professor Roy has indicated but also to those of early Indian History and Geography. There are certain sections in which the learned authoress has succeeded in doing justice to the topics; though that cannot be said in respect of all parts of the book. We therefore request Dr. Choudhury to be especially careful in removing the blemishes from which the treatise suffers such as typographical and other errors and inadequacy of the treatment of topics so that its next edition becomes

a more useful book of reference for the benefit of our students. We are just indicating below the lines for such improvement.

The name of Pargiter, which occurs in the book on innumerable occasions, has in all cases been wrongly written as 'Pargitar' (pp. 29-37, 47, 56-65, 72, 83, 109, 140, 146). Likewise Sten Konow's name has been written as Stenknow' (p. 63, notes 263 and 265) and 'Watter's *Yuan Chwang's Travels in India*, Vol. I or II' has been made 'Watter's *Huien Tsang's Travel*' (p. 109, notes 76 and 78). At p. 95, we are told, "In the Madras Presidency there is also a class of people known as Ādi-Drāviḍa. The prefix *ādi* (old or original) possibly denotes that the Ādi-Drāviḍas are the descendants of the ancient Drāviḍas." Unfortunately, Ādi-Drāviḍa is the name fabricated and claimed by a number of underprivileged classes of Tamil Nadu in the recent past because they are inclined to represent themselves as the real Drāviḍas superior to the Tamil Brāhmanas who are known as 'Drāviḍa Brāhmaṇa'. In the work published in 1977, 'Madras Presidency' is a misnomer for 'Tamil Nadu'.

A more serious error is involved in what the authoress says about the Pariyahs on the authority of an uncritical and irresponsible author. We are told that "the Pariahs..... represent the variant form of the Coḍu Pālaya or Pāraya, a tribe occupying the territory near Kerala during the reign of the emperor Aśoka as mentioned in the Chapardagiri inscription." There are several errors here. In the first place, we do not know when 'the Chapardagiri inscription' was discovered and where it was published. Secondly, no Pālaya or Pāraya is mentioned in any of the numerous inscriptions of Aśoka. Thirdly, along with the *Coḍā* (i.e. *Coḍah* or *Colah*, 'Cola people'), most versions of Rock Edict II mention another people as *Pāṃḍiyā* (Kalsi, Jaugada and Erragudi; with the *ā-māirā* omitted in *yā* in the Kharoṣṭhī of Shahbazgarhi and Mansehra) who are, however, called *Paḍā* at Girnar. This name has been unhesitatingly taken by all epigraphists and historians to stand for Sanskrit *Pāṃḍyāḥ*, 'the Pāṃḍya people.' Rock Edict II really mentions the states of the Colas, the Pāṃḍyas, the Kerala king, the Sātiya (Sāntika) king and Tāmraparṇī (Sri Lanka) – all lying beyond the southern frontier of Aśoka's empire. The introduction of the Pariyahs here is an absurdity because they were never the rulers of a State. In a similar context in Rock Edict XIII, usually we have the names of the two peoples joined in a Dvandva compound, and the combination *Cola-Pāṃḍyāḥ* is quite easily intelligible; but under what circumstances could the powerful Coḷa ruling clan have been clubbed together with the Pariah untouchables?

Likewise there are similar errors in statements like "the Bāhlikas were foreigners, who came to India from Balk in Iran" (p. 51). In the first place, the Bāhlika country is modern Balkh (not 'Balk', the mistake

being repeated at p. 52). Secondly, Balkh is not in Iran, but in the northern area of Afghanistan to the south of the Oxus. Thirdly, as we had occasion to point out, a confusion has often been made by copyists of manuscripts between the Bāhlikas of the Oxus valley and the Bāhikas of the Punjab so that there is really no proof of the Bālhika occupation of the Punjab.

Recent discoveries have thrown new light on some of the topics discussed. Thus the discovery of the edicts of Aśoka near Kandahar in the Greek and Aramaic (Iranian) languages and scripts, no doubt meant for the Yavana and Kamboia subjects of the Maurya emperor, is relevant to the location of the Yavana and Kamboja territories in the north-western part of the Maurya empire.

Even if there may be a scope for difference of opinion on a few points, the section on Tribal Absorption in Chapter VI seems to be the most interesting in Dr. Choudhury's work.

D.C. SIRCAR

शास्त्ररत्नाकर श्री क. अ. शिवरामकृष्णशास्त्री

अश्वप्रतिग्रहेष्टयधिकरणे काचन चिन्ता ॥

जैमिनीये मीमांसादर्शने तृतीयेऽध्याये चतुर्थे पादे श्रीशबरस्वामिभाष्ये एकादशमधिकरणम् अश्वप्रतिग्रहेष्टयधिकरणमिति प्रसिद्धम् । तत्र शबरस्वामि-कुमारिलभट्टादिसंमता अधिकरणरचना तावत् इत्थम् ।

तैत्तिरीया आमनन्ति —

“प्रजापतिर्वरुणायश्वमनयत्, स स्वां देवतामार्च्छत्, स पर्यदीर्यत्, स एतं वारुणं चतुष्कपालमपश्यत्, तं निरवपत्, ततो वै स वरुणपाशाद-मुच्यत, वरुणो वा एतं गृह्णाति योऽश्वं प्रतिगृह्णाति, यावतोऽश्वान् प्रति-गृह्णीयात् तावतो वारुणान् चतुष्कपालान्निर्वपेद्वरुणमेव स्वेन भागधेयेनोपधावति स एवैनं वरुणपाशान्मुञ्चति’ इति (तै. सं. II, iii, 12.1) ॥

अत्र विधिवाक्ये ‘यावतोऽश्वान् प्रतिगृह्णीयात् तावतो वारुणान् चतुष्कपालान् निर्वपेत्’ इत्यत्र प्रतिगृहीतुरेषा इष्टिः इति स्पष्टम् । उपक्रमे

‘प्रजापतिर्वरुणायश्वमनयत्’

इति वाक्ये प्रजापतेर्दातृत्वं वरुणस्य प्रतिगृहीतृत्वं च स्पष्टम् । अनन्तरवाक्ये ‘स स्वां देवतामार्च्छत्’ इत्यत्र तच्छब्देन कः परामृश्यते ? प्रजापतिर्वा ? वरुणो वा ? इति संशीतिरुदेति । यद्यपि अश्वोऽपि पूर्ववाक्ये निर्दिष्टः, तथापि तस्य परिग्रहे उत्तरवाक्येष्वपि तस्यैव परिग्रहे अश्वस्य परिदीर्णत्वं, तस्यैव वरुणमुद्दिश्य इष्टिकर्तृत्वम् इत्यसामञ्जस्यं स्यात् । उत्तरवाक्येषु अन्यस्य तच्छब्देन ग्रहणे पूर्ववाक्येऽपि तस्यैव

ग्रहणमेकवाक्यतानुरोधात् इति नाश्वः तच्छब्देन पराप्रष्टुमर्हः इति प्रजापतिवरुणयोरन्य-
तरस्यैव ग्रहणं युज्यते । तत्र कतरः तच्छब्देन प्रतिनिर्देश्यः इति विशये सर्वनाम्नां
सन्निहितपरामर्शित्वात् वरुणस्यैव सन्निहितत्वात् स एव ग्रहीतव्य इति प्राप्ते —

शाबरभाष्यम् —

‘स इति प्रजापतिं प्रतिनिर्दिशति, तेन सहैकवाक्यतां याति ।
सामानाधिकरण्याच्च प्रजापतेरेव प्रतिनिर्देशः अवकल्पते न वरुणस्य, वैयधि-
करण्यात् । ‘स पर्यदीर्यत’ इत्येषोऽपि प्रजापतिमेव प्रतिनिर्दिशति पूर्व-
प्रकृतम्, तेन च सहैकवाक्यतां याति । ‘स एतं वारुणं चतुष्कपालमपश्यत्’
इति प्रजापतिरेवेति । ‘तं निरवपत्’ इति प्रजापतिरेवेति । ‘ततो वै स
वरुणपाशादमुच्यत’ प्रजापतिः । वरुणो वा एतं गृह्णातीति हेत्वपदेशोऽयम् —
यस्मादेव प्रजापतिर्वरुणायाश्च दत्त्वा परिदीर्णः, तस्माद् योऽश्वं प्रतिगृह्णाति —
प्रयच्छति स परिदीर्यत इति । यतस्तु वरुणेन प्रतिमुक्तस्मादन्येनाप्यश्वं
प्रयच्छता वारुणो निर्वसव्यः इत्यश्वस्य दातुर्वारुणीष्टिः प्रशस्यते कर्तव्याने-
नाख्याते(? ने)न । तस्मादश्वं दत्त्वा वारुणीमिष्टिं निर्वपेत् इति । आह —
ननु योऽश्वं प्रतिगृह्णाति स निर्वपेत् इत्युच्यते । एवं सति अन्यथोपक्रान्ते
वाक्ये अन्यथोपसंहृते उपक्रमोऽनर्थकः, उपसंहारोऽपि । तस्मादुपक्रमे वा
शब्दार्थः उपसंहारवशेन कल्पनीयः, उपसंहारो वा उपक्रमवशेन । तत्र
प्रजापतिर्वरुणायाश्चमनयत् — वरुणादश्वं प्रत्यगृह्णात् — इत्युपसंहारानुरोधेन
कल्प्येत, यद्वा, उपक्रमवशेनोपसंहारम् — योऽश्वं प्रतिगृह्णाति — योऽश्वं
प्रतिग्राहयति — इति । तत्र

‘मुख्यं वा पूर्वचोदनात् लोकवत्’

इति प्रथममनुग्रहीतव्यम्, विरोधाभावात् । पश्चात्तनं तु विरोधाल्लक्षणया
कल्पनीयम् । अपि च, ‘प्रजापतिर्वरुणायाश्चमनयत्’ इति ‘वरुणादश्वं
प्रत्यगृह्णात्’ इति बह्वसमञ्जसं कल्पयितव्यम् । ‘प्रतिगृह्णाति’ इत्येष शब्दः
‘प्रतिग्राहयति’ इत्येतमर्थं शक्नोति यथा कयाचिच्छक्त्या वक्तुम् । यो हि
तदाचरति येन च क्रिया प्रणाड्यापि सिध्यति, स तस्याः क्रियायाः कर्ता
शक्यते वक्तुम्; यथा षड्भिः हलैः कर्षतीति संविधानं कुर्वन् विलेखन-
मकुर्वन्नप्युच्यते । एवमिहापि स प्रतिग्रहसमर्थमाचरति यो ददाति । तस्माद्
ददत् प्रतिगृह्णातीति शक्यते वक्तुम् । तस्मादध्यवधार्येदमवकृप्तं ददत्

प्रतिगृह्णातीत्युच्यते, तस्य वारुणीष्टिरिति ।”

अस्मात् भाष्यात् स्पष्टमेतत् — ‘स स्वां देवतामाच्छेत्’ इत्यादिषु वाक्येषु तच्छब्देन प्रजापतिरेव प्रतिनिर्दिश्यते इति । तत्र युक्तिः समानाधिकरण्यं (समान-विभक्तिकत्वं) इति च । एतन्मूलक एव असंजातविरोधित्वन्यायः । तथाहि—यत् उपक्रमोपसंहारयोर्विरोधः, तत्र उपक्रमस्य असंजातविरोधित्वात् तदनुरोधेनैव विधेरपि संजातविरोधित्वात् लक्षणया नयनम् इति ।

तन्त्रवार्तिकादिषु तु ‘स स्वां देवतामाच्छेत्’ इत्यादिषु वाक्येषु प्रजापतिरेव समानविभक्तयन्तः सामानाधिकरण्येनोपात्तः । स्वा च तस्य देवता वरुणः, पूर्वं संप्रदानत्वेनोपात्तत्वात्; न आत्मा, कर्तृत्वसंप्रदानत्वयोर्विरोधिनोरेकत्र कल्पने अन्यतरस्य गौणत्वापत्तेः । तच्छब्देन वरुणस्य ग्रहणे पुनरप्ययमेव दोषः । किं च तथा अर्थवर्णने वरुण एव वरुणेन गृहीतः इत्यापत्तिः । तच्च नातीव हृदयङ्गमम्; न हि स्वेनैव स्वस्य पीडा दृष्टचरा । अतः तच्छब्देन वरुणस्य प्रतिनिर्देशो न युज्यते । अन्यच्च — तच्छब्देन वरुणस्य ग्रहणे वरुणस्यैव प्रतिग्रहीतुः इष्टिः विहिता स्यात् । तस्याश्च फलाकाङ्क्षायां स्वर्गादिफलं कल्पनीयं स्यात् इति गौरवम् । प्रजापतेस्तच्छब्देन ग्रहणे तु दातुरेव इष्टिः इति अश्वदातुः यजमानस्य विधीयमाना इष्टिः क्रत्वर्था स्यात्, न पुरुषार्था इति न पृथक्फलकल्पनागौरवम् — इति अधिकाः साधकयुक्तयः प्रदर्शिताः दातुरिष्टिः इति निर्णये ।

जैमिनिसूत्राणि तु एतदिष्टयधिकरणसंबद्धानि चत्वारि दातुर्वा प्रतिग्रहीतुर्वा इष्टिः इत्यत्र उदासीनानि । तथाहि —

दोषात्त्विष्टिलौकिके स्यात् शास्त्राद्धि वैदिके

न दोषः स्यात् (III, iv, 34¹)

अर्थवादो वानुपपातात् तस्माच्चज्ञे प्रतीयेत (III, iv, 35)

अचोदितं च कर्मभेदात् (III, iv, 36)

सा लिङ्गादात्विजे स्यात् (III, iv, 37)

तत्र पूर्वसूत्रद्वयं एकमधिकरणं लौकिके वैदिके वा (अश्वदाने) एषा इष्टिः इति

I. सूत्रसंख्या च कुभारिलभट्टानुसारेण । शबरस्वामिभाष्यानुसारेण तु सूत्रसंख्या 28 इति । एवमुत्तरत्रापि ॥

संदिह्यमाना लौकिके इति पूर्वपक्षय्य वैदिके इति सिद्धान्तयति । अन्तिमसूत्रद्वयं भिन्नाधिकरणं दातुर्वा प्रतिग्रहीतुर्वा इष्टिः इति संशये प्रतिग्रहीतुः इति पूर्वपक्षे दातुः इति सिद्धान्तयति — इति शबरस्वामिनः, तदनुयायिनः वार्त्तिककारादयश्च ।

अत्र सूत्रचतुष्टयेऽपि किमपि पदं दातुर्वा प्रतिग्रहीतुर्वा सूचकं नास्ति इति स्पष्टम् । अतः सूत्रकारः उदासीनः अस्मिन् विषये इति व्यक्तम् । एवं स्थिते सिद्धान्ते, कश्चित् पृच्छेत् — मैत्रायणीयशाखायामेषा इष्टिः प्रतिग्रहीतुरेवेति स्पष्टम्, तत्रोपक्रमस्य प्रतिगृह्णातृविषयत्वे संदेहलेशस्याप्यभावात् । तथा हि — मैत्रायणीया एवम् आमनन्ति —

‘अथैषोऽश्वः प्रतिगृह्यते, स वा उभयतोदन् प्रतिगृहीतो निर्वभस्ति अस्येन्द्रियं वीर्यं च पशूंश्च, वरुणो वा अश्वो वरुणदेवत्यो यो वा अश्वं प्रतिगृह्णाति वरुणं स प्रसीदति, तदश्वहविषा यष्ट्यं निर्वरुणत्वाय । चतुष्कपालो भवति चतुष्पाद्वा अश्वः.....यावन्तोऽश्वास्तावन्तः पुरोडाशा भवन्ति’ इति ॥ (मै.सं. II, iii, 3 3)

न हि अत्र तैत्तिरीयाणामिव सन्दिग्ध उपक्रमः, येन संशय उदियात् । काठकसंहितायामप्येवं प्रतिग्रहीतुरेवेष्टिरिति स्फुटतरम् । एवं हि कठा अधीयते —

‘अश्वो न प्रतिगृह्यः, उभयादन् वा एष एतस्येन्द्रियं वीर्यं निर्वभस्ति यः प्रतिगृह्णाति, तस्मान्न प्रतिगृह्यः, वरुणो वा एतमग्रे प्रत्यगृह्णात्, स स्वां देवतामाच्छेत्, तं वरुणोऽगृह्णात्, स एतेन वारुणेन हविषायजत निर्वरुणत्वाय; योऽश्वं प्रतिगृह्णीयात् स एतेन वारुणेन हविषा यजेत निर्वरुणत्वाय, चतुष्कपालो भवति, चतुष्पाद्वा अश्वः प्रत्यक्षमेवैनं वरुणपाशान्मुञ्चति.....यावन्तोऽश्वान् प्रतिगृह्णीयात् तावत्तश्चतुष्कपालान् निर्वपेत्.....तत एवैनं वरुणपाशान्मुञ्चति’ ॥ (का. सं. 12.6)

तैत्तिरीयसंहिता पूर्वमेवोदाहृता । तत्रावशिष्टो भागः संवादार्थं प्रदर्शयते —

‘चतुष्कपाला भवन्ति चतुष्पाद्व्यश्वः

समृद्धयै’ इति ॥ (तै. सं. II, iii, 12.2)

पूर्वोदाहृतासु तिसृष्वपि शाखासु विधीयमानं कर्म, एकं वा, नाना वा इति संशये,

सूत्रम् —

एकं वा संयोगरूपचोदनाख्याविशेषात् (II, iv, 9)

अत्र शाबरभाष्यम् —

‘सर्वशाखाप्रत्ययं सर्वब्राह्मणप्रत्ययं चैकं कर्म, अर्थसंयोगस्याविशेषात्, तदेव प्रयोजनमुद्दिश्य तदेव विधीयमानं प्रत्यभिजानीमः । रूपमप्यस्य तदेव द्रव्य-
देवतम् । पुरुषप्रयत्नश्च तादृश एव चोद्यते । नामधेयञ्चाविशिष्टं तेन तदेव
कर्म सर्वशाखादिष्विति प्रत्ययः’ इति ।

आभ्यां सूत्रभाष्याभ्यां ‘वारुणीष्टिः’ इति वा ‘अश्वप्रतिग्रहेष्टिः’ इति वा नाम प्रत्यभि-
ज्ञापकं कर्मैक्यस्य । तथा चतुष्कपालद्रव्यं वरुणदेवता च यागस्वरूपं च इति कर्मैक्यं
सिद्धम् ।

तत्र तैत्तिरीयशाखायां दातुरिष्टिः इति उपक्रमबलात् प्रतीयते ; इतरशाखाद्वये तु
प्रतिग्रहीतुरेवेति स्पष्टं प्रतीतेः कथमेकवाक्यता संपादनीया इति विशये शास्त्रदीपिका-
व्याख्यायां मयूखमालिकायामेवमुक्तम् —

‘मैत्रायणीयशाखायां दातुरुपक्रमाभावेऽपि तैत्तिरीयशाखायामुपक्रमबलान्निर्णये
शाखान्तरेऽपि कर्माभेदाद्दातुरिष्टिः सिध्यतीति द्रष्टव्यम्’ इति ।

भाट्टदीपिकायां तु ‘नामादीनामुपस्थापकानामभावेन शाखान्तरन्यायाभावाच्च’ इति प्रथमं
शाखान्तरन्यायमनङ्गीकृत्य, पुनः ‘दातुरुपक्रमानुरोधेन वा मैत्रायणीयशाखास्थोपक्रमस्यापि
प्रयोजककर्तृत्वाभिप्रायेण व्याख्यातुं शक्यत्वाच्च’ इति कर्मैक्यमङ्गीकृत्य ‘मैत्रायणीयशा-
खायाः दात्रिष्टिपरत्वं तैत्तिरीयशाखानुरोधेन व्याख्यातव्यम्’ इत्युक्तम् । एवं सर्वैरेव
तैत्तिरीयशाखायाम् उपक्रमे दातुरिष्टिः प्रतिपादिता इत्यङ्गीकृतम् ; शाखान्तरं च तैत्तिरीय-
शाखानुसारेण व्याख्येयम् इति च । तन्त्रवार्तिके तु

प्रतिग्रहीतरि स्पष्टं यदि वाक्यान्तरं ततः ।

भवेत्तस्यापि तेनेष्टिः दातुस्तु न निवार्यते ॥

इति वचनात् शाखान्तरन्यायः कर्मैक्यं च नाङ्गीकृतमिति भाति । शाबरभाष्ये च
शाखान्तरप्रसङ्ग एव नास्ति ।

एवं विप्रतिपद्यमानेष्वपि ग्रन्थकर्तृषु तैत्तिरीयशाखा उपक्रमे दातुरिष्टिपरा इत्यस्मिन् विषये संप्रतिपत्तिः दृश्यते । तत्र किं निबन्धनम् ? न तावत् 'स स्वां देवतामार्च्छत्' इति तैत्तिरीयवाक्ये निश्चितप्रजापतिपरस्तच्छब्दः, तस्याद्याप्यनिश्चयात् । 'स स्वां देवतामार्च्छत्' इति वाक्यं तैत्तिरीयशाखायामिव काठकसंहितायामपि पठ्यते । तत्र च वरुणस्यैव पूर्वप्रकृतत्वात् स एव तच्छब्देन परामृश्यते इति निर्विवादम् । तैत्तिरीये तु प्रजापतेर्वरुणस्य च पूर्वप्रकृतत्वात् कः तच्छब्देन परामृश्यते इति संदेहे समानप्रकरणे शाखान्तरे निश्चितवाक्यानुसारेण सन्दिग्धवाक्यस्यार्थो निर्णयः, न तु निश्चितं वाक्यं सन्दिग्धवाक्यानुसारेण । अतः तैत्तिरीयवाक्यमेव इतरशाखानुसारेण व्याख्येयम्, न तु वैपरीत्येन । अपि च बहूनुरोधस्य न्याय्यत्वात् मैत्रायणीयकाठ-शाखाद्रयानुरोधेनैव तैत्तिरीयवाक्यं व्याख्येयं निश्चितमपि इति यदि, तर्हि किमु वक्तव्यं सन्दिग्धं वाक्यं प्रति ?

किं च, काठकसंहितायामुपक्रमे 'अश्वो न प्रतिगृह्यः' इति निषिध्य 'तस्मान्न प्रतिगृह्यः' इत्युपसंहारात् वाक्यस्य निषेधपरत्वं स्पष्टम् । एतन्निषेधमुल्लङ्घ्य योऽश्वं प्रतिगृह्णाति स एतामिष्टिं निर्वपेत् इति विधानाच्च इष्टेः दोषनिर्घातार्थत्वं स्पष्टं प्रतीयते । तदेकवाक्यतया च शाखान्तरन्यायेन इतरयोरपि शाखयोः निषेधोलङ्घन-दोषनिर्घात एव फलमिष्टेः इति व्याख्या यथा संगता भाति, न तथा दातृपरत्वे । न हि विहितस्याश्वदानस्य अनुष्ठाने कश्चिद्दोषः संभाव्यते ? न च विहितमनुतिष्ठतः जलोदरपीडा अन्यो वा कश्चन दोषः अर्थवादेन प्रतिपाद्यत इति वक्तुमुचितम् । ब्रवीति चार्थवादः दोषं मैत्रायणीये तैत्तिरीये च । निन्दार्थवादबलादेव असन्नपि निषेधः कल्पनीयः इति खलु मीमांसकसमयः । अतः काठकसंहितायां प्रत्यक्षं निषेधं विस्मृत्य अकस्मादेव वैदिकं विहितमश्वदानं निमित्तीकृत्य दातुरिष्टिर्विधीयते इति कल्पनं साहसमिव भाति । अतः काठकश्रुत्यनुसारेण अश्वप्रतिग्रहः निषिध्यते । तदुल्लङ्घनेन प्रतिग्रहे कृते इन्द्रियादिहानिं वरुणग्रहं च दोषं प्रदर्श्य तदपनयनार्थां इष्टिर्विधीयते इति कल्पनैव युक्ततरा भाति ।

अत्र वासुदेवदीक्षितीया अध्वरमीमांसाकुतूहलवृत्तिः एवं वदति -

"प्राचीनभाष्येषु मैत्रायणीयशाखोपक्रमानुसारेण तैत्तिरीयशाखायामप्युपक्रमार्थ-वादस्य प्रतिग्रहविषयत्वमविरोधादभ्युपेत्य चत्वार्यपि सूत्राणि प्रतिग्रहविषय एव एकाधि-करणपरतया योजितानि । तथाहि - 'स स्वां देवतामार्च्छत्' इति तच्छब्दो वरुणमेव सन्निहितं परामृशति, न तु दातारं प्रजापतिं, व्यवहितत्वात् । न ह्येकविभक्तशुपात्त-

परामर्शित्वं सर्वनाम्नां नियतम् ? 'अजाद्शरथो जातो रामस्तस्मादजायत' इत्यादौ व्यभिचारात् । 'वरुणमेव स्वेन भागधेयेनोपधावति स एवैनं वरुणपाशान्मुञ्चति' इत्युत्तरवाक्ये तच्छब्दस्य भिन्नविभक्त्युपात्तवरुणपरामर्शितायाः निर्विवादत्वाच्च । ततश्च मैत्रायणीयतैत्तिरीयशाखयोरविरोधलाभात् प्रतिग्रहीतुरेवेष्टिः । न च 'अनयत्' इत्याख्यातोपात्कर्तुः प्रजापतेरेव सन्निहितत्वात् 'स स्वाम्' इति तच्छब्देन परामर्शो युक्त इति वाच्यम् ; आख्यातस्य कर्तृवाचकतायाः कर्तृधिकरणे निरस्तत्वात् । 'वरुणस्यैव कथं वरुणपाशग्रहः'² इति विरोधस्तु 'अग्निर्वा अकामयत । अन्नादो देवानां स्यामिति; स एतमग्रये कृत्तिकाभ्यः पुरोडाशमष्टाकपालं निरवपत् ।' इत्यादिवत्, 'आत्मनो वपामुदक्खिदत्' इत्यादिवच्च महानुभावानां देवानां लोकानुग्रहार्थं रूपभेदाश्रयणेन परिहार्यः । सा चेष्टिः किं लौकिके अश्वप्रतिग्रहे ? उत वैदिके ? इति संशये पूर्वपक्षयति —

'दोषात्त्वष्टिलौकिके स्यात् शास्त्राद्धि वैदिके न दोषः स्यात् ।'

(जै. सू. III, iv, 34)

जलोदरपर्यायवरुणपाशनिर्घातार्थत्वादियमिष्टिः लौकिके अश्वप्रतिग्रहे स्यात् । वैदिकेऽश्वप्रतिग्रहे विहितत्वेन दोषासंभवादित्यर्थः ।

सिद्धान्तयति —

'अर्थवादो वानुपपातात् तस्माद्याज्ञे' प्रतीयेत ।'

(जै. सू. III, iv, 35)

'स एवैनं वरुणपाशान्मुञ्चति' इत्यर्थवाद एव, न तु फलवादः । कुतः ? अनुपपातात्, जलोदरनिमित्ते मुख्यार्थे उक्तरोत्या वाक्यस्य समावेशासंभवात् । तस्मादिष्टेर्दोषनिर्घातार्थत्वासंभवात् अप्रसक्तदोषेऽपि याज्ञे ऋत्वङ्गभूते अश्वप्रतिग्रहे इष्टिः प्रतीयते ।

2. अत्र कश्चन ग्रन्थपातः स्यात् इति भाति, यतः परिहारे 'इत्यादिवत्' 'इत्यादिवच्च' इति दृष्टान्तद्वयदानात् शङ्कायामपि द्वयं निर्दिष्टं भवितुमर्हति । अतः 'वरुणस्यैव कथं वरुणमुद्दिश्येष्टिः, कथं वा वरुणपाशग्रहः' इति ग्रन्थः स्यात् इति भाति ।

3. 'याज्ञे' इति अध्वरमीमांसाकुतूहलवृत्त्यनुसृतः पाठः । शबरस्वामिपरिग्रहीतपाठस्तु 'यज्ञे' इति ।

अत्र शङ्कते —

‘अचोदितं च कर्मभेदात् ।’ (जै. सू. III, iv, 36)

ल्यब्लोपे पञ्चमी । लौकिकं वैदिकमिति विशेषमनपेक्ष्याश्चप्रतिग्रहमाले इदमिष्टिकर्म विहितम् । अत उभयत्र स्यात् । वाक्यशेषस्य केवलस्तुतिपरतया दोषवदश्चप्रतिग्रह-
स्यैव निमित्तत्वालाभात् । अतो याज्ञे प्रतीयेतेत्यनुपपन्नम् ।

अथ परिहरति —

‘सा लिङ्गादात्विजे स्यात् ।’ (जै. सू. III, iv, 37)

सा इष्टिः, लिङ्गात् = वैदिकत्वसामान्यात्, आत्विजे = ऋत्विग्भ्यो दक्षिणात्वेन देयस्याश्चस्य प्रतिग्रहे यजमानकर्तृके प्रत्येतव्या । ततश्च यजमानगामिफलकत्त्वर्थत्वं भवति । अस्ति हि ऋत्वङ्गतया यजमानकर्तृकोऽश्चप्रतिग्रहः — ‘दीक्षितो द्वादशाहं भृतिं वन्वीत । पूषा सन्येति सनिहारान् प्रहिणोति । चन्द्रमसीति हिरण्यं प्रतिगृह्णाति । वस्त्रमसीति वासः । उन्नासीति गाम् । हयोऽसीत्यश्वम्’ इत्यादिश्रवणात् । भृतिः — दक्षिणाथु द्रव्यम् । वन्वीत — याचेत । सनिं याञ्चालब्धं द्रव्यं हरन्तीति सनिहाराः ; तान् प्रहिणोति — दातृसकाशं प्रापयति । स्पष्टमन्यत् । तदेतत् षष्ठोपान्त्याधिकरणे ‘याञ्चाक्रयणमविद्यमाने लोकवत्’ इत्यत्र स्पष्टं भविष्यति । अतः प्रतिग्रहीतुरेवैषा इष्टिः । सोऽयं प्राचीनभाष्यानुसारी पक्षोऽपि वार्तिके ध्वनितः, याज्ञिकसंमतश्च तथा च भारद्वाजसूत्रम् — ‘प्रतिग्रहे इष्टिः स्यादित्याश्मरथ्यः । अश्चप्रतिग्रह इत्यालेखनः । आत्विजे प्रतिग्रहे यजमानस्यैव स्यात् इति’ इति ।

प्रदर्शितप्राचीनभाष्येण ‘स स्वां देवतामार्च्छत्’ इत्यत्र तच्छब्दः प्रजापतिमेव परामृशति सामानाधिकरण्यात् इति शाबरभाष्योक्तयुक्तिः व्यभिचारात् प्रत्युक्ता । तथा ष्कस्यैव कर्तृत्वमुद्देश्यत्वं च विरुद्धमिति वार्तिकोक्तापि युक्तिः ‘अग्निं वा अकामयत.... स एतमग्नये कृत्तिकाभ्यः पुरोडाशमष्टकपालं निरवपत्’ इत्यादिना निरस्ता । वरुणस्यैव वरुणपाशग्रहविरोधोऽपि ‘स प्रजापतिरात्मनो वपामुदक्खिदत्’ इत्युदाहरणेन देवानां महानुभावत्वात् देहान्तरपरिग्रहेण संभवतीति परिहृतः । ‘प्रतिग्रहीतुरिष्टिस्त्रीकारे तस्य पुरुषार्थत्वात् फलाकाङ्क्षायां पृथक् फलं कल्पनीयम् । दातुर्यजमानस्येष्टिरिति पक्षे तु ऋत्वर्था इष्टिः इति ऋतुफलेनैवाकाङ्क्षाशान्त्या न पृथक्फलकल्पना इति नाशवम्’ इति वार्तिकोक्तयुक्तिरपि यजमानस्यैव दक्षिणार्थम् अश्चप्रतिग्रहसंभवात्

प्रतिग्रहीतुर्यजमानस्यैव इष्टिः ऋत्वर्था विधीयते इति प्रदर्शनेन शिथिलीकृता । तथा 'प्रतिग्रहीतुः ऋत्विजः यदि इष्टिः विहिता, तदानीं वैदिके इव लौकिकेऽपि प्रतिग्रहे इष्टिः प्राप्नोति इति 'तस्माद्याज्ञे प्रतीयेत' इत्युपसंहारः कथं संगच्छताम्' इति वार्तिक-प्रश्नोऽपि, यज्ञाङ्गभृतियाच्चायामेव याजमानाश्वप्रतिग्रहे याज्ञे इष्टिविधानाङ्गीकारात् समाहित इति प्रतिग्रहीतुरिष्टिपक्षे न किञ्चित् बाधकम् । प्रत्युत शाखान्तरन्यायः, शाखान्तरवाक्यम्, तत्र च विशिष्य काठकसंहितावाक्यम् प्रतिग्रहीतुरिष्टिमेव द्रढयति इति सुव्यक्तम् ।

यत् तन्त्रवार्तिके —

'भाष्यान्तरजनितभ्रान्त्यपनयनार्थं तु पुनरारम्भः । इतरथा हि शक्यमिदं सूत्रद्वयं पूर्वाधिकरणेऽपि व्याख्यातुम्'

इति शाबरभाष्यसंमतं पृथगधिकरणं भाष्यान्तरजनितभ्रान्त्यपनयनार्थम् इत्युक्तम्, तत् शाबरभाष्ये भाष्यान्तरस्यानुल्लेखात्, भ्रान्तेरप्रदर्शनाच्च न शबरस्वाम्यभिप्रायः, किं तु वार्तिककारस्यैवाभिप्रायः ।

वस्तुतस्तु शबरस्वामिना मैत्रायणीयशाखा कठशाखा वा नैव दृष्टा इति भाति । यदि ते शाखेऽज्ञास्यत् नैवेदशमधिकरणमरचयिष्यत् इति वक्तुं पार्यते । तथा वार्तिककारो वा अन्ये वा पार्थसारथिमिश्रादयः काठकसंहितां नैव दृष्टवन्तः इति निश्चेतुं शक्यम् । यदि काठकसंहिता अज्ञास्यत्, तदनुसारेणैव तैत्तिरीयसंहिताऽपि व्याख्यास्यत्, अधिकरणमपि अन्यथैवारचयिष्यत् ।

एवंस्थिते यत् तन्त्रवार्तिके —

'अत्र केचिच्चोदयन्ति — तथा किल मैत्रायणीयानां 'स एषोऽश्वः प्रतिगृह्यते' इत्येकरूपोपक्रमोपसंहारविधिना विस्पष्टमेव प्रतिग्रहीतुरिष्टिरिति गम्यते । तत्र च वदन्ति—न्यायेन तावद्वयं बलीयांसो यदि तु वचनान्तरेण जीयामहे किं क्रियतामिति । स तु निष्कारणस्त्रास इति पश्यामः । कथम् ?

प्रतिग्रहीतरि स्पष्टं यदि वाक्यान्तरं ततः ।

भवेत्तस्यापि तेनेष्टिर्दातुस्तु न निवार्यते ॥

यथोदाहृतेन तावत्तैत्तिरीयशाखावाक्येन दातुरिष्टिः सिद्धा । सा न न्यायान्त-

रेणापनीयते । न वचनान्तरेण । यद्यपि प्रतिषेधवचनं स्यात् । तथापि विहितप्रतिषिद्धत्वात् विकल्पो भवेत् । न स्वीकृतन्यायव्युदासः । यत् प्रतिग्रहीतुर्विधायकम्, तद्यदि तावत् कर्माङ्गवशेन विनापि उपक्रमविशेषात् पूर्ववाक्यार्थानुसार्येव भवति, ततस्तेनापि दातुरेव । अथ तु स्वातन्त्र्यात् प्रति-गृह्णातिवशात् प्रतिग्रहीतुः, तत पूर्ववाक्याच्च दातुः इत्युभौ करिष्यतः तत्प्रति-ग्रहीतृगता च कर्माङ्गत्वाभावात् पुरुषार्था सती लौकिकेऽपि स्यात् । यस्तु 'आर्त्विजे स्यात्' इत्येतत्सूत्रपरः सन् पूर्ववाक्येनापि प्रतिग्रहीतुरेवेति वक्ति, तेन तत्कर्तृकायाः कर्माङ्गत्वाभावात् ऋत्विजमितरेषां च फलकल्पनातुल्यत्वेन लौकिकेऽपि प्राप्तौ सत्यां केन प्रमाणेन 'तस्माद्याज्ञे प्रतीयेत' इत्येतदभिधीयते इति वक्तव्यम् ? तस्मादनेन तावद्दातुरिष्टिरिति सिद्धम् ।'

इत्युक्तम्, तत् कियद्दूरं समञ्जसम् इति निर्मत्सराः विद्वांसः परिशीलयन्तु इति विरम्यते ॥

BIBLIOGRAPHY

1. मीमांसादर्शनम्, शाबरभाष्य-तन्त्रवार्तिकयुतम् ।
(आनन्दाश्रमग्रन्थावलिः, अङ्कः ९७, 1972)
2. अध्वरमीमांसाकुतूहलवृत्तिः, श्रीवासुदेवदीक्षितीया ।
(Sri Vani Vilas Sastra Series No. 1, Srirangam)
3. मीमांसादर्शनम्, भाट्टदीपिकासहितम् । (Mysore Ed. 1909)
4. शास्त्रदीपिका, मयूखमालिकासहिता । (N.S. Press, 1915)

विद्वान् आर्. रामशास्त्री

अद्वैतवादे अध्यासः तन्मूलो व्यवहारश्च ॥

यदविद्याविलासेन लोकाध्यासपरम्परा ।

सर्वाधिष्ठानरूपं तद्ब्रह्मतत्त्वं प्रसीदतु ॥

“यत्तदद्रेश्यमग्राह्यमगोत्रमवर्णमचक्षुःश्रोत्रं तदपणिपादम्”¹

“असङ्गो न हि सज्जते”²

“निष्कलं निष्क्रियं शान्तं निरवद्यं निरञ्जनम्”³

“सत्यं ज्ञानमनन्तं ब्रह्म”⁴

“मायां तु प्रकृतिं विद्यान्मायिनं तु महेश्वरम्”⁵

“नेह नानास्ति किञ्चन”⁶

“तत्त्वमसि”⁷

“अहं ब्रह्मास्मि”⁸

“अयमात्मा ब्रह्म”⁹

1. मुण्डक - I; i, 6.

2. बृहदारण्यक - III, ix, 26.

3. श्वेताश्वतर - VI, xix.

4. तैत्तिरीय - II, i, 1.

5. श्वेता - IV, x.

6. बृह - IV, iv, 19.

7. छान्दोग्य - VI, viii, 16.

8. बृह - I, iv, 10.

9. माण्डूक्य - I, 2.

“तरति शोकमात्मवित्”¹⁰

“भिद्यते हृदयग्रंथिः छिद्यन्ते सर्वसंशयाः ।

क्षीयन्ते चास्य कर्माणि तस्मिन् दृष्टे परावरे ॥”¹¹

इत्यादिश्रुत्यर्थानुरोधेन ब्रह्म सत्यम्, जगन्मिथ्या, जीवो ब्रह्मैव नापरः, इत्यद्वैतराद्धान्तः प्रवर्तते ।

सिद्धान्तेऽस्मिन् - सच्चिदानन्दात्मकशुद्धब्रह्मण एव मायोपाधिना जगदात्मना विवर्तनम् ।¹² तदाश्रितायाः तद्विषयायाश्च मायायाः जगदाकारेण परिणामः । माया चानादिभावरूपमज्ञानम्, नान्यत् । आब्रह्म स्तम्बपर्यन्तं सर्वेऽपि चेतनाः ब्रह्माश्रित-
मायाकार्यरूपाधि विशेषैरुपेताः तत्त्वमस्याद्युपनिषद्वाक्योपदिष्टब्रह्मात्मैक्यात्मकस्वरूपावगमं
यावद्ब्रह्माः आविद्यकानादिकर्मवासनापाशवशंगताः बहुधा संसरन्ति ।¹³ चतुरधिका-
शांतिलक्षमितेषु जीवराशिषु मनुष्या उत्तमाः । यतो विवेकबुद्ध्यस्ते । सर्वेषामप्यमीषां
व्यवहारः अध्यासमूलक एव प्रवर्तते । औपनिषद्ब्रह्मात्मैक्यानुभवाग्निदग्धाज्ञानस्यापि
जीवन्मुक्तस्य विदेहेतां यावत् दग्धपटभर्जितबीजयोरिवाध्यासवासनानुवृत्त्या व्यवहारोऽनु-
वर्तते । न तावता तस्येतरजीवानामिव जगदभिमानः तन्मूलकबन्धो वा । न हि
दग्धः पटः आकारानुवृत्त्या पट इति व्यवहियमाणोऽपि धारणे योग्यो भवति । न वा
भर्जितं बीजं आकारानुवृत्तिमात्रेण बीजमिति व्यवहारविषयोऽपि अङ्कुरमुत्पादयितुमीष्टे ।
तस्मादादेहपातमध्यासवासनानुवृत्त्या व्यवहारवतोऽपि जीवन्मुक्तस्य नैतरैषामिवाभिमानिको
बन्धः तादृशव्यवहारो वा भवति ॥

अध्यासस्वरूपं तद्योजनं च —

अध्यासो हि तेजस्तिमिरवदत्यन्तविरुद्धयोः आत्मानात्मनोः धर्मिणोः तद्धर्माणां च

10. छान्दो - VII, i, 3.

11. मुण्ड - II, ii, 8.

12. अज्ञानस्य शुद्धचिदाश्रयत्वं तद्विषयत्वं च संक्षेपशारीरके स्पष्टम् -

“आश्रयत्वविषयत्वमाग्निनी

निर्विभागचित्तिरेव केवला”

(संक्षेपशारीरकम् - I, 139) इति ।

13. जीवराशेः चतुरधिकाशांतिलक्षमितत्त्वं तत्र मनुष्यजन्मनः साम्यता च “चतुरधिकाशांतिलक्ष-
मितेषु अन्यसु मनुष्यजन्यैव मान्यम् । यत्र किल विवेकबुद्धिरनन्यसाधारणी प्रकटास्ति ।”
इत्यनेन स्पष्टम् ।

चैतन्यजाड्यादीनाम् अन्योन्यमिथुनीकरणेन चेतनोऽहं जडोऽहं इति प्रवर्तते । अहमिति प्रत्यक्षप्रमित्या प्रतीयमाणः अहमर्थः आत्मानात्मरूपचिदचिद्गन्धिः । आत्मा हि चित् । अनात्मा च आत्मव्यतिरिक्तम् अन्तःकरणमचित् । आत्मा हि सच्चिदानन्द-रूपो नित्यः । अन्तःकरणं च मायिकमनित्यम् । तयोरत्यन्तभिन्नयोरविवेकेन मिथ्या-ज्ञानतः आत्मनि चिद्रूपे आत्मनोऽत्यन्तभिन्नस्य मायिकान्तःकरणस्य तादात्म्येनाध्यासे, आत्मनः संसर्गस्य च मायिकान्तःकरणेऽध्यासे, अहमिति चिदचिद्ग्रन्थ्यात्मकार्यरूपः तद्विषयकज्ञानं चाहमाकारकं जायते । ततश्च तत्तादात्म्येन देहाध्यासे देहधर्माणां स्थाय्यकार्यगौरवादीनां आत्मन्यध्यासात् स्थूलोऽहं कृशोऽहं गौरोहम् इति आत्मतादात्म्येन व्यवहारो भवति । देहविशिष्टात्मनि क्रियाध्यासात् तिष्ठामि गच्छामीति च व्यवहारो जायते । मनोविशिष्टात्मनि इन्द्रियधर्मानध्यस्य मूकोऽहं काणोऽहं बधिरोऽहं क्लीबोऽहम् इति व्यवहारो भवति । एवमन्तःकरणं साक्षिण्यध्यस्य तद्द्वारा तदीयधर्माणां संकल्पदीनां आत्मन्यध्यासात् संकल्पयामीत्यादिव्यवहार उदेति । एवमेवान्तःकरणस्य साक्षिण्यध्यासेन अन्तःकरणधर्मान् सुखदुःखादीन् साक्षिण्यध्यस्ता-नुपादाय सुख्यहं दुःख्यहं इत्यादिव्यवहारः प्रवर्तते । एवमन्तःकरणधर्मानपि प्रत्यग्रूपे वृत्तिसाक्षिणि तादात्म्येनाध्यस्य साक्षिणमपि संसृष्टतया अन्तःकरणे अध्यस्य अहमिति व्यवहरति । बाह्यपदार्थानां च भार्यापुत्रादीनां देहविशिष्टात्मनि सम्बन्धाध्यासात् मम भार्या मम पुत्र इत्यादिव्यवहारो जायते । भार्यापुत्रादिगतसाकल्यवैकल्यादीनामपि आत्मसम्बन्धाध्यासात् मम भार्या सकला, मम पुत्रः सकलः, मम पुत्रः स्थूलः, गौरः, मम भार्या विकला, मम पुत्रो विकलः इत्येवमादिव्यवहाराः प्रवर्तन्ते । एवं देहद्वारा जात्यध्यासे मनुष्योऽहं ब्राह्मणोऽहम् इत्यादिव्यवहारो निष्पद्यते । आत्मनि चान्तःकरणस्य तादात्म्येनाध्यासात् आत्मनः अन्तःकरणनिष्ठकर्तृत्वासिद्धिः । अन्तःकरणे चात्मसंसर्गाध्यासात् अन्तःकरणस्यात्मचैतन्यलाभः । शुद्धचैतन्ये अज्ञानाध्यासोऽनादिः । अहमध्यासः कार्यरूपोऽपि पूर्वपूर्वाध्यासमूलत्वात्तदीप्रवाहवदविच्छेदेन जायमानः प्रवाह-तोऽनादिः । अस्य चाध्यासस्य आत्मयाथात्म्यज्ञानमन्तरा नाशाभावात् आब्रह्मैक्यज्ञान-मनुवृत्त्या चातुर्मास्ययाजिनः अक्षय्यफलवच्चिरकालावस्थायित्वादनन्तत्वमपि । ततश्चानादि-रनन्तोऽयमध्यासः कर्तृत्वभोक्तृत्वाद्युपलक्षितसकललौकिकवैदिकव्यवहारप्रवर्तकः सर्व-प्रत्यक्ष एव ॥

अध्यासलक्षणं, तत्र अंशे वादिसम्मतिश्च —

अध्यासलक्षणं चैवमस्ति —

“स्मृतिरूपः परत्र पूर्वदृष्टवभासः”¹⁴ इति

अत्र स्मृतिरूपपदेन स्मर्यमाणसदृशस्यार्थस्य ज्ञानस्य च विवक्षया अन्यस्मिन् स्मर्यमाण-
सदृशः पूर्वदर्शनादवभास्यते; स्मृतिसदृशः पूर्वदर्शनादवभासते इत्यर्थेन अर्थाध्यासः
ज्ञानाध्यासश्चेत्युभयमपि संगच्छते । अस्मिन्नध्यासे सत्यामपि वादिविप्रतिपत्तौ परत्र
परावभासमात्रस्य सर्वसम्मतत्वात् वादिनामपि अस्मिन् लक्षणे नात्यन्तं विवादः ।
अधिष्ठानांगोप्यंगारेव ते विवदन्ते ॥

अध्यासे वाद्यभिप्रायाः —

अन्यथाख्यातिवादिनः — अन्यत्र शुक्त्यादौ देशान्तरस्थरूप्यादेरध्यास इति
वदन्ति । आत्मख्यातिवादिनस्तु - बाह्ये शुक्त्यादौ बुद्धिरूपात्मनो धर्मस्यान्तरस्य
रजतसाध्यासः, आन्तरस्य रजतस्य बहिर्वदवभासः इति मन्वते । अख्यातिवादिनस्तु
अधिष्ठानाध्ययमानयोः भेदाग्रहे तन्मूलः “इदं रजतम्” इति विशिष्टव्यवहार इत्युप-
गच्छन्ति । एतन्मतेऽपि विशिष्टव्यवहारान्यथानुपपत्त्या विशिष्टभ्रान्तिः अभ्युपगम्यैव ।
ततश्च परत्र परावभासः तेषामपि सम्मत एव भवेत् । असत्ख्यातिवादिनोऽपि रजता-
ध्यासस्थले शुक्त्यादे रजतादेश्च विरुद्धं असदेव रूपं भातीति वदन्ति । सर्वेषु चैतेषु
वादिषु सत्यप्यन्यथाख्यात्यादिप्रकारभेदे परत्र परावभाससंवादोऽस्त्येवेति सङ्गतमेवेद-
मध्यासलक्षणम् ॥

अध्यासविभागः निरुपाधिकाध्यासोदाहरणं च —

अयमध्यासः निरुपाधिकः सोपाधिकश्चेति द्विविधो भवति । तत्र निरुपाधि-
काध्यासे शुक्तौ रजताध्यास उदाहरणम् । अत्राविद्यादेः कारणत्वमात्रम्, नोपाधिकत्वम् ।
उपाधिर्हि भेदहेतुः ।¹⁵ “थावत्कार्यावस्थायी भेदहेतुरुपाधिः” इत्यभिज्ञाः उपाधि
कथयन्ति । “यो भेदहेतुः स उपाधिः” इति नियमोऽप्यनुभवसिद्ध एव । रजताध्यासे
अविद्यादेर्न भेदहेतुत्वम् । अपि तु कारणत्वमात्रम् । एवमात्मन्यहङ्काराध्यासे अविद्यादेः
कारणत्वमात्रम्, न भेदहेतुत्वम् । अतः सोऽपि निरुपाधिकाध्यास एव । ब्रह्मजीव-
भेदाध्यासे तु अविद्यादेरुपाधित्वम् । यतस्तत्र जीवब्रह्मभेदः जीवान्तरभेदश्चानुभूयते ।
रज्जु-दण्ड-भूविहृतिप्रभृतिषु जायमानः सर्पोऽयमित्यध्यासोऽपि निरुपाधिकाध्यास एव ।

14. अध्यासभाष्ये शङ्करभगवत्पादाचार्यैरुक्तमिदं लक्षणम् । ब्र.सू.शां.भा. I, 1, 1.

15. इदं ब्रह्मसूत्रशाङ्करभाष्यरत्नप्रभाष्याख्यायां पूर्णानन्दीयामध्यासप्रकरणे द्रष्टव्यम् ।

सोपाधिकाध्यासोदाहरणं तदुपपादनं च —

सोपाधिकाध्यासे च चन्द्रद्वित्वाध्यासः उदाहरणम् । यदा अङ्गुल्यादिना चक्षुः पिधाय चन्द्रः अवलोक्यते तदा एकस्मिन्नेव चन्द्रे द्वित्वाध्यासो भवति 'द्वौ चन्द्रौ' इति । अत्र अङ्गुल्यादेर्भेदहेतुत्वेनैव यावद्द्वित्वप्रतिभानं वर्तनमिति भवत्यङ्गुल्यादिरूपाधिः । एवमध्यासद्वयमभिप्रेत्यैव भाष्ये 'शुक्तिका हि' ¹⁶ इत्याद्युदाहरणद्वयं प्रदर्शितम् । दर्पणादौ मुखाध्यासश्च सोपाधिकाध्यासः । दर्पणादेः प्रतिमुख-दर्शनं यावन्मुखप्रतिबिम्बयोर्भेदहेतुत्वेनैव वर्तनात् ॥

रजताध्यासेऽन्यथाख्यातित्वानुपपत्तिः —

रजताध्यासे देशान्तरस्थरजतमेव शुक्तिकायामनुभूयते इति वक्तुं न शक्यते । तस्यासन्निकृष्टत्वात् । न हि असन्निकृष्टस्य प्रत्यक्षं भवति । ज्ञानप्रत्यासत्त्या रजतसन्निकर्षात् शुक्तौ रजतभानमित्यपि न युज्यते । लौकिकसन्निकर्षस्थले एव 'साक्षात्करोमि' इत्यनुव्यवसायो भवति । अलौकिकसन्निकर्षस्थले 'साक्षात्करोमि' इत्यनुव्यवसायो नानुभूयते । शुक्तौ च 'रजतं साक्षात्करोमि' इत्यनुव्यवसायो वर्तते । न चेदमलौकिकसन्निकर्षाङ्गीकारे युज्यते । अतो न रजताध्यासोऽन्यथाख्यातिरूपः ॥

रजताध्यासस्यात्मख्यातित्वानुपपत्तिः —

आन्तरं बुद्धिस्थं रजतं बहिर्वदवभासत इति आत्मख्यातिवादः । बुद्धिस्थरजतस्य न हि बहिर्वर्तनं सम्भवति । 'इदं रजतम्' इति बहिःशुक्तावेव वर्तमानं रजतं प्रत्यक्षीक्रियते । प्रत्यक्षस्थले विषयसत्ताया आवश्यकत्वात् । अतो नात्मख्यातिः ॥

रजताध्यासस्याख्यातित्वानुपपत्तिः —

अधिष्ठानारोप्ययोगितरेतराविवेके 'इदं रजतम्' इति विशिष्टव्यवहारमात्रम् इत्य-ख्यातिवादः । विशिष्टव्यवहारोऽपि तादृशभ्रान्तिमूलक एव प्रवर्तते । अतः इदं रजतमिति विशिष्टव्यवहारोपपादकः भ्रम एव । अतो नाख्यातिरूपः ॥

रजताध्यासस्यासत्ख्यातित्वानुपपत्तिः —

असदेव रजतं शुक्तिकायां भासत इति न युज्यते । असतः सन्निकर्षयोगेन प्रत्यक्षत्वायोगात् । न चासदेव रजतमभादिति बाधप्रतीत्या असद्रजतमङ्गीकारमिति वक्तुं

¹⁶ 'शुक्तिका हि रजतवदवभासते एकश्चन्द्रः सद्वितीयवत्' इति । ब्र.सू.शा.भा. १-१-१.

शक्यते । अत्यन्तासतः स्वरूपासिद्ध्या व्यवहारयोग्यतया अनङ्गीकारात् । सन्निकर्षासम्भवाच्च । अतः इदं रजतमिति नासत्ख्यातिः ॥

रजताध्यासस्थानिर्वचनीयख्यातित्वसमर्थनम् —

अनिर्वचनीयमेव रजतं शुक्तिकायामुत्पद्यते ; तस्यैव इदं रजतमिति भानम् इत्यनिर्वचनीयख्यातिवादः । न च शुक्तौ रजतोत्पादकसामग्र्यभावात् कथं रजतोत्पत्तिरिति शङ्कनीयम् । इदमवच्छेदेन चैतन्यनिष्ठाविद्यैव पूर्वपूर्ववासनासहिता रजताकारेण परिणमते इत्यङ्गीकारेण अविद्यादिसामग्र्या एव रजतोत्पादकत्वात् सम्भवति शुक्तौ रजतसत्त्वम् । इदमंशसन्निकर्षणैव इदमंशतादात्म्यापन्नरजतमपि इदमाकार-वृत्त्युपहितसाक्षिणावभास्यते । अतो नात्र तत्सन्निकर्षशङ्कावकाशः । अतः प्रत्यक्ष-त्वान्यथानुपपत्त्या प्रतिभासकाले अविद्यादिसामग्र्या शुक्तौ जायमानं प्रतिभासकाल-मात्रावस्थायि अन्यदेव रजतमिति अवश्यं वक्तव्यम् । तच्च न सत्यं भवितुमर्हति । न चार्थक्रियाकारित्वरूपं सत्त्वं शुक्तिरजते वर्तते । रजतप्रतिभासानन्तरं 'नेदं रजतम्' 'नात्र रजतम्' इत्यादिनिषेधदर्शनात् । अबाधितत्वरूपसत्त्वमपि न शुक्तिरजतस्यास्ति । तस्मात्प्रत्यक्षत्वनिर्वाहयोग्यं प्रतिभासकालमात्रावस्थायि अनिर्वचनीयं मिथ्यारूपमेव शुक्ति-रजतमित्यकामेनाप्यङ्गीकार्यम् ॥

आत्मनोऽध्यासाधिष्ठानत्वानुपपत्तिशङ्का तन्निरासश्च —

आत्मनः शुक्त्यादेरिव पुरोवर्तित्वेनागोचरत्वेऽपि स्वप्रकाशरूपतया भासमानत्वे-नाहंप्रत्ययगोचरत्वमुपपद्यते । अहंकाराध्यासस्य चानादित्वात् पूर्वपूर्वाध्यासगोचरस्यैवा-त्मनः उत्तरोत्तराहंकाराध्यासाधिष्ठानत्वं सम्भवति । न हि अपरोक्षाध्यासाधिष्ठानत्वे पुरोवर्तित्वादिकं नियामकम् । इन्द्रियासन्निकृष्टेऽपि आकाशे तलमलिनतादेरध्यास-दर्शनात् । भवति चानुभवः आकाशतलम्, मलिनमाकाशम्, इति । सादृश्यमपि नाध्याससामान्यनियामकम् । सादृश्यरहितेऽप्याकाशे 'नीलं नभः' इत्यध्यास-दर्शनात् । उदधिसलिलपूरे दूरे नीलशिलातलत्वाध्यासानुभवाच्च । अतः आत्मनः अहंकाराध्यासाधिष्ठानत्वस्योपपन्नतया आत्मनि अहंकाराध्यासो युज्यत एव ॥

अध्यासस्य सर्वलौकिकवैदिकव्यवहारप्रवर्तकत्वम् —

अयमध्यासः अविद्याख्ययापि व्यवहियते ।¹⁷ तन्मूलकश्च सर्वोऽपि प्रमातृत्व-

17. "तमेतमविद्याख्यमात्मानात्मनोस्तिरेतराध्यासम्" इति भाष्यम् । ब्र.सू.शा.भा. १-१-१

कर्तृत्वाद्यध्यासः आत्मनि जायमानः आत्मानं सर्वेषु लौकिकेषु वैदिकेषु च व्यवहारेषु प्रवर्तयति ॥

अनुमानेनाप्यध्याससिद्धिः —

एवं स्वप्रकाशसाक्षिप्रत्यक्षसिद्धोऽप्यध्यासः अनुमानेनापि ज्ञायते । सर्वाण्यपि प्रमाणानि शास्त्राणि च अविद्यावद्विषयाण्येव प्रवर्तन्ते । तद्यथा—देवदत्तकर्तृकव्यवहारः तदीयदेहेन्द्रियादिषु अहंममाध्यासमूलकः, तदन्वयव्यतिरेकानुविधायित्वात्, यो यदन्वयव्यतिरेकानुविधायी स तन्मूलकः, यथा दण्डान्वयव्यतिरेकानुविधायी घटो दण्ड-मूलः, इत्यनुमानेन देवदत्तीयव्यवहारहेतुः देवदत्तस्य अहंमेत्यध्यासोऽनुमीयते । यदि देवदत्तः अहंममाभिमानरहितः, स प्रमाता न भवितुमर्हति । प्रमातृत्वाभावे तस्य प्रमाणप्रवृत्तिः नोपपद्यते । इन्द्रियादिप्रमाणेषु अहंममाभिमानरहितः प्रत्यक्षादिप्रमाणेषु न प्रवर्तते । इन्द्रियाणि चाधिष्ठानमन्तरेण व्यवहारे न सम्बध्नन्ति । देहाध्यस्तात्म-भावरहितश्च कोऽपि न कापि व्याप्रियते । न हि सर्वस्याप्यस्याभावे असङ्गस्यात्मनः प्रमातृत्वं संभवति । आत्मनः प्रमातृत्वमन्तरेण न कोऽपि प्रमाणेषु प्रवर्तते । सुषुप्तौ प्रमाणप्रवृत्त्यभावात् । तस्मात् प्रत्यक्षादिप्रमाणानां व्यवहारान्यथानुपपत्तियुक्तिभ्यां देव-दत्तस्याविद्याख्योऽन्तःकरणदेहादिषु अहंममाध्यासः सिध्यति ॥

प्रमाणानामविद्यावद्विषयत्वेनाप्रामाणिकत्वशङ्कानिरासः —

प्रमाणानामविद्यावद्विषयकत्वेनाप्रामाणिकत्वं नाशङ्कनीयम् । अहमित्यध्यासरूपा-विद्यायाः प्रमात्रन्तर्गतत्वेन दोषत्वाभावात् । प्रमातृत्वे सिद्धे प्रश्नाद्भवत एव काचादेरिव दोषत्वाभ्युपगमः । अतः अध्यासवद्विषयकत्वेऽपि प्रमाणानां नाप्रामाण्य-शङ्कावकाशः ॥

अध्यासस्य सर्वप्राणिसाधारणत्वम् —

नायमध्यासो मनुष्यमात्रसाधारणः । अपि तु पश्चादिसाधारण एव अस्माकं व्यवहारोऽध्यासमूलक इति पश्चादिभिरकथनेऽपि अन्वयव्यतिरेकाभ्यां पश्चादि-व्यवहारस्याध्यासमूलकत्वमवगम्यते । पशवो हि हरिततृणपूर्णपाणिं पुरुषं वीक्ष्य तत्समीपमुपगच्छन्ति । दण्डोद्यतकरं पुरुषमालक्ष्य तस्मात्पलायन्ते । विवेकिनः पुरुषाश्च क्रूरदृष्टीनाक्रोशतः खड्गोद्यतकरान् पुरुषान् दृष्ट्वा ततः पलायन्ते । सुमुखाननाक्रोशतः पुरुषान् वीक्ष्य तैः सह संव्यवहरन्ति । अतः पुरुषाणां व्युत्पन्न-चित्तानामपि प्रमाणप्रमेयव्यवहारः पश्चादिभिः समान एव ॥

शास्त्रीयव्यवहारस्याध्यासामूलकत्वशङ्कानिरासः —

पुरुषाणां शास्त्रीयव्यवहारोऽप्यध्यासमूलक एव । न हि ज्योतिष्टोमादि-
वाक्यैर्देहातिरिक्तात्मनः फलभागिनोऽवगमात् नाध्यासमूलकत्वं ज्योतिष्टोमादियागप्रवृत्ते-
रिति शङ्कनीयम् । तत्त्वात्मनो देहातिरिक्तत्वज्ञानापेक्षायामपि न वेदान्तवेद्यस्य अशनाया-
पिपासाद्यतीतस्य अपेतब्रह्मक्षत्रादिभेदस्य असंसार्यात्मतत्त्वस्य ज्ञानमपेक्ष्यते, अनुपयोगात्
अधिकारविरोधाच्च । आत्मतत्त्वज्ञानात्प्राक् च शास्त्रीयव्यवहारे प्रवर्तमानं शास्त्रम्
अविद्यावद्विषयमेव प्रवर्तते । तद्यथा — 'ब्राह्मणो यजेत' 'अष्टवर्षं ब्राह्मणमुपनयीत'
'कृष्णकेशाऽग्नीनादधीत' इत्याद्यागमवाक्यानि ब्राह्मणादिपदैरधिकारिणं वर्णाद्यभिमानिन-
मनुवदन्त्येवाध्यासं गमयन्ति । तदेवं शास्त्रीयव्यवहारोऽपि अध्यासमूलक एव
प्रवर्तते ।

प्रातिभासिकव्यावहारिकयोर्वैलक्षण्यम् ; अध्यासव्यवहारयोरुपसंहारश्च ॥

शुक्तिरजतादेर्व्यवहारकाल एव बाधदर्शनात् ब्रह्मज्ञानेतरज्ञानबाध्यत्वम् । प्रपञ्चस्य
च व्यावहारिकस्य ब्रह्मण्यध्यस्ततया ब्रह्मज्ञानैकबाध्यत्वम् । अतः प्रपञ्चस्याऽऽब्रह्मज्ञान-
मनुवृत्त्या द्वयोरध्यस्तत्वाविशेषेऽप्यस्ति वैलक्षण्यम् । अत एव 'देहात्मप्रत्यय' इत्यादिना
भाष्ये¹⁸ देहात्मप्रत्ययवत् घटादिप्रपञ्चव्यवहारोऽपि आत्मयाथार्थ्यनिश्चयं यावत् प्रामाणिक
इत्युक्तम् ॥

तदेवमद्वैतवादे अध्यासः तन्मूलकव्यवहारश्च प्रामाणिक एवेति सुविशदम् ॥

18. देहात्मप्रत्ययो यद्द्रष्टव्यप्रमाणत्वेन कल्पितः ।

लौकिकं तद्वदेवेदं प्रमाणं त्वाऽऽत्मनिश्चयात् ॥ इति — ब्र.सू.शा.भा. १-१-४.

पण्डितराज वि. सुब्रह्मण्यशास्त्री

श्रीखण्डदेव - श्रीगदाधरग्रन्थयोरितरेतरापरिचयः

श्रीखण्डदेवैः नव्यनैयायिकादृतपरिष्कारसरणिमवलम्ब्य तार्किकवैयाकरणादि-
मतविशेषनिरासपूर्वकं भाट्टमीमांसकसिद्धान्तानां व्यवस्थापकः भाट्टरहस्याभिधानः शाब्द-
बोधग्रन्थः विरचितः चकास्ति । न्यायसिद्धान्तानुवर्णनप्रधानः व्युत्पत्तिवादः नैयायिक-
धुरन्धरैः श्रीगदाधरभट्टाचार्यैर्निर्मितोऽस्ति । व्युत्पत्तिवादे निष्कर्षितान् न्यायसिद्धान्त-
प्रभेदान् परिशीलयति भाट्टरहस्यमिति कतिपये मन्यन्ते । तत्सामञ्जस्यं किञ्चिदिव
चिन्त्यते ।

भाट्टरहस्यं विधिवादे भावनामुख्यविशेष्यतावादे तथा सर्वत्र तार्किकमतं
निराकरोति । परं तु श्रीगदाधराभिमतान् निष्कर्षान् न परामृशति । अतः
व्युत्पत्तिवादपरिचयः भाट्टरहस्ये नोपलभ्यते । एवं व्युत्पत्तिवादे क्वचित् भाट्टरहस्योक्त-
दूषणमुद्भाव्य परिहृतमिव भाति । तथापि भाट्टरहस्यपरिचयः व्युत्पत्तिवादे नाव-
धारयितुं शक्यते ।

I. विधिवादे बलवदनिष्टाननुबन्धित्वस्य विध्यर्थतां विस्तरेण दूषयति भाट्ट-
रहस्यम् । बलवदनिष्टाननुबन्धित्वपदार्थं विकल्प्य, अन्ते बलवद्दूषेविषयाप्रयोजकत्वं
तदित्यभिधाय, यागजन्ये आन्तरालिकश्रमे प्राचीनकर्मवशेन पुरुषविशेषस्य
बलवद्दूषेदोदयसंभवात् तज्जनके यागादौ बलवदनिष्टाननुबन्धित्वस्य बाधात् यजेतेत्यत्र
लिङा तस्य बोधो नोपपद्यते इति दूषणमुद्भावि । नेदं व्युत्पत्तिवादोक्तस्य निरासकम् ।
तत्र विधिप्रत्ययस्य तदादिन्यायेन बलवद्दूषेविषयतावच्छेदकत्वोपलक्षित-नरकत्वाद्याश्रय-
साधनतात्वावच्छिन्नप्रतियोगिताकाभावकूटे तादृशाभावत्वेनानुगते एकैव विधिप्रत्ययस्य

शक्तिः । उपलक्षणीभूतद्वेषविषयतावच्छेदकत्वं परित्यज्य नरकाद्यसाधनत्वं प्रतीयते । कुत्रचित् नरकासाधनत्वम्, कुत्रचित् रोगाद्यसाधनत्वं प्रतीयते इत्यत्र तात्पर्यमेव नियामकम् । यजेतेत्यत्र नरकासाधनत्वमेव बुद्ध्यते, न श्रमासाधनत्वम् । शाकं न भुञ्जीत इति वैद्यकवाक्ये, रिक्तायां न गच्छेत्, नैकः पर्वतमारोहेत् इत्यादौ रोगादितत्तदनिष्टासाधनत्वस्य लिङ्गार्थस्याभावो बोध्यते इति तन्मतनिष्कर्षः ।

बलवदनिष्टानुबन्धित्वज्ञानस्य प्रवृत्तौ प्रतिबन्धकत्वात् तदभावस्य स्वरूपसत एव प्रवृत्तौ हेतुत्वात् बलवदनिष्टानुबन्धित्वज्ञानस्याप्रवर्तकत्वात् न बलवदनिष्टानुबन्धित्वस्य लिङ्गार्थता युक्तेति रहस्यग्रन्थः । व्युत्पत्तिवादस्तु बलवदनिष्टानुबन्धित्वज्ञानस्य प्रवृत्तौ प्रतिबन्धकत्वमनुमोदमानोऽपि न कलञ्जं भक्षयेत् इति निषेधविधेः प्रामाण्यानुरोधतः बलवदनिष्टानुबन्धित्वस्य विध्यर्थप्रवेशः, इष्टसाधनत्वाभावस्य कलञ्जभक्षणे बाधेन बलवदनिष्टानुबन्धित्वाभावबोधकत्वे एव प्रामाण्यसंभवादिति निरूपयति ॥

II. एवं तार्किकमते यजेतेत्यादितः इष्टसाधनयागानुकूलकृतिमान् स्वर्गकामः इति शब्दबोधानन्तरं यागे स्वर्गसाधनत्वस्य मानसो बोधः । शाब्दबोधे स्वर्गरूपेष्टसाधनत्वभानं न संभवति । स्वर्गकामः इत्यत्र कामनाविशेषणत्वेनोपस्थितस्य स्वर्गस्य विध्यर्थेष्टे अभेदान्वयानुपपत्तेः तदुत्तरं जायमानः मानसः इष्टे स्वर्गाभेदबोध एव भेदनिश्चयप्रतिबन्धः, न शाब्दबोधः इति तार्किकमतमनुवदति प्रघट्टकद्वये भाट्टरहस्यम् ।

“यजेत स्वर्गकामः इत्यादौ स्वर्गसाधनत्वस्य यागे प्रतीयमानस्य मानसबोधविषयत्वमङ्गीकृत्य क्लृप्तव्युत्पत्तिः इष्टसाधनीभूतयागानुकूलकृतिमान् स्वर्गकामः इत्येवंविधशाब्दबोधस्य भवत्संमतस्यानापत्तेश्च” इति ।

“आवश्यकं चैतत्परेषामपि । इष्टसामान्यसाधनत्वस्यैव लिङ्गत्वात् स्वर्गादिपदार्थस्य च कामनाविशेषणत्वेन इष्टे अभेदान्वयानुपपत्तेः, इष्टसाधनीभूतयामानुकूलकृतिमान् स्वर्गकामः इति शाब्दबोधस्यावश्यकत्वात्, तदुत्तरमिष्टे स्वर्गाभेदबोधो मानस एव शास्त्रतात्पर्यविषय इति ॥” इति च ।

व्युत्पत्तिवादे तु लिङ्ग इष्टत्वमविषयीकृत्य स्वर्गत्वादिप्रकारेण स्वर्गसाधनत्वस्य बोधः । समभिव्याहृतपदोपस्थापितकामनाविषयतावच्छेदकत्वोपलक्षितस्वर्गत्वादिविशिष्टसाधनत्वे लिङ्गः शक्तिरिति निर्व्यूढम् । शाब्दबोधानन्तरं न मानसोत्पत्तिरभिहिता ।

“वस्तुतस्तु अशक्यस्यैव तस्य (इष्टत्वस्य) शक्यानुगमकता, सर्वनामस्थले बुद्धिस्थत्ववत् । तेन रूपेण फलानां संकेतविषयतां विना शक्त्यैक्यासंभवात् तस्य संकेतविषयत्वोपगमेऽपि यथा न तस्य वाच्यता तथा प्रपञ्चितमन्यत्र । अत्र चेष्टत्वस्य शाब्दबोधे अभावात् विशिष्य इष्टतावच्छेदकस्वर्गत्वादिप्रकारेण शाब्दबोधोत्पत्त्या विधिवाक्यात् प्रवर्तकज्ञाननिर्वाहः ।वस्तुतः तादृशकामनाविषयतावच्छेदकत्वोपलक्षितस्वर्गत्वादिविशिष्टसाधनत्वे शक्तिस्वीकारात् सर्वसामञ्जस्यम्” इति व्युत्पत्तिवादः ॥

III. एवं प्रथमान्तार्थमुख्यविशेष्यतावादिनैयायिकमतोद्भावनावसरे, चैत्रोदनं पचति इत्यादौ तिङ्गुपात्तैकत्वसंख्यायाः प्रथमान्तपदोपस्थाप्ये अन्वयस्य निर्विवादतया तिङ्गर्थभावनाया अपि तस्मिन्नेवाश्रयतयान्वयः । न तस्या मुख्यविशेष्यत्वम्, कालादिव्यतिरिक्ताख्यातार्थप्रकारकशाब्दबुद्धित्वावच्छिन्नं प्रति अन्याविशेषणीभूतप्रथमान्तपदजन्योपस्थितिः कारणमिति एककार्यकारणभावकल्पने लाघवादिति निरूपयति भाट्टरहस्यम् । व्युत्पत्तिवादे, घटोऽस्तीत्यादौ सुबेकवचनादेव एकत्वबोधसंभवात् आख्यातैकवचनस्य संख्यार्थकत्वमेव नास्ति । तिबेकवचनसाधारणमनुगतमेकवचनत्वम् एकत्वशक्ततावच्छेदकं न संभवति । तिङ्गः संख्यावाचकत्वस्वीकारेऽपि तिबादिपदत्वप्रकारकज्ञानजन्यैकत्वोपस्थितित्वेन एकत्वशाब्दबोधहेतुत्वे मानाभावः इत्यादिना, प्रथमान्तार्थे आख्यातार्थसंख्यान्वयस्य निरस्तत्वात् प्रथमान्तार्थे आख्यातार्थसंख्यान्वयस्य निर्विवादतया भावनाया अप्यन्वयः इत्युक्तिः न व्युत्पत्तिवादानुसारिणी । प्रकृतित्वप्रत्ययत्व-तिङ्गत्वादीनामनुगतत्ववादिनां भट्टाचार्याणां न संमता च निरुक्तैककार्यकारणभावकल्पनालाघवोक्तिः ॥

IV. एवं परसमवेतत्वघटितकर्मत्वविषयकशाब्दबोधस्य नैयायिकसंमतस्य दूषणावसरे, भाट्टरहस्ये अनूदितः तादृशशाब्दबोधः न व्युत्पत्तिवादानुसारी । तथा हि — चैत्रो ग्रामं गच्छतीत्यत्र वृत्तित्वं भेदश्च द्वितीयार्थः । ग्रामस्योभयत्रान्वयः, वृत्तित्वस्य धात्वर्थफले, भेदस्य सामानाधिकरण्यसंबन्धेन धात्वर्थव्यापारे चान्वय इति ग्रामप्रतियोगिकभेदवत्समवेतग्रामवृत्तिसंयोगजनकव्यापारानुकूलकृतिमानिति शाब्दबोधः । चैत्रेण ग्रामो गम्यते इत्यत्र आत्मनेपदस्य फलं भेदश्चार्थः । प्रथमान्तार्थस्य भेदे तस्य सामानाधिकरण्येन धात्वर्थगमने तस्य पुनः आत्मनेपदार्थफले, तस्याश्रयतया प्रथमान्तार्थे अन्वयः इति चैत्रकर्तृक-ग्रामभिन्नसमवेत-गमनजन्यसंयोगाश्रयः इति शाब्दबोधः अनूदितोऽस्ति भाट्टरहस्ये ।

व्युत्पत्तिवादे, द्वितीयाविचारे लकारार्थविचारे च विभिन्नप्रकारेण निष्कृष्टशाब्द-
बोधो वर्णितः । द्वितीयाविचारे क्रियान्वयि भेदप्रतियोगितावच्छेदकत्वं द्वितीयार्थः ।
एवमपि विहगो भूमिं प्रयातीतिवत् विहगो विहगं प्रयातीति प्रयोगापत्तिः । अतः
विहगादिवृत्तित्वविशिष्टस्य संयोगस्य फलस्य क्रियायां स्वजनकत्वत्वाश्रयनिष्ठभेदप्रतियोगिता-
वच्छेदकत्वोभयसंबन्धेनान्वयः, इति निष्कर्षमभिधाय, 'एवं सति परसमवेतत्वं,
संबन्धघटकमेव न तु द्वितीयार्थः । इति चेत्, का क्षतिः।' इत्युपसंहृतम् ।
लकारार्थविचारे, ग्रामं गच्छतीत्यादौ फलं भेदश्च द्वितीयार्थः । आधेयतया
ग्रामान्वितस्य फलस्य अपरस्मिन् द्वितीयार्थे भेदे सामानाधिकरण्य-स्वजनकक्रियावच्छिन्न-
प्रतियोगिताकत्वोभयसंबन्धेनान्वयः । भेदस्य स्वप्रतियोगितावच्छेदकत्वसंबन्धेन धात्वर्थे,
तस्याख्यातार्थाश्रयत्वे, तस्य प्रथमान्तार्थे अन्वयः । चैत्रेण ग्रामो गम्यते इत्यत्र फलं
भेदश्च कर्माख्यातार्थः । चैत्रेणेति तृतीयान्तार्थचैत्रवृत्तित्वान्वितधात्वर्थक्रियायाः
स्वावच्छिन्नप्रतियोगिताकत्वसंबन्धेन भेदेऽन्वयः, तस्यापरस्मिन्नाख्यातार्थे फले स्वसामा-
नाधिकरण्य - स्वप्रतियोगितावच्छेदकजन्यत्वोभयसंबन्धेनान्वयः । विशिष्टफलस्याश्रयतया
प्रथमान्तपदार्थे अन्वयः इति निरूपितमास्ते ॥

V. एवं घटं जानातीत्यादौ द्वितीयायाः विषयत्वे लक्षणा तार्किकसिद्धा ।
तद्वत् स्वमतेऽपि विषयत्वे लक्षणेति साक्षेपनिरासं निरूपयति भाट्टरहस्यम् ।

‘सविषयकधातुसमभिव्याहारे तार्किकरीत्यैव विषयत्वादिकं द्वितीयादिना
लक्षयित्वा आख्यातेनाश्रयत्वं लक्षयित्वा घटविषयकज्ञानाश्रयत्वं चैत्रीयमिति
चैत्रो जानाति घटमित्यत्र शाब्दबोधः ।’ इति ।

व्युत्पत्तिवादे तु विषयित्वादौ शक्तिरेवेति व्यवस्थापितम्—‘विषयित्वादौ द्वितीयाया
लक्षणैव न शक्तिरिति सांप्रदायिकाः । वस्तुतस्तु विषयितात्वस्य संयोगत्वाद्यपेक्षया
आधेयतात्वाद्यपेक्षया च अगुरुतया किंधर्मावच्छिन्ने शक्तिः कल्प्यते इत्यत्र विनिगमकं
दुर्लभम् । एकस्मिन् प्रयोगभूयस्त्वमप्यशक्यनिर्णयमिति तत्रापि शक्तिः सिध्यतीत्यव-
धेयम् ।’ इति ॥

VI. एतावता भाट्टरहस्ये व्युत्पत्तिवादपरिचयाभावश्चिन्तितः । इदानीं
व्युत्पत्तिवादे भाट्टरहस्यपरिचयशून्यता चिन्त्यते । व्युत्पत्तिवादे, विधिविचारे,
सन्ध्यावन्दनादिनित्यकर्मणां निष्फलत्वात् सन्ध्यामुपासीतेत्यादौ इष्टसाधनत्वान्वया-

संभवात् इष्टसाधनत्वं न लिडर्थः । नित्यकर्मणि प्रवर्तिका सामग्री नेष्टसाधनता-
ज्ञानघटिता । अपि तु सन्ध्यावन्दनाभावे नरकसाधनत्वज्ञानाधीनद्वेषघटिता । इष्ट-
साधनत्वस्य लिडर्थत्वाभावेऽपि स्वर्गसाधनं न स्वर्गकामनाधोनकृतिसाध्यमिति इतरबाध-
बलात् स्वर्गकामकृतिसाध्यतान्वयितावच्छेदकतया स्वर्गसाधनत्वं विधिजन्यबोधे भासते,
इति मीमांसकानां मतमनूदितमस्ति । भाट्टरहस्ये निर्धारितस्य, अयमत्र प्रवर्ततामित्या-
कारकत्वविशिष्टप्रवर्तनायाः लिडर्थत्वस्य, तस्याः स्वज्ञानाधीनानुमितिप्रयोज्यत्वसंबन्धेन
आख्यातसामान्यार्थभावनायामन्वयस्य च नैव परामर्शोऽस्ति ।

एवम्, आख्यातसामान्यस्य व्यापारमात्रमर्थः, न कृति, करोतिरपि व्यापार-
वाचक एव न यत्तार्थकः इत्येवं मीमांसकमतमनुवदति व्युत्पत्तिवादः । भाट्टरहस्यं तु
आख्यातस्य करोतेश्च यत्नत्वावच्छिन्नवाचकतां व्यवस्थापयति । अपि च इष्टसाधनत्वस्य
विध्यर्थत्वे, (1) आचार्यादेः प्रवर्तकत्वव्यवहारानुपपत्तिः, (2) पाककृतेर्वर्तमानता-
दशायां चैत्रः पचेत् इति प्रयोगापत्तिः, (3) चैत्रः कीदृशः इति प्रश्ने चैत्रः
पचति, चैत्रः पचेत् इत्यादीनामुत्तरत्वापत्तिः, (4) नानाव्युत्पत्तीनां कल्पनागौरवम्,
इत्यादिदूषणानां भाट्टरहस्योदीरितानामनुवादो न दृश्यते व्युत्पत्तिवादे । परं तु यागेऽपि
कदाचित् बलवद्द्वेषविषयान्तरालिकश्रमजनकत्वसत्त्वेन बलवदनिष्ठाननुबन्धित्वस्य बाधात्
न तस्य लिडर्थता इत्याक्षेपः रहस्योक्तः पराकृतो व्युत्पत्तिवादे । स्वसिद्धान्ते परोक्ताक्षेपा-
णामिव स्वोत्प्रेक्षितानामप्याक्षेपाणां परिहारः प्रामाणिकग्रन्थेषु बहुलं दृश्यते । अत्र
बहूनां रहस्योक्तानामपरामर्शात् आक्षेपोऽयं तद्ग्रन्थपरिचयाधीनः इति न निर्धारयितुं
शक्यते । तस्मात् स्वीयैः स्वेन वा उत्प्रेक्षितोऽयमाक्षेपः पराकृतो व्युत्पत्तिवादे इत्येव
युज्यते ॥

VII. नैयायिकाः सखण्डस्य निर्वचनासंभवे एव अखण्डपदार्थं स्वीकुर्वन्ति ।
नव्यमीमांसकास्तु प्रायः अखण्डमेव कर्तृत्व-कर्मत्व-पाकत्व-प्रकृतित्व-प्रत्ययत्वादिकं
पदार्थमभ्युपगच्छन्ति । प्रयोगातिप्रसङ्गाप्रसङ्गवारणे दत्तदृष्टयो नैयायिकाः अनुभवानु-
रोधेन व्युत्पत्तिभेदान् कल्पयन्ति । अभिमतसंशयादिनिवृत्तये शाब्दबोधसमनन्तर-
कालिकमानसबोधजननाय विलम्बं न सहन्ते । नव्यमीमांसकास्तु कार्यकारण-
भावकल्पनालाघवं मूलयुक्तिमवलम्बमानाः, परम्परासंबन्धेन तत्त्वेनानुपस्थितेन भावना-
यामेवान्वयं स्वीकृत्य शाब्दबोधानन्तरभाविमानसबोधेनाभिमतसंशयादिनिवृत्तिं मन्यन्ते ।
संसर्गाणां विशेषरूपेणैव संसर्गमर्यादया भानं स्वीकुर्वन्तो नैयायिकाः, संसर्गतात्पर्य-
ज्ञानादिघटितशाब्दसामग्रीतः संसर्गविशेषाणामेव शाब्दबोधे भानात्, तद्भेदेन
समभिव्याहाराकाङ्क्षाज्ञानकारणताभेदस्य सर्ववादिनामवर्जनीयतां मन्यन्ते ॥

VIII. भाट्टरहस्यम्, अनेकेषु स्थलेषु, चैत्रः कीदृशः इति प्रश्ने, चैत्रः पचति, पचेत्, न कलञ्जं भक्षयेत् इत्यादीनामुत्तरत्वापत्तिदोषं निरूपयति । इत्थमापादनं सर्वमतसाधारणम् । धात्वर्थमुख्यविशेष्यतावादिमते, पाकः कीदृशः इति प्रश्ने, भावनामुख्यविशेष्यतावादिमते कृतिः कीदृशी इति प्रश्ने च चैत्रः पचेत्, पचति इत्यादेरुत्तरत्वापत्तेः सुलभत्वात् । अतः, कीदृशः चैत्रः इति प्रश्नवाक्यं चैत्रे जिज्ञासितधर्मवदभेदबोधकमिति, चैत्रे कृतिमदभेदावगाहिबोधजनकं चैत्रः पाचकः इत्यादिकमेवोत्तरम्, न भेदसंबन्धेन कृतिप्रकारकबोधजनकं चैत्रः पचतीति वाक्यम् । रहस्ये करोतेः यततेश्च यत्नार्थकत्वेऽपि करोतेरेव कर्मसाकाङ्क्षत्वं, न यततेः, द्वितीयार्थस्य कर्मत्वस्य स्वशब्दोपादाने घटः कर्मत्वमित्यादौ न घटनिष्ठकर्मत्वबोधकता इत्यादेरुपन्यासात् नव्यमीमांसकैरपि शब्दस्वभावो नियामकः इत्यङ्गीकरणीयम् । तदेतत्सर्वमभिप्रेत्योक्तं श्री बच्चाज्ञामहोदयैः 'तस्माच्छब्दमर्यादैव शरणीकरणीया' इति । प्राभाकराः धानकर्मताविशिष्टशक्तात् धेनुपदात् धानकर्मत्वेन न महिष्यादेर्बोधः, गोत्वस्याशक्यस्य प्रयोगोपाधित्वादिति वदन्ति । नव्यमीमांसकाः पङ्कजपदस्य पद्मे रूढिशक्तेरभावेऽपि पद्मत्वस्य प्रयोगोपाधितास्वीकारात् नावयवशक्त्या पङ्कजनिकर्तृत्वेन कुमुदादेर्बोधः इत्यभ्युपगच्छन्ति । तथैव आख्यातार्थकृतौ तत्तल्लिङादिपदज्ञानोत्तरत्वस्य लिङ्पदप्रयोगोपाधितास्वीकारेण पाककृतेः वर्तमानतादशायां पचेदिति प्रयोगापत्तिः सुलभवारणा इत्यादिकमन्यदेतत् । तस्मात् भाट्टरहस्यं तार्किकमतविशेषाणां निरासकमपि न व्युत्पत्तिवादपरामर्शं, व्युत्पत्तिवादोऽपि न भाट्टरहस्यपरामर्शीति युक्तमुत्पश्यामः ॥

इति शिवम् ॥

BIBLIOGRAPHY

1. व्युत्पत्तिवादः श्रीधर्मदत्त (बच्चाज्ञा) शर्मविरचितगूढार्थतत्त्वालोकसहितः Chowkhamba Ed., Varanasi, 1976.
2. व्युत्पत्तिवादः लकारार्थविचारः पण्डितराजश्रीसुब्रह्मण्यशास्त्रिविरचितविवरणोपेतः, Annamalainagar, 1948.
3. भाट्टरहस्यम् Sri Sudarsana Press, Kanchipuram, 1900.

डाक्टर एन्. एम्. रामानुज ताताचार्यः

नैयायिकरीत्या भाट्टमीमांसकरीत्या च कर्मत्वपरिष्कारः द्वितीयार्थश्च

कारकार्यकविभक्तिषु मध्ये 'कर्मणि द्वितीया' ¹ इति सूत्रेण कर्मण्यर्थे विहिता द्वितीयाप्यन्यतमा । तत्र द्वितीयार्थभूतं कर्मत्वं कीदृशम् ? द्वितीयायाश्च कर्मार्थिकायाः कुत्रार्थे शक्तिः इति विषये शास्त्रकाराणामस्ति महान् मतभेदः । तत्रापि न्यायग्रन्थेष्वेव बहवो मतभेदा विलसन्ति । लघुप्रबन्धेऽस्मिन् नैयायिकरीत्या भाट्टमीमांसकरीत्या च कर्मत्वपरिष्कारं द्वितीयार्थं च तत्तद्ग्रन्थस्थितं संकलय्य विमृश्यते ।

तत्र तावत् शब्दशक्तिप्रकाशिकायां ² कर्मत्वपरिष्कार एवं प्रदर्शितः —

यगन्तधातोरर्थो यस्तिडा स्वार्थेऽनुभाव्यते ।

यत्रासौ कर्मता नाम कारकं कर्तृतेतरः ॥ इति ।

अस्यायमर्थः— यगन्तधातोरुत्तरं विद्यमानेन तिडा यस्मिन् स्वार्थेऽतिङर्थे यगन्तधात्वर्थः अनुभावयितुं शक्यते असौ तिङर्थः कर्तृत्वभिन्नः तद्भातूपस्थाप्यक्रियाकर्मत्वमिति । तथा च यगन्ततद्धात्वर्थान्वययोग्यतदुत्तरतिङर्थत्वं तद्भात्वर्थक्रियानिरूपितकर्मत्वमिति लभ्यते । यथा देवदत्तेन आमो गम्यत इत्यत्र गम्—धातोः संयोगावच्छिन्नक्रिया अर्थः, तत्र तृतीयान्तदेवदत्तकर्तृकत्वस्यान्वयः, धात्वर्थक्रियायाश्च स्वजन्यत्वसम्बन्धेन तिङर्थे संयोगेऽन्वयः, संयोगस्याश्रयतासम्बन्धेन आमोऽन्वयः इति

1. अष्टाध्यायी II, iii. 2.

2. शब्दशक्तिप्रकाशिका, Chowkhamba Ed. (1934) p. 317.

देवदत्तकर्तृकसंयोगावच्छिन्नक्रियाजन्यसंयोगाश्रयो ग्राम इति शाब्दबोधः । तथा च गम्धात्वर्थक्रियाजन्यसंयोगाश्रयत्वमेव ग्रामस्य गम्धात्वर्थकर्मत्वम् । देवदत्तेन त्यज्यते ग्राम इत्यत्र देवदत्तकर्तृकविभागावच्छिन्नक्रियाजन्यविभागाश्रयो ग्राम इति बोधात् त्यज्धात्वर्थक्रियाजन्यविभागाश्रयत्वमेव ग्रामस्य त्यज्धात्वर्थकर्मत्वम् । यगन्तधातोर्थादृशफलावच्छिन्नक्रियार्थकत्वं तादृशफलमेव तद्भातूत्तरतिङ्गर्थे इति व्युत्पत्तिः । अतः यगन्तगम्धातूत्तरतिङ्ग संयोगस्यैव बोधः, त्यजधातूत्तरतिङ्ग च विभागस्यैव बोधः । तेन तरुं त्यजन्तं खगमुद्दिश्य खगः तरुं गच्छति इति न प्रयोगः । गमनक्रियया तरुखगविभागस्य उत्तरदेशसंयोगस्य च जायमानतया धात्वर्थजन्यविभागाश्रयस्यापि तरोः धात्वर्थतावच्छेदकसंयोगरूपफलाश्रयत्वरूपकर्मत्वाभावात् ।

कर्मकर्तारि लकारस्थले पच्यते तण्डुलः स्वयमेव इत्यादौ कर्मत्वकर्तृत्वयोरुभयोरपि तिङ्गर्थत्वात् पच्धात्वर्थान्वयानुयोगिकर्तृत्वरूपतिङ्गर्थस्य पच्धात्वर्थनिरूपितकर्मत्वरूपत्ववारणाय तिङ्गर्थे कर्तृताभिन्न इति विशेषणम् । तथा च यगन्तधात्वर्थनिरूपितकर्तृताभिन्नत्वे सति यगन्तधात्वर्थविशेष्यतापन्नतिङ्गर्थवत्त्वं कर्मत्वमिति पर्यवसितम् ।

अत्रेयमाशङ्का — चैत्रकर्तृकगमनजन्यस्य संयोगस्य द्विनिष्ठतया ग्रामे इव चैत्रेऽपि सत्त्वात् चैत्रस्यापि कर्मत्वापत्तौ 'चैत्रश्चैत्रेण गम्यत' इत्यपि प्रयोगः स्यात् इति ।

अत्रेदं समाधानमाह जगदीशः³— तिङ्गर्थे संयोगरूपे कर्मत्वे धात्वर्थस्य संयोगावच्छिन्नक्रियारूपस्य गमनस्य स्वजन्यत्वस्वाश्रयप्रतियोगित्वोभयसम्बन्धेनान्वयः । उभयसम्बन्धेन धात्वर्थविशिष्टस्य तिङ्गर्थस्य संयोगस्य आश्रयतासम्बन्धेन प्रथमान्तार्थेऽन्वयः । चैत्रेण ग्रामो गम्यत इत्यत्र चैत्रकर्तृकगमनजन्यत्वतादृशगमनाश्रयचैत्रप्रतियोगिकत्वविशिष्टसंयोगाश्रयो ग्राम इति बोधः चैत्रे तु चैत्रप्रतियोगिकत्वविशिष्टसंयोगाश्रयत्वं बाधितम् । स्वान्यस्मिन्नेव स्वप्रतियोगिकत्वविशिष्टसंयोगाङ्गीकारात् । अतः चैत्रश्चैत्रेण गम्यत इति वाक्यस्य न प्रामाण्यमिति ।

एवं चैत्रो ग्रामं गच्छतीत्यत्र द्वितीयायाः संयोगरूपं कर्मत्वमर्थः । तत्र ग्रामस्य स्वप्रतियोगिकत्वसम्बन्धेनान्वयः । तेन सम्बन्धेन ग्रामविशिष्टस्य संयोगस्य स्वजनकत्वस्वाश्रयवृत्तित्वोभयसम्बन्धेन धात्वर्थक्रियायामन्वयः । क्रियायाः आख्यातार्थकृतौ, तस्याः प्रथमान्तार्थे चैत्रेऽन्वय इति ग्रामप्रतियोगिकत्वविशिष्टसंयोगजनक - तादृशसंयोगाश्रय-

वृत्तिक्रियानुकूलकृतिमांश्चैत्र इति बोधः । चैत्रे चैत्रप्रतियोगिकत्वविशिष्टसंयोगा-
भावात् तदीयक्रियायां तादृशविशिष्टसंयोगाश्रयत्वं बाधितमिति चैत्रश्चैत्रं गच्छतीति
वाक्यस्य न प्रामाण्यम् । एवं च परसमवेतत्वस्य कर्मत्वशरीरे द्वितीयार्थे च प्रवेशं
विनैव चैत्रश्चैत्रं गच्छतीति प्रयोगो वारयितुं शक्यत इति जगदीशस्याशयः । एवं च
संयोगादिरूपे फले द्वितीयायाः शक्तिः ।

शब्दशक्तिप्रकाशिकायामेव प्राचीनानां पक्षान्तरमेवमनूदितम्⁴ — कर्मतावाचि-
प्रत्ययस्य संयोगादिरूपं फलमिव परसमवेतत्वमर्थः । परत्वं चान्यत्वं तिङ् वा स्वार्थ-
फलान्वयिप्रतियोगिकं, द्वितीयादिसुषा स्वप्रकृत्यर्थप्रतियोगिकं प्रत्याग्यते । तथा च
चैत्रो ग्रामं गच्छति इत्यत्र द्वितीयायाः अन्यसमवेतत्वं संयोगश्चार्थः । ग्रामस्य संयोगो
आधेयतया अन्यत्वे च स्वप्रतियोगिकत्वसम्बन्धेनान्वयः, परसमवेतत्वस्य धात्वर्थक्रियाया-
मन्वयः । अन्यत् पूर्ववत् इति ग्रामप्रतियोगिकभेदवत्समवेता ग्रामनिष्ठसंयोगजनिका
या क्रिया तदनुकूलकृतिमांश्चैत्र इति बोधः । चैत्रेण ग्रामो गम्यत इति वाक्ये
तिङ्र्थः अन्यसमवेतत्वं संयोगश्च । अन्यत्वे ग्रामस्य स्वप्रतियोगिकत्वसम्बन्धेनान्वयः ।
अन्यसमवेतत्वस्य धात्वर्थगमनेऽन्वयः । धात्वर्थस्य गमनस्य जन्यतासम्बन्धेन संयोगेऽ-
न्वयः । संयोगस्याश्रयतासम्बन्धेन ग्रामेऽन्वयः । तथा च ग्रामान्यसमवेतचैत्रकर्तृक-
गमनजन्यसंयोगाश्रयो ग्राम इत्यन्वयबोधः । एवं च चैत्रश्चैत्रं गच्छतीत्यत्र चैत्रेण चैत्रो
गम्यत इत्यत्र च गमने चैत्रान्यसमवेतत्वं बोधनीयमिति चैत्रवृत्तिगमने चैत्रान्यसमवेतत्वस्य
बाधितत्वात् न तयोः वाक्ययोः प्रामाण्यम् इति ।

एतन्मतमित्थं दूषितं जगदीशेन⁵ — संख्याकालाभ्यामतिरिक्तो यस्तिङ्र्थः स
धात्वर्थं प्रति विशेष्यतयैव भासत इति नियमात् तिङ्र्थस्य परसमवेतत्वस्य संख्या-
कालातिरिक्तस्य धात्वर्थं प्रति विशेषणत्वमनुचितम् । एवं तिङ्र्थैकदेशे अन्यत्वे
प्रथमान्तार्थस्य ग्रामस्यान्वयोऽप्यन्यत्रादृष्टचरः कल्पनीयः । ग्रामस्य अन्यत्वविशेषणतया
संयोगविशेष्यतया च भानं कल्पनीयम् । एवं चैत्रो द्रव्यं गच्छति इति वाक्यस्या-
प्रामाण्यापत्तिः । गमने द्रव्यान्यसमवेतत्वस्य बाधितत्वात् ।

नव्यास्तु — संयोगादिरूपं फलमिव भेदोऽपि कर्मत्ववाचिप्रत्ययस्यार्थः । चैत्रो
ग्रामं गच्छतीत्यत्र द्वितीयायाः संयोगः भेदश्चार्थः । संयोगे आधेयतासम्बन्धेन, भेदे च
स्वप्रतियोगिकत्वसम्बन्धेन ग्रामस्यान्वयः । संयोगस्य जनकतासम्बन्धेन, भेदस्य

5. Ibid p. 320.

4. Ibid. p. 319.

स्वाश्रयवृत्तित्वसम्बन्धेन धात्वर्थक्रियायामन्वयः । तथा च ग्रामनिष्ठसंयोगजनिका ग्रामप्रतियोगिकभेदाश्रयवृत्तिश्च या गमनक्रिया तदाश्रयतावांश्चैत्र इति बोधः । चैत्रेण ग्रामो गम्यत इत्यत्र तिङः संयोगो भेदश्चार्थः । संयोगे जन्यतासम्बन्धेन भेदे स्वाश्रयवृत्तित्वसम्बन्धेन च धात्वर्थगमनस्यान्वयः । संयोगस्याश्रयतासम्बन्धेन भेदस्य च प्रतियोगितासम्बन्धेन प्रथमान्तार्थे ग्रामेऽन्वय इति चैत्रकर्तृकगमनजन्यसंयोगाश्रयः तादृश-गमनाश्रयवृत्तिभेदप्रतियोगी च ग्राम इत्यन्वयबोधः । चैत्रे चैत्रप्रतियोगिकभेदाश्रयत्व-बाधात् चैत्रवृत्तिक्रियायां चैत्रप्रतियोगिकभेदाश्रयवृत्तित्वं बाधितमिति चैत्रश्चैत्रं गच्छतीति वाक्यस्य न प्रामाण्यम् । चैत्रे गमनाश्रयचैत्रवृत्तिभेदप्रतियोगित्वं च बाधितमिति न चैत्रेण चैत्रो गम्यत इति वाक्यस्य प्रामाण्यम् इत्याहुः ।⁶

अस्मिन् मते यद्यपि संख्याकालातिरिक्ततिङ्गर्थस्य धात्वर्थविशेष्यतयैव भानमिति व्युत्पत्तिविरोधो वा प्रथमान्तार्थस्य तिङ्गर्थेऽनन्वय इति नियमविरोधो वा नास्ति ; तथापि भेदे द्वितीयायाः शक्तिं विनैव फलमाले शक्तिमालेणैव चैत्रश्चैत्रं पश्यतीति प्रयोग-वारणप्रकारस्य पूर्वं प्रतिपादितत्वात् इदं मतं चिन्त्यमिति जगदीशा मन्यन्ते ।

शब्दशक्तिप्रकाशिकायामेव⁷ गम्यादिधातोः संयोगादिफलावच्छिन्नक्रियार्थ-कत्वे कर्मप्रत्ययस्य संयोगादिफलार्थकत्वे च फलस्य प्रत्ययार्थतया धात्वर्थतावच्छेद-कतया च द्विधाभानं कल्पनीयमित्यस्वारस्यमालोच्य धातोः क्रियामात्रमर्थः फलं तु द्वितीयाद्यर्थ इति पक्षान्तरमुपन्यस्तम् ।

एवं तत्रैव — संयोगो व्यापारश्च प्रत्येकं धात्वर्थः । संयोगान्वय्याधेयत्वं प्रतियोगित्वं वा द्वितीयार्थः । संयोगस्य स्वजनकत्वस्वाश्रयवृत्तित्वोभयसम्बन्धेन व्यापारेऽ-न्वयः इति पक्षान्तरमपि प्रतिपादितम् ।⁸

तत्रैव कर्तृताभिन्नस्य यगन्तधात्वर्थविशेष्यतापन्नस्य तिङ्गर्थस्य कर्मतारूपत्वे द्विकर्मकधातुस्थले मुख्यकर्मण्यव्याप्तिः । तथा हि — गोपेन गौः पयो दुह्यत इत्यादौ गोपकर्तृकव्यापारजन्यं यत् पयःकर्मकमोचनं तद्वती गौरिति बोधो जायते । तत्र मोचनबहिःक्षरणयोः द्वयोरपि दुहधात्वर्थतावच्छेदकफलत्वेऽपि गौणं यत् मोचनरूपं कर्म तस्यैव तिङ्गा 'गौणं कर्म दुहादिभ्यस्तिङ्गाच्चैरभिधीयते' इत्यनुशासनेन बोधनात्

6. See *ibid.* p 320-321.

7. *Ibid.* p. 322.

8. *Ibid.* p. 324.

पयोनिष्ठे बहिःक्षरणरूपे कर्मत्वे यगन्तधात्वर्थविशेष्यतापन्नतिडर्थत्वाभावात् मुख्यकर्मणः पयसः कर्मत्वानुपपत्तिरित्याशङ्क्य प्रकारान्तरेण कर्मत्वं निरुक्तम् । तद्यथा —

‘यस्य धातोर्यदर्थे यः प्रकारीभूय भासते ।

द्वितीयया स्मारितोऽर्थस्तद्वा तत्कर्मतोच्यते ॥ इति ।

यस्य धातोर्यादृशार्थे द्वितीयया स्मारितो योऽर्थः प्रकारतया भासते स द्वितीयार्थ एव तद्भात्वर्थनिरूपितकर्मत्वमित्यर्थः । तच्च गां दोग्धि पय इत्यादौ गोः पयसश्चोभयोरक्षतम् । तथा हि — गां दोग्धि पय इत्यत्र दुहेर्मोचनानुकूलव्यापारोऽर्थः । मोचनं नाम बहिःक्षणावच्छिन्नव्यापारः । बहिःक्षणावच्छिन्नत्वं चानुकूलतासम्बन्धेन बहिः-क्षरणविशिष्टत्वम् । पयःपदोत्तरद्वितीयायाः बहिःक्षरणान्वय्याधेयत्वमर्थः । गोपदोत्तरद्वितीयायाः मोचनान्वय्याधेयत्वमर्थः । तथा च पयोनिष्ठबहिःक्षरणानुकूलगोनिष्ठमोचनानुकूलव्यापारवान् गोप इत्यन्वयबोधः । धात्वर्थक्षरणप्रकारीभूतद्वितीयार्थाधेयतावत्त्वं पयसः कर्मत्वम् । धात्वर्थमोचनप्रकारीभूतद्वितीयार्थाधेयतावत्त्वं गोः कर्मत्वम् । आधेयत्वं द्वितीयाशक्यम् इति फलितम् । एतावता जगदीशसंमतः कर्मत्वपदार्थः द्वितीयादिकर्मप्रत्ययार्थश्च संगृह्य प्रत्यपादि ॥

अथ गदाधरसंमतां फक्किं पश्यामः —⁹

‘कर्मणि द्वितीया’ इत्यनुशासनात् कर्मत्वं द्वितीयार्थः । सूत्रस्थकर्मपदस्य भावप्रधानतया कर्मत्वपरत्वात् सप्तम्या वाचकतार्थकत्वाच्च कर्मत्ववाचिका द्वितीयेति सूत्रार्थात् कर्मत्वे द्वितीयायाः शक्तिः । कर्मणश्च न द्वितीयार्थत्वम् । तथा सति ग्रामं गच्छतीत्यादौ द्वितीयार्थे कर्मणि प्रकृत्यर्थस्य ग्रामस्याभेदसम्बन्धेनान्वयो वक्तव्यः । स च न युक्तः प्रकृत्यर्थप्रत्ययार्थयोर्भेदेनैवान्वय इति व्युत्पत्तेः । व्युत्पत्तिवैचित्र्येण तथान्वयस्वीकारेऽपि द्वितीयान्तार्थस्य ग्रामाभिन्नस्य कर्मणः धात्वर्थगमनेन साक्षादन्वयासम्भवात् । स्वनिष्ठकर्मतानिरूपकत्वसम्बन्धेनान्वयस्वीकारेण कथंचिदुपपत्तावपि कर्मणः द्वितीयार्थत्वे गौरवम् । तथा हि — क्रियाजन्यफलशालि कर्म । क्रियाजन्यफलानि च संयोगविभागादिरूपेण नाना । तथा च कर्मणः द्वितीयाशक्यत्वे संयोगविभागादीनामनेकेषां शक्यतावच्छेदकत्वं वक्तव्यमिति गौरवम् । कर्मत्वस्य द्वितीयाशक्यत्वे तु शक्यतावच्छेदकं कर्मतात्वमखण्डोपाधिरूपमेकमिति लाघवमिति कर्मत्वमेव द्वितीयार्थः । तत्रापि कर्मत्वं क्रियाजन्यफलशालित्वरूपम् । तत्र क्रिया धातुत एव लभ्यते, जन्यजनकभावस्वाकाङ्क्षया लभ्यत इत्यनन्यलभ्यं फलमात्रं द्वितीयार्थः ।

न च कर्मत्वस्य क्रियाजन्यफलशालित्वरूपत्वे पूर्वदेशविभागस्यापि गमनक्रिया-जन्यतया तदाश्रयस्य पूर्वदेशस्यापि गमनकर्मत्वापत्तिः । ततश्च ग्रामं गच्छतीतिवत् पूर्वदेशं गच्छतीति प्रयोगस्यापि प्रामाणिकत्वं स्यादिति वाच्यम् । फलपदेन धात्वर्थ-व्यापारे विशेषणतया भासमानत्वे सति धात्वर्थजन्यत्वस्य विवक्षितत्वात् । पूर्वदेश-विभागस्य धात्वर्थगमनजन्यत्वेऽपि गमने विशेषणतया भासमानत्वं नास्ति । त्यजधात्वर्थ एव विभागस्य विशेषणतया भानात् । अतो न पूर्वदेशस्य गम्यर्थकर्मत्वम् । धात्वर्थजन्यत्वनिवेशात् मन्दं गच्छतीत्यादौ मन्दादेः धात्वर्थव्यापारेऽभेदसम्बन्धेन विशेषणतया भासमानत्वेऽपि न कर्मत्वम्, मन्दस्य धात्वर्थजन्यत्वाभावात् । एवं च धात्वर्थव्यापारे विशेषणतया भासमानत्वे सति धात्वर्थजन्यं यत् तदाश्रयत्वं कर्मत्वमित्युक्तं भवति । धातोश्च व्यापारमात्रमर्थः । गम्धात्वर्थव्यापारे द्वितीयया संयोगरूपं फलमेव विशेषणतया बोध्यते । त्यज्धात्वर्थव्यापारे विभागरूपं फलमेव द्वितीयया बोध्यते इति समभिव्याहाररूपाकाङ्क्षया नियन्त्रितम् । अतो ग्रामं गच्छतीत्यतः ग्रामनिष्ठसंयोगजनकव्यापाराश्रयः चैत्र इत्येव बोधः, न तु ग्रामनिष्ठविभागजनकव्यापा-राश्रयः इति । एवं च धात्वर्थो व्यापारः, द्वितीयार्थः संयोगविभागादिरूपं फलम् इत्येकः पक्षः ।¹⁰

अथ पक्षान्तरम् — संयोगादिरूपफलावच्छिन्नव्यापार एव धात्वर्थः । फलान्वयिनी आधेयतया द्वितीयार्थः । व्युत्पत्तिवैचित्र्येण एकदेशान्वयस्यापि स्वीकारात् । तथा च ग्रामं गच्छतीति वाक्यात् ग्रामनिरूपिताधेयत्वाश्रयसंयोगानुकूलव्यापाराश्रयश्चैत्र इति बोधः । न चाधेयत्वस्य द्वितीयार्थत्वे 'कर्मणि द्वितीया' इत्यनुशासनविरोध इति वाच्यम् । तत्र 'प्रकृतित्वात्पर्ये' इत्यध्याहियते । कर्मणि इति सप्तम्याः विषयत्वमर्थः । तस्य तात्पर्यपदार्थे इच्छायामन्वयः । कर्म च फलनिष्ठाधेयत्वे यदन्वेति तत् । तथा च फलनिष्ठाधेयत्वान्वयिविषयकप्रकृतित्वात्पर्ये सति प्रकृत्युत्तरं द्वितीया स्यादिति सूत्रार्थात् । न चैतावतापि द्वितीयाया अयमर्थ इत्यनिरूपणात् उक्तसूत्रस्य शक्तिग्राह-कत्वानुपपत्तिरिति वाच्यम् । अनादितात्पर्यग्रहसम्पादकत्वेन परम्परया शक्तिग्राहकत्व-सम्भवात् । अयमाशयः — द्वितीया आधेयत्वशक्ता, असति बाधके स्वघटितवाक्यघटक-पदान्तराबोध्याधेयत्वान्वितस्वार्थतात्पर्यविषयप्रकृतिकत्वात् इत्यनुमानेनैव शक्तिग्रहः । अत्र प्रथमं स्वपदं द्वितीयापरम् । द्वितीयं स्वपदं प्रकृतिपरम् । 'कर्मणि द्वितीया' इति सूत्रं तु हेतुघटकं यत् तात्पर्यं तद्ग्रहं सम्पादयदुपयुज्यत इति ।

10. व्युत्पत्तिवादः, गूढार्थतत्त्वालोकसहितः (Chowkhamba Ed. 1976), pp. 113 ff.

अत्र पक्षे संयोगाद्यवच्छिन्नव्यापारस्य धात्वर्थत्वे चैत्रेण ग्रामो गम्यत इत्यादौ आख्यातस्य संयोगरूपफलार्थकत्वात् चैत्रकर्तृकसंयोगाद्यवच्छिन्नव्यापारजन्यसंयोगाश्रयो ग्राम इति बोधो वक्तव्य इति तत्र फलस्य धात्वर्थतावच्छेदकतया आख्यातार्थतया च द्विधाभानं कल्पनीयमिति अस्वारस्यमस्ति । अतः फले व्यापारे च धातोः पृथक् शक्तिद्वयं, फलान्वय्याधेयत्वं द्वितीयार्थः ।¹¹ कर्त्राख्यातस्थले फलं व्यापारे विशेषणतया भासते । कर्माख्यातस्थले तु व्यापारः फले विशेषणतया भासते । कर्त्राख्यातस्य व्यापारनिरूपितमाश्रयत्वमर्थः । कर्माख्यातस्य फलनिरूपितमाश्रयत्वमर्थः । तथा च ग्रामनिरूपिताधेयत्वाश्रयसंयोगानुकूलव्यापाराश्रयश्चैत्रः इति ग्रामं गच्छति चैत्रः इति वाक्याद्बोधः । चैत्रकर्तृकव्यापारजन्यसंयोगाश्रयो ग्राम इति चैत्रेण गम्यते ग्राम इति वाक्यात् बोधः । धातुवृत्तिप्रहविशेष्ये व्यापारे साक्षात् प्रकारीभूतं यत् फलं तदाश्रयत्वमेव कर्तुरीप्सिततमं कर्मेति सूत्रबोधितं कर्मत्वम् । द्विकर्मकधातुस्थले च 'अकथितं चे'ति सूत्रेण अप्रधानकर्मवाचकद्वितीयया धात्वर्थतावच्छेदके विशेषणं यत् फलं तदाश्रयत्वरूपमप्रधानकर्मत्वं बोध्यते । तथा हि गां दोग्धि पय इत्यत्र दुहधातोः विभागानुकूलक्षरणानुकूलव्यापारोऽर्थः । विभागान्वय्याधेयत्वं गोपदोत्तरद्वितीयया बोध्यते । क्षरणान्वय्याधेयत्वं पयःपदोत्तरद्वितीयया बोध्यते । तथा च गोनिष्ठविभागानुकूलपयोनिष्ठक्षरणानुकूलव्यापारानुकूलकृतिमान् देवदत्त इति बोध इति गदाधर-भट्टाचार्याः द्वितीयाकारकप्रकरणे सोपपत्तिकं न्यरूपयन् ।¹²

त एव चतुर्थीकारकप्रकरणे - क्रियाजन्यफलभागितया कर्तुरिच्छाविषयत्वं सम्प्रदानत्वम् ; 'कर्मणा यमभिप्रैति' कर्मणा यमभिसम्बन्धुमिच्छतीति शाब्दिकौर्विवरणात् । ब्राह्मणाय गां ददाति इत्यत्र त्यागरूपक्रियाजन्यं यत् गोनिष्ठं स्वत्वं तद्भागितया दातुरिच्छाविषयो ब्राह्मण इति तस्य सम्प्रदानत्वमित्युक्त्वा तदुपरि निरुक्तस्य सम्प्रदानत्वस्य कर्मत्वस्य चाविशेषः, कर्तुः क्रियया व्याप्तुमिष्टस्य कर्मसंज्ञाविधानात् ; क्रियया व्याप्तुमिष्टत्वमपि क्रियाजन्यफलभागितया कर्तुरिच्छाविषयत्वमेवेत्याशङ्कामुद्भाव्य धात्वर्थतावच्छेदकफलाश्रयतयेष्टत्वं कर्मत्वम्, धात्वर्थतावच्छेदकफलसंबन्धितयेष्टत्वं सम्प्रदानत्वम् ; ब्राह्मणादिश्च न त्यागजन्यस्वत्वाश्रयतया दातुरिष्टः अपि तु तन्निरूपकत्वयैव अतो न तस्य कर्मेति न्यरूपयन् ।¹³ धात्वर्थतावच्छेदकत्वं च धात्वर्थक्रियाविशेषणत्वम् । तत्र कर्मताघटकक्रियायां परसमवेतत्वमपि निवेशनीयम् । अन्यथा संयोगस्य द्विनिष्ठतया

11. Ibid. p. 119.

12. Ibid p. 124.

13. Ibid. p. 168.

गम्धात्वर्थतावच्छेदकसंयोगस्य चैत्रोऽप्याश्रय इति तस्यापि कर्मत्वापत्तेः । तदनुसारेण परसमवेतत्वमपि द्वितीयार्थ इत्यपि भट्टाचार्यैर्निरूप्यते ।

वस्तुतस्तु फले व्यापारे च धातोः पृथक्शक्तिमङ्गीकृत्य फले द्वितीयार्थाधेयत्वस्य ग्रामवृत्तित्वविशिष्टफलस्य संयोगस्य स्वजनकत्वस्ववृत्तिभेदप्रतियोगितावच्छेदकत्वोभयसंबन्धेन व्यापारेऽन्वयाभ्युपगमेनैव चैत्रः स्वं गच्छति इति प्रयोगवारणसंभवात् परसमवेतत्वं संबन्धघटकमेव, न कर्मप्रत्ययार्थः इत्यपि दर्शितं तैः ।¹⁴

गूढार्थतत्त्वालोककारास्तु — क्रियाजन्यफलाश्रयत्वं धात्वर्थतावच्छेदकफलाश्रयत्वं वा कर्मत्वमिति स्वीकारे काशीं गच्छन् पथि मृत इत्यादौ काश्याः कर्मत्वं न स्यात्, गमनजन्यसंयोगाश्रयत्वाभावात् इत्याशङ्क्य यथा हि रथादेः क्रियाजनककृत्यभावेन रथो गच्छतीत्यादावमुख्यमेव कर्तृत्वम्, तथा काश्यादेरपि क्रियाजन्यफलानाश्रयत्वेनामुख्यमेव कर्मत्वम् । तच्च प्रकृतक्रियाकर्तृसमवेता या क्रियाजन्यफलाश्रयत्वप्रकारिकेच्छा तन्निरूपितमुख्यविशेष्यत्वम् । काश्यां च तदस्ति काशी मद्गमनजन्यसंयोगाश्रया भवतु इति गन्तुरिच्छासद्भावात् । उभयसाधारणं कर्मत्वं तु स्वाश्रयत्वस्वनिष्ठकतृसमवेतेच्छीयप्रकारतानिरूपितविशेष्यताश्रयत्वान्यतरसम्बन्धेन क्रियाजन्यफलवत्त्वम् । स्वं फलम् । स्वनिष्ठत्वं प्रकारतायामन्वेति । अतो न काप्यनुपपत्तिरिति निरूपयन्ति ।¹⁵

पदवाक्यरत्नाकरकृतस्तु — परसमवेतक्रियाविशेषणधात्वर्थफलसमवायित्वं कर्मत्वम् । भवति च ग्रामं गच्छतीत्यत्र ग्रामभिन्नसमवेतायां क्रियायां विशेषणं यत् फलं संयोगः तत्संसृष्टत्वं ग्रामस्येति तस्य कर्मता । तत्र कर्मत्वघटकानां ग्रामक्रियाफलानां नामधातुभ्यां लाभात् संसर्गस्याकाङ्क्षया भानाच्च अनन्यलभ्यः भेदः आधेयत्वं च द्वितीयार्थः । तत्र प्रकृत्यर्थस्य ग्रामस्य आधेयतायां निरूपितत्वसम्बन्धेन भेदे आधेयतासम्बन्धेनान्वयः । आधेयत्वस्याश्रयतासंबन्धेन धात्वर्थतावच्छेदकफले भेदस्य प्रतियोगितावच्छेदकतासंबन्धेन धात्वर्थक्रियायामन्वयः । तथा च चैत्रः ग्रामं गच्छतीति वाक्यात् ग्रामनिष्ठसंयोगजनिका ग्रामनिष्ठभेदप्रतियोगितावच्छेदिका च या क्रिया तदनुकूलकृतिमांश्चैत्र इति बोधः इत्याहुः । अन्यत् सर्वं व्युत्पत्तिवादोक्तरीत्यैव विवेचितम् ।¹⁶

14. Ibid. p. 130.

15. Ibid. pp. 113-114.

16. पदवाक्यरत्नाकरः गोकुलनाथोपाध्यायविरचितः (Varanasi, 1960) pp. 521 ff.

एवं रीत्या शब्दशक्तिप्रकाशिका—व्युत्पत्तिवादपदवाक्यरत्नाकरग्रन्थानां परि-
शोलनेनेदं स्पष्टमवगम्यते यत् शब्दशक्तिप्रकाशिकायां यत् संग्रहेणोक्तं तदेव व्युत्पत्ति-
वादे विस्तरेण निरूपितम्, पदवाक्यरत्नाकरे तदेव संगृहीतमिति ॥

भाट्टतन्त्ररहस्यकर्तारः मीमांसकमूर्धन्याः खण्डदेवभट्टाचार्यास्तु — यदि फला-
वच्छिन्नव्यापारो धात्वर्थः, तदा द्वितीयार्थस्य आधेयत्वस्य धात्वर्थैकदेशे संयोगादि-
फलेऽन्वयात् 'पदार्थः पदार्थेनान्वेति न तु तदेकदेशेन' इति व्युत्पत्तिविरोधः ।
एतद्वारणाय फले व्यापारे च धातोः पृथक्शक्तिस्वीकारे अनेकशक्तिकल्पनागौरवम् ।
तथा हि — द्वितीयायाः भेदे आधेयत्वे च शक्तिः धातोः फले व्यापारे च
शक्तिरिति । अतः धातोः पाकत्वगमनत्वादिरूपोऽखण्डो धर्म एव तत्तद्भातु-
शक्यतावच्छेदकः । एवं कर्मत्वमप्यखण्डोपाधिरेव द्वितीयाविभक्तेरर्थः । स च
परसमवेतक्रियाजन्यफलशालित्वसमनियततयैव कल्प्यते । अतः चैत्रश्चैत्रं गच्छतीति
न प्रयोगः । चैत्रे तादृशकर्मत्वविरहात् । गोकर्मकमानयनम्, ओदनकर्मकः पाकः
ग्रामकर्मकं गमनमित्यादिव्यवहारात् ससम्बन्धिकतयैवाखण्डोपाधिरूपं कर्मत्वं कल्प्यत
इति तस्य तत्तद्भात्वर्थनिरूपितत्वं सिध्यति । धात्वर्थश्च तत्तत्फलावच्छिन्नव्यापार-
विशेषत्वसमनियताखण्डोपाधिरूपपाकत्वगमनत्वरूपशक्यतावच्छेदकधर्मावच्छिन्नो व्यापार-
विशेषः । तत्तद्भात्वर्थनिरूपिततत्तत्कर्मत्वानां भेदेऽपि भवन्मते आधेयतात्वस्येव
कर्मत्वत्वस्याप्येकस्यानुगतस्य शक्यतावच्छेदकत्वस्वीकारात् नानेकशक्तिकल्पनादोषः ।
तथा च चैत्रो ग्रामं गच्छति इत्यत्र द्वितीयायाः अखण्डोपाधिरूपं कर्मत्वमर्थः । तत्र
ग्रामस्याधेयतासम्बन्धेनान्वयः । कर्मत्वस्य स्वरूपकधात्वर्थजनकत्वसम्बन्धेन आख्या-
तार्थकृतावन्वयः । चैत्रकर्तृका ग्रामनिष्ठकर्मतानिरूपकगमनानुकूला कृतिरिति शाब्द-
बोधः इति सोपपत्तिकं प्रतिपादयन्ति ।¹⁷

अत्रेदं विचार्यते । परसमवेतक्रियाजन्यफलशालित्वं यत्र तत्रैव अखण्डो-
पाधिरूपं कर्मत्वमिति भवद्भिः स्वीकारात् परसमवेतक्रियाजन्यफलशालित्वमेवास्तु
कर्मत्वम् । किं तदतिरिक्तस्य अखण्डोपाधिरूपस्य कर्मत्वस्य स्वीकारेण । अपि च
अखण्डोपाधिरूपमपि कर्मत्वं निरूपकक्रियाभेदेन भिन्नभिन्नमेव कल्पनीयम् । तथा च
अनेकेषु कर्मत्वेषु द्वितीयायाः शक्तिकल्पनागौरवमस्त्येव मीमांसकमतेऽपि कर्मतात्वेन
कर्मत्वान्यनुगम्य कर्मतात्वावच्छिन्ने द्वितीयायाः शक्तिरिति स्वीकारे आधेयतात्वावच्छिन्ने
आधेयत्वे शक्तिं स्वीकुर्वता नैयायिकेन किमपराद्धम् इति ।

17. भाट्टरहस्यम् (Sudarsana Press. Ed. 1900) pp. 60 ff.

यन्. सि. वि. नरसिंहाचार्यः

सन्दर्भशुद्धिः

‘सन्दर्भशुद्धिहीनानां काव्याभ्यासो वृथा श्रमः ।

मुग्धानि लब्ध्वा पुष्पाणि मुण्डितः किं करिष्यति ?’

[इदं नीलकण्ठदीक्षितस्य पद्यम् । पूर्वार्धे किञ्चित्परिवर्तितम्]

ग्रन्थेषु पठ्यमानेषु पाठ्यमानेषु च तत्र तत्र अपपाठास्तादृशा अरुन्तुदा उपलभ्यन्ते, यान् दर्शदर्शं, पाठंपाठं, ध्यायंध्ययमपि साधारणवाचकाः ग्रन्थभावं बोद्धुं न प्रभवन्ति । मयाऽपि तादृक्षु बहुषु सङ्कटस्थलेषु अतिमालः क्लेशो बहुकाल-मन्वभावि । तथाऽपि पश्चात् केषुचन स्थलेषु देवगुरुप्रसादात् साधुपाठा बुद्धौ प्रतिबभासिरे । तथा प्रतिभाताः पाठभेदाः केचन प्रदर्श्य विमृश्य विदुषां पुरतः स्थाप्यन्ते । सहृदयशेखराः तान् परामृश्य, यदि मद्ब्रह्मांसि औचित्यभाञ्जि भाव-सम्यञ्चि अर्थपुष्टिवृहन्ति इति च मंस्यन्ते तदा तानि समाद्रियन्ताम् ।

खल्पेनाऽप्यवधानेन ये शक्यप्रतिक्रियास्तेऽपि असाधुपाठाः आलस्याद्वा, अनास्थ्याः वा कारणान्तरतो वा अपरिष्कृता एव मुद्यन्ते । किञ्चिदवधत्त — कुवल्या-नन्दव्याख्यायां बुधरञ्जनीसमाख्यायां निदर्शनालङ्करणपरिष्करणसन्दर्भे समुद्धृतस्य कस्य चन श्लोकस्य भागः ‘दोर्भ्यां तितीर्षति तरङ्गवतीं भुजाभ्याम्, आगन्तु(हर्तु)मिच्छति करे हरिणाङ्गबिम्बम्’ इत्यमुद्यत । अत्र परिष्करणलोपः प्रस्फुटः । ‘दोर्भ्याम्’ ‘भुजाभ्याम्’ तरङ्गवतीं तितीर्षतीति कोऽर्थः ? दोर्भ्यां भुजाभ्यामिति पर्यायपदयोः प्रयोगः एकत्र वाक्ये किं कविना कृतः स्यात् ? नैव ‘द्वाभ्यां भुजाभ्यामिति प्रयुक्तं स्यात्, कुतोऽपि द्वाभ्यामित्यस्य स्थाने दोर्भ्यामित्यन्यथाभावः सम्पन्न’ इति समाधाय,

द्वाभ्यामिति परिवर्त्य कश्चित्प्येत् । तावता न मेऽत्र तृप्तिः । भुजाभ्यामिति सति द्वित्रचनप्रयोगे द्वाभ्यामिति संख्यावाचकशब्दप्रयोगः अप्राप्तकालः । अपि च तरङ्गतीशब्दः नद्यां रूढः । नद्या बाहुभ्यां तरणं न हि दुःशकम् । अत्र सन्दर्भे करे सुधाकरबिम्बधारणमिव दुःसाधकमैव निर्देष्टव्यम् । अतः उपर्युक्तदोषपरिजिहीर्षया एवं पाठशोधनं युक्तरूपं प्रतिभाति । 'दोर्भ्याम्' इति पदं न परिवर्तनीयम् । तरङ्गतीं भुजाभ्याम् इत्यत्र अल्पया परिवृत्त्या अनल्पा औचित्ये साधयितुं शक्यते । पठ्यतां 'तरङ्गतीभुजङ्गम्' इति । इदानीं पर्यायपदद्वितयप्रयोगः, तत्परिहाराय अमुष्पार्थस्याऽपि द्वाभ्यामिति संख्यावाचकपदस्य प्रयोगे चापलम्, अतिदुष्करकर्मप्रस्तावे अत्राविधस्य बाहुभ्यां नदीतरणस्य निर्देशश्चेति - एते सर्वे दोषाः परिहृता इति प्रत्येमि ।

तरङ्गतीभुजङ्गसागरः । नदीपतिप्रभृतिशब्दापेक्षया तरङ्गतीभुजङ्गशब्द-स्परसतर इति सर्वैरभ्युपेयेत । अपारस्य पारावारस्य बाहुभ्यां तरणन्तु दुष्करमिति भावपरिपुष्टिरप्यस्ति । 'तितीर्षुर्दुस्तरं मोहादुडुपेनाऽस्मि सागरम्' इति लिखन् कालिदासः, उडुपेनाऽपि सागरपारगमनशक्यमिति ब्रुवन्, बाहुभ्यां तरणन्तु दुष्करतममिति कैमुतिकन्यायेन सूचयति । अतो दुस्तरत्वे समुद्र एवोदाहर्तव्यः । अत्रैव सन्दर्भे मूले एषोदाहृतः 'दोर्भ्यामब्धिं तितीर्षन्तस्तुष्टुवुस्ते गुणार्णवम्' इति श्लोकांशो मदीयोहस्य बलमापादयति । 'दोर्भ्याम्, अब्धिम्' इति शब्दौ परिशीलनाहौ भवतः । कविना 'दोर्भ्यां तितीर्षति तरङ्गतीभुजङ्गम्' इत्येव श्लोकः सन्देहः स्यात् । अन्यथात्वं तु अबिमृश्यकारिभिरापादितं भवेत् ।

एवं द्वितीयादेऽपि 'आगन्तुमिच्छति करे' इत्यत्र लोपः स्फुरत्येव । 'आगन्तुम्' इत्येव पाठः स्वोक्तव्य इति यद्यगृह्यते, तर्हि हरिणाङ्गबिम्बं¹ मदीयकरे आगच्छतु इति कश्चित् चन्द्रबिम्बमभिलषतीति व्याख्येयम् । तदा आगमनक्रियायाः चन्द्रबिम्बं कर्तुं, इच्छारूपक्रियायास्तु अभिलाषुकः कर्तेति भिन्नकर्तृकत्वं प्रव्यक्तम् । तच्च भाषासम्प्रदायविरुद्धम् । अपि च आगन्तुमित्यस्य असङ्गतत्वमालोच्य परिष्कर्ता आहर्तुमिति परिवृत्तिं सूचयामास । तत्राऽपि किञ्चिदतृप्तिरेव । आहर्तुमित्यस्य अभ्यवहारार्थे प्रसिद्धस्य पदस्य स्थाने 'आदातुम्' इति पाठो युक्ततरो भवेत् । साधव-साधुगठनिर्णये सन्दर्भशुद्धिः प्रदीपायते ॥

1. 'बिम्बोऽस्त्री मण्डलं त्रिषु' - अमरकोशः I, iii, 15 अस्य शब्दस्य नर्पुंसकलिङ्गप्रयोग एव बहुलतरः ।

अपरमुदाहरणम् — गुरुरामकविकृते सुभद्राधनञ्जये नायिकानायकप्रथमसमागम-
प्रस्तावे² कश्चन घट्टः । तत्र धनञ्जये 'अयि, अमृतवाहिभिर्ङ्गैर्निर्वापय मदन-
सन्तापम्' इति संश्लेषमभिनयति सति सुभद्रा नाट्येन (संश्लेषं) परिहरति । तदा
धनञ्जय एवं भणति — 'सान्तरायं सुखमिति सत्यमेवैतत्' ³ इति ।

'अधराखादं स्वाङ्गुलिसंवृति सखस्तिकस्तनाश्लेषः ।

रमयतितरां प्रियाया रशनावृत्तिस्सहस्तरोधोऽपि' ⁴ ॥

इत्ययं मुद्रितोपलब्धः पाठः । रमयतितरामिति क्रियायाम् अधराखादादीनां
कर्तृत्वं विवक्षितम् । परन्तु अधराखादमिति द्वितीयाविभक्त्यन्तं तत्र कथमन्वेतु ?
स्वाङ्गुलिसंवृति इति नपुंसकलिङ्गं पदं कस्य विशेषणम् ? किं बहुना ? अयं श्लोकः
यथामुद्रितरूपेण अबोधक एव । ग्रन्थविस्तरभिया चर्चामकुर्वन् पाठपरिवृत्तिमेव
सूचयामि —

'अधराखादः स्वाङ्गुलिसंवृति सखस्तिकः स्तनाश्लेषः ।

रमयतितरां प्रियायाः रशनावृत्तिः स्वहस्तरोधोऽपि' इति ।

संवृति इति सप्तम्यन्तम् । संवृत् संवरणम् । तस्यां संवृति । स्वाङ्गुलिभिः
संवरणे क्रियमाणेऽपीत्यर्थः । तथा च 'मुहुरङ्गुलिसंवृताधरोष्ठम्' ⁵ इत्यादिरीत्या
अङ्गुलिसंवरणेऽपि क्रियमाणः अधराखादः, उरोविनिहितस्वस्तिकाख्यहस्तबन्धद्विशेषेण
सान्तरः स्तनाश्लेषः, प्रेयसा नीवीविसंसनाय प्रेयस्या रशनायां व्यापारितस्य स्वकरस्य
तथा कृतो निरोधश्चेति — एतास्सर्वाश्चेष्टाः सान्तराया अपि धनञ्जयं रमयन्ति स्मेति ।
इदानीं श्लोकभावः स्पष्टः । अस्मिन् श्लोकस्य भावे भावनाविषयीक्रियमाणे सति
श्लोकपूर्वतनस्य 'सान्तरायं सुखम्' इति वाक्यस्य स्थाने 'सान्तरायं सुखं रसोत्तरम्' इति
अधोज्ञापिकायां (foot-note) सूचित एव पाठस्साधीयानिति प्रतीयते । भावसंवा-

2. नायिकया नायकस्य, नायिकायाः नायकेन च प्रथमसमागमस्य प्रस्तावे इत्यर्थः । अतः 'नायिका-
नायके' ल्यत्र नैकशेषप्रसङ्गः ।

3. सुभद्राधनञ्जयम् — p. 53.

4. Ibid. IV — 36, p. 53.

5. शाकुन्तलम् — III. 22.

दाय 'क्लेशलब्धमधिकादरदं तु'⁶ 'यत्किञ्चिदपि कृच्छ्रेण लब्धमत्यादरं भवेत्'
(अत्यादरमिति सार्धायान् पाठः) इत्यादीनि सरणीयानि⁸ ॥

अर्थस्सङ्गतोऽस्ति न वा इति नैव विचार्यते ; यः कश्चित्पाठो मूले, अन्यो य
कश्चित् अत्राज्ञापिकायां मुच्यते । रसविवेके ग्रन्थारम्भे एव कश्चित्पाठो
इत्थनीक्ष्यते —

दृष्टिर्जगत्त्रयतृणीकृतसत्त्वसारा धीरोद्धता नमयतीव गतिर्धरित्रीम् ।
कौमारकीटगिरिवद् गुरुतां दधानो वीरो रसः किमथ एत्युत दर्प एव⁹ ॥

उत्तररामचरितादुद्धृतोऽयं श्लोकः अत्यन्तं वैरूप्यं गमितः । रामपुत्रस्य
कुशकुमारस्य दर्शनेन विस्मयाविष्टचेतसः श्लाघावचनरूपोऽयं श्लोकः प्रसिद्धः । सोऽप्यत्र
अशुद्धिवहुलः प्रकाशितः । कुशकुमारप्रशंसनपरेऽत्र श्लोके 'दृष्टिर्जगत्त्रयतृणीकृतसत्त्व-
सारा' इति वाक्यमतिघोरम् । विरुद्धां मतिं जनयति । 'कौमारकीटगिरिवत्' इति
पदम् अतिमात्रमनर्थकं कृतम् । 'किमथ एत्युत दर्प एव' इत्यत्र 'अथ एति'
इति प्रकाशयता पादमध्ये असन्धि कुर्वता व्याकरणशास्त्रं, 'संहितैकपदवन्नित्या
पादेषु.....' ¹⁰ इत्यलङ्कारशासनञ्च उदलङ्घयेताम् । एवं स्थिते कथङ्कारमयं
श्लोकः कवेराशयमाविष्कुर्यात् ? एवं किलाऽनेन श्लोकेन भवितव्यम् —

दृष्टिस्तृणीकृतजगत्त्रयसत्त्वसारा धीरोद्धता नमयतीव गतिर्धरित्रीम् ।
कौमारकेऽपि गिरिवद्गुरुतां दधानो वीरो रसः किमयमेत्युत
दर्प एव¹¹ ॥

असाधुशब्दश्रवणपठनजन्यमंहोऽपोहितुं साधुशब्दाः श्रवणीयाः पठनीयाश्च इति
सम्प्रदायमनुरुध्य प्रसिद्धोऽपि श्लोक उदाहारि ॥

6. नैषर्धायचरितम् V - 21.

7. सुमद्राधनञ्जयम् IV - 32.

8. Ref : "व्याहृता प्रतिवचो न सन्दधे, गन्तुमैच्छदवलम्बितांशुका ।
सेवते स्म शयनं पराङ्मुखी सा तथाऽपि रतये पिनाकिनः ॥
नाभिदेशनिहितस्सकम्पया शङ्करस्य रुधे करस्तया".....

कुमारसम्भवः VIII - 24.

9. रसविवेके उद्धृतः - Ref. p. 4.

10. वामनसूत्रवृत्तिः, V - i - 1.

11. उत्तररामचरितम् - VI - 17.

अतिप्रसिद्धमप्याकरग्रन्थमनाकलयता अश्रद्धया दोषपरम्परा पर्यकल्पि । अत्रैव ग्रन्थे सञ्चारिभावेऽन्यतमं मरणाद्यवसायरूपं (साक्षान्मरणमङ्गलप्रायमित्यनिर्देश्यम्) मरणमुदाहर्तुमुद्धृतः श्लोकः बहुदोषकलङ्कित एव प्रकाशितः ।

दत्ते चञ्चुर्मुकुलिनि रणत्कोकिले बालचूते
मार्गे गात्रं क्षिपति वकुलामोदगर्भस्य वायोः ।

दामप्रेम्णा सरसविसिनीपत्रमात्रान्तरीय-

स्ताम्यन् (कोकी ?) श्रयति बहुशो मृत्यवे चन्द्रपादान् ॥¹²

अयं श्लोको मालतीमाधवे (III - 12) दृश्यते । आकरग्रन्थः सन्दर्भश्च द्रष्टव्यः । प्रियामलभमानः, भृशं वियोगव्यथादोदूयमानः, जीवितादुद्विजमानश्च माधवो मरणायापि प्रयतते इति सूचयन्त्याः कामन्दक्या वचनमेतत् । अत्र सन्दर्भे परिशील्यमाने सर्वत्र क्रियायां माधव एव कर्तेति ज्ञायते । सति चैवं दत्ते चञ्चुरिति प्रथमान्तपदस्य का गतिः ? चञ्चुमिति विभक्तिपरिणामेऽपि माधवः चञ्चुदानं कथं करोतु ? अपक्षिणो माधवस्य चञ्चुः क्व ? 'धत्ते चक्षुः' इति भवितव्यम् । अभिलषितमरणसम्पादनाय नायकेनाऽऽश्रीयमाणा उपाया अत्र वर्ण्यन्ते । तत्र प्रथम उपायः कूजत्कोकिले मुकुलभृति बालचूते चक्षुषो निक्षेपः । एवं तृतीयपादेऽपि 'दामप्रेम्णा सरसविसिनीपत्रमात्रान्तरीय-' इत्यस्य स्थाने 'दावप्रेम्णा सरसविसिनीपत्र-मात्रोत्तरीय-' इति शुद्धपाठः स्वीकर्तव्यः । दाम्नः (रज्ज्वा वा मालाया वा) कऽत्र प्रसक्तिः ? नलिनीदलपरिकलितोत्तरीयो माधवो दावानलबुद्ध्या चन्द्रकिरणान् भूयोभूयः श्रयति इत्यर्थस्सङ्गतो भवति । चतुर्थपादे - 'ताम्यन् कोकी' इति पदयोः कस्सम्बन्धः ? कोक्याः किमत्र कार्यम् ? तत्र ताम्यन् इति पुंलिङ्गविशेषणस्य कोक्या कथमन्वयः ? 'ताम्यत्कोकी' इति परिवृत्त्या लिङ्गदोषपरिहारेऽपि न किञ्चित्साधितं भवेत् । नैतत्सर्वमचिन्ति प्रकाशकैः । वस्तुगत्या 'ताम्यन्' इत्यस्यानन्तरं कोकीशब्दः (कुण्डलीकृतः, तथा '?' इति प्रश्नचिह्नाङ्कितश्च) परिष्कर्ता स्वयं सूचितः । सर्वथा असङ्गतः स शब्दः किं प्रयोजनमुद्दिश्य योजित इति न ज्ञायते । 'ताम्यन्मूर्तिः' इति तु सङ्गत आकरग्रन्थे मुद्रितः पाठः । स तु शब्दः माधवस्य विशेषणम् ॥

ईदृशमेवान्यदुदाहरणमल्पाकारं प्रदर्शयामि । कृष्णविलासकाव्ये पुण्यकोटि-कविविरचिते प्रथमसर्गे -

‘लक्ष्मीसमेतं नवकञ्जनेत्रं गोपीजनानां कुचकुङ्कुमाङ्गम् ।
केलीषु रासेषु मुदं वहन्तं नतोऽस्मि सर्वोन्नतये मुरारिम् ॥’

इति दृश्यमानस्य प्राथमिकस्य श्लोकस्य व्याख्याने काश्चन पङ्क्तयः एवममुद्यन्त—
“न (च) ‘आशीर्नमस्क्रिया वस्तुनिर्देशो वाऽपि तन्मुखम्’ इत्याचार्यदण्डिना आशी-
राद्यन्यतमस्य ग्रन्थमुखत्वप्रतिपादनात् श्रीकृष्णदेवतानमस्काररूपं मङ्गलमनुष्ठाय
लोकसङ्ग्रहार्थमादौ (वस्तु) निर्दिशन् ग्रन्थतो निवध्नाति”¹³ इति । अत्र ‘वस्तु’
इति किञ्चित्पदं कुण्डलीकृत्य मध्ये न्यधायि । तदप्राप्तावसरमित्येव न, विरुद्धमपि
भवति । अतस्तदपाकर्तुमुचितम् । कव्युपज्ञमिथं व्याख्या । आशयस्तु — ‘काव्या-
रम्भः, सत्सु त्रिविधेषु आशीर्नमस्कारवस्तुनिर्देशात्मकेषु अत्र नमस्काररूप एव व्यधायि’
इति । देवतानमस्काररूपं मङ्गलं, किञ्चिद्भवहितपदाभिहितायाः निर्दिशिक्रियायाः
कर्मभूतम् अलक्षयता केनचित् ‘आदौ’, ‘निर्दिशन्’ इति पदयोर्मध्ये कर्मभूतं ‘वस्तु’
इति पदं समयोजि । तदयुक्तम् । देवतानमस्काररूपं मङ्गलमेव तत्र कर्म ।
‘अनुष्ठाय’ इति अनुष्ठानक्रियायामेव कर्माभूतं मङ्गलमिति मत्वेव, पश्चान्निर्दिशिक्रिया
कर्मरहिता मा भूदिति ‘वस्तु’ मध्ये संवधं स्यात् ।

‘नतोऽस्मी’ति नमस्कारे शब्दबोधिते, काव्यस्य तदारब्धत्वे सुष्ठु ज्ञायमानेव
‘वस्तु निर्दिशन्’ इति काव्यस्य वस्तुनिर्देशारब्धत्वबोधकं तत्पदं विरुद्धमतिकृतम् ।
अयमभिसन्धिः — ग्रन्थकारः, प्रथमतः नमस्कारात्मकं मङ्गलमन्वतिष्ठत् । ‘मानसिक-
मेव तत्करोतु, इष्टसिद्धिस्ततो भवेत्’ इति प्रश्नस्यावकाशम् अददत् व्याख्याति —
तमेव नमस्कारं लोकसङ्ग्रहाय, सर्वेऽप्येवमेव ग्रन्थादौ इष्टदेवतानमस्कारं कुर्वन्तु इति
उपदेष्टुं ग्रन्थरूपेण (श्लोकेन) व्यररचत् इति । अतोऽत्र सम्पादकेन सौकर्याय,
संयोजितं ‘वस्तु’ पदमपदस्थमेव ॥

लिख्यमानं श्लोकं, तद्व्याख्यां, तत्परिष्कर्तृसंस्कारञ्च विलोकयत । उद्धटविर-
चितकाव्यालङ्कारसङ्ग्रहे, पुनरुक्तवदाभासस्य शब्दालङ्कारस्य प्रस्तावे उदाहृतमिदं
पद्यम् —

¹⁴ ‘तदा प्रभृति निस्सङ्गी नागकुञ्जरकृत्तिभृत् ।

शितिकण्ठः कालगलत्सतीशोकानलव्यथः ॥’

13. Ref : Commentary on कृष्णविलास, on the very first verse.

14. उद्धटकाव्यालङ्कारसङ्ग्रहः, तस्य वृत्तिश्च दृश्येताम् (P. 3. NSP, 1920).

नीलकण्ठसतीवियोगानन्तरं निस्सङ्गस्सन् गजचर्माश्वरधारी, कालवशात् लघू-
भवत्सतीविप्रयोगवेदनश्च भूत्वा दिवसानत्यत्राहयदिति सन्दर्भानुगुणोऽस्य श्लोकस्य
भावः । अत्र 'कालगलत्सतीशोकानलव्यथा' इति परमेश्वरविशेषणं दिवृण्वती प्रति-
हारे-दुराजस्य लघुवृत्तिरेवमस्ति - 'कालवशेन निवर्तमाना सतीवियोगेन जनितो
यश्शोकवह्निः तदुद्धवा पीडा यस्य स तथोक्तः' इति । परन्तु ग्रन्थसम्पादकेन 'काल-
वशेन निवर्तमाना (या ?) सती (तस्याः ?) वियोगेन जनितो यः' इत्यत्र कोष्ठ-
कान्तर्गतौ 'या, तस्याः' इति द्वौ शब्दौ अर्थवैशद्यायेव पूरणार्थं निक्षिप्तौ । तयोरभावे
न काऽपि नः क्षतिः । प्रत्युत तत्सद्भावेन अनभिमतार्थप्रतीतेरत्रकाशोऽस्ति । कालवशेन
निवर्तमाना इति स्त्रीलिङ्गप्रथमैकवचनान्तस्य, तदनन्तरेण सतीवियोगेन जनितः
शोकवह्निः इति पुलिङ्गप्रथमैकवचनान्तेन अन्वयोऽनुचित इति मत्वा, 'कश्चित्कान्ता-
पूर्वपक्षन्यायेन'¹⁵ निवर्तमाना इत्यस्यानन्तरं वर्तमानं सतीवियोगेन इति समस्तपदं छित्त्वा,
सतीशब्दं स्वतन्त्रपदत्वेन स्वीकृत्य '(या) सती (तस्याः) वियोगेन' इति विग्रहवाक्येन
अन्वयं प्रदर्श्य परिष्कर्त्राऽहृष्यत । परन्तु समनन्तरसम्भाव्यमानं न विरोधमौहिष्ठ ।
तद्रीत्या कालवशेन निवर्तमानायास्सतीदेव्या वियोगेन इति प्राप्तेनार्थेन कः पुरुषार्थोऽ-
साधि ? कालवशेन सती कथं कुतो निवर्तते ? पुरैव साऽम्रियत । ग्रन्थकर्तु-
रयमाशयः । परिशील्यतामिथं लोकोक्तिः -

ससर्ज विस्मृतिं, कालं (च) समाश्वासयितुं विधिः ।

विषण्णान् मानवान् ; नो चेज्जीवितं दुर्भरं भवेत् ॥

लोके दुस्सहमपि महद्दुःखं गलति काले हसतीति लोकयात्रा । अतोऽतैवं
समन्वयः । कालवशेन निवर्तमाना अपयान्ती, (क्रमादपर्चयमानेत्यर्थः) सतीवियोगेन
जनितो यश्शोकवह्निः तदुद्धवा पीडा यस्य इति 'निवर्तमाना' इत्यस्य पीडाशब्देन
किञ्चिद्ब्रह्मवहितेन समन्वयः ; न तु, 'पुरःस्थ एवाऽस्तु पतिर्ममे' तिवत् समनन्तरसती-
शब्देन । अर्थात्, पीडाया विशेषणं सतीवियोगसमुद्भवशोकानलजनिता इति ।
तथाचेत्थं विग्रहणीयम् - 'कालेन गलन्ती, कालगलन्ती ; सत्याः (वियोगजन्यः) यः
शोकः, स एवाऽनलः, तस्य, तेन वा व्यथा, सतीशोकानलव्यथा । कालगलन्ती
सतीशोकानलव्यथा यस्य सः' इति ।

15. 'कश्चित्कान्ताविरहगुरुणा' इति मेघदूतप्रथमश्लोकं शृण्वन्नेव, अन्वयं भावं वाऽजानन्, 'कश्चित्'
शब्दस्य दूरे स्थितेन, 'यक्षश्चक्रे' इत्यत्र यक्षपदेनाऽन्वयमविद्वान् कश्चिदर्धव्युत्पन्नः, 'कश्चि'दिति
पुलिङ्गशब्दस्य कान्ता इति स्त्रीलिङ्गशब्देन (वस्तुतः समस्तपदैकदेशेन) कथं विशेषणविशेष्यभाव
इति चोदायमास । इयमेव एतन्न्यायकथा ॥

एतावता इदमवगम्यते यत् मूलग्रन्थमनन्वितं मन्वानाः, पदविलोपमूहमानाः, पूरणाय ईहमानाश्च किञ्चित्पदं, पदे, पदानि वाऽन्तरा सन्दृभन्ति । तदनावश्यकम्; अनर्थकञ्च भवति । स्थितः पाठ एव वरम् ॥

किञ्चिदर्थपुष्टये, आंचित्यानुरोधेन वा कविना प्रयुक्ताः किञ्चिदप्रसिद्धाः केचन शब्दा, अव्युत्पन्नैः (क्षाम्यन्तु मन्तः) लेखकैरन्यथिताः अवोधकाः शिरोवेदनां जनयन्ति । तादृशानि द्वित्राणि स्थलानि प्रदर्शयामि । कादम्बर्यामेका पंक्तिः —

‘अभिनवविससूत्रनिर्मितेनेव परिलघुतया पवनलोलेन निर्मासविरल-
पार्श्वकपञ्जरमिव गणयता वामासावलम्बिना यज्ञोपवीतेनोद्भासमानः....’¹⁶ इति ।

जाबालिमहर्षितनयस्य हारीतस्य मुनिशालकस्य वर्णनपरं (पदसमूहात्मकं) एत-
द्विशेषणम् । प्रत्यग्रमृणालतन्तुनिर्मितेनेव स्थितेन, श्लक्ष्णतया वायुवशादितस्ततश्चलता,
(अत एव) तापसत्वेन निर्मासप्रव्यक्तपार्श्वस्थिपञ्जरस्थितान्यस्थीनि गणयतेव भासमानेन
यज्ञोपवीतेन विद्योतते स मुनिकुमारः । अत्र प्रधानोत्प्रेक्षांशस्त्वयम् । ‘स तापसः
कृशशरीरः । तस्य पार्श्वस्थीनि निर्मासशरीरगतानि स्पष्टदृश्यानि भवन्ति । वामासा-
दवलम्बमानं लघुतया पवनबलेन पार्श्वस्थिप्रान्तेषु इतस्ततश्चलत् यज्ञोपवीतं परिदृश्यते ।
अत एव एकैकशः पार्श्वस्थि स्पृष्ट्वा स्पृष्ट्वा अग्रतोऽग्रतो गच्छत्, पश्चात्पश्चादागच्छच्च
तद्यज्ञसूत्रम् अस्थिगणनायेव प्रावृत्तत्’ इति । भावना मधुरैव । भावविज्ञाने क्लेशो
नाऽस्तीत्यपि भायात् । तथाऽपि किञ्चिदत्राऽवधेयमस्ति । निर्मासतया सर्वाण्यस्थीनि
असङ्कीर्णानि मांसावरणराहित्येन सावकाशानि स्पष्टदृश्यानि भवन्ति इति विरलशब्द-
स्वारसात् ज्ञायते । परन्तु अत्र अस्थिशब्दो नाऽस्ति । पार्श्वकशब्दस्य, पञ्जरशब्दस्य
वा अस्थिवोधकत्वं नाऽस्ति । मांसरहितम्, अल्पसंख्याकाभिश्शलाकाभिः निर्मितं,
पार्श्वे स्थापितं पञ्जरमिति अनभिलषणीयसार्थस्य बोधो भवेदपि । अतोऽहं मन्ये,
अस्थिवोधकेन पदेन कविप्रयुक्तेन भाव्यम् । परन्तु, अव्युत्पत्तेरश्रद्धया वा तेन
अन्यथाकृतेन भवितव्यम् ।

अत्र सर्यताममरसिंहवचनं ‘पार्श्वस्थिनि तु पर्शुका’¹⁷ इति । कविना ‘पर्शुका-
पञ्जरमिव गणयता’ इत्येव प्रयुक्तं स्यात् । प्राचीनपुस्तकेषु श्रीमद्भिः पीटर्सन्-
वैचप्रभृतिभिः परिष्कृतेषु ‘पार्श्वकपञ्जर’मित्येव पाठो दृश्यते । पर्शुकाशब्दमनति-

16. कादम्बरी - P. 37. Dr. P.L. Vaidya Edn.

17. अमरकोशः - II, vi, 69.

प्रसिद्धमक्षरप्रमादजुष्टमिति मन्यमानेन केन चिल्लेखकेन तत्र पार्श्वकैति परिणामः कृतः स्यात् । चौखाम्बासम्पादितनवीनग्रन्थे, अत्र पार्श्वस्थिपञ्जर....' इति पाठो मुद्रितः । स च सम्पादकैः अर्थावबोधसौलभ्याय कल्पित इति मन्ये । व्यासावतारस्य बाणभट्टस्य शब्दार्थपरिज्ञानसङ्ग्रहरचनानैपुण्यादिकं परिशील्य कविरचितपाठः पर्शुकापञ्जरेत्यादिरूपमेव भवेदिति विश्वसिमि ॥

संस्कारदरिद्रः कश्चिदन्यः पाठः परामृश्यते -

'प्राग्भागतः पतदिहेदमुपत्यकासु शृङ्गारितायतमहेभकराभमम्भः ।
संलक्ष्यते विविधरत्नकरानुविद्धमूर्ध्वप्रसारितसुराधिपचापचक्रु¹⁸ ॥'

शिशुपालवधे रैवतकपर्वतवर्णनसन्दर्भेऽयं श्लोको लक्ष्यते । अत्रावत्र रैवतके उन्नतात्प्रदेशात् उपत्यकासु पतत् विविधमणिकिरणभासुरम्, अत एव प्रसाधितसुदीर्घवारणवरशुण्डादण्डमनोहरं धाराभूतमम्भः ऊर्ध्वप्रसृतम् ऋजुकमिन्द्रधनुरिव रमणीयं भवतीत्यस्य श्लोकस्य भावः । श्लोकममुं व्याख्यान् मल्लिनाथोऽलङ्कारनिर्णयविषयकं विचारं प्रवर्तयति । इन्द्रधनुस्तिर्यक्प्रसृतं, साधारणचापवत् नताकारमेव दृश्यते, न तु ऊर्ध्वप्रसृतं, ऋजुकञ्च । अत्र तु ऊर्ध्वप्रसारितमिति वर्णितम् । अतो धनुषः ऊर्ध्वप्रसृतत्वासम्बन्धेऽपि तत्सम्बन्धोक्तेरत्र पद्ये असम्बन्धे सम्बन्धरूपातिशयोक्तिः 'अभूतोपमेति मतान्तरम्' इति लिखतो मल्लिनाथस्याऽऽशयं, दण्डिनो लक्षणोदाहरणे प्रदर्श्य विवृणोमि -

सर्वपद्मप्रभासारः समाहृत इव क्वचित् ।
त्वदाननं विभातीति तामभूतोपमां विदुः¹⁹ ॥

अत्र वस्तुतोऽविद्यमानं, केवलकविप्रतिभया निष्पाद्यमानं धर्मिणमादाय, तेन प्रकृतस्य साम्यम्, अर्थात्, अभूतेन अविद्यमानेन सर्वपद्मप्रभासारेण उपमा सादृश्यं प्रकृतस्याननस्यानीतमिति भवत्यभूतोपमा । तत्रैवाऽत्रापि, अविद्यमानमेवोर्ध्वप्रसृतम् ऋजु इन्द्रधनुः प्रकल्प्य, तथा अविद्यमानेनापि कविकल्पितेनेन्द्रधनुषा सर्वरत्नप्रभाभासुरधारारूपजलस्य साम्यं कल्पितमिति अभूतोपमा सम्पद्यते । एतदेव मतान्तरम् ।

अत्र सुराधिपचापशब्दस्य साधारणं वक्रं धनुरित्यर्थो यदि स्वीक्रियते, तर्हि पूर्वोक्तविधयाऽतिशयोक्तिरेवं । परन्तु - पश्चात्तनी 'तिरोहितविवक्षायान्तूपमानस्य

18. शिशुपालवधः - IV, 49.

19. काव्यादर्शः - II - 38.

कल्पनमनावश्यकम् । सुराधिपचापशब्दस्य वक्रं साधारणं इन्द्रधनुरर्थः । अत्र तु सन्दर्भे उपमानुरोधेन अवक्रं (ऋजु) असाधारणं रोहिताख्यं धनुरेवाऽर्थः । अतः स्वतस्सिद्धेन ऋजुना रोहिताख्यधनुषा वर्ण्यमानं सादृश्यं उपमामेव पुष्पातीति रोहितत्व-विवक्षापक्षे साधारणी उपमा । एवं सन्दर्भानुरोधात् शुद्धः प्रसन्नोऽर्थः फलति ।

कचित् कचित् व्याख्याने वा मूले वा परिष्कर्तृभिर्जानद्विरजानद्विर्वा काश्चन परिवृत्तयः क्रियन्ते, यतस्तादृशस्थलेषु कविभावपरिज्ञानं दुस्साधं भवति । उदाहृत्य, प्रदर्श्य शक्तचनुसारं शब्दपरिवृत्तिं विधाय किञ्चिद्विषुणोमि । हर्षचरिते अपपाठः (मया तथा मन्यमानः) कश्चिद्विमृश्यते ।

“पुस्तकवाचकस्सुहृष्टिराजगाम ।पुस्तकंनिधाय.....
पृष्ठतस्सनीडसन्निविष्टाभ्यां मधुकरपारावताभ्यां दत्ते स्थानके, आक्षि-
पन्मनांसि श्रोतृणां, गीत्या पवमानप्रोक्तं पुराणं पपाठ”²² इति ।

अत्र ‘स्थानके’ इति पदं चिन्तनीयम् । सुहृष्टिर्वाचकः पुस्तकं पीठे निक्षिप्य वायुपुराणं रागयुक्त्या पपाठ इति सङ्ग्रहार्थः । तत्र ‘मधुकरपारावताभ्यां दत्ते स्थानके’ इति वाक्यांशो दुर्बोधः । स्थानमेव स्थानकं मन्वते केचन व्याख्यातारः । कीदृशं स्थानं कस्मै कुतः कुत्र इति तु सन्दर्भान्न किञ्चित् ज्ञायते । स्थानकस्य सन्दर्भशुद्धिर्नास्ति । मन्येऽहं तत्र ‘तानके’ (ताने) इत्येव भवितव्यमिति । तानक-मजानता केनचित् स्थानकशब्दस्य स्थानमकल्पि ।

तानकशब्दः सङ्गीतशास्त्रप्रसिद्धः । तान एव तानक इति स्वार्थे कः । तानशब्दयुक्तं एतदृशमेव सन्दर्भं एतदीयादेव ग्रन्थात् कादम्बर्याः उद्धृत्य, प्रदर्श्य, विमृश्य सन्देहापनोदनाय प्रयतिष्ये । तत्र वाक्यांशस्त्वित्थमस्ति —

“चन्द्रापीडः ददर्श च महाश्वेतां, पृष्ठतश्च समुपविष्टेन
किन्नरमिथुनेन मधुकरमधुराभ्यां वंशाभ्यां दत्ते ताने, कलगिरा गायन्त्या
नारददुहित्रा पठ्यमाने च सर्वमङ्गलमहीयसि महाभारते दत्तावधानां कादम्ब-
रीम्”²³ इति ।

एतत्सन्दर्भपरिशीलनेन इदमवगम्यते यत्, केनचित् कस्मिंश्चित् गीयमाने सति,

22. हर्षचरितम् — III, p. 85. N.S. Edition — 1897.

23. कादम्बरी — p. 209, Dr. P.L. Vaidya Edition.

तदनुरोधेन समीप उपविष्टाभ्यां द्वाभ्यां व्यक्तिभ्यां, द्वाभ्यां वंशाभ्यां ('मुरलि'-नामकवाद्यविशेषाभ्यां) तत्र साहाय्यमानुकूल्यं वा विधीयते । 'गाता यं यं स्वरं गायेत् तं तं वंशेन तानयेत्' ²⁴ (भरतः) इति सङ्गीतशास्त्रसम्बन्धि श्लोकार्धं यदि परिशील्यते, तर्हि गायकः, यं यं स्वरविशेषं स्वकण्ठरवेण गायति तं तं स्वरविशेषमेव अन्यो वंशेन विस्तारयेदिति । अद्यत्वे गायकस्य कश्चित् 'वायुलीन' नाम्ना (Violine, a musical instrument as an accompaniment) तन्त्रीवाद्य-विशेषेण गायकगीतमनुसरन् वादयति, तथैव प्राचीनकाले वेणुना तादृशमनुकरण-साहाय्यं गायकस्य क्रियमाणमासीदिति ज्ञायते । तत्राऽपि हर्षचरितकादम्बरीग्रन्थ-परिशीलनेन, द्वौ वंशौ (नैकः) तत्रोपयुक्ताविति, तादृशस्सम्प्रदायः तदात्वे अनुष्ठाने आसीदिति च विश्वस्यते । अतस्तानो वा तानको वा वंशाभ्यां क्रियमाणं गायक-गानानुकरणमिति ज्ञायते । सैव दृष्टिः प्रकृते सन्दर्भेऽपि विधेया । प्रचलत्यत्र वायुपुराणगानम् । वाचकस्तु (गायकः) सुदृष्टिः । निकटे सन्निविष्टौ द्वौ पुरुषौ वांशिकं तानकं कुरुत इत्येवाऽर्थो ग्राह्यः ।

कादम्बरीकथा दिव्या । तत्र किन्नरमिथुनं (देवयोनिविशेषः) वंशाभ्यां तानं ददाति । नारददुहितैव स्वयं सर्वमङ्गलमहीयो महाभारतं गायति । तत्र कादम्बरी अवधत्ते स्म । तत्र किन्नरमिथुनं तानं ददाति स्मेति अवधेयम् । अत एतन्निश्चप्रचं भवति, यत् यदा यदा गानगोष्ठी प्रचलति स्म तदा तदा द्वाभ्यां वंशाभ्यां समीपे किञ्चत्पृष्ठत आसीनाभ्यां तानं दीयमानमास्ते स्म इति । तत्रैवात्रापि ।

मधुकरो भ्रमरः कीटविशेषः । पारावतः कलरवाख्यः शकुन्तविशेषः । ताभ्यां स्थानकं दीयत इति कोऽर्थः ? ताभ्यामस्य सुदृष्टिपाठकस्य च कस्सम्बन्धः ? अत एव प्रार्थये तदीयो ग्रन्थः परिशील्यतामिति । तदा मधुकरः पारावतश्चेत्युभौ बाणस्य मित्ने इत्यवगम्यते । परामृश्यतामयं हर्षचरितस्य प्रथमोच्छ्वासस्थो ग्रन्थभागः ।

“अभवंश्चाऽस्य वयसा समानाः सुहृदस्सहायाश्च । तथा च
भ्रातरौ पारशवौ चन्द्रसेनमातृषेणौ, भाषाकविरीशानः परं मित्रम्, वन्दिनौ
अनङ्गनाणसूचीबाणौ, पुस्तकवाचकसुदृष्टिः वांशिकौ मधुकर-
पारावतौ” ²⁵ इत्यादि ।

24. Ref. Mallinātha's Com. कुमारसम्भवः - I-8.

25. हर्षचरितम् - प्रथमोच्छ्वासः - pp. 41, 42. N S. Edn. 1897.

इदमत्र स्पष्टम् । मधुकरः पारावतश्च (सङ्गीतदृष्ट्या समुचितनामानौ) वंशी-
वादननिपुणौ बाणस्य वयस्याविति । सुदृष्टिरपि तस्य मित्रमेव । कादम्बरीघट्टस्य
हर्षचरितघट्टस्य च सादृश्यं लक्षयत । तत्र महाभारतपाठगानस्य नारददुहित्रा क्रिय-
माणस्य पृष्ठतस्समुपविष्टेन किन्नरमिथुनेन मधुकरमधुराभ्यां वंशाभ्यां तानो दत्तः ।
अत्र सुदृष्टिना क्रियमाणस्य वायुपुराणपाठगानस्य पृष्ठतस्सनीडसन्निविष्टाभ्यां मधुकर-
पारावताभ्यामेव तानकः प्रदत्तः । मधुकरपारावतौ वृत्त्या वांशिकौ । अत एव
कादम्बर्यामिव वंशाभ्यां दत्ते ताने इति वंशशब्दो न प्रयुक्त इत्ययमंशोऽपि गमनार्हः ।
एवं संवादिग्रन्थपरिशोधनेन स्थानके इत्यस्य स्थाने तानके इत्येव कविना प्रयुक्तः,
परन्तु तानकानभिज्ञेन स्थानके इति पाठपरिवृत्तिः कल्पितेत्यूह्यते । 'यः पूरयन्
कीचकरन्ध्रभागान् तानप्रदायित्वमिवोपगन्तुम्'²⁶ इत्यादिस्थलेष्वपि दृष्टिरेषा
विधेया ॥

श्लोकोऽयमनुशील्यताम् -

कौसल्यासुप्रजा राम पूर्वा सन्ध्या प्रवर्तते ।

उत्तिष्ठ नरशार्दूल कर्तव्यं दैवमाहिकम्²⁷ ॥ इति ।

विश्वामित्रो विपिने सुखशायिनं भगवन्तं रामभद्रं (प्राधान्येन) अनन्तरकरणीय-
निर्वहणाय निद्रात उद्धोध्यतीति सन्दर्भः । एतत्पूर्वतनश्लोकमपि सन्दर्भशुद्धये
समुदाहरामि -

प्रभातायान्तु शर्वर्या विश्वामित्रो महामुनिः ।

अभ्यभाषत काकुत्स्थौ शयानौ पर्णसंस्तरे²⁸ ॥ इति ।

अपहाय त्रीनप्यनन्तरान् पादान् 'कौसल्यासुप्रजा राम' इति प्रथमपादमेवो-
पादाय तत्र किञ्चिद्विमिश्रमि । कौसल्यासुप्रजः राम इति च्छेदः । सम्बुद्धि-
द्वितयञ्च तत् । कौसल्यायाश्शोभनसन्तते हे रामचन्द्र इत्येवाऽर्थम् प्रायशो विवृण्वन्ति
विवरणकाराः । सन्दर्भानुगुणश्चाऽयमिति न कश्चित्संशेते । तत्र काञ्चन शङ्का-
मुद्गाव्य परिहरन्ति । कौसल्यासुप्रजः राम इति शब्दयोः, 'रो रि' (अष्टा.
VIII - iii - 14) 'ढ्रलोपे पूर्वस्य दीर्घोऽणः' (अष्टा. VI - ii - 111) इत्यादिसूत्र-

26. कुमारसम्भवः - I-8.

27. श्रीमद्वाल्मीकिरामायणम् - I, xxiii, 2.

28. Ibid. श्लो. I.

प्रवृत्त्या (सुप्रजर्, राम, सुप्रज राम, सुप्रजा राम) सुप्रजा राम इति साधुं सन्धि साधयन्ति । (अयं निर्वाहः गोविन्दराजीयव्याख्यानुसारेणाक्रियत । परन्तु, अत्र व्याकरणशास्त्रविरोधोऽस्तीति भाति ।) कौसल्यासुप्रजाः (सुप्रजम्) इति सकारान्तशब्द एव मु कथं सिध्यतु, यतः सुप्रजः इति सम्बुद्धिः सङ्गच्छेत । तदर्थञ्च 'असिच्' प्रत्यय एषणीयः । तदर्थं 'नित्यमसिच् प्रजामेधयोः' (अष्टा. V-iv-122) इति हि सूत्रमाश्रयणीयम् । तत्तु बहुव्रीहिसमासविषयकमेव । अत्र तु कौसल्यायाश्शोभना प्रजा इत्यर्थो विवक्षितः । अयं तु न बहुव्रीहिः । अतोऽसिच् न प्राप्नोति । सकारान्तता च पदस्य न सिध्यति । एवं च्युतसंस्कृतिं विलोक्य अबहुव्रीहिस्थलेऽपि स्वतन्त्रेच्छे मुनिः वाल्मीकिः सुप्रजशब्दमसिजन्तं प्रायुनक् । अत आर्षत्वात्साधुरिति च समादधते च ।²⁹ पाणिनिशास्त्रानुसारेण सर्वथा साधयितुम् अशक्यस्य शब्दस्य आर्षतया साधुता साध्यतां नाम । किमन्यथा निर्वाहोऽत्र विद्यत इत्यालोचनीयम् । किञ्चिज्ज्ञोऽहं कञ्चन निर्वाहं प्रदर्शयामि । स शास्त्राविरुद्धश्चेत् स्वीकुर्वन्तु । अन्यथा तु प्राचीनो निर्वाहो वर्तत एव । अयमशास्त्रीयश्चेत्निर्वाहन्तरं प्रदर्श्याऽनुगृह्णन्त्विति तज्ज्ञान् प्रार्थये । 'कौसल्यासुप्रजाराम' इति सम्बुद्धयन्तमेकमेव पदम् । विग्रहवाक्यन्त्वेवम् - शोभना च सा प्रजा च सुप्रजा, कौसल्यायाः सुप्रजा, कौसल्यासुप्रजा, कौसल्यसुप्रजा चाऽसौ रामश्च, कौसल्यासुप्रजारामः, तस्य सम्बुद्धिः 'कौसल्यासुप्रजाराम' इति । अर्थस्तु कौसल्यायाः शोभनसन्ततिभूत, हे राम इति । एषा सरणिः नूत्नेव भायत् । तावतैव न दोषः । यदि शास्त्रविरोधः स्यात् सूचयन्तु मनीषिणः ।

अथवा, कौसल्यासुप्रजा राम इत्येव पदच्छेदोऽस्तु । अन्वयश्चैवमस्तु - हे राम, (त्वं) कौसल्यासुप्रजा (आकारान्तप्रथमैकवचनम्) भवसि (इति शेषः) इति इदमेकं वाक्यम् । 'हे राम त्वं खलु कौसल्यायाः सत्पुत्रोऽसि' इति भावः । 'आश्रवोऽसि, सुश्रवा असि, सत्यवचनोऽसि, गुणवानसि । अतस्त्वं द्रुतम् उत्तिष्ठ, कर्तव्यं कुरु' इत्यादी रीतिः लोकवृत्तानुसारिण्येव । अयं वा पक्ष आद्रियताम् ।

वस्तुतस्तु - अभियुक्तैश्च कृतस्सरसतरो निर्वाहोऽस्ति । स च द्राविड-ग्रन्थेऽस्तीति, अस्य भागस्य भाषान्तरीकरणरूपायां संस्कृतव्याख्यायां मुद्रणदोषोऽस्तीति च संस्कृत्य विवृत्य विलिखामि, विमृश्य अभिज्ञा आद्रियन्ताम् । कौसल्या सुप्रजाः राम इति छेदः । कौसल्या सुप्रजाः इति उद्देश्यविधेयपरिपूर्णमेकं स्वतन्त्रवाक्यम् । राम

इति एकं पदमेव सम्बुद्धयन्तम् । कौसल्या दशरथस्य महिषी, रामस्य जननी सुप्रजाः गुणवत्पुत्रवती इति वाक्यार्थः । उभयप्रबोधनार्थमागतोऽयं विश्वामित्रः (अभ्यभाषत काकुत्स्थौ इति पूर्वमेवोक्तत्वात्) विशिष्य रामचन्द्रस्य स्वापकालिकश्रियमनुभूय तदायत्तचित्तः, स्वपरवशः । गमनकार्यमपि विस्मृत्य,

शिखरिणि क्व नु नाम कियच्चिरं किमभिधानमसावकरोत्तपः ।

पुरुषमोहनरूपममुं यतस्सुचरितैकफलं सुषुवेऽनघम् ॥

इति चिन्तयमानो विसिष्मिमे । अत्र यद्यपि कौसल्यादशरथयोरुभयोरपि अखण्ड-पुण्यफलतया रामभद्रोऽजनिष्ट । तथाऽपि 'पितुश्शतगुणं माता' इति स्मृत्युक्त्या मातुः प्राधान्यं प्रादर्शि । वस्तुतः कौसल्यादशरथयोर्महदन्तरमस्ति । दशरथो हि महामुनिना 'अहं वेद्मि महात्मानं रामं सत्यपराक्रमम्' इति, रामः परमपुरुष इति निवेद्यमानोऽपि, तदनाहृत्य 'दुःखेनोत्पादितश्चाऽयं, न रामं नेतुमर्हसि' इति रामं केवलमानवं मन्वानः, ततः कथञ्चित् वसिष्ठनिर्वन्धेन रामसम्प्रेषणपरं मनश्चकार । कौसल्या तु वात्सल्यैकनिष्खान्ताऽपि तनयं सादरं द्रुतं प्रेषयामास । तारतम्यमिद-मालक्ष्य मुदितमानसस्तापसः कृतज्ञतापरवशः कौसल्यामेवाऽश्लाघत — 'कौसल्या सुप्रजा' इति । सर्वावस्थारमणीयं रामस्य वदनसौन्दर्यसारम् उपोषिताभ्यामिव लोचनाभ्यां निपीय, तावताप्यतृप्यन्, पिपासित इव, अद्भ्य इव, आविष्ट इव, मत्त इव, उन्मत्त इव, मुषितविवयान्तर इव, विस्मृतसकलार्थसार्थ इव च विश्वामित्रः, 'अद्य मे सफलं जन्म सुप्रभाता च मे निशा, यदुन्निद्रप्रत्राक्षं विष्णोर्द्रक्ष्याम्यहं मुखम्' इति बोधनसमय-विस्मरवदनारविन्दनिरुपमासेचनकरामणीयकसारसर्वस्वमनुबुभूषुर्विश्वामित्रस्तं प्रबोधयितु-मारोभे — 'उत्तिष्ठ नरशार्दूल' इति । एवं रामभद्रस्य सौन्दर्यसारपूरे सुचिरं निमज्जोन्मज्ज्य च कथञ्चित् कर्तव्यं स्मृत्वा अनन्तरकरणाय प्रेरयति 'कर्तव्यं दैवमाहिकम्' इति । तथा च कौसल्यातनयाननरुचिरतायत्तचित्तो मुनिः 'कौसल्या सुप्रजाः' इति, तेन पुत्रवतीं तामश्लाघिष्ट । इत्थं गोविन्दराजीयव्याख्यानुसारेण क्रियमाणे च निर्वाहे च्युतिः संस्कृतिदोषो वा, सुप्रजा इत्यत्र कर्मधारयेऽप्यासिच् इति अगतिकसमर्थन-क्लेशो वा नाऽस्ति । इहेश्वरतीर्थोऽपि 'कौसल्या सुप्रजा रामे'ति प्रतीकमादाय हे राम, त्वां प्रसूतवती, कौसल्या सुप्रजाः शोभनपुत्रा' इति विवृण्वन् अमुं पक्षमेवाऽद्रियते स्म । सुकुमारतमं कुमारकं दृष्ट्वा जनस्सर्वोऽपि तत्प्रसूं स्तौतीति ईदृशोऽनुभवस्सार्वत्रिक इति न पृथक् प्रतिपादनीयम् ।

इत्थम्भूते च व्यतिकरे, मुद्रणदोषोऽत्र अरुन्तुद इति परिजिहीर्षामि ।³⁰

30. Ref. com. of Govindaraja on रामायण - I - xxiii - 2.

“..... निद्राकालिकश्रियमवलोक्य तदासक्तस्सन् स्वागमनकार्यं विस्मृत्य, इमं प्रसूतवती कौसल्या किं वा तपस्तप्तवती इति विस्मयते कौसल्या सुप्रजाः (इति) बोधनकाले विस्मितमुखो मुनिरासीत् ।” इति मुद्रणे परिदृश्यमानः पाठः । बोधनकालस्य विस्मितवदनस्य च को विरोधः ? रामं प्रबोधयितुमागतवानृषिः स्मयमान-मुखोऽभूदिति को विशेषार्थस्सूचितः । महता प्रयासेन, प्रबोधने कर्तव्ये रामं त्रिलोक्य कर्तव्यं विसस्मार । तूष्णीं विसिष्मिये । तथाविधा तस्य हृदयहारिता इति भावो विवृत्यः । कर्तव्यं व्यस्मार्षीदित्यत्र स्वारस्यसम्पादको न कश्चिद्विशेषः प्रदर्शितः । अत्र च पाठान्तरमसङ्गततरं किञ्चिदस्ति — ‘भोजनकाले विस्मितवदन....’ इति । किं च भोजनकालः ? असम्बद्धता मा प्रसाङ्क्षीदिति, अस्या विवृतेर्मूलभूतां ‘उष्णप्पुक्कु वायै मरुप्पारैप्पोले, वन्दकारियत्तै मरन्दान्’ इति द्राविडी व्याख्यां समीक्ष्य ‘भोजन-काले विस्मृतमुख इव मुनिरासीत्’³¹ इति पाठशोधनीयः । बोधनेति विस्मितेति च मुद्रणदोषः । यथा कश्चिद्भोक्तुमुद्युञ्जानः स्वकीयमास्यमेव (अस्यतेऽस्मिन् ग्रास इति आस्यम्) ग्रसनोपयोगि विस्सरति, तथाऽयं मुनिः, कौसल्यां स्तोतुमीहमानो मुख्यं रामोद्बोधनं व्यस्सरदिति बोधयन्, असङ्गतिं परिहरंश्च अयं पाठः अत्यन्तसङ्गतं रामभद्रगतमवधोरितमदनं सुषमातिशयं प्रकाशयन् परिपुष्णाति हि साधुकाव्य-शोभाम् ॥³²

कश्चिच्छब्दः क्वचित्प्रयुक्तः । कविना शास्त्रीये समीचीनेऽर्थे उद्दिष्टोऽपि सः व्याख्यातृभिः पूर्वापरसन्दर्भपरिशीलनविधुरैः, अविदुरैस्तात्पर्यार्थस्य, साधारणजनता-व्यवहारमुपाश्रित्य यत्किञ्चिद् व्याख्यायते । तादृशं सन्दर्भमेकमुदाहरामि ।

कादम्बर्यां प्रयुक्तस्यापराहशब्दस्य सन्दर्भमनालोच्य लोकवार्तानुसारेण कोश-समय(समयः, सम्प्रदायः कालश्च)विरुद्ध एवार्थोऽभ्यवर्णि । सिष्णासुर्जाबलितनयो हारीतः कमलसर उपसरन्मध्येमार्गं विपत्परम्पराविह्वलं अल्पावशेषजीवितं शुक्लशिशुमव-लोक्य समुपजातदयः, कथञ्चित् प्रत्यागतनवीनप्राणमिव तमुपचर्याभिर्विधाय, आदाय पितुरुपकण्ठे न्यवेशयत् । तच्च प्रत्याभिजानाति स्म जाबालिः । ‘स्वस्यैवाऽविनयस्य फलमनेनानुभूयते’³³ इति सोऽब्रवीत् । तच्छ्रुत्वा तपोधनपरिषत् विस्मिताऽऽसीत् ।

31. Ref. com आराधिरप्पडि on the word ‘परमन्’, in the stanza ‘वैयत्तु-वाळ्वीरकाळ्’ etc. of तिरुप्पावै ।

32. अत्र पाठशोधनादिरूप स्सर्वोऽपि विषयः, न्यायोभयवेदान्तप्रवीणैः, द्राविडभाषामर्मज्ञैः कोविदैः — श्रीमद्भिः ति. अ. कृष्णमाचार्यैर्मह्यमुपदिष्टः । कृतज्ञतां निवेद्यते ।

33. कादम्बरी — Dr. P.L. Vaidya’s Edn. p. 46.

शुकोदन्तजिज्ञासासमीरिता मुनिसभा शुश्रूषमाणा तमयाचत । तदा स मुनिः उवाच —

“अतिमहदिदमाश्चर्यमाख्यातव्यम् । अल्पशेषमहः ।.....आचरन्तु
यथोचितं दिवसव्यापारम् । अपराह्णसमये भवतां विस्रब्धोपविष्टानामादितः
प्रभृति सर्वमावेदयिष्यामि” इति ।³⁴

अत्र अपराह्णशब्दस्य ‘मध्याह्नात्परतःकाल’ इत्यर्थं व्याख्यातारो लिखन्ति ।
तत् सन्दर्भस्य, निषण्टोः, व्युत्पत्तेश्च विरुद्धम् । शुकवृत्तान्तोऽतिदीर्घः । अतोऽति-
दीर्घकालापेक्षी । तदात्वे (मुनिवचनसमये) प्रवर्तमानः कालः मध्याह्नात्परवर्ती
परिणामोन्मुख इति, ‘अल्पशेषमह’ इति प्रयोगेण ज्ञायते । किञ्च दिवसे कर्तव्याश्च
अनुष्ठानविशेषा अवशिष्टास्सन्ति । अतो दिवसे कर्तव्यानां निर्वाहो भवतु ।
पश्चाद्विषयेऽतीते सायङ्काले, सायंसन्ध्यावन्दनादिकं परिसमाप्य विस्रब्धोपविष्टानां
भवताम् आयातायां शर्वर्या (आ अरुणोदयात्) कृत्स्नां कथां कथयिष्यामि — इति
मुनेराशयः । तथा च वक्तुं श्रोतुं च सायं समय एवोचितः । अतोऽपराह्णशब्दस्य
सायङ्काल एवार्थः । यदि ‘यामद्वयानन्तरः कालः’ इति व्याख्यातृप्रदर्शितोऽर्थ
उररीक्रियेत, तर्हि ‘अल्पशेषमहः’ इति पूर्वोक्तार्थवर्णनम् असङ्गतं स्यात् ।

अत्र प्रत्ययाय भूयो निवेदयामि । मुन्यादेशानुसारं सा तापसपरिषत् दिवस-
व्यापारमकरोत् । अनन्तरो ग्रन्थः एवमनुस्यूतः प्रवर्तते —

“....अनेन च समयेन परिणतो दिवसः । अपरसागरम्भसि पतिते
दिनकरे.....तारागणमम्बरमधारयत्.....अन्धकारताञ्च तिमिरमनयत्
.....शनैश्शनैश्च दूरोदिते हिमततिस्रुति, धवलीकृते चन्द्रातपेन जगति,
अर्धयाममात्रावखण्डितायां विभार्या” (at about 7-30 p.m.)
हारीतश्शुकमादाय, पितरमुपसृत्य कथाकथनाय तं प्रार्थयत् ।”³⁵

अहो मधुरतरसन्निवेशः कालः मधुरतमकथाश्रवणाय ! मन्ये, सम्प्रति
अपराह्णशब्दस्य सायङ्कालवाचित्वमेव सन्दर्भशुद्धं भासेत । ‘यामद्वयानन्तरे काले’
(after 12-00 noon) कथां कथयिष्यामीति प्रतिश्रुत्य श्रोत्रियोऽयं मुनिः रात्रौ
कथामारब्ध इति वदन्, न माननीये मुनावात्मानमपराधयिष्यामि ।

किं बहुना । अपराह्णशब्दस्य प्रातरारभ्य यामद्वयानन्तरकालवाचित्वं व्यवहारे

34. कादम्बरी — Dr. Vaidya Edn. p. 47.

35. ibid. pp. 47 and 48.

कुत्रचित् दृश्येताऽपि, तदत्र युक्तिकोशविरुद्धम् । सन्ध्यात्रयवाचकपदनिरूपणप्रस्तावे अमरसिंहस्य नैघण्टुकशेखरस्य वचनं परिशील्यताम् — 'प्राहापराहमध्याह्नास्त्रिसन्ध्यम्'³⁶ इति । अत्र क्रममति लब्धयः सङ्ग्रहबुद्ध्या छन्दोनुरोधेन च उक्तेऽस्मिन्वाक्येऽर्थोऽस्फुट इति न मन्तव्यम् । प्राहः, अपराहः, मध्याहः इति त्रयशब्दा उपात्ताः, विवरणन्तु त्रिसन्ध्यमिति । प्रातस्सन्ध्यां, सायंसन्ध्यां, मध्याहसन्ध्याञ्चेति ते क्रमशो बोधयन्ति । प्रातर्मध्याहसायंसन्ध्या इति क्रमः श्लोकशय्यया अन्यथाभावं गमितः । अपराहशब्दस्य व्युत्पत्तिरेषा — अहोऽपरम्, अपराहः । 'पूर्वापराधरोत्तरमेकदेशिनैकाधिकरणे' (अष्टा. II, ii, 11) इत्येकदेशिसमासः । 'राजाहस्सखिभ्यष्टच्' (अष्टा. V, iv, 91) इति टच् अन्तादेशः । 'अहोह एतेभ्यः' (अष्टा. V, iv, 88) इति अहन् शब्दस्याहादेशः । 'अहोऽदन्तात्' (अष्टा. VIII, iv, 7) इति नस्य णत्वम् । 'रात्राहाहाः पुंसि' (II, iv, 29) इत्यनेन सूत्रेणाऽस्य पुल्लिङ्गता इति अपराहः।³⁷ प्राहशब्दः अहः प्रथमभागवाचोति प्रातस्सन्ध्यावचनः । 'प्र'शब्दस्यैव प्रथमत्वमर्थः, यतः प्रतमशब्द एव प्रथम इति संवृते । 'प्रतमः प्रथमो भवति' इति यास्कनिरुक्तिः । मध्याहशब्दो निस्सन्देहं मध्याहसन्ध्यावाचकः । परिशेषन्यायात् अपराहशब्देन सायंसन्ध्यावचनेनैव भवितव्यम् । अपरशब्दस्य अन्तिम इत्येवार्थः शास्त्रसम्मतः । न विद्यते परः यस्मात्, अर्थात्, अस्मात् परतः अन्यो नाऽस्ति; इति सर्वान्तिमोऽयं भाग इत्यर्थलाभः । परमशब्दमपि (परो मा इत्यादि) एवमेव व्युत्पादयन्ति ।

अत्र प्रतीतिदाढ्याय तदीयग्रन्थात् उदाहरणान्तरं प्रदर्शयामि । हर्षचरिते प्रथमोच्छ्वासे स्थिता एताः पङ्क्तयः परिशील्यन्ताम् ।

“.....क्रमेण च मन्दायमाने मुकुलितबिसिनीविसरव्यसनविषण्ण-
सरसि वासरे लोकैकचक्षुषि भगवति अपराहप्रचारचलिते,
चामरिणि वन्दारुमुनिवृन्दारकवृन्दबध्यमानसन्ध्याञ्जलिवने
सिद्धपुरपुरन्ध्रधम्मिल्लमल्लिकागन्धग्राहिणि सायन्तने तनीयसि निशा-
निशश्चासनिभे नभस्वति.....स्पष्टे प्रदोषसमये (प्रदोषो रजनीमुखम्)
सावित्री, शून्यहृदयामिव किमपि ध्यायन्तीं साक्षां सरस्वतींमवादीत्”³⁸

(ग्रन्थगौरवेरितचापलवशात् किञ्चिदधिकमुदधरम् क्षम्यताम् ।) उपरिष्ठान्निर्दिष्टग्रन्थ-

36. अमरकोशः, I, iv, 3.

37. See com. व्याख्यासुधा on the above.

l, pp. 14, 15 and 16 (N.S. Edn. 189).

सन्दर्भपरिशीलने अपराहशब्दः सायङ्कालवाचीति स्फुटीभवति । प्रत्याययितुं तदीयमेव वचनं पुनरुदाहरामि -

“पर्यस्ते च वासरे सङ्घट्टमानरक्तपङ्कजसम्पुटपीयमान इव क्षयिणि क्षामतां व्रजति बालवायसास्यारुणेऽपराह्वातपे”³⁹ इति ।

अन्यदपि निदर्शनम् -

अपराह्वाशीतलतरेण शनैरनिलेन लोलितलताङ्गुलये ।
निलयाय शाखिन इवाह्वयते ददुराकुलाः खगकुलानि गिरः ॥⁴⁰

अत्र सन्दर्भ एव सूर्यास्तमयवर्णनम् । श्लोकभावसङ्ग्रहस्त्वयम् । ‘गतोऽस्त-
मर्को भातीन्दुर्यान्ति वासाय पक्षिणः ।’ तदात्वे तरवः सायन्तनसमयसुशीतलानिल-
विलोलललिताङ्गुलिच्छलेन कुलायनिलयेषु निलीयन्तामिति शकुन्तानाह्वयन्ते, ते च
विहङ्गमा युगपच्छतशस्समागच्छन्तस्वकीयकलकूजनवचनमिषेण ‘इदमागम्यते, इदमा-
गम्यते’ इति प्रतिवचनमदुरिव इति । अपराह्वाशब्दोऽत्र सायङ्कालवाचीति न भवेत्सन्देह-
लेशः । उपरि निर्दिष्टेषु स्थलेषु अस्य शब्दस्य सायाह्वाचित्वेऽपि, मध्याह्वात्पर-
वर्तिकालवाचित्वनिषेधे न मे तात्पर्यम्, यत् सोऽप्यर्थः अन्यत्र लक्ष्यते ।

नैषधीयचरितादेकं पद्यमुदाहरामि -

आत्मैव तातस्य चतुर्भुजस्य जातश्चतुर्दोरुचितः सरोऽपि ।
तच्चापयोः कर्णलते भ्रुवोर्ज्ये वंशत्वंगंशौ चिपिटे किमस्याः ॥⁴¹

उपरितनश्लोकव्याख्यासम्बन्धिन्यो

“कर्णौ लतैव (लते इव ?) वंशस्य त्वक्सारस्य त्वगंशौ त्वग्भागमयौ
चिपिटे अनते ऋजू इत्यर्थः । ‘इनच् पिटच् चिक चि च’ (अष्टा. V, ii, 33)
इति नेः पिटच्प्रत्यये, नेश्विरादेशः । नासान्तवाचिना तत्वमालं लक्ष्यते”

इत्येताः मल्लिनाथस्य काश्चन पङ्क्तयः अबोधकाः भ्रामकाश्च भवन्तीति किञ्चिदत्र
व्याक्रियन्ते । सन्दर्भः, श्लोकभावश्चेत्यम् - तत्पूर्वतया नलो दमयन्तीमलोकिष्ठ ।
निवेदिताधिकनिरीक्ष्यमाणनिरुपमसौन्दर्यसारलावण्यरसपूरसंप्लावितानवघनिखिलाङ्गप्रत्यङ्ग-

39. हर्षचरितम् - प्रथमोच्छ्वासः- p. 55. N.S. Edition, 1897.

40. शिशुपालवधम् - IX - 4.

41. नैषधीयचरितम् - VII - 65.

विभासुरां भैमीं नेत्रतामुपगतैरिव सकलैरवयवैर्दशैर्दशैः, आश्चर्यसागरे मज्जंमज्जं तदीय-
रूपातिशयमध्यक्षमीक्ष्यमाणं विशिषन् ग्रन्थविस्तरं वितनोति । तत्र केवलकर्णपाशवर्ण-
नसमञ्चितेषु पञ्चसु श्लोकेषु अन्यतमोऽन्तिमोऽपि अनन्तचमत्कारकारणमयं श्लोकः ।

‘आत्मा वै पुत्रनामाऽसि’ इति श्रुत्यनुसारं, चतुर्भुजस्य नारायणस्य तनयः स्मरः,
जनकस्वरूपमेव भवति । अतोऽनेनाऽपि चतुर्भुजेन भवितव्यम् । ‘न कारणात् स्वात्
विभिदे कुमारः’ । अनेन जेतव्यानि त्रीणि भुवनानि । तत एकमेव कार्मुकं पर्याप्तं
न भवति । अतोऽनेन कोदण्डद्वितयं समाजि । एकचापधारणाकर्षणबाणविमोचनार्थं
द्वौ बाहू अलम्भूष्णू । अवशिष्टौ बाहू किं कुरुताम् । अतोऽपरमपि शरासन-
मपेक्ष्यते । तथा समाजिते भैम्या भ्रुवावेव धनुषी, कर्णलते एव मौर्व्यौ च कृते ।
प्राचीने मौर्वीधनुषी परित्यक्ते । (अत्र श्लोके ‘वंशत्वगंशौ’ इति पदेन वंशत्वञ्च ज्या
निर्मायमाणाऽऽसीदिति सम्प्रदायो ज्ञायते) तथा च द्वावपि चापौ द्वाभ्यां द्वाभ्यां
भुजाभ्यां युगपदुपयोक्तुं सुकरता लभ्यते । अत्र कश्चिद्विशेषः — (भ्रुवोस्तच्चापयोः,
कर्णलते वंशत्वगंशौ)ज्ये इत्यस्य विशेषणत्वेन ‘चिपिटे’ इति विवादास्पदं, विलक्षणम-
प्रसिद्धं पदं कविः कुतः प्रयुज्यते ? तल्लैव विचारः प्रवर्त्यते —

अयं प्रातिपदिकरहितः अधुनेयत्पदसजातीयः केवलप्रत्ययात्मकोऽपि प्रत्ययमहाय
न जनयति । ‘इनच् पिट नच् चिक चि च’ (अष्टा. V, iii, 33) इति सूत्रम् ।
पूर्वसूत्रात् ‘नि’ इत्यनुवर्तते, पूर्वतरसूत्रात् ‘नते नासिकायाः’ इति च । ततश्चाऽयं
पिण्डितार्थः । नासिकानते (नतं, नमनम् — भावे क्तः) नासिकानमनरूपेऽर्थे द्योत्ये
‘नि’ इत्यतः परत्वेन इनच्, पिटच् प्रत्ययौ भवतः, तथा च चिकिनं, चिपिटम् इति
द्वौ शब्दौ निष्पद्येते । नासिकानमनमेव द्वयोरर्थः । इमौ द्वावपि नतनासिकायां,
तद्वति (नतनासिकावति) च प्रयुज्येते । ततश्चिपिटशब्दस्य नतनासिकावानर्थः ।
व्याकरणप्रक्रियावलोकनेऽप्येवार्थ उचितो भवति । मल्लिनाथस्तु (मुद्रितोपलब्धपाठरीत्या)
विरुद्धमेवार्थं लिखति । तत्र कारणन्तु न ज्ञायते । ‘चिपिटे, अनते, ऋजू इत्यर्थः ।
इनच् पिटच् चिक चि च इति नेः (परतया इति ज्ञेयम्, न तु तस्थाने) पिटच्
प्रत्यये, पुनः नेः (स्थाने इत्यर्थः) चिः आदेशः इति व्याख्येयम् । ‘नासान्तवाचिना
तत्वमालं लक्ष्यत’ इति मुद्रितकोशपाठः तस्य भावः मादृशस्य दुर्बोधोऽभूत् ।

प्रक्रियापरिशीलनेन नासानतत्ववाचिनोऽस्य शब्दस्य नतत्वमात्रमर्थः लक्षणया
कल्पयितुं शक्यते । परन्तु चिपिटे अनते ऋजू इति कथं घटते ? किञ्च,
नासान्तवाचिना तत्वमालं लक्ष्यत इति कोऽर्थः ? नासानतत्ववाचिना नतत्वमालं

लक्ष्यते इति तु कञ्चिदर्थं बोधयेत् । नासिकागतनमनमात्रवाचिनाऽनेन पदेन नमनमात्रमर्थः शक्तिसङ्कोचरूपलक्षणया बोध्यते । दृश्यते चेयं रीतिः परिणतगजकरि-कलभ — वंशकरीर — प्रभृतिषु शब्देषु । तथा च चिपिटे नते अनृजू इत्येवाऽर्थो भवति, न त्वनते इति । व्याख्यापाठस्समीचीनो न लभ्यते । बहुत्र व्याख्यातृ-शिरोमणेः मल्लिनाथस्य व्याख्यासु पङ्क्तिदौस्थ्यं पठितृणाम् अवर्णनीयं क्लेशमावहति । समीचीनपाठमुद्रणाय (critical edition) अपेक्षितं पाठशोधनम् अद्य यावत् न संवृत्तम् । सर्वे यथोपलम्भं मुद्रापयन्ति । परिष्करणलोपं विज्ञातुमप्रगल्भमानाः 'मल्लिनाथोऽत्र वभ्राम' इति साहसेन वदेयुर्लिखेयुश्च संस्कृतभाषापञ्चप्राणभूतानां पञ्च-महाकाव्यानामप्येषा दुर्दशा वर्तत इति महते विषादाय कल्पते ।

'अनते ऋजू' इत्येव व्याख्यासम्मतः पाठ इति स्वीक्रियते चेत्, तदा स सूत्रार्थे भ्राम्यति स्मेति मन्तव्यं भवति । तदित्थम् — नासानमनरूपमर्थं बोधयितुं 'पिट' इत्यंशोऽस्ति । तत्पूर्वी निः तद्विपरीतमर्थं बोधयति । ततः अनते इति ऋजू इति च स व्याख्यत् इति । तथाऽपि 'नासान्तवाचिना तत्वमालं लक्ष्यते' इति वाक्यांशो दुरूहार्थ एव । ईदृशभ्रान्तार्थानुकूलेन पाठेन एवं भवितव्यम् — 'नासाऽनतत्ववाचिनाऽन-तत्वमालं लक्ष्यते इति । तथा च शास्त्रविरोधः, भावनिरोधश्च फलतः ।

मल्लिनाथपाठ एवं भवेदिति ऊहितुं परिवर्तयितुञ्च शक्यते इति मन्ये । 'चिपिटे नते अनृजू, इत्यर्थः । नासानतत्ववाचिना नतत्वमालं लक्ष्यते' इति । इदानीं स्ववाक्यविरोधः, शास्त्रविरोधश्च परिहृतौ भवतः । अथ श्लोकभावस्य इदं पाठ-शोधनमनुकूलं भवति न वेत्यालोचनीयम् ।

श्लोकभावस्तु विवृतपूर्वः सङ्ग्रहपक्षपातिना मल्लिनाथेन दत्तस्य 'अनृजू' इति विशेषणस्य (शोधितपाठमुपाददामि) स्वारस्यं किञ्चिद्विशदयितुं प्रयते ।

चिपिटे, नते, कुण्डलिते इति यावत् । व्याकरणसम्मत एवाऽयमर्थः चमत्कार-जनकः । चाप उपयोगकाले सज्यः क्रियते । अन्यथा कुत्राऽपि कोणे कुण्डली-कृतमौर्वीकः निक्षिप्यते, पुनस्समये प्राप्ते उपयोगाय । भ्रुवौ चापौ, कर्णौ ज्ये इति हि रूपकम् । मुखे अवयवसन्निवेशः सज्यधनुस्स्फूर्तिं न करोति । भ्रुवोरन्ते कर्णौ तिष्ठतः, न तु भ्रुवौ अभिव्याप्य । कर्णयोश्च आततज्यारूपत्वं न प्रत्यक्षीक्रियते । कर्णौ निरीक्ष्येताम् । कुण्डलिताविवोपलक्ष्येते । अत एव कर्णे शष्कुलीसान्यम् अनुभूयते । कर्णशष्कुलीशब्दः प्रसिद्धः । शष्कुली नाम, तण्डुलादिपिष्टेन

निर्मितः बहुचक्राकारः भक्ष्यविशेषः । ताहक्कुण्डलितत्वम् अत्र चिपिटशब्देन नतत्ववाचिना द्योत्यते । सम्पिण्डितार्थस्त्वयम् — तस्या भ्रुवौ धनुरूपे, कर्णौ च कुण्डलित(भ्रू)चापकोणस्थापितमौर्वीरूपौ च दृश्येते । यद्यपि नारायणीयव्याख्यायां चिपिटशब्दनिष्पत्तिः, समीप्सितार्थविवरणं वा नास्ति; तथाऽपि मया विवृतस्य भावस्य सर्वथा आनुकूल्यन्तु तत्र दिष्ट्या दृश्यते ! 'भ्रूरूपयोर्द्वयोः स्मरधनुषोः चिपिटे विस्तृते कर्णलते एव निर्व्यापारधनुषः अवतारिता मौर्वी कोणे तिष्ठति । कर्णलते अपि भ्रूधनुषोः कोणे वर्तेते इत्यर्थः' इति नारायणीया व्याख्या ।

एवं वर्णनेन भ्रुवोः कर्णपर्यन्तव्याप्तिः, ततो नयनयोरपि कर्णप्रान्तपर्यन्त-विस्तारिता च व्यज्येते । अपरोऽत्र चमत्कारः । दमयन्तीवदनसन्निविष्टे भ्रुवौ सज्यधनुःप्रतीतिं न कुरुतः, अपि तु अटनीनिबद्धशिञ्जिनीककोदण्डस्फूर्तिमेव विदधाते । चतुर्भुजो मीनकेतनः, त्रिलोकी विजयाय अलङ्कर्मिणे द्वे कार्मुके सम-पादयत् । तथाऽपि तयोरुपयोग एव नास्ति । त्रिलोकी तेन लीलयैव विजिग्ये इति, तत्र भैम्या ललितोदारसौन्दर्यमेव कामस्य पुष्पातिरिक्तममोघमस्त्रमिति अयं विषयः "नृपजां वरीतुं राज्ञां व्रजेषु युगपद्भ्रजत्सु (सत्सु), नाऽभूदभूमिः स्मरसायकानाम्; नाऽऽसीदगन्ता कुलजः कुमारः; नाऽस्थादपन्था धरणोः कणोऽपि" इत्येवं वर्णितया रीत्या "स्वमात्रशेषाः ककुभो बभूवुः" अर्थात् दमयन्तीस्वयंवरास्थया समग्राऽपि त्रिलोकी कुण्डिनपुरीमगात् — इत्यनेनैवांशेन सत्याप्यते ।

परिष्कर्तृदोषोद्घाटनेन पौरोभाग्यं समर्जयितुं नाऽभिसन्दधे । प्रमादस्वरूप-मीदृशं भवतीति, परिष्करणे इयान्क्लेशस्सम्भवतीति, प्रतीक्ष्यैः पण्डितप्रकाण्डैः प्रकाशितेष्वपि ग्रन्थेषु दोषाः कथञ्चिल्लब्धपदास्सन्तीति च, अतः इतोऽप्यधिकतरा श्रद्धा विधेया — इति सम्प्रार्थये । अल्लैव मे तत्परता । मादृशैः प्रकाशितेषु ग्रन्थेषु बहुलतरा भ्रमा, दोषा वा भवेयुरित्यपि जानाम्येव ।

कुतूहलाविष्टचित्तोऽहं यत्किञ्चिल्लेखनीयमिति व्यलिखम् । यदि किञ्चिदपि वा सङ्गतमिति प्रतिभाति स्वीकुर्वन्तु । असङ्गतिं मर्षयन्तु । रुचिरतरा निर्वहण-सरणिर्यदि प्रतिभाति, तामपि बोधयन्तु पत्रिकादिमुखेन इति सप्रश्रयं निवेदयन्विरमामि ॥

डाक्टर यस्. शंकरनारायणन्

श्रीमद्वाल्मीकिरामायणावतारः - एको नूतनो विमर्शः

सुग्रीवमित्रं परमं पवित्रं सीताकळत्रं नवमेघगात्रम् ।
कारुण्यपालं शतपत्रनेत्रं श्रीरामचन्द्रं शिरसा नमामि ॥

आदिकविः भगवान् वाल्मीकिर्मुनिपुंगवः किल देवलोकादागतं नारदं परिपप्रच्छ । “कोन्वस्मिन् साम्प्रतम्”¹ इत्यादिना - ‘अपि नाम एवंपरिगणित-गुणग्रामः पुरुषः कश्चित् मनुष्यलोके जीवति इदानीम्’ इति । पृष्ठश्च नारदः ‘एतादृशसर्वगुणग्रामविशिष्टः रविकुलसोमो दाशरथी रामः एक एव’ इति निवेद्य रामचरित्रं संक्षेपतो वाल्मीकये उपादिदेश ।

कथामुपदिश्य विहायसं गतवति नारदे; भगवान् वाल्मीकिः भरद्वाजनाम्ना शिष्येण अनुगतो जगाम स्नानार्थं तमसातीरं, यन्त्रानतिदूरस्थमाश्रमपदात्, यच्च जाह्नवी-संबद्धमपि । सन्मनुष्यमनोवदकदर्दमं तमसातीर्थं दृष्ट्वा तत्रैव स्नातुं मनश्चकार महर्षिः । एतत्प्रकरणगतपद्यदर्शनेन इदं प्रतिभाति - यद्यपि महर्षिः गङ्गातमसा-संगमे स्नातुं प्रतस्थावाश्रमपदात् । तथाऽपि मध्येमार्गम् अच्छाच्छेन तमसाजलेन समाकृष्टमनाः तत्रैव संस्नातुमुपचक्रमे इति ।

स्नानवल्कलं परिधाय यावत् स्नानाय संनद्धः तावदयं तीरे ददर्श - परस्परं प्रेमबद्धयोः चारुनिःस्वनतोः क्रौञ्चयोर्मिथुनमेकं कस्यचित् वृक्षस्याग्रे । महर्षिणः पश्यत एव तत्क्रौञ्चमिथुनादेकं पुमांसं कश्चिन्निषादो जघान बाणेन ; तथा बाणाभिहतं महीतले निपत्य वेष्टमानं शोणितपरिदिग्धांगं भर्तारिं क्रौञ्चं दृष्ट्वा भार्या क्रौञ्ची करुणं रुराव

1. रामायणम् (Gita Press, Gorakhpur) बाल. स.-१-श्लो. २.

रुरोद च । तादृशेन शोकमयेन सन्निवेशेन अत्यन्तं प्रभावितचित्तस्य महर्षेः प्रादु-
र्बभूव वाक् —

‘मानिषाद प्रतिष्ठां त्वमगमः शाश्वतीः समाः ।

यत्क्रौञ्चमिथुनादेकमवधीः काममोहितम् ॥’ इति²

एतादृशेन स्ववाक्येन विस्मयं जगाम महर्षिः । किमिति ? शोकार्तेनापि तेन यदुक्तं
तत् पादबद्धम् अक्षरसमं, तन्त्रीलयसमन्वितं पद्यं खल्वभूत् ! शिष्यो भरद्वाजः तत्
कण्ठस्थं यथा स्यात् तथा जग्राह पद्यम् ।

स्नात्वा तमसायां प्रत्याजगाम स्वमाश्रमं महर्षिः । तत्र तं द्रष्टुमाजगाम लोक-
कर्ता ब्रह्मा स्वयंभूः । तस्मै सप्रणामं शोचन्नेव निवेदयामास वाल्मीकिः स्वस्य
यद्दृत्तम् । तच्छ्रुत्वा प्रहसन् ब्रह्मा प्रत्युवाच ‘श्लोक एव त्वया बद्धः, मदनुज्ञया
साक्षात् वाग्देवी त्वन्मुखारविन्दात् संप्रवृत्ता ; एतादृशैः पद्यैः तथा रच्य रामस्य चरितं
यथा नारदमुखाच्छ्रुतम् ; रहस्यं वा प्रकाशं वा यद्यत् वृत्तं चिन्तितं चेष्टितं वा रामकथा-
समवेतानां पात्राणां सर्वेषां, तदखिलं ते विदितं भविष्यति मदनुग्रहतः ; त्वद्रचितं
रामकाव्यमपि यावच्चन्द्रदिवाकरं जेजीयताम्’ इति । एवमनुगृह्य जगाम ब्रह्मा
स्वस्थानम् ; तदनुग्रहात् महर्षिरपि यथावत् उदारवृत्तार्थपदैर्मनोरमैस्तदास्य रामस्य चकार
यशस्करं काव्यम् ।

इतीयं श्रीमद्रामायणावतारकथा श्रूयते रामायणामुखरूपेणेति विदितमेव सर्वेषाम् ।
आद्यसर्गद्वयेनेयं संगृहीता कथा । अत्र मानिषादपद्यं विरचय्य किमिति शोकखिन्नो
बभूव महर्षिः इति स्पष्टतया न ज्ञायते । व्याख्यातारस्तु वदन्ति — ‘पद्यमेतत् इदं-
प्रथमतया रचितं क्रौञ्चघातकस्य निषादस्य शापरूपमभूत्’ इत्यासीत् वाल्मीकेर्मनसि
प्रथमतः दुःखम् ; परन्तु किञ्चिद्विचारानन्तरं ‘श्लोकरूपः, तथाहि कीर्तिरूपः, अर्थात्
ईश्वरस्य रमापतेः कीर्तिरूप एव भवतु इदम्’ इत्याशासितं तेन ‘श्लोको भवतु
नान्यथा’³ इति ; परन्तु शापत्वशंकापिशाची अनुवर्तमाना बभूवैव तन्मनसि । ब्रह्मणा च
‘श्लोक एवायम्’ इति परिसान्त्वितः रामायणरचनार्थमनुगृहीतश्च वाल्मीकिः इति ।

‘श्रीमद्रामायणामुखत्वेनेदानीमुपलभ्यमानो रामायणावतारभागः (सर्गचतुष्ट-
यात्मकः) प्रायशः कस्यचित् वाल्मीकिशिष्यस्य कृतिः वाल्मीकीयग्रन्थोपोद्घातरूपत्वात्

2. तत्रैव — स. २, श्लो. १७.

3. तत्रैव — स. २, श्लो. १८.

अस्य भागस्य वाल्मीकीयत्वोक्तिः' इति तिलकन्याख्यानम् ।⁴ व्याख्यानान्तराण्यपि मार्गमिममनुसरन्ति वा न वा इति नाहं जाने । यथा तथा वा भवतु ; रामायणावतार-भागमिमं पठतो मम त्विमाः शंकाः सञ्जायन्ते -

प्रथमा शंका - नारदं प्रति 'अपि नाम गुणवत्तादिभिर्विशेषणैर्विशिष्ट इदानीं कश्चिन्नृलोके जीवति' इति किं प्रयोजनमुद्दिश्य पप्रच्छ वाल्मीकिः ? प्रयोजन-मनुद्दिश्य न मन्दोऽपि प्रवर्तते ; किं पुनर्वाल्मीकिर्मुनिपुङ्गवः देवर्षेर्नारदस्य सन्निधौ ? एतत्प्रश्नपठनसमये को वाऽन्यः समारोहेताऽस्माकं स्मृतिपथं मुक्त्वा इदानींतनं कन्यापितरं, यश्च स्वकीयायाः कन्याया अनुरूपवरान्वेषणे व्यग्रो देशविदेशान् अटाट्यापि अनुरूपवरादर्शनेन खिन्नखिन्नः, अन्ततः एकं समर्थं बहुजनजनपदज्ञं कन्यावरसंघटकं (Broker) नगरे कस्मिंश्चित् दृष्ट्वा पृच्छति 'अपि नाम नगरेऽस्मिन् अन्यत्र वा अस्ति कश्चित् वरः कुलीनो, धनी, विद्वान्, श्रुतविद्यो, गुणवान् सुप्रतिष्ठितः सुरूपः ?' इति । तादृशकन्यापितुः एतादृशप्रश्नकरणे वर्तते कारणं स्वदुहितरुरूपवरप्रेप्सा । वाल्मीकि-परिप्रश्नकारणं तु सुलभतया ज्ञातुं न शक्यत इव ।

द्वितीया शंका - श्रीरामः सह सौमित्रिणासीतया च यदा वनमभिजगाम तदा गङ्गातरणसमनन्तरं श्रीभरद्वाजमहर्षिमभिवाद्य तदाशिषश्च गृहीत्वा चित्रकूटमभि-प्रतस्थे ।⁵ तथा रावणसंहारानन्तरं स्त्रीतृतीयः स्वानरबलः सविभीषणः यदा प्रत्याजगाम तदाऽपि अयोध्याप्रवेशात्पूर्वं सर्वैः सह भरद्वाजचरणौ ववन्दे । तदानीं रामभरद्वाज-प्रथमदर्शनात् प्रभृति चतुर्दशसु वर्षेषु रामस्य सभार्यस्य सभ्रातृकस्य यद्यत् वृत्तं तदखिलं महर्षिर्विवेद स्वतपःप्रभावात् इति महर्षिस्वाच श्रीराममिति पठामः ।⁶ एवं च गङ्गाया नातिदूरे वर्तमानाय वाल्मीकिमुनये रामायणकथावस्तूपदेशार्थं गङ्गाया ह्यनतिदूरत एव वसन्तम्, अत एव वाल्मीकेरपि अनतिदूरे एव तपस्यन्तं ज्ञातसर्वरामकथं भरद्वाजं महामुनिं परित्यज्य किमिति देवलोकाच्चारदागमनं वर्णितमाख्यानकारेण ? अर्के चेन्मधु विन्देत किमर्थं पर्वतं व्रजेत् ?

तृतीया शंका - स्नानार्थं - माध्याह्निकस्नानार्थमिति मन्यन्ते व्याख्यातारः - गङ्गां प्रति प्रस्थितो वाल्मीकिः स्थिरमतिरपि सन् अस्थिरमतिरिव मध्येमार्गं तमसायामेव

4. See under *Ramayana*, I, ii, verse 16.

5. रामायणम् - अयो. स. ५५. श्लो. १.

6. रामायणम् - यु. स. १२४. श्लो. १६.

स्नातुं किंकारणं प्रवृत्ते ? किं क्रौञ्चवधघटना गङ्गातीरे न संभाव्यते ? किंनिमित्तः तमसापरिसरपक्षपातः पीठिकारचयितुः क्रौञ्चवृत्तान्तपृष्ठभूमिपर्यन्वेषणे प्रवृत्तस्य ?

तुरीया शंका — विवादाध्यासितायां रामायणावतारकथायां शृङ्गारकरुणयोः पक्षिगतत्वेन वर्णितत्वात् तिरश्चां च कलाकौशलाभावेन विभावादिपरिस्फूर्त्यभावात् रसाभासापत्तिः रसविदां दृष्ट्या । यद्युच्येत 'विभावादिसंभव एव रसप्रयोजकः, न विभावादिज्ञानमपि ; ततश्च तिरश्चामप्यस्त्येव रसः । अत एव 'ग्रीवाभङ्गाभिरामम्' इत्यत्र मृगगतत्वेनोदाहृतो भयानकः ध्वनिवृत्तिकारैरपि' ⁷ इति ; तथापि आश्रमपरिसरे प्रसिद्धतरं हरिणमिथुनं विहाय किंनिमित्तं क्रौञ्चमिथुनपर्यन्तमनुधावनम् ? 'यस्माद्धरिणयोरेकमवधोः काममोहितम्' इति श्लोकस्य उत्तरार्धः किं न साधु सङ्गच्छते इति भवत्येव शंका । यद्युच्येत स्नानार्थं नदीजलस्थस्य तीरस्थहरिणवधो वृक्षान्तरितत्वापत्त्या तथा सौलभ्येन द्रष्टुं शक्येत यथा वृक्षाग्रस्थपक्षिवध इति ; तथाऽपि किंनिमित्तं कपोतादिमिथुनोपेक्षा ? 'यत्कापोतयुगादेकं' इत्युत्तरार्धो मानिषादपद्यस्य किं न शोभते ? युद्धकाण्डे विभीषणसंग्रहनिर्णयावसरे श्रीरामेणोदाहृते विश्वविख्याते कपोतोपाख्याने निषादः कपोतमिथुनयोरेकं जघान इति शृणुमः ।

पंचमी शंका — किं च क्रौञ्चमिथुनमध्येऽपि एकं पुमांसमेव जघान निषादः क्रौञ्ची तु करुणं रुराव इत्येव किंकारणं वर्णितम् ? यदि तत्रैव रुराव क्रौञ्ची तामपि हन्यादेव पापनिश्चयो निषादः । सैव खलु निषादमर्यादा । अथवा भार्या हता निषादेन, पुमांस्तु करुणं रुरावेति किमिति न वर्णितम् ? पूर्वपरामृष्टे कपोतोपाख्याने कपोतमिथुनमध्ये भार्या जघान निषाद इति श्रूयतेः ।

अन्यच्च — ध्वन्यालोके प्रथमोद्घोते

काव्यस्यात्मा स एवार्थस्तथा चादिकवेः पुरा ।

क्रौञ्चद्वन्द्ववियोगोत्थः शोकः श्लोकत्वमागतः ॥

इति पद्यस्याधस्तात् वृत्तिग्रन्थे '....तथा चादिकवेः निहतसहचरीकविरहकातरक्रौञ्चा-
क्रन्दनजनितः शोकः श्लोकतया परिणतः' ⁸ इति विलखति आनन्दवर्धनाचार्यः ।
तद्व्याख्याने अभिनवगुप्तीये लोचनेऽपि निहतसहचरी इति विभाव उक्त इत्येव

7. अभिज्ञानशाकुन्तलम् (Sahitya Akademi, New Delhi, 1965) अं, १ श्लो. ७.

8. ध्वन्यालोकः (MM. S. Kuppaswami Sastri Res. Institute, 1944), p. 163.

दृश्यते ; तस्याऽपि व्याख्यायां कौमुद्याम् उत्तुङ्गोदयः 'सहचरीहननमत्र विभावः' इति वदति । एवं काव्यमीमांसायां तृतीयेऽध्याये राजशेखरोऽप्याह -

‘....निषादनिहतसहचरीकं क्रौञ्चयुवानं करुणक्रौंकारया गिरा क्रन्दन्त-
मुद्रीक्ष्य शोकवान् श्लोकमुज्जगाद - मानिषादेत्यादि’⁹ इति ।

एवंवदद्भिः ग्रन्थकृद्भिः सुप्रसिद्धैः क्रौञ्चीहननमेव ऐककण्ठ्येन परामृष्टमिति भाति । यद्यपि प्रकृतरामायणश्लोकानुसारेण ध्वन्यालोकस्यार्थो वर्णितः उपलोचने श्रीमद्भिः महामहोपाध्यायकुप्पुस्वामिशास्त्रिभिः ; परं तु अतिक्लिष्टेन पथा ।¹⁰ तथा तदनुसारेण राजशेखरग्रन्थेऽपि पाठो विपरिणामितो हठात् शास्त्रचरणैः ।¹¹

परं तु आनन्दवर्धनराजशेखराभिनवगुप्तादयः प्रामाणिकाः शास्त्रप्रवर्तका इत्यत्र नास्ति कस्याऽपि विमतिः । यदि क्रौञ्चवधवर्णनपरो ग्रन्थः तैर्ज्ञातः स्यात्, तदा क्रौञ्चीहननं तैः ऐककण्ठ्येन परामृष्टं न भवेत् । एवं च तत्तद्ग्रन्थेषूपलभ्यमानपाठानां प्रामाणिकत्वमभ्युपगम्यते यदि, तदा आनन्दवर्धनादिभिः संदृष्टो रामायणपाठः क्रौञ्ची-वधमेवाह इत्येव निश्चेतव्यम् । तादृशाः पाठाः नैके समुपलभ्यन्ते एव इदानीं बडोदानगरे संशोधितप्रकटितरामायणपुस्तके । तथा च आनन्दवर्धनादिभिः संसूचितः अभ्युपगतश्च क्रौञ्चीवधपरः पाठो वा साधीयान्, उत इदानीं सार्वत्रिकतया समुपलभ्यमानः क्रौञ्चवधप्रतिपादकपाठो वा साधीयान् इत्यत्र किं निश्चायकम् ?

पष्ठी शंका - दुर्बलानां क्रौञ्चादीनां पक्षिणामरण्ये हन्तारः न केवलं निषादा एव, अपि तु गृध्रश्चेनादयो बलवत्तराः पक्षिणश्च परश्शतं समुपलभ्यन्ते । तादृशेषु पक्षिषु बलवत्त्वन्यतमं मुक्त्वा किंनिमित्तं निषादः प्रवेशितः कथायाम् ? 'मा गृध्रक प्रतिष्ठां त्वम्' अथ वा 'मा दाक्षाय्य प्रतिष्ठां त्वम्' इति पद्यारम्भः किं न शोभते ?

सप्तमी शंका - भिल्लशबरनिषादादयः आरण्यकाः आरण्यकान् मृगान् पक्षिणश्च हत्वा भुञ्जते इत्यनादिकालादारभ्य आरण्यकमर्यादा । सा च सुप्रसिद्धा मर्यादा बहुकालमरण्यवासिना वाल्मीकिनाऽपि ज्ञातैव भवेत्, न न ज्ञाता । एवं च तादृशेन स्वधर्मेण क्रौञ्चहनने को वा दोषो निषादस्य ? किंनिमित्तं तं

9. काव्यमीमांसा (Gaekwad Oriental Series, Baroda, 1934) p. 7.

10. ध्वन्यालोकः (op. cit.) p. 164.

11. तत्रैव, p. 164.

निषादधर्ममधर्मत्वेन निश्चित्य निषादाय शापप्रदानमतिरासीत् महर्षिः ? न च वर्तते शास्त्रं - 'काममत्तः पक्षी मृगो वा न हन्तव्यो निषादेनापि' इति । प्रत्युत किष्किन्धाकाण्डे बालिवधं समर्थयन् श्रीरामोऽपि वक्ष्यति -

‘प्रमत्तानप्रमत्तान् वा नरा मांसार्थिनो भृशम् ।

विध्यन्ति विमुखांश्चापि न च दोषोऽत्र वर्तते ॥’¹² इति

नाप्यनपाये नदीतीरे क्रौञ्चहननं पापम् । यस्मादारण्यकाण्डे हि ‘पम्पासलिलगोचरान् हंसान् क्रौञ्चान् कुररांश्च हत्वा साधु भक्षयिष्यथ ; ये च पक्षिणः वधस्याकोविदाः नरान् दृष्ट्वाऽपि नोद्विजन्त’ इति रामलक्ष्मणानुपदिशति शापाद्विमुक्तो दिव्यशरीर-संपन्नः कबन्धः ।¹³

अष्टमी शंका - अथाऽपि यदि क्रौञ्चहननं आश्रमपरिसरे येन केनापि कारणेन पापत्वेन गृहीतं स्यात् महर्षिणा, तदा ‘मा जहि निषाद काममोहितं क्रौञ्चम्’ इत्या-घोषणां कृत्वा तेन किंकारणं निषादो न निवारितस्तादृशात्पापात् ? यथा वा अभिज्ञान-शाकुन्तले वयं पश्यामो दुष्यन्तं कण्वाश्रमपरिसरे मृगहननात् निवार्यमाणं कण्वशिष्यैः ।¹⁴

नवमी शंका - क्रौञ्च्यां सकरुणं रुदन्त्यां भगवतो वाल्मीकेः यदि स्यात् वस्तुतः करुणा, किमिति स नोज्जीवयामास स्वतपःप्रभावेन क्रौञ्चं निषादहतं क्रौञ्चीभर्तारम् ? तथा च वाल्मीकिः मुनिरपि सन् न निवारयामास क्रौञ्चहननान्निषादम् ; नाप्युज्जीवयामास महीतले मरणव्यथया वेष्टमानं शोणितपरीताङ्गं क्रौञ्चम् ; प्रत्युत यः कश्चित् प्राकृत इव अत्यन्तं शोकार्तो बभूवेति चित्रमेतत् । परं तु श्रीमद्भगवत्पादाः शङ्कराचार्याः ‘वाल्मीकिर्मुनिपुङ्गवः’ इति रामायणाद्यश्लोकचतुर्थपादमुदाहृत्य अत्रत्यमुनि-शब्दो ज्ञानातिशयवदर्थक इति निरूपयन्तीव ‘सहकार्यान्तरविधिः पक्षेण तृतीयं पक्षतो विध्यादिवत्’¹⁵ इति ब्रह्मसूत्रार्थविचारप्रस्तावे ।

दशमी शंका - ‘मा निषाद प्रतिष्ठां’ इति रीत्या किमिति श्लोकः प्रवृत्तः ?

12. रामायणम्, किष्कि. स. १८, श्लो. ३९.

13. रामायणम्, अरण्य. स. ७३, श्लो. १२-१३.

14. अभिज्ञानशाकुन्तलम्, प्रथमोऽङ्कः ।

15. ब्रह्मसूत्रम् - ३.४.४१. यद्यपि रामायणाद्यपद्यस्य सार्वत्रिकपाठः ‘वाल्मीकिर्मुनिपुङ्गवम्’ इत्येव, यत्र च मुनिपुङ्गवशब्दः नारदविशेषणम् । तथाऽपि ‘वाल्मीकिर्मुनिपुङ्गवः’ इत्यपि पाठः समुपलभ्यते एव बडोदरानगरे परिशोद्धय प्रकटितपुस्तके ।

‘प्रतिष्ठां मागमस्त्वं हे निषाद शाश्वतीः समाः’ इति, ‘प्रतिष्ठां मानिषाद त्वमगमः’ इत्यादिरीत्या किंकारणं श्लोको न प्रवृत्तः ?

एकादशी शंका - भगवन्तं वाल्मीकिं स्नानाय गच्छन्तं तच्छिष्याणां मध्ये भरद्वाज एव किंकारणमनुजगाम, नान्यः कश्चित् ? अथवा भरद्वाजनामकशिष्योपक्षेपणे किं प्रयोजनम् ?

द्वादशी शंका - वनवाससमये ततः पूर्वं पश्चाच्च बहवो महर्षयः श्रीराम-चन्द्रेण मिलिताः तेन पूजिताश्च । तेषां मध्ये किंकारणं वाल्मीकेरेव रामायणकरणे सामर्थ्यमदृष्टं चाभूत् ? अथवा, अप्यस्ति किञ्चित् प्रयोजनं श्रीमद्रामायणरचयितुः वाल्मीकिरिति नामवत्त्वे ?

एतासां शंकानां यथावकाशं यथाशक्ति समाधानप्रदर्शनाय प्रयतिष्यामहे ।

प्रथमशंकायाः समाधानम् - सत्यं नारदं प्रति वाल्मीकेः प्रश्नः असाधारण एव । तद्वचनेन इदं संसूचितमिव - वाल्मीकेः काव्यरचनेच्छा तत्र सामर्थ्यं च नारददर्शनात् पूर्वमप्यासीत् ; स च स्वकीयकाव्यकन्यकाया अनुरूप उत्तमो नायकः कुत्र प्राप्तुं शक्य इति निपुणं विचिन्वन् आसीत् । अत एव त्रिलोकवृत्तज्ञनारद-दर्शनसमये स्वपरिचिन्तितैराभिकामिकैरभिरामैर्गुणगणैर्विशिष्टं स्वकाव्यकन्यकाया अनुरूपं नायकमधिकृत्य पप्रच्छ इत्येव वक्तव्यम् । कौञ्चवधसंदर्शनात् पूर्वमप्यासीत् वाल्मीकेः सछन्दसां वचसामागमः इत्याह राजशेखरोऽपि काव्यमीमांसायाम् ।¹⁶ तथा च नारदसमागमात् पूर्वमप्यासीत् वाल्मीकेर्मनसि ‘उत्तमोत्तमं नायकमधिकृत्य काव्यमेकं रचनीयम्’ इति । तदनुसारेण प्रश्नः कृतः, अभिमतनायकः संप्राप्तः कथावस्तु च ।

द्वितीयशंकायाः समाधानम् - यद्यपि भरद्वाजो वाल्मीकेर्न विदूरस्थः ; यद्यपि सः अजानादेव रामचरितम् । तथापि रामभरद्वाजयोः प्रथमसमागमप्रभृति द्वितीयसमागमं यावत् यद्दृत्तं रामस्य तावदेवायं जज्ञौ, तदप्यापातत एव । पूर्वोत्तर-वृत्तान्तस्तु न विदितः तस्य । अत एव भरतस्य प्रथमदर्शने तस्मिन् दोषमाशङ्के भरद्वाजः ।¹⁷ अपि च रहस्यं च प्रकाशं च यद्यद्दृत्तं रामस्य सहसौमितेः वैदेह्याश्च तत्सर्वं नाजानात् सः । वाल्मीकिना तु तत्सर्वं स्वयं सम्यगवगन्तव्यं सम्यक् काव्य-

16. काव्यमीमांसा, p. 7.

17. रामायणम्, अयो. स. ९०, श्लो. १०.

रचनाय । तादृशी च अवगतिर्ब्रह्मप्रसादमात्रलभ्या ; उत्तमोत्तमकाव्यरचनासामर्थ्यं च वाग्देवीप्रसादमात्रायत्तम् इति वाग्देवीब्रह्मणोः प्रसादे अवश्यलब्धव्ये सति स लाभः तयोः पुत्रस्य नारदस्य प्रसादं पृरस्कृत्यैव सुलभ इति मत्त्वेव नारदप्रवेश उपक्षिप्त इति । पुत्रान्नारदात् कथावस्तु, मातुः वाग्देव्याः सकाशात् छन्दोबद्धसुकाव्यरचनाशक्तिः, पितुश्च ब्रह्मणः सकाशात् तत्तत्पात्रविशेषाणां चरित्रसमीक्षणशक्तिश्च संप्राप्ता वाल्मीकिना इति सुलभः समन्वयः इति ।

अपरं चैकं रहस्यमत्र । इह भूमौ यत् वृत्तं विशेषतश्च समकालीनानां यो वृत्तान्तः, तस्य निष्पक्षपातं सम्यक् ज्ञानं विमर्शनं विलेखनं च ऐहलौकिकस्य मनुष्यस्य दुःशकम् । तस्य ऐहलौकिकरागद्वेषपक्षपातादिदोषरूपितत्वात् इति मन्वते आधुनिका अपि चरित्रविमर्शकाः । अत एव आर्नाल्ड् टाइनवीनामा सुप्रसिद्धः अद्ययुगीनः पाश्चात्यश्चरित्रविमर्शकाग्रेसरः आत्मनः ऐहलौकिकत्वं मनसा भङ्क्त्वा अंगारकग्रहीण-जीवत्वमात्मन्याध्यरोप्य विश्वचरित्रविमर्शने प्रवृत्तः यावच्छक्ति पक्षपातादिदोषदूरीकरणा-येति प्रसिद्धम् । एवं च भूलोकस्थात् भरद्वाजात् रामकथावस्तुसमेवेतपात्रेष्वन्यतमात् रामकथावस्तुनि ज्ञाते तस्य पक्षपातादिदोषदूषितत्वमाशङ्क्येतापि इति विचिन्त्य वा देवलोकर्षेः नारदात् रामचरितसमवेतपात्रेभ्यः सर्वेभ्योपि व्यतिरिक्तात् कथावस्तु-प्राप्तिर्वर्णिता इति युक्तमुत्पश्यामः ।

तृतीयशंकायाः समाधानम् — यद्यपि गंगायां स्नातुं प्रस्थितो मुनिः । तथापि मानिषादपद्यस्य रामयणाद्यश्लोकरूपस्योत्पत्तिः तमसातीरे बभूवेति वर्णनं शोभते-तरामिव भाति । तथाहि — त्रैगुण्योद्भवे नानारसे रामचरिते रचयितव्ये तदर्थं त्रैगुण्यात्मकसंदर्भसन्निवेशस्यावश्यपरिकल्पनीयतया, महर्षेः सत्त्वप्रधानतया, तदीयायाः काव्यचिकीर्षायाः रजःप्रधानतया, तमःप्रधानायां सामाग्र्यामपेक्ष्यमाणयां भारतीय-संस्कृतिपरंपरादृष्ट्या तावत् अत्यन्तपावानाया गंगाया अपि सत्त्वप्रधानतया तां परित्यज्य रामायणावतारकथाकर्त्रा परिगृहीता तमसा, यस्याश्च तामसीत्वं नाम्नैव संसूचितम् । सत्त्वप्रधानचित्रस्य वाल्मीकेस्तमसान्यामाकर्षकं च तदीयं सन्मनुष्यमनोवदकर्मं रमणीयमम्बु ।

एतेन अष्टमनवमशंकोरपि परिहारो लब्धो भवति । तमःप्रभावितः सन् कृपयाविष्टो भूत्वा किंकर्तव्यतां न बुबुधे तदानीं वाल्मीकिः, मुनिपुंगवोऽपि सन् । नेदं चित्रम्, यस्मात् तामसीदेव्या अयं प्रभावः —

ज्ञानिनामपि चेतांसि दैवी भगवती हि सा ।
बलादाकृष्य मोहाय महामाया प्रयच्छति ॥¹⁸

ब्रह्माऽपि स्तवीति देवीं तामसीम् —

विष्णुः शरीरग्रहणमहमीशान एव च ।
कारितास्ते यतोतस्त्वां कः स्तोतुं शक्तिमान् भवेत् ॥¹⁹

अधिकं तु पश्चाद्रक्ष्यामः ।

तुरीयपंचमषष्ठसतमदशमशंकानां समाधानम् — सत्यम्, हरिणवधदर्शनादपि जायेत शोको महर्षेः । परं तु पक्षिमृगयोर्मध्ये मृगस्य बलवत्तरतया बृहच्छरीरवत्तया च तद्वधात् रुधिरमेदआदिस्रावस्याधिक्यसंभवेन तद्दर्शने शोक इव बीभत्साऽपि कदाचिदुदीयात् तच्चानिष्टं करुणरसमात्रप्रधानस्य काव्यस्योत्पत्ताविति हरिणादिमृगपरित्यागः । अपरं च — महर्षेः शोकोत्पत्तौ यद्यपि प्राणिवधदर्शनमालं कारणमिति दर्शितम् —

तथाविधं द्विजं दृष्ट्वा निषादेन निपातितम् ।
ऋषेर्धर्मात्मनस्तस्य कारुण्यं समपद्यत ॥²⁰ इति

तथाऽपि तस्य कारुण्यस्य जातमात्रस्य दुर्बलत्वेनाप्रयोजकतया क्रौञ्च्या भर्तृवियोगात् परितप्यमानाया दीनाक्रन्दनश्रवणात् प्रबलतां प्राप्तस्यैव तस्य मानिषादपद्योत्पत्तौ पुष्कलकारणत्वमित्युक्तम् —

निशम्य रुदतीं क्रौञ्चीमिदं वचनमब्रवीत् ।
मानिषाद प्रतिष्ठां त्वम्.....॥²¹ इत्यादि

निषादेन हते हरिणे हरिणीं भीतभीता सुदूरं पलायिता भवेत् । प्रेमवतोरपि हरिणमिथुनयोर्मध्ये एकस्मिन् हते अन्यस्य परितापदीनाक्रन्दनादिकं न तथा प्रसिद्धम् ।

एतेन कपोतमिथुनं परित्यज्य क्रौञ्चमिथुनपर्यन्तानुधावनं किमर्थमिति शंकाऽपि निरस्ता । कपोतमिथुने एकमरणेनान्यस्य दीनाक्रन्दनादेरप्रसिद्धत्वात् । यद्यपि

18. दुर्गासप्तशतीस्तोत्रम्, अ. १, श्लो. ५५.

19. तद्वैव, श्लो. ८४.

20. रामायणम्, बाल., स. २, श्लो. १३.

21. तद्वैव, श्लो. १४.

चक्रवाकमिथुनस्य परस्परं प्रेमातिशयः परस्परवियोगे परितापः सकरुणं रोदनं च कविसमयप्रसिद्धम् । अत एव 'दूरीभूते मयि सहचरे चक्रवाकीमिवैकाम्' ²² इत्यादि कविकोकिलः कालिदासः । तथापि क्रौञ्चचक्रवाकयोर्मध्ये क्रौञ्च एवाल्पतरसत्त्वः । 'क्रुञ्च अल्पीभावे' इति भौवादिकधातुजन्यं क्रौञ्चनामाऽपि तस्य अल्पीयस्त्वं प्रकटयतीव । तथा चाल्पीयसो वधेनैव कार्यनिर्वाहे बलीयसः प्राणिनः कपोतचक्रवाकादेर्वधो नोचित इति क्रौञ्चवधवर्णनमुपक्षिप्तमिव । तथा च लौकिकानामाभाणकः 'पणलभ्यं न हि प्राज्ञः क्रीणाति दशभिः पणैः' इति । एतेन द्वावपि क्रौञ्चौ हतो निषादेनेति किंकारणं न वर्णितमित्याशंकाऽपि दूरीकृता ।

अपरमप्येकं रहस्यमत्र—संप्राप्तं रामकथावस्तु नारदमुखात् ; संप्राप्यते ब्रह्मानुग्रहेण सर्वेषामपि तत्कथापात्राणां मानसादिकर्मज्ञानम् । मध्ये संपादनीया वाग्देव्याः प्रसादात् छन्दोबद्धोत्तमोत्तमकाव्यरचनाशक्तिः, या चात्यन्तं मुख्या मुख्यतमेषु सर्वेषु कारणेषु । वाग्देव्यास्तादृशः प्रसादश्च तस्याः समाराधनं विना न शक्यते प्राप्तुम् । समाराधनं च न यज्ञेन विना इति वैदिकी मर्यादा । यज्ञश्च देवतोद्देशेन द्रव्यत्याग इति आघोषयन्ति श्रोत्रियाः । एवं स्थिते किं द्रव्यं त्यज्यतां वाग्देवीमुद्दिश्येति विचिकित्सायां श्रुतिचोदितः क्रौञ्च एव विशस्य दातव्यो वाग्देव्यै इत्यभिप्रेत्यैव एवं वर्णनमनुसृतं रामायणावतारोपाख्याने इति युक्तमुत्पश्यामः । अत एवाश्वमेधशेषभूतानां पशूनां विधानावसरे द्वितीयस्य पशुगणस्य परिगणनप्रस्तावे 'मयुः प्राजापत्यः' इत्यारभ्यमाणे अनुवाके 'वाचे क्रौञ्चः' ²³ इति क्रौञ्चपक्षी वाग्देव्याः पशुत्वेन विहितः ।

एतेन क्रौञ्चमिथुनमध्ये पुमान् हतो निषादेन इति प्रतिपादकपाठस्य स्त्री हता इत्यावेदकपाठस्य च दर्शनेन अन्यतरस्य पाठस्य साधीयस्त्वनिर्णये किं विनिगमकमिति पंचमी शंकाऽपि निरस्ता भवति । उक्तश्रुतेर्विनिगमकत्वात् । 'वाचे क्रौञ्चः' इति श्रुतौ क्रौञ्चस्य विधेयतया विधेयगतलिंगसंख्ययोर्विवक्षितत्वेन वाग्देवीप्रोक्त्यै एकस्य पुंसः क्रौञ्चस्य त्यागो विहित इति वक्तुं सुकरत्वात् ।

अथ वाग्देवीमुद्दिश्य क्रौञ्चपशुविशसनरूपोऽयं क्रौञ्चवधो यदि ; यदि च तस्य वधस्य श्रुतिचोदितकर्तव्यताकत्वम् ; तदा कथमिदं संगच्छते यत् महर्षिरयं तं वधमधर्मत्वेन जग्राहेति चेत् । अत्र ब्रूमः ; यदि वस्तुतोऽधर्म एव स्यात् विवादाध्यासितः क्रौञ्चवधः, तर्हि तस्य धर्ममात्रप्रधानकाव्योत्पत्तौ असाधारणकारणत्वं न स्यादित्येव

22. मेघसंदेशः ; स. २, श्लो. २२.

23. तैत्तिरीयसंहिता, ५-५-१२.

वक्तव्यम् । मुनेरपि तस्य तत्राऽधर्मत्वबुद्धिस्तु तमसाजनितकृपापारवश्यादेवेति पश्यामः । अत एव 'ततः करुणवेदित्वात् अधर्मोऽयमिति द्विजः ।' इति मुनेः कारुण्यभाक्त्वमेव अधर्मत्वाध्यासे प्रयोजकमिति प्रदर्शितम् । अर्जुनोऽपि कुरुक्षेत्रे कृपया परयाऽऽविष्टो विषीदन् धर्म्यमपि संग्रामं अधर्मोऽयमिति जग्राह । एतेन सप्तम्याः शंकायाः व्युदासः, तथा अष्टम्याश्च ।

यद्यपि उपर्युक्ताश्रमेधपशुगणविधानप्रस्तावे 'सरस्वत्यै शारिः श्येता पुरुषवाक्' इति शारिका शुक्स्त्री सरस्वत्याः पशुत्वेन परिगणिता ; यद्यप्यन्यत्र 'सारस्वतीं मेघी-मालभेत' ²⁴ इति मेघस्त्री सरस्वतीपशुत्वेन विहिता ; यद्यपि 'वाग्वै सरस्वती' ²⁵ इति सरस्वतीवादेव्योऽभेदोऽपि श्रुतः पुराणेषु प्रसिद्धश्च । तथाऽपि यदा कविः कश्चित् काव्यरचनायां प्रवृत्तः, तदा तस्य काव्यरचनाशक्तिप्राप्तये कर्तव्या या उपासना यागो वा तस्य उद्देश्यतावच्छेदकं वाग्देवीत्वमेव न तु सरस्वतीत्वम् ; उपधेयसंकरेऽप्युपाधेरसां-कर्यात् । एवं च वाग्देवीत्वावच्छिन्नोद्देश्यतानिरूपितविधेयता क्रौञ्चे एव न तु शारिकायां न वा मेघ्यामित्यवगन्तव्यम् ।

अन्यच्च रहस्यमत्र - मानिषादपद्ये शोकपरिभूतमनसा निगदिते तं श्लोकं परीक्षमाणः कविः तं तन्त्रीलयसमन्वितं विदांचकारेति पठामः । तन्त्रीशब्दो हि वीणातुम्बूर्वादिवाद्यतन्त्रीवाचकः सन् तदभिव्यञ्जितां मूर्च्छनाम् आधारश्रुत्यपरपर्यायां लक्षयति । गीतिवाद्यादीनां क्रियाकालयोः साम्यं लयशब्दार्थः । एतेनेदं संसूचितं भवति यत् वाल्मीकिदृष्ट्या मानिषादपद्यं गीतिप्रधाना कृतिः इति । एवंरीत्यैव समग्रं रामायणं चकार महर्षिः । अत एवानुपदमेव वर्णयिष्यति स्वकीयं काव्यं -

पाठ्ये गेये च मधुरं, प्रमाणैस्त्रिभिरन्वितम् ।

जातिभिः सप्तभिर्युक्तं तन्त्रीलयसमन्वितम् ॥²⁶ इति

अत एवास्य काव्यस्य गानार्थं गन्धर्वशास्त्रतत्त्वज्ञाभ्यां कुशीलवाभ्यां कुशलवाभ्यां दानम् ।

एवं च तादृशे गीतकाव्ये आधारश्रुतिबद्धतया षड्जातिस्वरबद्धतया च समारब्धव्ये तदर्थं 'म' इत्याधारश्रुति मध्यमस्वरं च सुपरिशुद्धतया उद्बोधयितुं क्रौञ्चं मुक्त्वा न कोऽप्यन्यः शक्नोति संगीतशास्त्रदृष्ट्या ।

24. तै-सं. २-१-२-६.

25. तैत्तिरीयब्राह्मणम् १-३-५-५.

26. रामायणम्, बाल., स. ४, श्लो. ७ ff.

‘कौञ्चः कणति मध्यमम्’ 27

इति हि तद्विदः । एवं च कौञ्चध्वनिश्रुतिरेव रामायणोत्पत्तौ अव्यवहितपूर्ववृत्तिकारणं सत् आद्याक्षरमपि संवृत्तम् ।^{27A}

अहो वत न निवृत्ता एवमपि शंकापिशाची ! कथम् ? स रि ग म प ध नि इति सप्तसु स्वरेषु प्रस्फुरत्सु किं कारणं मध्यमस्वरे पक्षपातः आख्यानकारस्य इति जागर्ति शंका इति चेत् । अत्र ब्रूमः — ब्रह्मविष्णुरुद्राणां त्रिमूर्तीनां मध्ये मध्यमः खलु देवो महाविष्णुः स च स्वर्गमध्यपातालानां त्रिलोकानां मध्ये मध्यमे लोके वासिनो मनुजान् पालयितुमवततार दाशरथिरामत्वेन । दाशरथिरामश्च भार्गव-राम-दाशरथिराम-बलरामाख्यानां त्रिरामाणां मध्ये मध्यमः । तादृशमध्यमरामस्य चरितमारचयितुमेव वाग्देव्याऽनुगृहीतो मुनिः अहो मध्यमे भागे मध्याहे तीरे तमसायाः, यस्याश्च नाम्नि मध्यमोऽक्षरोऽपि म इति । एवं बहूनां मध्यमानां समवधाने सति मध्यमस्वरं मुक्त्वा अन्यस्मिन् कस्मिंश्चित् स्वरे स्वहस्तिते व्याहन्येत समन्वय इति मत्वाैव मध्यमस्वरोऽवलंबित इति । सुपरिशुद्धस्य च मध्यमस्वरस्वोपदेशकः कौञ्च एवेत्यवोचाम इदानीमेव ।

एतेन निषादपदस्वारस्यमपि सूचितम् । स रि ग म प ध नि इति संगीतस्वरसंघाते मध्यमादनन्तरं पंचमधैवतलोपे नि स इति स्वरद्वयम् इति स्वरप्रस्तार-विशिष्टो रागविशेषः कश्चित् संसूचित इव । मा इति यथा कौञ्चेन वाचा उद्बोधितः स्वरः, तथा नि सा इति निषादेन स्वसान्निध्येनैव उद्बोधितौ स्वरौ ।

अत्र च विषये —

‘पश्यतः श्वेतमारूपं हेषाशब्दं च श्रुष्वतः ।

खुरनिक्षेपशब्दं च श्वेतोऽश्वो धावतीति धीः ॥’²⁸

इति भट्टपादवार्तिकश्लोकः स्मर्तव्यः किञ्चित्समानयोगक्षेमस्थलान्वेषणव्यग्रैः सुधीभिः । प्रकृतमनुसरामः ।

27. See the *Ramāśramī*, under the *Amarakośa*, I, vii, verse 1.

27A. एतादृशरीत्यैव मध्यमयुगीनः शेक्किळार् नाम द्रविडकविः श्रीचिदम्बरक्षेत्रे श्रीमन्नटराजराज — सन्निधौ तद्वत्तां उलगेलाम् इत्यक्षरपङ्क्तिं पुरस्कृत्य स्वकाव्यं शिवभक्तनिलासं रचयामासेति प्रसिद्धिः ।

28. श्लोकवार्तिक, अधि. ७, श्लो. ३५८.

मानिषादपद्यसंसूचितो निरुक्तरागविशेषः कः इत्यत्र संगीतशास्त्रतत्त्वज्ञाः प्रमाणम् । तस्य च रागस्य दीयतां नाम नामधेयम् क्रौञ्चध्वनिरिति वा वागीश्वरीति वा, वाल्मीकिप्रियेति वा अन्यद्वा । तथा च क्रौञ्चवत् निषादस्यापि सान्निध्य-मावश्यकमिति भवति । एतेन निषादः किमर्थं प्रवेशित इति षष्ठी शंका समाहिता वेदितव्या ; तथा दशमी च ; मानिषादेत्यादि पद्यारंभणानुकूलसामग्र्या एव विद्यमानत्वात् ।

अत्राऽऽह - एवं सति निषाद एव क्रौञ्चं जघान, विशस्य वा ददौ इत्येव स्यात् । परं तु तेन कथं वाल्मीकेः वाग्देवीप्रसादात्मकफलप्राप्तिः ? कार्यकारणयो-रैकाधिकरण्यनियमात् । न हि भवति शंकरो यजते नारायणस्तु गच्छति स्वर्गम् इति । नापि संभवति ऋत्विक्क्यजमानन्यायोऽत्र ; कश्चिन्निषादो वाल्मीकेरात्विज्यं चकारेति न सांप्रतमेतत् इति चेत् । अत्र ब्रूमः - रामायणावतारोपाख्याने एतत्-प्रकरणस्थल्लोकानां अर्थस्य सम्यक् परिशीलनेन समाधानं प्राप्तुं सुशकमिति । तथाहि -

प्रथमतः- तमसाजलेन समावर्जितचित्तो वाल्मीकिः 'अत्रैव स्नास्ये' इत्युक्त्वा शिष्यात् भरद्वाजात् समीपस्थात् स्नानार्थं वल्कलं जगृहे । परं तु अनन्तरं स्नातुं न प्रवृत्तः । अपि तु निगृहीतेन्द्रियः सन् विपुलं तमसातीरवनं पश्यन् विचचार ह ।

स शिष्यहस्तादादाय वल्कलं विजितेन्द्रियः ।

विचचार ह पश्यंस्तु सर्वतो विपुलं वनम् ॥²⁹

किं कारणमेतत् मद्यमत्स्येव असमञ्जसमाचरणं भगवतो वाल्मीकेः ?

द्वितीयतः- तत्राभ्याशे स एवं दृदर्श-निषादः क्रौञ्चमिथुनयोरेकं जघान । पतितं क्रौञ्चं दृष्ट्वा ऋषेः कारुण्यं समजायत ; रुदतीं क्रौञ्चीं दृष्ट्वा अधर्मोऽयमिति दध्यौ ; नान्यच्चकारायम् ; परंतु जगाद मानिषादपद्यम् ।

तृतीयतः- पूर्वोक्तरीत्या तमसातीरवने चरन्तं शिष्यो भरद्वाजो नानुजगाम, अपि तु तमसायामेव तस्मै इति दृश्यते । परं तु स जग्राह मुनेर्बदतो मानिषादपद्यम् ।

एतत् सर्वं असमञ्जसमिव भासमानं तदैव सम्यगाञ्जस्येनोपपद्येत यद्येवं प्रकल्प्येत - वाल्मीकिः स्नानवस्त्रं परिधाय तमसास्थ एव सन् निगृहीतेन्द्रियो भूत्वा

स्वमायया स्वतपःप्रभावेन वा देहान्तरम् अर्थात् निषाददेहं परिगृह्य वने विचचार ह, क्रौञ्चं जघान तद्देहेन ; ददर्श चैतत् सर्वं मुनिदेहेन । क्रौञ्चं हत्वा निषाददेहः परित्यक्तः ; अत एव क्रौञ्ची न हता ; तथा हत्वा निपातितोऽपि मद्यां वेष्टमानोऽपि क्रौञ्चो गृहीतो निषादेन इति नोक्तम् । लौकिकः स्याद्यदि निषादः तदा स निष्करुणं हन्यादेव क्रौञ्चीमपि, तथा झटिति हठात् गृह्णीयादेव स्वविद्धं क्रौञ्चम् । दृष्ट्वा क्रौञ्चं निहतं, श्रुत्वा च क्रौञ्चीं रुदतीं मुनेः कारुण्यं समजायत । यदनुष्ठितं स्वेनैव तत्र तदानीम् तत्र 'अयमधर्म' इति बुद्धिरुत्पन्ना तस्य ; जगाद च स मानिषादपद्यं मुनिदेहेन ; जग्राहापि च तत् समीपस्थो भरद्वाजः । एवं च क्रौञ्चविशसनस्य कारणस्य, वाग्देवीप्रसादलब्धायाः काव्यरचनाशक्तेः कार्यात्मिकायाश्च वाल्मीकावैकाधिकरण्यमुपपद्यते । एवमेव वाल्मीकेः ब्राह्मणस्य निषादत्वप्रतिपादिका पुराणान्तरेषु प्रसिद्धा कथाऽपि समूला भवेत् । स्वयं निषादशरीरेण क्रौञ्चहननात् मुनिना न निषादो निवारितः पापत्वेनाभि-मतात् कार्यात् । वाग्देव्युद्देशेन क्रौञ्चस्त्याज्य इति मन्वानः सः नोजीवयामास हतं क्रौञ्चम्, नापि जघान क्रौञ्चीमपि क्रौञ्चद्वन्दं वा । स्वकृतात् पक्षिवधादेव संजात-पश्चात्तापः सन् स खिन्नखिन्नः वाग्देवीप्रसादादुत्तमकाव्यकरणशक्तिप्राप्त्यनन्तरमपि । अत एव स ब्रह्मणा परिसान्त्वितः इति समाधानानि बहूनां प्रश्नानां सुलभानि । सत्यानृते मिथुनीकृत्य वाल्मीकिना व्यवहारकरणादनिर्वचनीयभूतोऽयमुक्तोऽर्थः न तथा स्पष्टः परंतु परिशीलनेन कल्पनीयः । अन्यथा उपदर्शितानामाशंकानां समाधानस्य सम्यगप्राप्तेः । तमसाजलपरिसरे कविरेतादृशरीत्या मायया सत्यानृते मिथुनीकृत्य क्रौञ्चवधं चकार, तेनाऽस्य कवित्वयशो विततमभूत् इति वर्णने इमानि श्रुतिवाक्यानि ध्येयानि —

तम आसीत् तमसा गूढमग्रेऽप्रकेतम् ।

सलिलगुर्वर्षमा इदम् ।

तुच्छेनाभ्वपिहितं यदासीत् ।

तमसस्तन्महिनाजायतैकम् ।

कामस्तदग्रे समवर्तताधि ।

मनसो रेतः प्रथमं यदासीत् ।

सतो बन्धुमसति निरविन्दन् ।

हृदि प्रतीच्या कवयो मनीषा ।

तिरश्चीनो विततो रश्मिरेषाम् ।

अधस्विदासीद्दुपरिस्विदासीत् ।³⁰

अत्रायमर्थो विवक्षितः — तामसप्रभाव एवासीत् ; तेनेदं सर्वं गूढं न विविच्य ज्ञेयं च; सलिले इदं सर्वमभूत् । आभु दूरे भवत् शरीरं तु मायया अपिहितम्, मायया च संजातं तत् । तस्य शरीरस्योत्पत्तौ रेतस्थानीयं मूलकारणं काव्यरचनेच्छैव । कवयश्च स्वकीयसत्यशरीरस्य संबन्धमसत्यशरीरे निश्चितवन्तः इच्छासहकृतया हृदिस्थया मनीषया । अत एव तेषां सूर्यरश्मितुल्यो यशोविशेषः सर्वव्यापी पातालं स्वर्गं च गामी इति ।

अत्राऽऽह — अथैवं मायासंबद्धत्वे क्रौञ्चवधस्य, तदुपर्जीव्य संजातत्वात् मानिषाद-पद्यस्य एवं रामायणस्यापि अप्रामाण्यापत्तिरिति । उच्यते-सत्यानृतयोः मिथुनीकरणं पुरस्कृत्यैव सर्वेषामपि प्रमाणप्रमेयव्यवहाराणां वैदिकानां लौकिकानां च प्रवृत्तिरिति शास्त्रेषु सिद्धान्तितत्वात्³¹ । वेदादेरिव विवादपदस्य रामायणस्यापि व्यावहारिकप्रामाण्यस्य आ-आत्मनिश्चयात् अनुवृत्तेर्दोषाभावात् ।

परमार्थतस्तु —

धनुर्गृहीत्वौपनिषदं महास्त्रं
शरं ह्युपासानिशितं संधयीत ।
आयम्य तद्भावगतेन चेतसा
लक्ष्यं तदेवाक्षरं सौम्य विद्धि ॥

प्रणवो धनुः शिरो ब्वात्मा ब्रह्म तल्लक्ष्यमुच्यते ।

अप्रमत्तेन वेद्व्यं शरवत्तन्मयी भवेत् ॥

द्वा सुपर्णा सयुजा सखाया समानं वृक्षं परिषस्वजाते ।

तयोरन्यः पिप्पलं स्वाद्वत्ति अनश्नन्त्यो अभिचाकशीति ॥

समाने वृक्षो पुरुषो निमग्नोऽनीशया शोचति मुह्यमानः ।

जुष्टं यदा पश्यत्यन्यमीशमस्य महिमानमिति वीतशोकः ॥

इत्यादि मुण्डकोपनिषन्मन्त्राणां³² तत्समानानामन्येषां वा मन्त्राणामर्थैः प्रभावितोऽयं रामायणा-वतारोपाख्यानस्य मानिषादपद्यस्य कर्ता इति प्रतिभाति । एतद्वृष्ट्या अस्य मानिषाद-पद्यस्यायमर्थः ।

‘मायाः अज्ञानस्य बन्धस्य वा निषाद अवसादक हे आत्मज्ञानिन् इति यावत् ; त्वम् अनश्वरां प्रतिष्ठाम् अमृतत्वं मोक्षम् आनन्दावाप्तिं प्राप्नुहि ; यतः त्वं क्रौञ्चयोः

31. ब्र. सू. शङ्करभाष्यम् — I, i, 1.

32. मुण्डकोपनिषत् — २-२-३-४, ३-१-१-२.

अल्पात्मनोः जीवेश्वरयोरित्यर्थः । कौञ्चपदस्य 'कृञ्च अल्पीभावे' इति धातोः स्वार्थे प्रज्ञाद्यणि निष्पन्नत्वात् । यत्र अन्यः अन्येन अन्यत् अन्यत्वेन पश्यति तदल्पम् अविद्याकालभावि तदेव कौञ्चशब्दार्थः तयोर्द्वयोर्मध्ये एकं काममोहितं कामेषु काम्येषु फलेषु सुखदुःखलक्षणेषु मोहितम् अज्ञानकृतविपर्ययबद्धं जीवं जीवस्य जीवत्वभावं अल्पत्वनिर्वर्तकं हतवानसि' इति ।

इदं पद्यं यद्युक्तार्थकं स्यात्, तदा इदं वाल्मीकीयं भवितुमर्हति वा, वाल्मीकीयत्वेन निश्चितैः पद्यैः सह प्रकृतपद्यस्य शब्दतः, अर्थतो रीतितो ध्वन्यादितश्च साजात्यमस्ति वा इत्यन्यदेतत् । सर्वेष्वपि मानिषादपद्यस्य तत्तत्त्वार्थविदकेषु प्रसिद्धेषु व्याख्यानेषु निरुक्तशंकाणां जागरूकत्वात् । परं तु वाल्मीकीयत्वप्रसिद्धिरस्ति अस्य पद्यस्य । अस्य च तत्त्वार्थमुक्तोपनिषन्मन्त्रार्थदृष्ट्या प्रदर्शयितुं स्वाभिमतशैल्या रामायणावतरणिका आरचिता कविनेत्यलमतिविस्तरेण ।

एकादश्याः शंकायाः समाधानम् — यद्यपि शिष्यान्तरेणापि कार्यनिर्वाहो भवितुमर्हत्येव । तथापि कौञ्चो भरद्वाजश्च विवेकधीमन्तौ इति सहवर्णिताविव दृश्येते श्रुतौ —

“कृङ्गाङ्गिरसौ धिया” इति ।

‘कृङ्कौञ्चोऽथ बकः’ इत्याद्यमरात् कृङ्शब्दवाच्यः कौञ्चः । भरद्वाजश्च आंगिरस इति प्रसिद्धम् । इदं तु तत्त्वमत्र — मुनिर्वाल्मीकिः तमसाजलं प्राप्य छन्दोबद्धं काव्यं चकार ; तस्य काव्यस्य कौञ्च उद्बोधकः, भरद्वाजस्तस्य परिचरः शिष्यः, मुनिना ब्राह्मणेन रचितकाव्यामृतस्य पाता क्षत्रियो राजा श्रीरामः परिषन्मध्यगत इतीर्थं रामायणावतारकथा आद्यसर्गचतुष्टयप्रतिष्ठिता वक्ष्यमाणायाः श्रुतेरर्थं ध्वनयतीव ।

सोममद्भ्यो व्यपिबत् । छन्दसा हंसः शुचिषत् ।

ऋनते सत्यमिन्द्रियम् । अद्भ्यः क्षीरं व्यपिबत् ।

कृङ्गाङ्गिरसो धिया । ऋतेन सत्यमिन्द्रियम् ।

अत्रात् परिक्षुतो रसम् । ब्रह्मणा व्यपिबत् क्षत्रम् ।³³

अत्राऽयमर्थः — शुचिषत् शुचिनि मार्गे विद्यमानो हंसः योगी अद्भ्यः जलानि प्राप्य (त्यब्लोपे कर्मणि पंचमी) ऋतेन पूजितेन दीप्तिमता वा (ऋतं शिरोञ्छे पानीये पूजिते दीप्तसत्ययोः — इति हैमः) छन्दसा सत्यम् — सति साधु इन्द्रियं श्रोत्रेन्द्रिय-

रञ्जकं ज्ञानसाधनं वा सोमं यज्ञीयसोमरसतुल्यं पूतं काव्यरसं व्यपिबत् विशेषेण अपिबत् ; यथा क्रुड् क्रौञ्चः आङ्गिरसः भरद्वाजश्च दीप्तिमत्या धिया इन्द्रियं इन्द्रिय-पोषकं ज्ञानसाधनं वा क्षीरं अद्भ्यः विशेषेण अपिबत् । तथा क्षत्रं क्षत्रियजातिः राजन्यः दीप्तिमता ब्रह्मणा ब्राह्मणेन परिश्रुतः परितः सवतः दिक्षु विदिक्षु प्रचारं प्राप्तवतः अन्नात् अन्नतुल्यमास्वाद्यात् काव्यात् सति साधु ज्ञानसाधनं रसं काव्यरसं विशेषेण अपिबत् इति ।

द्वादश्याः शंकाया विषये बहु वक्तव्यम् । रामायणस्यादिकाव्यत्वे, वाल्मीके-रादिकवित्वे, रामस्य सीतायाश्च तत्तन्नामवत्त्वे ऋष्यशृंगवृत्तान्ते, विश्वामित्रागमने, गङ्गावतरणे, अहल्याशापोद्घारे, सीतारामकल्याणवृत्तान्ते, एवं स्थलान्तरेषु रामायणे याः शंकाः सन्ति ताभिः सह संबद्धेयं शंका इति नात्र प्रतन्यते । परं तु आपातत एतावन्मात्रमुच्यते — वस्युः खलु पृथिवीतः अन्नोत्पत्तिहेतुभूतं भूरसं समुद्धृत्य अत्यल्प-पर्वताकारेण यत् निष्पादयन्ति तच्च वल्मीकनाम्ना प्रसिद्धं लोके । वेदैष्युक्तम् —

‘ऊर्जं वा एतं रसं पृथिव्या

उपदीका उद्दिहन्ति । यद्वल्मीकम् ।’³⁴ इति

तच्च वल्मीकं पृथिव्याः श्रोत्रत्वेनापि वर्णितं तल्लैव श्रुतौ —

‘श्रोत्रं ह्येतत् पृथिव्याः ।

यद्वल्मीकः ।’³⁵ इति

तथा च पृथिव्यां रामचरित्रम् इदं प्रथमतया देवर्षेर्नारदात् श्रुतवतः, प्रथमतया पृथिव्याः सारतमं काव्यामृतरसं समुद्धृत्य निष्पादितवतो भगवतो वाल्मीकेरादिकवेः वाल्मीकित्वं वल्मीकभवत्वं शोभतेतराम् इति ।

अत्राह — किं प्रयोजनमस्य कर्कशविमर्शस्य ? अपि नाम करटदन्तपरीक्षावत् निष्प्रयोजनः ? नेति ब्रूमः । बहु हि प्रयोजनमस्य । प्रथमतस्तावत् — ‘वेदः प्राचेतसादासीत् साक्षात् रामायणात्मना’ इति प्रसिद्धिर्वर्तते । तत्र कथं रामायणस्य वेदावतारत्वमिति विचिकित्सायां पूर्वाक्त्या ‘तम आसीत्’ इत्यादि श्रुत्युदाहरणपूर्वं वेदऋषयः यथा मिथ्याकायेन वेदान् व्याजहुः, एवं वाल्मीकिरपि मानिषादपद्यं

34. तैत्तिरीयारण्यकम् — ५. अनु-२.

35. Ibid.

रामायणं च इति प्रदर्शनात्; एवं वेदवेद्यस्य परस्य पुंसः अवतारः यथा वैदिकमार्गानु-
सार्येव, एवं वेदात्मकरामायणावतारोऽपि इति प्रदर्शनाच्चोक्तशंकानिवृत्तेः ।

द्वितीयतः — यथा तर्कशास्त्रे लक्षणकोटिप्रविष्टानां, तथा हेतुकोटिप्रविष्टानां च
सर्वेषां दत्तानां प्रयोजनं सुनिपुणं निरूप्यते, एवं रामायणसमवेतानां तथा रामायणावतार-
कथासमवेतानां च पात्राणां तेषां तत्तन्नाम्नां कार्याणां च प्रयोजनप्रदर्शने समग्रस्य
संदर्भस्य सुयुक्तियुक्तत्वज्ञानात् सर्वेषामपि, विशेषतः प्राकृतानां, श्रीमद्रामायणे दृढतर-
श्रद्धादराद्युत्पत्तिसंभवश्चेति ।

अन्ततः यदयं विमर्शपन्थाः साधुर्वा, यदि वा

‘तामेव भुङ्क्ते ननु तार्किकोऽपि
प्राणान् हरन् भूत इव प्रविष्टः ।’³⁶

इति नीलकण्ठदीक्षितेन्द्रोपहसितमार्गमनुसरति वा, यदि वा कर्णशङ्कुलीविवरप्लोषण-
मात्रप्रयोजनो वा इत्यत्र सुधियो विद्वांस एव प्रमाणम् । यथा तथा वा भवतु; मदीया
प्रार्थना इयमेव —

‘अग्ने नय सुपथा राये अस्मान्’ इति ॥

डा. एम्. वि. रघुनाथाचार्यः

मल्लिनाथस्य मीमांसाशास्त्रपाण्डित्यम्*

१. प्रबन्धसारः —

इह जगति पद-वाक्य-प्रमाण-विवेकचतुरा धिषणा यथा शास्त्रार्थतत्त्वावगाहन-
नचना, तथैव कविताकामिनीकमनीयरसार्द्रकटाक्षालंकारसौभाग्यसमीक्षणविचक्षणा चेत्यत्र
न हि नाम साहितीरसास्वादानायत्तचेतसां सचेतसामस्ति काचन विप्रतिपत्तिः । आन्ध्र-
भारतीभाग्यभूमिः व्याख्यातृचक्रवर्ती, सौजन्यजन्ययशस्सुगन्धिः, कोलाचलकलशाम्बुधि-
चन्द्रमाः पण्डितराजो मल्लिनाथः पदवाक्य-प्रमाणपारावारपारीण इति जागर्ति तावन्महती
प्रसिद्धिः तद्व्याख्यानग्रन्थनिबन्धनालोके ।

अत्रास्मिन् शोधप्रबन्धे 'शास्त्रम्' इत्यन्वर्थनामधेये पूर्वतन्त्रे कीदृशं तस्य
पाण्डित्यमिति तत्कृतिपरिशीलनपुरस्सरं सूक्ष्मेक्ष्णिकया विचारयितुमाधीयते तावद्यत्नः ।

२. मल्लिनाथस्य मीमांसकत्वे बाह्यानि प्रमाणानि —

भारतभारतीप्रणयिजनसमादरणार्हो विशेषतश्चान्ध्रजनसम्माननीयो मल्लिनाथो
महाविद्वान् मीमांसाशास्त्र इत्यत्र समुल्लसति बहूनि बाह्यान्यपि प्रमाणानि । तत्र
सर्वप्रथमं तावत्प्रमाणमिदम् । यदनेन स्वकीयसकलव्याख्यानारम्भे सन्दृढं, तथा
एतत्पुत्रेण कुमारस्वामिना च प्रतापरुद्रयशोभूषणव्याख्यानस्य रत्नापणाभिधानस्य चारम्भे
समुद्धृतं^१ च हृद्यमिदं पद्यम् —

*प्रमिदं १९७९ सेप्टेम्बरमासे हैदराबादनगरे उस्मानिया विश्वविद्यालयसमयोजितायां मल्लिनाथ-
समीक्षायां पठितम् ।

वाणीं काणभुजीमजीगणदवासासीच्च वैयासिकीं
अन्तस्तन्त्रमरंस्त पन्नगगवीगुम्फेषु चाजागरीत् ।

वाचामाचकलद्रहस्यपिशुनां यश्चाक्षपादस्फुरां

लोकेऽभूद्यदुपज्ञमेव विदुषां सौजन्यजन्यं यशः ॥ इति

अत्र “अन्तस्तन्त्रमरंस्त” इति प्रयोगस्वारस्येनास्माभिरिदमुन्नेतुं शक्यते यत् कीदृशी प्रीतिरस्य पूर्वमीमांसाशास्त्र इति । इदमस्माकमतिरोहितमेव भवति यत् अन्येभ्यः ‘अजीगणत्’ ‘अवासासीत्’ इत्यादिभ्यः क्रियापदेभ्यः ‘अरंस्त’ इति प्रयोगेण अतिमहत् नैर्भर्यं पूर्वतन्त्रे तेन प्रादर्शयति, तथा ‘अन्तः’ इत्यनेन पूर्वमीमांसाशास्त्रमर्मज्ञोऽयम् मल्लिनाथ इति च ।

एवमेव एकावलीव्याख्यानस्य तरलसमाख्यानस्य अन्ते अपहृत्या तन्त्रे स्वकीयं स्वातन्त्र्यं उदारगम्भीरया सरण्या समाविष्करोति ।² यथा —

‘पारीणाः पदसागरस्य कतिचित्तन्त्रे स्वतन्त्राः परे
केचेत्कर्कशतर्कवक्रभणितिप्रौढिप्रियंभावुकाः ।

अन्ये सत्कवितामृताब्धिलहरीमृष्टांशमुष्टिधयाः

नैते केऽपि वयं तु किं तु त इमे सर्वे बहूकुर्वते ॥’ इति ।

तथैव कुमारस्वामी स्वरत्नापणारम्भे स्वतातपादविद्यावैशारद्यप्रतिपादकं ‘वाणीं काणभुजीमिति’ श्लोकरत्नमुदाहृत्य अनुपदमेव तावदेवं प्रस्तौति । यथा —

‘त्रिस्कन्धशास्त्रजलधिं चुलुकीकुरुते स्म यः ।

तस्य श्रीमल्लिनाथस्य तनयोऽजनि तादृशः ॥’ इति³ ।

अत्र त्रिस्कन्धशास्त्रजलधिः पदवाक्यप्रमाणपारावार एवेति सुप्रसिद्धोऽयमंशः ।

एवमेव काव्यग्रन्थव्याख्यानां सञ्जीविन्यादीनां⁴ तरलव्याख्यानस्य चान्ते गद्ये,⁵ तथैव तत्तनयस्य कुमारस्वामिसोमपीथिनः रत्नापणव्याख्यानस्य चान्ते⁶ अविकृत्या दृश्यमानं पद-वाक्य-प्रमाणपारावारपारीण इति विशेषणं वाक्यशास्त्रापरनाम्नः पूर्वमीमांसाशास्त्रस्य

2. तरल. पृ. ३३६.

3. प्रता. पृ. १.

4. रघु. पृ. १.

5. तरल. पृ. ३३६.

6. प्रता. पृ. ४२२.

वैदुष्यमस्य प्रथयतितराम् । व्याकरणं मीमांसां न्यायं च अनेनैव पद-वाक्य-प्रमाण-शास्त्रत्वेन प्रथमतः व्यवहृतवान् सप्तमशतकवासी भट्टबाणः कादम्बर्यामित्यवधेयम् ।⁷

२.१ तन्त्रवार्तिकटीका सिद्धाञ्जनम् :-

वैदिकसार्वभौमेन कुमारिलभट्टेन शाबरभाष्यस्योपरि प्रणीता व्याख्या तन्त्र-वार्तिकमिति नाम्ना प्रथते । मीमांसाशास्त्रे प्रधानतमोऽयं ग्रन्थः । तन्त्रवार्तिकस्यास्य सिद्धाञ्जननाम्नी टीका काचित् स्वयं प्रणीतेति तरलव्याख्याने कण्ठरवेणैव तावदयं मल्लिनाथः स्पष्टीकरोत्येवं -

‘उपाधेयविधेयत्वगुणत्वानि यजेः फले ।

उद्देश्यत्वानुवाद्यत्वप्राधान्यानि गुणान्वये ॥ इति ।

इहोद्देशो मानसी विवक्षा, उपादेयत्वमनुष्ठेयत्वम् । तत्र सिद्धस्योद्देशः साध्यस्यानुष्ठानमिति सिद्धसाध्यभावादुद्देश्यत्वोपादेयत्वयोर्विरोधः प्राप्ताप्राप्तरूपत्वादनुवाद्यविधेयत्वयोर्गुणप्रधानत्वयोस्तत्त्वादेवेत्यलं प्रसक्तानुप्रसक्त्या । तदेतत् सम्यक् विवेचितमस्माभिः तन्त्रवार्तिकटीकायां वाजपेयाधिकरणे ।⁸ इति ।

अहो बत कालस्य विषमा गतिः । महीयसी सा टीका अस्मद्द्वौर्भाग्यवशान्नाद्यापि समुपलभ्यते ।

एवमेव तन्त्रवार्तिकस्य व्याख्या काचन कृता मल्लिनाथेनेत्यत्र तत्पुत्रस्य कुमार-स्वामिसोमपीथिनः वचनमन्यत्प्रमाणम् । तेन स्वकीये प्रतापरुद्रीयव्याख्याने रत्नापण-समाख्याने लक्षणावृत्तिविवरणे तावदेवमभ्यधायि -

तदुक्तं तातपादैः एकावलीतरले तन्त्रवार्तिकव्याख्याने सिद्धाञ्जने च

स्वार्थत्यागे समानेऽपि सह तेनान्यलक्षणा ।

यत्नेयमजहत्स्वार्था जहत्स्वार्था तु तं विना ॥ इति ।⁹

उक्तपूर्वाभ्यां मल्लिनाथकुमारस्वामिसोमपीथिवचनाभ्यां इदमस्माभिः प्रत्येतुं शक्यते यत् मीमांसादर्शनसारवेदिताऽसौ तन्त्रवार्तिकस्य प्रसन्नगम्भीरं सिद्धाञ्जनं नाम व्याख्यानं प्राणैषीदिति । भाट्टप्रस्थानमूलभूतस्य तन्त्रवार्तिकस्य व्याख्याननिर्माणं हि नाम दुःसाधं

7. काद. पृ. ३६.

8. एका. तरल. पृ. १५२.

9. प्रता. पृ. ४४.

भवति विचक्षणानाम् । मीमांसाशास्त्रमर्मज्ञतया मल्लिनाथस्य सुसाधं तदासीदित्यल न कश्चित्संदेहलेशः ।

३. एकावल्याः मीमांसकावगाह्यता :-

क्रीस्तोः परं चतुर्दशशतकारम्भे लब्धजनुषा विद्याधरनाम्ना विद्वत्तल्लजेन अष्टोन्मेषसमुल्लसिता अलंकारशास्त्रसंप्रदायनिरूपणपरा एकावलीनाम्नी कृतिः काचित् सन्द्बधा । नूनं विद्याधरोऽयं सकलविद्याधरः अन्वर्थनामधेयः । एकावल्यां दृश्यमानायां प्रत्युन्मेषं बहवः शास्त्रसंप्रदायाः दृग्गोचरोभवन्त्यस्माकम् । तत्र सूक्ष्मेक्षणिकया परीक्षायां क्रियमाणयां मीमांसाशास्त्रस्य मर्यादाविशेषाः प्रस्फुटमस्माभिः साक्षात्क्रियन्ते, येषां परिचयमन्तरा ग्रन्थकर्तृतात्पर्यं दुरवगाहं जायेत ।

पश्यत त्रिचतुराणि स्थलानि-ग्रन्थारंभे मङ्गलविचारे किं नमस्कारात्मकं कर्म शास्त्रस्य अङ्गम् उत प्रधानमिति विकल्प्य, यद्यङ्गं तर्हि किं सन्निपत्योपकारकम् अथवा आरादुपकारकमिति विमृश्य, पश्चात् यदि प्रधानं तर्हि किमिदं नित्यं नैमित्तिकं कायं वेति विकल्प्य, सुबहु विमृश्य आद्यं द्वयं निरस्य काम्यतां निश्चिन्वन् सोदाहरणं मीमांसकसंप्रदायः विशदीकृतः । ध्वनिनिरूपणप्रस्तावे 'प्रतीयमानं प्रति विवदमानान् अभिहितान्वयवादिनः नैयायिकान्¹⁰ वदामः' इत्युपक्रम्य भाट्टाभ्युपगतः अभिहितान्वयवादः महता संरम्भेण प्रत्यपादि । तथा वृत्तिनिरूपणावसरे अनुवाद्यानामर्थानां विधेयार्थपरत्वं तात्पर्यमिति, तात्पर्यस्य व्यापारान्तरत्वं परैरभ्युपगतमिति मीमांसकमतं सम्यगनुदितम् । पुनश्च अभिधातात्पर्यादिविषयत्वं रसस्य नास्तीति निरूपयन् अप्राप्तं हि विधेयमिति उक्त्वा लोहितोष्णीषा ऋत्विजः प्रचरन्तीति मीमांसकोदाहरणं स्वीकृत्य तन्मतं सम्यक् विवृतम् । एवमेव बहुषु स्थलेषु अनुपजातमीमांसाशास्त्रपरिचयस्य जनस्य दुरवगाहाः संदर्भाः जाग्रत्येकावल्याम् । अस्यास्तादृश्याः प्रकाशिका महामहोपाध्यायेन महामीमांसकेन मल्लिनाथेन प्रणीता तरलव्याख्या संगतार्थेति सर्वसंप्रतिपन्नं वचः ।

३.१. तरलव्याख्याने तलस्पर्शि मीमांसाशास्त्रपाण्डित्यम् :-

तरलव्याख्यानदर्शने अस्माकमनुपदमेवेदं प्रतिभाति यत् मीमांसादर्शने समस्त्यन्तलोऽधिकारः मल्लिनाथस्येति । सरला चेयं तरलव्याख्या मल्लिनाथप्रणीतसिद्धाञ्जनदौर्लभ्यसञ्जाततिमिरान् तन्मीमांसावैदुष्यावजिगमिषून् अस्मानमृतवर्तिकेव चन्द्रलेखेव समाश्वासयन्ती समुल्लसति । प्रसन्नरमणीये तरलेऽस्मिन् प्रसन्नपदावलीसनाथेन मल्लिनाथेन

10. 'नैयायिकान् न्यायवेदिनः मीमांसाकानित्यर्थः' तरल. पृ. ३५.

पञ्चविंशतिस्थलेषु मीमांसाधिकरणस्थविषयसंवादपुरस्सरं मूलार्थः सप्रपञ्चं व्याख्यातः । कतिचिदेव स्थलान्यत्र संग्रहेण समुपस्थाप्यन्ते मया ।

शब्दप्रधानो वेदः प्रभुसन्मित इति प्रतिपादयन् शब्दश्चात्र विधिप्रत्ययोपलक्षितं वाक्यं प्रवर्तकत्वमेव तस्या प्राधान्यमिति व्यवहारीत् । ततः प्रत्ययस्यैव प्रवर्तकत्वे समुपपद्यमाने कथं वाक्यस्य प्रवर्तकत्वमुच्यत इत्याशंक्य प्रत्ययः विशिष्टः प्रवर्तक इत्युक्ते वाक्यमेव प्रवर्तकमित्यनुक्तिसिद्ध्यमिति सम्यङ् निरूपयन् चोदनास्वरूपप्रतिपादिकां कारिकांमपि काञ्चनोद्धरति ।¹¹

तथैव ध्वनिनिरूपणप्रस्तावे विद्याधर एकावल्याम् 'अभिहितानामेव पदार्थानामन्वय इति मन्वानान् नैयायिकान् वदामः' इत्यादिना मीमांसकमतं खण्डयामास । तत्रत्यतरले मल्लिनाथेन तावदेवं व्यलेखि मीमांसासिद्धान्तः । मीमांसकाः अभिधेयातिरिक्तं प्रतीयमानं नाभ्युपगच्छन्ति । ते च अभिहितान्वयवादि-अन्विताभिधानवादिभेदेन द्विधा भिन्नाः । न्यायवेदितया तेऽपि नैयायिका भवन्तीति ।¹² एवमेव विद्याधरप्रतिपादितं अभिहितान्वयवादिभाट्टमतं स्वीकृत्य - 'पदार्थैरनुरक्तोऽसौ वाक्यार्थः संप्रतीयते' इति भट्टपादोक्तिमनुसरन् वाक्यार्थे कारणं पदार्था एवेति तद्भूताधिकरणसिद्धान्तं करबदरवत् सुविशदं प्रदर्शयन् स्वमीमांसाशास्त्रवैदुष्यमाविश्रकार ।¹³

II. 'ननु पुरुषप्रवृत्तिरूपां भावनां विदधानः प्रत्यय एव प्रवर्तकः तस्य प्रेरणार्थं विधानात् । तत् कथं वाक्यं प्रवर्तकमिति चेदहो पेलवग्राहि पाण्डित्यमायुष्मतो येन प्रत्ययः प्रवर्तक इत्याकलतया स च विशिष्ट इति नाकलितम् । तदाकलने वाक्यमेव प्रवर्तकमित्यपि किं नाकलयैः । तथा हि । न हि भावयेदित्युक्ते कश्चित् प्रवर्तते किं त्विदमनेनैवं भावयेदिति । तथा सत्यंशत्रयविशिष्टभावनाभिधायिप्रत्ययः प्रवर्तक इति वाक्यमेव प्रवर्तकमित्युक्तं भवति । तदुक्तमाचार्यैः कारिकायाम् --

'क्रिमाद्यपेक्षितैः पूर्णः समर्थः प्रत्ययो विधौ ।

तेन प्रवर्तकं वाक्यं शास्त्रेऽस्मिन् चोदनोच्यते' । इति । तरल. पृ. १४.

12. नन्वभिधेयातिरिक्तं प्रतीयमानमेव नास्ति ; यद्यप्यस्ति तदभिधेयमेवेति मीमांसकाः । तत्रापि केचिदभिहितान्वयवादिनः केचिदन्विताभिधानवादिनः । तत्र तावदाद्यान् समादध्म इत्याह - अथेति । नैयायिकान् न्यायवेदिनः मीमांसकानित्यर्थः । तत्रापि भाट्टान् प्राभाकरान् वेत्याकांक्षायां तावद्भाट्टानाह - अभिहितान्वयवादिन इति । तरल. पृ. ३७.

13. 'ज्योतिष्टोमादिवाक्यस्यैः पदैः स्वाभिधेयसामान्यापर्यवसानादाकांक्षासन्निधियोरयताफललब्धक-वाक्यता व्यवस्थापितकारणत्वादिशक्तियुक्तानियतव्यक्तीराक्षिपद्भिः स्वार्थाभिधानद्वारा तत्संबन्धित-येतरपदार्था लक्ष्यन्ते; तत्र तत्र दीर्घदीर्घतमवाक्येषु पूर्वपूर्वपदविस्मरणेऽपि वाक्यार्थसंवेदनदर्शना-दनुसंधीयमानैः पदार्थैरेव वाक्यन्यङ्कारेण स्वर्गयागादिसाध्यसाधनसंबन्धरूपो वाक्यार्थोऽनेक-पदार्थानुरक्तः प्रतिपाद्यत इति तद्भूताधिकरणसिद्धान्तसिद्धोऽर्थः यथाऽऽहुः - 'तस्मात्पदैरभिहितैः लक्षणया वाक्यार्थः पदार्थैः प्रतिपाद्यते' इति । तरल. पृ. ३७.

अन्यत्रापि द्वितीयोन्मेषे लक्षणाविचारान्ते 'ज्ञानविषयाद्भिन्नत्वेन फलस्याभ्युप-
गमात् । विषयो हि नीलादिः । फलन्तु प्राकट्यमिष्यते' इति विद्याधरपंक्ति-
व्याख्यानावसरे अतिमुक्षमानप्यंशान् आविष्करोत्येवम् ।

'नीलादिः घटादिरित्यर्थः । प्राकट्यं ज्ञातता । सा च ज्ञानजन्या
ज्ञानानुमापिका विषयनिष्ठा । यत्प्रसादात् 'ज्ञातो घट' इति विशिष्टव्यवहारो
जायत इति ज्ञाततावादिनः' इति ।¹⁴

चतुर्थोन्मेषे वाच्यसिध्यंगप्रभेदनिरूपणावसरे मीमांसाशास्त्रसिद्धं सन्निपत्योप-
कारकम् आरादुपकारकम् इति अंगद्वयम् उदाहरणतया प्रदर्श्य संपादयति समन्वयमित्यहो
मीमांसासंप्रदाये तस्य समादरः ।¹⁵

षष्ठोन्मेषे अविमृष्टविधेयांशविचारारंभे विधेयस्यार्थस्य प्राधान्यं अनुवाद्यस्या-
प्राधान्यमिति विद्याधरपंक्तिमवलम्ब्य सोपप्टंभं वाजपेयाधिकरणसारः प्रदर्शितः ।¹⁶
पश्चात् प्रकृते विधेयप्राधान्यं नाम तात्पर्यविषयत्वमात्रं, अप्राधान्यमनुवाद्यस्य तात्पर्या-
विषयत्वमात्रमिति, मीमांसकानामिव दधिहोमगतं शेषशेषिभावलक्षणं, गुणप्रधानभावं
नात्र युज्यत इति रुचिरधरा गमनिका समाविष्कृता ।¹⁷ सहोक्तिव्याख्यानेऽप्येवमेव
वस्तुतस्त्वित्पारभ्य शाखाप्रस्तरयोरिव शरशात्रवयोरपि शाब्द एव गुणप्रधानभाव इति

14. तरल. पृ. ७७.

15. 'यद्विना वाच्यं न सिध्यति तद्वाच्यसिद्धयंगमित्यर्थः । अत एवार्थस्य द्रव्यदेवतादिवत् करण-
शरीरनिर्वर्तकतया सन्निपत्योपकारकांगस्य वाच्योपस्कारक्रमात्रकारितया प्रयाजादिवदारादुपकार-
कादपरंगात् भेदः' इति । तरल. पृ. १३६.

16. 'ननु किमिदमुच्यते विधेयस्य प्राधान्यमप्राधान्यमनुवाद्यस्येति । एवं चेद्दधना जुहोतीत्यत्रापि
विधेयस्य दधनः प्राधान्यमनुवाद्यस्य होमस्याप्राधान्यं चापद्येत । किं च वाजपेयाधिकरणपूर्वपक्षे
वाजपेयेन स्वाराज्यकामो यजेतेत्यत्र धात्वर्थस्य यजेस्तन्त्रेण गुणफलसंबन्धे विरुद्धत्रिकद्वयापत्तिं
वदता सिद्धान्तिना विधेयस्य गुणत्वमनुवाद्यस्य प्राधान्यं चोक्तम् । तथा च वार्तिकम् - 'ततः
स्वफलेनोपादेयविधेयगुणभूतयागग्रहणाद्गुणेन चोद्देश्यानुवाद्यप्रधानभूतापेक्षणात्तन्त्रत्वाभावः' इति ।
तरल. पृ. १५२.

17. 'तस्माद्विधेयस्य प्राधान्यमप्राधान्यमनुवाद्यस्येति न मीमांसामांसलं वच इति प्रतीमः । नैष दोषः ।
इह विधेयस्य प्राधान्यं नाम तात्पर्यविषयत्वमात्रं, अप्राधान्यं चानुवाद्यस्यातद्विषयत्वमात्रम्, न तु
दधिहोमयोरिव पारार्थ्यहेतुकः शेषशेषिभावलक्षणो गुणप्रधानभाव' इति । तरल. पृ. १५२.

महता प्रषञ्चेन न्यरूपि ।¹⁸ अन्यत्र पर्यायोक्तप्रस्तावे अलंकारः अलंकार्यस्य शेषः न तु विपरीत इत्युक्त्वा -

‘यथैन्द्र्या गार्हपत्यमुपतिष्ठत इत्यत्र द्वितीयानिर्देशात् प्रधानगार्ह-
पत्यानुरोधेनाप्रत्ययस्य ऐन्द्रीशब्दस्यान्यथा नयनं तद्वदिति भावः’ ।

इति ¹⁹दृष्टान्ततया मीमांसाशास्त्रार्थमुपसंगृह्णाति । तथा यथासंख्यालंकारव्याख्याने मीमांसाशास्त्रसिद्धं देशसामान्यरूपं क्रमं सोदाहरणं निरूप्य समन्वयोऽकारि ।²⁰

३.२. समुद्धृतानि मीमांसाधिकरणानि -

मीमांसाशास्त्रसंप्रदायप्रकाशनबहुले तर्ले मल्लिनाथेन महामीमांसकेन बहूनि मीमांसाधिकरणानि नामोत्कीर्तनपुरस्सरं समुद्धृतानि, कानिचिदधिकरणानि नामोच्चारणं विना स्पृष्टानि । मङ्गलविचारे ज्योतिष्टोम-रात्रिसत्र-विश्वजिदधिकरणानि उदाहरणतया विकल्परूपेण प्रदर्शितानि ।²¹ ततः संकेतविचारे आकृत्यधिकरणम्,²² तद्भूताधि-
करणमिति²³ द्वयम् । तथा अविमृष्टविधेयांशविचारे वाजपेयाधिकरणमिति²⁴ इमान्यधि-
करणानि मुख्यानि कण्ठरवेण तरलव्याख्याने समुद्धृतानि ।

३.३. भाट्टप्राभाकरमतविवेकः -

भाट्ट-प्राभाकरभेदेन द्विधाविभिन्ने पूर्वतन्त्रे मल्लिनाथः प्रामाणिकः पण्डित इत्यत्र

18. ‘यथा सह शाखया प्रस्तरं प्रहरतीत्यत्र प्रस्तरप्रहरणस्य प्रक्षेपात्मनः कृष्णविषाणप्रासनवदुपयुक्त-
संस्कारस्य प्रतिपत्तिकर्मत्वेन हविरासादनादिप्रत्युक्तप्रस्तरवदेव वत्सापकरणादिप्रयुक्तशाखायामपि
विनियुक्तविनियोगप्रसंगेनाप्रयोजकत्वात्, प्रस्तरवच्छाखाया अपि तत्र प्राधान्यमेव नाङ्गत्वमिति
निर्णीतम् चतुर्थषष्ठयोस्तृतीयेऽङ्गत्वं चोक्तमिति चेन्नैष दोषः ।...ततः शाखाप्रस्तरयोरिव शरशात्र-
वयोरपि शाब्द एव गुणप्रधानभाव इति सिद्धम् ।’ तरल. पृ. २५१-२५२.

19. तरल. पृ. २६९.

20. यथा ‘क्रमश्च देशसामान्यात्’ इति न्यायादैन्यान्यादिकाम्येष्टीनां तथाऽप्यपुरोनुवाक्यायुगतैः ‘उभा
वामिन्द्राग्नीं इत्येवमादिभिः, यथा वा समिदादीनां प्रयाजादीनां तदनुमन्त्रणमल्लैः ‘वसन्तमृतूनाम्’
इत्यादिभिरिति भावः । तरल. पृ. ३०४.

21. तरल. पृ. ६.

22. तरल. पृ. ३६.

23. तरल. पृ. ३७.

24. तरल. पृ. १५२.

तरलव्याख्याने बहूनि स्थलानि समुपलभ्यन्ते । भाट्टतन्त्रे तद्वैदुष्यं एतावता बहुधा प्रत्यपादि । प्राभाकरतन्त्रसंप्रदायांश्च सम्यगयमनुवदति तरलव्याख्याने । प्रथमोन्मेषे अन्विताभिधानवादस्वरूपं सम्यङ् निरूपयति ।²⁵ तथा तत्रैव पदवद्वाक्यमपि वाचकमिति गुरुमतं सोदाहरणं प्रतिपादयति ।²⁶

द्वितीयोन्मेषे शब्दार्थस्वरूपनिरूपणावसरे अन्विताभिधानवादिनां गुरूणां लक्ष्यार्थेऽपि संकेत इष्यत इति तत्संप्रदाय आविष्कृतः ।

३.४. काव्यव्याख्यानपरामर्शः —

काव्यव्याख्यानेभ्य एव मल्लिनाथस्य महती प्रसिद्धिस्समुज्जृम्भते लोके । सा च तद्व्याख्यानसरणिनिबन्धनेत्यत्र न काचिदतिशयोक्तिः । तत्र मीमांसाशास्त्रार्थसंदर्भा यद्यपि व्याख्यानेषु विरलाः । अथापि तेषु प्रस्फुटं तस्य सहजवैदुष्यं मीमांसाशास्त्रे इति न पृथग्वक्तव्यम् । तथाहि — नैषधीयचरिते पंचमसर्गस्थस्यास्य श्लोकस्य रुचिरं तद्व्याख्यानम् —

‘विश्वरूपकलनादुपपन्नं तस्य जैमिनिमुनित्वमुदीये ।

विग्रहं मखभुजामसहष्णुर्व्यर्थतां मदशनिं स निनाय ॥’

नारदः देवेन्द्रं ददर्श कदाचित् । देवेन्द्रः तदा उपेन्द्रमधिकृत्यैवं प्रस्तौति । विश्वरूपकलनात् सर्वार्थसाक्षात्कारणात् मत्स्याद्यनेकरूपधारणात् । पूर्वमीमांसासूत्र-प्रणेतृजैमिनिवत् उपेन्द्रस्य प्राप्तम् । देवानां शरीरं नास्तीति तन्निराकरिष्णुः ‘वज्रहस्तः पुरन्दरः’ इत्यादिवाक्यजातस्य अर्थवादत्वान्निरभिधेयतां निनाय । अन्यत्र देवानां युद्धमसहमानः स्वायुधेनैव प्रवर्तमानश्च मम वज्रायुधं व्यर्थतां नीतवान् । अत्र जैमिनिमतानुसारं देवानां शरीरादि नास्ति । तथा ‘वज्रहस्तः पुरन्दरः’ इत्यादिवाक्यानां अर्थवादरूपतया निरभिधेयता चेति रहस्यं मल्लिनाथेन सुष्ठु व्याख्याने ज्ञाप्यते ।²⁷

25. तरल. पृ. ३८.

26. ‘पदवत् वाक्यमपि वाचकमेवेति गुरूणां मतम् । यथाहुस्तद्विदः —

वाक्येनैव हि वाक्यार्थः साक्षादेवाभिधीयते ।

उपलक्षणतश्चास्य सम्बन्धग्रहसंभवः ॥

वाक्यं गोपदयुक्तं यत् तत् सास्नादिसमन्वितम् ।

वाक्यार्थं वदतीत्येवं व्युत्पत्तिः सुकरैव हि ॥’ तरल, पृ. ३९.

27. नैषधीयचरितम्, १, ३९.

एवमेव शिशुपालवधादेकः श्लोकः —

प्रतिशरणमशीर्णज्योतिरग्न्याहितानां
विधिविहितविधिज्ञैः सामिधेनीरधीत्य ।
कृतगुरुदुरिताद्यध्वंसमध्वर्युवर्यैः
हुतमयमुपलीढे साधु सान्नाय्यमग्निः ॥²⁸

अत्र मल्लिनाथः मीमांसासंप्रदायानुरोधं श्लोकमेतं व्याचख्यौ । यागशालासु सामिधेनी-
मन्त्रोच्चारणपुरस्सरं अध्वर्युभिः समर्प्यमाणं सान्नाय्यं अग्निः स्वीकरोति । अत्र सान्नाय्यं
दधिपयसी, हविर्मात्रपरं वा । 'प्रवो वाजा' इत्यादयः मन्त्राः सामिधेनी
मन्त्राः याज्यपुरोनुवाक्यामन्त्राश्चात्र स्वीकर्तव्याः । अत्र मल्लिनाथेन सान्नाय्यविषये
महती शास्त्रचर्चा कृता ।

४. उपसंहारः —

तन्त्रवार्तिकस्य सिद्धाञ्जनटीकां प्रणीय, एकावलीतरलव्याख्याने बहुधा बहुत्र
मीमांसकसंप्रदायानाविष्कृत्य, कालिदासादीनां काव्यव्याख्यानेषु यावदावश्यकं मीमांसा-
शास्त्रपरामर्शं विधाय व्याख्यातृचक्रवर्ती, पण्डितमण्डलीमण्डनायमानः, पदवाक्यप्रमाण-
पारावारपारीण इति लब्धप्रतिष्ठः महामहोपाध्यायो मल्लिनाथः अधीति मीमांसाशास्त्र
इति पूर्वोक्ताभिरमलाभिर्युक्तिभिः समुचितैः ग्रन्थसंवादैश्च निर्णयन्तो वयं मन्यामहे
नापभाषिणः स्मः ।

ABBREVIATIONS and BIBLIOGRAPHY

एकावली	एका.	१९०३	के.पि. त्रिवेदी, मुम्बई
कादम्बरी	काद.	१९७२	आर्.वि. कृष्णमाचार्यः, मद्रपुरी
तरलम्	तरल.	१९०३	के.पि. त्रिवेदी, मुम्बई
नैषधीयचरितम्	नै.च.	१९५४	हरगोविन्दशास्त्री, बनारस्
प्रतापरुद्रीयम्	प्रता.	१९२७	यु.वि.एन्. आचार्य, मुद्रपुरी
रघुवंशः	रघु.	१९२०	के.पि. परब्, मुम्बई
शिशुपालवधम्	शि.व.	१९५५	हरगोविन्दशास्त्री, बनारस्

నారాచామాత్యుని

ఆంధ్ర భగవద్గీతలు

ఉపక్రమణిక :

వేదాంతము భారతీయులకు వెన్నలోబెట్టిన విద్య. జీవుడు, దేవుడు, కర్మ, పుణ్యపాపములు, పూర్వజన్మ పునర్జన్మములు - మున్నగునవి ప్రతి హైందవుడును నిత్యవ్యవహారమున అలవోకగా, సందర్భోచితముగా పలుకజాలిన ప్రసిద్ధపదజాలము. విశ్వవిఖ్యాతవిద్వాంసుడగు మాక్స్ముల్లరు మహాశయు డనినటుల "హిందూజాతి యొక తత్వవేత్తల కూటము."1

అట్టి ప్రాచీనభారతీయారుల శాస్త్రీకభావనంపద రాశివోసిన రత్నమంజూషిక లనదగిన ప్రస్థానత్రయము2లో ప్రథమ గణ్యమైనది భగవద్గీత. ఈ 'కృష్ణార్జున సంవాదము' సంస్కృతమహాభారత భీష్మపర్వమున కృష్ణద్వైపాయనమహర్షిచే కూర్చబడిన నాటి నుండియు పారాయణపవిత్రతను సంతరించుకొని, పండితుల ప్రవచనముల మూలముగా ఆవిరశప్రచారము నందుచువచ్చినది.

క్రమేణ, ఆ యాశతాబ్దాలలో అవతరించిన ఆచార్యోత్తము లనేకులు ఈ 'యోగశాస్త్రము'నకు భాష్యములను, వ్యాఖ్యలను వెలయజేసిరి. తనూలముగా ఈ గీతో పనిషత్తుయొక్క గొప్పతనము, ఇందలి 'బ్రహ్మవిద్య'యొక్క ఉత్కృష్టత విద్యల్లోక మునకు వెల్లడియగుటతో, ఏతత్ప్రకృతి ఇనుమిక్కిలిగా పెంపొందినది.

1. "The Hindus were a nation of philosophers" vide : A History of Ancient Sanskrit Literature, F. Max Miller, Revised Edition (1968), Page 28.

2. భగవద్గీత, బ్రహ్మసూత్రములు, ప్రధానములగు పది ఉపనిషత్తులు - ఈ మూడిటికి 'ప్రస్థానత్రయ'మని పేరు.

ఆ ప్రాశస్త్యమును గుర్తించి, అందరి అమూల్య అధ్యాత్మిక సందేశము సంస్కృతజ్ఞులకేగాక సామాన్యజనులకును అందుబాటులో నుండవలెననెడు సదుద్దేశముతో, ఆ యా కాలములలో జ్ఞానేశ్వరునివంటి మహాసీయలు పెక్కురు మరాఠీవంటి దేశభాషలో 'గీతాసప్తశతి' అనేకముగా అనువాదములను వెలయించిరి.

ఆంధ్రమున అట్టి గీతానువాదకులలో అగ్రేసరుడు తిక్కనసోమయాజి (క్రీ.శ. 1210-1290). ఆ 'కవిబ్రహ్మ' భగవద్గీతను పూర్తిగా అనువదింపకపోయినను, తత్పారమును తన భారతరచనాప్రణాళిక కనుగుణముగా, కథాగతికి నిరోధము లేకుండురీతిని అటువది గద్యపద్యములలో సంక్షేపించియున్నాడు.⁴ అటుగాక, ఆ మహాకవి యొక వేళ గీతను పూర్తిగా తెలిగించి యేముండినయెడల, అది మూలమునకు దీటుగా వెలసి, 'వృషాకపిస్తవము'⁵ మొదలగు పుటములవలె నిత్యపఠనీయమై నెగడియుండెడిది.

అటుపిమ్మట, దాదాపు మూడు శతాబ్దులపాటు ఆంధ్రకవిలోకమున గీతను అనువదింపవలెనను సంకల్పము పొడమినట్లు కనబడదు. క్రీ.శ. పదునాఅవశతాబ్ది పూర్వార్థమునుండి గీతను ఆంధ్రీకరించుట ఆరంభమై, క్రమముగా గద్య, పద్య, గేయ, ద్విపదాది వివిధ వాఙ్మయ ప్రక్రియలలో భగవద్గీతాకృతులు నెలకొన్నవి.

నేటివఱకు తెలుగులో వెలసియున్న గీతానువాదముల నన్నిటిని వాటివాటి అను వాదవిధానము ననుసరించి 1) వ్యాఖ్యానపద్ధతిలో వెలసినట్టివి 2) కావ్యరీతిని రచించ బడినట్టివి - అని స్థూలముగా వింగడింపవచ్చును. తొలితెగకు చెందినవానిలో రెండవ వాటికన్న మూలాపేక్ష అధికము. అట్లే, రెండవవర్గమునకు చెందినవానిలో మొదటి వానికంటె స్వతంత్రత ఎక్కువ.

3. జ్ఞానేశ్వరుడు (క్రీ.శ. 1275-1298) మహారాష్ట్రదేశమున అవతరించిన మహాను భావుడు. ఆయన తన పదునైదవయేట రచించిన 'జ్ఞానేశ్వరీ భాషార్థదీపిక'యను గీతానువాదము ఆ భాష కొక అలంకారమై వెలసి, అఖల ప్రజాదరణ నందినది.

4. చూ : ఆంధ్రమహాభారత భీష్మపర్వము, ప్రథమాశ్వాసము, 171 ప. నుండి 290 ప. వరకు.

5. 'వృషాకపిస్తవ' మనునది భీష్ముడు శ్రీకృష్ణుని మనస్సున నిల్పికొని, భక్తియుక్తుడై స్తుతించిన సందర్భమున అవిచ్ఛిన్నించిన స్తోత్రరాజము.

చూ : ఆంధ్రమహాభారత శాంతిపర్వము, ద్వితీయాశ్వాసము, 29 ప. నుండి 59 ప. వరకు.

'వృషాకపి' యనగా ధర్మవ్యరూపుడని, వరాహావతారమును ధరించినవాడని అర్థము
చూ : విష్ణుసహస్రనామస్తోత్రము (౧౦౧ వ నామము).

'హరిహరనాథస్తవము' కూడ ఇట్టిదే. ఇది తిక్కనయజ్ఞు రచించిన పదునైదు పర్వముల తోని. ఆశ్వాసముల అధ్యాయములయందును, విరాటపర్వారంభమునను ఇంచుమించు ఇన్నూరు పద్యములలో విస్తరించియున్నది.

తాళ్ళపాక పెదతిరుమలయ్య (క్రీ.శ. 1468-1553) గారియొక్క 'భగవద్గీతార్థము తెనుగుసేత' మొదటితెగలో మొట్టమొదటిదికాగా, కంభముపాటి నారపామాత్యుని 'భగవద్గీతాకావ్యము' రెండవవర్గములో అగ్రగణ్యమై యున్నది.

కవితాలాదికము :

నారపామాత్యుడు క్రీ.శ. పదునాటవశతాబ్ది చివరిభాగమున నుండినవాడు. ఈతడు దత్తాత్రేయసంప్రదాయానుసారీయైన వేదాంతి. ఈ కవి అహంకారనిరాసదృష్టిగల తాత్త్వికు డగుటచేకాబోలు, తల్లిదండ్రులను, సూత్రగోత్రములను, వంశనివాసాదులను పేర్కొనక, లోపవ్యవహారముకొఱ కన్నట్లుగ ఈ క్రింది కందమున ఇంటిపేరుతో

- 6. చూ : ఆంధ్రకవితరంగిణి, పదవసంపుటము (1953), పుటలు 183, 184 & 195.
- 7. ఈ సంప్రదాయమునకు మూలపుసుముడు దత్తాత్రేయయోగింద్రుడు. ఈయన అ సూయా ఆత్మిమహర్షి దంపతులకు త్రిమూర్తుల అంశలతో జన్మించిన కుమారుడు. శ్రీమహా విష్ణువు యొక్క ఏకవింశత్యవశారములయం దొకడుగా పరిగణింపబడియున్నాడు. (చూ : ఆంధ్రమహాభారతము, ఆమనాసనికపర్వము, 5 ఆశ్వా., 36వ ప., ఆంధ్ర మహాభాగవతము, ప్రథమస్కంధము 83 వచనము; చతుర్థస్కంధము 8 వ. నుండి 28వ. వరకు.

ఈ దత్తాత్రేయయోగినిగూర్చిన వెక్కువేశేషములు మార్కండేయ, అగ్ని, పార్థ, బ్రహ్మోదాది పురాణములయందు. తిప్పారాహస్యము, జాబాలద్యోన, కాండిల్యాది ఉపనిషత్తులందు, మఱికొన్ని గ్రంథములలోను వివరింపబడియున్నవి. అవధూతగీతి, జీవన్ముక్తగీత - అను దత్తాత్రేయనిరచిత సంస్కృతగ్రంథములు ఈ సంప్రదాయమునకు ఆధారగ్రంథములు. దత్తాత్రేయ సంప్రదాయమునకు తొలుతనుండియు మహారాష్ట్ర దేశము ముఖ్యకేంద్రముగా ఉన్నది.

క్రీ.శ. 14-15 శతాబ్దాలలో మహారాష్ట్రదేశమున వెలసియుండిన మహానీయులు కొందరు భారతదేశమందంతట సంచరించి ఈ దత్తాత్రేయోపాసకు విస్తృతప్రచారము గావించిరి. తత్ఫలితముగా వివిధ ప్రాంతములలో దత్తాత్రేయమతములు, వాటియందు గురుశిష్యపరంపర నెలకొనినవి. అటువంటి మతముకటి నెల్లూరు ప్రాంతము నుండి నట్లు కాసనములవలన తెలియవచ్చుచున్నది. (చూ : ఆంధ్రకవితరంగిణి, పదవ సంపుటము, పుటలు 182, 183).

ఆంధ్రదేశమున ఈ దత్తాత్రేయగురుపరంపరకు చెందినవారలలో అగ్రగణ్యుడు పమా నందతీర్థయతి. ఈతడు తంజావూరుమండలమునందలి చంపకారణ్యక్షేత్రనివాసి. 'పరమ హంస పరివ్రాజకాచార్యవర్యు'డైన యతీశ్వరుడు. బ్రహ్మవిద్యాసుధార్ణవాది ఒక గ్రంథములను రచించిన కవీశ్వరుడు. ఈయన కాలము క్రీ.శ. 16వ శతాబ్ది (చూ : శతకకవుల చరిత్రము, ద్వితీయముద్రణము (1957), పుట 425). ఈ పరిమానంద యతింద్రుడే కంభంపాటి నారపామాత్యుని గురుపరంపరలో నొకఁడు.

ఈ సంప్రదాయమునకు చెందిన కవులెల్లరును సహజముగా యోగవిద్యాప్రవీణు గు వేదాంతులై యుండుటచే వీరిరచనలయందన్నిట అద్వైతవేదాంతవిషయములతోపాటు, సాంఖ్య, తారక, అమనస్కాది రాజయోగవిశేషములు ప్రపంచింపబడియుండును.

కూడిన స్వనామధేయమును మాత్రము ఇమిడ్చియున్నాడు.

“కం॥ భ్రమవిరహితమతి గలిగియు

అమలినవేదాంతసార మరయుటచే, 'కం

భముపాటినారప'ని దర

సుమతులచే బిలువబడితి శుభకరశీలన్.

1 అధ్యాయం. 34 ప.

నారప్ప, అట్లు జన్మసంబంధివంశాదికమును తెలుపకున్నను, తన ఆధ్యాత్మిక విద్యావంశమునకు చెందిన గురువరంపరను మిగుల ఆభినివేశముతో వక్కాణించియున్నాడు.

ఆ ద త్తాత్రేయవంశక్రమ మిది :

ద త్తాత్రేయయోగీశ్వరుడు → ఆయన శిష్యుడు పరమయోగింద్రుడు (పరమానంద తీర్థయతి) → ఆయన శిష్యుడు ధేనువకొండ తిమ్మనార్యుడు, ఇట్లే క్రమముగా → చింతల లింగావధానులు → యోగానందగురువరుడు → తిమ్మగురుడు → రామ బ్రహ్మాండగురువు → ఈయన శిష్యుడు కంభముపాటి నారపమాత్యుడు.

ఈ కవి తొలుత 'గురుగీతాసార'మును వేదాంత గ్రంథమును రచించి, 'దత్త కులాంబుదిసోము'డైన తనగురువునకే అంకితము గావించియున్నాడు. ఈతని రెండవకృతి ఆంధ్రభగవద్గీతలు. 'భగవద్గీతాసార'ముని దీనికి నామాంతరము. ఇది తిక్కన భారతముయొక్క అడుగుజాడలలో విరచితమై, హరిహరనాథునకు సమర్పితమైనది.

8. ఇది మూడాశ్వాసముల పద్యకావ్యము. 'గురుగీతలు' అనునది దీని మఱియొకపేరు. తిరుపతి శ్రీ వేంకటేశ్వర విశ్వవిద్యాలయ ప్రాచ్యరచితోధన సంస్థ గ్రంథాలయములో రెండు వ్యాసప్రతులు దీనికి సంబంధించినవి కలవు. వాటి సంఖ్యలు : D 2080 (Palm leaf); R 1681 Paper). స్కందపురాణమందలి ఉత్తరఖండమున శివపార్వతీసంవాదరూపమున నున్న 'గురుగీత' ఇందులకు మూలమనియు, ఇది సూత్రప్రణీతమనియు కవియే అవతారికలో పేర్కొనియున్నాడు. ఈ గ్రంథమున తాత్త్వికవిషయవివరణముతోపాటు, సందర్భోచితముగా కవికిగల గురుభక్తి ప్రకటితమై యున్నది.

9. ఈ గ్రంథమున ప్రతి అధ్యాయము చివర "ఇతి శ్రీ భగవద్గీతాసారే ప్రథమోఽధ్యాయః" ఇత్యాదిగా వ్రాయబడియున్నది. దీనినిబట్టి ఈ గ్రంథము సంస్కృతమున గల భగవద్గీతాసారమును మఱియొక గ్రంథమునకు అనువాదమేమో యని సందేహింప సక్కరలేదు. ఇట్లు, తెలుగున రచింపబడిన వేదాంతగ్రంథములకు సంస్కృతమున ఆధ్యాయాంతవాక్యములు వ్రాయుట వెక్కువోటుల కన్పట్టును. పరమానందతీర్థయతి రచించిన బ్రహ్మవిద్యాసుధార్ణవ, వివేకచింతామణి వచనకావ్యముల చివరి సంస్కృత గద్య లింబులకు ఉదాహరణీయములు. కావున ప్రకృత భగవద్గీతానువాదమునకు 'భగవద్గీతాసార' మనునది నామాంతరముగా గుర్తింపబడినది. ఈతని తొలిగ్రంథము యొక్క నామధేయముగు 'గురుగీతాసార' మనునది కూడ ఇందులకు ఉపబలకముగా నున్నది.

ఈయముద్రిత గ్రంథమునకు ఒకేయొక తాళపత్రప్రతి - అదియు అసమగ్రముగా - లభించుచున్నది. ఇది తిరుపతి శ్రీ వేంకటేశ్వరవిశ్వవిద్యాలయ ప్రాచ్యపరిశోధనసంస్థ గ్రంథాలయమున గలదు సంఖ్య R 227 (Palmlaf). ఇది మొత్తము ఆణాశ్వాస ముల గ్రంథము. కాని, తాళపత్రప్రతిలో ఐదాశ్వాసములు పూర్తిగను, ఆఠవ ఆశ్వాసములో కొంతవరకును కలవు. ప్రతిని వ్రాసికొన్న వ్రాయసకాదు అంతవరకు మాత్రమే వ్రాసి యుండుటచే, ఇది అసమగ్రముగా నిలిచిపోయినట్లు స్పష్టముగా తెలియుచున్నది.

రచనోద్దేశము :

“బుధజనసంతోషకరంబుగా, ముముక్షుజనవశీకరంబుగా భగవద్గీతాకావ్యంబు తెనుంగుసేయంబూని”¹⁰న నారపామాత్యకవి స్వకీయ రచనోద్దేశమును, తత్స్వభావమును ఈ క్రిందిపద్యములలో వెల్లడించియున్నాడు.

“కం॥ కవనము చెప్పెద మునుపటి
భవబంధము బాసి ముక్తి ప్రాపించుటకున్,
శివకరమై విలసిల్లన్,
భువి బుధజనవరులు జూచి మోదంబందన్.

ఉ॥ లోకములోన కొంద రతిరూఢముగా కవనంబు చెప్పియున్
రూకలు, కోక, లశ్యములు, చూఢిగజంబులు, శ్రోత్రయంబులున్
చేకొనువారలై కృతులు జేతురు; నామది నేమి గోరకన్
ప్రాకటమైన తత్త్వవిధమంతయు నార్యులు మెచ్చ జెప్పెనున్

గీ॥ కవులు, ఈ గ్రంథమం దలంకార, శబ్ద
జాలములు నిండవలెనని శంకజేయ,
ఆత్ముడవ్యక్తుడచలు డనాదిరూపు
డగుట శృంగారవర్ణనల్ తగులనయ్యె.

ఉ॥ తిక్కనసోమయాజి మును తెనుయొనర్చగ¹¹లేని గీతలే
యక్కరకొనమంచు, నిల నల్పులు చేసిరటంచు నతక్కవుల్
ధిక్కరణంబు చేసెదరు; దివ్యమునీంద్రునిపాదముల్ మదిన్
మక్కువ నిల్చికొల్చి క్రమమంత యథావిధి వింటికంటిగాన్.

10. 1 అధ్యాయం, 3 వచనము.

11. “తెనుయొనర్చగలేని” అనగా “తెనుగు ఒనర్చకవచనం” అని కవివ్యాదయము. ఈతడే మఱియొకచో తిక్కననుగూర్చి కొనియాడుచు
“అ దయశాలి ఆప్పటికి ఆంధ్రముసేయక నిల్చెగ్గాన, నే
పాదుగ తిక్కనార్యకవి పాదములన్ మదినిల్చి వేసుకన్” అని స్మరించియున్నాడు,
(చూ : 1 అధ్యాయం, 27 వ.)

గీ॥ అల్పమై నట్టి గ్రంథమం దాత్మభావ
మంత వివరించరాదని యెంతురేమొ
అందునకు సాదృశం బొకటరయ వినుడు
కాస్తయో అద్దమున గిరి కానబడదె ?

ప॥ అని విచారించి

కం॥ హరిహరనాథులు ఈ కృతి
కరుహాలుగా నెంచి యిచ్చినందున నాకున్
వరసుజ్ఞానము హృదయో
త్కరమై విలసిల్లుగాన కవిత యొనర్తున్”.

1 అధ్యాయము, 28-33 & 37 పద్యములు.

వస్తుసంవిధానము :

పై రీతిని తన యభిప్రాయములను ప్రకటించి, ఈ కవి భగవద్గీతను తెనిగించుట ఈశ్వరారాధన విశేషముగా భావించి, మహాభారతకథాసూత్రము నందిపుచ్చుకొని జనమేజయ వైశంపాయన సంవాదముగా కథోపక్రమము గావించినాడు. ఈ యనువాదములో ఇతడు ప్రవేశపెట్టిన ఆశ్వాసవిభజన అపూర్వమైనది. ఏ యధ్యాయమున కా అధ్యాయమును రచించినను, నారయకవి ఇందు కొన్ని అధ్యాయములను కలిపి ఒక యాశ్వాసముగా గణించి, అట్టి ప్రతి ఆశ్వాసముయొక్క ఆద్యంతములలో కృతిపతియగు హరిహరనాథుని సంబోధించెడి పద్యములను కూర్చియున్నాడు. ఏయే అధ్యాయములు ఏ యాశ్వాసమున ఇమిడినవో ఈ క్రిందిపట్టికవలన తెలియవచ్చును.

క్రమ సంఖ్య	అధ్యాయ నామము	శ్లోక సంఖ్య	శ్లోకముల మొత్తము	ఆశ్వాసములు
1	ఆర్జున విషాదయోగము	47	119	ప్రథమాశ్వాసము
2	సాంఖ్యయోగము	72		
3	కర్మయోగము	48	114	ద్వితీయాశ్వాసము
4	జ్ఞానయోగము	42		
5	కర్మ సంన్యాసయోగము	29		
6	ఆత్మసంయమయోగము	47	189	తృతీయాశ్వాసము
7	జ్ఞానవిజ్ఞానయోగము	30		
8	అక్షరపరబ్రహ్మయోగము	28		
9	రాజవిద్యా రాజగుహ్యయోగము	34		
10	విభూతియోగము	42	117	చతుర్థాశ్వాసము
11	విశ్వరూప సందర్శనయోగము	55		
12*	ఆత్మానాత్మ విచక్షణయోగము	20		
13	త్రిగుణప్రవర్తనయోగము	34	105	పంచమాశ్వాసము
14	ప్రారబ్ధిత్రయవిర్ణయయోగము	27		
15	పురుషోత్తమయోగము	20		
16	దైవాసురసంవద్విభాగయోగము	24		
17	శ్రద్ధావివేక జ్ఞానయోగము	28	106	షష్ఠాశ్వాసము†
18	మోక్షసంన్యాసయోగము	78		

* 12, 13, 14 అధ్యాయముల పేళ్ళలో కొంత తార్కాణు గోచరించుచున్నది. ఈ తార్కాణు ప్రతులు వ్రాసికొను వ్రాయనకా ద్రవలన జటిగియుండును.

† ప్రకృతప్రతి (R 227 P.L.) లో 'జ్ఞానం కర్మచ కర్తాచ' (18 అధ్యాయం, 19 శ్లో.) అను శ్లోకానువాదమువలకు గల గ్రంథము వ్రాయబడియున్నది. తేభకుడు ఎందుచేతనో

ప్రతి ఆశ్వాసమునను సమానముగ చూడేసి అధ్యాయములనుగాక, పై పట్టికలో తెల్పినవిధముగా రెండేసి, చూడేసి, నాల్గేసి అధ్యాయములను ఒక్కొక్క ఆశ్వాసముగా గ్రహించుటలో, ఈ కవి ఆయా అధ్యాయములందలి విషయసాన్నిహిత్యమును ప్రధానముగా గైకొనినట్లు గవడుచున్నది.¹² మఱియు, పై వింగడింపులో ప్రతి ఆశ్వాసమునకును నూరు శ్లోకములకు పైబడిన - ఇంచుమించు సమానపరిమితిగల - గీతాభాగము మూలముగా తేలుచున్నందున నారవకవి విషయసామ్యముతోపాటు, మూలగ్రంథపరిమితినిసైతము దృష్టిలో నిడుకొని ఆ శ్వాసవిభజన గావించెనని భావింపవలెను.

అనువాదపద్ధతి :***

నారసామాత్యుని అనువాదపద్ధతి మొదటినుండి తుదివరకు మూలమునకు వివరణ ప్రాయముగు ధోరణిలో సాగినది. ఈ హేతువుచే ఈతని తెనిగింపు మూలగ్రంథమునకు మూడు, నాలుగురెట్లుగా పెంపొందినది. ఈ విస్తృతి సర్వత్ర ఒకేమోస్తరుగా గాక, ఆయా శ్లోకముల ప్రాముఖ్యమునుబట్టియు, అధ్యాయముల వైశిష్ట్యము ననుసరించియు, ఒక్కొక్కచో తక్కినచోట్లకన్న మిక్కిలిగా విస్తరిల్లినది. కథాప్రాధాన్య మంతగా

తరువాతి గ్రంథభాగమును వ్రాయలేదు. చతుర్థాశ్వాసము చివర వ్రాయసకాని వక్కణ మిట్లున్నది:

“వికృతి ఫాల్గుణ శు. ౧౩ గు|| వర్షు కూచిమంచి తిమ్మన్న బండ్లరులో వ్రాశ్చిది. ది ౨౩ పిశేవరి ఆన ౧౮౩౦ సం||”

ఈ లేఖకుడు కూచిమంచి తిమ్మన్నయు, కవిసార్వభౌముడగు కూచిమంచి తిమ్మకవియు వేరేవైలు వ్యక్తులు.

12. ఆయా అధ్యాయములందలి విషయసామ్యమునుబట్టి ఆ శ్వాసవిభజన గావించబడినదనుటకు ఈ గ్రంథమునందలి 13 వ అధ్యాయము చివరనున్న ఈ క్రింది కవివాక్యము తిరుగులేని ఆధారము :

“అని తృతీయ చతుర్థ పంచమోధ్యాయములయందు కర్మయోగమున్ను..... చెప్పబడియె.”

ఈ వాక్యమున కనుగుణముగా ఇంకలి 3, 4, 5 అధ్యాయములు ద్వితీయాశ్వాసమున ఇమిడియున్నవి

***ఆంధ్ర వాఙ్మయచరిత్రకారులలో ఈ కవినిగూర్చి వేర్కొనివారరుదు. అట్లు వేర్కొనిన ఒకరిద్దరుపైతము ఈ గ్రంథమునందలి అంకిత విషయము, ఆశ్వాసపరిమితి - మున్నగు నొకటి రెండంశములను సంగ్రహముగా తెల్పియున్నారు. నేటివరకు ఇందు ఏ యాశ్వాసములో ఏ యే అధ్యాయములు ఇమిడియున్నవో యని చూచినవారుగాని, ఈతని ఆంధీకరణ విధానమెట్టిదోయని మూలముతో పోల్చి పరిశీలించిన వారుగాని లేరు.

- చూ : i) ఆంధ్రకవితరంగిణి, 10 వ సంపుటము, పుటలు 197-200.
- ii) సమగ్ర ఆంధ్ర సాహిత్యం, 8 వ సంపుటము, పుట 275.

లేనట్టిది, ప్రతిశ్లోక ప్రత్యేకతతో ఒప్పునట్టిది, సంభాషణాత్మక మైనది, వేదాంత ప్రధానమైనది— అయిన గీతోపనిషత్తును మూలాపేక్ష కలుగనీయని స్వతంత్రకావ్యరీతిలో సమన్వయించి అనువదింపుటలో నారయకవి అనుసరించిన పద్ధతులు స్థూలముగా ఇవి :

1. 'శ్రీ భగవానువాచ', 'అర్జున ఉవాచ' — వంటి 'ఉవాచ'లను ప్రత్యేకముగా కాకుండ, తరువాతి శ్లోకభావముతో సంబంధము కల్పించి, గద్యములోనో, పద్యములోనో వివరణాత్మకముగా తెలిగించుట.

ద్వితీయాధ్యాయము మొదట నున్న 'సంజయ ఉవాచ'ను, "తం తథా కృపయా విష్ణం" — ఇత్యాది మొదటి శ్లోకముయొక్క భావముతో చేర్చి రచించిన ఈ క్రిందిపద్యములు ఇందుల కొక యుదాహరణము.

“గీ॥ అవల నడచిన సంగతు లాంబికేయు
తోడ సంజయు డనియెను దృఢముగాను
అంత నర్జునుమదిలో దయార్చ్యబుద్ధి
వొడమి కన్నుల నిండశ్రువుల్ చెలంగ

క॥ శోకాకులుడై, యేక్రియ
తా కోరకయున్న యింద్రతనయుని జూచిన్
శ్రీకృష్ణుం డొకవాక్యము
ప్రాకటముగ బల్కె; ధైర్యపటుహేతువులై.”

2. ఏ శ్లోకభావమున కా శ్లోకభావముగా గాక, ఎడతెగక కొనసాగు ధోరణి (Continuity) లో ఆ యా పద్యములకు 'కులకము'13లచే లంకె (link) కల్పించుట. ఇందువలన మూలాపేక్ష తొలగి, అనువాదమునకు స్వతంత్రత సిద్ధించినది.

ఇందుల కుదాహరణముగా "పాపమే వాశ్రయే దస్మాన్" ఇత్యాది (1 అధ్యాయము, 38 శ్లో.) శ్లోకభాగమునకు, "తస్మాన్నార్హా వయం హంతుం" ఇత్యాది (1 అధ్యాయము, 37 శ్లో.) శ్లోకమునకు అనువాదమైన ఈ క్రిందిపద్యములు పరికింపదగియున్నవి.

“.....
పట్టి వధింపగా పాపమెవుడు

13. 'కులక' మనగా పద్యమునకు పద్యాంతరముతో అన్వయము. అనగా ఒక పద్యము చివరిభాగమునకు, తర్వాతి పద్యము మొదటిభాగముతో ఆకాంక్షాపూర్వకముగు సంబంధము ఉండునటుల రచించుట.

చూ : ప్రౌఢవ్యాకరణము, చాక్యపరిచ్ఛేదము, 23 నూత్రము.

గీ॥ ఆశ్రయించెడిగాన, ఈ యఖిలమైన
బంధుసహితుల రణరంగమందు హతము
శాయగా నిచ్చవొడమదు సరసిజాత :
అదియుగాకను తనవారి నాహవమున

క॥ చంపినమీదట యెపువలె¹⁴
నింపైన సుఖంబుగలుగు ? ఈ కురుబలముల్
తెంపున రాజ్యము మనకును
పంపకబడనీక లబ్ధిభావాత్మకులై ”

క్రీగీతలు గీచిన పదములనుబట్టి పై రెండుపద్యముల నడుమ ఏర్పడియున్న కులకమును గుర్తింపవచ్చును.

3. మూలమున లేకున్నను, ఆ యా శ్లోకములకు అవతారికలవంటి పదనములను అనువాదములో సమకూర్చి, చెప్పబోవు భావమును సుగమము గావించుట.

ఇందులకు, నాల్గవఅధ్యాయమందలి “నిరాశీర్యతచిత్రాత్మా” అను 21వ శ్లోకమునకు అవతారికవలె కూర్చబడియున్న క్రిందిపదనము తిలకింపదగినది.

“ప॥ అది యెపువలె నంచేని, ఆత్మానుసంధానంపలన పరమార్థమును గన్న జ్ఞానికి దృశ్యాదృశ్యపదార్థములన్ని ఆత్మ అవుచున్నదిగదా! ఆత్మవ్యతిరిక్త ప్రయోజనం ‘కిమపి నాస్తి’ యని స్మృత్యయందు బలికెడిగాన, అట్టి ఆత్మవిచారము గన్న పురుషుని లక్షణమును తెలిపెద వినుము.”

4. ఆ యా సందర్భానుసారము, కవి తనమాటలు (కవిప్రోథోక్తులు)గా గద్య పద్యములను సృజించి, సన్నివేశమును రంజింపజేయుట.

‘యుద్ధముచేయ’నని రథముమీద చతికిలబడిన అర్జునునితో శ్రీకృష్ణుడు పల్కు-
సందర్భమున ద్వితీయాధ్యాయము 10-11 శ్లోకముల మధ్య కూర్చబడియున్న పద్యగద్యము లిట్టివే :

“గీ॥ ఉభయ సేనలమధ్యమందునను రథము
మీద చతికెలబడి బహుభేదపడగ
నేల ? ఆజ్ఞానమిప్పుడింత నేమికొరకు
పార్థ ! మది దోచబడె ? నింత భ్రాంతి యేమి ?

14. ఇది ‘ఎటువలె’ అనుదాని వ్యావహారికరూపము. ‘అటువలె, ఇటువలె’ మున్నగు ఇట్టి తెలుగు పదములలోని టకారమును షకారముగా వేదాధ్యయనశీలరగు శిష్టులు వెనుకటి కాలమున ఉచ్చరించెడివారు.

వ॥ అని మరియు నిట్లని మది వితర్కించి యెఘవలె వల్కెనంచేను, రాజ్యాభిలాషంజేసి యుద్ధమందు గురువుల, బంధుజనుల వధించెడికంటె భిక్షానము మేలని జ్ఞానానకు అసమ్మందాలైన ధర్మాధర్మములు నెరపుచున్ను, అత్యసమ్మంధమైన పరమార్థమునే అనియెడి వచనార్థం తెలియక, తాను యుద్ధముశాయ స్వతంత్రుడై వున్నట్టుగా వుపేక్షింపుచు నుండుట తెలిసి, మూడుడైనవానికి పరమార్థరహస్యోపదేశం జేసెడి సదాచార్యునివలె అర్జునునికి శ్రీకృష్ణుడు, అతని వాక్యములుగాదని వేరే ఆర్థము చెప్పినట్టుగాకుండాను, అవునని క్షత్రియధర్మమైన యుద్ధము మాన్పినట్టుగాకుండానున్ను, అతనికి సదుత్తరమై, ధర్మాధర్మవ్యతిరక్తమై, వేదాంతార్థసమ్మద్దంబగుచు, ముముక్షువులకు జ్ఞాతవ్యమై, పరమ రహస్యమున్నైన బ్రహ్మజ్ఞానమును ఉపదేశింపగలవాడై భగవంతుం డిట్లనియె.”

పై వచనమందలి కవివాక్యములవలన గీతాశ్రోతయైన అర్జునునియొక్క, ఉపదేష్టయగు శ్రీకృష్ణునియొక్క ఉద్దేశములు విశదీకరింపబడుటతో సన్నివేశము కన్నులకు గట్టుచున్నది.

5. ఒక్కొక్కచో మూలశ్లోకమునందలి యొకటి రెండు పదముల నాధారముజేసి కొని, కవి అనుభవపూర్వకమగు తన వేదాంతవిజ్ఞానము నంతటిని సుబోధమగురీతిని గద్య పద్యములలో ప్రతిపాదించుట.

నారసామాత్యుని రచనలో ఇట్టిఘట్టము లెన్నో యున్నను, అట్టివానిలో అతి విస్తృతమైనది పండ్రెండవ అధ్యాయమున గలదు, అందలి “శ్రేయోహి జ్ఞాన మభ్యాసాత్” (12 శ్లో.) అను శ్లోకములోని ‘జ్ఞాన’శబ్దము నాధారము గావించుకొని, ఈ తాత్త్వికకవి సాంఖ్య, తారక, అమనస్కయోగ సహితమగు తన రాజయోగాభ్యాసానుభవజ్ఞానము నంతటిని దాదాపు నూరు గద్యపద్యములలో సుకరముగా నిక్షేపించియున్నాడు.

6. ఒక్కొక్కచో రేఖామాత్రముగా నున్న శ్లోకభావమును కూలంకషముగా భావన చేసి, రమణీయ కవితా కళారూపముగా మలచి పాఠకుల మనోనేత్రము నెదుట నిలుపుట.

“క్షేత్రజ్ఞం చాపి మాం విద్ధి సర్వక్షేత్రేషు భారత !” (13 అధ్య., 2 శ్లో.) అను అర్థశ్లోకమునకు ఈ కవి చేసిన తెనుగుసేత ఇందుల కొక చక్కని దృష్టాంతము :

“గీ॥ అమలుడౌ ఆత్ము డేవేశ అంగములను
నిందివెల్గుచు, క్రియలన్ని నెమ్మిజేయు;
జవనికలో సూత్రధారుండు చెలగి నాట్య
మలర ప్రతిమల నాడించు బలమువలెను-

వ॥ తద్విధం బెట్లనిన

సీ॥ స్థూలాంగమను బొమ్మ సొగసుగా గల్పించి
తగను పంచప్రాణ తంతుచయము
స్వాంతంబు - అను చేత చక్కగా బిగబట్టి
మమత యనే తెర నమరజేసి
కర్మేంద్రియములను కార్యహంకృతిక్రియల్
బాగొప్ప నాటకపద మమర్చి
బుద్ధింద్రియము లనే శుద్ధదీపంబులు
వెల్పించి, బుద్ధిని కలయగూర్చి

గీ॥ సృత్యమాడించుచుండు చిన్నూర్తి యెప్పుడు
అట్టి యాత్ముని విజ్ఞాన - అక్షివలన
తెలిసి యఖిలంబు పరమాత్ము బలముచేత
నొ నటంచును తలపోసి అత్ము బొందు."

సమస్త ప్రాణుల స్థూలశరీరము లనెడి బొమ్మల (క్షేత్రముల) నాడించుచుండు క్షేత్రజ్ఞుని విధము పై సీసపద్యమున అత్యంత సహజముగా, నాటకీయముగా ఆవిష్కరింపబడినది.

7. శ్రుతిసూక్తులను, స్మృతివాక్యములను, శ్లోకములను ఉట్టంకించుటద్వారా ప్రతిపాద్యవిషయమునకు ప్రామాణికతను ప్రసాదించుట. ఇందులకు రెండు ఉదాహృతులు:

i) "నకర్మణా మనారంభాత్ నైష్కర్మ్యం పురుషోఽశ్నుతే" (ః ఆధ్యా., 4 శ్లో.) అను శ్లోకము ననువదించునందర్భమున అందులకు ఉపబలకముగా ఈ క్రింది స్మృతిశ్లోక మీయబడి, అందలి తాత్పర్యము కూడ వచనమున వివరింపబడియుండుట గాంచుడు.

"శ్లో॥ జ్ఞానముత్పద్యతే పుంసాం క్షయా త్సావస్య కర్మణః ।
యథాదర్శతలప్రఖ్యే సశ్యత్యాత్మాన మాత్మని ॥

వ. అది యెపువలెనంటే, పాపంయొక్క కర్మనాశనంవల్లనుంచి పురుషులకు జ్ఞానమును పుట్టును. మలినంలేని అద్దం చూచినప్పుడు తనముఖం తనకు కన్నట్టువలె, నని చెప్పి పునః యీ యర్థప్రతిపాదకమును చెప్పుచున్నాడు."

ii) ఈ క్రిందిపద్యము పండ్రెండవ అధ్యాయమున కవి తన రాజయోగాను భవమును వివరించిన (12 శ్లో.) పుట్టమందలిది.

"గీ॥ 'యచ్చ కించిజ్జగత్సర్వ' మంచు నెప్పుడు
పలుకు 'దృశ్యతే శ్రూయతే' యని చెలంగు
సతవి 'సంతర్పహిశ్చ తత్సర్వ' వ్యాప్తి
దనరి 'నారాయణస్థిత' యనగ వినవె"

'దృక్కు, దృశ్యము' - ఈ రెంటిని వివరించుచు, అందులకు ఉపోద్బలకముగా నారయకవి 'మంత్రపుష్ప' మందలి పదబంధములను యథాతథముగ పై పద్యమున ఉట్టంకించి యుండుట పరికింపదగినది.

8. అర్జునుడు శ్రీకృష్ణుని కొనియాడు సందర్భములను చక్కగా, వర్ణనాత్మకముగా పెంచి రచించుట.

అట్టి స్తుత్యాత్మక సన్నివేశములలో ఈ క్రిందివి అత్యంతముఖ్యమైనవి.

i) విభూతియోగమున గల

“శ్లో॥ స్వయమేవాత్మనాత్మానం వేత్త త్వం పురుషోత్తమః ।
భూతభావన భూతేశ దేవదేవ జగత్పతే॥ ” (10 అధ్యాయం, 15 శ్లో.)

అను శ్లోకమున సూచితమైన అర్జునుని భక్తిభావము నారపార్యుని అనువాదమున ఏ రీతిగా విస్తరించినదో కాంచుడు :

“శా॥ ఓ భూతేశ్వర ! యో పురాణపురుషా ! యో దేవదేవాధిపా !
యో భూనాయక ! యో జగత్ప్రయగురో ! యోపుణ్య ! పుష్నోత్తమా !
యీభూమిన్ సకలంబు సీవ యగుచున్, వీవేశ నీయొక్క ప్ర
జ్ఞాభావంబున నిన్ను సీవెరుగుదొ కల్యాణసంధాయకా ! ”

ii) విశ్వరూపసందర్శనయోగమున గల “పశ్యామి దేవాం స్తవదేవదేహే” (11 అధ్యాయం, 15 శ్లో.) “అనేకభాహూదరవక్తనేత్రం” (11 అధ్యాయం, 16 శ్లో.) అను శ్లోక ద్వయముయొక్క భావమును ఈ కవి ఒక పెద్ద దండకముగా పెంచి, అర్జునుని భక్తి భావముతోపాటు తన కవితాహృదయ ముట్టివడునటుల రమ్యముగా, రసవంతముగా రచించి యున్నాడు. అందులోనుండి మచ్చుకు మాత్రము కొన్నిపంక్తులు :

“శ్రీయిందిరానాథ ! మన్నాథ ! లోకైక నాథా ! పరంధామ ! నిష్కామ !
సంపూర్ణకామా ! అసద్విద్యనామా ! బుధేంద్రాబ్ధిషోమా ! మహాదేవదేవా ! సమస్తప్రభావా !
ఘనంబైన యుష్మత్ప్రకాశస్వరూపంబి ఖండం బనంతం బచింత్యం బవాచ్యం బబోధ్యం
బభేద్యం బసాధ్యం బజం బప్రమేయం బవిజ్ఞేయ మగ్రాహ్య మవ్యక్త మాద్యంత
కూన్యంబు.....

మీయొక్క యీదివ్యదేహంబునం దిప్పు డింద్రాదిగీర్వాణసంఘంబులున్, సర్వమో భూత
వ్రాతంబులున్, నీరజాతంబునందున్న బ్రహ్మీన్, శివున్, శ్రేష్ఠమో మోనులన్, ఉత్త
మంబైన దర్శికరాసీకముల్, నీవుగా గంచుచున్నట్టి సతీర్తిభావంబు నీవియ్యుగాగాదె
నేనెప్పు డధ్యాత్మతత్త్వంబవంచున్. పరంజ్యోతివంచున్, ప్రపంచంబుకెల్లన్ అధిష్ఠాత
వంచున్, సదా సాక్షివంచున్ నుతింతుంగదా ! లోకమాయానుసారిత్వమో బుద్ధినింబాపి,

అక్రాంత మానందసందోహచిత్సౌఖ్యవారాశి నోలాడగాజేసి వీక్షించి రక్షించుమో దేవ దేవేశ : సర్వేశ : ఓ కృష్ణ : ఓ దేవతావక్రవర్తీ : జగద్భద్రకీర్తీ : సదానందమూర్తీ : నమస్తే నమస్తే నమస్తే నమః. ”

9. ఆయా శ్లోకములను అనువదించుటలో ‘ముక్కస్య ముక్కార్థః’ అను రీతిని కేవలపాండిత్యముతోగాక, అనుభూతిప్రేరితమగు ఉపజ్ఞ ఉట్టిపడునట్లు రచించుట.

ఇందు వెల్లడియగుచున్న ఈతని ఉపజ్ఞను సన్నివేశముల వైవిధ్యమునుబట్టి ఈ క్రింది తెలుగులలో వింగడింపవచ్చును.

i) చెప్పబోవు ముఖ్యాంశమును అవతారికాప్రాయమగు వచనముద్వారా ముందే పాఠకునకు అందించి భావమును సుగమము గావించుట.

ఉదా:- “ప॥ ఇన్విధంబున ఆరురుజ్జు, ఆరూఢుల వృత్తాంతంబు చెప్పి, యిక మీద సాంగమైన రాజయోగవిధిని విధిస్తున్నారు.”

పైవచనము ఆరవ అధ్యాయమున పదవశ్లోకమునకు పూర్వమున గలదు. 10 శ్లో. నుండి 15 శ్లో. వరకు గల ఆరు శ్లోకములలో వివరింపబడిన యోగాభ్యాసవిషయపుట్టమును అది సూచించుచున్నది.

ఇటువంటిదే ఇంకొక్కటి, ఇదియు ఆరవ అధ్యాయములోనిదే. అందు 42వ శ్లోకమునకు పూర్వమున ఉన్నది :

“ప॥ యిషువలె స్వల్పకాలయోగభ్రష్టునిఫలము చెప్పి, దీర్ఘకాల యోగభ్రష్టుని ఫలమును చెప్పగలవాడై మరియు నిట్లనియె.”

ఈ వచనమునుబట్టి “శుచీనాం శ్రీమతాం గోహీ యోగభ్రష్టోఽభిజాయతే” (6 అధ్యాయము, 41 శ్లో.) అనునది స్వల్పకాలయోగభ్రష్టుని ఫలమనియు, “అథవా యోగినామేవ కులే భవతి దీమతామ్” (6 అధ్యాయము, 42 శ్లో.) అనునది దీర్ఘకాలయోగభ్రష్టుని ఫలమనియు తేలుచున్నది. ఇట్టి ఉపజ్ఞాస్ఫోరకమగు వాక్యమును నారపామాత్యునివంటి అనుష్ఠానవేదాంతి తప్ప, కేవలపండితుడు వచింపజాలడు.

ii) ఒక్కొక్కచో చక్కని ఉపమానములచేతను, దృష్టాంతములచేతను శ్లోకభావమును ప్రకాశింపజేయుట.

ఉదా :- “అ.వె॥ స్వర్గనరకఫలము జేరంగ తనకు దా వచ్చుచున్న, రెంటి వదలు జ్ఞాని; ఎంగిలన్నమందు నిష్టంబు లేకము విడిచినట్లు ఆక విడుచు పార్థ :”

ఈపద్యము “బుద్ధియుక్తో జహాతీహ ఉభే సుకృతదుష్కృతే” (2 అధ్యాయం, 50 శ్లో.) అను ఆర్షశ్లోకమునకు అనువాదము. అందలి భావమును క్రీగీతలుగీచిన ఉపమానవాక్యమెట్లు నిరూపించుచున్నదో సహృదయు లెఱుంగగలరు.

ఇట్టిదే మఱొకటి. “సమోఽహం సర్వభూతేషు” (9 అధ్యాయం, 29 శ్లో.) అను శ్లోకము. దీనిభావమిది : ‘నేను సర్వభూతములయందును సముడను, నాకు శత్రువులేడు; మిత్రుడులేడు, ఎవరు నన్ను భక్తితో భజింతురో వారు నాయందు ఉండుచున్నారు; నేను వారియందు ఉంటున్నాను.’ అనగా, భగవంతుడు సర్వసముడైనను తన్ను భజించినవారలకు మిగుల సన్నిహితుడగునని తాత్పర్యము. దీనిని నారపామాత్యుడు సోపపత్తికముగా ఎట్లు నిరూపించినాడో ఈ క్రింది పద్యమున అరయదగును.

“సీ॥ అది యెట్లులన్న, శీతార్తుండు దూరమం
దగ్గిగాంచిన చలి యణగకుండి
సన్నిధి కేగిన చలి బాసినటువలె,
భక్తిచాలనివాని భ్రమయజేయు
చుండుడు, సద్భక్తి సుత్సాహమందిన
వాని హృత్కమలనివాసి నగుచు
ఏ విషయంబుల కే కాలమందైన
బోసీక మద్భక్తి పూర్ణ జేసి

గీ. జనన మరణాద్యవస్థల జారసీక
నిర్మలానందపదవిని నేనె జేర్తు
గాన యీభావమెరిగి లో కలకపడక
భక్తిభావనయందు నాసక్తి చేయు.”

iii) కడచిన అధ్యాయములందలి విషయములను, తరువాతి అధ్యాయములలో వలసినచోటుల సందర్భోచితముగా, సంగ్రహముగా సూచించుచు, తద్వారా ఈ ‘శ్రీకృష్ణార్జునసంవాదము’న అంతర్గతమైయున్న ఆధ్యాత్మిక విషయ-ఏకసూత్రతను ధ్వనింప జేయుట. ఇందులకు రెండుదాహృతులు :

అ) “క॥ మునుపటి అధ్యాయంబున
‘ఘనయోగజ్ఞానమెరుగ కర్మములన్నిన్
అనయము నశించు; యుద్ధము
పనిగొనికేము’ మనవినియు పార్థుడు బల్కెన్.”

ఈ పద్యము ఐదవ అధ్యాయారంభమున గలదు. ఇది నాల్గవ అధ్యాయమందలి విషయమును సంక్షేపముగ దెల్పుచున్నది.

అ) "గీ" అనఘ! మును సప్తమాధ్యాయమందు సూక్ష్మ
ముగను ప్రకృతి ద్వివిధమై తగిన తెరగు
తెల్పియుంటిని: యిపుడదే తేటగాను
ఫలికెదను విను మదిలోన కలకవడక."

పదమూడవ అధ్యాయారంభమున నున్న పై పద్యము 7, 13 అధ్యాయములలోని విషయములకు గల సామ్యమును సమన్వయ ధోరణిలో ప్రతిపాదించుచున్నది.

iv) ఈ కవి అనువాదసరణిలో చిట్టచివరిదిగా పేర్కొనదగినది మూల మందలి కొన్ని ముఖ్యపదములను, పదబంధములను అనువదించుటలో ఈతడు చూపిన మెలకువ. ఇందులకు ఒకటి రెండుదాహరణలు :

ఉచ్చైః = నిందారునట్టు (I-12); అనూయః = సాపకర్మములయందలి జీవనుడు (III-16);
మువ్యంశే = విడివడి తెలియుదురు (III-31); అధిష్ఠానం = ఉనికిలావులు (III-40);
నిరాశః = తనంత వచ్చెటి లాభమున సంతుష్టుడు (IV-21); తేజః = అంఠరానిదీ ప్తి
(VII-9); బుద్ధిః = గురిగొను ప్రజ్ఞ (VII-10); మూర్ధ్ని ఆదాయ = బ్రహ్మారంధ్ర
మందు గురిజేసి (VIII-12); పశ్య = తెలియ చూడుము (XI-6).

ఇట్లు, మొత్తముమీద ఈ యాంధ్రీకరణము "పౌత్తమునగాక, అనుభూతి పుటలు విప్పి" అనినరీతిని అడుగడుగున నారపామాత్యుని రాజయోగానుభవమును ప్రకటించుచు, ఒకానొక ప్రత్యేకతతో అలరుచున్నది.

కవిత్వాలైలి :

కవిశాకీలమే కైలి యనబడినది. ప్రాచీనాలంకారికులు దీనినే పణితి, మార్గము, శయ్య, రీతి మున్నగుపేళ్ళతో వ్యవహరించిరి. ఒక కవి రచనయందలి కవిత్వతత్త్వమును పరిశీలించుపట్టున, అందలికైలి ఒక ముఖ్యాంశముగా పరిగణింపబడుచుండును.

కవిబ్రహ్మయగు తిక్కనార్యుని భారతరచనజాడలో, గద్యపద్యమయమగు చంపూరీతిలో రచించబడిన ప్రకృతరచన అలతియలతి తేటతెలుగుపదము లధికముగా గలిగి, అనర్గళతకన్న ఆర్థగౌరవముదెస మొగ్గుచూపుచు సాగినది. ఆ యా సన్నివేశో చిత్తములగు చిన్న, పెద్ద పవనములతోపాటు, సీసము, కందము, తేటగీతి, అటవెలది— అనునవి ఈ యనువాదమున అధికముగా గలవు. అందును, ముఖ్యముగా సీసపద్యముల కైలి వచనమువలెనే పొడిపొడిమాటల కూర్పుతో సాగియున్నది.

వారయకవివర్యునికైలిలో పేర్కొనదగిన ముఖ్యాంశము ఛందోవైవిధ్యము, మీద చెప్పిన గద్యపద్యములతోపాటు, సర్వసాధారణములైన చంపకోత్పల శారూలమత్తేభ

ములును, అటనట మత్తకోకిల, తరల, పద్మనాభ, కవిరాజవిరాజితాది వృత్తములును, అరుదుగా లయగ్రాహి, లయహారి, దండకమువంటి మాలికావృత్తములును ఈ కృతిలో ప్రయుక్తములై యున్నవి.

శ్రుతులు, స్మృతులు, ఉపనిషత్తులు మున్నగువానియందలి సూక్తులను పద్యము లలో సందర్భోచితముగా, చక్కగా ఇమిడించి రచించుట యనిన నారయకవికి నల్లేరుపై బండినడక. ఈ గుణము ఈతనికైతి కొక కొంగ్రొత్తస్ఫూర్తిని ప్రసాదించినది.

ఈ రచనలో పెక్కుచోటుల గల పంచపాదులను, కేవల పాదపూరణములను, అపరూపములను. యతి, గణభంగములను చూచినపుడు, ఈతడు చంపూపద్ధతినిగాక, గ్రంథమంతయు వ్యావహారికవచనముననే రచించియుండిన బాగుండెడిదేమో అనిపింపక మానదు. కాని, అట్టి లక్షణోల్లంఘనములు ఈ కవి అజ్ఞతచేగాక. బుద్ధిపూర్వకముగానే యొనర్చెనని ఈ క్రింది అంశములనుబట్టి గట్టిగా నుడువ వచ్చును.

1. నారపామాత్యుడు 'గురుగీతాసారము' యొక్క అవతారికలో ఇట్లు వచించి యున్నాడు :

- “క॥ ప్రాసములు, యతులు, గణములు
భాసురముగ నుండవనుచు బలికెదరేమో
దేశికగురువరు చరణో
పాసకులకు నేల? ఇట్టి భ్రాంతుల బొందన్.
- గీ॥ ప్రాసములు నెంచ గురుపదప్రాప్తి సుమ్ము
యతులు గురుపాదసేవను మతి నిలుచుట
గణము సద్భక్తజనముల గలసియుంట
సకల మీ భావమున గూర్చి చెప్పవాడ.
- క॥ స్వల్పపుగ్రంథం బిది యని
అబ్బులు వినబూనరేమొ, అందుకు వినుడీ
తెల్పెద అద్దములోపల
వేల్పులదొరగణము లిమిడి వెలయగలేదా?”¹⁵

2. ఇట్టి యభిప్రాయములు ఈతనియందేగాక, దత్తాత్రేయ సంప్రదాయానుసారులైన ఈ కవులందరి రచనలలోను కొనవచ్చుచున్నవి. నారపామాత్యుని గురువరంపరలో నొకడగు యోగానందావధూత రచించిన 'ఆత్మైక్యబోధ' (ద్విపద) యందలి ఈక్రిందిపంక్తు లిందులకు నిదర్శనములు.

15. చూ : గురుగీతాసారము, R. 1681 (Paper), పుట 5, S.V.U.O.R. Institute Library, Tirupati.

“అనుభవార్థంబంత యది లెస్సతెలివి
 అనుదిన మీబోధ నరయుడు మీరు
 యతిప్రాసముల గొడవ యేలను మాకు ?
 గతి గురు(దని) తలచు గతి యతి మాకు
 ప్రతిలేవి గురుభజన ప్రాసంబు మాకు
 సతతమై గురుసేవ సతతంబు మాకు
 మిక్కిలి విస్తారమేటికి నింక
 జక్కగా వీయైక్య చవి గనరయ్య :”¹⁶

వీటన్నిటివి బట్టి, ‘లాక్షణికులు స్థాలిత్యములని యెన్నువాటితో మాకు నిమిత్తము లేదు; కత్త్యమును తెలియజెప్పుటేమాకు ప్రధానము’, అనునది ఈ కోవకు చెందిన కవులందరి రోజియైనట్లు తెల్లమగుచున్నది.

ఇక, నారయామాత్యునికైలిపై తిక్కన, పోతనల రచనాప్రభావము స్పష్టముగా గోచరించుచున్నది. ముఖ్యముగా ఈతని సీనపద్యములెల్ల ‘ఉభయకవిమిత్రుని’ కైలిని విడంబించుచున్నవి. ‘సహజపాండిత్యుని’ కవితానుకరణమునకు ఈ క్రింది కందమొక మచ్చుకునక.

“క॥ లోకము, లోకాధీశులు
 లోకనివాసులును చనినలోకంబగు పెం
 జీకటి వెలుచు నొకదై
 చేకొను నిఖిలప్రపంచచేష్టల నధిపా!”

— 13 అధ్యాయం, 2 శ్లో.

పై పద్యము

“క॥ లోకంబులు, లోకేశులు
 లోకస్థులు దెగిన తుది నలోకంబగు పెం
 జీకటి కవ్వల నెవ్వం
 దేకాకృతి వెలుగు నతని నే పేవింతున్”

— శ్రీమదాంధ్రమహాభాగవతము, 8 స్కం., 76 ప.

అను గజేంద్రమోక్షణ ఘట్టమందలి పద్యమును స్మరింపజేయుచున్నది.

అదుగదుగున కృష్ణార్జునుల పరస్పరసంబోధనలతో, ఎడనెడ చక్కని లోకోక్తులతో, నారయామాత్యకవీంద్రుని కవితాకైలి మొత్తమువై భావప్రధానముగా, సహజసుందరముగా పాగియున్నది.

16. చూ : A Triennial Catalogue of Manuscripts, Part 3 - Telugu (1913), పుట 24.

భాష :

ఒక రచనయొక్క భాష్యాస్వరూపమునకు సంబంధించినది భాష. భాష సమాజమునకు చెందిన ఉమ్మడివస్తువైనను, ఆ సంఘమునం దొకడగు కవి, దానిని స్వీయ భావానుగుణముగా మలచుకొని కావ్యమున సమకూర్చుటవలన అందలిభాష కొక వైయక్తిక లక్షణము ప్రాప్తించును. కవితాశైలికి పశ్చాద్భూమిక (background) గా నెలకొని నిర్వహించునది ఈ వైయక్తిక లక్షణమే. ఈ వైయక్తిక లక్షణమునకు, సమాజమందలి శిష్టుల ఆర్థావగాహనశక్తికి ఆమరియుండెడి సామరస్యమునుబట్టి సాధారణముగా ఆ కవి కావ్యము రాజించుట సంభవించుచుండును.

ప్రకృత గీతానువాదమును వైద్యుష్టితో పరికించినచో, ఇందలిభాష శిష్టజన సంవేద్యమని సులువుగా నుడువవచ్చును. ఈ కవి వచనముననేగాక, పద్యమునను వ్యావహారికభాషను ప్రయోగించియున్నాడు. దత్తాత్రేయసంప్రదాయమునకు చెందిన మఱి కొందరు తెలుగు కవుల కృతులలోను ఈ లక్షణము గోచరించుచున్నది. దీనినిబట్టి ఈ కవులెల్లరు లక్షణ మెఱుగనివారు కారనియు, బుద్ధిపూర్వకముగానే అట్టిభాషను వాడరనియు భావింపవలెను.

ఈ గ్రంథమునకు గల ఏకైక ప్రతియందలి రేఖకదోషముల నటుంచి, పరిశీలించి చూచినచో ఇందలి భాష్యాస్వరూపముయొక్క ప్రాచీనత సుస్పష్టరేఖలతో సాక్షాత్కరించును.

ముఖ్యముగా నిందలి — ఇచ్చయించు, పితాళ్లు, చతికెలబడి, పంపుబెట్టుకొని, నెట్టణ, చేకూడుచుండు, ఉపాస్తి, నిస్సత్వపడు, నడతి, వుండెటి, పౌజుగూర్చుక, చలియింపజాయలేవు — వంటి పదరూపములు, — నావల్లనుంచి, స్వస్థానమందుగూర్చి, సంసరణయందున బాయుదువు — వంటి విభక్తి ప్రత్యయరూపములు, యుద్ధనేర్పరులు, బహుమంది, సర్వకోరికలు, అనేకమారులు — ఇత్యాదిమాసములు, సుదీర్ఘములయ్యు అక్లిష్టములై యుండు వాక్యములతో ఒప్పుచున్న వచనములు¹⁷ మొదలగు విశేషములు ఇది తాళ్లపాక పెదతిరుమలయ్య కాలపు భాష యని చెప్పక చెప్పుచున్నవి.

ఇక ఈ కవి సంధివిషయమున మిగుల స్వాతంత్ర్యమును ప్రదర్శించియున్నాడు. ఈతనిభాషలో సంధిచేయుట, సంధి విడగొట్టుట అనునవి స్వేచ్ఛాధీనములై వర్తిల్లినట్లు కన్పట్టుచున్నది. ఇందుకు తోక్రింది వ్యావహారిక సంధిరూపములు కొన్ని యుదాహరణలు.

అందరందు (అందరి + అందు); మీదటర్థమున్ (మీదటి + అర్థమున్);

సుస్థిరాత్మోకవి (సుస్థిరాత్మ + ఒకవి); ఆదెగువారి (ఆది + అగువారి);

17. ఈ వ్యాసములో అటనట ఉదాహరింపబడిన వచనములన్నియు ఇందులకు ఉదాహరణములే.

అవనెండు (అవని + అండు); విషయ యింద్రియములు (విషయ + ఇంద్రియములు) వారెండు (వారి + అండు).

జననపడక, చలనపడని, నిశ్చయపడగల - వంటి పద్యాది సంధులు, - కన్న వారౌకుంచున్ను, ఉన్నదౌకుంచున్ను - వంటి వ్యావహారికాగమములు, - ధనముకునెల్ల. బ్రహ్మముకు - వంటి నగాగమ రహితరూపములు, - 'అరుహాలు' వంటి స్వరభక్తి (anaptyxis) రూపములు, - మళ్లకను, చేయకను - వంటి ద్రుతాంతరూపములు ఈతని భాషలో కౌకొల్లలు. కర్తృత్వమున కర్మణ్యర్థక క్రియాప్రయోగము ఈతని భాషయందలి ప్రత్యేకతలలో నొకటి.

ఉదా :- 'అన్యత మొకప్పుడు అడబడడు' ('అడడు' - అనియర్థము); 'కామరాగము లకున్ పాల్పడ్డచిత్తంబు నిశ్చలతన్ గెల్వగబడవారికి' ('గెల్చినవారికి', అని యర్థము).

వీటన్నిటితోపాటు - సుఖానులు, గురిగనుప్రజ్ఞ, ఆత్మ కన్గంట వీక్షించుట, ఘటకులు, చిన్నూర్తినెకవు, అంతర్యాగము, అఖోజ్యోతి - వంటి వేదాంత పరిభాషాపదముల ప్రయోగము ఇట ముఖ్యముగా పేర్కొనదగియున్నది.

ఇక, ఇందలి భాషవిషయమై చిట్టచివరిదిగా చెప్పవలసిన అంశమొకటి కలదు. నారపామాత్యకవీంద్రుని 'గురువంశము'న కూటస్థుడైయున్న పరమానంద తీర్థయతి తన 'బ్రహ్మవిద్యాసుధార్ణవ' మను వేదాంత(వచన) కావ్యమున భాషనుగూర్చి వెల్లడించిన ఈ క్రింది అభిప్రాయములు తచ్చిష్య, ప్రశిష్యులైన తరువాతి తాత్త్విక కవులెల్లరకు శిరోధార్యములై వెలసినవి :

"భాష తెనుంగు అయినను సకలవేదాంత సిద్ధాంతసారముగాన, చెరకు యెన్ని గణపులైనా యెన్నిదొంకులైనా మాధుర్యమే ప్రధానం గాబట్టి, దేశభాషలనుకొన కారణం లేదు. వివేకం గలుగుతే ప్రధానము. బుద్ధిమంతులైనవారలు సారమే గ్రహింతురు; దేశభాషలు చివారింపరు. నానాభాషలకున్నుశ్రుత మొక్కతే అయినట్టు యే భాషం జెప్పినా తత్త్వవిరూపణ మొక్కలాగే కనుక....."18

వ్యక్తిత్వము :

నారపామాత్యకవి 'అమలినతర మైన బ్రహ్మమరసిన'19 అనుష్ఠానవేదాంతి; ఆత్మ సిద్ధుడు. ఈయనకు గల గురుభక్తి ఆపారము. భగవద్గీతాంధ్రీకరణముద్వారా తనకు

18. చూ : బ్రహ్మవిద్యాసుధార్ణవము, పుట 2, Madras Government Oriental Series, No. LXXXVIII (1952).
19. చూ : గురుగీతాసారము, R 1681 (Paper), పుట 6.

ముక్తిని, బుధజనులకు సంతోషమును ఈ మహాకవి ఆశించెను. ఆ బుధజనులయెడల ఈతనికిగల వినయ మిట్టిది :

“గీ. వసుధలోపల బుధజనవరుల పాద
ములకు సాగిలిమ్రొక్కెద మోదమలర;
ఏమిటికి నన్న, వేదాంతవేద్యులగుచు
తప్పుదిద్దుటకొరకునై తలచి వలచి”

— 1 అధ్యాయము, 26 ప.

‘వేదాంతవేద్యులగు బుధజనులు నా వేదాంతవిద్యాప్రతిపాదనమున తప్పులు దొరలియుండిన దిద్దుదురుగాక !’ యని అభ్యర్థించినాడు. అంతేకాని, భాషలో, చందస్సులో తప్పులు దిద్దుదని పండితులను ప్రాధేయపడలేదు. కారణము — ఆతని ధ్యేయ మదికాదు గనుక.

ఇక, ఈతడు తన గ్రంథమును హరిహరనాథున కంకితముగావించుటలో నొక విశేషము కలదు. నారపామాత్యునకు ముందు నాచనసోమనాథాదిమహాకవులు తిక్కన చూపిన మార్గమున తమ రచనలను హరిహరనాథదేవునకు అంకితమొనరించియున్నారు. కాని, వారలవలె వాఙ్మయమున ఉభయకవిమిత్రుని శ్రేణిలో స్థానమును సంపాదించవలె నని ఖోటీపడిగాని, “హరిహరసాచివ్యము నొంద, మాకు దప్ప అన్యజనులకు చనువులే”²⁰ దను అహమికతోగాని, ఈతడీ కృతిని హరిహరనాథాంకితముగావించలేదు. చూడుడు :

“క. హరిహరనాథులు ఈ కృతి
కరుహలుగా నెంచి యిచ్చినందున నాకున్
వరసుజ్ఞానము హృదయో
త్కరమై విలసిల్లుగాన కవిత యొనర్తున్.” (1 అధ్యాయము, 37 ప.)

అని, వరసుజ్ఞానము హృదయోత్కరమై విలసిల్లుటకై అంకితమొనర్చినటుల చెప్పుకొన్నాడు.

మఱియు, త్రిమూర్తులకు అభేదమును భజించెడి దత్తాత్రేయసంప్రదాయమునకు చెందిన తాను, శివకేశవుల అభేదస్వరూపుడుగా తిక్కనలేఖినినుండి అవతరించిన హరిహర నాథునకు తన కావ్యము నంకితముచేయుటలో, తత్త్వతః ఈ రెండు మార్గములు అభిన్నములే యను అంతరార్థమును ఈ కవి ధ్వనింపజేసినవాడైనాడు. ఆంధ్రసారస్వతములో ఇది యొక అపూర్వ సన్నివేశము :

ఒక్కమాటలో, భగవద్గీతను పద్యకావ్యముగా ఆంధ్రీకరించిన కవులలో అగ్రగణ్యుడు గాను, హరిహరనాథదేవారాధకులలో విశిష్టుడుగాను ఆంధ్రవాఙ్మయమున కంభముపాటి నారపామాత్యకవికి నముచితస్థానము కలదు.

20. చూ : సంఘతంత్రము, బై చ రాజువేంకటనాథకవి ప్రణీతము, వావిళ్ల ముద్రణ (1924), అవతారిక - 25 వద్యము.

సింహావలోకనము :

నారపామాత్యుని భగవద్గీతానువాదము చంపూపద్యతీర్థో వెలసియుండుటనుబట్టి, అది ప్రధానముగా పండితుల నుద్దేశించి వ్రాయబడిన గ్రంథముగా తొలుత తోచినను, పరిశీలించు కొలది తేటపడు అందలి భాషాసారశ్యస్వభావమునుబట్టి అది సామాన్యజనులకు సైతము సమాదరణీయమగునటుల రచింపబడిన రచనగా వెల్లడికాగలదు.

ఈ ద త్రాత్రేయ సంప్రదాయమునకే చెంది, ఇటువంటి తాత్త్వికరచనలు చేసిన తెలుగు కవులు మఱికొందరు కలరు. వారిలో బహుగ్రంథకర్తగా ఇతఃపూర్వము పేర్కొనబడిన పరమానందయతీశ్వరుడు, 'వివేకసింధువు'ను రచించిన వేగినాటి కొండయ, 'శ్రీరామస్తవ రాజము'ను రచించిన ముమ్మడి మల్లన, 'ఆత్మైక్యబోధ, జీవైక్యబోధ'లను రచించిన యోగా నందావధూత మున్నగువారు ముఖ్యులు. వీరెల్లరును ఇటు భాషాసాహిత్యములకు, అటు ప్రజాసేవమున ఆధ్యాత్మికజ్ఞాన ప్రచారమునకు కావించిన సేవ అనన్యసామాన్యమై వరలినది.

సమాజమందలి ఉన్నతవర్గములవారికే మిగుల అందుబాటులో ఉండెడు పీఠాధిపతుల ప్రబోధములకన్నను, తమ సిద్ధాంతమే తప్ప తదితరములు ఉత్కృష్టములుకా వనెడి వీర మతముల కంచెను, తెనుగునాట సామాన్యప్రజాసేవమున సామరస్యపూర్వకమగు దేవతా రాధనను, సమ్యక్ దృష్టితో గూడిన హైందవధార్మికభావనను పారంపర్యముగా నిలుపుకొనుచు వచ్చినవి. ఇట్టి తాత్త్వికకవుల ఆచరణాత్మకరచనాప్రచారములే యని నిశ్చయముగా నుడువవచ్చును. ఈవిధముగా, ఆంధ్రావనిలో అవతరించిన నారపామాత్యునివంటి ఆధ్యాత్మిక కవుల వాఙ్మయతపస్సాధన సమాజశ్రేయోస్సాధనలో చరితార్థమై విలసిల్లినది.

అధారగ్రంథములు :

1. ఆంధ్రభగవద్గీతలు (R. 227 తాళపత్రప్రతి) యస్. వి. యు. ఓరియంటల్ రీసర్చి ఇన్స్టిట్యూట్, తిరుపతి.
2. ఆంధ్రకవితరంగిణి, పదవ సంపుటము (1953), చాగంటి శేషయ్య.
3. Dattatreya - The Way and Goal (1957), H.H. Sri Jayachmarajendra Wadiyar.
4. భారతీయ సంస్కృతికోశ్ (మరాఠీ). Vol. IV (1967), సంపాదకుడు : పం॥ మహా దేవకాప్రితోషి.
5. శ్రీమద్భగవద్గీత (తాళపాక పెదతిరుమలాచార్యుల తొలితెలుగుభావానువాదం), (1978). పరిష్కర్త : ఆచార్య జి.యన్. రెడ్డి.

21. ఇచ్చటి 'శ్రేయో'శ్యుత్వమునకు 'నిహికశ్రేయస్సు'తోపాటు, 'ఆధ్యాత్మికశ్రేయస్సు' అను అర్థముమకూడ గ్రహింపవలెను. 'శ్రేయో నిశ్చేయసామ్యతమ్' అనెడి నిఘంటు వాక్య మిందుల కాధారము.
 చూ : అమరకోశము, ప్రథమకాండము, 146 శ్లోకము, వావిళ్ళ ముద్రణ (1958).

వాల్మీకి, విశ్వనాథ కవుల్లో శూర్పణఖా వృత్తాంతం

రామాయణ రామణీయకాన్ని ఇతర భాషల్లోకిగాని, ఇతర ప్రక్రియల్లోకిగాని నిబద్ధించటం చాలా కష్టం. మూలకథలోనే వాల్మీకి సర్వకవితాశిల్పాన్ని నిబంధించాడు. కాబట్టి దానికి మెఱుగులుపెట్టటం కష్టసాధ్యం. పదమటనా, భావమటనా, రసమటనా సర్వమూ రామాయణంలో సాజిత్యం కలిగివున్నాయి. వాటి కలిరిక్తంగా శిల్పించటం మహాకష్టం. ఇందుకే రామాయణాన్ని మహాకావ్యమనటం.

“సేవమానే దృఢం సూర్యే దిశమంతక సేవితామ్ ।

విహీన తిలకేవ త్రీ నో త్రరా దిక్ ప్రకాశతే ॥”

— ఆశాస్థికాండ, 15 పర్ల, 8 శ్లో.

ఇది హేమంతవర్ణనలోనిది. దీని తర్వాత శూర్పణఖ కథ. సూర్యుడు దక్షిణ దిక్కున వున్నందున, ఉత్తరదిశ బొట్టులేని త్రీలాగా ప్రకాశించటంలేదని తాత్పర్యం. ఇది మూలలక్షణం. ఇక్కడ సూర్యుడంటే రాముడు. (ఈ వర్ణన లక్ష్యణుడు చేసింది కాబట్టి అన్నగారిపైన అతనికంత భక్తి. అది ఆమెల్లో చాలా స్పష్టంగావుంది.) ఆయన ఉత్తరదిశను త్యజించినందున దానికి ప్రకాశంపోయి, ఆ సౌభాగ్యం దక్షిణదిక్కుకు లభించిందట. అంతకుని దిశకు తిలకహైన్యం పట్టవలసిందిపోయి, కుబేరదిశకు పట్టటం చిత్రం : దీనిక్కారణం సూర్యుడు. అతడు అతనికి (అంతకునికి) తండ్రి కాబట్టి, కాంతి ప్రదాయకుడై నందున, దక్షిణదిశ యమునికి సన్నిహిత అయినప్పటికీ శోభిస్తున్నది.

ఇలా చిన్న అనుష్టుప్పు గంభీరార్థప్రదాయకం. కాబట్టి, రామాయణం అనువదించటం కష్టం. ఇతర గ్రంథాలు అలా కాదు. భారతముంది. రసనిరోధులైన మట్టాలనే తిప్పేసి

1. “దిక్ దక్షిణాపి పరిపక్ష్మిమ పుణ్యలిఖ్యాత్ ।

సర్వోత్తరా భవతి దేవి ! తవావశారాత్ ॥”

— గోదాస్తుతి - 11 శ్లో.

అని చేదాంత చేశికులు గోదాదేవిని స్తుతించిన వాక్యం చూడవచ్చు.

కవిత్వం రసానుకూలంగా చేయటం ప్రసిద్ధమైన విషయమే. రామాయణం మహాకావ్యం కదా మఱి. ఎలా మార్చటం? మార్చుది సహించదు.

కూర్పణ కథ గ్రహించి చూస్తే ఈ విషయం స్పష్టమౌతుంది. రాముడు ఆ హేమంత ప్రాతఃకాలంలో గోదావరిలో స్నానంచేసి సీతలక్షణ సమేతంగా తిరిగివచ్చి ఆశ్రమంలో కూర్చొనివుండగా ఆమె హఠాత్తుగా వచ్చింది. ఆమె ఎవరు? "రాక్షసి కాచిత్" - (16-4) ఒక రాక్షసి. ఈ మాట కవిది. ఆమెతో రాముడు తమ కథ చెప్పి "త్వం హి తావన్మనోజ్ఞాంగీ" (16-16) అన్నాడు. 'నీవు చూడబోతే ఇంత అందంగా వున్నావ్' అని, అంటే ఆమె మాటురూపంలో వచ్చిందన్నమాట.

కూర్పణ రాముణ్ణి మోహించింది. దాన్ని చెబుతూ మహర్షి వ్రాస్తాడు —

"సుముఖం దుర్ముఖీ రామం వృత్తమధ్యం మహోదరీ ।
విశాలాక్షం విరూపాక్షీ సుకేశం తామ్ర మూర్ధణా ॥
... ..
శరీరజ సమావిష్టా రాక్షసి రామ మబ్రవీత్ ॥"

— అరణ్యకాండ, 16 సర్గ, 8-10 శ్లో.

అతడు సుముఖుడు - ఆమె దుర్ముఖి. ఆమె మహోదరి - అతడు సన్నని నడుము కలవాడు. అతడు విశాలాక్షుడు - అది విరూపాక్షి, ఇలా నడుస్తుంది. ఈ కథలో మహర్షి ఒక విచిత్రమైన శిల్పాన్ని ప్రవేశపెట్టాడు. అదే వ్యతిరేక సంవిధానం. అంటే కథలో వస్తువుయొక్క విరుద్ధభావ సమావేశం. దాన్ని విస్పష్టంగా చెప్పడంకోసం వ్యతిరేక సంవిధానకమన్న శిల్పమే సమర్థం. సుముఖుడు × దుర్ముఖి; విశాలాక్షుడు × విరూపాక్షి - ఇలా ఈ ఘట్టమంతా ఈ సూత్రంపై నడుస్తుంది.

"శరీరజ సమావిష్టా" అన్నాడు మహర్షి. అలా కామావేశంచేత కూర్పణ తనను చేసుకోవంది. అప్పుడు ఆయనన్నాడు —

"కృత దారోఽస్మి భవతీ భార్యేయం దయితా మమ ।
త్వద్విదానాం తు నారీణాం సుదుఃఖా వసవత్సతా ॥
... ..
ఏనం భజ విశాలాక్షీ : భర్తారం భ్రాతరం మమ ॥"

— అరణ్యకాండ, 2-5 శ్లో.

2. i) చాల్మీకి రామాయణమ్, అరణ్యకాండమ్. 16, 17 సర్గ లు.
ii) శ్రీమద్రామాయణ కల్పవృక్షము, అరణ్యకాండము, పంచవటిఖండము.

'అమ్మా! నాకు వివాహమైంది. నీబోటి ప్రీలకు సాపత్స్యదుఃఖం ఓర్వరానిది. నాకొద్దులే ... వీడు నా తమ్ముడు. వీణ్ణి చేసుకో. అన్నాడు. (పైమాటల్లోని 'దయితా' శబ్దం చిత్తాన్ని ఆకర్షించేదన్న అర్థంలో ప్రయుక్తం), ఆయనెక్కడున్నాడు? "సా రామం పర్ణశాలాయా ముపవిష్టం సీతయా సహ" (17-14) అన్నాడు మహర్షి. దీన్నిబట్టి ఏమనుకోవాలి? సీతారాములు పర్ణశాలలోపలున్నారు. లక్ష్మణుడు బయట. ఆమె రాముని వదలి వెంటనే లక్ష్మణునితో అన్నదట - రామునితో అన్న మాటలే. "మయా సహ... దండకాన్ వివరిష్యసి" (17-7). "నాతో దండకాటవిలో విహరించ గలవు" అని. దీన్నిబట్టి కూర్పణభ చిత్తవృత్తియేమో, ఎంత చంచలమో అనుమీయమానమాతున్నది.

అప్పుడు లక్ష్మణుడు చిఱునవ్వుతో అంటాడు - 'విశాలాక్షి! నీవు రామునికే చిన్న భార్యవు కావడం మంచిది. ఆ పెద్దభార్య సీత విరూప, ఆసతి, కరాళ, నిర్ణతోదరి, వృద్ధ. కాబట్టి ఆమెను వదలిపెట్టి రాముడు నిన్నే చేసుకొంటాడు.' ఇక్కడ సీతకు పేసిన ఈ విశేషణాలన్నీ ఇంతకు ముందు కూర్పణభ సీతను గూర్చి రామునితో చెప్పిన మాటలే అయివుండటం ఒక విశేషం, కూర్పణభ రామునితో ఇలా అన్నది -

"వికృతా చ విరూపా చ న చేయం సదృశీ తవ |

 ఇమాం విరూపా మసతీం కరాళాం నిర్ణతోదరీమ్ ||"

— అరణ్యకాండ, 16 సర్గ, 22, 13 శ్లో.

'విరూప'. (చివరకు రాముడు కూర్పణభను గుటించి ఈమాటే అన్నాడు). 'వికృత', ఇది నీకు తగిన భార్యకాదు.' ఆ వికృతాకృతి ఎలాంటిది? 'నిర్ణతోదరి' - వ్రేలాడు కడుపు కలది. 'కరాళ' - భయంకర రూపం కలది. అన్నిటికంటె గొప్పమాట 'ఆసతి.' (రాముడు కూర్పణభను గూర్చి చివర కిదే మాట అన్నాడు.) కూర్పణభ దృష్టిలో సీత ఇలాంటిది. ఈమాటనే లక్ష్మణుడు కూడ అనువదించాడు చిత్రంగా! దీన్నుండి - అంటే

3. కథాప్రారంభంలోని - "స రామః పర్ణశాలాయా మాసీనః సహ సీతయా |

 లక్ష్మణేన సహభ్రాత్రా చకార వివిధాః కథాః ||

16 సర్గ, 8 శ్లో.

అన్న శ్లోకంవల్ల అంతా కలిసేవున్నారనుకోవాలి. కూర్పణభ రామునితో మాటాడుతూ వుండగా లక్ష్మణుడు ఆశ్రమం వెలుపలికి వెళ్లాడని వూహించవచ్చు. ఈవిషయాన్నే విశ్వనాథ "నీ వభినయింపఁ శేవిడ నీ వెడలివవాడు తమ్ముడు" (అరణ్య, పంచవటి, 111 ప.) అనే పద్యంలో సూచించి, ".....ఆశ్రమ దూర దేశంబున నొక వృక్షచ్ఛాయ నిలుచుండి....." (154 ప.) అనే వాక్యం ద్వారా సృష్టికరించాడు.

4. అరణ్యకాండ, 17 సర్గ, 10, 11, 12 శ్లో.

ఈ వ్యతిరేక సంవిధానకంసుండి హాస్యరసం పుడుతున్నది. దీనికి పోషకంగా రామ లక్ష్మణులు శూర్పణఖను 'విశాలాక్షి' (17-5, 10), 'వరాహా' (17-5, 12), 'వర వర్ణి' (17-12) - అని సంబోధిస్తారు. ఇదంతా అవహేళనం.

నిజంగా సీత అలాంటిది కాదని శూర్పణఖకు తెలుసు. ఈ సంగతి ఖరదూషణులకు ఈమె చెప్పిన మాటల్లో వ్యక్తమవుతుంది. "తరుణీ రూపసంపన్నా నర్వాభరణ భూషితా... సుమధ్యమా" (18-13) అని అక్కడి మాటలు. మఱి ఇక్కడ ఇలా ఎందుకంది? అంటే సవతి మాతృర్య బుద్ధ్యా శూర్పణఖ సీత నలాగ వికృతంగా చిత్రించుకొందన్నమాట. "త్వద్విధానాం తు నారీణాం సుదుఃఖా నసపత్నతా" (17-2) అన్న రామవాక్యంలో ఆ మాతృర్య గుణం చక్కగా స్పష్టం చేయబడింది.

శూర్పణఖకు కోపం వచ్చింది. సీతను చంపుతానని ఆమె మీదకు పోతున్నది. అప్పుడు కవి చెప్పిన మాట యిది —

"ఇత్యుక్త్వా మృగశాఖాక్షీం అలాత సదృశేక్షణా" (17-17) అని. నిప్పుకొరవు ల్లాంటి కళ్లు కలదై నది; తర్వాత రాముడు "ఇమాం విరూపాం అనతీం అతిమత్తాం మహో దరీమ్" (17-20) అన్నాడు. 'ఆమె వికార రూపిణి, అనతి, కామవేళంచేత మదించినది. పెద్ద కడుపు గలది.' దీన్ని బట్టి శూర్పణఖ ముందటి సుందరరూపాన్ని వదలి స్వస్వరూపాన్ని ధరించినదన్నమాట. ఈమె 'నిప్పు కొఱవుల్లాంటి కండ్లు కలది' అన్నప్పుడు సీతకు వేసిన విశేషణం "మృగశాఖాక్షీ" అని. 'పిల్లలేడి కళ్ళ వంటి కళ్ళు కలది.' దీని కర్థం సామాన్యంగా ఇదే అయినా ఇక్కడ భయకాతరత్వాన్ని వ్యంజిస్తున్నది. శూర్పణఖ విరూపాన్ని చూచి ఆమె భయపడిందన్నమాట. ఆ భయభావమే నేత్రాల్లో వ్యక్తమై మృగశాఖాక్షిత్వాన్ని పొందింది.⁵ మహర్షి ఈ వృత్తాంతంలో ప్రవేశపెట్టిన వ్యతిరేక సంవిధానకం "మృగశాఖాక్షీ" × "అలాత సదృశేక్షణా" అనే విశేషణాల్లో చక్కగా వ్యంజితమౌతోంది

శూర్పణఖ యాచించినప్పుడు ఆన్నదమ్ము లిద్దరు చిన్నగా నవ్వారట. రాముడు — "స్మితపూర్వ మథాబ్రవీత్" (17-1); లక్ష్మణుడు - 'స్మిత్యా...యు క్తమబ్రవీత్' (17-8). రాముడు నవ్వుతో అనగా, సౌమిత్రి నవ్వి తగినట్లు చెప్పాడట. రెండు చోట్లా స్మితమే అయినా, వాక్యపు కూర్పుచేత రామునికంటే లక్ష్మణుడు పెద్దగా నవ్వినట్లు తెలిసి, మహర్షి వారి స్వభావ తారతమ్యాన్ని విశదీకరిస్తాడు. రాముడు 'వాక్య విశారదుడు.'⁶ లక్ష్మణుడు 'వాక్యకోవిదుడు.'⁷ ఎవని మాటలో చక్కగా శారద ఉంటుందో వాడు వాక్య

5. అరణ్యకాండ, 17-17.

6. చూ : వైది, 18-25.

7. చూ : వైది, 17-8.

విశారదుడు. కోవిదుడంటే అది, ఇది అనకుండా సర్వం తెలిసినవాడు. (విశిష్టా శారదా ఆస్యేతి విశారదః; కిం నామ నవేత్తీతి కోవిదః). 'వాక్య విశారద' శబ్దం కవి కన్వయించేది. 'వాక్యకోవిద' శబ్దం విమర్శకున కన్వయించేది. కవి వక్త కాబట్టి నేర్పుగా మాటంటాడు. అది గంభీరార్థప్రదాయకమై సహృదయుడికి ఆహ్లాదహేతు వవుతుంది. విమర్శకుడు ఆ శబ్దాన్ని తర్క సహాయంతో మఠించి, ఆ గంభీరార్థాన్ని పైకి తీస్తాడు. రాముడు వాక్య విశారదుడై శూర్పణఖతో సంభాషించి లక్ష్మణుని దగ్గరికి పంపించాడు. ఆ చేష్టలోని గంభీరార్థాన్ని లక్ష్మణుడు భావించి తదనుగుణంగా ప్రవర్తించాడు కాబట్టి 'కోవిదుడు' అని కవి చెప్పాడు. ఇది శబ్దశిల్పం

ఆ అన్నదమ్ము లెందుకు నవ్వినట్లు? ఆమెయొక్క కోర్కె హేతువుగా. దాని స్వరూప మేమిటి? అది అధర్మకామం. అందుకే "శరీరణ సమావిష్టా" అని మహర్షి మొదటే చెప్పటం తటస్థించింది. రామాయణం ధర్మకామాన్ని, దాంపత్య పవిత్ర ధర్మాన్ని చిత్రించిన కావ్యం. ఇందుకే శూర్పణఖ. వాలి, రావణుడు - శిక్షితులైనారు. వారి కామం సంఘవిప్లవ హేతువు కాబట్టి, ధర్మస్థాపనారిరంసువైన కవి, నాయకుడు అధర్మ కామాన్ని నాశనం చేశారు. ఈ అధర్మకామమే రామాయణంలో శత్రువక్షం. ధర్మ కామ స్వరూపులు సీతారాములు. సీత X శూర్పణఖ, రాముడు X రావణుడు, మఱి వాలి. ఇది కథావస్తువు (Theme).

ప్రస్తుతం శూర్పణఖ కథలో ధర్మాధర్మ కామ సంఘర్షణ ఉంది కాబట్టి, దీన్ని మహర్షియైన మహాకవి వ్యతిరేకసంవిధానకమన్న శిల్పం ద్వారా ధ్వనింపజేశాడు, కథలో హాస్యం విస్పష్టంగానే ఉంది. లక్ష్మణుడు 'మా అన్ననే చేసుకో' అని చెప్పినపుడు ఆమె అతని మాటలోని ఆర్థాన్ని గ్రహించలేకపోయింది. ఆప్పుడు మహర్షి అన్నమాట యిది: "పరిహాసావిచక్షణా" (17-18). అంటే పరిహాసం తెలియనిదని. తరువాత ఆమె సీతను చంపబోతుంది. ఆప్పుడు రాముడు లక్ష్మణునితో "క్రూరైః ఆనార్యైః సౌమిత్రేః పరిహాసః కథంచన" (17-19). 'అనార్యులైన స్త్రీలతో పరిహాస మేమిటి?' అని. కాబట్టి కథలో ప్రత్యక్షరంలోను హాస్యరసముంది. మహర్షి ఇది కావాలని చేసిన శిల్పమే.

8. ఈ అనుభవాన్ని విశ్వనాథ విశదీకరిస్తాడు. దుందుభిని - అక్కడ వార్ధి హిమాద్రులు (చూ: కల్పవృక్షం - కిష్కింధ - నూపుర, 238, 244 పద్యాలు) శూర్పణఖను - ఇక్కడ రామలక్ష్మణులు - తెలివి తక్కువ వాళ్ళను చేసి ఆడించటం చేశారు. శూర్పణఖా దుందుభులకు పరిహాసం తెలియదన్నట్లు మహర్షి తీర్పు. (శూర్పణఖా విషయం ప్రస్తుతాంశం. ఇక దుందుభి వృత్తాంతానికి చూ: శ్రీమద్రామాయణమ్ - కిష్కింధా, 11 సర్గ, 7-కీ9 శ్లో.). చిత్రమేమంటే రాముడు 'మధుర పరిహాసమూర్తి (కల్పవృక్షం - ఆరణ్య - చంచవటీ - 190 ప.) అని శూర్పణఖ. రావణునకు పరిహాసం తెలియదని కల్పవృక్షంలో హనుమ. ఇవి దివ్య, దానవ లక్షణాలన్నట్లు విశ్వనాథ తీర్పు.

ఇంకొక రహస్యమేమంటే “శృంగారాద్ధి భవేద్ధాస్యః” శృంగారం నుండి హాస్యం పుడుతుంది - అని నాట్యశాస్త్రం చెబితే, వ్యాఖ్యానమైన ‘అభినవ భారతి’ అన్నది ఇక్కడ శృంగారమంటే శృంగార రసాభాస’¹⁰ అని. కాబట్టి, శూర్పణఖ ఘట్టం శృంగారరసాభాసాత్మకమైనది. ఇందుకే హాస్యం కథలో పరుచుకొని సాజెత్కరిస్తుంది. శృంగార రసాభాసంటే ఇక్కడ ధర్మకామం అధర్మకామంతో చేసిన ప్రసంగం పాఠకునికి నవ్వు తెప్పిస్తుంది. ఈ సహృదయుడైన పాఠకుని అనుభవమే నాయకులైన రామలక్ష్మణుల్లో విన్యస్తమైంది. ‘కవికి, నాయకుడికి, పాఠకుడికి సమానమైన అనుభవమే కలుగుతుంది’¹¹ అన్న భట్టతౌత విద్వాంసుని వాక్యం ఇక్కడ అనుసంధితమౌతున్నది.

ఇలా శబ్దంనుండి రసందాకా పరీక్షిస్తే రామాయణం మహాకావ్యం. ఇలాంటి దాన్ని అనువదించడ మెలాగ ? లేక అనుసరించడ మెలాగ ?

విశ్వనాథ వారు ఈ కథను చెప్పిన తీరు పై ప్రశ్నలకు సమాధానం. సీతారామ లక్ష్మణులు మాట్లాడుకొంటుండగా “ఒకానొక కామిని కానిపించె.”¹² ఇక్కడ ‘కామిని’ శబ్దం మిక్కిలి సందర్భోచితం. ఈ శబ్దం ఈ కథలో నాలుగైదుచోట్ల ప్రయుక్తమవుతుంది. ‘కానిపించె’ అనే క్రియకు రెండర్థాలు - (i) కన్పించెను (ii) కన్పింప చేసుకొనెను - అని. మొదటి అర్థంలో శూర్పణఖ అక్కడికక్కడే ఆకాశంలో నుండి మొలుచుకొచ్చిందని ఆ సందర్భాన్ని బట్టి తెలుస్తుంది. రెండవ అర్థంలో అంతవరకు రామదృష్టికి అగోచరమైనది ఆయన దృష్టికి తనను తాను గోచరింపజేసికొన్నదని తాత్పర్యం.

దీనికి సమర్థకంగా ఒక సేన పద్యముంది.¹³ దాంతోనే ఈ కథ ప్రారంభమౌతుంది. మన్మథుడావులిస్తే ఆ ఆకాశం, వాడి విల్లు విరిగితే వచ్చిన శబ్దమున్నూ, వాడు తగులబడితే ఆ అగ్ని, వాడు మరణించిన తరువాత కారిన రతీ బాష్పాలూ దేనికదిగా అన్నీ కలసి ఈ రూపాన్ని ధరించి వచ్చినవా అన్నట్లుండటం : ఈ పోలికలన్నీ మన్మథ సంబంధమైనవే, కాబట్టి అది కామిని. ఆకాశం, దాని గుణమైన శబ్దం, నిప్పు, నీరూ కలిస్తే తప్ప పృథ్వీ తత్వమైన రూపధారణం లేదు. పంచ భూతాలు సర్వేసర్వత్ర ఉన్నవే కాబట్టి అవి

9. నాట్యశాస్త్రమ్, 6 అధ్యాయం, 39 శ్లో. (కాళీ సంస్కృత గ్రంథమాల, వారణాసి.)
 10. చూ : వైది, ‘అభినవ భారతి’ వ్యాఖ్య.
 11. “నాయకస్య కవేః శ్రోతుః సమానోఽనుభవ స్తతః” భట్టతౌతుని ఈ వాక్యమును ఆయన శిష్యుడగు అభినవగుప్తుడు ధ్వన్యాలోక వ్యాఖ్య (లోచనము)లో ఉదాహరించి యున్నాడు. చూ : ధ్వన్యాలోకము, ప్రథమోద్ద్యోతము, అవతారికా శ్లోకమునకు లోచనవ్యాఖ్య.
 12. కల్పవృక్షము - అరణ్యం, పంచపటి, 89 ప.
 13. చూ : వైది.

అక్కడికక్కడే రూపధారణం చేస్తే ఎలా ఉంటుంది? అదొక హఠాదావిర్భూతి. 'కానిపించె' అంటే అర్థం ఇది. ఈ కల్పన ఒక ప్రత్యేకమైనది. ఒక కఠినమైన ప్రయత్నసాధ్యమైన అలంకరణ. అంటే కృతకమైనదని. ఇందుకే అదే పద్యంలో "లోచన సహజ దర్శన సమగ్రశక్తి విచ్చేదమగునా" అన్నట్లా రూపమున్నదని అనటంలో కవి శూర్పణఖా కామ రూపధారణలోని కృతక సౌందర్యాన్ని వ్యక్తీకరించారు.

'కల్పవృక్షం'లో శూర్పణఖ, రావణుడు ఇద్దరూ మారు రూపాల్లో వచ్చి స్వస్వరూపాలను దాచుకోవడానికి ప్రయత్నిస్తూ తమకు తెలియకుండానే తమ ఊరు, పేరు, వాళ్ల నోటి నుండి బహిర్గతాలైనట్లు వ్రాయడం ఒక విశేషం. ఇది బహు సహజమైన మనస్తత్వ సంబంధమైన విషయం. ఇందుకే శూర్పణఖ మాట్లాడబోతున్నప్పుడు కవి చెప్పిన మాట "మృదు స్వరకల్పన చేయు యత్నమై." ¹⁴ అంటే ఆమె సహజశరీరం మీద కృత్రిమ కామరూపం ఆరోపితమైనట్లే కంఠస్వరం మీద కూడా ఆరోపితమవుతున్నదని అర్థం. కాని సహజ స్వరూపాన్ని దాచుకోవడం కష్టం కాబట్టే శూర్పణఖ సంభాషణలో రెండు మాటలు మెత్తగా మాట్లాడితే, రెండు మాటలు గట్టిగా మాట్లాడింది. ఆమె మాటల్ని కవి మూడు భాగాలుగా విడగొట్టాడు. ¹⁵ ఒక్కొక్క భాగం చివర ఒక్కొక్క వచనం. మొదటి భాగం నాలుగు పద్యాలు; చివర వచనం - "అని నాలుక కొఠికికాని." మరల రెండవ దశంలో నాలుగు పద్యాలు; చివర వచనం - "అని చిడిముడిపాటు పొంది." మూడవ దశం ఐదు పద్యాలు; "అని విసువుకొనుచుండ" అని వచనం. ఈ వచనాలు ఏం చెబుతున్నట్లు? మృదు స్వరకల్పన చేయు యత్నంలోని జాటుపాటును చెబుతున్నాయని చెప్పుకోవాలి. అంటే కల్పించుకొన్న కంఠస్వరం దానంతటదే క్రమంగా రాక్షసికి సహజమైన కంఠస్వరంగా మార్పాటు పొందుతోంది. మొదటి రెండు పద్యాలు సుకుమార శబ్దవిన్యాసం, భావమూ కలవి. వృత్తాలు కూడా విచిత్రాలు, మాన్యాలు, ప్రీయంవద వసంతతిలక, మంజుభాషిణి. మొదటి పద్యం ప్రీయంవద.

"తొలకరిన్ మొయిలు తూగుచున్నదో
 యలసతన్ నెమిలి యాడుచున్నదో
 సొలయకన్ జివురు చూచుచున్నదో
 యలరు వింటి దొర వాడువా మునీ!"

- 93 ప.

రెండవది "నేరేటి పండ్లెఱుపు నీలి పగుళ్లరంగై" (94 ప.) అనే పద్యం. ఇది వసంత తిలక. రామశరీరకాంతి నేరేటిపండ్ల ఎరువునీలి పగుళ్ళరంగట. అది చింది పోకుండ తన పయిటకో బంధిస్తుందట. ఇది భావ కవిత్వంలో భావం. దానిలో

14. కల్పవృక్షము, అరణ్య, పంచవటి, 92 ప.

15. చూ : వైది, 98-108 ప.

సహజత్వం కంటే కల్పన, కృత్రిమత్వం¹⁶ అధికం. కాని సుకుమార భావం. ఇది మృదుస్వర కల్పన. ఇక సహజస్వరమో తర్వాతి పద్యాలుగా వికసిస్తుంది. అవి శార్దూలాలు. “ద్రాఘిష్ఠాశనిపాతభీకర” (98 ప.), “భర్త్రశ్రీగళకాంతిభావ” (100 ప.), “ఘోషాకంపితకేసరోగ్రహరి” (101 ప.). ఈ కఠిన శబ్దాలు రాక్షసీరూప మనోవ్యంజకాలు. ఈ శార్దూలాల్లో ‘భయంకరమైన ఉరుములు, పిడుగులువర్షిస్తున్న, ఘుర్ఘురధ్వనం చేస్తున్న అడవిపందిలా ఉన్న మేఘంలాంటి శరీరం కలవాడు, శివకంఠ కాంతి దీపిస్తున్న లంకారాజ్య దుర్గద్వారం లాంటి వక్షస్థలం కలవాడు’—ఇలా రాముణ్ణి వర్ణిస్తుంది శూర్పణఖ. ఈ పోలికలు కవులందరు బారంబాటగా వాడినవే. అందుచేత భావనానైశిత్యాన్ని చూపించేవికావు కాబట్టి, అల్పార్థకాలు. కాని శబ్దం మాత్రం ఓజోగుణ భూయిష్ఠం. ఇందుకే శూర్పణఖ చెప్పడం అయిపోయిన తర్వాత రాము డన్నాడు —

క. గుణమొక్క శబ్దగతమా
 గుణ మర్థగతంబు కూడఁ గోమలి : వాగ్గో
 రణి మాఱునంచు విసువున
 నణుగుకొనెద వేల : యెందు సహజత కలదే ?” — 109 ప.

శూర్పణఖ మాటలపై రాముని విమర్శ ఇది. శూర్పణఖ చెప్పిన శార్దూల పద్యాల్లో శబ్దగుణం తప్ప అర్థగుణం లేదు. వాగ్గోరణిలో మార్పుంది కదా! అందుకని ఆమె నణుగుతున్నదట. ఆమె వేషభాషల్లో ఎక్కడా సహజత్వం లేదట. అంటే కృత్రి మత్వం కన్పిస్తున్నది. శిల్పదృష్టిలో మాత్రం నైశిత్యము, నైగనిగ్యము ఉన్నాయి. కాబట్టే “నీ శిత శిల్పదృష్టి రమణీయము” (110 ప.) అన్నాడు రాముడు.

శూర్పణఖ ప్రియంపద, వసంత తిలక, మంజుభాషిణి వృత్తాలు స్వీకరించడం ఛందఃశిల్పం. ఆ వృత్త నామాలే వాటి అందాన్ని చెబుతున్నాయి. అంటే ఆ వృత్తాల్లో నంభాషించడంచేత వక్తభావం శ్రోతృమనోరంజకమౌతుంది. వక్తభావం సహృదయ శ్రోతలో రసానుభవాన్ని కల్గించడానికి ఛందం సాధనం. అదే భావాన్ని భిన్నచందాల్లో చెప్పినప్పుడు ఛందోగతి భేదంచేత అనుభవభేదంకూడ ఉంటుంది. ఇది ప్రాచీన కవులు బహుధా నిరూపించిన సత్యం. అల్పభావమైనా విచిత్రవృత్తంలో చెప్పేటప్పటికి ఆ సామాన్యభావం విశేషభావంగా భాసిస్తుంది. శూర్పణఖ మంజుభాషిణి వృత్తంలో పెద్ద అర్థమేమీ లేదు. ‘రాముడు జటావల్కలాదుల్లో ఉన్నా అందంగానే ఉన్నాడు. ఎంతోమంది

16. ‘తెలివి రాజు’ లో భావకవిత్వం జీవితంలోనుంచి వుట్టింది కాదన్న విమర్శ ఉంది. హృదయ కుహరాల్లోనుంచి చీల్చుకొని వచ్చిన కవిత్వం కాదది. Romanticism X Classicism. చీటిమీద సాశ్వాత్కృల విమర్శలుకూడ చూస్తేగాని ‘తెలివి రాజు’ లో విమర్శ తెలియదు. చూ : ‘తెలివి రాజు’ - వుటలు. 12, 13. విశ్వనాథవాచి నవళా.

మునులున్నా వారికితడు రాజులాగా ఉన్నాడు' 17 - ఇదే అర్థం. కాని, ఛందోగతిలో అది అది కానట్లు భాసిస్తోంది. శిల్ప మంటే వేషరచన అనికూడ అర్థం. శూర్పణఖ వేషధారణలో అందముంది కాని, సహజత్వాన్ని కోల్పోయింది. రాము డిదికూడ ఉద్దేశించాడు.

మూలంలో రామశౌందర్యాన్ని శూర్పణఖ తానై వర్ణించాడు. ఆపని కవియే నిర్వహించాడు. విశ్వనాథ శూర్పణఖాముఖంగా రామవర్ణన చేయించాడు. మహర్షి "సింహాశ్రమమ్" (16-6) అనగా, విశ్వనాథ "భర్గశ్రీగళకాంతి" (100 ప.) అన్న పద్యాన్ని, మహర్షి "గజవిక్రాంత గమనమ్" 18 అనగా, విశ్వనాథవారు ఈ పద్యమన్నారు -

"ఏదీ రావణుఁ డన్న రాక్షసధరాభృత్సామి విన్నావటో
యా దై త్యేక్వరు పట్టపేన్దువలె¹⁹ నీ యాకారమేపారు గా
దాదైత్య ద్వివరాజు హోంజిలుగు హోదావోలె నున్నాను నే
నీ దాంపత్యపుహాసు చూడఁగదవోయీ ! మౌనిరాణ్మన్మథా !"

— 95 ప.

శూర్పణఖ రాముని గూర్చి చెబుతూ, ఆయన రావణాసురుని పట్టపేన్దువలె ఉన్నాడంటూ తానేమో దానిపై హోదావలె ఉన్నానన్నది. ఈ పద్యరచన అందమైనదని చెప్పనక్కర్లేదు. కాని, 'హాసు' అన్న శబ్దం పేలవమై, రచనలోని హుందాతనాన్ని చంపేస్తున్నది. ఈ శబ్ద ప్రయోగం కవి నేర్పుకు సంబంధించిందే. సీతారాముల దాంపత్యం అందమైంది తప్ప

17. కల్పవృక్షము - అరణ్య, పంచవటీ, 98 ప.

18. ఈ విశేషణం అరణ్యకాండ 16 వ సర్గలో 6, 7 శ్లోకాల మధ్య అధికపాఠంగా ఇవ్వబడిన ఈ క్రింది శ్లోకంలో ఉంది :-

"అజానుశాహుం దీప్తాస్య మతీవప్రియదర్శనమ్ ।
గజవిక్రాంత గమనం జటామండల ధారిణమ్ ॥"

చూ : వాల్మీకి రామాయణమ్, అరణ్యకాండమ్, బరోడా ఓరియంటల్ ఇన్స్టిట్యూట్ వారి సంకలన ముద్రణ, 1962, పుట, 82.

19. సీతావియోగంలో రాముడు పంపా ప్రాంతానికి రావడంతో కిష్కింధాకాండం ప్రారంభమవుతుంది. ఆ సందర్భంలో కవి "ప్రియావీరహిమత్తానేకవంబోండు" (కిష్కింధా, నూపుర, 1 ప.) అని చెప్పడం. ఇక్కడ శూర్పణఖ "పట్టపేన్దువలె" అనడం చిత్రంగా సంపదస్తూవుంది. ఇలా పూర్వావర సమర్పణ మహాకవికే సాధ్యం. రాముడేనుగు; శూర్పణఖ పై నెత్తిన అంశారి. ఈ దాంపత్యపు హాసేమంటే పురుషాయికం. మూలంలో వాల్మీకి మహర్షి కూడా ఇలాంటి మాటే సూచించాడు. రాముడు శూర్పణఖను లక్ష్మణుని దగ్గరకు పొమ్మంటూ "మేరుం అరక్రప్రభాయథా" (17-5) 'మేరువును సూర్యకాంతి పొందునట్లు లక్ష్మణుని పొందుము' అని.

రామ శూర్పణఖలది కాదు. ఇది అధర్మకామం. కాబట్టి ఈ కబ్బి ప్రయోగం సందర్భోచితం. శూర్పణఖ కామిని కాబట్టి పూర్వాపర విచక్షణా జ్ఞానాన్ని కోల్పోయిన స్థితి. ఇందుచేతను పై కబ్బం సమర్థనీయమే.

మతో ఉదాహరణ. మహర్షి “కందర్ప సదృశ ప్రభమ్” (16-7) అనగా విశ్వనాథవారు శూర్పణఖ నోట ఈ పద్యం పలికించారు -

“మును శివుకంటి మంటఁబడి బొగ్గయి పోయిన మన్మథుం డెఱుంగని యతఁ డేమికాఁడిది జగంబునఁ జెప్పెడు నంతలేదు కాని నిజము యందగాఁడయగు నీవిది యొక్కఁడఁ; వాని యబ్బి వండును నిను నక్షరాలఁ దులతూఁగడు నీ కొనగోటికేనియున్.

— 106 ప.

ఈ పద్యంలో ‘వాని యబ్బివండును’ అను మాట శూర్పణఖ కామోద్రేకాన్ని వ్యంజిస్తున్నది. ఇది కాకువు దృష్టితో చూస్తేగాని తెలియదు.²⁰ ఈ విధంగా వాల్మీకి రాముడికి వేసిన ఒక్కొక్క విశేషణానికి వ్యాఖ్యాప్రాయంగా విశ్వనాథ ఒక్కొక్క పద్యం వ్రాస్తూ వచ్చారు. ఇది కథ మొత్తంమీద పరచబడి ఉంటుంది తత్తత్సందర్భోచితంగా. ఉదాహరణానికి మహర్షి రాముణ్ణి “సుముఖమ్” (16-8) అన్నాడు. ఇక్కడ విశ్వనాథ శూర్పణఖ రాముని “సుందర ముఖరేఖా సాంధురిత జ్యోత్స్నా” (191 ప.) ఇత్యాదిగా చెప్పింది. మహర్షి “దక్షిణమ్” (16-9) అంటే కల్పవృక్షంలో శూర్పణఖ “అంత మధురంబుగా నాడునట్టి స్వామి” (194 ప.) అంటుంది. “ప్రీతి రూపమ్” (ప్రియ రూపమ్-సాలాం.) (16-9) అని మహర్షి చెప్పగా, శూర్పణఖ వచ్చీరావడంతోనే చెప్పిన తొమ్మిది పద్యాలు (93-103 ప.) దానికి సంబంధించినవే. మహర్షి “న్యాయవృత్తమ్” (16-10) అని చెబితే ఇక్కడ రాముడు -

“మనుజుఁడను నేను మనువుధర్మంబెఱుఁగుదు
విల నధర్మంబు చాయ సహించుఁకెఱుఁగ”

— 186 ప.

అని అన్నాడు. ఈ పద్ధతి కూడ రమణీయమైన శిల్పమే. రామకథ ఇలాగ విశ్వనాథవారి భావనలో సుడిసి సుడిదెట్టి పునారూప మందింది.

20. ఈ పద్యం వ్రాయడానికి నాచన సోముని ‘ఉత్తర హరివంశము’ లోని “చేతోవాతుఁడు నీవు నేమవుదురో” (2-133) అన్న పద్యం ఉదోఘోకం కావచ్చు. దాని సాందర్భ విశేషం ‘ఒకడు నాచన సోమున్న’ అన్న విశ్వనాథవారి విమర్శగ్రంథం (48 పుట) లో చూచుకోవాలి.

రాముడు శూర్పణఖను గుర్తుపట్టాడు. అంటే ఆరోపితసత్యం క్రింద మరుగు పడిపోయిన యథార్థతత్వాన్ని గుర్తించాడు. అందుకని శూర్పణఖ మానవుల తెలివి తేటలు ప్రశంసార్థాంన్నది. అటుపై వన్నెండు పద్యాల్లో రావణప్రశంస చేసింది.²¹ అతని పరాక్రమం, దర్శా, ఐశ్వర్యం, రసికత - వర్ణించి అతని రాజ్యంమీద రాముణ్ణి పెత్తం దారుణ్ణి చేస్తానని ఆశపెట్టింది. ఈ సందర్భంలో రావణవిషయం మూలంలో లేదు. ఆంధ్ర మహాకవి చేసిన ఈ రచనకు రెండర్థాలు -

ఒకటి : రామునికై శ్వర్యవాంఛ కల్పించి తద్వారా తనపని సాధించుకోవడం, ఇది శూర్పణఖ మందఱుద్ధికి చిహ్నం. మానవుల తెలివితేటలను ప్రశంసిస్తూ ఆవిడే అంటుంది - "రాక్షసులు సరే పరాస్తమతులు" (116 ప.) అని. ఈ పరాస్తమతి లక్షణమే పై రావణ ప్రశంసకు దారి తీసింది. ఇందుకే వెంటనే రాము డన్నాడు - నీ తమ్ముడైన రావణుడు మా ముత్తాతల నాటివాడు. 'నీవాయనకంటే పెద్దదానివి. నీ యీడేమి? నా యీడేమి? ఇదేమి కామవ్యవహారము?'²² అని. శూర్పణఖ ఉద్దేశం తలక్రిందులై పోయింది.

రాముడంతకు ముందే చెప్పాడు. తాను పినతల్లి కోర్కెపై అడవికి వచ్చానని. రాజ్యాన్ని తృణంగా సదలిపెట్టినవానికి దిలిజ రాజ్యంపై పెత్తనదారుతనంమీద వాంఛ వుంటుందా? రావణాసురుడు సీతాగ్రహణంకోసం వచ్చినపుడుగూడ తన పరాక్రమాదులను గూర్చి ప్రసంగించి, తన రాజ్యవైభవాన్ని చూపించి "ఇదంతా నీదే" నంటాడు. ఈ ఐశ్వర్యకాంక్ష పరాస్తమతుల లోభలక్షణం. సీతారాములను లౌకికమతులుగా భావించుటలోనే శూర్పణఖారావణుల పరాస్తమతిత్వమున్నది.

రెండు : రావణ ప్రసంగం మొదటి సారిగా ఇక్కడే శూర్పణఖాముఖంగానే వినడం తటస్థించింది. తరువాత జటాయుఃఖండంలో రావణుడు సీత దగ్గరకు మాయావేషంలో వచ్చి ప్రసంగిస్తూ "ఇరువది బాహులం బయికి నెత్తితి రాజతలైల మావయిన్"²³ అంటాడు. అప్పుడు సీత అంటుంది. 'ఇదేమిటి? ఆపని చేసింది రావణుడు గదా! నీ వంటావేమిటని?'²⁴ సీతకీ విషయం ఎలా తెలుసును? ఇక్కడి శూర్పణఖ ప్రసంగం ద్వారా. ఇలా ఒకమాట, కల్పన ఘటించడం, అటూ ఇటూవున్న కథాంశాలను తెచ్చి బంధించడం - దీనివల్ల కథలో బిగింపు వస్తుంది.

శూర్పణఖ తన వాంఛను బయటపెట్టిన తరువాత రాముడు నవ్వుతూ అన్నాడు - "నీదు సహజమూర్తి చూడకయుండ వలచుచెట్లు?" (136 ప.) అని. ఆ సందర్భంలోని

21. కల్పవృక్షము, అరణ్య, పంచవటి, 117-128 ప.

22. చూ : పై ది, 134 ప.

23. కల్పవృక్షము, అరణ్య, జటాయుః, 58 ప.

24. చూ : పై ది, 37 ప.

కవి పలుకులివి -

“అంతః గామాంధకు వివేక మంతరింప
 ననలు రూపంబు చాలని యట్లు తనకు
 నచ్చిన వికృతాలంకరణంబు లొప్పుఁ
 జటుల రూపంబుతోడ సాక్షిత్కరించె”

— 140 ప

ఆ మూర్తి వర్ణన - “దుర్ముఖి, మహోదరి, విరూపాక్షి, తామ్రమూర్తి, విరూప, ఖైరవస్వర, దారుణి, వృద్ధ” (141 ప.) ఇంతవరకూ మూల రామాయణంలోని మాటలే. (కల్పవృక్షంలోని మూలానుసరణం ఇచ్చే. ఇంతే సర్వేసర్వత్ర). తరువాత అదనపు విశేషణాలు - “అర్కప్రసూనకైశిక, రుండమాలాకాంచి, వసాకజ్జల, ఆయఃకంకణ.” (141 ప.) ఇవి ఆంధ్రమహాకవి చేర్చినవి. వాల్మీకి విశేషణాలు సహజ రూపాన్ని చెబితే విశ్వనాథుని విశేషణాలు అలంకారాలను చెబుతున్నాయి. ప్రియుని కడకు అలంకరించుకొని పోవటం సామాన్యమైన విషయమే. కాబట్టి, ‘తనకు నచ్చిన వికృతాలంకరణములు’ (కొప్పులో జిల్లేడు పూలు, తలపుట్టెల మొలనూలు, ఇనుప కడియాలు మున్నగునవి) తాల్చిందన్నమాట. ఈ విషయం “అనలు రూపంబు చాలని యట్లు తనకు నచ్చిన వికృతాలంకరణంబు లొప్పు” అనే కవి వాక్యంలో సూచించబడుతున్నది. ఈ విధంగా సూచించడం రచనాగతమైన ఒకానొక శిల్ప విశేషం. ‘దుర్ముఖి’ - ఇత్యాది విశేషణాలు వాల్మీకి వ్రాసిన వరుసనే ఆంధ్రకవికూడా గ్రహించాడు. అంటే దానిలోకూడ వ్యత్యస్తతను అంగీకరించడన్నమాట.

అప్పుడు రాముడంటాడు - “మరి చూచితివా! యింతటి సురూపమును మఱుగు పఱచి చూపునకేదో విరిగిన గతిఁ గనిపించినా” వని (142 ప.) ‘చూపునకు విరిగిన గతిఁ గన్పించుట’ అన్నమాట ఈ కథా ప్రారంభ పద్యమైన శూర్పణఖ సౌందర్య వర్ణనలోని “.....లోచన సహజ దర్శన సమగ్రశక్తి యుపసంహృతి చ్చిదా చటుల మగునొ?” (89 ప.) అన్నమాటను కొడుతున్నది. మానవుని జ్ఞానేంద్రియాలు పరిమిత శక్తి కలవి. చర్మం కొంత వేడినే ఓర్పుకోగలదు. అట్లే కన్ను కూడ తన శక్తికి ఒదిగిన రూపాన్నే చూడగలదు. ఆ ప్రమాణానికి తక్కువైనా, ఎక్కువైనా ఇంద్రియాలు తట్టుకోలేవు. శూర్పణఖ కామరూపం, సహజరూపం - ఈ రెండూ మానవనేత్ర సహజదర్శన పరిధి లోవివికావు.

శూర్పణఖ సౌమిత్రిచే కాదనిపించుకొని రాముడి దగ్గరకువచ్చి ‘నీ అందాన్నంతా సీత ఒక్కతే అనుభవించాలా?’²⁵ అని ప్రసంగవశాత్తు అంటుంది. సీతాదేవి కా మాటలు న్యాయంగా కన్పించాయట. కన్పించి అన్నది -

25. కల్పవృక్షము, అరణ్య, పంచవటి, 181 ప.

“.....సర్వఋషి వాటికలందున మౌని కామినుల్
 తీయని దృష్టి నిన్ననుమతించిన నాకు స్ఫురింపలేదు ని
 న్నాయమల్లె మోహకతితాళ్లలఁ గాంచుట తెల్లమయ్యోడిన్

— 184 ప.

నిను స్వామి వంచుఁ ద్రిప్పిరి
 మనసులు వారెల్ల నీమె మానవి కామిన్
 నిను నేను చూచినట్టులఁ

గనుచున్నది దోసమిందుఁ గలదే స్వామీ! ” — 185 ప.

ఈ రచన బహువిచిత్రమైనది. పరమేశ్వరుణ్ణి ఏ రూపంలో ఆరాధించినా తప్పులేదు. ముక్తికది మార్గమే కాబట్టి. “కామోత్కంఠత గోపికల్”²⁶ అన్న భాగవతోక్తి ఇక్కడ అనుసంధించుకోవాలి. శూర్పణఖలో ఆ భావముందని సీత వ్యాఖ్యానిస్తోంది.²⁷ సీత మాటలకు రామునకు కోపం వచ్చి ఇలా అన్నాడు — ‘దాని కామం, నీ వేదాంతం నాకు తెలియదు. నాకు తెలిసింది మానవ ధర్మం ఒక్కచేనని.’²⁸ శూర్పణఖ అధర్మకామ దృష్టితో వస్తే దానికడుగున అలోకిక పరమేశ్వర భావనావిషయం మైథిలి చెప్పింది. ఇక్కడ శూర్పణఖ, సీత, రాముడు — ఈ పాత్రల అంతస్వభావాలకు పై మాటలు కరదీపికలు. సీత వేదాంతుల సౌధాలలో జన్మించింది. రాముడు మను ధర్మం వీన మంత్రైనా బెసకని మానవనాథవంశంలో జన్మించాడు. శూర్పణఖ నాగరకత వేణు, అందుకే అంటుంది “ఎటనే నున్నదె రాజులంటః బళిరాః యీ యేకపత్నీ వ్రతంబుః” (196 ప.) అని. సీతతో “మీరు వేదాంతులక్కటః ప్రాణాంతకమైన జాతి మిథిల క్షైనాథులు” (196 ప.) అంటుంది. ‘అందుకే నీ వల్ల సుఖం లేదు. మధుర పరిహాస మూర్తియైన స్వామి ముఖంలో వెన్నెలలకు బదులు ఎండలను కల్పించావు. నిన్ను చంపుతా’²⁹ నని మీదకు పోతుంది. అప్పుడు లక్ష్మణుడు “ఈమె దురాచరణంబు మాన్పుము” (198 ప.) అనిన అన్నమాటను గ్రహించి, సురియతో శూర్పణఖ ముక్కు చెవు లుత్తరించి వదలి “ఇంకఁ బది యామడలలోని జంతువులకు భద్రము పొమ్ము” (196 ప.)

26. ఆంధ్రమహా భాగవతము, 7 స్కం, 18 ప.
 27. విశ్వనాథవారి తీర్పులో రాక్షసులంకా ‘వైరయోగులే’. ‘వైరయోగి’ యన్నమాట మారీమనికి విశేషణంగా వాడబడింది. చూః కల్పవృక్షము, అరణ్య, మారీచ, 248, 259 పద్యాలు. సర్వపాత్రలు రాముడన్న కేంద్రం చుట్టూ తదాకర్షణశక్తికి లోబడి పరిభ్రమించినవే. మరియు చూః ‘అరణ్యకాండములోని తపోలక్షణము’ — డా॥ ధూళిపాళ శ్రీరామమూర్తి, జనధర్మ (విశ్వనాథ అభినందన సంచిక) నవంబరు, 1971, పుటలు 27-44.
 28. కల్పవృక్షము, అరణ్య, పంచవటి, 186 ప.
 29. చూః వై ది, 197 ప.

అన్నాడు. శూర్పణఖ ముక్కు చెవులు తరగడంలో భావమేమిటో విశ్వనాథ ఈ కల్పనతో సమాచారం చెప్పాడు. పదామడ మేర లోపల జంతువుల గర్జలు చెవులతో విని వాటిని ఊహించి అకర్షించి తినగల శక్తి దాని కున్నదట.³⁰ రాముడు కోరగా శూర్పణఖ స్వస్వరూపాన్ని ధరించడం, అటుపిమ్మట ఆది సీతను చంపటానికి యత్నించడంలో లక్ష్మణుడు దాని ముక్కు చెవుల్నే ఖండించడం - ఈ రెండిటికీ అనువైన సందర్భ కల్పనం విశ్వనాథ కవిచే సహేతుకంగా, చక్కగా, చిక్కగా కావింపబడి వుండటం ఇందలి విశేషం.

ముక్కు చెవులు కోయబడ్డ శూర్పణఖ మింటి కెగిరిపోతూ నాలుగు మాట లన్నది. అవి నాలుగు విచిత్ర వృత్తాల్లో నిబంధింప బడ్డాయి.³¹ ఒకటి - 'లాటీ విటము', రెండు - 'అసంబాధము', మూడు - 'హాలముఖి', నాలుగు - 'వ్రీడ'. ఈ వృత్తాలు క్రమక్రమంగా విడివి తగ్గుతూ వస్తాయి. మొదటి వృత్తానికి అక్షరాలు ఇరవై ఒకటి. రెండవ దానికి పదునాలుగు. మూడవ దానికి తొమ్మిది. నాలుగవ దానికి నాలుగు. గణాలైతే మొదటి దానికి ఏడు, రెండవ దానికి ఐదు, మూడవ దానికి మూడు, నాలుగవ దానికి ఒక తగణం. ఒక గురువు.

శూర్పణఖ తన సహజరూపాన్ని ధరించి పైకెగిరింది. ఆమె బాధ పడుతున్నది కాబట్టి, రామలక్ష్మణుల ఆశ్రమం పైన ఆకాశంలో అన్నమాటలు సుదీర్ఘంగా వినిపించినవి. క్రమక్రమంగా శూర్పణఖ దూరదూరంగా పోతోంది కాబట్టి శబ్దం నిడివి తగ్గుతూ పోతోంది. చివరికి నాలుగక్షరాలే వినిపించినాయి. అంటే శూర్పణఖ చాలాదూరం వెళ్లిందన్నమాట. ఇలా చందస్సు ద్వారా శూర్పణఖ గమన వేగాన్ని ధ్వనించేయడం రమణీయ శితశిల్ప దృష్టి. ఆ అక్షరాలు, గణాలు, పరిశీలిస్తే మొదటి మాటకు రెండవ మాటకు మధ్య, అలాగే ఇరవ మూటలకు మధ్య దూరం ధ్వనిత మవుతున్నది. నాల్గో పద్యం చివరి భాగం "అన్యగారాదీయన్". ఈ అసంపూర్ణక్రియా ప్రయోగం చేత శూర్పణఖ ఇంకా ఏదో అన్నది; అది వినిపించ లేదు - అన్న విషయం గమ్యమానమౌతోంది. ఈ శిల్పాన్నే కవి ఈ పద్యం తరువాత ఉన్న వచనంలో స్పష్టం చేశారు - "అని దూర దూరంబుగ నామె బెదరింపు మాటలు విననైన" (203 వ.) అని. ఇలా వాడడం శిల్పి లక్షణం.³² కవి లక్షణమైతే ఏ పద్యాని కా పద్యం అందంగా వ్రాయడం, ప్రాథ భావన చేయడం. శిల్పం వీటి మధ్య సమన్వయ సూత్రం. ఇది బుద్ధిజన్యం, కవిత్వం హృదయ జన్యం. ఈ రెంటి సమన్వయం మహాకావ్యం. ఆ రెంటికి అడుగున స్ఫురణ ఉంటుంది. అదే ఋషి లక్షణమైన దర్శనం.

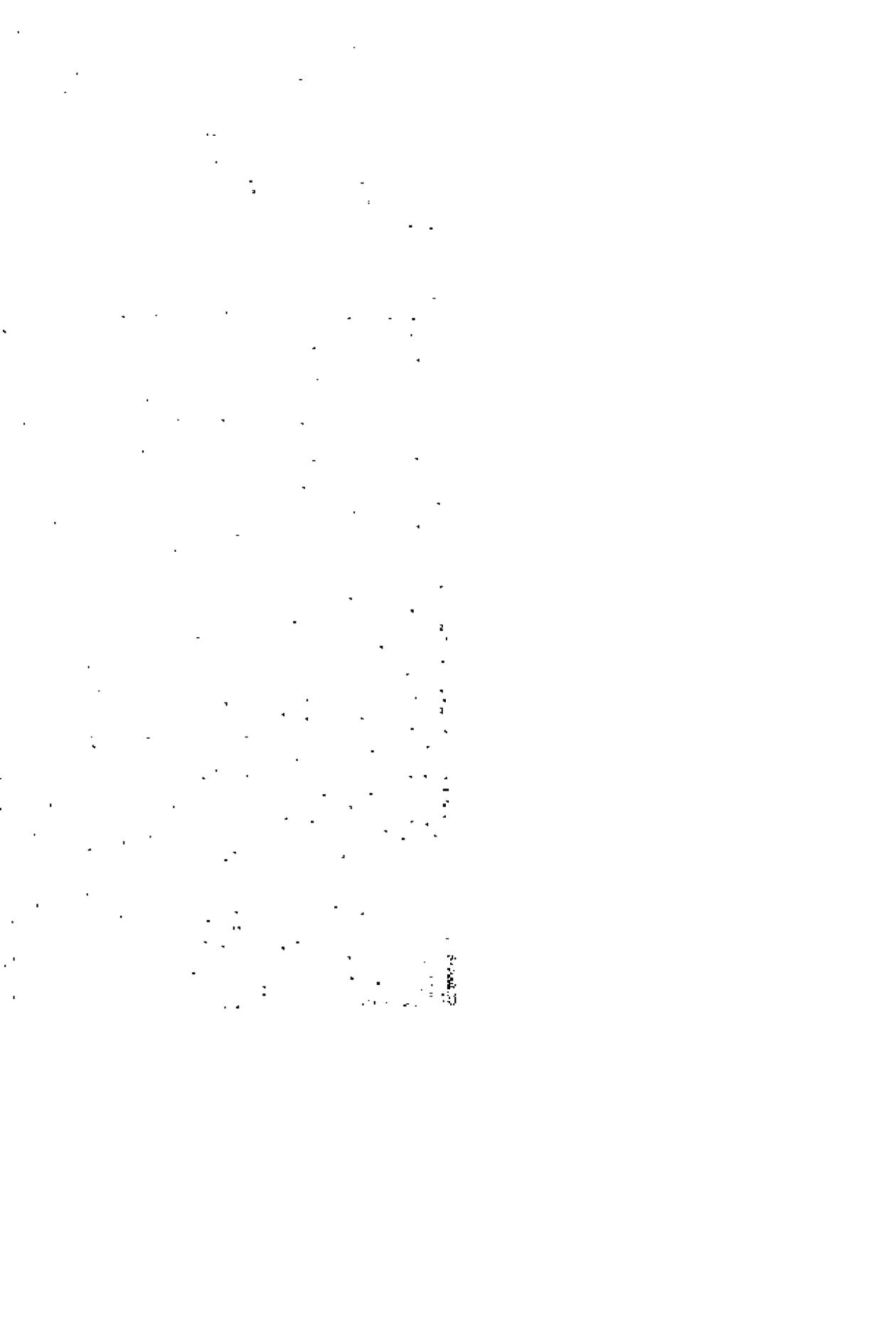
30. కల్పవృక్షము - అంబద్రి, పంచవటి, 184 ప.
 31. చూ : వై ది, 199-202 ప.
 32. ఈ శిల్ప విషయానికి చూ : 'విశ్వనాథ కవికావైభవం' - శ్రీ జువ్వాడి గౌతమరావు గారు, పుటలు 29-30, 'యువభారతి', సికిందరాబాద్, 1978.

ఈ కథకు నేపథ్యం హేమంతం. మహర్షి హేమంత వర్ణనతోనే ఈ ఘట్టం ప్రారంభించాడు. విశ్వనాథవారు కూడా అలాగే చేశారు కాని కథాంతంలో మళ్ళా హేమంత వర్ణనం చేస్తూ ఆ ఘట్టాన్ని ముగించారు. దీంతో హేమంతం నేపథ్యంగా సంతరింపబడుతోంది ఋతువర్ణనలు ప్రతీకా దృష్ట్యా, కాల దృష్ట్యా చేయడం విశ్వనాథ సాహిత్యంలో జగన్నాథంగా కనిపిస్తుంది. కాబట్టి హేమంతం ఇక్కడ కామిని యైన శూర్పణఖ కామానికి ఉద్దీపనంగాను, సీతారామ దాంపత్య వియోగానికి నాందీరూపమైన విఘ్నంగాను గ్రహించాలి. ఈ దృష్టి కవి వివక్షితమే అనడానికి ఆ ఘట్టం చివరి పద్యమే సాక్ష్యం -

“హేమంతం బతిగాడమై తుహిన సాహిత్యంబు దుర్వారమై
 సామీప్యంబులు దూరమై స్ఫుట దృశా సంవత్తులున్ దవ్వలై
 యామై ధారుణి జాతకున్ భయము పెలై కాననోద్యత్తురు
 స్వాముల్ శీర్షమనోజ్జమాలిక లవశ్యాయ ప్రలీనకృతుల్” — 204 ప.

మొదటి రెండు పాదాలు వట్టి హేమంత వర్ణన. కేవల కాల విషయం. మూడవ పాదంలో సీతకు 'భయము పెలై' నది అనబడదీ. ఎందుకు? సమాధానంగా నాల్గవపాదం. చెట్ల తలకాయల వరుసలు మంచులో కప్పవడిపోగా అవి మైథిలి మనోంతరాంతరాల్లో (రావణుని) తలల వరుసలుగా కన్పించడం పై భయానికి హేతువు. దీనివల్ల సీతారామ వియోగానికి హేతువైన రావణ ఆగమనం - తర్వాతి ఖండాల్లో జరుగ బోతున్న కథ అతుక బడింది. రాక్షస వినాశాని కిన్నీ హేమంతం ప్రతీకగా గ్రహించాలి. అందుకే పై పద్యం అలా ప్రారంభమైంది. బయట లోపల రెంటినీ అతికేదే. లోపలి దానికి అది ప్రతీక. బయటి దానికి అది వాచకం. కాబట్టి వాచ్య ప్రతీకార్థాలు రెండున్నూ చెప్పాల్సిందే. శూర్పణఖ రాక రావణుని రాకకు నాంది. ఖరదూషణ వధ రావణ వధకు ప్రస్తావన. ఇదే ప్రతీకార్థం.

ఇది వాత్మికి శిల్పాన్ని పోగొట్టకుండా దాన్ని గ్రహిస్తూ తద్దీన్నంగా విశ్వనాథ చేసిన శిల్ప స్వరూపం.



సామాజిక స్పృహ - విశ్వనాథ దృక్పథం

విశ్వనాథ రచనల్లో సామాజిక స్పృహ అంటూ ఏదీలేదని, ఆయనకొక నిశ్చితమైన సాంఘిక దృష్టిలేదని, కాబట్టి ఆయన ప్రజాకవి కాడని దేశంలో అప్రథమ పుట్టించారు ప్రజల సమస్యల్ని బాగా చదివామనుకొన్న కొందరు ప్రజాకవులు. ఏ సాంప్రదాయాన్నైతే అభిమానించి విశ్వనాథ తన సాహిత్యసర్వస్వాన్నంతా దానికై ధారపోశాడో ఆ సంప్రదాయంలోనే సామాజిక స్పృహ అనేది ఒక అంశమనీ, విశ్వనాథ సాహిత్యసృష్టి అంతా ఈ స్పృహ నుంచే పుట్టి, ఈ స్పృహ లోనే పెరిగి, ఆ స్పృహ కొక మార్గాన్ని నిర్దేశించిందని చెప్పడం ఈ వ్యాసం యొక్క ప్రధానోద్దేశం.

సంప్రదాయంలో సామాజిక స్పృహను గురించి ప్రఖ్యాతాంగ్ల కవీశ్వరుడైన టి. యస్. ఇలియట్ ఇలా అన్నారు. "Tradition involves in the first place, the historical sense, which we may call nearly indispensable to anyone who would continue to be a poet beyond his twenty-fifth year and the historical sense involves a perception not only of the pastness of the past but also its presence." ¹

సంప్రదాయంలో ప్రథమస్థానం చారిత్రక స్పృహదే. ఇది ఇరవైయైదేండ్ల వయస్సుకు పైబడ్డ కవులందరికీ మిక్కిలి అనివార్యమైంది. గతాన్ని గతం యొక్క దృష్టితోకాక వర్తమాన దృష్టితో సమీక్షించడమే చారిత్రక స్పృహ అనబడుతుంది. ఇలియట్ అభిప్రాయంలో సంప్రదాయాన్ని అర్థం చేసుకోవడానికి కవికి కొంత వయస్సు రావాలన్నమాట. అంటే పరిపక్వమైన బుద్ధి ఏర్పడే సమయంలోనే సంప్రదాయ ప్రాముఖ్యం అంటే ఏమిటో కవికి తెలియవస్తుంది. దీన్ని ఇలియట్ భావించాడు.

ఈ సామాజిక స్పృహనే అనేకులు అనేకరకాలుగా చెపుతున్నారు. సాంఘిక

1. T.S. Eliot, Tradition and the Individual Talent, in: Selected Writings of T.S. Eliot Ed. Frank Kermode, London, 1967, p. 30.

తత్వవేత్తలు Social Consciousness అని చెప్పగా, టి. యస్. ఇలియట్ చారిత్రక స్పృహ (Historical Sense) అనగా, జెర్ట్రూడ్ ఫ్రెయిన్ అనే విమర్శకుడు సమ కాలాంతర్గత స్పృహ (Contemporary inner time-sense) అన్నాడు. ఈ మాటలకు పరస్పర సమన్వయం ఎలా కుదురుతుందంటే మానవ సమాజమే చరిత్రను సృష్టిస్తూ వుంది. ఈ చరిత్ర సృష్టికి కాలమనేది ప్రధాన వాహిక. ఇలా పై మూడు పదాలు అంతరంగా అన్వయమవుతున్నాయి.

సామాజిక స్పృహ అనేది మహాకవి వ్యక్తిత్వంలో ఒక భాగం. సామాజిక స్పృహ లేనివాడు చారిత్రక నవలలు వ్రాయడు. విశ్వనాథ వ్రాసిన పురాణ వైర గ్రంథ మాల, నేపాళ, కాశ్మీర నవలలున్నాయి. ఇవి చారిత్రక నవలలు. ప్రాచీన కాలనాటి సాంఘిక స్థితిగతులను నిరూపించే నవలలు. ఇక అనేకమైన ఆయన సాంఘిక నవలల్లో ఆధునిక సామాజిక చైతన్యమే అంతర్వాహిని. ఒక నవలాకారుడు ప్రాచీనకాలం నాటి సాంఘిక స్థితి నిరూపిస్తున్నప్పుడు ఆధునిక పాఠకుడే దృష్టితో చూడాలి? అనే ప్రశ్నకు పాశ్చాత్య విమర్శకులెలా సమాధాన మిచ్చారు. "In reading the works of an author who lived in a remote age, it is necessary that we should look back upon the customs and manners which prevailed in his age that we should place ourselves in his situation and circumstances."²

ఒక ప్రాచీన కవి వ్రాసిన గ్రంథాలను ఆకాలపు సాంఘిక జీవనదృష్ట్యా ఎలా పరామర్శిస్తామో అలాగే ఒక ఆధునిక కవి నిరూపించిన ప్రాచీనకాలపు సమాజ పరిస్థితిని ఆ దృష్టితోనే చూడాలి. ఇక్కడ ఒక ముఖ్య విషయం గమనించాలి. చారిత్రక సత్యాన్ని ఏ రచయితా మార్చలేడు. ఇక అటువంటిప్పుడు 'గతాన్ని గతంతో గాక వర్తమాన దృష్టితో చూడాలి' అన్న ఇలియట్ వాక్యానికి అర్థమెలా కుదురుతుంది? అంటే రచయిత నిరూపించదలచుకొన్న చారిత్రక సత్యం వెనుక ప్రవర్తించే వాళ్లు మానవులే కదా! మానవ స్వభావమనేది త్రైకాలికమైంది. దీన్ని ఆధారంగా చేసుకొనే రచయిత సామాజిక స్పృహను వెల్లడిస్తాడు. భావాలకు కొత్త పాతలనే ప్రశ్నేలేదు. మానవ భావాలెప్పుడూ నిత్య నూతనాలే. అవి అర్థం చేసుకొనేకొద్దీ నూతన విశేషాలనేకం ఆవిష్కరింపబడుతూ వుంటాయి.³ కాబట్టి, సామాజిక స్పృహ అంటే కేవలం ఆధునిక సమాజ స్వరూపాన్ని మాత్రమే చిత్రించటం కాదు. ప్రాచీన కాలాల నుండి వస్తున్న మానవుల మనోభావ చిత్రీకరణం కూడా సామాజిక స్పృహ అవుతుంది. ప్రతిభావంతుడైన రచయిత చేతిలో అది ప్రత్యేకించి చెప్పబడకపోయినా ఈ కాలానికి సరిగ్గా అన్వయమవుతూ వుంటుంది. దీనినే ఇలియట్ ఇలా అన్నారు.

2. Helen Gardner, Observations on the Faerie Queene of Spenser, 1754, p. 25.

3. విశ్వనాథ సత్యనారాయణ - శ్రీ మద్రామాయణ కల్పవృక్షము-అయోధ్యాకాండ - సామాఖండం - 449 ప.

“And it is at the same time what makes a writer most acutely conscious of his place in time of his own contemporaneity. The Past should be altered by the present as much as the present is directed by the past. And the poet who is aware of this, will be aware of great difficulties and responsibilities.”⁴ ఒక రచయిత ప్రతిభావంతుడనడానికి గుర్తేమిటంటే ఆతడు సమకాలీన రచయితల్లో తనయొక్క స్థానం ఎటువంటిదో గుర్తించిన వాడై వుండాలి. వర్తమానానికి గతం ఎలా మార్గదర్శకమవుతున్నదో అలాగే గతం వర్తమానంచేత పునర్వీక్షింపబడాలి. ఏ కవి ఈ రహస్యాన్ని గుర్తెఱిగి వుంటాడో ఆతనికి తనపై గల బరువు బాధ్యతలు నైతమూ తెలుసనుకోవాలి. “అహో భారో మహాన్ కషేః” అని ఆలంకారికులన్నట్లు సమకాలీన కవులలో తనకుగల విలక్షణ స్థానాన్ని గుర్తించి, సార్వకాలిక దృక్పథంలో రచనలు కొనసాగించిన విశ్వనాథ తనపై గల బరువు బాధ్యతల్ని చక్కగా గుర్తెఱిగిన వాడనటానికి ఆయన సాహిత్యంలో సమకాలీన సమాజాన్ని దర్శించి వ్యాఖ్యానించిన తీరే ఏకైక సాక్ష్యం.

సంప్రదాయం నుండి కవి వ్యక్తిత్వాన్ని సంపాదించు కొంటాడు. తరతరాలుగా సాగివచ్చే ఈ సంప్రదాయస్రవంతి కవి వ్యక్తిత్వంతో కలసి ప్రవహించి నపుడు ఎటువంటి విన్యాసాలూ, వైవిధ్యాలూ చూపిందో, కొత్తకొత్త మార్గాలు తొక్కిందో దాన్ని నిరూపిస్తే కవిలోని సామాజిక స్పృహను వ్యక్తీకరించినట్లవుతుంది. సంప్రదాయం గతానికి చిహ్నం అనుకొంటే, వ్యక్తిత్వం వర్తమానానికి గుర్తు అని తలిస్తే, వర్తమానకాలంలో నివసిస్తున్న కవి గతానికి వర్తమానానికి సమన్వయం సాదించి భవితవ్యాన్ని దృష్టిలో పెట్టుకొని ఎలాంటి రచనలు చేశాడు? అని పరిశీలించడమే సంప్రదాయంలో సామాజిక స్పృహను నిర్ణయించడం అవుతుంది.

గతానికి వర్తమానానికి కవి సమన్వయం ఎలా సాధిస్తాడంటే, గతకాలపు సమాజ వ్యవస్థాత్మకత్వాన్ని క్షణంగా అర్థంచేసుకొని నేటి సామాజిక స్పృహతో కూడిన రచనలు చేయటం వలన. దీనికి విశ్వనాథ వారి వేయిపడగలు, చెలియలికట్ట అనే నవలల్ని ఉదాహరించవచ్చు. ఇక భవిష్యత్తుకు కవి రచనలెలా జోస్యం చెబుతాయంటే ఆధునిక సమాజ స్థితిగతుల్ని పూర్తిగా అవగాహనం చేసుకొన్న కవి ఈ సమాజ స్వరూపం భవితవ్యంలో ఎలా పరిణమిస్తుందో దాన్ని భావిస్తూ రచనలు చేయడం వలన. దీనికి విశ్వనాథ వ్రాసిన ఆరునదులు అనే నవల ఉదాహరణం.

నవలల్లో సామాజిక స్పృహ

గతం లేకుండా వర్తమానం లేదు. కాని, ఆధునిక మానవుడు గతాన్ని విస్మరించాడు.

4. ibid. p. 26.

'వెయివకగల్గి' గతంతో ఉన్న లంకెను వర్తమాన మానవుడెలా తెంచుకొన్నాడో నిరూపిస్తూ 'ఆ గొలుసులో మిగిలిన ఒక్క లంకె గృహస్థాశ్రమం' అని నిర్ణయించి 'దాన్నయినా రక్షించుకోండి' అని హెచ్చరించారు ఇక వర్తమాన సమాజంలో ఆ గృహస్థాశ్రమం కూడా ఎలా దెబ్బ తింటున్నదో, శ్రీశ్రీ ప్రాధాన్యం గల మన భారతీయ గృహంలో పాశ్చాత్య ప్రభావం మూలాన ఎటువంటి అనూహ్యమైన మార్పులు సంభవిస్తున్నాయో చెలియలికట్ట అనే నవలలో నిరూపించారు విశ్వనాథ. నేటి యువతీ యువకుల అర్థంలేని స్వేచ్ఛాప్రేమ (free love) ను విమర్శించే నవల అది.

సరిగ్గా ఇటువంటి నవలే మనకు కన్నడంలో డా॥ ఎస్. ఎల్. ఖైరప్ప వ్రాసిన 'వంశవృక్ష' అనేది. దీన్ని తెలుగులో సనగరం నాగభూషణం గారు 'వంశవృక్షం' అనే పేరుతో అనువదించారు.^{5A} ఈ నవలలో అగ్నిసాక్షిగా వివాహితయై సంతానవతియై పిదప విడివకాత్మా విధవలాలైన కాత్యాయని సంప్రదాయ కుటుంబంతో తెగతెంపులు చేసుకొని పాశ్చాత్య దేశాల్లో చదివినప్పటికీ రాజారావు అనే యువకుడి వ్యామోహంలో పడి అతణ్ణి వివాహమాడి శారీరకంగా, మానసికంగా కృంగి కృశించి మరణిస్తుంది. వంశానికి మిగిలిన దల్లా ఆమె మొదటి భర్త సంతానమే. నేటి స్వేచ్ఛాకామం శ్రీ పురుషులను ఎలా అధఃపాతాళానికి తోక్కి వేస్తున్నదో నవలాకర్త చక్కగా నిరూపించారు. జీవితాంతం ఆ పాత్ర అనుభవించిన మానసిక క్షోభ వర్ణనాతీతం! చెలియలికట్ట లోని రత్నావళి-రంగారావులను పై పాత్రలతో పోల్చవచ్చు.

ఇక విశ్వనాథ వారి అరునదులు, గతంలో పుట్టి, వర్తమానంతో ఒరుసుకొంటూ, కవితవ్యంలోని సాగిపోయే ఒక మహాప్రవాహం. శ్రీ స్వేచ్ఛ అనేది సంఘంలో ఎంతటి మార్పును తీసుకువస్తుందో నిరూపించే నవల అరునదులు. అందులో సోఫియా అనే శ్రీ ఎంతో చదువుకొన్నా కీలం లేకపోవడం వల్ల చివరకు ఎంత నికృష్టపు వాపు వచ్చిందో నిరూపింప బడింది. అంతేకాదు, ఆధునిక సమాజంలో శ్రీ పురుష ప్రవర్తనల్లో విశృంఖలత్వం పెరగడం మూలాన, అందులో ముఖ్యంగా విద్యావంతులైన శ్రీలు శీలవతులు

5. "నీవు మిగిలితివి" అని అనుభవించి సంతోషించిన ధర్మారావు మాటలను తప్పుగా అర్థం చేసుకొన్నారు ఆర్. ఎస్. సువర్చలం గారు "సాహిత్యంలో దృశ్యకావ్యాలు" అనే గ్రంథంలో.

5A. ఇటీవలనే శ్రీ కాపూ చర్యకర్తవ్యంలో "వంశవృక్షం" చలన చిత్రంగా రూపొందింది. అది మొదట కన్నడంలో చలన చిత్రంగా వచ్చిన తర్వాతనే తెలుగులో తీయడం జరిగింది. శ్రీ సోమయాజులు గారు నీరంగంలో స్థిరపడ్డాకనే ఈ చిత్రం రావడం సాధ్యమైంది. ఆయన తప్ప ఆ చిత్రంలో ప్రధాన పాత్రకు న్యాయం చేకూర్చేవారు మరొక్కరు లేరు.

కాకపోతే సంఘం నైతికంగా పతనం కావడమే కాక విప్లవాలు, దౌర్జన్యాలు తలెత్తుతాయని నిరూపించారు విశ్వనాథ.⁶

పై పవలలో చెప్పబడిన ముఖ్యవిషయాలు రెండు. 1) సర్వదేశాల నాగరికత భారతీయ నాగరికత యొక్క భ్రష్టస్వరూపాలు. 2) ఈ రెండవది మనకు ముఖ్యమైనది. దాన్ని 'పీఠిక'లో విశ్వనాథ ఇలా చెప్పారు. "ఈ పవలలో ప్రధానంగా వున్నది కథానాయిక. ఆవిడ ఒక విధంగా సృష్టించబడ్డది. ఆవిడ శీలం, ఆవిడ ప్రవర్తన అంతా ఆధునికం. ఆవిడ యొక్క జీవలక్షణం మాత్రం మన వేద శాస్త్రోపనిషత్తుల యొక్క రహస్యముల మందు గాఢమైన విశ్వాసము గలది. ఇది నేటి మన భారతీయుని స్థితి దీనికి ఆమె ప్రతిబింబము. ఆ ప్రతిబింబాన్ని త్రీగా ఎందుకు సృజించాలి? అంటే మన జాతిలో అంతటా మనం నిలువ దొక్కుకొనే పురుషత్వం చచ్చి పోయింది కనుక." పురుషత్వం చచ్చి పోయింది అంటే ఇక మిగిలింది త్రీత్వ మన్నమాట! అనగా త్రీ శక్తికి నేడు ప్రాముఖ్యం వచ్చిందని అర్థం. ఆధునిక సమాజంలో త్రీకి గల ప్రాధాన్యాన్ని విశ్వనాథ చెబుతున్నారు. ఇక్కడ పురుషత్వ మనే మాటకు పట్టుదల, సంయమనం, సంస్కారం, మనోధార్ధ్యం, గాఢశీలం-ఇలా ఎన్ని అర్థాలైనా చెప్పవచ్చు. కాని గాఢశీల మనే మాటే దానికి సరైన అర్థం. పురుషులంతా త్రీల కంటే శిథిలమైన, విశ్లథమైన శీలంతో ప్రవర్తిస్తున్నారు కాబట్టి దానికి ప్రాతినిధ్యం వహించే వ్యక్తిని త్రీగానే రచయిత నిర్ణయించాడు. ఇందులో ఎంతో ఔచిత్యం కూడా వుంది. పైన క్రీగీతలు గీచిన వాక్యాలు చదవగానే నాకు స్ఫురించిన వాక్యాలివి.

"గాఢమైన శీలము చచ్చిన కొలది ప్రాణములు ప్రతి సంగతిలో లోతు వాంఛించవు. పై పై మెఱుగులతో తృప్తి చెందును. అదియే నాగరికత యని విఱ్ఱవీగును."^{6A}

ఇది నిజంగా ఆధునిక నాగరికతా సూత్రం: వేయిపడగల్లో చెప్పిన పై వాక్యాలనే విశ్వనాథ ఆరునడులో ప్రపంచించినారేమో నని నాకు అనిపిస్తుంది. అంతేకాదు, పైన క్రీగీతలు గీచిన మాటలు వర్తమాన భవిష్యత్తులకు భాష్యాలు. కాబట్టే విశ్వనాథ, త్రీ పురుష మధ్యగత నీతితో, దైవభక్తితో కూడిన సోషలిజం (Socialism + God +

6. శ్రీ రాహుల్ సాక్యత్యాయన్ హిందీలో వ్రాసిన 'ఓల్గా సే గంగా' అనే పవలతో విశ్వనాథ వారి 'ఆరునడుల్ని' పోల్చవచ్చు. రాహుల్ నవలను 'ఓల్గా నుంచి గంగా తీరము' అనే పేరుతో స్వర్ణీయ అల్లూరి సత్యనారాయణరాజు తెలుగులో అనువదించగా అది యిప్పటికి 1948, 1957, 1978 లలో మూడు ముద్రణలు పొందింది. తృతీయ ముద్రణ - అనునమ ప్రచురణలు, హైదరాబాదు-28.

6A. విశ్వనాథ సత్యనారాయణ, వేయిపడగలు, అధ్యాయం - 7, పుట 122.

“అరయన్వభావ మందుననె యాసురశక్తులు దైవశక్తులున్
తిరుగుచు నుండు జంఁజుగ దేనికి వీలగు నెప్పుడది సు
స్థిత ఘటించజూచు తమ చెందిన భావవరంపరా పథాం
తరమున_____”¹⁵

ఇలా ద్విధా భూతమైన మానవ ప్రకృతి వలన ఆస్తికులు, నాస్తికులు ఏర్పడ్డారు. ఆస్తికులు దేవతలకూ, నాస్తికులు రాక్షసులకూ ప్రాతినిధ్యం వహిస్తారు. వాళ్ళ వాళ్ళ భావాలను పీళ్ల అమలులో పెడతారు. ఆస్తికులు దైవాన్ని నమ్ముకొంటే నాస్తికులు పౌరుషాన్ని నమ్ము కొంటారు. భావవారులా, భావనిష్ఠులూ ఆస్తికులైతే స్వభావ వాదులూ, దేహనిష్ఠులూ నాస్తికులు. ‘అకట స్వభావవాదులకు నైహికమే సకలంబు’¹⁶ అన్నాడు కవి. భావనిష్ఠమైన వర్గానికి ప్రతినిధి సీత. దేహనిష్ఠమైన వర్గానికి రావణాసురుడు. మొదటి వర్గంవారి అనుభూతి సూక్ష్మం, సుకుమారం, నిశితం. రెండవ వర్గం వారి అనుభూతి స్థూలం, కఠినం, మోటు. మరి ఈ దైవత్వ, రాక్షసత్వాల మధ్య మానవత్వ మనేది ఉందికదా! అదేమయింది? అంటే అడుగంటింది. పెరటి చెట్టు మందుకు పనికిరాదన్నట్లు మనిషి మానవత్వాన్ని వదలి తనది కానిదైన దేనికోసమో అద్రులు చావడం వలన ఉభయభ్రష్టు డయ్యాడు. మానవత్వంలో దైవత్వాన్ని ప్రతిష్ఠించుకోలేక ఆసురీశక్తులతో వేగలేక మానవత్వాన్ని పోగొట్టుకొని దుఃఖిస్తున్నాడు. దీన్నే విశ్వనాథ ‘జీవుని పేదన’ అన్నారు. దీనికి సామాజిక స్పృహ మూలం.

కాబట్టి ప్రధానతః మానవునిలో మూడుదశలున్నాయి. అవి, ఆధ్యాత్మిక, మానసిక, భౌతికదశలు. ఇవి వరుసగా దైవత్వ మనుష్యత్వ రాక్షసత్వాలకూ, సత్త్వరజస్తమో గుణాలకూ, స్వర్గమర్త్య పాతాళ లోకాలకూ సంకేతాలు. ఈ మూడు దశల్లోగల పరాకాష్ఠతను నిరూపించింది కల్పవృక్షం. దైవావతారమైన శ్రీరామచంద్రుడు తాను దేవుడని తెలియక మానవధర్మావళంబులో ఆసురప్రతారణకు లోనై దాన్ని పురుషకారంచే జయించి లోకంలో మానవధర్మాన్ని ప్రతిష్ఠించాడు. రాక్షస నాశనానికి మానవ విజయానికి మధ్య సీత ఒక ప్రేరక శక్తి వలె పనిచేసింది. ఇక రావణాసురుడు దేనికి ప్రతీక అంటే ఆధునిక మానవుడికి. కల్పవృక్షంలో పాత్రల యొక్క మానసిక స్థాయిని, పుర్ణణు చిత్రీకరించడంలో ఆధునిక మనస్తత్వశాస్త్ర మెంతో చొప్పించ బడివున్నా రావణాసురుని పాత్ర ప్రత్యేక ప్రాధాన్యం గలది. కల్పవృక్షంలో రావణుని పాత్ర ఆధునిక మానవునికి ప్రతినిధిగా మలచ బడింది. లంకా నాగరికత అంతా పాశ్చాత్య నాగరికత. లంకా నగరాన్ని కవి యిలా వర్ణించాడు.

15. కల్పవృక్షము - ఆరణ్యకాండ - మారీచఖండం - 871 వ,

16. ibid. 402 వ.

ఏదనీ స్వాత్మ విచారణశ్రమములే కింతేని జ్ఞానంబు కా
మాదుల్ తీవ్రములై వెలుంగనగు జీవాకారమై తోచె లం
కా దుర్గాంతర పట్టణంబు పెనుచీకట్లందు సౌధస్థలీ
ప్రాదుర్భూత విచిత్ర దీపికలచే రాజిల్లు ఛాయాశీచే.¹⁷

శ్రీ పురుషుల స్వేచ్ఛాకాముకత్వం, విశ్వంఖల విహారం, మదిరాసానం, భోగలాలనత్వం, అసంతమైన సంపద, సుఖజీవనోపకరణాలు ఇవన్నీ ఎవరికైనా వ్యామోహాన్ని కల్గిస్తాయి. లంకలోని ఐశ్వర్యాన్ని, రావణాసురుణ్ణి చూచి హనుమ వంటివాడు ఆశ్చర్యపడగా సీత ఏమాత్రమూ చలించలేదు సరికదా రావణుడంతడి వాణ్ణి తృణప్రాయంగా చూచింది. పెను చీకట్లలో లంకాదుర్గంలోని పట్టణం ఆత్మవిచారణ లేక జ్ఞానహీనమై కామతీవ్రతతో వెలిగే జీవాకారంవలె హనుమకు కన్నట్టినదట. కామాదులన్నప్పుడు అరిషడ్వర్గాలన్నీ లంకలో వున్నాయని అర్థం.

రామాయణం ధర్మా ధర్మకామ సంఘర్షణను చిత్రించే మహాకావ్యం. కల్పవృక్షంలో అధర్మ కామానికి ప్రతీకగా నిల్చిన రావణాసురుని పాత్రను తదనుబంధులైన శూర్పణఖ, వాలి, సుగ్రీవుల స్వభావాలను విశ్లేషిస్తే ఆధునిక మానవుని మనోవిశ్లేషణం చేసినట్లవుతుంది. నేటి సమాజాన్ని పట్టి పీడించే రెండు రుగ్మతల్ని తెలిపి వాటికి నివారణోపాయాన్ని కూడా సూచించి నట్లవుతుంది. ఆ రెండు రుగ్మతలు 1) కామం, 2) అర్థం. అవిరెండూ ధర్మానుబంధులు కావడమే నివారణోపాయం. రామాయణ ప్రారంభంలోనే వాల్మీకి మహర్షి "ధర్మ కామార్థ సహితం శ్రోతవ్యం అనసూయయా"¹⁸ "కామార్థగుణ సంయుక్తం ధర్మార్థ గుణ విస్తరమ్"¹⁹ అన్నాడు.

"హృదయము ముఖ్యమై మఱి శరీర మముఖ్యముగాగ భావనం
పద కలవారె దేవతలు వారియెడం తనుముఖ్యతా మతిం
బొదలిన వారి కాపదలు పుట్టును" ²⁰

ఇది రావణుడు మరణించిన తర్వాత మందోదరి విలపిస్తూ చెప్పిన మాటలు. హృదయమే ముఖ్యంగా భావసామ్రాజ్యంలో బతికేవాళ్లు దేవతలు. అలాంటి వాళ్లతో శరీరమే ముఖ్యంగా గలిగి ప్రవర్తిస్తే చేటు కల్గుతుంది. ఇక్కడ 'తను ముఖ్యత' అనే మాట ముఖ్యం. దానికి 'కామ భావ ముఖ్యత' అని అర్థం. వాల్మీకి శూర్పణఖను గూర్చి చెబుతూ 'శరీరణ

17. కల్పవృక్షము - సుందర కాండ - పర రాత్రఖండం - 128 వ.
18. శ్రీమ దామాయణము - బాలకాండ - సర్గ - 5. శ్లో. 4.
19. ibid. - బాలకాండ - సర్గ - 3. శ్లో. 8.
20. కల్పవృక్షము - యుద్ధ కాండ - ఉపసంహరణఖండం - 45 ప.

సమావిష్టా' అన్నాడు.²¹ ఆ మాటకు 'కామభావోద్రేకం' చేత వచ్చిందని అర్థం. కామ భావాన్ని గూర్చి శూర్పణఖ చేసిన ఉపన్యాసం ఇలావుంది.

“ధృత రతి వాంఛ స్త్రీ పురుష దేహ నిబద్ధము, దేహధారులన్
దితిజులదైన సృష్టి గడిదేరని మోహనిమగ్న సృష్టి, యు
ద్ధతమగు కామ తృప్తి యొకదారి తపశ్చరణానుకూల్య ప
ద్ధతికి, నను గ్రహించి పరితర్పణ సేయుము కామదేవతన్”²²

“లింగ సంబంధి కామమ్ము, లేదు దితిజ
మనుజ యన్న భేదమ్ము, యౌవనము వార్త
కంబిన దశావ్రభేదముల్, కామ సహిత
భావమే దివ్య మప్రతి బంధకంబు.”²³

దీనికి రాముని సమాధానం ఎలావుంటుందో చెప్పనవసరంలేదు. ఫలితార్థం శూర్పణఖ స్త్రీ కాబట్టి అవమానితు రాలైంది. సీతారాములలో, రాముణ్ణి శూర్పణఖ కామించగా, సీతను రావణుడు కామించాడు. శూర్పణఖ వల్ల రావణుడు చచ్చాడు. కాబట్టి శరీరజ సమావిష్ట శూర్పణఖ. తనుముఖ్యతామతి రావణుడు. ఇద్దరూ ఇద్దరే. అందుకనే సీతాపహరణ మట్టంలో జటాయువు రావణుణ్ణి నిందిస్తూ “శారీరక సౌఖ్యంబై సమస్త జన్మ పరమార్థ ప్రౌఢ సారంబునాన్” అని ఎత్తిపొడిచాడు.²⁴

కామం ఒక స్వేచ్ఛా ప్రవాహం లాంటిది. దానికొక కట్టుబాటును వివాహ వ్యవస్థచే మనువు స్థిరీకరించాడు. ఆ కట్టడిని, నియమాన్ని ఉల్లంఘించి నేటి సమాజంలో కామం యథేచ్ఛా విహారం చేస్తున్నది. అధర్మం వేలోల్లంఘనం చేసి చెలియలికట్టను దాటి పోయింది. అంటే రావణాసురుని భావాలకు అదీతి బోధాచరణ ప్రచారాలు బాగా ఏర్పడిం దన్నమాట. అధునాతన భావాలకు అగ్రేసరుడైన రావణుడు, సీత పాతివ్రత్యాన్ని నిందిస్తూ “ఏ సన్నాసీయో పెండ్లియాడు నిక వాడే యంచు కూర్చుండు రాహా!” అని వేళాకోళం చేశాడు.²⁵ లోకంలో స్త్రీ లంతా పరపురుషులపై గల వ్యామోహాన్ని గుండె లోపల దాచి పెట్టుకొని ఆత్మవంచన చేసుకొంటున్నారట! మనసు ఒక విచిత్రమైన దినుసట! దానికేది అలవాటు చేస్తే అదే బాగుందని చెప్పుతూ వుంటుందట! కాబట్టి జీవితంలో కొత్త కొత్త రుచులు చవి చూడాలన్నాడు. ‘పండగనాడు కూడా పాత మొగుడేనా’ అనే సామెతకు

21. శ్రీమద్రామాయణమ్ - ఆరణ్యకాండ - సర్గ - 17. శ్లో. 12.

22. కల్పవృక్షము - ఆరణ్యకాండ - పంచవటిఖండం - 130 వ.

23. ibid, 167 వ.

24. ibid, జటాయుఃఖండం, 131 వ.

25. ibid, 15, 27, 34 వద్యాలు.

వంత పాట పాడాడు రావణాసురుడు. 'లంకకు లేచి రమ్మ'న్నాడు.²⁶

పతివ్రతా ధర్మానికి ప్రతినిధియైన సీత, రావణుని పరశ్రీ వ్యామోహాన్ని 'యథార్థ వాక్సరణి'ని²⁷ యిలా ఖండించింది. "పూర్వజన్మ సంస్కారంచే జన్మ కలుగు తున్నది. ఈ జన్మకు సంస్కారంతోనే పరిచయం ఎక్కువ. తన మనస్సు నడిచే మార్గమెప్పుడూ ఆ పూర్వజన్మ సంస్కారానికి ఫలం వంటిది. అదేనయ్యా దైవమంటే ఆసురేంద్రుడైనాగ్గా! అన్నది.²⁸ ఇంకా, 'పతివ్రతసనాతని'²⁹ అన్నది. రావణుడు పదితలకాయలతో నవ్వి యిలా అన్నాడు. 'తెగిన మోకులతో, తప్పిన పట్టాలతో గతానుగతికంగా నడిచే మీ దాంపత్యపు పాతబండి సమాచారం మా దగ్గర చెప్పొద్దు. శ్రీ పురుష సంబంధానికి ధర్మంతో ముడిపెట్ట వద్దు. అదంతా వట్టి కల్పన. కామం ఒక్కటే పరమార్థం!' ³⁰ అన్నాడు. సాధు మార్గంలో రాకపోతే బలాత్కారంగా తీసుకుపోతా నన్నాడు. అలాగే తీసుకు పోయాడు. 'పతివ్రత సనాతని' అని సీత చెప్పిన మాట వెనుక నన్నయగారి నలుడు చెప్పిన 'దేహాంతర ధర్మరతి'³¹ ని వ్యంజింపజేస్తూ మనువు నియమించిన వైవాహిక వ్యవస్థ లోని పరమరహస్యాన్ని బోధిస్తున్నది. కాని, రావణాసురుడు వివాహ వ్యవస్థనే, దాంపత్య ధర్మాన్నే తృణీకరించాడు. ఏ తత్పూర్వం సీత లక్ష్మణుణ్ణి నిందిస్తూ చెప్పిన మాటలు దాంపత్య ధర్మం యొక్క మహోత్కృష్టతను వెల్లడిస్తున్నాయి.

"భార్యాత్వం బన నూరకే పురుష సంపర్కంబుగా నెంతురో
 ధుర్యంబై చని భర్తృ నిష్ఠముగ జేతో మోహ కుల్యాతటి
 మర్యాదాకృతి దీర్చు యోగమిది య మ్లనైక రోధస్కమై
 నిర్యత్రాణము వేళ జీవుడు చనన్ నిశ్రేయసాంఖోనిధిన్" ³²

ఇది నిజముగా సీత మాటలు కావు. కవి ఈనాటి సమాజానికి దాంపత్య ధర్మం ఎలాంటిదో ఎలావుండాలో చెబుతున్నాడు. ఈ విధంగా ఆధునిక సమాజంలో వేళ్లు తన్నుకొన్న స్వేచ్ఛాకాముకత్వ మనే వటపృజ్ఞిని సమూలంగా పెళ్లగించడానికే విశ్వనాథ కల్పవృక్షం రచించాడు.

స్వేచ్ఛా కాముకత్వం జంతు స్వభావం. ధర్మాధర్మవివేక్ష లేనిది. మానవులది

26. *ibid*, 93 ప.
 27. *ibid*, 97 ప.
 28. *ibid*, 97 ప.
 29. *ibid*, 58 ప.
 30. *ibid*, 60, 61 ప.
 31. ఆంధ్ర మహాభారతము - ఆరణ్యపర్వం - ఆశ్వాసం. 2, 160 ప. సంకోధిత ముద్రణం, (పుట-141) ఉస్మానియా విశ్వవిద్యాలయం, హైదరాబాద్.
 32. కల్పవృక్షం, ఆరణ్యకాండ, మారీచఖండం - 401 ప.

సంస్కార జనితమైన కామం. - అప్పుడది కామం కాదు, శృంగార మవుతుంది. సీతారాములది శృంగారం. వాలి, రావణాసురులది కామం. కాబట్టే రాముడు వాలిని చంపి యిట్లన్నాడు. "పాపలౌకిక విషయాన్ని వదలి మానవులు జంతువుల వలె దుష్టత్వముతో వాని చరున లేక చరిస్తూ వుండగా వేద విహిత నాగరికతకు విభుడైన మనువు ఇహాపర సాధకమైన వైవాహికవ్యవస్థ నేర్పరచినాడు." 33 నీవు దానికి విరుద్ధంగా తమ్ముడి భార్యను ఆనుభవిస్తున్నావు. జంతువవు కాబట్టి నిన్ను వేటాడినట్లు చంపాను, అన్నాడు. దీనినే హనుమ సీతతో సుందర కాండలో మానవేంద్రుల కీర్తిస్తూ ఇలా అన్నాడు.

మానవ రాజు లార్యులు, క్షమాప్రభముల్, మనుసర్వధర్మ వి
జ్ఞానులు, చాన యన్యజన సంగతి పొందుట వారి యింద్లో
లేనిది, భర్త పోయినను లేమ సహోదరు బొంద బోవ దం
చైన సుమానుషంబున కుదాహరణంబులు వారి పొందులున్" 34

పై పద్యంలో మూడవ పాదంలో హనుమ చెప్పిన విషయం సుగ్రీవుని భార్యను వాలి, వాలి భార్యను సుగ్రీవుడు అనుభవించిన విషయాన్ని చెపుతున్నది. ఈ నాటి మానవ సమాజ మస్థిషక్ం కూడా పై కిష్కింధారాజ్య నైతికతనే ఆనుసరిస్తున్నదని కవి పరోక్షంగా చెబుతున్నాడు. రాముడు, హనుమంతుడు మనుధర్మ శాస్త్రాన్ని స్మరించడం ఇక్కడ గమనింపదగ్గ విషయం. 35 మానవుల్లో రాముడు, వానరుల్లో హనుమంతుడు, అసురుల్లో విభీషణుడు తప్పిపుట్టిన వాళ్లని కవి నిరూపించాడు. ఈ నాటి సమాజంలో ధర్మంలు వ్ర మైందని ఆరణ్యకాండ, మారీచఖండాంతపద్యంలో శివునితో మొరపెట్టు కొన్నాడు. విజయే, కామం బలవత్తరమైనదే. కాని మానవుడు సదసద్వివేకంతో, సంస్కారంతో దాన్ని నియమించుకోవాలి. శ్రీరాముని ఏకపత్నివ్రతం, సీత పాతివ్రత్యం నేడు సంఘంలో వున్న ప్రతిష్ఠితం కావాలని కవి కల్పవృక్షాన్ని మళ్లీ ఆ దృష్టితో వ్రాశాడు.

"లోకం కామావృతం" అన్నాడు గీతలో భగవంతుడు. 36 కామస్తదగ్రే సమవర్తతాధి మనసో రేతః ప్రభమం యదాసీత్" అని ఋగ్వేదం. 37 శ్రీరాముడు కూడా ధర్మకామం, కీర్తికామం కలవాడని సీత హనుమతో నన్నది.

33. *ibid*, కిష్కింధాకాండ - గజపుష్పిఖండం - 160 ప. మరియు చూ. కిష్కింధ - గజపుష్పి - 188 నుండి 189 ప.
 34. *ibid*, సుందరకాండ - పూర్వరాత్ర ఖండం - 337 ప.
 35. 'మమూడను నేను మనువు ధర్మం తెలుగుదు' - కల్పవృక్షం - ఆరణ్య-పంచషటి - 168 ప.
 36. శ్రీ మద్భగవద్గీత - కర్మయోగం - 38, 39 శ్లోకాలు.
 37. ఋగ్వేదము - 10-129.4.

కామమునందు లగ్నము జగమ్మఖిలంబును చిత్ర చిత్ర మీ
 కామము నిట్టి దంచును జగద్విభుడైన రమూత్తముండు శ్రీ
 రాముడు జెప్పలేడు రఘురాముడు సైతము ధర్మ కీర్తులం
 గామము గల్గవడగు వికామ మకాముడు కాడు మారుతీ :³⁸

‘శరీర మాద్యం ఖలు ధర్మసాధనమ్’ అన్నాడు కాశీదాసు.³⁹ ధర్మసాధనంలో ఆద్యమైన సాధనం శరీరమే. ‘రామో విగ్రహవాన్ ధర్మః’ అన్నాడు వాల్మీకి.⁴⁰ ఇది రామాయణ కాలం నాటి విషయం. ఈ నాడు శరీరం ధర్మసాధనం కావడం మానేసి కామ సాధనకు, ఆర్థ సాధనకు బానిస అయింది. కామ మంటే శ్రీ పురుష గతమైన వాంఛ మాత్రమే కాదు. మానవుడు చేసే పనులన్నీ మూలభూతమైన కామ పదార్థం నుండి జనించేవే. ఆయా క్రియలను బట్టి దానిదానికి వేర్వేరు పేర్లు వ్యవహారంలో వుంటవి. డబ్బు సంపాదించాలి. ఇది ఆర్థకామం. సంపాదించిన ఆధికారం నిలబెట్టుకోవాలి. ఇది అధికార కామం. ఇవి ధర్మ సహితమై వుంటే ఏ బెడదా వుండదు. ఏ విధంగానైనా సంపాదించితీరాలి అను కొన్నప్పడే అన్యాయాలు, అక్రమాలు తలెత్తుతాయి. ఇది అధర్మం.

కామానికీ, అర్థానికీ ఎడతెగని లంకె. కామ సూత్రం (Pleasure Principle) ఆర్థ సూత్రం (Power Principle) ఇవి రెండే నేటి సంఘాన్ని పరిపాలిస్తున్నాయంటాడు సి. జి. యాంగ్. కాముకులైన పురుషుల వల్ల సత్రవర్తన గల శ్రీలకు రక్షణ లేక పోతున్నది. దీని వలన అమానుషమైన అత్యాచారాలు ఎన్నో జరుగుతున్నాయి. కాని, ఈ ఆధునిక మానవుడు బహువిచిత్రమైన జీవి. ఎంత వాచాలుడో అంత క్రియాశీలుడు కూడా. వీని ఉత్తలమైన కామ భావం వెనుక ఒక అజ్ఞాతమైన అన్వేషణ ఉన్నది. ఈ అన్వేషణ ఇదమితమని నేటి మానవునికి తెలియక పోవచ్చు. కాని ఇది మానవ ప్రకృతిని ద్విధాభూతం చేస్తున్నది. ఇది ఆంతరమైన సత్యాన్వేషణ. ఈ ఆధునిక మానవుని మనోలక్షణాన్ని రావణునిపై ఆరోపించి బాహ్యభ్యంతర జీవితాలను విడి విడిగా బ్రతికే నేటి మానవ జీవితాన్ని వ్యాఖ్యానించాడు విశ్వనాథ. కాబట్టే, కల్పవృక్షంలో రావణుడు సీతతో పల్కిన మాటల వెనకంతా ధ్వని నిండివున్నది. ఉదాహరణలు కోకొల్లలు.

లంకారాజ్యము నుంకువం గొనుము బాలా ! పంక్తికంతుండు నీ
 లెంకై నాల్గకెలంకులం గెలుపు నీ లీలా పదాంకంబుగన్
 సుంకం బుంచెడు సూర్య దీప్తి సరదచ్చోదార్ద్ర మీనాంక ప
 ర్యంకాకార కపోలకాంతి పరివాహా ! కామ భూమీరుహా !⁴¹

38. కల్పవృక్షము - సుందరకాండ - ఉషః ఖండం - 346 వ.
 39. కుమారసంభవం - సర్గ 5, శ్లో. 33.
 40. శ్రీమద్రామాయణము - ఆరణ్యకాండ - సర్గ 37, శ్లో. 15.
 41. కల్పవృక్షము - ఆరణ్య - ఐత్యాయుః ఖండం - 384 వ. మరియు చూ : కిష్కింధ - గణపూర్ణి - 214 వ.

ఇందులో ఒకటి అంతరమైన జీవలక్షణాన్ని, రెండవది బాహ్యమైన కామప్రవృత్తిని వ్యాఖ్యానిస్తున్నాయి. రావణుని గూర్చి హనుమ కపిసేనలతో యిలా అంటాడు.

అతడు మహావిద్యాంసుం

డతనికి తన తప్పు తెలియు నది శల్యంబై

యతని యెడద నాటి కొవియె

నతనికి మఱి చావు తెచ్చు నది రామునిచే.⁴²

'ఇది తప్పు' అని తెలిసి కూడా నేటి మానవుడు దానినే తుది దాకా సాధించడాన్ని గూర్చి చెబుతున్నది పై పద్యం.

గేయ, ఖండకావ్యాల్లో సామాజిక స్పృహ :

నేటి ఆర్థిక సూత్రం రాజకీయాలతో ముడిపడి సమాజాన్ని అల్లకల్లోలం చేస్తున్నది. 'ఓటు' ఒక్కటే ప్రజాప్రభుత్వాన్ని పరిపాలిస్తున్నది. దీన్ని గూర్చి విశ్వనాథ యిలా అన్నారు.

పిడుగునకును బియ్యమునకు

గడగి యొకే మంత్ర మన్నకై వడి 'ఓటే'

బడిపంతులు, మతగురువును

బుడమి పతియు, మంత్రి, దైవమును, మన బ్రతుకున్.⁴³

అందరు సమానమని చెప్పి యల్ప సంఖ్య

గలుగు వర్ణంబులం బెడగాగ ద్రొక్కి

వోట్లతో జాతిదేహాన దూట్లు గొట్టి

నడచు చున్నది యొకక్రొత్త నాగరకత.⁴⁴

మన బ్రతుకులో ఓటుకే ప్రాధాన్యం. తక్కిన వాటికి లేదు. ఇలాంటి నాగరకతనే విశ్వనాథ 'క్రొత్త నాగరకత' అన్నాడు. ఆయన గేయాల్లో, చిన్న చిన్న ఖండకావ్యాల్లో కూడా సామాజిక స్పృహ నిండివుంది. అసురగుణాలు బాగా జీర్ణించి పోయిన ఆధునిక సమాజంలో ఆ గుణాలే అగ్రస్థానం వహించి ఆధిపత్యం చెలాయిస్తున్నాయి. ఇలాంటి కామభావలోలువులనే విశ్వనాథ 'బానిసలు' అన్నాడు. బానిసల సముద్రం⁴⁵ అనే గేయం

42. Ibid. సుందరకాండ - సంధ్యాఖండం - 191 వ.

43. విశ్వనాథ సత్యనారాయణ, స్వాతంత్ర్యము, కేదారగౌళ (ఖండకావ్య సంపుటి) పుట-139.

44. విశ్వనాథ సత్యనారాయణ, క్రొత్త నాగరకత, కేదారగౌళ, పుట - 140.

45. విశ్వనాథ సత్యనారాయణ, బానిసల సముద్రము, కేదారగౌళ, పుటలు - 24-36.

దీనికి ఉదాహరణం. ఈ బానిసల లక్షణం ఎలాంటిదంటే 'పరభాషా పరసంప్రదాయాలపై వ్యామోహం'.⁴⁶ స్వస్థాన వేషభాషాభిమతాలు వారికి కాబట్టువు.⁴⁷ ఈ క్రొత్త నాగరకతలో శౌర్యం, పరాక్రమం, ఔదార్యం, ఆత్మనిగ్రహం, పరోపకారం, పాండిత్యం, మొదలైన సర్వ సద్గుణాలకు స్వస్తి చెప్పబడింది. ధ్యానం, పూజ, మననం, దైవాల, మంత్రజపం చేత ప్రత్యక్ష మహిమ పొందడం వంటి ఆధ్యాత్మిక శక్తులు నశించి పోయాయి. దాని స్థానే —

మారణాయుధ నిర్మాణ మహిమవంతు
 లైన పాశ్చాత్యులే గురుస్థాన మగుచు
 నగురుత సర్వ జీవితమండు ప్రబలి
 నడచుచున్నది యొక క్రొత్త నాగరకత.⁴⁸

'ధనమూల మిదం జగత్' అను మాట ఈనాడు మిక్కిలి సార్థకమై సమాజంలో సుఖశాంతులు లోపించి పోయాయి. దీని కంతా కారణం సంఘాన్ని ఉద్ధరిస్తామని వాగ్దానాలు చేసే రాజకీయ నాయకుల అధికార దాహం. మానవుడు ఆధ్యాత్మిక స్థాయి నుండి భౌతిక స్థాయికి దిగజారి పోవడమే దీనికి ప్రధాన హేతు వంటాడు విశ్వనాథ.

వ్యక్తిత్వ ప్రస్ఫుటీకరణమే విశ్వనాథ సాహిత్యధ్యేయం. బాహ్యోభ్యంతరంగా వ్యక్తి ప్రాధాన్యం అనేది ఆత్మ విశ్వాసం (Self-confidence) పై ఆధారపడి వుంటుంది. వ్యక్తి సంఘంలో తనకున్న స్థానాన్ని గుర్తిస్తేనే (Self-identity) వైయక్తిక స్పృహ (Self-consciousness) కుదురుతుంది. అటువంటి వ్యక్తి సంఘంలో ప్రవర్తించే తీరు సామాజిక స్పృహ (Social Consciousness) తో కూడి వుంటుంది. అప్పుడు నాగరక సంఘంలో వ్యక్తి ఉత్తమపౌరుడిగా వ్యవహరిస్తాడు. కాబట్టి, వైయక్తికమైన స్పృహ సామాజిక స్పృహగా పరివర్తిత మవుతున్నది. రామాయణం మల్లానేడెండుకు వ్రాయ వలసి వచ్చిందంటే సంఘంలో వ్యక్తికి మహోన్నత స్థానం గలదని నిరూపించడానికే. రాముడు మాయామానుష విగ్రహుడు. తాను భగవంతుడనని తెలియని వాడు. బ్రహ్మ స్వయంగా వచ్చి 'నీవు భగవంతుడివయ్యా' అంటే 'ఆత్మానం మానుషం మన్యే రామం దశరథాత్మజమ్'⁴⁹ అన్నవాడు. జన్మించిన ప్రతి జీవి యిలాగే అనుకుంటున్నాడు. తాను సంపూర్ణ తత్త్వమని తెలియక తన పరిధిని కుంచించుకొంటున్నాడు. పరిమిత వ్యక్తిగా మారుతున్నాడు. వ్యక్తిని మహోన్నతునిగా నిలిపి చూపవలసిన కర్తవ్యం సమకాలీన

46. విశ్వనాథ సత్యనారాయణ, స్వాతంత్ర్యము (రచన 1960) చూ. కేదారగౌళ - పుట 139.
 47. నన్నయ భట్టు, ఆంధ్ర శబ్ద చింతామణి - సంజ్ఞాపరిచ్ఛేదం - సూత్రం 5.
 48. విశ్వనాథ సత్యనారాయణ, క్రొత్తనాగరకత, చూ. కేదారగౌళ, పుట 140.
 49. శ్రీమద్రామాయణమ్, యుద్ధకాండము, సర్గ. 117, శ్లో. 11.

మానవ జీవిత రహస్యాన్ని గ్రహించిన కవికి తక్షణకర్తవ్యంగా భాసించింది. వైగా కవి అంతర్యాణిచే ప్రబోధితుడైనాడు. జీవవేదనా స్రవంతి వివిధ పాత్రలనే టోడెల గుండా అంతర్యాహినిగా ప్రవహించి కల్పవృక్షాన్ని పుష్పఫలభరితం చేసింది.

కల్పవృక్షంలో ప్రతి చిన్నపాత్రకూ ఒక ప్రత్యేక వ్యక్తిత్వం ఉన్నది. గుహాడు, మంథర, శబరి, మకలాక్షుడు, విభీషణుడు, కబంధుడు, కుంభకర్ణుడు వంటి పాత్రలు కూడా తమ ప్రత్యేకతను నిల్చుకొంటున్నాయంటే ఇక ప్రధాన పాత్రల విషయం ప్రత్యేకించి చెప్పనక్కరలేదు.

ఆధునిక యుగంలో వ్యక్తి ఆత్మవిశ్వాసాన్ని కోల్పోతున్నాడు. వట్టి మానసిక జీవి అవుతున్నాడు. విద్యావంతులు అర్థంలేని సిద్ధాంతాలను పట్టుకొని ఆత్మాన్వేషణ చేస్తూ అనేకానందోశనలకు గురి అవుతున్నారు. వారితో విశ్వనాథ ఇలా అంటున్నారు.

“తన స్వయముగ సిద్ధాంతముల్ గాని యీ స్వ
తంత్రతలు లోక భద్రములు గావు
వ్యక్తిదయినట్టి నైతిక వర్తనం బ
దొక్కచే భద్రతకు మచ్చు ముక్కగాని” 50

వ్యక్తికి నైతిక ప్రవర్తనం ఒక్కచే వాలు. సిద్ధాంతాలతో నిమిత్తం లేదన్నారు విశ్వనాథ. ఆలాకాక ఏవో ఆదర్శాలు, సిద్ధాంతాలు వల్లించడం వలననే నేటి నవలల్లో అధీరనాయకులు (Anti-heroes) ఎక్కువగా కనబడుతున్నారని విమర్శకు లంటున్నారు. మనస్తత్వ శాస్త్రజ్ఞులైన సిగ్మండ్ ఫ్రాయిడ్, నాగరికత - దాని అసంతృప్త లక్షణాలు (The civilisation and its discontents) అవిష్కరించగా, అయన శిష్యుడు సి. జి. యూంగ్, “ఆధునిక మానవుని ఆత్మాన్వేషణ” (The Modern Man in search of a Soul) అనే గ్రంథాన్ని, సాంఘిక తత్వవేత్తయైన పి.ఎ. సౌరోకిన్, “మానవజాతి పునర్నిర్మాణం” (The Reconstruction of Humanity) వంటి గ్రంథాలను రచించి బాహ్యోభ్యంతరాలుగా వ్యక్తి పరిపూర్ణతను ఎలా సాధించాలో తెలిపారు.

విశ్వనాథ శ్రీకుమారాభ్యుదయ మనే కావ్యంలో ఈ పరిపూర్ణతను భావించినట్లు తెలుస్తున్నది. శ్రీ కేతవరపు రామకోటిశాస్త్రిగారన్నట్లు “స్వల్పమైన పౌరాణిక గాథను ఆధారంగా తీసుకొని సమసామాజిక దృక్పథాన దాన్ని తీర్చిదిద్దడం జరిగింది. ఆధునిక చైతన్యాన్ని పుక్కిలించి సంప్రదాయ కావ్య మార్గాన వెలసిన కృతి అది.” 51 సంప్రదాయంలో

50. విశ్వనాథ వత్యనారాయణ, స్వాతంత్ర్యము (రచన 1947) చూ. కేదార గౌళ, పుట 54.
51. కేతవరపు రామకోటిశాస్త్రి, సంప్రదాయకవిత్వ-కల్పవృక్షము, ‘మహతి’ పుట 313. ప్రచురణ - యువభారతి, సికిందరాబాద్.

అభ్యుదయ, నిశ్చేయసాలు రెండూ అంతర్భవిస్తాయి. అభ్యుదయ మంటే భౌతికమైన పురోగమనం. విశ్వమానవ కల్యాణం. అది కుమారాభ్యుదయంలో ఎలా సాధింపబడిందో చూద్దాం. కుమారస్వామి కిద్దరు భార్యలు కదా! వారిద్దరికీ ఎప్పుడూ పడదు. మొదటి భార్య దేవసేన. రెండవ భార్య వల్లి. దేవతల సైన్యానికి ఆధిపతి కుమారస్వామి. ఈ దేవసేన సవతి పోరు పడలేక వేరుపడి మానవాభ్యుదయానికై పాటుపడింది. దీన్ని గూర్చి విశ్వనాథ మాటల్లోనే విందాం. “దేవసేన నదుల మీద వంతెనలు కట్టించి ఆ పొలములు సాగుచేయుటకు చాల సాహాయ్యపడినది. ఈనాటి పంటలు, సాగులు, వంతెనలు మొదలైన పథకములు, స్త్రీలు సంఘమునకెట్లుపయోగపడుదురో, వారు తలచుకొన్నచో నెన్నెన్ని పనులు చేయగలుగుదురో అవి యన్నియు దీని యందభివర్ణితములు.”⁵² దీనినే ‘క్రాంత నాగరకత’ అనే గేయంలో విశ్వనాథ యిలా అన్నారు.

మున్ను స్త్రీ యన్నదొక పనిముట్టు, నేడు
 సర్వకార్య ధురంధరాత్తంబు తీవ్ర
 విధుర విప్లవ శకట సారథియు గాగ
 నడచుచున్నది యొక క్రాంత నాగరకత.⁵³

విశ్వనాథ రచన అన్నింటిలోకెల్ల ‘వేయిపడగ’ లొక్కటే ఎక్కువ దుర్విమర్శలకు పాలైనది. ఆ నవల యొక్క బృహత్ స్వరూపమే దీనికొక ప్రధాన కారణం. ప్రతి విమర్శకుడూ ఆ నవల యొక్క నిర్మాణశిల్పానికీ, రచనా విధానానికీ ఆశ్చర్యం ప్రకటించినా, చివరికిలా అనడంలో కవి అంతర్యమేమిటో గ్రహింపలేదని విశదమౌతున్నది. “It is not realistic enough in its social implications as it gives free play to wishful thinking and harkens back to a dead and dying past, for which few of the present generation have any tears to shed.”⁵⁴ చచ్చిపోతున్న గతాన్ని చూచి ప్రతివాడూ కన్నీళ్ళు కార్చాలని కాదు విశ్వనాథ ఆ నవల వ్రాసింది. గతంలో కూడా కొంత మంచి వుందని, దాన్ని గ్రహించి నిల్చుకోవలసిన బాధ్యత మనపై వుందని, మనం కొత్త ఆనుకునేదంతా మంచిది కాదని, అందులోనూ దోషాలున్నాయని చెప్పడం కవి అంతర్యం.

ఉపసంహారం :

అస్తవ్యస్తమైన ఆధునిక సమాజంలో ఈనాడు వ్యక్తి తానెందుకు పుట్టానని ప్రశ్నిస్తున్నాడు. ఇటువంటి కిష్ట పరిస్థితుల్లో వ్యక్తికి ఆత్మవిశ్వాసాన్ని, చైతన్యాన్ని, ఉత్తేజాన్ని ప్రసాదించే అమృతవృష్టిగా, ఆలోచనామృత ఫలంగా కల్పవృక్షం

52. విశ్వనాథ సత్యనారాయణ, నేనూనా సాహిత్యరచనలు, మహతి, పుట 88.
 53. విశ్వనాథ సత్యనారాయణ, క్రాంతనాగరకత, చూ. కేదారగౌళ, పుట 141, 6 ప.
 54. D. Anjaneyulu, Social Consciousness in the Telugu novel. 6th All India Telugu Writer's Conference, Bangalore, 1974, p. 67.

ప్రాదుర్భవించింది. అంటే ఏమిటి? విశ్వనాథ సాహిత్యం నేల విడిచిన సాముకాదు. నేల మీద కాలుమోపి నభోంతరాళాల్లోని రహస్యాల్ని విప్పిచెప్పే సాహిత్యం! ఈ దేశపు మట్టి వాసన పీల్చి తన్మయత్వం చెంది కవిత్వం చెప్పినవాడు విశ్వనాథ! యాతనామయ తనువులో నిద్రాణమై పోతున్న చేతనా స్వరూపాన్ని తండ్రింప జేయడమే విశ్వనాథ సాహితీ పరమార్థం. ఆ పరమార్థానికంటే ముందు నేడు పతనమై పోతున్న వ్యక్తిని ఉత్థానపరచి, ఉద్ధరించడమే విశ్వనాథ సాహిత్య ధ్యేయం. ఆ స్పృహ నుండే ఆయన వ్యక్తిత్వ సమ్మేళనంతో విలక్షణ మైన రచనలనేకం ప్రభవించాయి. విశ్వనాథ భావించిన ఈ సామాజిక స్పృహనే జెర్ట్రూడ్ స్టెయిన్ సమకాలాంతర్లీన కాలస్పృహ (Contemporary inner time-sense) అని సరిగ్గా చెప్పాడు. ఆయన చెప్పిన వాక్యాల్ని.

“The whole business of writing is the question of living in that contemporariness. Each generation has to live in that... ..what I am trying to make you understand is that every contemporary writer has to find out what is the *inner time-sense* of his contemporaries. The writer or painter or what - not feels this thing more vibrantly and he has a passionate need of putting it down; and that is what creativeness does.”⁵⁵

సమకాలాంతర్లత స్పృహను గుర్తించి రచనలు చేసినవాడు విశ్వనాథ. దీనికి ప్రత్యక్షోదాహరణం అందరూ అభిమానించే ఆయన ‘ఏకవీర’ నవలలోని నాయక ఏకవీర. ఆధునిక శ్రీయొక్క జీవనాడిని గ్రహించిచేసిన రచన అది. సంప్రదాయంలో సామాజిక స్పృహ అంతర్భవిస్తుంది. అది లేకుండా ఏ కవీ రచనలు చేయడు. సృజనాత్మకతకు సామాజిక స్పృహ అనేది అంతస్సుత్రం! విశ్వనాథ సాహితీ సూత్రం సామాజిక స్పృహసంవలితం! :

55. Gertrude Stein, How writing is written, Contemporary Literature, p. 55.

సౌపరాఖ్యానము

1. ఉపోద్ఘాతము

ఆంధ్రమహాభారతమును రచించిన మహాకవులు నన్నయ్య, తిక్కన, ఎఱ్ఱనలు మన 'బహుశాండ్రోక్తిమయ ప్రపంచము'నకు పురుషోత్తమాంబుజభవ శ్రీకంధరులు. ఆ మహాకవులు మువ్వరు ఒకే కావ్యమును రచించుటచే వారి కవితాశిల్పమందలి తరతమభావ పరిశీలనా జిజ్ఞాస రేకెత్తుట సహజము. విభిన్న ఘట్టములందుకంటె సమాన ఘట్టములందు వారి కవితా శిల్పమందలి విలక్షణత, తరతమభావము స్పష్టముగా, సమగ్రముగా వెల్లడియగును. నన్నయ తిక్కనల కవితారీతుల బరామర్శించుటకు అనుకూలమైన అట్టి ఘట్టములలో ప్రథమ గణ్యమైనది 'సౌపరాఖ్యానము'.

ఈ సౌపరాఖ్యానము ఆంధ్రమహాభారతమున ఆదిపర్వ, అనుశాసనిక పర్వములలో ఉన్నది.¹ సంస్కృత భారతములో (భండార్కర్, గీతాప్రెస్, కలకత్తా వారి నాగరలిపి ప్రతులు, తెలుగులిపి ప్రతులు మున్నగు) ప్రామాణిక ప్రతులలో కొన్నిట అనుశాసనిక పర్వములో ఈ సౌపరాఖ్యానము లేదు. కవిత్రయ భారతము మాతృకగా ద్వీపదభారత మవతరించినది. అది తిమ్మయ, సోమన, బాలసరస్వతి - అను అపరకవిత్రయ విరచితము. తిమ్మన ఆదిపర్వమందలి ఉపాఖ్యానమంతయు నన్నయ రచన ననుసరించినదేయైనను, గరుడుడు మాతృ దాస్యవిమోచనోపాయమును తెల్పుమని కద్రువనే కోరుట మాత్రము తిక్కన రచన ననుసరించినది.² అనుశాసనిక పర్వమును రచించిన సోమన ఇటువదియైదు

-
1. i) ఆదిపర్వము II ఆశ్వా., 2-122 ప. (121 గద్యపద్యములు)
ii) అనుశాసనిక పర్వము I ఆశ్వా., 188-272 ప. (107 గద్యపద్యములు).
 2. ద్వీపదభారతము, ఆదిపర్వము II ఆశ్వా., 70 పుట (ఆంధ్రవిశ్వవిద్యాలయ ప్రచురణ 1948).

ద్విపదలలో సంగ్రహముగ సౌపర్ణాఖ్యానమును నన్నయ రచన ననుసరించియే రచించినాడు. ఇందును గరుడుడు కద్రువ యనుమతముననే అమృతము తేబూసెను.³ ఆరణ్య పర్వమును తిమ్మయ సంగ్రహముగ రచించినాడని మఱికొన్ని ఉపాఖ్యానముల జేర్చి, విపులీకరించి, ఐదాఖ్యానముల నేడాఖ్యానములుగ పెంచి సమగ్రమొనరించిన సోమన ఈ యుపాఖ్యానమును సంగ్రహించుట కది అమూలకమని తలంచుట కారణమైయుండును. సంస్కృత భారతాను సారము తెనిగింపబడిన శ్రీకృష్ణ భారతమునందును అనుశాసనిక పర్వములో ఈ సౌపర్ణా ఖ్యానము లేదు. తద్రవయితయగు శ్రీపాద కృష్ణమూర్తిశాస్త్రి గారు ఈ యుపాఖ్యానము ప్రక్షిప్తమైయుండునని, చర్చితచర్వణమని, ఆదిపర్వమున విపులముగ నున్నదానిని మరల అనుశాసనికమున అంత విపులముగ నభివర్ణించి చెప్పట నమంజనముగ తోపలేదని యుద్ఘోషించియున్నారు.⁴

కావున నన్నయ రచించిన సౌపర్ణాఖ్యానమునే తిక్కన పరిగ్రహించుటవలన, తన ప్రతిభాప్రదర్శనకు ప్రయత్నించినాడని భావించుట సమంజసమేయగును. తిక్కన ఈ యాఖ్యానమును అనుశాసనిక పర్వములో రచించుటనుగూర్చి కురుగంటి సీతారామయ్యగారిట్లు చెప్పియున్నారు :

“.....సమయము, ప్రకరణము, నవకాశము వచ్చినప్పుడు మాత్రము, తన సహజమగు రచనావద్ధతిలోనికి దిగును. సుదర్శనోపాఖ్యానమున నట్టి యవకాశము లభించినది. విజృంభించినాడు. ఈ ఘట్టము వ్రాసినవెంటనే యిట్టి యవకాశములను కల్పించి ప్రతిభ చూపవలెనని బహుళః తోచియుండును. అందువలననే మాతృకలో లేకపోయినప్పటికీ సమయము కల్పించుకొని గరుత్మంతుని చరిత్రను గైకొని వర్ణించినాడు”⁵

పై వాక్యములు సౌపర్ణాఖ్యానమును రచించుటలో తిక్కన ప్రధానాశయమును చక్కగా వెల్లడించుచున్నవి.

ఈ యుపాఖ్యానమునకు ప్రధానకథకు గల సంబంధమును, అది సాధించిన ప్రయోజనములను అరయుదము. ఆదిపర్వమందలి సౌపర్ణాఖ్యానమునకు హేతువు జనమేజయు దొనర్చిన సర్పయాగమునకు కారణభూతమైన కద్రూశాపమును వివరించుటయే యున్నది. అనుశాసనిక పర్వమున భీష్ముడు ధర్మరాజునకు పరమంబైన ధర్మము చెప్పి, ప్రజ్ఞావిశుద్ధి కరణం బాచరించెను. అంత ధర్మరాజు సంతృప్తాంతరంగుడయి, “గరుత్మంతుడు మహాను

3. చూ. వై ది, అనుశాసనికపర్వము I ఆశ్వా., 15 పుట (ఆంధ్రవిశ్వవిద్యాలయ ప్రచురణ 1950).
 4. శ్రీకృష్ణ భారతము, అనుశాసనిక పర్వము, I ఆశ్వా., 25 పుట. ఫుట్ నోట్ (1936).
 5. ఆంధ్రమహాభారతోపన్యాసములు, 226 పుట (1962).

భావుండని విందు. అవ్వహగవిభుని వృత్తాంతంబు వినవలతు. వివరింపవే”⁶ అనెను. భీష్ముడు అచ్యుత నాలోకించి, “యా సుపర్ణుండు నీవకా వినియుండుదుం జెప్పెద”⁷ ననగా కృష్ణుండు వికచవదనుడై “యట్లచేయుము. ఇక్కురుపతి కోర్కీదీర్చుట కర్తవ్యం”⁸ బని పల్కిన నా దేవవ్రతుండు సౌపర్ణాఖ్యానమును చెప్పెను. దీనిని పరిశీలించినచో ఆదిపర్వమున సౌపర్ణాఖ్యానము ఆత్మంతావశ్యకమనియు, అనుశాసనికమున కేవలము అచ్యుత మాహాత్యము నుగ్గడించుటకు, సుపర్ణ శ్రీకృష్ణుల కభేదతను తెలియజేయుటకు సందర్భము కల్పించుకొని చెప్పబడిన వృత్తాంతమనియు విదితమగుచున్నది.

భగవద్గీతలో శ్రీకృష్ణుడు ఆత్మవిభూతులను తెలియజేయుచు

“శ్లో॥ ప్రహ్లాదశ్చాస్మి దైత్యానాం, కాలః కలయతామహమ్ |
మృగాణాంచ మృగేంద్రోఽహం, వై నతేయశ్చ పక్షిణామ్ ||”

— X అధ్యాయం, 30 శ్లో.

అని తన సర్వాంతర్యామిత్యమును ప్రకటించియున్నాడు. తిక్కన గీతను ఆమూలాగ్రముగ అనువదించుచున్నను, తత్పారమనంతను సమయానుకూలముగ కథాభాగమున, ఉపాఖ్యానము లందందు వెదజల్లి ఆంధ్రుల కందించినాడు. అట్టి వానిలో ఈ సౌపర్ణాఖ్యాన మొకటి. ‘వై నతేయశ్చ పక్షిణామ్’ అను గీతాత్మ్యమును తిక్కన యిందు వ్యంగ్యముగా నిరూపించెను. ఇట్లు సారభూతమగు నర్థమును వ్యంగ్యముచే స్ఫురింపజేసి ప్రకాశింపజేయుట తిక్కన కావ్య శిల్పమందలి రహస్యము :

ఆది పర్వమున సర్పకుల ప్రళయము కద్రూ శాపమున గల్గెనని వినిన శౌనకాది మహా మునులు రౌమహర్షణి నిట్లడిగిరి :

ఆ॥ “ఒరులవలనఁ బుట్టు నోటమియును నెగ్గుఁ
బొరయకుండ నరసి పుత్రవరులఁ
దగిలి కాచునట్టి తల్లి సర్పములకు
నేల యలిగి శాపమిచ్చె నయ్య?” — ఆది, I అధ్యాయం, 160 ప.

ఆ శ్రోతల సందేహమును దీర్చుటకై, ‘తల్లి తనయులను శపించుట’ యను వివర్యాసమునకు మూలమైన విదివిలాసమును ఉగ్గడించుటకై సౌపర్ణాఖ్యానము చెప్పబడినది. కావున ఆది పర్వమున సౌపర్ణాఖ్యానము సముపస్థితము, సప్రయోజకము. అనుశాసనిక పర్వమున నిది ప్రధానకథ కెట్టి పుష్టిని గల్గించుటలేదు. ఇది లేకున్న నే కొఱంతయు కలుగదు. పరికింపగా, అనుశాసనిక పర్వమందలి యుపాఖ్యానములన్నియు ధర్మజ్ఞునకు చిత్తశాంతి గల్గించుటకై,

6, 7, 8. అనుశాసనిక పర్వము, I అధ్యాయం, 160 ప.

అతని నందియముల దీర్చుచు శాంతనవుడు చెప్పినవి. కావుననే ఈ సౌపర్ణాఖ్యానము ప్రకరణోచితకీ దూరమై కథాసూత్రమునకు వెక్కనముగాలేదు.

2. కథాఘట్టముల పరిశీలనము

నన్నయ తిక్కనల సౌపర్ణాఖ్యానములందలి కథాఘట్టముల వైవిధ్యమును, వాని ప్రయోజనమును, అందలి శిల్పమును పరిశీలించెము.

i) గరుడుని జననము :

అనూరుడు తన్ను సంపూర్ణకరీరుం గానీక యండంబవియించిన వినతను “నీ నవతికి దాసివై యేనూతొండ్లుండు”⁹ మని శపించెను. “ఈ రెండవ యండంబు తనకు(దాన యవియునంతకు నుండనిమ్ము. ఇందుఁబుట్టెడు పుత్రుండు మహా బలపరాక్రమసంపన్నుండు. నీ దాసీత్వంబు వాపు”¹⁰ నని శాపవిమోచనమును తెలిపెను. పిమ్మట నొకనాడు కద్రూ వినతలు వినోదార్థము విహరించుచు, ఉచ్చైశ్శ్రవమును జూచుటయు, పందెమున వినత యోటువడి కద్రూవకు దాసియై పనులు చేయుచున్నంత, పంచశతవర్షములు నిండగా గరుత్మంతుడు జన్మించెను. ఇట్లు ఆది పర్వమున నుండగా, తిక్కన అనుశాసనిక పర్వమున అనూరుని శాపానాంతరము ఏనూరేండ్లకు గరుడుని జననమును, అటు పిమ్మట వినత దాసి యగుటను చెప్పినాడు. ఇట గమనింపవలసిన విషయమొకటి కలదు. ఆది పర్వమున అనూరుని శాపమునకు కాలావధి యున్నను, కద్రూవినతలు పందెముగ నొడివిన దాసీత్వము నకు కాలావధి చెప్పబడలేదు. కావుననే తిక్కన అనూరుడు “నీ నవత్నీకిన్ వరపుడవై వరింపుము” (అను., I ఆశ్వా., 172 ప.) అని శాపమిచ్చినాడేగాని ఇంతకాలమని పేర్కొన లేదు.

ఈ ఘట్టమును నన్నయ కడురమణీయముగ రచించినాడు. పరిశీలింపుడు -

“అరుణుడనగా నుదయించె సుతుండు, మహానీతియుతుండు తల్లి కప్రియ మెనఁగన్”
— ఆది., II ఆశ్వా., 8 ప.

అని నన్నయ ‘అరుణోదయము’ వినతకు అప్రియ మొసంగునదిగా చెప్పి, వినత శాపమునకు ప్రాతిపదిక వేసినాడు. అరుణుడు మహానీతియుతుడు. తల్లియగు వినత అవినీత. అట్టి కుమారుడు ఇట్టి తల్లి కప్రియుడగుటలో వింత యేమున్నది? రెండవ యండం బవియగా -

“ఉదితుండయి శార్దూడు తల్లికిన్ మనఃప్రీతి యొనర్చుచున్ నెగనె భీమజవంబున నద్రవీధికిన్”
— ఆది., II ఆశ్వా., 87 ప.

9. ఆది పర్వము, II ఆశ్వా., 7 ప.

10. ఆది పర్వము, II ఆశ్వా., 7 ప.

అని సువర్ణోదయమును తల్లికి మనఃప్రీతిని గల్గించునదిగా చెప్పి, వినతా శాపవిమోచనమును సూచించినాడు.

“ఆతత పక్షమారుత రయప్రవికంపితఘోరితాచల
 వ్రాతమహోర్ణవుండు బలవన్నిజ దేహసముజ్జ్వల ప్రభా
 ధూత పతంగతేజుడు” — ఆది., II ఆశ్వా., 37 ప.

అని గరుడుని శౌర్యపరాక్రమముల నావిష్కరించుటయేగాక, “హరి కులికక్షతి యెఱుగని గురుతరపక్షములతోడి కులగిరివోలెన్” (ఆది., II ఆశ్వా., 40 ప.) ఉన్నాడని గరుడునియెడ విదళితశైలమగు వజ్రవిలసనము గుదియుటను సూచించుటయేగాక, గరుడుని సువర్ణత్వమును, శౌర్యపరాక్రమములను, కులగిరితో సాటియగు సుస్థిరత్వమును వ్యంజనచే స్ఫురింపజేయుచున్నాడు. అరుణోదయ, సువర్ణోదయములయెడ నన్నయ గనబరచిన పై రమణీయ సూచ్యార్థ సూచనలు మూలమున గానరావు.

గరుడునివలన తన దాస్యము తొలగునను విశ్వాసముతో నున్న వినతచే “కొడుకులు సమర్థులైనం దల్లిదండ్రుల యిడుమలు వాయుట యెందునుంగలయది” (ఆది., II ఆశ్వా., 51 ప.) అని పలికించి, నన్నయ వికలాంగులు, అసమర్థులునైన పుత్రుల వలన తల్లిదండ్రులకు కష్టములును, సమర్థులైన పుత్రులవలన సుఖమును కలుగునని లోకవృత్తమును స్ఫురింపజేసినాడు. ఇట్లు అనూరుని వలన శాపమును, గరుడుని వలన శాపవిమోచనమును పొందుటను మానవ జీవితానుగుణముగ చిత్రించి, తన రచనను సాతకహృదయ సన్నిహితము గావించినాడు. ఇందలి ప్రసన్న కథాకలితార్థయోగము సహృదయరంజకము.

తిక్కన గరుడుని జననమును —

“ఘనతర కంధరుండు దృఢకాయుఁడు దీప్తముఖుండు రక్తలో
 చనుఁడు మఱచోత్తమాంగకుఁడు చారుసుసంగత పక్షిసారమం
 డనుఁడు పరిస్ఫురద్యుతి విడంబిత బాలదివాకరుండు లో
 కనయన పర్వనిర్వహణకారి సుపర్ణుఁడు పుటై భూవరా!”
 — ఆను., I ఆశ్వా., 177 ప.

అని సువర్ణుని స్ఫురద్రూపమును ప్రథమాంత విశేషణ విస్పష్టరేఖలతో సాతకుల కన్నులకు గట్టినట్లుగ మనోహరముగా వర్ణించినాడు.

ii) గరుడుడు వినత దాసియైనవిధము నెఱుంగుట :

ఒకనాడు గరుడుడు మహాబలము, ప్రసిద్ధిగల నాకు “వీపునం దవడుఁబాముల మోవను, వారికిం బనుల్ సేయను నేమి కారణ” (ఆది., II ఆశ్వా., 48 ప.) మని తల్లి నడిగినాడు. వినత తనకు కడ్రువతోడి పన్నిదమునైన దాసిత్వమును, తత్కారణమైన

అనూరు శాపమును దెల్పినది. ఇట్లు, గరుడుడు ప్రశ్నింపగా వినత తన దాసీత్వమును గూర్చి తెలిపినట్లు నన్నయ రచించినాడు. తిక్కన, పుట్టినదాది తల్లిని వీడి స్వేచ్ఛగా మద్రతుడై విహరించుచున్న గరుడుని జూచి నారదుడు మందలించి, కద్రువ కవట జయమును, వినత దాసియై నలుగురుచుడుటను తెలియజేసి కర్తవ్యోన్ముఖుని గావించునటుల రచించినాడు.

ఈ ఘట్టమున నన్నయకథాకథనము సహజముగ, ప్రశస్తతరముగ నున్నది. చూడుడు -

కద్రువ తనకు మ్రొక్కిన గరుడుని జూచి

“అత్మలో, నిడుగడజేయుచుం గడు సహింపక కద్రువ వానిఁబిల్చి నా
కొడుకులనెల్ల నెత్తికొని క్రుమ్మరుచుండును యేమివంచినన్
మదవక చేయుమీవని సమర్పణసేసె ప్రభుత్వమేర్పడన్”

— ఆది., II ఆశ్వా., 42 వ.

ఇందలి ‘అత్మలో నిడుగడ జేయుచున్, కడుసహింపక, ప్రభుత్వమేర్పడన్’ అనుపదములు కద్రువ శీలమును రూపొందించుచున్నవి. గరుడుని చూడగనే తన పుత్రులకంటె బలాధికుడను భావము కద్రువకు గలిగి, అనూయ రేకెత్తించెను. వినత దాసియగుటచే తన అధికారము బెల్లబడి యగునట్లుగ కద్రువ గరుత్మంతుని ఆజ్ఞాపించినది. ఇందు కద్రువ అనూయము, అధికారగర్వమును, దౌష్ట్యమును నన్నయ నైసర్గికముగ చిత్రించినాడు.

కద్రువ దౌష్ట్యము మనస్సును కలంచగా, తన దురవస్థను తలంచుకొని, ‘ఇందులకు హేతువే’మని ప్రశ్నించిన కుమారునకు వినత శాపహేతువును దెలిపి, పిమ్మట “నీయట్టి నక్కుతుం బడసియు దాసివై యుండుదాననే?” (ఆది., II ఆశ్వా., 51 వ.) అనినది. ఈ సల్కూలు గరుడుని వలన తన దుర్భరదాస్యము తొలగునను విశ్వాసమును వెల్లడించుటయే గాక, వ్యంగ్యముగా గరుడుని కర్తవ్యోన్ముఖుని జేయుచున్నవి. ఇందు వినత ‘నా దాస్యమును తొలగింపు’మని వాచ్యముగా కుమారుని కోరలేదు. వినత గరువతనమట్టిది!

ఇక, కద్రువయొక్క అశ్వవాలము నల్లజేయుడని అధర్మ కార్యారణమునకై కొడుకుల వెల్లె ప్రార్థించినది. అందుకు సుముఖులుగాని పుత్రులను శపించినది! వినత తన్ను శపించిన అనూరువియెడ కినుకవహింపక, రెండవ పుత్రునివలన శాపవిముక్తి గల్గవను వాని నల్కూలయందు విశ్వాసముంచి, నిర్గత శోకస్థితినున్న సాధుగంభీరహృదయ! ఈ ఘట్టమున నన్నయ వినత, కద్రువల స్వభావ శారతమ్యమును నిశితముగ అవిష్కరించి నాడు. తిక్కన కద్రువ కవటి. వినత సత్యవినయాది గుణవతి. కద్రువ పాత్రపోషణ యందు గనబరచిన శిల్పమును తిక్కన వినతయందు గనబరచలేదు. నన్నయ యీ

ఘట్టమున, గరుడునిచే తల్లిని “వయోరుహోననా!” అని సంబోధింపజేయుట మాత్రము పానకములో పుడకవలె నున్నది.¹¹

అనుశాసనిక పర్వములో ఈ ఘట్టమున పద్యసంభవుండువలాలన సేయగ, హృదయంబున గర్వమెలర్ప, నుద్ధతుడై విహరించుచున్న గరుడుని జూచి నారదుడిట్లు మందలించినాడు -

“దాసియై సవతాలికిఁ దల్లి పనులు
 సేసి నలఁగంగ వదైనఁజింత వంత
 లేక నీ విట్లు దిరుగుట లెస్సయగునె ?
 యద్భుతోజ్జ్వల తేజః కశ్యపతనూజః!”

— అను., I ఆశ్వా., 205 ప.

ఈ పద్యము ప్రతిపదరసభరితము; అందును కడపటి సంబోధనలు సాభిప్రాయములు : ఔచిత్య శోభితములు : ‘కశ్యపతనూజః’ యనుటచే ఆభిజాత్యమును, ‘అద్భుతోజ్జ్వల తేజః’ అనుటచే గరుత్మంతుని శౌర్యపరాక్రమములను స్ఫురింపజేసి, తల్లి దాస్యమును తొలగించుటకు దగిన శక్తి సామర్థ్యములున్నవని ప్రబోధించి, కర్తవ్యోన్ముఖుని చేయుచున్నాడు నారదుడు : తిక్కన కైలియందలి ప్రధానగుణములగు అర్థస్ఫూర్తి, అర్థవిష్కర్ష, మితభాషిత, సమతయనునవి పై చిన్ని పద్యమున నెలకొనియున్నవి.

iii) దాస్య విమోచనోపాయము :

ఆదిపర్వమున గరుడుడు స్వామిసేవక సంబంధమును గుర్తించి, ‘మా యీ దాస్యము వాయు నుపాయము తెల్పు’డని కాద్రవేయుల కోరినాడు. వారు (మాతృ శాపంబున గలుగు సోదరక్షయమును నివారించుటకై) ‘అమృతము తెచ్చిన మీ దాస్యము తొలగించెద’ మని పలికినారు. అనుశాసనిక పర్వమున గరుడుడు తన తల్లి దాసియగుటకు కద్రువ కపట ప్రవర్తనమే హేతువని నారదునివలన తెలిసికొన్నాడు. కావున గరుడుడు కద్రువనే ‘నీ చెల్లెలి దాస్యము తొలగింపు’ మని కోరినాడు. ఈ ఘట్టము గరుడుని వాక్పాతుర్యమును, కార్యవాది నైపుణ్యమును ప్రదర్శించుచున్నది.¹² ఆతని పల్కాలలో మాధుర్యము, గడుసు దనము ప్రాధాన్యము వహించినవి. గరుత్మంతుని పల్కాలు విని, కద్రువ మొగంబు ముఱకటించుకొనుచు సమాధానమిచ్చిన తీరు (Repartee) గనుడు -

“బలవంతుండవు నేర్పుచందములఁ జెప్పంజాలి యిరిత్త ప
 ల్కాలఁదేర్పంబనిలేదు; తల్లికి మదింగూర్చేని వేషోయి లో”

11. ఆదిపర్వము, II ఆశ్వా., 48 ప.

12. అనుశాసనిక పర్వము, I ఆశ్వా., 209, 210 ప.

వినయ విధేయతలను, ప్రభుభక్తిని సూచించుచుండగా, తిక్కన రచన నిర్ణయరచనలనెల్ల జయించిన గరుడని అక్కజమగు శౌర్యసంపద కనుగుణముగా నున్నది.

3. కవితాశిల్పానుశీలనము

నన్నయ, తిక్కనల రచనాశిల్పములను ఆమూలాగ్రముగ పరిశీలించిన పండిత విచారకులు నన్నయది కథాకథకైలియని, తిక్కనది నాటకీయకైలియనియు నిర్ణయించి యున్నారు. కార్యసరణిని వివరించుటకంటె, వానికి హేతువులైన మానవ చిత్తవృత్తులను అవిష్కరించుట సహృదయుల లోగాను ఉత్తమరచనాశిల్పము. ఆ యా పాత్రల సంభాషణ. ప్రవర్తనల మూలమున వారి మనస్తత్వపరిణామమును, చిత్తప్రవృత్తిని ప్రదర్శించుచు రసబోషణ గావించుట నాటకీయశిల్పము. రసానుభూతి మూలమున చిత్తసంస్కారమును గల్గించుటకు, సహృదయుల నానందపరచుటకు ఉత్తమ మార్గము! తిక్కన పురాణఫక్కిలో నున్న ఆదివ్యవసరి సౌపర్ణాఖ్యానమును గైకొని తన కావ్యప్రౌఢి(బాటించు శిల్పమును ప్రదర్శించుటకై అనుకూలముగ మలచుకొన్నాడు. ఈ యాఖ్యానముయొక్క ఫలశ్రుతి యందుగూడ తిక్కన కావ్యదృక్పథము వెల్లడియగుచున్నది. నన్నయ పురాణఫక్కిని 'సంపదలగుట, దురితనిరాసము, ఉరగరక్షేభయములు పాయుట' ఫలశ్రుతిగ (ఆది., II ఆశ్వా., 122 ప.) చెప్పినాడు. తిక్కన 'బహుళానందకరము, విష్కణావ్యయసుఖ సోపానము' సౌపర్ణాఖ్యానమని ఆను.. I ఆశ్వా., 272 ప.) చెప్పినాడు.

సదృశనన్నివేళములలో నన్నయ, తిక్కనలు ప్రదర్శించిన కవితాశిల్ప సౌందర్యము సవరోకింతము.

i) కద్రూవినతల వరము వేడుకొనుట :

కళ్యవప్రజాపతి కద్రూవినతలయెడ ప్రసన్నుడై, వరమునిచ్చెద వేడు డనిన కద్రువ అనలతేజులు, దీర్ఘదేహులు, వినుతసత్త్వలు నైన వేపురు తనూజులను గోరెను. వారికంటెను బలాధికులు, భుజవీర్యవంతులైన సుపుత్రుల నిద్దలను వినత కోరెను. ఇట్లు నన్నయ తొల్లనే - ఈ కోరికలలోనే-కద్రూవినతల సవత్పితావమును వ్యంగ్యముగా స్ఫురింపజేసినాడు. వినత సత్యవినయాది గుణవతియైనను లోపమొకటి కలదు. అదే 'అతిమానము' (నవతి కంటె ఆదిక్యము గల్గియుండవలెనను తలంపు). ఇదియే వినత దాసియగుటకు హేతువయినది.

తిక్కన "కళ్యపుత్రార్యులు కద్రువ వినతనా(గల రాతపస్వి వారలకు వరము గరుణ విచ్చెదనన్ను(గద్రువ వేపుర, వినత యిద్దఱు వేడికొనిరి సుతుల" (ఆను.. I ఆశ్వా., 187 ప.) అవి, అట్లు వరము కోరుకొనుటకు మూలమైన కద్రూవినతల మనస్తత్వచిత్రణకు సూచకము. కథ యువకమించినాడు.

ii) వినత వేగిరపాటు :

కద్రువకు వేవురు నాగముఖ్యులు కలిగిరి. అదిచూచి వినత “వగవును మత్పరంబుఁ గదిరెడుమదితో వినత గడున్ వేగిరపడి యనీతి నొక యండ మవియ నడచి” నది. (ఆను.. I ఆశ్వా., 168 ప.). అట్లు వినత అండము నవియించుటకు తరతరమగు హేతువులను - వగవు, దానిచే ఈర్ష్య, తత్పూరితము వేగిరపాటు - తిక్కన ప్రదర్శించినాడు.

నన్నయ

“తన గర్వాండంబుల రెం
 టను బ్రియనందనులు వెలువడమి నతిలజ్జా
 వనతయయి వినతపుత్రా
 ర్థిని యొక యండంబు విగతధృతి నవియించెన్”

— ఆది., II ఆశ్వా., 5 ప.

అని వినత చేసిన అకార్యమునకు హేతువులను చూపుటయేగాక, ‘లజ్జావనతయయి’ అనుటచే శ్రీ స్వభావమును వ్యంజిత మొనర్చి, ‘పుత్రార్థిని’ అనుటద్వారా మాతృత్వమందలి పేరాసను వెల్లడించి, ఆమె ప్రవర్తనయెడ సానుభూతిని చూపుచున్నాడు; మౌలికమగు ఈ జీవిత సత్యమును ప్రకటించుటలో మహాకవి ప్రతిభ వ్యక్తమగుచున్నది :

iii) నేవధ్యవర్ణనలు :

“ఉద్యానవనంబునుం బోలె బహు విద్రుమలతాలంకృతంబై నదాని, నాటక ప్రయో గంబునుం బోలె ఘనరసపాత్ర శోభితరంగరమ్యంబై నదాని, దివంబునంబోలె నహిమకర భరితంబై నదాని” (ఆది., II ఆశ్వా., 27 ప.) అని శ్లేషోజ్జీవిత ఉపమాలంకారశోభితముగ మహోదధిని వర్ణించి నన్నయ తన సర్వతోముఖచాతుర్యమును ప్రదర్శించినాడు. ఈ ఘట్టమున “వివిధోత్తుంగతరంగఘట్టన చలద్వేలావనైలావలీ, లవలిలుంగలవంగసంగతలతా లాస్యంబు లీక్షించుచున్” (ఆది., II ఆశ్వా., 29 ప.) అని నన్నయ స్పృశించివదలిన మున్నీటిచేరువ వనమును తిక్కన విస్తరించి “చంచులఁ జిగురాకుఁ జించియాడుచు” (ఆను.. I ఆశ్వా., 181 ప.) ఇత్యాది సీనవద్యమున విలాసరమణీయముగా వర్ణించినాడు. పాదములకు అంత్యప్రాసనియమమును పాటించి, లలిత పదగుంభనతో అనుప్రాసపు హోయలుతో ఈ వనవర్ణనను వెలయించినాడు. ఈ వర్ణన రాయలయుగమున పరిణతి నొందిన ప్రబంధరీతికి మార్గదర్శకమై యున్నది.

iv) ఉచ్చైశ్శ్రవము :

కద్రూవినతలు చూచిన ఉచ్చైశ్శ్రవమును నన్నయ “అవదాతాంబుజఫేనవుంజనిభు నయ్యశ్వోత్తమున్ దవ్వలన్” (ఆది., II ఆశ్వా., 29 ప.) అని సామాన్యరీతిలో వర్ణింపగా,

తిక్కన

“కరువునఁ బోసిరో విధువికాంతి సుధాబ్ధితరంగఁదెచ్చి గం
 డరువానరించిరో హరుజటాస్థలికిం దొడవైన యేటి పె
 న్నురువునఁ జేసిరో యన మనోజ్ఞునితచ్చవి నుల్లసిల్లు సుం
 దరతురగోత్తమంబు దవుదవ్వలఁ గాంచిరి చారులోచనల్”

— ఆను., I ఆశ్వా., 183 ప.

అని ఉచ్చైశ్శ్రవమందలి అలౌకిక సౌందర్యమును దివ్యస్వచ్ఛతను మనోజ్ఞముగా ఆవిష్కరించి నాడు. ఈ పద్యమందలి ఉత్పేక్షావరంపర రమణీయమై, రసవంతమై తిక్కన భావనాశక్తికి తార్కాణముగ నున్నది. కడపటి ‘చారులోచనల్’ అను విశేషణముచే కద్రూవినతల నేత్ర సౌందర్యము, దర్శనానక్తియు ధ్వనించుచున్నవి. ఈ పద్యము తిక్కన కవిత్వాశిల్ప సౌందర్యమునకు ప్రతీక :

V) కద్రూవినతల సంభాషణ :

అశ్వమును జూచినప్పటి కద్రూవినతల సంభాషణను నన్నయ పాత్రోచితముగ, నాటకీయపద్ధతిని రమ్యముగా రచించినాడు.

“కద్రువ :- (వినతం జూచి) చూడవె ! ఆల్ల యతిదవళంబైన యశ్వంబునందు సంపూర్ణచంద్రునందు నల్లయుంబోలె వాలప్రదేశంబునందు నల్లయైయున్నది.

వినత :- (నగి) నీవేకన్నులం జూచితే యక్క : యెక్కడిది నల్ల ? యీ యశ్వ రాజుమూర్తి మహాపురుషకీర్తియుం బోలె నతినిర్మలంబై యొప్పుచున్నయది” (ఆది., II ఆశ్వా., 30 ప.)

వినర్గరమణీయమైన యీపలుకు పొంకమే కావ్యశిల్పమునకు ప్రాణము ! తేటతెలుగు పలుకుబడులతో సంభాషణ నడుపుట యేగాక, నన్నయ ఉపమానముల మూలమున కద్రూవినతల మనస్తత్వమును బయల్పరచుచున్నాడు. ‘సంపూర్ణచంద్రునందు నల్లయుం బోలె’ అనుటచే కద్రువ దోషాన్వేషణతత్పరత వెల్లడియగుచున్నది. అశ్వము మహాపురుషకీర్తివలె నతినిర్మలమైయున్నదని వినత పల్కినది. ఈ యుపమానముచే వినత దృక్పథము, సరళస్వభావనైర్మల్యములు వ్యంజితములగుచున్నవి. ఈ యుపమానములు రెండును అమూలకములు.

మాతృకయందు కద్రూవినతలు తత్కేణమే అశ్వమును జూడక మఱునాడు వచ్చి చూచుటకు తగిన హేతువు చూపబడలేదు.¹⁷ నన్నయ రచనలో వినత పందెమునకు

17. సంస్కృతశారతము, ఆది., ఆస్తీక., 18 ఆధ్యా., 5 శ్లో., పూనా భండార్కరువారి ప్రతి (1983).

సమ్మతించి, 'అశ్వమును డాసి చూతముర' మ్మనిన కద్రువ 'ఇప్పుడు ప్రొద్దులేదు. పతి పరిచర్యకాలము వైనది. రేపకడయ చూతము' అని అప్పటికి తప్పించుకొన్నది. అట్లు వాయిదావేయించుటలో నన్నయ, కద్రువయొక్క సమయస్ఫూర్తిని, కుటిలస్వభావమును వెల్లడించుటయేగాక, వినత వెంటనే అశ్వమును జూచుటకు విర్బంధింపలేని ఆమోఘమైన కారణమును — పతిపరిచర్యకాలమగుటను — చూపించినాడు. ఈ హేతుకల్పన నన్నయ లోకజ్ఞతకు సముచిత నిదర్శనము; అమూలకమైన దీనిని తిక్కనయు పరిగ్రహించినాడు.¹⁸

తిక్కన ఈ ఘట్టమును సహజదోరణిలో రచించినాడు. ఆదిపర్వమున అశ్వవాలము నల్ల యైయున్నదన్న కద్రువతో వినత నగి, స్వభావానుగుణముగ మితభావప్రకటన యొనర్చగా, ఆనుశాసనికమున "ఇటులాడితి నవ్వల కాడితో: నిజంబునకునా? నీదు చూపునకుఁ బోలిన భంగియో?" (ఆను., I ఆశ్వా., 186 ప.) అని విస్తరించి, వివిధముగ తనభావమును ప్రకటించినది. ఈ భావవిస్తరణ, బహుముఖావిష్కరణయే నన్నయ తిక్కనల కవితా రీతులలోని మౌలికమైన వైవిధ్యము.

vi) కద్రువ పుత్రులను ప్రార్థించుట :

ఇందులకు మతౌక తార్కాణము కద్రువ పుత్రులను ప్రార్థించు ఘట్టము. "మిమ్మందఱు వేడెదనన్నలార: నాపంపు సేయుండు, నన్ను రక్షింపుఁడు, కామచారులకు దుష్కరము గలదె?" (ఆది., II ఆశ్వా., 33 ప.) అని అధర్మారంభమునకై పుత్రుల ప్రార్థించినది. ప్రస్తుతించినది. 'నాకోర్కె దీర్చుకున్న నేను వినతకు డాసియగుదు' నని తనకు గలుగు దురవస్థను దెలిపి, కుమారుల కార్యోన్ముఖుల జేయజూచినది: నన్నయ ఈ సన్నివేశమున, కద్రువ ప్రవర్తనను స్వభావానుగుణముగా, కార్యానుగుణముగా చిత్రించి, ఘట్టమును రసవంత మొనర్చినాడు.

తిక్కన కద్రువ నటన, కుటిలస్వభావముల విస్తరించి, సహజముగ, మనస్సు నాకట్టునట్లుగ చిత్రించినాడు. కద్రువ ప్రతివాదివలె తనచత్యను సమర్థించుకొనుచు, తన కోర్కె దీర్చుడని కుమారులను ప్రార్థించినది.¹⁹ దైన్యస్థితిలోనున్న మాతృహృదయమునకు గాక, యీవేడికోలు కార్యవాది గురిపించు సల్లాపమాధుర్యమునకు, వంచనాచమత్కృతికి మూర్తరూపముగ నున్నది: 'కుటిలంపు దలపున', 'కన్నునీరు దొరగంగ', 'సవతికి నేనెట్లు వరపుడంబు సేయదగు' — ఆను పదములచే తిక్కన కద్రువస్వభావమును, మానసిక ప్రవృత్తులను ప్రకటించి, అనన్యదృశమైన శిల్పనైపుణ్యమును ప్రదర్శించినాడు. నన్నయ

18. ఆనుశాసనిక పర్వము, I ఆశ్వా., 192 ప.

19. చూ. వై. 8, 193 ప.

పాత్రల బాహ్యవృత్తిని మాత్రమే చిత్రించుచుండగా, తిక్కన ఆపాత్రల అంతరంగ వృత్తిని, దాని చలనచ్ఛాయలను కూడ ప్రతిబింబింపజేసినాడు. ఈ విధమగు 'ఉభయ (దృశ్య, శ్రవ్య) కావ్యప్రౌఢిఁ బాటించు శిల్పము'న తిక్కన ప్రతిభ నాన్యతోదర్శనీయము.

4. ఉపసంహృతి

నన్నయ సంగ్రహించి వల్కిన ఘట్టములను తిక్కన విస్తరించి చిత్రించె ననుటకు నిదర్శనముగా కద్రువశాప సన్నివేశమువంటి మఱికొన్ని ఘట్టము లీ సౌపర్ణాఖ్యానమున నెలకొనియున్నవి. ఇరువురు మహాకవు లొకే 'వస్తువు'ను గైకొని రచన చేసినపుడు పోషితవస్తువాకచేయైనను, సన్నివేశ కల్పన, రసపోషణ, శైలి - ఇత్యాదులలో తారతమ్య ముండును. ఆ యిరువురి ప్రతిభ, వ్యవస్థి, అభ్యాసములు విలక్షణములుగా నుండుటయే అందులకు కారణము.

నన్నయ స్వభావముచే గంభీరుడు. నిత్యసత్యవచనుడు. మితభాషి. ఈ మిత భాషిత్వము గాంభీర్యానుగుణమై యున్నది. కావున తన గాంభీర్యగుణముచే పొంగిపొరల జాలని భావములను నన్నయ మితభాషిత్వముచేత పరిమితముగ ప్రకటించును. తిక్కన అవాంతరావస్థలను బహుముఖముల విస్తరించి ఆవేశరూపముగ భావముల ప్రకటించును. నన్నయ ఏకైకభావములను మాత్రము సమర్థతతో వర్ణింపగలడు. తిక్కన భావసంఘర్షణ (conflict)ను శిల్పదృష్టితో చిత్రించి, రసపోషణగావించుటయందు సిద్ధహస్తుడు.

నన్నయది కథాకథన దృష్టి. మూలమెంత విస్తృతముగ నున్నను తగినట్లు జౌచిత్యమును, ఆవశ్యకతను గమనించి యొప్పిదముగ సంగ్రహించుట, రసోజ్జ్వలముగా ఆస్వాదింపజేయుట నన్నయ అనువాదపద్ధతి. నన్నయ సౌపర్ణాఖ్యానమున వచనములు నలువదియేడు; పద్యములు డెబ్బదినాలుగు. సంగ్రహీకరణమునకు, కథాకథనవేగమునకు నన్నయ వచనము నుపయోగించును. తిక్కనది రసైక్యప్రవణమైన దృష్టి. తదనుగుణము గానే ఇందు ఫలశ్రుతి చెప్పబడినది. తిక్కన సౌపర్ణాఖ్యానమున వచనములు ముప్పదినాలుగు; పద్యములు డెబ్బదిమూడు. తిక్కన నన్నయ ననుసరించియే సంగ్రహీకరణమునకు వచనము నుపయోగించినాడు.

పెక్కుమాటలేల? నన్నయభట్టారకుడు నారువోసిన అనువాదరహస్యములను తన రచనాక్షేత్రమున వంట పండించినాడు తిక్కన. తెలుగు కవులలో భావ భాషారచనా గాంభీర్యమున అగ్రగణ్యుడు నన్నయ. అట్లే ఉభయకావ్యకళాప్రౌఢిని, రచనాశిల్పమున ప్రథమగణ్యుడు తిక్కన.

“సరస సంస్కృత పుష్పగుచ్ఛ ప్రభాత
 మగు తెనుంగను నెత్తావి కఫిలదికలఁ
 దరుణపవమానమగు కవిత్రయవిశేష
 చతురవాచా నిరూఢి కంజలి యొనర్తు”

— మాదయగారి మల్లన (రాజశేఖరచరిత్ర I ఆశ్వా., 7 ప.)

తెలుగు విభక్తుల వింగడింపు

భారత దేశభాషలలో కొంచెమో గొప్పయో సంస్కృత భాషా ప్రభావము సోకని భాష లేదనుట నిర్వివాదాంశము. మన తెలుగుభాషపై దాని ప్రభావము మఱియు గొప్పది. ఆంధ్రవ్యాకరణ నిర్మాత లనేకులు పాణినీయపుటడుగుజాడలలో ప్రవర్తించి, తెలుగు వ్యాకరణమునకు విషయసంగ్రహణవటుత్వము, శక్తిమత్స్యాత్రచన మున్నగు లక్షణములను సంధానించిరి. సంస్కృతవ్యాకరణమందలి సంజ్ఞాపరిభాషను యథాతథముగ అవసరమున్నంత వరకు, అవకాశమున్నంతవరకు గ్రహించిరి. వారి సంస్కృతవ్యాకరణానుసరణ మెంతటి దనగా గ్రహించిన పరిభాషను వివరించి చెప్పనక్కరలేదు; అది తెలుగువారికి సునిరూఢమైన దనునంతటిది !

తెలుగు వ్యాకరణకర్తలు చేసికొనిన విభక్తి విభజనమునందు సంస్కృతానుకరణము ఎంతవరకు సమంజసము; సంస్కృత ప్రణాళిక తెలుగునకు పూర్తిగా సరివడునా; ఇందేమైన విశిష్టత కలదా? అనునంశము లీవ్యాసమున పరిశీలించబడును.

పై యంశములను పరిశీలించుటకుముందు సంస్కృత విభక్తి ప్రణాళిక యెట్టిదో, దాని స్వరూపస్వభావము లెట్టివో దిజ్ఞాత్రముగ చూడవలయును. సంస్కృతమున ఆఱు కారకములు, సంబంధార్థము — అనువానినిబట్టి విభక్తులసంఖ్య ఏదైనది. వీని యర్థము విభక్తి ప్రత్యయములద్వారా చెప్పబడును. అచ్చట ఒక విభక్తిలో ఒక వచనములో ఒకే ప్రత్యయమును వ్యాకర్తలు నిర్దేశించిరి. శబ్దముయొక్క లింగమునుబట్టియు, అంతిమాక్షరమును బట్టియు ఆ విభక్తి ప్రత్యయమునకు లోపాగమాదేశాది కార్యములు జరుగుచుండును. ఒక విభక్తికి అనేకార్థములున్నను ప్రత్యయస్వరూపమున అనేకత్వము గోచరింపదు. ఈ రెండంశములకు క్రమముగా ప్రథమా, తృతీయావిభక్తి ప్రత్యయములను ఉదాహరణములుగా గ్రహింపనగును. ప్రథమైకవచనప్రత్యయమగు 'సు' అనునది ఆదంతపుంలింగ ప్రాతిపదికమునకు చేరి విసర్గమగు చున్నది. ఆదంతనపుంసకలింగ ప్రాతిపదికమునకు

చేరి 'అమ్' అను ఆదేశమును పొందుచున్నది. ఆకారాంత్రీలింగ శబ్దమునకు చేరి లోపించుచున్నది. ఇట్టి మార్పులు వచ్చుచున్నను అవి విభిన్నప్రత్యయములనుటకు వీలులేదు. అట్లన్నచో 'సు', 'అమ్', లోపము - మున్నగునవి ప్రథమైకవచనప్రత్యయము లనవలసివచ్చును. ఇట్లు పరిగణించుకొనుచు పోయినచో ప్రత్యయముల సంఖ్య గుర్తింప రానంతగా పెరిగిపోవును. కావుననే ప్రత్యయమొకటియే ఆ యా సందర్భమును బట్టి మార్పునొందుచున్నట్లు సంస్కృతవ్యాకరణమున నిరూపింపబడినది. అది ప్రక్రియాసౌలభ్య మునకు మిక్కిలిగా సహకరించినది.

మఱియు సంస్కృతమున ఒకవిభక్తి యనేకార్థములలో రావచ్చును. ఉదాహరణ మునకు తృతీయావిభక్తి కర్తృమునను, కర్మార్థమునను వచ్చును. ఏ యర్థమున వచ్చినను ఏర్పడు రూపములో భేదములేదు. ఉదా : రామేణ రావణో హతః, బాణేన రావణో హతః - రెండు వాక్యములలో కర్తృవాచకమగు 'రామ' శబ్దమునకును, కరణవాచకమగు 'బాణ' శబ్దమునకును చేరినప్రత్యయము 'అ' అనునదియే. అర్థభేదమున్నను రూపభేదము లేదు. అట్లే సంబంధార్థకమగు షష్ఠీకివి, నిర్ధారణార్థకమగు షష్ఠీకివి స్వరూపభేదము లేదు. అర్థభేదము సందర్భమునుబట్టియే గుర్తింపబడును. ఈ వివరణమునుబట్టి సంస్కృతమున అర్థభేదమున్నను స్వరూపభేదము లేకుండుటవలన అందలి విభక్తిగణనము సమంజసమే యగుచున్నది.

ఇక తెలుగున విభక్తిప్రత్యయముల స్వరూపస్వభావములను అరయుదము. ఇచ్చట ఒక్కొక్కవిభక్తిలో చాలావరకు అనేకప్రత్యయములున్నవి.* ఈ యనేకప్రత్యయములు సార్వత్రికముగా సమానార్థకములు కావు. అనగా ఒకవిభక్తిలోనున్న రెండో, మూడో ప్రత్యయములు ఒకేయర్థమునందు వచ్చుట యనునది సాధారణముగ కన్పట్టదు. కావున రూపభేదము, అర్థభేదము గల రెండు, మూడు ప్రత్యయములను ఒకేవిభక్తిగా పరిగణించుటలో సామంజస్యము కానరాదు. సంస్కృతమందలి ఆ యా అర్థముల కివి సమానార్థకము లను కారణము బలవత్తరము కాదు. ఏలయన తెలుగు విభక్తివిధానము సంస్కృత విధానముతో పూర్తిగా సామ్యము కలది కాదు. కనుక నిట్టివి భిన్నవిభక్తు లను కొనుట సముచితమే యగును. ఇట్టి స్వరూప స్వభావభేదము గల ప్రత్యయముల తత్త్వమును విచారించి, వాని నెన్నివిభక్తులుగా నెన్నదగునో పరికింతము.

'చేత, తోడ' అనునవి తృతీయావిభక్తిప్రత్యయములు. ఇవి కేవలము సమానార్థ కములు కావు. 'చేత' వర్ణకము కర్తృవాచకమునకు చేరుచున్నది.¹ తృతీయావిభక్తి ప్రత్యయమే అయిన 'తోడ' వర్ణకము కర్తృమున రాదు. కరణార్థమున దీనికి 'చేత'

*చూ. బాలవ్యాకరణము, తత్సమపరిచ్ఛేదము, 1 నుండి 7 స్కాశములు.

1. బాలవ్యాకరణము, కారకపరిచ్ఛేదము, 2 స్కాశము

వర్ణకముతో సామ్యమున్నను,² సహార్థతుల్యార్థయోగములం దిది వచ్చునట్లు³ 'చేత' వర్ణకము రాదు. కావున నిట స్వరూపభేదముతోపాటు అర్థభేదమున్నదనుట స్పష్టమేకదా! సంస్కృతమునందలి తృతీయావిభక్తియొక్క అర్థమున ఈరెండు ప్రత్యయములు వచ్చుటను బట్టి వీని నొకేవిభక్తిగా పరిగణించుటయు కుదురదు. ఏలయన, 'చేత' వర్ణకము గ్రహ్యది యోగజమైన పంచమికి, 'తోడ' వర్ణకము ఉపయోగమునం దాఖ్యాతకు, వచ్యర్థాముఖ్య కర్మమునకును వచ్చుచుండుట సంస్కృత సామ్యమును పరిహరించుచున్నవి కదా! కావున ఈరెంటిని వేర్వేరు విభక్తులుగా పరిగణనము చేయవలసియున్నది.

ఇట్టివే పంచమీవిభక్తి ప్రత్యయములగు 'వలన, కంటె, పట్టి' అనునవి. ఈమూటికిని అర్థభేదము గలదు. 'వలన' వర్ణకము అపాయాదు లెద్దాన నగునో తద్వాచకమునకు చేరును.⁴ 'కంటె' వర్ణకము అన్యార్థాదియోగజమైన పంచమికిని, నిర్ధారణ పంచమికిని వచ్చుచున్నది.⁵ 'పట్టి' వర్ణకము హేతువులగు గుణక్రియల కగుచున్నది.⁶ ఈ మూడు ప్రత్యయములు చతుర్థీవిభక్తి ప్రత్యయములవలె పరివృత్తిసహములు కావు. అసగా 'రామునివలన' అనుచోట 'వలన'కు బదులు 'కంటె'ను గాని, 'పట్టి'ని గాని ప్రయోగింప జాలము. సంస్కృతమున ఈ మూడర్థములయందును ఒకే స్వరూపముండును. ఉదా :—
వృక్షేత్ వర్ణం పతతి (అపాదానము); రామాత్ అన్యో ధానుషోక్తి నాస్తి (అన్యార్థాది యోగజము); జ్ఞానాత్ ముక్తో భవతి (హేత్వర్థము). వీటికి తెలుగున 'వృక్షమువలన, రాముని కంటె, జ్ఞానము (బట్టి) అని భిన్నస్వరూపములు గలవు. 'పట్టి' వర్ణకమునకు బదులు 'వలన' వర్ణకము దృశ్యమానము కావచ్చును⁷ గాని, 'కంటె' వర్ణకమునకు బదులు 'వలన' రాదు. సంస్కృతమునగల అర్థముయొక్క సామ్యమునుబట్టి వీనిని పంచమిగా పేర్కొనుట జరిగినను, స్వరూపభేదముండుటచే వీనిని భిన్నవిభక్తులుగా తెలుగున పరిగణించుకొనవచ్చును.

ఇక షష్ఠీవిభక్తి ప్రత్యయములుగా చెప్పబడిన 'కు, యొక్క, లోవల' అనునవియు కేవలము సమానార్థకములు కావు. 'కు' అనునది ప్రాతిపదిక, సంబోధనోక్తార్థములందుగాక, ఇంచుమించు తక్కిన అన్ని యర్థములందును వచ్చుచున్నది. 'యొక్క' ప్రత్యయము సంబంధార్థమును మాత్రము సూచించును.⁸ 'లోవల' వర్ణకము నిర్ధారణార్థమును అభివ్యక్తము

2. అందే, 4 సూత్రము (చూ. 'వృత్తి')

3. అందే, 5 సూత్రము.

4. బాలవ్యాకరణము, కారకపరిచ్ఛేదము, 9 సూ.

5. అందే, 12, 13 సూత్రములు.

6. అందే, 14 సూ.

7. బాలవ్యాకరణము, కారకపరిచ్ఛేదము, 14 సూ. (చూ. 'వృత్తి')

8. అందే, 15 సూ. (చూ. 'వృత్తి')

చేయును.⁹ ఈ 'యొక్క, లోపల'లు పరివృత్తినహములు కావు. అనగా 'రామునియొక్క-తమ్ముడు' అనుచోట 'రాముని లోపల తమ్ముడు' అని గాని, అట్లే 'గోవులలోపల కపిల బహుక్షీర' అనుచో 'గోవులయొక్క' అనుటకు గాని వీచలేదు. మఱియు 'యొక్క' ప్రత్యయాంతము క్రియతో అన్వయింపదు. 'కు, లోపల'లు క్రియతో అన్వయించును. (సంబంధార్థమున 'కు' వర్ణకాంతము క్రియతో అన్వయింపదు). వీనికి గల ఈ స్వభావ భేదమునుబట్టియే షష్ఠి, శేషషష్ఠి, నిర్ధారణషష్ఠి - అను సారిభాషిక వ్యవహారము క్రమముగా వీనికి కలిగినది. సంస్కృతములో ఈ మూడర్థములలో స్వరూపసామ్యమున్నందువలన అచట నొకవిభక్తిగనే పరిగణించుట నిరాక్షేపణీయము. తెలుగున స్వరూపస్వభావభేదములు రెండు నుండుటచే వీనిని భిన్నవిభక్తులుగా పరిగణించుట సముచితమగును.

సప్తమీవిభక్తి ప్రత్యయములగు 'అందు, న' అనువానికి అర్థయొక్కటియే యైనను 'న' వర్ణకమున కొక వైలక్షణ్యము కలదు. 'అందు' వర్ణకము సర్వపదములకును అధికరణార్థమున చేరును.¹⁰ కాని, 'న' వర్ణకము అధికరణార్థమున జడవాచకములకు ఏకవచనమునందు మాత్రమే చేరును.¹¹ (క్వాచిత్కముగా ఆజడములకును).¹² మఱియు దానికిముందు ప్రాస్వఉకారముండవలయును. ఈ విలక్షణతను పురస్కరించుకొని యీరెంటిని గూడ భిన్నవిభక్తులుగా పరిగణించుట అవసరమనిపించును.

ప్రథమావిభక్తి ఏకవచన ప్రత్యయములగు 'డు, ము, వు' అనునవి పైవానికంటె మఱియొకవిధమైన వైలక్షణ్యము గలిగియున్నవి. ఇవి యొకదానిబదు లొకటి చేర్చుటకు వీచలేనివగుటలో తృతీయా, పంచమీ, షష్ఠీ ప్రత్యయములతో సామ్యముగలవైయున్నవి. కాని, ఆసామ్యము అర్థమునుబట్టికాక, శబ్దస్వరూపమునుబట్టి మాత్రమే సంభవించుచున్నది. 'డు' వర్ణకము పుంలింగములైన మహద్వాచకములగు ఆదంత, ఉదంత, ఋదంత ప్రాతిపదికములకు చేరును.¹³ 'ము' వర్ణకము ఆదంతములైన అమహన్నపుంసకములకు వచ్చును.¹⁴ 'వు' వర్ణకము ఉకారాంతములకును, గోశబ్దమునకును చేరును.¹⁵ కాని ఈ మూడు ప్రత్యయములు ప్రాతిపదిక సంబోధనోక్తార్థములందే ఆయా శబ్దములకు చేరును. కావున అర్థసామ్యమునుబట్టి వీని నొకేవిభక్తిగా పరిగణించుకొనుట సమర్థనీయమే యగును. ఇక.

9. అంజే, 18 నూ.

10. బాలవ్యాకరణము, కాంకవరిచ్చేదము, 17 నూ.

11. అంజే, 18 నూ.

12. త్రిలింగలక్షణశేషము, కారకవరిచ్చేదము, 17 నూ.

13. బాలవ్యాకరణము, కత్పమవరిచ్చేదము, 22, 50, 53 నూ. క్రములు.

14. అంజే, 39 నూ.

15. అంజే, 48, 50 మాత్రములు.

తెలుగు విభక్తులలో స్వరూపభేదమున్నను పరివృత్తి సహములైనవి చతుర్థివిభక్తి ప్రత్యయములగు 'కొఱకు, కయి' అనునవి మాత్రమే.

సునిరూఢమగు సంస్కృతవిభక్తి విధానముయొక్క అనుకరణమువలన అర్థము సులభముగ గ్రాహ్యమగుచున్నను, మొత్తముమీద సంస్కృతలక్షణము సరిపడని విలక్షణమైన విభక్తి విధానమే ఎక్కువగా తెలుగున కానవచ్చుచున్నది. ఉదా : i) గ్రహోదియోగజంబైన పంచమికి తృతీయావిభక్తి ప్రత్యయమగు 'చేత' వచ్చుట¹⁶ ii) పవ్యర్థాముఖ్యకర్మంబునకు 'తోడ, కు' వర్ణకంబులు వచ్చుట¹⁷ iii) సంప్రదానార్థమున షష్ఠి(కు) అగుట¹⁸ iv) భయము, జుగుప్స, పరాజయము, ప్రమాదము, భవనము - మున్నగునవి దేనివలన నగునో తద్వ్యాపకమునకు 'కు' వర్ణకము వచ్చుట¹⁹ v) అన్యార్థాదియోగజమైన పంచమికి 'కు' వర్ణకముగుట²⁰ vi) జడమైన కర్మవాచకమునకు ప్రథమ చూషట్టుట²¹ vii) భావార్థకాదియోగమున కర్తకుం బ్రథమ యగుట²² మున్నగునవి సంస్కృతవిభక్తి విధానమునకు విలక్షణములైనవి. మఱియు విశేషణముల ద్వితీయాదులకు తెలుగున సాధారణముగ 'భవత్యర్థ' వ్యవధానమున ప్రథమయే చూషట్టును.²³ కొన్నియెడల 'అగు' మున్నగునవి లేకయే విశేషణములు ప్రథమాంతములగుటయు గలదు.²⁴ ఇట్లతివిస్తృతమైన వైలక్షణ్యము దృశ్యమానమగుటచే విభక్తి విషయమున స్వతంత్రపద్ధతివి తెలుగులో రూపొందించుకొనుట యుక్తి సహము కాకపోదు.

పైని చర్చించిన అంశములనుబట్టి తెలుగు వైయాకరణులు పేర్కొనిన విభక్తి ప్రత్యయములలో అర్థభేదము, రూపభేదము గల ప్రత్యయములను ప్రత్యేక విభక్తులుగా వింగడించుకొనినచో అది యర్థస్పష్టతకు మిగుల సహకరించును. అట్టి వింగడింపునుబట్టి తెలుగున విభక్తుల స్వరూప మీక్రింది పట్టికలో తెల్పినవిధముగా నుండును.

16. బాలవ్యాకరణము, కారకపరిచ్ఛేదము, 4 నూ.

17. అంచే, 6 నూ.

18. అంచే, 8 నూ. (చూ. 'వృత్తి')

19. అంచే, 9 నూ. (చూ. 'వృత్తి')

20. అంచే, 12 నూ. (చూ. 'వృత్తి')

21. అంచే, 24 నూ.

22. అంచే, 32 నూ.

23. అంచే, 28 నూ.

24. i) బాలవ్యాకరణము, కారకపరిచ్ఛేదము, 27 నూ.

ii) త్రిలింగలక్షణశేషము, కారకపరిచ్ఛేదము, 22 నూ.

విభక్తి సంఖ్య	ప్రత్యయములు	అర్థములు
1.	డు, ము, వు (ఏక.)... లు(బహు.)...	i) ప్రాతిపదిక సంబోధనోక్తార్థములందు ii) కాలాధ్వవాచకములకు iii) భావార్థకాదియోగమున కర్తకు iv) భవత్యర్థవ్యవహితములగు విశేషణములకు నివి మఱికొన్ని విశేషణములకు వచ్చును. v) జడవాచకముల ద్వితీయా, సప్తములకు మాఱుగా ఈ ప్రత్యయము లందందు గన్పట్టును. ఇకారాంతములకును, ఉదంతేతర స్త్రీలింగ శబ్దములకును, స్త్రీత్వ మారోపింపబడిన పుం, నపుంసకలింగ శబ్దములకును చేరినచో ఏకవచనప్రత్యయములు లోపించును.
2.*	ను ...	i) అనభిహితమైన కర్మవాచకమునకు చేరును. ii) జడవాచకమునకు పరముగా చేరిన 'తోడ, అందు' వర్ణకములకు పరముగా నిది యందందు గోచరించును.
3.	చేత ...	i) అనభిహితకర్తకు ii) హేతు, కరణవాచకములకు, గ్రహ్యోదియోగజమైన పంచమికిని చేరును.
4.	తోడ ...	i) అనభిహితమైన కరణవాచకమునకు. సహార్థ, తుల్యార్థయోగములందును ii) వచ్యర్థముఖ్య కర్మమునకు iii) ఉపయోగమునం దాఖ్యాతకు చేరును. దీనికి బదులుగా 'మెయి, మై' అనునవియు అందందు చూపట్టును.
5.	కొఱకు, క్రై...	i) సంప్రదానవాచకమునకును ii) ఉద్దేశ్యమాత్రమునకును చేరును. ఈ యర్థములందు 'పొంఱె' అను వర్ణకము కూడ క్వాచితకముగా కన్పట్టుచున్నది.
6.	వలన ...	i) అపాయాదులు దేనివలన నగునో తద్వాచకమునకు ii) హేతువులగు గుణ, క్రియలకు జేరు 'పటి' వర్ణకమునకు బదులుగను వచ్చును.

* ద్వితీయావిభక్తి మొదలుకొని తక్కిన విభక్తులన్నింటికి బహువచనమున 'లడాగము' విధింపబడియున్నందున ఆ యా ప్రత్యయములకు 'లను', 'లచేత', 'లతోడ' - ఇత్యాదిగా బహువచనలకారసహితరూపములను ప్రత్యేకముగా ఇయ్యనక్కఱలేదు. చూ. కాలవ్యాకరణము, తత్పమపరిచ్ఛేదము, 31 సూక్రము.

విభక్తి సంఖ్య	ప్రత్యయములు	అర్థములు
7.	కంటె ...	i) సంస్కృతమున నిర్ధారణార్థమున వచ్చు పంచమికిని, అట్లే ii) అన్యార్థాదియోగజమైన పంచమికిని ఈ ప్రత్యయము వచ్చును.
8.	పట్టి ...	హేతువులగు గుణ, క్రియల కిది వచ్చును.
9.	కు ...	ప్రాతిపదిక సంబోధనోక్తార్థములు కాక తక్కిన సర్వార్థముల యందు నిది యథావకాశముగ కన్పట్టుచున్నది.
10.	యొక్క ...	సంబంధార్థమున నిది యగును.
11.	లోపల ...	సంస్కృతమున నిర్ధారణార్థమున వచ్చు షష్ఠిని ఈ ప్రత్యయము బోధించును.
12.	అందు ...	i) అధికరణార్థమున నిది యగును. ii) కొండొకచో నిర్ధారణషష్ఠికి బదులుగా ఈవర్ణకము కన్పట్టును.
13.	న ...	i) ఇది యధికరణార్థమున జడవాచకమునకు ఏకవచనమున మాత్రమే వచ్చును. మఱియు ఉదంతములకే చేరును. ii) ఉదంతజడవాచకమునకు చేరిన 'చేత, తోడ' వర్ణకములకు బదులుగాకూడ ఇది కన్పట్టును. ఇది బహుత్వమున కాసరాదు.

ఇట్లు అర్థభేదము ననుసరించి ప్రత్యేక స్వరూపము గల ప్రత్యయమును ప్రత్యేక విభక్తిగా వింగడించుకొనినచో తెలుగున పదమూడు విభక్తు లేర్పడుచున్నవి. సంబోధనమున 'డు' ప్రత్యయము లోపించుటయు, ఉకారమునకు అకార మాదేశమగుటయు, ఆరగాగమము కన్పట్టుటయు—మున్నగు విధుల ననుసరించి అదియు వేతొక విభక్తి యనుకొనినచో పదునాలుగగును. ఇట్టి ప్రణాళిక నేర్పఱచుకొనుటవలన అర్థసాంకర్యము తొలగుట, ఆదేశాది విధానము కొంత తగ్గుట, తెలుగుభాషయొక్క ప్రత్యేకత నిరూపితమగుట మున్నగు ప్రయోజనములు సమకూడును.

OUR CONTRIBUTORS

1. *Prof. H.D. Sankalia* ... Retired Director, Department of Archaeology, Deccan College Postgraduate and Research Institute, Poona. At present Emeritus Professor; published about twenty-five books on Indian Archaeology, Culture and hundreds of research papers. He was the Chairman of the Indian Archaeological Society for over 10 years. Received *Padma-bhushar* in 1974.
2. *Dr. S.R. Rao* ... Worked in various capacities with the Archaeological Survey of India. He is one of the first excavators and discoverer of sites of the Indus-valley civilization. Decipherment of the Indus script is his important contribution. Published more than 60 papers. His works are - *Excavations at Rangpur and explorations in Gujarat, Lothal and the Indus Civilization* and *The Decipherment of the Indus Script* and so on.
3. *Dr. Ajay Mitra Sastrī* ... He is a Professor in the Department of Ancient Indian History, Culture and Archaeology, Nagpur University; an author of many research papers on Indian History, Archaeology, Epigraphy, Numismatics etc., and of about fifteen important books - *An outline of Early Buddhism; India as seen in the Bṛhatsamhitā of Varāhamihira; India as seen in the Kuttānīmata of Dāmodaragupta; etc.*
4. *Sri. K.M. Bhadri* ... Epigraphical Assistant, Department of Epigraphy, Archaeological Survey of India, Mysore. Interested in Epigraphy and History; published many articles in the field.

5. *Dr. D.C. Sircar*

... A famous epigraphist and historian, worked as Government Epigraphist for India; Carmichael Professor of Ancient Indian History and Culture and Director of Institute of Advanced Study in Ancient Indian History and Culture, Calcutta University. Edited 10 vols. of *Epigraphia Indica*. Wrote more than 27 books and published a number of articles.

6. *Dr. Gerard Colas*

... A French scholar with specialization in the Vaikhānasa Āgama. He did his doctorate thesis on 'Architectural Problems in the Marīci Saṃhitā'. Now he is working in the National Library, Paris.

7. *Dr. M.D. Sampath*

... Dy. Superintending Epigraphist, Archaeological Survey of India, Mysore. 'Chittoor Through the Ages' is his thesis for the degree of Ph.D. Edited Prof. K.A. Nilakantha Sastri Felicitation Volume; presented research papers in various conferences and contributed research articles to reputed journals.

8. *Dr. M.A. Mahendale*

... Deccan College, Post-graduate and Research Institute, Poona. He is at present the Joint General Editor for 'Encyclopaedic Dictionary of Sanskrit on Historical Principles.' Published *Nirukta Notes* etc., and many valuable research papers.

9. *Dr. S.G. Moghe*

... Department of Sanskrit, Rajaram College, Kolhapur. Published a number of research articles.

10. *Dr. Arka Somayaji*

... An eminent astronomer. Retired Principal, Degree College, Bhimavaram; retired Reader, Kendriya Vidyapitha, Tirupati and retired Secretary, Hindu Dhārmapratiṣṭhāna, T.T. Devasthanams, Tirupati. Took his Ph.D. in Astronomy. A sound scholar in veda and śāstras; published papers and works.

11. *Dr. S.S. Barlingay* ... Professor of Philosophy, University of Poona, Poona. A learned Philosopher and writer of many articles in the field. Editor of the *Indian Philosophical Quarterly of the University of Poona*.
12. *Dr. B.V. Kishan* ... Professor of Philosophy, Andhra University, Waltair. Author of 'The Philosophy' of A.N. Whitehead 'Schopenhaver and the Problem of Salvation' and Indian Philosophy of Relegion,
13. *Dr. V.S. Kambi* ... Lecturer, Institute of Kannada Studies, Karnataka University, Dharwar-3. A well-read scholar, Interested in Viraśaivism and published many articles.
14. *Dr. Venkitasubramonia Iyer* ... Retired Professor of Sanskrit, University of Kerala, Trivandrum. Worked on Nārāyaṇabhaṭṭa's *Prakriyāsarvasvam* for his doctoral thesis. Published many research papers.
15. *Dr. (Mrs.) Nomita Dutt* ... Head of the Department of Sanskrit, Muralidhar Girl's College, Calcutta, published many research papers in various journals.
16. *Sri. B. Kutumba Rao* ... Retired Principal, A.J. Kalasala, Masulipatam. A learned scholar, specialist in Vyākaraṇa and Alaṅkāra. Published books and research papers.
17. *Sri. K.G. Krishnan* ... 'Vaijayanti' No. 711-16th Main Road, Sarasvatipuram, Mysore 510009. Retired Chief Epigraphist to the Government of India, wrote many research papers, edited Vols. in the South Indian Inscription Series, the Annual Report on Indian Epigraphy and one volume of 'Epigraphia Indica'. Author of 'Studies in South Indian History and Epigraphy'.

18. *Dr. K. Krishna Moorthy* ... Professor and Head of the Department of Sanskrit Karnataka University, Dharwar: The work '*Dhvanyāloka and its critics*' is his doctoral thesis. Translated *Dhvanyāloka* and *Vakroktijivita* into English. Published Essays on Sanskrit literary criticism; 'Some Thoughts on Indian Aesthetics' and 'Kalidasa' etc; wrote many works in Kannada.
19. *Dr. C.S. Venkateswaran* ... Retired Professor of Sanskrit, Annamalai University, Annamalainagar. A sound scholar; published many research articles. At present he is an Hon. Professor in M M. Kuppuswami Sastri Research Institute, Mvlapore, Madras for the *Śāstracūḍāmaṇi* course.
20. *Dr. V.V. Mirashi* ... 'Kamalasadan', near Jain Hostel, Dharmapeth, Nagpur-440 010. He is one of the reputed living Indologists. Wrote more than 25 works, in English, Marathi and Hindi. Contributed many research articles. Editor of CII, vols. 4, 5 and many inscriptions. Received the title *Mahāmahopādhyāya* in 1941.
21. *Sri K.A. Sivaramakrishna Sastry* ... He was a Lecturer in Vyākaraṇa and Vedānta in the Annamalai University, Annamalainagar, for nearly 3 decades and is now an Editor in Sanskrit Dictionary Department, Deccan College, Poona. His works include many research papers both in English and Sanskrit and the editions of *Svarasiddhānta-candrikā*, *Mukura* etc., etc.
22. *Sri R. Rama Sastry* ... A scholar in the field of Mīmāṃsā and Vedānta. He was for a very long time a Research Assistant in the Oriental Research Institute, Mysore University. His works include many research papers in Sans-

krit and the edition of many Sanskrit works like *Ratnaūlikā*, *Śivattattvaratnākara* etc.

23. *Sri V. Subrahmanya Sastry* ... A Lecturer and then Reader in Nyāya and Vedānta for a very long time in the Annamalai University and then in the Madras Sanskrit College, Madras. He is an author of many research papers in Sanskrit and of the works like *Vyutpattivādavivarāṇa*, *Śābdatarāṅgiṇī* etc., and editor of works like the *Brahmānandīyabhāvaprakāśa*, *Trṃśāchhloki* etc.
24. *Dr. N.S. Ramanuja Tatacharya* ... Professor Kendria Samskrita Vidyapeetha, Tirupati. A traditional scholar who specialized in all the śāstras. Edited *Tattavacintāmaṇi* with *Nyāyaśikhāmaṇi* and *Prakāśa*, and *Jñāpakasaṅgraha* with *Vṛtti* etc.
25. *Sri. N.C.V. Narasimha charya* ... Head of the Department of Sāhitya, S.V. Oriental College, Tirupati. Translated works into Telugu for the Sahitya Akademi, New Delhi; a reputed scholar who contributed many research papers; an original writer in Sanskrit.
26. *Dr. S. Sankaranarayanan* ... Director: S.V.U,O.R Institute, Tirupati. He studied Veda and Nyāya. Worked on 'the Viṣṇukunḍis and their Times' for his doctoral degree in History. Published many papers in the field of Epigraphy. Edited 'Bhojacarita' and 'Tarkasaṅgraha' and 'Tarkasaṅgraha Dipikā'. At present he is publishing the 'Bhagavadgītā' with the commentary of Abhinavagupta with English Translation.
27. *Dr. S.B. Raghunadha charya* ... Lecturer in Sanskrit, S.V.U. College, Tirupati. A traditional scho-

lar originally. Author of the commentary on the 'Kriyā Kairava Candrikā' of Varāhaguru. Published many research papers in Sanskrit. The Chief Editor for the 'srīnivāsa Bālabhārata' Project of the T.T.D. Tirupati.

28. *Dr. K.J. Krishnamoorthy* ... Lecturer in Telugu, S.V.U.O.R. Institute, Tirupati. Obtained his Ph.D. degree for his thesis 'A Critical study of the works of Tarigonda Veṅgamāmba' in the year 1981. Edited *Jalakriḍāvilasamu* of Veṅgamāmba. Published many research papers.
29. *Dr. T. Koteswara Rao* ... Reader in Telugu. Srikrishnadevaraya University, Anantapur. Author of 'Vasantotsavam' in Telugu and translated 'Kundamālā' into Telugu. Published many research papers in Telugu. 'Āmuktamālyadā Saundaryamu' is his doctoral thesis.
30. *Sri M. Prabhakara Rao* ... He is one of the staff members of the S.V.U.O.R. Institute, Tirupati. Co-author of the work 'Brahmī-mayamūrti' in Telugu. Besides doing research on the 'Rāmāyaṇa Kalpavṛkṣamu' for his Ph.D. Degree, he is also collecting and editing minor poems, prefaces and literary essays of Viswanatha Satyanarayana. A contributor of many research papers.
31. *Sri K.V. Raghavacharya* ... Lecturer, S.V. Music College, Tirupati. Working on the figures of speech in the *Rasagaṅgādharam* for his Ph.D. degree.
32. *Dr. Salaka Raghunadha Sarma* ... Reader in Telugu; Sri Krishnadevaraya University, Anantapur. A sound scholar in Telugu and Sanskrit. Interested in grammar. Published books and research papers.

**Statement of Ownership and Other Particulars about
Sri Venkateswara University Oriental Journal**

**FORM IV
(See Rule No. 8)**

1. Place of Publication ... Sri Venkateswara University
Oriental Research Institute, Tirupati,
Andhra Pradesh.
2. Periodicity of its Publication ... Half Yearly
3. Printer's name ... Dr. K.C. Reddy, M.A., Ph.D.
Nationality ... Indian
Address ... Registrar, S.V. University, Tirupati.
4. Publisher's name ... Prof. Dr. S. Sankaranarayanan, M.A., Ph.D.
Nationality ... Indian
Address ... Director,
S.V.U.O.R. Institute, Tirupati.
5. Editor's name ... Prof. Dr. S. Sankaranarayanan, M.A., Ph.D.
Nationality ... Indian
Address ... Director,
S.V.U. O.R. Institute, Tirupati.
6. Name and address of individuals who own the periodical ... Sri Venkateswara University,
Tirupati.

I, Prof. S. Sankaranarayanan hereby declare that the particulars given above are true to the best of my knowledge and belief.

S. SANKARANARAYANAN
PUBLISHER

