

लोकदर्पण

LOKDARPAN

बहुविषयात्मक विज्ञ-समीक्षित अनुसन्धानमूलक जर्नल

(A Multi-disciplinary Peer-reviewed Research Journal)

लोकदर्पण

LOKDARPAN

सम्पादक मण्डल

डा. हरिशरण लुइटेल् - प्रधान सम्पादक
डा. यज्ञेश्वर निरौला - सम्पादक
डा. सागरमणि सुवेदी - सम्पादक
डा. रघुनाथ नेपाल - सम्पादक
भवानीप्रसाद मिश्र - कार्यकारी सम्पादक
कुमुद अधिकारी - प्रबन्ध सम्पादक

सल्लाहकारहरू

प्रा.डा. माधवप्रसाद पोखरेल
प्रा.डा. गोविन्दराज भट्टराई
प्रा.डा. गोपाल भण्डारी
प्रा. नारायणप्रसाद शर्मा कट्टेल
प्रा.डा. रमेश घिमिरे

व्यवस्थापक

निर्मला लुइटेल्
तुलसी/प्रमिला लुइटेल्
माधव लुइटेल्
गोविन्द/कृष्णा लुइटेल्
सङ्गीता लुइटेल् पौडेल

संरक्षक

श्रीमती राधादेवी लुइटेल्

प्रकाशक : पं. श्री लोकनाथ लुइटेल स्मृति-प्रतिष्ठान, धरान -१६, सुनसरी, कोशी प्रदेश, नेपाल

सर्वाधिकार : पं. श्री लोकनाथ लुइटेल स्मृति-प्रतिष्ठान

प्रकाशन मिति : वैशाख-आश्विन २०८०

आवृत्ति : अर्धवार्षिक

प्रकाशित सङ्ख्या : २००

कम्प्युटर सेटिङ : कुमुद अधिकारी

आवरण सज्जा : विष्वक्सेन पौडेल

मुद्रण : उज्ज्वल प्रिन्टर्स, धरान

मूल्य : रू. १५०/-

ISSN : 2795 - 1596 (Print)

इमेल : psllsp97@gmail.com

वेबसाइट : llspweb.org

द्रष्टव्य : लोकदर्पणमा प्रकाशित हुने अनुसन्धानमूलक लेखहरू विज्ञहरूको खरो समीक्षाबाट पारित भएका हुनेछन्। लेखहरूमा व्यक्त भएका वस्तुगत तथ्य, समयसूचकमिति, गणना, मौलिक भावना, विचार, वक्तव्य, एवम् सन्दर्भ सामग्रीहरूमाथि भने सम्बन्धित लेखकहरू नै जिम्मेवार रहनेछन्।

स्वस्तिवाचन (मङ्गलकामना)

हरिः ॐ आनो भद्राः कक्रतवो यन्तु विश्वतो दब्धासोऽअपरीतासऽउद्धिदः।
देवा नो यथा सदमृद्धिधेऽ असन्नप्रायुवो रक्षितारो दिवेदिवे॥१॥

देवानाम्भद्रासुमतिर्ऋजूयतान्देवानां रातिरभिनोनिवर्त्तताम्।
देवानां सक्ख्यमुपसेदिमा व्यन्न्देवानऽआयुः प्रतिरन्तु जीवसे॥२॥

तान् पूर्वया निविदाहूमहे व्ययम्भगम्भिर्त्रमदितिन्दक्षमस्रिधम्।
अर्यमणं व्वरुणः सोममशिश्वेना सरस्वती नः सुभगामयस्करत्॥३॥

तन्नो व्वातो मयोभुव्वातु भेषजन्तन्माता पृथिवी तत्पिता द्यौः।
तद्ग्रावाणः सोमसुतोमयोभुवस्तदशिश्वेना श्रुणुतन्धिष्ण्या युवम्॥४॥

तमीशानञ्जगतस्तस्त्थुषस्पतिन्धियञ्जिन्वमवसे हूमहेव्वयम्।
पूषानो यथाव्वेदसामसद्दृधे रक्षिता पायुरदब्धः स्वस्तये॥५॥

स्वस्तिनऽइन्द्रो वृद्धश्रवाः स्वस्तिनः पूषा विश्ववेदाः।
स्वस्ति नस्ताक्षर्योऽअरिष्टनेमिः स्वस्ति नो बृहस्पतिर्दधातु॥६॥

पृषदश्वा मरुतः पृश्निमातरः शुभं व्यावानो व्विदथेषु जग्मयः।
अग्निजिह्वा मनवः सूरचक्षसो विश्वे नो देवाऽअवसागमन्निह॥७॥

भद्रद्रङ्कर्णेभिः श्रुणुयाम देवा भद्रं पश्येमाक्षभिर्ययत्राः।
स्थिरैरङ्गैस्तुष्टुवांसस्तनूभिर्व्यशेमहि देवहितं यदायुः॥८॥

शतमिन्नुशरदोऽअन्ति देवा यत्रानश्चक्क्रा जरसन्तनूनाम्।
पुत्रासो यत्र पितरो भवन्ति मानो मद्भ्यारीरिषतायुर्गन्तोः॥९॥

अदितिर्द्यौरदितिरन्तरिक्षमदितिर्माता सपितासपुत्रः।
विश्वे देवाऽअदितिः पञ्चजनाऽअदितिर्ज्जातमदितिर्जनित्वम्॥१०॥

तं पत्क्नीभिरनुगच्छेम देवाः पुत्रैर्भ्रातृभिरुतवाहिरण्यैः।
नाकङ्गृष्णानाः सुकृतस्य लोके तृतीये पृष्ठेऽअधिरोचने दिवः॥११॥

द्यौः शान्तिरन्तरिक्षं शान्तिः पृथिवी शान्तिरापः शान्तिरोषधयः शान्तिः।

व्वनस्पतयः शान्तिर्विश्वेदेवाः शान्तिर्ब्रह्मशान्तिः
सर्वं शान्तिः शान्तिरेव शान्तिः सामाशान्तिरेधि॥१२॥

ॐ यतोयतः समीहसे ततो नोऽअभयङ्कुरु।

शन्नः कुरुप्रजाभ्योभयन्नः पशुभ्यः॥१३॥

सर्वे भवन्तु सुखिनः सर्वे सन्तु निरामयाः।

सर्वे भद्राणि पश्यन्तु मा कश्चिद् दुःखभाग्भवेत्॥१४॥

ॐ शान्तिः, शान्तिः, शान्तिः

सम्पादकीय

दोस्रो विश्वयुद्धको अन्त्यसँगै बेलायतीहरूले भारत छोडेपछि अनुसन्धानमूलक लेखनशैलीका लागि अमेरिकन साइकोलोजिकल एसोसिएसन (APA), मोडर्न ल्याङ्ग्वेज एसोसिएसन (MLA) र युनिभर्सिटी अफ सिकागो गरी तीन पद्धतिहरूको प्रचलन संसारभरि नै बढेको छ र यसको प्रभाव नेपाल र नेपालीहरूको माध्यम भाषाका रूपमा रहेको नेपाली, संस्कृतलगायत देवनागरी लिपिमा लेखिने जुनसुकै भाषामा पनि परेको छ। खास गरी नेपाली भाषामा लेखिने गरेका अनुसन्धान प्रतिवेदन एवम् अनुसन्धानमूलक लेखहरूमा पनि एपीए वा एमएलए वा सिकागो युनिभर्सिटी आदि संस्थाहरूले विकास गरेका अनुसन्धान लेखनशैलीका विधिहरूलाई अनुसरण गरेको पाइन्छ। तर यी तीनैओटा लेखन शैलीका विधिहरू भने नेपाली अनुसन्धानमूलक लेखहरूमा हुबहु लागू हुन सक्दैनन्।

यहाँ विचार गर्नुपर्ने कुरा यो छ कि बेलायत, चीन, जापान, भारत आदि देशका आआफ्ना विश्वविद्यालय तथा अनुसन्धान केन्द्रहरूले आआफ्नै ढाँचाका लेखन शैलीको विकास गरी त्यसको प्रयोगको निरन्तरतालाई पनि कायम राखेका छन्। तर नेपालमा भने २०१४ सालमा स्थापना भएको (तत्कालीन नेपाल एकेडेमी - नेपाल राजकीय प्रज्ञा प्रतिष्ठान) नेपाल प्रज्ञा प्रतिष्ठान, २०१६ सालमा स्थापना भएको त्रिभुवन विश्वविद्यालय र यसअन्तर्गतका चारओटा अनुसन्धान केन्द्रहरू - आर्थिक विकास तथा प्रशासन अनुसन्धान केन्द्र (सेडा), व्यावहारिक विज्ञान तथा प्रविधि अनुसन्धान केन्द्र (रिकास्ट), एसियाली अध्ययन केन्द्र (सिनास) र शिक्षा विकास तथा अनुसन्धान केन्द्र (सेरिड), एवं २०४३ सालमा स्थापना भएको नेपाल संस्कृत विश्वविद्यालय, नेपालका सबै विश्वविद्यालयहरूको छाता संगठनका रूपमा रहेको विश्वविद्यालय अनुदान आयोगलगायतका नेपालमा भएका अनुसन्धान केन्द्रहरूले उक्त भाषाहरूमा गरिने अनुसन्धानका निम्ति उपयोगमा आउने मौलिक लेखन पद्धतिको हालसम्म पनि विकास गर्न सकेका छैनन्।

यस सन्दर्भमा पं. श्री लोकनाथ लुइटेल स्मृति-प्रतिष्ठानले देवनागरी लिपिमा लेखिने संस्कृत, नेपालीलगायतका भाषाका सिर्जनाहरूको मौलिकता कायम राख्न उपयोगी हुने नेपाली पब्लिकेसन

म्यानुअलको विकास गर्न मिति २०७९ साल साउन १४ गते एक उपसमितिको गठन गरेको थियो, जो यस प्रकार रहेको छ :

संयोजक - डा. यज्ञेश्वर निरौला, सहप्राध्यापक (नेपाली), त्रिभुवन विश्वविद्यालय, रत्नराज्यलक्ष्मी क्याम्पस, काठमाडौँ ।

सदस्य - डा. अमृत कुमार श्रेष्ठ, सहप्राध्यापक (राजनीतिशास्त्र), त्रिभुवन विश्वविद्यालय, कीर्तिपुर, काठमाडौँ ।

सदस्य - डा. सागरमणि सुवेदी, प्राध्यापक (संस्कृत साहित्य), नेपाल संस्कृत विश्वविद्यालय, पिण्डेश्वर विद्यापीठ, धरान ।

सदस्य - डा. हरिशरण लुइटेल्, सहप्राध्यापक (अर्थशास्त्र), अल्गोमा युनिभर्सिटी, क्यानाडा ।

सदस्य - भवानीप्रसाद मिश्र, उपप्राध्यापक (न्यायदर्शन), नेपाल संस्कृत विश्वविद्यालय, जनता विद्यापीठ, दाङ ।

यस समितिले त्रिभुवन विश्वविद्यालय, नेपाल संस्कृत विश्वविद्यालय, नेपाल प्रज्ञा प्रतिष्ठानजस्ता राष्ट्रिय संस्थाहरूसँग समन्वय गरी आफ्नो कार्य अघि बढाइसकेको छ। विशेष गरी यस समितिका संयोजकले त्रिभुवन विश्वविद्यालय, नेपाल संस्कृत विश्वविद्यालय एवं नेपाल प्रज्ञा प्रतिष्ठानका विशिष्ट पदाधिकारीहरू समक्ष २०८० साउन ३१ गते समितिको तर्फबाट “अनुसन्धान शैलीमा एकरूपताका सम्भावनाहरू” नामक कार्यपत्र प्रस्तुत गर्नुभएको थियो। आगामी ६ महिनाभित्रमा नेपाली पब्लिकेसन म्यानुअल तयार हुने हामीलाई विश्वास छ र पं. श्री लोकनाथ लुइटेल् स्मृति-प्रतिष्ठानले त्यसको प्रकाशन गर्ने प्रतिबद्धता व्यक्त गर्दै लोकदर्पणको यो अङ्क हामीहरूले यहाँहरू समक्ष प्रस्तुत गरेका छौँ।

सम्पादक मण्डल

विषयसूची

स्वस्तिवाचन (मङ्गलकामना)
सम्पादकीय

क
ग

नेपाली

- | | | |
|--|--|----|
| १. दर्शनशास्त्रमा वर्णित कथाको स्वरूप
र त्यसको उपयोगिता | - लक्ष्मण आचार्य | १ |
| २. भानुभक्तिय रामायणमा अद्वैत
वेदान्त दर्शन | - सुदर्शन ढुङ्गाना | १२ |
| ३. चार्वाक दर्शन र यसले देखाएको बाटो | - शरच्चन्द्र वस्ती, हरिशरण लुइटेल, कुमुद अधिकारी | २३ |
| ४. कालमानहरूको अध्ययन | - हरिप्रसाद देवकोटा | ४९ |

संस्कृत

- | | | |
|--|----------------------|----|
| ५. साधारणीकरणविरेचेनसिद्धान्तयोः
साम्यवैषम्यविमर्शः | - गुरुप्रसाद कोइराला | ५६ |
| ६. भासर्वज्ञस्य त्रिप्रमाणवादः | - तुलसीपौडेलः | ६५ |

दर्शनशास्त्रमा प्रतिपादित कथाको स्वरूप र त्यसको उपयोगिता

लक्ष्मण आचार्य

उपप्राध्यापक, न्यायविभाग,
ने.सं.वि., वाल्मीकि विद्यापीठ, काठमाडौं
इमेल : laxmanac42@gmail.com

लेखसार

प्रस्तुत लेखमा दर्शनशास्त्रमा प्रसिद्ध कथाको स्वरूपलाई भिन्न-भिन्न दार्शनिकहरूले के-कसरी प्रतिपादन गरेका छन् ? त्यसको वास्तविक स्वरूप के हो ? लोकमा यसको उपयोगिता के छ ? भन्ने सन्दर्भलाई लिएर दर्शनशास्त्रमा प्रसिद्ध कथाको स्वरूपलाई विविध कोणबाट हेर्दै त्यसको उपयोगिताको चिन्तन यस आलेखमा गरिएको छ। गुणात्मक ढाँचामा तयार गरिएको उक्त लेखमा निगमनात्मक विधिको उपयोग गरिएको छ। सामग्री सङ्कलनका लागि मुख्य रूपमा पुस्तकालयलाई आधार बनाइएको छ भने केही पत्रपत्रिका पनि सामग्री सङ्कलनमा सहयोगी भएका छन्। वर्तमानमा प्रचलित एपिए पद्धतिका आधारमा विषयवस्तुको व्यवस्थापन गरिएको छ। यसका साथै व्याख्या, विश्लेषण गरेर कथाका तीन स्वरूप - वाद, जल्प र वितण्डा र यिनीहरूका अधिकारीसमेतको चर्चा गरिएको छ। वर्तमानमा सामाजिक व्यवहारमा पनि वस्तुतत्त्वको निर्णयका लागि कथास्वरूपको अध्ययनबाट निश्चयात्मक ज्ञान प्राप्त हुन्छ र अहिलेको न्यायप्रणालीमा पनि विशिष्ट रूपमा यसको उपयोगिता छ भन्ने कुराको निष्कर्ष यस आलेखबाट निकालिएको छ।

शब्दकुञ्जी - कथा, वाद, जल्प, वितण्डा, तत्त्वनिर्णय

विषय परिचय

तर्कप्रणालीसँग आबद्ध भएका पौरत्स्य दर्शनशास्त्रसँग सम्बद्ध ग्रन्थहरूमा आ-आफ्ना मुख्य प्रतिपाद्य विषयवस्तुहरूको प्रतिपादनसँगै कुनै न कुनै रूपमा थोरै भए तापनि कथानामले प्रसिद्ध भएका वाद, जल्प र वितण्डाको निरूपण गरेको अवश्य नै पाईन्छ। विशेषतः पछिल्लो समयमा प्रमेय प्रधान अध्यात्मशास्त्रले परिचित वेदान्तशास्त्रका वादग्रन्थहरूमा समेत यसको निरूपण गरेको देख्न सकिन्छ ।

दर्शनशास्त्रमा कथाको उपयोग तत्त्वको निर्णय र विधर्मीहरूबाट आफ्नो शास्त्रको संरक्षणका निम्ति नै भएकोले विशेष गरी न्याय-बौद्ध-जैनआदि दर्शनहरूमा यसको निरूपण व्यापक नै गरिएको पाईन्छ। किनकि

यी सबै तर्कप्रधान दर्शनहरू हुन् र यी दर्शनहरूको बीचमा आ-आफ्नो सिद्धान्तलाई लिएर स्वपक्षको स्थापना र परपक्षको निराकरणका लागि परस्परमा लामो सङ्घर्ष पनि चलेको देखिन्छ। यिनीहरू बीचको सङ्घर्ष धेरै लामो समयसम्म चलेको थियो भन्ने कुरा यी दर्शनका ग्रन्थहरूलाई हेरेर सहजै अनुमान गर्न सकिन्छ।

विशेष गरी वैदिक र अवैदिक यी दुई धारमा बाडिएका न्याय, वैशेषिक आदि दर्शनहरूका आचार्यहरूमा र जैन-बौद्ध दर्शनआदिका आचार्यहरूमा आआफ्नो सिद्धान्तको स्थापनालाई लिएर लामो सङ्घर्ष चलेको छ। कुनै समयमा शास्त्रार्थ हुँदा जसले जित्दथ्यो उसको मतलाई स्वीकार गर्नुपर्ने बाध्यकारी परिस्थिति रहेकोले शास्त्रार्थमा जित्नेका लागि पनि शास्त्रार्थ हुने गर्दथ्यो। शास्त्रार्थका आफ्नो एउटा नियम हुन्छ, जसमा विभिन्न विचारहरू विद्वान्हरूद्वारा प्रकटित हुन्छन्। विद्वान्हरूद्वारा प्रकटित ती ती विभिन्न शास्त्रीय विचारहरू जहाँ हुन्छन्, त्यसलाई नै शास्त्रको भाषामा कथा भनिन्छ। अतः कथाका सन्दर्भमा शास्त्रमा कथाको स्वरूप कस्तो बताइएको छ ? र वर्तमान युगमा समेत कथाको उपयोगिता के रहन सक्दछ भन्ने सन्दर्भमा यस आलेखलाई अगाडी बढाउने प्रयास गरिएको छ।

समस्या कथन

दर्शनशास्त्रमा प्रतिपादित कथाको स्वरूपलाई लिएर अनेक विद्वान्का अनेक परिभाषा रहेका देखिन्छन्। विशेष गरी तर्कप्रधान रहेको न्यायबौद्धादिग्रन्थमा यसको स्वरूपलाई कसरी प्रस्तुत गरिएको छ ? र त्यसको लोकोपयोगिता के छ ? भन्ने मुख्य प्रश्न नै यस आलेखमा समस्याका रूपमा रहेको छ।

उद्देश्य

उपर्युक्त समस्याको समाधान प्राप्त गर्नु नै यस आलेखको प्रमुख उद्देश्य हो। अतः तर्कप्रधान न्यायबौद्धादिग्रन्थमा प्रतिपादित कथाको स्वरूप प्रस्तुत गर्नु र त्यसको लोकोपयोगिता देखाउनु नै यस आलेखको प्रमुख उद्देश्य रहेको छ।

अध्ययन विधि

प्रस्तुत लेख गुणात्मक ढाँचामा लयार गरिएको छ । यस आलेखमा प्रस्तुत विषय दर्शनशास्त्रसँग सम्बन्धित भएकोले निगमनात्मक विधिका आधारमा विषयको विश्लेषण यहाँ प्रस्तुत गरिएको छ । सामग्री सङ्कलनका लागि पुस्तकालयको उपयोग गरिएको छ । यहाँ विशेष गरेर न्यायदर्शनका मूल ग्रन्थहरू र विशिष्टाद्वैत दर्शनका पनि कतिपय ग्रन्थहरूलाई प्राथमिक सामग्री श्रोतका रूपमा लिइएको छ भने टीकोपटीका ग्रन्थहरू, पत्रपत्रिकाहरू पनि सामग्रीको श्रोतका रूपमा समाविष्ट छन् । उक्त ग्रन्थहरूबाट तथ्याङ्क सङ्कलन गरिएको छ भने सङ्कलित सामग्रीलाई व्याख्या, विश्लेषण गरी निष्कर्ष निकालिएको छ ।

सैद्धान्तिक पर्याधार

यस आलेखमा पूर्वीय दर्शनका आधारमा कथाहरूको विश्लेषण गरिएको छ । पूर्वीय दर्शनमा पनि न्याय, वैशेषिकादि वैदिक दर्शन र बौद्धादि अवैदिक तर्कप्रधान दर्शन हुन् । तर्कसहकृत प्रमाणद्वारा प्रमेयसिद्धि हुने दार्शनिक व्यवस्था छ । तदनु रूप यहाँ पनि कथामा विषयमा विभिन्न दार्शनिकहरूका मतहरू प्रस्तुत गरिए

पनि मुख्य रूपमा न्याय दर्शनका आधारमा कथाहरूको सङ्ख्या, स्वरूप, कथाका अधिकारी, कथाको उपयोगिता आदिका विषयमा चर्चा गरिएको छ । अतः यो लेख निर्माणको मुख्य सैद्धान्तिक आधार न्यायदर्शनको सिद्धान्त नै हो ।

विषय विश्लेषण

कथाका तीन रूप- वाद, जल्प र वितण्डा

वस्तुतत्त्वको निर्णयमा वादकथाले प्रमुख स्थान प्राप्त गर्दछ किनकि तत्त्वबुभुत्सुका बीचमा हुने संवादलाई नै वाद भनिन्छ। यसमा कसैको जय-पराजयको प्रसङ्ग रहँदैन। जब वादसँगै विजयको इच्छा जोडिन्छ, तब त्यहाँ जल्पकथाले स्थान प्राप्त गर्दछ। जल्प के हो त ? त्यसको स्वरूप कस्तो हुन्छ ? भन्ने प्रश्न हुदा दार्शनिकहरूले त्यसको पनि निरूपण गरेका छन्। जहाँ विद्वेषका कारणले या अन्य कुनै कारणवश केवल अर्काको मतको खण्डन गर्ने मात्र प्रयोजन हुन्छ, त्यहाँ वितण्डारूपी कथाले स्थान प्राप्त गर्दछ। त्यहाँ अन्यपक्षको खण्डन मात्र हुन्छ, आफ्नो मतको स्थापना हुँदैन। त्यस प्रकारको कथालाई नै वितण्डा भन्ने गरिन्छ। यसरी भिन्न भिन्न प्रयोजनले यी तीनओटाको प्रयोग वादी प्रतिवादिले परस्परमा गर्ने गर्दछन्। यिनै वादि-प्रतिवादिले प्रयोग गर्ने वादादिकथाहरूको शास्त्रमा बताइएका लक्षण अर्थात् स्वरूप र उपयोगिताको निरूपण गर्ने क्रममा प्रथमतः कथा भनेको के हो ? वाद आदिको लक्षण कुन कुन दर्शनमा कस्तो कस्तो प्रकारले गरिएको छ ? यिनीहरूको लक्षण, प्रवृत्तिको प्रकार आदिको निरूपण गर्ने प्रयास यस आलेखमा गरिएको छ ।

कथाको लक्षण, अधिकारी र त्यसका अङ्गहरू

कथाको लक्षणलाई तर्कभाषाकार केशव मिश्रले यसरी प्रस्तुत गरेका छन्- **कथा तु नानावक्तृकपूर्वोत्तरपक्षप्रतिपादकवाक्यसन्दर्भः** (सन् २००३, पृ. ५८९) । जब कुनै सभा, गोष्ठीआदिमा अनेक विद्वान्हरूका बीच कुनै एउटा विषयमा विचारविमर्श चल्दछ, त्यो तत्त्वनिर्णयका लागि होस् या आफ्नो पक्षलाई मनाउनका लागि, या केवल अर्कालाई परास्त गर्नका लागि होस्, त्यो समग्र विचारविमर्शको नाम नै कथा हो। त्यो कथा वाद, जल्प र वितण्डाको भेदले तीन प्रकारको हुन्छ। त्यही भएर **वादो जल्पो वितण्डेति त्रिविधा विदुषां** कथा भनेर कथाको स्वरूपका सन्दर्भमा सुनिन्छ। न्यायभाष्यकार वात्स्यायनले **तिस्रः कथा भवन्ति, वादो जल्पो वितण्डा च** (सन् १९९८, पृ. ६८) भनेर स्पष्ट रूपमा वाद, जल्प र वितण्डालाई कथा शब्दले उल्लेख गरेका छन्। चतुर्वेदी श्रीरामचन्द्राचार्यले **वादजल्पवितण्डास्वरूपम्** भन्ने आलेखमा कथाको लक्षण गर्दै **अनेकविद्वत्कर्तृको विचारगोचरो वाक्यप्रबन्धः कथा** अर्थात् अनेक विद्वान्हरूका बीचमा कुनै एक विषयमा विभिन्न दृष्टिहरूको प्रदर्शन जुन वाक्यसमूहद्वारा गरिन्छ, त्यस वाक्यसमूहलाई नै कथा भनिन्छ भनेर उल्लेख गरेका छन् (सारस्वती सुषमा, सन् २०२४, पृ. २९९) ।

यसरी समग्रमा विद्वान्हरूको बीचमा हुने विचारप्रधान संवादलाई कथा भनेर बुझ्न सकिन्छ। कुनै पनि विषयवस्तुलाई लिएर संवादका माध्यमबाट गरिने चिन्तन नै कथा हो। त्यो कथा मुख्य रूपमा वादरूप भए तापनि अवस्था विशेषमा उसले विभिन्न रूपलाई धारण गर्दछ। त्यो विभिन्न रूप भनेकै जल्प र वितण्डा रूप हुन्।

पूर्वमा नै यो सङ्केत गरिसकियो कि- केवल तत्त्वज्ञानका दृष्टिले विषयवस्तुको चिन्तन गर्ने हो कि ? त्यसमा अझै विजयको पनि स्वार्थ लुकेको छ कि ? अथवा खुल्लमखुल्ला जय पराजयको निमित्त नै शास्त्रार्थ या वाक्यार्थको आयोजना गरेर विषयवस्तुको चिन्तन या प्रतिपादन गर्ने हो ? अथवा केवल खण्डनमात्र प्रयोजन हो ? यी विभिन्न प्रकारहरूलाई ध्यानमा राखी विषयवस्तुको चिन्तन या प्रतिपादनका सन्दर्भमा हुने संवादले यी तीन रूप धारण गरेको हुन्छ। यदि केवल तत्त्वज्ञानका दृष्टिले वादविवादात्मक संवाद भएको छ भने उक्त वादविवादात्मक वाक्यप्रबन्धरूपी संवाद वादरूपात्मक हुन जान्छ भने जयको उद्देश्यले वादविवाद चलेमा त्यो वाक्यप्रबन्ध ले जल्परूपलाई प्राप्त गर्दछ। अर्थात् उक्त वाक्यप्रबन्ध जल्परूपात्मक हुन पुग्दछ। त्यसदेखि पनि भिन्न केवल परमतको खण्डनमा मात्र संवाद पर्यवसान भएमा त्यो वाक्यप्रबन्ध वितण्डात्मक हुन पुग्दछ। यसरी एउटै कथा भन्ने वाक्यप्रबन्धरूप वस्तुमा फरक फरक उद्देश्य जोडिदा उसले भिन्न भिन्न रूप धारण गरेको हो। यसलाई वाद, जल्प र वितण्डाको रूपमा शास्त्रमा दर्शाइएको छ।

शास्त्रज्ञका लागि त वाद-जल्पादि कथाको मुख्य प्रयोग तत्त्वको निर्णय र शास्त्रको संरक्षणका निम्ति नै हो। त्यसैका लागि यसको प्रयोग हुनुपर्दछ पनि भनेर न्यायसूत्रकारले स्पष्ट नै सङ्केत गरेका छन्, तर कहिलेकाहीँ शास्त्रज्ञका लागि पनि तत्त्वनिर्णयका अतिरिक्त सिद्धान्तस्थापनाको आग्रह मात्रले कथाको प्रयोग हुने भएकाले यिनीहरूको प्रयोग के-कसरी गरिनुपर्दछ भन्ने कुराको ज्ञान शास्त्रज्ञलाई अपरिहार्य छ। यसको प्रयोगमा केही नियमहरू निर्दिष्ट हुन्छन्। ती नियमहरूमा बसेर मात्र यसको प्रयोग गर्नुपर्दछ भन्ने वैदिक दार्शनिकहरूको बाटो हो। यसरी स्वसिद्धान्तको स्थापनामा विजयको इच्छा गर्ने व्यक्तिले जसरी पनि आफ्नो जयको इच्छा राख्ने हुँदा अस्वस्थ स्पर्धा पनि गर्न सक्दछ। त्यो भनेको उसले आफ्नो बुद्धिकौशलको प्रयोग गरी छलादिको पनि प्रयोग गरी विजय हासिल गर्न सक्दछ तर उसले पनि कथानियमको पालना भने अवश्य गरेको हुनुपर्दछ। यसमा यसरी संवाद चलिरहदा उक्त संवादले जल्पकथाको स्वरूपलाई प्राप्त गर्दछ। यो सर्वमान्य निर्णय हो। नियममा रही चलेको कथाप्रसङ्ग नै विशुद्ध तत्त्वनिर्णयका निम्ति भएमा वादकथा कहलाउँदछ भने त्यही कथाप्रसङ्गमा विजयेच्छा जोडिन पुग्यो भने त्यहाँ वादमा लागुहुने नियमका अतिरिक्त छलनिग्रहस्थानादिको पनि प्रयोग हुन पुग्दछ र त्यसकथाले जल्पको स्वरूपलाई प्राप्त गर्दछ।

यसरी तत्त्वनिर्णय र विजय यी दुई मध्ये कुनैको पनि चाहना गर्ने, सर्वजनसिद्ध अनुभवलाई म मान्दिन भनेर नभन्ने, परस्परमा कलह नगर्ने, अर्काको कुरा सुन्नमा चतुर र आफ्नो पक्षको उपस्थापनमा समर्थ व्यक्ति नै कथाको वास्तविक अधिकारी मानिन्छ। कथाले भिन्न अवस्थामा वितण्डाको रूप धारण गरे तापनि वैतण्डिक वास्तवमा कथाको वास्तविक अधिकारी मानिँदैन।

कथाका अङ्गहरूका सन्दर्भमा वेङ्कटाचार्यले न्यायपरिशुद्धि ग्रन्थमा त्यसको चार प्रकार बताएका छन्। **सभ्यानुविधेः संवरणम्, वादिप्रतिवादिनियमः, कथाविश्लेषव्यवस्था, निरूप्यनिर्णयः** (सन् २००३, पृ. १३४) । उनीभन्दा पूर्वका आचार्य वरदविष्णुले **जल्पः चतुरंगः** भनी कथाका चार अङ्ग बताएका छन् भनेर स्वयं नै पूर्वाचार्यको पङ्क्तिलाई उद्धरणका रूपमा उनी प्रस्तुत गर्दछन् तर वादकथाका सन्दर्भमा भने सभ्यादिसंवरणको निर्बन्ध अनिवार्य हुँदैन अर्थात् कथाको अन्तमा सभापति जय या पराजयको उद्घोषक

हुने, उसले पूर्वमा निर्धारण गरेको विषयलाई वादि-प्रतिवादिले मान्नुपर्ने, कुन-कुन निग्रहस्थानादिको उद्भावन गर्न पाइने/नपाइने इत्यादि विविध नियममा रहनुपर्ने व्यवस्थाको निर्बन्ध वादकथामा हुँदैन किनकि वीतरागी व्यक्तिमात्र वादकथाको अधिकारी भएकाले छलनिग्रहस्थानादिको सम्भावना त्यहाँ रहँदैन। जल्पमा भने उक्त चार घटक अङ्ग अवश्य स्वीकरणीय हुन्छन् किनकि जल्पको प्रयोग नै विजयेच्छाद्वारा प्रवृत्त हुने हुँदा त्यहाँ छलनिग्रहस्थानादिले स्थान प्राप्त गरेका हुन्छन्। त्यस अर्थमा नै जल्प चतुरङ्ग भनेका हुन् वरदविष्णुले। यसको समर्थन वेङ्कटेशाचार्यले पनि गरेका छन्।

कथाको स्वरूप कस्तो हुनुपर्दछ भन्ने सन्दर्भमा वेङ्कटेशाचार्यले आफ्नो न्यायपरिशुद्धि भन्ने ग्रन्थमा कथास्वरूपको निरूपण अतिस्पष्टताका साथमा गरेको पाइन्छ।

वादकथाको लक्षण र अधिकारी

गौतम महर्षिले आफ्नो न्यायसूत्रमा वादकथाको लक्षण यसप्रकार गरेका छन्- प्रमाणतर्कसाधनोपालम्भः सिद्धान्ताविरुद्धः पञ्चावयवोपपन्नः पक्षप्रतिपक्षपरिग्रहो वादः (सन् १९९८, पृ. ६८)। यस लक्षणमा वादलाई चारओटा विशेषणले संयोजित गरिएको छ। यस वादको लक्षणमा मुख्यतया ध्यानमा राख्नुपर्ने अंश हो- **पक्षप्रतिपक्षपरिग्रहः**। यसको तात्पर्य यो हो कि कथामा प्रवृत्त वादी प्रतिवादिले आ-आफ्नो पक्षको सिद्धिका लागि एक अर्काले परस्परमा उपस्थापना गरेको पक्षलाई स्वीकार गरेर मात्र प्रवृत्त हुनुपर्दछ किनकि वादकथामा तत्त्वनिर्णय मुख्य लक्ष्य हुन्छ। अतः परस्पर विचारमा प्रवृत्त हुँदा एक अर्काको पक्षलाई सामान्यतः स्वीकार गर्दै अगाडि बढ्नुपर्ने हुन्छ। पछि आआफ्नो पक्षको दाढ्यसम्पादनका लागि प्रमाणसहकृत तर्कको उपस्थान गर्दै प्रमाण प्रस्तुत गर्दै अगाडि बढिन्छ। यसमा वादीको पक्ष र विपक्ष एउटै विषयमा आधारित हुनुपर्दछ। जस्तै- एकले आत्मा छ भन्दछ भने अर्कोले छैन भन्दछ। यही पक्ष र विपक्षलाई लिएर वादकथा अगाडि बढ्दछ।

वादकथामा अर्को महत्त्वपूर्ण अङ्गका रूपमा प्रमाण र तर्कलाई लिइन्छ। त्यसैले सूत्रकार महर्षि गौतमले **प्रमाणतर्कसाधनोपालम्भः** पहिलो विशेषणका रूपमा यसलाई उपन्यास गरेका छन्। यसको तात्पर्य यो हो कि- प्रमाण र तर्कद्वारा आफ्नो पक्षको सिद्धि गर्ने र परपक्षको खण्डन गर्दा पनि तर्क र प्रमाणका आधारमा नै गर्ने। अनि मात्र कोही पनि व्यक्ति वस्तुतत्त्वको निर्णयमा पुग्न सक्दछ।

यहाँ कसैलाई यो प्रश्न उपस्थित हुन सक्दछ कि- दुबै पक्षबाट जब प्रमाण र तर्कबाट नै स्वपक्षको स्थापना गर्नुपर्ने हुन्छ भने त तत्त्वनिर्णयसम्म कसरी पुग्न सकिनेला ? किनकि तत्त्व त दुई हुन सक्दैन।

यसको समाधान यो हो कि- प्रक्षर र प्रतिपक्षद्वारा स्वपक्षको स्थापनामा प्रमाण र तर्क प्रस्तुत गरिनुपर्दछ भन्नुको अर्थ त्यो नै अन्तिम सत्य हो भन्ने होइन। आफ्नो भनाइलाई पुष्टि गर्दा तर्क र प्रमाणका आधारमा गरिनुपर्दछ भन्ने मात्र तात्पर्य हो। तत्त्वनिर्णयार्थ वादीप्रतिवादीद्वारा कथामा प्रस्तुत हुँदा वादीले तर्कसहित प्रमाणले स्वपक्षको उपस्थापनमा प्रस्तुत हुनुपर्दछ र परपक्षको दूषणको सन्दर्भमा पनि यसरी नै प्रस्तुत हुनुपर्दछ भन्नु नै सूत्रकारको आशय हो। उपस्थित प्रमाण र तर्कका आधारमा नै परपक्षको वचनलाई काट्नुपर्ने हुन्छ र आफ्नो पक्षको पुष्टि पनि गर्नुपर्ने हुन्छ। अन्यथा तत्त्वनिर्णयको सहि बाटोबाट बञ्चित भईन्छ।

न्यायवृत्तिमा विश्वनाथले पनि उक्त न्यायसूत्रमा आएको प्रमाणसाधनोपालम्भ यस पदको यही नै आशय प्रकट गरेका छन्- **प्रमाणत्वेन तर्कत्वेन च ज्ञाताभ्यां साधनोपालम्भो यत्रेति विवक्षणेन नोक्तदोष इति।**

अब अर्को अङ्ग छ **सिद्धान्ताविरुद्ध।** यसको तात्पर्य चाहिँ यो हो कि- वादी र प्रतिवादीले आफ्नो पक्षको उपस्थापन गर्दा सिद्धान्तदेखि विरुद्ध कुरा गर्न मिल्दैन। आफ्नो सिद्धान्तमा अडिग भएर नै आफ्नो पक्षको तर्कसहकृत प्रमाणहरूद्वारा उपस्थापन गर्नुपर्दछ। कहिले सिद्धान्त अनुसार कुरा गर्ने, कहिले सिद्धान्तलाई विचार नगरीकन अर्थात् म अमुक सिद्धान्तमा दृढ भई वाक्यार्थ गर्दैछु भन्ने कुरालाई विसरेर आफ्नो विचार प्रस्तुत गरिदिने। त्यस्तो कार्य गर्नुहुँदैन। यसमा वादीप्रतिवादी दुबै सजग हुनुपर्दछ भन्ने आशय हो।

अब पुनः अर्को अङ्ग छ **पञ्चावयवोपपन्न।** यसको तात्पर्य हो प्रमाणसहकृत तर्कद्वारा अर्थको प्रतिपादन पक्षप्रतिपक्षद्वारा गर्दै गर्दा पाँचओटै न्यायावयवको कडीमा उत्रिएर गर्नुपर्दछ। ती पाँच अवयव भनेका प्रतिज्ञा, हेतु, दृष्टान्त, उपनय र निगमन हुन्। यसरी यी पाँच अवयवहरूको कसौटीमा राखेर तत्त्वको प्रतिपादन गर्दा प्रतिपादित तत्त्व अव्यभिचरित सिद्ध हुने हुदा पञ्चावयव वाक्यको प्रयोगलाई पनि वादकथामा अवश्य प्रयोग गर्नुपर्दछ भनिएको हो।

यसरी समग्रमा **प्रमाणतर्कसाधनोपालम्भः सिद्धान्ताविरुद्धः पञ्चावयवोपपन्नः पक्षप्रतिपक्षपरिग्रहो वादः** यो वादकथाको स्वरूप प्रतिष्ठित हुन्छ। वादकथामा न्यायशास्त्रले मानेका पाँचओटै अवयव वाक्यको पूर्णरूपमा प्रयोग गरिनुपर्दछ भन्ने कुरालाई भने वात्स्यायनले समर्थन गरेको देखिँदैन। उनका अनुसार आवश्यकताअनुसार दुई, तीन, पाँच वाक्यको प्रयोग गरिनुपर्दछ भन्ने उनको आशय हो। बौद्ध र वेदान्तका आचार्यहरूले पनि यस कुरालाई मानेका छन्। त्यही भएर न्यायदर्शनमा पनि वात्स्यायनपछिका आचार्यले **पञ्चावयवोपपन्न इति प्रायिकत्वाभिप्रायेण** भनेर यसको प्रयोगमा स्वातन्त्र्य हुन सकिन्छ भनेको देख्न पाईन्छ।

न्यायमञ्जरीकार जयन्तभट्टले वादकथाको अधिकारीलाई मीठो शब्दमा यसरी भनेका छन् -स्तुति, मान र लिप्साको अभाव जसमा रहेको हुन्छ, त्यो नै वास्तवमा वादकथाको अधिकारी हुन्छ।

वादं च निर्णयफलार्थिभिरेव शिष्यसब्रह्मचारिगुरुभिः सह वीतरागैः।

न ख्यातिलाभरभसप्रतिवर्धमानस्पर्धानुबन्धविधुरात्मभिरारभेत ॥ (सन् १९८४, पृ. १२०)।

वादकथाका सन्दर्भमा जयन्तभट्टको मत-

न्यायपरीक्षाद्वारकवस्तुविचारयोग्याः तिस्रः कथाः वादिनो भवन्ति (भट्ट, सन् १९८४, पृ. ११८) अर्थात् न्यायपरीक्षाका सन्दर्भमा वस्तुको विचारका लागि आवश्यक तत्त्वका रूपमा तीनओटा कथा प्रसिद्ध छन्। त्यसमा पहिलो वादकथा मुख्य हो। वादकथामा प्रमाणको र प्रमाणानुग्राहक तर्कको सर्वातिशायी उपयोगिता रहेको कुरालाई बताउदै तर्कको वादोपयोगिता शङ्काको निराससमेत उनले गरेका छन्।

गौतमले प्रातिपादन गरेको वादलक्षणमा प्रदत्त प्रत्येक पदहरूको सार्थकता बताउदै **निग्रहस्थानेभ्यः पृथगुपदिष्टा हेत्वाभासाः वादे चोदनीया भविष्यन्ति (वात्स्यायन, सन् १९९८, पृ. ११)।** भाष्यकारको यस वचनलाई पनि समन्वय गर्दै वादको लक्षणमा प्रमाणतर्कसाधनोपालम्भ पद दिएको र जल्पको लक्षणमा छलजातिनिग्रहस्थानसाधनोपालम्भ पद थप दिएकाले वादकथामा सर्वात्मना छलादिको निषेध प्रसक्त

भएको बुझिएको हुँदा कतिपय निग्रहस्थानादिको प्रयोग वादकथामा भने सम्भाव्य देखाएका छन् भट्टले (सन् १९८४, पृ. ११८) ।

अन्ततः वादको प्रयोजन अन्य कथाहरूभन्दा बेग्लै भएकाले वस्तुको परिशोधनका लागि आवश्यक तत्त्व जे जे छन्, ती सबैलाई वादकथामा उपयोग गर्न सकिन्छ भनेर निष्कर्ष निकालेका छन् जयन्तभट्टले। उनी भन्छन्- **वस्तुपरिशुद्धिसाधनं सर्वमेव तत्र प्रयोगार्हम्** (सन् १९८४, पृ. ११९) तर वादकथामा छलादिको प्रयोगका सन्दर्भमा भने जयन्तभट्टको भनाई यस्तो देखिन्छ- **जल्पे तु कस्यांचिदवस्थायां बुद्धिपूर्वकमपि छलादिप्रयोगः क्रियते। वादे तु वृथा तेषां प्रयोगः। भ्रान्त्या तु कथञ्चित् प्रयुक्तानामवश्यमुद्गावनम्। अनुद्गावने च वस्तुपरिशुद्धेरभावात्** (सन् १९८४, पृ. ११९) । अर्थात् जल्पकथामा बुद्धिपूर्वक पनि छलादिको उपयोग हुन्छ, परन्तु वादकथामा उक्त छलादि व्यर्थ नै छन्। भ्रान्तिवश कथञ्चित् कसैले प्रयोग गरेको छ भने त्यसको उद्गावन अवश्य गर्नुपर्दछ। अर्थात् यहाँ यो यस कारणले यस अर्थमा ठीक प्रयोग भएन। यो छल हो, आदि कुराहरू भनेर छलको स्वरूपलाई प्रकट गर्दै त्यसबाट बचनको लागि निर्णित अर्थ अपरिशुद्ध नरहोस् भन्ने इच्छाले तिनीहरूको स्वरूप ज्ञानार्थ उद्गावन हुन सक्दछ वादमा पनि। स्वरूपतः भने वादकथामा छलादि व्यर्थ नै छ।

त्यही भएर जयन्त जल्पको लक्षणको व्याख्याका क्रममा **मुमुक्षोरपि क्वचित् प्रसङ्गे तदुपयोगात्** भनी लेख्दछन्। यस सन्दर्भमा एउटा मीठो अतिरोचक गुरुशिष्यबीचको प्रसङ्गलाई अवतरण गराउँदै कसरी मुमुक्षुलाई पनि त्यसको आवश्यकता पर्दछ भन्ने कुरालाई बडो विलक्षण तरिकाले देखएका छन् (सन् १९८४, पृ. ११९) र **तत्त्वाध्यवसायसंरक्षणार्थं जल्पवितण्डे.....**(गौतमः, सन् १९९८, पृ. ४१६) । यस न्यायसूत्रको अवतरणको मुख्य तात्पर्य अर्थात् यो सूत्र अवतरण गराउनुमा सूत्रकारको हृदयलाई बुझ्दै र अरूलाई पनि बुझाउँदै जल्पवितण्डाको प्रयोगको आवश्यकता पर्दा तत्त्वाध्यवसायी मुमुक्षुजनले पनि प्रयोग गर्न सक्नुपर्दछ भन्ने कुरा गरेका छन्। यद्यपि मुमुक्षुलाई जल्पादिको उपयोग वृथा नै हो। यो कुरालाई पूर्वमा पनि निवेदन गरिसकियो ।

कथाका सन्दर्भमा वेङ्कटेश आचार्यको मत-

वेङ्कटेशाचार्यले न्यायपरिशुद्धि भन्ने ग्रन्थमा कथाको लक्षण यसप्रकार गरेका छन्- **विचारगोचरः वादिप्रतिवादिवाक्यसन्ततिविशेषः कथा** (सन् २००३, पृ. ११५) । अर्थात् वादी र प्रतिवादीद्वारा समुचित प्रकारले सद्वाक्यादिको (अनुमानावयवप्रतिज्ञादिको) प्रयोग गरीकन गरिने विचारको विषय नै कथा हो। यही संवादात्मक विचार तत्त्वबुभुत्सु वीतरागादिपुरुषहरूका बीच भएमा वादरूप बन्दछ भने विजयेच्छुक व्यक्तिका बीच भएमा जल्परूप धारण गर्दछ। सामान्य शब्दमा भन्नुपर्दा उही पूर्वोक्त नै निष्कर्ष निस्कन्छ- वीतरागकथा मात्र वाद, अन्यथा जल्प। दुबैका स्वपक्षस्थापन र परपक्षदूषण यी दुई अवयव हुन्छन्।

फणिभूषण तर्कवागीशका अनुसार कथाको स्वरूप

न्यायपरिचय भन्ने ग्रन्थमा फणिभूषण भन्छन्- न्यायभाष्यकारले वाद, जल्प र वितण्डालाई लक्षित गरी यी तीन पदार्थलाई कथा भनेर उल्लेख गरेका छन्- **तिस्रः कथाः भवन्ति, वादो जल्पो वितण्डा चेति**। महर्षि गौतमले स्वयमपि पञ्चम अध्यायको अन्तमा यो पारिभाषिक कथा शब्दको प्रयोग गरेका छन् (सन् १९६८, पृ. २३९)।

वाल्मीकि रामायणको अयोध्याकाण्डमा (२ : ४२) पनि कथा शब्दको प्रयोग गरेको पाइन्छ। यसरी यत्र तत्र कथारूप पारिभाषिक शब्दको प्रयोग देख्न सकिन्छ। तार्किकरक्षा भन्ने ग्रन्थमा वरदराजले भनेको **विचारविषयः नानावक्तृकः वाक्यविस्तरः** अर्थात् विचारणीय विषयमा अनेक वक्ताहरूद्वारा प्रयोग गरिने वाक्यहरूको समूह नै कथा हो। यो वाक्यसमूह केवल पूर्वपक्ष, उत्तरपक्षको उपस्थापनरूप मात्रमा सीमित नभई नियम पूर्वक वादी तथा प्रतिवादीको उक्तिरूप (वचनसमूहरूप) हुन्छ। त्यही भएर न्यायवृत्तिकार विश्वनाथले पनि भनेका छन्- तत्त्वनिर्णय अथवा विजयलाभको इच्छाले न्यायानुकूल गरिने वाक्यसन्दर्भ नै कथा हो। लौकिक विषयमा वादि तथा प्रतिवादिद्वारा प्रयोग गरिने उक्तिमा न्याय अर्थात् पञ्चावयव वाक्यको प्रयोग नहुने भएकाले त्यस्तो उक्तिलाई कथा भन्न मिल्दैन भने शास्त्रीय विषयमा वादीप्रतिवादीद्वारा प्रयोग गरिने वाक्यसन्दर्भ न्यायानुकूल हुनुपर्दछ, नियममा बसेर गरेको हुनुपर्दछ। यो नै यसको वैशिष्ट्य हो। त्यही भएर वादीप्रतिवादीद्वारा गरिने उक्ति-प्रत्युक्तिरूप वाक्यसन्दर्भलाई कथा शब्दले व्यवहार गरिन्छ (तर्कवागीश, १९६८, पृ. २४१)।

वादकथाका सन्दर्भमा यो जान्नु आवश्यक छ कि- वादकथामा सभा, मध्यस्थ आदिको प्रयोजन अपरिहार्य नै रहँदैन किनकि यो वाद कथा त गुरु र शिष्यका बीचमा कहीं एक निश्चित स्थानमा बसेर गरिने संवाद हो। यो त बीतराग व्यक्तिहरूका बीचमा हुने संवाद भएकाले जय अथवा पराजयको कुनै स्थान नहुने भएकाले वादकथामा उक्त सभा-मध्यस्थ आदिको प्रयोजन अपरिहार्य हुँदैन। वादको स्वरूपसङ्केत सूत्रकार स्वयंले पनि **तद्विधैः सह संवादः, तं शिष्यगुरुसब्रह्मचारिविशिष्टश्रेयोर्थिभिरनुसूयुभिः** (गौतम, सन् १९९८, पृ. ४१६) भनेर वीतरागीको संवादलाई नै वादकथाका रूपमा प्रस्तुत गरेका छन्। यहाँ एउटा ध्यातव्य विषय के छ भने मुमुक्षु वीतरागीजनले पनि जल्प र वितण्डाको स्वरूपज्ञान भने अवश्य राख्नुपर्दछ। त्यही भएर तत्त्वज्ञानी महर्षि गौतमले सोह पदार्थको चर्चाका सन्दर्भमा यसको चर्चा विशेषरूपले गरेका छन्। गौतम महर्षि त्यसको ज्ञानको अपरहार्यता देखाउँदै भन्दछन्- **तत्त्वाध्यवसायसंरक्षणार्थं जल्पवितण्डे बीजप्ररोहरणसंरक्षणार्थं कण्टकशाखावरणवत्** (गौतम, सन् १९९८, पृ. ४१६)। यसको तात्पर्य यही हो कि क्षेत्रमा रोपिएको बीजको संरक्षणका लागि वरिपरिबाट काँटाहरूको परिधि निर्माण जसरी गरिन्छ, त्यसैगरी मुमुक्षु व्यक्तिले पनि आफ्नो तत्त्वअध्यवसाय संरक्षणका लागि आवश्यकता पर्दा जल्प र वितण्डाको प्रयोग गर्नुपर्दछ। प्रयोगविना ज्ञान संभव हुँदैन। अतः जल्प र वितण्डाको स्वरूप ज्ञानमा पनि मुमुक्षुजनको रुचि सर्वथा वर्जनीय छ भन्न मिल्दैन। त्यसमा जयन्तभट्टले न्यायमञ्जरीमा दिएको उदाहरण सन्दर्भ द्रष्टव्य छ।

न्यायसूत्रदेखि अन्यत्र बौद्धदर्शनका ग्रन्थहरूमा पनि वादका विभिन्न लक्षणहरू गरेको देखिन्छ। जस्तै **तत्त्वनिर्णयसाधनं कथा वादः, सतां कथा वादः, स्वपरपक्षयोः सिद्धयसिद्धयर्थं वचनं वादः।**

जल्पकथाको लक्षण र अधिकारी

न्यायसूत्रकारका अनुसार **यथोक्तोपपन्नः छलजातिनिग्रहस्थानसाधनोपालम्भो जल्पः** (गौतम, १९९८, पृ. ७०)। यस प्रकारले जल्पको लक्षण गरिएको छ। जल्पकथामा विजयको इच्छा वादी प्रतिवादीमा

हुने हुँदा त्यहाँ वादकथामा प्रयोग गरिने प्रमाण, तर्कआदिका साथमा छल, जाति र निग्रहस्थानहरूको पनि प्रयोग गरिन्छ। छल, जाति, निग्रहस्थानहरूको स्वपक्षसाधन र परपक्षदूषण दुबैमा प्रयोग गर्न सकिन्छ। यहाँ छल भन्नाले अर्थको विकल्प देखाएर प्रतिवादिले भनेको कुरालाई काट्नु हो। यसलाई न्यायसूत्रकारले यसरी परिभाषित गरेका छन्- **वचनविघातोऽर्थविकल्पोपपत्त्या छलम्** (न्या.सू. १.२.३) । यो छल तीन प्रकारको हुन्छ- वचनलाई लिएर गरिने छल, सामान्य अर्थलाई लिएर गरिने छल र उपचार छल । वाक्छलमा वक्ताको अभिप्रायदेखि भिन्न अर्थको उत्थान गरेर झुक्याउने प्रयास गरिन्छ भने सामान्य छलमा सम्भावित अर्थदेखि विलकुल भिन्न अर्थको कल्पना गरेर झुक्याउने प्रयास गरिन्छ। उपचार छलमा चाहिँ धर्ममा विकल्प देखाएर अन्यरूपले अर्थसद्भावको निषेध गरिन्छ। यसरी छललाई सामान्यरूपमा तीन प्रकारले विभाजन गरिएको छ।

जाति भनेको साधर्म्य र वैधर्म्यद्वारा प्रतिवादीको कुरालाई निषेध गर्नु हो। निग्रहस्थान भने चौबीस प्रकारका बताइएका छन् न्यायशास्त्रमा । यस्ता छल, जाति र निग्रहस्थानहरूको आवश्यकताअनुसार प्रयोग गर्दै आफ्नो पक्षमा जीत हासिल गर्ने प्रयास जल्पकथामा गरिन्छ । वास्तवमा छल, जाति र निग्रहस्थानहरूको स्वपक्षस्थापनमा कारणता नभएर परपक्षको निराकरणमा कारणता भएकाले छलादिद्वारा परपक्षको उपालम्भ मात्र भन्नु पर्दछ, न कि परपक्षको साधन । यसो हुँदा परकीय अनुमानमा प्रयोग भएको साधनको उपालम्भ जहाँ गरिन्छ, त्यो जल्प हो भनेर सूत्रको व्याख्या गर्नुपर्ने हुन्छ । यस कुरालाई भाष्यकार वात्स्यायनले पनि सूचित गरेका छन् - **न खलु वै छलजाति...तदेवमङ्गीभूतानां छलादीनामुपादानं, जल्पे न स्वतन्त्राणां साधनभावः** इत्यादि पङ्क्तिद्वारा ।

वास्तवमा जल्पको प्रयोग केवल विजिगीषु व्यक्तिले मात्र गर्दछ भन्ने होइन। जो विजिगीषु छैन, त्यस्तो प्रामाणिक तत्त्ववेत्ता पुरुष पनि वैतण्डिक अथवा जल्पक व्यक्तिबाट स्वसिद्धान्तको संरक्षणका निमित्त अथवा तत्त्वनिर्णयको संरक्षणका निमित्त जल्पको प्रयोग गर्दछ। त्यही भएर न्यायसूत्रकारले भनेका छन्- **तत्त्वाध्यवसायसंरक्षणार्थं जल्पवितण्डे** । यसरी तत्त्वको अध्यवसायसंरक्षणका निमित्त पनि जल्प र वितण्डाको ज्ञान आवश्यक हुन्छ । यसरी सूत्रकारले जल्प र वितण्डाको निरूपणको प्रयोजन बताउँदै वैतण्डिक व्यक्तिबाट बचका लागि तत्त्ववेत्ता ज्ञानीजनले पनि स्वपक्षको साधनका लागि यसको उपयोग गर्न सक्दछ भन्ने कुराको सङ्केत गरेका छन् भन्ने कुरा बुझ्न सकिन्छ। परपक्षको दूषण पनि स्वपक्षको साधन बन्ने भएकाले उक्त सूत्रलाई यथाश्रुतार्थ व्याख्या गर्दा पनि आपत्ति भने देखिँदैन । त्यही भएर तत्त्ववेत्ता मुमुक्षु व्यक्ति पनि जल्पकथाको अधिकारी मानिन्छ भन्ने एउटा पक्ष रहेको छ । यद्यपि विजिगीषु कथा जल्प हो । तसर्थ विजिगीषु व्यक्ति नै जल्पको अधिकारी हो तापनि न्यायमञ्जरीकारप्रभृति न्यायका धेरै आचार्यहरूले स्पष्टताका साथमा मुमुक्षु व्यक्ति पनि जल्पकथाको अधिकारी हुन सक्दछ भनेर खुलेरै बोलेका छन् । कदाचित् मुमुक्षु व्यक्तिहरूका बीचमा कुनै वैतण्डिक व्यक्तिको प्रवेश भएको अवस्थामा आफ्ना गुरुसँग उसको शास्त्रार्थ हुँदा जब गुरुले छलजात्यादिको प्रयोगज्ञानको अभावले पराजय बेहोर्नु पर्दछ, तब शिष्यका मनमा पर्ने जुन असर हो, मनोभाव हो, त्यस अवस्थाको बडो वैचित्र्यपूर्ण रीतिका साथ त्यहाँ न्यायमञ्जरीकारले वर्णन गरेका छन् ।

वितण्डाको लक्षण र अधिकारी

न्यायसूत्रकारका अनुसार **सः प्रतिपक्षस्थापनाहीनो वितण्डा** अर्थात् कथामा प्रवृत्त व्यक्ति नै यदि आफ्नो पक्षलाई संस्थापन गर्नमा असक्षम भएमा वैतण्डिक हुन्छ। तात्पर्य यो हो कि जल्पकथा नै स्वपक्षस्थापनादेखि हीन भएमा वितण्डा हुन्छ। वैतण्डिक व्यक्तिले कुनै पनि पक्षको समर्थन गर्दैन। केवल परपक्षको खण्डनमा मात्र ऊ प्रवृत्त हुन्छ। परपक्षको खण्डनमा उसले सबै प्रकारका छल, जाति, निग्रहस्थान आदिको भरपूर प्रयोग गर्दछ। परपक्षको खण्डन गर्न सके मात्र पनि आफ्नो विजय हुन्छ भन्ने उद्देश्यले कथामा ऊ प्रवृत्त भएको हुन्छ। त्यही भएर **अन्यत्र सतः असता सह कथा वितण्डा** भनेर पनि वितण्डाको लक्षण गरेको पाईन्छ। आफ्नो पनि पक्ष नराख्ने परपक्षको खण्डनमा मात्र केन्द्रित हुने व्यक्ति नै वास्तवमा वैतण्डिक हो। अतः कथाले भिन्न अवस्थामा वितण्डाको रूप धारण गरे तापनि वितण्डाको यो अधिकारी हुन्छ भनेर भन्न मिल्दैन। वैतण्डिक वास्तवमा कथाको वास्तविक अधिकारी नै मानिँदैन।

कथाको लोकोपयोगिता

अहिलेसम्मको चिन्तनले के देखिन्छ भने शास्त्रमा प्रतिपादित कथाको स्वरूपले एउटा महानतम विचारको रीतिलाई दर्शाएको छ। यो विज्ञानहरूको विचार हो, जुन कुनै वस्तुको अन्तिम स्वरूप निर्णयका लागि यस्ता शास्त्रीय विचारहरू प्रवर्तन हुने गर्दछन्। यस कथामा पक्ष-विपक्ष बनी प्रमाणका आधारमा आ-आफ्ना विचार राखिन्छन् भनेपछि अहिलेको व्यावहारिक जगत्लाई पनि यस कथाको प्रयोगले अथवा शास्त्रमा अध्ययन गर्नुपर्ने यस प्रकारको कथाका स्वरूपको ज्ञानले अवश्य नै लाभ हुन्छ भन्ने कुरा सहजै अनुमान गर्न सकिन्छ किनकि व्यावहारिक जगत्मा पनि कतिपय कुराहरू त्यस्ता हुन्छन् जो प्रामाणिक विचारहरूको प्रस्तुतिद्वारा सही निर्णयमा पुग्नुपर्ने हुन्छ। अतः विचारविमर्श गरी सही निर्णय लिनका लागि अथवा आफ्नो पक्षलाई दृढ बनाउनका लागि केकस्तो तरिकाले विषयवस्तुहरूलाई प्रस्तुत गर्नुपर्दछ ? कसरी प्रस्तुत गर्नु हुँदैन, कतिको सजग हुनुपर्दछ ? प्रमाणहरू र तर्कहरू प्रस्तुत गर्दा ध्यान दिनुपर्ने कुराहरू के के हुन्छन् ? यी विभिन्न कुराहरू यस कथाको स्वरूपको अध्ययनले जान्न सकिन्छ र व्यावहारिक जीवनमा आइपर्ने विभिन्न जटिलतालाई पनि उक्तरीतिले नै निराकरण गर्न सकिन्छ। यसले हाम्रो वर्तमान जीवन सहज बन्नमा मद्दत पुग्दछ । अतः शास्त्रमा प्रतिपादित यो कथाको उपयोगिता हाम्रो व्यावहारिक जीवनमा अवश्य रहेको छ भन्न कुनै सञ्कोच गर्नुपर्दैन। विशेषतः अहिलेको न्यायालयमा त्यहाँका अधिवक्ता(वकिल)हरूले त्यहाँ आउने विभिन्न प्रकारका मुद्दाहरूको सुनुवाई गर्दा, कुनै विषयलाई लिएर बहस गर्दा प्रमाण र तर्कका आधारमा नै बहस गर्ने गरेकाले त्यसक्षेत्रका व्यक्तिलाई दर्शनशास्त्रमा हाम्रा प्राचीन आचार्यहरूले प्रतिपादन गरेको यो प्रणाली निकै नै उपयुक्त देखिन्छ।

वास्तवमा कथा भनेको बहसको एउटा प्रकार नै हो। अतः उक्तक्षेत्रका व्यक्तिहरूका लागि त दर्शनशास्त्रमा प्रतिपादित कथास्वरूपको ज्ञान अत्यन्त उपयोगी मान्न सकिन्छ भने निर्णायक न्यायाधीश पनि कस्तो हुनुपर्दछ ? न्यायाधीशले कुन कुन कुरामा सजग रहनुपर्दछ ? भन्ने कुराको ज्ञान पनि यस कथास्वरूपको अध्ययनबाट प्राप्त गर्न सकिन्छ। यसरी आधुनिक न्यायशास्त्रीहरूलाई समेत यसको उपयोगिता रहेको कुरा सहजै बुझ्न सकिन्छ।

निष्कर्ष

जो व्यक्ति तत्त्वनिर्णय अथवा विजयलाभको इच्छा राख्दछ र सर्वजनसिद्ध वस्तुको निषेध गर्दैन, बहिरो एवं प्रमत्त छैन, सुन्नामा चतुर छ, कथाव्यापारमा पटु छ र व्यर्थमा कलह गर्ने स्वभावको छैन भने त्यस्तो व्यक्ति नै कथाको वास्तविक अधिकारी हुन्छ।

यसमा जो विशुद्ध तत्त्वनिर्णयको कामना राखी सत्यलाई जानी जानी अपलाप गर्दैन, प्रकृतसन्दर्भदेखि बाहिर गएर वाक्यहरूको प्रयोग गर्दैन, आफ्नो समयमा मात्र उत्तर दिन सजग रहन्छ र केवल तर्कसहकृतप्रमाणद्वारा मात्र तत्त्वलाई ग्रहण गर्दछ भने त्यस्तो व्यक्ति वास्तव मै वादकथाको अधिकारी हुन्छ।

वादकथा नै त्यस्तो कथा हो, जहाँ विचार केवल तत्त्वनिर्णयार्थ मात्र हुन्छ। त्यहाँ कुनै पक्ष-विपक्ष, जय या पराजयको इच्छा नै वास्तव हुँदैन, वस्तुतः त्यो वादकथा हो। जल्प कथामा भने जयको स्वार्थले उपर्युक्त वाक्यहरूको प्रयोग गरिन्छ तर यसमा पनि वादीप्रतिवादीले आ-आफ्नो सिद्धान्तको स्थापना गर्दा नियमपूर्वक नै गरेको हुन्छ भने मात्र ऊ जल्पकथाको अधिकारी मानिन्छ। त्यही भएर भनिन्छ- **तत्त्वबुभुत्सुकथा वादः, उभयपक्षस्थापनावती विजिगीषु कथा जल्पः**। यी दुई अवस्थादेखि बाहिर कथा गयो भने त्यसले वितण्डाको रूप धारण गर्दछ। वैतण्डिकको आफ्नो कुनै सिद्धान्त हुँदैन। केवल परपक्षको खण्डन गर्नु नै उसको उद्देश्य हुन्छ भन्ने निर्णयमा पुग्दै वर्तमान समाजलाई कुनै पनि वस्तुतत्त्वको निर्णयको लागि आवश्यक तत्त्वको ज्ञान यस कथास्वरूपको अध्ययनबाट प्राप्त हुन्छ र विशेषतः अहिलेको न्यायप्रणालीमा त यसको उपयोगिता झनै रहेको देखिन्छ भन्ने कुराको निष्कर्ष यस आलेखबाट निकालिएको छ।

सन्दर्भ सामग्रीसूची

- भट्ट, जयन्त (सन् १९८४), *न्यायमञ्जरी* (ग्रन्थिभङ्गव्याख्या, तृतीयभाग), सम्पूर्णानन्दनन्दविश्वविद्यालय ।
- भट्ट, जयन्त (सन् १९८२), *न्यायमञ्जरी* (ग्रन्थिभङ्गव्याख्या, प्रथमभाग), सम्पूर्णानन्दनन्दविश्वविद्यालय ।
- आचार्य, वेङ्कटेश (सन् २००३), *न्यायपरिशुद्धि* (प्रसादहिन्दीव्याख्या), चौखम्बा विद्याभवन ।
- वात्स्यायन (सन् १९९८), *न्यायभाष्य* (प्रसन्नपदव्याख्या), बौद्धभारती ।
- चतुर्वेदी, रामचन्द्र (२०२४), *वादजल्पवितण्डास्वरूपम्*, सं.बलदेव उपाध्याय(सारस्वती सुषमा, अङ्क ३-४, पृ.२९१-३०५) वाराणसेयसंस्कृतविश्वविद्यालय ।
- तर्कवागीश, फणिभूषण (१९६८), *न्यायपरिचय* (हिन्दी अनुवाद), चौखम्बा विद्याभवन ।
- आचार्य, वेङ्कटेश (सन् २००७), *न्यायपरिशुद्धि* (भारद्वाजश्रीनिवासव्याख्या), राष्ट्रियसंस्कृतविद्यापीठ ।
- भारद्वाज, उद्योतकर (२०६४), *न्यायवार्तिक* (मूलमात्र), चौखम्बा संस्कृत भवन ।

भानुभक्तीय रामायणमा अद्वैत वेदान्तदर्शन

सुदर्शन ढुङ्गाना

उपप्राध्यापक, सर्वदर्शनविभाग,

ने.सं.वि., वाल्मीकि विद्यापीठ, काठमाडौं

इमेल : dhungana.shu@gmail.com

लेखसार

यस अध्ययनमा भानुभक्तको रामायणमा अद्वैत वेदान्तदर्शनले पारेको प्रभावको विश्लेषण गरिएको छ। यस आलेखमा समग्र रामायणमा वेदान्त दर्शनले कसरी प्रभाव पारेको छ र रामायणले अद्वैतमार्गको बारेमा के कसरी व्याख्या गरेको छ भन्ने विषयलाई प्रमुख उद्देश्य बनाइएको छ। त्यस्तै रामायणमा कसरी र कहाँ अद्वैत वेदान्त दर्शनको व्याख्या गरिएको छ भन्ने विषयवस्तुको अन्वेषण गर्ने उद्देश्यका साथ यो आलेख प्रस्तुत गरिएको छ। गुणात्मक ढाँचामा तयार पारिएको यस आलेखमा अद्वैत वेदान्त दर्शनको सिद्धान्तलाई अध्ययनको सैद्धान्तिक आधार बनाइएको छ। व्याख्यात्मक विधिको प्रयोग गरेर रामायणको सबै काण्डमा अद्वैत वेदान्त दर्शनको प्रयोग भएको निष्कर्ष यस आलेखमा निकालिएको छ। यस निष्कर्षबाट भानुभक्तीय रामायणमा अद्वैत वेदान्त दर्शनको प्रभावबारे जान्न इच्छुकका लागि यो आलेख सहयोगी हुने अपेक्षा गरिएको छ।

शब्दकुञ्जी : रामायण, ब्रह्म, आत्मा, अद्वैत वेदान्तदर्शन, भानुभक्त ।

विषय परिचय

यस अध्ययनमा भानुभक्तको रामायणमा अद्वैत वेदान्तको प्रयोगका विषयमा अनुसन्धान गरिएको छ। भानुभक्तको रामायणमा अन्य दर्शनका साथसाथै वेदान्त दर्शनमा पनि सैद्धान्तिक तथा प्रायोगिक दुबै पक्ष प्रचुर मात्रामा प्रयोग भएकाले यसमा रहेको अद्वैत वेदान्त दर्शनको प्रयोगको अध्ययन गर्नु नै यस लेखको उद्देश्य रहेको छ। भानुभक्तीय रामायण पूर्वीय दर्शनमध्ये अद्वैत वेदान्त दर्शनको व्यापक प्रयोग गरिएको कृति हो। रामायणमा सैद्धान्तिक र प्रायोगिक रूपमा पनि अद्वैत वेदान्त दर्शनको प्रयोग भएको देखिन्छ। भानुभक्तीय रामायणमा कहाँ कसरी उक्त दर्शनको प्रयोग भएको छ भन्ने यकिन गर्नु नै यस अध्ययनको

विशेषता रहेको छ। भानुभक्तिय रामायण पनि अद्वैत वेदान्त दर्शनका सापेक्षतामा महत्त्वपूर्ण कृति साबित हुन्छ। अद्वैत वेदान्त दर्शनका मुख्य चिन्तनहरू जीव, ईश्वर, माया, अज्ञान, संसार, कर्म, आत्मतत्त्व तथा मोक्षलाई क्रमशः तदनुरूप अध्ययन गरी विश्लेषण गर्दै अद्वैत वेदान्त दर्शनको संवाहक कृतिका रूपमा भानुभक्तिय रामायणलाई स्थापित गरिएको छ। रामायणको संरचनागत पक्षलाई हेर्दा पनि यो पूर्णतः अद्वैत वेदान्त दर्शनबाट प्रभावित रहेको र अद्वैत वेदान्त दर्शनमा नै गएर पर्यवसित भएको देखिन्छ। यसरी भानुभक्तिय रामायणमा अद्वैत वेदान्त दर्शन मुख्य रूपमा आएको छ र यो रामायण अद्वैत वेदान्त दर्शनको दार्शनिक कृतिकै रूपमा पनि रहेको स्पष्ट हुन्छ।

भानुभक्तको रामायणका बारेमा धेरै विद्वान्हरूले लेखेका छन्। बालचन्द्र शर्मा (२०१४)ले भानुभक्त कृतिमा भानुभक्तिय रामायणका श्लोकलाई अध्यात्म रामायणको मूल श्लोकसँग दाँजेर भानुभक्तको काव्यगत विशेषता र नेपाली जनजीवनअनुरूप रामायण कतिसम्म चित्रित हुन सकेको छ भन्ने कुराको चर्चा गरे पनि भानुभक्तिय रामायणको दार्शनिक पक्षको सामान्य मात्र चर्चा गरेका छन्।

दुर्गा चित्रकार (२०२४) ले आदिकवि भानुभक्त भन्ने शोधपत्रमा भानुभक्तको रामायणले नेपाली साहित्यमा नयाँ अध्यायको थालनी गरेको भन्ने विषयको चर्चा गर्दै यस शोधको पृ. ८४ देखि ९३ सम्म भानुभक्तका कृतिको दार्शनिक पक्षको सामान्य चर्चा गरेकी छिन्। यस क्रममा भानुभक्तिय रामायणको दार्शनिक पक्षको पनि सामान्य चर्चा गरिएको पाइन्छ।

चूडानाथ भट्टराई (२०१२) ले प्रगति पत्रिकामा प्रकाशित भानुभक्तका रामायणको तुलनात्मक अध्ययन शीर्षक लेखमा भानुभक्तका केही पद्यहरू अध्यात्म रामायणका पद्यहरूसँग तुलना गर्दै भानुभक्तको रामायणमा भएको अनुवादले मूललाई समेत भावभंगीमा उछिनेको सौन्दर्य पाउँछौं भनेका छन्। मूलसँग रामायणको तुलना गरे पनि भट्टराईले यसमा दार्शनिक पक्षलाई खासै महत्त्व दिएका छैनन्।

इन्द्रबहादुर राई(सन् १९६९)द्वारा सम्पादित भानुभक्तिय कृति अध्ययन भन्ने ग्रन्थमा कुमार प्रधानले भानुभक्तको रामायणको चर्चा गरेका छन्। उनले भानुभक्तिय रामायणका श्लोकहरू कति मौलिक छन् या छैनन् भन्ने कुरालाई सामान्य अध्ययन गरे पनि यसभित्र आएको दर्शनलाई खासै छुने प्रयास गरेका छैनन्।

शान्ता प्रकाश राईले (२०३२) भानुभक्तको कवित्व शक्ति भन्ने शोधपत्रमा भानुभक्तको कविता रचन सक्ने तीक्ष्ण प्रतिभाबारे चर्चा गरेका भए पनि भानुभक्तको रामायणमा निहित कुनै पनि दर्शनलाई स्पष्ट गरेकी छैनन्। अनन्त प्रधान(२०३४)ले नेपाली साहित्यमा भानुभक्तको योगदानभन्ने शोधपत्रमा नेपाली साहित्यमा भानुभक्तले के कस्ता कृति प्रदान गरी नेपाली साहित्यको प्रवर्द्धनमा कस्तो भूमिका रह्यो भन्ने विषयको मात्र चर्चा गरेका छन्, तर दार्शनिक पक्षको अध्ययनलाई छोएका छैनन्।

लक्ष्मीप्रसाद सुवेदीले (२०५६) आचार्य भानुभक्तको जीवनी र कृतित्व भन्ने शोधमा भानुभक्तको व्यक्तित्व र कृतित्वको चर्चा गरे पनि रामायणमा निहित दार्शनिक पक्षलाई केलाएका छैनन् र अध्ययन पनि सामान्य रहेको छ।

निष्कर्षमा, पूर्वोक्त अध्ययनहरूले प्रस्तुत आलेख निर्माणमा केही न केही सहयोग गरेका छन् तर भानुभक्तिय रामायणमा अद्वैत वेदान्त दर्शनको प्रभाव, उपयोगादिका बारेमा थप अनुसन्धान गर्नका लागि प्रस्तुत अध्ययन गरिएको छ ।

समस्या कथन

भानुभक्तिय रामायण भानुभक्तद्वारा नेपाली भाषामा विभिन्न शास्त्रीय छन्दहरूको उपयोग गरी सरस रूपमा रचना गरिएको विशिष्ट काव्य हो । तत्कालीन रचनाहरूमा कुनै न कुनै रूपमा पूर्वीय दर्शनहरूको साक्षात् प्रभाव परेको पाइन्छ । यस आलेखमा भानुभक्तिय रामायणमा अद्वैत वेदान्त दर्शनको प्रभाव के कसरी व्याप्त रहेको छ ? भन्ने कुरालाई मुख्य समस्याका रूपमा उपस्थापन गरिएको छ ।

उद्देश्य

भानुभक्तिय रामायणमा विभिन्न स्थानहरूमा, प्रसङ्गहरूमा वेदान्तका गूढ रहस्यहरूको चर्चा पाइन्छ । अतः समस्या कथनमा उल्लेख गरिएको समस्यालाई समाधान गर्ने प्रयत्नका साथ भानुभक्तिय रामायणमा अद्वैत वेदान्त दर्शनले पारेको प्रभावलाई देखाउने उद्देश्य यस अनुसन्धानात्मक लेखमा गरिएको छ ।

अध्ययन विधि

प्रस्तुत अध्ययन सैद्धान्तिक विषयवस्तुको विश्लेषणमा आधारित गुणात्मक ढाँचामा तयार पारिएको हो। यसमा गुणात्मक अध्ययनअन्तर्गत व्याख्यात्मक विधिको प्रयोग गरिएको छ। व्याख्यात्मक विधिमा भानुभक्तिय रामायणमा अद्वैत वेदान्तको विश्लेषण गरिएको छ। प्रस्तुत अध्ययनमा प्राथमिक र द्वितीयक स्रोतका सामग्री प्रयोग गरिएको छ। ती स्रोत सामग्रीहरूको सङ्कलन गर्न पुस्तकालय विधिको प्रयोग गरिएको छ। यस अध्ययनको प्रमुख क्षेत्र भानुभक्तिय रामायण हो भने अद्वैत वेदान्तदर्शनसम्बद्ध विषयवस्तुको विश्लेषण सीमा हो। नेपालमा भएका विभिन्न रामायणहरूमध्ये भानुभक्तको अध्यात्म रामायणलाई विषयवस्तुको नमूना छनौटअन्तर्गत राखिएको छ। यसबाट प्राप्त तथ्यको विश्लेषण गरी निष्कर्ष निकालिएको छ।

सैद्धान्तिक पर्याधार

वेदान्त दर्शन पूर्वीय आस्तिक षड्दर्शनहरूमध्ये महत्त्वपूर्ण दर्शन हो। उत्तरमीमांसा पनि भनिने वेदान्त दर्शन अध्यात्म प्रतिपादनमा केन्द्रित दर्शन हो। प्रस्थानत्रयी अर्थात् उपनिषद्, ब्रह्मसूत्र र गीताको भाष्यमा आधारित वेदान्तदर्शनमा मुख्यतः ब्रह्मतत्त्व अर्थात् आत्मतत्त्वका साथै जीव, माया, संसार, सुख, दुःख आदि विभिन्न पक्षहरूबारे बृहत् विमर्श गरिएको छ र सम्पूर्ण पदार्थहरूलाई अनित्य मानी एकमात्र नित्य तत्त्वका रूपमा आत्मतत्त्वको विवेचन गरिएको छ। वेदान्त दर्शनमा पनि शङ्कराचार्यको अद्वैतदर्शन, रामानुजाचार्यको विशिष्टाद्वैत, मध्वाचार्यको द्वैत, निम्बार्काचार्यको द्वैताद्वैत र बल्लभाचार्यको शुद्धाद्वैत गरी विभिन्न सम्प्रदायहरू रहेका छन्। यी सबै वेदान्तका सम्प्रदायहरू प्रस्थानत्रयी अर्थात् उपनिषद्, ब्रह्मसूत्र र गीताको भाष्यमा आधारित छन्। मतमा किञ्चित् अन्तर भए पनि वेदान्तमा देखिएका यी सबै सम्प्रदायको ध्येय ब्रह्मतत्त्वको प्रतिपादन गरी त्यसलाई विभिन्न रूपमा व्याख्या गर्नु रहेको छ। आचार्य शङ्करको

सम्प्रदायलाई अद्वैत सम्प्रदाय मानिन्छ। अद्वैत शब्दको अर्थ एउटा मात्र सत्ता छ भन्ने हुन्छ। आचार्य शङ्करले एक ब्रह्मको मात्र सत्ता स्वीकार गरेकाले यिनलाई अद्वैतवादी मानिन्छ। शङ्करले **सत्यं ज्ञानमनन्तं ब्रह्म, विज्ञानमानन्दं ब्रह्म** आदि औपनिषद् वाक्यका आधारमा ब्रह्मलाई निर्गुण, ज्ञानमय, सत्, चित्, आनन्द तथा विज्ञानस्वरूप, दिक्कालभन्दा पर, अनन्त र सर्वव्यापी छ भन्ने मान्दछन्। उनका अनुसार जीव ब्रह्मस्वरूप भए पनि अविद्याका कारण बन्धनमा पर्दछ र अविद्या नष्ट भएपछि पुनः जीव ब्रह्ममै लीन हुन्छ। **अहं ब्रह्मास्मि, तत्त्वमसि, जीवो ब्रह्मैव नापरः** आदि उपनिषद् वाक्यहरूलाई आधार मानी आचार्य शङ्करले जीव वा आत्मालाई ब्रह्म स्विकारेका छन्। यस्तै यिनले जगत्लाई मिथ्या मान्दै ब्रह्मको विवर्त वा भ्रमात्मक प्रतीतिको रूपमा यसलाई चिनाएका छन्। वास्तवमा जगत्मा भ्रमवशात् डोरीमा सर्प देखिएझैं सत्यको भ्रममात्र देखिएको हो। यो जगत् निरन्तर परिवर्तनशील भएकाले यो सत्य छैन। जसरी जादुगरले जादु गरेर वस्तु उपस्थित गर्दछ, त्यसरी नै ब्रह्मले मायाबाट जगत्को उपस्थिति गर्दछ भन्दै शङ्करले प्रातिभासिक, व्यावहारिक र पारमार्थिक सत्ता गरी तीन सत्ताको चर्चा गरेका छन् र पारमार्थिक सत्तामात्र नित्य सत्ता ब्रह्मतत्त्व हो र त्यो बाहेक अन्य केही पनि पारमार्थिक रूपमा छैनन् भनी अद्वैत मतको स्थापना गरेका छन्।

यो जगत् आत्मतत्त्वबाट उत्पत्ति भएको र त्यस्तो आत्मतत्त्व निर्गुण, निष्क्रिय र निरुपाधिक रहेको कुरा निष्कर्षमा आयो र त्यसैलाई सिद्धान्तको रूप पनि दिइयो। जुन सिद्धान्तका प्राथमिक विचारहरू यस प्रकार रहेका छन् -

“न मृत्युरासीदमृतं न तर्हि न रात्र्या अहः आसीत्प्रकेतः । आनीदवातं स्वधया तदेकं तस्माद्ब्रह्मन्नान्नपरः किञ्च नास” (सुवेदी, २०००, पृ. १४५) (जगत् उत्पन्न हुनुभन्दा पहिले मृत्यु तथा अमरता केही पनि थिएन। यस्तै रात र दिनको भेद पनि थिएन। त्यो समयमा केवल आफ्नो स्वधाशक्तिले युक्त भएको तत्त्वमात्र थियो, अरु केही थिएन)।

वेद र अन्त शब्दको संयोगबाट वेदान्त शब्दको निर्माण हुन्छ। वेदानाम् अन्तः इति वेदान्तः यस्तो व्युत्पत्तिद्वारा निष्पत्ति भएको वेदान्त शब्दमा आएको वेदले अपौरुषेय वेदलाई सङ्केत गरेको छ। वेद शब्दले व्यापक अर्थ ग्रहण गरेको पाइन्छ। वेदलाई श्रुति पनि भनिन्छ। त्यसैले वेदान्तलाई उपनिषत्प्रमाण मानिन्छ : “वेदान्तो नाम उपनिषत्प्रमाणम्” (सदानन्द, सन् १९६२, पृ. ३)। यसरी उपनिषद्बाट मात्र जानिने जुन ब्रह्मतत्त्व छ, त्यो तत्त्व नै समस्त विश्व सृष्टिको मूलभूत र एकमात्र अभिन्न-निमित्तोपादान कारण हो भन्ने दृष्टिकोण जुन सिद्धान्तको छ, त्यही सिद्धान्तलाई वेदान्त दर्शन भनिन्छ। जब सम्पूर्ण विश्वमा एकत्वको भाव हुन्छ, त्यस समयमा अनर्थको नाश हुन्छ, अज्ञानको नाश हुन्छ। त्यसपछि व्यक्तिले न शोक गर्छ, न मोह गर्छ, न त कुनै कुराको इच्छा गर्दछ। यही कुरालाई उपनिषद्मा यसरी व्यक्त गरिएको छ :

यस्तु सर्वाणि भूतानि आत्मन्येवानुपश्यति।

सर्वभूतेषु चात्मानं ततो न विजुगुप्सते।

यस्मिन् सर्वाणि भूतानि आत्मैवाभूद्विजानतः।

तत्र को मोहः कः शोकः एकत्वमनुपश्यतः ॥ (ईशावास्योपनिषद्, ६-७)

उपनिषद्मा अद्वैतसम्बन्धी विभिन्न विचारहरू आएका छन्। अद्वैत ब्रह्मलाई स्पष्टतः बताउने र त्यसको

यथार्थ स्वरूपलाई नै देखाइदिने लक्षण स्वरूपलक्षण हो। स्वरूपमेव लक्षणं स्वरूपलक्षणम् यस्तो व्युत्पत्तिअनुसार स्वरूपलाई बताउने लक्षण नै स्वरूपलक्षण हो। यो निरतिशय आनन्द पनि ब्रह्मस्वरूप नै हो। त्यसैले विद्वान्हरूले ब्रह्मका तीन स्वरूपलाई बढी प्राथमिकता दिएका छन्, जसलाई यसप्रकार देखाउन सकिन्छ : “अस्ति भाति प्रियं रूपं नाम चेत्यंशपञ्चकम्। आद्यं त्रयं ब्रह्मरूपं जगद्रूपं ततो द्वयम्।।” (सुवेदी, सन् २०००, पृ. १७०) । अस्ति भनेको सत्ता हो, भाति भनेको ज्ञान हो र प्रिय भनेको आनन्द हो। यसरी सच्चिदानन्दरूप ब्रह्मको रहेको छ। यसलाई छुट्टाछुट्टै रूपमा चर्चा गर्नु उपयुक्त हुन्छ। अद्वैतवादी सिद्धान्तमा शङ्करका ईशादि नौ उपनिषद्का भाष्य, गीताभाष्य, ब्रह्मसूत्रभाष्य जस्ता भाष्यग्रन्थहरू, उपदेशसाहस्री, विवेकचूडामणि, आत्मबोध जस्ता प्रकरणग्रन्थहरू अनि विभिन्न स्तोत्रहरू महत्त्वपूर्ण सावित भएका छन्। शङ्कराचार्यको मतमा निर्गुण, निष्क्रिय, नित्य, सर्वव्यापकभन्दा अभिन्न माया शक्तिबाट ब्रह्म नै जगत्को रूपमा विवर्तित भयो। सर्वज्ञत्वादिविशिष्ट मायारूप उपाधिमा परेको प्रतिविम्ब ईश्वर कहलायो, अनि अल्पज्ञत्वादिविशिष्ट अन्तःकरणमा परेको ब्रह्मको प्रतिविम्ब जीव। जीवमा दुई थरी अज्ञान छन् एक तूलाज्ञान अर्को मूलाज्ञान । उक्त अद्वैत वेदान्तका सिद्धान्तहरूका आधारमा प्रस्तुत लेख तयार पारिएको छ ।

विषय विश्लेषण

भानुभक्तीय रामायणमा अद्वैत वेदान्तदर्शनको प्रभाव

महर्षि व्यासद्वारा प्रणित अध्यात्म रामायण पूर्वीय दर्शन र त्यसमा पनि अद्वैत वेदान्त दर्शनको पुञ्ज मानिन्छ। त्यसकै अनूदित कृति भए पनि प्रशस्त परिमार्जन तथा मौलिकता भानुभक्तीय रामायणमा देखिन्छ। तसर्थ भानुभक्तीय रामायण पनि अद्वैत वेदान्त दर्शनका सापेक्षतामा महत्त्वपूर्ण कृति सावित हुन्छ। वेदान्तदर्शनमा भोगायतनं शरीरम् अर्थात् शरीरलाई आत्माको भोगको माध्यम मात्र हो भनेर शङ्कराचार्यले प्रतिपादन गरेका छन्। रामायणमा देहको बारेमा विभिन्न स्थानमा प्रसङ्गहरू आएका छन्। यसको मुख्य प्रसङ्ग भनेको तारालाई सम्झाउने क्रममा रामले तारालाई दिएको उपदेशमा आत्मचिन्तनको क्रमको प्रसङ्ग हो।

सुन्यौ भाइ संसार्मा शरीर अति कच्चा छ जनको।

शरीर् कच्चा जानी नगर तिमि रिसू कत्ति मनको ॥

सबै भोग् चञ्चल छन् बिजुलि सरि एक छिन् न रहन्या।

विचार यस्तो राखी सहु तिमि बडो हुन्छ सहन्या ॥ (अयोध्याकाण्ड : ३०)

यस्तै यो देहलाई हाड, मासु, रगत र नसाको पुञ्जको रूपमा चिनाई क्षणिक भएकाले निश्चित समयपछि यो भस्म हुने हुनाले यस्तो देहको लागि कहिल्यै पनि अहङ्कार र ममता गर्न नहुने, बरु आत्मचिन्तनमा लागी मोक्षको इच्छा गर्नुपर्ने कुरालाई अझ स्पष्ट रूपमा यसरी बताइएको छ :

जुन् यस् देह निमित्त यो रिस गर्यौं चिन्छौ कि कस्तो छ यो।

हाड मासू र रगत नसा यति कुरा जम्मा भई बन्छ यो ॥

विष्ठा हुन्छ कि भस्म हुन्छ पछि तक् बाँच्तैन यो ता कसै।

यस्का खातिर घात गर्यौं पनि भन्या पापमात्र लाग्ला उसै ॥ (अयोध्याकाण्ड : ३४)

किष्किन्धा काण्डमा बालीको वध भएपछि बालीको शरीरलाई लिएर शोक गरेकी बालीकी पत्नी तारालाई सम्झाउने क्रममा रामले तारालाई आत्मतत्त्वको ज्ञान दिएका छन्। किनभने जे कुरा आज हुन्छ, भोलि हुँदैन, त्यस्तो अनित्य वस्तुका लागि शोक गरेर व्यर्थमा समय बिताउनुभन्दा वास्तविक तत्त्वको खोजीमा लाग्नुपर्दछ र सकेसम्म यस्तो दुःखाधीन देहलाई सधैंका लागि त्याग्ने मार्गमा लाग्नुपर्दछ भन्ने भाव रामायणमा यसरी आएको छ :

यस्तो हुन्छ विपत्ति गर्भ रहँदा यो हुन्छ यौवन् महौं।

यस्तो हुन्छ बुढो हुँदा त भनु क्या थाहै छ सब् मन् महौं ॥

जाहाँ देह बन्यो र दुःख छ भनी पर्देन भन्नू पनी।

जाहाँ देह छ ताहिँ दुःख छ चिह्न्या साँचो कुरा हो भनी ॥ (किष्किन्धाकाण्ड : १३४)

तस्मात् दुःख न मान देह छ त रोग् दुःखै छ दुःखै सही।... १३५

देह केवल भोगका लागि मात्र हो, यो आत्माको अधिष्ठान हो। आत्माविना देह मूढोसरी हुन्छ र यसको कुनै अर्थ रहँदैन। परन्तु अज्ञानी मान्छेहरू यस्तो देहमा मोह गरी वास्तविक आत्मप्राप्तिमा सधैं पछाडि परिरहेका छन्। यो शरीर जम्मा दुई दिनको छ र यो देहले एक दिन अवश्य मर्नुपर्दछ। रामायणको बालकाण्डमा नै पार्वतीले शिवजीलाई राम ईश्वर हुन् भने उनलाई कसरी शोक र मोह भयो भनी गरेको प्रश्नमा शिवजीले रामलाई शोक र मोह नभएको तर लोकले देख्दा उनलाई शोक र मोह परेको जस्तो देखिएको भन्ने कुरालाई सूर्यलाई बादलले ढाकेको दृष्टान्त दिई स्पष्ट पारेका छन्।

बादल्ले अरु ढाक्छ ढाक्छ अरु क्या श्रीसूर्यलाई पनी।

लोक ता भन्छ उठ्यो र बादल ठुलो सब् सूर्य ढाक्यो भनी ॥

तस्तै तत्त्व न जानि बोल्ले जन जो सो भन्छ मानिस् पनी।

योगी ज्ञानि त चिन्दछन् इ रघुनाथ् त्रैलोक्यका नाथ् भनी ॥ (बालकाण्ड : ३०)

यसैगरी अद्वैत वेदान्त दर्शनले बताएको आत्मतत्त्व र त्यसको उपाधि मायाको प्रसङ्गलाई पनि रामायणले जस्ताको त्यस्तै प्रस्तुत गरेको छ। अद्वैत वेदान्तका अनुसार सांसारिक व्यवहारका लागि आत्मतत्त्व या ब्रह्म सत्त्वगुणप्रधान मायाको उपाधि धारण गर्दछ, त्यस्तै सृष्टि चलाउन रामरूपी आत्मतत्त्वको बलियी सत्त्वगुणप्रधान मायाको रूपमा सीताले सृष्टि, स्थिति र लय गर्नका लागि रामसँगै आविर्भाव भएको कुरा यसरी रामायणमा आएको छ :

आर्को तत्त्व त केहि छैन हनुमान् कुन् आज आर्को कहूँ।

राम् हुन् ब्रह्म इनैकि शक्ति बलिई माया भन्याकी म हूँ ॥ (बालकाण्ड : ३४३/४)

राम्को सन्निधि पाइ गर्छु सबको सृष्टी र पालन् पनी।

आरोप् राम विषे गरिन्छ सब यो गर्न्या इनै हुन् भनी ॥ (बालकाण्ड : ३५)

यसैगरी रामायणकै युद्धकाण्डमा आत्मतत्त्वको ईश्वरीय सगुणताको प्रयोजनको चर्चा गरिएको छ। सांसारिक व्यवहारका लागि अथवा संसारको सृष्टि, स्थिति र लयका लागि सगुण बनेको परात्मले मानिसले उसको चिन्तन गरून् भन्ने उद्देश्यले सगुण रूप धारण गरेको प्रसङ्गलाई यसरी रामायणले स्पष्ट पारेको छ :

ईश्वर तिमी हौ रघुनाथ् इ भाई।
 लक्ष्मण् त शेष् हुन् करुणा जनाई ॥
 भूभार हर्ना कन जन्म लीयौ।
 यो रूप् भजन् गर्न बनाई दीयौ ॥ (युद्धकाण्ड : १९४)

आत्मतत्त्व सत्त्वगुणप्रधान मायाको उपाधिले युक्त भई संसारको स्थितिका लागि ईश्वर बनेको कुरालाई अझ दृढ बनाउँदै त्यस्तो ईश्वरको चिन्तन गर्नाले जीवहरू सांसारिक बन्धनबाट मुक्त हुने कुरालाई पनि रामायणले यसरी प्रस्तुत गरेको छ :

लीला गरी हजुरले अवतार् गर्याको।
 ब्रह्मादि देवगणका पनि ताप् हर्याको ॥
 जो ई चरित्रकन खुस् भइ गान गर्छन्।
 संसारसमुद्र सहजै पनि आज तर्छन् ॥ (युद्धकाण्ड : ३२१)

मायाकै कारण मानिसहरूले शरीरमा आत्मबुद्धि गर्नु पुग्दछन्। यस्तो बुद्धिले उनीहरू जीवनमा धेरै दुःख भोग्न बाध्य हुन्छन्। जबसम्म यस्तो देह वा सांसारिक भोगबाट मनलाई खिँचन सकिन्न, तबसम्म यो देहधारी जीव सधैं दुःखमा नै पर्दछ, यसको एक मात्र कारण माया नै हो। मायाले नै जीवलाई अज्ञानमा रुमल्लिन बाध्य बनाउँछ र सांसारिक पदार्थमा तेरो र मेरो भन्ने भावनाको विकास गराउँछ। त्यसैले यस्तो माया बुझेर बुझ्न नसकिने किसिमको छ, तथापि सकेसम्म त्यस्तो अज्ञानलाई चिरेर स्वस्वरूपबोध गर्नुपर्दछ भन्ने भाव रामायणले यसरी अभिव्यञ्जित गरेको छ :

मनैका खेल्ने जिव् शरिर मई हूँ भन्दछ भनी।
 जहाँ तक् जान्दैनन् फजिति तहिँ तक् मिल्दछ पनी ॥
 मनैका खेल् हो यो भनिकन त जान्ना तरि गया।
 न जान्ना जिव् जो हुन् उति त सब फन्दा परि गया ॥ (किष्किन्धाकाण्ड : ६९)

मायाको कारण भएको यस्तो अहंता र ममतालाई चिर्न सत्सङ्गत गर्नुपर्ने कुरा अद्वैत वेदान्तमा पाइन्छ। साधकको मोक्षमार्गका लागि पहिलो चरणको कार्य भनेको साधनचतुष्टय हो। रामायणको सुन्दरकाण्डमा आएको यो श्लोकले अद्वैत वेदान्तमा आएको जगत्सम्बन्धी चिन्तनलाई अझ स्पष्ट रूपमा प्रस्तुत गरेको छ। यहाँ जगत्लाई स्वप्न जस्तो ठानिएको छ। सुतुन्जेल सपना देखिए पनि उठेपछि त्यो स्वप्न असत्य हो भन्ने थाहा हुन्छ। त्यसैगरी अज्ञान रहेसम्म यो जगत् सत्य जस्तो लागे पनि जब अज्ञान हटेर ज्ञानदृष्टि मुमुक्षुले पाउँछ। त्यसबेला उसका लागि यो जगत् केवल भ्रममात्र रहेछ, सत्य वस्तु त एकमात्र ब्रह्म रहेछ भन्ने ज्ञान हुन्छ। यसरी :

जो यो लोक विषे प्रपञ्च छ सबै जान् स्वप्न जस्तो भनी।
 सूतुन्ज्याल् सपना छ सत्य उठि ता लाग्दैन साँचो पनी ॥
 तस्तै ज्ञान् त भयो भन्या त्रिभुवनै एक् देख्छ आत्मा फगत्।
 अज्ञान् रूप निदमा पर्यो पनि भन्या देखिन्छ नाना जगत् ॥ (सुन्दरकाण्ड : ११३)

रामायणमा जगत्का बारेमा धेरै स्थानमा चर्चा गरिएको छ । जगत्को बारेमा चर्चा गर्दा मोक्ष, देह तथा आत्मतत्त्वसँग जोडेर जगत्लाई अनित्य सावित गरिएको छ। रामायणको युद्धकाण्डमा कर्मको विनाशका लागि ध्यान उपयुक्त हुने कुरालाई जोड दिइएको छ। कर्म विषयसुखका लागि गरिने भएकाले त्यस्तो विषयसुखबाट विमुख बनी परमात्माको ध्यान गर्दै जितेन्द्रिय बनेर कर्मको त्याग गर्नुपर्दछ, ध्यानले नै कर्मका सम्पूर्ण फललाई विनाश गर्दछ भन्ने भाव यसरी आएको छ :

तस्मात् कर्मविनाश गर्न कन एक ध्यान् मात्र तिम्रो हवस्।

येतीले म कृतार्थ छू विषयसुख सम्पूर्ण दूरै रहोस् ॥ (युद्धकाण्ड : ५७१/२)

ईश्वर संसारलाई सन्मार्गमा प्रेरित गर्न अवतार लिएर आएको हुनाले ईश्वरले केवल लोकलाई उपदेश गर्न मात्र कर्म गरेका हुन्, वास्तवमा ईश्वरलाई कर्म गर्न कुनै पनि आवश्यकता छैन र ईश्वर नै सबै कर्मका अधिपति पनि हुन्। स्वर्ग प्राप्तिका लागि होस् या अभीष्टसिद्धिका लागि, सकाम कर्महरूले मानिसलाई अन्तिममा दुःखमात्र दिइरहेका हुन्छन्। संसारमा बारम्बार जन्मनु नै सबैभन्दा ठूलो दुःख हो । स्वर्गमा पुण्यभोग गरेर मानिस पुनः संसारमा जन्म लिन्छन् र अनेक हण्डर खाँदै रहन्छन्। संसारमा पुनः पुनः प्राप्त गराउने सकाम कर्मलाई रामायणले यसरी व्यक्त गरेको छ -

फल इच्छा गरि कर्म गर्छ यदि ता फेर देह यस्तै लिई

त्यो फल भोग् पनि गर्छ गर्छ अरू फेर कर्मै बहुत् मन् दिई।

तेस्को फेर पनि बन्छ देह करले यसै जगत्मा परी

यस्तै रित् सित घुम्छ त्यो भुवनमा अत्यन्त चक्रै सरी ॥ (उत्तरकाण्ड : १२६)

सामान्यतया कर्म अविद्यामूलक भएकाले नै ज्ञानसँग यसको विरोध हुनु स्वाभाविक देखिन्छ। अज्ञानरूपी कर्मबाट ज्ञान प्राप्त गर्न सकिँदैन। मानिसलाई आत्मसाक्षात्कारको मार्गमा अग्रसर गराउँदछ। कोहीकोहीले वेदप्रतिपाद्य कर्म पनि विद्या या ज्ञानको सहाय हुन्छ भनी बताए पनि त्यस्ता कुरा अर्थहीन छन्। निष्काम कर्मको अन्तिम फल चित्तशुद्धि भए पनि यो ज्ञानप्राप्तिका लागि साधन भने हुनै सक्दैन। यही कुरा रामायणमा यसरी प्रस्तुत भएको छ -

विद्यालाइ सहाय कर्म छ ठूलो भन्छन् इ वेदले पनी

तस्मात् कर्म अवश्य गर्नु जनले साहाय होला भनी।

क्वै येसो पनि भन्दछन् त ति भनुन् साहाय कोही रती-

विद्यालाई त चाहिँदैन बुझ यो विस्तार बताऊँ कती ॥ (उत्तरकाण्ड : १२९)

निष्काम कर्मलाई पनि साधनावस्थामा गरिने निष्काम कर्म र सिद्धावस्थामा गरिने निष्काम कर्म भनी छुट्याइएको पाइन्छ। सिद्धावस्था भन्नाले ज्ञानोत्तरकाललाई बुझाउने भएकाले ज्ञानोत्तरकालको निष्काम कर्मले कुनै प्रयोजन नै राख्दैन।

आत्मालाई अद्वैत वेदान्तले बताएअनुसार एकमात्र नित्य तत्त्वका रूपमा प्रस्तुत गर्दै जीवहरूलाई आत्मचिन्तनमा लाग्न प्रेरित गरिएको छ। यसै सन्दर्भमा आत्मा र अनात्मको बिच फरक छुट्याई अनात्म वस्तुको परित्याग गरी मुक्ति प्राप्त गर्न सकिने कुरा रामायणको बालकाण्डमै यसरी अभिव्यक्त भएको छ :

आत्माको र परात्मको छ कति फेर त्यो एक जानी लिनू।
 जुन् जुन् चीज अनात्म हुन् उ त झुटा जानेर छाडी दिनु।
 आत्माको र परात्मको गरि विचार एक् तत्त्व जान्यो जसै।
 अज्ञान् सब छुटि जान्छ ती पुरुषको मै तुल्य हुन्छन् तसै ॥ (बालकाण्ड : ३८)

अद्वैत वेदान्त दर्शनमा एकमात्र नित्यतत्त्वको रूपमा आत्मालाई लिइएको छ र अन्य सबैलाई अनित्य मानिएको छ। भोग गर्ने शरीरको काम हो, आत्माको होइन। मर्ने धर्म पनि शरीरको हो, आत्माको होइन। त्यसैले अनित्य शरीर मर्दा शोक गर्नुहुँदैन भन्ने भाव रामायणको सुन्दरकाण्डमा यसरी आएको छ :

जीवै हो पति भन्दछ्यौ पनि भन्या मर्देन जीव ता कहीं।
 देहै हो पति भन्दछ्यौ त किन शोक् गछ्यौ छ ऊ ता यहीं ॥ (किष्किन्धाकाण्ड : ६२)

आत्मतत्त्व नित्य भएकाले शरीरको सङ्गतले शरीरका धर्महरू पनि आत्मकै धर्म भएझैं लागे पनि वास्तवमा आत्मामा त्यस्ता धर्महरू नरहने र त्यो त केवल भ्रममात्र हो। यसै क्रममा नित्य आत्मामा अनित्य शरीरहरू सीमित समयका लागि मात्र देखिएका हुन्, तसर्थ यसलाई बुझी आत्मतत्त्वको ज्ञानका लागि प्रयास गर्नुपर्ने कुरा रामायणले यसरी व्यक्त गरेको छ :

म नित्यै आत्मा हूँ शरिरहरू हुन् चार घरिका।
 विचार्मा टिक्तैनन् विषय पनि छन् स्वप्न सरिका ॥
 भनी जान्नु जन्ले दृढ गरि लिया भक्तिरसले।
 न बिस्व्या यी मैले यति कहिदियाँ प्रीतिवशले ॥ (किष्किन्धाकाण्ड : ७१)

रामायणको उत्तरकाण्डमा त झन् अद्वैत वेदान्त दर्शनको सिद्धान्त उरालिएको छ। अद्वैत वेदान्त दर्शनको मूल तात्पर्य जीव र ब्रह्मको एकताबोध गराउनु हो। वेदान्तसिद्धान्तमा पनि सत्यं ज्ञानमनन्तं ब्रह्म, विज्ञानमानन्दं ब्रह्म, तत्त्वमसि जस्ता महावाक्यहरूको प्रतिपादन गरी आत्मतत्त्व प्रस्तुत गरिएको छ। एउटै आत्मतत्त्व नै जीवात्मा र परमात्माको रूपमा भिन्नभिन्न रूपमा अभिव्यक्त भएको हुन्छ र त्यही आत्माको यथार्थ स्वरूपको ज्ञान हुनुलाई नै आत्मसाक्षात्कार हुनु हो भनिन्छ।

रामायणमा पनि यस्तै किसिमको भक्ति देखाइएको छ। रामायणमा देखाइएको भक्ति कुनै कामनापूर्तिका लागि नभएर केवल संसारबन्धनबाट मुक्त हुनका लागि हो भन्ने कुरा यस श्लोकले स्पष्ट पार्दछ :

क्या बात् धन्य रहेछु आज म प्रभो आसा गर्याथ्याँ जती।
 रातोदिन् रटना थियो चरणको भैगो शरणको गती ॥
 खाडल् खुप् गहिरो खनेर उसमा यो देह मेरो धरी।
 पोली भस्म गराइ बस्सनु हवस् जान्छु म संसार तरी ॥ (अरण्यकाण्ड : १०९)

यसै क्रममा पुराणादिले बताएका नवधा भक्तिको कुरालाई पनि उठान गर्दै रामायणमा नवधा भक्तिमध्ये सत्सङ्गलाई बढी प्राथमिकता दिइएको छ। रामायणको बालकाण्डमै रामको स्वरूपलाई चिनेर सगुण

स्वरूपको भक्ति गर्ने व्यक्ति संसाररूपी समुद्रबाट पार पाई मुक्त हुन्छ भन्दै उनमा अटल भक्ति गर्नुपर्ने र उनलाई जगत्का स्वामी मान्नुपर्ने कुरा आएको छ। यस प्रसङ्गमा भक्तिलाई संसारसागरबाट पार पाउने नौका अर्थात् ढुङ्गाको रूपमा चित्रण गरी त्यसमार्फत् मोक्षरूपी रामधाम प्राप्त गर्ने कुरालाई यसरी व्यक्त गरिएको छ :

हे नाथ् बिन्ती म गर्दछू हजुरमा राम् हुन् जगत्का पती।
राम् देखी अरु कोहि छैन जनका संसार तन्याँ गती ॥
जस्मा भक्ति गर्यो भन्या अति गभिर् संसार सागर्महाँ
नौका झैँ तरि जान्छ झट्पट गरी तेस् नर्कि देहै तहाँ ॥ (बालकाण्ड : २५)

अद्वैत वेदान्त सिद्धान्तमा मोक्षका लागि साधनहरूको व्याख्या गरिएको छ। ती साधनमा नित्य र अनित्य वस्तुको विवेक, लौकिक र पारलौकिक फलभोगमा वितृष्णा, शमदमादि गरिएका छ वटा साधन र मोक्षको इच्छा पर्दछन्। यसरी भानुभक्तिय रामायणमा वेदान्त दर्शनको प्रभाव प्रस्तुत गरिएको छ।

निष्कर्ष

अद्वैतवेदान्त दर्शन पूर्वीय आस्तिक दर्शनहरूमध्ये महत्त्वपूर्ण दर्शन मानिने वेदान्त दर्शनको पनि महत्त्वपूर्ण शाङ्करसिद्धान्तमा आधारित दर्शन हो। गुणात्मक ढाँचामा तयार पारिएको यस आलेखमा भानुभक्तिय रामायणलाई अध्ययनको क्षेत्र र अद्वैत वेदान्तदर्शनको प्रभावलाई सीमाभित्र राखेर अध्ययन गरिएको छ। शङ्कराचार्यद्वारा प्रतिपादित अद्वैत वेदान्त दर्शनमा तीन किसिमका प्रातिभासिक, व्यावहारिक र पारमार्थिक सत्ता स्वीकार गरी प्रातिभासिक र व्यावहारिक सत्तालाई असत्य मान्दै पारमार्थिक सत्तालाई मात्र नित्य स्वीकार गरिएकाले तद्विन्न कुनै पनि कुराको अस्तित्व छैन भन्ने मत प्रस्तुत गरिएको छ। एकमात्र आत्मतत्त्व वा ब्रह्मको सत्ता स्वीकार गरिएकाले यसलाई अद्वैत दर्शन मानिएको हो। अद्वैत वेदान्त दर्शनले एकमात्र ब्रह्म वा आत्मतत्त्वको प्रतिपादन गर्दै जीवात्मा र परमात्मामा भानुभक्त आचार्यद्वारा लिखित रामायण वेदव्यासद्वारा प्रणीत संस्कृतको अध्यात्म रामायणकै अनूदित कृति भए पनि प्रशस्त मौलिकता तथा नेपाली भाषाको सुष्ठु प्रयोग यसमा पाइन्छ। अध्यात्म रामायणमै अभिव्यक्त विभिन्न दर्शनहरूलाई जस्ताको त्यस्तै प्रयोग गरिएको भानुभक्तिय रामायणले तदनु रूप भाव वहन गर्न समर्थ भएको छ। भानुभक्तिय रामायणमा मूलतः वेदान्त दर्शन प्रशस्त पाइन्छ र त्यसमा पनि अद्वैत वेदान्त दर्शनलाई मुखरित गरेको यस रामायणले अद्वैत वेदान्त दर्शनका सिद्धान्तहरूलाई जस्ताको त्यस्तै प्रयोग गरेको छ। अद्वैत वेदान्त दर्शनको व्यापक प्रयोग गरिएको भानुभक्तिय रामायणमा अद्वैत वेदान्त दर्शनको मुख्य सिद्धान्त नै प्रस्तुत भएको छ, जसले गर्दा यस रामायणलाई अद्वैत वेदान्त दर्शनको सरल व्याख्याग्रन्थका रूपमा पनि हेर्न सकिन्छ, जसलाई रामकथाको माध्यमले बुझाइएको छ। समग्रमा भानुभक्तिय रामायण अद्वैत वेदान्त दर्शनका दृष्टिले नेपाली साहित्यमा नै उच्चतम स्थान हासिल गर्न सफल भएको छ।

कृतज्ञताज्ञापन

प्रस्तुत आलेख तयार पार्ने क्रममा महत्त्वपूर्ण सल्लाह दिनुहुने विद्वान्हरू एवम् सूक्ष्मरूपमा लेख पढी संशोधन तथा परिष्कार गर्न परामर्श दिनुहुने विषयविज्ञप्रति हार्दिक कृतज्ञता प्रकट गर्दछु।

सन्दर्भ सामग्रीसूची

आचार्य, भानुभक्त (वि.सं.२०७०), *रामायण*, सातौं.संस्क., साझा प्रकाशन।

ईशावास्योपनिषद् (१९०४), *मणिप्रभाव्याख्या*, मोतीलाल बनारसीदास।

उपाध्याय, डिल्लीराज (वि.सं.२०७०), *अध्यात्मरामायणको सुन्दरकाण्ड र भानुभक्त रामायणको सुन्दरकाण्डको तुलनात्मक अध्ययन* (अप्र.शोध), त्रिभुवन विश्वविद्यालय।

चित्रकार, दुर्गा (वि. सं. २०२४), *आदिकवि भानुभक्त*, (अप्रका.), त्रिभुवन विश्वविद्यालय।

दीपिका, सदानन्द (सन् १९६२), *ब्रह्मसूत्र, शां. भा, गोविन्द मठ* ।

प्रधान, अनन्त (वि.सं. २०३४), *नेपाली साहित्यमा भानुभक्तको योगदान*, स्नातकतोर शोधग्रन्थ, नेपाली केन्द्रीय विभाग, त्रि.वि. कीर्तिपुर ।

भट्टराई, चूडानाथ (वि सं. २०१२), *भानुभक्तका रामायणको तुलनात्मक अध्ययन*, प्रगति, वर्ष ३, अङ्क १, प्रगति प्रकाशन।

राई, इन्द्रबहादुर (सन् १९६९), *भानुभक्तीय कृति अध्ययन*, नेपाल भाषा प्रकाशनी ।

राई, शान्ता प्रकाश (वि.सं. २०३२), *पूर्वीय दर्शन*, नेपाल प्राज्ञिक अनुसन्धान केन्द्र ।

शङ्कराचार्य (सन् १९८३), *ब्रह्मसूत्र*, मोतीलाल बनारसीदास।

शर्मा, बालचन्द्र (वि.सं.२०१४), *भानुभक्त*, नेपाली साहित्य सम्मेलन।

सुवेदी, गुरुप्रसाद (सन् २०००), *शब्दाद्वैतब्रह्माद्वैतयोस्तुलनात्मकमध्ययनम्* (अप्रकाशित विद्यावारिधि शोधप्रबन्ध), काशी हिन्दू विश्वविद्यालय।

सुवेदी, लक्ष्मीप्रसाद (वि.सं २०५६), *आचार्य भानुभक्तको जीवनी र कृतित्व*, स्नातकतोर शोधग्रन्थ, नेपाली केन्द्रीय विभाग, त्रि.वि. कीर्तिपुर ।

चार्वाक दर्शन र यसले देखाएको बाटो

शरच्चन्द्र वस्ती

हरिशरण लुइटेल* (पत्राचारका लागि)

कुमुद अधिकारी

लेखसार

भारतीय दर्शनहरू सामान्यतया दुई वर्गहरूमध्ये एउटामा पर्दछन्- आस्तिक वा नास्तिक । ईश्वरमा आस्था राख्नेहरूलाई आस्तिक भनिन्छ भने आस्था नराख्नेहरू नास्तिक हुन्। आस्तिकहरूले स्वर्ग, नर्क, र पुनर्जन्ममा समेत विश्वास गर्दछन् तर नास्तिकहरूले भने गर्दैनन्। चार्वाक दर्शन प्राचीन भारतवर्षमा प्रादुर्भाव भएका दर्शनहरूमध्ये एक भौतिकवादी नास्तिक दर्शन हो, जसले मानिसलाई नियन्त्रण वा दमनबाट मुक्त हुन र खुसीसँग बाँच्न प्रोत्साहित गर्दछ। चार्वाक दर्शनका वास्तविक सूक्तहरू संस्कृत भाषामा लेखिएको हुँदा संस्कृत भाषाको ज्ञान नहुने व्यक्तिहरूको लागि यो दर्शन रहस्यको विषय हुन सक्दछ। तसर्थ चार्वाक दर्शन के हो र यसले कस्तो मार्गदर्शन गर्दछ भन्ने कुरालाई यस लेखमा मुख्य समस्या देखाई सरल नेपाली भाषामा समाधान गर्ने प्रयत्न गरिएको छ । गुणात्मक ढाँचामा तयार पारिएको यस लेखमा सामग्री सङ्कलनका लागि पुस्तकालयको उपयोग गरिएको छ । यस्तै पदपदार्थ आदिको प्रस्तुति, व्याख्या, एवम् विश्लेषण, गरी निष्कर्ष निकालिएको छ ।

शब्दकुञ्जी: चार्वाक दर्शन, भौतिकवादी दर्शन, नास्तिक दर्शन

विषय परिचय

चार्वाक दर्शन भारतीय उपमहाद्वीपको अन्त्यन्त प्राचीन दर्शन हो।^१ यसले मानिसलाई कुनै पनि किसिमको बन्धनबाट मुक्त भएर पूर्णतः स्वतन्त्र बन्न र भौतिकवादी जीवनशैली अपनाउन प्रेरित गर्दछ। यस दर्शनले अन्य भारतीय दर्शनले मान्ने गरेका वेद, ईश्वर जस्ता कुरालाई मान्दैन र तिनले स्वीकारेका धार्मिक, नैतिक र सामाजिक बन्धनहरूलाई पनि स्वीकार्दैन। यसले शरीरभन्दा पर आत्माको अस्तित्व स्वीकार्दैन, मृत्युलाई नै मोक्ष मान्छ र स्वर्ग, परलोक तथा पुनर्जन्मलाई मान्दैन। चार्वाक दर्शनले अर्थ र काम अर्थात् सम्पत्तिको आर्जन र सुखभोगलाई मानव जीवनको पुरुषार्थ मान्दछ।

‘दर्शन’का लागि अङ्ग्रेजीमा ‘फिलोसफी’ शब्दको प्रयोग गरिन्छ। तर यिनको अर्थ र आशयमा आधारभूत फरक छ। अङ्ग्रेजीको फिलोसफी शब्द ग्रीक भाषाको फिलोसोफिया शब्दबाट आएको हो, जसको अर्थ हुन्छ- ज्ञानप्रतिको प्रेम (Love of Wisdom)। यसबाट फिलोसफी विशुद्ध बौद्धिक कुरा हो, अर्थात् यसको प्रत्यक्ष सम्बन्ध मानिसको जीवनसँग नभएर बुद्धिसँग हुन्छ भन्ने बुझिन्छ। तर दर्शनको १ यहाँ प्रयोग गरिएको ‘भारतीय’ शब्दको आशय वर्तमान राजनीतिक भारत देश नभएर प्राचीन भारतवर्ष वा दक्षिण एशियाली भूखण्डसँग सम्बन्धित छ।

प्रत्यक्ष सम्बन्ध बुद्धिसँग मात्र नभएर मानिसको जीवनसँग समेत रहेको हुन्छ। दर्शनले मानिसलाई जीवन-जगतको रहस्य बुझाएर तदनुसार जीवनयापन गर्दै जीवनको सर्वोच्च लक्ष्य प्राप्त गर्न प्रेरित र निर्देशित गर्ने उद्देश्य लिएको हुन्छ। यसले मानव जीवनको अन्तिम लक्ष्य निर्धारण गर्दछ र त्यो प्राप्त गर्ने बाटो पनि देखाउँदछ।

भारतीय दर्शन मूलतः दुई भागमा बाँडिएको छ - आस्तिक र नास्तिक। ईश्वरमा विश्वास राख्नेलाई आस्तिक र ईश्वरमा विश्वास नराख्नेलाई नास्तिक भन्ने सामान्य प्रचलन छ। यसैगरी परलोक र पुनर्जन्ममा विश्वास गर्नेलाई आस्तिक र विश्वास नगर्नेलाई नास्तिक मानिन्छ। तर जसले वेदलाई मान्दछ त्यो आस्तिक हो र जसले वेदलाई मान्दैन त्यो नास्तिक हो भन्ने मनुको परिभाषा दर्शनका सम्बन्धमा मान्य रहेको छ। यसै अनुसार चार्वाक, बौद्ध र जैन दर्शनलाई नास्तिक दर्शन भनिन्छ भने सांख्य, योग, न्याय, वैशेषिक, मीमांसा र वेदान्तलाई प्रमुख आस्तिक दर्शन मानिन्छ। यद्यपि आस्तिक दर्शन अन्तर्गत द्वैत, विशिष्टाद्वैत, नाकुलीय-पाशुपत, शैव, प्रत्यभिज्ञा, पाणिनीय, रसेश्वर आदि दर्शनहरू समेत रहेका छन्।

चार्वाक दर्शन मानिसका स्वाभाविक प्रवृत्ति र सहज ज्ञानसँग सम्बन्धित दर्शन भएकाले मानव समाजमा प्रारम्भिक कालदेखि नै यसको अस्तित्व रहेको देख्न सकिन्छ। परिभाषित रूपमा चार्वाक दर्शनलाई उत्तरवैदिक कालको उपज मानिन्छ। तर समाजले यसका आधारभूत मान्यतालाई पूर्व वैदिक कालदेखि नै अपनाएको पाइन्छ। प्रत्यक्ष देखिने कुरालाई मात्र मान्ने र सुखमय जीवनतर्फ अग्रसर हुने सरल एवं यथार्थवादी मान्यताकै कारण जनजीवनले यसलाई सहजतासाथ स्वीकारेको बुझ्न सकिन्छ। यसैले चार्वाक दर्शनलाई 'लोकायत' अर्थात् लोकले स्वीकारेको र जनजीवनमा फैलेको पनि भनिन्छ। परिभाषित रूपमा यसको प्रतिपादन ईसापूर्व छैटौँ शताब्दीमा भएको निष्कर्ष महापण्डित राहुल सांकृत्यायनको छ। त्यसबेलादेखि शुरू भएर दोस्रो शताब्दीसम्म आइपुग्दा यो दर्शन लोकमा निकै फैलिसकेको पाइन्छ। आठौँ शताब्दीमा शंकराचार्यले यसको खण्डन गर्ने अभियान चलाएपछि भने यो निस्तेज हुन पुग्यो।

चार्वाक दर्शनका प्रवर्तक देवताका गुरु बृहस्पतिलाई मानिन्छ।^१ बृहस्पतिले रचना गरेको 'बार्हस्पत्य सूत्र' नै चार्वाक दर्शनको मूल र आधिकारिक ग्रन्थ हो, जसमा सूत्रबद्ध रूपमा यस दर्शनलाई प्रतिपादित गरिएको थियो। चार्वाक बृहस्पतिका प्रतिभाशाली शिष्य थिए। यिनैले यस दर्शनलाई प्रभावकारी रूपमा लोकमा फैलाएका हुन्। 'चारु' को अर्थ सुन्दर, राम्रो, मन हरण गर्ने हो भने 'वाक्' को अर्थ बोली वा कुरा हो। 'चारु-वाक्' अर्थात् लोकलाई प्रिय लाग्ने कुरा गर्ने भएकाले उनलाई चार्वाक भनिएको र उनैद्वारा लोकमा फैलाइएकोले यस दर्शनको नाम पनि चार्वाक रहेको मानिन्छ।

अन्य दर्शनहरूको जस्तो चार्वाक दर्शनको त्यस्तो कुनै स्वतन्त्र ग्रन्थ हाल उपलब्ध छैन जसमा यस दर्शनका सूत्र, सिद्धान्त र मान्यताहरू प्रतिपादन गरिएका हुन्। तर प्रत्येक जसो भारतीय दर्शनमा चार्वाक दर्शनका सूत्र, सिद्धान्त र मान्यताहरूको उल्लेख गरेर तिनको खण्डन गरिएको पाइन्छ। वेद र उपनिषद्हरूमा चार्वाक दर्शनका सिद्धान्तको झलक धेरै ठाउँमा पाइन्छ भने रामायण, महाभारतजस्ता ग्रन्थहरूमा पनि चार्वाकका प्रसङ्गहरू आएका छन्। बृहस्पति प्रणीत 'बार्हस्पत्य सूत्र'लाई चार्वाक दर्शनको मूल आधिकारिक ग्रन्थ मानिए पनि वर्तमान समयमा त्यो अप्राप्य छ। यसका ५४ सूत्रहरू सङ्कलित

२ कतिपयले यी देवगुरु बृहस्पति नभएर आंगिरस बृहस्पति हुन् भनेका छन्।

गरेर 'बार्हस्पत्य-सूत्र' कै नामबाट प्रकाशित गरिएको छ र यसैलाई चार्वाक दर्शनको प्रामाणिक मूल सूत्र मानिएको छ।^३

सातौँ शताब्दीका जयराशिभट्टद्वारा लिखित 'तत्त्वोपप्लवसिंह' हाल उपलब्ध चार्वाक दर्शनसम्बन्धी एक मात्र स्वतन्त्र ग्रन्थ हो तर यसले चार्वाक दर्शनका सिद्धान्तहरूको औपचारिक रूपमा प्रतिपादन नगरेर त्यसको पक्षपोषण मात्र गर्दछ। चार्वाक बाहेक अन्य सबै दर्शनका मतहरूको खण्डन गर्नु नै यसको उद्देश्य हो भन्ने कुरा ग्रन्थकारले शुरुमै स्पष्ट पारेका छन्। चार्वाक दर्शनले अस्वीकार गरेका तर अन्य दर्शनले मानेका प्रमाण र तत्त्वहरू लगायत सबै कुरालाई मसिनो विवेचनाका साथ जोडदार खण्डन गरेर यस ग्रन्थले चार्वाक मतलाई बलियो पारेको छ र यसलाई बुझ्न सघाएको छ।

आठौँ शताब्दीका शङ्कराचार्यले 'सर्वसिद्धान्त सङ्ग्रह' ग्रन्थमा चार्वाक दर्शन सम्बन्धी विवरण दिएका छन् भने आठौँ शताब्दीकै हरिभद्र सूरीले 'षड्दर्शन समुच्चय' ग्रन्थमा चार्वाक दर्शनको विवरण प्रस्तुत गरेको पाइन्छ। एघारौँ शताब्दीका श्रीकृष्ण मिश्रले 'प्रबोध-चन्द्रोदय' नाटकमा र त्यसै शताब्दीका आचार्य हेमचन्द्रले 'त्रिषष्ठिशलाका पुरुष चरित' महाकाव्यमा चार्वाक मतको छोटो तर स्पष्ट विवरण दिएका छन्। बाह्रौँ शताब्दीका महाकवि श्रीहर्षको 'नैषधीयचरित' महाकाव्यमा ४७ श्लोकहरू मार्फत् चार्वाक मतको विस्तृत विवरण दिइएको छ। यसै क्रममा चौधौँ शताब्दीमा आएर माधवाचार्यले 'सर्वदर्शनसङ्ग्रह' नामक ग्रन्थको पहिलो अध्यायमा चार्वाक दर्शनको साङ्गोपाङ्ग वर्णन गरेका छन्। १६ ओटा प्रमुख भारतीय दर्शनहरूको सङ्ग्रह गरिएको यस ग्रन्थलाई पनि दर्शनशास्त्रको प्रामाणिक ग्रन्थ मानिन्छ। आजभोलि चार्वाक दर्शनका सिद्धान्तहरूको पठनपाठन प्रायः यसै ग्रन्थबाट हुने गरेको छ।

समस्या कथन

चार्वाक दर्शनका सूक्तहरू प्रेरणात्मक अभिव्यक्तिकालागि दिनहु प्रयोग हुने गरेकाछन् तर ती सूक्तहरूकाबारेमा खोजीगर्दा तिनीहरू एउटै ग्रन्थमा मात्र नभएर धेरै ग्रन्थहरूमा छरिएर रहेको पाइन्छ। यसका अतिरिक्त ती ग्रन्थहरू प्राय संस्कृत भाषामा लेखिएको हुनुका साथै खोजेको बेलामा समेत तुरुन्त प्राप्त गर्न नसकिने अवस्था पनि भएको हुनाले चार्वाक दर्शन एउटा रहस्यको विषय बन्न पुगेको छ। तसर्थ सरल नेपाली भाषामा चार्वाक दर्शनको समयसापेक्ष परिचय दिनु हामीले उचित ठानेका छौँ।

उद्देश्य

समस्या कथनमा उल्लेख भएका समस्याहरूको समाधानकालागि यो लेख प्रयत्नरत रहनेछ। खासगरी दुर्लभ ग्रन्थहरूबाट संस्कृत भाषामा लेखिएका सूक्तहरूको यथोचित सङ्कलन गरी ती सूक्तहरूलाई नेपाली भाषामा उल्था गर्नु र चार्वाक दर्शनको परिचय दिनु नै यस लेखको मुख्य उद्देश्य हो ।

अध्ययन विधि

पूर्वीय दर्शनान्तर्गतको चार्वाक दर्शनलाई नास्तिक दर्शन, भूतवादी दर्शन, लोकायत दर्शन आदि विभिन्न नामहरूले पनि चिनिन्छ । प्रस्तुत लेखमा पूर्वीय दर्शनका अन्य नास्तिक वा आस्तिक दर्शनको चर्चा नगरेर केवल चार्वाक दर्शनको मात्र परिचय दिइएको छ । गुणात्मक ढाँचामा तयार पारिएको यस ३ यो अर्थशास्त्र/शासन सञ्चालन सम्बन्धी यस्तै नामको अर्थ ग्रन्थभन्दा फरक ग्रन्थ हो।

लेखमा निगमनात्मक विधिको उपयोग गरिएको छ । पुस्तकालयका माध्यमले सामग्री सङ्कलन गरिएको छ, जसमा विभिन्न ग्रन्थहरूबाट चार्वाक दर्शनसँग सम्बन्धित विषयवस्तुलाई ग्रहण गरिएको छ । व्याख्या, विश्लेषण, पदपदार्थको प्रस्तुतिका माध्यमले विषयवस्तुको सत्यापन गरिएको छ ।

सैद्धान्तिक पर्याधार

पूर्वीय दर्शनलाई आस्तिक र नास्तिक गरी दुई भागमा विभाजन गरिएको छ । **नास्तिको वेदान्दकः** (मनु- २/११) भन्ने महर्षि मनुको वचनका आधारमा वेदलाई प्रमाणका रूपमा स्वीकार गर्ने न्याय, वेदान्तादि दर्शन आस्तिक दर्शन हुन् भने वेदलाई प्रमाणका रूपमा नमान्ने चार्वाकादि नास्तिक दर्शन हुन् । अन्तिम लक्ष्य एउटै भए पनि आस्तिक दर्शनहरूले वेदद्वारा निर्दिष्ट परिधिभित्र रहेर विषयवस्तुको प्रतिपादन गर्दछन् भने नास्तिकहरूले वेदका सिद्धान्तहरूलाई स्वीकार गर्दैनन् । यस्ता नास्तिक दर्शनहरूमा चार्वाक, बौद्ध र जैन दर्शनहरू पर्दछन् । त्यसमा पनि चार्वाक दर्शन अरु दुई नास्तिक दर्शनभन्दा भिन्न छ किनभने यसले केवल प्रत्यक्ष अनुभवमा आउने भौतिक पदार्थहरूलाई मात्र मान्दछ । त्यसैले यसलाई भूतवादी दर्शन पनि भनिन्छ । यसका दृष्टिमा पूर्वजन्म, पुनर्जन्म, धर्म, अधर्म, आत्मा, परमात्मा आदि कुनै कुरा स्वीकार्य छैनन् । प्रस्तुत लेख यी सबै कुराहरूलाई ध्यानमा राखी पूर्वीय दर्शनका सैद्धान्तिक पर्याधारहरूको आधारमा तयार पारिएको छ ।

विषय विश्लेषण

चार्वाक दर्शन

अब यो खण्डमा हामी तीन भिन्न भिन्न स्रोत ग्रन्थहरूबाट चार्वाक दर्शनको स्वरूप, सिद्धान्त र मान्यता दर्शाउने सूक्तहरूको संस्कृतबाट नेपालीमा अनुवाद गर्दछौं।^४

बार्हस्पत्य-सूत्र

१. अथातस्तत्त्वम् व्याख्यास्यामः ।

शब्दार्थ : अथ – अब; अतः – यहाँ; तत्त्वम् – तत्वको; व्याख्यासामः – व्याख्या गर्दछौं ।

भावार्थ : अब हामी प्राकृतिक तत्वको व्याख्या गर्दछौं ।

२. पृथिव्यप्तेजोवायुरिति तत्त्वानि ।

शब्दार्थ : पृथिवी – पृथिवी; अप् – जल; तेज – अग्नि; वायु – वायु; इति – यिनीहरू; तत्त्वानि – तत्वहरू

भावार्थ : पृथिवी, जल, अग्नि र वायु गरी चार तत्वहरू हुन्छन् ।

३. तत्समुदाये शरीरेन्द्रियविषयसंज्ञा ।

शब्दार्थ : तत्समुदाये – तिनीहरूको संयोगमा; शरीरम् – शरीर; इन्द्रियम् – इन्द्रिय; विषयम् – विषय; संज्ञा – संज्ञा

भावार्थ : यी चार तत्वको यथोचित संयोग भएपछि शरीर, इन्द्रिय, विषय संज्ञा हुन्छ ।

४. तेभ्यश्चैतन्यम् । किण्वादिभ्यो मदशक्तिवत् ।

^४ ती तीन भिन्न भिन्न स्रोत ग्रन्थहरूमा भएका सम्पूर्ण सूक्तहरूको नभई हामीले हाम्रो विचारमा कुनै पूर्वाग्रह नलिई यस लेखको उद्देश्य प्राप्तिका लागि आवश्यक सूक्तहरूको मात्र उद्धरण गरेका छौं।

शब्दार्थ : तेभ्यः – तिनीहरूबाट; चैतन्यम् – चेतना; किण्वादिभ्यो – अन्न आदिबाट; मदशक्तिवत् – मादक शक्ति उत्पन्न भएजस्तै

भावार्थ : यिनै चार तत्त्वको मिलनबाट चैतन्यको उत्पत्ति हुन्छ । यो विभिन्न अन्न, सख्खर आदिको संयोगले मदिरामा मादक शक्ति उत्पन्न भएजस्तै हो ।

५. चैतन्यविशिष्टः कायः पुरुषः ।

शब्दार्थ : चैतन्यविशिष्टः – विशेष चेतनाले युक्त; कायः – शरीर; पुरुषः – पुरुष (आत्मा)

भावार्थ : चेतना शक्तिसम्पन्न शरीर नै पुरुष अर्थात् आत्मा हो ।

६. कायादेव ततो ज्ञानं प्राणापानाद्यधिष्ठितात् युक्तं जायते ।

शब्दार्थ : कायात् – शरीरबाट; एव – नै; ततः – तदुपरान्त; ज्ञानं – ज्ञान; प्राण – प्राण; अपान – अपान; आदि – इत्यादि; अधिष्ठितात् – आधार भएकोले; युक्तं – युक्त; जायते – हुन्छ

भावार्थ : प्राण, अपान, समान, व्यान, र उदान – यी पाँच वायु रहेको यही शरीरको आधारबाट नै ज्ञानको उत्पत्ति हुन्छ अर्थात् ज्ञानको आधार यही शरीर हो ।

७. शरीरेन्द्रियसंघात एव चेतनः क्षेत्रज्ञः ।

शब्दार्थ : शरीर – शरीर; इन्द्रिय – इन्द्रिय; संघात – समुदाय; एव – नै; चेतनः – चेतनायुक्त; क्षेत्रज्ञः – आत्मा
भावार्थ : शरीर (देह) र इन्द्रियहरूको समुदाय नै चेतनायुक्त आत्मा हो ।

८. पश्यामि शृणोमीत्यादिप्रतीत्या मरणपर्यन्तं यावदिन्द्रियाणि तिष्ठन्ति तान्येवात्मा ।

शब्दार्थ : पश्यामि – देख्छु; शृणोमि – सुन्छु; इत्यादि – इत्यादि; प्रतीत्या – ज्ञानले; मरणपर्यन्तं – मृत्युपर्यन्त; यावद् – जति; इन्द्रियाणि – इन्द्रियहरू; तिष्ठन्ति – रहन्छन्; तानि – तिनीहरू; एव – नै; आत्मा – आत्मा

भावार्थ : म देख्छु, म सुन्छु, इत्यादि कार्य-व्यवहारमा मृत्युपर्यन्त साथ दिने इन्द्रियहरू नै आत्मा हो ।

९. इतरेन्द्रियाद्यभावे सत्त्वात् मन एवात्मा ।

शब्दार्थ : इतर – अन्य; इन्द्रियादि – इन्द्रिय आदिको; अभावे – अभावमा; सत्त्वात् – अस्तित्व रहने हुनाले; मन – मन; एव – नै; आत्मा – आत्मा

भावार्थ : अरू इन्द्रियहरूको अभावमा पनि मनको अस्तित्व रहने हुनाले मन नै आत्मा हो ।

१०. प्राण एवात्मा ।

शब्दार्थ : प्राण – प्राण; एव – नै; आत्मा – आत्मा

भावार्थ : प्राण नै आत्मा हो । (चार्वाकहरूमध्ये कसैले शरीरलाई, कसैले इन्द्रियलाई, कसैले मनलाई त कसैले प्राणलाई आत्मा मानेका छन् । तथापि सबैको आत्मा भौतिक शरीरमा आधारित छ ।)

११. नास्ति परलोकः ।

शब्दार्थ : नास्ति – छैन; परलोकः – परलोक

भावार्थ : परलोकको अस्तित्व छैन ।

१२. परलोकिनोऽभावात् परलोकाभावः ।

शब्दार्थ : परलोकिन – परलोक देखेर आउने; अभावात् – अभाव भएकाले; परलोक – परलोक;
अभाव: – अभाव छ

भावार्थ : परलोक देखेर आउने कोही नभएकाले परलोक छैन।

१३. एतावानेव पुरुषो यावदिन्द्रियगोचरः ।

शब्दार्थ : एतावान् – यति कुराहरू; एव – नै; पुरुषः – पुरुष; यावद् – जति; इन्द्रिय – इन्द्रियहरूद्वारा;
गोचर – अनुभव हुन्छ

भावार्थ : ज्ञानेन्द्रियहरूबाट जे जति दृष्टिगोचर हुन्छ त्यति नै मात्र आत्मा हो । (देखिने शरीर नै आत्मा हो, प्रेतात्मा छैन ।)

१४. मृत्युरेवापवर्गः ।

शब्दार्थ : मृत्युः – मृत्यु; एव – नै; अपवर्गः - मोक्ष

भावार्थ : शरीरको मृत्यु हुनु नै मोक्ष हो।

१५. प्रत्यक्षमेवैकम् प्रमाणम् ।

शब्दार्थ : प्रत्यक्षम् – प्रत्यक्ष; एव – नै; एकम् – एउटा; प्रमाणम् - प्रमाण

भावार्थ : प्रत्यक्ष नै एकमात्र प्रमाण हो।

१६. अनुमानमप्रमाणम् ।

शब्दार्थ : अनुमानम् – अनुमान; अप्रमाणम् – प्रमाण होइन

भावार्थ : अनुमान प्रमाण होइन ।

१७. लोकप्रसिद्धमनुमानं चार्वाकैरपीष्यते एव ।

यस्तु कैश्चिल्लौकिकं मार्गमतिक्रम्यानुमानमुच्यते तन्निषिध्यते।

शब्दार्थ : लोकप्रसिद्धम् – लोकप्रसिद्ध; अनुमानम् – अनुमान; चार्वाकैः – चार्वाकहरूद्वारा; अपि - पनि;
इष्यते – स्वीकार गरिन्छ; एव – नै; यस्तु - जुन; कैश्चित् - कसैद्वारा; लौकिकं – लौकिक; मार्गम् – मार्गलाई;
अतिक्रम्य – अतिक्रमण गरेर; अनुमानम् – अनुमान प्रमाण; उच्यते – भनिन्छ; तत् – त्यो; निषिध्यते - निषेध
गरिन्छ

भावार्थ : लोकप्रसिद्ध (प्रमाणीत) अनुमान त चार्वाकहरूलाई पनि स्वीकार्य छ (जस्तै, भोलि सूर्य उदाउँछ)। त्यसलाई नाघेर गरिने अप्रमाणित कुराको (परलोक आदिको) अनुमानलाई भने निषेध गरिन्छ ।

१८. काम एवैकः पुरुषार्थः ।

शब्दार्थ : काम – काम; एव – नै; एकः -एउटा; पुरुषार्थः - पुरुषार्थ

भावार्थ : काम (सुखभोग) नै एकमात्र पुरुषार्थ हो ।

१९. अर्थकामौ पुरुषार्थौ ।

शब्दार्थ : अर्थकामौ – अर्थ र काम; पुरुषार्थौ - पुरुषार्थ

भावार्थ : अर्थ (धन उपार्जन) र काम (भोगविलास) दुवै पुरुषार्थ हुन् । (कामको प्रमुख साधन अर्थ भएकाले)

२०. काम एव प्राणिनां कारणम् ।

शब्दार्थ : काम – काम; एव – नै; प्राणिनां – प्राणीहरूको; कारणम् - कारण

भावार्थ : प्राणीहरूको उत्पत्तिको कारण कामक्रीडा नै हो।

२१. न धर्मश्चरेत् ।

शब्दार्थ : न – नाई; धर्मः – धर्म; चरेत् – हिँडोस्

भावार्थ : धर्म गर्ने बाटोतिर नलाग्नु ।

२२. एष्वफलत्वात् । सांशयिकत्वाच्च ।

शब्दार्थ : एषु – यिनीहरूमा; अफलत्वात् – फल नहुने भएकोले; सांशयिकत्वात् – शङ्कास्पद हुने भएकोले; च - पनि

भावार्थ : यस्ता कामबाट कुनै फल नपाइने भएकाले । धर्म गर्दा फल पाइन्छ भन्ने कुरा शङ्कास्पद हुने भएकाले पनि।

२३. वरमद्य कपोतः श्वो मयूरात् ।

शब्दार्थ : वरम् - वेश; अद्य - आज; कपोतः – परेवा; श्वः - भोलि; मयूरात् - मयुरभन्दा

भावार्थ : भोलि पाइने मुजुरभन्दा आज पाइने परेवा नै वेश ।

२४. वरम् सांशयिकान्निष्कादसांशयिकः कार्षापणः ।

शब्दार्थ : वरम् – वेश; सांशयिकात् – सन्देहास्पद; निष्कात् – स्वर्ण मुद्राभन्दा; असांशयिकः – संशय नभएको; कार्षापणः - चाँदीको मुद्रा

भावार्थ : अनिश्चित सुवर्ण मुद्राभन्दा निश्चित चाँदीको मुद्रा नै वेश ।

२५. को बालिशो हस्तगतं परगतं कुर्यात् ।

शब्दार्थ : कः - कुन; बालिशो - मूर्ख; हस्तगतं – हातमा आएको; परगतं – अर्काको हातमा; कुर्यात् - गरोस्

भावार्थ : कुन मूर्खले आफ्नो हातमा आएको मूल्यवान् वस्तु अर्कालाई सुम्पिदेला । (भोलि सुख पाइन्छ भनेर धर्मका नाममा आज दुःख नगर, सम्पत्ति खेर नफाल ।)

२६. दण्डनीतिरेव विद्या ।

शब्दार्थ : दण्डनीतिः – दण्डनीति; एव – नै; विद्या - विद्या

भावार्थ : विद्या भनेको दण्डनीति (अर्थशास्त्र/शासन सञ्चालनसम्बन्धी शास्त्र) मात्र हो । (अरु विद्या होइनन्, तिनको काम छैन ।)

२७. अत्रैव वार्तान्तर्भवति ।

शब्दार्थ : अत्र – यहाँ; एव – नै; वार्ता – कृषि, व्यापार आदि; अन्तर्भवति - अन्तर्गत हुन्छन्

भावार्थ : कृषि, व्यापार, व्यवसाय आदि (समृद्धिका माध्यम) यसै अन्तर्गत पर्दछन्।

२८. धूर्तप्रलापास्त्रयी ।

शब्दार्थ : धूर्त – धूर्त; प्रलापाः – प्रलाप; त्रयी - वेदहरू

भावार्थ : वेदहरू धूर्तहरूका प्रलाप मात्र हुन्।

२९. स्वर्गोत्पादकत्वेन विशेषाभावात् ।

शब्दार्थ : स्वर्ग – स्वर्ग; उत्पादकत्वेन – प्राप्तिकालागि; विशेष – विशेष; अभावात् – अभाव भएकाले

भावार्थ : वेदले न स्वर्ग पुन्याउन सक्छन्, न अरु केही लाभ नै दिन सक्छन् ।

३०. न स्वर्गो नापवर्गो वा नैवात्मा पारलौकिकः ।

नैव वर्णाश्रमादीनां क्रियाश्च फलदायिकाः ॥

शब्दार्थ : न – छैन; स्वर्गः – स्वर्ग; न – छैन; अपवर्गः – मोक्ष; वा – अथवा; न – छैन; एव – नै; आत्मा – आत्मा; पारलौकिकः – परलोक सम्बन्धी; न – छैन; एव – नै; वर्णाश्रम – वर्णाश्रम; आदिनाम् – आदिका; क्रियाः – क्रिया; च - पनि; फलदायिकाः - फलदायी

भावार्थ : न कहीं स्वर्ग छ, न मोक्ष छ, न परलोक जाने आत्मा नै कहीं छ । न त वर्ण (ब्राह्मण, क्षत्रिय, वैश्य, शूद्र), आश्रम (ब्रह्मचर्य, गृहस्थ, वानप्रस्थ, सन्यास), र धर्मका क्रियाहरूले नै कुनै फल दिन्छन् ।

३१. अग्निहोत्रं त्रयो वेदास्त्रिदण्डं भस्मगुण्ठनम् ।

बुद्धिपौरुषहीनानां जीविका धातृनिर्मिता ॥

शब्दार्थ : अग्निहोत्रं – अग्निहोत्र हवन कर्म; त्रयः – तीन; वेदाः – वेदहरू; त्रिदण्डं – तीन दण्ड धारण गर्नु; भस्मगुण्ठनम् - खरानी घस्नु; बुद्धि – बुद्धि; पौरुषहीनानाम् – पुरुषार्थहीन व्यक्तिहरूको; जीविका – जीविका; धातृ - विधाता; निर्मिता - बनाइएका

भावार्थ : अग्निहोत्र (आगोमा हवन), तीन वेद (ऋग्, यजुर्, साम), दण्ड धारण गरेर सन्यासी हुनु, निधारमा खरानी घस्नु – यी सबै बुद्धि र पुरुषार्थहीन मानिसको जीविकाका लागि विधाताद्वारा बनाइएका कुरा हुन्।

३२. पशुश्चेन्निहतः स्वर्गं ज्योतिष्टोमे गमिष्यति ।

स्वपिता यजमानेन तत्र कस्मान्न हन्यते ॥

शब्दार्थ : पशुः – पशु; चेत् – यदि; निहतः – मारिएको; स्वर्ग – स्वर्ग; ज्योतिष्टोमे – ज्योतिष्टोम यज्ञमा; गमिष्यति – जान्छ भने; स्वपिता – आफ्नो बुबा; यजमानेन – यजमानले; तत्र – त्यहाँ; कस्मात् – के कारणले; नहन्यते - मारिँन

भावार्थ : ज्योतिष्टोम यज्ञमा पशुलाई बलि दिँदा यदि त्यो स्वर्ग जान्छ भने, त्यही यज्ञ गर्नेले स्वर्ग पठाउन आफ्नो बाबुलाई किन बलि दिँदैन त?

३३. मृतानामपि जन्तूनां श्राद्धञ्चेत् तृप्तिकारकम् ।

निर्वाणस्य प्रदीपस्य स्नेहः संवर्धयेच्छिखाम् ॥

शब्दार्थ : मृतानाम् – मरेकाहरूको; अपि – पनि; जन्तूनां – प्राणीहरूको; श्राद्धं – श्राद्ध; चेत् – यदि; तृप्तिकारकम् – तृप्ति गराउने हुन्छ भने; निर्वाणस्य – निभेको; प्रदीपस्य – दियोको; स्नेहः – तेल;

संवर्धयेत् – बढाउदा; शिखाम् - ज्वाला;

भावार्थ : मरिसकेका प्राणीलाई श्राद्ध गर्दा तृप्ति प्राप्त हुने भए निभिसकेको बत्ती पनि तेल हालेपछि बल्नु पर्ने हो।

३४. गच्छतामिह जन्तूनां व्यर्थं पाथेयकल्पनम् ।

गेहस्थकृत श्राद्धेन पथि तृप्तिरवारिता ॥

शब्दार्थ : गच्छताम् – गैसकेकाहरूको; इह - यहाँ; जन्तूनां – प्राणीहरूको; व्यर्थम् – व्यर्थ; पाथेयकल्पनम् – बाटाको खाजाको व्यवस्था गर्नु; गेहस्थ – घरमा रहेको व्यक्तिले; कृत – गरेको; श्राद्धेन – श्राद्धले; पथि – बाटामा; तृप्तिः – सन्तुष्टि; अवारिता – निषेध छैन

भावार्थ : मरेर गइसकेको मान्छे घरमा दिएको पिण्ड पानीले अघाउने भए कुनै यात्रामा हिँडेको मानिसलाई बाटामा खान खाजा दिई पठाउनु व्यर्थ हो । (घरमै खानेकुरा पस्किँदा ऊ अघाई हाल्थ्यो नि ।)

३५. स्वर्गस्थिता यदा तृप्तिं गच्छेयुस्तत्र दानतः ।

प्रासादस्योपरिस्थानामत्र कस्मान्न दीयते ॥

शब्दार्थ : स्वर्गस्थिता – स्वर्गमा रहेका; यदा – जब; तृप्तिं – तृप्ति; गच्छेयुः – प्राप्त गर्दछन् भने; तत्र – त्यहाँ; दानतः – दानले; प्रासादस्य – घरको; उपरिस्थानम् – माथिल्लो तलामा; अत्र – यहाँ; कस्मात् – किन; नदीयते - नदिएको

भावार्थ : स्वर्ग पुगेका पितृहरू यहाँ दान दिँदा तृप्त हुन्छन् भने घरमाथि छतमा बसेका मानिसलाई भुइँतलामा खानेकुरा किन नपस्किने गरिएको त ?

३६. यावज्जीवेत् सुखं जीवेत् ऋणं कृत्वा घृतं पिबेत् ।

भस्मीभूतस्य देहस्य पुनरागमनं कुतः ॥

शब्दार्थ : यावद् – जहिलेसम्म; जीवेत् – बाँचिन्छ; सुखं – सुखले; जीवेत् – बाँच; ऋणं – ऋण; कृत्वा - गरेर; घृतं – घिउ; पिबेत् – पिऊ; भस्मीभूतस्य – भस्म भएको; देहस्य – देहको; पुनः – फेरि; आगमनं – आगमन; कुतः – कहाँ हुन्छ

भावार्थ : जतिन्जेल बाँचिन्छ सुखपूर्वक बाँच, ऋण गरेर भए पनि घिउ पिऊ (मोज गर) । मरेपछि भस्म भएको शरीर फेरि कसरी फर्केर आउला र ?

३७. यदि गच्छेत् परं लोकं देहादेष विनिर्गतः ।

कस्मात् भूयो न चायाति बन्धुस्नेहसमाकुलः ॥

शब्दार्थ : यदि – यदि; गच्छेत् – जान्छ; परं – पर; लोकं – लोक; देहात् – शरीरबाट; एष – यो; विनिर्गतः – निस्किएको; कस्मात् – के कारणले; भूयः – फेरी; न – होइन; च – पनि; आयाति – आउँछ; बन्धु – आफन्त; स्नेह – माया; समाकुलः – व्याकुल भएको

भावार्थ : यदि आत्मा यो शरीरबाट निस्किएर परलोक जाने भए परिवार र आफन्तको मायाले व्याकुल भएर किन फर्केर आउँदैन त ?

३८. ततश्च जीवनोपायो ब्राह्मणैर्विहितस्त्विह ।

मृतानां प्रेतकार्याणि न त्वन्यद्विद्यते क्वचित् ॥

शब्दार्थ : ततः – त्यसकारणले; च – पनि; जीवन – जीवनको; उपायः – उपाय; ब्राह्मणैः – ब्राह्मणहरूद्वारा; विहितः - बनाइयो; तु – त; इह - यहाँ; मृतानां – मरेकाहरूको; प्रेत – प्रेत; कार्याणि – कार्यहरू; न – होइन; तु – त; अन्यद् – अन्य; विद्यते – छ; क्वचित् - कहीं

भावार्थ : मरेका व्यक्तिको नाममा गरिने गराइने काम ब्राह्मणहरूको जीवन यापनको उपाय मात्र हो । त्यसबाहेक अरु केही हुँदैन होइन ।

३९. त्रयो वेदस्य कर्तारो मण्डधूर्तनिशाचराः ।

जर्फरी-तूर्फरीत्यादि पण्डितानां वचः कुतः ॥

शब्दार्थ : त्रयः – तीन; वेदस्य – वेदका; कर्तारः – कर्ताहरू; मण्ड – भाँड; धूर्त – धूर्त; निशाचराः – चोरहरू; जर्फरी – जर्फरी; तूर्फरी – तूर्फरी; इत्यादि – इत्यादि; पण्डितानां – पण्डितहरूको; वचः – वचन; कुतः - कहाँ

भावार्थ : भाँड, धूर्त र चोरहरूले नै वेदको रचना गरेका हुन् । विद्वान्हरूले बनाएको भए जर्फरी तूर्फरी जस्ता (अर्थहीन) शब्द कसरी राख्छे ?

४०. न कण्टकानां प्रकरोति तैक्ष्ण्यं विचित्रभावं मृगपक्षिणाञ्च ।

माधुर्यमिक्षोः कटुताञ्च निम्बे स्वभावतः सर्वमिदं प्रवृत्तम् ॥

शब्दार्थ : न – होइन; कण्टकानां – काँडाहरूको; प्रकरोति – गर्दछ; तैक्ष्ण्यं – तीखोपन; विचित्रभावं – विचित्रभाव; मृग – मृग; पक्षिणां – पक्षीहरूको; च – पनि; माधुर्यम् – मीठोपन; इक्षोः – उखूको; कटुताम् – तीतोपन; च – पनि; निम्बे – नीममा; स्वभावतः – स्वभावैले; सर्वम् – सबै; इदम् – यो; प्रवृत्तम् – भएको हो

भावार्थ : काँडामा तीखोपन, मृग र पक्षीहरूमा विचित्रता, उखूमा गुलियो, नीममा तीतोपन, कसैले हालिदिएको वा बनाइदिएको हुँदैन, यो सबै स्वभावतः बन्ने कुरा हो । (त्यसैले ईश्वरको कल्पना गर्नु व्यर्थ हो ।)

४१. सर्वत्र पर्यनुपयोगपराण्येव सूत्राणि बृहस्पतेः ।

शब्दार्थ : सर्वत्र – सबैतिर; पर्यनुपयोगपराणि – अरुको खण्डन गर्न प्रवृत्तहुने; एव – नै; सूत्राणि – सूत्रहरूले; बृहस्पतेः - बृहस्पतिका

भावार्थ : बृहस्पतिका सूत्रहरूले अरुको खण्डन गर्दछन्, तर तिनीहरूको खण्डन हुन सक्तैन ।

४२. लोकायतमेव शास्त्रम् ।

शब्दार्थ : लोकायतम् – लोकायत; एव – नै; शास्त्रम् - शास्त्र

भावार्थ : लोकायत (चार्वाक) दर्शनमात्र शास्त्र हो ।

४३. लौकिको मार्गोऽनुसर्तव्यः ।

शब्दार्थ : लौकिकः – लौकिक; मार्गः – मार्ग; अनुसर्तव्यः – अनुशरण गर्नुपर्छ

भावार्थ : लौकिक मार्गकै अनुशरण गर्नु पर्छ । (परलोकको चक्करमा लाग्नु हुँदैन) ।

४४. लोकव्यवहारं प्रति सदृशौ बालपण्डितौ ।

शब्दार्थ : लोक – लोक; व्यवहारं – व्यवहार; प्रति – प्रति; सदृशौ – समान हुनु; बालपण्डितौ – बालक र पण्डित
भावार्थ : लोक व्यवहारका सन्दर्भमा बालक (अज्ञानी वा मूर्ख) र पण्डित (विद्वान) मा भेद छैन । दुवै उस्तै हुन् ।

सर्वदर्शन सङ्ग्रह

१. अथ कथं परमेश्वरस्य निःश्रेयसप्रदत्वमभिधीयते ? बृहस्पतिमतानुसारिणा नास्तिकशिरोमणिना चावकिण तस्य दूरोत्सारितत्वात् । दुरुच्छेदं हि चार्वाकस्य चेष्टितम् । प्रायेण सर्वप्राणिनस्तावत् –

यावज्जीवं सुखं जीवेन्नास्ति मृत्योरगोचरः ।

भस्मीभूतस्य देहस्य पुनरागमनं कुतः ? ॥

इति लोकगाथाम् अनुरुन्धाना नीतिकामशास्त्रानुसारेण अर्थकामौ एव पुरुषार्थौ मन्यमानाः, पारलौकिकमर्थम् अपह्नुवानाः, चार्वाकमतमनुवर्तमाना एवानुभूयन्ते । अत एव तस्य चार्वाकमतस्य 'लोकायतम्' इत्यन्वर्थम् अपरं नामधेयम् ॥

शब्दार्थ : अथ – अब; कथं – कसरी; परमेश्वरस्य – परमेश्वरको; निःश्रेयस - मोक्ष; प्रदत्वम् – प्रदान गर्नेकुरा; अभिधीयते - भनिन्छ; बृहस्पति – बृहस्पति; मत – मत; अनुसारिणा – अनुसरण गर्ने; नास्तिक – नास्तिक; शिरोमणिना – शिरोमणि भएका; चावकिण – चार्वाकले; तस्य – त्यसको; दूरोत्सारितत्वात् – दुरुत्साहन गरेकाले; दुरुच्छेदं – खण्डन गर्नु; हि – निश्चय नै; चार्वाकस्य – चार्वाकको; चेष्टितम् – प्रयत्न ; प्रायेण – प्राय; सर्वप्राणिनः – सबै प्राणीले; तावत् – त्यहाँसम्म

यावत् – जहिलेसम्म; जीवं – बाँचिन्छ; सुखं – सुखले; जीवेत् – बाँच; नास्ति – छैन; मृत्युः – मृत्युको; अगोचरः – नजरमा नपर्ने; भस्मीभूतस्य – भस्म भएको; देहस्य – देहको; पुनरागमनं – फर्केर आउने; कुत – कसरी ?

इति – यो; लोकगाथाम् – लोकगाथालाई; अनुरुन्धाना – अनुसरण गर्नेभएका ; नीति – नीति; काम – काम; शास्त्र – शास्त्र; अनुसारेण – अनुसारले; अर्थकामौ – – धनसम्पत्ति र भोगविलास; एव – नै; पुरुषार्थौ – पुरुषार्थ; मन्यमानाः – मान्नेभएका; पारलौकिकम् – परलोक सम्बन्धि; अर्थम् – अर्थलाई; अपह्नुवानाः – उपेक्षा गर्दै; चार्वाकमतम् – चार्वाकको मत; अनुवर्तमाना – अनुसरण गर्दैगरेका; एव – नै; अनुभूयन्ते – अनुभव गरिन्छन्; अत – यसैले; एव – नै; तस्य – त्यसको; चार्वाकमतस्य – चार्वाक मतको; लोकायतम् – लोकायत; इति – यो; अन्वर्थम् - सार्थक; अपरं - अर्को; नामधेयम् – नाम छ

भावार्थ : परमेश्वरलाई मानेर उनलाई मोक्षदाता कसरी भन्ने ? बृहस्पतिको मत अनुसरण गर्ने नास्तिक शिरोमणि चार्वाकले यस्तो धारणा नै उखेलेर टाढा मिल्काइदिएका छन्। चार्वाकको मत खण्डन गर्न पनि गाह्रो छ। संसारका प्राय सबै मानिस यही लोकोक्तिलाई मानेर हिँड्छन् : “जतिन्जेल बाँचिन्छ सुखपूर्वक बाँच्नुपर्छ। कालले नलैजाने कोही छैन। मरेपछि खरानी भएको शरीर फेरि कसरी फर्केर आउला र ?” सबै मानिस नीतिशास्त्र र कामशास्त्र अनुसार अर्थ (पैसा कमाउनु) र काम (भोगविलास गर्नु) लाई नै पुरुषार्थ ठान्छन् । अनि परलोक र स्वर्गको कुरा पनि पत्याउँदैनन्; स्वतः चार्वाककै मतको अनुसरण गरिरहेका देखिन्छन्। त्यसैले चार्वाक मतको अर्को नाम 'लोकायत' (संसारमा फैलिएको) सार्थक छ।

२. अङ्गनालिङ्गनाज्जन्यसुखमेव पुमर्थता ।

कण्टकादिव्यथाजन्यं दुःखं निरय उच्यते ॥

शब्दार्थ : अङ्गना – स्त्री; आलिङ्गनात् – आलिङ्गनबाट; जन्य – उत्पन्न हुने; सुखम् – सुख; एव – नै; पुमर्थता – पुरुषार्थ; कण्टक – काँढो; आदि – आदि; व्यथा – पीडा; जन्यं – उत्पन्न हुने; दुःखं – दुःख; निरय – नरक; उच्यते – भनिन्छ

भावार्थ : स्त्रीको आलिङ्गन आदिबाट उत्पन्न हुने सुख (काम) नै पुरुषार्थ हो । काँढाको घोचाइ आदि कारणबाट उत्पन्न हुने दुःख नै नरक हो ।

३. त्याज्यं सुखं विषयसङ्गमजन्म पुंसां दुःखोपसृष्टमिति मूर्खविचारणैषा ।

व्रीहीज्जिहासति सितोत्तमतण्डुलाढ्यान् को नाम भोस्तुषकणोपहितान् हितार्थी ॥

शब्दार्थ : त्याज्यं – त्यागयोग्य; सुखं – सुख; विषयसङ्गम् – विषयहरूको संयोगले; जन्म – उत्पन्न हुने; पुंसां – मनुष्यहरू; दुःख – दुःख; उपसृष्टम् – उत्पन्न गराउने; इति – यो; मूर्ख – मूर्ख; विचारणा – विचार; एषा – यो; व्रीहीन् – धानहरूलाई; जिहासति – त्याग्दछ; सित – सेतो वर्णको; उत्तम – उत्तम; तण्डुलाढ्यान् – चामलले भरिएका; कः – को; नाम – नाम; भोः – हे; तुषकण – भुसको कण; उपहितान् – युक्तभएका; हितार्थी – हित चाहने

भावार्थ : सुखको उत्पत्ति सांसारिक विषयवस्तु सँगै हुन्छ र ती परिणाममा दुःखले भरिएका हुन्छन् भन्ने मूर्खहरूको विचार हो । भन्नुहोस् त, आफ्नो भलो चाहने कुन मान्छेले सेता र उत्तम चामलका दाना भएको धानको बालीलाई त्यसमा भूस पनि छ भनेर त्याग्न चाहला ?

४. मत्स्यार्थी सशल्कान् सकण्टकान् मत्स्यानुपादत्ते । स यावदादेयं तावदादाय निवर्तते । तस्मात् दुःखभयात् नानुकूलवेदनीयं सुखं त्यक्तुमुचितम् । यदि कश्चित् भीरुः दृष्टं सुखं त्यजेत् तर्हि स पशुवत् मूर्खो भवेत् ।

शब्दार्थ : मत्स्यार्थी – माछा चाहनेले; सशल्कान् – कत्ला सहितका; सकण्टकान् – काँढा सहितका; मत्स्यान् – माछाहरूलाई; उपादत्ते – ग्रहण गर्दछ; स – त्यो; यावद् – जति; आदेयं – लिन योग्य छ; तावत् – त्यति; आदाय – लिएर; निवर्तते – फर्कन्छ; तस्मात् – त्यसकारणले; दुःखभयात् – दुःखका भयले; न – होइन; अनुकूल – अनुकूल; वेदनीयं – वेदना अनुभव हुने; सुखं – सुखलाई; त्यक्तुं – त्याग्न; उचितम् – उचित; यदि – यदि; कश्चित् – कोही; भीरुः – डरपोक; दृष्टं – देखिएको; सुखं – सुखलाई; त्यजेत् – त्यागोस्; तर्हि – त्यसोभए; स – त्यो; पशुवत् – पशुजस्तै; मूर्खः – मूर्ख; भवेत् – होला

भावार्थ : माछा चाहनेले कत्ला र काँढा सहित नै माछा लिन्छ र चाहिने जति अंश लिएर बाँकी छोडिदिन्छ। त्यसैले दुःख हुन्छ वा होला भन्ने डरले मनलाई अनुकूल लाग्ने सुखलाई छोड्नु उचित हुँदैन। यदि कुनै डरपोक व्यक्ति सम्भावित दुःखको भयले दृष्ट (सामुन्ने देखिएको) सुखलाई त्याग्छ भने त्यो पशुजस्तै मूर्ख हो।

५. लोकसिद्धो भवेद् राजा परेशो नापरः स्मृतः ।

देहस्य नाशो मुक्तिस्तु न ज्ञानान्मुक्तिरिष्यते ॥

शब्दार्थ : लोकसिद्धः – लोकमा सिद्धी भएको (सवैले मानेको); भवेद् – होला; राजा – राजा; परेशः – ईश्वर; न – छैन; अपरः – अर्को; स्मृतः – स्मरण गरिएको; देहस्य – देहको; नासः – नास; मुक्तिः – मुक्ति; तु – त; न – छैन; ज्ञानात् – ज्ञानबाट; मुक्तिः – मुक्ति; ईष्यते – पाइन्छ

भावार्थ : संसारले मानेको राजा नै परमेश्वर हो, अर्को कुनै परमेश्वर छैन । शरीरको नास (मृत्यु) नै मुक्ति हो, ज्ञानले मुक्ति पाइँदैन ।

६. अत्र चत्वारि भूतानि भूमिवार्यनलानिलाः ।

चतुर्भ्यः खलु भूतेभ्यश्चैतन्यमुपजायते ।

किण्वादिभ्यः समेतेभ्यो द्रव्येभ्यो मदशक्तिवत् ॥

शब्दार्थ : अत्र – यहाँ; चत्वारि – चार; भूतानि – तत्त्वहरू; भूमिवार्यनलानिलाः - पृथिवी, जल, अग्नि, र वायु; चतुर्भ्यः – चारबाट; खलु – निश्चय नै; भूतेभ्यः – तत्त्वहरूबाट; चैतन्यम् – चेतना; उपजायते – उत्पन्न हुन्छ; किण्वादिभ्यः – अन्न आदिहरू; समेतेभ्यः – युक्तभएका; द्रव्येभ्यः - द्रव्यहरूबाट; मदशक्तिवत् – मदिराको शक्ति जस्तै

भावार्थ : यहाँ पृथिवी, जल, अग्नि, र वायु चार तत्त्व छन् । यिनै चार तत्त्वबाट चैतन्य उत्पन्न हुन्छ, जसरी अन्न, शरखर, वनस्पति, आदि मिसिँदा कुहिएर मदशक्ति उत्पन्न हुन्छ ।

७. अहं स्थूलः कृशोऽस्मीति सामानाधिकरण्यतः ।

देहः स्थौल्यादियोगाच्च स एवात्मा न चापरः ।

मम देहोऽयमित्युक्तिः सम्भवेदौपचारिकी ॥

शब्दार्थ : अहं – म; स्थूलः – ठूलो; कृशः – दुब्लो; अस्मि – छु; इति – यो; सामानाधिकरण्यतः – एउटै समान आधार हुने भएकाले; देहः – शरीर; स्थौल्यादि – मोटोपन आदि; योगात् – योगबाट; च – पनि; स – त्यो; एव – नै; आत्मा – आत्मा; न – होइन; च – पनि; अपरः – अर्को; मम – मेरो; देहः – शरीर; अयम् – यो; इत्युक्तिः – यस्तो भन्नु; सम्भवेद् – सम्भव हुन्छ; औपचारिकी – आलङ्कारिक

भावार्थ : म मोटो छु, म दुब्लो छु भनेर एउटै शरीरलाई भनिने भएकाले र मोटोपन, दुब्लोपन शरीरमै हुने भएकाले (अर्थात्, शरीरलाई नै म भनिएकाले) शरीर नै आत्मा हो । शरीरभन्दा पृथक् अर्को आत्मा छैन । 'मेरो शरीर' भन्नु चाहिँ आलङ्कारिक मात्र हो ।

८. अग्निरुष्णो जलं शीतं समस्पर्शस्तथानिलः ।

केनेदं चित्रितं तस्मात् स्वभावात् तद्व्यवस्थितिः ॥

शब्दार्थ : अग्निः – आगो; उष्णः – तातो; जलं – पानी; शीतं – चिसो; समस्पर्श - तातो चिसो बराबर भएको; तथा - त्यस्तै; अनिलः - वायु; केन – कसले; इदम् – यो; चित्रितम् – बनाएको हो; तस्मात् – त्यसकारणले; स्वभावात् – स्वभावैले; तद् – त्यो; व्यवस्थितिः – व्यवस्था छ ।

भावार्थ : आगो तातो हुन्छ, पानी चिसो हुन्छ, वायु समस्पर्श (तातो चिसो बराबर हुने) हुन्छ । यो विचित्रता कसले निर्माण गर्‍यो ? कसैले होइन, आ-आफ्नो प्रकृतिले नै यी यस्ता भएका हुन् ।

सात सूत्र

१. सर्वथा लोकायतमेव शास्त्रम् ।

शब्दार्थ : सर्वथा – सबै प्रकारले; लोकायतम् – लोकायत; एव – नै; शास्त्रम् - शास्त्र

भावार्थ : लोकायत (चार्वाक) दर्शन नै सबै दृष्टिले एकमात्र शास्त्र हो ।

२. प्रत्यक्षमेव प्रमाणम् ।

शब्दार्थ : प्रत्यक्षम् – प्रत्यक्ष; एव – नै; प्रमाणम् - प्रमाण

भावार्थ : प्रत्यक्ष नै प्रमाण हो।

३. पृथिव्यप्तेजोवायवस्तत्त्वानि ।

शब्दार्थ : पृथिवी – पृथिवी; अप् – पानी; तेज – तेज; वायुः – वायु; तत्त्वानि - तत्त्वहरू

भावार्थ : पृथिवी, जल, तेज र वायु नै तत्त्वहरू हुन् ।

४. अर्थकामावेव पुरुषार्थौ ।

शब्दार्थ : अर्थकामौ – अर्थ र काम; एव – नै; पुरुषार्थौ - पुरुषार्थ

भावार्थ : अर्थ र काम नै पुरुषार्थ हुन् ।

५. भूतान्येव चेतयन्ति ।

शब्दार्थ : भूतानि - भूतहरू; एव – नै; चेतयन्ति – चेतनावान् हुन्छन्

भावार्थ : चार तत्त्वको मिलनबाटै चेतना उत्पन्न हुन्छ ।

६. नास्ति परलोकः ।

शब्दार्थ : नास्ति – छैन; परलोकः - परलोक

भावार्थ : परलोक छैन ।

७. मृत्युरेवापवर्गः ।

शब्दार्थ : मृत्युः – मृत्यु; एव – नै; अपवर्गः - मोक्ष

भावार्थ : मृत्यु नै मोक्ष हो ।

चार्वाक दर्शनका मान्यताहरूको विवेचना

प्रत्यक्षवाद

यथार्थज्ञान (प्रमा)को मुख्य साधन (करण)लाई प्रमाण मानिन्छ। चार्वाक दर्शनले प्रत्यक्षलाई मात्र प्रमाण मान्छ। इन्द्रिय (चक्षु आदि पाँच ज्ञानेन्द्रिय) र अर्थ (विषय) को सन्निकर्ष (अत्यन्त सामीप्य) बाट उत्पन्न हुने यथार्थ ज्ञान नै प्रत्यक्ष हो (इन्द्रिययार्थ सन्निकर्ष अन्यं ज्ञानं प्रत्यक्षम्, तर्कसङ्ग्रह)। प्रत्यक्षबाट जुन ज्ञान प्राप्त हुन्छ त्यो मात्र सही, विश्वसनीय र निश्चयात्मक हुन्छ; त्यसमा भ्रम, शंका र तर्कका लागि कुनै स्थान हुँदैन। त्यसैले प्रत्यक्ष मात्र निर्विवाद रूपले प्रमाण हो भन्ने चार्वाक दर्शनको मान्यता छ। यसले प्रत्यक्षबाट दृष्टिगोचर हुने पदार्थको मात्र अस्तित्व स्वीकार गर्छ।

भारतीय दर्शनमा प्रत्यक्ष बाहेक अनुमान, शब्द आदि विभिन्न प्रमाण मानिन्छन्। तर चार्वाक दर्शनले तिनलाई प्रमाण मान्दैन। ती भ्रम, संशय र अनिश्चयबाट आक्रान्त छन् भन्ने यसको धारणा छ। अनुमानलाई अन्य सबैले निर्विवाद प्रमाण मान्छन् तर चार्वाकका अनुसार त्यो प्रमाण हुन सक्तैन, किनभने अनुमान स्वयंमा कल्पनासँग जोडिएकाले त्यसबाट निश्चयात्मक ज्ञान प्राप्त हुन सक्तैन। अनुमान मिल्न जानु संयोग मात्र हो। (यसले 'भोलि सूर्य उदाउँछ' जस्तो लोकसिद्ध अनुमानलाई मात्र निषेध गर्दैन।) चार्वाक र बौद्ध दर्शन बाहेक सबै दर्शनले शब्दलाई प्रमाण मान्छन्। तर शब्दबाट अर्थको अनुमान गर्नु पर्ने भएकाले शब्द पनि अनुमान भन्दा पृथक् होइन, त्यसैले प्रमाण हुन सक्तैन भन्ने चार्वाकको मत छ। शब्दमा अनृत (झूटोपन) व्याघात (आफ्नो कुरा आफैं काट्ने) र पुनरुक्ति (भइरहेको वा भनिसकेको कुरा दोहोर्‍याउने) जस्ता दोष हुने भएकाले पनि शब्दलाई प्रमाण मान्न सकिँदैन। शब्द प्रमाण नमानेपछि वेदलाई प्रमाण मान्ने कुरै आएन। यसैगरी उपमान, अर्थापत्ति, अनुपलब्धि, समय र ऐतित्यलाई पनि चार्वाक दर्शनले प्रमाण मान्दैन।

अवैदिकवाद

प्रत्यक्षलाई प्रमाण मान्ने भएकाले चार्वाक दर्शनले स्वर्ग र परलोकको अस्तित्व स्वीकार गर्दैन। स्वर्ग प्राप्त गर्न धर्म, यज्ञ, पूजापाठ गर्ने कुरालाई र त्यसको विधान गर्ने वेदलाई पूर्णतः अस्वीकार गर्छ। स्वर्ग, नर्क र मोक्षका कुरा अनि चार वर्ण (ब्राह्मण, क्षत्रिय, वैश्य, शूद्र) र चार आश्रम (ब्रह्मचर्य, गृहस्थ, वानप्रस्थ, सन्यास) को व्यवस्थालाई निरर्थक मान्छ। यसका अनुसार यी कुराबाट कुनै लाभ छैन, न त कुनै फल नै पाइन्छ। मरेपछि स्वर्ग पाइन्छ भनेर कुनै पनि बुद्धिमान व्यक्तिले जीवनमा दुःख गर्न हुँदैन। त्यसो गर्नु भनेको हत्केलामा रहेको मह नखाएर कुहिनो चाट्नु जस्तै मूर्खता हो। भोलि पाइने मुजूर भन्दा आज पाइने परेवा नै ठीक हो। वेद भाँड, ठग र चोरहरूले बनाएका हुन्, विद्वान्हरूले बनाएका होइनन्। त्यसैले वेदमा भनिएको कुरा पत्याउनु हुँदैन।

भौतिकवाद

चार्वाक दर्शनमा पृथिवी, जल, तेज (अग्नि) र वायु चार तत्त्वको मात्र सत्ता स्वीकार गरिएको छ। अरु दर्शनले जस्तो यसले आकाशलाई तत्त्व मान्दैन। प्रत्यक्षलाई मात्र प्रमाण मानेकाले र आकाशको प्रत्यक्ष नहुने भएकाले यसका अनुसार आकाश तत्त्व होइन। भौतिक तत्त्वलाई मात्र स्वीकार गरेको चार्वाक दर्शन भौतिकवादी अथवा जडवादी मानिन्छ। यसका अनुसार यिनै चार तत्त्वहरूको संयोगले शरीरमा चेतना स्वतः उत्पन्न हुने भएकाले यसको कुनै सृष्टिकर्ता वा प्रदाता (ईश्वर) छैन।

देहात्मवाद

चार्वाक दर्शनले शरीरभन्दा पृथक् आत्माको अस्तित्व स्वीकार गर्दैन। आत्मा अजन्मा, अमरणशील र नित्य हुन्छ भन्ने अन्य दर्शनको मान्यता विपरीत यसले आत्मालाई शरीर जस्तै जन्मने, मर्ने र अनित्य वस्तु मान्छ। चार तत्त्वहरूको संयोगले शरीरमा चेतना वा आत्माको उत्पत्ति हुन्छ र शरीर नष्ट हुँदा यसको पनि नाश हुन्छ भन्ने चार्वाक दर्शनको मान्यता छ। आत्मा अमर हुने भए र मर्दा शरीरलाई छोडेर जाने भए परिवारजन र बन्धुबान्धवको मायाले व्याकुल भएर किन फर्केर आउँदैन त भनेर यसले अन्य दर्शनलाई व्यङ्ग्य गरेको छ।

आत्माका सम्बन्धमा चार्वाक दर्शन अन्तर्गत चार सिद्धान्त अथवा मान्यता पाइन्छन्-

शरीरात्मावाद- यसका अनुसार शरीर नै आत्मा हो। 'म मोटो छु', 'म दुब्लो छु', 'म जवान छु', 'म वृद्ध छु', जस्ता व्यवहारले शरीर नै आत्मा हो भन्ने प्रमाणीत हुन्छ भन्ने यसको तर्क छ। शरीरको मृत्यु पछि पनि आत्मा मरेको हुँदैन, स्वर्ग जान्छ भन्ने आदि अन्य दर्शनका मान्यतालाई यसले अस्वीकार गर्दछ।

इन्द्रियात्मवाद- यसका अनुसार इन्द्रियहरू नै आत्मा हो। देख्ने, सुन्ने आदि क्रिया-व्यापारमा मृत्युपर्यन्त साथ सहयोग दिने इन्द्रियहरू बाहेक अर्को कुनै आत्मा छैन भन्ने यसको तर्क छ।

मन-आत्मवाद- यसका अनुसार मन नै आत्मा हो। एक वा अनेक इन्द्रियको अभावमा पनि मनको अस्तित्व रहन्छ, त्यसकारण मन नै आत्मा हो भन्ने यसको मान्यता छ।

प्राण-आत्मवाद- यसका अनुसार मनभन्दा सूक्ष्म तहमा रहेको प्राण नै आत्मा हो। शरीर सञ्चालन गर्ने परम-सूक्ष्म वस्तु प्राण हो र त्यही आत्मा हो भन्ने यसको धारणा छ।

शरीर, इन्द्रिय, मन प्राण जेलाई आत्मा माने पनि शरीरभन्दा पृथक् आत्माको अस्तित्व छैन भन्ने चार्वाक दर्शनको मान्यता हो। 'मेरो शरीर', 'मेरो शिर', 'मेरो इन्द्रिय', 'मेरो मन', 'मेरो प्राण' जस्ता भनाइले 'म' अर्थात् आत्मा शरीरभन्दा बेग्लै रहेको बुझिन्छ भन्ने अरूको तर्कलाई चार्वाकले 'त्यो आलंकारिक भनाइ मात्र हो' भनेर अस्वीकार गर्दछ।

अनीश्वरवाद

चार्वाक दर्शनले ईश्वरलाई पूरै अस्वीकार गर्दछ। अन्य विभिन्न दर्शनले ईश्वरलाई संसारको सृष्टिकर्ता मान्दछन् र ईश्वर बिना सृष्टि सम्भव छैन भन्ने तर्क गर्छन् तर चार्वाक दर्शनले सृष्टि स्वतः हुन्छ, यसको कुनै कर्ता छैन भन्ने मान्यता राख्दछ। यसका अनुसार चार तत्त्वहरूको मिलनबाटै यो संसार र यहाँका सम्पूर्ण विषय-वस्तुको सृष्टि हुन्छ, त्यसैले छुट्टै सृष्टिकर्ताका रूपमा ईश्वरको परिकल्पना आवश्यक छैन। सबै कुरा आआफ्नो प्रकृति वा स्वभाव अनुसारका हुन्छन् र तदनुसार नै तिनको उत्पत्ति, स्थिति, सक्रियता र नाश हुन्छ, तिनमा ती-ती गुण वा विशेषता कुनै ईश्वरले प्रदान गरेको नभई स्वतः उत्पन्न भएका हुन् भन्ने चार्वाक दर्शनको निष्कर्ष हो।

सुखवाद

चार्वाक दर्शनले भौतिक सुखभोगलाई नै जीवनको लक्ष्य मानेको छ, त्यसैले 'काम'लाई मुख्य पुरुषार्थ मानेको छ। कामका निम्ति अर्थ सहायक हुने हुँदा यसले अर्थलाई पनि पुरुषार्थका रूपमा मान्यता दिन्छ। अन्य दर्शनले उत्कृष्ट पुरुषार्थका रूपमा स्वीकारेका धर्म र मोक्षलाई यसले मान्यता दिँदैन। प्रशस्त धनसम्पत्ति कमाउनु र त्यसको स्वेच्छापूर्वक उपयोग गर्दै भोगविलासपूर्ण आनन्दी जीवन व्यतीत गर्नु चार्वाक दर्शनले निर्दिष्ट गरेको जीवनको मार्ग हो। सम्पत्ति आर्जन गर्न, यौनाचारमा लिप्त हुन र भोगविलास गर्न यसले कुनै पनि किसिमको नैतिक वा अन्य बन्धन स्वीकार्दैन। सही-गलत जुन उपायबाट भए पनि सम्पत्ति आर्जन गर्नु र स्वेच्छापूर्वक सुखमय जीवन बिताउनु चार्वाक दर्शनको सार हो जसलाई सुखवाद पनि भनिन्छ। आफूसँग पैसा छैन भने ऋण लिएर भए पनि मोजमज्जा गर्न पछि नहट्नु भन्ने निर्देश मात्र यसले दिँदैन, ऋण लिने बेलामा तिर्न सकिन्छ कि सकिँदैन भन्ने चिन्ता नगर्नु भन्ने सन्देश पनि दिन्छ। तिर्न सकिँदैन भन्ने थाहा

भए पनि ऋण लिएर जीवनमा मोजमजा गरिहाल्नु किनभने मरेपछि मोजमजा गर्न पाइँदैन र मरिसकेपछि फेरि फर्केर ऋण तिर्नु पर्दैन भन्ने चार्वाकको स्पष्ट सन्देश छ। पूर्ण स्वतन्त्रता सहितको उन्मुक्त जीवनशैली यसको आदर्श हो। स्वच्छन्दतापूर्वक खानु, पिउनु र कामाचरण तथा अन्य सुखभोग गर्नुलाई जीवनको सार्थकता मान्ने चार्वाक दर्शनले भन्छ - जिन्दगीमा जे मन लाग्छ, खाऊ पिऊ र स्वेच्छापूर्वक भोगविलास गर। अतीत फर्कने होइन, शरीर पनि मृत्यु भएपछि फर्कनेवाला छैन।

भोगबाट हुने सुख क्षणिक छ त्यसैले यो मिथ्या हो र त्याज्य छ भन्ने धेरै दार्शनिकहरूको मान्यता छ। चार्वाक त्यसमा सहमत छैनन्। उनी के भन्छन् भने क्षण स्वयंमा मिथ्या वस्तु होइन, त्यसैले भोग-विलास र त्यसबाट प्राप्त हुने आनन्दलाई मिथ्या भन्न सकिँदैन। कुनै कुरा क्षणिक छ भन्दैमा त्यसको महत्त्व कम हुँदैन। तलाउमा फुल्ने कमलको तुलनामा तलाउ बाहिरको ढुङ्गाको आयु धेरै लामो हुन्छ तर कुनै पनि बुद्धिमानले कमललाई तिरस्कार गरेर ढुङ्गालाई आदर गर्दैन। सुखसँग दुःख गाँसिएको हुन्छ। विशुद्ध सुख भन्ने कुरा हुँदैन त्यसैले सुखका पछि लाग्नु हुँदैन भन्ने कतिपय दार्शनिकको कुरासँग पनि चार्वाकको सहमति छैन। यस दर्शनले भन्छ- धानमा भूस पनि हुन्छ भनेर कसैले धान फलाउन छोड्दैन, पशुहरूले खाइदेलान् भन्ने डरले खेती गर्न छोड्दैन, कत्ला र काँढा छन् भनेर माछा खान छोड्दैन। सुखसँग दुःख मिसिएको हुन्छ भनेर सुखको त्याग गर्नु मूर्खता हो, बुद्धिमानले दुःखको अंश जति त्याग गरेर सुख ग्रहण गर्नु पर्दछ।

चार्वाक दर्शनको निष्कर्ष छ- सुन्दरी युवतीहरूसँगको कामक्रीडा, राम्रा वस्त्र र अलंकारको धारण, स्वादिष्ट वस्तुहरूको भोजन नै स्वर्ग हो; शत्रुका हतियारबाट घाइते हुनु नै नरक हो; अनि प्राण जानु नै मोक्ष हो। अतीत बितेर गइसक्यो, भविष्य अनिश्चित छ, त्यसैले वर्तमानमा स्वेच्छापूर्वक सुखभोग गर्नु नै जीवनको सार्थकता हो।

निष्कर्ष

चार्वाक दर्शनको ज्ञान सम्बन्धी सिद्धान्तलाई प्रत्यक्षवाद, तत्त्व सम्बन्धी सिद्धान्तलाई जडवाद वा भौतिकवाद र नैतिकता एवं जीवन-व्यवहार सम्बन्धी सिद्धान्तलाई यदृच्छावाद भनिन्छ। सूत्ररूपमा भन्नुपर्दा यस दर्शनले प्रत्यक्षलाई मात्र प्रमाण मान्छ, पृथिवी-जल-तेज-वायु चारवटा मात्र तत्त्व मान्छ, यिनै चार तत्त्वबाट चेतनाको उत्पत्ति हुने मान्छ, काम र अर्थलाई मात्र पुरुषार्थ मान्छ, स्वर्ग वा परलोकलाई मान्दैन, शरीरभन्दा भिन्न आत्मा स्वीकार गर्दैन, मृत्युलाई मोक्ष मान्छ, अनि भौतिक समृद्धि र कामाचार सहितको बन्धनहीन सुखभोगलाई नै जीवनको लक्ष्य र सफलता मान्छ। ईश्वर, आत्मा र परलोकलाई नमान्ने र वेदको निन्दा गर्ने भएकाले यसलाई नास्तिक दर्शन मानिन्छ। चार्वाकका तर्क अत्यन्त कडा, धारिला, स्पष्ट, लोकले तत्काल स्वीकार्ने र खण्डन गर्न गाह्रो पर्ने खालका छन्। तर धर्म र आचारका कुनै पनि किसिमका बन्धन र वर्जनाबाट पूर्णतः मुक्त रहेर धन कमाउने र उन्मुक्त भोगविलास गर्ने व्यक्तिवादी जीवनशैलीको पक्षधर देखिएकाले र नैतिक-सामाजिक मूल्यमान्यतालाई बेवास्ता गर्ने भएकाले धेरैजसो भारतीय दार्शनिकहरूले चार्वाक मतको निन्दा गरेका छन्।

आजको दुनियाँले, खासगरी विकसित देशहरूले अँगालेको आर्थिक व्यवस्था र जीवनशैली चार्वाक दर्शन अनुरूप देखिन्छ। धर्म र मोक्षलाई पूरै नकारिएको छ, काम र अर्थलाई अर्थात् जसरी हुन्छ धन आर्जन गर्नु र जसरी मन लाग्छ सुखभोग गर्नुलाई नै जीवनको पुरुषार्थ मानिएको छ। त्यसमा पनि पहिले धन कमाएर त्यसबाट सुखभोग गर्नु भन्दा ऋण लिएर सुखभोग गर्ने प्रवृत्ति नै आज व्यापक, सशक्त र जीवनशैलीको मूलधार बनेको छ। पाएसम्म ऋण लिँदै जाऊँ र त्यसबाट थप धन सङ्ग्रह तथा भोगविलास गर्दै जाऊँ भन्ने आम प्रवृत्ति बनेको छ भने आधुनिक अर्थनीति पनि यसै अनुकूल अघि बढेको देखिन्छ। धर्म, परलोक, ईश्वर, धर्मग्रन्थ, नैतिकता जस्ता कुरामाथि विश्वास नगर्ने, 'सम्पूर्ण स्वतन्त्रता' चाहने र अनियमित सुखभोगलाई नै जीवनको लक्ष्य एवं उपलब्धि ठान्ने आजको प्रवृत्ति विशुद्ध चार्वाक दर्शनको अनुशरण मात्र हो। 'ऋण लिएर भए पनि घीउ पिऊ' को बाटोमा त दुनियाँ लागेको छ तर यसले अन्ततः दुनियाँलाई कुन स्थितिमा र कहाँ पुऱ्याउला भन्नेबारे कसैले गम्भीर भएर ध्यान दिएको देखिँदैन। चरित्र, संस्कार र नैतिकतालाई उपेक्षा गर्ने यस बाटोले मानव-समाजको अवमूल्यन गर्दछ, समाजको आत्मालाई मार्दछ र समाजलाई पतनतर्फ डोऱ्याउँदछ भनेर नै अन्य भारतीय दर्शन र दार्शनिकहरूले यसको निन्दा गरेका र यसलाई अस्वीकार गरेका हुन्।

कृतज्ञताज्ञापन

हामी भवानीप्रसाद मिश्रका साथै यस लेखका दुई जना अज्ञात विज्ञहरूप्रति उहाँहरूले दिनुभएको गुणस्तरीय सुझावका लागि हार्दिक धन्यवाद ज्ञापन गर्दछौं। यस लेखमा अन्य त्रुटिहरू रहेका खण्डमा हामी लेखकहरू नै जिम्मेवार छौं।

सन्दर्भ सामग्रीसूची

- अन्नम्भट्ट (२०१२), *तर्कसङ्ग्रह*, मोतीलाल बनारसीदास ।
 झा., आनन्द (१९६९), *चार्वाक दर्शन*, हिन्दी समिति, उत्तर प्रदेश ।
 प्रभात, विष्णु (सं.) (२०७०), *दर्शनावली*, नेपाल प्रज्ञा प्रतिष्ठान ।
 भट्ट, जयरशि (२०७०), *तत्त्वोपप्लवसिंह*, अनु. - काशीनाथ न्यौपाने, नेपाल प्रज्ञा प्रतिष्ठान ।
 मनु (२०६१), *मनुस्मृति*, चौखम्बा कृष्णदास एकेडेमी ।
 माधवाचार्य (२०२१), *सर्वदर्शनसङ्ग्रह*, चौखम्बा विद्याभवन ।
 साङ्कृत्यायन, राहुल (सन् २०१५), *दर्शन दिग्दर्शन*, किताब महल ।
 सिंह, बट्रीनाथ (१९८३), *भारतीय दर्शन*, स्टूडेन्ट्स फ्रेन्ड्स एन्ड कम्पनी ।
 सूरि, हरिभद्र (२०७३), *षड्दर्शनसमुच्चय*, नेपाल प्रज्ञा प्रतिष्ठान ।

कालमानहरूको अध्ययन

हरिप्रसाद देवकोटा

उपप्राध्यापक, ज्योतिष विभाग

विश्वविद्यालय विद्यापीठ, बेलझुण्डी, दाङ

Email: haridevkota340@gmail.com

लेखसार

यो आलेख विशेषतः कालमानहरूको अध्ययनमा केन्द्रित रहेको छ। यस अनुसन्धानात्मक लेखमा कालको व्युत्पत्ति प्रदर्शनपूर्वक यसका अर्थहरूमाथि प्रकाश पारिएको छ। यस लेखमा कालको परिचय प्रस्तुत गर्दै कालप्रवृत्तिका सम्बन्धमा विवेचना गरिएको छ भने काल भेदका विषयमा विवेचन गर्ने क्रममा दुई भागमा विभक्त कालका मूर्त र अमूर्त स्वरूपलाई प्रष्ट पारी कालमानहरूको विश्लेषण गरिएको छ। त्रुटिदेखि प्राणसम्मका कालका एकाइहरू अमूर्त काल हुन्। प्राणदेखि माथिका सबै कालका एकाइहरू स्थूलकाल अर्थात् मूर्तकाल हुन्। काल सापेक्षित हुन्छ र यो सृष्टिबाट प्रारम्भ भई प्रलयमा विराम हुन्छ। ब्रह्मसम्बन्धी कालमानलाई ब्रह्ममान भनिन्छ। गुणात्मक ढाँचामा तयार पारिएको यस अनुसन्धानमा पुस्तकालय अध्ययन विधि तथा अनलाइन अध्ययनलगायत विभिन्न माध्यमबाट आवश्यक सामग्री सङ्कलन गरी त्यसको विश्लेषण गरिएको छ। यसमा कालमानका नौओटा भेदहरूका सम्बन्धमा विशेष रूपमा विवेचना तथा विश्लेषण गरी अन्तमा निष्कर्ष दिइएको छ। यस आलेखको अध्ययनबाट ज्योतिष शास्त्रीय मान्यतानुरूप कालमानका विषयमा बुझ्न चाहने जिज्ञासुजनलाई सहज र सरल हुने छ भन्ने अपेक्षा गरिएको छ।

शब्दकुञ्जी - सावनदिन, संवत्सर, अहोरात्र, कल्प, युग।

विषय परिचय

हामीले व्यवहारमा वैशाख सङ्क्रान्ति, कार्तिक सङ्क्रान्ति जस्ता सङ्क्रान्तिहरू मनाउँदै आएका छौं। विभिन्न महिनामा विभिन्न ऋतुपरिवर्तनको अनुभव पनि गर्दछौं। हामीले आफ्नो संस्कार र संस्कृतिअनुसार मनाउँदै आएका विभिन्न चाडपर्वहरू निर्धारण गर्ने साधन भनेका कालमानहरू हुन्। त्यसकारणले हामीले कालमानको अध्ययन गर्नु अत्यावश्यक हुन्छ। हाम्रो व्यवहारमा सौर, सावन, चान्द्र र नाक्षत्र यी चारओटा मानहरूको बढी प्रयोग भएको पाइन्छ। त्यस्तै अन्य मानहरू पनि सङ्कल्पहरूमा र समय गणना गर्दा अत्यावश्यक हुन्छन्। प्रत्यक्ष अनुभव गर्न सकिने काललाई मूर्त अथवा स्थूलकाल मानिएको छ। प्रत्यक्ष अनुभव गर्न नसकिने काललाई अमूर्त काल अथवा सूक्ष्मकाल भनिएको छ। सृष्ट्यादिमा भचक्रसृष्टिको

समयबाट प्रारम्भ हुने काल गणनाका नौओटा विधिहरू छन्। ब्रह्माको आयु १०० वर्ष मानिएको छ। पचास वर्षको समयलाई एक परार्ध भनिन्छ। ब्रह्माले आफ्नो पहिलो परार्ध व्यतीत गरिसकेका छन्। अहिले दोस्रो परार्धको छ ओटा मनुहरूको समय सकिएर सातौँ मनु वैवस्वत मनु चलिरहेको छ। वैवस्वत मनुका पनि २७ ओटा महायुग व्यतीत भएर २८ औँ महायुगको सत्य, त्रेता र द्वापर युग सकिएको छ। हाल कलियुगको ५१२४ वर्ष व्यतीत भएको मानिन्छ। सुमेरु पर्वतमा बसोबास गर्ने देवताहरूको क्षितिजवृत्त नाडीवृत्त नै हुने हुँदा उत्तर गोलमा देवताहरूको दिन हुँदा दक्षिण गोलमा असुरहरूको रात्रि हुन्छ। देवासुरहरूको ६-६ महिनाका दिन र रात्रि हुने भएकाले हाम्रो एक वर्षको देवासुरहरूको एकदिन हुन्छ। चन्द्रमाको माथिल्लो भागमा पितृहरू बस्दछन्। प्रत्येक अमावस्यान्तमा पितृहरूको दिनार्ध र पूर्णिमाको अन्त्यमा रात्र्यर्ध हुन्छ। हाम्रो एक महिनाको पितृहरूको एक दिन हुन्छ। ४ युग बराबरको समय नै एक महायुग हो। ७१ महायुगसमान समय नै एक मन्वन्तर हो। मनुहरू १४ ओटा हुन्छन् र मन्वन्तरहरूका बिचमा सत्ययुग बराबर अवधिका १५ ओटा सन्ध्याहरू पनि रहेका हुन्छन्। बृहस्पतिको मध्यममानले एकराशि भोग गर्न लाग्ने समयलाई एक संवत्सर भनिन्छ। दुई कल्प बराबरको समय नै ब्रह्माको एक अहोरात्र हो। संवत्सरहरू ६० ओटा हुन्छन्। सूर्यले क्रान्तिवृत्तमा पूर्वाभिमुख गतिले १ अंश भोग गर्न लाग्ने समयलाई १ सौरदिन भनिन्छ। ३० अंशको एक महिना र १२ महिनाको एक भगण अथवा वर्ष हुन्छ। सौरमानले वर्ष, अयन र ऋतुहरूको गणना गरिन्छ। दुईओटा सूर्योदयहरूको बीचको समय नै एक सावन दिन हो। सामान्यतया हामीले हाम्रो व्यवहारमा गते, महिना, बार गणना, मध्यमग्रह साधन, सूतक निर्णय आदि सावनमानले गर्दछौँ। सूर्य र चन्द्रमाको १२ अंशको अन्तर नै एक तिथि हुन्छ। एक तिथि नै एक चान्द्र दिन पनि हो। एक महिनामा ३० ओटा तिथिहरू हुन्छन्। सावनमानअनुसार २९ दिन ३१ घडी र ५० पलामा एक चान्द्रमास समाप्त हुन्छ। व्रत, उपवास, यात्राहरूको निर्णय, चान्द्रदिन अथवा तिथिअनुसार गरिन्छ। प्रवाह नाम गरेको वायुले नक्षत्र मण्डललाई जति समयमा एक चक्कर घुमाउँछ त्यो समय नै एक नाक्षत्रदिन हो। पूर्व क्षितजमा उदय भएको नक्षत्र ६० घडिमा पुनः पूर्व क्षितिजमा उदय भएको देखिन्छ। त्यो समय नै एक नाक्षत्र दिन हो। नक्षत्र र पूर्णिमाको युतिअनुसार नै हाम्रा १२ महिनाका नामहरू सिद्ध भएका हुन्। नाक्षत्र मानले घडी-पलाको हिसाब गरिन्छ।

समस्या कथन

समाजमा मनाइने चाडपर्वहरूको निर्णय गर्न कालमान आवश्यक पर्ने भएकाले चाडपर्वहरूका सम्बन्धमा आइपर्ने आशङ्काहरूको निवारण गर्न र स्पष्ट ग्रहसाधन गर्दा सहयोग पुर्याउन यो आलेख उपयोगी हुनेछ। त्यसैले मान भनेको के हो ? मानहरू कति रहेका छन् ? मानको प्रयोग कुन कुन क्षेत्रमा कसरी गरिन्छ ? भन्ने प्रश्नहरूलाई यहाँ मूल समस्याका रूपमा उत्थापन गरिएको छ।

उद्देश्य

संस्कार, संस्कृति, परम्परा, विभिन्न कर्महरूलाई साक्षात् रूपमा निर्देशित गर्ने ज्योतिषशास्त्र व्यावहारिक विषय हो। हरेक कर्महरूका लागि उत्तम कालको निर्धारण ज्योतिषले गर्दछ। अतः काललाई राम्ररी जान्नुपर्ने कारणले समास्य कथमा उत्थापन गरिएका समस्याहरूलाई आधार मानी कालमानको परिचय दिनु, तिनीहरूको वर्गीकरण गर्नु र प्रयोगको विधि प्रस्तुत गर्नु यस आलेखको मुख्य उद्देश्य हो।

अध्ययन विधि

यो अनुसन्धान गुणात्मक अनुसन्धान हो। यसमा कालमापन गर्ने नौओटा कालमानहरूको वर्णन र विश्लेषण गरिएको छ। यसमा सिद्धान्त शिरोमणि, सूर्यसिद्धान्त र सिद्धान्ततत्त्वविवेक आदि ग्रन्थहरूको अध्ययनबाट प्राप्त तथ्यहरूलाई तुलना र विश्लेषण गरेर निष्कर्ष स्थापित गरिएकोछ भने अनलाइन माध्यमबाट समेत यसमा सामग्री सङ्कलन गरी विश्लेषण गरिएको छ। काल मापन गर्ने नौओटा मानहरूको अध्ययन गर्नु अत्यावश्यक भएको हुँदा पुस्तकालय अध्ययन विधिको प्रयोग गरेर विभिन्न ग्रन्थहरूबाट मधुकर पद्धतिले सार ग्रहण गरी कालमान सम्बन्धी विश्लेषण गरी यो आलेख तयार पारिएको छ।

सैद्धान्तिक पर्याधार

यस आलेखमा ज्योतिष विषयसँग सम्बन्धित काल मापन गर्ने नौओटा विधिहरूका बारेमा सविस्तार वर्णन गरिएको छ। त्यस कारणले कालमानहरू नै यसको प्रमुख सैद्धान्तिक आधार हो। कालमानहरूको वर्णन गर्ने क्रममा विभिन्न ग्रन्थकारहरूका ग्रन्थहरू सूर्यसिद्धान्त, सिद्धान्तशिरोमणि, सिद्धान्ततत्त्वविवेकादिमा रहेका कालमानसम्बन्धी अध्यायहरू नै सैद्धान्तिक आधारका रूपमा स्वीकार गरिएका छन्। यो आलेख तयार पार्ने क्रममा विभिन्न प्राचीन ग्रन्थहरूका सन्दर्भमा ग्रन्थ, अध्याय र श्लोक पद्धति प्रयोग गरिएको छ।

विषय विश्लेषण

कालपरिचय

कलयति आयुः अथवा कलयति लोकान् भन्ने यस्तो विग्रहमा कल संख्याने धातुबाट अण् प्रत्यय भएर काल शब्द बन्दछ। यसको अर्थ लोकको हिसाब गर्नु अथवा कालको गणना गर्नु भन्ने हुन्छ। दिष्टः, अनेहाः, समयः आदि शब्दहरू पनि कालकै पर्यायका रूपका प्रयोग गरिएको पाइन्छ। आकाशीय पिण्डहरूका परिधि, व्यास र वृत्तको गणना गर्नुका साथै कालगणना गर्ने शास्त्रका रूपमा ज्योतिष शास्त्रको प्रवर्धन र विकास भएको पाइन्छ। विश्वकै सर्वप्राचीन ग्रन्थ र पूर्वीय वाङ्मयको उद्गमस्थल वेदलाई मानिन्छ। वेदले यज्ञकर्मलाई प्रोत्साहन गर्दछन्। यज्ञकर्महरू शुभ समयमा प्रारम्भ गर्नु तथा समापन गर्नु अत्यावश्यक हुन्छ। अतः यज्ञहरू कालाधीन हुन्छन्। काल ज्ञान ज्योतिष शास्त्रबाट हुने हुँदा ज्योतिषलाई वेदाङ्गको रूपमा ग्रहण गरिएको छ।

वेदास्तावद्यज्ञकर्मप्रवृत्ताः यज्ञाः प्रोक्तास्ते तु कालाश्रयेण।

शास्त्रादस्मात् कालबोधो यतः स्याद्वेदाङ्गत्वं ज्योतिषस्योक्तमस्मात्। (सिद्धान्तशिरोमणि, कालमानाध्यायः, श्लो.९)

शिक्षा, कल्प, निरुक्त, ज्योतिष, छन्द र व्याकरण वेदका यी षडङ्गहरू हुन्। षडङ्गहरूमध्ये ज्योतिष वेदको आँखाका रूपमा रहेको बताइएको छ।

शब्दशास्त्रं मुखं ज्योतिषं चक्षुषि (सि.शि., म.अ., श्लो.१०)

ज्योतिषशास्त्रको मुख्य कर्म कालगणना हो। अतः ग्रन्थहरूमा कालगणनालाई विशेष महत्त्वका साथ प्रतिपादन गरिएको पाइन्छ। कालगणनाका नौओटा विधिहरू छन्। तिनीहरूको पनि कालमानाध्याय नामक

छुट्टै अध्याय रचना गरी महत्त्वका साथ ग्रहण गरेको पाइन्छ। सिद्धान्तशिरोमणिको गणिताध्यायको प्रथम अधिकार मध्यमाधिकारभित्र कालमानाध्यायको रचना गरिएको छ। सूर्यसिद्धान्तको अन्त्यमा अन्तिम अध्यायको रूपमा कालमानाध्याय नामक अध्यायको रचना गरिएको छ। कालनिरूपण गर्नु अत्यन्त कठिन कर्म हो। कालको न आदि छ, न अन्त्य छ। अतः यसलाई अनाद्यन्त मानिएको छ। काल सर्वव्यापक छ। त्यस्तो सर्वव्यापक कालमा अनन्त आकाशमा ग्रहमण्डलले सहित भएको नक्षत्रमण्डल सतत भ्रमण गर्दछ।

अनाद्यन्तसर्वेशे महाकाले भ्रमण्डलम्। निरन्तरं भ्रमत्यत्र सग्रहं गगनस्थितम्।

कस्मिन्नप्यचलं काले वक्तुमर्हमिदं नहि। शश्वत् तद्भ्रमणात् प्रत्यक् परावृत्ते भ्रमण्डले॥
(सि.त.वि.,म.अ.,श्लो.२८,२९)।

काल अनाद्यन्त भएको हुनाले र यसको महत्तालाई सजिलै वर्णन गर्न नसकिने हुनाले यसलाई अनिर्वचनीय पनि भनिएको छ। काललाई सहजै परिभाषाद्वारा सिद्ध गर्न नसकिने भएकाले यसलाई सृष्टिकर्ता तथा संहारकर्ता पनि भनिएको छ। सूर्यसिद्धान्तमा काललाई सम्पूर्ण जगत्को संहारक भनिएको छ।

लोकानामन्तकृत्कालः कालोऽन्यो कलनात्मकः।

स द्विधा स्थूलसूक्ष्मत्वात् मूर्तश्चामूर्त संज्ञकः। (सूर्यसिद्धान्तः,म.अ.,१०श्लो.)।

अनाद्यन्तकाललाई सृष्टिकर्ता र संहारक दुवै भनिएको छ। यसलाई अनादिः, परः, अजरः आदि शब्दले पनि सम्बोधन गरिएको छ। यहाँ अनाद्यन्त ईश्वररूप कालको प्रतिपादन गरिएको छैन। कालको अर्को रूप जुन कलनात्मक काल छ, त्यस कालको यहाँ चर्चा गरिएको छ। अनाद्यन्त कालको निरूपण गर्न सकिँदैन। कलनात्मक कालको प्रवृत्ति र स्थान सापेक्षताका आधारमा गर्न सकिन्छ। त्यही कलनात्मक कालका मानहरूको अध्ययन गर्नु नै यस लेखको प्रमुख उद्देश्य हो। कलनात्मक काललाई स्थूलकाल र सूक्ष्मकाल अथवा मूर्तकाल र अमूर्तकाल गरी दुई भागमा विभाजन गरिएको छ।

स द्विधा स्थूल सूक्ष्मत्वात् मूर्तश्चामूर्त संज्ञकः। (सू.सि.,म.अ.,१०श्लो.)

हाम्रो दैनन्दिन व्यवहारमा प्रयोग हुने र प्रयोग नहुने आधारमा काललाई स्थूल र सूक्ष्मकाल भनेर वर्गीकरण गरिएको छ। व्यवहारयोग्य काल स्थूलकाल अथवा मूर्तकाल हो भने व्यवहार गर्न नमिल्ने समयका अत्यन्त साना एकाइहरू सूक्ष्म अथवा अमूर्त काल हो।

कालप्रवृत्ति

हामीले जुन कालको यहाँ वर्णन गरिरहेका छौं, त्यो गणितले सिद्ध गर्ने कलनात्मक काल हो। त्यो काल सापेक्षित हुन्छ। यो एउटा सृष्ट्यारम्भबाट प्रलयसम्मको अवधिको कालमापनको एउटा विधि हो। यसमा दुबै काल मूर्त र अमूर्तको गणना हुन्छ। एउटा सृष्ट्यारम्भबाट प्रवृत्ति हुने कलनात्मक काल प्रलयमा गएर निवृत्त हुन्छ। सृष्टिको सुरुवातबाट प्रलयसम्मको समयलाई नै एक कल्प मानिएको छ। एक कल्पमा ब्रह्माको एक दिन हुन्छ, एक कल्पकै रात पनि हुन्छ। यो एक कल्प नै कालमापनको सबै भन्दा ठुलो एकाइ हो।

त्रुट्यादि प्रलयान्त काल कलना (सि.शि.,म.अ.,श्लो ६)।

कालको गणना गर्ने प्रसङ्गमा यसको प्रवृत्ति सृष्ट्यारम्भबाट हुन्छ भनिएको छ। चैत्र शुक्ल प्रतिपदामा ब्रह्माले लङ्का नगरीमा आइतबारका दिन सम्पूर्ण भचक्रको सृष्टि गरेर ग्रहहरू भगणादिले सहित भएर एक साथ अनन्त आकाशमा सतत भ्रमणका निम्ति नियुक्त गरे भन्ने भास्कराचार्यको मत रहेको छ।

सृष्ट्वा भचक्रं कमलोद्भवेन ग्रहैः सहैतद्भगणादिसंस्थैः।

शश्वद्भ्रमे विश्वसृजा नियुक्तं तदन्ततारे च तथा ध्रुवत्वे।। (सि.शि.,म.अ.,१३श्लो.)

लङ्कानगर्यामुदयाच्च भानोस्तस्यैव वारे प्रथमं बभुव।

मधोः सितादीर्देिनमासवर्षयुगादिकानां युगपत् प्रवृत्तिः।। (सि.शि.,म.अ.,१५श्लो.)

सृष्ट्यारम्भमा जसरी दिन, मास, वर्षादि मानहरूको प्रवृत्ति हुन्छ, त्यसरी नै सृष्टिको अन्त्यमा कालका यी सबै मानहरूको समेत निवृत्ति हुने मानिएको छ। कालप्रवृत्त गराउने सूर्य, चन्द्र आदि सम्पूर्ण भचक्रको नै कल्पान्तमा अन्त्य बताइएको छ। भास्कराचार्यको यस मतलाई सौरमतानुयायी कमलाकरले आफ्नो ग्रन्थ सिद्धान्ततत्त्वविवेकमा खण्डन गरेका छन्। सूर्यसिद्धान्तमा भास्करको मतभन्दा केही भिन्न मत प्रतिपादन गरिएको छ। सूर्यसिद्धान्तमा सृष्ट्यादिकाल निरूपण गर्ने प्रसङ्गमा ब्रह्माले ग्रह-नक्षत्र-देव-दैत्यादिको सृष्टि गर्दै गर्दा ४७४०० दिव्यवर्ष व्यतीत हुन्छ र त्यसपछि काल प्रवृत्ति हुन्छ भनिएको छ।

ग्रहर्क्ष-देव-दैत्यादि सृजतोऽस्य चराचरम्।

कृताद्विवेदा दिव्याब्दाः शतघ्ना वेधसो गताः।।(सि.शि.,म.अ.,श्लो.२४)

कालका भेदहरू

अमूर्तकाल

प्रयोगमा ल्याउन नसकिने काल नै अमूर्तकाल काल हो। यसमा सूक्ष्मातिसूक्ष्म कालको अध्ययन गरिन्छ। अत्यन्त सूक्ष्म समयको मापन गरिने भएको हुनाले यसलाई सूक्ष्मकाल अथवा अमूर्तकाल भनिएको छ। सामान्य विधिले सूक्ष्मकालको गणना गर्न सकिँदैन। आर्षपरम्परामा सूक्ष्मकालको सबैभन्दा सानो अंश अथवा कलनात्मक कालको सबैभन्दा सानो एकाइलाई त्रुटि भनिएको छ। त्रुटिको परिभाषाका सन्दर्भमा भास्कराचार्यले गरेको परिभाषा यसप्रकार छ एउटा सियोले कमलको पत्तालाई छेड्दा जति समय लाग्दछ त्यत्ति बराबरको समयलाई त्रुटि भनिन्छ। कालमापनको यो सबैभन्दा सानो एकाइ हो। ज्योतिषशास्त्रमा त्रुटिबाट नै काल गणना प्रारम्भ हुन्छ। सियोले कमलको पत्र भेदन गर्दा लाग्ने समय = १ त्रुटिः। त्रुटिः ६० = १ रेणुः। रेणुः ६० = १ लवः। लवः ६० = १ लीक्षकम्। लीक्षकाणि ६० = १ प्राण = १० दीर्घस्वर उच्चारण गर्दा लाग्ने समय = ४ सेकेण्ड। एक प्राणभन्दा माथिको समयलाई स्थूलकाल भनिएको छ।

सूच्या भिन्ने पद्मपत्रे त्रुटिरित्यभिधीयते। तत्षष्ट्या रेणुरित्युक्तो रेणुषष्ट्या लवः स्मृतः।

तत्षष्ट्या लीक्षकं प्रोक्तं तत्षष्ट्या प्राण उच्यते। (सि.शि.....)

त्यस्तै गरेर निमेषादि कालका एकाइहरूलाई पनि वर्णन गरिएको छ। एकपटक आँखा झिम्क्याउँदा लाग्ने समयलाई एक निमेष भनिन्छ। निमेषको ३० औँ भागलाई एक तत्पर भनिन्छ। तत्परको १००औँ

भागलाई त्रुटि भनिन्छ। त्यस्तै १८ निमेष = १ काष्ठा । ३० काष्ठा = १ कला। ३० कला = १ नाक्षत्रघडी । २ घडि = १ मुहूर्त र ३० मुहूर्तको १ दिन हुन्छ।

योऽक्षुर्निमेषस्य खरामभागः स तत्परस्तच्छतभाग उक्ता।

त्रुटिनिमेषैधृतिभिश्च काष्ठा तत्रिंशता सद्गणकैः कलोक्ता।। (सि.शि.,म.अ.,१६श्लो.)

स्थूलकाल

समयको त्यो खण्ड, जसमा मानवले प्रत्यक्ष केही अनुभव गर्न सक्दछ, त्यस्तो कालको अवधि मापनलाई स्थूल काल अथवा मूर्तकाल मानिएको छ। शास्त्रहरूमा दशओटा दीर्घस्वरहरूको उच्चारण गर्न लाग्ने समयको अवधिलाई १ प्राण भनिएको छ।

१० दीर्घस्वर उच्चारण काल = १ प्राण = १० विपला = ४ सेकेण्ड।

१ प्राण = १ दीर्घस्वर उच्चारणकाल = प्राण/१०=२/५।

६० विपला = ६ प्राण = १ पला = २४ सेकेण्ड। ६० पला = १ दण्ड ÷ १ नाडी = २४ मिनेट।

६० नाडी = १ नाक्षत्र अहोरात्र = २४ घण्टा। ३० अहोरात्र = १ मास। १२ मास = १ वर्ष।

गुर्वक्षरं खेन्दुमितैरसुस्तैः षड्भिः पलं तैर्घटिका खषड्भिः।

स्याद्वा घटिषष्टिरहः खरामैर्मासो दिनैस्तैर्द्विकुभिश्च वर्षम्।।

क्षेत्रे समाद्येन समा विभागा स्युश्चक्रराश्यंश कलाविभागा।। १ (सि.शि.,मा.अ.,श्लो. १८)

यसरी स्थूल र सूक्ष्मभेदका आधारमा वर्गीकरण गरिएको काल मापनका नौ भेदहरू छन्। ब्रह्माले आफ्नो सृष्टि प्रसङ्गमा २७ नक्षत्रमण्डल, राशिचक्र, ग्रहमण्डल अनन्त आकाशमा आफ्नो आफ्नो कक्षामा भ्रमण गर्नलाई नियुक्त गरेको मानिन्छ। आफ्नो कक्षा भ्रमण गर्दै ग्रहहरूले आ-आफ्नो समयमा भगजपूर्ति गर्दछन् र दिन, रात्रिको व्यवस्था तथा समयको गणना त्यही सूर्य आदि ग्रहहरूको भ्रमणका आधारमा नै गरिन्छ। सूर्यले क्रान्तिवृत्तमा १ अंश भ्रमण गर्दा १ सौरदिन हुन्छ, १ राशिअर्थात् ३०° अंश भ्रमण गर्दा १ महिना सम्पन्न हुन्छ भने सूर्यले १२ ओटै राशिको भ्रमण सम्पन्न गर्दा सूर्यको १ भागण सम्पन्न हुन्छ। त्यसै अवधिको काललाई १ वर्ष भनिन्छ। यसरी नै अन्य नौ प्रकारका कालमापनका विधिहरू सिद्धान्तग्रन्थहरूमा बताइएको छ।

ब्राह्मं दिव्यं तथा पित्र्यं प्राजापत्यं च गौरवम्।

सौरञ्च सावनं चान्द्रमार्क्षं मानानि वै नव।। १।। (सूर्यसिद्धान्त, कालमानाध्यायः, श्लो.१)

ब्रह्मसम्बन्धी मानलाई ब्राह्ममान भनिन्छ। देवतासम्बन्धी समयको मानलाई दिव्यमान भनिन्छ। पितृसम्बन्धी मानलाई पैत्रमान भनिन्छ। मनुसम्बन्धीमानलाई मानवमान अथवा प्रजापतिमान भनिन्छ। बृहस्पतिसम्बन्धी मानलाई गौरवमान भनिन्छ। सूर्यसम्बन्धी मानलाई सौरमान भनिन्छ। पृथ्वीसम्बन्धी मानलाई सावनमान भनिन्छ। चन्द्रसम्बन्धी मानलाई चान्द्रमान भनिन्छ। नक्षत्रसम्बन्धी मानलाई नाक्षत्रमान भनिन्छ। यी नौ प्रकारका मानहरूमध्ये मानव व्यवहारमा सौर, चान्द्र, सावन र नाक्षत्रमानहरू नित्य प्रयोगमा आउँछन् भने गुरुमानसँग सम्बन्धीत ६० संवत्सरहरू पनि सङ्कल्पहरूमा प्रयोगमा आएको पाइन्छ। बाँकी

रहेका ब्राह्म, दैव, पित्र्य तथा प्रजापतिमानहरू सर्वदा व्यवहारमा प्रयोगमा आएको पाइदैन। तिनीहरू कहिलेकाँही व्यवहारमा अहर्गणादि उपपत्ति सिद्ध गर्न प्रयोग हुन्छन्।

चतुर्भिर्व्यवहारोऽत्र सौरचान्द्रार्क्षसावनैः।

बार्हस्पत्येन षष्ट्यब्दं ज्ञेयं नान्यैस्तु नित्यशः॥ २॥ (सू.सि.कालमानाध्यायः, २श्लो.)

चारओटा मानहरूमध्ये पनि सौरमानलाई वर्ष, अयन, ऋतु तथा युग आदिको निर्णय गर्नमा प्रयोग गरिन्छ। मासगणना र तिथिगणना गर्न चान्द्रमानको प्रयोग गरिन्छ। व्रत-उपवास-चिकित्सा-सूतकको निर्णय तथा वारगणना सावनमान अनुसार गरिन्छ। घडी, पलाको मापन नाक्षत्रमान अनुसार गरिन्छ।

वर्षायनर्तुयुगपूर्वकमत्रसौरान् मासास्तथा च तिथयस्तुहिनांशुमानात्।

यत्कृच्छ्रसूतकचिकित्सितवासराद्यं तत्सावनाच्च घटिकादिकमाक्षमानात्॥ (सि.शि., म.अ., ३१श्लो.)

ब्राह्ममान

ब्रह्मणः इदं भन्ने विग्रहमा ब्रह्मसम्बन्धी समयमापनको साधनलाई नै ब्राह्ममान भनिन्छ। ब्राह्ममान साधन गर्दा हामीले पूर्वमा स्थूलकाल वर्णन गर्ने क्रममा १२ राशि बराबर १ वर्ष अथवा सूर्यको १ भगण बराबर १ वर्ष हुन्छभन्ने सिद्ध गरिसकेका छौं। त्यो एक वर्ष बराबर देवताहरूको १ दिन हुन्छ।

मासैर्द्वादशभिर्वर्षं दिव्यं तदह उच्यते। (सि.शि., म.अ., १३श्लो.)

सूर्य सिद्धान्तमा ब्रह्मदिनोपपत्तिको वर्णनक्रम यसप्रकार बताइएको छ।

सुरासुराणामन्योन्यमहोरात्रं विपर्ययात्। तत्षष्टिः षड्गुणा दिव्यं वर्षमासुरमेव च।

तद्द्वा दश सहस्राणि चतुर्युगमुदाहृतम्। सूर्याब्दसङ्ख्यया द्वित्रिसागरैर्युताहृतैः॥ १५॥

सन्ध्यासन्ध्यांशसहितं विज्ञेयं तच्चतुर्युगम्। कृतादीनां व्यवस्थेयं धर्मपादव्यवस्थया॥ १६॥

युगास्य दशमो भागश्चतुस्त्रिद्व्येकसङ्गुणः। क्रमात् कृतयुगादीनां षष्ठांशः सन्धययोः स्वकः॥ १७॥

युगानां सप्ततिः सैका मन्वन्तरमिहोच्यते। कृताब्दसङ्ख्यस्तस्यान्ते सन्धिः प्रोक्तो जलप्लवः॥ १८॥

ससन्धयस्ते मनवः कल्पे ज्ञेयाश्चतुर्दश। कृतपमाणः कल्पादौ सन्धिः पञ्चदशः स्मृतः॥ १९॥

इत्थं युगसहस्रेण भूतसंहारकारकः। कल्पे ब्राह्ममहः प्रोक्तं शर्वरी तस्य तावती॥ २०॥

३६० सौरदिन = १ वर्ष = १ दिव्यदिन। ३६० दिव्यदिन = १ दिव्यवर्ष

१२००० दिव्यवर्ष = चतुर्युगमान। १२००० दिव्यवर्षहरू × ३६० = ४३,२०,००० सौरवर्षहरू = महायुगमानम्।

महायुगमा धर्मका दश पाउहरूमध्ये क्रमशः सत्ययुगमा ४ पाउ, त्रेतामा ३ पाउ, द्वापरमा २ पाउ र कलियुगमा १ पाउ बराबर मान हुने बताइएको छ।

(महायुग ४३२०००० × ४) / १० = १७२८००० = सत्ययुगमान। (४३२०००० × ३) / १० = १२९६००० = त्रेतायुगमान।

(४३२०००० × २) / १० = ८६४००० = द्वापरयुगमान। (४३२०००० × १) / १० = ४३२००० = कलियुगमान। यी

सबै युगहरूको आदि र अन्त्यमा ६६ भाग ती युगहरूको सन्ध्यामानहरू हुन्छन्। युगका आदि र अन्त्यका

सन्ध्या-सन्ध्यांशले सहित ती युगहरूको मानलाई जोड्दा एक महायुगसमान सौरवर्षहरू हुन्छन्। ७१ ओटा

महायुगहरूले भोग गर्ने समय बराबर एक मन्वन्तरको समय हुन्छ। मन्वन्तरहरू १४ ओटा हुन्छन्। तिनीहरू

यस प्रकार छन् -

स्वायम्भुवो मनुरभूत् प्रथमस्ततोऽमी स्वरोचिषोत्तमज-तामस-रैवाताख्याः।

षष्ठस्तु चाक्षुष इति प्रथितः पृथिव्यां वैवस्वतस्तदनु सम्प्रतिसप्तमोऽयम्॥

सावर्णिर्दक्षसावर्णिर्ब्रह्मसावर्णिकस्तथा।

धर्मसावर्णिको रुद्रपुत्रो रौच्यश्च भौत्यकः॥ (मिश्रः, २०१२, पृ.१४)

यी सबै युगहरूको आदि र अन्त्यमा ६-६ भाग सन्ध्यामानहरू हुन्छन्। युगका आदि र अन्त्य दुवै सन्ध्याले सहित भएका मानहरूलाई जोड्दा महायुगको मान आउँछ। सत्ययुग + त्रेतायुग + द्वापरयुग + कलियुग = महायुगमान। १७,२८,००० + १२,९६,००० + ८,६४,००० + ४,३२,००० = ४३,२०,००० सौरवर्षहरू। यी सौर्यवर्षहरूको योगलाई नै एक महायुग भनिन्छ। ७१ ओटा महायुग बराबरको समय नै एक मन्वन्तर हुन्छ। १४ ओटा मन्वन्तरहरू हुन्छन्। १४ मनु×७१ महायुग = ९९४ महायुगहरू। १४ मनुहरूका आदि र अन्त्यमा गरेर १५ ओटा सन्ध्या, सन्ध्यांशहरू हुन्छन्। प्रत्येक सन्ध्याको मान एक सत्य युग बराबर हुन्छ। अतः सत्ययुगमान १७,२८,०००×१५ = २५,९२,००० सौर वर्षहरू। २५९२००००/४३२०००० = ६ महायुग। ९९४+ ६ = १००० महायुग। एक हजार महायुग बराबरको समयलाई नै एक कल्प मानिएको छ। त्यो एक कल्प नै ब्रह्माको एक दिन हुन्छ। एक कल्प बराबरको समय नै ब्रह्माको एक रात्रि पनि हुन्छ। दुई कल्प बराबरको समयलाई नै ब्रह्माको एक अहोरात्र भनिन्छ।

सहस्रत्रयुगपर्यन्तमहर्षद् ब्रह्मणो विदुः।

रात्री युगसहस्रानां तां तेऽहोरात्रविदो जनाः॥ (श्रीमद्भगवद्गीता अध्याय ८ श्लो.१७)

त्यस्तै सिद्धान्तशिरोमणि ग्रन्थमा ग्रन्थकारले ब्रह्माको दिनादिमा सम्पूर्ण ग्रहहरूले सहित भचक्रको सृष्टि हुन्छ र दिनान्तमा सम्पूर्णको प्रलय हुन्छ भन्ने मत राख्छन्। ब्राह्मदिनको उपपत्तिका सन्दर्भमा भने सूर्यसिद्धान्तमा जस्तै मत राखेका छन्।

खखाभ्रदन्तसागरैर्युगाग्नियुगमभूगुणैः। क्रमेणसूर्यवत्सरैः कृतादयो युगाङ्घ्रयः॥

स्वसन्ध्याकातदंशकैनिजाकभागसंमितैः। युताश्चतद्युतौ युगं रदाब्धयोऽयुताहताः॥

मनुक्षमानगैर्युगैर्युगेन्दुभिश्च तैर्भवेत्। दिनं सरोजजन्मनो निशा च तत्प्रमाणिका॥

सन्धयः स्युमनूनां कृताब्दैः समा आदिमध्यवसानेषु तैर्मिश्रितैः।

स्याद्युगानां सहस्रं दिनं बेधसः सोऽपि कल्पो द्युरात्रं तु कल्पद्वयम्॥(सि.शि.,म.अ.,२१-२४श्लो.)

दुईओटा कल्पबराबर एक अहोरात्र हुने ब्रह्माको ३० अहोरात्रको एक महिना हुन्छ। एक महिनामा ६० कल्प हुन्छन्। १२ महिनाको एक वर्ष हुन्छ जसमा ७२० कल्पहरू रहन्छन्। ब्रह्माको आयु १०० वर्ष बताइएको छ। सय वर्षको आयुलाई पचास-पचास वर्षका दुईभाग लगाइएको छ। पहिलो भागलाई प्रथम प्रहर र दोस्रो भागलाई द्वितीय प्रहर भनिन्छ।

दिव्यमान

दिव्यमान भन्नाले देवताहरूको मान भन्ने बुझिन्छ। मानकालमानको सापेक्षतामा अन्तर पर्ने देवताहरूको कालमानको अध्ययन दिव्यमानमा गरिन्छ। दिव्यमानको अध्ययन गर्नुपूर्व देवताहरू र दानवहरूको दिनरात्रिको व्यवस्थाको अध्ययन गर्नु अत्यावश्यक हुन्छ। देवासुरहरूको दिनरात्रिको अध्ययन

गर्न देवासुरहरूको निवास स्थानको ज्ञान गर्नु अपेक्षित हुन्छ। भूपृष्ठकेन्द्रमा उत्तर र दक्षिण दुबैतर्फ मेरु पर्वत फैलिएको छ। मेरुपर्वतको उत्तरतर्फ उत्तरी ध्रुव र दक्षिणतर्फ दक्षिणीध्रुव रहेको छ। उत्तरीध्रुवतर्फको भागलाई सुमेरु भनिन्छ भने दक्षिणतर्फको भागलाई कुमेरुपर्वत भनिन्छ।

भूगोलमध्यगो मेरुरुभयत्र विनिर्गतः।(सू.सि., भूगोलाध्यायः, ३४ श्लो)

सुमेरु पर्वतमा देवताहरूको र कुमेरु पर्वतमा दैत्यहरूको निवास रहेको मानिन्छ। देवासुरहरूले आफ्नो ठिक माथि ९० अंशमा रहेको ध्रुवलाई खमध्यमा देख्दछन्। ध्रुवबाट नब्बे अंशले बनाएको वृत्तलाई नाडीवृत्त भनिन्छ। नाडीवृत्त नै देवासुरहरूको क्षितिजवृत्तको रूपमा रहेको हुन्छ।

वृत्तं तु यत्खाङ्कलवैर्निरक्ष पूर्वापराख्यं विषुवं तदेव।

नाड्याह्वयं तत्र च ये प्रदेशाः निरक्षदेशाः किल ते प्रकल्प्या। (सि.त.वि., त्रिप्रश्नाधिकारः, ६ श्लो.)

ध्रुव खमध्यमा हुने भएकाले नै देव-दैत्यले नाडीवृत्तलाई आआफ्नो क्षितिजवृत्तको रूपमा देखेका हुन्। नाडी र क्रान्तिवृत्तको पूर्व र पश्चिममा दुईओटा सम्पातहरू हुन्छन्। ती दुई सम्पातहरू क्रमशः मेष र तुलादिविन्दुहरू हुन्। मेष र तुलाराशिमा सूर्यको सङ्क्रमण हुनुलाई नै विषुव सङ्क्रान्ति भनिन्छ (शास्त्री, २०१२, पृ. ३५३)। विषुवदिनका दिनमा सूर्य नाडीवृत्तमा भ्रमण गर्दछ। त्यतिवेला देवता र दानव दुवैले सूर्यलाई आफ्नो क्षितिजमा देख्दछन्। यदि सूर्य मेषादि राशिमा छ भने सूर्य देवताहरूको क्षितिजभन्दा माथि देखिन्छन्। त्यसैले तिनीहरूको दिन हुन्छ। दानवहरूको भने सूर्य क्षितिजबाट तल जाने हुनाले रात्रि हुन्छ। मेषसम्पातबाट कन्यान्तसम्म उत्तरगोलमा सूर्य रहने हुनाले मनुष्यमानको छ महिनासम्म देवताहरूको दिन र दानवहरूको रात्रि हुन्छ। त्यस्तै सायनतुलादिबाट मीनान्तसम्म दानवहरूको दिन र देवताहरूको रात्रि हुन्छ।

सुरासुराणामन्योन्यमहोरात्रं विपर्ययात्। तत्षष्टिः षड्गुणादिव्यं वर्षमासुरमेव च।। (सू. सि., म.अ., १४ श्लो.)

मासैर्द्वादशभिवर्षं दिव्यं तदह उच्चते। (सू. सि.मध्यमाधिकारः, १३ श्लो.)

३६० सौर दिन = १ सौरवर्ष, १ सौरवर्ष = १ दिव्य दिन। हाम्रो १ वर्ष बराबरको देवासुरहरूको १ दिन हुन्छ।

पैत्र्यमान

पितृ शब्दले जनक अथवा दिवङ्गत भएर पितृलोकमा प्राप्त भएकाहरूको बोध गराउँदछ। ज्योतिषमा पितृसम्बन्धी काल मापन गर्ने विधिलाइ पित्र्यमान भनिन्छ। पित्र्यमानको अध्ययन गर्नुपूर्व पितृहरूको दिन-रात्रिसम्बन्धी व्यवस्थाको अध्ययन गर्नु अत्यावश्यक हुन्छ। त्यसैले पितृहरूको लोक कहाँ छ र यसमा पितृहरूले कति समयसम्म सूर्यलाई देख्न सक्छन् र कतिबेला उनीहरूले सूर्यलाई देख्न सक्दैनन् भन्ने जान्नु वाञ्छनीय हुने भएकाले सोको चर्चा यहाँ गरिन्छ। चन्द्रमाको माथिल्लो भाग, जसलाई हामीले देख्न सक्दैनौं, त्यस स्थानमा पितृहरूको निवास रहेको हुन्छ। जसरी हामीले चन्द्रमालाई देख्छौं, पितृहरूले पृथ्वीलोकका हामी मानिसहरूलाई त्यसैगरी देख्दछन्। हामी बसेको स्थानबाट खमध्यमा गएको रेखालाई बढाएर चन्द्रविम्बको तल्लो पृष्ठभमा जहाँ हुन्छ, त्यसलाई केन्द्र मानेर बनाइएको चन्द्रविम्बको अर्धाल्प भाग नै हामीले देख्ने दृश्यचन्द्रविम्ब हो। चन्द्रविम्बको पृष्ठ केन्द्रमा छोएको रेखालाई बढाएर चन्द्रविम्ब केन्द्र हुँदै चन्द्रविम्बको माथिल्लो पृष्ठकेन्द्र जहाँ हुन्छ, त्यस बिन्दुलाई केन्द्र बनाएर बन्ने वृत्त नै विधूर्ध्व भाग हो, जहाँ पितृहरू निवास गर्दछन्। अमावस्यान्तमा सूर्य र चन्द्रमा एउटै दृष्टिसूत्रकेन्द्रमा राशि, अंशा, कला,

विकलाले समान भएर रहन्छन्। त्यतिबेला हामीले आकाशमा चन्द्रविम्बलाई देख्न सक्दैनौं। सूर्यबाट आएका किरणहरू चन्द्रमाको माथिल्लो पृष्ठ भागमा मात्र लाग्दछन्। हामीले देख्ने दृश्य विम्ब प्रकाशविहीन हुन पुग्दछ (शर्मा, २००५, पृ. ५१)। अमावस्याको अन्तमा पितृहरूको मध्य दिन हुन्छ भने पूर्णिमाको अन्त्यमा मध्य रात हुन्छ। अतः हाम्रो चान्द्र मासको १ पक्ष पितृहरूको दिन र अर्को पक्ष रात गरेर ३० तिथि बराबरको पितृहरूको एक अहोरात्र हुन्छ।

त्रिंशता तिथिभिर्मासश्चान्द्रः पित्र्यमहः स्मृतम्।

निशा च मास पक्षान्तौ तयोर्मध्ये विभागतः। (सू.सि., मा.अ., १४ श्लो.)

रवीन्द्रोर्युतेः संयुतियावदन्या विधोर्मास एतच्च पैत्रं घुरात्रम्। (सि.शि., म.अ., १९ श्लो.)

अमावस्याको अन्तमा चन्द्रमाको माथिल्लो भागमा बस्ने पितृहरूका लागि सूर्य याम्योत्तर वृत्तमा हुन्छ। याम्योत्तर वृत्तमा सूर्य हुँदा पितृहरूको मध्य दिन हुन्छ। त्यहाँबाट ३ राशिमा साढे सप्तमी तिथिसम्ममा पितृहरूको सूर्यास्त हुन्छ। ६ राशिको अन्तमा पूर्णिमा तिथिको अन्त्य र पितृहरूको मध्य रात्रि हुन्छ। पूर्णिमा तिथिबाट ३ राशिको अन्तरमा कृष्णपक्षको सार्धसप्तमीमा पुनः पितृहरूको सूर्योदय हुन्छ। पितृहरूको कृष्णपक्षको सार्धसप्तमी तिथिमा सूर्योदय र औंसी तिथिका दिनमा मध्य दिन तथा शुक्लपक्षको सार्धसप्तमीका दिनमा सूर्यास्त हुन्छ।

विधूर्ध्वभागे पितरो वसन्तः स्वाधः सुधादीधितिमामनन्ति।

पश्यन्ति तेर्कं निजमस्तकोर्ध्वं दर्शं यतोस्माद्युदलं तदैषाम्।।

भार्धान्तरत्वान्न विधोरधस्थं तस्मान्निशीथः खलुपौर्णमास्याम्।

कृष्णे रविः पक्षदलेभ्युदेति शुक्लेस्तमेत्यर्थत एव सिद्धम्।। (सि.शि., त्रिप्रश्नवासना, १३-१४ श्लो.)

यसरी हाम्रो दुई पक्ष बराबर पितृहरूको एकदिन हुन्छ। यसैगरी महिना, वर्षहरू पनि सिद्ध हुन्छन्।

प्रजापतिमान

प्रजापतेः इदम् यस्तो विग्रहमा निष्पन्न हुने प्राजापत्यमान भन्नाले १४ मनुहरूको भोगको मानलाई बताउँदछ। मन्वन्तर व्यवस्था नै प्राजापत्य मान हो।

मन्वन्तरव्यवस्था च प्राजापत्यमुदाहृतम्।

न तत्र द्युनिशोर्भेदो ब्राह्मं कल्पमुदाहृतम्।। (सू.सि., मानाध्यायः, २१ श्लो.)

मन्वन्तर व्यवस्थामा दिन रात्रिको व्यवस्था गरिएको पाइँदैन। १ मनुले भोग गर्ने समय भनेको ७१ महायुग हो। १ महायुगमा चारओटा सन्ध्या र सन्ध्यांशले सहित भएका युगहरू सत्ययुग, त्रेतायुग, द्वापरयुग र कलियुग रहेका हुन्छन्।

युगानां सप्ततिः सैका मन्वन्तरमिहोच्यते। (सू.सि., म.अ., १८श्लो.)। १४ ओटा मनुहरू र सत्ययुग बराबर मान हुने १५ ओटा सन्ध्यासहितको मानलाई जोड्दा १००० महायुगहरू हुन आउँछन्। १००० महायुग नै ब्रह्माको एकदिन अथवा एक कल्प हुन्छ। वर्तमान समयमा ब्रह्माको दोस्रो परार्ध चलिरहेको छ। दोस्रो परार्द्धका १४ मनुहरू मध्ये ६ ओटा मनुहरू व्यतीत भइसकेका छन्। हाल सातौं मनु वैवस्वतको पालो

चलिरहेको छ। वैवस्वत मन्वन्तरले भोग गर्ने ७१ महायुगमध्ये २७ ओटा महायुग व्यतीत भइसकेका छन्। हाल २८औँ महायुगको सत्य-त्रेता-द्वापरयुग सकिएर कलियुगको पनि ५१२४ वर्षहरू व्यतीत भइसकेका छन्।

याता षण्मनवो युगानि भमितान्यन्यद्युगाङ्घ्रित्रयम्।

नन्दाद्रीन्दुगुणास्तथा शकनृपस्यान्ते कलेर्वत्सरास्॥

गोद्रीन्द्रद्विकृताङ्कदसनगगोचन्द्रास्शकाव्दान्विताः। (शर्मा, २०६५, पृ.२१)

गौरवमान

गुरोरिदम् गौरवम्, गौरवस्य मानम् गौरवमानम्। गौरवमान भन्नाले बृहस्पतिसम्बन्धीमान भन्ने बुझिन्छ। बृहस्पति ग्रहले मध्यममानले एकराशि भोग गर्न लाग्ने समयलाई एक संवत्सर भनिन्छ। बृहस्पतिका गतभगण सङ्ख्यालाई १२ ले गुणन गरी वर्तमान राशि सङ्ख्या जोडेर ६० ले भाग गर्दा आउने लब्धिलाई चक्र भनिन्छ। शेष सङ्ख्या नै विजयादि गरिएका संवत्सरहरू हुन्। (शास्त्री, २०५२, पृ. ३६)

द्वादशघ्ना गुरोर्याता भगणाः वर्तमानकैः। राशिभिः सहिताः शुद्धाः षष्ट्या स्युर्विजयादयः॥ (सू.सि., म.अ.श्लो. ५५)

बृहस्पतेर्मध्यमराशिभोगात्संवत्सरं सांहितिका वदन्ति। (सि.शि., म.अ., ३० श्लो.)

सौरमान

सूर्यस्य इदम् सौरम्। सौरस्य मानम् सौरमानम्। यस्तो विग्रहमा निष्पन्न हुने सौरमानमा सूर्यमानसम्बन्धी कालहरूको अध्ययन गरिन्छ।

रवेश्चक्रभोगोऽर्कवर्षं प्रदिष्टम्। (सि.शि., म.अ. श्लो. १९)

सूर्यले क्रान्तिवृत्तमा पूर्वाभिमुख गतिले एक भगणपूर्ति गर्न लाग्ने समयलाई एक वर्ष भनिन्छ। वृत्तमा ३६० अंश हुन्छ। ३६० अंशाको एक सौरवर्ष हुन्छ। ३० अंशाको एक राशि अथवा एक महिना हुन्छ।

सङ्क्रान्त्या सौर उच्यते। (सू.सि., म.अ., १३ श्लो.)

सौरमानको प्रयोग

सौरमानका आधारमा दिनरात्रि मानहरूको गणना गरिन्छ। षडशीतिमुख, विषुवद्, विष्णुपदि र अयन सङ्क्रान्ति तथा सङ्क्रान्ति पुण्यकालको गणना पनि सौरमानबाट नै गरिन्छ। धनु, मीन, मिथुन र कन्या राशिहरूका क्रमशः २६, २२, १८, १४ सूर्यका अंशहरू नै चारओटा षडशीतिमुखहरू हुन्। षडशीतिमुख भएका राशिहरूमा सूर्यको सङ्क्रमण हुनुलाई षडशीति सङ्क्रान्ति भनिन्छ। तुलाराशिमा सूर्यको सङ्क्रमणबाट प्रत्येक ८६ अंशमा षडशीतिमुखहरू हुन्छन्। यसरी $८६ \times ४ = ३४४$ दिनहरू यसभित्र पर्दछन्।

तुलादिषडशीत्यहां षडशीतिमुखं क्रमात्। तच्चुष्टयमेव स्यात् द्विस्वभावेषु राशिषु॥

षड्विंशे धनुषो भागे द्वाविंशेति मीनस्य च। मिथुनाष्टादशे भागे कन्यायास्तु चतुर्दशे। (सू.सि., मा.अ., ४-५ श्लो.)

सौरमानका सबै षडशीति सङ्क्रान्तिहरू द्विस्वभाव राशिका नै हुन्छन्। ३४४ सूर्यका दिनहरूपछि कन्या राशिका १६ दिन बाँकी रहन्छन्। ती १६ दिनहरू आफैँमा प्रत्येक यज्ञजित्तिकै पवित्र हुन्छन्। ती दिनहरूमा

पितृहरूको कव्यदान श्राद्धकर्महरू अक्षय पुण्यकारक हुन्छन्। ध्रुवबाट नब्बे अंशले बनाएको वृत्त विषुवद् वृत्त हो। दक्षिणी र उत्तरी ध्रुवबाट तुल्य अन्तरमा हुने यो विषुववृत्त र क्रान्तिवृत्तको पूर्व र पश्चिम सम्पात विषुवसंज्ञक हुन्छन्। गोलकेन्द्रबाट मेषादिगत पूर्व सम्पात मेषविषुवसङ्क्रान्ति र तुलादिगत पश्चिम सम्पातलाई तुलाविषुव सङ्क्रान्ति भनिन्छ। विषुवचिह्नहरूबाट ३ राशिको अन्तरमा अयन सम्पात विन्दुहरू हुन्छन्। दुबै ध्रुवमा गएको वृत्तले क्रान्तिवृत्तमा छुने प्रदेशहरू नै अयनहरू हुन्। पहिलो सम्पातलाई कर्क सम्पात र दोस्रो सम्पातलाई मकर सम्पात भनिन्छ। सूर्यको मकर सङ्क्रान्तिबाट छ महिनाहरू उत्तरायण हुन्छन्। कर्कट सङ्क्रान्तिबाट छ महिना भने दक्षिणायन हुन्छन्। विषुवसङ्क्रान्ति र अयनसङ्क्रान्तिको बिचमा वृष र मिथुनसङ्क्रान्तिहरू पर्दछन्। विषुवपछिको सङ्क्रान्ति विष्णुपदी सङ्क्रान्ति हुन्छ। यसलाई निम्नानुसार प्रष्ट पारिएको छ।

मेष = विषुवसङ्क्रान्ति । वृष = विष्णुपदी। मिथुन= षडशीति। कर्कट= अयन। सिंह = विष्णुपदी। कन्या= षडशीति। तुला = विषुवसङ्क्रान्ति। वृश्चिक = विष्णुपदी। धनु= षडशीति। मकर = अयन। कुम्भ= विष्णुपदी। मीन = षडशीति सङ्क्रान्ति हुन्छ।

सावनमान

दुईओटा सूर्योदयहरूको बीचको समयलाई एक सावन दिन भनिन्छ। दुईओटा सूर्योदय बीचको समय भएकाले यसलाई सूर्यसावन पनि भनिन्छ। हाप्रो दैनन्दिन व्यवहारमा र ग्रह गणितमा सावन दिनको विशेष प्रयोग भएको पाइन्छ। सावन दिनको प्रयोगले सुतकको निर्णय गरिन्छ। दिनेश, मासेश र बर्षेशको निर्धारण पनि सावन मानअनुसार नै गरिन्छ। अहर्गण साधन र अहर्गणका माध्यमले गरिने ग्रहसाधन पनि सावनमानकै आधारमा गरिन्छ। व्यावहारिक मानहरू सौर-चान्द्र र नाक्षत्रमानहरू यथायोग्य प्रयोग गरिए तापनि तिनीहरूको प्रारम्भ हुने समय र विराम हुने समयको सम्यक् ज्ञान नहुने भएकाले ग्रह साधन गर्दा सावन मानकै प्रयोग गरिन्छ। सावनमान प्रत्येक सूर्योदयमा प्रारम्भ भएर अर्को सूर्योदय हुने बेलामा समापन हुन्छ। त्यसकारणले यसको प्रयोग सहज हुने भएकाले सावनमानकै आधारमा सकल ग्रहगणित क्रिया सम्पादन गरेको पाइन्छ।

उदयादुदयं भानोः सावनं तत्प्रकीर्तितम्। सावनानि स्युरेतेन यज्ञफलविधिस्तु तैः॥

सूतकादि परिच्छेदो दिनमासाब्दपस्तथा। मध्यमा ग्रहभुक्तिस्तु सावनेनैव गृह्यते। (सु.सि., मा.अ., १८-१९ श्लो.)

दुईओटा सूर्योदयहरू बीचको समय भएको हुनाले यसलाई सूर्यसावन पनि भनिन्छ। तथापि यसलाई नै आचार्यहरूले पृथ्वीको दिन अथवा भूदिन-मेदिनीदिन आदि संज्ञा दिएका छन्। १ सावन वर्षमा ३६५ दिन १५ घडि २२ पला ३० विपला हुन्छ। उपर्युक्त सावन वर्षलाई १२ ले भाग गर्दा १ महिना हुन्छ। १ महिना मध्यम मानले ३० दिनको हुन्छ।

पञ्चाङ्गरामास्तिथयः खरामाः सार्धद्विदस्रा कुदिनाद्यमब्दे।

अस्यार्कमासोऽर्कलवः प्रदिष्टस्त्रिंशद्दिनः सावनमास एव॥ (सि.शि., गो.अ., मध्यगतिवासना, ८ श्लो.)

चान्द्रमान

चन्द्रस्य इदम् चान्द्रम्। 'चान्द्रस्य मानं चान्द्रमानम्' यस्तो विग्रहले निष्पन्न हुने चान्द्रमानमा चन्द्रदिनसम्बन्धी कालमानको अध्ययन गरिन्छ। अमावस्या तिथिको अन्त्यमा सूर्य र चन्द्रमा एउटै राशि, अंश, कला, विकलामा हुन्छन्।

अमावस्यात्ववमावस्या दर्शः सूर्येन्दुसङ्गम (अमर सिंहः, अमरकोश कालवर्ग, श्लोक ९)

शुक्लपक्षको प्रतिपदारम्भबाट कृष्णपक्षको अमावास्यान्तसम्मको समयलाई एक चान्द्रमास भनिन्छ। अमावस्यान्तमा सूर्य र चन्द्रमा एउटै राशिमा हुन्छन्। त्यसपछाडि सूर्यको अपेक्षा अधिक गति भएको चन्द्रमाले सूर्यले एक राशि भ्रमण गर्दा आफ्नो भ्रमण पूर्ण गरेर पुनः अमावस्यान्तमा सूर्यसँगतुल्य हुन आउँदछ। यहाँ पहिलो औंशी र दोस्रो औंशीबिचको समय नै चान्द्रमास हो। त्यो समय ३० तिथ्यात्मक हुन्छ।

दर्शावधिश्चान्द्रसमो हि मासो (सि.शि., गो.अ., मध्यगतिवासना, १६ श्लो.) तथैव रवीन्द्रोर्युतेः संयुतिर्यावदन्या विधोर्मास एतच्च पैत्रं द्युरात्रम्। (सि.शि., म.अ., श्लो.१९)

एक चान्द्रमासमा सूर्य र चन्द्रको भ्रमणान्तर ३६०° हुन्छ। ३० तिथि = ३६०°। त्यसकारण १ तिथि = १२°। सूर्य र चन्द्रको १२ अंशान्तर बराबर एकतिथि हुन्छ। एकतिथि नै एक चान्द्रदिन हुन्छ।

अर्काद् विनिस्सृतः प्राची यद्यात्यहरहः शशी।

तच्चान्द्रमानमंशैस्तु ज्ञेया द्वादशभिस्तिथिः। (९सू.सि., का.मा., श्लो.१२)

तिथिहरूको ज्ञान गर्न, तिथिहरूको आधा बराबर हुने करणको ज्ञानमा, विवाहकर्ममा, क्षौरकर्ममा, जातकादि सम्पूर्ण संस्कारहरू, पूजापाठ आदिमा चान्द्रमानको प्रयोग गरिन्छ।

तिथिःकरणमुद्वाह क्षौरं सर्वक्रियास्तथा।

व्रतोपवासयात्राणां क्रिया चान्द्रेण गृह्यते।।(सू.सि., का.मा., श्लो.१४)

एक चान्द्रमासमा २९ दिन ३१ घडि ५० पलाहरू हुन्छन्।

मासः स चान्द्रोङ्कयमाः कुरामाः पूर्णेष्वस्तत्कुदिनप्रमाणम्। (सि.शि., गो.अ., म.ग.वा., श्लो.९)

नाक्षत्रमान

नक्षरति न चलतीति नक्षत्रम्। नक्षत्रस्य इदम् नाक्षत्रम्। नाक्षत्रस्य मानम् नाक्षत्रमानम्। यस्तो विग्रहमा नाक्षत्रमानको निष्पत्ति हुन्छ। नक्षत्रसम्बन्धी कालमापन गर्ने पद्धतिलाई नाक्षत्रमान भनिन्छ। नक्षत्रमण्डलको एक परिभ्रमण नै एक नाक्षत्रदिन हो। कुनै नक्षत्र पूर्व क्षितिजमा कुनै दिन उदाएको देखियो भने अर्को दिन ६० घडीमा पुनः त्यो नक्षत्र पूर्व क्षितिजमा उदाउँछ। त्यो समय नै एक नाक्षत्र अहोरात्र हो। भवासरस्तु भ्रमः। (सि. शि., म.अ., श्लो.२०) नक्षत्रमण्डलको एउटा परिभ्रमण जति समयमा हुन्छ, त्यति समयलाई एक नाक्षत्रदिन भनिन्छ। कुनै नक्षत्र कुनै दिवसमा पूर्वक्षितिजमा उदय भएको देखियो र प्रवहनामको वायुले पुनः अर्को दिनमा जति समयले पूर्व क्षितिजमा उक्त नक्षत्र उदय भएको देखिन्छ, त्यति समयलाई एक नाक्षत्रदिन भनिन्छ। एक नाक्षत्रदिन ६० घडीको हुन्छ। नाडीषष्ट्या तु नाक्षत्रम् (सू.सि., म.अ., श्लो.१२)। ३० नाक्षत्राहोरात्रको १ महिना हुन्छ। दुईओटा अमावस्यान्तभिन्न पर्ने समय नै एक मास हो। मास गणना

चान्द्रमानअनुसार गरिन्छ। त्यो महिना जसको पूर्णिमान्त जुन-जुन विशेष नाक्षत्रका साथ योग भएको हुन्छ, त्यसकै आधारमा उक्त महिनाको नामकरण गरिएको हुन्छ। १२ महिनाको नामकरणको सूची यसप्रकारले प्रस्तुत गरिएको छ -

कार्तिक - कृतिका, रोहिणी। मङ्सिर - मृगशिरा, अर्द्रा। पुष- पुनर्वसु, पुष्य। माघ - अश्लेषा, मघा। फाल्गुण - पूर्वाफल्गुनी, उत्तराफाल्गुनी, हस्ता। चैत्र - चित्रा, स्वाती। वैशाख - विशाखा, अनुराधा। ज्येष्ठ - ज्येष्ठा, मूल। आषाढ - पूर्वाषाढा, उत्तराषाढा। श्रावण - श्रवण, धनिष्ठा। भाद्रपद - शतभिषा, पूर्वाभाद्रपदा, उत्तराभाद्रपदा। आश्विन - रेवती, अश्विनी, भरणी।

निष्कर्ष

काल शब्दको अर्थ ईश्वर, ईश्वरीय सत्ता, सर्वव्यापक, महाकाल, अनाद्यन्त आदि रहेका छन्। अर्को गणनात्मक काल हुन्छ। त्यो पनि दुई प्रकारको हुन्छ। एउटा मूर्तकाल, अर्को अमूर्तकाल। अमूर्तकालको गणना गर्न सकिँदैन। मूर्तकालको गणना हुन्छ। त्रुटि आदि काललाई अमूर्त मानिन्छ। प्राण आदि काललाई मूर्त काल मानिन्छ। ज्योतिषमा काल मापन गर्ने ९ ओटा विधिहरू छन्। ब्राह्म, दिव्य, पैत्र्य, प्राजापत्य, गौरव, सौर, सावन, चान्द्र र नाक्षत्र। ब्रह्मसम्बन्धी काल मापन गर्ने विधिलाई ब्राह्ममान भनिन्छ। सृष्टिको एक कल्प ब्रह्माको एक दिन हुन्छ। देवतासम्बन्धी काल मापन गर्ने विधिलाई दिव्यमान भनिन्छ। हाम्रो एक वर्ष देवताहरूको एक दिन हुन्छ। पितृहरूको निवास चन्द्रमाको माथिल्लो भागमा मानिएको छ। हाम्रो एकपक्ष पितृहरूको दिन र हाम्रो अर्को पक्ष पितृहरूको रात मानिएको छ। प्रजापति भनेकै मनुहरू हुन्। मनुहरू चौधओटा हुन्छन्। १ मन्वन्तरमा ७१ ओटा महायुगहरू हुन्छन्। बृहस्पति ग्रहले मध्यममानले एक राशि भोग गर्न लाग्ने समय नै एक संवत्सर हो। संवत्सरहरू ६० ओटा हुन्छन्। संवत्सरहरू सङ्कल्प आदिमा प्रयोग हुन्छन्। यी ५ मानहरू दैनिक व्यवहारमा सधैं प्रयोगमा आउँदैनन् भने अन्य चार मानहरू सौर, सावन, चान्द्र र नाक्षत्र मानहरू नित्य व्यवहारमा प्रयोग हुन्छन्। पूर्व गतिको सूर्यले क्रान्तिवृत्तको एक अंश भोग गर्न लाग्ने समयलाई नै एक सौरदिन भनिन्छ। ३० अंश भोग गर्न लाग्ने समयलाई १ सौरमास भनिन्छ। ३६०अंश भोग गर्दा एक सौरवर्ष हुन्छ। सौरमासअनुसार हामीले वर्षहरूको गणना गर्दछौं, वर्षका अधिपतिको निर्णय गर्दछौं। अयनपरिवर्तन, ऋतुपरिवर्तन, युगहरूको गणना सौरमानका आधारमा गर्दछौं। दुईओटा सूर्योदयहरूको बीचको समय नै एक सावन दिन हो। हामीले दैनन्दिन व्यवहारमा प्रयोग गर्ने मान पनि सावनमान नै हो। सावनमानलाई पृथ्वीदिन पनि भनिएको छ। मध्यमग्रह साधन गर्दा पनि सावनमानकै प्रयोग गरिन्छ। सूर्य र चन्द्रमाको १२ अंशको अन्तर नै १ तिथि अथवा १ चान्द्रदिन हो। हाम्रा समस्त चाडपर्वहरू, विवाह, व्रतबन्ध आदि माङ्गलिक कार्यहरू सबै चान्द्रमानका आधारमा गरिन्छन्। एक चान्द्र महिनामा ३० ओटा तिथिहरू हुन्छन्। मध्यममानले २९ दिन ३१ घडी ५० पलामा एउटा चान्द्रमास समाप्त हुन्छ। सूर्यको अपेक्षा सानो हुने यो महिनाका ० दिन ५४ घडी२७ पला बराबरको बाँकी समय बढ्दै गएर मध्यममानले सवा बत्तीस महिनामा एउटा अधिकमास पर्दछ। एउटा नक्षत्र उदयबाट ६० घडीमा पुनः त्यो नक्षत्र पूर्व क्षितिजमा उदाउँदछ। नक्षत्रको एक परिभ्रमण नै एक नाक्षत्रदिन हुन्छ। नक्षत्रमानका आधारमा घडी तथा पला निर्धारण गरिन्छ।

कृतज्ञताज्ञापन

यो आलेख तयार पार्ने क्रममा विषयगत, प्रविधिगत रूपमा महत्त्वपूर्ण सुझाव तथा प्रेरणा दिनुहुने सम्पूर्ण विज्ञ गुरुहरूप्रति हार्दिक कृतज्ञता ज्ञापन गर्दछु।

सन्दर्भ सामग्रीसूची

- आचार्य, भास्कर (सन् २०१६), *सिद्धान्त शिरोमणि, गोलाध्याय*, चौखम्बा सुरभारती प्रकाशन।
- आचार्य, भास्कर (सन् २०१६), *सिद्धान्त शिरोमणि, गणिताध्याय*, सम्पा. सत्यदेव शर्मा, चौखम्बा सुरभारती प्रकाशन।
- आचार्य, भास्कर (२०६५), *सिद्धान्त शिरोमणि, स्पष्टाधिकारान्त* (द्वि.सं.), सम्पा. मुरलीधर शर्मा, चौखम्बा प्रकाशन।
- शास्त्री, कपिलेश्वर (२०५२), *सूर्यसिद्धान्त* (पञ्चम संस्करण), चौखम्बा संस्कृत संस्थान।
- शर्मा, प्रेमकुमार (२००५), *सिद्धान्तशिरोमणोगोलाध्यायस्योपपत्ति*, नाग पब्लिशर्स।
- भट्ट, कमलाकर (२०५२), *सिद्धान्ततत्त्वविवेक*, प्रथमभाग, सम्पूर्णानन्दसंस्कृतविश्वविद्यालय।
- व्यास (२०५९), *श्रीमद्भगवद्गीता* (२१५ औँ संस्करणम्), गीताप्रेस।
- सिंह, अमर (२०७७), *अमरकोश*, सम्पा. चिरञ्जीवी खतिवडा, ॐ नमः शिवाय प्रकाशन।

साधारणीकरणविरेचनसिद्धान्तयोः साम्यवैषम्यविमर्शः

गुरुप्रसादकोइरालाः, विद्यावारिधिः

सहप्राध्यापकः, साहित्यविभागस्य,

नेपालसंस्कृतविश्वविद्यालयः,

पिण्डेश्वरविद्यापीठम्, धराननगरम्

Email: koiralaguru38@gmail.com

लेखसारः

विश्वस्मिन् विश्वे विशिष्टगुणयुतानां सर्वेषां मानवानां चिन्तनसामर्थ्यमन्यूनमनतिरिक्तं विद्यते। पाश्चात्त्यकाव्यचिन्तनपरम्परायां यानि तत्त्वानि विवेचितानि सन्ति, तानि प्रायशः प्राच्यसमालोचनपरम्परायां प्राचीनकालादेव विवेचनविषयीभूतानि दृश्यन्ते। तद्वत् अवस्था साधारणीकरणविरेचनसिद्धान्तयोर् विषयेऽपि विद्यते। पौरस्त्यकाव्यशास्त्रेतिहासे भरतमुने रससूत्रस्य व्याख्यायाः प्रसङ्गे रसनिष्पत्तौ नायकादिकाव्यविषयैः सह भावकस्य ऐक्यभाव आवश्यक इति विचार्य भट्टनायकेन परिकल्पितः साधारणीकरणसिद्धान्तः पाश्चात्त्येऽस्तुमहोदयेन काव्यात् सर्वथा आनन्द एव लभ्यते इति विचारपरिपोषार्थमाविष्कृतो विरेचनसिद्धान्तश्च कुत्रचित् परस्परं साम्यं भजेते। साधारणीकरणविरेचनसिद्धान्तयोर्भूमिका समाना दृश्यते। यद्यपि प्रक्रियायां वैभिन्न्यं विद्यत एव तथापि भावकः काव्यविषयीभूतं पदार्थं विरेचनस्य माध्यमेन सामान्यीकृत्य आनन्दमनुभवतीति विरेचनं तथैव काव्ये वर्णितान् विशिष्टान् पदार्थान् साधारणीकृत्य भावको रसानुभूतिं करोतीति साधारणीकरणञ्चेति सिद्धान्तद्वयं कार्यगतं साम्यं भजते। एतादृशं तथ्यं निष्कर्षयितुमत्र पुस्तकालयमुपयुज्य द्वितीयकस्रोतसामग्रीरधीत्य तुलनात्मकविश्लेषणादिविधिरवलम्ब्यते।

शब्दकुञ्जिका : साधारणीकरणम्, विरेचनम्, काव्यशास्त्रम्, काव्यानन्दः, रसः।

विषयपरिचयः

साधारणीकरणसिद्धान्तः पौरस्त्यरसपरम्पराया महत्त्वपूर्णा उपलब्धिर्मन्यते। काव्यात् सामाजिकमनसि रसानुभूतिः कथं भवतीति जिज्ञासायां तत्र दीर्घतरा चर्चा सञ्जाता। तत्क्रमे भट्टनायको भोजकत्वाख्यं व्यापारं परिकल्प्य तस्य व्यापारस्य साधारणीकरणरूपेण कार्येण सामाजिकाः काव्ये नाट्ये चाभिव्यक्तान् रसान् अनुभवन्तीति नवीनां धारणां प्रतिपादयति। अस्यैव चिन्तनस्य पृष्ठभूमौ ध्वनिसम्प्रदायसंबन्धकोऽभिनवगुप्तः परिष्कारपूर्वकं साधारणीकरणसिद्धान्तं दृढीकरोति।

पाश्चात्यकाव्यशास्त्रपरम्परायां प्रारम्भकालिकः काव्यशास्त्री प्लेटोनामको दार्शनिकः सञ्जातः। एष कविकल्पनायामाधारितं काव्यं सामाजिकेषु रौद्रशोकादीन् भावान् संसृज्य विकृतसमाजनिर्माणे प्रेरयतीति विचिन्त्य नैतिकसमाजात् कविकलाकारादयो बहिष्करणीया इत्युद्धोषयति। अस्यैव शिष्यरूपेण समागतोऽरस्तु गुरोः काव्यविपरीतं विचारं परिष्कृत्य तादृशा भावा अपि विरेचनस्य माध्यमेन मनोविकारान् संशोध्य सामाजिकमनस्यान्दमुत्पादयन्तीति सामर्थ्ययुतं विरेचनसिद्धान्तं प्रवर्तयति।

एतयोः साधारणीकरणविरेचनसिद्धान्तयोः सामाजिकेषु काव्यानन्दानुभूतेः किञ्चित् सम्बन्धस्तु विद्यत एव इत्यध्ययनमस्य लेखस्य विषयो विद्यते।

साधारणीकरणसिद्धान्तः पौरस्त्यकाव्यशास्त्रस्य रसानुभूतौ माध्यमत्वेन विकसितोऽस्ति। पाश्चात्यकाव्य- शास्त्रिणोऽरस्तुनाम्नः विदुषो विरेचनसिद्धान्तश्च दुःखात्मकाद् विषयादान्द्राप्राप्त्यर्थं परिकल्पितसिद्धान्तोऽस्ति। अनयोर्मध्ये स्वरूपाकारादिविषये किञ्चिद् वैभिन्न्येऽपि बीजतत्त्वे समानता दृश्यते। लेखेऽस्मिन् एतद्विषये इतः पूर्वं कृतमध्ययनमत्र प्रस्तूयते।

नैपालसमालोचकः केशवप्रसादोपाध्यायः स्वकीये 'साहित्यप्रकाशः' इत्याख्ये नेपालीभाषायां प्रकाशिते ग्रन्थे समुल्लिखति यत्- संस्कृतसाहित्ये रसानुभूतेः समस्यां समाधातुं साधारणीकरणाख्यः सिद्धान्तः परिकल्पितः। पाश्चात्यसमालोचको- ऽरिस्टोटलस्याग्रेऽपि शोकमयदुःखान्ताद् हर्षमयदुःखान्ताच्च कथमानन्दानुभूतिर्जायते इति समस्याऽऽसीत् परमयं विषयेऽस्मिन् मौनमास्थाय विरेचनाख्यं नवीनं सिद्धान्तं परिकल्प्य भावादीनां संयोजने स्वकीयं विचारं प्रस्तौति तथापि विरेचनसिद्धान्तो विषयस्य साधारणीकरणे सम्प्रेषणीयतायां वा पौरस्त्यसाधारणीकरणस्य सामीप्यं समागच्छत्येव (उपाध्यायः, २०६७, पृ. २४५)।

नेपालीमाक्सवादिसमालोचकश्चैतन्यः स्वकीये 'माक्सवादीसौन्दर्यचिन्तनम्' इत्याख्ये नेपालीभाषायां प्रकाशिते ग्रन्थे रसविरेचन- सिद्धान्तयोः सम्बन्धविषये प्रस्तौति यत्- रसो भारतीयसौन्दर्यचिन्तनस्य तथैव विरेचनसिद्धान्तोऽरस्तुप्रतिपादितस्य युनानदेशीयसौन्दर्यचिन्तनस्य प्रणयने स्तः। युनानभाषायामरस्तुप्रतिपादितं विरेचनं 'कैथार्सिस' इति कथ्यते। अस्यार्थो मलानपसार्य शुद्धीकरणमिति जायते। शब्दोऽयमरस्तुनाम्ना काव्यशास्त्रिणा चिकित्साशास्त्रात् समानीतः। पौरस्त्ये रसशब्दोऽपि चिकित्साशास्त्रादेव गृहीतः।

अरस्तुनाम्नो विदुषो गुरुः प्लेटोनामा दार्शनिकः काव्ये नैतिकतत्त्वमावश्यकमिति समुल्लिखति। अयं शोककरुणादयः कल्पिता भावा जनान् विक्षिप्तान् कुर्वन्ति तस्मादेतादृशान् भावान् परिकल्प्य साहित्यसर्जकाः साहित्यकारा निरुत्साहयोग्या इति प्रस्तौति। एतादृशं गुरोर्विचारं परिष्कृत्यारस्तु 'ते विपरीता अपि भावा विरेचनस्य माध्यमेनानुकूलानन्दप्रदायका भवन्ती'ति परिकल्प्य विरेचनसिद्धान्तं प्रतिपादयति। 'साधारणीकरणेनाप्यसामान्यान् शोकादीन् भावान् सामान्यीकृत्य रस आस्वाद्यते' इत्युल्लिख्य माक्सवादिसमालोचकश्चैतन्यः साधारणीकरणविरेचनसिद्धान्तयोः सन्निकटसम्बन्धोऽस्तीति प्रस्तौति (चैतन्यः, २०६९, पृ. १०९)।

संस्कृतसमालोचकः श्वेतपद्माशतपथी 'प्राच्यपाश्चात्यसौन्दर्यपरम्परायाम् अरस्तुः' इति नामके ग्रन्थे अरस्तुनामकः पाश्चात्यकाव्यशास्त्री विरेचनाख्यं सिद्धान्तं समीक्षयति। तत्र विरेचनसिद्धान्तस्य स्वरूपप्रकाशनप्रसङ्गे समुल्लिखति यत्- "परिवर्तिनि काले दार्शनिकैर्विरेचनशब्दस्य बहुधा व्याख्यानं

कृतम्। यद्वा तद्वा भवेत्, अरस्तुनाम्ना विदुषा यत् त्रासदीप्रसङ्गे विरेचनस्योल्लेखः कृतः, अतस्तस्य मुख्यं लक्ष्यं भवति विरेचनद्वारा त्रासदीष्वप्यानन्दो लब्धुं शक्यते। एतेन त्रासदीष्वतिशयोत्तेजनद्वारा मनोवेगानां शमनं भवति तथा तेन मनः शान्तं भवति, तदनन्तरमानन्दः करुणरसादपि प्राप्यते इति” (शतपथी, २०१२, पृ. ९८)।

भारतीयसमालोचको ममताचतुर्वेदी स्वकीये ‘सौन्दर्यशास्त्रम्’ इत्याख्ये हिन्दीभाषायां प्रकाशिते ग्रन्थे समुल्लिखति यत्- पाश्चात्यसमालोचकेष्वरस्तुमहोदयानन्तरं आइ ए रिचार्डनाम्नो विदुषः सिद्धान्तेऽपि सम्प्रेषणस्य महत्त्वं प्रतिपादितं विद्यते। तत्र सम्प्रेषणस्य कृते साधारणताया आवश्यकता समुल्लिखिता। तस्य पौरस्त्यसाधारणीकरणेन सह सन्निकटसम्बन्धो ज्ञायते। (चतुर्वेदी, १९९७, पृ. १९२)

भारतीयसमालोचको निर्मलाजैनः स्वकीये ‘रससिद्धान्त और सौन्दर्यशास्त्र’ नामके ग्रन्थे समुल्लिखति यत्- रसः सिद्धान्तः पौरस्त्यसमालोचनाया सुमेरुत्वेन विराजितोऽस्ति। अस्य विभिन्नैरङ्गैः सह तुलनायोग्या विषयाः पाश्चात्यसमालोचनापरम्परायां दृश्यन्ते। तेषु रसनिष्पत्तिप्रक्रियायामत्यावश्यकत्वेन परिकल्पितस्य साधारणीकरण- सिद्धान्तस्य किञ्चित् सामीप्यसम्बन्धो विरेचन-सामानुभूति-निर्वैयकताप्रभृतिभिः सिद्धान्तैः सह विद्यते। (जैनः, १९७७, पृ. ६,७)

पूर्वाध्ययनक्रमेऽधीतेषु ग्रन्थेषु प्रायशः साधारणीकरणविरेचनसिद्धान्तयोः पृथक् पृथक् विवेचनं लभ्यते। कुत्रचित् साम्यवैषम्ययोः सङ्केतो प्राप्यते, परं स्पष्टतया तुलनात्मकरूपेण साम्यवैषम्ययोरध्ययनं नोपलभ्यते। समानगुणयोर्द्वयोः सिद्धान्तयोः साम्यवैषम्यं विनिभाल्य निष्कर्षप्रतिपादनमेवास्य लेखस्य शोधान्तरालं विद्यते।

समस्याकथनम्

काव्यादानन्दानुभूतिप्रक्रियायां पौरस्त्ये भट्टनायकप्रतिपादितस्य साधारणीकरणसिद्धान्तस्य पाश्चात्ये अरस्तुमहोदयस्य विरेचनसिद्धान्तस्य च कार्यविधिः समाना लक्ष्यते। परं तयोः साम्यवैषम्यविषये स्पष्टता नोपलभ्यते। अतोऽस्मिन् विषये सञ्जाता समस्या एवास्याध्ययनस्य समस्या इति बिन्दुवाक्येनाधः प्रस्तूयते-

साधारणीकरणविरेचनसिद्धान्तयोः स्वरूपं कीदृशम् ?

साधारणीकरणविरेचनसिद्धान्तयोः साम्यं वैषम्यञ्च कीदृशम् ?

उद्देश्यम्

समस्याशीर्षके समुल्लिखितायाः समस्यायाः समाधानमेवोद्देश्यं भवति। तदनुसारमस्याध्ययनस्योद्देश्यं बिन्दुवाक्येनाधः प्रस्तुतं विद्यते-

साधारणीकरणविरेचनसिद्धान्तयोः स्वरूपप्रकाशनम्।

साधारणीकरणविरेचनसिद्धान्तयोः साम्यवैषम्यप्रकाशनम्।

अध्ययनविधिः

शोधकार्यस्य विषयानुसारमध्ययनविधिमवलम्ब्यते। अस्याध्ययनस्य सम्यक् उद्देश्यपरिपूरणाय साधारणकरणविरेचनसिद्धान्तयोः परिचयविश्लेषणादिविषयसम्बद्धेभ्यः पुस्तकेभ्यः सामग्रीसङ्कलनं

विधाय तस्मात् तथ्यप्रतिपादनार्थं वर्णनात्मकविश्लेषणात्मकतुलनात्मकविधीनां यथावसरमुपयोगो विहितोऽस्ति। लेखोऽयं द्वयोः सिद्धान्तयोस्तुलनायामाधारितो विद्यते। तस्मादत्र सिद्धान्तमुल्लिख्य तदनूदाहरणान्वेषणात्मकेन निगमनविधिना विषयविश्लेषितोऽस्ति। अध्ययनमिदं गुणात्मकं विद्यते। विषयानुकूलेभ्यः पुस्तकेभ्यः समानीतानां तथ्यानां तुलनात्मकेन विधिना सम्यक्तया पर्यालोच्य विश्लेषणञ्च विधाय साधारणीकरणविरेचनसिद्धान्तयोः साम्यवैषम्यात्मको निष्कर्षः समुपस्थापितो विद्यते। अत्र सन्दर्भोल्लेखने सन्दर्भसामग्रीसूचीनामुल्लेखने च लेखकमितिपद्धति (एपिए) प्रयुक्ता वर्तते। कुत्रचित् संस्कृतभाषासम्बद्धानां श्लोकादीनामुद्धरणे शब्दसन्धिविषये च संस्कृतस्य परम्परिता पद्धतिरुपयुज्यते।

पाश्चात्यसमालोचनापरम्परायां विरेचनसिद्धान्तस्य विविधपक्षात्मकमध्ययनं विस्तृतं विद्यते। एवमेव पौरस्त्यकाव्यशास्त्रे साधारणीकरणसिद्धान्तस्याङ्गोपङ्गाध्ययनमसीमितं दृश्यते। अस्मिन् लेखे तयोः केवलं सामान्यपरिचयमुपस्थाप्य कुत्रचित् स्थले साम्यम्, कुत्रचिच्च वैषम्यं विद्यते ? इति साम्यवैषम्यप्रतिपादनमेव क्रियते। अतः साधारणीकरणविरेचनसिद्धान्तयोः साम्यवैषम्यात्मकमध्ययनमेवास्य लेखस्य सीमा विद्यते।

सैद्धान्तिकपर्याधारः

कस्यापि विषयस्याध्ययनं कमपि सिद्धान्तमवलम्ब्य क्रियते। अस्मिन् लेखे साधारणीकरणविरेचनसिद्धान्तयोः तुलनात्मकं विश्लेषणात्मकञ्चाध्ययनं विद्यते। साधारणीकरणसिद्धान्तो रसस्यास्वादनार्थं परिकल्पितो विद्यते। पौरस्त्यकाव्यशास्त्रे रसस्यानुभूतेर्विषये विश्लेषणपरम्परा दीर्घतरा विद्यते। तत्र रसस्य प्रतीतिर्नटि सामाजिके वा भवतीति विषये विदुषां मतभेदाः प्राप्यन्ते। तेषु भट्टनायक रसस्यानुभूतिः सामाजिके भवतीति मतं स्थिरीकर्तुं साधारणीकरणसिद्धान्तं प्रतिपादयति। तत्र भावकत्वाख्येन व्यापारेण विशिष्टरामादीनां विभावादीनां साधारणीकृत्य सामाजिके रसस्यानुभूतिर्भवतीति साधारणीकरणसिद्धान्तस्य प्रयोजनं प्रस्तौति। तदनन्तरं रससिद्धान्ते साधारणीकरणसिद्धान्तः पूरकत्वेन सर्वमान्यः सञ्जातः। पाश्चात्यसमालोचनायामपि त्रासकरुणादिकठोरभावाद् विरेचनस्य माध्यमेन सामाजिके आनन्दानुभूतिर्जायते इत्यरस्तुनामको विदुषो विरेचनसिद्धान्तं प्रतिपादयति। एतयोः साधारणीकरणविरेचनसिद्धान्तयोः साम्यवैषम्याध्ययनकार्ये तुलनात्मकसिद्धान्तोऽपि स्वीकृतो विद्यते। तस्माद् अरस्तुप्रतिपादितो विरेचनसिद्धान्तः, भट्टनायकप्रतिपादितः साधारणीकरणसिद्धान्त एवमेव साम्यवैषम्यप्रतिपादने तुलनात्मकसिद्धान्तश्चास्य लेखस्य सैद्धान्तिकाधारो विद्यते।

विषयविश्लेषणम्

अस्य लेखस्य विषयविश्लेषणे पौरस्त्यकाव्यशास्त्रस्य साधारणीकरणसिद्धान्तस्य पाश्चात्यकाव्यशास्त्रस्य विरेचनसिद्धान्तस्य च सामान्यस्वरूपमुपस्थाप्य तयोः साम्यवैषम्यनिरूपणादिकं विधीयते।

साधारणीकरणसिद्धान्तः

पौरस्त्यकाव्यशास्त्रस्य मेरुदण्डत्वेन प्रसिद्धस्य रसस्य निष्पत्तौ रससूत्रस्य व्याख्यातृषु भट्टनायकस्य महत्त्वं समधिकं विद्यते। अस्य ग्रन्थो हृदयदर्पणस्तु न लभ्यते। तस्मादभिनवभारत्यादिकाव्यशास्त्रीयग्रन्

शेषु प्राप्तान्युद्धरणान्येवास्याधिकारिकी प्राप्तिर्मन्यते। अनेन सामाजिके रसानुभूतये साधारणीकरणाख्यः सिद्धान्तः प्रतिपादितः। तत्र रसनिष्पत्तिप्रक्रियायां भट्टनायकेन अभिधा भावकत्वं भोजकत्वञ्चेति त्रयो व्यापाराः स्वीकृताः। तेष्वभिधाव्यापारेणाधीयमानस्य काव्यस्य वाच्यार्थप्रतीतिर्भवति। भावकत्वव्यापारेण काव्यगतचरित्राणां भावकमनसि स्थितैर्भावैः सह साधारणीकरणं भवति, अर्थात् रामसीतादिविशिष्टज्ञानं परिवर्त्य नायकनायिकारूपं साधारणज्ञानं जायते। अनन्तरं भोजकत्वव्यापारेण सहृदयमनसि रजोगुणतमोगुणयोरभिभवानन्तरं सत्त्वगुणस्योद्रेको जायते। तदा सामाजिकः काव्यगतैश्चरित्रैः सह तादात्म्यमनुभूय विलक्षणानन्दमयं रसमास्वादयति।

अभिनवगुप्तमम्मटविश्वनाथप्रभृतिभिः काव्यशास्त्रिभिर्भट्टनायकस्य साधारणीकरणव्यापारस्तु स्वीकृतः परं तस्य भावकत्वभोजकत्वनामकौ व्यापारौ न स्वीकृतौ।

अनेन सिद्ध्यति यत्- भट्टनायकेन प्रतिपादितः साधारणीकरणसिद्धान्तो रसनिष्पत्तयेऽत्यावश्यकसिद्धान्तत्वेन स्थापितः।

रससम्प्रदायप्रस्थापनपरमाचार्योऽभिनवगुप्तो भट्टनायकमतस्य पृष्ठभूमौ साधारणीकरणसिद्धान्तं परिष्कृत्य सर्वस्वीकार्यं विदधाति। भट्टनायकः ‘भोजकत्वव्यापारेण विभावादिसाधारणीकरणात्मना’ (अभिनवगुप्तः, १९६०, पृ. ४७१) इत्युल्लिख्य विभावादीनामेव साधारणीकरणं भवतीति कथयति। तत्र किञ्चित् परिष्कृत्याभिनवगुप्तो विभावादीनामेव नापितु सर्वेषां रससामग्रीणां साधारणीकरणं भवतीत्युल्लिखति यत्-

“तत एव न परिमितमेव साधारण्यमपि तु विततम्। व्याप्तिग्रह इव धूमाग्न्योर्भयकम्पयोरिव वा। तदत्र साक्षात्कारायमाणत्वेन परिपोषका नटादिसामग्री। यस्यां वस्तुसतां काव्यार्पितानां च देशकालप्रमात्रादीनां नियमहेतूनामन्योन्यप्रतिबन्धवलादत्यन्तमपसारणे स एव साधारणीभावः सुतरां पुष्यति। अत एव सर्वसामाजिकानामेकघनतयैव प्रतिपत्तिः सुतरां रसपरिपोषाय।” (अभिनवगुप्तः, १९६०, पृ. ४७१)।

भट्टनायकस्य साधारणीकरणाख्यं मतं परिष्कृत्य सर्वस्वीकार्यं विदधात्यभिनवगुप्तः। अस्य परिष्कारो विद्यते यत्- साधारणीकरणं केवलं विभावादीनामेव नापितु सर्वेषां रसोपकरणानां भवति, तथा च भोजकत्वव्यापारोऽसामयिकी कल्पना विद्यते, रसोपकरणानां साधारणीकरणे तु प्रसिद्धा व्यञ्जनावृत्तिरेव समर्था इति। अतः साधारणीकरणसिद्धान्तस्य परिष्कृतं स्वरूपं भवति यत्-

काव्ये नाट्ये च प्रयुक्ता यावत् सामग्र्यः काव्यपठनश्रवणसमकाले विशिष्टा भवन्ति। तेषां वाच्यार्थोऽभिधया ज्ञायते। अनन्तरं व्यञ्जनया शब्दशक्त्या ताः सर्वाः सामग्र्यो विशिष्टार्थं परित्यज्य नायकनायिकादिसामान्यरूपे परिणमन्ति। तदा सामाजिकोऽखण्डरूपेण रसमास्वादयति।

अभिनवगुप्तस्य मते साधारणीकरणं कथं भवति ? रसास्वादाने च तस्य भूमिका कीदृशी ? इत्यादिविषये सूत्रात्मकशैल्या निर्दिश्यते-

- > सामाजिकानां हृदयेषु रत्यादिस्थायिभावाः सूक्ष्मवासनारूपेण विद्यमाना भवन्ति।
- > लोके रत्यादिभावानां कारणानि कार्याणि सहकारीणि च काव्येष्वलौकिकविभावानुभावव्यभिचारिभावपदवाच्यानि भवन्ति।

- > काव्येषु प्रयुक्तानां विभावादीनां साधारणीकरणं व्यञ्जनाव्यापारेण सञ्जायते। तेषां स्वकीयत्वपरकीयत्वभावास्तिरोहिता भवन्ति। तदा तेषु सामान्यांशोऽवशिष्यते।
- > सम्पन्ने साधारणीकरणव्यापारे प्रमातुश्चित्तसीमानो बन्धनरहिता, चित्तवृत्तयोऽपरिमिता भवन्ति। अतो रत्यादीनामपि साधारणीकरणं भवति। इयं साधारणीकरणप्रक्रिया सहृदयैरनुभूयते। एवञ्चाभिव्यज्यमानः स्थायिभाव एव रसपदवाच्यो भवति।
- > रसस्वरूपं त्वास्वद्यमानमेव। यावत्कालं विभावादयो विद्यमानास्तावत्कालं रसानुभूतिर्जायते। विभावादीनामियं प्रतीतिः पृथक् पृथक् रूपा न, अपित्वाखण्डात्मिका एव। यथा पानकरसे सकलसामग्रीस्वादविलक्षणस्वादो भोक्त्राऽनुभूयते तथैव विभावादिलक्षणो रसोऽप्यास्वाद्यते। अलौकिकरसास्वादनं सहृदयैरनुभूयते। सामाजिकहृदये प्रागनुभूतसंस्काररूपेण स्थितः स्थायिभाव एव विभावानुभावव्यभिचारिसंयोगाद् रसरूपतामेति' इत्यभिनवगुप्तस्य रसनिष्पत्तिविषयकी धारणा मम्मटविश्वनाथजगन्नाथप्रभृतिभिः काव्याशास्त्रमर्मज्ञैः स्वीकृता दृश्यन्ते।

विरेचनसिद्धान्तः

पाश्चात्यकाव्यशास्त्रस्य विशिष्टसमालोचकस्यारस्तुनाम्नो विदुषो महत्त्वाधायकः सिद्धान्तोऽस्ति विरेचनम्। 'क्याथर्सिस' इति ग्रीकशब्दाद् आङ्ग्लभाषायामनुवादरूपेण 'पर्गसन' एवमेव नेपालीभाषायां समानार्थको विरेचनशब्दः प्रयुज्यते। ग्रीकभाषायां चिकित्साशास्त्रसम्बद्धस्य 'क्याथर्सिस' शब्दस्यार्थो भवति यत्- रेचकाख्येनौषधिना शरीरान्तर्गतान् विकारान् दूरीकृत्य शरीरं स्वस्थं नीयते इति। वैद्यस्य पुत्रोऽरस्तुश्चिकित्साशास्त्राच्छुद्धीकरणार्थकं शब्दं काव्यशास्त्रे तादृशं कार्यसम्पादनार्थं विवेचयति इति। (शतपथी, २०१२, पृ. ९८)

पाश्चात्यकाव्यशास्त्रे विरेचनसिद्धान्तस्य प्रणयनमैतिहासिकघटनायाः कारणेन सञ्जातम्। अरस्तुनाम्नो विदुषो गुरोः प्लेटोनाम्नः दार्शनिकस्य मनसि काव्यं प्रति विपरीता धारणाऽऽसीत्। काव्यं कवेः कल्पनाया निर्मितिरस्ति। काव्यगतानां भावानां पठनेन श्रवणेन च सामाजिकेषु विषयवासना विनष्टा न भवन्ति प्रत्युत तादृशान् भावान् परिपोष्य ता विक्षिप्ता भवन्ति। (चामलिङ्, २०४० : १५९) अतः कविकलाकारा आदर्शगणराज्याद् बहिष्करणीया इति प्लेटोनामकः समालोचक उद्धोषितवान्। एतत्प्रकारेण गुरुणा काव्यं प्रति प्रस्तुतस्याक्षेपस्य निराकरणायारस्तु विरेचनसिद्धान्तस्य प्रणयनमकरोत्। प्लेटोनाम्नो विदुषोऽऽक्षेपेऽस्य प्रत्युत्तरमस्ति, यत्- सामाजिकानां मनसि स्थितानां तादृशानां भावानां वन्दीकरणमनुपयुक्तम्। दुःखान्तता (ट्रेजेडी) त्रासकरुणयोरारवेगबहिष्करणे द्वाररूपोऽस्ति। यस्य कार्यं प्रागुद्देज्य पश्चाच्छमनमस्ति। अनेन प्रकारेण दुःखान्तस्य माध्यमेन विकसिता त्रासकरुणादिभावा अस्माकं मनसि स्थितान् त्रासकरुणादिभावान् दूरीकृत्य प्रशम्य आनन्दानुभूतिं विदधति। एतादृशस्य भावार्थस्य कृतेऽरस्तुना कथार्सिस शब्दः प्रयुक्तः। (चामलिङ्, २०४०, पृ. १५९) अस्य सिद्धान्तस्य सारो विद्यते यत् - कलासाहित्यस्य पठनेन श्रवणेन चास्माकं मनसि सञ्जातानां विकाराणां समुचितं विरेचनं भवति। समुचिता त्रासदी विरेचनस्य माध्यमेन करुणात्रासादीभावानामुद्धोषनं कृत्वा शमनस्य माध्यमेनात्मानमानन्दमयं विदधाति।

अरस्तु विरेचनस्य सामान्यरूपेणोल्लेखनं करोति। अस्य स्वरूपादिविषयिणी व्याख्या तत्र न लभ्यते। स स्वकीये 'पोयटिक्स' इत्याख्ये ग्रन्थे 'राजनैतिक' इत्याख्ये ग्रन्थे चात्मशुद्धिरित्यर्थे विरेचनं प्रस्तौति। तत्र

तस्य भणितिर्विद्यते यत् - कविकलाकारस्य निर्मितरनेकान्नुद्देश्यान् परिपूरणार्थं भवति तेषु बौद्धिकानन्दोऽपि विद्यते। कविकलाकारकृतिभ्यः सञ्जाता आवेशादयो भावकस्य मनसि स्थितेभ्यो धार्मिकरागेभ्यः शान्ता (विरेचिताः) भवन्ति। अनन्तरं तेनानन्दोऽनुभूयते। (चाम्लिङ्, २०४०, पृ. १६१)

अरस्तुप्रणीते काव्यशास्त्रे विरेचनस्य विस्तृता चर्चा नोपलभ्यते। पञ्चवर्तिभिराचार्यैरेतस्य विषये सुविस्तृता विवेचनपरम्परा निर्मिता। ते विरेचनस्य धर्मनीतिकलासम्बद्धां व्याख्यां कुर्वन्ति।

धर्मसम्बद्धा व्याख्या

इयं व्याख्या 'गिल्वर्टमरे' नामकेन विदुषा कृता। तस्याशयो विद्यते यत्- यूनानदेशे 'दियोन्युसस' नामकस्य देवस्योत्सव आयोज्यते स्म। तस्योद्देश्यं कलुषितभावाद् वा पापादेव नापितु मृत्योरपि मुक्तिलाभ आसीत्। अत्र बाह्यघटितात् देवोत्सवजन्यविकारादान्तरिकविकाराणां शमनं भवतीति विश्वास आसीत्। अरस्तुमहोदयस्य समये धार्मिकभावस्य चरमोत्कर्ष आसीत्। तस्मादित एव भावं प्रगृह्यात्मिकशुद्धये 'कथार्सिस' इति शब्दस्य प्रयोगः कृतः।

नीतिसम्बद्धा व्याख्या

'बारनेज' नामकेन जर्मनदेशस्य विदुषा विरेचनस्य नीतिसम्बद्धां व्याख्यां करोति स्म। अस्य मते मानवमनो विकाराणां खनिभूतमस्ति। तत्र विशेषतः करुणादिदुःखयुता मनोवेगा भवन्ति। त्रासयुते रङ्गभूमौ-अवास्तविक्य घटना अतिरञ्जितशैल्या प्रस्तुत्य कृत्रिमसामग्र्या भावकस्य मनसि वासनात्मकरूपेण स्थितानामेतेषां मनोविकाराणां निराकरणद्वारा मानसिकसामञ्जस्यं स्थाप्यते। अस्याधारे विरेचनस्यार्थो मनोविकाराणामुत्तेजनानन्तरं शमनमर्थाद् मानसिकी शुद्धिर्भवति।

कलासम्बद्धा व्याख्या

पाश्चात्यकाव्यशास्त्रे स्वच्छन्दतावादिनां विचारे विरेचनस्य कलासम्बद्धाः सङ्केतादयो लभ्यन्ते। तेष्वरस्तुनाम्नो विदुषो विचारव्याख्याकारो बुचरमहोदयः कथयति यत्- 'विरेचनम्' केवलं मनोविज्ञानस्य निदानशास्त्रस्य चैकं तथ्यमेवोद्दिश्य प्रयोक्तुमनुचितं भवति। अयं कलासिद्धान्तस्याभिव्यञ्जको विद्यते। अस्य प्रयोजनं केवलं त्रासकरुणयोरभिव्यक्तेर्माध्यमरूपेणैव नापितु सुनिश्चितकलात्मकपरितोषाय विद्यते। अस्य कलासिद्धान्तरूपेण परिष्कार आवश्यको दृश्यते। कलासम्बद्धार्थो भवति यत्- मानसिकसन्तुलनमस्य प्रारम्भिकमेव कार्यम्। परिणामेऽस्य कलात्मकपरितोषस्य परिष्कारो विद्यते। येन विना करुणात्रासयोः कलागत आस्वादोऽपूर्ण एव।

एतेषां व्याख्यातृणां विचारान्निसृतोऽर्थो ज्ञायते यत् करुणत्रासादिका काव्यगता भावा विरेचनस्य माध्यमेन भावकमनसि स्थितान् भावान् उद्विज्य शान्तावस्थां नीत्वाऽऽनन्दास्वादनं कारयति।

अनयोः साम्यं वैषम्यञ्च बिन्दुवाक्यैरधोल्लिख्यते यत्

साम्यम्

काव्यात् सर्वथाऽऽनन्दास्वादनमेव जायत इति बीजप्रयोजनम्

सामाजिकेष्वेव काव्यानन्दास्वादननिर्धारणम्

बाह्यपदार्थानामान्तरिकैर्भावैः सहाभेदसम्बन्धस्थापनम्

वैषम्यम्

विरेचनसिद्धान्तः काव्यस्य दुराक्षेपनिवारणार्थं प्रणीतः परं साधारणीकरणसिद्धान्तो रसप्रतीतौ पात्रत्वनिर्धारणार्थमाविष्कृतः।

विरेचनस्य कार्यं करुणत्रासादिकठोररसेभ्य आनन्दानुभूतये एव परं साधारणीकरणं सर्वेषां रसानामनुभूतये प्रयुज्यते।

विरेचनं सीमाबद्धं विद्यते परं साधारणीकरणमसीमितं सामर्थ्ययुतं च परिकल्पितम्।

विरेचनस्य माध्यमेन बाह्यपदार्थानामान्तरिकैर्भावैः सह समान्यीकृत्य तान्युद्विज्य प्रशमनानन्तरमानन्द आस्वाद्यते परं साधारणीकरणस्य माध्यमेन बाह्यपदार्थैः सह आन्तरिकभावानां स्वकीयपरकीयादिविभेदप्रशमनान्तरं करुणादिरसा आस्वाद्यन्ते।

अरस्तुमहोदयस्य काव्यशास्त्रे कतिपयेषु वाक्येषु साधारणीकरणस्य सङ्केतः प्राप्यते। एकत्र विशिष्टव्यक्तेरनुभूतिः सार्वभौमतां यातीति कथनं साधारणीकरणस्य साम्यं भजति। तत्रोल्लिखितं विद्यते यत् काव्ये वर्ण्यविषयस्तु विशेष एव भवति अर्थात् काव्ये विशेषनामरूपयुतस्य पात्रविशेषस्य जीवने घटिता घटना एव वर्ण्यते परं तेषां स्थूलरूपमुपेक्ष्य तस्मिन् स्थितान् सामान्यमानवीयगुणानेव सम्बोध्यते तस्मात् तस्य पात्रस्य विशिष्टरूपं गौणतया तिष्ठति। अस्य विबोधाय ‘इफिगेनिया’ इत्यस्य कथा उल्लिखिता विद्यते। तत्र ‘इफिगेनिया’ विशिष्टनामरूपयुता स्त्रीभावेन नैवापितु विपद्ग्रस्ता सामान्या नारी एव ज्ञायते या सहृदये स्थितं मानवीयकरुणाभावमुद्धोधयति। ‘नामरूपयुक्तस्य विशिष्टव्यक्तेर्माध्यमेन सार्वभौमिकतासिद्धिरेव काव्यस्य लक्ष्यं भवति।’ अनेन विचारवाक्येन सह ‘सीतादिविशेषाणां कामिनीत्वादिसामान्यत्वेनोपस्थितिः’ इति भट्टनायकस्य साधारणीकरणप्रसङ्गे वर्णितं विचारवाक्यं साम्यं भजति। अनयोर्द्वयोर्वाक्ययोः मूलभावस्तु समान एव, परम् उद्देश्यन्तु पृथक् विद्यत इति भारतीयकाव्यशास्त्री नागेन्द्रः समुल्लिखति। (उपाध्यायः, २०६७, पृ. २४४)

अत्र मननीयं विद्यते यत् पौरस्त्ये साधारणीकरणमेव समस्यारूपेण विनिभाल्य सिद्धान्तत्वेन परिकल्पितः परं पाश्चात्त्यसमालोचकैः पात्रभावकयोर्भावसामान्यीकरणमुपेक्ष्य केवलं त्रासकरुणादिकठोरभावादानन्दलाभमुद्दिश्य विरेचनसिद्धान्तः प्रतिपादितः। तस्मात् काव्यादानन्दप्राप्तये साधारणीकरणं समष्टिक्रियात्मकं तत्त्वं चेद् विरेचनं प्लेटोमहोदयस्याक्षेपापनयनार्थं त्रासकरुणादिकठोरभावतः काव्यानन्दनिष्पत्तये परिकल्पितं व्यष्टिक्रियात्मकं तत्त्वमिति सारतया ज्ञायते।

निष्कर्षः

विश्ववाङ्मयस्येतिहासे क्षेत्रगतरूपेण द्वयोर्भागयोः कलाकृतीनां विकासः सञ्जातः। संस्कृतवाङ्मयं पौरस्त्यनाम्ना आङ्गलादिवाङ्मयं पाश्चात्त्यनाम्ना व्यवहियन्ते। तयोर्द्वयोः क्षेत्रयोः कविकलाकारैः स्वप्रतिभया निर्मितानां कृतीनामितिहासः प्राचीनतमो विद्यते। कविकलाकाराणां कृतीनां नियमनाय काव्यशास्त्रिभिः शास्त्रीयसिद्धान्ता अपि प्रणीताः। तत्र नामप्रक्रियादिकतिपयेषु स्थलेषु रूपवैभिन्न्यं दृश्यते परं बीजतत्त्वं तु समानमेवाभाति। अस्याध्ययनस्य विषयभूतयोः साधारणीकरणविरेचनसिद्धान्तयोरपि तादृश्यवस्था विद्यते।

पौरस्त्ये काव्याद् भावकेषु कथम् आनन्दप्राप्तिर्भवतीति समस्यासमाधानार्थं काव्यसङ्घटितान् भावकमनसि स्थिताञ्च सर्वान् पदार्थान् सामान्यीकृत्य सामाजिकेषु विलक्षणानन्दानुभूतये साधारणीकरणाख्यः सिद्धान्तः परिकल्पितः। पाश्चात्ये च सामाजिकाः काव्यपठनाद् दूषितान् भावान् अनुगृह्णन्ति, यस्मात् ते भ्रमिता जायन्ते इति काव्यविरुद्धं प्रक्षिप्तस्याक्षेपस्य निरासाय काव्यात् सर्वथा आनन्दप्राप्तिरेव भवतीति काव्यमहत्त्वपरिपोषणार्थं विरेचनसिद्धान्तस्य प्रणयनं सञ्जातम्। यद्यपि द्वयोः सिद्धान्तयोः कार्यपरिधौ महदन्तरं परिलक्ष्यते। साधारणीकरणे काव्याद् रसानुभूतये सर्वेषां रससमग्रीणां विषयतया स्वीकृतः, परं विरेचने आक्षेपविषयभूतात् त्रासकरुणादिकठोरभावादपि काव्यानन्दप्राप्तिर्भवतीति एक एव पक्षोऽवलम्बितः। कविकलाकारप्रणीतायाः कृतेः केवलमानन्द एव लभ्यते इति बीजप्रयोजनं तु द्वयोः सिद्धान्तयोः समानमनुलक्ष्यते। एवमेव पाश्चात्यकाव्यशास्त्रे प्रसिद्धाः ये सिद्धान्ताः सन्ति प्रायशः तेषां पौरस्त्यकाव्यशास्त्रे विवेचितैर्विषयैः सह कुत्रचित् सम्बन्धो दृश्यत एव। अतः पाश्चात्यकाव्यशास्त्रस्य तादृशाः सिद्धान्ताः पौरस्त्यैः सिद्धान्तैः सह तुलनीया इति शोधकार्योत्सुकानां छात्राणां कृते विषयत्वेन स्वीकर्तुं शक्यते।

कृतज्ञताज्ञापनम्

लेखस्यास्य सम्पादनाय यैर्विज्ञैः सहयोगः प्राप्तः, ते सर्वेपि कार्तज्ञविनिवेदनेन स्मर्यन्ते।

सन्दर्भसामग्रीसूचिः

- अभिनवगुप्तः. (१९६०) *अभारभिनवती*, हिन्दी विभाग दिल्ली विश्वविद्यालय।
 आनन्दवर्धनः. (२०४२) *ध्वन्यालोकः*, चौखम्बा संस्कृत भवन।
 उपाध्याय, केशवप्रसाद. (२०६७) *साहित्य प्रकाश*, साझा प्रकाशन।
 चतुर्वेदी, ममता. (१९९७) *सौन्दर्यशास्त्र*, राजस्थान हिन्दी ग्रन्थ अकादमी।
 चामलिङ्ग, गुमानसिं. (२०४०) *एरिष्टोटल र उनको काव्यशास्त्र*, राजकीय प्रज्ञा प्रतिष्ठान।
 चैतन्य. (२०६९) *माक्सवादी सौन्दर्यचिन्तन*, साझा प्रकाशन।
 जैन, निर्मला. (१९७७) *रससिद्धान्त और सौन्दर्यशास्त्र*, (द्वि. सं.) नेशनल पब्लिसिङ्ग हाउस।
 नगेन्द्र. (१९७४) *भारतीय सौन्दर्यशास्त्र कि भूमिका*, नेशनल पब्लिसिङ्ग हाउस।
 पाण्डेय, कान्तिचन्द्र. (१९६७) *स्वतन्त्र कलाशास्त्र*, (भा १) चौखम्बा संस्कृत सीरिज आफिस।
 ... (१९७८) *स्वतन्त्र कलाशास्त्र*, (भाग २) चौखम्बा विद्याभवन।
 बराल, ईश्वर. (२०५५) *नेपाली साहित्य कोश*, नेपाल राजकीय प्रज्ञा प्रतिष्ठान।
 भरतमुनिः. (१९६४) *नाट्यशास्त्रम्*, मोतीलाल बनारसी दास।
 शतपथी, श्वेतपद्मा. (२०१२) *प्राच्यपाश्चात्यसौन्दर्यशास्त्रपरम्परायाम् अरस्तुः*, भारतीय विद्या प्रकाशन।

भासर्वज्ञस्य त्रिप्रमाणवादः

तुलसीपौडेलः

उपप्राध्यापकः, न्यायविभागः

नेपालसंस्कृतविश्वविद्यालयः,

पिण्डेश्वरविद्यापीठम्, धराननगरम्

Email : shubharahos@gmail.com

लेखसारः

न्यायसारग्रन्थः भासर्वज्ञस्य रचना वर्तते। परिच्छेदात्मकन्यायसारे ग्रन्थे प्रमाणानां निरूपणं पार्थक्याङ्गीकरणञ्च भासर्वज्ञेन न्यायसूत्रोपदेशकगौतमस्य पारम्परिकन्यायदर्शनप्रणाल्याः पृथक् कृतमिति दृश्यते। प्रत्यक्षानुमानोपमानशब्दाश्चेति चत्वारि प्रमाणानि न्यायसूत्रे निरूपितानि। न्यायसारे भासर्वज्ञेनोपमानं प्रमाणं विहाय प्रत्यक्षानुमानशब्दाश्च त्रिण्येव प्रमाणानि निरूपितानि। उपमानस्य पृथक् प्रमाणत्वं नावश्यकं तत्तु शब्दप्रमाणरूपमेवोक्त्वा तस्य पृथगस्त्वित्वं नाङ्गीकृतम्। अनेन किमर्थं त्रिप्रणान्येव स्वीकृतानि ? अयं नैयायिकः सन्नपि किमर्थं न्यायसूत्रकारात् भिन्नावधारणां संस्थापितवानिति विषयः अध्ययनस्योद्देश्यत्वेन परिगणितः। अयं शैवपरम्परायापि मुख्यतमाचार्यत्वेन तदानीं सुप्रतिष्ठित आसीदपि भासर्वज्ञः नैयायिक एव। तस्य त्रिप्रमाणान्यपि न्यायस्यैव अव्यक्तधाराः वर्तत इति अस्य शोधस्य निष्कर्षः। अयं पौरस्त्यदर्शनस्य तत्रापि न्यायदर्शनस्य महान् आचार्य आसीदिति आधुनिकैः शोधकर्त्रिभिः सादरानुमोदितं वर्तते। शोधेऽस्मिन् मया स्रोतसामग्रीत्वेन भासर्वज्ञस्य न्यायसारः, तस्य अन्ये कतिपयग्रन्थाः, तथा च न्यायदर्शनसम्बन्धिग्रन्थाः, भासर्वज्ञस्योपरि कृताः शोधरचनाः स्वीकृताः। एतेषामाधारेण भासर्वज्ञस्य विषये, प्रमाणविषये च विश्लेष्य निष्कर्षः समुद्धाटितः।

शब्दकुञ्जिका : भासर्वज्ञाचार्यः, न्यायदर्शनम्, प्रमाणवादः, हेत्वाभासः, न्यायभूषणम्।

विषयपरिचयः

आचार्यगौतमप्रतिपादितं न्यायशास्त्रं समग्रदर्शनशास्त्रस्य द्वारमस्ति। न्यायदर्शनशास्त्रप्रवेशेण न्यायेतरदर्शनशास्त्रेऽपि प्रवेशो जायते इति। तदर्थमेवोक्तं - प्रदीपः सर्वविद्यानामुपायः सर्वकर्मणाम्।

न्यायदर्शनस्य परम्परा आचार्यगोतमादपि पूर्वं विद्यमाना आसीदिति तु बहुसंख्यकैर्दार्शनिकैः सहर्षं स्वीक्रियते। भूतले अनादिकालतः इयं दर्शनधारा प्रवहन्ती विद्यते। अनन्तरञ्च न्यायनये धाराद्वयं प्रवाहितं वर्तते। प्रथमं प्राचीनन्याय इति नाम्नो न्यायदर्शनस्य प्राचीना धारा वर्तते। द्वितीया च नव्यन्याय इति नाम्नो न्यायदर्शनस्य नवीनधारा विद्यते। प्रथमधारायां सूत्रभाष्यवार्तिकतात्पर्यटीकादिग्रन्थाः विरचिताः। तत्रैव न्यायमञ्जरीत्यादयोऽपि ग्रन्था सुप्रसिद्धाः जाताः। प्राचीनन्यायधारायां प्रमेयाणां निरूपणं मुख्यलक्ष्यमस्ति। द्वितीयधारायां तत्र गङ्गेशोपाध्यायस्य तत्त्वचिन्तामणिग्रन्थः, तथा च तदधिकृत्य विरचिता अन्ये टीकाग्रन्थाः प्रणीताः। अत्र प्रमाणनिरूपणं मुख्योद्देश्यमस्ति।

एतद्वाभ्यां धाराभ्यां पृथक् भासर्वज्ञाचार्य अस्ति। भासर्वज्ञो न नवीनः, न च प्राचीनः, अयं स्वतन्त्रः। न्यायभूषणकारस्य व्यक्तित्वं तस्य रचनासूपलभ्यते। सुप्रसिद्धस्य न्यायभूषणग्रन्थस्य लेखकीयशैल्यादिकं दृष्ट्वा जानिमः अयं तत्कालवर्तिषु नैयायिकेषु श्रेष्ठतमः आसीदिति। पौरस्त्यदर्शने न्यायवैशेषिकयोः समानतन्त्रत्वं सर्वस्वीकार्यमस्ति। तस्माद् न्यायशास्त्रस्य विकासनदी वैशेषिकेन सह मिलित्वैव अग्रे प्रवहिता। तेन च न्यायवैशेषिकदर्शनयोर्मिथः साङ्कर्यं चाभूत्। समानतन्त्रत्वेन समानबलं दर्शनानां विशेषोपलब्धिर्भवति। सर्वे दर्शनमार्गाः समानबलेनैव सुफलाः सुकराश्चाभूवन्। न्ययवैशेषिकयोरपि इयं पद्धति अधुनाऽपि प्रचलन्तीति। समानतन्त्रस्वीकारव्याख्यानरूपा चेयं पद्धति सर्वथा अनया गत्या दर्शनयोर्द्वयोः विकासश्च अभूत्। इयं स्थिति दर्शनान्तरेष्वपि वर्तते। समानतन्त्राभिधानदर्शनशास्त्रेषु परस्परं सङ्करता स्पष्टं दृश्यते एव। पौरस्त्यदर्शनस्य इयं व्यवस्था अतीवोचिता एव, अतः न कैरपि इयं पद्धतिः समालोचिता। अन्तर्दर्शनव्याख्यानपरम्परा वा परस्य दर्शनस्य मतं स्वदर्शने व्याख्यापनं वा, अयं च विधिः पौरस्त्यदर्शने अद्यापि प्रचलति। तथा दार्शनिककलहाय नावशरः। सद्भावमार्गेणैव विदुषां दर्शनपथारोहणं सुकरमिति। एवं चिन्तनगतिः पौरस्त्यदार्शनिकानां प्राच्यकालादेव आसीदिति। परन्तु अत्रापि कतिपया दोषांशाः समुत्पन्नाः। अनेन दर्शनस्य स्वकीयाः ह्लाद्वाः परमतानां स्वीयतन्त्रे भावगभीरव्याख्यानात् दर्शनगर्भे एव स्थिता। बहिः स्फुटनं तेषां नाभूत्। तेन च दर्शनस्य मौलिकी धारा तत्रैव अवरुद्धाः। परस्परं समानतन्त्रमिति व्यवहारः तदानीं न केवलं नैयायिकैः वैशेषिकैश्च कृतः, अपितु सर्वैरपि दार्शनिकैरवलम्बितः। तदानींतनाः दार्शनिकाः दर्शनेषु दर्शनान्तरस्येदं साङ्कर्यं परिहाराय न कमपि प्रयासमकार्षुः। न्यायदर्शनस्योपरि वैशेषिकस्य प्रभाव अतिशयमात्रं चाभूत्। तद्प्रभावं न्यूनं कर्तुं अयं भासर्वज्ञः प्रयासमकार्षीत्। तदर्थमेव अयं न्यायसारं तस्योपरि भूषणाख्यं स्वव्याख्यासहितं ग्रन्थं व्यररचत्। कतिपयविद्वांसः एनं शुद्धनैयायिकविद्वान् इति प्रशंसन्ति। अयं शुद्धन्यायमार्गमनुसृत्य स्वकीयं न्यायसारं ग्रन्थमरचयत् इतीमं विद्वांसः वदन्ति। अस्य दार्शनिकस्य वैशिष्यत्यमेतदपि वर्तते यत् - प्रायः सर्वेपि नैयायिकाः वैशेषिकशास्त्रमनुकूलमेव न्यायशास्त्रं समालोचयन्। परन्तु एतैः वैशेषिकमतदूषणपूर्वकं न्यायदर्शनसम्बन्धो ग्रन्थो विरचितः। एतादृशेण नैयायिकेन बहवो ग्रन्थाः रचिताः स्युः। प्रमाणोपयोगिकं पुस्तकं न्यायसारो वर्तते। तदुपरि आत्मनैव न्यायभूषणाख्या ग्रन्थटीकापि विरचिता। एतयोर्विषये किञ्चित् विचारः अत्यावश्यक एव।

न्यायसारः न्यायदर्शने नविनशैल्या लिखितं प्राथमिकं प्रकरणं शास्त्रमस्ति। न्यायसारे त्रयः परिच्छेदाः सन्ति। प्रथमं प्रत्यक्षपरिच्छेदो वर्तते। द्वितीयपरिच्छेदः अनुमानपरिच्छेदोऽस्ति। तृतीयपरिच्छेदश्चागमः परिच्छेदो वर्तते। अस्योपरि ग्रन्थकर्त्रा एव न्यायभूषणनाम्नी विस्तृता पाण्डित्यपूर्णा टीका विरचिता।

सा टीका एवानन्तरं प्रशिद्धा जाता। न्यायभूषणे भासर्वज्ञमुनिना दर्शनविषयसम्बद्धाः सर्वेपि विषयाः सुष्ठु प्रोक्ताः। भासर्वज्ञमुनेः प्राक् तदानीं न्यायदर्शने सूत्रानुक्रमेण व्याख्यानस्य ग्रन्थरचनायाश्च परम्परा विद्यमाना आसीत्। भासर्वज्ञेन च न्यायसूत्रस्थान् विषयान् आदाय न्यायसारः विरचितः। साम्प्रतं न्यायसार ग्रन्थः शोधस्यास्य क्षेत्रमस्ति। न्यायदर्शने ग्रन्थपरम्परायाः सुदीर्घविवरणं समकालेऽपि समुपलभ्यते। स्वतन्त्रपद्धत्याऽपि ग्रन्थप्रणयनपरम्परा न्यायदर्शने तथैवोपलभ्यते यथा सूत्रभाष्यवार्तिकपरम्परा समुपलभ्यते। स्वतन्त्रग्रन्थप्रणेतृषु मध्ये भासर्वज्ञाचार्यः सुकीर्तिमान् नैयायिको वर्तते। न्यायसारस्य सर्वस्वं न्यायभूषणमस्तीति प्रौढैः दार्शनिकधुरन्धरैः श्रीमता योगीन्द्रानन्दैः समुदिष्टो वर्तते (न्यायभूषणम्, १)। तथैव तत्रैव न्यायसारस्य अष्टादशसंख्यकाः टीका प्रणिताः विद्यन्ते इति अनेनैव निर्दिष्टमस्ति। तच्च राजशेखरस्य षड्दर्शनसमुच्चयनाम्नि ग्रन्थे समुल्लेखो वर्तते इति। तथा निर्देशनेनेदमनुभूयते यत् अस्य अध्ययनस्य परम्परा सुसमृद्धा आसीत्। तासु टीकासु केचन ग्रन्थाः प्रकाशितापि वर्तन्ते। तथा च न्यायसारग्रन्थस्य अध्ययनम्, तस्य टीकायाः प्रकाशनादिकम्, सम्पादनादिकञ्च अधुनापि प्रचलितं वर्तते। तेषु च न्यायभूषणग्रन्थस्य संशोधकः सम्पादकश्च श्रीमान् योगीन्द्रानन्दः प्राथम्येन परिगणितो विद्यते। तदनन्तरं तेन सम्पादितं ग्रन्थमाश्रित्य नैकैः विद्वद्गुरुरैः अनुसन्धानकार्यं कृतम्। तथैव सम्पादकेन श्रीमता उमारमणझामहोदयेन न्यायसारविचारनाम्नो टीकाग्रन्थस्य श्रीरणवीरकेन्द्रीयसंस्कृतविद्यापीठजम्भुतः प्रकाशनं विहितमुपलभ्ये (न्यायसारविचारः, १९९६)। एवञ्च के. शाम्बशिवशास्त्रिणा अनन्तशयनसंस्कृतग्रन्थावलिः संख्या १०९ इत्युल्लिख्य त्रिवेन्दमित्तिस्थानतः वासुदेवसूरिविरचितन्यायसारपदपञ्जिकाख्या न्यायसारस्य टीका १९३१ तमे इशवीये प्रकाशितमुपलभ्यते। तथा च अस्योपरि साम्प्रतं कतिपयैरनुसन्धातृभिः शोधः कृतोऽपि वर्तते। श्रीमती अञ्जना इति नाम्ना कयाचित् लेखिकयाऽपि न्यायभूषणस्य अनुमानपरिच्छेदमाश्रित्य शोधः कृतो वर्तते। (न्यायभूषण के अनुमान परिच्छेद ई. २००२)। अन्यैश्च बहुसंख्यकैः विद्वद्भिश्च न्यायसारस्य विशद्विवेचनं कृतमुपलभ्यते। साम्प्रतं न्यायसारं न्यायभूषणं च आधिरीकृत्य, भासर्वज्ञस्य त्रिप्रमाणवादमादाय च शोधेऽस्मिन् प्रमाणानि समीक्षन्ते। तत्र च अनेन त्रिण्येव प्रमाणानि अङ्गीकृतानि। नैयायिकेनानेन त्रिप्रमाणानामेव पार्थक्यं साधितम्। एतदपूर्वमनन्तरं वा न केनाऽपि नैयायिकेन प्रत्यक्षानुमानोपमानशब्दा त्रिण्येव प्रमाणानीति विवेचितानि। भासर्वज्ञस्येदं वैशिष्यत्वं समीक्षायाः विषयोऽपि वर्तते। त्रिप्रमाणवादः न्यायतन्त्रे अनेन संस्थापितत्वाच्च अस्यानुसन्धानस्यौचित्यमपि स्फुटीभवतीति। साङ्ख्ययोगादिषु प्रमाणानि त्रीणि निरुप्यन्ते। परन्तु दर्शनान्तरेषु प्रवेशो न क्रियते। अत्र च भासर्वज्ञस्य गौतमस्य च प्रमाणविवेचने को भेदः ? अस्य त्रिप्रमाणवादः कीदृशः ? एतस्यैव विषयस्य समीक्षणं साप्प्रतमावश्यकं वर्तते। अनेन भासर्वज्ञस्य त्रिप्रमाणवादः किदृश इति जिज्ञासा समाधीयते। एतादृशोद्देश्यं परिगृह्य केनापि शोधः कृत इति मया न दृष्टः। तदर्थमिदमारभ्यतेऽधुना।

समस्याकथनम्

न्यायभूषणकारस्य विषये सन्त्येव समस्या नानाविधाः। ताषु च मुख्या समस्याः अधो निर्दिष्टाः सन्ति -

क) प्रमाणं किम् ?

ख) भासर्वज्ञस्य त्रिप्रमाणवादः कः ?

उद्देश्यम्

उपरि समस्याकथनकाले उपस्थापितानां समस्यानां समाधानमेवात्र मुख्योद्देश्यं वर्तते। तासां समास्यानां समाधानञ्चात्र क्रियते। अतः उपस्थापितानां समस्यानां निराकरणम् तथा च भासर्वज्ञेण प्रतिपादितप्रमाणस्य निरूपणमेव मुख्योद्देश्यो भवतीति। अत उद्देश्यमित्थं प्रदर्शयितुं शक्यते

क) प्रमाणानां परिचयप्रदानम्।

ख) भासर्वज्ञस्य त्रिप्रमाणवादनिरूपणम्।

अध्ययनविधिः

भासर्वज्ञस्य व्यक्तिवैशिष्ट्यविवेचनपूर्वकं प्रमाणानां विश्लेषणाय विविधसामग्रीप्राप्त्यर्थं पुस्तकालयीयाध्ययनविधिरेव प्रामुख्यं वर्तते। तत्र च दर्शनसम्बन्धीविविधग्रन्थाः, प्रमाणविषयकाः संस्कृतमूलाकारग्रन्थाः, प्राथमिकसामग्रीत्वेन अत्र गृह्यन्ते। तदतिरिक्तं नैकविधपूर्वीयदर्शनानुसन्धातृभिः कृतशोधग्रन्थानपि द्वितीय सामग्रीत्वेन स्वीकृत्य अनुसन्धानं विहितम्। शोधलेखस्य निर्माणाय यथासम्भवं स्थापितानां न्यायसिद्धान्तानामाधारे प्राप्तसामग्रीणां विश्लेषणाय विश्लेषण-व्याख्यान-कार्य-कारणविधीनाञ्चात्र यथावसरमुपयोगो विहितो वर्तते। अस्यालेखस्य सीमा च भासर्वज्ञस्य परिचयपूर्वकं तेनाङ्गीकृतानां त्रिप्रमाणानां विश्लेषणमेवास्ति।

सैद्धान्तिकपर्याधारः

पौरस्त्यवाङ्मये दर्शनं द्विधा विभक्तं नास्तिकास्तिकभेदेन। **नास्तिको वेदनिन्दकः** (मनुः - २/७) इति मनुवचनानुसारेणास्तिकदर्शनानि षट् सन्ति। तेषु न्यायदर्शनमन्यतमं वर्तते। न्यायदर्शनेन षोडश पदार्थाः स्वीकृताः सन्ति। एवं चत्वारि प्रमाणानि चात्र स्वीक्रियन्ते। महर्षि-गौतमतः प्रारब्धेयं न्यायधारा विस्तृता वर्तते। धारायामस्यां बहवो विद्वांसोऽभवन्। तेष्वन्यतमोऽयमाचार्यो भासर्वज्ञः। प्रत्यक्षानुमानोपमानाख्यानि चत्वारि प्रमाणानि न्यायदर्शनसम्मतानि। परन्तवनेनाचार्येण त्रिण्येव प्रमाणानि स्वीकृतानि सन्ति। अयमुपमानं पृथक्प्रमाणत्वेन नाङ्गीकरोति। एवं यद्यप्यस्य प्रमाणविवेचनं न्यायदर्शनस्य परम्परागत-प्रमाणसिद्धान्ताद्भिन्नं वर्तते, तथापि स्वप्रमाणत्रित्वप्रतिपादनं न्यायसिद्धान्ताविरुद्धमिति तस्य मतम्। शोधलेखस्यास्य निर्माण उक्त न्यायदर्शनस्य सिद्धान्त एवावलम्बितो वर्तते।

विषयविश्लेषणम्

प्रमाणविषयविचारः

न्यायशास्त्रस्य प्रवृत्तिः त्रिविधया गत्या प्रचलितो दृश्यते। उद्देशलक्षणपरीक्षाः न्यायशास्त्रस्य त्रिविधाः प्रवृत्तयः। वस्तूनां नामसङ्कथनं उद्देशो विद्यते, तथैव नामसङ्कथितानां पदार्थानां असाधारणो धर्मः लक्षणं भवति, लक्षणकृतस्य पदार्थस्य लक्षणं तत्रैव पदार्थेषु सङ्गच्छति न वेति विचारः परीक्षा। एवमुत्तपरम्परान्सारं न्यायशास्त्रस्य प्रवृत्तिः समारब्धो वर्तते। न्यायशास्त्रे आत्मादिनां पदार्थानां तत्त्वज्ञानं निश्चयसं समुत्पादयतीति प्रतिपाद्यते। परन्तु मानाधीनं मेयसिद्धिः इत्यनुसारेण प्रमेयाणां ज्ञानं प्रमाणज्ञानानन्तरमेव भवतीति मन्तव्यम्। तथा च ईश्वरकृष्णेन साङ्ख्यशास्त्रे समुपदेशो कृतो विद्यते यत् - 'प्रमेयसिद्धिः प्रमाणाद्धि' अर्थात्

प्रमेयसिद्धिः प्रमाणाधीनमिति (साङ्ख्यकारिका, श्लोक ४)। अतः प्रथमं प्रमाणावबोधः आवश्यकः। प्रमाणपदञ्च - 'प्रमीयते अनेनेति' अर्थात् प्रमाकरणतया साध्यते। तेन च प्रमाणकरणं प्रमाणं सिद्धयति। प्रमाकरणं प्रमाणं अस्तीति न्यायसूत्रकारस्याभिमतं प्रमाणविभागावसरे भाष्यकारेण सुष्ठुक्तम् (न्या.भा. पृ.)। तथैव प्रमाणस्य प्रतिपादनं न्यायवार्तिककारेण 'अर्थोपलब्धिहेतुः' प्रमाणमिति शब्देन्यायवार्तिके क्रियते। (कमला सर्मा पृ.२३) प्रमाणविवेचनानन्तरं प्रमाविषयस्य विवेचनं न्यायतन्त्रे विहितम्। न्यायतन्त्रे वस्तुतः प्रमाणस्य परिष्कारं दृष्ट्वा प्रमाणं प्रमाया साधनमस्तीति अवगम्यते। तदेव प्रमायाः साधनभूतस्य प्रमाणस्य चत्वारो भेदाः आचार्येण गौतमेन न्यायसूत्रे प्रतिपादिताः (न्यायसूत्रम् १.१.४)। समग्रन्यायतन्त्रे प्रमाणस्य विवेचनं यथाविहितं तथा विवेचनं तु अन्यत्र दुर्लभमेव। अन्यत्रापि प्रमाणविषये विवेचनं कृतं विद्यते। वैशेषिकबौद्धमीमांसादिषु गाम्भीर्येण प्रमाणतत्त्वस्य समीक्षा विहिता दृश्यते। एतच्च सत्यमेव न्याये सर्वातिशयेन प्रमाणानां स्थानं प्रदीयते, तच्च न्यायभाष्यकारेण न्यायभाष्यारम्भे प्रमाणशब्दप्रयोगादपि अनुमातुं शक्यते। प्रमाणप्रतिपादनलक्षीकृत्य प्रवर्तितं शास्त्रमिति कथनं न्यायस्य गौरवास्पदमेव।

भासर्वज्ञानुसारं प्रमाणविवेचनम्

भासर्वज्ञेन 'सम्यग्नुभवसाधनं प्रमाणम्' इत्युक्तम् (न्यायभूषणम्, पृ. ११)। प्रथमं अस्य प्रमाणलक्षणस्य पदकृत्यविवेचनमावश्यकम्। अस्मिन् लक्षणे अनुभवपदं विशेष्यः। सम्यग्पदं विशेषणम्। अनुभवसाधनमित्येव प्रमाणं कथं नोक्तमिति ? अस्यां जिज्ञासायां संशयविपर्यादिषु प्रमाणलक्षणस्यातिव्याप्तिदोषो न गच्छेदिति तन्निवारणाय सम्यग्पदं अनुभवस्य विशेषणत्वेनात्र गृहीतम्। अनेन नूतना शैलीप्रमाणविषये संदर्शिता। तेन अनुभवसाधनमितिकथनेन 'प्रमाणकरणमेवार्थः' फलितः। न्यायसम्मतार्थः प्रसारितो दृश्यते। न्यायदर्शनसंस्थापकेन श्रीगोतममुनिना स्वीये न्यायसूत्रे प्रमाणसामान्यलक्षणं नैवोपदिष्टम्। तथापि न्यायभाष्ये वात्स्यायनेन प्रमाणसामान्यं सम्यग् निरूपितम्। आचार्यवात्स्यायनेन प्रमाणस्य सार्थकं लक्षणं दर्शयितुं यत् ' उपलब्धिसाधनं प्रमाणम् इति (न्यायभाष्यम् पृ.)। उपलब्धीसाधनं तथा च अनुभवसाधनं शब्दान्तरमेव दृश्यते। न तु तत्रार्थान्तरत्वम्।

वस्तुतः प्रमाणस्य साधनार्थत्वेन अर्थात् प्रमाकरणत्वेनैव विवेचनम् अद्यापि क्रियते। प्रमाणस्य वैशिष्ट्यं प्रतिपादनाय भासर्वज्ञाचार्येण प्रमायाः महत्त्वं प्रदर्शितं दृश्यते। प्रमाणं तु साधनमेव। साध्या तु प्रमा एव। प्रमायाः ज्ञापकः प्रमाणमस्तीति निश्चयितुम् आदौ एव प्रमाणस्य निरूपणं न्याये क्रियते।

त्रिप्रमाणवादः

वादः शब्दस्य अर्थाः सन्ति खलु बहवः। शोधेऽस्मिन् त्रिप्रमाणवादस्यार्थः त्रिप्रमाणविचारः एव वर्तते। अत्रापि त्रिप्रमाणानां यथावश्यकं समीक्षणमुद्देशलक्षपरीक्षाविधिना क्रियते। 'प्रत्यक्षानुमानोपमानशब्दाः प्रमाणानि' (न्यायसूत्रम्, १।१।४) इत्यस्मात् न्यायसूत्रात् पृथगेव 'प्रत्यक्षमनुमानमागमः' (न्यायभूषणम् पृ.७९) इति त्रिण्येव प्रमाणान्यादाय प्रमाणविषयकं सूत्रं भासर्वज्ञैः विरचितम्। त्रिविधमिति शब्दोच्चारणपूर्वकम्, तथा च त्रिण्येव प्रमाणानि निश्चित्यानेन उपमानस्य पृथगस्तित्वं समुच्छेदितम्। तेन उपमानं विहाय त्रिप्रमाणात्मकं सूत्रमत्र निदर्शितम्। भासर्वज्ञाचार्येण उपमानं प्रमाणमेव नाङ्गीक्रियते इति तु न। अनेनोपमानं प्रमाणं पृथगतया नैवाङ्गीक्रियते। उपमानास्य शब्दप्रमाणे अन्तर्भावः कृतः (न्यायभूषणम्, पृ.४२७)। उपमानं

प्रमाणं शब्दव्यवहारमात्रं विद्यत इति प्रतिपादयता तस्य पृथक्त्वं नाङ्गीकृतम् (न्यायभूषणम्, पृ. ४१९)। त्रिप्रमाणवादस्य संस्थापनाय अनेन महान् यत्नो विहितो वर्तते। तदर्थं प्राथम्येन चार्वाकमतं खण्डयति एवंरीत्या बौद्धजैनमीमांसादीनां मतं सम्यगालोचितम्। आलोच्यानन्तरं स्वीयं त्रिप्रमाणवादविषयकं मतं प्रस्तुतम्। त्रिप्रमाणवादे स्वीकारे सति सूत्रकारैः सह विरोधः भवतीति आक्षेपस्य परिहारायापि अनेनोक्तं वर्तते यत् - यथा हेत्वाभासा निग्रस्थानेषु पठ्यन्ते। निग्रहस्थानां व्याख्यानावसरे हेत्वाभासानामपि व्याख्यानं सम्भवतीति तथापि तेषां पृथक्निरूपणं ग्रन्थकतृभिः कृतम्, तद्वद् आचार्येण उपमानस्य शब्दप्रमाणकोटौ अन्तर्भूतत्वादपि आचार्येण शब्दस्य प्रमाण्यं दाढ्याय सूत्रकारेण उपमानस्य पृथगुल्लेखो विहितो वर्तते इति। वस्तुतः आचार्यगौतमस्य मतमेव त्रिप्रमाणवादः वर्तते। इत्येवाभिप्रायः तत्र अनेन प्रकटीकृतम् (अञ्जना, पृ. ६८)।

प्रत्यक्षप्रमाणम्

प्रमाणेषु सर्वातिशयं लोके ख्यातिलब्धप्रमाणं प्रत्यक्षमेव। प्रत्यक्षप्रमाणं सर्वैरपि स्वीक्रियते। सर्वैर्दर्शनिकैः आस्तिकैर्नास्तिकैः वा प्रत्यक्षं स्वीक्रियत एव। न्यायतन्त्रेऽपि प्रथमं प्रत्यक्षस्यैव निरूपणं विहितमुपलभ्यते। साधारणतया प्रत्यक्षं नाम - इन्द्रियस्य अर्थेनसह सन्निर्षाद् यद् ज्ञानं जायते तदेव प्रत्यक्षम्। तथा च - 'इन्द्रियार्थसन्निकर्षोत्पन्नं ज्ञानमव्यपदेश्यमव्यभिचारिव्यवसायात्मकं प्रत्यक्षमिति' न्यायाचार्येण गौतमेन समुपदिष्टम् (न्या.सू. १-१-४)। अस्मिन्नेव विषये न्यायभाष्ये भाष्यकारेण व्याख्या विहिता दृश्यते यत् - 'अक्षस्य अक्षस्य प्रतिविषयं वृत्तिरिति' (न्यायभाष्यम् पृ. २३)।

भासर्वज्ञानुसारं प्रत्यक्षविचारः

प्रत्यक्षस्य लक्षणम्- 'सम्यगपरोक्षानुभवसाधनमिति' भासर्वज्ञैः प्रोक्तम् (न्यायभूषणम्, पृ. ८४)। सम्यगपरोक्षानुभवस्य साधनं यत्, तदेव प्रत्यक्षप्रमाणम्। अनुभवस्य च परोक्षापरोक्षभेदाभ्यां द्वैविध्यं निगदितम्। परोक्षानुभवः नेन्द्रियात्मकः स तु शब्दाद्यात्मको विद्यते। तद्विपरीतापरोक्षानुभवो प्रत्यक्ष्यम्। अपरोक्षानुभवश्च इन्द्रियात्मकः। पुनश्चात्र कतिपयैः शास्त्रकारैः आशंक्यते यत् - यथा संशयात्मकं ज्ञानं भवति तथा स्मरणात्मकमपि भवत्येव। तदृश्यामवस्थायां संशयात्मकस्मरणादिषु चापरोक्षानुभवत्वं समापतत्येव। तथाङ्गीकारे सति तान्यपि ज्ञानान्यपरोक्षानुभवादयः स्युरेव। इममारोपं परिहारार्थं प्रत्यक्षप्रमाणस्य लक्षणवाक्ये भासर्वज्ञाचार्येण सम्यगितिपदं सुयोजितम्। यस्य ज्ञानस्य सम्यक्त्वं सिद्ध्यति तस्मिन् संशयत्वं न कदापि दृश्येत। भासर्वज्ञाचार्येण प्रोक्तापरोक्षपदेनापि व्यभिचारराहित्यम्, अव्यपदेश्यात्मकत्वादिकमेव सूपाद्यते इति।

प्रत्यक्षस्य भेदाः

प्रत्यक्षस्य विभागं निर्विकल्पकसविकल्पकभेदेन द्विविधो वर्तते। परन्तु तथा विभागः प्राचीनसूत्रग्रन्थे नैवोपलभ्यते। कतिपयप्रकरणग्रन्थेषु च एवं भेदः प्रदर्शितो वर्तत इति। निष्प्रकारकं ज्ञानं निर्विकल्पकम् तथा च सप्रकारकं ज्ञानं सविकल्पकमिति तर्कसंग्रहकारेण प्रतिपादितम्। न्यायसिद्धान्तमुक्तावल्यादिग्रन्थेषु योगिप्रत्यक्षमयोगिप्रत्यक्षञ्च प्रदर्शितमस्ति। तथैव अस्मिन् विषये न्यायभूषणेऽपि भूषणकारेण प्रतिपादितमस्ति।

अयोगिप्रत्यक्षम्

न्यायभूषणकारेण योगिप्रत्यक्षमयोगिप्रत्यक्षञ्चोक्त्वा प्रत्यक्षस्य द्विविधो भेदः प्रदर्शितः। अयोगिप्रत्यक्षं प्रकाशदेशकालादिसहयोगेनेन्द्रियार्थसन्निकर्षोत्पन्नानां स्थूलादिघटादिपदार्थानां ज्ञानं विद्यते। अत्र इन्द्रियार्थसन्निकर्षः परमावश्यकः। यथा चक्षुषा घटसंयोगानन्तरमयं घटः इत्यात्मकः प्रतीतिः। एदादृशं ज्ञानमयोगिप्रत्यक्षम्।

योगिप्रत्यक्षम्

भासर्वज्ञस्य मते योगिप्रत्यक्षं देशकालादितः दूरं स्वर्गादिलोकानां तथा च परमाण्वादिनां योगाभ्यासात् सम्पादितं प्रत्यक्षं ज्ञानमस्ति। तादृशं योगिप्रत्यक्षं युक्तावस्थायुक्तावस्थाभेदेन द्विविधं विद्यते। तत्र युक्तावस्थायां तु आत्मनः अन्तकरणेन सह संयोगात् धर्मादिनामशेषार्थग्रहणं भवति (न्यायभूषणम् पृ. १७०)। इयं स्थिति तु परमयोगिनामेव भवति अन्येषां न, तद्विपरीतानां सामान्ययोगिजनानामसाध्यत्वादिति न्यायभूषणे प्रपञ्चितम्। अयुक्तावस्थायां तु चतुष्टयादिसन्निकर्षान्निमित्तात् ग्रहणं भवति। तत्र रसनेन्द्रियादिना अर्थग्रहणं चतुष्टयसन्निकर्षसहकृतो भवति। देशादिविप्रकृष्टानां वस्तूनां सम्यगपरोक्षानुभव एव योगिप्रत्यक्षस्य लक्षणं विद्यते इति न्यायभूषणे सम्यगुपपादितम् (न्यायभूषणम्, पृ. १७१)।

अनुमानप्रमाणम्

आचार्येण गौतमेन अथ तत्पूर्वकं त्रिविधमनुमानम्' इत्यादिशब्दैः अनुमानप्रदिपादकसूत्रस्य समुल्लेखो विहितः। सूत्रे विद्यामानस्य तत्पूर्वकमितिपदस्य प्रत्यक्षपूर्वकार्थः सूपपादितः भाष्यकारेण स्वीये न्यायभाष्ये। (न्यायभाष्यम्) न्यायभाष्ये अनुमानस्य भेदानां विस्तृतं विवेचनं भाष्यकारैः कृतमस्ति। अवान्तरकालिकैः कतिपयैराचार्यैश्च अनुमानस्य स्वार्थपरार्थभेदेन द्वैविध्यं स्वीक्रियते (तर्कभाषा, पृ. ६२)।

भासर्वज्ञानुसारमनुमानप्रमाणम्

न्यायसारकर्तृणा भासर्वज्ञाचार्येण प्रत्यक्षस्य व्याख्यानमुपपाद्य अनुमानप्रमाणस्य व्याख्या विहिता। तेन च अनुमानस्य व्याख्यानं प्रत्यक्षागमपूर्वकमेव भवतीति अनुमानस्येदं महत्वैशिष्ट्यमपि न्यायभूषणे निर्दिष्टम्। प्रत्यक्षागमपूर्वकमेव अनुमानस्य योग्यता वर्तते इति विषये न्यायभूषणकारेणापि तत्पूर्वकपदस्य सुविस्तारव्याख्यावसरे स्वीये न्यायसारे अप्रतिपादि। न्यायभाष्ये वात्स्यायनाचार्येण प्रत्यक्षं विना अनुमानं न कदापि भवतीति अभिप्रायेण तत्पदस्य प्रत्यक्षपूर्वकार्थं गृहितवता तेन लिङ्खलिङ्खिनः सम्बन्धः सुगृहित इति मन्तव्यम् (न्यायभाष्यम् पृ. ३३)। प्रत्यक्षस्याभावे आगमादिद्वारापि कदाचिदनुमानं क्रियते तथा च विशेषावस्थाषु च प्रतक्षाभावेपि आगमादिनां साहायतायाः अनुमानं प्रचाल्यते। वेदाशास्त्रादिनां सहयोगेन ईश्वरस्यास्तित्वं संरक्षणार्थं कदाचित् अनुमानं क्रियते। कदाचिच्च पूर्वमनुमानप्रमाणद्वारा ईश्वरो निरूप्यते। पश्चाच्च शब्दादिभिः पुनः तस्यास्तित्वं साध्यते। श्रीमता विश्वनाथपञ्चाननभट्टाचार्येण ईश्वरसिद्धयर्थं पूर्वमनुमानं विधाय पश्चाच्च शब्दप्रमाणद्वारा ईश्वरः निरूपितः (न्यायसिद्धान्तमुक्तावली पृ. १५) अतः तत्पूर्वकादिपदेन नकेवलं प्रत्यक्षस्य अपितु शब्दादिनामपि उपलक्षणं वर्तते इति दृश्यते। न्यायसूत्रकारेण अनुमानस्य त्रयो भेदाः प्रदर्शिताः। एवञ्च भासर्वज्ञाचार्येणापि अस्य त्रयो भेदविषये न्यायभूषणे विस्तरतो

वर्णिताः। ते च भेदाः पूवच्छेषवत्समान्यतोदृष्टञ्चेति। न्यायभूषणे च त्रिविधिग्रहणं नियमार्थमुक्तम्। तेन च देशकालजात्यादिभेदात् अनुमानस्य अनन्तत्वेऽपि वस्तुतः त्रिविधमेव भवतीति नियमः स्थाप्यते। अयमेव भावः श्रीभासर्वज्ञेन न्यायभूषणे निदर्शितः (आचार्यः, पृ. १९०)।

अनुमाननिरूपणानन्तरं हेत्वाभासस्यापि निरूपणं कर्तव्यं भवति। अनुमानस्यैव अङ्गत्वेन हेत्वाभासानां निरूपणं न्यायविद्धिः कृतं वर्तते।

हेत्वाभाषाविचारः

हेत्वाभाषविषयिकी चर्चा न्यायमते विशेषः क्रियते। नैयायिकैः चतुर्षु प्रमाणेषु अनुमानस्य प्राधान्यं मन्यते। अनुमाननिरूपणाय सदूहेतुः अत्यावश्यकः, तदर्थं दर्शनशास्त्रे अनुमाननिरूपणावसरे हेत्वाभासानामपि निरूपणं प्रसंगतः क्रियते। न्यायमुक्तावलीकारेणोक्तं यद् हेत्वाभासस्य विवेचनं तु हेतुप्रसंगाद् कृतमिति। सदूहेतुज्ञानाय दुष्टहेतुज्ञानमपि आवश्यकमेव। हेत्वाभासशब्दस्य व्युत्पत्तिद्विविधा कृता वर्तते। प्रथमा व्युत्पत्तिर्यथा- हेतो आभासा इति हेत्वाभासाः। हेत्वाभाषाः इत्युक्ते हेतुदोषाः एव। तथैव द्वितीया व्युत्पत्तिश्च हेतुवदाभासन्ते इति हेत्वाभाषाः। ते दुष्टहेतव भवन्ति। दुष्टहेतवो नाम यस्मिन् हेतौ दोषा विद्यन्ते इति। शास्त्रेषु मुख्यतो हेत्वाभासशब्दस्यार्थद्वयमेव स्वीक्रियते। हेतुदोषा इत्यनेन व्यभिचारविरोधसत्प्रतिपक्षासिद्धबाधा गृह्यन्ते चेत् दुष्टहेतव इत्यनेन सव्यभिचारविरुद्धसत्प्रतिपक्षासिद्धबाधिताश्च गृह्यन्ते इति। उभयविधयापि हेत्वाभासास्तु पञ्च एव। ते च हेत्वाभासा आचार्येण गौतमेन प्रारम्भे पञ्च एव निरूपिताः स्वप्रणीते न्यायसूत्रे (न्यायसूत्रम् १।२।४)। परन्तु न्यायवात्रिककारेण हेत्वाभासस्य सङ्ख्या अनन्ताः कथिताः। तेनोक्तं वर्तते यत् - कालपुरुषवस्त्वादिभेदैः हेत्वाभासाः विभिन्नाः भवन्तीति। तेषामपरिमितानां हेत्वाभासानां संक्षीप्य पञ्च हेत्वाभाषाः भवन्तीति (शास्त्री, पृ. १३६)। एतेषां निरूपणञ्चात्र कर्तुं वाञ्छनीयमेव। पञ्चहेत्वाभासानां न्यायसिद्धान्तमुक्तावलीतर्कभाषायाञ्च विशेषतो चर्चा कृता विद्यते। भासर्वज्ञाचार्येण सूत्रकारात् भिन्नं षड् हेत्वाभासाः निरूपिताः। तत्र मुक्तावलीकारेणोक्तं यद् ‘अनैकान्तविरुद्धश्चाप्यसिद्धप्रतिपक्षितः। कालात्ययापदिष्टश्च हेत्वाभाषास्तु पञ्चधा’। आधुनिककालेपि पञ्चैव हेत्वाभासानां वर्णने व्याख्यातृणां स्वीयाभिमतं प्रकटितो दृश्यते (दाहाल, पृ. ४४)।

न्यायसारे प्रदर्शितहेत्वाभासनिरूपणम्

भासर्वज्ञाचार्येण स्वीये न्यायभूषणेऽपि हेत्वाभासस्य सम्यग् निरूपणं विहितम्। अनेन तावत् प्रथमं हेत्वाभासस्य विवेचनं कृतमस्ति। अस्य मते हेत्वाभास नाम - हेतुलक्षणरहिता हेतुवद् आभासमाना इति (न्यायभूषणम् पृ. ३०८)। तत्र असिद्धविरुद्धानैकान्तिकानध्यवसितकालात्ययापदिष्टप्रकरणस्य माः हेत्वाभासाः वर्णिताः। न्यायसूत्रकारेण पञ्च हेत्वाभाषा उपदिष्टाः। न्यायसारे भासर्वज्ञाचार्येण च अनध्यवसितानाम् हेत्वाभासं समाविश्य आहत्य षड् हेत्वाभासाः समुपदिष्टाः। भासर्वज्ञस्य मतानुसारं क्रमशः हेत्वाभासा अत्र विचार्यन्ते।

असिद्धः

भासर्वज्ञाचार्येण असिद्धस्य लक्षणं स्वीये न्यायसारग्रन्थे एवमुक्तम् - तत्रानिश्चितपक्षवृत्तिरसिद्धः (न्यायभूषणम् पृ. ३०९) अर्थात् यस्य पक्षे वृत्तिः अनिश्चिता वा पक्षवृत्तिरज्ञाता अथवा पक्षवृत्तिरेव सन्दिग्धा अस्ति स असिद्धो हेत्वाभासो वर्तते।

विरुद्धः

भासर्वज्ञाचार्येण यो हेतुः पक्षविपक्षयोः वर्तमानो स विरुद्धः हेत्वाभास भवतीति स्वीये न्यायसारग्रन्थे स्पष्टं निर्दिष्टम्। सपक्षे अविध्यमानः सन् साध्यं विरुणद्धीति विरुद्धो भवतीति।

अनैकान्तिकः

भासर्वज्ञाचार्येण अनैकान्तिकस्य लक्षणं प्रतिपादितं वर्तते यत् - पक्षसपक्षवृत्तिरनैकान्तिक इति। अस्मिन्नेव काले भासर्वज्ञाचार्येण ऐकान्तिकानैकान्त्योर्भेदोऽपि निदर्शितः। वस्तुतः एकस्मिन्नेवार्थे साध्यस्य नियतोपस्थितत्वं दृश्यते चेद् स ऐकान्तिकः। तदुभिन्नः अनैकान्तिकः इति।

अनध्यवसितः

साध्यसाधकः पक्ष एव वर्तमानोऽनध्यवसितः इति अनध्यवसितस्य लक्षणम् भासर्वज्ञाचार्येण प्रतिपादितम्। अस्मिन् लक्षणे भासर्वज्ञाचार्येण केवलं पक्ष एव वर्तमानो इत्येव पदं नोक्तम्। तावदेव कथनेन तत्र केवलव्यतिरेकिहेत्वाभासस्य लक्षणे अस्य लक्षणस्य अतिव्यप्तिः स्यात्। तन्निवारणार्थं पक्ष एव वर्तमानः इत्यनेन सह साध्यसाधक इति पदमपि तत्पूर्वं समुपस्थापनं विहितम्।

कालात्ययापदिष्टः

कालात्ययापदिष्टो नामः - प्रमाणबाधिते पक्षे वर्तमानो हेतुर्विद्यते। श्रीभासर्वज्ञाचार्येणैव अस्य लक्षणम् - प्रमाणबाधिते पक्षे वर्तमानो हेतुः कालात्ययापदिष्ट इत्युक्तम्। कालस्यातिक्रमस्यार्थं अत्ययो विद्यते। कालातिक्रमादनन्तरमपदिष्टत्वात् अस्य हेत्वाभासस्येयं संज्ञा।

प्रकरणसमः

स्वपक्षपरपक्षसिद्धावपि त्रिरूपो हेतुः प्रकरणसमः इति प्रकरणसमस्य लक्षणम्। प्रकरणयोः पक्षप्रतिपक्षयोः साधने सिद्धौ समस्त्रिरूपत्वैर्नैव जायत। तानि त्रिणि रूपाणि च पक्षधर्मता, सपक्षे सत्ता तथा च विपक्षाद् व्यावृत्तिश्च वर्तन्त इति।

आगमप्रमाणविचारः

आप्तोपदेशः शब्दः इति न्यायसूत्रम् (न्यासू.१।१।७)। तर्कभाषाकारेण आप्तवाक्यं शब्दप्रमाणं भवतीति उक्तम् (तर्कभाषा, पृ.८७)। भाष्यकारेण आप्तशब्दस्य यथार्थवक्ता इत्यर्थः कृतः। यथार्थवक्तुः पुरुषस्य वचनं शब्दप्रमाणं भवतीति। प्रत्यक्षीकृतविषयः पुरुष एव आप्तो भवतीति। यथा दृष्टः तथोपदेशकः यः स आप्त इत्यादिराप्तशब्दस्य निर्वचनम्। आप्तिशब्दः प्राप्त्यर्थे प्रयुज्यते। तत्र वार्तिककारेण वस्तुसाक्षात्कारः आप्तिर्भवत्युक्तम् (न्यायदर्शनम् पृ.३६५)। तथा प्रवर्तमान आप्तो भवति। दृष्टार्थादृष्टार्थभेदेन शब्दप्रमाणस्यापि द्विविधो भेदो दृश्यते। लौकिकानां वाक्यानीव दृश्यमानोऽर्थो दृष्टार्थो भवति। यस्यार्थः पारलौकिकमस्ति स अदृष्टार्थः (न्यायभाष्यम्) आर्षवचनानि वेदवाक्यादिनि अदृष्टार्थस्योदाहरणानि। तथैव लौकिकवाक्यस्य प्रतिपाद्यर्थः साक्षादस्मिल्लोके एव उपलब्धो भवति चेद् तादृशोपलब्धोऽर्थो दृष्टार्थः। वैद्यस्योपदेशादिरस्योदाहरणानि।

भासर्वज्ञस्यानुसारमागमप्रमाणम्

भासर्वज्ञेन - 'समयबलेन सम्यगपरोक्षानुभवसाधनमागमः' इति आगमप्रमाणस्य लक्षणमुक्तम् (न्यायभूषणम्, पृ.३७९)। समयबलेन अनुभवसाधनमागमः इत्येवागमप्रमाणलक्षणमस्ति। उच्यते च शब्दस्यार्थावबोधकत्वञ्च समयबलेनैव भवतीति। तथा च तत्र आगमप्रमाणलक्षणे प्रयुक्तं 'समयबलेन' इति पदं सङ्केतं निदर्शयति। तादृशः संकेतः न अविनाभाववत् स्वाभाविकः। तद्विपरीतमपि न। धूमदहनमिव जलादिकं नानुमापयति। दहनादिशब्दैः तावत् पुरुषसंकेतद्वारा यथार्थमेव प्रतिपाद्यन्ते। समयो वस्तुतः अविनाभावात् भिन्नोऽस्ति। तादृशेण समयबलेन परोक्षविषयस्यानुभवसाधकमागमप्रमाणं भवतीति मन्तव्यम्। तादृशमागमप्रमाणं शब्दात्मकम्, चेष्टालिप्यक्षरादिकञ्चाशब्दात्मकं वा भवतीति। आचार्यभासर्वज्ञेन दृष्टादृष्टार्थभेदाभ्यां द्वैविध्यमागमस्य स्वीकृतमस्ति, तच्च न्यायसूत्रमिव (न्यायभूषणम्, पृ. ३८९)। दृष्टार्थानां वाक्यानां सफलप्रवृत्त्यादिना प्रामाण्यं निश्चीयते। अदृष्टार्थानाञ्चाप्तोक्तत्वात् प्रामाण्यं भवति (न्यायभूषण के अनुमान परिच्छेद, पृ.७४)। 'नद्याः तीरे फलानि सन्तीति' वाक्यानि दृष्टार्थस्य, तथा च 'स्वर्गकामो यजेतेत्यादि' वाक्यानि अदृष्टार्थस्य चोदाहरणानि भवन्तीति।

निष्कर्षः

एतावता भासर्वज्ञस्य अतिशयप्रशिद्धो न्यायसारग्रन्थः, तस्याधारेण तत्सम्बद्धविषयाश्च समीक्षिताः। भासर्वज्ञो त्रिप्रमाणवादं स्वीकारणेनैव दर्शनजगति ख्यातिलब्धो दृश्यते। त्रिप्रमाणवादस्याधारेण स्वीयन्यायसारस्य परिच्छेदविभागः प्रदर्शितः, यथा - प्रत्यक्षपरिच्छेदः, अनुमानपरिच्छेदः, आगमपरिच्छेदश्च। अस्य माहात्म्यगौरववर्धनस्य कारणमेकम् एतदपि वर्तते यत् - भासर्वज्ञादन्यः कोऽपि नैयायिको नास्ति यः त्रिप्रमाणवादं अङ्गीकरोति। अयमेव एको नैयायिकः, येन त्रिप्रमाणान्येव प्रतिपादितानि। अधुनापि त्रिप्रमाणवादी नैयायिक नैवोपलभ्यते। अन्ये सर्वेऽपि नैयायिकाः चत्वारि प्रमाणानि स्वीकुर्वन्ति। गौतमेनोक्ता न्यायपरम्परापि सा एव वर्तते। भासर्वज्ञस्य त्रिप्रमाणवादः मौलिकं मतमस्ति। वस्तुतः शोधस्यास्य निष्कर्षोऽपि अयमेव। अन्येषां सर्वेषां नैयायिकानां चत्वारि प्रमाणानि सर्वसम्मत्तानि। त्रिप्रमाणवादः आचार्यगौतमस्यापि वर्तते इति यद् अनेनोक्तं तदसमीचीनम्। यदि आचार्यस्य तथाभिप्रायः स्यात् तदा भाष्यकारवार्तिककारादयः तथा प्रदिपादयेरन्। न तथा केनापि प्रतिपादितम्। तेन यदुपरि निष्कर्षतया यदुक्तं तदेव वास्तविकं दृश्यते। भासर्वज्ञ किञ्चिद् स्वीयं वैयक्तिकं मतं प्रतिपादयितुमिच्छतीति प्रतिभाति। यतो हि गौतमप्रतिपादितन्यायस्य कतिपयस्थलेषु भासर्वज्ञस्य मतभिन्नता दृश्यते। तेन ज्ञायते यत् अयं पारम्परिकन्यायमार्गं यथावत् स्वीकर्तुं नेच्छतीति। ते कतिपयविषयाश्चात्र न समीक्षिताः शोधसीमाप्रतिबन्धात्। अत्र शोधपरिस्करणे मया भासर्वज्ञस्य जन्मस्थानसमयनिर्धारणग्रन्थप्रणयनादिविषयेषु च समुपलब्धप्रमाणानि संगृह्य सारसंक्षेपतया विषयानां यथार्थं क्रमेण सुसज्जीकृतम्। एतावता च भासर्वज्ञेन न्यायसारस्य प्रणयनप्रयोजनं शुद्धन्यायदर्शनस्य प्रतिष्ठामप्यस्तीति दृश्यते। अनेन शोधकृतेन तस्य वैयक्तिकविवरणञ्च इतोऽपि प्रामाणिकतां प्राप्स्यतीति विश्वासः। तथा च अस्य त्रिप्रमाणवादविषयकविवृत्तिरपि क्रमेणाध्येतृणां समाधानपदं प्राप्नोतीति विश्वासो वर्तते।

कृतज्ञताज्ञापनम्

लेखस्यास्य परिष्करणाय विषयवस्तुसज्जीकरणाय च प्रविध्यादिविषयेषु यैर्विज्ञैः सहयोगो विहितः, ते सर्वेऽपि कृतज्ञताज्ञापनपूर्वकं स्मर्यन्ते।

सन्दर्भसामाग्रीसूचिः

अञ्जना (ई. २००२), न्यायभूषण का अनुमान परिच्छेद, जे.पी. पब्लिशिंग हाउस।

गौतमः (ई. १९६७), न्यायदर्शनम् (न्यायचतुर्थीग्रन्थीकासमलंकृतम्), मिथिलाविद्यापीठम्।

गौतमः (वि. २०५७) न्यायदर्शनम् (वात्स्यायनभाष्यसहितम्, सम्पा. नारायणमिश्र), चौखम्बा संस्कृतसंस्थानम्।

भट्टः, राघवः (ई. १९७६), न्यायसारविचारः, (सं डा. श्री उमारमणझा), श्रीरणवीरकेन्द्रीयसंस्कृतविद्यापीठम्।

मिश्रः, केशवः (ई. २०१७), तर्कभाषा (टिका. आचार्य सुरेन्द्रदेव शास्त्री), चौखम्बा विद्याभवन।

योगीन्द्रानन्दः, स्वामी (ई. २००४), न्यायभूषणम्, (पुनर्मुद्रित संस्करण), चौखम्बा विद्याभवन।

शास्त्री, दयाशङ्करः (ई. २००४), उद्योतकर का न्यायवार्तिक एक अध्ययन, चौखम्बा विद्या भवन।

सूरिः, वासुदेव (ई. १९३१), न्यायसारः न्यायसारपदपञ्जिका, (ग्रन्थाङ्कः १०९), त्रिवेन्द्रम् संस्कृत सिरिज।

अनुसन्धानात्मक लेखसम्बन्धी नीति :

पं. श्रीलोकनाथ लुइटेल स्मृति-प्रतिष्ठान/लोकदर्पण जर्नलका लागि निम्नलिखित प्रकाशन नीतिभिन्न रही अनुसन्धानमूलक लेख पठाउनुहुन लेखकहरूलाई अनुरोध छ -

१. लेख ३००० देखि ५००० शब्दसम्मको हुनुपर्ने छ।
२. लेख नेपाली, संस्कृत र अङ्ग्रेजी भाषामा प्रकाशन गरिने छ।
३. नेपाली र संस्कृत भाषाको लेख युनिकोड- kokila फन्टको १६ आकारमा र अङ्ग्रेजी भाषाको लेख Times New Roman फन्टको १२ आकारमा A-४ आकारको पृष्ठमा चारैतिर एक इञ्च खाली छाडी MS Word File मा शुद्ध भाषामा टाइप गरी पठाउनुपर्ने छ।
४. हस्तलिखित लेखलाई स्वीकार गरिने छैन।
५. लेख पहिले कुनै जर्नल वा पत्रिकामा प्रकाशन नभएको हुनुपर्ने छ।
६. लेख तोकिएको मितिमा इमेल ठेगानामा पठाउनुपर्ने छ। म्याद नाघी आएको लेख स्वीकार्य हुने छैन।
७. लेख American Psychological Association (APA) सातौँ संस्करणको लेखनढाँचाअनुसार हुनुपर्ने छ।
८. प्रत्येक अनुच्छेदको पहिलो पङ्क्ति टाइपनियमअनुसार Indented (केही भित्रबाट सुरु गरिएको) हुनुपर्ने छ।
९. लेख समसामयिकता एवम् मौलिकतामा केन्द्रित हुनुपर्ने छ। मौलिकताका विषयमा लेखक स्वयम् जिम्मेवार हुनुपर्ने छ। यस सम्बन्धमा प्रकाशक र सम्पादक जवाफदेही हुने छैनन्।
१०. लेखमा लेखसार, विषय परिचय, सैद्धान्तिक पर्याधार, अनुसन्धानविधि, सामग्री सङ्कलनको नतिजा, विश्लेषण, निष्कर्ष तथा सन्दर्भसामग्री सूची प्रस्ट रूपमा समावेश गरिएको हुनुपर्ने छ।
११. पूर्वीय वाङ्मयअन्तर्गत वेद, वेदाङ्ग, वेदान्त, धर्म, संस्कृति, कला, साहित्य, धर्मशास्त्र, राजनीतिशास्त्र, अर्थशास्त्र, आयुर्वेद, योग, प्राकृतिक चिकित्सा, समाजशास्त्र, पाश्चात्य दर्शन, आधुनिक चिकित्सा विज्ञान एवम् जुनसुकै क्षेत्रको र समसामयिक राजनीति, अर्थनीति, सामाजिक गतिविधिहरूका बारेमा गरिएका अनुसन्धानमूलक लेखहरूलाई स्वीकार गरिने छ तर लेख कुन विषय र विधाको हो भन्ने कुरा स्पष्ट पारिएको हुनुपर्ने छ।

शीर्षक

- सङ्क्षिप्त, स्पष्ट, सूचनामूलक र प्राज्ञिक जिज्ञासायुक्त हुनुपर्ने छ।
- बढीमा दश शब्दसम्मको हुनुपर्ने छ।
- मुखपृष्ठको सिरानको बिचमा २६ प्वाइन्टमा राखिएको हुनुपर्ने छ।

लेखसार

- बढीमा १५० शब्दसम्मको हुनुपर्ने छ।
- अति सङ्क्षिप्तमा परिचय, उद्देश्य, अध्ययन विधि, विश्लेषणको आधार (सैद्धान्तिक पर्याधार) र निष्कर्ष उल्लेख हुनुपर्ने छ।
- लेखसारमा कुनै सन्दर्भ (citation) प्रयोग नगरिएको हुनुपर्ने छ।

शब्दकुञ्जी - बढीमा पाँचओटा पारिभाषिक शब्द वा शब्दावलीको सूची शब्दकुञ्जीमा उल्लेख हुनुपर्ने छ।

मूल लेख

विषय परिचय : सङ्क्षिप्त विषय परिचय, समस्या पहिचान, उद्देश्य, औचित्य तथा स्पष्ट रूपमा अनुसन्धान अन्तराल (Research Gap)/पूर्वकार्य समीक्षासहितको परिचय ६०० देखि ९०० शब्दसम्मको हुनुपर्छ।

अनुसन्धान विधि : अनुसन्धान विधि, अध्ययन क्षेत्र, सामग्री सङ्कलन, परीक्षण, प्रयोग, तालिकीकरण, विश्लेषणको ढाँचा यस खण्डमा हुनु जरुरी छ। यो खण्ड करिब ३०० देखि ५०० शब्दसम्मको हुनुपर्ने छ।

सैद्धान्तिक पर्याधार : कुन सिद्धान्तलाई आधार मानेर सङ्कलित सामग्रीको विश्लेषण गरिने हो भन्ने आधार निर्माण हुनु जरुरी छ। यो खण्ड ५०० देखि ८०० शब्दसम्मको हुनुपर्ने छ।

पूर्वकार्य समीक्षा : यसलाई सङ्क्षिप्त ढङ्गले साररूपमा विषय परिचयभित्र नै समेट्नुपर्ने छ।

विश्लेषण : यस खण्डमा सङ्कलित सामग्रीलाई विभिन्न कोणबाट विश्लेषण गरी उद्देश्यप्राप्तिमा पुग्नुपर्छ। यो खण्ड १३०० देखि २३०० शब्दसम्मको हुनुपर्ने छ।

निष्कर्ष : यस खण्डमा प्राप्तिको मूल कुरा समावेश गरिएको हुनुपर्छ। यो खण्ड २५० देखि ३५० शब्दसम्मको हुनुपर्ने छ।

सन्दर्भसामग्री सूची :

- APA सातौँ संस्करणको पद्धतिमा राखिएको सन्दर्भलाई अकारादि वर्णानुक्रममा सूचीकरण गरी लेखको अन्तमा राखिएको हुनुपर्ने छ।
- जर्नल, लेख, पुस्तक, शोधग्रन्थ आदि आफूले पाठमा प्रयोग गरेका सामग्रीलाई APA पद्धतिमा नै उल्लेख गरिएको हुनुपर्ने छ।
- पाठमा सन्दर्भाङ्कन गरिएका सामग्रीलाई मात्र सन्दर्भसामग्री सूचीमा राखिएको हुनुपर्ने छ।

प्रकाशन प्रक्रिया :

- लेखप्राप्ति,
- सम्पादकमण्डलबाट प्रारम्भिक परीक्षण,
- सुधारका लागि लेखकलाई फिर्ता,
- सुधारसहित सम्पादकमण्डललाई लेखप्राप्तिपछि समीक्षाका निम्ति विज्ञकहाँ पठाइने,
- विज्ञको सुझावअनुसार लेख सुधार तथा परिमार्जनका निम्ति पुनः लेखकलाई पठाइने,
- परिमार्जन गरी आएका लेखलाई परीक्षण गरेर एकरूपता कायम गरी स्वीकृत लेखलाई प्रकाशन गर्ने।
- मापदण्डभित्र नपरेका लेखहरू छापिने छैनन् र फिर्ता पनि गरिने छैन।

लेखको सुरुमा मुखपृष्ठ (cover page) बनाई त्यसमा शीर्षक, लेखकको नाम, पद, कार्यरत संस्था, सम्पर्क ठेगाना (इमेल) राखिएको हुनुपर्ने छ। लेखमा लेखकको परिचय खुल्ने अन्य कुनै पनि कुरा नराखिएको हुनुपर्ने छ।

लेख पठाउने इमेल ठेगाना - psllsp97@gmail.com

