THE BOOK WAS DRENCHED

UNIVERSAL
LIBRARY

OU_160961

UNIVERSAL
LIBRARY

OSMANIA UNIVERSITY LIBRARY

Call No. 378.54/C.J V.2 Accession No. 14493

Author Calcutta University

Title Journal of the Department of Letters

This book should be returned on or before the date last marked below.

JOURNAL

OF THE

DEPARTMENT OF LETTERS

University of Calcutta

Journal

of the

Department of Letters

Vol. XXI



CALCUTTA UNIVERSITY PRESS
1931

PRINTED AND PUBLISHED BY BHUPENDRALAL BANERJEE AT THE CALCUTTA UNIVERSITY PRESS,
SENATE HOUSE, CALCUTTA

CONTENTS

		Page.
1.	Śulika, Cūlika and Cūlikā-Paiśācī, by Prabodh Chandra Bagchi, M.A., D. ès Lettres (Paris) ...	1-10
2	The Banking System of Japan and what it teaches us, by B. Ramachandra Rau, M.A., L.T. ...	1-30
3.	University Extension Lectures on Sufi-ism, by Maulavi Wahed Hosain, M.A., B.L. ...	1-48
4.	Greek and Hindu Methods of Spherical Astronomy, by P. C. Sengupta, M.A.	1-25
5.	The Position of Gold in the Indian Currency of the Hindu Period, by A. K. Sarkar	1-12
6.	Government and Administrative System of Tipu Sultan, by Surath Charan Sengupta, M.A. ...	49-84
7.	Śaṅkara on Empirical and Transcendental Knowledge, by Satindrakumar Mukherjee ...	1-30
8.	অধ্যাপক রাধাকৃষ্ণম্-প্রণীত ইংরাজী হিন্দুদর্শনের ইতিহাস—ভগবদ্গীতা (অনুবাদ)—অনুবাদক শ্রীকোকিলেশ্বর শাস্ত্রী, বিদ্যারত্ন, এম.এ.	১৫-৮০
9.	The Lalitamādhava, Translated into Bengali Verses —Edited by Manindramohan Bose, M.A. ...	1-80
10.	Padas of Candidās, by Manindramohan Bose, M.A.	1-26
11.	A Critical Study of the Songs of Govindadas, by Biswapati Chaudhuri, M.A.	1-32

ŚULIKA, CŪLIKA AND CŪLIKĀ-PAIŚĀCĪ.[1]

By

Probodh Chandra Bagchi, M.A. D.-ès-lettres (Paris)

Lecturer, Calcutta University.

Lacôte in his *Essai sur Guṇāḍhya* (p. 52) explains *Cūlikā-Paiśācī* as "low paiśācī" ("basse paiśācī"), and connects the word *Cūlikā* with Pali *culla*. According to him the name would be of the type *Ardhamāgadhī*. But it should be pointed out that one would expect here rather *cullikā* than *cūlikā*. *Culla*, derived from *kṣudra*, means "small, little" and does not offer a suitable explanation as the attribute of a dialect. Besides we have *Ardhamāgadhī* but not *Cūlikā-māgadhī*. Lacôte's explanation therefore does not seem to be satisfactory.

Lacôte has summarised (*loc. cit.*) all that is known about *Cūlikā-Paiśācī*. Hemacandra (according to whom it is *Cūlikā-Paiśācikā*) and Trivikrama mention it as a variety of Paiśācī. Mārkaṇḍeya Kavīndra speaks of three varieties of Paiśācī—Kaikeya, Śaurasena, and Pāñcāla. An unknown author mentions eight: Kāñci-deśīya, Pāṇḍya, Māgadha, Gauḍa, Vrācaḍa, Dākṣiṇātya, Śābara, and Drāviḍa. But the three mentioned by Mārkaṇḍeya are really Prakrits and the others are *deśabhāṣās*. A modern authority, Lakṣmīdhara, gives an original list of Paiśācīs, probably based on earlier sources: Pāṇḍya, Kekaya, Bāhlika, Sahya, Nepāla, Kuntala, and Gāndhāra. Of these, those of the north-west, Kaikeya (the Western Punjab), Bāhlika (Balkh), Gāndhāra (Peshawar) and Vrācaḍa (Sindh) might really have represented varieties of Paiśācī (*cf.* Grierson, *The Piśāca Languages of North-Western India*, p. 4). It should be noted that all these names are of geographical import. We may, therefore, expect that *Cūlikā-Paiśācī* also had a similar significance.

Pargiter in 1912 (J. R. A. S., 1912, pp. 711-712, *Cūlikā Paiśācika Prakrit*) tried to connect it with a people called *Cūlika*, mentioned in the Sanskrit texts. But he failed to prove the real existence of a people of that name. The Mahābhārata (VI, 75, 3297) mentions the Cūlikas along with the Tuṣāras, Yavanas and Śakas as occupying the right flank

[1] I am indebted to my friend and colleague Dr. S. K. Chatterji for some of the suggestions.

of the army in the great war. According to the Matsya Purāṇa [1] (50.76) the Cūlikas founded some sort of kingdom in India during the dark times of the Kali age. The Vāyu Purāṇa (99.368) has the same passage but reads *Tūlikas* instead.[2] "There can be little doubt from all these readings," says Pargiter, "that Cūlika is the best supported form of the name and many of the variations are easy misreadings or corruptions of it. Both the Purāṇas couple the Yavanas with them in this passage as having also founded a kingdom in India during that time.

"The Mārkaṇḍeya P. mentions the Culikas or Cūlikas along with the Lampākas, Kirātas, Kāśmiras, and other less known tribes in the region bordering India on the north (57.40); and the Cūlikas, along with the Aparāntikas, Haihayas, Pañcadakas (probably Pañcanadas), Tārakṣuras (probably Turuṣkakas) and other tribes who cannot be identified, in the very west of India (58.37). These Cūlikas and Culikas are no doubt one and the same.

"The Matsya and the Vāyu Purāṇas have a passage corresponding to the former of these passages in the Mārkaṇḍeya, and the Vāyu has a further passage corresponding to Mārkaṇḍeya (57.41) which contains *Śūlikas* as another tribe in the same northern region. Corresponding to the Culikas of the Mārkaṇḍeya, the Vāyu reads *Pīḍikas* [3] (var. *Cūḍikas*) which the Matsya reads Sainikas (114.43). Culika and Cūḍika may be mere variations of the same name, as nearly as the geographical compiler could get it, but whether that be so or not, the Vāyu reads (in all editions and MSS.) Cūlikas instead of *Śūlikas* in the second corresponding passage so that the Vāyu certainly places the Cūlikas as a tribe in the northern region."

The Brahma P. mentions in the corresponding passage *Śūlika* and the Brahmāṇḍa, the *Jhillika* (Kirfel, *Die Kosmographie der Inder*, p. 73). Therefore it seems that the same name appears under the following different forms : *culika, cūlika, cūḍika, śūlika, sūlika,* and *jhullika* (?) of which *cūlika* and *śūlika* are the most frequent. Both of them appear

[1] This is according to the reading of the Calcutta and Ānandāśrama editions. Pargiter quotes the different forms from other MSS. too of which *Pulika, Calika, Valuka,* are simply misreadings and *Bāhlika* simply replaces a less known people by a better known one.

[2] Other MSS. give *culika, vulika, vunika* (*vutika*) and *vrulika*. See Pargiter (*loc. cit.*). The last forms are only misreadings. Confusion between *ca* and *va* is frequent in old texts. *Cf. caksu* for *valsu* (Oxus).

[3] In the corresponding passage of the Vāyu Alberuni reads *Sulika* (Sachau, p. 300).

as the variants of the same name and both are located in the same region, either the north or the north-west.

The *Śūlikas* are known from other texts too which have been already discussed by Gauthiot (*J. As.*, 1910, II, pp. 541-542). The Śūlikas are mentioned like the Cūlikas, in the company of the Tukhāra, Yavana, Pahlava, Cīna, etc. According to the Matsya P. their country is watered by the river Caksu (Vaksu, the Oxus).[1] The Vāyu P., as already seen, locates them in the north while the Bṛhatsaṁhitā places them in the north-west and mentions them six times (IX, 15, 21 ; X, 7 ; XIV, 23 ; XVI, 35 and XIV, 8, in the last place as *Śaulika*). Caraka (30.6) mentions them along with the Bāhlika, Pahlava, Cīna, Yavana and Śaka. In the *Fan-yu-tsa-ming* of Li-yen, a Sanskrit-Chinese vocabulary of the 8th century A.D. and in a fragmentary lexicon of about the same period the name *Surī* (=*Sulī*) is given as an equivalent of *Hou*, "barbarians," applied by the Chinese only to the Sogdians in that period. They are mentioned in the company of the *Pārasī* (Pārasika), *Trusaka gaṇa* (Turuṣka°), *Karpiśaya* (Kapiśā), *Tukhāra*, *Kucina* (Kucha), etc.[2] The Tibetan sources mention them as Šulik.

The identity of *Śūlika* and Sogdiana has been established by Gauthiot (*loc. cit.* and *Essai de Grammaire Sogdienne*, p. VI). The Chinese name of the country, *Su-li* falls back on an original : **Sūlīk* < **Suwδīk*, an eastern and southern dialectal form of Sogdian **Suγ-δīk*. Pehlvi has *Surak*, which is read as **Sūlik*. We have thus the following authentic forms of the same name (for the additional forms see Gauthiot, *loc. cit.*) :

Mahābhārata	:	*Cūlika.*
Purāṇas	:	*Culika, Cūlika, Cūḍika.*
		Śulika, Śūlika.
		Sulika (Alberuni).
Tibetan	:	*Śulik.*
Chinese	:	*Su-li* ≤ **Sūlīk* < **Suγ-δīk*.
Sino-Skt.	:	*Surī* < *Sulī* < *Sūli(k)*.
Pehlvi	:	*Surāk* = *Sūlīk* (agree with the eastern and southern dialectal forms of Sogdian).
Pehlvi (also)	:	*Soδ*) (agree with the northern and western dialectal
Persian	:	*Suγd*) forms of Sogdian).
Avesta	:	*Suγda*—.
Greek	:	Σόγδοι.

[1] In the corresponding passage quoted by Alberuni (Sachau, p. 261) the name is read as *Dhūlik* (?).

[2] P. C. Bagchi, *Deux Lexiques Sanskrit-Chinois*, Paris, 1929, pp. 295 and 336.

How to explain the alternative forms *Culika-Śūlika* attested by the Purāṇas ? It seems that the name being that of a foreign people was heard and transcribed in Sanskrit in different ways. The alternance s : ś : c is not unknown in such cases. The name of Kucha is transcribed in the Bṛhat-saṁhitā as Kucīka of which a variant Kuśika is also recorded (Lévi, *J. As.*, 1913, p. 345) and it is quite possible, as has been suggested by Pargiter, that the name *Samarkand* appears in that of *Carmakhaṇḍika*, a country located by the Puranic sources in the northern region by the side of Pahlava, Yavana, Gandhāra (Kirfel, *loc. cit.*, p. 72 ; Alberuni, p. 300). Moreover the interchange between ś, s and *ch* is not unknown in the Middle Indo-Aryan even on Indian soil, *e. g.*, *chāra* < skt. *śāba*. *chāvaa* < skt. *śabaka* ; *chui* — skt. *śuciḥ* ; *chutā* — skt. *sudhā*. (Pischel, *Prakrit Sprach.*, § 211.) In Indo-Iranian such changes *ch*=*s*, *c̆y*=*š* were common ; *cf.* Sogdian *sy"kh* (*sayāka*), Persian *sāya*, Sanskrit *chāyā* ; Sogd. *kyšp'* · *kešpa* — *kāsyapa*, Skt. *kacchapa*. (Gauthiot, *Grammaire Sogdienne*, §§ 162 & 118.) Therefore it seems evident that the Sogdian name *Sulik*, *Śulik* could be transcribed as *Śulika-Śūlika* and sometimes as *Culika-Cūlika*. The alternance recorded by the Purāṇas thus receives justification.

If the identity of *Cūlika-Śūlika* and Sogdian may thus be taken as established then *Cūlikā-Paiśācī* may be considered to have been a variety of north-western Prakrit spoken by the Sogdians. Before proceeding to discuss the linguistic aspect of the problem it is necessary to see whether it was historically possible in any period of Indian history.

The Sogdians who are mentioned in Indian literature in the company of their neighbours the Tukhāras, the Pahlavas, the Yavanas, etc., appeared in India probably along with them. But though some of the Puranic texts attribute to them a certain political ascendancy in the history of India we have no other distinct proof in its support. Already in the first century B.C. the Śakas, and a little later the great *Yue-chi* hordes, occupied the home of the Sogdians in the Oxus valley. They freely mixed with the people and borrowed their culture. There is, therefore, every possibility of Sogdians having come with these conquering hordes when they entered India.

The Sogdians were playing a great rôle in the history of Central Asia in this period. A large part of the trade between China and the Western countries was in their hands. The merchants of this country were so very enterprising that in the subsequent period they had small colonies in different parts of Eastern Turkestan up to the walls of China. Their

language had become a sort of *lingua franca* in that region. (See Pelliot, *Revue d'histoire et de Littérature religieuses*, 1911, p. 10 ff.) Politically they did not seem to have played any great rôle even in their own country. But they were good agriculturists and excellent merchants It is quite probable that in their latter capacity they had come up to India already towards the beginning of the Christian era. In the notice on China in the *Periplus of the Erythrean Sea* (Schoff, p 48) we find that the commodities of China, specially cotton and silk stuffs, used to be brought by caravans in those days through Bactriana to Barygaza for exportation This commerce was in all appearance partly in the hands of the Bactrians and their neighbours, the Sogdians. It is neither improbable that these Sogdians had formed settlements in the Punjab by the side of the *Yue-chis* and *Śakas*. The biography of the Buddhist monk Seng-houei, preserved in the Chinese texts, clearly tells us that "he was born of a Sogdian family long established in India. His father was a merchant and went to Tonkin where he later settled down for his business. Seng-houei was born there" (Bagchi, *Le Canon Bouddhique en Chine*, I, p. 301.) Seng-houei went to China in 247 A.D. and was therefore born towards the beginning of the 3rd century A.D. His family, consequently, had come to settle in India sometime in the 2nd century A.D., if not earlier. This case could not have been an isolated one. There were no doubt other families which had come up to India in the same period. Even in modern times we find groups of people in the Punjab who are most probably of foreign origin and bear names which may be connected either with *Śūlika-Cūlika* or with *Suγ-śik—Suγd*. First of all in the Shahpur district we meet with an agricultural clan of the Rajputs—known as the *Sulki* (*A Glossary of the Tribes and Castes of the Punjab*, 1919, Vol. III, p. 135). In Multan there are two classes of the Jāts, both agricultural, called *Solgi* and *Solkah* (*ibid*, p. 428). Moreover there is another people in the Punjab, supposed to be of "mysterious origin," which is differently known as : *Sud, Suda, Sudgi*. "The Suds are almost entirely confined to the lower hills and the districts that lie immediately under them as far west as Amritsar. Their headquarters are at Ludhiana, and the neighbouring town of Macchiwara and they are apparently unknown outside the Panjab. They are almost wholly mercantile in their pursuits .. .Many of them practise widow marriage." (*Ibid*, p. 430.) They are mostly Hindu and only a few of them are Sikhs. But they are very lax in the observance of their respective religions. They freely take meat and wine. In the same notice it is further observed that "the tribe is apparently an ancient one but

no definite information as to its origin is obtainable. They are proverbially acute and prosperous men of business." The Jārttikas (the ancient name of the modern Jāts) who lived about Śākala (Sialkot) were intimately connected with the Bāhikas, who are identified with the Bāhlikas. Their customs and manners are also denounced as un-Aryan in ancient texts. The characteristics of the people mentioned before and their low position in the Hindu society point out their foreign origin. If they are connected with the ancient Sogdian immigrants then we have to suppose that the group *Sulki*, *Solgī*, *Solkah* was related to the Sūlikas—the Sogdians of the Eastern and Southern provinces of Sogdiana and the *Sud*, *Suda*, *Sudgi* were related to *Suγd*, or *Suγ-δik*, the Sogdians of the western and northern parts of the country. But it should be admitted that nothing can be definitely asserted until a closer study of these clans are made.

We might further note that there is a Rajput clan of the *Agnikula* who are connected with the Gujars (Gurjaras)—a Scythic people who probably followed the Huns to India. It is the *Cālukyas*. "Two branches of them migrated from Northern India. One called *Cā'lukya*, descended from the Siwalik hills in the last quarter of the 6th century A. D., and penetrated into Southern India. The other, the Cālukya or *Solanki* left Kanauj about 950 A. D. and occupied Guzerat. *Solanki* Rajputs are still to be found in the Punjab in Hoshiarpur and in the tracts bordering on Rajputana in the South-West of the province." (*Ibid*, I, p. 47)

The origin of the Cālukyas is unknown. The legendary origin of this dynasty is found in several places. Bilhaṇa, a court-poet of the later Cālukyas, in his *Vikramāṅkadeva-carita* gives a story according to which the progenitor of this dynasty was born from Indra's *culuka*, (the hand hollowed for receiving water) while he was receiving water from Brahmā. (R. G. Bhandarkar, *History of Deccan*, p. 180.) Another legend, recorded in a late inscription of the Cālukyas would have us believe that they were born from the *culka*, the water-pot of Hārīti-Pañcaśikha. It should be noted that the Sanskrit lexicons however give the form *caluka* and *culuka* instead of *culka*. (*Cf.* Fleet, *Dynasties of the Kanarese Districts*, p. 339.) All these seem to be legends arising out of popular etymologies suggested by the word *cālukya*. Cālukya however is not the only form of the name. Fleet (*loc. cit.*, p. 336, n. 3) has collected the other forms together. The oldest is *calkya* (578 A.D.), then come *calikya* (602 A. D.), *calikya*, *calukya* (634-35 A. D.), *caulukya* (757 A.D.),

calukki, or *calukika*, and *cālukya*. All these forms seem to have evolved from *calkya*. The *Caulukya* or *Caulukika* dynasty of Anhilwaḍ was in all probability related to the Cālukyas. They are commonly known as *Solaki* or *Solanki* which is supposed to be a dialectic variant of Caulukya (*History of Gujrat*, Bombay Gazetteer, p. 156). All these different names seem to fall back on *Calkya* and **Solka*, which may be connected with *Śulki-Solgi-Solkaḥ* of the Punjab and ultimately with *Cūlika-Śūlika*. It should be remembered that amongst the different forms of the last two names, already mentioned, we come across with *Culika*, and *Śaulika*.

Thus assuming that the Sogdians had come up to India along with the *Śaka-Yavana-Pahlavas* about the Christian Era it is quite natural to expect that they had formed settlements of their own in the Punjab. In their intercourse with the Indians they probably had to adopt the Prakrit spoken in north western India like their companions. The phonetic peculiarities of their own language were sure to influence the Prakrit adopted by them and ultimately the Prakrit as spoken by them might have been recorded by the grammarians as *Cūlikā-Paiśācī*. No geographical limit can be defined for this Sogdian Prakrit. It was probably current and understood everywhere from the Punjab up to the Valley of the Oxus.

I have elsewhere described the rôle of the Sogdians in the transmission of Buddhism to China (*cf.* Bagchi, *India and China*, Bulletin of the Greater India Society). Buddhists were received in their country already in the 1st century B. C., and it was from there that Buddhism and Buddhist texts were first introduced to China. From the 2nd century A. D., the Sogdian monks were taking part in the translation of Buddhist texts into Chinese. Buddhist texts were translated and transcribed into Sogdian. There are Chinese translations of original texts which bear Sogdian stamp. Huber (B. E. F. E. O., VI, Nos. 1-2), studied some Buddhist texts in Chinese translation which contain astrological terms. These terms were explained by Huber as Persian but they were later on found to be Sogdian (Müller, *Sitzungberichte*, Berlin Academy, 1909, p. 726; Gauthiot, *Grammaire*, p. xii). There is therefore ample evidence to prove that the Sogdians were in close touch with India and their monks knew some original language of the Buddhist texts either Sanskrit or the north-western Prakrit in which the Prakrit Dharmapada was written down. This Prakrit as we know from other sources was current in the entire region from the Punjab to Khotan. The Sogdian Prakrit or the *Cūlikā-Paiśācī* was in all probability a variety

of this Prakrit. The characteristics of this Prakrit accord well with those of Paiśācī, while a study of the phonetic peculiarities of Sogdian show that the same Prakrit as spoken by the Sogdians agreed with what we know about *Cūlikā-Paiśācī*. It is therefore necessary to discuss the Sogdian phonetic system and the Sanskritic words as pronounced by the Sogdians. For this purpose I would refer the Sogdian version of the *Vessāntara jātaka* (Gauthiot, *J. As.*, 1912, pp. 163 ff. and 430 ff) and the Sogdian transcript of the *Nīlakaṇtha dhāraṇī* (Gauthiot, J. R. A. S., 1912, pp. 629 ff.).

In summarising the characteristics of *Cūlikā-Paiśācī* Lacôte (*loc. cit.*) writes: "In Paiśācī the hardening is limited to *d* whereas it is general in *Cūlikā-Paiśācī*. The latter is particularly denounced as the speech of the common people by Bhoja who puts Paiśācī in the mouth of important personages. According to Hemacandra in Culikā-Paiśācī the treatment of the sonant stops has an absolute uniformity. All of them undergo identical alteration *whatever their position in the word may be*, whether they are simple or aspirated, intervocalic or in a conjunct. This phenomenon is absolutely foreign to all Prakrits. It is reasonable to admit that it was produced in a non-Aryan population which did not possess the sonant stop in their original language." Grierson (*loc. cit.*) adds: "Hemacandra (IV, 327) states that according to some authorities *Cūlika-Paiśācikā* does not harden soft consonants when they are initial or conjunct."

These characteristics agree well with those of Sogdian. Ancient Sogdian had only the surds *k*, *t*, *p*; it had no sonants but only the spirants, γ, δ, β instead. It had also the occlusives *g*, *d*, *b* only after the nasals and in some rare consonant groups of ancient origin (Gauthiot, *Grammaire*, § 8). Therefore as we shall see later on Sogdian had generally used the surds for the sonant group in Skt. In initial positions and sometimes in conjunct the sonant group in Sanskrit has been replaced by the spirants.[1] There is only one difference to be taken into account, that though the Prakrit Grammarians speak of the existence of the aspirate in Culikā-P. there is no aspirate in Sogdian. "The aspirates of the Indian languages are always rendered in Sogdian by simple corres-

[1] It should however be noted that towards the beginning of the Christian era the Middle Indo-Aryan possessed the spirants which were later on dropped from the pronunciation. Thus Saurasenī of *circa* 200 A.D. had medially something like the following sounds: γ, δ, β (*v*). It had also the double consonants. *Cf.* S. K. Chatterji, *Origin and Development of the Bengali Language*, p. 254.

ponding occlusives and the *h* represents in Sogdian writing not a consonant but a vowel: *lykh* should be read: **leka.*" (Gauthiot, *A propos de la datation en Sogdian*, J. R. A. S., 1912, p. 353.)

But we cannot always implicitly rely on what the Prakrit Grammarians tell us about Cūlikā-P. It should be borne in mind that their knowledge of the language was only traditional and the examples supplied by them might have been greatly artificial. They might not have faithfully rendered the aspirate of the Indian languages as pronounced by the foreigners.

It remains to be noted that Sogdian did not possess either *ṭ, ṭh,* or *ḍ, ḍh* sounds but still in the transcription of the *dhāraṇī* they have always rendered *ḍ* of Sanskrit by *ṭ*. Before quoting the examples for better comparison we might give the following table of alternances :—

Sanskrit	Cūlikā-P.	Sogdian
g, gh	*k, kh* (?)	*k*
j, jh	*c, ch* (?)	*č*
ḍ, ḍh	*ṭ, ṭh* (?)	*ṭ*
d, dh	*t, th* (?)	*t*
b, bh	*p, ph* (?)	*p*
v	p	*β*(=bilabial *v*)

Sanskrit	Cūlikā-P.	Sogdian
g gh	*k kh*	
giritaṭaṭam	*kiritaṭam*	*knt'ykh* <*ghaṇṭikā*
gharmaḥ	*khammo*	*nyak'tn* <*nirghātana*
nagaram	*nakaram*	*šβkwš* <*Śiraghoṣa*
meghaḥ	*mekho*	
j jh	*c ch*	
jīmūtaḥ	*cīmūto*	*č'r'ynh* <*jālin*
jharjharaḥ	*chaccharo*	*čyn'y* <*jināya*
rājā	*rācā*	*č'yčy* <*jīji*
nirjharaḥ	*niccharo*	*r'čβwrt* <*rājyavardhana*
		βačr <*rajra*
		nyr'čwt" <*nirjjautā*
ḍ ḍh	*ṭ ṭh*	
ḍamarukaḥ	*ṭamaruko*	*tr'wm* <*ḍrum*
ḍhakkā	*ṭhakkā*	

Sanskrit	Cūlikā-P.	Sogdian
taḍāgam	*taṭākam*	
maṇḍalam	*maṃtalam*	*munṭ ṭ' ṭ' <muṇḍaṭaṭe*
gāḍham	*kāṭham*	*ngr knṭ <Nilakaṇṭha*
d dh	*t th*	
Dāmodaraḥ	*Tāmotaro*	*mntr'y <mandrī*
dhūli	*thūlī*	*tntr'k <Dandarak*
Sadanam	*Satanam*	*wyspyδr'k <Vessāntara*
pradeśaḥ	*pateso*	*"n'nt <Ananda*
Vadanakam	*vatanakam*	
Kandarpaḥ	*Kamtappo*	*pwt'yst* } *<Buddha°*
madhuram	*mathuram*	*pwty'kh* } *<Buddha°*
		pwṭy' } *<Buddha°*
		pwt'y <bodhaya
		śnt'wδn <Śuddhodana
		yŝwδrh <Yaśodhārā
		t'rny <dhāraṇī
		syt'y <siddhāya
b bh	*p ph*	
bālakaḥ	*pālako*	*prm'uh <Brāhmaṇa*
bhagavatī	*phakavatī*	*pwt'y <bodhaya*
rabhasaḥ	*raphaso*	
ḍimbam	*ṭimpam*	
v	*p*	*β*
vanam	*palam*	*βačr <vajra*
Govindaḥ	*Gopinto*	*nyrβ'n <nirvāṇa*
		βr'yšmn <Vaiśramaṇa
		šβkwŝ <śīvaghoṣa

Note on p. 7.—When the present paper was going to come out of print my attention was drawn to the suggestion made by Dr. H. C. Ray Chaudhuri—*Political History of Ancient India* (2nd edition), pp. 370-371—that Śulikas mentioned in the Haraha Inscription of Iśānavarman may probably mean the Cālukyas and that the word itself may be a dialectic variant of Calikya, another form of Cālukya.

THE BANKING SYSTEM OF JAPAN AND WHAT IT TEACHES US

By

B. Ramchandra Rau, M.A., L.T.

Introductory.

There are several reasons which make the study of the present-day Japanese banking system a matter of important consideration. It is undeniably true that there is not very much brilliance in the matter of their banking growth. The splendid elasticity of deposit banking, or the highly perfected facilities of an organised discount market, or the enlightened policies of Central Bank management are wholly conspicuous by their absence. What, then, has India to learn from this undeveloped Japanese banking and monetary system?

As an Asiatic people like ourselves they have given positive proof of the fact, that banks, like other human beings, can flourish under a favourable environment. Within a remarkably short time, extending over 56 years, the task of transforming the old and effete financial system into the semblance of an orderly banking system has been accomplished. This remarkable evolution must certainly have its own lessons to those who are willing to learn.

Early Banking prior to 1872.

Modern banking in Japan dates from the year 1872. Prior to Nov., 1872, the Japanese merchant firms [1] carried on banking business for their feudal lords collecting their revenue in kind

[1] Tennoji Gorobei, Kopashi Jotoku and Kagiya Rokubei were some of the most important of these firms.

and selling it in Osaka and remitting the amount realised to their *daimyo* or feudal lord. They received deposits, gave loans on mortgage, extended credit to merchants, undertook remittance business and financed the *daimyos* whenever they were short of money. They understood credit and exploited it freely. Each *daimyo* issued his own money and bills to serve his own domains. Multiplicity of such bills and various kinds of money, which were often changed now and then to suit the *daimyo's* interests created great confusion in the important money centres of Japan.[1] Many of the rice merchants had to freely handle the various kinds of bills and some of them began to develop into big discount houses. Several such firms came into prominence at Tokio, Yokohama, Kyoto, Kobe, and Nigata.

The Abolition of the Feudal Regime.

The abolition of the feudal system disarranged the financial machinery of the country. The *daimyo's* agents were no longer in a position to undertake even remittance business on account of the unsettled nature of the country. Disorganised banking and depreciated currency made matters worse. The realisation of the taxes by the Imperial Department and impounding them in an Independent Treasury of its own, to be released at a subsequent period of the year, created general tightness or stringency in the different provinces. The old guilds which financed the respective trades became disorganised and no credit machinery was devised to fill the gap. A modern state without a modern banking system was the prevailing situation in Japan by 1870.

Prince Ito's Commission.

The commercial necessity of adequately financing the legitimate needs of trade and commerce compelled the Restoration Government to study the methods of banking in the United

[1] Taking Osaka alone there were as many as seven kinds of bills used at that centre. See the History of Banking in all Leading Nations, New York, 1896. Vol. IV, pp. 412-13.

States of America and other progressive countries. Prince Ito was sent to the U. S. of America to understand the financial system of America. On his recommendation the national banking system of America was considered as the desirable model and the National Banks Regulations of 1872 ushered in the first organised banking system in Japan.

Many individual banks patterned after the National Banks were started with the privilege of note-issue up to sixty per cent. of their capital. Against this note-issue each bank had to maintain a cash reserve of forty per cent. in gold. *En passant*, it must be recorded why the English Banking system was not adopted by Prince Ito. The English Banking system was just then receiving severe castigation at the hands of Walter Bagehot. The Japanese Commission, whose head was Prince Ito, was very much impressed with the arguments of Bagehot for independent banking reserves. The U. S. A. possessed it.

The N. B. System—1872-1880.

Four and only four National Banks were created during 1872 and 1876. Their note-issue could make no headway and as specie had to be exported from Japan in payment of imports which the newly organised economic system was compelling her to absorb, there could hardly be any elasticity arising out of the note-issue. The unco-ordinated character of these institutions made matters worse. To obviate these difficulties of note-issue the bank regulations were amended and a system of bond secured note-issue based on Government bonds deposited in the Imperial Treasury, equal in amount to eighty per cent. of their capital, was created. About 148 new national banks arose during the years 1876 to 1880 and among them the Fifteenth Bank founded by the Nobles Club was the largest. There was now an over issue of notes with reference to the legitimate requirements of business and trade. Once again the Government had to overhaul the whole banking system. Considering the Central

Bank as a suitable controlling agency, the National Bank Regulations were amended. The National Banks were deprived of the note-issue which became vested in the Central Bank. Suitable steps were taken for the redemption of the National Bank notes.

The Centralised Banking System.

In 1882 the Central Banking system was created. The Bank of Belgium furnished the needed model this time. The adoption of the gold standard in 1897 perfected the monetary system. The National Banks, which continued to exist till 1899, soon lost their special character and became subjected like the other private banks to the Ordinary Banks Regulations which were first promulgated in 1890.

The Duties of the Bank of Japan.

The Imperial Bank of Japan (Nippon Ginko) was started in 1882. Its present total authorised capital is Yen 60,000,000, of which, Yen 37,500,000 have been paid up. Though a shareholder's bank, its management is under close Government supervision. The Finance Minister appoints the Governor and Vice-Governor of the Imperial Bank of Japan and the four Directors and five Auditors who are appointed by the Government constitute the Board of Directors. Though the monopoly of note-issue is vested in its hands the National Bank notes were allowed to circulate till 1899. The present law provides that notes can be issued on gold and silver coins [1] or bullion. Its fiduciary issue is limited to the extent of Yen 120,000,000 and these are to be backed by Government Bonds, Treasury Bills and first

[1] Though the notes are payable in gold coin, silver was permitted to be incorporated as a part of the Reserve to the extent of ⅓ of the total Reserve. This was evidently an imitation of the Bank of England's Charter Act of 1844. The note-issue, however, was made elastic by virtue of the tax privilege issue. In actual practice the bank does not keep much silver. See Finance Department Publication, Kinya-Jiko, 1925, p. 13.

class commercial bills.[1] In return for this privilege the Bank of Japan pays a tax of 1-80 per cent. for the average monthly issue of its fiduciary note-issue against Government securities, Treasury Bills and commercial bills. But the power of additional note-issue on the payment of five per cent. tax was adopted as a useful safeguard to make the note-issue elastic.[2] Besides the issuing of elastic note-issue the present business of the Bank is confined to the discounting of Government bills and trade bills of exchange, to the buying of gold and silver bullion and to loans on the same as security, to collect bills for banks, companies and merchants who are its customers, to receive deposits and articles for safety, to make advances on current accounts or make fixed loans on security of Government bonds,[3] Treasury Bills and other bonds guaranteed by the Government and to collect the Government revenue and make other disbursements on behalf of the Government.

Like the other Central Banks of other countries, the Bank has to rediscount the paper of other banks, hold their balances and rediscount bank acceptances made for assisting foreign trade or home industries. The short-term loan market is being developed on the model of the European money markets and the bill-brokers are undertaking their specialised work in some of the financial centres. There are about 30 bill-broking houses in all. But these unfortunately do not specialise in discounting bills alone but undertake other ancillary business also. They have too many fishes in the fry. As there is not much of specialisation of bill discounting the call money business is not developed fully as yet by the Japanese Banks. Very few ordinary banks keep their deposits with it. Very few loans are ordinarily made by it to the money market so that Central

1 On the security issue the bank pays a tax of 1¼ per cent. on the notes in actual circulation.

2 At the present-day (1928, December), the tax is 6%.

3 The requirements for loans are very rigid and the Government Bonds alone are preferred to commercial paper.

Banking by the way of rates of interest even does not exist. Hence there is no proper control as yet over the credit situation. But like other banks, it allows the expansion of note-issue to help the money market in times of financial crises. It is note-discounting that is all important in the Japanese banking circles.[1] The bank rate is lower than the market rate. The Central Bank controls currency, does official business and helps banks in their hour of trial. It helped the Allies to float loans successfully in Japan during the recent Anglo-German War. It naturally keeps a high proportion of gold reserve ranging from 50 to 75% and the commercial paper it holds against note-issuing is very limited. The following table illustrates the remark :[2]—

(MILLIONS YEN)

At the end of	Total Note-issue	Gold reserve		Security Reserves				
				Govt. Bonds	Other Bonds	Comml. Paper	Total	
		Amount	%				Amount	%
1897	226	98	43	55	31	41	127	57
1907	369	161	44	117	23	66	208	56
1917	831	649	78	40	140	...	181	22
1919	1555	951	61	70	252	280	603	39
1921	1546	1245	81	69	62	169	300	19
1923	1703	1057	62	148	205	292	646	38
1924	1663	1059	64	115	182	274	603	36

Special Banks.

Besides this specialising banking institution there were others that were created for special purposes. The most im-

1 "Loans occupy the sole attention of the Japanese Banks nearly 80% of the total advances and discounts being only 15%. This is perhaps the most important point to notice in Japan's banking to-day. For there are not as yet many negotiable bills and what few bills are found are mostly promissory notes. Naturally they prefer loans on mortgages, bonds and stocks."—See pp. 38 & 39, S. Y. Furuya, Japan's Foreign Exchange and her Balance of International Payments, 1928 (New York).

2 See *Ibid*, p. 28.

portant one of this class is the Yokohama Specie Bank which was founded in 1880. Its authorised capital now amounts to Yen 100,000,000 and its fully paid up capital amounts to Yen 100,000,000. Its sole business is to finance the foreign trade of the country. It can grant loans, undertake depositing business, discount bills, promissory notes and securities and exchange coins. It may buy or sell public bonds, gold and silver bullion and foreign coins. It issues foreign loans on behalf of the Government and manages Government money for international account. It is allowed to issue notes in China, against silver reserves but these are not in circulation in Japan. There is a closer relationship and interest in common between the Imperial Bank of Japan, the Governor and Deputy Governor of the former Bank being the Deputy Governor and Governor of the latter Bank. It can rediscount foreign bills at the Imperial Bank of Japan to the extent of Yen 20 mills. per annum at the rate of two per cent. It has attained international importance and is represented in thirty-nine places in Japan as well as other important financial centres of the world, *viz.*, Batavia, Bombay, Buenos Ayres, Calcutta,[1] Canton, Changshun, Darren, Fengtien, Hamburg, Hankow, Harba, Hongkong, Honolulu, Karachi, Kobi, Katying, London, Lyons, Los Angelos, Manila, Nagasaki Nagoya, Newchweng, New York, Osaka, Peking, Rangoon, Rio-de-Janeiro, Saigon, Samarang, San Francisco, Seattle, Shanghai, Shineoneski, Singapore, Sourebaya, Sydney, Tsingtau, Tsinanfu, Teintsin, Tokyo and Vladivostok. The foreign exchange business has been perfected to a great extent. There are a large number of foreign exchange brokers in the different markets who act as bill and finance brokers also. Their presence is tending towards the perfection of the discount market and the financing of foreign trade is to a large extent dependent on domestic banks. The undesirable element of vested interests

[1] The branches in India of the Y. S. Bank were opened at Calcutta in October, 1911, at Bombay in December, 1894, at Karachi in July, 1925, and at Rangoon in January, 1918.

of foreign exchange banks is not prominent in the banking system of the country.

Foreign Exchange Business.

Several of the important joint-stock banks have opened foreign exchange departments since 1909. These banks are represented in all the leading financial centres of the world. The following Japanese Banks, the Daichi, the Dai Hyaku, etc., are some of the important ordinary joint-stock banks which have cared to become "international banks."[1] They have many first class correspondents in the important centres of the world. Their financial status is A. 1.

In addition to these there are Foreign Exchange Banks belonging to the British, American, Dutch, French, German, Russian and Chinese. The "open door" policy exists as in this country and their number is slowly increasing. From about 10 in 1897, they have risen to 15 by 1910. The one difference between the Indian banking system and the Japanese is this. Though no discriminatory legislation exists against branches of the Foreign Exchange Banks, the necessity to impose the same does not appear in the Japanese Banking system. But this appears to be the most vital issue at present in the Indian Banking system. The main reason for this is easily apparent. Foreign exchange rates are not at the mercy of the foreign banks in Japan, as is the case with India. Foreign

1 The following table shows the resources of these Banks :—

(MILLIONS YEN)

	Paid-up Capital	Reserves	Deposits
Mitsui Bank	60	52	443
Mitsubishi	30	21	303
Daichi Bank	50	44	359
Sumitomo Bank	50	21	373
Yasuda Bank	92	51	589
Jugo Bank	49	30	351
Dai-hyaku Bank	17	10	120

See the Japan Year Book, 1926, p. 402.
The Mitsui Bank is represented in India.

banks do not dominate the exchange markets and the Yokohama Specie Bank is the largest buyer and seller of exchange bills. Other banks adjust their rates to the Yokohama Specie Bank rates.

As in India, there is no general market for any kind of bills. But the Imperial Bank of Japan indirectly finances the foreign trade through the channel of the Yokohama Specie Bank, which handles even in normal times 50 to 60% of the exchange bills arising out of business transactions.

The Hypothec Bank of Japan.

Another important special Bank is the Hypothec Bank of Japan mainly intended to satisfy the long-term requirements of the agricultural industry of the country. It was founded in 1897 with an authorised capital of Yen 94,000,000 and has a paid up capital of Yen 69,876,000. It was modelled on the Credit Foncier of France and its sole business is to make long-term loans redeemable during fifty years at a low rate of interest on the security of immovable property such as agricultural lands, forests and buildings. Even without taking any security it can lend to co-operative societies, guilds for adjusting arable lands and legally constituted public authorites or corporations. It can secure additional capital by floating debentures. Both the President and the Vice-President are appointed by the Government from among the directors and the Minister of Finance has a general control over the affairs of the Bank. He can fix the maximum rates of interest.

Agricultural and Industrial Banks were established in each prefecture between the years 1897 to 1900. They were mostly based on quasi-state partnership basis. Individual share-holders and quasi-governmental prefectural authorities provided the capital. These were from the start utilised as the local advisories of the prefectural authorities of the Hypothec Bank. Like it they can float debentures but they draw chiefly large sums from

the Hypothec Bank. In 1921 they were all amalgamated and treated as different local branches of the Hypothec Bank. About 26 of them exist at the present time.

The Industrial Banks.

The Industrial Bank of Japan was started in 1900 on the model of the *Credit Mobilier* of France. It commenced actual business in 1902. As in the case of the other specialised banks there is close government supervision over it. This bank specialises in long-term loans to industries on security of municipal or prefectural bonds—debentures and shares of companies—mortgage of land, buildings, factories, ships and railways. Most of the key industries such as shipping, iron and steel, food, engineering and chemical industries are adequately financed by the Industrial Bank. The average length of the loan to the industry of the urban districts is five years. It can raise funds by issuing its debentures up to 10 times its paid up capital.[1] One peculiar feature is that foreigners can own shares in this bank which privilege is denied in the case of shares of the Imperial Bank of Japan. Another remarkable feature is the introduction of external capital into the country to the extent of nearly Yen 200 mills. which are mostly loaned to the Imperial Government and the Municipalities. Of late as the Japanese have become wealthy it has conducted the investment of their savings outside Japan, largely in China and Korea.

The Colonial Banks.

The Colonial Banks arose mainly for the exploitation and economic development of the colonies secured as a result of her success over China in 1894 and Russia in 1904. These broadly speaking fall into two classes, (*a*) those endowed with the power of

1 The amount of debentures must not exceed the total amount of outstanding loans, discounted bills, national bonds, Companies' debentures and shares and gold and silver bullion in hand.

note-issue like the Imperial Bank of Japan, and (*b*) those which are not endowed with the note-issue privilege. The Bank of Taiwan was organised in Formosa in 1899. The Bank of Taiwan conducts large foreign exchange business, issues notes on similar lines as the Bank of Japan, with a scarcity issue of Yen 20 millions, and finances trade with Formosa and the South Seas. It has branches in India. Though it suffered seriously in the spring of 1927, it was soon resuscitated mostly as a result of Government help.

The Bank of Chosen (Korea) was organised in 1909. The Colonial Banks without the special privilege of note-issue fall under this category. The most important of these are the Colonial Bank of Hokkaido (1900), the Chosen Industrial Bank (1918) and the Oriental Development Company which is a quasi-official institution (1908).

The above brief description gives a rough sketch of special banking institutions in the creation, development and actual working of which the State considers it as its chief duty to maintain a close watch and ward over their activities which have to be directed solely towards the wider interests of the country. The following table illustrates their slow and gradual growth :[1]

(MILLIONS YEN)

	At the time of establishment		In 1923,			
	Authorised capital.	Paid up capital.	Advanced capital.	Paid up capital.	Revenue.	Dividend.
1. Bank of Japan (1882)	10	2	60	37·5	58·8	12%
2. Yokohama Specie Bank (1880)	3	1·4	100	100·	77·1	12%
3. Hypothec Bank of Japan (1897)	10	2·5	94	69·8	26·8	10%
4. Bank of Taiwan (1899)	5	1·25	60	52·5	12·9	7%
5. Hokkaido Colonial Bank (1899)	3	·75	20	12·5	4·6	10%
6. Industrial Bank of Japan (1902)	10	2·5	50	50	15·	10%
7. Bank of Chosen (1909)	10	2·5	80	59	11·	6%

[1] See S. B. Furuya, "Japan's Foreign Exchange, etc.," p. 35.

The Ordinary Banks.

But the above description does not complete the list of the other banks in Japan. These banks are usually classified into two divisions, (*a*) privately owned deposit banks, and (*b*) the savings banks. It has already been recorded that the old merchant bankers soon became the heads of modern banking houses. These joint-stock banks and several other small joint-stock banks numbering 2,355 were in existence by 1921. Owing to recent financial crises and natural calamities as earthquakes and fires, of which poor Japan had more than her proper share, their number has been reduced to about 2,000.[1]

In spite of the example set by the Government in amalgamating the prefectural banks to the Hypothec Bank, the smaller banks have not profited by this example to any appreciable extent.

Savings Banks.

The second class of banks belonging to this category is the Savings Banks. Like the smaller Joint-Stock Banks, they lend on real estate or on fixed security of any kind. This "tying

[1] The following table shows the growth of these ordinary banks :—

(MILLIONS YEN)

	(Head Office) No. of Banks.	Paid up capital.	Reserve.	Deposits.	Advances.		
					Loans.	Bills discount.	Total.
1897	1,223	147	13	207	241	—	241
1907	1,658	286	84	944	574	597	1,113
1915	1,442	357	127	1,699	645	1,057	1,703
1925	1,585	1,504	606	8,379	6,936	1,350	8,487

See also The Twenty-Sixth Financial and Economic Annual of Japan, 1926, pp. 135-37.

up '' is mainly responsible for the failures of the Savings Banks also in times of financial bad weather. Strict regulations were passed in 1921.[1] Savings Banks cannot own or take as security for loans or deposits more than $\frac{1}{5}$ of the total stock of a Company. Loans to any borrower cannot exceed $\frac{1}{10}$ of the total amount of paid up capital and the reserve fund of the Bank. The total amount of loans on real estate mortgages shall not exceed the total amount of its paid up capital and reserve fund. Its deposit with any bank shall not exceed $\frac{1}{10}$ of its total deposits nor more than $\frac{1}{4}$ of the paid up capital and reserve of the said bank. The Savings Banks shall deposit an amount of Government bonds with the deposit section of the Department of Finance on a guarantee for repayment of deposits such bonds to be not less than $\frac{1}{3}$ of the deposits. As a result of strict enforcement of such rigid regulations the mortality rate among Savings Banks has been minimised. The Government Postal Savings Bank system also encourages savings deposits and is closely modelled on the British and Belgian systems.[2]

It also strove to check ordinary bank failures by tightening the reins of legislation. Banking legislation was first enacted in 1890.[3] It was further strengthened by recent legislation in 1928 which was recommended by the Financial System Investigation Commission. Proper heed is paid to the different kinds of banks and their financial requirements. The compulsory setting aside of reserve annually till it reaches twenty per

1 The New Savings Bank Act became effective from January 1, 1922.

2 The postal transfer system is greatly utilised by the people in the payment of taxes and other dues. The Government utilises it in the payment of interest on public debt and Government pensions.

3 One peculiar feature was the joint unlimited liability of the Directors as regards deposits received before the registration of resignation and this liability continued for two years after such resignation. The Directors easily evaded the law by transferring their property to someone else.

cent. of capital and the provision for stricter Government supervision by expanding the number of bank Examiners to about 18 and the Assistant Examiners to about 54, the restriction of branch banking and the compulsory acquisition of at least one-half million Yen in order to become a joint-stock bank form some of the salutary provisions enacted in 1928. The Trust Companies were also bound down by a new law. To secure sound management only specified loans are to be made and the directors and officers are liable to criminal punishment for their wrong advice. Publicity of properly drawn balance-sheets giving more detailed information about advances and mortgages is also insisted upon.[1]

The Loan Societies or the Mujin.

Another very very old financing organisation, *viz.*, the *Mujin*, which has recently been brought under supervision and control needs some understanding on our part. It is a mutual loan society created by concerted action by the middle and lower classes for some economic purpose somewhat akin to our "nidhis" and the kutte-chitte associations of South India or the building societies of Great Britain. The work of the business Mujins and the mutual Mujins need not be described in detail owing to considerations of space. They are meant solely for peasants who have nothing to offer as mortgages and consequently banks are of little use to them. They collect a small sum of money say, once a month, from all members of the society and lend the same without interest to the one who is in greatest need but after the second instalment the borrower is chosen by

1 For a thorough discussion of these regulations see the Banking Act (Law No. 21), 1922. An English version of the same can be seen in the newly published book on the "Foreign Banking Systems" by Willis and Beckhart, pp. 816-61.

bidding the amount of interest he is willing to pay. The following table illustrates their progress :—[1]

(In 1,000 Yen)

	No. of Head Offices.	Branches.	Authorised capital.	Paid up capital.	Average authorised capital per society.
1916	136	60	7,406	2,576	54
1919	206	61	10,379	4,109	50
1923	219	45	15,014	6,501	68
1925, J. S. Companies	193	...	21,217	8,962	...
Limited partnerships	23	...	868	402	...
Ordinary ,,	2	...	70	37	...
Individuals	24	...	232	232	...
	242		22,387	9,633	93

Attention must now be drawn to the fact that the Ministry of Finance supervises the business *Mujins* according to provisions laid down by the 1915 Act. Wasteful competition has thereby been eliminated and the speculative evils and abuses of the system, which have crept in, have been eschewed altogether so that they stand on solid ground and are equally strong in numbers, or popularity when compared with the co-operative credit societies.

It is indeed a pity that the Government of India refused to accede to the wishes of the "nidhis" for free governmental supervision and audit.[2] Even now it is not too late to mend the character of these institutions. Although I do not levy exaggerated importance on this type as a necessary financial organisation, still I am of opinion that their preservation would

[1] See the Twenty-Sixth Financial and Economic Annual of Japan for 1926, Tokyo, p. 136.

[2] See the Proceedings of the Conference of Registrars of Co-operative Credit Societies, p. 50, No. 18.

be of use to artisans and lower classes of people in the Indian cities. Deposits are being attracted by them and the South Indian labourers in the Malay Peninsula, Ceylon and Singapore send their savings as deposits and some sort of supervision would do something in creating confidence in these institutions. The Native State of Travancore has already undertaken legislation in this direction and the Government of India would do well to imitate this line of action.

The General Features of the Banking Organisation.

While the above brief description gives a bird's eye view of the different kinds of banks and the nature of their business, the general features of the banking organisation should be grasped before any detailed inferences can be drawn out of them. A few lines about the monetary system would enable the reader to grasp the part that paper money is playing as a medium of exchange. 5 Yen and 10 Yen gold pieces are the standard gold coins minted according to the 1897 Coinage Law. One Yen weighs 12·86024 grains of which 11·57422 grains are of pure gold. Silver coins of one Yen, 50 sen, 20 sen, and 10 sen (100 sen=1 Yen) and nickel coins of 5 sen and copper coins of 1 sen and 2 sen form the representative money. Though there is free unlimited gratuitous coinage of gold, paper money is taking its place. Government fractional paper currency of 10, 20 and 50 sen are freely used for small change. The Bank of Japan's notes are of denominations of 1 Yen, 5 Yen, 10 Yen, 20 Yen, 50 Yen, 100 Yen and 200 Yen. Barring the one Yen note which is convertible into silver alone, the rest can be converted into gold. The following table shows the respective amounts of the media of exchange in actual circulation.

(MILLION YEN.)

At the end of	Bills—Amount of clearance.	Bank Notes.	Government fractional notes.	Subsidiary coins.	Total.
1897	741	266	...	57	1,064
1914	10,269	385	...	140	10,794
1917	31,789	831	19	151	32,790
1921	68,201	1,546	216	205	70,168
1923	68,185	1,703	68	349	70,305
1925	83,112	1,631	18	606	85,367

Retail business depends on cash and cheques are however used for large business transactions.

The progressive nature of the recently started Co-operative banks is another bright feature of the Japanese Banking system. While the above description gives the reader a bird's eye view of the different kinds of banks and the nature of their business, the general features of the banking organisation would have to be grasped before any detailed inferences can be drawn out of them.

Branch Banking.

Branch banking is in an infant stage. It is doubtless impeded greatly by the absence of stock-exchanges and the lack of reliable securities. As a combined result of these two-fold circumstances there is not much impetus towards branch banking in Japan when compared with Great Britain or Canada.

No Co-ordination of the Domestic with Foreign Banking.

Secondly, there is no close relationship between commercial banks and the exchange banks. The lack of co-operation between these two institutions is leading to the lack of the

much needed co-ordination between domestic and foreign finance. When the Yokohama Specie Bank had to be financed there was over issue of paper currency and rise in prices took place as a result of the strain to finance the excess export trade during the war-time. Thanks to the Japanese shipping there was also an enormous amount of invisible trade balance.[1]

The Post-War Troubles.

From 1919 to 1923 the rise in prices in Japan led to an excess of imports, unfavourable balance of payments and falling exchanges. As exchange was pegged, the gold funds abroad began to disappear and the country began to suffer from "high cost of production, unfavourable balance of trade, increase of unemployment and other symptoms regretable from the economic and social standpoint." [2]

The Earthquake.

Since 1923 the Japanese banking system seems to have fallen on evil days. The Great earthquake[3] and fires of September, 1923, seriously affected the head offices of about 138 banks in Tokyo. About 121 buildings of banks were burnt by the conflagration and about 222 out of 310 branches of banks suffered similar fate. The Imperial Bank of Japan also suffered greatly. The money market soon became disorganised and had to be helped by emergency laws. A moratorium was declared and a Compensation Act was passed with the view to make the Imperial Bank of Japan discount the "disaster bills" held by the banks. Bills to the extent of 430,000,000 Yen were discounted. The slackness in the money market in November and December, 1923,

[1] In five years the trade increased three times and invisible receipts almost five times. See p. 97, S.Y. Furuya's "Japan's foreign Exchange, etc."

[2] See J. Soyeda, "Economic Situation in Japan," Economic Journal, June, 1923, p. 252.

[3] The earthquake of September 1, 1923, cost Japan 70,000 deaths, 300,000 wounded and the loss of 7 billion Yen or 3 times the cost of Japan of the Russo-Japanese war.

was due to the slow recovery of trade. But several banks rapidly discharged their obligations and owing to the inherent stability of the financial foundations, the good management of banks and the presence of men of high financial standing and statesmanship on their staff, they quickly adjusted and consolidated the losses sustained in the earthquake disaster and other liabilities of which the liquidation was considered almost difficult.

The tightness of the money market during January to June, 1924, was such that Government loans were made to fire insurance companies to the extent of Yen 65,000,000. The Bank of Korea was similarly helped by a timely loan. From August, 1924, the balance of trade was in favour of Japan. Business adjustments were quickly made by curtailing expenses. The Cabinet pursued a similar policy in the matter of administrative expense. This individual as well as national economy and retrenchment saved the situation. The ordinary banks took the necessary cue towards sound credit extensions. No undue pressure was exerted on the borrowers to any extent. Industrial debentures were floated and several of the industrial companies promptly repaid the Bank loans. Such measures necessarily contributed towards liquidity of money conditions in the second half of 1924.

Throughout 1925 the Government strove to rectify the exchange situation and vigorous deflationary measures were undertaken to restore the external value of the Yen to par. Gold specie exports were tolerated pegging exchanges and reducing the price-level of Japan.

The Financial Crisis of 1926.

Hardly was quiet restored than the financial crisis of 1926 intervened. Industrial firms failed and the financing bankers collapsed. The deflationary policy pursued after 1920 had its cumulative effect in diminishing the number of the smaller banks. The financial crisis swept away some of the remaining tottering smaller and unsound banks. Even the Bank of

Taiwan was hard put to [1] as a result of the failure of Suziki & Co. The inevitable collapse of this special bank and other banks would have caused widespread disaster to the depositors. So the State had to intervene.

State Help.

A moratorium was declared and State help to all the deserving banks through the Bank of Japan saved the Bank of Taiwan and other firms. The Taiwan Bank's eastern branches and the home branches, excepting those in Formosa suspended fresh business for three weeks commencing with April 18, 1927. The new Cabinet soon called an extraordinary session of the Diet and two acts known as the Bank of Japan Indemnity and Special Advance Act and the Taiwan Indemnity and Special Advance Act were passed.[2] On May 9, 1927, all the branches resumed their banking business as usual. A Government Committee enabled the Bank to set right its business. The supply of necessary working funds from the Bank of Japan to the extent of Yen 240,000,000 enabled it to once more conduct its business as the Central Bank of Issue in Formosa and abroad as an Exchange Bank. When the Government itself undertook to indemnify the amount of Yen 185,000,000 advanced by the Bank of Japan to the Bank of Taiwan, the frozen and bad debts were completely swept off. The Bank was once more placed on a strong footing to undertake renewed activity.[3]

Defects of Foreign Exchange Banking.

The Yen exchange is still below par. Foreign banking is not sufficiently well-developed to finance the trade prosperity of

[1] About 350 m. Yen was solely due from Suziki & Co., and when it failed, the Bank of Taiwan sustained serious loss.

[2] See Rau, Present Day Banking in India, 3rd Edition, Appendix IV.

[3] The inflation resulting out of the relief granted by the State had to be checked and the State floated bonds and the Bank of Japan had to conduct open market operations. The postponing of the adjustment of prices and costs to the level of world values and the delaying of the return of the Yen to a position of stability were undesirable consequences arising out of this step.

the country. In the absence of foreign investment the main problem of Japan normally is to bring back these exchange funds from London and New York. Special measures were taken to steady it. The return to the gold standard and the floating of a foreign loan which was issued by the Bank of Japan under power granted by the Special Loan Act, have enabled Japan to firm up exchange rates. The inflow of foreign funds contributed towards easiness of the money market and the Yen was temporarily steadied under such circumstances. A few of the industrial companies like the Tokyo Electric Light Company have made an international issue for Yen 244 ms. Simultaneous subscriptions being invited in London, New York and Tokyo and roughly 23 times the amount offered was subscribed. The banks have begun floating bonds in the domestic money markets. The Japanese public freely invest in the issues underwritten by the Japanese Banks.

The Banking Legislation of 1928.

The recent banking legislation in pursuance of the recommendations of the Banking Commission of 1926 has tended to reduce the number of smaller companies who in order to be entitled "banks" had to own a certain minimum paid up capital and this could only be done by the process of amalgamation.[1] Thus the amalgamation movement is being aided by this type of legislation.

[1] The following table shows the progressive diminution of Banks in Japan and the increase of capital resources of the large-sized Banks.

Amount of capital		Dec. 31, 1927	Dec. 31, 1928	No. of diminution
Under	100,000	140	99	41
Exceeds	100,000	350	250	100
,,	500,000	327	267	60
,,	1,000,000	251	217	34
,,	2,000,000	111	103	9
,,	5,000,000	47	46	2
,,	10,000,000	48	41	6
,,	50,000,000	8	8	...
	Total	1,283	1,031	282

The Economist, p. 1217 (1929).

The Needed Improvement.

As in Germany so also in Japan the disadvantages of a very close relation between the banks and industry have been brought about in a glaring manner. The moneyed families as Mitsui, Mitsuibishi, and the Konoiki run industries and stand at the head of big banks. Though industrial finance is rendered easy thereby, the Central Bank's control over credit, specially when both are working at cross purposes, would become admittedly a very difficult thing.

In spite of the heroic efforts on the part of the State, the people, and the bankers, the Japanese banking system has not become perfected as yet. The most important developments on which they are concentrating their present efforts are the greater development of the discount market, the standardisation of commercial paper, the strengthening of the grip of the Central Bank over the credit situation and the emancipation of the Central Bank from official control, the protection of the businessmen against the recurring financial crises, a return to the complete gold standard, the levelling up of the standard of banking on the part of the smaller banks and the solidifying of their financial ability by amalgamation and the perfection of foreign exchange banking by the specialising Japanese foreign exchange banking institutions. Without radical changes and desirable improvements in the above directions, the banking system cannot be considered, as yet, a safe, sound, adequate and economic model. If the above reforms are carried out it will have to be candidly acknowledged that the Japanese Banking system will be far superior to any other banking system of any other country.

Can India be benefited by this example? If so, in what directions?

Starting with the fundamental assumption that each well-developed community requires the services of different types of

specialised banking institutions the State played an important part in initiating such types. It always controls all these special types of institutions effectively rendering prompt aid in the hour of their distress. Co-ordination of their activities through the Central Bank and the Finance Minister's close watchful supervision and guidance over all these institutions stands almost unparalleled anywhere else. The close supervision, control and watchful guidance of the Government over the Bank of Japan and the other special banks has indeed its own reward. The Japanese people are keenly sensitive of the reputation of their banks and ministries rise or fall in Japan sometimes solely with reference to their attitude towards the banks.

Too much of State Spoon-feeding.

But this Government control has its own disadvantages. For increasing the Central Bank's capital, for becoming a shareholder in the Central Bank, for securing further dividend than six per cent. that can be given to the shareholders as normal dividend after appropriation to the Reserve Fund and bonus to officers, for appointing the governing officers of the Administration Board of the Central Bank, for conducting any operations of the Bank, the consent of the Finance Minister whose power is generally exercised through Comptrollers, is absolutely necessary. The approval of the Government is essential for emergency issue of notes over and above the gold secured notes and the statutorily fixed fiduciary portion of Yen 120,000,000. The bye-laws can be amended at any time by the Government and inspection of the bank's books, business conditions and property of the Bank can be done at any time by the Comptroller. These abnormal powers of control might be abused and it might degenerate into meticulous interference with details. The real issue becomes plain when the State needing inflationary sources of finance for its own purpose, comes into conflict with the Board of Management of a Central Bank, which might

refuse to carry it out in the interests of the industrial and credit situation in the country.

While freedom from political interference is essential the state has to intervene and protect the Banks at such times when they would become helpless owing to circumstances over which they have no control.

Central Bank's Help.

The framework of the banking structure centres round the Bank of Japan with normally beneficial results for Government Finance and Commercial credit. The currency system is on a gold basis even though its operations conform to the gold exchange standard system. Round the Central Bank as the pivot of the financial system a widespread net of specialising banking institutions for financing colonial and foreign trade agricultural and industrial financing has been built up. Foreign banking with branches in the most important centres throughout the world is conducted by the Japanese people alone. Attention has already been drawn to the multiplicity of small independent banks existing at the present day. Even these are closely supervised by officers appointed by the Minister of Finance. The close liaision that exists between the Central Bank and the specialising banks has proved a distinct source of help to the latter. In spite of recent calamities the banking system has been fairly well-maintained and the services of the state in setting right the financial system stands unparalleled in the history of banking of any other country in the modern world.

The first lesson to be learnt is the duty of the State to initiate all the different kinds of the needed banking institutions. Something in this direction has been done by the Indian State in the creation of the Co-operative Credit System and its recent determination to start land mortgage banks for securing long-term agricultural finance, need not be alluded to. If the

much needed investment banks and industrial banks are also encouraged by the guarantee of interest on their debentures a better financing agency for the cotton mills and other industrial companies would be created. The present Imperial Bank of India generally recalls the cash credits granted to the mills during the times of the busy season with the result that they are forced to borrow at higher rates and repay the loan to the Imperial Bank. Unless loans at low rates of interest for a number of years under proper safeguards are made the problem of developing and creating the existing and new productive industries would not be solved.

For the task of creating new manufactures investment banks specialising in underwriting business and encouraging people to invest in their approved lists are the only safe channels. An industrial bank cannot hope to adequately conduct both these things. Neither the financing of existing industries requiring timely liquid loans nor the creating of new industries requiring the locking up of money for fixed capital purposes from the very outset should be neglected. In the beginning they may be started as quasi-official banks but with the gradual efflux of time they can be made to stand as independent institutions.

Secondly, it is the duty of the State to empower the Central Bank to render timely aid to all the solvent banks in the hour of their trial, after a thorough examination of their financial standing. The depositors would welcome such a step as a useful measure and would not fight shy of bank accounts. In the matter of attracting deposits by the ordinary banks there should be an agreement as to the interest rate payable on the deposits. Such an agreement exists amongst the Japanese Banks.[1]

Thirdly, the position of the ordinary small banking institutions has been rightly subjected to carefully planned legislation and an enforcement of the same. Unless this is done their crimes are redounding on the heads of the larger banks and

[1] See Willis and Beckhart, "The Foreign Banking System," p. 865.

unable to distinguish the solvent from the insolvent the Indian depositor begins to lock up his savings in unremunerative forms.

Fourthly, the guiding of the foreign investments of the people through the Industrial Bank is a wise measure as it leads to an orderly manner of investment. The perfection of the investment habit has brought about the absolute necessity of protecting the economic interests of Japan in China. Japan's investments cover China, the South Seas and Russia.[1] The attempt to perfect the foreign exchange market has to be understood. If our foreign trade is to expand and if the financing of foreign trade has to be done with domestic funds we have to learn a lot from the Japanese banking system. Germany is another country, that has tackled this problem wisely. Recently the U.S.A. was forced to develop similar machinery for financing the foreign trade as soon as the London Acceptance credit was intercepted and cut off at the beginning of the late Anglo-German war.

Fifthly, the invitation to foreign capital to develop the economic resources of the country and utilising the same under the hands of the Japanese industrialists has to be copied by us. It is the foreign capitalist that has to be shunned. The limitation of the economic rights of the aliens in Japan is a noteworthy feature and the holding of shares in quasi-public banks and produce and stock exchanges by these aliens is not permitted. Companies incorporated in Japan regardless of

[1] In 1927 the export of capital was reckoned as follows :—

	Yen (1000)
European and American loan bonds owned	70,000
Loans to China	260,000
„ „ Russia	290,000
Cotton spinning business in China	400,000
S. Manchurian Railway	300,000
Rubber in the S. Seas	40,000
Miscellaneous	50,000
	1,410,000

See Japan Year-Book, 1927, p. 453 *et seq.*

nationality of stock-holders may own land and operate ships and mines, etc. In some other states, notably Soviet Russia, very strict conditions were first imposed against aliens, and reversion to the State after the lapse of a time was insisted upon at the beginning. But alternately more liberal conditions were offered to attract foreign capital. What can be approved, however, is this. The free flow of foreign capital can be approved but the influence of the foreign capitalist has to be rejected and the shaping of national policy must not be at the mercy of the foreign capitalists.

Sixthly, foreign banking experts have to be invited to this country, made to write books and train people as efficient bank officers capable to run modern banking institutions. This was the method adopted by Japan in order to learn the ABC of banking business.

Seventhly, the Japanese State itself has amalgamated the smaller hypothec and industrial banks in the different prefectures. This is held out as a model for the smaller banks to imitate. Apparently when this was not heeded the State fixed the minimum capital requirements for a joint-stock bank. This had the necessary effect with the result that about 750 of the smaller banks have amalgamated themselves. Unless such a measure is forced on the loan companies of Bengal it would take a long time for them to appreciate the value of the famous saying "in union lies strength."

Eighthly, the encouragement of thrift as undertaken by the co-operative societies of Japan has to be followed in this country. Their methods of tapping different kinds of deposit, collecting loans and instilling the true co-operative spirit in the minds of members deserve our emulation in every respect. They conduct in specified places even the discounting of bills. Besides the Government the co-operative union takes good care to push forward the co-operative societies.[1] Unless the deposit capital of

[1] See the recent formation of a Central Chest for the Co-operative Societies in 1923 which aims at regulating the movement of funds and establishing a nexus with the money

the primary village co-operative credit society increases the independence of the co-operative credit movement is a misnomer.

Ninthly, the efforts made to develop banker's acceptances in foreign trade and the development of a discount market have to be understood. Rediscounting by the Central Bank with the view of developing an open discount market has to be copied. Agricultural and industrial paper must be rediscounted by the Central Banker. It is by this method that Japan has been endeavouring to create the short term loan fund in the money market.

Lastly, the indigenous bankers of Japan developed rapidly into modern joint-stock banking institutions. Unless such a thing is done by the wealthy indigenous bankers of our country an efficient and reliable banking system cannot be created. Where a private banker exists, there is scope enough for a joint-stock bank. The superiorities of a joint-stock bank[1] are so very many that it is these that would have to be preferred, if the machinery of the co-operative credit societies cannot be easily extended.

The Banking Don'ts.

Some of the following lessons should be learnt out of her mistakes and every attempt must be made in checking the creation of such evils in our banking system.

Firstly, there is too much of spoon-feeding and Government control on the part of the State. It naturally tends to make the banks weak institutions with no proper self-confidence in their own ability.

Secondly, a nationalist state can and should easily control the banking system in the interests of the country but it would

market and the country. It makes unsecured loans to a continuation of co-operative societies for a period of 5 years. It discounts bills and makes advances on the same for the combinations of co-operative societies. It receives deposits from the combinations of co-operative societies, public corporations or private business corporations. It can issue bonds up to ten times its capital and the Finance Member controls its work.

[1] See my Present-Day Banking in India, Third Edition, p. 254.

be a very dangerous measure to advocate such a thing in any country which is politically dependent on another country whose sole interests are on the side of aggressive exploitation of the economic resources of the politically inferior country.

Thirdly, the Bank of Japan undertakes deposit business and is forced to do commercial banking business for its customers. In spite of this it is unable to control credit as few banks habitually keep their balances as deposits in its hands. It places a very small position of its loanable resources in the open market the contracting of which would lighten the money market and place the leading strings in its hands. The lack of such control is partially responsible for recurring financial crises.[1]

Finally, the chief feature of close relationship of Banks with Industry and *vice-versa* which is to be met with in Germany also, has its advantages as well as disadvantages. Industry can be developed by the banker condescending to act as a dominant financial partner. But the actions of the Central Bank would be nullified by such banks if they run counter to the aspirations of these institutions. It would also lead sometimes to financial crises when over-development of any industry takes place. Failure on the industrial side is apt to tell adversely on the banking side for the depositors hearing of the misfortunes on the industrial side would be apprehensive of the safety of their deposits and would withdraw their funds. This would restrict their financial business and capacity. Any failure to pay back the depositors would lead to a financial crisis, the magnitude of which would depend on the unwise initial industrial commitments of the banks.

[1] Besides inability to control other banks financially the Bank of Japan has no right to supervise or collect reports from other banks. See S. Y. Furuya, "Japan's Foreign Exchange," 1928, p. 160.

*

List of References.

1. The Financial and Economic Annual of Japan (14th to 26th issue).

2. The Japan Year-Book, edited by Y. Takenonu (1920-21 to 1926-27).

3. The Economic Statistics of Japan, issued by the Bank of Japan, 1925.

4. The Co-operative Movement in Japan, Kiyoshi Ogata, 1923.

5. Japan's Financial Relations with the U. S. A., by Gyojin Odate.

6. Banking Reform in Japan, The London Bankers' Magazine, March, 1928.

7. The Penetration of Money Economy in Japan, 1928, M. Takizawa.

8. Modern Japan and its Problems, G. C. Allen, 1928.

9. Fifty Years of New Japan, Count S. Okuma.

10. A History of Banking in all Leading Nations, New York, 1896, Vol. IV.

11. Economic Situation in Japan, by Dr. J. Soyoda, Economic Journal, June, 1923.

12. The Asahi "English Supplement" of Present-Day Japan, 1927.

13. The Economist, London.

14. The League of Nations—Memorandum on Balance of Payments and Foreign Trade, Geneva, 1927.

15. The League of Nations—"Memorandum on Currency and Central Banks," = 1913-1925 = Geneva, 1926.

16. H. H. Kawakami, "The Real Japanese Question," 1921.

17. The Industry and Trade of Japan, London, 1926.

18. The Statist (London) Banking Supplement, May, 1929.

19. Japan's Economic and Financial Situation after the War, Tokyo, 1925.

20. S. Y. Furuya, "Japan's Foreign Exchange and her balance of International Payments," New York, 1928.

University Extension Lectures on Ṣûfi-ism

By

Mr. Wahed Hosain

Mysticism of Islām

I

Guftugû-i-kufr wa din ákhir bā yakjá mi kashád
Kháb yak khábist ammá mukhtalaf ta'birhá.
—*Sa'ib.*

"Discourse on free-thought and faith ultimately leads to the same conclusion; the dream is but one dream, its interpretations differ."

A Comparative Study.

The subject on which I am going to speak this evening is "Islámic mysticism." Many persons are desirous of knowing its real nature and source. As the subject is highly abstract, its exposition may appear dry and uninteresting; yet I am sure that a bare outline of the Ṣûfi mysticism will not satisfy anybody. On the other hand, a detailed account of it may appear tiresome. This is the dilemma. But I may be permitted to state that "Taṣawwûf" or the mysticism of the Ṣûfi fraternity is not a folk-lore, nor a fairy-tale. It is the Idealistic Philosophy of the Muslim mystics. It has two aspects—theoretical and practical. The theoretical portion deals with various hypotheses and abstract principles involved in numerous terms and technicalities peculiar to the Ṣûfiistic literature, often requiring great

patience to enter into their significance without which the real sense of their doctrines may be lost.

The practical portion contains methods and modes of devotional prayer and commemoration of certain formula which is called *dhikr* (*Jap or Mantra Kalpa*), contemplation (*i.e.*, *Fikr* or *chintá pranáli*), concentration of the mind (*murâqiba* or *Yoga Kalpa*), religious practices and exercises (*i.e.*, *Tah-dhibun nafs* or *Sañyama*), and so forth. It is difficult to express them in words without illustrating them by seats and postures, and demonstrating the modes of their practices. Unless a person is initiated in the mystic cult, their description will appear very dry. I have, therefore, relegated this portion towards the end of the book which I intend to publish separately.

The Contemplative Philosophy of the Ṣûfi Fraternity forms an interesting chapter on the esoteric teachings of Islám. It is based partly on the occult science of mysticism, and partly on the idea that there is a deeper sense and inward significance in the words of Al-Qûrán and the teachings of the Prophet. Such idea has given rise to the Idealistic Philosophy of Islám. This branch of philosophy has largely been developed by the learned Ṣûfis whose deep devotion and austerity, asceticism and prolonged contemplation have cast a mystic halo around their doctrines. Its texture is interwoven with the Platonic ideas; but the Ṣûfis have elaborated those ideas and given them a rich and beautiful setting. There is a strong colour of Neo-Platonism also. But it should be borne in mind that Neo-Platonism itself is a child of Eastern thought; so there is nothing surprising that it has impressed its ideas on the Idealistic Philosophy of the Ṣûfis. "It is generally accepted," says Mr. Amir Ali in *the Spirit of Islám*, "that Ṣûfi-ism—the pantheistic movement in Islám, was the result of many co-operating circumstances. The course of theological speculation and inevitable revolt against its inhumanly rigid formalism was one cause. Another was the influence of Greek and Indian theosophy." The Neo-Platonic notion of the absolute One, the Vedic

Idealistic Philosophy of Islám.

idea of Abstract Monism, the pantheism of the Upanishads, as well as the theory of the Universal Soul (the Átman theory) play a great part in the mystic philosophy of the Ṣûfi. But the leaders of Ṣûfi Fraternities in their endeavour to preserve the spirit of the rigid monotheism of Islám, have—consciously or unconsciously—mixed up those ideas with the teachings of the Qûrán and the precepts of the Prophet. The writers on Ṣûfi-ism, such as Al-Sarráj, Qushayri, Hajwari, Al-Ghazzáli, Ibn 'Araby, and others maintain that the doctrines of Ṣûfi-ism exactly accord with the teachings of Islám, and that its theories, when properly analysed and understood, reveal the true esoteric science contained in the Qûrán and Haditḥs.

The Esoteric Aspects of Islám.

"Taṣawwuf" (mysticism) represents the esoteric aspect of Islám. This is also the view of those Muslims who have critically studied Ṣûfi-ism. The majority amongst the learned hold that the teachings of the Prophet are capable of two kinds of interpretations. (1) *Záhir, i.e.*, plain or apparent; and (2) *báṭin, i.e.*, hidden, metaphorical, or mystical. The Prophet of Islám taught the plain meaning of the revelation to people in general according to their capacity of understanding; while to those whose mind was developed and fit to understand the inner meaning, he disclosed the esoteric aspect of his teachings. Those who follow the ordinary or plain meaning, are called by the Ṣûfis *Arbáb-i-Záhir*; and those who look to the esoteric aspect of his teachings, are designated as *Ahl-i-báṭin*. At the same time it is pointed out that there is no antagonism between the two. However, the Ṣûfis maintain that the Prophet himself was a great mystic and the recognised head of the saints and Ṣûfis.

Two kinds of interpretations.

In support of this view, the Ṣûfis rely upon certain sayings of the Prophet. A few may be mentioned here:

(1) The Prophet said: "Of the interpretations of the Qûránic texts, one is plain and apparent, the other is hidden and secret."[1]

(2) "We the prophets are directed to speak to the people according to their understandings."

(3) "Some knowledge is secret, known only to the gnostics of God." (*'Árifán-i-Iláhi*)

In going through the Ṣûfi-istic literature, the reader will find that the renowned Ṣûfi authors invariably support their theories and doctrines by some texts from the Qûrán, or by some traditions of the Prophet; but they interpret them more often according to their hidden or esoteric meaning. Many of their doctrines are also based on the plain meaning of the numerous texts and traditions. Although some of their theories and certain doctrines bear resemblance to those of other systems of mysticism, their foundation and framework are undoubtedly Islámic. From certatin points of resemblance, or from the similarity of certain ideas, one need not come to the conclusion that they are borrowed from foreign sources. On the other hand, it may be safely inferred that thinking minds after going through the same or similar process of spiritual development, often arrive at the same conclusion. Further, the types of abstract and universal truth tend to be the same or similar in almost every system of philosophy. Hence, we find that some Ṣûfi-istic doctrines in the course of their development have taken a form and shape similar to those of the New-Platonic and Vedántic ideas. But a close and comparative study of the different systems of mysticism—especially the New-Platonism, Pythagorianism and Vedántism—will show the points of differentiation according to the ideas and sentiments peculiar to each system. One such point is the entire absence of anthropolatry and anthropomorphism in the Ṣûfi system.

1 The authenticity of this tradition is challenged by the theologians, *vide* Shibli: "Ilm-i-Kalām," part II, p. 175

Ṣûfi-ism—a spontaneous growth.

Some European scholars as well as Ṣûfi leaders hold that the growth of Ṣûfi-ism is a spontaneous phenomenon, and an embodiment of the manifestations of ardent desires of the devout mind and cravings of the heart panting after something higher and nobler. In every age and in every country there exists a certain class of minds which do not rest satisfied with mere knowledge of things, but try to penetrate into their mysteries, and solve the problem of existence *herein* and *hereafter*. In their endeavour to attain the truth they pass through various stages of spiritual progress, and gather experiences almost similar to those of other devout persons who have trodden the same path. We, therefore, find that the ideas of such persons and their utterances are almost similar, although no external relation existed between them. It should be borne in mind that mysticism is not a monopoly of any race or country. The speculative mind in every clime, after passing through certain stages of spiritual experience, often comes to conclusions akin to those of their brethren of other countries. This accounts for the similarity of their ideas and the resemblance of their aphoristic dicta. If we compare the mystic utterances of Rábia Baṣri with those of St. Theresa, many sayings of the former strongly recall those of the latter.

Outlines of Ṣûfi Doctrines.

I now proceed to place before the reader some of the main doctrines of the Ṣûfi fraternities and their characteristics. Their doctrines are built up and developed on the following ideas :

(1) The Divine Essence is all-purity, completely free from the accidents of form, colour, magnitude, dimension, similitude, union, separation, association, descent, issue, decline, growth, change, alternation and translation. It is absolute

one; there is no plurality (*kathrat*) in its oneness. God's existence is, therefore, described by unity and known by singularity.[1]

(2) The Divine Being is the sole Reality (*al-Haqq*),[2] every thing else (*má-siwá-Alláh*) is unreal. He is not dependent on anything, but everything is dependent on Him for its existence.[3]

(3) He is an absolute Existence (*dẖát-i-mahaz*). It exists by itself,[4] an universal Existence (*dẖát-i-baṣit*) pervading the world of phenomena.[5] He is omnipresent and exists with everything.[6] This is called màyat, *i.e.*, all-pervading presence of the Divine Being in fellowship.

(4) "He has no limit. Within His infinitude are comprehended—eternity without beginning and eternity without end; folded in the fold of His plain are existences and phenomena (universe); in His beginning are all beginnings—the end; in His ending, all endings the beginning; in His outwardness the outward manifestations of things—the inward; in His inwardness the inward parts of worlds—the outward; in His eternity without beginning, the sum total of eternities without beginning, is only an accident (*ḥádith*); in His eternity without end, all eternities without end, only an event (*muḥdath*)!"

"The divine nature is free and exempted from whatever is contained in reason, in understanding, in the senses, and in conjecture."[7]

(5) He is not only an Absolute Being, but also the Absolute Good (*Khair-i-mahaz*), full of benevolence, grace, and compassion.

1 *'Awárif-ul-Márif*, 1 : 2 (on Tawḥid).

2 "Subhan-al-ladhi khhalaqal ashyá wa hua 'aynuhá"=praise be to Him who created all things and he is their reality.

3 The idea is embodied in *Sura-i-Ikhlás*, particularly in the esoteric significance of the word *ṣamad*.

4 *Wájib ul-wajúd lidh dẖátihi*=necessary existence which exists by itself.

5 *Hua'alá kulli shayin moḥit*=He pervades everything.

6 "Hua ma'kúm aynámá kúntúm"=He is with you wherever you may be. *'Awárif-ul-Márif* 1 : 2. (on Tawḥid).

(6) He is Love and Beauty (*muḥabbat-wa-jamál*), Splendour and Perfection (*jalál-wá-kamál*), delight of the heart and charm of the vision.

(7) He is the Universal Soul (*Ruḥ-i-Baṣit*). Everything proceeds from it and returns to it.[1] The Ṣûfi holds that the soul or the principle of life which exists throughout all nature is not only *from* God, but *of* God.

(8) He is neither within, nor without, *i.e.*, beyond time, space and direction.[2] The idea of *what-ness*, *why-ness*, or *how-ness* is not applicable in reference to His nature. Conditioned as we are in this relative plane, our power of comprehension is limited, and consequently, we are obliged to confess that the nature of the Divine Existence in the Absolute Plane is beyond the comprehension of our intellect.

(9) His Existence is ancient and permanent (*dhát-i-qadim*). He is the living active principle, eternal and everlasting. All other existences are accidences and transient (*hádith-wa-fáni*). His Existence and nature are unchangeable and immutable.

(10) He is the hidden and the manifest, the beginning and the end. "The true Being is involved, the creation is evolved." When He manifests himself, it takes the form of a creation. This world of phenomena (*'Alam-i-maḥsusát*) has no real existence, all appearances are His manifestations only. The world is a mirror which shows the reflections of His Being and Attributes, and conversely the universe is reflected in Him. This idea is beautifully expressed in the following couplets :

"He is my heart and my heart is in His hand,
Like a mirror in my hand, and I am in the mirror,"

"When I see the reflection of my own beauty in the mirror,
The whole world in reality becomes reflected with my image."

1 "From God we are, to God we shall return"—Al-Qûrán.

2 *Jihat, zamán wa makán.*

(11) His knowledge is comprehensive and everything is within His comprehension. Human knowledge and intelligence are limited. The scope of knowledge can be widened by study, observation, and experience. The knowledge of material things can be acquired through the external senses, and that of the spiritual world through the inner senses, by the study of nature and the discovery of the realities of the things through instrospection and controlling the senses. The knowledge of God can be obtained through the knowledge of self.

(12) The chief aim of life according to the Ṣûfi is the realization of God and the ultimate union (*visál*) with him. This realization can be attained through the states of *Fanâ* (self-effacement) and *Baqá* (ever-lasting continuance in bliss). Ṣûfis strive hard after it, and direct all their energies to attain to the state of Fanâ. Their austerity, asceticism, diverse modes of self-discipline, religious exercises, devotional prayer, prolonged contemplation, and different methods of controlling the senses are all meant for effacement of self and realization of God. In passing through the different stages of spiritual progress, they acquire supernatural power, but they do not care for its acquisition. Moulána Rûmi refers to it when he says in his *Mathnavi*.

> "Nearness (of God) does not consist in rising up higher
> or going down lower,
> (But) Nearness to the truth (God) is in the release from
> the prison of self."

(13) The view of a large section of the *Aḥl-i-taṣawwuf* regarding Resurrection, Post-mortem tortures, Heaven and Hell[10] differs materially from that of the ordinary people (*arbáb-i-záhir*). This class of Ṣûfis with the philosophers of Islám take their meaning in a metaphorical or figurative sense.[1] They

[1] *Vide* a full description of the Spiritual Heaven and Hell, and other cognate subjects in Imám Ghazzáli's *Kimiya i-sádat*, Book I, Discource IV; also Shibli: *'Ilm-i-kalám*, part ii, Discourse on "Spiritualism"; also Shah Waliulláh: *Hujjat-ul-Baligha*, discourses on "the World of Similitude" and "Inspiration."

believe in the existence of a spiritual Heaven and Hell. In fact, the separation from the True Darling (*Jánàn-i-Haqiqi*) is the hell of the Ṣûfis, and the continuance in blissful union with God is their heaven. They look down upon the material pleasures and pains of a physical heaven and hell. They say that they do not undergo all sorts of hardship and privation in the hope of the Paradise or fear of the Hell. To them devotion and services to God in the hope of reward or fear of punishment, are selfish and useless. Their sayings (which are collected by Fariduddin 'Attár) illustrate their views. A few of them are quoted below :

Rábia Baṣri cried out in a fit of ecstacy : "Set fire to Paradise and pour water on the Hell-fire so that people may pray to God for the sake of His love, and not in the hope of reward or fear of punishment."

Her another saying is : "O God ! if I worship Thee for fear of Hell, send me to Hell; and if I worship Thee in hopes of Paradise, withhold Paradise from me ; but if I worship Thee for Thine own sake, then withhold not from me the Eternal Beauty."

Saying of Ibráhim Adham : "O God, Thou knowest that in my eyes the Eight Paradises weigh no more than the wing of a gnat compared with that honour which Thou hast shown me in giving me Thy love, or that familiarity which Thou hast given to me by the commemoration of Thy Name, or that freedom from all else which Thou hast vouchsafed to me when I meditate on the Greatness of Thy Glory."

A Ṣûfi poet says :

" If from His love they take me towards the garden of Heaven,
I shall not set my foot (there), if in that place there is no promise
of (His) vision"—Ibn Yamin.

Sir William Jone's estimate of the Ṣûfi doctrines is given by Clarke in the introduction to *'Awárif-ul-Má'rif* (p. 2) in the following words :

"Ṣûfis believe that the souls of men differ infinitely in *degree* but not at all in *kind* from the divine spirit whereof they are particles, and wherein they will ultimately be absorbed ; that the spirit of God pervades the universe, ever present to His work and ever in substance ; that He alone is perfect benevolence, perfect truth, perfect beauty ; that love for Him is true love (*'ishq-i-ḥaqiqi*), while love of other objects is illusory love (*'ishq-i-majazi*) ; that all the beauties of nature are faint resemblances like images in a mirror of the divine charms ; that from eternity without beginning to eternity without end, the supreme benevolence is occupied in bestowing happiness ; that men can only attain it by performing their part of the *primal covenant* between them and the Creator; that nothing has a pure absolute existence but mind and spirit, that material substances are no more than gay pictures presented continually to our minds by the sempiternal artist ; that we must be aware of attachment to such phantoms, and attach ourselves exclusively to God, who truly exists in us as we solely exist in Him ; that we retain, even in this forlorn state of separation from our Beloved, the idea of heavenly beauty and the remembrance of our primeval vow ; that sweet music, gentle breeze, fragrant flowers, perpetually renew the primary idea, refresh our fading memory, and melt us with tender affections ; that we must cherish those affections, and by abstracting our souls from vanity (that is, from all but God) approximate to this essence in our final union with which will consist our supreme beatitude."

Estimate of Ṣûfi doctrines.

Mystic Philosophy of the Ṣûfis.
Its characteristics.

From the exposition of the Ṣûfi doctrines it will be seen that their main doctrines are in entire accord with the teachings of Islâm. But their difference with the orthodox section of the theologians arises in respect of certain theories, which constitute the central point of the mystic philosophy of the Ṣûfis, and

which has largely been developed by many eminent Ṣûfi writers and mystic poets. These theories, it is asserted by them, have been based on, or at any rate, evolved from the Qûránic texts and the traditions of the Prophet of Islám. It will be seen that even their doctrine of Divine Unity (*Tawḥid*) bears special features of differentiation.

Tawḥid—The Divine Unity.

The idea of Aḥl-i-Taṣawwuf (the "People of mysticism") relating to "the Divine Unity" (Tawḥid) is highly abstract and metaphysical. The pithy and aphoristic sayings of the eminent Ṣûfis disclose the abstract nature of their doctrines. The authors of the *'Awárif* and the *Uns* point out that "sincere belief in, and acknowledgment of, *Tawḥid* form a common feature of the Ṣûfis and the common-folk; but the belief of the latter is *Rasmi* "customary," or "habitual." Common people believe in and utter *kalma-i-tawḥid* (credo of faith) in blind imitation (*taqlidan*) of what they are taught and asked to do. But the Ṣûfis stand on a different footing. Their belief arises from the inner meaning and deeper significance of the term "tawḥid." And it is this—that the persons desirous of walking in the path of the Ṣûfis, are asked to have strong and unshaken belief from the very moment of their initiation that except God who is the real and absolute Existence and Operator, nothing else exists, that all other existences, attributes, and actions are unreal, that the reflection of every existence is from the light of the Absolute Essence, that every attribute is the reflection of that Absolute Light, that wherever they find the activities of knowledge, power, will, and of the organs of senses, they should be regarded as the effects of God's activities."[1] One of the aphoristic sayings of the Ṣûfis is—"The first step on the path of tawḥid is the oblivion of multiplicity."[2] Such is the point of differentiation between

1 *Naſahát-ul-Uns*, Chap. on *Tawḥid*; *Awárif-ul-Má'rif*, Chap. 1 Sec. 1.
2 *Kashf*, Chap. on *Tawḥid*.

the belief of common people and that of *Aḥl-i-taṣawwuf* relating to the doctrine of the Divine Unity.

The abstract sense in which the Ṣûfis understand tawḥid may be gleaned from the following Arabic couplets :

" One who is (himself) an individual, cannot describe the Divine Unity ; when he describes the unity, he denies it.

He who speaks of the Divine Unity in his individual capacity expresses a borrowed idea, he being one, destroys the idea of the unity ;

His own unity is the unity of God—that is the Divine unity.

The praise of his own who praises God is surely the description of unity." [1]

In plain language, it means that so long as a person has the idea of his own existence in his mind, he can hardly think of oneness of God ; for his own individuality and the existence of God become duality. He must forget his own existence before he can have a full comprehension of the Divine unity. The Ṣûfis, therefore, hold that it is the Supreme Being alone who can describe His own unity, and that without self-effacement, the complete realization of oneness of God is hardly possible.

The similar idea is expressed in the following Persian couplets :

"From Truth (Reality) what else does spring forth, but
Truth, O dear,
Who else can describe the Truth, except the Truth, O dear."
In these vivid manifestations of the differentiated attributes,
Who else seeks the Truth except the Truth, O dear."

Stages of Tawḥid.

"The people of mysticism" (*Aḥl-i-taṣawwuf*) point out the different stages of arriving at the realization of the Divine

[1] *Nafaḥát-ul-Uns*, Chap. on *Tawḥid*.

Unity. The description of these stages throws a flood of light on their doctrine of the Blessed Oneness (Tawḥid). Diverse writers among them have mentioned different stages and processes of its realization. According to the authors of *' Awarif-ul-Ma'rif* and *Nafahát-ul-lvns* there are four stages as under :

(1) *Tawḥid-i-Imáni*—Faith of Oneness, *i.e.*, a firm belief in the Oneness of God. This belief should be of such a degree as to give rise to a strong conviction that except one Existence, there are no other existences. The disciple (*múrid*) made to realize the import of the text which says—"Your God (*Iláh*) is that God who is one, except Him no other objects of love, veneration and worship (*iláh*) exist." In other words, an unshaken belief in one Divine Existence only, and dismissal of the idea of other existences from the mind. This text and similar other verses are taken by the Ṣûfis to mean affirmation of one existence, and denial of existences other than God (*má siwá Alláh*) ; although the texts apparently refer to the denial of deities other than the Supreme Being. This interpretation of the Ṣûfis has given rise to their theory of Being and Not-being. (*Vide post.*)

(2) *Tawḥid'i-'Ilmi*—Knowledge of oneness, *i.e.*, seeking unity of God in all objects through knowledge. Mere belief is not considered sufficient. By study, observation, and introspection, it is to be realized that there exists unity in variety, but there is "no plurality in the Divine Essence" (*kathrat-dar-dẖát*) ; that " multiplicity is to be found in the Divine attributes" (*kathrat-dar-ṣifàt*). The various phenomena, according to " Aḥ!-i-taṣawwuf," being the reflexions of the Divine Essence and manifestations of the Divine attributes, a thread of unity runs through all finite things and minds. Consequently, all existences (*i.e.* finite things), attributes, (qualities of things), and actions (activities of knowledge, power, will, and senses) are the effects (*áthár*) and reflections of the existence, attributes and actions of the One Absolute Being. The stage (*martaba*) of this kind of knowledge is regarded higher than that of belief.

(3) *Tawḥid-i-Háli*—State of Oneness in ecstasy. This state is the effect of partial realization of the Divine Unity when the veil of bodily senses is rent asunder, and the Divine influence overpowers the activity of self (ego—*nafs*). During the continuance of the state which gives rise to ecstasy (hál), the devotee is vouchsafed the audience of God. When this state comes on, his existence (including his attributes and actions) is cast into the shade, and his frame becomes transfused with the Divine light. In this state (which is called Hál), the devotee forgets his own existence, and sometimes finds himself drowned in the sea of oneness (*daryá-i-waḥdat*). This is called *álam-i-ishtigh ráq*, or the state of being drowned in the ocean of Unity. Although this state lasts temporarily, the devotee realizes the all-pervading oneness of the Divine Being, and enjoys the glimpse of the Divine Beatitude. Referring to the realization of *Tawḥid*, Hazrat Junaid of Bughdád says, "The Divine Unity implies the extinction in it of all customary connections and formalities, and the augmentation of knowledge which leads to the realization of God as He always is."

(4) *Tawḥid-i-Iláhi*—Oneness of Divinity. The Divine Unity does not depend on any calculation. His existence is one not as a mathematical unit, because He is beyond number (*adad*), and calculation (*shúmár*). His Essence is one indivisible whole, not because the sages have, through their imagination, come to that conclusion ; but the Supreme Being is one by the virtue of the singularity of His Essence. He is absolute one (*mujarrad-i-mahaz*) from eternity without beginning to eternity without end (*azal wa abad*).

Such is the conception of the Divine Unity. Aḥl-i-taṣawwul make earnest efforts by self-discipline, concentration of the mind, and devotional practices to reach the state of realization of "the Blessed Oneness."[1]

[1] For a fuller account of *Tawḥid*, *vide* *'Awárif-ul-Ma'rif*, *Nafahát-ul-Ivns*, and *Kashf-ul-Mahjub*, chapters on *Tawhid* ; also *Kimiya i-sa'dat*, Book I, Sec. I.

Being and Not-Being.

It may be interesting to know how from the doctrine of Tawḥid (unity of God), the idea of nothingness or unreality of the world is derived. It is a well-known fact that Islám has laid great stress on the oneness of God or singularity of the Divine Existence, and that there are numerous texts of the Qûrán, sayings of the Prophets and many *dicta* of his Companions on the subject of Tawḥid. The noticeable feature of those texts, Hadiths, and dicta is that whenever oneness of the Divine Being has been described or alluded to in a text, its antithesis is also pointed out in the same text. In other words, the existence of the Divine Being, and the non-existence of anything else besides that Being, are mentioned in the same passage; or to use a philosophical expression, Being and Not-Being are mentioned side by side, thereby indicating that God alone exists, and anything other than God (*mà-siwá-Alláh*) is non-existent; the former is real; and the latter is unreal in the sense that they are mere transient manifestations of the Absolute and Real Existence. It should be pointed out that every text of this description contains a positive idea (*ithbát*), and a negative notion (*nafi*). The positive assertion affirms the existence of one Being, and the negative idea denies the existence of anything else. This world of experiences—the grand panorama of negative aspect of the Being, procceds from the real Existence and exists in It. Not-Being is in the Being, but the Being itself is entirely independent of Not-Being.[1] Its manifestations *i.e.*, their temparary existences do not increase the volume of the Real Being, nor their extinction diminishes Its dimension; or in other words, the Real Essence is not affected in any way by their appearance and disappearance.

[1] The text runs thus : " He is one indivisible whole, He is eternal and independent but everything is dependent on Him for its existence."

14493

This phenomenal world—unreal.

The idea of unreality of this world of phenomena has received strength from the following Qûránic texts and traditions :

(*a*) " All things within it (in the universe) are perishable, and what shall endure, is the Exalted and Beneficient Existence of thy Lord "—*Al-Qúrán.*

(*b*) " You will surely be transformed from state to state " —*Al-Qúrán.*

(*c*) " Whatever exists is perishable except His Existence " —*Tradition.*

(*d*) " We have created the heaven and the earth and whatever is between them—they are unreal "—*Al-Qúrán.*

This idea of unreality has beautifully been expressed by Jámi in a poetry of which I give below a translation from Mr. Browne's work :

" Thou art but the glass,
And He the face confronting it which casts
Its image in the mirror. He alone
Is manifest, and thou in truth art hid.
Pure Love like Beauty, coming but from Him,
Reveals itself in thee. If steadfastly
Thou canst regard, thou wilt at length perceive
He is the Mirror also; He alike
The Treasure and the Casket. 'I' and 'Thou'
Have here no place, and are but phantasies
Vain and unreal."

" This, then," says Browne, " is how the Ṣûfis understand the Doctrine of the Divine unity (*Tawhíd*) : not merely is there " no god but God," as the Muhammadan profession of Faith declares, but there is nothing but God. The world of phenomena and of the senses is a mere mirage—a reflection of Being on Not-Being, manifesting the Attributes of Being as the reflection manifests its original, but not really participating in its nature. An illustration commonly employed by the Ṣûfis is that of the Sun (which typifies Being) reflected in a pool of

water (Not-Being). The reflection of the Sun (the Phenomenal World) is entirely "contingent": it may be blotted out instantly by a passing cloud; or marred by a sudden gust of wind; it is entirely dependent on the Sun, while the Sun is absolutely independent of it; yet while it lasts, it more or less faithfully reveals the Nature and the Attributes of its unchanging prototype."[1]

The same idea runs through the *Mathnavi* of Jámi, the odes of Shams-i-Tabriz, the *Diván* of Háfiz Shirázi and other treatises of the learned Ṣûfis. In going through them, one cannot fail to come across such ideas as under:

"As things can be known only through their opposites, Being can only be known through Not-being, wherein as in a mirror Being is reflected; this reflection is the Phenomenal Universe, which accordingly has no more reality than a shadow cast by the Sun. Its central point is man the microscosm, who reflects in himself all the divine attributes. Blackened on one side, with darkness of Not-Being, he bears within himself a spark of Pure Being."

Life and Death.

According to the teaching of the Qûrán this life, this world, as well as other existences are not delusions,[2] nor is the creation without an object. The appearance and disappearance of natural phenomena are not mere sports of the Intelligent Author of the Universe.[3] They have, in the terminology of Al-Qûrán, "a direction," and "an end"; that is to say, they have some divine purpose behind them, and are directed to fulfil the same. Creation is founded on truth (*bil-ḥaqq*). The

1 E. G. Browne: "A Literary History of Persia," p. 439.

2 Máya or illusion according to the Hindu philosophy; "appearance" according to the Kantian philosophy.

3 "We have not created the heavens and the earth and whatever is between them, by way of sport: We have created them no otherwise than in truth, but the greater part of men do not understand it."—Sura-44.

phenomenal world (*álim-i-mazhar*) has realities in it, though they are transient and subject to destruction (*fáni*). Life is also real. It is not aimless. It has a serious purpose behind it which must be attained during its continuance in this world. If that purpose—the realization of God—is not fulfilled before the approach of death, it continues in the next world.[1]

Thus according to the Qûránic view there is no break, but a continuity of this life to the next after death. Life is not taken in the sense of vitality. Some scholastics have identified it with "self" or "soul."[2] Death is nothing but cessation of activities in this world. Ordinarily it is said that life becomes extinct after death. What really becomes extinct is the vitality and with it the functions of the senses. But the real life which is the " self " or " soul " of man after casting off its mortal coil continues to live in the next world (*'álam-i-Barzakh*) *i.e.*, post-mortem condition which it has acquired by its actions in this world. Death is spoken in a Hadith as a bridge which unites a friend to a friend. Death is a passage from one state to another. Al-Qûrán refers to this state when it says, "ye shall surely be transformed successively from one state to another" (sura 84 :3). Consequently, death is not regarded as an evil or an end.

These ideas have been taken up by the Ṣûfis for weaving the texture of their mystic philosophy. Imám Ghazzáli, more like a moralist than a mystic, describes the world thus :—

"This world is one of the stages along the high road of religion. It is the staging station for the pilgrims journeying towards God. It is a brilliant market opened at this end of the vast Valley or Desert to be crossed by the pilgrims who are to secure from it provisions for the way.

"This world and the next are only two states of human

[1] "They (people) say there is no other life except our present life; we die and we live, and nothing but time destroys us. But they have no knowledge in this matter; they only follow a vain opinion."—*Al Qûrán*, Sura 45.

[2] Imám Ghazzáli has identified life with "self" in the *Kimiya-i-Sa'dat*,

life. That which exists before death and is the nearest to that Valley, is called this World. And that which comes after death and is at the farthest end of the Valley is called the next World. The object for this world which was ordained is that it should supply provision for the next." [1]

Maulána Jalál-ud-din Rûmi, the great propounder of the Ṣûfi doctrines, speaks of death in the celebrated *Mathnavi* as a process of Evolution leading to the progressive development from the lower to the higher states of life. He says :

"Dying from the inorganic, I developed into the state of vegetation. Dying from the vegetable, I rose to the state of the animal. Leaving the animal life, I became man. Then why shall I fear that death will lower me ? The next transition from the humanity through death, will lead me to the dignity of angels. Then, from the angelic state, I shall soar higher and become what no mind can conceive ; then I shall merge in the Infinity—in non-existence as in the beginning. Have I not been told, ' All of us will return unto Him ? ' " [2]

This magnificent ode gives a grand view of life and death, and sends a thrill of optimism to the drooping heart made cheerless with the gloomy view of life, and the painful thought of death. The ode on the one hand, strongly brings out the idea in bold relief that the creation and our existence in this phenomenal world, are not aimless, but have been pre-ordained and devised on an intelligent plan to serve some divine purpose. on the other hand, it points out the successive stages of evolution. "Man is the central link in the evolutionary chain." Further, the process of evolution does not stop at the stage of humanity, but goes up higher and higher till he reaches that stage or state "which no mind can conceive." [3]

[1] *Kimya-i-Sa'dat*, Chaps. I & II, translated by K F. Mirza.

[2] Reference is to the Qûránic text which says—"From God we are, to God shall we return."

[3] Rûmi is not the only person who propounded the theory of Evolution. Al-Házen, Ibn Maskuya and others before him had also started similar theory. Ibn Maskuya discussed this theory at a length in his work called *Al-Fouz-ul-Asghar* published at Beyrut. His discussion shows that he had a clear idea of the theory of Evolution.

MYSTICISM OF ISLĀM

(AT-TAṢAWWUF)

II

Mysticism of the Ṣûfis centres round the significance of the term " taṣawwûf." Its ordinary meaning is " understanding the ceremonious formalities of *Shari'at.*" In its outward sense (*ẓáhiran*) it means " to discern inwardly (*dar báṭin*) the reality of its commandments from its outward formalities ; in its inward sense (*báṭinan*) to " discover the inner import, and make it applicable to outward forms."[1] The trained mind by adopting these two methods which may be called observation and introspection, acquires perfection.

Taṣawwûf signifies " composing the mind (*tasfia-i-dil*) in its relation with the worldly affairs ; mental detachment from natural propensities ; cutting off connection from human qualities; turning aside (*mujánibat*) from the desires of self and staying with (*munázilat*) the spiritual qualities of the soul." [1] From the definition of " taṣawwûf," and from its import and implication, it is clear that *Taṣawwuf* is regarded as an occult science for ascertaining the esoteric meaning of a rule of conduct, and discovering the reality of a phenomenon from its appearence. It enables the devotee to discover how the reality of things (*ḥaqiqat-i-ashyá*) finds expression in forms and shapes, and ultimately to realize how the Truth (*al-Ḥaq*) manifests itself in thousands of forms and colours.

Aḥl-Taṣawwuf " the people of mysticism," adopt diverse methods to train their mind. One of the methods is the practice of *Murâqiba.* It means " withdrawing the mind from outward objects and concentrating it to a subject of thought;" it also means " turning the face from unreality to reality."

[1] *Vide Iṣṭilaḥát-i-Ṣufiyá.* by Kháwja Shamsud-Din Ahmad.

The same idea is conveyed by the term *Yoga*. *Muráqiba* aims at discovering the reality of things by concentration of the mind. *Yoga* aims at acquiring the true knowledge (*prakiṣṭa Jñánam*) by the same process. The one strives to be in unison with God (*Alláh*), the other aims at the union of the individual soul with the Supreme Soul (*Param Átmán*). But it should be borne in mind that the Ṣûfis do not identify the soul with the Divine Being.

According to them the soul occupies a lower plane, while the Plane of Divinity is much higher in the "Arch of Ascent" (*qaws-i-urúj*). The devotee must pass through the plane of the soul (*álam-i-árwaḥ*) to that of Divinity (*'álam-i-Láhút*) in the course of his sojourn (*salúk*). The Ṣûfis maintain that while passing through the psychic region of the soul (*laṭifa-i-rúḥ*), some devotees become bewildered with its wonderous workings, and take it to be the Supreme Being, and thus commit a grievous blunder. This mistake arises from the fact that when a devotee passes through this plane, he discerns the mysteries of the soul, its vastness, its pervading nature, and its subtle principles. "At this stage," says the Ṣûfi, "occur the flashes of intuitive discernment, and the power of performing miracles is also acquired. From these and other peculiarities of the soul he concludes that individul souls are the same, or at any rate, a part and parcel of the Great Soul whom he identifies with the Supreme Being. But beyond the psychic region of the soul, says the Ṣûfi, there are other planes, through which the devotee must pass in order to reach the Plane of Divinity. When the devotee makes further progress and rises higher in the "Arch of Ascent," he then discovers his mistake. The Ṣûfi points out that many devotees (*Sálik*), *yogins*, and *Sannyásins* have fallen into such error, and they warn the devotee not to be stuck up, or tarry in the psychic region of the soul, but to go forward and rise higher above the plane of the soul."[1]

Soul.

[1] Háfiz Shéh Àbn Sāyid : *Hidáyat-ul-Tálibin*, pp. 30 and 31.

2. Let us turn to the Àtman theory.

Àtman theory.

From the historical point of view it appears that the Àtman theory is of later origin, and that "Àtman is the sole reality" is not the original teaching of the Brâhmans who first profounded the doctrine of *Brahman* being the sole reality. Âtman theory was greatly emphasized by the king Asvapati Kaikeya when Uddálaka Ārûni with five Brâhmans repaired to him for solving the question—"what is our Atman, what is Brahman?" From the answer given it appears that he identified *Âtman Vaisvánara* (*i.e.*, all-peavading first principle of the universe) with *Brahman*. The two stages are clearly brought out in the following aphorisms :

I. { "*Sarvam Khalvidam Brahman*"—"All this is Brahman"—Chh., 3.14.1.
{ *Brahmaivedam sarvam*—"Brahman is certainly all this"—Nrisinha, 2 :7.

II. *Âtmaivedam sarvam*—"Âtman is certainly all this"—Chh. 7 :25 :2.

The fusion of the two conceptions appears to be complete when we read in the *Muṇḍaka Upanishad* (1 :2) "for all this world is Brahman, this Self is Brahman, and this same Self has four quarters."

Speaking on the topic of *Âtman Vaisvánara* Prof. Deussen observes :"Owing to the ambiguity of the word the conception of the Âtman, like that of Brahman, gives rise to several misunderstandings. One of these was due to the fact that beyond the cosmical meaning of the Âtman as first principle of the universe there was discerned its psychical meaning, the embodiment of this principle in the self. It is thus with five Brâhmins, who in Chand. 5 :11. meet and propound the questions—"what is our Ātman, what is Brahman?" they betake themselves with Uddálaka Āruni, who they know is even now engaged in studying the *Âtman Vaisvánara, i.e.*, the âtman as the allpervading first principle of the universe. Uddálaka mistrusts his ability to satisfy them, and all six proceeded to king

Aśvapati Kaikeya for instruction concerning *Âtman Vaisvánara*. .....The question in this form and the inquiry for the Âtman Vaisvánara would, strictly speaking, exclude from the very beginning such erroneous answers as were given by all six Brâhmans." (*The Philosophy of the Upanishads*, pp. 91-92.) However, the theory has now got a firm foot-hold in the Indian philosophy.

But the Ṣûfis, as I have already pointed out, keep the two conceptions distinct. Some of them have started the theory of " the Great Soul " (*Rûh-i-Âzam*), but even this soul is not regarded as the Supreme Being ; on the contrary, the conception of the Divine Being is kept quite distinct from that of the *Great Soul*, or of individual souls, although its pure existence, its divine nature, its immortality, and other fine qualities are recognised.

It should be noted that the Qûrán does not look upon the soul, nor upon the self as " the sole reality ;" neither does it identify it with the Divine Being, Some *Mutakallimin* (scholastics) speak of the Universal Soul, the Abstract Soul, the Great Soul, and so forth. Their description of these terms sometimes tends to produce an idea that they are inclined to identify one entity with the other. But their opinions are so divergent and confusing that no safe conclusion can be drawn from their theories. Some Ṣûfis who believe in subjective pantheism also speak of the soul like the *Mutakallimin*. But it seems to me that they have either borrowed the idea from some of the Greek philosophers, or from the scholastics of the Mediaeval Age. However, the Ṣûfi-istic conception of the soul as a distinct entity, finds strong support from the following facts.

The Ṣûfi leaders (*Imám-ut-ṭariq*) assign to the soul a seat in the right side of the chest. According to them it is the psychic region of the soul which has a spiritualistic subtle principle of its own. This subtle principle is called *Latîfa-i-ruḥ*. It remains dormant in its psychic region and may be made active with constant commemoration of certain formulas (*dhikr*).

When this principle (*laṭifa*) becomes active, it vibrates. The sálik (devotee) is then instructed to pass on to other psychic regions and make them active. But none of the Ṣûfi fraternities holds that the Divine Being lies dormant in any psychic region of the human body till made active by *dhirk* (commemoration of some formula). Consequently, from the facts stated above it may safely be concluded that the Ṣûfi's conception of the two entities (God and the soul) are different from that of some of the Indian and Grecian philosophers.

On the hypothesis of the Divine Emanation (*Tanjilát wa Tayunát*), or on the theory of *waḥdat-ul-wajúd* (*Adaityabad*= unitary system of the universe) it may be argued that the identity of the two entities is the same. The reply is that on such hypothesis every faculty may be said to be of God, or inseparable from the Divine Being. However, the author of the *Hidàyat-ut-Ṭálibin* (p. 31) in discussing the subject of *Tawḥid-i-wajudi* (the unity of existences) says: "some devotees on discerning the manifestations of the soul by the flash of intuition in deep contemplation (*kashf*), its relation with the world of phenomena, its mysterious and incomprehensible nature, and its vastness pervading the world of finite things and minds, take the soul to be the protector of the universe, and worship it as the Supreme Being. In this station (*maqám*) even some of the great leaders of the Ṣûfis have fallen into errors. Shaykh Báizid Bistámi, "the Chief of the Community" has said that he adored the soul for 30 years under the impression that it was the Supreme Being. But when, by the grace of God, he made further spiritual progress, then he discovered his mistake....." The author further says that he was a dupe of such mistake for several years.

Here we have the evidence of the accomplished Ṣûfis who detecting their mistake, speak from their personal experiences concerning the nature and characteristics of the soul. They point out that such mistake is "the result of excessive imagination" and "bewilderment in comprehending the

mysterious nature of the soul." Their warning to the imperfect devotee is contained in the followning couplet.

Ânchi bini pesh azânat ráh nist
Ghâyat-i-fahm tûst—Allâh nist

"Whatever manifestations you see before you, your path is not through them; it is the result of your excessive imagination—it is not God (*Allâh*)."

Such is the view of the Ṣûfi concerning the soul. The *Âtman* theory of the later Vedántists, it will be seen, stands in contrast with the doctrines of the Ṣûfi as well as of the early Bráhmans who regarded *Brahman* as the Supreme Being and as "sole reality." It seems that the átman theory in the course of its development had substituted *Param Brahman* for "Param Âtman." According to the Ṣûfi-istic view the identification of two entities cannot be justified even on the ground of substitution of one word for the other ; because the nature and characteristics of the soul differ materially from those of the Divine Essence.

The three states of Self or Nafs (Ego).

Subjugation of self (*nafs*) is the central idea of the Ṣûfi philosophy. Al-Qûrán points out the three states or conditions of self as under :

(1) *Nafs-i-ammára*—It is the rebellious state of *nafs* (ego). In this state it refuses to submit to control and is inclined to act viciously. It is the undeveloped and undisciplined state of the ego. The nature of the undeveloped and undisciplined *nafs* is that before one desire is fulfilled, it hankers after some thing new, and thus becomes entangled in the meshes of desires and inclinations. Constant efforts are, therefore, made by the Ṣûfis to subject it to discipline. The description of *nafs ammára* as given in various treatises on Ṣûfi-ism, corresponds with the mental states called *Kshipta* (distracted), *Muḍha* (insane).

and *Bikshipta* (*ad interim* tranquillity of the mind) of the *Yoga Shástra.*

(2) *Nafs-i-lawwâma*—the self-accusing ego. In this state the mind excercises some power of control over it. It censures the *nafs* (ego) when it becomes prone to evil, and approves its inclination towards good action. This state is reached when *nafs* comes under a partial control and acquires occasional tranquillity of mind. But this tranquillity is often disturbed by the rebellious nature of the *nafs*, and it requires the strength of mind to quell its revolt. When it is brought under discipline, and the tranquillity of the mind is restored, it becomes capable of directing and fixing attention to a particular object.

This state corresponds to some extent with the mental state called *Ekágra* in the *Yoga* system.

(3) *Nafs-i-mutmaynna i.e.*, "the soul at rest." This is the state of peace and tranquillity of the mind. When the *nafs* remains unaffected by the earthly desires and passions, it may be presumed that it has been brought under control. This state can be attained by continuous efforts and practises, and constantly guarding the mind from falling under the influence of the *nafs-ammára*. Gradually, the *nafs* becomes disciplined and acquires the permanent state of tranquillity. This state corresponds with the mental state called *Nirodha* " the state of tranquillity " in the *Yoga Shástra.*

It should be noted that the Indian Yoga system speaks of the five mental states, and groups them under two heads—*klişta* (blamable), and *akliṣta* (laudable). The first three states (*viz.*, *Kshipta*, *Mudha* and *Bikshipta*) are the outcome of *klişta Vritti* " blamable or low desires"; while the last two mental states are the result of *akliṣta Vritti* "laudable desires."

The Islámic system speaks of the three conditions or states of the self according to the nature of *nafs.* It should be borne in mind that *nafs* is used in different senses. It sometimes signifies "self" or "the sum-total of individuality ;" sometimes it is identified with the soul or the higher nature of self—

anima divina of the Roman and the Grecian philosophers; and sometimes it signifies the lower nature of self—*anima bruta*. But it is often used in the sense of desires and passions (*kháhi sháṭ*) which corresponds with the *Kliṣṭa Ĉitta Vritti* of the Yoga Shástra. Thus it will be seen that the Islámic system of philosophy takes the same view of the *nafs* as the Yoga Shástra takes in respect of *Ĉitta Vritti*. The broad features of their classification clearly show that the currents of their thought have flowed in the same channel, *viz.*, to find out the nature and characteristics of the *nafs* or *Ĉitta Vritti*, and the methods of getting mastery over diverse desires and passions.

Seven Worlds of the Ṣúfi.

(*'Áwálim-i-saba'*)

There are certain other points of resemblance between the mysticism of the Ṣûfis and the Indian Yoga philosophy. One of such points is the description of the seven Planes or Worlds of the Ṣûfis which bears some resemblance to that of the *Sapta Loka* (seven worlds) of the *Yoga Shástra*. But it should be noted that the description of each world of the respective system differs materially as to its nature and characteristics. It will presently be seen that in the description of the astral planes of the Ṣûfi there is no tinge of mythology; but in the description of some of the worlds of the Yoga Shástra, the mythical elements preponderate. *Vide* the description of *Sapta Loka* in *Ámar Kosha* or *Shabda Kalpadrúma*. But the description of some of the *Loka* corresponds to some extent with that of some of the planes of the Ṣûfis. It should be borne in mind that the description of *Sapta Loka* given in several Sanskrit treatises is not the same in all respects; but the description of the seven Planes of the Ṣûfis given by the leaders of the different Ṣûfi Fraternities is almost the same and is very simple. Another noticeable feature is that each Plane of the Ṣûfi is a stage of the

Divine manifestations in a descending order, the manifestations becoming stronger and more vivid as they descend from a higher to a lower plane.

Of the seven Planes of the Ṣûfis five are well-recognised. They are called in the phraseology of the Ṣûfis *Hazrát-i-Khams*. They correspond with the five stages (*Marátiba*) through which the "sojourner in the path of God" (*Sálik-i-ráh*) must pass in his sojourn to reach the highest plane where perfection (*kamályat*) is attained. The Ṣûfis, therefore, strive hard to attain the state of perfection in which the Divine Beatitude becomes possible. The five recognised Planes of the Ṣûfis from the highest to the lowest in descending order are:

1. *'Álam-i-Háhút, i.e.*, the Plane of the Absolute Existence (*dhát-i-mutlaq*) which is invisible and incomprehensible.
2. *'Álam-i-Láhút, i.e.*, the Plane of Divinity—relatively visible and comprehensible (*dhát ma' sifát-i ḥaqīqia*), *i.e.*, the Divine Essence instinct with its attributes.
3. *'Álam-i-Jabrút*,—the Plane of Power and Splendour, Glory and Majesty (*Qúdrat wa Kamál Jalál wa Jamál*).
4. *'Álam-i-Malakút*—the Plane of Purity, and Angelic state, the world of spirits and angels, *i.e.*, the world of soul-series.
5. *'Álam-i-Násút*—the Plane of Humanity, or this world of phenomena.

Besides these five planes there are two other planes called *Báhút* and *Ráhút* which are the planes of attributes. But generally the Ṣufis speak of the five planes instead of seven. According to some Ṣûfis there is, above the Plane of the Absolute Invisible (*Háhút*), another plane called *'Álam-i-Qúds* which is the Plane of the Pure Essence, and where purity and perfection reign supreme. Perhaps Mr. Whinesfield in his preface to *Gúlshan-i-Ráz* alludes to this plane when he says, "Above the Plane of the Absolute Invisible is an Infinity which we might perhaps compare with Dante's Speechless Empyrean." This pescription does not tally with that of *'Álam-i-Qúds*.

As the Ṣûfis speak of the seven planes, so does the Indian Philosophy of *Sapta Loka*. They are: *Satya, Tapa, Jana, Maha, Sva, Bhuva,* and *Bhú*. Of these, the description of *Satya loka, Jana loka, Tapa loka* and *Bhú loka*, bears some resemblance to that of *Háhút, Láhút, Jabrút* and *Násút*. The difficulty of identification lies in the fact that the different writers on the Indian system of philosophy have used diverse terms for the same plane the description of which also differs considerably. Hence it is not safe to try to identify all the planes of the Ṣûfis with those of the Indian philosophy. However, in pointing out the significance of each plane of the Ṣûfis, I shall leave it to those who are versed in the Ṣûfi mysticism and the Yoga Shástra to see which plane of the Ṣûfi corresponds with the seven worlds (*Sapta loka*) of the Indian philosophy.

SIGNIFICANCE OF THE WORLDS OF THE ṢUFIS

I have already pointed out that the Ṣûfis speak of the seven worlds (*'áwalim-i-saba'*). But mere mentioning their name will not give an idea of the sense in which the Ṣûfis take them. It is, therefore, necessary to explain the significance of each plane from the Ṣûfi-istic point of view. At the outset it may be mentioned that the seven planes or worlds of the Ṣûfis correspond with their seven stages of emanations in a descending order in which the universe has unfolded itself. They are called the "Stages of Descent" (*marátaba-i-nazúl*). In the Yoga system it is called *Anúloma*. The accomplished and perfect Ṣûfis (*siddha purusa*) say that the highest plane appears like an arc. Beginning, therefore, from the highest plane in "the Arc of Ascent" (*qows-i-wrúz*) we find:—

1. *Álam-i-Háhút*—It is the first and the highest plane in the cosmogeny of the Ṣûfis. It is the "stage of Absolute Existence." This stage is called *Martaba-i-aḥdiyat*, "Absolute stage." This plane is invisible and incomprehensible; it is

beyond time and space (*khalá wa malá* of the scholastics, and *kenoma* and *pleroma* of the Greek philosophers), free from relativity, direction and condition. It is an absolute Void (*ghaib-i-mutlaq*) where Infinity and Eternity (*azal wa abad*) reign supreme. This plane being absolute, it is not the stage of emanation; on the contrary, it is the main source of all emanations. Some writers describe it as the plane of *Hu* or *Be-ness*; for the Absolute Existence has no figure, form, or sex, so it is neither he, nor she, nor it. Yet all are in Its potentiality. The 'Plane of Be-ness' is the phrase which gives some idea of the Ṣûfis term *maqám-i-hú*. This plane corresponds partially with the description of the *Satya loka* or "the world of Absolute Reality."

2. *'Álam-i-Láhût* which corresponds with *Martaba-i-waḥdat*. It is the Plane of Divinity—relatively comprehensible. This is the first stage of emanation in the "Arc of Descent" (*Qaws-i-nazúl*). In this plane the Divine Essence appears to be instinct with attributes; intelligence can distinguish them by relativity. When the devotee enters this plane, his nature becomes entirely divine; he sees nothing but one Divine Existence pervading everything (*'álam dar dhát-i-baṣit*). He finds himself in It and not separate from It. Some devotees, says the Ṣûfi, cannot suppress his feeling of exultation when they reach this stage, and finding themselves in the midst of all-pervading Divinity, forget themselves and give vent to their feeling of ecstasy by astounding exclamations. Thus Mansúr cried out, "I am the Truth" (*anal Haq*); Báizid of Bistám exclaimed: "Praise be to me what an exalted dignity is mine" (*sub háni má 'ázam-us-sháni*). Shibli once burst out in exultation: "I speak, and I hear, is there any body else in the world except myself?" Such exclamations and utterances are justified by the Ṣûfis on the ground that when the devotee reaches the stage of realization, he loses his self-control, and forgetting himself entirely

gives vent to his feeling in the ecstatic state of mind. But in the ordinary state of mind, such utterances are considered blasphemous.

Compare the ideas contained in the terms *Brahma loka* and *Saguna Brahman*. Although the description of this plane and the process of emanations will not be in all fours with what is stated above, and widely differ from the Ṣûfi point of view, yet they throw some light on the subject.

3. *Âlam-i-Jabrût* corresponds with the *Martaba-i-wâhidiyat*—It is the plane of the Divine Power and Splendour, Glory and Majesty, and is the second stage of emanation. When the devotee enters this plane, he realizes his *self*. In this realization of self, he realizes the awful presence of God, His majesty and beauty. The Prophet has said: "whoever realizes his self, realizes his God;" also "know thyself and then know thy Lord."

Compare the description of *Teja loka* of the Yoga Shástra. There may be some points of resemblance, but they are more apparent than real.

4. *'Âlam-i-Malakût* is the plane of soul-series. It corresponds with *Martaba-i-ruḥâni* or angelic states. Angels are regarded as etherial beings and an embodiment of purity and innocence. The Ṣûfis make earnest efforts to attain the angelic state. When the "sojourner" (*sâlik-i-râh*) reaches this plane, he remains immersed in praises, prayers, and commemoration of the name of God, and carefully guards himself from impure acts and thought. This is the third stage of emanation and is also called *'âlam-i-árwâh* or the plane of soul-series.

5. The fourth stage of emanation is the world of similitude (*'âlam-i-mithâl*) which contains the ideal forms (*khiyâli ṣurat*), or the exact counterparts of the world of phenomena. It is said that every form of existence which appears in the physical plane, has its *immaterial* form and shape in the World of Similitude. This plane seems to be the same as Plato's World of Ideas.

6. *'Álam-i-Násút*—This is the material world of forms and phenomena, and is the fifth stage of descent. This plane is also called the plane of corruption, generations and of grosser emanations.

7. According to the Sûfis Man is a world in himself (*'alam-i-sughrá*) or microcosm. He is the highest product in the lowest grade of descent, and contains in himself the seven Worlds of the Ṣûfis.

It will be seen hereafter that each World of the Ṣûfi in the "Arc of Descent" (*martaba-i-nazúl*) has a corresponding stage in the "Arc of Ascent" (*martaba-i-urúj*), and that each stage (*martaba*) has its *maqám* (station) through which the devotee (*sálik*) must pass. The period required for a journey from one plane to another may be short or may be delayed. It all depends on the grace of God (*faizán*), the particular attention of the Shaykh (*tawajjuh*), and the ardour, capacity, courage, and fortitude of the devotee or disciple. It is said that without the grace of God and the attention of the Shaykh no progress is possible.

It should be noted that although according to the Ṣûfis there are "seven planes" and "seven stages," they sometimes speak of *four* stages of the spiritual progress; *viz.*, the stages of *Shari'at, Ṭariqat, Ma'rfat,* and *Ḥaqiqat* corresponding with the planes of *Nasút, Malakút, Jabrút,* and *Láhut.* The significance of the first four stages will appear from the following explanation from the Ṣûfi point of view:

1. *Shari'at.*—So long the devotee (*sálik-i-ráh*) is "sojourning" in the plane of *Násút* (*i.e.*, the physical plane) he is required to observe the rites and formalities enjoined by the *Shari'at.* He ever bears his Shaykh in mind, always thinks of his visage, makes him his shield against evil thoughts and temptations; regards him as his guardian angel, and effaces himself in the Shaykh through meditation. This is called *faná-fi-shaykh.* "effacement or annihilation in the Shaykh."

2. *Ṭariqat.*—By adopting the "Path of the Ṣûfii" (*rāh-i-ṭariqat*), the devotee acquires spiritual strength. He joins some

order of the Ṣûfi fraternity, and enters its inner circle. According to *certain section* of the Ṣûfis the devotee may now abandon the observance of the religious formalities, and substitute the outward form of worship for inward acts of devotion. The majority of the Ṣûfis—especially the orthodox section, do not approve of such conduct; they insist on the strict observance of the rules of Shari'at. However, the Shaykh leads the disciple in the "Path" (*ṭariqat*) in a way as to bring him under the complete influence of himself. The disciple cannot attain this stage without acquiring purity and piety, concentration of the mind and prolonged contemplation; and without a knowledge of the dignity of the soul and his own dignity. When he reaches this stage, he is said to be "sojourning" through the plane of Purity (*álam-i-malakût*).

3. *Ma'rfat.*—The Shaykh enables the disciple to tear the veil of ignorance and darkness whereby he acquires real knowledge, *i.e.*, discernment of the reality of things (*ḥaqáiq-i-ashyá*). This is the stage of *Irfán* "gnosis" or realization through inner or esoteric knowledge. In this stage the Shaykh enables the disciple to attain to the presence of the Prophet whom he sees in all things. This is called "effacement in the Prophet" (*faná-fir-Rasúl*).

Note.—*Ma'rfat* really means to discern the reality of things through the details of their appearances. Ma'rfat of God (*ma'rfat-i-Ḥaq*) means to know generally that the Real Existence and the Author of all actions is the Supreme Being, and then to realize His Existence and all His attributes in all phenomena from their appearances, changes, and conditions. This is not possible until the Gnostic (*A'rif*) acquires *generally* the knowledge of the unity of Godhead, and realizes *in particular* the Divine Oneness in all phenomena without doubt and hesitancy.

4. *Ḥaqiqat*—The devotee then passes on to the next stage where he is enabled to grasp the realities of things and existences. He then realizes the Divine Existence and sees God in

everything. This knowledge must come to him "through his consciousness" and not through "the consciousness of self;" *i.e.*, he must efface his own self. This is the stage of "effacement in God" (*fanâ-fillâh*).

Roughly speaking, such is the idea of the Ṣûfi regarding the four stages of the spiritual progress. The Ṣûfis aver that many devotees break down in the midst of their "sojourn" (*saluk*); some reach the second stage; a very few the third; and still fewer the fourth.

According to some Ṣûfis there are Eleven Stages for which they have special terms to differentiate them. They seem to be mere subdivisions of the four stages described above. I therefore refrain from mentioning them.

---

*

CREATION—A PROCESS OF EMANATIONS AND MANIFESTATIONS

III

The Qûrán speaks of *positive* or absolute creation the description of which is to be found in the Old Testament; it is also to be found in the Christian Scripture. Although the Semitic theory of creation was entirely a Jewish idea, and has been accepted by the Christians and the Muslim theologians, it differs in material particulars from the theory of creation as enunciated by the Ṣûfi leaders (*Imám-ut-ṭariq*). The Semitic theory of creation starts with the command of God (*amr*) contained in the expression *Kún fa yakún* (be and it comes into existence) as in the case of soul-series. There is another word *Khalq* (meaning to create) which the commentators and the scholastics, such as Imám Rázi, and al-Ghazzáli, point out, is applicable to world-series. The *Mutakallimin* (the schoolmen) point out the process through which creation has come into existence as under:

(1) *Ibda'*—to create some thing out of nothing, a thing coming into existence out of the womb of the absolute void (*ghaib-i-mutlaq*). It has reference to soul-series (*álam-i-amr*).

(2) *Khalq*—to create a thing out of matter. It refers to the creation of material world, or the world-series.

(3) *Tadbir-i-álam-i-muálid*—natural powers working to help creation by gradual evolution. These powers are innate in different matters, and tend to produce variety of things. The particular power with which a particular matter is endowed produces a particular result which is the effect of that power, *e.g.*, a date-seed will not produce an apple; nor will the cub of a tiger come out from the egg of a bird. The process of creation obeys the tendency of the natural powers inherent in the particles of matter. This is called *qúwat-i-muálid* "the power of generation." (*Vide* "Hujjut-ul-Baligha," sec. I.)

Such has been the view of the Muslims in general regarding the doctrine of *positive* or absolute creation. The view of the Ṣûfis is different. According to them the process of creation is two-fold—

(1) The manifestations (*zahur-i-ḏhát wa ṣifát*) of the Divine Essence and Attributes. What is hidden, is becoming manifest.

(2) The Emanations taking particular shapes and forms in the course of its descent (*tanzilát wa tayunát*).

As emanation proceeds from the Divine Being, it becomes grosser as it recedes from the source, and takes particular shapes and colour as it passes through the different planes. The final shapes in which the emanations appear, are the forms of the phenomenal world. In this view the things emanated are *of* and *from* the Divine Being. Yet it is asserted that they are not so many gods or parts of God, though they are not distinct from Him. Take for instance a sword ; it is a piece of iron which has taken a particular shape. Nobody calls a sword, iron ; or iron, a sword, although one is not distinct from the other. Similarly, a reed is not a pen, and a pen is not reed, though pen is made of reed. The reason is that so long a thing is subject to the law of *Tanzilát* and *Tayunát*, it must be designated by the name of the material in which we see it.

The idea of the Divine emanation and the creation arising out of the Ocean of Unity (*daryá-i-waḥdat*) is beautifully expressed by Maghrabi in the following couplets :—

From the Ocean of Unity arose variety of things
From Non-similitude arose (shapes and colours) in the form of similitude
As the Friend (the Divine Being) came out from the secret solitude.
All the hidden figures have become manifest.
From this ocean with these waves at every moment beating,
Thousands of invisible pearls have become visible.

Thus according to the view of the *Ṣufis* (with the exception of a few), creation is a process of emanation, a manifestation of the Divine Essence and Attributes (*Zahur-i-dhát wa Ṣifát*). They hold that all things which we see in this world, are His manifestations, and that they proceed from Him, exist in Him and return to Him. This view of the Ṣûfi is founded on the following texts of the Qûrán and precepts of the Prophet :—

"Everything is from God" (including good and evil)—*Al-Qûrán.*

"From God we are, to God we shall return"—*Al-Qûrán.*

"All things are from God, and to God they shall return"—*Al-Qûrán.*

"Says, God is one, He is not dependent on anything, nor is anything independent of Him"—*Al-Qûrán.*

"God is involved, the world is evolved"—*Hadith.*

"I desired that I should be known, so I created man"—*Hadith.*

Compare the above ideas with those of the Vedánta according to which there is no creation in the Semitic sense, but only an emergence or a process of emanation from *Brahman.*

[The lecturer then quoted several texts from the Upanishads in support of his view.]

The view of the *Ṣúfi* relating to creation, has given rise to the five theories,—

(1) The theory of Pantheism (*hamá woost*).
(2) The theory of Panentheism (*Samad*)
(3) The theory of *Waḥdat-ul-wajúd*) (*i.e.*, all existences making up one universal existence; the Unitary system of the universe including the Divine Existence.
(4) The theory of *'A'lam-i-Shahád* (*i.e.*, real but transient existences overshadowed by one universal existence.
(5) The theory of emanation (*Tazilát* or *Kul-min-'indilláh*)

These theories traverse a wide field of speculations and for scholastic investigation. It should be noted here that

the Idealistic Philosophy of the *Ṣúfi* is more concerned with the fascinating idea of the true love of God (*Ishq-Alláh*) and the charming theories of *Fanâ* and *Baqá*, *i.e.*, self-effacement and extinction of all human passions, and continuation of life in ever-lasting bliss. However, I shall quote here one passage from the *Ḥaq-i-Numá*[1] which throws some light on the Ṣûfi's conception of God and the creation.

"Know brethren, God bless us and you, that the Truth (*Al-Ḥaq*)—praise be to the High—is an Absolute Existence; and this existence has no form, limit, or measure; and inspite of this it becomes manifest and shines with limit and forms; and it (its essence) never changes from what it was when it was formless and limitless; on the contrary, it remains what it was. This existence is one and its robes (*i.e.*, appearances) are diverse and distinct; and this existence is real, and is the essence of all phenomenal existences and whatever is yet unmanifested. The whole of this universe does not exclude that existence. The mystery of this existence is not revealed to any one. Intelligence, imagination, or perception cannot grasp it, nor can thought comprehend it. But there are stages for (understanding the nature of) this existence."[1]

This description accords generally with the Pantheistic theory of the Vedánta.

[1] By Khawja Shamsuddin Wásity

NATURE OF THE DIVINE LOVE AND BEAUTY.

Generally, God is conceived of as an Ocean of Unity, (*daryá i-waḥdat*). He is Love and Beauty. According to the Ṣûfi, love cannot remain in abeyance or suspension. It being active in its nature, requires a field for its activities, it requires something to be loved. Hence, something must spring forth into existence so that the love of God may find a scope for its play. The Ṣûfi also says that the nature of Beauty is to display itself. It requires manifestation. When the breeze of love, to use the metaphorical expression of the Ṣûfi, passes over the Ocean of Unity, its surface is ruffled, and ripples become visible. Thus various phenomena force themselves out on the surface, and the creation with all its variety of forms, shapes, colour, &c, become manifest. The splendour and majesty of God keep them in check from out-stripping their bounds ; His beauty attracts them and preserves their solidity ; His *rahimyat* (loving kindness) supports and nourishes them. Thus the whole creation is evolving out of the Ocean of Unity, remains on it and disappear in it. What is hidden becomes manifest, and then disappear. In this way the process of emanation, or properly speaking, manifestation, is going on. The absolute existence of God being *báqi* (parmanent) is inexhaustible ; all manifestations being *fáni* (perishable) appear and disapper. Consequently, the unity of God remains unaffected. The point becomes more clear if read with their theory of coxmogeny (*vide ante*).

Nature of Beauty.

The renowned poet Jámi has vividly protrayed the nature of Beauty in his celebrated poem of *Yusuf-wa-Zulaykha*, which Professor Browne has rendered into English. On this subject he observes : " To the metaphysical conception of God as Pure Being and the ethical conception of God as the eternally Holy,

the Ṣûfi superadds another conception which may be regarded as the keynote of all mysticism. To him, above all else, God is the Eternally Beautiful—*Jánán-i-Ḥaqiqi*, "the True Beloved. Before Time was, He existed in His Infinite Purity, unrevealed and unmanifest. Why was this state changed ? Why was the troubled phantasm of the Contingent World evoked from the silent depths of the Non-Existent ?" Jámi in *Yusuf-wa-Zulaykha* says :

"In solitude, where Being signless dwelt,
And all the Universe still dormant lay
Concealed in selflessness, One Being was
Except from "I" or "thouness," and apart
From all duality ; Beauty Supreme,
Unmanifest, except unto Itself
By Its own light, yet fraught with power to charm
The souls of all ; concealed in the Unseen,
An Essence pure, unstainted by ought of ill.

....
....

"But Beauty cannot brook
Concealment and the veil, nor patient rest
Unseen and unadmired ; 'twill burst all bounds
And from Its prison-casement to the world
Reveal Itself.....

"Wherever Beauty dwells
Such is Its nature, and its heritage,
From Ever-lasting Beauty which emerged
From realms of purity to shine upon
The world and the souls which dwell therein
One gleam fell from It on the Universe,
And on the angels, and this single ray
Dazzled the angels, till their senses whirled
Like the revolving sky. In diverse forms
Each mirror showed It forth, and everywhere
Its praise was chanted in new harmonies."

....
.....

'Beware! say not, 'He is All-Beautiful,
And we His lovers'. Thou art but the glass,

And He the Face confronting it, which casts
Its image on the mirror. He alone
Is manifest, and thou in truth art hid,
Pure Love like Beauty, coming but from Him
Reveals itself in Thee. If steadfastly
Thou canst regard, thou wilt at length perceive
He is the mirror also—He alike
The Treasure and the Casket. 'I' and 'thou'
Have here no place and are but phantasies
Vain and unreal."

This magnificent Ode on the Primal Beauty (*Húsn-i-azal*) gives to some extent the Ṣûfi's idea of Eternal Beauty which shows itself everywhere, and "through the forms of earthly beauties shines obscured as through a veil." The whole panorama of the phenomenal world is regarded by the Ṣûfi as so many veils which conceal the Divine Beauty, and yet it reveals its loveliness. We love prettiness of beautiful things because their reflection reminds us of the loveliness of the Primal Beauty. "That heart which seems to love the fair ones of this world, loves Him alone."

Ṣûfi's Idea of Love.

In the terminology of the Ṣûfi 'love' (*'Ishq*) signifies "an aggregate of perfection in one body, and this can only refer to God alone" (*vide Iṣṭilahát-i-Sufia*). Shaykh Fakhruddin Iráqi says that love has reference to One Absolute Being. According to the Ṣûfi there are two kinds of love—*majazi* and *ḥaqiqi, i.e.*, "false love" and "true love." The love for the worldly objects is the false love, and the love for *Alláh* (God) is the true love. Kháwja Hamid-ud-Din Nágori in *'Ishqia* expresses the above idea thus: "There is the external love and the internal love. The one is temporary, and the other ever-lasting; the one widens the breach, the other brings on union; the one is the love for the qualities of a thing; and the other for the thing itself; the one is doubtful and the other is certain."

The author of the *'Awârif-ul-Ma'rif* says that *Muḥabbat* (love) is the heart's inclination to considering attentively beauty, and is of two kinds—(1) the love of common-folk, and (2) the love of the particular people. 'The common people are inclined to consider the beauty of qualities; while the soul of the particular is inclined to viewing the beauty of the Divine Being. The ordinary men say—" I accept what is pure and reject what is not pellucid;" the other class (*khâṣ*) exclaim, " live not and consume not." To the one, love is the best wine sealed and tempered; to the other, it is the absolutely pure fountain; it is a wine purified from all defects,—all purity in purity, fineness in fineness, lightness in lightness....."

" The fineness and the lightness of this wine (love) affects the heaviness and the lightness of the cup (the soul); changes its grossness to fineness, its heaviness to lightness, like the soul that gives to the eye fineness and lightness. In the cup of their souls the lovers of the Divine Being drink this wine, and pour the dregs on heart and 'self.' " According to the Ṣûfi the pure wine of love changes the colour of the cup (soul). " Love effaces all existence, it gives its own colour so that it may establish itself in the ecstatic state of the mind (*hâl*), and does not become extinguished quickly like lightings and flashings." [1]

According to the Ṣûfi the path of salvation lies through the impersonal love of God. The flame of love consumes up the earthly passions and burns down the impurities of the self (*nafs*). But its meandering path is rugged and thorny, full of difficulties and troubles, hardship and sufferings. In its tender aspect it may soothe the mind temporarily, but it tortures the lover more than soothes his afflictions. The stronger it grows, the greater becomes its pain and agony. But the love's tyranny has no dread for the Ṣûfi. He does not like to escape from its oppression. Joyously he jumps in the abysmal depth of love,

[1] Adopted from Clarke's Translation of *'Awârif*, *vide* Chap. on *Muḥabbat*, 10. 1.

and takes delight amidst its endless trials and tribulations. The Ṣûfi poetry is replete with such sentiments. *Háfiz* says :

" O idol ! in love for thee such I am
That, of my own existence, in doubt I am
Although, weak and powerless I am,
If a thousand lives help me,
(Them in sacrifice), at thy auspicious foot, I scatter.

Although tyranny thy nature is,
Less do thou of evilness; for that (evil) not, good is.
If, on that account of iron or brass, thy heart is,
At last, by my head, pass O friend,
Consider that the dust of thy threshold I am."

"If with its arrow, thy glance strike me;
If the warrior of the sky (Mars) capture make me,
A moment, no help without thee will be mine.
Union of myself with thee, I abandon not
Save in separation of the body and of the soul of mine.

(Even) if with the keen sword thou sever the head of mine,
From the path of fidelity, I rise not;
If rent, rent, (wholly torn asunder) they make me,
Love's die for thee, I spill not,
Save, when parteth asunder the bone (frame work) of mine."

Clarke's translation of Mukhammas.

SEPARATION AND UNION

Hijr wa Visál.

Some Ṣûfis hold that separation is better than union. The former leads to striving after the 'True Beloved'; while union leads to the extinction of the flame of love. Although ultimate end of love is union, separation, it is said, keeps up the ecstatic state of the mind and gives rise to the continuous flow of a peculiar kind of feeling more acceptable to the lover. The delight of union leads to the passivity of the mind accompanied with quietism; the agony of separation also produces a

sort of delight in expectation of union, but its effect is kept down by the intensity of love's influence. Those who like the state of quietism, hanker after union ; and those who like to enjoy the states of ecstacy (*hál*) and exultation (*wajd*) prefer separation. Thus opinion is divided whether union is better or separation.

CONCEPTION OF THE LOVER AND THE BELOVED

'Áshiq wa Ma'shúq.

The motto of the Ṣûfis is "the lover of God is the beloved of God" (*'Ishq Álláh Maḥbúb Álláh*).

In the terminology of the Ṣûfi, a lover (*'Âshiq*) is one who has become engrossed with and yearns for the beauty and splendour of God (*shifta-i-jamál wa jalál-i-Iláhi*) ; a seeker after the Truth. The lover must cut off all affections for the earthly objects including his dear and near relations, and put forth all his energies to the service of God. The greater the degree of pure and impersonal love for God, the sooner is the chance of Divine union. The Divine union is his heavenly bliss, his separation is his hell.

According to the generality of the Ṣûfi love, lover, and the beloved are the same. Their poets say :

'Áshiq wa 'Ishq wa bút wa butgar wa 'ayyár ekyst. = the lover, the love, the idol, the maker of the image, and the middleman (match-maker) are the same.'

Again :

Aṣl-i-shahúd wa sháhid wa mashhud ek hai,
Hairán hún phcr musháhida hai kis ḥisáb main.
" The source of love, lover and the beloved
is the same,
I am at a loss how then the vision beatific is
to be accounted for !"

The following passages from the *'Ishqyah* by Kháwja Hamid-ud-Din Nágori will throw light on the views of the Ṣûfi regarding the identity of the lover and the beloved :

" The lover and the beloved, the creator and the creature are really both one and of the same kind. They are two expressions of one idea, two aspects of one thing. And he who sees them as two things, goes on talking about it ; he who sees them as one being, is dumb and silent ; he who sees nothing in them is a senseless brute. These are only different colours of the same thing."

" The lover is the mirror of the beloved, and the beloved, the mirror of the lover. The one gives the reflection of the other. Love is beauty ; hence the beautiful beloved looks at himself, he sees his lover there ; *that is to say*, seeing his beauty reflected there, falls in love with it ; and thus the beloved becomes the lover ; and the lover, his beloved, and *vice versa*."

Such is the view of a certain section of the Ṣûfis who believe in the doctrine of *Hamawúst* (pantheism) or of *waḥdat-ul-wajúd* (the Divine Emanation and the unitary system of the universe). But all Ṣûfi fraternities lay great stress on cultivating the pure and impersonal love of God. In fact, the mystic philosophy of the Ṣûfi revolves on the pivot of the Divine love and beauty.

Prêm and Bhakti.

It may be pointed out that the Vaishnavite idea of *Prêm* and *Bhakti* finds a clear echo in the Ṣûfi-istic idea of *'Ishq* and *Muḥabbat*. The motto of the Sûfi—"Ishq Alláh, Maḥbub Alláh" (the lover of God is the beloved of God) which rises to climax of regarding love, lover and the beloved as one and the same, finds a clear expression in the identity of *prêm*, *prêmik* and *prêmiká* of the Vishnavites. Further, the Ṣûfi-istic views of union and separation (*Viśál wa hijr*) are almost the same as those of the Vaishnava sects (*milan o bichhed*). In their lyrics

and love-sonnets we hear the strains of the Persian and Urdu Ṣûfi poets.

The rise of Chaitanya and the rapid growth of the order which he founded, gave a further impetus to the development of the love-poetry of the Vaishnavite. The *Chaitanya Bhágabat, Gita-Govinda* and other poetical works containing the subtle description of love-disports of Rádhá-Krishna, resound with raphsodies almost similar to the rapturous love-songs of the Ṣûfi poets. But there is a *marked* difference between the love poem of the Ṣufi and that of the Vaishnavite. The conception of the Ṣûfi-istic love is *impersonal* and entirely free from anthropolatry ; while the love-sonnets of the Vaishnavite have clear references to the personalities of both sexes, and contain preponderating elements of sensuousness. In the metaphors and similes of the love-poetry of the Ṣûfi there are some elements of sensuousness also, but they have no reference to any personality either historical or mythical ; [1] but the love poetry of the *Vaishnavite* sects and of its off-shoots, has had its basis on the love-disports of the personalities as depicted in their ancient annals. The Vaishnavite poets have tried to spiritualize the conception of love by giving it a spiritualistic turn, but they could not eliminate the personalities from their poetry. On the other hand, they justify their retention on the theory of *Avatar*, " the incarnation of God", or on the theory of *Adaitya-bád* (unitary system). The Ṣûfi poets simply reject the idea of anthropomorphism; hence their metaphors and similes containing sensuous elements, can only refer to the Divine Being without producing any confusion of ideas. Consequently, their conception of love is wholly spiritualistic and impersonal. According to the Sûfi " love is purity in purity," and should have no reference to human personality.

[1] The love poems of *Layal-Majnoon* or *Yasuf-Zulaikha* stand on a different footing. They deal with the stories of human love. The *Ṣúfis* never identify their heroes and heroines with the Divine Being.

Now, how to account for the resemblance of ideas in the love-poem of the Ṣûfi and of the Vaishnavite sects? From the literary history of India we find that from the early period before the Muslim conquest of India, there was a kind of love-poetry current among the Vaishnavite sects, though not so developed as we find it now. After the rise of Chaitanya, his followers gave it a distinct shape and colouring more akin to the Ṣûfi poetry. It should be borne in mind that the Vaishnavite order founded by Chaitanya (*i.e.*, the Bengal school of Vaishnavism) rose into prominence long after the Muslim conquest ; and its literature was greatly developed when Ṣûfi-ism had spread all over the country. The recent researches have brought out the historical facts that the Muslim sovereigns were the liberal patrons of the Indian art and literature, and that during the Pathan period the Bengali literature received generous support and encouragement from the Muslim sovereigns and their nobles. Amongst the ancient Bengali authors, we find the name of the Muslim poets who composed love-poems and hymns much in the vein of the Ṣûfi poets. Further, the educated classes among the Hindus were generally well-acquainted with the Persian language and the Persian poetry which are dominated with the Ṣûfi-istic ideas. The assimilation of those ideas was the inevitable consequence of the literary discussion, mutual interchange of views, and general study of the Persian literature. It is no wonder then that Ṣûfi-ism, containing as it does the liberal ideas of the accomplished Ṣûfis, has exercised a preponderating influence over the mind of the Vaishnavite poets and impressed its mark on their literature.

In above lectures I have given a bare outline of the Ṣûfi doctrines and dealt with some of their theories. It is useless to point out that the mystic philosophy of the Ṣûfi covers a wide field of speculations, and deals with various theories and subtle doctrines which require more time than what was allotted to me. I am sorry that for want of time I cannot deal with their

views regarding the theory of—

(1) *Waḥdat-ul-wajud* or *Tawḥid-i-wajudi* which bears some resemblance to the doctrine of *Adaityabád* ;

(2) *Hama-wúst* or subjective pantheism of the Upanishads ;

(3) *Hama-az-wúst* which is based on the Qúránic doctrine of panentheism (" Everything is from God ").

(4) *Álam-i-Shahúd* " the transcient reality of things and minds "

(5) *Fanú* and *Baqú*—" Annihilation and continuance in Bliss " and their distinction from *Nirvána* and *Sat-chit-ananda*.

(6) Their doctrine of *Zahur-i-dhát-wa-ṣifat* and *Zilál-i-ásmá wa ṣifát*, manifestation of the Divine Existence and Attributes ; reflections of the Divine names and attributes.

(7) Description of " six Principles of psychic regions " which correspond to some extent with the *Sat-chakra* of the Yoga-Shástra, and sundry other subjects relating to their methods of devotional practices and exercises, seats and postures, modes of commemoration and contemplation, &c., &c., which form the special features of Ṣúfiism. To deal with these subjects requires further time. I desire to deliver more lectures on those subjects if I get an opportunity of doing so.

GREEK AND HINDU METHODS IN SPHERICAL ASTRONOMY

By

P. C. Sengupta, M.A., Calcutta.

1. *The Aim of the Paper.*

The aim of this paper is to present a comparative view of the Greek and Hindu methods in Spherical Astronomy and to bring out the independence of the Hindu Astronomers in this subject. This comparison has not yet been properly made in the works of any European researcher from Colebrooke and Bentley early in the 19th century to Kaye in the present century. Nor have the Hindu methods in Spherical Astronomy been yet properly described in the writings of Burgess, Wilkinson, Bāpudev Śāstrī and Thibaut. Hence we find Kaye writing in J.A.S.B. for 1919, No. 3 :—

"The methods by which (the rules) were obtained are buried in obscurity." Braunmühl[1] has stated "that the Indians were the first to utilise the method of projection in the Analemma of Ptolemy." It is intended also to present the Hindu methods as clearly as possible and to show that Braunmühl has not done sufficient justice to the Indian astronomers.

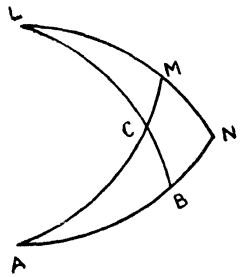
As to Kaye, we shall show that his remark quoted above is due to the fact that he had to rely mostly on the English translation of the Sūryasiddhānta of Burgess, that with his scanty knowledge of Sanskrit could not study the works of Bhāskara (1150 A.D.), who was the first to explain the Hindu methods clearly.

[1] Heath, Greek Mathematics, Vol. II, p. 291.
Braunmühl, Geschichte der Trigonometrie, pp. 38-42

2. *Greek Methods in Spherical Astronomy.*

Of the Greek methods in Spherical Astronomy, the history begins with elementary principles only from Euclid (300 B.C.). Even in Theodosius' Sphaerica[1] (about 153 B.C.) "there is nothing that can be called trigonometrical." Heath again says, "the early spheric did not deal with the geometry of the sphere as such, still less did it contain anything of the nature of spherical trigonometry. (This deficiency was afterwards made good by Menelaus's Sphaerica.)"[2] Hence the Greek spherical trigonometry began with Menelaus (90 A.D.). His theorem in geometry is well-known—"If the sides of a plane triangle be cut by a transversal into six segments, the continued product of any three alternate segments is equal to the continued product of the remaining three." From this proposition he deduced the so-called "regular sex quantitatum" or the theorem, "if the sides of a spherical triangle be cut by an arc of a great circle into six segments, the continued product of the chords of the doubles of any three alternate segments is equal to the continued products of the doubles of the remaining three segments." In plane geometry if the sides BC, CA, AB of a triangle be cut by any transversal at L, M, N, respectively, then we have

$$\frac{BL}{LC}\cdot\frac{CM}{MA}\cdot\frac{AN}{NB}=1$$



In spherics the theorem is :

$$\frac{\text{Chord } 2\,BL}{\text{Chord } 2\,LC}\times\frac{\text{Chord } 2\,CM}{\text{Chord } 2\,NA}\times\frac{\text{Chord } 2\,AN}{\text{Chord } 2\,MB}=1$$

[1] Heath, Greek Mathematics, Vol. II, p. 250.

[2] A. A. Björnbo, 'Studien über Menelaos' Sphärik' in Abhandlungen Zur Geschichte der Mathematischen Wissenschaften for 1902, pp. 89 *et seq.*
Also, Heath, Greek Mathematics, Vol. II, pp. 261-73.

Both these theorems are proved in Ptolemy's Syntaxis (Karl Manitius's edition, Vol. I, pp. 45-51).

If R be the radius of the sphere on which the spherical triangle ABC is constructed, then the chord of the arc 2BL = 2R sin BL. Hence Menelaus's theorem in spherics may be expressed as follows :

$$\frac{\sin BL}{\sin LC} \times \frac{\sin CM}{\sin MA} \times \frac{\sin AN}{\sin NB} = 1$$

This theorem is true for any spherical triangle.

If $\angle B = AN = AM = 90^\circ$ and L the pole of AB, then LMN is a secondary to the arc AB. There are four arcs of great circles; taking any three as forming a spherical triangle and the fourth as the transversal we readily get for the right-angled triangle ABC, the relations :—

(*i*) $\sin a = \sin b \sin A$

(*ii*) $\sin c = \tan a \cot A$

(*iii*) $\cos b = \cos a \cos c$

(*iv*) $\tan c = \tan b \cos A$

The above are some of Napier's rules for a right-angled spherical triangle, deducible from Menelaus's theorem.[1] They are generally sufficient in the case of such triangles. In any spherical triangle however, this theorem of Menelaus does not in any single step lead to any of the equivalents of the time-altitude or altazimuth equations in spherical astronomy. The Hindu methods, though none of them are so highly finished as Menelaus's theorem, yet are not less powerful in tackling the problems that arise in astronomy in connection with the apparent diurnal motion of the heavens. The Greek or Ptolemaic

[1] Three more can be deduced similarly, namely,

(*v*) $\sin c = \sin b \sin C$

(*vi*) $\sin a = \tan c \cot C$

(*vii*) $\tan a = \cos C \tan b$.

method presents no further points of interest except in its application. We now proceed to illustrate the Hindu methods and shall refer to the Ptolemaic method as occasion arises.

3. *Hindu Methods in Spherical Astronomy.*

In the Hindu methods there is no general rule to follow. It is by properties of similar right-angled triangles that a fairly complete set of accurate formulae are obtained. These right-angled plane triangles are classified under the names,—'Krānti kṣetras (triangles of declination) and ' Akṣa-kṣetras (triangles of latitude). We consider the following problems :—

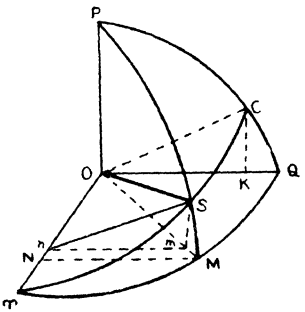
Problem I.—To find the time of rising on the equator of a length l of arc of the ecliptic measured from the first point of aries.

Let ω be the obliquity of the ecliptic and R.A. the right ascension corresponding to the longitude l, and δ, the corresponding declination. The Indian form of the equation is

$$^{1}\text{R sin R.A.} = \frac{\text{R sin } l \times \text{R sin } \omega}{\text{R cos } \delta}$$, were R is the radius of the sphere.

Note :—If R be the radius of the circle of reference, the Indian trigonometrical functions for the arc θ, are (1) the 'sine,' (2) the 'cosine' and (3) the 'versed sine.' They are respectively equal to R sin θ, R cos θ and R vers θ.

In the adjoining figure, O is the centre of the armillary sphere, γQ, γC are quadrants of the equator and the ecliptic, respectively. P is the celestial pole, PCQ the summer solsticial colure. Join Oγ, OQ, OP and OC.



[1] Āryabhaṭīyam, Gola, 25. Varāha-Mihira in the Pañcasiddhāntikā (IV, 29) states it in the form $2R \frac{\sqrt{(R^2 \sin^2 l) - R^2 \sin^2 \delta}}{2R \cos \delta} = R \sin R.A.$, which is evident from the figure. Brah-

Let γS be $= l$, $\gamma M = R.A.$, $CQ = \angle S\gamma M = \omega$, $SM = \delta$.

Join OS, OM. PSM is the secondary to the equator.

From C draw CK perpendicular to OQ. From S draw Sm and Sn perpendicular to OM and $O\gamma$, respectively. Join mn and from M draw MN perpendicular to $O\gamma$.

Then the triangles Snm and COK are similar. They are called 'Krānti-kṣetras'[1] or declination triangles—similar right-angled triangles having one acute angle $= \omega$.

$$\therefore \quad Sm : Sn = CK : OC$$

$$\text{or} \quad R \sin \delta : R \sin l = R \sin \omega : R$$

$$\therefore \quad R \sin \delta = \frac{R \sin l \cdot R \sin \omega}{R} \qquad \ldots (1)$$

Greek Method :—

In the same figure[2] let PSC be the triangle and γMQ be the transversal. Then Menelaus's theorem gives

$$\frac{\sin PM}{\sin MS} \times \frac{\sin S\gamma}{\sin \gamma C} \times \frac{\sin CQ}{\sin QP} = 1$$

$$or \qquad \frac{1}{\sin \delta} \times \frac{\sin l}{1} \times \frac{\sin \omega}{1} = 1$$

$$or \qquad \sin \delta = \sin l \cdot \sin \omega.$$

Hindu Method :—

Again by the Hindu method from the same two similar triangles we get

$$mn : nS = OK : OC$$

$$or, \qquad mn : R \sin l = R \cos \omega : R$$

$$\therefore \quad mn = \frac{R \sin l \times R \cos \omega}{R}$$

$$\text{Again} \quad MN : mn = OM : Om$$

$$i.e., \qquad R \sin R.A. : mn = R : R \cos \delta$$

$$\therefore \quad R \sin R.A. = \frac{R \sin l \times R \cos \omega}{R \cos \delta} \qquad \ldots (2)$$

magupta's equation is identical with that of Āryabhaṭa. B. S. III, 15, Sūryasiddhānta, III, 40-41. Also Bhāskara, Grahagaṇita, Ch. VIII, St. 54-55 is in agreement with Varāha-Mihira's form.

[1] Bhāskara, Golādhyāya, VIII, 43-44.

[2] Manitius's edition of the 'Syntaxis, Vol. I, pp. 51-53

Greek Method :—

Take[1] PQM for the triangle and γSC for the transversal. Then,

$$\frac{\sin PC}{\sin CQ} \times \frac{\sin Q\gamma}{\sin \gamma M} \times \frac{\sin MS}{\sin SP} = 1$$

or $$\frac{\cos \omega}{\sin \omega} \times \frac{1}{\sin R.A.} \times \frac{\sin \delta}{\cos \delta} = 1$$

or $$\sin R.A. = \tan \delta \cot \omega.$$

The Hindu form of the equation is different from that of Ptolemy's. It is also better for the purpose of calculation.

Note :—From the same twe similar triangles we have

$$On : ON = R \cos \delta : R$$

$$\therefore \quad On = R \cos l = \frac{R \cos R.A. \times R \cos \delta}{R} \qquad \ldots (3)$$

Again, $$\tan R.A. = \frac{mn}{on}$$

$$= \frac{R \sin l \times R \cos \omega}{R \times R \cos l} \qquad \ldots (4)$$

Again, $mn : Sm = OK : KC$

or $$mn = \frac{R \sin \delta \times R \cos \omega}{R \sin \omega}$$

$$\therefore \quad R \sin R.A. = \frac{MN}{mn} \times mn = \frac{R}{R \cos \delta} \times \frac{R \sin \delta \times R \cos \omega}{R \sin \omega} \qquad \ldots (5)$$

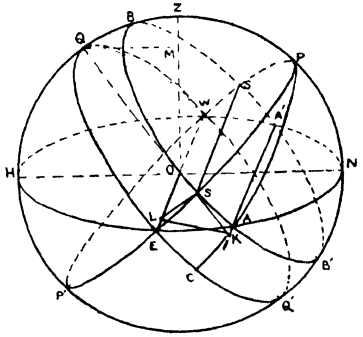
Problem II.—The problem discussed above provides the method of finding the sidereal time-intervals in which the signs of the zodiac rise on the equator. To find the corresponding times at any latitude ϕ it is necessary to calculate and apply what is the ascensional difference due to the elevation of the celestial pole. This ascensional difference is called 'carakāla' or the variation in the length of half the day. The 'sine' of

[1] *Ibid*, pp. 55-56

this 'carakāla' is called 'carajyā.' If *ch* denotes this 'carakāla,'

$$\text{then,}^{1}\ \text{R sin } ch = \frac{\text{R sin } \phi \times \text{R sin } \delta \times \text{R}}{\text{R cos } \phi \times \text{R cos } \delta}.$$

Just as in the solution of the previous problem, the declinational triangles or 'Krāntikṣetras' were constructed and used, so in the solution of this and other problems, another set of similar triangles were conceived and constructed and were given the name, 'Akṣa-kṣetras'.[2]



Let NPZH be the meridian, NOH the north-south line passing through the observer O, P the celestial pole, OQ the trace of the equator on the meridian plane, Z the zenith. Join OZ. From Q draw QM perpendicular to OZ. Then the triangle QOM is an 'Akṣa-kṣetra' or a latitudinal right-angled triangle, as $\angle QOM = \phi$, the latitude of the station. Another 'Akṣa-kṣetra' is thus conceived in the same figure, let P, P′ be the north and south celestial poles, N the north point, ABA′B′ the diurnal circle of a heavenly body with declination δ, NEHW the horizon, PEP′W the six o'clock circle. Here AA′ the line of intersection of the diurnal circle with the horizon is called the "Udayāsta-Sūtra" [3] (or the *thread* joining the rising and setting points). SS′ the line of intersection of the diurnal circle and the six o'clock circle, is the horizontal diameter of the diurnal circle. From S draw SK and SL perpendiculars respectively to AA′ and EW. Join KL.

[1] Āryabhaṭīyam, Gola, 26; Pañca-siddhāntikā, IV, 34; Brahmasphūṭasiddhānta, II, 57-58; Sūryasiddhānta, II, 91; Grahagaṇita, VIII, 48-49

[2] Bhāskara, Golādhyāya (Wilkinson and Bāpudev Śāstrī's tr.) pp. 173-76; also, Bhāskara, Grahagaṇita, Ch IX, 13-17.

[3] Bhāskara, Gola, VII, 39.

Now since PN$=\phi$, the latitude of the station, in the small right-angled triangle KLS, the $\angle$KLS is also $=\phi$

$$\therefore \quad SK : SL = QM : MO$$

$$or \quad SK = \frac{SL \times QM}{MO} = \frac{R \sin \delta \times R \sin \phi}{R \cos \phi}.$$

Now SK[1] is a "sine" in the small circle ABA'B' of which the radius is R cos δ; this "sine" reduced to the equator (radius R) is the 'sine' of 'Cara.'

$$\therefore R \sin ch = R \sin EPA$$

$$= \frac{R \sin \delta \times R \sin \phi \times R}{R \cos \phi \times R \cos \delta}$$

Greek Method :—

Let[2] the arc PA be produced to meet the equator at C. Take PCQ' for the triangle and EAN for the transversal. Then we get,

$$\frac{\sin PA}{\sin S'E} \times \frac{\sin CE}{\sin EQ'} \times \frac{\sin Q'N}{\sin NP} = 1$$

$$or \quad \frac{\cos \delta}{\sin \delta} \times \frac{\sin CE}{1} \times \frac{\cos \phi}{\sin \phi} = 1$$

$$\therefore \quad \sin CE = \sin ch = \frac{\sin \phi \times \sin \delta}{\cos \phi \times \cos \delta}.$$

Note :—The perpendicular distance between AA' and EW is called the 'sine' of the amplitude or the 'Agrā' which is thus calculated :—

$$KL : LS = QO : OM$$

$$\therefore \quad [3]R \sin \text{amplitude} = \text{'Agrā'} = KL$$

$$= \frac{LS \times QO}{OM}$$

$$= \frac{R \sin \delta \times R}{R \cos \phi}.$$

1 This is called by the name 'Kujyā' or 'kṣitijā,' *i.e.*, earth-sine. Āryabhaṭa, Gola, 26, Brahmagupta, II, 57, Sūryasiddhānta II, 61, etc.

2 Manitius, *ibid*, p. 84.

3 Āryabhata, Gola, 30, etc.

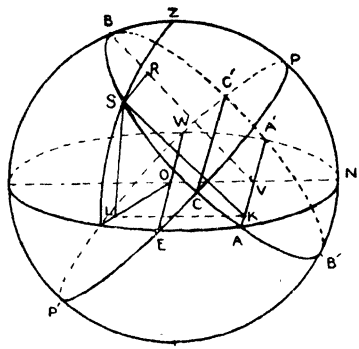
It is now evident that the Hindu method is different from the Greek method in this case also. As the triangle KLS is difficult to show in the diagram, it is shown in its projection on the meridian plane in Burgess's translation of the "Sūrya-siddhānta" page 232 and also in Wilkinson and Bāpudev Śāstrī's translation of the 'Siddhānta Śiromaṇi,' p. 175. This has led Braunmühl to assume that the Hindu method of arriving at the equation of ascensional difference and some other equations of spherical Astronomy has its origin in the Analemma of Ptolemy. A careful study, however, does not justify the identification of Hindu methods with the graphic method of the Analemma, which is deduced from the projections of the position of a heavenly body on the meridian prime vertical and the horizon. It is being presently shown that what was done out of difficulty in drawing the figures properly has been taken by Braunmühl as a Greek connection.

Problem III.[1]—To find the "time-altitude" equation by the Hindu method :—

If from any point S on the diurnal circle a perpendicular be drawn to the Udayāsta-Sūtra spoken of before, this perpendicular is called the *cheda* or 'iṣṭahṛti.' The perpendicular from S on the horizon is called 'Śaṅku,'[2] the sine of the altitude. The line joining the foot of the 'Śaṅku' and that of the perpendicular on the 'Udayāsta-Sūtra' goes by the name of 'Śaṅkutala' and this 'Śaṅkutala' lies to the south of the 'Udayāsta-Sūtra' during the day.

[1] Āryabhaṭa could not arrive at the true equation. *Cf.* Gola, 28. The correct rules occur in Pañcasiddhāntikā, IV, 42-44; Brahmasphūṭasiddānta III, 38-26, 27-40; Sūrya-siddhānta, III, 34-35.

[2] Bhāskara says—यष्ट्यग्राल्लम्बः शङ्कुः। तस्य तलमुदयास्तसूत्राद्दक्षिणतो भवति॥ Gola, VIII, 39-41. Āryabhaṭa uses the term शङ्वग्रम्, Gola, 29.



In this figure if AA′ be the ' Udayāsta-Sūtra ' or the intersection of the diurnal circle and the horizon, and S a point on the diurnal circle denoting a position of the sun; SK, SL perpendiculars on AA′ and the horizon respectively, SL is called the 'Śaṅku,' SK the ' cheda ' and LK the ' Śaṅkutala.' In this triangle KSL, the angle KSL was recognised to be the latitude of the station.

Thus the triangle SKL is not taken in its projection on the meridian plane. The side SK is taken as formed of two parts. Let CC′ be the line of intersection of the diurnal circle and the ' Six o'clock ' circle EPW. Let SK cut CC′ in M. Then,

$$SK = SM + MK$$

Here SM, the ' sine ' in the diurnal circle of the complement of the hour angle is given a distinct name [1] ' Kalā ' and MK as explained before is known by the name ' Kujyā.' This ' Kalā' is constructed from the point S in the diurnal circle. Thus the triangles like SKL were not taken in their projections on the meridian plane as Braunmühl would suggest.

From the tringle KSL, we get,

' Cheda ': ' Śaṅku ' = R : R cos ϕ, where ϕ is the latitude of the observer; ' Śaṅku ' is here = R cos Z, Z being the Sun's zenith distance.

$$\therefore \text{ ' cheda ' } = \frac{R \cos Z \times R}{R \cos \phi}$$

Now ' Cheda ' = radius of the diurnal circle + ' Kujyā ' − versed sine of the hour-angle in the diurnal circle = O′B + O′V − BR,

$$= R \cos \delta + \frac{R \sin \delta \times R \sin \phi}{R \cos \phi} - \frac{R \operatorname{vers} H \times R \cos \delta}{R},$$

[1] Bhāskara's Grahagaṇita, VIII, 55.

$$\left(\text{As in the previous problem, Kujyā} = \text{SK} = \frac{\text{R} \sin \delta \times \text{R} \sin \phi}{\text{R} \cos \phi}\right)$$

$$or, \quad \frac{\text{R} \cos \text{Z} \times \text{R}}{\text{R} \cos \phi} = \frac{\text{R} \cos \delta}{\text{R}} \left\{ \text{R} + \frac{\text{R} \sin \delta \times \text{R} \sin \phi}{\text{R} \cos \phi} \times \frac{\text{R}}{\text{R} \cos \delta} - \text{R vers H} \right\}$$

The above equation simplified becomes

$$\cos \text{Z} = \sin \delta \sin \phi + \cos \delta \cos \phi \cos \text{H}.$$

In this connection we consider the altazimuth equation by the Hindu method.

Problem IV.[1] — The Altazimuth Equation :—

Let α denote the azimuth of the Sun from the south. In the same triangle SKL in the same figure, we have,

$$\text{LK} : \text{SL} = \text{R} \sin \phi : \text{R} \cos \phi,$$

$$\text{or, ‘ Śaṅkutala ’} : \text{‘ Śaṅku ’} = \text{R} \sin \phi : \text{R} \cos \phi$$

$$\therefore \text{‘ Śaṅkutala ’} = \frac{\text{R} \cos \text{Z} \times \text{R} \sin \phi}{\text{R} \cos \phi}.$$

Now ‘ Śaṅkutala ’ is made up of two parts, namely ‘ Bāhu ’ and ‘ Agrā,’ of which the former is the distance of L from the observer's East-West line ; the ‘ Agrā ’ has been already found.

$$\text{Here ‘ Bāhu ’} = \frac{\text{R} \sin \text{Z} \times \text{R} \cos \alpha}{\text{R}}, \text{ and}$$

$$\text{‘ Agrā ’} = \frac{\text{R} \sin \delta \times \text{R}}{\text{R} \cos \phi}.$$

$$\therefore \text{‘ Śaṅkutala ’} = \text{‘ Bāhu ’} + \text{‘ Agrā ’}$$

$$or, \quad \frac{\text{R} \cos \text{Z} \times \text{R} \sin \phi}{\text{R} \cos \phi} = \frac{\text{R} \sin \text{Z} \times \text{R} \cos \alpha}{\text{R}} + \frac{\text{R} \sin \delta \times \text{R}}{\text{R} \cos \phi},$$

$$or, \quad \text{R} \sin \delta = \frac{\text{R} \cos \phi}{\text{R}} \left(\frac{\text{R} \cos \text{Z} \times \text{R} \sin \phi}{\text{R} \cos \phi} - \frac{\text{R} \sin \text{Z} \times \text{R} \cos \alpha}{\text{R}} \right),$$

[1] The equivalent of this, in a particular case, is first found in Brahmasphuṭasiddhānta, Ch. III, 54-56. Sūryasiddhānta, III, 28-31. Bhāskara, Grahagaṇita, IX, 50-52.

which is easily seen to be equivalent to

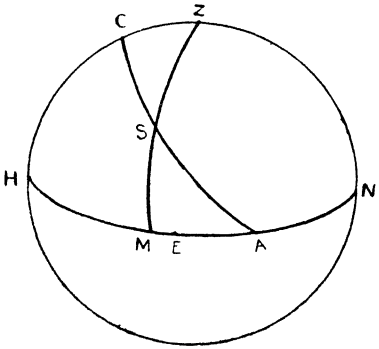
$$\sin \delta = \cos Z \sin \phi - \sin Z \cos \phi \cos a.$$

Greek Method :—

Ptolemy [1] has also a method of finding the Sun's altitude at any hour of the day. His method is as follows :—

(*i*) He would find by means of his tables for the times of risings of the signs of the zodiac, the orient ecliptic point. (*ii*) He would then find the culminating point of the ecliptic. (*iii*) He would finally apply Menelaus's theorem in spherics thus :—

Let ASC be any position of the ecliptic, NPZC the meridian, NAMH the horizon, Z the zenith and S, the Sun. Here the celestial longitudes of C, S and A are taken to be known ; hence ZC and CH are also known.



Now take ZCS for the triangle and HMA to be the transversal; we then have by Menelaus's theorem,

$$\frac{\sin ZH}{\sin HC} \times \frac{\sin CA}{\sin AS} \times \frac{\sin SM}{\sin MZ} = 1$$

or,
$$\sin SM = \frac{\cos CZ \times \sin AS}{\sin CA}.$$

It is thus clear that Ptolemy had no direct method for connecting the Sun's altitude and the hour-angle. This method is workable for the problem "given time find the altitude" but is not workable in the converse problem; besides, the calculation of the longitudes of A and C is very cumbrous.

[1] Manitius, *ibid.* pp. 118-19.

Again, when EA has been found out, taking ZHM for the triangle and CSA for the transversal, we get,

$$\frac{\sin HA}{\sin AM} \times \frac{\sin MS}{\sin SZ} \times \frac{\sin ZC}{\sin CH} = 1, \text{ whence AM and thence}$$

HM, the azimuth can be found. The method is here also cumbrous, there being no direct connection between altitude and azimuth; besides the time-element is not avoided.

4. *The Analemma of Ptolemy and the Hindu Method.*

When the Sun's declination is zero and his hour-angle is H, Zeuthen[1] following the method of the 'Analemma' of Ptolemy, as explained by Braunmühl,[2] has deduced the following equations :

(1) $\cos Z = \cos H \cos \phi$

(2) $\tan \alpha = \frac{\tan H}{\sin \phi}$.

To these two Heath following Braunmühl, adds

(3) $\tan ZQ = \frac{\tan H}{\cos \phi}$,[3]

where Z is the zenith and Q is the point of intersection of the prime vertical and its secondary passing through the Sun and the north-south points.

[1] Heath, Greek Mathematics, Vol. II, pp. 290-91.
Zeuthen, Bibliotheca Mathematica, 1_3, 1900, pp. 23-27.

[2] Braunmühl, *ibid*, pp. 12-13.

[3] The Hindu form of this equation is $R \sin ZQ = \frac{R \sin H \times R}{\sqrt{R^2 - R^2\cos^2 H \times R^2 \sin^2 \phi}}$
R^2

Bhāskara's, Golādhyāya, Com. on VIII, 67.

Zeuthen[1] points out that later in the same treatise Ptolemy finds the arc 2β described above the horizon by a star of given declination δ', by a procedure equivalent to the formula,

(4) $\cos \beta = \tan \delta' \tan \phi$.

With regard to the 'Analemma' of Ptolemy, it may be noted, as Heath[2] says, that "the procedure amounts to a method of graphically constructing the arcs required as parts of an auxiliary circle in one plane." Many things may be, in practice, done graphically far more easily than in the theoretical method. Besides, no theoretical calculations occur in the 'Analemma.' Zeuthen,[2] following the method of this work, has deduced in the general case, the two equations

[3] (5) $\cos Z = (\cos \delta \cos H + \sin \delta \tan \phi) \cos \phi$.

(6) $$\tan \alpha = \frac{\cos \delta \sin H}{-\frac{\sin \delta}{\cos \phi} + (\cos \delta \cos H + \sin \delta \tan \phi) \sin \phi}.$$

These equations are suggested to a modern reader from a study of the figures in the 'Analemma.' But neither in this work nor in the 'Syntaxis' are they to be found. With regard to the first four formulae it is possible that they were recognised by Ptolemy. With regard to the last two, Zeuthen[3] remarks "mais le texte nen contient rien;" and they were certainly not recognised by Ptolemy.

Besides the tangent function is wholly absent in Greek trigonometry. They are also different in form from those arrived at by the Hindu method as explained before. Thus, it is clear that the Hindu methods are in no way connected with the method of the 'Analemma.'

Even taking for granted that the Hindus followed a method of projection much allied to the method of the 'Analemma,' there is no adequate reason for assuming that their method is

1 & 2 Bjornbo, *loc. cit.*, p. 86.

3 Zeuthen, *loc. cit.*, p. 27.

derived from any Greek source. Analogy and precedence do not necessarily constitute originality—there is still the chance of a remoter origin from which both the systems drew their inspiration. The method of the 'Analemma,' as has been already stated, presents a graphical method for constructing the sun's altitude and azimuth from the hour-angle when the Sun's declination is zero—but such a graphical method is nowhere to be met with in the Hindu Astronomy; besides it is generally complex as compared with the elegance of the Hindu method. An astronomer who constructs and uses an armillary sphere to arrive at his equations in spherical astronomy and who has not a well-developed spherical astronomy at his command must have to draw perpendiculars from the positions of the heavenly body, not only on the meridian plane, the horizon or on the prime vertical, as the occasion arises but also on the line of intersection of the diurnal circle with the horizon. Hence Braunmühl's statement[1] that the Hindu methods of spherical astronomy have their origin in the 'Analemma', in spite of his admitting that Indians were first to utilise its methods, is rather far fetched and tends to take away the honour from the great Indian astronomers, who devised the beautiful Hindu methods.[2] The 'Analemma' as it now exists is a Latin translation from an Arabic version of the original Greek.[3] We may reasonably doubt that the Arabic version was greatly influenced by the Hindu system.

We now pass on to the consideration of other allied or similar problems in the two systems of astronomy.

Problem V.—To find the angle between the ecliptic and the meridian.

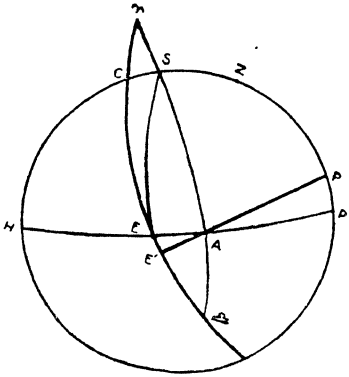
1 Braunmühl, *ibid.* Heath,—*ibid.*

2 Heath, *ibid*, p. 287.

3 On the influence of the Hindus on Arab mathematics and astronomy; see Alberuni's India, tr. by Dr. E. Sachau, Vol. II, p. 304.

Hindu Method :—

[1] Let γSA be the ecliptic, γCE the equator, E the east-point of the horizon. Cut off $SH = 90°$ and draw the great circle HEAP′ cutting the meridian P′SCH at the points P′ and H. The aim is to find AP′, but it is enough to find EA since AP′ is the complement of E P′.



Both Āryabhaṭa and Brahmagupta were unable to find EA correctly. Let P be the celestial pole and let PAE′ be the secondary to the equator cutting it at E′. Both the above astronomers were content with the idea that AE = AE′, or that AE = the declination of the point A of the ecliptic which is 90° ahead of S in the above figure. This idea continued till the time of Bhāskara (1150 A.D.) who found out the correct equation.

[2] He recognised that CS, the declination of $S = PP'$; P′EH is then the horizon of the station whose north geographical latitude is CS. Also, the ' sine ' of EA is the ' Agrā ' or the sine of the amplitude of the point A for the latitude CS.

$$\therefore \quad R \sin EA = \frac{R \sin AE' \times R}{R \cos CS}$$

$$= \frac{R \sin (90° + \gamma S) \times R \sin \omega}{R} \times \frac{R}{R \cos CS}$$

Or

$$R \sin EA = \frac{R \sin (90° + l) \times R \sin \omega}{R \cos \delta}$$

where l stands for RS and σ for CS.

[1] Āryabhaṭa, Gola, 45; Brahmasphuṭasiddhānta, IV, 17; Sūryasiddhānta, IV, 25; Bhāskara's Golādhyāya, VIII. 21-74, first example in his own commentary.

[2] See ref. 29.

Greek Method :—[1]

We give below the Ptolemy's method in a slightly modified form.

Let SHA be the triangle and *r*CE be the transversal ; then we have,

$$\frac{\sin SC}{\sin CH} \times \frac{\sin HE}{\sin EA} \times \frac{\sin A\gamma}{\sin \gamma S} = 1$$

$$\text{Or} \qquad \frac{\sin \delta}{\cos \delta} \times \frac{\sin 90^\circ}{\sin EA} \times \frac{\sin (90^\circ + l)}{\sin l} = 1$$

$$\therefore \qquad \sin EA = \frac{\sin \delta \times \sin (90^\circ + l)}{\cos \delta \times \sin l},$$

which is readily transformed into Bhāskara's equation.

The originality of Bhāskara would be readily admitted.

Problem VI.—To find the angle between the ecliptic and the horizon.

Hindu Method :—

(A) Āryabhaṭa's method.—It consists of the following steps :—[2]

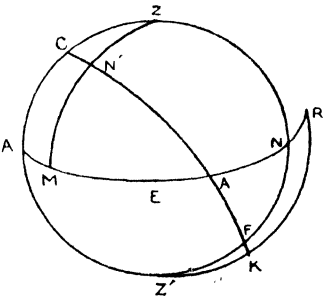
(1) Determination of the orient point of the ecliptic.

(2) Finding the sine of its amplitude.

(3) Determination of the culminating point of the ecliptic from the hour-angle of the Sun.

(4) Finding the declination of the culminating point of the ecliptic.

Having obtained the above elements his rule can be followed thus : In this figure NPZH is the meridian, HMEAN the horizon, CN'A the ecliptic. If N' be the nonagesimal or the highest point of the ecliptic, the altitude of N' is the inclination of the ecliptic to the horizon.



[1] Manitius, *ibid*, Book I, pp. 104-06.

[2] Āryabhaṭa, Gola, 33 ; Sūryasiddhānta, V. 5-6.

Let ZN′M be the vertical through N′, meeting the horizon as M.

When the time is given, the longitudes of A and C can be found out, from which CZ the zenith distance of C and EA the amplitude of the orient ecliptic point can be determined.

Here HM=EA

According to Āryabhaṭa,

$$\text{R sin } CN' = \frac{\text{R sin } CZ \times \text{R sin } HM}{R}$$

$$\text{and R sin } ZN' = \sqrt{(\text{R sin } CZ)^2 - (\text{R sin } CN')^2}$$

This is only an approximate rule. As expressed here,

$$\text{R sin } ZN' = \frac{\text{R sin } CZ \times \text{R cos } HM}{R} \text{ approximately}$$

$$= \frac{\text{R sin } CZ \times \text{R cos } HMR}{R \times \text{R cos } CN'} \text{ accurately}$$

$$= \frac{\text{R sin } CZ \times \text{R cos } HM}{\text{R cos } CN'}.$$

(B) The method of Brahmagupta :[2]

Brahmagupta would also first determine the orient ecliptic point A. Then he subtracts 90° from the longtitude of A. Thus having the longtitude of N′, he next finds the part of the day elapsed of N′; from which by the time-altitude equation discussed above, he finds ZN′. This is of course more accurate than that of Āryabhaṭa. [3] Bhāskara here follows Brahmagupta.

Greek Method :—

Let the ecliptic CN′A cut the lower half of the meridian at F. Ptolemy takes AK along the elliptic=90° and AR along the horizon=90°; then the great circle passing through R and K passes through the nadir *Z′*. Now take Z′FK

[1] This correction was perhaps first noticed by Raṅganātha (1603 A.D.) in his commentary on the Sūryasiddhānta.

[2] Brahmasphuṭasiddhānta V. 3.

[3] Grahagaṇita, XII, 3.4.

for the triangle and ANR for the transversal, then by Menelaus' theorem.[1]

$$\frac{\sin FN}{\sin NZ'} \times \frac{\sin Z'R}{\sin RK} \times \frac{\sin KA}{\sin AF} = 1$$

$$\therefore \sin RK = \frac{\sin FN}{\sin AF} = \frac{\cos FZ'}{\sin AC} = \frac{\cos CZ}{\sin AC} = \frac{\sin CH}{\sin AC}$$

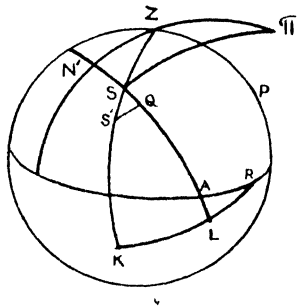
Or $$\sin MN' = \frac{\sin CH}{\sin AC}.$$

Here Ptolemy's equation is simpler, than that of Āryabhaṭa; hence they must be independent of each other.

Problem VII.—To find the angle made by the vertical through any point of the ecliptic with the latter.

This problem is considered by Ptolemy but it is not considered separately in Hindu Astronomy, but from the rule for parallax in longitude, the rule for its calculation can be deduced.

Hindu Rule :—In the adjoining figure S represents the true position of Sun and S′ the Sun's position as depressed by parallax. N′SA is the ecliptic. If from S′, S′Q be drawn perpendicular to the ecliptic, then, if P is the horizontal parallax,



$$SQ = SS' \times \frac{R \cos S'SQ}{R}$$

$$= \frac{P \times R \sin ZS}{R} \times \frac{R \cos S'SQ}{R} = \frac{^{2}P}{R} \sqrt{(R \sin ZS)^2 - R(\sin ZN')^2}$$

$$= \frac{^{3}P}{R^2} \times R \sin N'S \times R \cos ZN', \text{ where N′ is the nonagesimal.}$$

1 Manitius, *ibid*, pp. 110-11.

2 Āryabhaṭa, Gola, 34; Pancasiddhāntikā, IX, 22; Brahmasphuṭasiddhānta, XI, 23.

3 Brahmasphuṭasiddhānta, V. 4-5; Sūryasiddhanta, V, 7-8; Bhāskara, Grahaganiṭa, XII, 4.

Thus R cos S'SQ is seen to be

$$= \frac{\text{R sin N'S} \times \text{R cos ZN'}}{\text{R sin ZS}}.$$

The Hindu method is fully described by by Bhāskara in his 'Golādhyaya,' VIII, 12-25. The truth of the Hiudu rule for R cos S'SQ is easily seen from the spherical triangle π ZS, where π is the pole of the ecliptic.

Greek Method :—[1]

Ptolemy takes SK and SL = 90° each along the vertical circle ZSEK and the ecliptic N'SA. The great circle through K and L cuts the horizon at R which is the pole of the vertical circle. He takes SKL for the triangle and EAR for the transversal, then

$$\frac{\sin \text{SE}}{\sin \text{EK}} \times \frac{\sin \text{KR}}{\sin \text{LR}} \times \frac{\sin \text{LA}}{\sin \text{AS}} = 1$$

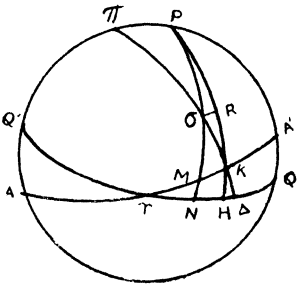
or
$$\sin \text{LR} = \frac{\cos \text{ZS} \times \cos \text{AS}}{\sin \text{ZS} \times \sin \text{AS}}$$

or
$$\cos \text{S'SQ} = \cot \text{ZS} \times \cot \text{AS} = \tan \text{SE} \cot \text{AS}.$$

The Hindu and the Greek rules are altogether different both in form and method. There can, therefore, be no question of any connection between them.

Problem VIII.—To convert the celestial longitude of heavenly body into its polar longitude.

If σ be the position of a star, γK and σK are the celestial longitude and the celestial latitude respectively; γM and σM are the polar longitude and polar latitude; γN and σV are the right ascension and declination of the star.



[1] Manitius, *ibid*, pp. 119 ff.

Hindu Method :—

All Indian astronomers attempt at finding MK which, subtracted from, or added to, γK the celestial longitude, gives γM the polar longitude.

According to Āryabhaṭa,[1]

$$\text{MK} = \frac{\sigma\text{K} \times \text{R vers } \gamma\text{K} \times \text{R sin } \omega}{\text{R}^2}.$$

Brahmagupta[2] makes a distinct improvement on Āryabhaṭa and gives his rule for finding the projection MK on the celestial equator.

If P be the celestial pole, PKH the secondary to the equator, Brahmagupta says that,

$$\text{NH} = \frac{\sigma\text{K} \times \text{R sin } (\gamma\text{k} + 90°) \times \text{R sin}\omega}{\text{R}}.$$

If from σ, σR is drawn perpendicular to PKH, it is evident that,

$$\text{R sin } \sigma\text{R} = \frac{\text{R sin } \sigma\text{K} \times \text{R sin } \sigma\text{KR}}{\text{R}}$$

According to Āryabhaṭa and Brahmagupta, as explained before,

$$\text{R sin } \sigma\text{KR} = \frac{\text{R sin } (\gamma\text{K} + 90°) \times \text{R sin } \omega}{\text{R}}$$

Hence Brahmagupta intends that,

$$\text{NH} = \sigma\text{R} = \frac{\sigma\text{K} \times \text{R sin } \gamma\text{KR}}{\text{R}}$$

which is rather a big assumption. He then directs the finding of the part of the ecliptic of which σR or NH is the projection on the equator thus approximately to MK.

[1] Āryabhata, Gola, 36.

[2] Brahmasphuṭasiddhānta, X, 17.

Āryabhaṭa,[1] Brahmagupta and the modern Sūryasiddhānta take the declination $\sigma N = \sigma K + KH$ where σK is small. They do not consider the case where σK is large.

Bhāskara alone gives us fairly correct rules for this transformation of co-ordinates.

In order to find ON, he would multiply

$$\sigma K \text{ by } \frac{R \cos \sigma KP}{R}; \text{ according to him,}$$

$$\sigma N = \frac{\sigma K \times R \cos \rho KP}{R} + KH^2$$

This is a decided improvement on Brahmagupta's correspondining rule. The declination σN obtained would be very nearly accurate.

Having obtained σN, Bhāskara[3] then directs the finding NH, thus,

$$NH = \frac{\sigma K \times R \sin \sigma KP}{R \cos \sigma N}$$

He then directs the finding of MK on the ecliptic of which NH is the projection by means of the times of rising of the signs of the zodiac on the equator.

Thus, the Hindu methods show a beginning and development only. The Greek method as given by Ptolemy is mathematically accurate.

Greek Method :—[4]

To transform the celestial longitude and celestial latitude to right ascension and declination.

Let the great circle $\pi\sigma K$ meet the equator at $\triangle$. Ptolemy would then from the given value of γK find $\gamma\triangle$ and $\triangle K$ by using his tables for the rising of signs of the zodiac

1 Brahmasphuṭasiddhāntā, X. 15 ; Sūryasiddhānta, II, 58.
2 Bhāskara's, Grahagaṇita, XIII, 3.
3 *Ibid*, XIII, 4.
4 Manitius, *ibid*, Vol. II. Achtes Buch, pp. 84-85.

on the equator. He then takes $\pi P\sigma$ for the triangle and $\gamma N_{\Delta}Q$ for the transversal. The Menelaus's Equation, then, is

$$\frac{\sin \pi Q}{\sin QP} \times \frac{\sin PN}{\sin N\sigma} \times \frac{\sin \sigma\Delta}{\sin \Delta\pi} = 1$$

Here $\pi Q = 90° + \omega$, $QP = 90°$, $PN = 90°$, $\sigma\Delta = \sigma K + K\Delta$. $\pi\Delta = 90° + K\Delta$, whence $N\sigma$ is obtained.

He next takes PNQ for the triangle and $\pi\sigma\Delta$ for the transversal,

$$\therefore \quad \frac{\sin P\pi}{\sin \pi Q} \times \frac{\sin Q\Delta}{\sin \Delta N} \times \frac{\sin N\sigma}{\sin \sigma P} = 1$$

Here $P\pi = \omega$, $\pi Q = 90° + \omega$, $Q\Delta = 90° - \gamma\Delta$.

Hence the above equation gives him ΔN. Now, $\gamma N = \gamma\Delta - \Delta N$.

It is almost needless to say that neither in the method nor in the rules there is any agreement between the Hindu and the Greek spherical astronomy in the solution of this problem.

Mr. Kaye's view :[1]

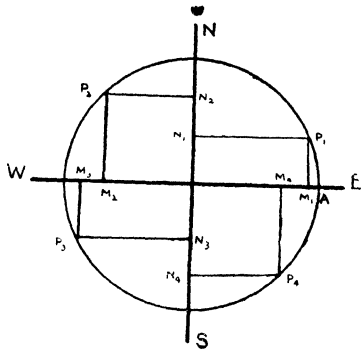
As to Mr. Kaye, it appears that he has not been able to find a method in the translation of the Sūryasiddhānta by Burgess. The figures of his paper referred to before do not show the "Akṣa-kshetras" even in their projections on the meridian place. He refers to Braunmühl's History of Trigonometry but does not appear to have been able to follow him in his "Methode der indischen Trigonometrie." Kaye however is not slow in belittling Hindu trigonometry when he says :— "The Indian astronomers employed the sine function principally and the versed sine occasionally ; they never employed the tangent function ; and generally, but not always, preferred to employ the sine of the complementary angle rather than the cosine functions."

[1] J.A.S.B., N.S., XV, p. 154.

It is evident that Kaye never understood the meaning of the Indian functions of 'sine' add 'cosine.' These functions are fully explained by Bhāskara[1] when he says :—

"तस्य बिन्दोः प्राच्यपरायाश्च यदन्तरं सादोर्ज्या ।
बिन्दोर्याम्योत्तरायाश्च यदन्तरं साकोटिज्या ॥"

In the adjoining figure, of the arc AP_1, P_1M_1 is the "sine" and P_1N_1 is the "cosine"; of AP_2, P_2M_2 is the "sine" and P_2N_2 is the "cosine;" of AP_3, P_3M_3 is the "sine" and P_3N_3 is the "cosine;" etc. It is evident that a better definition of these functions was never given.



Kaye's motive is clear : his chief aim is to show the Greek connection in everything Indian. No doubt, he has shown great ingenuity in this direction. Instances might be multiplied but the scope of this paper would not permit this.

5. *Conclusion.*

We have now come to the end of the present paper. We have seen that some of the solutions of Āryabhaṭa are imperfect, of Brahmagupta the solutions are more accurate, while those of Bhāskara are generally mathematically correct. The date of the Scientific Hindu Astronomy is indeed 499 A. D., while that

[1] Bhāskara, Grahagaṇita, II, 18-21, Commentary. The passage may be translated thus : "Of that point the distance from the east-west line is the 'sine' and the distance of the point from the north-south line is the "cosine".

of the Syntaxis is about 150 A. D. It is by these shortcomings and differences in the methods, new ideas (*e.g.*, the idea of the differential calculus)[1] and the like that we can safely say that Hindu Astronomy in its scientific form, although of a later date than the "Syntaxis" of Ptolemy, is originalland not borrowed from a foreign source.[2] There is evidence that some crude form of Greek astronomy was transmitted to India and went by the name of the "Romaka" or the "Paulisha" Siddhānta, prior to the time of Āryabhaṭa but our great Indian astronomers Āryabhaṭa with his pupils, Varāha-Mihira and Brahmagupta had to construct a new science altogether.

[1] P. C, Sengupta, History of the Infinitesimal Calculus in Ancient and Medieval India in the "Jahresbericht D. Math-Vereinigung" about to be published in Feb., 1931.

[2] The entire set of Hindu astronomical constants is also different from that in the Greek system. *Vide* the present writer's paper, "Āryabhaṭa" (pp. 39, 43), Journal of the Department of Letters, Vol. XVII, Calcutta University Press.

THE POSITION OF GOLD IN THE INDIAN CURRENCY OF THE HINDU PERIOD.

BY

A. K. SARKAR

Much has been written about the antiquity of the Indian coinage. It may be regarded as an established fact that both gold and silver were coined in ancient India long before the birth of Christ, and that the sovereigns of the country cherished the prerogative of coining their own money in very early times, as much as the various Governments of the modern age do throughout the civilised world.

That there was a special and standing department for coining money, can be gathered from Kautilya's Artha-Shastra which mentions "Lakshanadhaksha" or the superintendent of the royal mint, whose duty was to carry on the manufacture of coins (Rupya-rupa), and "Rupadarsha" or the examiner of coins whose duty was to regulate the currency both as medium of exchange and as legal tender money. (Artha-Shastra, Eng. Translation, Sham Shastri.)

From the same source it may also be gathered that the system of currency at that time was well developed. Along with the standard money or "Kosa-pravesya" the token coins or "Vyavaharika" were prevalent, and there was no want of subsidiary coins of copper for small payments (Tamra-rupa). The royal mint was a well-regulated institution and there were elaborate regulations for coining money, which were compiled in the Rupa-Sutra which treated scientifically of the following subjects connected with coinage :—

"The metals and substances of which coins were made; their shape and technique ; officers connected with manufacture

and regulations; methods of differentiating genuine from counterfeit coins ; and modes of multiplying currency."—Bhandarkar.

With regard to the antiquity of the Indian coinage it is contended by Prof. Bhandarkar that various kinds of metallic coins were current in India during the Vedic period which in all probability extended from 2500 to 800 B.C. Surely gold as an instrument of exchange is mentioned in the Rigveda.

But it is not ascertainable beyond any possibility of doubt whether in ancient India a single or double (or even a triple) standard of value prevailed.

" The state-gold-smith shall employ artisans to manufacture gold and silver coins from the bullion of the citizens."

" Shall return (to the owners, coins or ornaments) of the same weight and the same quality (Varna) as that of the bullions (Nikshepa) as they received at the mint. "

From the above quotations from the Artha-Shastra it may be legitimate, provisionally at least, to assume that India of the Hindus was a bimetallic rather than a monometallic country.

It was certain however, that besides gold and silver both of which were full legal tender (Kosa-pravesya), there was an extensive circulation of copper money which might have been subsidiary token coins (Vyavaharika).

It may also be surmised that the name of the present current coin rupee may have been derived from the word " Rupa" or Raupya used in early India to mean a coin, of gold or silver or copper, indifferently.

" .. That Panini knew coined money is plainly borne out by his sutra V. 2. 119 rupadahata where he says the word Rupya in the sense struck, derived from rupa, form or shape, with the taddhita affix ya here implying possession, when rupya would literally mean struck money. The Kasika-Vrithi says that form here means the form or shape of a man which was struck on it. I hold no other sense than that put by it on the sutra could rationally be attributed to it."—Goldstucker, Numismata Orientalia, p. 39, Foot note.

" In the Vinayapitaka the term rupiya suggests the system of coining money. Some Pundits hold that the rupya means rupankita or impressed with rupa or faces of the Kings, etc." —Jataka, I. C. Ghose, Vol. II.

In the above quotations mention of gold has been made in tale as coins and not in weight as bullion.

" In the tables quoted from Manu the classification represents something more than a mere theoretical enunciation of weights and values and demonstrates a practical acceptance of a pre-existing order of things; these weights of metal in full and free employment for the settlement of the ordinary dealings of men...." —Numismata Orientalia.

Gold has been given more prominence than any other metal in the calculation of payments.

In the Ramayana we find :

1. " Thirty crores of gold were given to the Brahmins"—IV. 130. 74.

2. " The king gave them ten lacs of cows, ten crores of gold and 40 crores of silver."—I.15. 50.

In the Mahabharata we find :

1. " The king placed Kripacharya in charge of gold (coins) and jewels stored for remuneration."—Savaparva, 35.

2. " The wealth of Yudhisthira, as he himself speaks to *Sakuni* on the eve of the fatal game of the dice, consists of hundreds of bags of gold Nishkas."—Savaparva, 61. 2.

3. " The gold beaten and struck and each was five drones in weight."—Savaparva, 61. 30.

In the classical Sanskrit literature frequent mentions are made of gold as payable in gifts, and as store of value :

1. The king Raghu was approached by Kautsa, a disciple of a rishi, for fourteen crores of gold to be paid to his preceptor as remuneration for giving him knowledge, and Raghu replenished his depleted treasury with gold secured from Kuvera.

2. " I do not deprive a Brahmin of his gold gathered for payments in sacrifices."—Mrichha-Katik, IV.

In the sacred Sanskrit literature in ceremonial performances gold is not only mentioned pre-eminently as payments of remunerations and gifts, but also (medium of exchange) as substitute for gifts or remunerations payable ordinarily in cows.

Even at the present time practically in all performances of sacred rites of the Hindus, the conclusion is " the remuneration I give you is in exchange of gold due."

The above leads to the conclusion that gold was pre-eminently the current money, store of value, legal tender and the standard money.

Other evidences having relevancy to the discussion may be considered here. The Vedas distinctly mention Suvarna and Nishka, both of gold.

" In addition to...allusion to pieces of gold...Suvarnas, the Vedas on two occasions distinctly mention the Nishka .. Kakshivat accepted 100 nishkas...the nishka of the Vedas had, even then, much of a definite and unvarying form.. the price itself was understood or admitted to be of a constant and uniform make ; and that in effect it carried its description on its name."—Bhandarkar.

Prof. Weber has shown the existence of silver and gold satamana coins ; and suvarna salaka or a gold piece worth three yavas has also been mentioned in the Sruti.

" The quotations of the suvarna salakani yavatriya parimitani from the Sruti is also of importance, the designation of salaka identifying the gold piece directly with the parallel issue of silver, the residuary specimen of which retains the name to this day in the south ... of India."—Numismata Orientalia.

" The Mahabharata abounds in incidental notices of money in...full development exchangeable money, coined money, and among Raja Yudhisthira's presents on the performance of the Aswamedha there is specified one crore of gold coins."
—History of India, Wheeler, pp. 417, 433.

The quotations like the above may be multiplied at will from the Hindu Sanskrit literature. In the Buddhistic Jataka stories similar mentions of gold and silver money are abundant, and indications are not rare that gold was the measure of value. Nishka, Suvarna, Suvarnamashaka are frequently alluded to as payable.

" I have been able to trace at least two references to a type of gold coins called Suvarna-mashaka."—Bhandarkar.

"Anath-pindath purchased Jetabana by paying 18 crores of Hiranya."—Jataka, I. C. Ghose Vol. II, p. 212.

" In the Jataka are found the following names of coins or weights used as coins :—Nikkha (Nishka), Subanna (Suvarna), Kansa (Karsha or Karsya), Pada, Mashaka (Masha), Kanika (Kakini), Sippaka."—Jataka, I. C. Ghose, Vol II, pp. 2-13.

During Alexander's invasion, Indian coins of gold and silver are frequently referred to. There is unmistakable evidence of the prevalence of the gold coins in the Maurya period.

"...In the Mahavansa...is stated that Chanakya.. with a view of raising the resources, converted (by recoining) each Kahapana into eight..."—Numismata Orientalia, p. 41.

It is hardly believable that the Karshapanas, that were debased, in spite of the salutary injunction in the Artha-Shastra that the face-values of the gold and silver coins must be kept equivalent to their bullion values, presumably, to meet some grave financial crisis in the state, were of copper; and the presumption that they were of gold may be legitimate as otherwise it would hardly have been worth the while to debase them so much as to reduce them to one-eighth of their original value.—*Cf.* Bhandarkar.

The Indo-Greeks, the Indo-Parthians, the Kushanas, all coined gold and silver money, and some of them in extensive scales and in numerous varieties :

"The gold coinage of the Kushanas follows a weight-standard identical with the Roman."—Indian Coins, Rapson, p. 4.

"The large gold coinage of the Kushanas has been attributed to the influx of Roman gold to India."—Do., p. 17.

After the death of Vasudeva, *c.* 180 A. D., the gold and copper coinage of Kushanas continues..."—Do., p. 14.

"The Kushanas had numerous varieties of gold coins generally weighing about 120 grains."—The Catalogue of Gold Coins, Smith.

"The Bactrian Greeks and the Indo-Scythians adopted the Indian mode of coinage."—Numismata Orientalia, p. 44.

"The particular series (coin with the figure of Siva)... belongs to the age of Yuchi Kadphises... It is probable that the abundant issue of this type of money in gold secured its overwhelming prevalence amid the ordinary currencies of the country."—Numismata Orientalia, p. 45.

The Hindu kings of the subsequent times, till the advent of the Mahomedans, abundantly coined gold and silver money.

"The periods of the Guptas and the Western Satraps, from 320 A.D. to 700 A.D., were of gold, silver and copper money. There were numerous varieties of gold coins varying from 110 to 120 grains in the earlier period of the Guptas, while in the latter the weight rose from 140 grains to 160 grains....The weight of the Gupta gold coins is that of the traditional Hindu Suvarnas."

"The coinage of the (Gupta) empire was of gold and copper... After the annexation of the kingdom of the Kshatraps, the Guptas continued...the issue of...silver coinage..."—Rapson, p. 25.

"Gold coins seem to represent the Indian Suvarnas (146·4 grains) and due to a revival of the ancient native weight standard."—Do., p. 25.

Do not the above-mentioned historical quotations supply the conclusive proof of the fact that gold was extensively coined and circulated as money in the Hindu India from time immemorial?

But was gold a standard of value in Ancient India ?

The European view that copper was the standard of value is not tenable.

Mr. V. Smith thinks that " the early standard of value was almost certainly copper " but admits in the same breath that " it is possible, that in some parts of the country, the use of silver preceded that of copper." Most of the Indian coins, however, described in his catalogue, are of silver, and some of gold, and some of copper. (*Cf.* Smith's Catalogue, pp. 127-42.)

Is it likely that copper, the basest of the three metals in circulation, should be awarded the dignity of the adjuster of values of the sister coins?

Mr. Edward Thomas writes, " The tenor of the entire text of Manu conclusively demonstrates that the primitive standard... of the Indians...was based upon copper...the copper standard continued...elaborated and adjusted in the reform currencies of Shir Shah, and accepted by Akbar...as the universal arbiter of all fiscal and mercantile transactions...with the accumulated increase of wealth, the cumbrous volume of copper coinage made an opening for the silver rupee which established itself permanently in its place, and as time went on gold mohurs had an exceptional and temporary acceptance ; but like the rupees of Akbar they were always left to find their own level in the market..."—Numismata Orientalia, p. 55.

Mr. Thomas based his conclusion that copper was the standard of value in India upon his above historical findings, which may be disputed. He refers to Manu's Institutes, the currencies of Shir Shah and Akbar and also to some other evidence. In this part of the study the discussion may be confined to the Hindu period, and the consideration of his findings regarding the subsequent times may be deferred to their proper places. But it may be noted here that Ayini Akbari expressly states that gold is the adjuster of all values and that the baser metals are to follow it.

Mr. Thomas himself says in another place : "in the statutes of Manu...there must have existed some recognised and conventional means of meeting the ordinary wants of commerce and exchange .would necessitate the employment of coined money... the silver pieces...the Puranas of the law-books, are found in unusual and over almost the entire length and breadth of Hindustan...of the relative proportions of the joint currencies, the silver issues must have...consisted a predominant feature in the circulating media of the day...while the standard of value was essentially copper, the interchangeable rates of the two metals must have been conventionally recognised..."—Numismata Orientalia, p. 51.

If the Puranas (silver coins) "are found in unusual numbers...over almost the entire length and breadth of the Hindustan...and a predominant feature in the circulating media of the day" how was copper essentially the standard of value?

Were the Puranas, like the present-day Rupees under the Gold Exchange 'tandard System, merely token money the value of which had no reference to the quantity of silver in them but merely dependent upon their being regarded as a multiple part of the standard copper money? Were they, in the language of the Artha-Shastra, merely Vyavaharika and never Kosa-pravesya? Is there any evidence to come to the conclusion?

Mr. Thomas's assumption, " while the standard of value was essentially copper, the interchangeable rates of the two metals must have been conventionally recognised " does not throw any light on the question of the standard. Assuming, for the sake of the argument, that there was a conventionally fixed rate of exchange between copper money and silver money or gold money, how does that fact indubitably dignify copper and not silver or gold as the standard of value? Under the circumstances gold or silver, as well, might be regarded as the standard and copper as its token. Was it possible that gold or silver was given by convention an artificial value away from its intrinsic

value ? How could such an artificial value he maintained in the market ?

In the progressive evolution of the monetary systems of the modern world, everywhere it has been found that as soon as a higher metal has come into general use as money, it has been enthroned as the king of money and its baser companion has been relegated to the less dignified position of its subservient token with limited capacity. At the most the different metals have continued for sometime as companions with equal rights and dignity. But where can it be found in the history of the modern monetary world that copper has been the standard of value while silver has been "a predominant feature in the circulating media of the day? "

A " lower metal " might have been " preferable " as an instrument of exchange in many cases but it would surely not be preferable to the higher ones, as " standard of value ; " and under an imperfect philosophy of exchange it is more likely that all the money-metals will have their natural relation to each other in respect of their values than that the values of the other metals except one should be artificially regulated.

Mr. Kinley thinks that naturally the money-systems in the primitive times should be expected to be "what may be called a polly-commodity system.''

Mr. Jevons describes the primitive systems as currency by weights.

"There can be little doubt that every system of coinage was originally identical with a system of weights, the unit of value being the unit of some selected metal. The English pound of standard silver...Most of the other principal units of value were originally units of weight, such as, the stater, the libra, the mark, the franc, the lira."—W. S. Jevons, Money, p. 89.

"...the Government simply provides a system of weights and measures, and people who have payments to make, use these in weighing out, or measuring out, the metal used as money.

This is undoubtedly the oldest method of payment with money. Some of our monetary terms, like the English pound, the French libra,...the Greek and Roman talent...were originally names of units of weight."—Kinley.

It is not improbable that the early Indian system was that of a trimetallic parallel standard " in which a state issues coins in two or more metals, and then allows them to circulate by tale at ratios varying according to the market values of the metals."—Jevons, p. 45.

It might be conjectured, also, that in some states gold, in some silver, and in some other copper, was the standard of value.

Professor Rapson thinks : " A copper currency was not necessarily...merely auxiliary to the silver currency; but a copper standard prevailed in some districts as a silver standard prevailed in others."—Bhandarkar, p. 85.

But a stronger presumption may legitimately be formed in favour of gold as the standard of value in ancient India from the religious, legal, historical and literary writings of the Hindus.

In the Manu Samhita we find :

1. " He who takes from a spring either the rope..... should receive a fine of one masa..."—VIII. 319.

Here " a masa of gold is meant as always when not specified (K). The kind is not declared whether copper or silver (Medt)."—Burnell and Hopkins, p. 229.

Both Kullukbhatta and Raghabhacharya, commentators of Manu, interpret masa here to mean as of gold. While Medhatithi was doubtful whether it was of copper or silver.

2. " For stealing flowers...a fine of five Krishnalas should be set."—VIII, 330.

Here Krishnala of gold or silver is meant—Kulluk, Burnell and Hopkins, page 230. It is quite possible that gold alone is meant, because gold alone is mentioned as payable in fines, and also there was no Krishnala silver or copper coin but gold coin only.

3. " A man who tears...flesh...six nishkas "—VIII. 284.

4. "... he should be fined one suvarna "—VIII. 213.

5. "... fined six nishkas "...—VIII. 228.

In many other places in Manu Suvarna is mentioned as a measure of fine and payment.

Fines are measured in many other places also in Panas, such as two hundred and fifty panas are termed the "first fine," five hundred as the "medium fine" and one thousand as the "maximum fine."

Here pana may have reference to cowries ($4 \times 20 = 80$) which was the value of a 80 rati copper coin.

It may be remarked that both the Masa and the Pana were generally measures for gold and silver:

"A pana is a measure for both gold and silver and at times only of copper." But there is evidence enough to show that pana was used particularly to refer to copper Karshapana.—Burnell and Hopkins, p. 200, Foot-note.

Perhaps Mr. Thomas in quoting the authority of Manu to establish that copper was the standard of value in the Hindu India was misled by the oft-quoted phrase "Tamrika Karshika pana."

In reality however the Pana was nothing but the Karshapana 80 ratis of gold, silver or copper indifferently:

"The Karshapana (Pana) as we read of it in the Jataka literature, was of three varieties, according as it was of gold, silver or copper."—Bhandarkar, p. 54.

"... Some of the weights are confined to gold...some to silver,...some are used of both pana, masa..."—Hopkins and Burnell, p. 200.

In course of time the karshapana came to be the generic name of all money of gold, silver and copper. The gold krishnala money (rati star) came to be called the karshapana. Its value was $4 \times 80 \times 16$ cowries $= 1280$ which is equal to the modern "Kahana" which is immediately derived from the Buddhistic "Kahapana." The silver pana (32 rati) was called karshapana as well as the copper pana (80 rati).

From the above discussion may it be concluded that gold was at least one of the standards of value, and that copper was not the sole standard of value and gold its mere token?

It seems to be more legitimate to think that if at all there developed any idea akin to that of the modern standard of value, it was gold, the most valuable and acceptable of the metals and not copper, that likely held that dignified position.

Big values must have been counted and paid in gold money like Nishka and Suvarna which were very convenient for such purposes. In the law of Manu fines were frequently calculated in gold and payment of these were enjoined in the same metal. In the Puranas, the epics and other literatures gold money is frequently mentioned as instruments of payments and copper has never been mentioned as such.

It is quite likely that gold remained the sole standard and in course of time silver and copper were relegated to the subsidiary position of tokens of gold to be conveniently used for small payments only, their values always following that of gold which was independent and intrinsic.

CHAPTER III

CENTRAL ADMINISTRATION

II

How some of the Principal Departments worked: Official Establishments—Position and Functions of Important Officials. Machinery for Espionage in the Capital.

It should be noted at the outset that the picture of the working of the administrative departments, the official establishments and the position and functions of officials, described in the present chapter, is in particular reference to the earlier part of Tipu's reign, covered by the years 1783 to 1787-'89. In the course of the period between, roughly, 1787 and 1790, and, again, during 1792-'93, the principal departments of State were, more or less, fully organised or re-organised with some important changes (excepting the Naval Department, organised at a later date).

It has not been possible for us, for scarcity of materials, to describe in sufficient detail the exact working of some principal departments, dealt with in this chapter, during the later period, *i.e.*, roughly between 1790-'91 and 1799, or to put it more precisely, 1793 onwards. The available Official Correspondence, which is our main source of materials for the subject mentioned above, ends with the year 1790.[1] It would, indeed, have been extremely useful for our present purpose if we could avail ourselves of the later official correspondence,

[1] See Introduction, *supra*, pp. 6-8.

with the valuable advantage of thus having a comparative study of the correspondence at our disposal with that of the later period.

With these words, let us proceed to enter into the subject of the chapter.[1]

I. The Central Diwāni Kachhārī.

This was a huge office concerning the Central Department of Revenue and Finance,—a department that carried certain other functions as well, particularly before the full organisation of all other principal departments discussed in the previous chapter. Money-grants to some other departments (if not to all of them), such as for the salary of officials, were perhaps generally passed by the *Diwāni Kachhārī*; and the abstracts of money-accounts, particularly pay-accounts, of these departments had to be perhaps usually submitted to it for examination or inspection.[2]

[1] I feel it necessary to add a few words more, by way of apology. The difficulty of making an attempt to give an account of the official establishments, to describe the position and functions of different officials, mainly from the materials, often very scanty, scattered over the Official Correspondence, is obvious. We have very insufficient information regarding some official establishments and certain important officials in the capital (such as the Central *Diwāni Kachhārī* and its *Diwāns*, the *Ahshām Kachhārī* and the *Bakhshī* of *Ahshām*), as compared with more copious information about the corresponding provincial establishments and officials, which, of course, helps us in having some idea of the former. This, and our knowledge from some other sources, have served the purpose of an useful guide in some matters described in this chapter.

It should, further, be confessed that we have been beset with doubts and difficulties; in some cases, it seems sometimes perplexing to understand the real meaning or the proper and full significance of certain passages or points in the official letters and circulars; the difficulty, again, is enhanced when we cannot often be sure whether a certain passage or expression in the translation has been faithfully rendered. I have attempted to face all doubts and difficulties; in some instances, possible suggestions have been made; a few others have been, for the present, left unnoticed. Care has been taken to give as much information as possible with an eye to accuracy. Some errors and inaccuracies may, of course, have crept in.

[2] See, in this connection, the position and functions of a provincial *Diwāni Kachhārī* (chap. vii, *infra*).

Officers' Staff:

1. *The Chief Diwān.*

Position of the Chief Diwān as the head of the Revenue Department.

The Chief *Diwān*, called "*Sāhib Diwān*"[1] by the author of *Tārīkh-i-Tīpū*, and officially designated "*Diwān* of the *Huzūr*," or the *Huzūr-Diwān*,[2] was the head or the chief head of the Revenue Department (*i.e.*, the Chief "*Mīr-Asaf*" of the later period).[3]

At first, his position as the head of the Revenue Department, which for some time remained the most important and influential department of State, was naturally very high. This however dwindled when all other important departments were fully organised. In the official documents of 1794-1797, he does not appear, as a *Mīr-Asaf*, with any distinct mark of superiority over the chief officers of the other principal departments.[4] But as the *Huzūr-Diwān* (or any other special official designation which he might have had in the later period),[5] at the same time, he, no doubt, exercised great influence and held a position decidedly superior to that of any other high official of the State. This will be treated in Chapter V.

2. *Other Diwāns.*

The Chief *Diwān* could not be expected to look constantly into the affairs of the *Diwāni Kachhārī*. The work of the

[1] *Tārīkh-i-Tīpū* (Miles), p. 46.

[2] *Off. Corr. Kirk.*, p. 347 (letter no. 318).

[3] See chap. ii, *supra*.

[4] *Off. Doc. Ed.*, pp. 13-29; *Off. Doc. Kirk.* (Appendix D, p. xxix).

[5] Col. Kirkpatrick thinks that in the later period, he (speaking of Mīr Muhammad Sadik, the Chief *Diwān*) "probably still continued" to be styled "Diwān of the Huzūr," although then "placed at the head" of the *Mīr-Asafs*. [*Off. Corr. Kirk.*, note, p. 347.] There is no positive evidence to show that this particular designation was continued even in the later period; if not, there must have been, we believe, some other special official title precisely to distinguish him from the other *Mīr-Asafs*.

Revenue Department was actually conducted by some other *Diwāns*, subordinate to him; they were perhaps responsible for different branches of the department, in charge of the separate sections of the *Kachhārī*.

Subordinate Staff of the Diwāni Kachhārī.

As to the subordinate officials of the *Kachhārī*, under the *Diwāns*, we may mention the following, as referred to in the Official Correspondence:

1. The *Sheristadārs*—Chief Accountants (with certain other functions), who may perhaps be briefly described as the Head Assistants of the *Kachhārī*.[1]

2. The *Mutasaddīs*—Accountants or clerks.

The Mīr-Asafs.

The chief officers of the Central Revenue Department were, in the later period, known as the *Mīr-Asafs* (mentioned in Chap. II). There is evidence to show that the provincial *Diwāns* got the new designation "*Asaf*". And, similarly, the *Diwāns* of the Central Revenue Department came to be styled "*Mīr-Asafs*"; the Chief *Diwān*, as the head of the Revenue Department, had also the same designation. They might have been often mentioned shortly without the prefix "*Mīr*". The Official Correspondence shows that such a change, at least in the case of the provincial *Diwāns* was brought about in 1789-1790.[2] Besides the Chief *Diwān* and the other *Diwāns* who thus got the new designation "*Mīr Asaf*", there might have been, in the later period, some other newly appointed officers of the same designation.

[1] See the position of a *Sheristadār* of a provincial *Diwāni Kachhārī* (chap. vii, *infra*).

[2] *Off. Doc. Ed.*; *Off. Doc. Kirk.* (Appendix D, p. xxix); *Tārikh-i-Tipū* (Miles), pp. 243-247; *Off. Corr. Kirk.*, *in A.A.R. XII.*

II. The Ahshām Kachhārī under the Bakhshī of Ahshām.

This was the office relating to the *Ahshām* troops.[1] It has been mentioned in the preceding chapter that as regards the pay-accounts, the *armed peons*[2] also appear to have been brought under the same department with the *Ahshām*. It is likely that the *Ahshām Kachhārī*, with regard to its pay and accounts work, was in some manner subordinate to the Central *Diwāni Kachhārī*. The abstracts of pay-accounts of the former had to be perhaps usually submitted by the *Bakhshī* of *Ahshām* to the *Diwāni Kachhārī* for inspection.[3] There had been, of course, some *Mutasaddīs* (accountants or clerks) for the work of this *Kachhārī*.

Position and Responsibilities of the Chief Bakhshī of Ahshām in the Capital.

We have thought it convenient to call him the Chief *Bakhshī* of *Ahshām*, for there might have been one or two other *Bakhshīs* of *Ahshām* in the capital, subordinate to him.[4] From the Official Correspondence we learn that the *Bakhshī* of *Ahshām* in a provincial city or town was sometimes assisted by a "Second" *Bakhshī*.[5]

The *Bakhshī* was the general head of the *Ahshām* troops in the capital. He had heavy responsibilities, particularly in connection with the work of the superintendence and inspection of the forts and garrisons in the kingdom, and looking to

[1] & [2] See chap. ii, *supra*. We shall explain them more fully in a subsequent chapter (chap. vii).

[3] See the relation between the provincial *Diwāni Kachhārī* and *Ahshām Kachhārī* (chap. vii).

[4] See Appendix to this chapter, Note I.

[5] See chap. vii.

their proper defence by the supply of garrison troops, military stores and ammunition, etc.[1]

We get ample information in the Official Correspondence about the provincial *Bakhshīs* of *Ahshām*. It will be shown in Chapter VII how the *Bakhshī* of *Ahshām* in a provincial headquarters exercised great influence and authority, even in spheres outside his special jurisdiction over forts and garrisons.

The Mīr-Sudoors.

We have seen in the previous chapter that the responsible work relating to forts and garrisons mentioned above was relegated to the province of what has been called the "*Mīr-Sudoor*" Department. It is clear that in the earlier period this work was carried on by the *Bakhshī* (or *Bakhshīs*) of *Ahshām* in the capital, and similar *Bakhshīs* in the provincial cities or towns.[2] In the later period, at the time of or after the full organisation of the department, its chief officers in the capital were called the *Mīr-Sudoors* (mentioned in chap. ii). From a study of the Official Correspondence it can be suggested that the provincial *Bakhshīs* of *Ahshām* were, in the later period, styled "*Sudoors*"; and, similarly, the *Bakhshī* (or *Bakhshīs*) of *Ahshām* in the capital got the designation "*Mīr-Sudoor*," some other officers of that designation being also newly appointed during this period. A suggestion is equally possible that the *Bakhshīs* of *Ahshām*, as regards their regular responsible duties relating to forts and garrisons, were replaced by newly instituted "*Sudoors*" and "*Mīr-Sudoors*." Such a change, so far as can be surmised from the Official Correspondence, happened in 1790 or a little earlier than that, roughly between 1788 and 1790.[3] It would not be

[1] *Off. Corr. Kirk.*, p. 303 (letter no. 276); *Memoirs of Tipu* (I.O.MS.), p. 27 b; *Off. Corr. Kirk.*—evidence on the provincial *Bakhshīs* of *Ahshām* (see chap. vii).

[2] *Off. Corr. Kirk.* (see chap. vii).

[3] *Off. Corr. Kirk.*, and *Off Corr. Kirk. in A. A. R. XII.*

safe to assert that the *Bakhshīs* of *Ahshām* became wholly merged in the "*Sudoors*" and the "*Mīr-Sudoors*". It is quite possible that some of them remained stationed in the provincial towns as "*Sudoors*", and one or more got the higher position of a "*Mīr-Sudoor*"[1]; but it appears that there also remained, in the later period, some *Bakhshīs*, apart or different from the *Sudoors* and the *Mīr-Sudoors*.[2]

III. Military Pay and Accounts Offices and The Bakhshīs of the Military Department.

The Bakhshīs.

There were separate official establishments for the general administration—including the work of distributing the pay of the military men and of keeping the accounts—of the separate general divisions of the army, called *Kachhārīs*, under separate *Bakhshīs*. At first, there was one *Bakhshī*, but later on, we find in some cases two *Bakhshīs*, at the head of a general division (*Kachhārī*) of a particular class of the army, such as, *Bakhshī* of a *Jaish Kachhārī*, *Bakhshī* of a *Sawār Kachhārī*, *Bakhshī* of a *Bārgīr Kachhārī*, and so on.[3] It should be noted that the term *Kachhārī* thus used with regard to the army, signified a general division, and it meant as well a *Kachhārī* in its usual sense, an office. The *Bakhshī* was the general head of such a division of the army, in charge of its general management or administration.

[1] A statement in the Sultan's Memoirs shows that one Ghulam Ali was, in the very early part of his reign, appointed *Bakhshī* (we have called *Chief Bakhshī*) of *Ahshām* in the capital. (See Appendix to this chap., Note I.) In the Official Documents of 1794 and 1797, this Ghulam Ali appears as a "*Mīr-Sudoor*" (and seems to be the most prominent among the "*Mīr-Sudoors*"). In his signature in the document of 1794 referred to above, it should be noted, he puts his designation shortly, "*Sudoor*." [*Off. Doc. Kirk.*, Appendix D, p. xxix; *Off. Doc. Ed.*, pp. 16-17, 22.]

[2] See Chap. Appendix, Note II.

[3] *Off. Corr. Kirk.*; *Military Rules and Regulations of 1793* (Kirkpatrick), Appendix L; *etc.* (See chap. on Army.)

But for the direct management and work of the office of an army division, particularly the pay and accounts work, there was an official establishment consisting of one or two(?) *Sheristadārs* (chief accountants), and some *Mutasaddīs* (accountants or clerks)—as it would appear from the Official Correspondence of 1785-1787.[1] In the military organisation of 1793, we find mention of two Record Keepers and sixteen "*Gumashtas*" (ordinary accountants?) in the official establishment of an army division.[2]

It should be noted that the *Bakhshī* at the head of an army division, was not only in charge of its general administration, or merely its pay-master (like a *Bakhshī* in the Mughal Army[3]), but he was also a high commanding officer.[4]

The Mīr-Bakhshī

There is also evidence of the existence of a *Mīr-Bakhshī*, who clearly appears to have been an officer of a very high military rank.[5] We cannot definitely say, for want of evidence, whether he was at the head of the general administration of all the army divisions (*Kachhārīs*), having authority over all other *Bakhshīs* of the military department. In the Mughal Government, it may be noted, the *Mīr-Bakhshī* was the Paymaster General (or the Chief Paymaster) of the army.[6]

From certain evidence in the Official Correspondence it would appear that the military pay and accounts offices or departments had perhaps to submit generally their pay-accounts to the *Diwāni Kachhārī* for inspection, and the salary bills of the army had to be perhaps usually passed by that *Kachhārī*.[7]

[1] *Off. Corr. Kirk.*, pp. 146 (letter no. 115), 301 (letter no. 273), *etc.*

[2] See chap. on Army.

[3] Sir J. N. Sarkar's *Mughal Administration*, p. 24.

[4] & [5] See chap. on Army.

[6] Sarkar's *Mughal Administration*, p. 24.

[7] See, in this connection, the position and functions of a provincial *Diwāni Kachhārī* (chap. vii). We may remember that in the Mughal Administration, as Sir J. N. Sarkar points out, the position was quite reverse, *i.e.*, the salary bills of all the officers of State

IV. Establishments of Treasury, Mints, Etc.

1. *The Treasury proper—"Tosha-khāna"*[1] *[Khazīna, or Khazāna].*

In the official papers of Tipu's Government, Col. Kirkpatrick points out, the word *tosha-khāna* appears to signify sometimes the Treasury "in its strictest sense," sometimes the Wardrobe, and "occasionally" a general store-house.[2] Broadly speaking, the word *tosha-khāna* might have been differently used in any or all of these senses. But from a study of the Official Correspondence published by Kirkpatrick, it would appear that the term was perhaps generally used in the official papers to signify particularly the Treasury proper, where coins and bullion, etc., were deposited. We find use of the term "*Jinsī Tosha-khāna*", when meaning a general store-house in the capital,—sometimes the term "*Jinsī*" being simply used to signify the same.[3] It should not also be ignored that there had been, similarly, the use of the term "*Nagdī Tosha-khāna*", if Kirkpatrick informs us correctly, to specify a treasury proper, so as to precisely distinguish it from a miscellaneous store-house, "*Jinsī Tosha-khāna*", in the capital or elsewhere.[4] It can, further, be suggested that in the later period,

"had to be calculated and passed by the paymasters of the army." (*Mughal Administration*, p. 24—see chap. i, p. 31, *supra*.)

[1] Or *Tosha-khānah* (توشہ خانہ). Marathi use, *Tośekhānā*, public treasury (Molesworth).

[2] *Off. Corr. Kirk.*, Kirkpatrick's note, pp. 81-82.

[3] *Off. Corr. Kirk.*, pp. 220 (letter no. 185), 276 (letter 251), 379 (letter 338), 395 (letter 354).

The term "*Jinsī*" seems to have been freely used to signify any miscellaneous store-house, *e.g.*, a magazine or warehouse—in the Official Correspondence we hear of *Darogha* of the "*Jinsī*" (signifying magazine) attached to an army (*Off. Corr. Kirk.*, pp. 341, 350, letters 310 and 323).

[4] *Off. Corr. Kirk.*, pp. 81-82.

It can be suggested that the term "*Nagdī Tosha-khāna*" might have been sometimes

after the institution of the *Mīr-Khazāins*, the term *Khazāna* (*Khazānah*), or the alternative word *Khazīna* (*Khazīnah*), familiar in Mughal India, might have been also used to signify the Treasury.[1]

The "Ivory Department."

The Official Correspondence speaks of an " ivory department " ; this appears to have been a different establishment in close touch with the Treasury, or a separate section of it, under the authority of the officer in charge of the Treasury, where " the elephants' teeth " were " kept " ; and there is evidence to show that bullion was also kept there.[2]

Depository of Valuable State Papers.

It appears that some of the valuable State Papers and Documents were kept in the Treasury (perhaps in a separate section of it). We may, in this connection, quote the following extract from Instructions issued to the chief officers of the Commerce Department : " All *Hukm-nāmahs* and other papers bearing the seal and signature of the Presence must be deposited in a box, to which the seal [of the department] is to be affixed. This box shall be lodged in the Treasury at the seat of the empire [Seringapatam] . . . Copies [only, of these documents] are to be [taken and] retained by the proper officers." [3] We may, further, refer to the following extract from a letter to Shamsuddin Khan, the officer in charge of the Treasury at Seringapatam : " The leather basket, containing

used perhaps to specify particularly a section of the Treasury concerned only with cash money (?).

[1] See *Notes on Chap. II*, note iv ; Sarkar's *Mughal Administration*, pp. 181 ff.

[2] *Off. Corr. Kirk.*, p. 460 (letter 416).

[3] *Commercial Regulations of 1793-1794* (Kirkpatrick), Appendix E, p. xxxv.

[our] treaties with the Mahrattas, which you sent by the post, has reached us . . ."[1]

The Treasury Staff.

1. The *Darogha* or Superintendent of the *Tosha-khāna*. It would perhaps be convenient to call him the Chief *Darogha* of the *Tosha-khāna* (Treasury).
2. Assistant *Darogha* of the *Tosha-khāna*.[2]
3. Some *Mutasaddīs* (accountants).

We may cite an interesting illustration to show how did the Sultan proceed to cope with a case in which a *Mutasaddī* of the *Tosha-khāna* appears to have had been seriously suspected of being guilty of defalcations. When this *Mutasaddī* was " on the point of death," the Chief *Diwān* was directed to place " guards over his brother-in-law and *Gumashtahs*," and to apply " the utmost diligence and exertions," in order to ascertain his " substance and property," and " to obtain possession " of the same " by means of scourging " the parties He was, further, instructed definitely to try to lay hold upon a big property " to the amount of a lakh of rupees," which the *Mutasaddī* was supposed, from certain reports, including a report from the Chief *Diwān* himself, to have had accumulated and possessed ; and if that could be found out, the *Diwān* was asked to bring " the whole " amount " to the account of the *Sarkār*."[3]

[1] *Off. Corr. Kirk.*, p. 465 (letter 421).

[2] As it appears from the Official Correspondence of 1786; we find that official letters were sometimes addressed to both the *Daroghas*. (*Off. Corr. Kirk.*, pp 348, 412, letters 320 and 368.)

There might have been more than one Assistant *Darogha* of the Treasury (?); this seems possible from a certain evidence in the Official Correspondence, but from the nature of the evidence in question we do not think it safe to make any definite statement, because that can be explained in more than one way. (*Off. Corr. Kirk.*, pp. 220, 446, 468.)

[3] *Off. Corr. Kirk.*, p. 145 (letter 114).

2. *The "Jinsī Tosha-khāna."*

This was a huge general store-house in the capital, where various sorts of articles were kept in store. We may get some idea of it from an official letter to the *Darogha* of the Post at Seringapatam, who is directed to deliver some fruits "at the *Jinsī Tosha-khāna*."[1] And it can be guessed that valuable articles as well were kept there. There might have been, of course, separate sections of it for different kinds of articles.

The Official Correspondence speaks of two *Daroghas* in charge of the *Jinsī Tosha-khāna*.[2] This *Jinsī Tosha-khāna* seems to have been in a somewhat subordinate relation to the *Tosha-khāna* (Treasury), the *Darogha* (the Chief *Darogha*) of the latter having a certain amount of control over it.

There is an official letter, mentioned by Col. Kirkpatrick, to the "*Daroghas* of the *Tosha-khāna*," containing "directions for the composition of a particular dentifrice," with which the *Mahals* or *Harams* at Seringapatam and Bangalore were "to be supplied, for the use of the ladies occupying them." The ingredients necessary for the purpose were specified; and "some of the composition" was "ordered to be sent to the Sultan."[3] There is little doubt that this official order was meant for the *Daroghas* of the *Jinsī Tosha-khāna*. We may, therefore, naturally think that the letter was perhaps sent direct to them. But in that case we are to suppose that the *Daroghas* of the *Tosha-khāna* here means the *Daroghas* of the *Jinsī Tosha-khāna*,—this may be regarded as an instance to show the occasional use of the term *Tosha-khāna* signifying *Jinsī Tosha-khāna*, or it may be taken as an instance of a possible error like this often committed in the bulky official writings. It seems equally possible that the letter was perhaps

[1] *Off. Corr. Kirk.*, p. 276 (letter 251).
[2] *Off. Corr. Kirk.*, p. 395 (letter 354).
[3] *Off. Corr. Kirk.*, pp. 385-386.

actually addressed to the *Daroghas* of the Treasury, who were to forward it to the *Daroghas* of the *Jinsī Tosha-khāna*. This would not appear unlikely when we shall see later on that letters containing official instructions relating to the wardrobe or even the State Library were often addressed to the *Darogha* or *Daroghas* of the Treasury.

3. *The "Jewel Office" (or Jewellery Department).*

There was a "Jewel Office" [1] at Seringapatam, with an official establishment, which, so far as can be guessed from a reference in an official letter, perhaps consisted of two (or more ?) *Daroghas*, two or more *Mutasaddīs*, and some "other servants." [2] From the evidence we have it would appear that the officers and "servants" of this "office" or department conducted or supervised the work of Government jewellery shops (such as "goldsmith's workshop"), where "*puduks*" (*padaks*, medals) and other jewelleries were made; and it is possible that the department was also responsible for the safe custody of such finished articles. The *Darogha* of the Treasury, it is likely, had jurisdiction over the Jewellery Department ; [3] but an official letter to the *Daroghas* of the *Jinsī Tosha-khāna* shows that they had some direct superintendence and control over it.[4]

4. *The Wardrobe [Tūshak-khāna].*

This was the store-house for valuable cloths, garments, *etc.* We are not sure what was the particular term generally

[1] The word "office" occurs in the translation. The term in the original is not known to us ; but, nevertheless, we may perhaps take the liberty of using the word "department" instead, and be justified in calling it Jewellery Department.

[2] *Off. Corr. Kirk.*, p. 395 (letter 354).

[3] *Off. Corr. Kirk.*, pp. 278 (letter 255), 395 (letter 354), 460 (letter 416).

[4] *Off. Corr. Kirk.*, p. 395 (letter 354).

used in the official papers to specify it.[1] The evidence of the Official Correspondence we have would show that the Wardrobe was in a subordinate relation to the Treasury, under the jurisdiction of the officer in charge of the latter. There is a letter addressed to Shamsuddin Khan, the *Darogha* of the Treasury (we have called him the Chief *Darogha*),[2] directing him "to air in the sun eighteen bales of worm-eaten *shawls*," and "after putting cummin-seed, etc., into the bales, to tie them up again, and lay them carefully by."[3] The *Darogha* of the Treasury was perhaps to forward it to a subordinate officer (probably a *darogha*) directly in charge of the Wardrobe (?). We have no evidence to be sure whether the *Daroghas* of the *Jinsī Tosha-khāna* had also some authority over the Wardrobe.

5. *The Mints* [*Dar-ul-zarb.*[4]]

In an official paper of 1793 or 1794 there is mention of "the fourth mint at Seringapatam," where "gold and silver bullion" had to be sent for being coined. Col. Kirkpatrick in his note says that there were five mints at Seringapatam, one for the coinage of gold and silver coins, and the other four for that of the copper currency. The first mentioned was "established within the walls enclosing the palace."[5] All the mints were brought under the same department with the Treasury, at least in the later period. The Official Correspondence of 1785-1787 shows that the Mint for gold and silver coinage was

[1] *Tūshak-khānah* or *Toshak-khānah* (توشک خانه), lit. means, a wardrobe (*Steingass*),—a familiar term, used in this sense, in Mughal India. Another term signifying wardrobe used in Afif's History of Firuz Shah Tughlaq is *Jamdar-khānah*; Marathi use, *Jāmdārkhānā*—wardrobe, also treasury. (Sarkar's *Mughal Administration*, p. 191; *Molesworth.*)

[2] *Off. Corr. Kirk.*, pp. 212 (letter 175), 278-279 (letter 255), 348 (letter 320).

[3] *Off Corr. Kirk.*, p. 212 (letter 175).

[4] A term familiar in Mughal India, signifying a mint. (Sarkar's *Mughal Administration*, p. 193.)

[5] *Miscellaneous Regulations* (Kirkpatrick), Appendix E, pp. xlvi-xlvii.

in a close relation with the Treasury, under the authority and superintendence of the *Daroghas* in charge of the latter; we hear of one "*Darogha* of the Mint," who was, naturally, subordinate to the *Daroghas* of the Treasury.[1] It is quite possible that the *Darogha* in charge of the Mint for gold and silver coinage had to exercise his authority also over the mints for copper currency, but there might have been as well one or more *Daroghas* directly in charge of them.

6. *The Library* [*Qitāb-khāna*].

However improbable it may seem to us, there is some evidence in the Official Correspondence which would lead us to believe, unless we get some conclusive evidence against it, that the Sultan's Library was placed under the same department with the Treasury, at least in the earlier period. In a letter addressed to Shamsuddin Khān, the Chief *Darogha* of the Treasury, he is instructed to take a few books (a list of the books is given in the letter) from the Library and send them to the "Presence."[2] And there is a letter addressed to the two *Daroghas* of the Treasury (the Chief *Darogha* and the Assistant *Darogha*), in which they are directed to make forty copies of a particular book despatched to them, by engaging transcribers at Seringapatam, and send these copies to the "Presence," after making an entry "in the register of *their* ("your") department." They were instructed to deposit the original copies of the book sent to them, together "with the catalogue forwarded," in the Library, and "make an entry thereof in the register of the department" (*i.e.*, in the Register of the Library).[3] Thus it appears that the *Daroghas* of the Treasury had also jurisdiction over the State Library. It seems that the Government, in giving any order relating to the

[1] *Off. Corr. Kirk.*, pp. 412 (letter 368), 446-447 (letter 400), 460 (letter 416).
[2] *Off. Corr. Kirk.*, pp. 276-277 (letter 252).
[3] *Off. Corr. Kirk.*, p. 348 (letter 320).

Library, sometimes addressed the Chief *Darogha* or both the *Daroghas* of the Treasury, who had to carry it out through a subordinate officer directly in charge of the former.

The Chief Darogha of the Tosha-khāna

His position, functions and responsibilities.

From what has been discussed before, we can have a fairly good idea of his important position and heavy responsibilities. We shall, further, have some knowledge about his position and functions from the following points, gleaned from the Official Correspondence :

(*i*) He received coins and bullion (government wealth, including revenues or " produce of revenues ") to be deposited in the Treasury ; and he had to submit the accounts of " receipts and balances " of the same to the Sultan.[1]

(*ii*) He had to supply the Mint (for gold and silver coinage) and the Jewellery Department with gold and silver required by them; and he had to submit (regularly) to the Sultan statements " of the quantities of gold and silver " remaining in the Treasury and the Mint.[2]

(*iii*) It appears that he had to " prepare " and keep separately Government Funds assigned for particular purposes, and had to be careful not to spend any money from such a fund for any other purpose. Thus, there is an instance in which we find a strict order to the *Darogha* of the Treasury to " prepare " and " keep in a separate coffer", with a distinct label on it, " the sum of five *lacks* of rupees", granted for the construction of a canal, and not to spend a farthing out of this fund on a different purpose.[3]

[1] *Off. Corr. Kirk.*, pp. 220 (letter 185), 446-447 (letter 400), 460 (letter 416), 244-245 (letter 210).

[2] *Off. Corr. Kirk.*, pp. 446 (letter 400), 460 (letter 416).

[3] *Off. Corr. Kirk.*, pp. 446-447 (letter 400).

(*iv*) Even small payments of money appears to have been, in many cases, made direct from the Treasury.[1] We may, in this connection, mention particularly an official order to the Chief *Darogha* (and the Assistant *Darogha*) of the Treasury to "advance" to three *Asad-Ilāhīs*[2] (meaning simply three new converts to Islam, or three persons belonging to the Sultan's *Asad-Ilāhī* corps[3]) "the sum of three hundred rupees" (*i.e.*, one hundred to each), "on occasion of their approaching marriage." It is interesting to find that their responsibility does not end here; they must also "give strict injunctions to the *Darogha* of the Mint to furnish everything necessary for the celebration of their nuptials."[4]

(*v*) There is an official letter to the *Darogha* (Chief *Darogha*) of the *Tosha-khāna*, which shows the power vested in him on the matter of forcing the *Mutasaddīs* (accountants) of a particular division of the army to submit their accounts. The letter may be quoted as follows: "Your letter, with the accompanying memorandum, and statement of an engagement entered into by the *Mutusuddies*, to adjust the account of the *Bārgeers*[5] in satisfying manner, has been received...You must, by coercive means, threats and punishments, compel the *Mutusuddies* of the *Bārgeer Kuchurry*[6] to get ready, with all possible speed, the aforesaid accounts, enforcing their obedience by placing a *suzāwul*[7] over them."[8]

We should remember that it appears to have been usually the function of the *Diwāni Kachhārī* to check or examine the

[1] *Off. Corr. Kirk.*, pp. 278-279 (letter 255), 412 (letter 368).

[2] "*Usud-Ilhyes*" in the translation.

[3] See chapter on Army and that on Church and Religious Policy

[4] *Off. Corr Kirk.*, p. 412 (letter 368).

[5] See chap. on Army.

[6] *Bārgīr Kachhārī*, the division of a particular class of regular cavalry. (See chap. on Army.)

[7] *Sazāwal*—an agent (usually a horseman) appointed generally to enforce the payments of Government dues from defaulters. (See Appendix to Chap. VII.)

[8] *Off. Corr. Kirk.*, pp. 230-231 (letter 198).

money-accounts of other departments of State. But from the letter quoted above it seems that the *Darogha* of the Treasury also was perhaps sometimes empowered to see to the proper inspection or examination of the money-accounts of any department, if he had not been normally given some hand in the matter (?).

The Mīr-Khazāins.

After the final organisation, in the later period, of the department in charge of the establishments discussed before, its chief officers in the capital were called the *Mīr-Khazāins*, as mentioned in Chapter II. Now, it is possible that the two *Daroghas* of the *Tosha-khāna* received this designation. It may also be suggested that some high officials of that designation were newly appointed to exercise authority and control over the entire department ; and the Chief *Darogha* (or both the *Daroghas*) of the Treasury, being given the identical designation, had been perhaps raised to the same position. For want of positive evidence, we are not in a position to state anything definitely on this point.

THE ESPIONAGE MACHINERY IN THE CAPITAL.

(*The Regulation of 1795-96.*)

We can have a clear idea of this subject from the detailed Instructions to the Officers of Intelligence in the capital, issued in 1795-1796.

A strong machinery for Espionage worked at Seringapatam, which also seems to have served fairly the purpose of an efficient City Police. Spies were placed throughout the whole city ; and they were stationed more particularly at the doors of the houses of high officials and nobles, who were thus put to constant watch, and their conduct and movements were regularly reported to the Sultan. It was Tipu's strict

order that the Officers of Intelligence, "together with the spies," were "to go the rounds" to see everything "with their own eyes," and then "report" all occurrences "in writing." These officers were armed with full executive power to arrest an offender then and there. It appears also that their movements were not meant to be kept always secret. They were empowered to issue public notifications, warning beforehand the people in the capital not to commit certain acts forbidden by the Sultan; and for the violation of such an order a person was liable to be at once arrested by them. Thus it would not be perhaps a mistake to describe them as Officers of Intelligence and Police. Similarly, the ordinary agents working under them in the capital may perhaps be said to have discharged both the functions of spies, as well as, to a certain extent, of ordinary police men of our time.

Two separate batches of officers to work alternately month by month.

There were two different batches of officers for this work of espionage and city police. Each of these consisted of three *Daroghas*, —one "*Darogha* of *Harkārahs*"[1], one "*Darogha* of Couriers", and one "*Darogha* of the *Peshkhanah*" (public audience tent, or the royal camp.[2]) The former two may be described as the Superintendents of Intelligence and Police always working in the capital. The last named appears to have been the officers specially entrusted with the duty of keeping watch over the royal camp; and so he could not evidently remain always stationary in the capital like the former two. Besides these *Daroghas*, there were three *Nāigs*,[3] with a body of *harkārahs* working under them. These

[1] "*Hurkārehs*" in the translation.

[2] "*Paish-kheema*" in the translation,—"the establishment of tents, etc., sent in advance, for accommodation when marching" (Kirkpatrick's note, *Select Letters*, Appendix F, p. xlvm).

[3] *Nāig* نایگ, lit. leader, chief (Sans. *Nāyak*).

" *Harkārah Nāigs* " were the officers directly responsible for the work of espionage and police, subordinate to the *Daroghas*.

According to the Instructions or Regulation of 1795-1796, these *Nāigs* were to place the *harkārahs* (these were spies, who seem to have discharged also to a certain extent the functions of ordinary police men [1] ?) throughout the capital city, in the " two camp *bāzārs*" [2], *etc.*, and " over the doors " of the houses of " the great *Mīrs* " (high officials and nobles in the capital). They were, by such means, to " gain intelligence of every person who goes to the dwelling of another, and of what people say, and acquire knowledge of the true state of things." These three *Nāigs* were to submit daily to the Sultan three separate reports in Kanarese, written with their " own hands ". The three *Daroghas* also were to write " the occurrences of every day ", and submit daily to the Sultan three separate reports in Persian. Both the *Daroghas* and the *Nāigs* were to submit personally their reports to Tipu. These officers were particularly instructed to issue notification " to all persons " (in the capital) that it was the Sultan's order that " no one shall go to the house of another to converse", and that " whatever they may have to say must be communicated in their respective *Kachhārīs*". From this it may appear that no private person was to be allowed to visit the house of any government officer, nor any government officer to be allowed to visit the house of a brother officer. But it seems very likely that such a strict prohibition was meant to be enforced particularly in the case of high officials and nobles, and not so in the case of ordinary people and lower officials.[3] In case of any violation of this prohibitive order,

[1] *Harkārahs*—variously, ordinary messengers; news-runners, postal runners; news-gatherers or spies; news-runners (postal runners) and spies combined.

[2] Perhaps in the case of the *Harkārah Nāig* serving under the *Darogha* on special duty in the royal camp mentioned above (" *Huzars* " in the translation?).

[3] There is evidence to believe that the Sultan had been for a long time trying to enforce such or a similar strict regulation or order in the capital. The following letter to the *Bakhshī* of *Ahshām* at Seringapatam, issued on the 14th May, 1786, will speak for itself:

these officers were instructed to arrest such an offender and "bring him that moment to the gate of the palace" and "report" the matter to the "Presence" (Sultan).

These two batches of officers were to work by turn in each alternate month. At the beginning of each month, one party was to relieve the other; and the party thus relieved was to remain, during that month, in the execution of their "functions" at the "gate of the palace" (evidently to watch the movements of persons coming in and going out of the palace).[1]

Merit of the System.

This arrangement of two separate batches of officers for alternately doing the work deserves special attention. Its object seems to have been wise,—namely, to prevent corruption among them, or, at any rate, to bring down the possibilities of corruption to a minimum. Under such a system, one batch would naturally try to please the king by reporting the faults of the other. A rivalry between the two parties being almost inevitable, one would naturally serve as a check upon the other. A person doing an unlawful act would seriously hesitate to win over one party by offering bribes, not being sure whether by similar means he would be able to shut the mouth of the next batch soon coming to power.

"You must not suffer any one to come to your house; and whatever business you may have to do, let it be transacted in our *Kachhārī*. If, nevertheless, people should persist in coming to your house, they shall be deprived of their ears and noses Pay strict attention to this order . . . Consider what is here said as a strict injunction" (*Off. Corr. Kirk.*, pp. 303-304, letter no. 276.)

Col. Kirkpatrick is perhaps quite right in thinking that "it can be hardly supposed" that the prohibition was meant to be applied even to persons visiting the house of the *Bakhshī* on "personal or domestic" business. As to the punishment prescribed also, Kirkpatrick rightly points out that "it was held out only *in terrorem*." (*Off. Corr. Kirk.*, Kirkpatrick's observation, p. 304.)

[1] Copy of *Instructions* issued in 1795-96 to the *Daroghas* and *Nāigs* (Kirkpatrick's *Select Letters*, Appendix F, pp. xlviii-xlix).

APPENDIX TO CHAPTER III

NOTE I

(Referred to in p. 53, f. note 4.)

The Official Correspondence of 1786-1789 seems to indicate two different *Bakhshīs* in the capital; one of them is referred to as the "*Bakhshī* of the *Ahshām* of the *Huzūr*" (or "at the" *Huzūr*), or the "*Bakhshī* of the *Huzūr Ahshām*," and the other referred to as the "*Bakhshī* of *Ahshām* at Seringapatam."[1] If really two distinct officials are thus signified, as it appears to be, there arises some confusion as to the exact nature and respective position of the two officials thus referred to. The expression "*Huzūr Ahshām*" (or "*Ahshām* at the *Huzūr*") might sometimes signify the *Ahshām* troops serving as the *Huzūr's* (Sultan's) Body Guards and forming the Royal Retinue. If so, it can be suggested that perhaps a separate *Bakhshī* at the head of these *Ahshām* troops is referred to as the "*Bakhshī* of the *Huzūr Ahshām*"; and the "*Bakhshī* of *Ahshām* at Seringapatam", who clearly appears to be at the head of the *Ahshām Kachhārī*,[2] perhaps means the *Bakhshī* we have described in the chapter.

We are not, however, in a position to be definite on this point. We may, in this connection, refer to a statement in the Sultan's Memoirs, mentioned in a previous foot note. The Sultan, speaking of the very early part of his reign, says that "the *Bakhshī-girī* [the office of the *Bakhshī*] of the *Ahshām-i-Huzūr* and of all the forts in the kingdom" was conferred upon Ghulam Ali.[3] Here, the "*Ahshām-i-Huzūr*"

[1] *Off. Corr. Kirk.*, pp 291, 303; *Off. Corr. Kirk. in A.A.R. XII*, letters 2 and 15.
[2] *Off. Corr. Kirk.*, p. 303 (letter no. 276).
[3] *Memoirs of Tipu* (I. O. MS.), p. 27*b*.

(or *Huzūr-Ahshām*) may signify the *Ahshām* troops attending the King (Sultan), or it may equally mean the *Ahshām* troops in the capital. In any way, the official thus spoken of seems clearly to signify the *Bakhshī* we have described as the Chief *Bakhshī* of *Ahshām* in the capital. Any other *Bakhshī* or *Bakhshīs* of *Ahshām* at Seringapatam, including, if there had been any, a separate *Bakhshī* at the head of a special body of *Ahshām* troops serving as the Sultan's body guards and forming the royal retinue, must have been more or less subordinate to him.

NOTE II

(*Referred to in p. 55, f. note 2.*)

It appears that the armed men belonging to the *Mīr-Sudoor* Department were organised in one or more divisions (*Kachhārīs*) and a number of regiments (*Qashūns*), under *Bakhshīs* and *Sipahdārs*, perhaps more or less in the manner of the military organisation.[1] The evidence we have, shows that these regiments of the *Mīr-Sudoor* Department, perhaps composed mostly, if not wholly, of the *Ahshām* troops, were sent, whenever necessary, on military expeditions or for other purposes, separately or together with the regiments of the military department.[2] These *Bakhshīs* of *Ahshām*, or we may call them the *Bakhshīs* of the *Mīr-Sudoor* Department, were possibly analogous to the *Bakhshīs* of the military department, *i.e.*, they were perhaps in charge of the general management of the respective divisions or *Kachhārīs* (if there had been two

[1] *Commercial Regulations of 1793-1794* (Kirkpatrick), Appendix E, pp. xlv-xlvi; *Military Rules and Memoranda of 1793* (Kirkpatrick), Appendix L, pp. xciv-xcvi, Kirkpatrick's note, p. xciv. (See chap. on Army.)

[2] *Commercial Regulations of 1793-1794* (Kirkpatrick), Appendix E, pp. xlv-xlvi.

or more such divisions—the number cannot be ascertained) and also commanders of these troops.[1] These *Bakhshīs* were perhaps quite different from the provincial "*Sudoors*", and were more or less under the authority of the *Mīr-Sudoors*.

---

[1] *Ibid*, p. xlvi. (See chap. on Army.)

CHAPTER IV

CENTRAL ADMINISTRATION

III

The Departmental Chief Officers and their Deliberative Meetings—Nature of Administrative Boards—Constitution of the Commercial Board.

The term "Board" which we have somewhat roughly applied in the previous chapter with regard to all the six important departments of State, requires some explanation.

We have seen that there were some chief officers at the head of each department, *viz.*, the *Mīr-Asafs*, the *Mīr-Mīrāns*, *etc.*[1] It has also been pointed out that of the principal officers of the Revenue Department, the *Mīr-Asafs*, there was one who may rightly be described as the Chief *Mīr-Asaf*, the chief head of the department (namely, the *Huzūr-Diwān*).[2] It seems probable, although we have no conclusive evidence, that in the case of all or some of the remaining five important departments as well, there were perhaps some chief officers who were in some manner considered as the principal heads or the most prominent members of the respective departments.[3]

It may next be noted that there is reliable evidence from which it is apparent that on occasions when the Sultan invited counsel from the chief officers of various departments, on

[1] For a general idea of the number of chief officers of different important departments, the readers are referred to the appendix annexed to this chapter.

It appears that a chief officer of one department might often hold the position of a chief officer in another department of an altogether different nature, at one or different times. The case of Purnia serves as a good illustration. (See Appendix.)

[2] See Chaps. II and III, *supra*.

[3] *Off. Doc., Ed.*, pp. 16-18, 29; *Off. Doc., Kirk.*, Appendix D, p. xxix.

important political questions, the officers of a department had to sit together to discuss the matter among themselves before submitting their opinion to him. Similarly, it appears that sometimes the chief officers of different departments had also to meet together on important questions referred to them.[1]

Further, it appears that there had been also instances of the meetings of selected chief officers of different important departments, on certain occasions, to discuss points among themselves in conducting different affairs of State. We shall find an illustration of this in the subject which will be described next under a separate heading.

And, as regards the Commerce Department, we have reliable evidence, furnished by the Rules and Regulations relating to it, which shows that its chief officers formed together an administrative body, which had to sit regularly for deliberations, with a systematic procedure, on important departmental questions. This may properly be described as an Administrative Board. It will be treated fully after we have dealt with the subject which follows.

It stands to reason to suppose that the chief officers of any other important department also perhaps used to deliberate together on important departmental questions; and in such deliberations, they had probably to follow the same or a similar procedure as in the case of the officers of the Commerce Department.

It may, in this connection, be added that Col. Kirkpatrick, who had the advantage of getting reliable information about Tipu's Government, besides having an access to the official papers, has explicitly stated that the chief officers of the Marine Department, the *Mīr-Yamms*, formed a "Board of Admiralty", "ordinarily resident at the capital." It appears that he has made this statement on the authority of the Marine Regulations, of which he has given us a detailed

1 *Off. Doc., Ed.*, pp. 13-19, 22-23, 29; *Off. Doc., Kirk.*, Appendix D, p. xxix. (See Chap. VI, *infra*.)

summary. Some of the members of this "Board" were "occasionally stationed at the principal sea-ports or dock-yards."[1] Kirkpatrick also refers, incidentally, to "other public boards" (meaning the "Boards" of other departments) of Tipu's Government;[2] and he has made a definite reference to the "revenue board".[3] Beatson, who had also the advantage of having some first-hand knowledge of the Sultan's Government, refers to his "Board of Revenue" (formed by the *Mīr-Asafs*), and also to a "Board" of the *Mīr-Sudoors*, which he vaguely calls the "Board of Works" (?).[4]

Now, it can perhaps be presumed that besides the Commercial Board, the chief officers of the five other principal departments, or at least of some of them, formed also separate administrative bodies or Boards, more or less on the same model.

Apart from the question of Boards, it should be noted that from the evidence we have, it seems clear that the departmental chief officers of Tipu's Government were used to deliberative meetings, and followed a systematic procedure of their own for the purpose.

Deliberative Meetings of Departmental Members sent out from the Capital.

In the Commercial Regulations of 1793-94, there is a separate section of instructions to the chief officers of the Commerce Department, speaking of a general important matter. Similar instructions, it may be presumed, were also issued to the officers of the other existing important departments. The section may be summarised as follows:

1. When a large force, consisting of "three or more"

1 We have said in Chapter II that a separate and independent Marine or Naval Department was organised in 1796. We shall give an idea of this in a subsequent chapter.

2 *Marine Regulations* (Kirkpatrick), Appendix K, pp. lxxvii-lxxviii.

3 *Select Letters*, Kirkpatrick's note, p. 58.

4 Beatson's *View of War*, p. 151.

Qashūns (regiments) of the Military Department, and "two or more" *Qashūns* of the *Mīr-Sudoor* Department, was sent "upon any service" of the "*Khudā-dād Sarkār*", there were to be "attached" to it one *Mīr-Mīrān*, one *Mīr-Asaf*, one *Mīr-Sudoor*, one *Mīr-khazāin*, and one *Malik-ut-tujjār*, who were "conjointly to order all issues of pay and other disbursements", and "*consult together* on all matters relating to the interests of the State, such as war, *revenue*, the state of garrison, *etc.*" [Itl. is mine.] In such a meeting, the "result of their deliberations" was to be put down in a record book (which, Col. Kirkpatrick has perhaps rightly presumed, was to contain each member's opinion). This record book or Book of Minutes was to be kept in a sealed box (and this, it appears, was to be referred to in cases of future doubts and difficulties arising in such meetings).

2. And, when a smaller force, consisting of "one or two" *Qashūns* of the Military Department, or a still smaller one, consisting of only one *Qashūn* of the *Mīr-Sudoor* Department, was so "detached on any service" of the Government, a selected person "from each" of the five existing principal departments referred to above was to be sent with it. These five selected members, each representing a department, were to hold "deliberations on the affairs of Government", in the "same manner" as described in the preceding case. The chief officers of the five departments were at first to select these five members, each department selecting one; and they were to be persons "of respectable character and condition" and "properly qualified" for such a responsible work. They were then to be approved by the Sultan, after which "necessary instructions for their guidance" were to be given to them; and they were to be kept "in readiness to proceed" on any such service of the Government whenever required.[1]

This section of the Regulations of 1793-94 seems to be

[1] *Commercial Regulations of 1793-94* (Kirkpatrick), Appendix E, pp. xlv-xlvi

somewhat vague and requires a special treatment. It was certainly sufficiently clear to the officers for whom it was meant, but is not so to us, as we are not in a position to know all the details of the Sultan's government and administrative system. It speaks of a larger or smaller force being sent " on any service " of the Government. Does it mean a purely military expedition ? But if we take it in that sense, it would be difficult to explain the whole thing. At any rate, it appears to us that the section does not merely refer to the sending of a purely military expedition. For, if it is so, it cannot be sufficiently explained why it thus speaks particularly of the despatch of some chief officers or other selected persons of different departments, and of their holding deliberative meetings on different matters relating to the State, including revenue. It should be noted also that it speaks even of the sending of such a small force as only one *qashūn* of the *Mīr-Sudoor* Department, which can utmost be expected to quell a petty rebellion or other minor disturbances. An attempt is made below to explain the section.

This may, of course, really mean the sending of such a responsible body of officials, on certain occasions, along with a military expedition, for the purpose of holding deliberations, if required, upon important military questions, or upon other important matters, in the event of the conquest and settlement of a new territory. But perhaps the section refers more particularly to the occasional despatch of a responsible body of departmental members, to make tours through the disturbed and outlying parts of the kingdom, with a larger or smaller force,—the object being to quell rebellions or other serious or minor disturbances, as also to settle, where necessary, important matters of State, such as revenue, military defence, *etc.*(?).

A Peculiar System.

In connection with the subject just discussed, we should notice particularly the point that in the deliberations on any matter, the members of different departments present were all to take active parts.

This system, whereby a member of the Revenue Department could deliberate with a member of the Military Department on a military question, and *vice versa*, would indeed appear strange to a modern administrator. Its defect is obvious. But we may not, however, overlook the point that under such a system the members of one department could serve as a check upon the errors or faults of another. It can naturally be expected that on a question relating to one particular department, the members of the rest would try to judge it from a broad standpoint of the real interests of the State, without being influenced by a narrow departmental outlook or corrupt motive, if any, of the members of that department. They would not, further, hesitate to expose any defects or faults of the department, if detected, with a view to please the Sultan. In the absence of any evidence, it is not possible to say how the system actually worked. We shall see in the next chapter that the Sultan himself believed in the utility of the officers of one department getting an " insight into the business " of another.

The Commercial Board.

The Commerce Department was fully organised and developed by important Rules and Regulations of 1793-94. We have little doubt that these rules, so far as they bear upon the general working and constitution of the department, were actually carried into practice. This will be treated in detail in a subsequent chapter. In order to give here an idea of the nature and constitution of the administrative body or Board of the department, we may state, under separate headings, the following points, found in the Rules and Regulations mentioned above.

1. *Composition of the Board* : There were nine chief officers, the *Malik-ut-tujjārs*, at the head of the Commerce Department, who formed this Board.

2. *Members' Pledge* : These nine officers were all " to pledge themselves in the most solemn manner ", according to " the forms of their respective religions ", to discharge their duties " with the utmost diligence, concord, and fidelity." If any of them violated his duties, " all the rest " were " to unite in exposing the offender to shame and disgrace "; and they were to report " his conduct " at once to the Sultan.

3. *Deliberative Meetings of the Board* : In all important or difficult matters relating to the department, they were " to sit and deliberate together " on such points. In such a meeting, each one of them was to record his own opinion, with his signature, on the points under discussion. This Book of Minutes or Consultations was to be kept in a box, " under the seal " of the department ; and this was always to be referred to in cases of future doubts and difficulties, " for the justifications or explanation of the proceedings or resolutions " of any future meeting of the Board.

4. *Rule of the Majority* : In case of "any difference of opinion ", the disputed point was to be "determined by the majority of voices."

5. *Report for the Sultan* : They were to submit regularly full reports of such proceedings to the Sultan for his opinion, to be affixed to them.

6. *Report on Secret Matters* : In case of any important matter requiring "particular secrecy ", the report to be submitted to the Sultan was to be written by one of the officers (*i.e.*, by some member of the Board, and not by a clerk) ; and this was to be handed over personally by that officer to the Sultan, to get his written opinion or remark on the same, with his " own signature ".[1]

[1] *Commercial Regulations of 1793-94* (Kirkpatrick), Appendix E, pp. xxxiv-xxxv.

APPENDIX TO CHAPTER IV

Approximate Number and Names of the Chief Officers of Different Important Departments.

We have not sufficient evidence to get the exact number of chief officers of each of the important departments of State. The list given below will, however, give us a general knowledge.

I. *The Revenue Department* : We can trace the names of the following *Mīr-Asafs*, the chief officers of this department, during the closing years of the Sultan's reign (1796 or 97-1799),—*viz.*, (1) Mīr Muhammad Sādik (the *Hūzūr-Diwān*), (2) Purnia [1], (3) Mīrān Hussain, (4) Mīr Yusuf Ali, (5) Sayid Muhammad Khān [2], and (6) Shīr Khān.[3]

[1] Purnia was one of the chief officers of the Revenue Department (*Mīr-Asafs*), and perhaps the most prominent amongst them, next to the *Huzūr-Diwān*. Wilks has described him as " the Minister of Finance" under Tipu's Government. This title would be somewhat misleading. According to Beatson's statement, he was " at the head " of the Sultan's Revenue Department during the closing period of his reign. This statement of Beatson also may mislead a reader. We must remember that he was one of the officers who were at the head of the department, of which the *Huzūr-Diwān* was the chief head, as pointed out in the previous chapters. (*Rep. Wilks*, p. 7 ; Beatson, p. 64.)

But, at the same time, he was a *Mīr-Mīrān* ; and there is reliable evidence from which it appears that during 1793-99, he remained a prominent member or chief officer of the Military Department. (*Off. Doc., Kirk.*, Appendix L, p. xcii ; *Off. Doc., Ed.*, pp. 14-15 ; *Tārīkh-i-Tīpū*, Miles, pp. 238, 262.) We shall have, again, occasion to say more on this point in connection with the officers of the Military Department.

[2] It should be noted that there is reliable evidence to show that he was a member or chief officer of the Military Department during 1793. And there is strong evidence to prove that during 1797-99, he was a chief officer of the Revenue Department, a *Mīr-Asaf*. (*Off. Doc., Kirk.*, Appendix L, p. xcii ; *Off. Doc., Ed.*, p. 15 ; Beatson, Appendix XXXI, p. xciv.)

[3] *Off. Doc., Ed.*, pp. 15, 23 ; *Off. Doc., Kirk.*, Appendix D, p. xxix ; *Tārīkh-i-Tīpū* (Miles), pp. 246-247, 269 ; Beatson, Appendix III, p. xii, Appendix XXXI, p. xciv.

II. *The Military Department*: In giving a summary of the Regulations of 1793 relating to the Military Department, Col. Kirkpatrick has stated that there were at this time five "members", or chief officers, of the department (*Mīr-Mīrāns*), —*viz.*, (1) Budrūz Zumān Khān, (2) Muhammad Reza (who was styled the *Binkī Nawāb*), (3) Sayid Muhammad (Khān), (4) Mīr Nasir Ali, and (5) Purnia. From the evidence of the *Tārīkh-i-Tīpū* it appears that there were two more *Mīr-Mīrāns* at about the same period, *viz.*, (6) Sayid Ghuffār, and (7) Khān Jehān Khān.[1]

The evidence from different sources enable us to trace the names of the following *Mīr-Mīrāns* during the period 1797-99, namely,—(1) Muhammad Reza, (2) Purnia, (3) Budrūz Zumān Khān, (4) Sayid Ghuffār, (5) Khān Jehān Khān, (6) Sayid Nasir Ali (probably not the same as Mīr Nasir Ali mentioned above ?), (7) Mirza Muhammad "Baukir", (8) "Meer Golam Hussein" [Mīr Ghulam Hussain], (9) "Mahomed Hulleem" [Muhammad Halim ?], (10) "Sayed Achruff" [Sayid Asraf ?], (11) "Abdal Wahab" [Abdul Wahab or Wahib ?], (12) "Mahomed Hussein" [Muhammad Hussain], (13) "Mahomed Meeran" [Muhammad Mīrān], (14) "Hussein Ally Cawn" [Hussain Ali Khān].[2]

We have always described a chief officer of the Military Department as a *Mīr-Mīrān*. There is, of course, no mistake in this. But it should be pointed out that from the evidence of Beatson and the author of *Tārīkh-i-Tīpū* it appears that the dignified title of *Mīr-Mīrān*, carrying, as Beatson tells us, the highest military rank, was not discriminately bestowed by the Sultan upon distinguished military officers only; in some cases, a person having little or no military ability or experience was also favoured by the Sultan with this title.[3]

[1] *Off. Doc., Kirk.*, Appendix L, p. xcii; *Tārīkh-i-Tīpū* (Miles), p. 238. Also see *Off. Doc., Kirk.*, Appendix D, p. xxix; and *Off. Corr., Kirk.*, in *A. A. R. XII*, letter no. xi.

[2] *Off. Doc., Ed.*, pp. 14, 22; *Tārīkh-i-Tīpū* (Miles), pp. 259, 274; Beatson, pp. 108, 38, and Appedix XXXI, p. xciv.

[3] Beatson, p. 150; *Tārīkh-i-Tīpū* (Miles), pp. 238-239.

It may, however, be noted that the evidence we have, shows that most of the persons mentioned in our list were really prominent military officers, and some of them were great generals.[1] But, at any rate, we do not consider it safe to think that every *Mīr-Mīrān* was actually a chief officer of the Military Department.

As to the first five names in the list given above (in the first paragraph), we believe, Col. Kirkpatrick has given the information on the authority of documentary evidence. Of the 6th and 7th, we have evidence to show that both of them were distinguished officers;[2] and we may have little reason to doubt that they were also principal members of the Military Department like the first five.

With regard to the list of *Mīr-Mīrāns* in the second paragraph, excepting those mentioned in the first, it may be mentioned that there is documentary evidence of 1797 which shows that Mirza Muhammad Baukir was then actually a principal officer of the department.[3]

It is, of course, possible that every *Mīr-Mīrān* was theoretically considered as a principal member of the Military Department; but it is very doubtful whether every one of them was one of those officers who actually looked into the affairs of the department and took part in the deliberations relating to it.

It may be asked, are we then justified in saying that Purnia was actually a chief officer of the Military Department, because he enjoyed this title? The question may briefly be answered as follows. We have seen that he is in the list of the principal officers of the Military Department given by Beatson, based most likely on official evidence. Besides, it should be particularly noted that in some official documents of 1797, which contain written answers from the chief officers

1 Beatson, *Tārīkh-i-Tīpū*, *Off. Doc., Ed., Off. Corr., Kirk., etc.*

2 Beatson, *Tārīkh-i-Tīpū*.

3 *Off. Doc., Ed.*, pp. 22-23, 29.

of different important departments submitted to the Sultan during the same time, we find Purnia's signature under the answer from the Military Department (along with the signature of Muhammad Reza), and not under that from the Revenue Department.[1] It may, in this connection, be added that from the documentary evidence of 1794 and 1797 we have, it appears that Muhammad Reza (the *Binkī Nawāb*) was perhaps the most prominent member of the Military Department during this period.[2]

III. *The Commerce Department*: The evidence of the Commercial Regulations of 1793-94 shows that there were nine *Malik-ut-tujjārs*, officers at the head of this department, as mentioned in the chapter.[3] In some official documents of 1797, we get the names of the following *Malik-ut-tujjārs*,—namely, (1) " Shaikh Ahmud" [Ahammad?], (2) Muhammad Ismail, and (3) " Hussin Ally " [Hussain Ali[4]]. From the evidence of these documents and that of another official paper, it appears that " Shaikh Ahmud " was perhaps the most distinguished officer of the department during this period.[5]

IV. *The Mīr-Sudoor Department*: There is no evidence to ascertain the number of the *Mīr-Sudoors*. From some documentary evidence of 1794 and 1797, we get the name of only one *Mīr-Sudoor, viz.*, Ghulam Ali, mentioned in the previous chapter. It appears that he was the most prominent among the chief officers of the department.[6]

V. *The Naval Department*: There is official evidence which shows that the Naval Department, organised in 1796,

1 *Off. Doc., Ed.*, pp. 14-15.

2 *Off. Doc., Kirk.*, Appendix D, p. xxix; *Off. Doc., Ed.*, p. 14.

3 *Commercial Regulations of 1793-94* (Kirkpatrick), Appendix E, p. xxxiv.

4 This Hussain Ali and Hussain Ali Khan, the *Mīr-Mīrān*, mentioned before, might have been one and the same person (?). We hear of one Mīr Hussain Ali, a military commander, in the Official Correspondence of 1787 (*Off. Corr., Kirk.*, in *A.A.R. XII*, letter no. i). He and Hussain Ali Khan, again, were not probably two different persons (?).

5 *Off. Doc., Ed.*, pp. 18, 22-23; Beatson, Appendix III, p. ix.

6 *Off. Doc., Kirk.*, Appendix D, p. xxix; [*Off. Doc., Ed.*, pp. 16-17, 22.

had eleven chief officers, *Mīr-Yamms*.[1] From some official documents of 1797, we get the names of two *Mīr-Yamms*,—(1) " Haufez Mahummed " [Hafiz Muhammad], and (2) Mīr Ghulam Ali. It appears that the latter was a person different from Ghulam Ali, the *Mīr-Sudoor*, mentioned before (?). This Mīr Ghulam Ali, the *Mīr-Yamm*, was one of the four departmental chief officers selected in 1797 to proceed on an embassy to the Isle of France.[2] (*Off. Doc., Ed.*, pp. 16, 22-23, 29.)

VI. *The Mīr-Khazāin Department*: We have been in a position to get the names of two or three *Mīr-Khazāins* (chief officers of the department),—*viz.*, (1) Sayid "Boodun", and (2) Sayid Amin.[3] In an official document of 1797, we find another name, Shaikh Ismail, who seems to have been a *Mīr-Khazāin*; but we cannot be quite sure of this.[4]

1 *Marine Regulations* (Kirkpatrick), Appendix K, p. lxxvii.

2 It may be noted that he was one of the persons first selected, but was not ultimately a member of the embassy, which actually sailed for the Isle of France by the end of 1797. (Beatson, pp. 186-187, and Appendix III, pp. viii ff.)

3 Beatson, Appendix XXXI, p. xciv.

4 *Off. Doc., Ed.*, pp. 17-18.

ŚAṀKARA ON EMPIRICAL AND TRANSCENDENTAL KNOWLEDGE.

BY

SATINDRAKUMAR MUKHERJEE.

(I)

Knowledge is compared by Śaṁkara to light. "Knowledge illumines objects as light does,"[1] says Śaṁkara in his Praśnopaniṣad Bhāṣya. As light illumines things in darkness so knowledge illumines things that are still unknown. The things of the world are there, but how many of them do we know? There may be a crowd of articles in a dark abyss, but till a lamp is found can we see them? The progress of science and philosophy tells us that unknown becomes known, new facts are discovered and new laws found out. In our personal life also we grow wiser day by day, every moment of our conscious life brings for us new facts.

> "Lead kindly light
> Amidst the dark encircling gloom
> Lead thou me on."

prayed Cardinal Newman oppressed with the burden of ignorance and doubt, and longing to know the truth. What light does for our eyes, knowledge does for the subject.

[1] Praśna Bhāṣya, 6-2

The 'illumination' of objects by knowledge is not with Śaṁkara a mere figure of speech. What does knowledge do for us? Does it discover or invent? Is it presentative or creative? When one perceives a cow or a mountain, the cow and the mountain are not created. When we infer fire from smoke we do not create fire. Similarly when a scientist knew any similarity existing between animal organism and that of the plant; or when a philosopher knew of the relation between the categories and sensations, they knew only facts which were there before they knew them. If Columbus did not create or invent America, no man in knowing a thing creates or invents the objects known. Things and the relation among them are facts, and all what we do in knowing, is a discovery, or in other words, knowledge is presentative. This aspect of knowledge is what has been called by Śaṁkara 'vastutantratā.' Things are there, and knowledge illuminates or discovers or presents them to us. "Knowledge is vastutantra," says Śaṁkara in his Bṛhadāraṇyaka Bhāṣya.[2] To say that knowledge 'illumines' objects and to say that 'knowledge is vastutantra' are but to state the relation of knowledge with the subject on the one hand and with the object in the other. From the subjective side what knowledge does is to 'illumine' the things, which in other words mean that we are presented with facts of the world which exists independent of us; and from the objective side it means that objects are objects for discovery but not for creation. When knowledge is viewed in relation to the knower it is said to express or illumine them for the subject; when viewed in its relation to the object it is said to 'discover' what is already there (vastutantra). These two aspects are so inseparably connected that Spinoza might call them the 'concave and convex sides of the same glass.' The knower and the objects are both existent

[2] Bṛhdāraṇyaka Bhāṣya, 4.5.15.

and when knowledge steps in, the knower knows the objects. There would have been no knowledge had knowledge not illuminated the object for the subject; and similarly there would have been an equal absence of knowledge had it not discovered facts; for we want to have knowledge of things that are, but not to create or fabricate things which have no existence. Knowledge discovers objects that are, and the objects thus discovered are illuminated for the subject.

If we go deeper we shall find that the very question of truth and error has any meaning only if knowledge is accepted as vastutantra. What are truth and error? However one may define them if one does not admit any reference to facts of the world independent of knowledge, they can have no meaning. Our perception of a tree is said to be true only if a tree exists in the world of facts; and our perception of a tree is said to be false, if no such exists outside our mind. The unfortunate lot of men that they are liable to error, the fact that our senses and reason deceive us oft and anon, does not empower the sceptic to deny that truth and error have meaning only if our knowledge is admitted to be based on facts. All that is true is that we are liable to error. Our knowledge, inspite of all its defects, has always a longing for facts, and when the facts are discovered we are said to know truth, and when it falls short of them, we are said to have erred. The sceptic may make too much of our failures and say that we can never know truth, but he can never deny that knowledge is true only if it is based on facts; for the very statement that knowledge can never give us truth assumes that knowledge tries to know what it does not create, though in knowing it we (according to the sceptic) create and not discover. Like some weaklings whose failures make worst cowards of them, the sceptic sees nothing but failures all round. The pragmatists whose test of truth and falsehood is the workability or otherwise of our knowledge also, in the

long run, base their notion of truth and falsehood upon the vastutantratā. When they say that our knowledge of a certain thing, as fire, is correct if it burns, they cannot deny that the fire that burns is outside the mind. Fire burns because it is a fact of nature, and our knowledge is true or false according as it manifests this fact or not, which in other words mean that knowledge attempts to know what is already existent. The coherence theory would have had no meaning, if it had said that coherence meant merely coherence of ideas without any reference to fact, for we can imagine coherently a system of things which need not exist in the world. The correspondence theory is frankly of opinion that knowledge is correct or false if it corresponds to facts of the world or not. While the correspondence theory takes the things of the universe in pieces, the coherence theory takes the universe as a system; and this difference of attitude towards the universe accounts for the difference between the theories of truth of the two schools. The realistic attitude gives us the correspondence theory while the idealistic one gives us the coherence theory. The advocates of correspondence are satisfied with knowledge in parts, while the advocates of coherence try to correct one part of knowledge by another, and thus attempt to make a system out of them. But both of them admit that knowledge—whether in pieces or as a system—should refer to the actual world. Śaṁkara himself is an upholder of coherence theory. The test of truth, according to him, is non-contradiction or avyabhicāritva or abādha.[8] A piece of knowledge is correct if it is not contradicted by another. Our organs and other sources of knowledge often individually give us a semblance of truth, but one corrects another. We may mistake a rope for a snake so far as the eye is concerned, but the 'snake' disappears if it is touched. The dream world of joys and sorrows is found to be

[8] Gītā Bhāṣya, 2.16.

wrong only when contradicted by our experiences of the waking world.[4] The different parts of knowledge, thus, correct one another, and gradually by such correction and rejection, a system of true knowledge grows in us. The difference between the coherence theory of the west and the abādha theory of Śaṁkara is only due to the difference of stress given either on the positive side or on the negative. If a part of knowledge is wrong it does not cohere with other parts, which is the same as saying that it is contradicted. If a part of knowledge is right it coheres with other knowledge which is also the same as saying that it is not contradicted. If the different elements of the system of knowledge cohere then there is no contradiction; and similarly if there is no contradiction among the different elements of the system of knowledge they cohere. The difference as we have said, is only a question of emphasis—on the positive (coherence) or the negative (abādhatva) aspects of our system of knowledge.

Now to return to our main topic that knowledge is vastutantra. From the above discussion we can say that whatever be the theories of truth and error of different schools, all of them, professedly or implicitly, agree that truth and error always depend upon the nature of knowledge as vastutantra. They all agree in this that true knowledge is knowledge of facts and false knowledge falls short of facts. The Vijñānavādi Buddhists who deny the existence of the external world and yet talk of 'practical efficiency' as the test of truth really contradict themselves. Fire burns—does it mean for them that the idea of fire burns? If they say that it is the idea of fire that burns our hand, they speak no sense; if they do not, they must admit that knowledge depends upon external objects.

The fact that cognition is cognition of objects and not creation of objects has, however, been given such an importance in the Mīmāṁsā School that it has ended in their theory

[4] Sūtra Bhāṣya, 2.2.28.

that cognitions as such are valid and that invalidity is due to memory. As the sceptics made too much of our failures and declared all knowledge to be false, so also the Mīmāṁsists made too much of the dependence of cognitions upon object, and declared all knowledge to be right. Cognition means cognition of the objects, and it is, according to them, contradictory to say that cognition is invalid. Prabhākara says, "It is strange indeed how a cognition can be said to apprehend the object and yet be invalid."[5] Hobhouse in his theory of knowledge advocates the validity of all cognition as such just in the line of the Mīmāṁsists, and holds that simple apprehension as such is valid, and the invalidity of apprehension comes in when memory is added.[6]

We have till now described knowledge as 'expressing' or 'illuminating,' 'presenting' or 'discovering' objects. One would be justified, from the use of such verbs, that Knowledge, according to Śaṁkara, is a sort of activity. Knowledge expresses, knowledge illuminates, knowledge presents and knowledge discovers—all these seem to show that it exerts some sort of energy. But in fact knowledge is not an activity. When a certain thing meets our eye, we are said to see the thing. What is this 'seeing' the thing? This means that we have an idea of the thing, and that the idea is received by us through the eye. When we taste a thing the idea of the external object is received through the tongue. Similarly when we infer a thing, the idea of the thing is received through the help of our reason. The ideas of the tree we see, the sugar we taste or the fire we infer are really the effects of the joint activity of the knower, and its its instruments, *viz.*, Eye, Tongue and Reason. If, therefore, we say that that the idea of the tree 'illuminates' or 'discovers' the tree, we say so only figuratively. Knowledge, if

[5] Quoted by Dr. Ganganath Jha in his Prabhākara School of Pūrva Mīmāṁsa.

[6] Theory of Knowledge, p. 32 *et seq.*

it is an activity, must be a mental activity. What are the marks of a mental activity ? " Mental activity is that which does not depend on the object, but depends on the subject." [7] This requires explanation. Let us take the case of meditation which is undoubtedly a mental activity. When we meditate, *e.g.*, on a certain god or goddess, we have no perceptual knowledge of the god or goddess in question, for had it been so, it would have been perception and not meditation. Meditation does not depend on the object which is absent. Secondly, meditation depends upon the meditator in the sense that the meditator has absolute liberty as to whether he will meditate or not ; and even if he meditates it equally depends upon him to choose the way in which it should be carried on. The same is the case with inference. The object inferred is not directly present to the man who infers, for, otherwise, there would have been no necessity for inference at all. Again it all depends upon the inferring agent whether he resort to inference or not ; and even if he infers, the exact mode of inferring is left to his choice. But different is the case with perceptual knowledge. When, *e.g.*, I see a mountain, I am said to have the knowledge of it. While mental activities are independent of the object, in the sense that the objects are not present, perceptual knowledge is dependent on the object, for the mountain is present before me. Knowledge is dependent on the object in another sense as well, inasmuch as it is the object that determines knowledge, and not knowledge that determines the object—if I look towards the sun, I must see the sun, even if I do not like it. While, mental activities are dependent on the knower in the sense that the knower can control the activities, knowledge, however, is uncontrollable by the agent in the sense that the due conditions of knowledge having been fulfilled, the knower has no other

[7] Sūtra Bhāgya, 1.1.4.

alternative than to have a knowledge of the object, *e.g.*, the mountain.

What we have said above may be misunderstood to mean that meditation or inference are not based on facts. But this is far from Śaṁkara's intention. Transcendental perception (sākṣātkāra) is the final aim of meditation and it is, therefore, incorrect to say that meditation is not based on objects, for the particular god or goddess is the object of meditation. Similarly it is our purpose to know a fact of the world when we take to inference. We have said in the discussion on the character of all knowledge as vastutantra that unless knowledge is vastutantra it is not true knowledge at all. What we want to show here is that the process involved in meditation or inference needs be carried on with an amount of effort, and the mode of such carrying on of the effort depends upon the agent. But the vision of gods and goddesses or inferential knowledge which are the result of those activities in carrying on of the effort, are not themselves effort. This is best shown, as we have done in the case of perception where the knowledge (*e.g.*, of a mountain) having once arisen, is no longer a process to carry on which there may be the necessity of any activity. The vision of divine beings (sākṣātkāra) or inferential knowledge, *as knowledge*, is not a process, and is on a par with perceptual knowledge. They are independent of the agent for the agent has no longer any alternative but to have them, and is dependent on the objects inasmuch as they are knowledge of existing facts. We find a statement of Śaṁkara in his Sūtra Bhāṣya thus—" Knowledge is the result of using the means of right knowledge and has for its objects existing things ; knowledge therefore cannot be made or modified (by the knower) but depends entirely on the nature of existing things." [8] The marks of mental

[8] *Ibid*, 1.1.4.

activity and those of knowledge being thus entirely different one cannot say that knowledge is a sort of mental activity or in the words of Śaṁkara, "If it is said that knowledge is a mental activity, we can reply that it is not so, for the two are different in nature,"[9] and we have seen the points wherein they differ. The activity that we feel in knowledge is not due to knowledge, but to the activity of the subject, who in order to gain knowledge, must use the means of knowledge. In order to know, the subject uses his means of knowledge, and this use of the means of knowledge involves an activity ; and when as a result of this use of the means of knowledge we get knowledge, knowledge and the feeling of activity seem to coalesce in our mind owing to proximity of time. By saying that knowledge is not an activity we do not deny the activity involved in knowing : all what we say is that the activity is of the subject (under the influence of avidyā), but not of knowledge.

This theory is of great importance in the ethico-theological part of Śaṁkara's philosophy, and we may notice it by the way. In the famous controversy regarding the attainment of mokṣa through jñāna, karma, or the union of both jñāna and karma (jñāna-karma-samuccaya) Śaṁkara decides in favour of jñāna chiefly on the ground that if mokṣa be the result of action, then undoubtedly it cannot be eternal for all effects are non-eternal; but if mokṣa is non-eternal it is no mokṣa at all—it is contradictory to say that mokṣa is non-eternal. The only possibility of mokṣa, therefore is in taking the help of jñāna which, as we have seen is not an activity, and therefore mokṣa attained with its help, cannot be liable to non-eternality. This problem has been very elaborately discussed by Śaṁkara in different parts of his Gītā Bhāṣya, Sūtra Bhāṣya and Upaniṣad Bhāṣyas, but we need not discuss this ethico-theological problem here.

[9] *Ibid*, 1.1.4.

Let us now deal with the self-luminosity of knowledge as held by Śaṁkara. A question may be raised : We know things by knowledge, but how do we know knowledge itself ? The Nyāya is of opinion that knowledge manifests others but not itself and it requires another knowledge to manifest it. We see a piece of cloth, and we have knowledge of it ; but " we require another knowledge to know that we have knowledge since it is an object like cloth, etc." [10] Against such a view Śaṁkara argues that knowledge not only expresses things but also expresses itself—when knowledge appears it manifests itself as well as its object and no anuvyāvasāya is necessary to know that we have knowledge of such and such a thing. If we require a second knowledge to know the first knowledge, how shall we know the second knowledge itself ? Certainly a third knowledge is necessary to know the second one and so on *ad infinitum*, so that we can never know that we know. If the Naiyāikas try to avoid this charge of infinite regression by saying that the second one expresses the first knowledge and also itself, they really hold the self-illuminating character of knowledge. The second knowledge knows the first one, and the first one, as the Naiyāikas themselves admit, is an object like cloth, etc., so that we can say that the first knowledge manifests its object just as the second knowledge manifests the first knowledge. Now, if this is the case, then why should we say that the second knowledge in expressing its object, the first knowledge, expresses also itself, and at the same time deny this self-expressing attribute to the first knowledge, which expresses its object (cloth, etc.) just in the same way ? To say that the first knowledge is mental and cloth, etc., are extramental does not matter much, for the Naiyāikas themselves admit that, so far as they are objects, they are of the same nature. If therefore, one attributes self-illumination to the first knowledge,

[10] Quoted by Prof. S. Radhakrishnan, Indian Philosophy, Vol. II, p. 67.

he cannot have any objection to attributing it to the second knowledge; rather the Law of Parsimony requires it. The Gītā Bhāṣya says: "If knowledge is not self-evident then it is to be known as an object, and (in that case) the knower shall have to know the (first) knowledge by a second knowledge as it knows the thing by the (first) knowledge. But that is not a fact."[11] Ānanda Giri comments on the last portion, "that is not a fact," by saying that "in that case there will be the fallacy of *regressus ad infinitum.*"[12] Śaṁkara concludes, therefore, that "knowledge is as self-evident as pleasure, etc."[13]

Kumārila makes an objection to the self-illumination of knowledge, and says "if we admit that we know knowledge simultaneously with the object then there will be annihilation of all objects."[14] Pārthasārathi Miśra comments on the above in his Nyāyaratnākara thus: "If knowledge is apprehended, just when it rises, it will be apprehended as having 'form,' for nothing without form can be apprehended, and this means annihilation of the object"[15] (*i.e.*, the real external object will not be proved to exist). Though Kumārila and Pārthasārathi apprehend subjectivism in case of knowledge possessing 'form' yet Śaṁkara thinks that subjectivism is refuted thereby. As it is not possible on our part to differentiate between the ideas themselves, *e.g.*, a pot from a piece of cloth—both the Vijñānavādi Buddhists and Śaṁkara are of opinion that there must be some difference among them, or to be clear, that the ideas must have some sort of 'form.' But though both the Vijñānavādi Buddhists and Śaṁkara agree so far, yet entirely different are the conclusions which they draw. The Vijñānavādis thought that

[11] Gītā Bhāṣya, 18.50.
[12] Commentary to 18.50.
[13] Gītā Bhāṣya, 18.50.
[14] Ślokavārtika; Śunyavāda, Ślokas 232 and 233.
[15] Nyāyaratnākara, commentary to Śloka 233.

this warranted them to dismiss external things altogether, for what is the necessity of assuming external things, *e.g.*, ghaṭa or paṭa, if our ideas themselves have such forms ? When Kumārila or Pārthasārathi argued against self-illumination of knowledge on the ground that this will lead to Śākārajñānavāda, and eventually to subjectivism, they had before them such a theory. But let us note the reply that Śaṁkara has given to the Vijñānavādi theory. Śaṁkara says : " How could the various forms (Vāsanā) originate if external things were not perceived ? To say that this is due to beginningless series of mental ' forms ' involves *regressus ad infinitum*, and the world—even the world of mental ' forms '—becomes impossible." [16] Śaṁkara thus proved the existence of the world with the help of sākārajñāna contrary to the apprehensions of Kumārila and Pārthasārathi.

The distinctions of the subject and the object is also another characteristic of empirical knowledge. We can have no example of empirical knowledge where there is an absence of the subject or the object. Knowledge comes in only when the subject and the object are related. What should the agent know unless there is an object to be known ? And how can, on the other hand, the object be known unless there be a subject to know ? "(If there is nothing but Brahman) then the distinction of subject and object is lost, because both of them are one with Brahman. But this is an established fact, and it is improper to obliterate this. The distinction of the subject and the object was a fact, and will remain a fact." [17]—To this objection to the Brahman-doctrine, Śaṁkara replies : " If anybody makes such an opposition he is to be told that this is only an empirical (laukika) distinction, and we do not disregard such empirical distinction." [18] This statement of Śaṁkara

[16] Sūtra Bhāṣya, 2.2.30.
[17] Sūtra Bhāṣya, 2.1.13.
[18] Bṛhadāraṇyaka Bhāṣya, 2.4.14.

shows that he accepts the distinction of the subject and the object in empirical knowledge. Knowledge means that the subject has knowledge of the object, so that we can do away with neither the subject nor the object.

Before we finish our discussion on the nature of knowledge let us see the relation existing between the subject and the object, and knowledge and the object.

Śaṁkara has made an extremely sharp distinction between the subject and the object. He definitely warns us against our tendency to make the subject an object of our thought. Try however we may, there is always the subject which baffles our attempt to make it an object of our thought. The reason is simple enough if it is stated, all our experience requires a subject and when we turn our thought over into the subject, we require another subject and so on *ad infinitum*. In all our thinking the subject is always to be posited. "What we want to know," says Śaṁkara, "is the object and not the subject." [19] To make the subject an object of thought is a sheer contradiction. "And if it is a fact," continues Śaṁkara, "that we can know only the object, then the subject can never be known." [20] "As fire cannot burn itself, so the subject cannot know itself as an object."

Śaṁkara in his Taittiriya Bhāṣya gives another reason which is of a negative character. "Even supposing that the subject can be known, the subject becomes an object, and we have no subject." If every piece of knowledge requires a subject, and if we assume that we know the subject, then an absurdity occurs inasmuch as we are to know the subject as an object without there being a subject to know! Nobody can deny that knowledge requires a subject, but we are to deny this very first principle of epistemology if we are to make the subject an object of thought.

[19] *Ibid.*

[20] Taittiriya Bhāṣya, 1.28.

To get out of this difficulty a possible reply may be that the self has the capacity simultaneously to play the double part of the subject and the object. It has been argued above that the subject cannot know itself, firstly, because we are always to posit a subject in every cognition and therefore the subject always eludes our attempt to know it; and secondly, because if we go to make the subject an object of thought, we have no subject to know the subject as an object. It may be suggested that if we attribute to the subject the capacity to play the double part of the subject and the object at the same time, then both these difficulties may be avoided. The subject will at once become the subject and put itself under examination as an object, so that in one single experience we will have both the aspects. We shall be required neither to posit another subject for this cognition, nor will there be any difficulty for want of a subject, when the subject will try to turn its thought upon itself. Such a defence would have been possible if the subject and the object were complementary and not opposed. A thing may have different aspects if these aspects do not clash. But as in the present case the subject and the object are, by their nature, so opposed that we cannot attribute both of them to a single entity. To attribute two such opposed qualities as those of the subject and the object is to bifurcate it.[21] Supposing that Ātman as subject can think upon itself, as an object, then it is to be admitted that Ātman as the subject and Ātman as the object are somehow related. If so, the difficulty arises, *viz.*, that there must be two things before any question of relationship comes in. Relation there cannot be unless there are things to be related. We are to admit, then, that Ātman as subject is different from Ātman as object, otherwise no question of their relationship comes in. In other words we are to accept that Ātman has two distinct parts, *viz.*, the subject

[21] *Ibid*, 1.28.

and the object. In his Aitareya Bhāṣya Śaṁkara says that if we hold that the subject can think upon itself as an object then "Ātman will be divided into two parts—the knower and the known,—and such division of a spiritual entity is absurd." [22]

The relation of mutual exclusiveness as we have seen in the case of the subject and the object also exists in the case of knowledge and the object, and the arguments are also of the same nature. The object is what is known and knowledge is knowledge of the object and if so, knowledge and the object cannot but be different. "Hundreds of Buddhists," says Śaṁkara, "cannot unsettle this difference of knowledge and the object which is an established fact, as one cannot bring the dead to life." [23] But it may be objected that we actually make knowledge the object of further knowledge, so that it is not reasonable to draw such an exclusive distinction between knowledge and the object. Our knowledge is knowledge of a certain object, and it may also be the object of another knowledge. The reply given by Śaṁkara is that "When one knowledge becomes an object of another knowledge, the latter knowledge is the real knowledge." [24] When we put our knowledge into examination by another knowledge, the former knowledge really takes the place of object. If one knowledge becomes an object of another knowledge, none can call it a knowledge, for it is known as an object. The knowledge that is known, is called knowledge only by courtesy.

(II)

We have discussed about the nature of empirical knowledge. Let us now turn to the limits of empirical knowledge.

[22] Aitareya Bhāṣya, Introduction to Ch. II.
[23] Praśna Bhāṣya, 6.2.
[24] *Ibid*

There is perhaps none to disagree if we say that empirical knowledge depends for its origin and development upon data supplied by the sense organs. The limits of our sense organs and mind, therefore, determine the limits of our knowledge. If we depend upon sense organs and mind, there can, perhaps, be no question of knowing more than what the capacity of our organs of sense and mind allow. This capacity of mind and organs varies not only with different individuals but also with the same man in different times. But apart from such personal equations, there are reasons which go to show that there is a limit beyond which the organs and mind cannot help us. The present weakness of our sense organs and mind, it may be said, should not be made an argument against our possibility of perfect knowledge even in future. Who knows there may not come a time when our mind and sense organs will become so perfect that there will be nothing hidden from them ? But if we look deeper it will appear that even such a supposition cannot save the sense organs and the mind from the charge of limited capacity.

The sense organs have a limited sphere of activity. The eye gives colour, ear sound and so on, but none can encroach upon the domain of others. Even if, therefore, all our sense organs become perfect they cannot alter this fundamental law which differentiates one sense organ from another. The power of the eye and ear may be ten thousand times increased, but still the eye must see colour and the ear must hear sound. The result is that the perfect eye and the perfect ear can give us pictures of reality in their respective spheres which are only one-sided. There is, moreover, another difficulty, *viz.*, about the insufficient number of sense organs in our possession. Voltaire conceived of an animal with a thousand sense organs of different kinds and there is nothing impossible in it from the theoretical standpoint. But even if we exclude such a possibility based entirely on theoretical grounds, it remains a

fact that our perfect organs also, being limited in their own sphere, give us only side glances of reality. It may be objected that the co-operation of these perfect organs can give us a perfect knowledge of reality. But such a co-operation is not possible. The mind which receives all the impressions that come through the sense organs is not capable of receiving, *at one moment*, impressions of different kinds—it cannot receive at one moment the sensations that come through two organs or more; and this, in other words, means that in sense perception (pratyakṣa) we have knowledge of only one kind. The Nyāya Sūtra says: "The proof of the mind's existence is the non-simultaneity of knowledge." [25] Śaṁkara also accepts this view as we find in the Aitareya Bhāṣya.[26] The rapidity of perceptional knowledge sometimes leads us to believe that there is simultaneity, but it is only succession with great rapidity, or as it is said, like the piercing of lotus petals. Now, if we cannot have perceptions of all kinds simultaneously, one cannot deny that in perception the mind cannot in any way, get a full picture of reality.

There is in the case of the mind another great difficulty which always limits its scope. Apart from personal capacity or incapacity, and even granting tremendous capacity to the mind, as we have done in the case of sense organs, there is a fundamental weakness which it can never overcome. European psychology has laid it down as a condition of knowledge that knowledge is possible only if the sensations are assimilated and discriminated from one another. This assimilation and discrimination show that there can be no knowledge unless sensations or ideas are taken as related. This has, however, been given so great and so exclusive a stress in the Neo-Hegelian School that they have gone to the length of asserting that we know nothing but relations.

[25] Nyāya Sūtra, 1.1.6.

[26] Aitareya Bhāṣya, Introduction to 2.1.

Green in his Prolegomena to Ethics says that, if we "exclude from what we have considered real all qualities constituted by relation, we find that none are left."[27] This extremist tendency has been challenged by Hobhouse in his Theory of Knowledge. "How does relation constitute a quality? The book has a brown cover, *i.e.*, the cover is related by way of resemblance to other brown surfaces, and by way of difference to any other colour we like to take. But does this relation constitute the brown, or do brown and other colours constitute the relations?"[28] We have no need here to discuss the value of these statements, but we can say that both of them admit that knowledge is not possible unless the data are thought of as related. Śaṁkara holds the same opinion and is very clear on the point: "A thing can be understood as this or that," says he in his Taittirīya Bhāṣya, "after being compared or discriminated from similars and dissimilars."[29] In the Bṛhadāraṇyaka Bhāṣya, while proving the separate existence of mind apart from sense organs, he says, "So there is an organ called mind, because if anybody touches my back with hands or legs, I cannot see (whether he touches it with hand or leg), but still it is with the help of mind that we can know whether it is hand or leg. Had there been no mind to discriminate between different sense impressions, there would have been no other means of differentiating among them" and concludes "that which discriminates is mind."[30] To know anything is thus to know it as compared and contrasted, or in other words as related. Here comes the difficulty. Comparison and contrast as relations, always presuppose more than one thing, otherwise there can be no relation. The very notion of relation implies that there is more than one, that

[27] Prolegomena to Ethics, p. 23.
[28] Theory of Knowledge, p. 23.
[29] Taittirīya Bhāṣya, 2.6
[30] Bṛhadāraṇyaka Bhāṣya, 1.5.3.

there is plurality. And plurality, again, means that every one of such things is finite.

So we come to an impasse. There can be no knowledge unless things are thought of as related; there can be no relation unless there is plurality; and plurality means that things are limited. So we can say that mind which deals with inter-related things, deals with plurality and consequently is always concerned with finite things. We have seen while discussing about the scope of the activity of the sense organs and of the mind in its relation to the sense organs, that neither of them gives us a full picture of reality; we now see, from a different standpoint, that mind is constitutionally unfit to deal with anything which is not finite. What knowledge we get through sense organs and mind is only knowledge of limited things. "What is known is little," says Śaṁkara in his Kenopaniṣad Bhāṣya.[81] Reality, or Brahman, as Śaṁkara calls it, cannot be fully known either by the organs of sense or mind.

But is this knowledge only partial or fictitious? Knowledge—partial or complete—is possible only if the means of right knowledge and mind can operate upon the object of knowledge. When we look at the vast world spread before us we see only a very insignificant part, nor has mind the capacity to conceive a world so large in all its details and entirety; but what insignificant part of the world we may know through organs or mind, we are to admit that this insignificant knowledge is possibly only because they have, so to say, jurisdiction over it, *i.e.*, because it is possible for them to operate upon it. But if they cannot so operate, there can be no knowledge whatsoever. Such is the case with the sense organs and mind with reference to Brahman, Śaṁkara's reality, as the following discussion will show.

[81] Kenopaniṣad Bhāṣya, 1.4.

As regards the Means of Right knowledge (Pramāṇas), they are unable to get any glimpse of Brahman. Brahman has neither colour, touch, taste, smell or sound, so that the five organs of knowledge, the doorways of perception, which deal with colour, etc., cannot operate. "It is the nature of sense organs that they are concerned with external things and not with Brahman."[32] If these organs of perceptual knowledge cannot know Brahman then other pramāṇas, which depend on perception, also cannot. Inference depends upon perception for its data, but the data supplied by perception all relate to colour, touch, etc.; and hence inference is bound to the domain of colour, touch, etc. Analogy, like inference, depends on perception for its data, and shares the same fate with inference. Perception, inference and analogy, thus, being bound to colour, etc., cannot give us any knowledge of Brahman which has no earthly qualities.

We now come to the Vedas or Āgama pramāṇa. There are innumerable passages in Śaṁkara in which he advocates the cause of the Vedas as the only source of knowledge of Brahman. "The true nature of the cause of the world upon which depends the salvation of men cannot be at all understood without the help of the Vedas."[33] It is needless to multiply instances on this point. But we should be careful in judging the intention of Śaṁkara in making such statements. Like the theologians of mediæval Europe Śaṁkara argues that since no other pramāṇas can give us knowledge of Brahman, the Vedas are the only source of our knowledge of Brahman. But we are to note the sense in which Śaṁkara calls the Vedas to be the only source of knowledge about Brahman.

[32] Sūtra Bhāṣya, 1.1.3.
[33] *Ibid*, 2.1.11.

Do we intuit Brahman, by reading the Vedas? Or does he mean that the Vedas only give us knowledge of Brahman in the sense that it gives us mere information concerning Brahman? "The Vedic texts regarding Brahman merely inform." [34] The Vedas thus inform us of Brahman but cannot give us intuitive knowledge of Brahman. Vācaspati says, "The intuition of Brahman is not the effect of a study of the Vedas together with the Mīmāmsā but of (transcendental) perception." [35]

We can therefore make a statement to the effect that none of the pramāṇas can give us knowledge of Brahman. This has been clearly put by Śaṁkara in his Gītā Bhāṣya thus: "Brahman is called unknowable because it cannot be known by any of the pramāṇas." [36] Mind, because it depends upon the pramāṇas for all kinds of knowledge, can also have no knowledge of Brahman. If the pramāṇas cannot give us knowledge of Brahman at all, mind can have no knowledge whatever of Brahman, and so no question of knowing it completely or incompletely with their help, can arise. Śaṁkara says, "The empirical knowledge (laukiki dṛṣṭi) is connected with colour, etc., and so cannot know the pratyagātman (Brahman)." [37]

Another fundamental difficulty in our way of knowing Brahman through empirical knowledge in the subject-object relation involved therein. If we are to take the help of empirical knowledge in knowing Brahman it follows that we are to know Brahman as an object. This is what Śaṁkara thinks to be impossible. The reason for this is be found

[34] Sūtra Bhāṣya, 1.1.1.
[35] Bhāmatī, 1.1.1.
[36] Gītā Bhāṣya, 12.3.
[37] Bṛhadāraṇyaka Bhāṣya.

in his identification of Ātman with Brahman. Śaṁkara says in his Kenopaniṣad Bhāṣya, " The Ātman of every individual cogniser is Brahman—this is the final conclusion of the Vedānta"[38] In his Sūtra Bhāṣya—" Ātman is Brahman."[39] Now if Ātman be identical with Brahman, and if, as we have seen, Ātman can never be made an object, then Brahman, because it is Ātman, can also never be made an object of thought. We have said, while considering the possibility on the part of the sense organs and the mind to give us a knowledge of Brahman, that the two defects are, firstly, that their capacity being limited (alpa) they cannot give a full picture of reality, and secondly, that they being concerned with colour, etc., cannot comprehend Brahman which has no colour, etc. But even if we grant for the sake of argument, that the sense organs and the mind have no such defects, yet we are unable to surpass the great defect just noticed. To know, in empirical knowledge, means to know a thing as an object of thought—this is the essential condition and characteristic of empirical knowledge. So, even if we ignore the other two defects, we cannot still make Ātman, and consequently Brahman, an object of thought. We thus see how the subject-object relation, that is always present in empirical knowledge, make it impossible for us to know Brahman, the ultimate reality. The Kenopaniṣad Bhāṣya says: " Because the ears, etc., get knowledge only because Brahman gets knowledge, so ears, etc., cannot know Brahman, because Brahman cannot know itself (as an object).....Though the mind can think, etc., about other things, yet because Brahman is the real knower, the mind cannot know Brahman (because Brahman cannot know itself as an object)."[40]

[38] Kenopaniṣad Bhāṣya 9.1.
[39] Sūtra Bhāṣya, 1.1.1.
[40] Kenopaniṣad Bhāṣya, 1.3.

Let us explain : All knowledge belongs to Ātman, whether through the senses or the mind or through any of the other pramāṇas. So that, when the question of knowing Ātman through the sense organs, etc., comes, it means that Ātman, who is the real knower knows Ātman itself through the sense organs, etc., and it is, we have seen, impossible for Ātman to know itself as an object. So we can say that empirical knowledge which must come to sense organs, etc., involves the knowledge of Ātman by Ātman as an object, and is, therefore, impossible.

Empirical knowledge—or aparā vidyā, as Śaṁkara calls it following the Upaniṣads—when duly examined makes us feel that our much vaunted knowledge, is after all, a kind of knowledge which cannot show us Brahman, the ultimate reality. "Within this lower knowledge," says Dr. Urquhart, "we are helpless prisoners, and cannot by any means save our soul. We may pass from one experience to another but cannot shake ourselves free from the degradation of the ordinary." [41] If such be the unfortunate lot of men what hope is there to satisfy our longing to know the truth ? If such a question be put to Śaṁkara he would unhesitatingly answer, "Yes, there is hope for us." [42] He does not, like Kant or Spencer, tell us of a Thing-in-itself or an Absolute whose mere existence we know, but which are always unknowable in any other sense. Carlyle compared Kant with one who can conjure up ghosts but cannot drive them, or one who leads another in the Serbonian Bog but cannot lead him out. The remarks are equally applicable to Spencer. Both of them show the defects of empirical knowledge in a thousand and one way and steep

[41] Vedanta and Modern Thought, p. 113.

[42] "Fear not, oh wise, that you are helpless. There is a way of crossing the ocean of saṁsāra, and this way—through which went the sages of old—I shall tell unto you."
Vivekacuḍāmaṇi.

us into the sea of agony, from which no rescue is ever possible. We are sometimes tempted to ask Kant and Spencer: What good is there in making us wise when ignorance is a bliss? Verily, there is no good in tormenting us with puzzles which we can never solve.

(III)

Parā vidyā, Anubhaba, Sākṣātkāra, Pratyakṣya, as it is variously called, is a knowledge which alone can save us. In it there is none of the shortcomings of empirical knowledge. In that state of transcendental knowledge we are one with Brahman. The defects of empirical knowledge—all of them—point to this unity of Brahman and Ātman. As long as Brahman is considered as something outside us, whatever knowledge (if at all) we get must be partial; whatever knowledge we get is knowledge of colour, taste, etc.; whatever knowledge we get involve the subject-object relation. But if we consider the subject itself as Brahman then none of the three defects can cause trouble. Brahman is not outside, therefore, we are not to see it through the sense organs and the mind, and so, partialness and colouredness, etc., which are unfortunate but invariable attendants of the knowledge that comes through them, do not arise. Similarly, if Brahman is not outside us, the subject-object relation, the most troublesome defect of empirical knowledge does not hold good. To see a thing is to take it as external to the subject, with all troubles of empirical knowledge. The failure of empirical knowledge, thus, points to the kind of knowledge in which the object is not external to the subject or, to be accurate, in which there is neither subject nor object. The subject-object relation is purely empirical (laukiki).[43]

[43] Sūtra Bhāṣya, 2.1.3.

It may be asked as to how such an intuition of Brahman is possible without the subject-object relation. We are said to have, in intuition a knowledge of Brahman, suggesting thereby Brahman is known by us as an object. In his attempt to gain a knowledge of the self Śaṁkara violates his own rule that the subject must never be made an object. The objection is evidently based on the assumption that in the intuition of Ātman, Ātman intuits itself as an object even as we see thing. Had it been the case with Śaṁkara, certainly there would have been a strange contradiction. In reply to this we may quote Deussen, "But does not the division of subject and objeet exists here also, between him who sinks and in which he sinks himself ? Our authors (the Vedāntins) answer this question with a nagative, but as the basis of their view they only bring forward similes and passages of scriptures. They begin by reminding us that this division only exists in virtue of limitation (upādhi) and that this rests on ignorance, after the dissipation of which the individual soul is identical with the highest soul."[44] The intuition of Brahman is no intuition of an external reality. But Deussen further says, "But an explanation of this unification of subject and object (as it actually takes place in aesthetic contemplation and religious devotion) cannot be obtained from their (*i.e.*, of the similes) discussion."[45] When he tells us that with the dissipation of ignorance "the individual soul is identical with the highest soul," he seems to interpret Śaṁkara as it should be.[46] If this be the relation between jīva and Brahman and if with the disappearance of

[44] Deussen continues :—"They compare this identity with the serpent and its coil, the sun and its light, they insist that the liberation, which consists in thus becoming one, would be impossible if we held the separation to be in the strictest sense real, and conclude from the scripture that with the annihilation of plurality, only the knower in us, and therefore Ātman, remains as the unit,"—System of the Vedānta, p. 214.

[45] *Ibid*, p. 214.

[46] Muṇḍakopaniṣad Bhāṣya, 3.27.

upādhis, as Deussen himself points out, jīva is identical with Brahman even as ghaṭākāśa is identical with mahākāśa, whence does the question of the unification of the subject and the object comes at all ? And it is rather misleading to compare the intuition of Brahman with aesthetic appreciation and religious contemplation as is generally done. We may say that in aesthetic appreciation or religious devotion the subject-object relation is in the minimum possible grade, but still it is there. They may be the highest form of empirical knowledge but still on principle they are as much different from transcendental knowledge of Śaṁkara as any other form of empirical knowledge. When Deussen speaks of unification of subject and object it seems that the two different entities are somehow united, but in fact with the removal of upādhis there is neither the subject nor the object. Śaṁkara's intention is not to say that the subject—(the individual or jīva) and the object (Brahman) are now separate—for the term unification suggests previous separation—but when the subject gets intuition of Brahman they are united any way. Had this been the intention of Śaṁkara, he might be asked to explain how such a unification is possible, but it is no wonder that Śaṁkara nowhere gives us an explanation of this unification, for he holds no such unification at all. The similes of Śaṁkara are not meant for explaining such unification but only to show that they are one, and we are to note the gulf of difference between *one* and *unified*. The subject and the object are not unified in transcendental knowledge but they are already one.

There are of course statements in Śaṁkara which seem to show that Ātman gets a knowledge of Brahman as an object—" Brahman expresses himself to one when his avidyā is destroyed as light expresses ghaṭa, etc."[47] There are several such statements. But this is only a figurative way of speaking.

[47] *Ibid* 3.2.3.

Accepting the division of jīva and Brahman in the avidyā state when we speak of identity in vidyā state we may put it as if Brahman is seen by jīva. Similarly the similes of rivers losing themselves in the sea[48] seems to show that two different things merge, but this is also a figurative way of speaking, and here also Śaṁkara speaks of the union only with reference to the distinction of jīva and Brahman as found in avidyā state. The simile of ghaṭākāśa and mahākāśa in which he says that when upādhis are destroyed ghaṭākāśa is found to be one with mahākāśa,[49] seems to be the best simile he has given. Though previous to the destruction of ghaṭa they might be taken as true and after the destruction of ghaṭa one may speak as if ghaṭākāśa is united with mahākāśa, yet in fact such union is only in word, for the two ākāśas are already one. The difficulty of expressing transcendental facts in empirical terms is great, and language fails to bring out what we like to express. Deussen rightly observes, "All metaphysics has to battle with the great difficulty unique in the whole province of science that it must think in conception and express in words what is properly contrary to their nature, since all words and conception at last spring from that very base of empiric reality which metaphysics undertakes to transcend...," and he continues "so far then, as metaphysics accepts itself to the form of empirical knowledge in order thereby to express its own content, it necessarily assumes an allegorical, more or less mythical character."[50] And it is therefore, not a particular fault of Śaṁkara and other Indian philosophers that they express philosophical truths with the help of similes at times. The only way to understand the true import of the author in such cases is to appreciate, with sympathy and insight, what the author means to say and not to accept what his words

[48] *Ibid*, 3. 2. 8.
[49] *Ibid*, 3. 2. 7.
[50] System of the Vedānta, p. 97.

apparently express, to look to the content rather than to the grammar.

Let us discuss some further objections that may be raised against the transcendental knowledge of Śaṁkara. The intuition, it may be said, is so much different from empirical knowledge that it cannot be considered to be the completion and sublimation of the empirical knowledge. Scientific knowledge is not separated from ordinary knowledge, but it is completion and sublimation of ordinary knowledge. Similarly transcendental knowledge or intuition should not be totally separated from empirical knowledge, but like scientific knowledge, it should complete and sublimate empirical knowledge. If this is not done, this leads to dangerous consequences inasmuch as there will be a tendency to cut the Gordian knot by denying the validity of certain inexplicable facts of the world without making any attempt to explain them. The true business of philosophy is not to leave a single fact unexplained, and the philosophy that explains away things fails in its mission. The multiplicity of the world requires as much explanation as unity, and to say that they are like things of dream for in transcendental knowledge they do not exist, is not to explain them. There is also the danger of falling into a vague and colourless perception while jiva gets a knowledge of the unity of himself with Brahman. Intuition promises to give us a knowledge of the unity of jiva and Brahman, and who knows this knowledge of the unity of jiva and Brahman—which is so unlike our empirical knowledge—is not a vague and contentless knowledge, which is really no knowledge at all.

All the above objections, *viz.*, extreme separation of empirical and transcendental knowledge, failure to explain facts of the world, and vagueness and contentlessness,—all of them are based on the assumption that the transcendental knowledge is a kind of knowledge in which we know

something as object. Let us take them one by one. Scientific knowledge can afford to be a completion and sublimation of ordinary knowledge only because both of them are of the same kind, *i.e.*, in both of them something is known as object and we might have expected transcendental knowledge to possess this mark of scientific knowledge if it would have claimed to know things as objects as scientific knowledge does. Similarly the question of explaining things may arise only if we say that they are known, for unless we know them at all what should we explain. And again, knowledge can be charged as vague or contentless if we expect them to know something as object. But transcendental knowledge or intuition is, in fact, not a knowledge in which we know things. It is not a kind of knowledge at all, but *being*. In that stage we do not know Brahman but become Brahman, so that the objections raised cannot be raised at all. These objections, whatever may be their value in the case of knowing Brahman as an object, has no value here because Śaṁkara does not hold that we know Brahman as an object. Even the word *becoming* is really objectionable from Śaṁkara's standpoint, for this suggests that we were not Brahman but have become Brahman, while Śaṁkara is definite, as we have seen, that Ātman is Brahman. The Muṇḍaka Bhāṣya says :—"Well what is the guarantee that he who knows Brahman becomes Brahman—He may attain other things and not Brahmanhood ? No, all the impediments to becoming Brahman having been destroyed by vidyā, the only bar to mokṣa is avidyā, for the mokṣa of every man is eternal and is his own nature. So when he knows Brahman as his own self in intuition, he cannot attain things other than Brahman..... So he who knows Brahman becomes Brahman." [51] The

[51] Muṇḍakopaniṣad Bhāṣya, 3.2.9.

use of the word jñāna in this connection is responsible for this great trouble. Whenever we are said to know, we assume that we know an object; and in that sense we certainly do not know Brahman.

ব্রহ্মতত্ত্ব

বিষয়ী ও বিষয়—এই দুইএর বিশ্লেষণ দ্বারা, উপনিষদের ন্যায়, গীতাতেও জগতের মূলে যে সত্তা রহিয়াছে, তাহার রহস্য উদ্‌ঘাটনের চেষ্টা করা হইয়াছে। দ্বিতীয় অধ্যায়ে, গ্রন্থকারের চিত্তের দার্শনিক-প্রবণতা পরিস্ফুট হইয়া পড়িয়াছে। এই অধ্যায়ে তিনি, যে মৌলিক তত্ত্বের উপরে স্বীয় মত প্রতিষ্ঠা করিবেন, সেই তত্ত্বের নির্দ্দেশ করিয়াছেন।—"নাসতো বিদ্যতে ভাবো, নাভাবো বিদ্যতে সতঃ।" "অসৎ হইতে সদ্বস্তুর উৎপত্তি হয় না; সদ্বস্তুরও কদাপি অভাব হয় না।" অক্ষর ও ক্ষর, অবিনশ্বর ও নশ্বর, বস্তুসত্তা ও ছায়া—ইহাদের যে পরস্পর পার্থক্য, সেই পার্থক্যের উপরে লক্ষ্য রাখিয়াই, বিষয়ের বিশ্লেষণ আরম্ভ করা হইয়াছে। "এ জগতে বিনাশী ক্ষর এবং অবিনাশী অক্ষর—এই দুইটী পদার্থ আছে। যাহা অপরিণামী, তাহাই অক্ষর।" এই যে এ স্থলে "অপরিণামী"র কথা বলা হইয়াছে, তাহা যে সর্ব্বাতীত মূলসত্তাকে নির্দ্দেশ করিতেছে, তাহা বলিতে পারা যায় না। কেন না, ইহার পরবর্ত্তী শ্লোকে আমরা এই কথার উল্লেখ দেখিতে পাই—"যিনি ত্রিলোকে প্রবিষ্ট হইয়া উহাকে ধারণ করিয়া আছেন, সেই অব্যয়, ঈশ্বরকে পরমাত্মা বলা যায়,—ইনি ক্ষর ও অক্ষর উভয় হইতেও উৎকৃষ্ট তত্ত্ব।" পরিবর্ত্তনশীল বিকারের অন্তরালে এক নিত্য কারণ-সত্তা, সর্ব্বপ্রকার বিকারের মূলে এক অবিকারী কারণ বা প্রকৃতিকে, গ্রন্থকার প্রথমেই ভিন্ন করিয়া দেখাইয়াছেন। এই জগতের বস্তুর মধ্যেই আমরা দুই ভাব লক্ষ্য করি,—এক বিনাশী ভাব, অপর অবিনাশী নিত্যভাব। বিকারগুলির তুলনায়, প্রকৃতিকে অবশ্যই নিত্য অপরিণামী বলা যাইতে পারে; কিন্তু এই প্রকৃতি পারমার্থিক সত্তা নহে, কেন না, এই প্রকৃতি পরমেশ্বরেরই বশীভূত তত্ত্ব। অক্ষর পুরুষই পরমা গতি, পরম পদ, প্রকৃত নিত্য। রামানুজ এই ক্ষরকে প্রকৃতির অর্থে এবং অক্ষরকে জীবের

অর্থে গ্রহণ করিয়াছেন, এবং তিনি এই উভয় অপেক্ষাও উৎকৃষ্ট ঈশ্বর-তত্ত্বকে পুরুষোত্তম বলিয়া নির্দ্দেশ করিয়াছেন। জগতের সান্ত বস্তু হইতে পৃথক্ করিয়া লইয়া একেবারে সর্ব্বসম্বন্ধ-বর্জ্জিত—Abstract রূপে গ্রহণ না করিয়া, জগতের সঙ্গে সম্পর্ক রাখিয়া সগুণ—Concrete রূপে, পুরুষোত্তম শব্দটীর অবশ্যই ব্যাখ্যা করা যাইতে পারে। এই সান্ত জগতের মূল অধিষ্ঠান ব্রহ্মবস্তুকে কি প্রকারে নিঃসম্পর্কিত Abstraction রূপে গ্রহণ করা যায়?—ইহাই একটী বিশেষ সমস্যা। গীতায়, এই বিনশ্বর সান্ত বস্তু হইতে অবিনশ্বর অনন্ত বস্তুকে অবশ্য স্বতন্ত্র করিয়া দেখান হইয়াছে। যাহা কিছু সীমাবিশিষ্ট, নশ্বর বস্তু,—তাহাকে সদ্বস্তু বলা যায় না। বিকারমাত্রই পরস্পর-বিরোধি-ধর্ম্মাক্রান্ত। যাহা বিকৃত হয়, পরিণাম প্রাপ্ত হয়, তাহাকে 'সৎ' বলা যায় না। যাহা নিত্য সৎ, তাহা কিরূপে পরিণতিকে—অবস্থান্তরকে—প্রাপ্ত হইবে? সৎ কি কখনও অসৎ হয়? জগতের বস্তুমাত্রই যখন সতত পরিবর্ত্তনশীল; বর্ত্তমানে যাহা আছে, পর মুহূর্ত্তে তাহা অপেক্ষা রূপান্তরকে গ্রহণ করিয়া থাকে; এখনকার অবস্থাকে ত্যাগ করিয়া অপর এক অবস্থায় যাইতেছে,—ইহাকে কেমন করিয়া নিত্য-সত্য বস্তু বলিয়া গ্রহণ করা যাইতে পারে? সর্ব্বদা পরিবর্ত্তন হওয়াই পৃথিবীর তাবৎ বস্তুর একটা বিশেষ ধর্ম্ম। আমাদের জ্ঞানই বলিয়া দেয় যে, এমন কিছু আছে, যাহার কোন পরিবর্ত্তন হয় না, যাহা অবস্থান্তর প্রাপ্ত হয় না। কেন না, যাহা অসৎ তাহা হইতে কিছুই উৎপন্ন হইতে পারে না। অতএব সেই মৌলিক নিত্য-সদ্বস্তু কখনই পরিণামী 'প্রকৃতি' হইতে পারে না। এই নিত্যবস্তুকেই ব্রহ্ম বলা যায়। ইহা কূটস্থ সত্তা; কিন্তু জগৎ প্রবাহরূপে সত্তাবিশিষ্ট। প্রতি বস্তুর অন্তরালে এই নিত্য বস্তুকে যিনি দেখিতে পান, সকল বস্তুর নাশ হইলেও ইহার নাশ হয় না,—এই তত্ত্ব যিনি বুঝিয়াছেন, তিনিই প্রকৃত তত্ত্বদর্শী। সান্ত বস্তুর তুলনায়, ইহা অনন্ত—এরূপে ইহাকে গ্রহণ না করিয়া; এক দিকে সান্ত, অপর দিকে অনন্ত,—এ ভাবে না দেখিয়া;—সর্ব্বাধার সকলের অধিষ্ঠানরূপে ব্রহ্মবস্তুকে গ্রহণ করা কর্ত্তব্য। জগতের তাবৎ বস্তুর ইনি সত্তাপ্রদ ও জীবনদাতা—এই প্রকারেই গীতা এই মূলতত্ত্বকে বুঝিয়াছেন।

জীবও আপন অবস্থায় সন্তুষ্ট থাকে না। এক অবস্থা ছাড়িয়া, অপর অবস্থা গ্রহণের জন্য জীব নিয়ত সচেষ্ট। জীব স্বয়ং সান্ত বলিয়া, উহার মধ্যে অনন্তের ধারণাও রহিয়াছে। ইহা পরিচ্ছিন্ন, সান্ত বলিয়াই ইহা আপন পরিচ্ছেদকে ছাড়াইয়া যাইতে চায়, আপন সীমার বাহিরে যাইতে চায়। যাহা প্রকৃত আত্মা, তাহা অনন্ত, নির্ব্বিকার। বিকারী সান্ত জীবাত্মার মূলে যাহা নির্ব্বিকার অনন্ত; উহার মধ্যে যাহা বিষয়াতীত প্রকৃত বিষয়ী (অহং);—গীতা জীবাত্মার মধ্যে তাহারই অনুসন্ধান করিয়াছেন। ক্ষেত্রকে বিষয় বলা যায়; সেই বিষয়কে যিনি জানেন, তাঁহাকে ক্ষেত্রজ্ঞ বা বিষয়ী বলা যায়। যাহা জ্ঞেয় বিষয়, তাহা জ্ঞাতার ধর্ম্ম বা স্বরূপ হইতে পারে না। মনুষ্যের অন্তরে জ্ঞাতার স্বরূপ নিয়ত অবস্থিত রহিয়াছে, যাহা সকল পরিবর্ত্তনের মধ্যে স্থির থাকে। ইহা চির-নিত্য, অপরিবর্ত্তনীয় সত্তা। ইহা বিকারাতীত, কালাতীত, স্বপ্রতিষ্ঠিত সত্তা। দেহ, মন, প্রাণ, ইন্দ্রিয়াদি দ্বারা জীব সংঘটিত; এই গুলির অন্তরালে যেটী স্থির-তত্ত্ব, গীতা তাহারই অনুসন্ধান করিয়াছেন। এই নশ্বর, বিনাশী দেহকে আত্মা বলা যায় না। ইন্দ্রিয়বর্গও চঞ্চল, ক্ষণস্থায়ী, বিনাশী। মন ও বুদ্ধি নিয়ত পরিবর্ত্তনশীল। ইহারা কেহই বিষয়ী নহে, ইহারা আত্মার জ্ঞেয় বিষয়; ইহারা আত্মার ক্রিয়া করিবার সাধন; ইহাদের দ্বারাই আত্মা আপন ক্রিয়া নির্ব্বাহ করিয়া থাকে। ইহারা কেহই স্বতঃ-সিদ্ধ, স্বাধীন নহে। যিনি সকলের অন্তরতম তত্ত্ব, যিনি সর্ব্বপ্রকার জ্ঞানের মূল, তিনি, গীতার মতে, "ইন্দ্রিয়, মন, বুদ্ধি হইতেও পর।" ইহাই সকলের বন্ধনসূত্র, সর্ব্বত্র সমবস্থিত, সুষুপ্তিরও অন্তরালে অবস্থান করে। ইন্দ্রিয়, মন, বুদ্ধ্যাদি কাহারই এই বন্ধনশক্তি নাই। এই বিষয়ীই সর্ব্বপ্রকার বিষয়বর্গের, সকল জীবের,—প্রতিষ্ঠা, আশ্রয়। বিষয়ী না থাকিলে, বিষয়ের অস্তিত্বও সঙ্গে সঙ্গে বিলুপ্ত হয়। কিন্তু বিষয় না থাকিলেও বিষয়ীর সত্তার বিলোপ হয় না। এই অবিনাশী তত্ত্বের বর্ণনায় গীতা শতমুখ। ইহা ক্ষেত্র বা দেহের অধীশ্বর—প্রভু। "ইহা জন্মরহিত, ইহার ধ্বংস নাই। ইহার উৎপত্তি নাই বলিয়া, ইহার বিনাশও সম্ভব নহে। ইহা অজ, নিত্য, শাশ্বত, পুরাতন। দেহের বিনাশে ইহার নাশ হয় না। ইহা অচ্ছেদ্য, অদাহ্য, ইহা অক্লেদ্য।

ইহা বায়ু দ্বারা শোষ্য নহে। ইহা সর্ব্বগত, অচল, স্থির ও সনাতন তত্ত্ব।”

গীতায় পরমাত্মার যে বিবরণ আছে, তাহা কিছু দুর্ব্বোধ। এই পরমাত্মা দেহের মধ্যে থাকিয়াও কিছুই করেন না। ইনি অনাদি, নির্গুণ; ইনি দেহের কোন ক্রিয়ায় লিপ্ত হন না, দেহের ক্রিয়া ইঁহার মালিন্য সম্পাদন করিতেও পারে না। ইনি সকল ক্রিয়ার সাক্ষিরূপে অবস্থিত। আত্মা—অকর্ত্তা, নিষ্ক্রিয়। সংসারের সর্ব্বপ্রকার বিকার, সংসার-নাট্যের যাবতীয় অভিনয়,—বিষয়েরই অন্তর্ভুক্ত। বুদ্ধি, মন, ইন্দ্রিয়াদি—জড়ীয় প্রকৃতিরই বিকাশ। আত্মার সাক্ষিত্বে বা সান্নিধ্যে প্রকৃতি ক্রিয়াশীল হইয়া এই ভাবে ক্রমোর্দ্ধ বিকাশে পরিণত হইয়াছে। এই বিষয়ী আত্মা আমাদের অন্তরে অবস্থিত; ইহা শান্ত, সম, বৈষয়িক বিকারে জড়িত হয় না,—যদিও ইহা জড়-জগতের প্রভবস্থান, আশ্রয় ও উহার সাক্ষী। সামান্য ও বিশেষ, জ্ঞাতা ও জ্ঞেয়—এই দুই অংশ লইয়া জীবমাত্রই গঠিত। জ্ঞাতা পরমাত্মা, বিষয় দ্বারা সমাচ্ছন্ন হইয়াই উপাধি-যোগে জীবরূপে দেখা দিয়াছে। জগতে আমরা বিষয় ও বিষয়ীর পরস্পর সংযোগ সর্ব্বত্র দেখিতে পাই। তন্মধ্যে বিষয়ের কোন নির্ব্বিকার, সর্ব্বাতীত সত্তা নাই। বিষয় অপেক্ষা বিষয়ী সর্ব্বাংশে শ্রেষ্ঠতর এবং ইহা বিষয়বর্গের আশ্রয়। যিনি এই বিবিধভাবে বিভক্ত বস্তুগুলিকে এক অবিভক্ত পরমতত্ত্বে অনুপ্রবিষ্ট ও প্রোথিত দেখিতে পান, তিনিই প্রকৃত তত্ত্বদর্শী; তিনিই পরমাত্মার সঙ্গে এক হইয়া যাইতে পারেন। যখন বিষয়াচ্ছন্নতা চলিয়া যায়, তখন সকলের মধ্যে সেই এক বিষয়ীর সত্তা পরিস্ফুট হইয়া পড়ে। মৃতের নিমিত্ত শোক কর্ত্তব্য নহে—শ্রীকৃষ্ণ অর্জ্জুনকে এই তত্ত্বের সনির্ব্বন্ধ নির্দ্দেশ করাতে, মৃত্যুই যে আত্মার পরিশেষ নহে, তাহাই বলিয়া দিয়াছেন। নাম ও রূপের পরিবর্ত্তন বা অবস্থান্তর হয়, কিন্তু তন্মূলস্থ সত্তার কোন রূপান্তর হয় না। জীবের জীবত্ব তত দিন, যত দিন না মুক্তিলাভ হয়; মুক্তিতে জীবত্বের নাশ হয়। এই দেহের পুনঃ পুনঃ নাশ হয়, কিন্তু তন্মধ্যস্থ দেহী আপন স্বরূপের একত্ব রক্ষা করিয়া নূতন নূতন দেহ গ্রহণ করিয়া থাকে। মানুষ এই বিশ্বাসের বলেই, আত্মজ্ঞানলাভার্থ ক্রিয়া করিয়া থাকে। আমাদের মধ্যে

যে অনন্ত পরমাত্ম-তত্ত্ব আজ অস্ফুটরূপে বর্ত্তমান তাহার ক্রম-বিকাশ করিতে পারিলেই, আমাদের আত্মার অবিনশ্বরতা সিদ্ধ হইবে। এইরূপে আত্ম-প্রতিষ্ঠা করিতে পারিলে, উপনিষদে যে ব্রহ্মসাক্ষাৎকারের কথা আছে—এইরূপে তাহার প্রতিষ্ঠা হইলে, আমাদের আত্মা বা বিষয়ী দেহের বিকারে বিকৃত হন না; দেহ ভস্মে পরিণত হইলেও, আত্মা অবিকৃত থাকেন;—এই তত্ত্বের নির্দ্দেশ করিয়াই ত শ্রীকৃষ্ণ অর্জ্জুনের চিত্ত-স্থৈর্য্য আনিতে পারিয়াছিলেন।—

"জন্ম-মৃত্যু নাহি তার দেহের মতন।
বার বার নাহি করে জনম গ্রহণ॥
পরিণাম-শূন্য আত্মা, নাহি বৃদ্ধি ক্ষয়।
শরীর হইলে নষ্ট, বিনষ্ট না হয়॥"

উপনিষদের তাৎপর্য্যেই গীতায়, আত্মা ও পরমাত্মার একত্ব স্থাপিত করা হইয়াছে। এই নিয়ত চঞ্চল ইন্দ্রিয় ও দেহের অন্তরালে আত্মা অবস্থিত; নিয়ত পরিবর্ত্তনশীল নামরূপের অন্তরালে ব্রহ্ম অবস্থিত। দুইএরই স্বরূপ-গত ঐক্য আছে বলিয়া, উভয়েই এক; উভয়ের মধ্যে কোন ভেদ নাই। আত্মার সত্যত্ব ও নিত্যত্ব সকলেরই আন্তর অনুভবের বস্তু। নির্ব্বিকার আত্মার স্বরূপকে কোন বিকারী বাহ্য বস্তুর সাহায্যে বুঝান যায় না। জগতে সুপ্রণালী-বদ্ধ নিয়ম ও রচনা দেখা যাইত না, সর্ব্বত্র আমরা বিশৃঙ্খলা ও নিয়মহীনতাই দেখিতে পাইতাম,—যদি জগতের মূলে এক অবিনাশী সত্তা না থাকিত। কিন্তু একটা বিষয়ে সতর্কতা অবলম্বন করা আবশ্যক। অনন্তের বাহিরে সান্ত, সান্তে ও অনন্তে পরস্পর বিরোধ ও ভেদ, উভয়ে পরস্পর ব্যভিচারী—এরূপ মনে করিলে চলিবে না। এ প্রকার অনন্ত প্রকৃত অনন্ত হইতে পারে না। অনন্ত সম্বন্ধে এরূপ ধারণা মিথ্যা। অবশ্য প্রথমেই, নিয়ত-চঞ্চল সান্ত বিকারবর্গ ও চির-স্থির নিত্য অনন্ত বস্তু—এই উভয়ের ভেদ আমাদের চক্ষে পড়ে, সন্দেহ নাই। কিন্তু ইহাই প্রকৃত তত্ত্ব নহে। এইরূপ ধারণায়, যাহা অনন্ত, তাহা সান্ত দ্বারা সীমাবদ্ধ হইয়া উঠে; অনন্ত সান্ত হইয়া পড়ে। অনন্তের অন্তে যে সান্তটী উপস্থিত আছে, তদ্দ্বারা অনন্তের পরিচ্ছেদ হইয়া পড়ে। যাহা অনন্ত তাহা

পরিচ্ছিন্ন সান্তে পরিণত হয়। সান্তের সঙ্গে সম্বন্ধে আসিয়া, অনন্তের উদ্ভব হইয়াছে—ইহা মনে করা ভুল। অনন্ত ও সান্ত, পরস্পর-সাপেক্ষ বস্তু নহে। অনন্তকে প্রকৃতপক্ষে সান্তের যাহা সারাৎসার সত্য, তাহা বলিয়া নির্দ্দেশ করাই সঙ্গত। অনন্ত ও সান্তকে পরস্পর পাশাপাশি-রূপে ভাবা সঙ্গত নহে; এক অপরের বাহিরে নহে। সান্তেরই অন্তর্ভূত সত্তা-রূপে অনন্তকে না মনে করিলে, জগতে আমরা কেবলই অন্তহীন পরিবর্ত্তনের ধারা দেখিতে পাইতাম, কোথাও ইহার শেষ বুঝিতে পারা যাইত না। জগতের এই অনন্তাভিমুখে গতিই প্রমাণ করে যে, ইহার অন্তরে অনন্তের সত্তা রহিয়াছে। সান্ত বস্তু ইহাই প্রকাশ করে যে, অনন্তই সান্ত জগৎরূপে দেখা দিয়াছে। সান্ত হইতে অনন্তকে ভিন্ন করিয়া বিবেচনা, ভাসা ভাসা বুদ্ধির ফল। গভীর ভাবে চিন্তা করিয়া দেখিলে বুঝা যাইবে যে, এক অনন্তেরই সত্তা আছে, এবং এই অনন্তই আপনাকে সান্ত জগৎরূপে পরিণত করিয়াছে। সগুণ ও নির্গুণ এই দুই শব্দও প্রয়োগ করা সঙ্গত নহে; কেন না, ইহাতেও সগুণটী যেন নির্গুণ হইতে 'অন্য' একটা বস্তু এই প্রকারই মনে হয়। যাহা পরম-তত্ত্ব তাহাকে বুঝাইতে গিয়া, আমাদের বুদ্ধি এই প্রকারেই পরাঙ্মুখ হয়। ইহা সৎও নহে, অসৎও নহে; ইহা সাকারও নহে, নিরাকারও নহে;—এই প্রকারেই পরম-তত্ত্বের বর্ণনা গীতায় করা হইয়াছে। গীতায় উপনিষদের কথারই পুনরুক্তি করিয়া বলা হইয়াছে যে, এই জগতের অন্তরালে এক নির্ব্বিকার, স্বতঃ-সিদ্ধ বস্তু অবস্থান করিতেছে; উহা জগতের ন্যায় দেশ, কাল ও কার্য্য-কারণের অধীন নহে।

গীতা দার্শনিক মত সম্বন্ধে অদ্বৈতবাদই ঘোষণা করিয়াছেন। "বেদান্ত যে তত্ত্বের কথা বলিয়া থাকেন এবং যতি-গণ যে তত্ত্বে প্রবেশ করিয়া থাকেন," সেই পরমব্রহ্ম নির্ব্বিকার ও স্বতঃ-সিদ্ধ বস্তু। সংসারস্থ জীবের ইহাই পরম-গতি এবং এ লাভ অপেক্ষা অপর কোন লাভের বিষয় নাই। ইহা স্বয়ং নিষ্ক্রিয়, মূলতত্ত্ব, নিত্য ও পরম-শ্রেষ্ঠ বস্তু। জগতে যাহা কিছু উৎপন্ন হইয়া থাকে, যাহা কিছু সক্রিয়, তৎসমস্তের এই নিত্য, নির্ব্বিকার বস্তুই মূল। ইহারা তাঁহার সত্তাতেই সত্তাবিশিষ্ট, ইঁহাকে ছাড়িয়া কেহই থাকিতে পারে না; কিন্তু ইনি স্বয়ং কর্ত্তৃত্ব-বিহীন, কাহাকেও

উৎপন্ন করেন না, কাহারও সৃষ্টি করেন না। অবশ্যই, আপাতদৃষ্টিতে ব্রহ্ম ও জগৎ—উভয়ে পরস্পর বিরোধী বলিয়াই প্রতীত হয়। যদিও আমরা সংসারের সত্যতা নিরাকৃত করি না কেন, উহাকে মিথ্যা মায়া বলিয়া খ্যাপন করি না কেন; কিন্তু তবু যে বস্তুর ইহা ছায়া-স্বরূপ, সে বস্তুকে নিরাকৃত করা যায় না। সংসার যে অসত্য তাহা, ইহার এক অবস্থা হইতে অবস্থান্তর প্রাপ্তি দ্বারাই প্রমাণিত হয়। কিন্তু পরব্রহ্মাভিমুখী গতিই ইহার পরম-প্রয়োজন;—সেই প্রয়োজন-সাধনই সংসারের লক্ষ্য; কিন্তু ব্রহ্মবস্তুর পক্ষে অপর কোন লক্ষ্য নাই। যেহেতু এই জগৎ-সংসার ব্রহ্মেই প্রতিষ্ঠিত; এই জন্য কখন কখন আমরা, ব্রহ্মকে বিকারবিহীন ও বিকারী উভয় বলিয়াই নির্দ্দেশ করিয়া থাকি। এই সংসারের অনন্ত বৈচিত্র্য এবং ইহাদের মধ্যে যে বিরোধ ও দ্বন্দ্ব পরিদৃষ্ট হয়, ইহা কিসের জন্য? যে ভূমিকে প্রাপ্ত হইলে সকল বিরোধের অবসান হয়, যে কালাতীত চিৎ-সত্তায় কাল-গত অবস্থান্তর ও পরিবর্ত্তন বিলীন হইয়া যায়, চিত্তকে সেই পরম-শান্ত ব্রহ্মতত্ত্বে লইয়া যাইবার জন্যই ত সংসারে যত কিছু বিরোধ ও বৈচিত্র্যের ভেদ। বস্তু-গত বিরোধ ও আপেক্ষিক সম্বন্ধ—তাঁহারই সত্তার উপরে প্রতিষ্ঠিত; তিনি এ সকলের আধার ও মিলন-ভূমি; সুতরাং তাঁহার সহিত এ সকলের প্রকৃত কোন বিরোধ নাই। তাঁহাকে ছাড়িয়া এ জগৎ থাকিতে পারে না, এ বিষয়ে আমাদের নিশ্চিত বোধ আছে; কিন্তু কেমন করিয়া এই বিকারী জগৎ, এক নির্ব্বিকার সত্তায় প্রতিষ্ঠিত থাকিতে পারে; উভয়ের মধ্যে সম্বন্ধ কিরূপ;—তাহা আমরা জানিতে পারি না; উহা আমাদের অজ্ঞেয়। নীরব, শান্ত, বিনিদ্র একটী পুরুষ গভীর নিদ্রামগ্ন; তাহারই সম্মুখে সতত চঞ্চল, সমুদ্রের তরঙ্গ-ভঙ্গ গর্জ্জন করিয়া চলিয়া যাইতেছে। এই উভয়ে কিরূপে সম্বন্ধ আসিল, তাহা আমাদের বোধাতীত। আমরা 'মায়া' বলিয়া, আমাদের এই অজ্ঞতাকে ঢাকিয়া রাখিতে চেষ্টা করি মাত্র। উভয়ে প্রকৃত পক্ষে অভিন্ন; কিন্তু তবুও উভয়েয় ভেদ আমরা লক্ষ্য করিয়া থাকি,—ইহা মায়ারই কার্য্য। যিনি সর্ব্বাতীত সত্তা, তাহা বিকার দ্বারা অস্পৃষ্ট থাকে; তবুও এই বিকার-গুলি সেই সত্তা দ্বারাই নিয়ন্ত্রিত। ইহার উপরে আমাদের যাইবার সাধ্য

নাই ; আমাদের জ্ঞান এইখানেই বিরতি লাভ করে। "কে দেখিয়াছে ? কে জানে এ জগৎ কিরূপে উৎপন্ন হইল, কেন এই বিচিত্র সৃষ্টি কোথা হইতে আসিল ?"

জীব সম্বন্ধেও এই কথা। বিষয়ীর সহিত কিরূপে বিষয়ের সম্বন্ধ হইল ? এক দিকে অবিনশ্বর, সর্ব্বসাক্ষী জীব-চৈতন্য ; অপর দিকে অস্থির বিজ্ঞান-প্রবাহ ;—কে বলিবে, এ উভয়ে সম্বন্ধ কিরূপ ? শঙ্করাচার্য্য 'অধ্যাসবাদের' আশ্রয়ে ইহার ব্যাখ্যা করিয়াছেন। বিষয়ী ও বিষয়ের মধ্যে সংযোগ-সম্বন্ধ হইতে পারে না ; কেন না, বিষয়ী ত নিরবয়ব। নিরবয়বের সহিত সাবয়বের সংস্পর্শ বা সংযোগ কিরূপে সম্ভবে ? উভয়ের মধ্যে সমবায়-সম্বন্ধই বা কি প্রকারে হইবে ? কেন না, এক ত অপরের কার্য্য বা কারণ নহে। শঙ্কর বলিয়াছেন—"এক অপরের উপরে 'অধ্যস্ত'। এক বস্তুকে অপর বস্তু বলিয়া বোধ করার নামই 'অধ্যাস।' আমরা ভ্রান্ত বুদ্ধি বশতঃ, এক বস্তুর ধর্ম্মকে অপর বস্তুর ধর্ম্ম বলিয়া মনে করিয়া লই। ইহা আমাদের বিবেকহীনতার ফল, বুদ্ধির ভুল। এক খণ্ড রজ্জুকে সর্প বলিয়া ভুল করা ; একখণ্ড শুক্তিকে রজত-খণ্ড বলিয়া মনে করা যেমন ; বিষয়ীকে বিষয়রূপে ভুল করাও অবিকল সেইরূপ। প্রকৃত জ্ঞান জন্মিলে এই ভ্রম-বুদ্ধি চলিয়া যায়।" প্রচ্ছন্নরূপে এই অধ্যাসবাদ গীতায় থাকিলেও, ইহার স্পষ্ট নির্দ্দেশ দেখা যায় না।

উপনিষদুক্ত নির্গুণ ব্রহ্মবাদকে, গীতায়, ঈশ্বর-বাদে পরিণত করিয়া, মানুষের সম্মুখে বিশ্বাস, প্রেম ও ভক্তির রাজ্য সংস্থাপন করা হইয়াছে। যতদিন আমরা এই সংসারে বদ্ধ রহিয়াছি, যতদিন আমাদের পরম নির্গুণতত্ত্বের আভাস না জন্মিয়াছে ; ততদিন আমাদিগকে পুরুষোত্তম পরমেশ্বর-তত্ত্ব দ্বারাই উহার ব্যাখ্যা করিতে হইবে। মানুষের পক্ষে, পুরুষাতীত নির্গুণ তত্ত্বই একমাত্র তত্ত্ব হইতে পারে না। ব্রহ্মতত্ত্বকে মানবের দৈনন্দিন জীবনের উপযোগী করিয়া তুলিবার উদ্দেশ্যে, জগতের অন্তরালে, জগতের নিয়মন কর্ত্তৃরূপে পরমেশ্বরের সক্রিয় ভাবকে গীতায় স্থাপন করিতে হইয়াছে। এক দিকে কেবলমাত্র অনন্ত, অপর দিকে কেবল মাত্র সান্ত বস্তু,—এই উভয় ভাবের উপরে উঠিয়া,

গীতা আমাদিগকে এমন এক পরমেশ্বর-বাদের নির্দ্দেশ করিয়াছেন,—যাহা মানব-চিত্তের সর্ব্ব-প্রকার আগ্রহ মিটাইয়া দিতে সম্পূর্ণ সমর্থ। জগতের মূলে তিনি, তিনিই এই জগতের কারণ ;—তাঁহারই এক অবিভক্ত শক্তি জীবনকে সমাচ্ছন্ন করিয়া অবস্থিত রহিয়াছে। বিশ্বাতীত ও বিশ্বানুগ ধর্ম্মের একত্র মিলন ও সামঞ্জস্য করিয়া দেওয়া হইয়াছে। * গীতা, পার্থক্য বা ভেদকে স্বাতন্ত্র্যরূপে গ্রহণ করিয়া ভুল করেন নাই। এক, অপর হইতে ভিন্ন বলিয়াই যে, উহা একান্ত স্বতন্ত্র বস্তু হইবে, তাহা হইতে পারে না। গীতায় এ প্রকার ভ্রম পরিদৃষ্ট হয় না। ইহাতে সকল আপাত বিরোধের সমন্বয়ই দেখা যায়। মনুষ্যের বুদ্ধি—ভেদের সৃষ্টি করিয়াই ক্ষান্ত হয় না, ভেদের মধ্যে সমন্বয়ও দেখিতে পায়। নির্গুণ তত্ত্বকে মানব-বুদ্ধির পরিবেষ্টনীর মধ্যে ফেলিতে গেলেই, যাহা নিরবচ্ছিন্ন "সৎ," তাহা "অসৎ" হইয়া পড়িবেই। মনুষ্য-বুদ্ধি এইরূপে, সৎ ও অসতের একত্র মিলন করিয়া ফেলে। এই একীকরণ,—বুদ্ধির পক্ষে মিথ্যা বস্তু নহে। কি প্রকারে অজ্ঞেয়, নির্গুণ, নিষ্ক্রিয় সর্ব্বাতীত তত্ত্ব সক্রিয় জগৎ-কর্ত্তা পুরুষোত্তমরূপে পরিণত হইতে পারেন, তাহার অবশ্য গীতায় স্পষ্ট কোন নির্দ্দেশ করা হয় নাই। মানব-বুদ্ধির পক্ষে এ তত্ত্বের সমাধান সম্ভব নহে। বুদ্ধির অতীত ভূমিকায়—ব্রহ্মসাক্ষাৎকারের ভূমিকায়—উঠিলেই কেবল ইহার সমাধান হইতে পারে। নির্গুণের সগুণে পরিবর্ত্তন—মায়া বা রহস্যে পরিবৃত তত্ত্ব। আবার এই পরিবর্ত্তিত গুণাত্মক জগৎ যে নির্গুণের মত একান্ত সত্য নহে—ইহাও সেই মায়ারই ফল।

ন্যায়ের (logic) চক্ষু দিয়া, ব্রহ্মবস্তু ও জগতের পরস্পর সম্বন্ধকে দেখিতে গেলেই, আমরা তাঁহাকে শক্তিবিশিষ্ট বলিয়া না ভাবিয়া পারি না। বিশ্ব-সম্বন্ধ-বর্জ্জিত, নির্গুণ নিষ্ক্রিয় সত্তা, ন্যায়ের দৃষ্টিতে—সক্রিয়, সর্ব্বশক্তিমান্, প্রকৃতির সঙ্গে সম্বন্ধবিশিষ্ট, সগুণ পুরুষোত্তমরূপে পরিবর্ত্তিত হইয়া উঠেন। "জলধি শয্যায় শয়ান নারায়ণের" চিত্র, বা "অহং-এর সম্মুখে ইদং-এর নিত্য অবস্থিতি"—ইহারই নির্দ্দেশ করিয়া দেয়। এই

* অঃ ৮, ৯ ও ১৩।

'ইদং'-কে প্রকৃতি নামে অভিহিত করা হইয়া থাকে। ইহা হইতেই জগৎ সৃষ্ট হইয়া থাকে; যে হেতু ইহা ব্রহ্মবস্তুকে আবৃত করিয়া রাখে, এই নিমিত্তই ইহাকে মোহের আধার বলা যায়। জগৎ, সেই পুরুষোত্তমের সঙ্গে দুশ্ছেদ্য বন্ধনে বদ্ধ রহিয়াছে। জগতের ক্ষুদ্র-বৃহৎ তাবৎ বস্তু, সৎ ও অসৎ—এই দুইটীর সম্মিলনে রচিত হইয়াছে। এইরূপেই যাহা 'এক,' তাহাই 'অনেককে' বিকাশিত করিয়া থাকে; এইরূপেই নির্গুণের বক্ষে একটা অসৎ বা 'নাস্তির' স্ফুরণ হয়। এই প্রকারে, পুরুষোত্তমের বক্ষে, পুরাতনী ক্রিয়া-প্রবৃত্তির উদ্ভব প্রতীত হয়; মূলীভূত একের উদরে, এক সত্তার গর্ভে, ত্রিকালবর্ত্তি-জগৎ-সংসার আবির্ভূত হয়। শ্রীকৃষ্ণ, আপনারই মধ্যে, সমস্ত বিশ্ব-ব্রহ্মাণ্ড প্রদর্শন করিয়াছিলেন। ইহাই বিশ্ব-রূপের তত্ত্ব। আপন প্রদীপ্ত প্রভায় আকাশ-পাতাল সমুদ্ভাসিত করিয়া, শ্রীকৃষ্ণের দেহচ্ছটা আপন আনন্দে বিচ্ছুরিত হইয়া উঠিল;—তন্মধ্য হইতে সমগ্র বিশ্ব যেন প্রপাত-বৎ প্রদীপ্ত হইয়া পড়িতে লাগিল!—জগতের সীমা-রেখা যেন বিদীর্ণ হইয়া গেল! বিরোধ এবং প্রতিদ্বন্দ্বিতাই উন্নতির মূল। এমন কি, পরমেশ্বরের মধ্যেও একটা অসতের বা মায়ার সত্তা অবস্থিত, অপিচ তিনি তাহাকে নিয়ন্ত্রিত করিয়া রহিয়াছেন। পরমেশ্বর হইতে তাঁহার স্বীয় প্রকৃতির বিকাশ হইয়াছে এবং তিনিই জীব-প্রকৃতির বিকাশ-ক্ষেত্র এবং তদ্দ্বারা নিয়মিত হইয়াই জীবগণ, স্ব স্ব স্বভাবানুসারে ক্রিয়া করিয়া চলিয়াছে। এইরূপে যেমন পরমেশ্বর তাঁহার অন্তর্নিহিত শক্তিবলে এই নশ্বর বিশ্বকে ধারণ করিয়া আছেন; তেমনি তাঁহার স্বরূপের অপর একটী দিক্ আছে, যে স্বরূপকে বিশ্বের কোন বিকারই স্পর্শ করিতে পারিতেছে না। তিনি যেমন বিশ্বের অতীত পরম-তত্ত্ব, আবার তিনিই বিশ্বানুগ রহিয়া এই বিশ্বের নিয়মন করিতেছেন। তিনি আদি-বিহীন, বিশ্বের আদি-কারণ; তিনি সকলের প্রেরক, তাঁহার কেহ প্রেরক নাই।

তাঁহার দুই প্রকৃতি—'পরা' এবং 'অপরা';—বিশ্বের জীব-চৈতন্য ও জড়-বর্গ। তাঁহার অপরা প্রকৃতি হইতে বিশ্বের তাবৎ বিকার ও কার্য্যবর্গ সমুৎপন্ন হইয়াছে; তাঁহার পরা প্রকৃতি হইতে চেতন জীবসকলের বিকাশ হইয়াছে। এই দুইটী লইয়াই এক চৈতন্য-তত্ত্ব। মাধ্ব-ভাষ্যে এই ভাবের

একটী শ্লোক উদ্ধৃত হইয়াছে—"পরমেশ্বরের, অজড় বা চেতন এবং জড় বা অচেতন এই দুই প্রকৃতি। পূর্ব্বের প্রকৃতিটী, অব্যক্ত প্রকৃতি বলিয়া কথিত এবং পরেরটী পূর্ব্বটীর আশ্রয় এবং শ্রী বা লক্ষ্মী নামে বিদিত। এই লক্ষ্মী, নারায়ণের পত্নী। এই দুই প্রকৃতি-যোগে, হরি বিশ্ব রচনা করিয়া থাকেন।" পুরুষ-সান্নিধ্যে, এক নির্ব্বিশেষ একাকার জড়ীয় প্রকৃতি দ্বারা জগতের পরিণাম হয়,—সাংখ্যোক্ত এই সৃষ্টি-বাদ গীতা স্বীকার করিয়া লইয়াছেন। প্রকৃতির ক্রিয়া-প্রবৃত্তি বা চেষ্টার জন্য চেতন পুরুষের সন্নিধান অবশ্য স্বীকার করিতে হইবে। অন্যথা, প্রকৃতির প্রথম বিক্ষোভের ব্যাখ্যা সম্ভব হয় না। অতএব, ইহা বলিলেই প্রকৃত কথা বলা হইবে যে,—পুরুষ ও প্রকৃতির সম্মিলন-বশতঃই সর্ব্বপ্রকার ক্রিয়া দেখা দেয়; কিন্তু বলিতে হইবে যে, বিষয়ীর রাজ্যে চৈতন্যাংশের, এবং বিষয়ের রাজ্যে জড়ের সমধিক প্রাধান্য পরিলক্ষিত হয়। কিন্তু, পরমাত্মার যেটী স্বরূপ তাহা এই উভয় দ্বারাই ঘটিত; এই দুইটী লইয়াই তাঁহার স্বরূপ; এবং এতদুভয়ই, এই বিশ্বরচনার মূল উপাদান। এই নিমিত্তই পরমাত্মাকে, জগতের আশ্রয় ও সর্ব্বাবভাসক প্রকাশ-স্বরূপ বলিয়া নির্দ্দেশ করা হইয়া থাকে। গীতাকার এ তত্ত্ব স্পষ্ট করিয়া নির্দ্দেশ করেন নাই যে—কি প্রকারে এক পরমাত্ম-স্বরূপ হইতে এক অবস্থায় জড়ের বিকাশ এবং অপর এক অবস্থায় জীব-চৈতন্যের বিকাশ হইতে পারিয়াছে এবং কিরূপেই বা এই দুইটী, একই মূল উৎস হইতে উৎপন্ন হইয়াও, পরস্পর পরস্পরের প্রতিদ্বন্দ্বিরূপে ক্রিয়া করিয়া চলিয়া যাইতেছে!

জীবের মধ্যে ও জড়ের মধ্যে বাস করিয়াও, ব্রহ্মবস্তু ঐ উভয় অপেক্ষাও অধিক। অনন্ত দেশ ও কালের মধ্যগত এই অসীম জগৎ-ব্রহ্মাণ্ড তাঁহাতে অধিষ্ঠিত রহিয়াছে, কিন্তু তিনি এ ব্রহ্মাণ্ডে অবস্থিত নহেন। জগৎ নিয়ত অবস্থান্তর গ্রহণ করিয়া থাকে, কিন্তু ব্রহ্মের কোন অবস্থান্তর নাই; তিনি সর্ব্বদাই একরূপ; এই নিত্য নির্ব্বিকার সত্তার উপরে থাকিয়াই জগতের নিয়ত রূপান্তর হইয়া চলিয়াছে। কোন বিকারই তাঁহাকে বিকৃত করিতে পারে না; তিনি বিকার দ্বারা অস্পৃষ্ট। "বায়ু যেমন আকাশে অবস্থিত রহিয়াছে; তদ্রূপ জগতের তাবৎ বস্তু আমাতে অবস্থান করিতেছে।"

সৃষ্ট বস্তুর কোন ধর্ম্মই তাঁহার মালিন্য-সম্পাদন করিতে সমর্থ নহে। এ জগৎ, তাঁহারই স্বরূপের বিকাশ; কিন্তু কোন বিকাশই তাঁহার স্বতঃসিদ্ধ স্বাধীন সত্তার কোন ক্ষতি করিতে পারে না। জগতে প্রকাশিত গুণ-ক্রিয়াদিকে ছাড়িয়া দিয়া তাঁহার স্বরূপ কি প্রকার, তাহা আমরা বুঝিতে পারি না। যদি তাঁহার মধ্য হইতে জগতে প্রকাশিত গুণ বা ধর্ম্মগুলিকে ছাঁটিয়া ফেল, তাহা হইলে, ব্রহ্ম আমাদের অজ্ঞেয় হইয়া পড়েন। আবার, যদি আমরা জগতের মধ্যে আপনাকে একেবারে হারাইয়া ফেলি, তাহা হইলে সেই পরম-সত্য বস্তুটী একেবারে এই জগতের নাম-রূপ দ্বারা প্রচ্ছন্ন হইয়া আপন সত্তাকে হারাইয়া ফেলিবে। ব্রহ্মবস্তু জগতের সকল পরিবর্ত্তনের মধ্যে অবিকৃত রহিয়াছেন এবং জগতের সঙ্গে সম্বন্ধে আসিয়াও তাঁহার সত্তা সর্ব্বদাই স্বাধীন ও স্বতঃসিদ্ধ রহিয়া যায়। এই কথাটী আমাদের ভুলিলে চলিবে না। সকল বিকারে তিনি অনুস্যূত রহিয়াও, বিকার দ্বারা অস্পৃষ্ট। সকল বস্তুর সহিত তাঁহার সম্বন্ধ বা সম্পর্ক রহিয়াছে; কোন বস্তুই তাঁহার সংস্পর্শের সম্বন্ধ ত্যাগ করিয়া থাকিতে পারে না; কিন্তু তাই বলিয়া তাঁহার নিজের একটা স্বতন্ত্র, স্বাধীন সত্তা নাই, ইহা কখনও বলা যাইতে পারে না। তাঁহাকে যদি তাঁহার বিকাশের সহিত অভিন্ন বা এক বলিয়া ধরিয়া লওয়া হয়, তবে ত গীতোক্ত ব্রহ্ম ও জগতে কোনই ভেদ থাকে না;—ব্রহ্ম নিঃশেষভাবে জগৎ-রূপে পরিণত হইয়া পড়েন। কিন্তু গীতাকার ইহার বিরুদ্ধ মতই পোষণ করিতেন। "সমস্ত জগৎ পরমেশ্বরের একাংশ মাত্র; তাঁহার অতি ক্ষুদ্র একাংশ মাত্র, এই জগতের আকার ধারণ করিয়া রহিয়াছে।" গীতার দশম অধ্যায়ে শ্রীকৃষ্ণ নিজেই বলিয়াছেন যে, "তিনি তাঁহার অনন্ত ঐশ্বর্য্যের কেবল সামান্য অংশ মাত্র প্রকাশ করিয়াছেন, তাঁহার দিব্য ঐশ্বর্য্যের কোন ইয়ত্তা বা অন্ত নাই।" গীতার যিনি 'পুরুষোত্তম,' তাঁহাতে ব্রহ্মের নির্গুণ সর্ব্বাতীত ভাব এবং পরমেশ্বরের সক্রিয় সগুণ ভাব, উভয়ই রহিয়াছে।

জগতে বিকাশিত বিষয়ী জীব-চৈতন্য ও জড় বিষয়ের—সংস্পর্শবর্জ্জিত, সর্ব্বাতীত নির্ব্বিকার তত্ত্ব অপেক্ষাও, গীতোক্ত 'পুরুষোত্তম'-তত্ত্বটী, ধর্ম্মের চক্ষে, অনেক উচ্চ স্থান অধিকার করিয়া আছে। এই পুরুষোত্তম, সকলের নিয়ন্তা, প্রভু; মনুষ্যের বিপদে, দুঃখে সদা ত্রাণকর্ত্তা; দীনের 'দয়াল বন্ধু'। তিনি

পাপীর দণ্ড-দাতা; কিন্তু তাই বলিয়া তাঁহাকে নিষ্ঠুর বলা যায় না; তিনি ন্যায়-পর, দয়ায় পূর্ণ। পুরুষোত্তম বা পরমেশ্বর-তত্ত্ব যে মানুষের দুর্ব্বলতা-জনিত আত্ম-প্রবঞ্চনা তাহা নহে; ধর্ম্মজীবন লাভের নিমিত্ত যাহা সর্ব্বাতীত নির্গুণ, তাঁহারই সগুণ, আদি-পুরুষভাব বলিয়া উহা গৃহীত হইয়াছে। মনুষ্য-বুদ্ধির তীব্রালোকপাতে যাহা সর্ব্বগুণ-বিরহিত সত্যরূপে প্রতিভাত হইয়া থাকে; আধ্যাত্মিক 'অনুভব' (Intuition) তাহাকেই একাধারে নির্গুণ ও সগুণ ঈশ্বররূপে প্রকাশিত করে। উপনিষদের মধ্যেই উভয়ের সামঞ্জস্যের বীজ নিহিত রহিয়াছে। ঈশোপনিষদ্, এক পরম-তত্ত্বকে সক্রিয় ও নিষ্ক্রিয় উভয় প্রকারে প্রদর্শন করিয়াছে। যাহারা একতর তত্ত্ব লইয়া কাল কাটায় তাহারা অন্ধতামসাবৃত অবিদ্যায় প্রবিষ্ট থাকে। গীতায় নির্ব্বিকার পরমাত্মা ও জগতের বিকার-বর্গ—এই উভয়ের সমন্বয় করিতে চেষ্টা করা হইয়াছে। পরমাত্মতত্ত্ব শক্তিযুক্ত হইয়াই, পুরুষোত্তমরূপ গ্রহণ করেন। শক্তি-রহিত নিস্পন্দভাবই—ব্রহ্মতত্ত্ব। এই বিষয়ে শঙ্করানন্দ তাঁহার গীতা-ব্যাখ্যায় একটী শ্লোক উদ্ধৃত করিয়াছেন—"বাসুদেবের দুই রূপ,—অব্যক্ত ও ব্যক্ত। পরম-ব্রহ্ম তাঁহার অব্যক্তরূপ; আর স্থাবর জঙ্গমাত্মক সমগ্র জগৎ তাঁহার ব্যক্ত রূপ।" ব্রহ্মের স্বরূপে যখন আমরা প্রকৃতিকে আরোপিত করিয়া তাহাতেই জোর দেই, উহাই তাঁহার ব্যক্তরূপ। জীবও ইঁহারই অংশ-বিশেষ। শ্রীকৃষ্ণও এই দিকে জোর দিয়াই বলিয়াছিলেন—"যাহা কিছু সুন্দর, যাহা কিছু সৎ, যাহা কিছু ঐশ্বর্য্যে সমুজ্জ্বল, তাহাকেই মদীয় তেজের অংশ বলিয়া বুঝিবে।" শ্রীকৃষ্ণ যখন বিশ্বরূপ দেখাইয়া, তাঁহাতেই ভক্তি করিতে বলিয়াছিলেন, যেখানেই তিনি 'অহং' (আমি) শব্দের প্রয়োগ করিয়াছেন,—সর্ব্বত্রই আমরা সেই পরম-তত্ত্বের ব্যক্তরূপের নির্দ্দেশই বুঝিতে পারি। ঈশ্বরের এই অংশই সৃষ্টি-ক্রিয়ায় ব্যাপৃত থাকিয়া, আপনাকে কালের পরিবর্ত্তন-প্রবাহের মধ্যে ও জগতের বিকারের মধ্যে প্রবিষ্ট করিয়া দেন। এই সকলের অতীত তাঁহার যে স্বরূপ, তাহা নির্ব্বিকার ও নীরব ও শান্ত; এতদ্ব্যতীত অপর কোন রূপ নাই। এই দুই প্রকার রূপের মিলন-ভূমি—পুরুষোত্তম-তত্ত্ব। আমরা যদি কেবল এই সগুণ পুরুষ-তত্ত্বকেই একমাত্র দার্শনিক তত্ত্ব বলিয়া গ্রহণ করিতে যাই, তবে

আমরা অতিশয় গোলে পড়িব, সন্দেহ নাই। শ্রীকৃষ্ণ বলিয়াছেন—"যে জ্ঞান লাভ করিলে অমৃত-পদ লব্ধ হয়, সেই পরম-জ্ঞেয় তত্ত্বের জ্ঞানের কথা—যিনি সৎও নহেন, অসৎও নহেন; যাঁহার আদিও নাই, অন্তও নাই, —আমি তাহাই তোমাকে বলিতেছি।" গীতাকার পুনঃ পুনঃ বলিয়াছেন যে, এই ব্যক্তরূপ, পরমাত্মার গুহ্য-শক্তি—যোগমায়া—হইতেই সৃষ্ট হইয়াছে। "আমার একটী সর্ব্বাতীত অব্যয় স্বরূপ আছে। মূঢ় লোকেরা সেই তত্ত্বটীকে বুঝিতে না পারিয়া, প্রকৃতপক্ষে অব্যক্ত আমাকে, জগৎ-রূপে ব্যক্ত বলিয়াই ধরিয়া লয়।" অবশ্য দার্শনিক বিশ্লেষণের শেষ সীমায় গিয়া বুঝা যায় যে, নির্গুণের এই সগুণ ব্যক্তাকার গ্রহণ—ইহা পরম-সত্য অপেক্ষা কিঞ্চিৎ ন্যূন ভাব। সুতরাং যদি কেহ বুঝেন যে, গীতায় পুরুষ-ভাব অপেক্ষা পুরুষাতীত নির্গুণ ভাবের সত্যতা বা পারমার্থিকতাকে কিছু খাটো করা হইয়াছে, তবে তিনি ভুল বুঝিবেন। গীতা কেবল, সগুণ পরমেশ্বর-ভাবকে ধর্ম্মজীবনের সমধিক উপযোগী বলিয়া নির্দ্দেশ করিয়াছেন মাত্র।

জগতের তত্ত্ব বিষয়ে কিছু বলিবার পূর্ব্বে, আমরা এস্থলে ভগবানের অবতার-বাদ সম্বন্ধে দুই এক কথা বলিতে চাই।

আমরা উপরে যে পুরুষোত্তম পরমেশ্বরের তত্ত্বের কথা বলিয়াছি, শ্রীকৃষ্ণ কি সেই পুরুষোত্তম? অথবা শ্রীকৃষ্ণ তাঁহার একটা অংশ-বিশেষ? এ বিষয়ে মতভেদ দৃষ্ট হয়। গীতায় অবতার-বাদের কথা আছে "যদিও আমি অজ ও অব্যয় স্বরূপ, যদিও আমি সর্ব্বভূতের ঈশ্বর, তথাপি আপনার প্রকৃতিকে বশীভূত করিয়া—নিয়ন্ত্রিত করিয়া—আমি মায়া-যোগে আপনাকে বিকাশিত করিয়া থাকি।" সাধারণতঃ, অবতার মাত্রেই পর-তত্ত্বের পরিচ্ছিন্ন বিকাশ; যদিও ভাগবতে শ্রীকৃষ্ণকে অংশাবতার-রূপে গণনা করা হয় নাই —"কৃষ্ণস্তু ভগবান্ স্বয়ং।" শ্রীকৃষ্ণের যে রূপ বর্ণিত হইয়াছে, তাহা তাঁহার সর্ব্বান্তর্ভাবকতারই পরিচায়ক। তাঁহার মৌলিদেশে যে ময়ূর-পিচ্ছ আছে, তাহা বর্ণ-বৈচিত্র্যে মানবের নয়ন উদ্ভাসিত করে। তাঁহার দেহের বর্ণ জলধর-শ্যাম; তাঁহার বক্ষো-বিলম্বী বন্য-কুসুমের মালিকা,—সৌর-জগতের গ্রহ-নক্ষত্র-খচিত মহৈশ্বর্য্যের দ্যোতক। তাঁহার বদনারবিন্দলগ্ন বংশীর ধ্বনি তাঁহার জগতে আবির্ভাবের তত্ত্ব বা সংবাদ ঘোষিত করিয়া দেয়। তাঁহার

বর-বপুর কান্তি-বর্দ্ধক পীত-বসন, অন্তরীক্ষ-ব্যাপিণী প্রভা-মণ্ডলের দ্যোতক ; তাঁহার বক্ষঃ-স্থলস্থ পদ-চিহ্নটী, ভক্তের প্রতি তাঁহার অসীম প্রীতির নিদর্শন। ভক্তের হৃদয়ে তাঁহার আসন পাতা আছে। মনুষ্যের প্রতি তাঁহার করুণার এতই আতিশয্য যে, তাহা তাঁহার ত্রিভঙ্গিম চরণ-বিন্যাস-দ্বারাই সম্যক্ প্রকটিত রহিয়াছে। শঙ্কর ও আনন্দগিরি শ্রীকৃষ্ণকে অংশাবতার-রূপেই গ্রহণ করিয়াছেন। গীতার মতে, শ্রীকৃষ্ণ স্বয়ং পুরুষোত্তম। "মূঢ়েরাই আমার মানুষ-রূপ দেখিয়া অবজ্ঞা করে; ইহারা আমার অব্যয় পরম-রূপের তত্ত্ব জানে না !"

অবতার-বাদ মানুষকে ধর্ম্মরাজ্যের একটী নূতন সংবাদ দিয়াছে। অবতার-সমূহে ভগবানের যোদ্ধৃ-ভাবই প্রকটিত দৃষ্ট হয়; ইহা ভগবানের—পাপ ও তাপ, বিনাশ ও মৃত্যুর বিরুদ্ধে সংগ্রাম ঘোষণা। "যখনই ধর্ম্মের গ্লানি ও অধর্ম্মের প্রাবল্য জগতে দৃষ্ট হয়, তখনই আমি আপনাকে সৃষ্টি করি। দুষ্কৃতকারীর বিনাশ ও ধর্ম্ম-সংস্থাপনের নিমিত্ত আমি যুগে যুগে জগতে অবতীর্ণ হই।" ধর্ম্ম-রাজ্যে যে নৈতিক নিয়মানুবর্ত্তিতা রহিয়াছে, গীতার এই উক্তিগুলি তাহারই জ্বলন্ত ধ্বনি ব্যতীত অপর কি ? পরমেশ্বরকে যদি মানুষের পরিত্রাতা ও মুক্তিদাতা বলিতে হয়, তবে যখনই অধর্ম্ম ও পাপাচরণের প্রতাপ সর্ব্বপ্রকার উন্নতির পরিপন্থী হইয়া দাঁড়ায়, তখনই পরমেশ্বর তৎ-প্রতিবিধানার্থ জগতে দেখা দিবেন ইহাতে আর সন্দেহ কি ? হিন্দুদিগের পুরাবৃত্ত ইহা দেখাইয়াছে যে, যখনই অধর্ম্মের ও অত্যাচারের প্রভাব বাড়িয়া উঠে, যখনই কোথাও কোন রাবণ বা কংশের প্রাদুর্ভাব হয় ও তদ্দ্বারা জগতের নৈতিক নিয়মের (ইন্দ্র, ব্রহ্মা প্রভৃতি দেবতার) ও পৃথিবীর উপরে অত্যাচার হইতে থাকে ;—তখনই পৃথিবী কাঁদিয়া ভগবানের সম্মুখে আপনার দুরবস্থার কীর্ত্তন করে এবং এই অত্যাচারের নিবারণার্থে তাঁহার আবির্ভাব প্রার্থনা করে। হিন্দুর পুরাণে এই তত্ত্ব দৃষ্ট হয়। পৃথিবীর অত্যাচার-দমন—ইহা ত পৃথিবীর নিয়ত ঘটনা ; তথাপি সময়-বিশেষে, বিশেষ অত্যাচারের ও অধর্ম্মের দমনের বিশেষ প্রয়োজন উপস্থিত হয়। অধর্ম্ম-বশে জগতের নিয়ম-শৃঙ্খলার যখন বৈপরীত্য উপস্থিত হয়, তখনই কেবল ভগবানের আবির্ভাবের বৈশিষ্ট্য ও প্রয়োজন আইসে।

মনুষ্যের মধ্যে ভগবানের বিশেষ-আবির্ভাবকে অবতারের মূল তত্ত্ব বলা যায়। অবশ্য, প্রত্যেক চেতন-সত্তাতেই তাঁহার অবির্ভাব আছে, —জীব-মাত্রেই ভগবদ্বিকাশ;—কিন্তু জীবে যে তাঁহার বিকাশ তাহা অবিদ্যাচ্ছন্ন—অপ্রকাশিত। কিন্তু অবতারের মধ্যে তাঁহার যে আবির্ভাব তাহাতে অজ্ঞানতার লেশও নাই। মানবাত্মাও ভগবানেরই অবতার সন্দেহ নাই; কিন্তু যত দিন না সে মায়া উত্তীর্ণ হইতে পারিতেছে, এবং আপন অপূর্ণতার ধ্বংস করিয়া পূর্ণতা লাভ না করিতেছে,—তত দিন নহে। স্রষ্টা পরমেশ্বর, তাঁহার সৃষ্ট জীব হইতে একান্ত স্বতন্ত্র নহেন; উভয়ে পৃথক্ বা স্বতন্ত্রভাবে থাকে না। মানব সর্ব্বদাই আপনাকে পূর্ণ করিবার চেষ্টা করিতেছে; মানবাত্মার মধ্যে যে পূর্ণব্রহ্ম উপস্থিত আছেন, সেই ব্রহ্ম-প্রাপ্তি একদিন মানুষের হইবেই। আজ যাহা তাহার মধ্যে বীজাকারে প্রসুপ্ত, তাহাই ক্রমে ক্রমে পূর্ণতা পাইবেই। অতএব, মানুষের মধ্যে ভগবানের আবির্ভাব হয়, একথা বলাও যা'; মানুষ ক্রমে ক্রমে ভগবৎ-সান্নিধ্য লাভ করে, ইহা বলাও তা'। কিন্তু, অবতারবাদের সাধারণতঃ তাৎপর্য্য এইরূপ যে, কোন বিশেষ উদ্দেশ্য-সাধনার্থ ভগবান্ সময়ে সময়ে, আপনাকে, পরিচ্ছিন্ন মূর্ত্তিতে, জগতে দেখা দেন এবং সেই পরিচ্ছিন্ন মানবাকারের মধ্যেই জ্ঞানের ও ক্রিয়ার পূর্ণতা দৃষ্ট হইয়া থাকে।

জগৎ যে পূর্ণতার দিকে অগ্রসর হইয়া চলিয়াছে,—এই অবতার-তত্ত্ব সেই পূর্ণতার আদর্শরূপে গৃহীত হইতে পারে। জগৎ যে যে কালে, এক একটা উন্নতির সীমায় উপনীত হয়, যে সকল অতি-মানব পুরুষ সেই সীমাকে আদর্শরূপে আত্মস্থ করিয়া লন, তাঁহারাই ভগবানের বিশেষ আবির্ভাবের ক্ষেত্র। এই সকল অতি-মানব পুরুষের মধ্যে পরমেশ্বর আত্মবিকাশ করেন এবং ইঁহারা আপন প্রকৃতির উপরে জয় লাভ করিয়া সাধারণ মানুষের সম্মুখে আদর্শ-পুরুষরূপে আত্ম-প্রতিষ্ঠা করিয়া থাকেন। ইঁহাদের আদর্শে অনুপ্রাণিত হইয়া সাধারণ মানুষ আত্ম-বিকাশ করিতে সাহস অবলম্বন করে। সাধারণ মানুষ উঁহাদের ছাঁচেই আপনাদিগকে গড়িয়া তুলিতে সমর্থ হয়। যাহা একজনের পক্ষে সম্ভব হইয়াছে,—যাহা বুদ্ধদেব বা যীশুখৃষ্টের পক্ষে সম্ভব হইয়াছে—অপরের পক্ষেই

বা তাহা কেন না সম্ভব হইবে? এই পৃথিবীর ক্রমবিকাশের পথে —জগতে পবিত্রতা-সম্পাদনার্থ বা জগতে ঐশ-আদর্শের ক্রম-বিকাশার্থ, জগৎ ক্রমোচ্চ স্তর দিয়া অগ্রসর হইতেছে। অনেক স্তর চলিয়া গিয়াছে। বিষ্ণুর দশ অবতারের কথা হিন্দুদিগের পুরাণে কীর্ত্তিত আছে। মানব-রাজ্যের নিম্নস্তরে, প্রাণিরাজ্য পর্য্যন্ত জগতের ক্রম-বিকাশের স্তরে, মৎস্য, কুর্ম্ম ও বরাহ অবতারের কথা আছে। প্রাণিরাজ্য ছাড়িয়া মানব-রাজ্যের বিকাশে নর-সিংহমূর্ত্তির অবতার বর্ণিত আছে। জগতের এই ক্রমোর্দ্ধ বিকাশ, বামন-অবতারে গিয়াই শেষ হয় নাই;—এইখানেই পূর্ণতা লাভ করে নাই। মানব-রাজ্যের প্রথম বিকাশে আমরা অর্দ্ধ-সভ্য, পশু-স্বভাব, পরশুধারী, হিংস্র পরশুরামের মূর্ত্তি দেখিতে পাই,—যিনি ক্ষত্রিয়কুল নিপাতে সংরম্ভপূর্ণ। ইহার পরস্তরে, শান্ত, দেবোচিত গুণ-গ্রামভূষিত রামচন্দ্রকে দেখিতে পাই,—যাঁহার দ্বারা পারিবারিক জীবনের ও গার্হস্থ্যধর্ম্মের পবিত্রতা ও মহনীয়তা সম্পাদিত হইয়াছিল। তারপরেই শ্রীকৃষ্ণাবতার, যিনি জগতের সংগ্রামে আত্মনিয়োগ করিয়াছিলেন। তার পরেই শান্ত বুদ্ধ-মূর্ত্তি, যিনি জীবের প্রতি করুণায় জগৎকে ভাসাইয়া দিয়া, মানবের মুক্তির সংবাদ আনিয়া দিয়াছেন। পরিশেষে, অত্যাচারের সহিত যুদ্ধোদ্যত, ভবিষ্যৎ কল্কি-অবতারের আশা করিতেছি। ইনি অধর্ম্ম ও পাপের সহিত অসি-হস্তে যুদ্ধ করিবেন। এইরূপে, পৃথিবীর ও মনুষ্য-রাজ্যের ক্রমোর্দ্ধ-বিকাশের সহিত, অবতার-তত্ত্ব বিজড়িত রহিয়াছে।

---

*

*

সংসার

ভগবদ্-গীতায় বেদান্তোক্ত মায়া-বাদের স্থান কোথায় তাহা নির্ণয় করিতে হইলে, মায়া শব্দটী কোন্ কোন্ অর্থে ব্যবহৃত হইয়া থাকে সেই অর্থগুলির ভিন্ন ভিন্ন ভাব গ্রহণ করা এবং কোন্ অর্থেই বা গীতায় উহা প্রযুক্ত হইয়াছে তাহা দেখান আবশ্যক। (১) জগতের কোন ব্যাপারই যদি ব্রহ্মসত্তার কোন ক্ষতি-বৃদ্ধি না করে, তাহা হইলে এই জগদ্-ব্যাপারের উৎপত্তি চির-রহস্যাবৃত রহিয়া যায়। গীতাকার অবশ্য এই অর্থে মায়ার প্রয়োগ করেন নাই—যদিও তাৎপর্য্যতঃ এ অর্থ লওয়া সম্ভব হইতে পারে। একটা অনাদি অথচ অসত্য—অবিদ্যা হইতে এই মায়াময় জগতের উৎপত্তি হইয়াছে, গীতাকারের মনে এরূপ কথা প্রবেশ করে নাই। (২) আদিপুরুষ পরমেশ্বর আপনার মধ্যেই সৎ ও অসৎ,—ব্রহ্মের নির্গুণ ভাব ও জগতের বিকার এই উভয় ভাবকেই, মিলাইয়া—আত্মস্থ করিয়া,—রাখিয়াছেন। মায়া তাঁহার শক্তি যাহার বলে তিনি এই বিকারি জগৎ নির্ম্মাণ করিয়াছেন। ইহাকে পরমেশ্বরের শক্তি বা আত্মার 'বিভূতি', বা আত্মস্বরূপের বিকাশ বলা যায়। এই অর্থে মায়া, ঈশ্বরের একান্ত বশীভূত শক্তি, ঈশ্বরও মায়ার বশে কার্য্য করেন;—এবং উভয়ই অনাদি। গীতায়, পরমেশ্বরের এই শক্তি বা সামর্থ্যকেই মায়া শব্দে নির্দ্দেশ করা হইয়াছে। (৩) জড় ও চেতন, প্রকৃতি ও পুরুষ—এ দুইটী তাঁহারই বিভাব, তাঁহারই স্বরূপের অন্তর্ভূত তত্ত্ব। সেইজন্য এই দুইটীকে পরমেশ্বরের মায়া (পরা ও অপরা) বলা যায়। (৪) ক্রমে, মায়া শব্দটী অপরা প্রকৃতি বলিয়াই গৃহীত হইতে লাগিল; কেন না, পরমেশ্বর জগৎ-নির্ম্মাণের জন্য প্রকৃতির গর্ভে পুরুষ-রূপ বীজকে নিঃক্ষেপ করিয়াছেন,—বলা হইয়াছে। (৫) লোক-চক্ষু হইতে পরমেশ্বর-তত্ত্বকে আবৃত করিয়া রাখে বলিয়া, এই জগৎকে মায়াময় বলা যায়। পরমেশ্বরের সম্পর্ক হইতে বিচ্যুত করিয়া লইয়া জগৎকে গ্রহণ করিলে, ইহার অন্তর্ভূত ঈশ্বর-সত্তাটী আর আমাদের দৃষ্টিপথে পতিত হয় না; তখন ইহার মধ্যে কেবলই জড়ীয় ক্রিয়া-পরম্পরার শৃঙ্খলা

মাত্র আমাদের দৃষ্টি আকর্ষণ করে। কেবল এইরূপেই, জগৎ মোহের নিদান হইয়া পড়ে; নতুবা প্রকৃত-পক্ষে ইহা মায়াময় নহে। এইরূপেই কেবল ঐশ্বরী মায়া, অবিদ্যা-মায়ায় পরিণত হইয়া পড়ে। ইহা পরমেশ্বরের নিতান্ত অধীন, ইহা তাঁহাকে আচ্ছন্ন করিতে পারে না; সুতরাং তাঁহার পক্ষে ইহা 'বিদ্যা-মায়া'। মোহাবৃত নয়ন মনুষ্যের পক্ষেই কেবল ইহাকে 'অবিদ্যা-মায়া' বলা যায়; কেন না, ইহা ঈশ্বর-তত্ত্বকে প্রচ্ছন্ন করিয়া রাখে। এইরূপে মায়া, জীবের দুঃখ ও দুর্গতির নিদান হইয়া পড়ে; জীবের পূর্ণজ্ঞান ইহা দ্বারা সমাচ্ছন্ন হইয়া, জ্ঞানের অপূর্ণতা ও মোহাচ্ছন্নতা উপস্থিত হয়; জীবের চক্ষে তখন পরমেশ্বরের স্বরূপ প্রচ্ছাদিত হইয়াই উপস্থিত হয়। (৬) পরমেশ্বর এই জগতের কারণ, এবং জগৎ তাঁহার কার্য্য। সর্ব্বত্রই দেখা যায়, কার্য্য অপেক্ষা কারণের সত্যতা অধিক; সুতরাং জগতের সত্তা ব্রহ্ম-সত্তা হইতে অল্প;—জগৎ এই প্রকারে অসৎ এবং বিকারগুলি পরস্পর বিরোধি-ধর্ম্মাক্রান্ত বলিয়াও জগতের মিথ্যাত্ব বুঝিতে পারা যায়। জগতের বস্তুগুলিতে বিরোধ, পরস্পর দ্বন্দ্ব পরিদৃষ্ট হয়; কিন্তু যিনি পরম-সত্য বস্তু তিনি সকল দ্বন্দ্বের অতীত, তাঁহাতে সকল বিরোধের অবসান হয়।

জগতের বিকারগুলি যে কাল্পনিক--কল্পিত বস্তুমাত্র—এরূপ কোন আভাস গীতায় পাওয়া যায় না। এমন কি, শঙ্করের অদ্বৈতবাদেও, জগতের বিকার-বর্গের কাল্পনিকতা স্বীকৃত দেখা যায় না। কেবল, তাঁহার মতে, ব্রহ্ম কিরূপে জগৎ-আকারে পরিবর্ত্তিত হইয়া উঠিলেন, সেই মূল আদিম পরিবর্ত্তনকেই কেবল তিনি 'বিবর্ত্ত' বা মায়ার রূপ বলিয়া গ্রহণ করিয়াছেন। পুরুষোত্তম হইতে জগতের বিকাশকে সত্য বলিয়াই গ্রহণ করা হইয়াছে; কেবল পরমার্থ-দৃষ্টি হইতে ইহাকে সত্য বলা যায় না; কারণ সর্ব্বদাই জগতে বিরোধের সাম্রাজ্য চলিতেছে দেখা যায়। এই জগৎ "অপ্রতিষ্ঠ বা ইহার কোন অধিষ্ঠান (আধার) নাই, ইহার কোন নিয়ন্তা নাই, ইহা কামজ সংযোগ হইতে সমুৎপন্ন"—গীতা এ প্রকার মতের বিরোধী মতই পোষণ করে। তবেই দেখা যাইতেছে যে, এই জগৎ পরমেশ্বর কর্ত্তৃক নিয়ন্ত্রিত হইয়াই ক্রম-পরিবর্ত্তনে ছুটিয়া চলিয়াছে। অনন্তের বক্ষে

উত্থিত একটী স্বপ্ন-তুল্য অলীক বস্তু বলিয়া, গীতায়, জগৎকে ধরিয়া লওয়া হয় নাই। এই সংসারে থাকিয়াই মনুষ্য, কালাতীত আত্ম-তত্ত্ব লাভ করিতে সমর্থ হইতে পারে, ইহাই গীতার শিক্ষা। ভগবান্ স্বয়ং কর্ম্মে নির্লিপ্ত থাকিয়া, সংসারে স্বয়ং কর্ম্মে প্রবৃত্ত,—এই দৃষ্টান্ত মানুষের সম্মুখে গীতা উপস্থিত করিয়াছে। যখন আমরা মায়াকে অতিক্রম করিতে পারিব, তখন যে দেশ, কাল ও কার্য্য-কারণের শৃঙ্খলা খসিয়া পড়িবে, এমন কোন কথা নাই। সে অবস্থায় জগৎ নষ্ট হইয়া যাইবে না, সংসার বিলুপ্ত হইবে না; কেবল ইহার রূপান্তর হইবে মাত্র। জগতের প্রত্যেক জীব ও পদার্থের অন্তরতম প্রদেশে পুরুষোত্তম বাস করিতেছেন; ইনি আমাদের একান্ত অতীত কোন বস্তু নহেন। জগতের সকল বস্তুকে ইনি ধরিয়া রাখিয়াছেন; জীব ও জড় তাঁহারই স্বরূপের বিকাশ। অসৎ হইতে এই জগৎ উৎপন্ন হয় নাই; ইহা তাঁহার স্বরূপেরই অভিব্যক্তি। প্রলয়াবস্থাতেও, তাবৎ জীবের সহিত এই জগৎ, সূক্ষ্ম-রূপে তাঁহারই স্বরূপে অবস্থান করিবে। কেবল স্থিতি-কালে, যেন তাঁহাকে ছাড়িয়া, পরস্পর বিচ্ছিন্ন-ভাবে প্রতীত হইয়া থাকে। ইহা মহা-মায়ারই প্রভাব। "জগৎকে 'অশ্বত্থ' বৃক্ষরূপে বর্ণনা করা হয়,—যাহার মূল ঊর্দ্ধদিকে এবং শাখা-প্রশাখা নিম্নদিকে প্রসৃত রহিয়াছে।" প্রাকৃতিক আকারই জগতের সাধারণ আকার। পদার্থগুলির মধ্যে পরস্পর বিরোধ, একের অন্যকে আক্রমণ করিয়া ভক্ষণ, উৎপত্তি, পরিণতি, জড়ের মধ্যে প্রাণের অনুপ্রাণন,—এ সকলই প্রকৃতির খেলা। "ক্ষিতি, জল, অগ্নি, বায়ু, আকাশ, মন ও বুদ্ধি ও অহংকার—এই অষ্টধা বিভক্ত প্রকৃতি আমার।" "ইহা পরমেশ্বরের অপরা প্রকৃতি। যে জীব-চৈতন্য দ্বারা ইহারা অনুপ্রাণিত ও বিধৃত রহিয়াছে, তাহা পরমেশ্বরের পরা প্রকৃতি।" রামানুজ বলিয়াছেন—"জড়ীয় প্রকৃতি ভোগ্য বা জ্ঞেয় বস্তু; ইহা হইতে স্বতন্ত্র জীব-চৈতন্য; তাহাকে ভোক্তা বলা যায়।" পরা ও অপরা নামক দুই প্রকৃতিবিশিষ্ট পুরুষোত্তমকে গ্রহণ করিয়া, যদি নির্গুণ পরমাত্মভাবকে দৃষ্টি-বহির্ভূত রাখা যায়, তাহা হইলে রামানুজের ব্যাখ্যাই ঠিক বলিয়া গ্রহণ করা যায়। "মণিগণের মধ্যে প্রবিষ্ট সূত্র যেমন উহাদিগকে ধরিয়া রাখে, সেইরূপ,

জীব সকল ও জড় পদার্থ সকল—যাহারা ভগবানের শরীর-স্থানীয়—কারণাকারেই হউক বা কার্য্যাকারেই হউক—আমাতেই ধৃত রহিয়াছে।”

জীবকে ভগবানের ‘অংশ’রূপে কথিত হইয়াছে। শঙ্কর এই ‘অংশ’ শব্দের অন্য প্রকার ব্যাখ্যা করেন। তাঁহার মতে ইহা প্রকৃত অংশ নহে ;—যাহার অবয়ব নাই, তাহার অংশ কিরূপে সম্ভবে? জীব পরমেশ্বরের অংশের ন্যায়, কল্পিত অংশ, প্রকৃত অংশ নহে। শঙ্করের এই ব্যাখ্যা ঠিক গীতাকারের অভিপ্রেত বলিয়া মনে হয় না। এই ব্যাখ্যায়, কেবল জীব বলিয়া নহে ; পুরুষোত্তমকেও, ব্রহ্মের কল্পিত অংশ বলিতে হয় ;—যেহেতু তাঁহার মধ্যেও ত অসৎ—ইদং—ক্রিয়া করিতেছে। জীবই ত ক্রিয়ার প্রকৃত কর্ত্তা ; ইহা, পুরুষ-তত্ত্ব বা পরমেশ্বরের আংশিক বা পরিচ্ছিন্ন বিকাশ। জীবকে সর্ব্বাতীত, শুদ্ধ আত্মা বলা যায় না। মন, ইন্দ্রিয় ও দেহ নির্ম্মাণ করিয়া লয় বলিয়াই ত ইহাকে স্বতন্ত্র একটা বস্তু বলিয়া ধরিয়া লওয়া হয়। প্রকৃতির যেমন একটা বিশিষ্ট পরিমাণ বা পরিচ্ছেদ আছে ; উহার যেমন একটা কাল-ব্যাপ্তি ও স্পন্দন আছে ; পুরুষ বা জীবেরও একটা বিশিষ্ট আকার বা পরিচ্ছেদ ও বিশিষ্ট জ্ঞান রহিয়াছে। প্রাণময়, মনোময় ও অন্নময় কোষে আবদ্ধ পরমাত্মবস্তুই জীব নামে পরিচিত ; ইহা পরমাত্মার পরিচ্ছিন্ন রূপ। “প্রকৃতির সহিত সংযুক্ত হইয়াই ত পুরুষ প্রকৃতির ভোক্তা হইয়া থাকে, এবং ইহার যে সৎ বা অসৎ যোনিতে জন্ম গ্রহণ, তাহাও ত প্রকৃতিরই প্রভাববশতঃ।”

---

*

*

জীব-তত্ত্ব

দেহমধ্যে বদ্ধ হইয়া জীব, মোহ-মুগ্ধ হইয়া উঠে। সংসারে জীবের উৎপত্তি অপূর্ণতার লক্ষণ। যতদিন প্রকৃত পরমাত্ম-তত্ত্ব আমাদের দৃষ্টির বহির্ভূত থাকে, ততদিন সংসারে পুনঃ পুনঃ জন্ম-মৃত্যুর অধীন থাকিতেই হয়। কিন্তু আত্ম-স্বরূপের প্রকৃত জ্ঞান ফুটিয়া উঠিলে, মায়ান্ধকার দূর হইলে,—তখন আমাদের এই জীবত্ব ঘুচিয়া যায়। জীব, প্রতিনিয়ত আপন অবস্থার বাহিরে যাইতে সচেষ্ট। পরিচ্ছিন্ন জীবের মধ্যে, অপরিচ্ছিন্ন আত্ম-তত্ত্ব পূর্ণরূপে বিকাশিত হইতে পারে না। এই নিমিত্তই জীব ক্রমাগত আপন পরিচ্ছেদের অতীত হইতে চেষ্টা করে এবং যে পর্য্যন্ত সান্ত জীব অনন্তের সাক্ষাৎ না পাইতেছে, যতদিন উহার আত্ম-বিকাশের যেটী অবসান-ভূমি তাহাতে না পৌঁছিতেছে, ততদিন জীবের এই প্রচেষ্টার বিরতি হইবে না। এই জন্যই জীবের আকাঙ্ক্ষার সীমা নাই; তাহার আকাঙ্ক্ষার বস্তুও ক্রম-বর্দ্ধন-শীল; এবং সেও ক্রমেই উহার নিকট হইতে নিকটতর অগ্রসর হইতেছে। এই জগৎও তাই অনন্তাভিমুখে, পূর্ণতালাভের দিকে, অবিরাম ছুটিয়া চলিয়াছে! তবেই বুঝা যাইতেছে যে, উত্তরোত্তর-বিকাশ-জনিত সর্ব্ব-প্রকার ভেদ এবং প্রকৃতির সহিত উহাদের সম্বন্ধও,—অনবস্থিত ও অস্থায়ী।

অখণ্ড পুরুষোত্তম, খণ্ড জীবরূপে আপনাকে অসংখ্য অংশে বিভক্ত করিয়া অবস্থান করিতেছেন। গীতায়, এইরূপে জীবের বহুত্ব স্বীকৃত হইয়াছে। কিন্তু নির্গুণ ব্রহ্মের দিক্ হইতে দেখিলে, জীবের জীবত্ব কেবল বিষয়-সংযোগে উৎপন্ন বলিতে হয়। এমন কি, সংসারে প্রত্যেক জীবের যে কর্ম্মশক্তি বা কর্তৃত্ব দৃষ্ট হয়, তাহা নিষ্ক্রিয় পরমাত্মবস্তু হইতে প্রাপ্ত নহে; উহা প্রকৃতির শক্তি-যোগে সমুৎপন্ন। "প্রকৃতির বশেই জীব ক্রিয়া করিতে বাধ্য হয়; প্রকৃতিই জীবকে আপন আপন ক্রিয়ায় নিযুক্ত করে।" পুরুষকে নিত্য বলিয়া স্বীকার করিলে, উহার কর্তৃত্ব ও পরস্পর পরস্পর হইতে পুরুষের ভিন্নতাই বা কিরূপে স্বীকার করিতে পারা যায়? গীতা বলিয়াছেন—"অহংকার দ্বারা বিমূঢ়-চিত্ত হইয়া জীব আপনাকে কর্ত্তা

বলিয়া মনে করে ; প্রকৃত পক্ষে ক্রিয়া মাত্রই প্রকৃতি দ্বারাই উৎপন্ন হয়।" জীবের এই যে জীবত্ব-বিষয়ক ভ্রান্তি, ইহা বিষয়কে আপনার বলিয়া গ্রহণ করিবার ফলেই হইয়া থাকে। সকলের মধ্যেই জীব স্বরূপতঃ এক, অভিন্ন ; প্রকৃতিই উহাদের ভিন্নতার হেতু। "কুক্কুরে ও শ্বপাকে একই আত্মা সমভাবে অবস্থান করিতেছেন।" শঙ্করাচার্য্য গীতায় এই সকল স্থল হইতে অতি সহজে আপন অদ্বৈতবাদ প্রতিষ্ঠা করিতে পারিয়াছেন। তিনি বলিয়াছেন—"বৈশেষিকোক্ত 'বিশেষ'* বলিয়া কোন বস্তু নাই ; দেহের সহিত সংযোগ হইলেই যে, জীবের স্বরূপগত ভিন্নতা থাকিবে, এরূপ কোন প্রমাণ নাই ; প্রত্যেক দেহের মধ্যেই যে আত্মাকে ভিন্ন ভিন্ন মনে করিতে হইবে এমন কোন কথা নাই। সুতরাং পরমাত্মাকে নির্ব্বিশেষ ও এক বলিয়াই গ্রহণ করা কর্ত্তব্য।" এক একটা দেহ লইয়াই জীবের ভেদ করা হইয়া থাকে। মহাভারতে দৃষ্ট হয়—"গুণ-সঙ্গবশতঃই জীব ভিন্ন বলিয়া প্রতীত হয় ; এই গুণ-সম্বন্ধ হইতে মুক্ত হইতে পারিলেই জীব তখন পরমাত্মার স্বরূপে উপনীত হইয়া যায়।" যে সকল বাক্যে পরমাত্মা ও জীবাত্মার একত্ব সূচিত হইয়াছে, রামানুজ সে সকল বাক্যের অন্য প্রকারে ব্যাখ্যা করিয়াছেন। "সর্ব্বত্র তাঁহার হস্ত-পদ, তিনি সমস্ত পদার্থে ব্যাপ্ত হইয়া স্থিতি করিতেছেন"—রামানুজ এই সকল স্থলের ব্যাখ্যায় বলিয়াছেন যে,—"মুক্তাবস্থায় যখন জীব দেহাদি পরিচ্ছেদ হইতে বিমুক্তি লাভ করে,—তখনই তাঁহাকে সর্ব্বব্যাপী বলা যায়।" গীতার যে স্থলে আছে—"সকলের মধ্যস্থ আত্মা সকলের সাক্ষী (উপদ্রষ্টা), ক্রিয়ার অনুমোদনকর্ত্তা ; তিনি সকলের পালক ও ভোক্তা ও মহেশ্বর ; শ্রুতিতে তিনি পরমাত্মা বলিয়া ব্যাখ্যাত।"—রামানুজ কষ্ট-কল্পনা করিয়া অর্থ করিয়াছেন—"প্রকৃতি-নির্ম্মিত গুণ-সংযোগে, এই সকল পুরুষকে কেবল স্ব স্ব দেহের সম্পর্কেই নিয়ামক বা পালক এবং পরমাত্মা বলিয়া নির্দ্দেশ করা যাইতে পারে।"

জীবের প্রকৃত স্বরূপ সম্বন্ধে কেবল একবচন বা বহুবচনের প্রয়োগ দেখিয়াই, কোন অনুমানে উপস্থিত হইতে পারা যায় না। সংসার-

* The ultimate particulars as the basis of individual distinctions in the self.

বদ্ধ জীবের সম্পর্কেই কেবল বহুবচনের প্রয়োগ হইতে পারে। "তুমি, আমি এবং এই নৃপতি সকল, ইহারা পূর্ব্বেও ছিলাম, পরেও থাকিব এবং বর্ত্তমানেও আমরা রহিয়াছি।" এই প্রকার বর্ণনা হইতে জীবের বহুত্ব প্রমাণিত করা যাইতে পারে। রামানুজ বলিয়াছেন—"এতদ্দ্বারা আত্মাকে অন্য জীব হইতে এবং পরমেশ্বর হইতে ভিন্ন করিয়া দেখান হইয়াছে।" শঙ্করের ব্যাখ্যায়, "পরমাত্মা রূপে আমরা সকলেই নিত্য এবং কালত্রয়ে অবস্থিত।" শঙ্কর-মতে, জীবের বহুত্ব কেবল উপাধি-ভেদে; দেহের ভেদেই ভেদ, আত্মার প্রকৃত কোন ভেদ নাই। এক আত্মা ব্যতীত অপর কোন আত্মা নাই।

মুক্তি না পাওয়া পর্য্যন্ত জীবের পুনর্জন্ম গীতায় স্বীকৃত হইয়াছে। জন্ম হইলে মৃত্যুও অবশ্যম্ভাবী। উভয়ই অপূর্ণাবস্থার ফল। বাল্য, যৌবন, বৃদ্ধ অবস্থার ন্যায়, মানুষের জন্ম-মৃত্যুও দেহের অবস্থা-পরিবর্ত্তন ভিন্ন আর কিছু নহে।

মৃত্যু অপর কিছু নহে; দৃশ্যপটের পরিবর্ত্তনমাত্র। রোগের বা জরার আক্রমণে যখন ইন্দ্রিয়ের সামর্থ্য অপগত হইতে থাকে, তখন অন্তরাত্মাতেও উহার প্রতিক্রিয়া উৎপন্ন হয়। মৃত্যুতে যখন দেহ বিনষ্ট হইয়া যায়, তখন অপর এক দেহ বিনির্ম্মিত হয়; কিন্তু তৎসঙ্গে-সঙ্গে আত্মার বিনাশ হয় না। এক দেহ ছাড়িয়া আত্মা অপর দেহ গ্রহণ করে মাত্র। আমরা যেরূপ প্রকৃতি বা স্বভাব অর্জ্জন করিয়াছি, তদনুসারে আমাদের জন্মও নিরূপিত হয়। আমাদের প্রকৃতির সত্ত্ব, রজ ও তমের প্রাধান্যবশতঃ, আমরা স্বর্গে বা মনুষ্য-লোকে অথবা ইতর প্রাণিদেহে উৎপন্ন হইয়া থাকি। প্রত্যেক পরিবর্ত্তনে আমাদের পূর্ব্বার্জ্জিত ধর্ম্মসংস্কার থাকিয়া যায়। যাহারা যোগে সিদ্ধিলাভ না করিয়াই মৃত্যুর বশীভূত হয়, তাহাদের কি প্রকার গতি হয়;—অর্জ্জুনের এই প্রশ্নের উত্তরে শ্রীকৃষ্ণ বলিয়াছিলেন যে—"কল্যাণকারী ব্যক্তির কদাপি দুর্গতি হয় না; তাহারা অন্যলোকে পুনর্জন্ম গ্রহণ করিয়া থাকে। পুনরায় অনুরূপ দেহ গ্রহণ করিয়া পূর্ব্বসংস্কার-প্রভাবে, পুনরায় আত্মোন্নতি করিতে থাকে। পৃথিবীতে কোন কর্ম্মই বিনষ্ট হয় না; উন্নতির মূল্য জমা থাকিয়া যায়। পরমেশ্বরে চিত্ত স্থিরীকৃত হইলে, সে পথে বিচ্যুতি হয় না।

পরমেশ্বর-প্রাপ্তি না হওয়া পর্য্যন্ত জন্মেরও বিরতি হয় না। মৃত্যুতে সূক্ষ্ম শরীরের বিনাশ হয় না; এই সূক্ষ্ম শরীরেই আমাদের যাবতীয় কর্ম্ম-সংস্কার সঞ্চিত থাকে। পুনঃ পুনঃ জন্ম দ্বারাই আমরা ক্রমে পূর্ণতা-লাভের দিকে অগ্রসর হইতে থাকি। গীতায় জীবের গতিসূচক দেব-যান ও পিতৃ-যান নামে দুইটী পথের উল্লেখ আছে। পাপাচরণকারী-দিগের জন্য অপর একটী তৃতীয় পথের কথাও দেখিতে পাওয়া যায়।

মনুষ্য-সমাজ

জীবদিগের মধ্যে পরস্পর-ভেদ, উহাদের জীবত্ব এবং উহারা যে সান্ত ও পরিচ্ছিন্ন—এ গুলি আসল কথা নহে; এগুলি উহাদিগের আগন্তুক ধর্ম্ম মাত্র। জীবদিগকে যে স্বাধীন, স্বয়ংসিদ্ধ, স্বতন্ত্র বলিয়া বোধ হয়, এই ধারণা যতদিন না ভাঙ্গিয়া যাইতেছে, ততদিন জীবের পক্ষে চির-অচ্ছেদ্য শান্তিলাভের সম্ভাবনা কোথায়? জ্ঞান, প্রেম ও ভক্তি দ্বারা যতদিন জীব নিজকে ছাড়াইয়া উঠিয়া, ভগবত্তত্ত্বে প্রবেশ না করিতেছে, ততদিন তাহার মুক্তি কোথায়? জীবনের উদ্দেশ্য কি? ভগবত্তত্ত্ব-লাভই জীবের পরম-পুরুষার্থ, চরম অভিপ্রেত উদ্দেশ্য; "ব্রহ্ম-সংস্পর্শ"-জনিত পরমানন্দ প্রাপ্তিকেই জীবনের পরম-উদ্দেশ্য বলা যায়। ইহার উপরে অপর কোন লব্ধব্য বস্তু নাই; ইহাই চরম-লাভ, পরম অপবর্গ।

পাপ ও অধর্ম্মের একান্ত উচ্ছেদ, সকলেরই সাধ্যায়ত্ত। কামনার দাসত্ব হইতে ইন্দ্রিয়গণের উদ্ধার-সাধন, বিষয়-বাসনাদি নীচ-প্রবৃত্তিবর্গের শাসন এবং এই মাংস-শোণিত-ময় দেহের পরিমার্জ্জনা ও বিশুদ্ধি-সাধন—এগুলি সকলের পক্ষেই সম্ভব। আপন প্রবৃত্তির সঙ্গে সতত যুধ্যমান প্রত্যেক জীবেরই, প্রকৃত বস্তু-তত্ত্বে স্ব স্ব দৃষ্টি আবদ্ধ রাখিবার জন্য, নিরন্তর চেষ্টাকে জাগরিত রাখা একান্ত কর্ত্তব্য; বুদ্ধিবৃত্তির প্রয়োগে সতত বিচার এবং হৃদয়ের প্রেম ও ভক্তি দ্বারা আত্মতত্ত্বের নিয়ত অনুসন্ধান, সতত কর্ত্তব্য। আপনার উদ্যমে, নিজের চেষ্টায়, পরম-সত্যের অল্প-লাভও শ্রেয়স্কর; তথাপি পরের মুখে শ্রুত বা লব্ধ সত্যের পূর্ণ-প্রাপ্তিও হিতকর নহে।

মানুষের মধ্যে জ্ঞান, ভাব ও ক্রিয়া এই ত্রিবিধ শক্তি অঙ্গাঙ্গিভাবে মিশ্রিত আছে বলিয়াই মনুষ্য এই ত্রিবিধ শক্তির অনুশীলন দ্বারা আত্মানন্দ লাভ করিতে সচেষ্ট হয়। সর্ব্বাতীত পরম-ব্রহ্মের জ্ঞানানুশীলন-বলে, সে জীবনের উদ্দেশ্য সফল করিতে পারে; অথবা ভক্তি ও উপাসনা দ্বারা পরম-পুরুষকে পাইতে পারে; কিংবা জগতে যে মহান্ ভগবদভিপ্রায় ক্রিয়া করিতেছে, আপন কর্ম্মশক্তিকে সেই অভিপ্রায়ের অনুকূলে চালাইয়া দিয়াও

কর্ম্ম করিতে পারে। তাহার এই ক্ষুদ্র জীবত্বের গণ্ডী ছাড়াইয়া, এই ত্রিবিধ মার্গে প্রবেশ করিবার মত একটা প্রবৃত্তি উহার অন্তঃকরণে গূঢ় রহিয়াছে। যে মার্গই কেন আমরা অবলম্বন করি না, সকল পথই সেই গন্তব্য স্থানে লইয়া যাইবে। উদ্দেশ্য এক, যদিও প্রণালী ভিন্ন ভিন্ন। আমাদের জীবনের সকল বৃত্তির সামঞ্জস্য রাখিয়া যে নির্বিরোধ অনুশীলন, তদ্দারাই ভগবল্লাভ করিতে পারা যায়; তদ্দারাই আত্মার সৌন্দর্য্য ফুটিয়া উঠে এবং তাদৃশ অনুশীলনেই আমাদের কর্ম্মও পরিপক্ক ও বিশুদ্ধ হইয়া পড়ে। গীতা বারংবার ঘোষণা করিয়াছে যে, আমাদের জীবনের কোন একটা অংশও পরিত্যাজ্য নহে; জীবনের সকল দিক্‌ই, সব অংশ-গুলিই, ভগবত্তত্ত্বে যাইয়া পরিপূর্ত্তি লাভে সমর্থ হয়। ব্রহ্ম স্বয়ং সৎ, চিৎ ও আনন্দ স্বরূপ। যে সকল ব্যক্তির চিত্ত জ্ঞানপ্রবণ, তাহাদিগের জ্ঞানে ব্রহ্মবস্তু মধ্যাহ্ন-কালীন প্রদীপ্ত সূর্য্যের ন্যায়, নিত্য তেজঃস্বরূপেই পরিভাত হন;—এ আলোকে অজ্ঞানান্ধকারের স্থান নাই। যাঁহারা ধর্ম্ম-জীবন-লাভের জন্য সমুৎসুক, তাঁহাদের নিকটে সেই ব্রহ্মবস্তু, পক্ষপাতশূন্য ন্যায়ের পরিপূর্ণ আদর্শরূপে উপস্থিত হন;—এই ন্যায়ের দণ্ডের কখনও বিচ্যুতি বা স্খলন হয় না। আবার যাঁহাদের চিত্ত প্রেম-রসে আর্দ্র, তাঁহারা ভগবান্‌কে সৌন্দর্য্য, প্রেম ও পবিত্রতার পরিপূর্ণ সাগর বলিয়াই অনুভব করিয়া থাকেন! ভগবানের স্বরূপে যেমন জ্ঞান, প্রেম ও সৌন্দর্য্যের পূর্ণতা আছে, মনুষ্যকেও সেই আদর্শে আপন জীবনকে গড়িয়া তুলিতে হইবে। গন্তব্য স্থানটী একবার পাইতে পারিলে, সেখানে পথের ক্লেশ ও বিঘ্ন কেমন করিয়া উপস্থিত হইবে? অবশ্য মনুষ্যের এই অপূর্ণ জীবনে ধ্যান ও ক্রিয়ার মধ্যে পরস্পর বিরোধই দৃষ্ট হয়; কিন্তু এই যে বিরোধ ও প্রতিদ্বন্দ্বিতা, ইহা, আমরা যে অপূর্ণ, তাহারই পরিচয় প্রদান করে। কি প্রকার সাধনের অবলম্বনে ভগবৎ-প্রাপ্তি হয়, এই প্রশ্নের উত্তরে, শ্রীকৃষ্ণ সুস্পষ্ট ভাবে ইহার নির্দ্দেশ করিয়াছিলেন যে, এসকল বিবাদ-বিসংবাদ, এসকল প্রতিকূলতা, বিঘ্ন ও বাধা—এগুলি লইয়া 'মাথা ঘামাইবার' প্রয়োজন কি? এগুলি ভিন্ন ভিন্ন সাধনপ্রণালী বা ভিন্ন ভিন্ন পথের অবস্থাজ্ঞাপক; "কোন পথ বা ঋজু, কোনটী বা কুটিল;"—কিন্তু এ সকল পথই গন্তব্য সেই একই বস্তুতে

লইয়া যাইবে এবং অবসানে উহারা সকলেই একত্র সেই স্থানে গিয়া মিলিত হইবে; সে স্থানে কোন ভিন্নতা নাই; কোন বিঘ্ন, বিরোধ—'কাটাকাটি, মারামারি'—নাই। মানুষ 'ভগ্নাংশ' লইয়া কাজ করে না; একটার সহিত অপরটা মিলিত হইয়া—ত্যাগ করিয়া নহে—মানুষের আত্মোন্নতি সংসাধিত হয়। জ্ঞান, কর্ম্ম ও প্রেম, আত্মার একই গমন-পদ্ধতির ভিন্ন ভিন্ন দিক্ মাত্র।

শ্রীকৃষ্ণের প্রাদুর্ভাব-সময়ে, ধর্ম্ম-জীবন-লাভের যে সকল ভিন্ন ভিন্ন আদর্শ প্রচলিত ছিল, সেইগুলির পরস্পর বিরোধ বা একতরের বিশিষ্ট পরিপুষ্টির পরিহার করিয়া, গীতা উহাদের মধ্যে সামঞ্জস্য সংস্থাপনের চেষ্টা করিয়াছে। ব্রহ্মকে পাইতে হইলে, বুদ্ধি-কৃত বিচার বা 'জিজ্ঞাসা', উদ্যমের সহিত স্বার্থ-ত্যাগ, জ্বলন্ত ভক্তি, যৌগিক ধ্যান-ধারণা, এবং যাগ-যজ্ঞাদির আচরণ,—এ সকলগুলিই তৎ-কালে সাধন বলিয়া পরিগণিত ছিল। ঈশ্বর-প্রাপ্তি-পথে, কোন্‌টার কোথায় ঠিক স্থান, এবং কোন্‌টার প্রয়োজনীয়তা বা মূল্যই বা কতটুকু, গীতা তাহাই দেখাইয়াছে এবং সকলগুলির মধ্যে সন্ধি-স্থাপনের চেষ্টা করিয়াছে। যুদ্ধ জয় করিতে হইলে যে, সকলে মিলিয়া আক্রমণ করিলেই সাফল্যলাভ করিতে পারা যায়, গীতার বিশ্বাস তাদৃশ আক্রমণে নিবদ্ধ ছিল দেখা যায়। ভিন্ন ভিন্ন ব্যক্তি-সমূহকে একত্র, মিলাইতে পারিলে যেমন এক অখণ্ড সমষ্টি গড়িয়া উঠে, তদ্রূপ ঐ সকল ভিন্ন ভিন্ন সাধন-প্রণালীর সামঞ্জস্যের আদর্শে,—এক পরমেশ্বর দ্বারা নিয়ন্ত্রিত থাকিয়া, এই জগতের সহিত জগদ্বাসী ভিন্ন ভিন্ন লোকগুলিকে এক যোগ-সূত্রে বাঁধিয়া দিয়া, একটা অখণ্ড সমষ্টিতে যে পরিণতি,—ইহা তাহারই আদর্শ।

মধুসূদন সরস্বতীর মতে, উপনিষদে যাহা সূচিত হইয়াছে, গীতাতেও কর্ম্ম, উপাসনা ও জ্ঞান এই ত্রিবিধ প্রণালী প্রদর্শিত হইয়াছে এবং এই তিনটী প্রণালী যথাক্রমে প্রত্যেক তিন তিন অধ্যায়ে বিচারিত ও ব্যাখ্যাত হইয়াছে। যাহাই হউক, মনুষ্য-চিত্তের তিনটা বিভাগের দিকেই গীতায় জোর দেওয়া হইয়াছে। ভিন্ন ভিন্ন লোক, স্ব স্ব চিত্তের অবস্থানুসারে ভিন্ন ভিন্ন প্রণালীর অনুসরণ করিয়া ঈশ্বর-তত্ত্বের সম্মুখীন হয়, গীতা এ কথার প্রয়োজনীয়তা অনুভব করিয়াছেন। নৈতিক জীবনে মানুষের

অন্তর-রাজ্যে, সৎ ও অসৎ প্রবৃত্তির মধ্যে যে সংগ্রাম অবিরত চলিতেছে,—কেহ বা সেই বিরোধের মধ্য দিয়া পরমেশ্বরকে পাইতে চায়; আবার কেহ বা মনুষ্য-চিত্তে যে সংশয়ের তরঙ্গ উত্থিত হইয়া থাকে, সেই সংশয়ের মধ্য দিয়া পরমেশ্বর-তত্ত্বে উপনীত হইতে চায়। আবার, কাহারও কাহারও পক্ষে, যাহাদের চিত্ত অনুরাগার্দ্র ও ভাব-প্রবণ, তাহারা প্রেম ও সেবা দ্বারা পরমেশ্বরকে ভজনা করিতে চায়।

---

*

জ্ঞান-মার্গ

আমাদের অন্তঃকরণের ধর্ম্মই এই যে, উহা কোন বস্তুরই আংশিক জ্ঞান লইয়া সন্তুষ্ট থাকে না ; উহা যে পর্য্যন্ত না এই বিশ্বের তাবৎ বস্তুরই সম্পূর্ণ জ্ঞানলাভ না করিতে পারিতেছে, ততক্ষণ সন্তুষ্ট থাকিতে পারে না। ততদিন মনের অস্থিরতার নিবৃত্তি হয় না। সমগ্র বিশ্বের সম্পূর্ণ বোধ-লাভের শক্তি মনের আছে, এরূপ একটা সুদৃঢ় বিশ্বাস আমাদের অন্তঃকরণে নিহিত আছে। দুই প্রকার জ্ঞানের উল্লেখ গীতায় দেখিতে পাওয়া যায়। যে জ্ঞানে আমরা বাহ্য বস্তুর—একের বাহিরে অপরটী এইভাবে—বোধলাভে সমর্থ হই, সে এক প্রকারের জ্ঞান। আর, কার্য্য-কারণের শৃঙ্খলার দ্বারা বিধৃত এই বাহ্য-বস্তুগুলির অন্তরালে যে সূক্ষ্ম সত্তা অনুস্যূত রহিয়াছে, যে অন্তর্দৃষ্টির বলে তাহার উপলব্ধি করিয়া থাকি, সেটী এক প্রকার জ্ঞান। আত্মা, যখন কেবল বুদ্ধির সাহায্যে বস্তুদর্শন করে, তখন উহা বাহ্য বস্তুর মধ্যে আপনাকে হারাইয়া ফেলে এবং প্রকৃতির ক্রিয়ার সহিত আপনাকে অভিন্ন বলিয়া ভাবে, আপনার স্বাতন্ত্র্য আর মনে আইসে না। কিন্তু বাহ্য বস্তুর অন্তরালে যে সত্তা অনুস্যূত রহিয়াছে তাহাকে বুঝিতে হইলে, ঐ ভ্রান্ত অভেদ-প্রতীতির জালকে ছিন্ন করিতে হইবে। এই যে বাহ্য বিকার-বর্গের বুদ্ধিদ্বারা লব্ধ জ্ঞান, ইহাকে গীতায় 'বিজ্ঞান' শব্দে নির্দ্দেশ করিয়াছে। এই বিজ্ঞান হইতে ভিন্ন অপর যে জ্ঞানটী, তাহা দ্বারা সমস্ত বিকারের যাহা মূল-তত্ত্ব তৎসম্বন্ধে বোধ লাভ করিতে আমরা সমর্থ হই। সর্ব্বপ্রকার জ্ঞানই ব্রহ্মেরই জ্ঞান। দর্শন শাস্ত্রই বল বা বিজ্ঞান শাস্ত্রই বল, উভয় শাস্ত্রেরই চেষ্টা ইহা দেখান যে, বাহ্য বস্তুই হউক বা অন্তর বস্তুই হউক —সমস্তই—এক পরমাত্ম-তত্ত্বের বিকাশ। সকলের মূলই এক। চিত্তে রাজসিক শক্তির প্রভাব সমধিক হইলে, বিজ্ঞানশাস্ত্রানুমোদিত জ্ঞানের সমুদ্রেক হইয়া থাকে। আর, যখন চিত্তে সত্ত্বগুণের বৃদ্ধি হয়, তখনই আধ্যাত্মিক জ্ঞানের, অন্তর্দৃষ্টির উদয় হয়। বিজ্ঞানশাস্ত্রের অসম্পূর্ণ, আংশিক

জ্ঞানকে যখন আমরা আত্মার পূর্ণ জ্ঞান বলিয়া ভ্রম করি, উহাকেই গীতাকার 'অপরা বিদ্যা' বলিয়া নির্দ্দেশ করিয়াছেন; ইহা মনে তমো-গুণের উদ্রেকের ফল। এ জ্ঞানে, জগতের বিকার-রাশি দ্বারা ব্রহ্ম-তত্ত্ব প্রচ্ছন্ন হইয়া পড়ে, এবং এই জ্ঞানের চক্ষে পারমার্থিক জ্ঞানটী একটা অনুমানের বিষয় মাত্র বলিয়া প্রতীত হইতে থাকে। বিজ্ঞান অবশ্য মনের অজ্ঞানান্ধকারকে দূরীভূত করিয়া দেয়; ইহা যে জগতের বোধ জন্মায়, তাহার অপূর্ণতার কথাও প্রকাশ করে এবং ইহার অতীত যে একটা বস্তু আছে, তাহার জন্যও মনকে প্রস্তুত করে। ইহা মনুষ্য-চিত্তে গর্ব্বানুভবের উদ্রেক করিতে দেয় না; কেন না, আমরা বুঝিতে পারি যে, বিজ্ঞানশাস্ত্র যে বোধ উৎপন্ন করে, সে জ্ঞান পূর্ণজ্ঞান নহে, উহা বস্তুর সমগ্র অংশকে জানাইতে পারে না। অতীত কালের গর্ভস্থ অনেক জ্ঞান আমাদের স্মৃতিতে বিলুপ্ত হইয়া যায়; ভবিষ্যতের গর্ভে যাহা নিহিত আছে, তদ্বিষয়েও আমাদের নিশ্চিত বোধ নাই। বিজ্ঞানের পক্ষে, জগতের মূল-কারণের অনুসন্ধান ও মনুষ্যের ভাগ্যে পরিণামে কি আছে তদ্বিষয়ক জিজ্ঞাসা,—ব্যর্থ চেষ্টায় পর্য্যবসিত হয়। এ সকলের তত্ত্ব বুঝিতে হইলে, বিজ্ঞানের সঙ্গে অপর এক প্রকার জ্ঞানের সংযোগ অবশ্য কর্ত্তব্য হইয়া উঠে। "পরিপ্রশ্ন ও সেবা দ্বারা সেই তত্ত্ব বুঝিতে চেষ্টা করিতে হয়"—গীতার এই কথা এই উদ্দেশ্যই বলা হইয়াছে। মনের এই সামর্থ্য জন্মাইতে হইলে, চিত্তের গতি—বিষয়-প্রবণতা—ফিরাইয়া দিতে হইবে; চিত্তের সংস্কার-সাধন করিতে হইবে। এই জন্যই, অর্জ্জুন চর্ম্ম-চক্ষু দ্বারা সেই সত্য দেখিতে পান নাই, তিনি দিব্য দৃষ্টি লাভের প্রার্থনা জানাইয়াছিলেন। মানুষ ঈশ্বর-কৃপায় যে অন্তর্দৃষ্টির বলে জগতের সমস্ত পদার্থকে এক ব্রহ্মেই নিরন্তর অধিষ্ঠিত বলিয়া দেখিতে ও বুঝিতে পারে,—সেই তত্ত্বটীই গীতায়, কবির অতিশয়োক্তিতে, "বিশ্বরূপ-দর্শন" নামে প্রসিদ্ধিলাভ করিয়াছে। গীতার বিশ্বাস এই যে, এইরূপ আধ্যাত্মিক দৃষ্টিলাভ করিতে হইলে, মানুষকে সর্ব্বদা আত্মস্থ হইয়া থাকিতে হইবে এবং চিত্তকে অন্তরাত্মায় নিমগ্ন রাখিতে হইবে। কে সেই সত্যটীকে প্রচ্ছাদন করিয়া, আবৃত করিয়া, রাখিয়াছে? আমরা যে সত্যটীকে দেখিতে পাই না, অনুভব করিতে পারিতেছি না, উহা

যে কেবল আমাদের বুদ্ধিরই দোষে তাহা নহে ; উহা আমাদের স্বার্থপর বাসনারও দোষে। এই অজ্ঞানতা বা দৃষ্টি-হীনতা দূর করিতে হইলে, আমাদের আত্মার উপরে যে দেহের ও ইন্দ্রিয়ের একটা মালিন্যের ছায়া পড়িয়াছে তাহার অপসারণ করিতে হইবে, এবং এমন একটা আধ্যাত্মিক দৃষ্টি জাগাইয়া তুলিতে হইবে যাহা নূতনভাবে বস্তু-তত্ত্বকে দেখিতে পারে। অন্তরস্থ বাসনার তুমুল আবর্ত্ত এবং প্রবৃত্তির তীব্র বহ্নি-দাহের, একান্ত ভাবে নিবারণ করিতে হইবে। ইতস্ততঃ বিক্ষিপ্ত ও অস্থির চিত্তকে, প্রশান্ত হ্রদের ন্যায়, স্থির ও শান্ত করিতে হইবে। তাদৃশ চিত্তেই কেবল ব্রহ্ম-জ্ঞানের আলোক-পাত হইতে পারে। আমাদের বুদ্ধি ও বিচার-শক্তির পরিমার্জ্জনা আবশ্যক। কিরূপে এই শক্তি ক্রিয়া করিবে তাহা আমাদের পূর্ব্বার্জ্জিত স্বভাব বা সংস্কারের উপরে নির্ভর করে। এমন ভাবে চিত্তের বিশুদ্ধি-সম্পাদন করিতে হইবে, যাহাতে আধ্যাত্মিক দৃষ্টি-সম্পন্ন হইয়া, ইহা জগৎকে দেখিতে পারে।

গীতাতে যে যোগের কথা উল্লিখিত হইয়াছে, তাহা এই চিত্ত-শুদ্ধির উপায়রূপে। যোগাচরণ আমাদিগকে এমন একটা পথ দেখাইয়া দেয় যদ্দ্বারা আমরা এই সতত-চঞ্চল জীবত্বের মধ্যে নিমজ্জিত না থাকিয়া, আমরা একটা বিষয়াতীত অবস্থায় প্রবেশ করিতে পারি, যেখানে উপস্থিত হইলে, এই জগৎ-রহস্যের দ্বার খুলিবার চাবি আমাদের হস্তগত হয়। যোগাভ্যাসের মুখ্য স্তর এইগুলি—(১) দেহ, ইন্দ্রিয় ও মনের বিশুদ্ধি-সম্পাদন, যাহাতে উহাদের মধ্যে ব্রহ্মালোক প্রবিষ্ট হইতে পারে। (২) বিষয়ে বিক্ষিপ্ত চিত্তের প্রত্যাহার বা সংযম এবং আত্ম-কেন্দ্রে স্থির রাখা। (৩) পরমাত্মার সহিত আত্মার একত্ব সম্পাদন। পাতঞ্জল-যোগসূত্রের ন্যায়, গীতাতে অবশ্য প্রণালীবদ্ধভাবে যোগের উপদেশ প্রদত্ত হয় নাই ; কেবল ভিন্ন ভিন্ন সাধনের কথা বলা হইয়াছে।

গীতায় এমন কতকগুলি সাধারণ নিয়মের উল্লেখ করা হইয়াছে, যাহা সার্ব্বজনীন, সকলেরই গ্রহণের উপযুক্ত—যিনি যেরূপ মতই পোষণ করুন না কেন। শ্রদ্ধা-সম্পন্ন হইতে হইবে ; অন্তরস্থ প্রবৃত্তি-ঝটিকার বেগ দমিত রাখিতে হইবে ; সর্ব্বদা ভগবচ্চিন্তাপরায়ণ থাকিতে হইবে। আত্ম-

দৃষ্টির নিমিত্ত একটা স্থির প্রশান্ত অচঞ্চল অবস্থা লইয়া আসিতে হইবে। প্রবৃত্তি দমনের ফলে চিত্ত যখন প্রশান্ত হয়, তখনই আত্মার মধুর বাণী শ্রুত হয়। "সমত্বই প্রকৃত যোগ।" "বাতরহিত স্থানে প্রদীপ যেমন নিস্পন্দ থাকে, তেমনি আত্মার মধ্যে পরমাত্মার সাক্ষাৎ লাভ করিলে, চিত্ত শান্তিও পরমানন্দে পূর্ণ হয়। বিষয়-স্পর্শজনিত সুখের সহিত এ সুখের তুলনা হয় না। যাহা পাইলে আর সত্য হইতে বিচ্যুতি হয় না, যে লাভ অপেক্ষা অপর কোন লাভের বস্তু নাই; যে অবস্থায় অত্যন্ত দুঃখও বিচলিত করিতে পারে না; ইহা সর্ব্ববিধ দুঃখ হইতে বিযুক্ত অবস্থা;—ইহাই যোগ।" আত্ম-লাভের নিমিত্ত যোগাচরণের একান্ত আবশ্যকতা নাই। বশিষ্ট বলিয়াছেন—"চিত্তনাশের দুইটী মাত্র উপায় আছে; এক যোগ, অপর জ্ঞান। যোগাভ্যাসে মনোবৃত্তির দমন হয়; জ্ঞানালোচনায় সম্যগ্‌দর্শন উৎপন্ন হয়। কাহারও পক্ষে যোগ উপযোগী নহে; আবার, কাহারও পক্ষে জ্ঞানের উপযোগিতা নাই।" কর্ম্ম ও উপাসনা দ্বারাও আত্মলাভ ঘটিতে পারে।

ব্যক্তিবিশেষের পক্ষে যোগের স্থান থাকিলেও, যোগাভ্যাসের অনিষ্ট সম্বন্ধেও গীতাকে অবহিত দেখা যায়। নিরাহারে থাকিলেই সিদ্ধিলাভ করা যায় না; উহাতে ইন্দ্রিয়ের সামর্থ্যের ক্ষয় হয়; কিন্তু চিত্তের রস বা প্রবৃত্তির ত ক্ষয় হয় না। ইন্দ্রিয়ের শাসন করা এবং বাহ্য বিষয়ের আকর্ষণে অটল থাকা—একান্ত কর্ত্তব্য। কিন্তু জ্ঞান উৎপন্ন না হইলে ইহা সম্ভব হয় না। বাহ্য বস্তুর প্রত্যক্ষের সহিত আত্ম-সাক্ষাৎকারের তুলনা করা যাইতে পারে। বিজ্ঞানানুমোদিত তর্ক দ্বারা ইহার দৃঢ়তা সম্পাদিত হয়। ইহা বিচার-শূন্য, অন্ধ বিশ্বাস মাত্র নহে। জ্ঞান ও বৈরাগ্য যোগে ইহার নিষ্পত্তি। ইহা একটী পরিপূর্ণ আন্তর অনুভব। এই অনুভবে চিত্তের চাঞ্চল্য থাকে না; আত্মা শান্তি-রসে নিমগ্ন হইয়া যায়।

একবার এই জ্ঞান উৎপন্ন হইলে, আমাদের অন্তরস্থ ভাব (Emotion) ও সঙ্কল্পেরও (Will) পরিপুষ্টি জন্মিয়া থাকে, তাহাও বুঝা যায়। মহানন্দের মধ্যে, আত্মালোকে ঈশ্বর-দর্শন সম্পাদিত হয়। অনন্ত পরমাত্মার অবিচ্ছিন্ন সেবায় ও আরাধনায় জীবনের সমস্ত আকাঙ্ক্ষা পরিতৃপ্ত হয়। "যিনি ব্রহ্মজ্ঞ, তিনি নিত্য-যুক্ত ও একভক্তি।" "যিনি

আমাকে জানিয়াছেন, তিনি হৃদয় দিয়া আমাকে ভজনা করেন।" "যিনি আমাকে জানিয়াছেন, তিনি মদ্গত-চিত্ত, মদ্গত-হৃদয়।" এ অবস্থায়, জগতের হিতার্থ কর্ম্মেরও একটা প্রয়োজন উপস্থিত হয়। আমাদের অন্তরস্থ আত্মার স্বরূপ যতই আমরা জানিতে পারি, ততই অপরের অভাব পূরণের জন্য অন্তর্দৃষ্টিও জাগিয়া উঠে, কেন না সকলের মধ্যে একই নারায়ণ বাস করেন। পৃথিবীর সর্ব্বশ্রেষ্ঠ জ্ঞানী বুদ্ধদেবের দৃষ্টান্ত আমাদের সম্মুখে উপস্থিত আছে; যিনি চত্বারিংশৎবর্ষকাল পরোপকারে,—মানব-সেবায় আত্ম-নিয়োগ করিয়াছিলেন।

কাহারও কাহারও ধারণা এই যে, নৈতিক চরিত্রোৎকর্ষের সহিত জ্ঞানের বিশেষ কোন সম্পর্ক নাই। জ্ঞান আমাদের চরিত্রের একটা অত্যাবশ্যক অঙ্গ নহে। আমাদের বুদ্ধি ত সর্ব্বদাই বিচারে ভ্রম-প্রমাদের বশবর্ত্তী; নৈতিক আচরণেও বুদ্ধির ভ্রম-প্রমাদ পরিলক্ষিত হয়। জ্ঞানকে সৎও বলা যায় না; অসৎও বলা যায় না; কেন না, সাধুজীবনের বিনাশ ও বৃদ্ধি উভয় কার্য্যেই ত জ্ঞানের ব্যবহার করা যায়। কিন্তু এই যে জ্ঞানের কথা হইতেছে, ইহা বৈষয়িক জ্ঞান ভিন্ন অপর কোন জ্ঞান নহে। ইহা আংশিক, একদেশদর্শী, অসম্পূর্ণ, খণ্ড জ্ঞান। কিন্তু গীতায় যে জ্ঞানের উল্লেখ করা হইয়াছে, সে জ্ঞান অখণ্ড, পূর্ণ। এ জ্ঞান জন্মিলে, জীবে জীবে ভেদ-দর্শন চলিয়া যায়; এ জ্ঞানে বুঝিতে পারা যায় যে, এই ভেদ-বুদ্ধি জ্ঞানের শেষ কথা নহে;—এবং এই ভ্রান্ত ভেদ-বুদ্ধির উপরে আমাদের যে আচরণ প্রতিষ্ঠিত, তাদৃশ আচরণ বা অনুষ্ঠান কল্যাণপ্রদ হইতে পারে না। গীতোক্ত এই জ্ঞান আমাদিগকে বলিয়া দেয় যে, একই মূল উৎস হইতে সকল জীবই উৎপন্ন হইয়াছে; সকলের অন্তরে এক স্বতঃসিদ্ধ নিত্য পুরুষ অবস্থান করিতেছেন;—ভিন্নতা আসিবে কোথা হইতে? "পরম বস্তুর দর্শন লাভ হইলে, ইন্দ্রিয় ও বিষয়-বিজ্ঞান আপন শক্তি হারায়।"

ভক্তি-মার্গ

মানুষের অন্তরে যে 'রসের' (Sentiment) উৎস নিহিত আছে, সেই রসের বশে আমরা যে সৎকার্য্যে প্রবৃত্ত হইয়া থাকি, ভক্তি-মার্গ বা ভক্তির পথটী সেই সৎকার্য্যের পরিচায়ক। ভক্তি—জ্ঞান ও কর্ম্ম হইতে ভিন্ন; ইহা মনের রসপ্রবণ আনুরক্তি। মনুষ্য-চিত্তে যে ভাবের বা রসের বীজ প্রসুপ্ত আছে ভগবানে অর্পিত হইলে উহার বিকাশ হয়। এই মধুর রস, এক মানুষের হৃদয়ের সহিত অপর মানুষের হৃদয়কে বাঁধিয়া দেয়, এবং যখন উহার প্রভাবে ভগবানে ও মানুষে সম্বন্ধ স্থাপিত হয় তখন উহাই ধর্ম্মভাবে সজীব হইয়া উঠে। মনুষ্য-চিত্তে প্রেম ও ভগবদ্‌ভক্তি না জাগিলে, তাহার দুর্দ্দশার সীমা থাকে না; সে আপনা লইয়াই ব্যস্ত হয়; আপনার সঙ্কীর্ণ গণ্ডার মধ্যে আবদ্ধ হইয়া পড়ে। প্রকৃত পথে নিয়ন্ত্রিত করিতে পারিলে এই প্রেম মানুষকে পরমেশ্বর-দর্শনে নিযুক্ত করে। ধনী, দরিদ্র, বিদ্বান্, মূর্খ—সকলেরই ইহাতে সমান অধিকার এবং ইহা বড়ই সুগম মার্গ। ভগবদভিপ্রায়ের অনুবর্ত্তন, সন্ন্যাসের নিয়ম পালন, কিংবা জ্ঞানের অনুশীলন,—এগুলি যেমন কঠিন, প্রেমে আত্ম-দান সেরূপ কঠিন নহে। অন্যান্য পথের ন্যায় এ পথটীও তুল্যরূপে ফলপ্রদ। কিন্তু কেহ কেহ ইহাকে সর্ব্বাপেক্ষা অধিকতর ফলপ্রদ বলিয়া মনে করেন;—কেন না, অপর দুইটী উপায় রূপে পরিগণিত; কিন্তু ভক্তি নিজেই নিজের ফলস্বরূপ বলিয়া কথিত হয়।

ভক্তি-মার্গ অতীব প্রাচীন; অতীতের গর্ভে ইহার উৎপত্তির কথা প্রচ্ছন্ন হইয়া রহিয়াছে। উপনিষদে উল্লিখিত উপাসনাতত্ত্ব এবং ভাগবত-ধর্ম্মোক্ত ভক্তি-বাদ, গীতার গ্রন্থকারের উপরে বিশেষ প্রভাব বিস্তীর্ণ করিয়াছে বলিয়া মনে হয়। উপনিষদে নানাস্থানে বিক্ষিপ্তরূপে ও কতকটা গূঢ়ভাবে যে ধর্ম্মতত্ত্ব নিহিত আছে, গীতাকার তাহারই মধ্যে একটা শৃঙ্খলা বাঁধিবার চেষ্টা করিয়াছেন। উপনিষদে যিনি নির্ব্বিশেষ ব্রহ্ম বলিয়া বর্ণিত, তিনিই গীতায়—"বুদ্ধিমান্‌দিগের বুদ্ধি, তেজস্বীদিগের তেজ,"

"দেবতা ও মনুষ্যের আদি, ঋষিদিগের মধ্যে সর্ব্বশ্রেষ্ঠ, এবং সর্ব্ব-সংহারক মৃত্যু" রূপে বর্ণিত হইয়াছেন। নির্ব্বিশেষ অব্যক্তের চিন্তা ও উপাসনায় মুক্তিলাভ সম্ভব, কিন্তু শ্রীকৃষ্ণ বলিয়াছেন যে, ইহা বড়ই কঠিন ও দুর্গম ও ক্লেশপূর্ণ পথ। সান্ত সসীম মানুষের মন এমন কোন স্থির-ভূমি দেখিতে পায় না যাহার অবলম্বনে, সে—অনন্ত, অব্যক্তের দিকে অগ্রসর হইতে পারে। যে বস্তুর প্রতি আমাদের অনুরাগ ও প্রেম অর্পিত হয়, সেটী আমাদের হইতে ভিন্ন; এইরূপ একটা স্বাতন্ত্র্যের বোধ উহাতে নিহিত থাকে। প্রেম ও আসক্তি, প্রেমাস্পদের হৃদয়ের সহিত প্রেমিকের হৃদয়কে যত দৃঢ় করিয়াই বাঁধুক না কেন, উহাতে উভয়ের মধ্যে একটা ভেদ-বুদ্ধি থাকিয়াই যায়। আমাদের জ্ঞানের ন্যায়, প্রেমেও একটা দ্বৈতের ভাব থাকিবেই। কিন্তু তাই বলিয়া, যে অদ্বয়-বোধে মানুষকে দ্বৈতের বাহিরে লইয়া যায়, তাহা যে একটা নিম্ন-স্তরের সামগ্রী, ইহা মনে করা নিতান্তই ভুল। পরম পুরুষের ধারণা ব্যতীত, ভক্তি বা প্রেমের সম্ভাবনা কোথায়? পরম-প্রেম ও পরম-সৌন্দর্য্যের আধার একটী সগুণ, সবিশেষ পুরুষের উপরেই আমরা হৃদয়ের প্রেম অর্পণ করিতে পারি; নির্ব্বিশেষে নহে। আমাদেরই মনঃ-কল্পিত একটা ছায়াকে কি ভালবাসা যায়? পরস্পর সম-বেদনা, পরস্পর সৌহার্দ্দ, পরস্পর হৃদয়ের আদান-প্রদান ব্যতিরেকে প্রেম কিরূপে উৎপন্ন হইবে? যিনি অনুরাগের বস্তু হইবেন, তিনি আমার অভাব পূরণে সমর্থ হইবেন। যে দেবতা আমার প্রেমাস্পদ, যাঁহার উপরে আমি আমার হৃদয়ের অনুরাগ অর্পণ করিয়া আসক্ত হইয়া পড়িয়াছি, সে দেবতাকে শোণিতবর্ষী হইলে চলিবে না; তাঁহাকে নির্গুণ নির্ব্বিশেষ হইলে চলিবে না; তাঁহাকে প্রেমাস্পদ হইতে হইবে। যিনি প্রেমের দেবতা, দয়াল ঠাকুর; দুঃখে যাঁহার চিত্ত বিগলিত হয়; তাঁহাকেই কেবল আমরা সমস্ত হৃদয় দিয়া ভালবাসিতে পারি এবং তাঁহারই চরণ-তলে বিলুণ্ঠিত হইতে পারি। ভক্তের সম্মুখে এমন দেবতারই দ্বার খুলিয়া যায়। তাই, আমার করুণার দেবতা উচ্চৈঃস্বরে ডাকিয়া বলিয়াছেন—"কৌন্তেয়! আমি প্রতিজ্ঞা করিয়া বলিতেছি, আমার যে ভক্ত তাহার কোন দিনই বিনাশ হয় না।"

কর্ম্ম করিলেই ফল জন্মে—এই যে কর্ম্মের একটা অলঙ্ঘ্য নিয়ম, এই নিয়ম ঈশ্বরকে সংসারে বাঁধিতে পারে না। পরমেশ্বরে ভক্তি, কর্ম্মের বন্ধনকে বিনষ্ট করিয়া ফেলে। এতদ্দ্বারা যে কর্ম্মের নিয়ম উল্লঙ্ঘিত হইতেছে, তাহা নহে; কেন না, ঈশ্বর-ভক্তিরও ফলপ্রসবের শক্তি আছে। শ্রীকৃষ্ণ বলিয়াছেন—"যদি দুরাচার লোকও, হৃদয়ের সমস্ত অনুরাগ ও ভালবাসা দ্বারা আমাতে আসক্ত হয়, তাহাকেও সাধু বলিয়াই জ্ঞান করিবে; কেন না, সে ব্যক্তি পরমেশ্বরে অনুরক্ত থাকিবার স্থির-সংকল্প করিয়াছে, সুতরাং সে অচিরাৎ ধার্ম্মিক হইয়া উঠিবে।" পরমেশ্বর স্বয়ং কাহারও সুকৃত বা দুষ্কৃতের গ্রহণ করেন না ইহা সত্য; কিন্তু তাঁহার বিধানে জগৎ-সাম্রাজ্যের এমনি নিয়মানুবর্ত্তিতা যে, এমন কোন ঘটনাই জগতে ঘটে না, যাহা কোনও ফল উৎপাদন করে না। পরমেশ্বরই সকল যজ্ঞ ও তপস্যার ফল-ভোক্তা—এক হিসাবে এ কথাটাও খুব সত্য। এই প্রকারেই আমাদিগকে আপাত-বিরোধী বাক্য-দ্বয়ের একটা সমন্বয় ও সামঞ্জস্য করিয়া লইয়া, বিরোধ-পরিহার করিতে হয়—যেমন "আমার দ্বেষ্য বা প্রিয় কেহই নাই;" আবার,—"আমার যে ভক্ত, সে আমার নিতান্তই প্রিয়।" ভগবান্ মানুষের চিন্তায় নিয়ত ব্যাপৃত থাকেন।

"মূকের আস্বাদ-গ্রহণের ন্যায়" পরমেশ্বরে ভক্তির স্বরূপকে কথায় বুঝান যায় না। কিন্তু তবুও, সাধারণ-ভাবে এই রসজ আনুরক্তি বা ভক্তির মুখ্য স্বরূপ সম্বন্ধে দুই একটা কথা বলা যাইতে পারে। যাহা একান্ত নির্দ্দোষ ও সর্ব্বপ্রকারে যাহাতে পূর্ণতা আছে, এরূপ বস্তুতে ভক্তি ও হৃদয়ের অনুরাগ অর্পিত হইয়া থাকে। পূর্ণতা সম্বন্ধে আমাদের মনের যতদূর উচ্চ ধারণা সম্ভব, আমাদের প্রেমের বস্তুকে ততদূর পূর্ণ হইতে হয়। নারদ তাঁহার 'ভক্তি-সূত্র' গ্রন্থে, মানুষের প্রেমের কথা তুলিয়া, ভগবৎ প্রেমের কথা বুঝাইয়াছেন। সে স্থলেও, মানুষকে আপনার ক্ষুদ্র আমিত্বের উপরে উঠিয়া, আদর্শের প্রতি প্রেম করিতে বলা হইয়াছে। বিশেষ এই যে, সেই পরম আদর্শ প্রায়ই আপনাকে ব্যক্তরূপে দর্শন দেন। যিনি পুরুষোত্তম, তিনিই ভক্তির বস্তু। তিনি জীব-জগৎ ও জড়-জগৎকে অনুপ্রাণিত করিয়া রাখিয়াছেন। সূক্ষ্ম ভূত-সকল—যাহাদিগকে বিকার-

বর্গের মূল-কারণ বলিয়া মনে হয়, তাহাদিগের সহিত পরমেশ্বরকে অভিন্ন মনে করা সঙ্গত নহে; আবার, মীমাংসকদিগের মত, ঈশ্বরকে যজ্ঞের প্রভু ও ভোক্তা বলাও উচিত নহে। প্রাকৃতিক যে সকল শক্তিকে মানুষ নানা ক্রিয়া-সম্পাদক 'দেবতা' নামে কল্পনা করিয়া লয়, ঈশ্বরকে সেই সকল দেবতা-বোধে অর্চ্চনা করাও যুক্তি-যুক্ত নহে। তাঁহাকে সাংখ্যোক্ত পুরুষ বলিয়া মনে করিলেও চলিবে না। এ সকলই তিনি সন্দেহ নাই, কিন্তু তিনি এ সকল হইতেও অধিক।* গীতা বিশেষ করিয়া বলিয়া দিয়াছেন যে, পরমেশ্বর সকল জীবের অন্তরেই বাস করেন। যদি মনুষ্যজ্ঞানের সঙ্গে তাঁহার কোন প্রকার সম্বন্ধই না থাকে; যদি তিনি একান্ত জ্ঞানাতীত বস্তুই হন, তাহা হইলে তিনি কিরূপে মানুষের উপাস্য হইতে পারেন? আবার, যদি জীবের সহিত তাঁহাকে একান্তরূপে অভিন্ন বলিয়া মনে করা যায়, তাহাতেও তাঁহাকে উপাস্য বলা যাইতে পারিবে না। তিনি জীবের সঙ্গে অভিন্ন হইয়াও, জীব হইতে ভিন্ন। তিনি, প্রকৃতি বা "লক্ষ্মীর" সহিত ঘনিষ্ঠ সম্পর্কে আসিয়া, জগতের প্রভু ও নিয়ন্তা ও সর্ব্ব-কামনার পরিপূরক। তাঁহার সঙ্গে মিলিয়া গিয়া একীভূত হইবার—একাত্ম-বোধের—আনন্দ এই প্রকারে বর্ণিত হইয়াছে—"আমাতেই মনকে আবদ্ধ রাখিবে, আমাতেই বুদ্ধিকে অর্পণ করিবে, অতঃপর নিরন্তর আমাতেই বাস করিতে পারিবে।" জগতের সর্ব্বপ্রকার বৈষয়িক সুখ, এই পরমানন্দের আংশিক অভিব্যক্তি। সকলের মধ্যেই চিরন্তন প্রেমের দেবতা নিরন্তর বাস করিতেছেন বলিয়াই, আমরা সকলকে ভালবাসিয়া থাকি। যিনি প্রকৃত ভক্ত, তাঁহার মনে কদাপি ঔদ্ধত্যের আবির্ভাব হয় না; তাঁহার চিত্ত নিয়ত বিনয়ে অবনত হইয়া উঠে। তাঁহার সেই আদর্শ-বস্তুর সম্মুখে, তিনি 'কোন্ ছার'! এই প্রকার আত্ম-বিলোপ ধর্ম্ম-জীবন-লাভের প্রথম কল্প। "পরমেশ্বর দীনতাকেই ভালবাসেন।" পরমেশ্বরের সঙ্গ-বিচ্যুত হইলে মানুষের কিছুই থাকে না, তাহার সত্তাই বিলুপ্ত হয়,—ভগবদ্‌ভক্তের ইহাই অনুভব। ভক্তি, হয় ঈশ্বর-প্রীতি রূপে, নয় ত ঈশ্বর-বিরহে হৃদয়ের দৈন্যরূপে নিজেকে প্রকাশ করে। হৃদয় যাঁহাতে অনুরক্ত হয়, তাঁহার

* অঃ ৮; ৪।

অপার্থিব মূল্য যখন ভক্ত বুঝিতে পারে, তখন সে স্বীয় ব্যক্তিত্বের—আপনার অকিঞ্চিৎকারিত্ব অনুভব করে; এবং তাহা বুঝিয়া, তাঁহারই করুণার উপরে সম্পূর্ণরূপে আপনাকে ফেলিয়া দেয়—একান্ত নির্ভর করিতে শেখে। একান্ত নির্ভর-শীলতাই প্রকৃত উপায়। "তোমার চিত্তকে আমারি মধ্যে নিমজ্জিত করিয়া দাও; আমার ভক্ত হও; আমারি সম্মুখে প্রণত হও; তখন আমাকে পাইবে। সত্যই বলিতেছি, তুমি আমার অত্যন্ত প্রিয়। সকল ধর্ম্ম পরিত্যাগ করিয়া, একমাত্র আমারি আশ্রয় গ্রহণ কর; দুঃখ করিও না; আমিই তোমাকে সর্ব্ববিধ পাপ হইতে বিমুক্ত করিব।" পরমেশ্বর আমাদের ঐকান্তিক নিষ্ঠা চান; এবং ইহা নিশ্চয় যে, তিনি আমাদের জ্ঞান ও অজ্ঞানতা গ্রহণ করিয়া আমাদের সর্ব্বপ্রকার অপূর্ণতা দূর করিবেন, এবং সকলকে তিনি তাঁহার মঙ্গলের অসীম আলোকে ও পবিত্রতায় পরিবর্ত্তিত করিয়া লইবেন। আবার, ভক্তের অন্তঃকরণে ভগবৎ-সেবার ইচ্ছা জাগরিত হয়; এবং "ভক্ত তখন মদ্গত-প্রাণ হইয়া, আমাকেই চিন্তা করে; আমারি কথার কীর্ত্তন করে, কেবল আমাকেই চায়।" ভক্ত যাহাই করুক না, সমস্তই ভগবানের উদ্দেশে ও তাঁহারই গৌরব ও মহিমা ঘোষণের নিমিত্তই করিয়া থাকে। তাহার সমস্ত কর্ম্মই পরার্থ-পর হইয়া পড়ে। তাহাতে ক্ষুদ্র-স্বার্থের কালিমাপাত হইতে পারে না; সে আর কর্ম্ম-ফলে আসক্ত হয় না। ইহা পরমেশ্বরে সম্পূর্ণরূপে আত্ম-সমর্পণ। ভক্ত একান্তভাবে তাহার আদর্শের হস্তে আপনাকে বিসর্জ্জন দেয়। ইহা একটা অন্ধ-অনুভূতি নহে। ইহা, সমস্ত হৃদয় দিয়া, ভগবানে আত্ম-নিবেদন। তাহার সমগ্র জীবনই ভগবৎ-প্রেমে ভরিয়া উঠে; এবং ইহাই তাহার জীবনের জ্বলন্ত ব্রত হইয়া পড়ে। তাহার জীবনের উদ্দেশ্য কৃতকৃত্যতা লাভ করে; সে অমর হইয়া যায় এবং তাহার আত্ম-প্রসাদ উপস্থিত হয়। সে আর অপর কোন বস্তু লাভের আকাঙ্ক্ষা রাখে না; সকল দুঃখ দূরে যায়; শান্তি ও মহানন্দে তাহার জীবন ভরিয়া উঠে ও সে আত্ম-রসে নিমগ্ন হইয়া যায়; ঈশ্বরে বিশ্বাস, তাঁহাতে প্রীতি, তাঁহাতে আনুরক্তি, তাঁহাতেই প্রবিষ্ট হওয়া—ইহাকেই গীতা প্রকৃত ভক্তি বলিয়া নির্দ্দেশ করিয়াছেন। ইহাই ইহার পুরস্কার।

ভক্তি অর্জ্জন করিতে হইলে, প্রথমেই শ্রদ্ধা আবশ্যক। যতদিন না ভক্তের হৃদয়ে ভগবান্ স্বয়ং প্রকাশিত হন, ততদিন দৃঢ় বিশ্বাস রাখা কর্ত্তব্য। বিশ্বাসই যখন সার বস্তু, 'তখন' ঈশ্বর-ভক্তের চক্ষে, দেব-ভক্ত লোকেরাও সমাদৃত হন। মানুষের চিত্তের ও সংস্কারের অনন্ত বৈচিত্র্য বিবেচনা করিয়া, গীতাকার ধর্ম্ম-জীবন-লাভে, প্রত্যেকের ব্যক্তি-গত স্বাধীনতা দিয়াছেন ও স্ব স্ব সংস্কারানুরূপ আদর্শ গ্রহণে কোন একটা বিশিষ্ট পন্থার নির্দ্দেশ করেন নাই। লোকে আপন রুচি অনুসারে উপাস্য বস্তু ঠিক করিয়া লউক, ইহাই গীতাকারের অভিপ্রায় ছিল। একেবারে অনুরাগ-শূন্যতা অপেক্ষা, কোন এক প্রকার অনুরাগ শ্রেয়স্কর। কেন না, আমাদের চিত্তে যদি প্রীতি-রস বা ভালবাসা না থাকে, তাহা হইলে ক্ষুদ্র স্বার্থপরতা আসিয়া উপস্থিত হয়; স্বীয় আত্ম-কেন্দ্রের বাহিরে যাইবার আর কোন প্রবৃত্তি থাকে না। অনন্ত পরমেশ্বর, জীবের সম্মুখে আপনাকে অনন্ত আকারে প্রকাশিত করেন। ক্ষুদ্র ক্ষুদ্র দেবতাগুলিও, সেই পরম তত্ত্বেরই প্রকার-ভেদ মাত্র। গীতার মতে, অবতারের স্থান পুরুষোত্তমের নিম্নে। ব্রহ্মা, বিষ্ণু, শিব—ইঁহারা সৃষ্টি, স্থিতি, প্রলয়-কর্ত্তা পর-ব্রহ্মের নাম না হইলেও, ইঁহাদিগকে পুরুষোত্তমের অধীন ও অঙ্গীভূত তত্ত্বরূপে স্বীকার করা যায়। বৈদিক দেবতাদিগের উপাসনাও গীতায় মানিয়া লওয়া হইয়াছে। গীতায়, ক্ষুদ্র ক্ষুদ্র দেবতার উপাসনার স্বাধীনতাও প্রদত্ত হইয়াছে। ভক্তিপূর্ব্বক যাহারই উপাসনা হউক না কেন, চিত্ত-শুদ্ধিই ইহার একমাত্র উদ্দেশ্য এবং তাদৃশ চিত্তে, অবশেষে উন্নত ব্রহ্মালোক আপনিই ফুটিয়া উঠে।

কেন এরূপে ব্যক্তিগত স্বাধীনতা দেওয়া হইয়াছে, গীতায় তাহার আভাস আছে। মানুষের যেমন ভাবনা, তদনুরূপে তাহার স্বভাবও নির্ম্মিত হয়। যেরূপ তাহার বিশ্বাস, তদনুরূপ বস্তুও সে পায়। জগতে একটা নৈতিক নিয়ম,—একটা মহান্ অভিপ্রায়—ক্রিয়া করিতেছে; তাই মনুষ্য, যাদৃশ তাহার সংকল্প বা অভিপ্রায়, তাদৃশ বস্তুও পাইয়া থাকে। "যাহারা দেব-ব্রত, তাহারা দেব-লোকে যায়; যাহারা পিতৃলোককে চায়, তাহাদের সেই লোকে গতি হয়।" "উপাসক, যে দেবতার যে আকারে, শ্রদ্ধান্বিত চিত্তে ভক্তিপূর্ব্বক উপাসনা করে, তাহার সেই শ্রদ্ধাকে, সেই আকারে,

আমিই দৃঢ় করিয়া দেই। কোন ফল-লাভের কামনায়, উহারা শ্রদ্ধাযুক্ত হইয়া, দেবতার আরাধনায় নিযুক্ত থাকে। আমিই উহাদিগের সেই কামনার সাফল্য সম্পাদন করিয়া দেই।" রামানুজ বলিয়াছেন—"ব্রহ্মা হইতে স্তম্ভ পর্য্যন্ত যাবতীয় জীব, স্ব স্ব কর্ম্মবশতঃ, জন্ম ও মৃত্যুর অধীন; সুতরাং ইহাদিগের কেহই উপাস্য বস্তু হইতে পারে না।" কেবল সর্ব্ব-নিয়ন্তা পুরুষোত্তমই একমাত্র উপাস্য বস্তু; ক্ষুদ্র ক্ষুদ্র বস্তু-গুলি, সেই উপাস্যে আরোহণ করিবার দ্বার মাত্র। দশম অধ্যায়ে, যে সকল বস্তু বা জীবে ভগবানের মহিমা ও ঐশ্বর্য্যের বিশেষ অভিব্যক্তি দৃষ্ট হয়, সেই সকলে চিত্ত স্থির করিবার উপদেশ প্রদত্ত হইয়াছে। ইহা বেদান্তে 'প্রতীক উপাসনা' নামে কথিত আছে। একাদশ অধ্যায়ে, সমগ্র বিশ্বকে ভগবানের রূপ বা আকার বলিয়া গ্রহণ করা হইয়াছে। দ্বাদশ অধ্যায়ে, বিশ্বের অধিষ্ঠাতা পরমেশ্বরে চিত্ত-স্থৈর্য্যের উপদেশ আছে। সর্ব্বাতীত ব্রহ্মবস্তুই কেবল আমাদিগকে মুক্তি দানে সমর্থ। অন্যান্য ভক্তেরা ক্ষুদ্র খণ্ড আনন্দ পাইয়াই সন্তুষ্ট থাকে; কিন্তু যাঁহারা পরাৎপর ব্রহ্মের উপাসক, তাঁহারাই কেবল অখণ্ড পরমানন্দ লাভের অধিকারী।

ভক্তির যে সকল প্রকার-ভেদ নির্দ্দিষ্ট হইয়াছে তন্মধ্যে, ভগবানের শক্তি, জ্ঞান ও মঙ্গলের অনুচিন্তন; ভক্তিপূর্ণ হৃদয়ে সতত তাঁহার স্মরণ; অপরাপর ভক্তের সহিত বসিয়া, ভগবৎ-প্রসঙ্গে কথোপকথন ও তদ্‌গুণাবলীর কীর্ত্তন; এবং তদনুমোদিত কর্ম্মের অনুষ্ঠান। কোন একটা বিশেষ 'ধরা বাঁধা' নিয়ম নির্দ্দেশ করিয়া দেওয়া হয় নাই; আর তাহা দেওয়া যায়ও না। মনুষ্য-চিত্ত এই সকল ভিন্ন ভিন্ন প্রকারে পরম-বস্তুর সম্মুখীন হয়। বিষয়-ব্যাপৃত চিত্তকে ঈশ্বরাভিমুখী করিবার উদ্দেশ্যে, নানাপ্রকার প্রতীক গ্রহণের ও নিয়মানুবর্ত্তিতার উপদেশ প্রদত্ত হইয়াছে। চিত্তের বিষয়-লোলুপতা দমন করিতে না পারিলে, পরমেশ্বরে ঐকান্তিকী নিষ্ঠা অসম্ভব। এইজন্যই কোথাও কোথাও যোগাভ্যাস কথিত হইয়াছে। অন্তঃকরণের বিষয়-লিপ্ততা দূর করণের নিমিত্ত, নানারূপ উপাসনা এবং বিশেষ কালে বিশেষ অনুষ্ঠানের দ্বারা মনে ভগবৎ-স্মৃতি জাগাইয়া তুলিবার উপদেশও দৃষ্ট হয়। কোন কোন স্থলে এমন কথাও আছে যে, অন্য

চিন্তা ছাড়িয়া দিয়া কেবল ভগবচ্চিন্তায় নিযুক্ত থাকিবে। ইহা কিন্তু নিষেধ-মুখী প্রণালী (১৮ অঃ, ৬৬ শ্লো)। সমগ্র বিশ্বকে ব্রহ্ম-স্বরূপের অভিব্যক্তি বলিয়াও চিন্তা করিবার উপদেশ আছে (৭ম ও ১০শ অঃ)। জীবে ও জড়-জগতে ঈশ্বরের সত্তার দর্শন করিতে হইবে এবং আমাদের আচরণকে এমন ভাবে নিয়ন্ত্রিত করিতে হইবে যে, মানুষের মধ্যে যে ভগবান্ বাস করেন, সেটী যেন আচরণে প্রকাশ পায়। ঐকান্তিকী নিষ্ঠা এবং সম্পূর্ণ আত্ম-সমর্পণ—ভক্তি ও প্রপত্তি—ইহারা একেরই দুই প্রকার-ভেদ মাত্র। যে কোন রূপের অবলম্বনে, একই পরমেশ্বরের উপাসনা করা যায়, গীতা ইহা স্বীকার করিয়াছেন। এই প্রকার উদার-ভাব আছে বলিয়াই হিন্দু-ধর্ম্ম, ভিন্ন ভিন্ন আন্তর অনুভূতির ও উপাসনার একটা সমন্বয় করিয়া লইতে পারিয়াছে; নানাপ্রকার ধর্ম্ম-বিশ্বাসকে ও মতকে একীকৃত করিয়া লইতে সমর্থ হইয়াছে; কতকগুলি আধ্যাত্মিক উৎকর্ষ-বিধানের বা সুচিন্তিত তত্ত্বের মধ্যে একটা সুসম্বদ্ধ সঙ্গতি স্থাপন করিতে পারিয়াছে। কিন্তু এই সমন্বয়ের মূল কথাটা এই যে, সত্য এক, কিন্তু তাহা প্রকার-ভেদে বহু আকার ধারণ করে।

ভক্তির পরিপক্কাবস্থায়, উপাস্য বস্তুর প্রামাণ্য সম্বন্ধে একটা দৃঢ়তা জন্মে। ইহা স্ব-প্রমাণসিদ্ধ; অন্য কোন প্রমাণের উপরে ইহার সত্তা নির্ভর করে না। তর্ক দ্বারা ইহার প্রামাণ্য সিদ্ধান্ত করা যায় না। যাঁহারা প্রকৃত ভক্ত, তাঁহারা ঈশ্বরের স্বরূপ লইয়া বৃথা বিচার বা তর্ক করিতে বসেন না। 'পরা ভক্তি' উৎপন্ন হইলে, ভজনীয় বস্তুটী ছাড়িয়া আর অন্যত্র যাইবার প্রবৃত্তি জন্মে না। এই ভক্তি নির্হেতুক ও নিরন্তর—ইহার নিবৃত্তি সম্ভবে না; ভক্ত ইহার বলে ভজনীয় ঈশ্বরে নিত্য-যুক্ত থাকেন। অতি অল্প লোকেই ফলাকাঙ্ক্ষা না রাখিয়া ঈশ্বরের ভজনা করেন; ভাব-প্রধান ধর্ম্মে, জ্ঞান ও কর্ম্মানুষ্ঠানের বড় একটা আবশ্যকতা দৃষ্ট হয় না; কিন্তু গীতোক্ত ভক্তি-তত্ত্বে, গীতাকারের এরূপ দুর্ব্বলতা প্রকাশ পায় নাই। "সকল প্রকার ভক্তই আমার প্রিয়, কিন্তু জ্ঞানী ভক্ত আমার অত্যন্ত প্রিয়।" অপর তিন শ্রেণীর ভক্ত—আর্ত্ত, জিজ্ঞাসু ও অর্থার্থী বা সকাম ভক্তেরা ক্ষুদ্র বস্তুতেই নিবিষ্ট-চিত্ত হইয়া থাকে এবং তাহাদের কামনা পূর্ণ হইলেই ভগবানে ভক্তিও

নিবৃত্ত হইয়া যায়; কিন্তু তত্ত্বদর্শী জ্ঞানী ভক্তগণ, তদ্গত ও পবিত্র চিত্তে ভগবানের ভজনা করিয়া থাকেন।" ভক্তগণের চিত্তে ভগবদ্ভক্তি তীব্র বহ্নির ন্যায় প্রজ্বলিত হইয়া উঠে; উহার প্রখর তাপে ক্ষুদ্র ব্যক্তিত্বের গণ্ডী পুড়িয়া যায়। তখন চিত্তে ভগবত্তত্ত্ব, প্রকৃত সত্য, প্রকাশিত হয়। এই সত্যের প্রকাশ না থাকিলে, গীতোপদিষ্ট ভক্তি পঙ্কিল ভাবাবেশে পরিণত হইয়া পড়িত।

নীরব প্রার্থনায়, এবং প্রেমাস্পদ বস্তুর দর্শনলালসায় যাহার প্রারম্ভ, তাহাই পরিশেষে দুর্দ্দমনীয় ও 'প্রাণ মাতান' মধুর প্রেমে ও আনন্দরসে পরিণতি প্রাপ্ত হয়। ভক্ত তখন ভগবানের অঙ্গে মিশিয়া যায় এবং সমগ্র বিশ্বে ভগবানের একত্বানুভূতি তাহার অন্তরে পূর্ণবেগে প্রদীপ্ত হইয়া উঠে। "বাসুদেবঃ সর্ব্বমিতি"—সমস্ত বিশ্ব বাসুদেবময় হইয়া উঠে। এই জগৎটা অসার এবং সে এই জগতে নিঃসহায় ও জগতের আর দশটা বস্তুর মধ্যে একটা নগণ্য বস্তু মাত্র—এইরূপ যে একটা নিরাশ-ভাব এতদিন তাহার অন্তরে বাসা পাতিয়াছিল, এখন তাহা নষ্ট হইয়া যায় এবং তৎপরিবর্ত্তে, সে যে ভগবৎ-কার্য্য সম্পাদনের নিমিত্ত জগতে প্রেরিত হইয়াছে, এইরূপ একটা উৎসাহপূর্ণ ধারণা জাগিয়া উঠে। শ্রেষ্ঠ মানুষও, ভগবৎ-শক্তির একটা অতি সামান্য অভিব্যক্তিমাত্র। প্রত্যেক জীবের যেটী প্রকৃত স্বরূপ, উহাই পরমেশ্বর,—যিনি দেশে ও কালে আপনাকে প্রকাশ করিয়া অবস্থান করিতেছেন। জ্ঞান এবং ভক্তি একে অপরের আশ্রিত এবং প্রকৃত ভক্তি পরার্থ-কর্ম্মের আচরণে আত্মপ্রকাশ করিয়া থাকে। অপরের মঙ্গলের জন্য, ভক্তের হৃদয়ে, প্রেমের বন্যা উত্থিত হইয়া তাহাকে ভাসাইয়া দেয় এবং প্রেম আপনার হিত চায় না, অথবা কোন পুরস্কার লাভেরও আশা রাখে না। এই প্রেম, পরমেশ্বরের হৃদয়োত্থ প্রেমের তুল্য,—যে প্রেম-প্রবাহ এই জগতের নির্ম্মাণ করিয়া তাহাকে ধরিয়া রাখিয়াছে এবং অবসানে আবার তাহাকে আপন বক্ষেই তুলিয়া লইবে। ভক্ত নিজে নহে, ভক্তের মনে ভগবৎ-শক্তিই, স্বতঃপ্রবৃত্তভাবে সতত ক্রিয়া করিয়া থাকে। ভগবানে একান্ত আত্ম-সমর্পণ এবং সকল কর্ম্মের ফল অর্পণ,—ইহাই ভগবদ্ভক্তের বিশেষ লক্ষণ। এইরূপে, তাহার অন্তঃকরণে,

একটা উচ্চতর দার্শনিক সন্তোষ এবং আদর্শ পুরুষের ন্যায় একটা কর্ম্মশক্তি পরিদৃষ্ট হয়। ইহা সত্য যে কোন কোন ভক্ত-পুরুষ সাংসারিক কার্য্যে আস্থা প্রদর্শন করেন না; কিন্তু গীতোক্ত ভক্তের স্বভাব সে প্রকার নহে। ইঁহারা জ্ঞানী ভক্ত; ইঁহাদের ঈশ্বর-ভক্তি জ্ঞান-দীপিত; ইঁহারা মানব-সমাজের কল্যাণার্থ, নিজে দুঃখ-কষ্ট বরণ করিয়া লইতে সতত প্রবল আগ্রহান্বিত। মহাত্মা তিলক বিষ্ণুপুরাণ হইতে যে শ্লোক উদ্ধৃত করিয়াছেন, তাহাতে দেখা যায়—"যাহারা আপন কর্ত্তব্য কর্ম্ম ত্যাগ করিয়া কেবল মুখে "কৃষ্ণ," "কৃষ্ণ" বলিতে থাকে, তাহারা প্রকৃত-পক্ষে ভগবানের শত্রু এবং পাপী। ভগবান্ স্বয়ংইত ধর্ম্মরক্ষার্থ ভূতলে জন্মগ্রহণ করিয়াছিলেন।"

ইহা সুস্পষ্ট যে, যাঁহারা ভক্তিকে ধর্ম্মজীবনের সর্ব্বশ্রেষ্ঠ মার্গ বলিয়া মত প্রকাশ করেন, তাঁহাদের মতে, ভক্তের শেষ উদ্দেশ্য কোন নির্বিশেষ-তত্ত্বে নিমজ্জন নহে, কিন্তু পুরুষোত্তমের সহিত ঐক্যলাভই উদ্দেশ্য। গীতায় কিন্তু নির্গুণ ভক্তি,—অর্থাৎ নির্গুণ ব্রহ্মে অনুরাগ ও প্রীতিই সর্ব্বশ্রেষ্ঠ বলিয়া কীর্ত্তিত হইয়াছে। তবেই নির্গুণই চরম তত্ত্ব দাঁড়াইতেছে (ভাগবত, ৩।২৯, ৭।১৪)। ভক্তির পূর্ণাবস্থায়, ভক্ত ও ভক্তের ভগবান্ উভয়ে এক আত্মরসে সমাচ্ছন্ন হন এবং উভয়ে একই জীবনের প্রকার-ভেদমাত্র বলিয়া প্রতীত হইয়া থাকেন। তবেই, ভক্তির আরম্ভ, পরস্পর ভেদে বা দ্বৈতে। কিন্তু দ্বৈত অদ্বৈতে গিয়া পূর্ণতা লাভ করে।

কর্ম্ম-মার্গ

ভগবৎ-কর্ম্ম * সম্পাদন দ্বারাও, ভগবৎপ্রাপ্তি ঘটিতে পারে। কর্ম্ম দ্বারাই নির্গুণ ব্রহ্ম, সগুণ-রূপে অভিব্যক্ত হইয়াছেন। কর্ম্ম অনাদি এবং কিরূপে জগতে ক্রিয়া চলিতেছে, তাহার তত্ত্বও অতি গহন। সৃষ্টির অবসানে, প্রলয়ে, জগৎ থাকে না বটে, কিন্তু সূক্ষ্মরূপে জগতের কর্ম্ম-বীজ থাকিয়া যায়; এবং পুনরায় যখন সৃষ্টি আরব্ধ হয়, তখন বীজ হইতে অঙ্কুরোৎপত্তির ন্যায়, সেই কর্ম্ম-বীজ ক্রমে বিকাশিত হইতে থাকে। এই জগতের প্রবৃত্তি ও গতি (Process) পরমেশ্বরের একান্ত অধীন, এই জন্যই ভগবান্‌কে কর্ম্মের নিয়ন্তা ও প্রভু বলা যায়। আমাদিগকে যখন কোন না কোন কর্ম্ম করিতেই হইবে, তখন আমাদিগের আচরণে যাহাতে জগতে ধর্ম্ম্য-ক্রিয়ার বৃদ্ধি ও সঙ্গে সঙ্গে আত্মারও সন্তোষ ও শান্তি হয়, সেই দিকে দৃষ্টি রাখিতে হইবে। যাঁহাদের অন্তরে কর্ম্ম করিবার পিপাসা জাগিয়া উঠিয়াছে, তাঁহাদের আচরণ যদি অভীপ্সিত বস্তুলাভে সমর্থ হয়, তবে তাহাকেই 'কর্ম্ম-মার্গ' বা কর্ম্ম-নিষ্ঠা বলা যায়।

গীতার সময়ে কর্ম্মাচরণ সম্বন্ধে নানা মত প্রচলিত ছিল। বেদোক্ত যাগানুষ্ঠান, উপনিষদুক্ত আত্মানুসন্ধান, বৌদ্ধদিগের উপদিষ্ট সর্ব্বকর্ম্মত্যাগ এবং সেশ্বর-বাদের নির্দ্দিষ্ট পরমেশ্বরের উপাসনা;—গীতা এই সকল বিভিন্ন মত-বাদের মধ্যে একটা সঙ্গতি-স্থাপনের চেষ্টা করিয়াছেন।

কর্ম্মের অনুষ্ঠান দ্বারাই জগতের সকল বস্তুর সঙ্গে আমাদের একটা সম্বন্ধ স্থাপিত হয়। নৈতিক আচরণের সার্থকতা কেবল এক মানব-সমাজেই পরিদৃষ্ট হয়। সংসারে যত কিছু বস্তু আছে তন্মধ্যে কেবল এক মনুষ্যই দায়িত্ব-জ্ঞান-বিশিষ্ট প্রাণী। আত্মানন্দ লাভের জন্য মানুষ লালায়িত হয়, কিন্তু জড় বিষয়বর্গ হইতে ত সেই ভূমানন্দ পাইবার কোন সম্ভাবনা নাই। মানুষ যে সুখ চায়, তাহা নানাজাতীয়। মোহান্ধ চিত্তের

* 'মৎকর্ম্মকৃৎ'। 'জন্ম কর্ম্ম চ মে দিব্যম্'—প্রভৃতি।

বা বিষয়বাসনার যে সুখ, তাহা তামসিক সুখ ; ঐন্দ্রিয়িক সুখ রাজসিক ; আত্মজ্ঞানজনিত সুখকে সাত্ত্বিক সুখ বলা যায়। কিন্তু যখন সাধক বুঝিতে পারে যে ভগবান্ তাঁহার অপার দয়ায় এই বিশ্ব নিয়ন্ত্রিত করিতেছেন এবং আমরাও ঈশ্বরাধীনে ক্রিয়া করিয়া থাকি, কেবল তখনই সে প্রকৃত আনন্দের অধিকারী হয়। জগতে পরমাত্মাকে দেখিতে পাইলেই, নিজের আত্মাও পরম পরিতোষ লাভ করে। যে কর্ম্মে জীবত্বের বিমুক্তি এবং আত্মার পূর্ণতা লাভের সাহায্য হয়, তাহাকেই সৎকর্ম্ম বলা যায়।

যে আচরণে, মানবে, জগতে ও ঈশ্বরে একত্ব প্রকাশ পায়, তাহাই সদাচরণ ; আর যাহা দ্বারা সেই একত্ব প্রকাশিত হয় না, তাহাই অসদাচরণ। বিশ্বের একত্বই মূল তত্ত্ব। যাহা পূর্ণতার দিকে অগ্রসর হয়, তাহাই সাধু ; অসাধু তাহা, যাহা উহার বিরোধী। বৌদ্ধধর্ম্মে ও গীতায় এইখানেই পার্থক্য। বৌদ্ধধর্ম্ম অবশ্য নীতিকে 'সাধু' জীবনের মূলে স্থান দিয়াছে সত্য, কিন্তু বিশ্বের যেটী মহান্ অভিপ্রায়, তাহার সঙ্গে মানবের নৈতিক জীবনের সম্বন্ধটাকে পরিস্ফুট করা হয় নাই। মানব-আত্মাকে সর্ব্বভাবে পূর্ণ করিয়া তোলাই, জগতের মহান্ অভিপ্রায় বা উদ্দেশ্য। গীতা বলিয়া দিয়াছে যে, আমাদের চেষ্টা বিফল হইতে পারে, কিন্তু জগতে যে ভগবদভিপ্রায় ক্রিয়া করিতেছে, তাহা বিনষ্ট হইতে পারে না। যদিও জগতে অসতের প্রাদুর্ভাব দেখা যায়, তথাপি জগতের যিনি আত্মা তিনি মঙ্গলময়। তোমার আমার জীবনের উদ্দেশ্য সফল হয়, যদি আমরা আপনাদিগকে, জগতে ক্রিয়াশীল ক্রম-বর্দ্ধমান ভগবদভিপ্রায় সাধন করিবার যন্ত্র করিয়া তুলিতে পারি।

তুমি আমি সকলে মিলিয়া এই ব্রহ্মাণ্ড, কেহই স্বতন্ত্র নহে। আমরা সকলেই সেই ব্রহ্মাণ্ডের অন্তর্ভূত, উহার অংশ বা অঙ্গস্থানীয়। আমরা সকলেই সেই ব্রহ্মাণ্ডের জন্যই স্ব স্ব কর্ত্তব্য করিয়া যাইতেছি। অঙ্গকে ছাড়িয়া অঙ্গী থাকিবে কিরূপে ? আমরা প্রত্যেকে স্ব স্ব প্রধান এবং একে অপরের বিরোধী—একে অপরের স্বাধীনতা ক্ষুণ্ণ করে,—এই ধারণা নিতান্ত ভ্রান্তিপূর্ণ। আসল কথা "লোক-সংগ্রহ",—অর্থাৎ সকলের সহিত সকলের ঘনিষ্ঠ সম্পর্ক ; কেহ ছাড়া কেহ নহে। সকলের মঙ্গলে, ব্রহ্মাণ্ডের মঙ্গল।

যিনি ব্রহ্মাণ্ডাধিপতি তিনিই ব্রহ্মাণ্ডে ক্রিয়া করিতেছেন। অতএব যিনি সাধু তাঁহার কর্ত্তব্য সেই মহতী ক্রিয়ার সহিত নিজের ক্রিয়াকে মিলাইয়া দেওয়া এবং ব্রহ্মাণ্ডের মঙ্গলের জন্য লক্ষ্য স্থির রাখা। সেই লোকহিত ব্যতীত, ব্রহ্মাণ্ডের হিত ছাড়া, আমাদের আবার নিজের নিজের একটা স্বার্থ থাকিতে পারে—গীতা একথা মানেন না। সর্ব্বভূতের হিত-সাধনই প্রত্যেকের লক্ষ্য ;—ইহাই "ভগবৎ-কর্ম্ম", * পরমেশ্বরের অভিপ্রায় (অঃ ৫, ২৫ ; ১২, ৪)। এই লক্ষ্যসাধন ব্যতীত মানুষের নিজের কোন স্বতন্ত্র লক্ষ্য থাকা উচিত নহে। যিনি যত বেশী সাধু, সৎ, তাঁহাকে তত অধিক ভার বহিতে হয়। অবশ্য হিত-সাধন করিতে গেলেই, অমঙ্গলকে দমন না করিলে চলে না। অন্যায় ও পাপের বিরুদ্ধে, অত্যাচারের দমনে, আমাদিগকে পরাঙ্মুখ হইলে চলিবে না। কিংকর্ত্তব্যবিমূঢ় অর্জ্জুনকে ভগবান্ যুদ্ধ করিতেই প্রবৃত্তি দিয়াছিলেন। এ যুদ্ধ রাজ্যলাভের নিমিত্ত নহে ; গৌরব অর্জ্জনের জন্য নহে, কিন্তু ধর্ম্মের জন্য, ন্যায়ের জন্য,—অত্যাচার দমনের জন্য। কিন্তু যখন অত্যাচার ও অমঙ্গলের বিরুদ্ধে সংগ্রাম করিতে হইবে, তখন যেন আমরা ক্রোধান্ধ হইয়া, কিংবা যাহাতে দুঃখ ও অশান্তিকে আনয়ন করে এ প্রকার মোহের (অজ্ঞানতার) বশীভূত হইয়া,—যেন যুদ্ধে বা অমঙ্গল-দমনে প্রবৃত্ত না হই,—বুঝিয়া এবং "সর্ব্বভূতে বৈরত্যাগ" করিয়া—সকলকে ভালবাসিয়া (অঃ ১১, ৫৫)—সেই সংগ্রামে অবতীর্ণ হইতে হইবে।

সাধুদিগের পক্ষে চিত্ত-দমনের আবশ্যকতা আছে। মন্দ প্রবৃত্তি ও বাসনা আমাদের আত্মাকে অধিকার করিয়া আছে। ইহাদের প্রভাবে আমাদের বিচার-বুদ্ধি (প্রজ্ঞা) কলুষিত হয় এবং ইহারাই জ্ঞানের বন্ধন-স্বরূপ। ইহাদিগকে সংযত না করিয়া যথেচ্ছ ছাড়িয়া দিলে, দেহমধ্যস্থ আত্মাকে ইহারা ভৃত্যের মত যথেচ্ছ চালাইয়া থাকে, আত্মার স্বাধীনতা ক্ষুণ্ণ হয়; আত্মা স্ববশে থাকিতে পারে না। কর্ম্মফলে অনাস্থা, সুখ-স্পৃহা-ত্যাগ, সর্ব্বত্র সমবুদ্ধি—গীতা এই সকলের অভ্যাস করিতে উপদেশ করেন।

* অত্যাচার দমন, ধর্ম্মস্থাপন প্রভৃতিকে 'ভগবৎ-কর্ম্ম' বলা হয়। 'জন্ম কর্ম্ম চ মে।' (অঃ ৪, ৮-৯) ইহাই জগতের অভিপ্রায়।

ইহাকেই প্রকৃত "ত্যাগ" বলে। "মোহ বা অজ্ঞানতার বশে যে কর্ম্মের পরিত্যাগ, তাহা 'তামস' ত্যাগ নামে কথিত; কায়-ক্লেশাদির ভয়ে যে কর্ম্মের ত্যাগ, উহা 'রাজস' ত্যাগ; ফলাশা না করিয়া, অনাসক্ত চিত্তে, কর্ত্তব্য-বোধে কর্ম্ম কর্ত্তব্য; ইহাই সর্ব্ব-শ্রেষ্ঠ, কেন না, ইহা সত্ত্বগুণোদ্রেকের ফল।"

কর্ম্ম সম্বন্ধে গীতার প্রকৃত অভিপ্রায় কি প্রকার, সেটী জানা আবশ্যক। ইহা সন্ন্যাসীদের সর্ব্বত্যাগ-নীতির অনুমোদন করে না। বৌদ্ধদিগের কথিত কর্ম্মহীনতার ব্যাখ্যা গীতা অন্য প্রকারে করিয়াছেন। পুরস্কারের লোভে বা ফলাশা করিয়া কর্ম্ম করিবে না, কর্ম্মহীনতার অর্থ ইহাই। কর্ম্মের বিশ্লেষণে গীতার নৈপুণ্য দৃষ্ট হয়। ইহা কর্ম্মের আন্তর ভাগ ও বাহ্য ভাগ —এই দুই ভাগের পৃথক্‌করণ করিয়া বলিয়া দিয়াছে যে, অন্তরের স্বার্থ-পরতার দমন করিবে; এবং ফলাশাও পরিত্যাগ করিবে। নৈষ্কর্ম্ম্য বা কর্ম্মের পরিত্যাগ করিবে না; কিন্তু নিষ্কাম ভাবে অর্থাৎ পরার্থপর হইয়া কর্ম্ম করিবে,—এই নীতির অনুমোদন করিয়াছে। "বিষয়-কামনা, ক্রোধ ও লোভ—ইহারা নরকের দ্বার; ইহাদিগকে দমনে রাখিবে।" "সকল কামনাই যে মন্দ তাহা নহে; ধর্ম্মের অবিরোধী কামনা ভগবদভিপ্রেত।" গীতায় চিত্তের অসৎ প্রবৃত্তিগুলির একান্ত উচ্ছেদের পরামর্শ দেয় নাই, কিন্তু উহাদের বিশুদ্ধিতা-সম্পাদনের উপদেশ দিয়াছে। প্রাণ, মন ও বিজ্ঞানের শুদ্ধি করিতে পারিলে আধ্যাত্মিক সন্তোষ উৎপন্ন হয়। চুপ করিয়া জড়ের মত বসিয়া থাকার কথা গীতায় দেখা যায় না। "দেহধারী প্রাণীর পক্ষে একান্তভাবে কর্ম্ম-ত্যাগ কদাপি সম্ভব নহে।"—

"ইহা কি সম্ভবে, কর্ণ শব্দ না শুনিবে?
আছে চক্ষু, কিন্তু উহা রূপ না দেখিবে?
চাও বা না চাও, থাক যথা ইচ্ছা হয়;
কর-স্পর্শে গাত্রে হয় বোধের উদয়।"*

পৃথিবীতে কর্ম্ম-হীনতা নাই। সর্ব্বত্র প্রাণ-ক্রিয়া চলিতেছে। কর্ম্ম-বশেই বিশ্বের গতাগতি চলিতেছে—"জগচ্চক্র" ঘূর্ণিত হইতেছে;—এই জগচ্চক্রের

* কবি Wordsworth.

অনুবর্ত্তন করা সকলেরই কর্ত্তব্য (অঃ ৩।১০—১৬)। দেহ-ভৃৎ প্রাণীর পক্ষে কর্ম্মত্যাগ সম্ভব নহে। সমগ্র গীতাই ত কর্ম্মের কথায় পূর্ণ, এবং কর্ম্মে প্রবৃত্তি জন্মাইবার জন্যই ত ইহার পুনঃ পুনঃ চেষ্টা। আমাদিগকে কর্ম্ম করিতেই হইবে; কর্ম্ম না করিয়া নিস্তার কোথায়, যতদিন না মুক্তি হইতেছে? মোক্ষ-লাভের জন্য কর্ম্ম অবশ্য কর্ত্তব্য; যখন মুক্তিলাভ ঘটিবে, তখনও ভগবদভিপ্রায়-সিদ্ধির সাধনরূপে (Instrument of the Divine) আমাদিগকে কর্ম্ম করিতে হইবে। একথা অবশ্য সত্য যে, মুক্তের পক্ষে—আর চিত্তের বিশুদ্ধিতা-সম্পাদনের জন্য বা মনকে উপযুক্ত করিয়া তুলিবার উদ্দেশ্যে কর্ম্ম করিবার প্রয়োজন উপস্থিত হইবে না। মুক্তপুরুষের পক্ষে কোন বিধি-নিষেধ নাই; তাঁহার যাহা ইচ্ছা, করিতে পারেন; কিন্তু আসল কথা এই যে, তাঁহার পক্ষেও কোন না কোন ক্রিয়া অবশ্য কর্ত্তব্য (বৃঃ উঃ, ৪।৪।২২)।

গীতা এমন ভাবে কর্ম্ম করিবার ব্যবস্থা দিয়াছেন যে যাহাতে কর্ম্ম-বন্ধনের হেতু না হইতে পারে। লোক-হিতার্থ, ভগবান্ স্বয়ংই কর্ম্মে নিযুক্ত আছেন। যদিও পরমার্থ-দৃষ্টিতে তিনি স্বাত্মস্থ এবং সংকল্প-হীন, তবুও, জগতের জন্য তাঁহাকে ক্রিয়া করিতেই হয়। সেইরূপেই, অর্জ্জুনকেও যুদ্ধে প্রবৃত্ত হইতে বলা হইয়াছিল। আবার, মনুষ্যের চিত্তে যাহাতে ব্রহ্মবুদ্ধি জাগরিত হয়, তদ্বিষয়ে সাহায্য করিবার জন্য, মুক্ত-পুরুষের একটা কর্ত্তব্য ও দায়িত্ব আছে। লোক-সেবা, জন-হিতার্থ কর্ম্ম—পরমেশ্বরের প্রকৃত সেবা। কামনা-বিরহিত হইয়া, আপন স্বার্থ ভুলিয়া, জগতের হিতার্থ ক্রিয়া করিলে, সে সংসারে বদ্ধ হয় না। "আমি অনাসক্ত ভাবে, উদাসীনের ন্যায় অবস্থিত; কোন কর্ম্মেরই আমাকে বন্ধন করিবার শক্তি নাই।" সন্ন্যাস ও ত্যাগের মধ্যে একটা ভেদ, গীতায় প্রদর্শিত হইয়াছে। "সকাম কর্ম্মের পরিত্যাগকে সন্ন্যাস বলে; কর্ম্ম-ফলের ত্যাগই ত্যাগ।" শেষটী ব্যাপক অর্থে প্রযুক্ত হইয়াছে। গীতা মনুষ্যের জীবনের দৈনন্দিন কর্ম্মের নিন্দা করেন নাই বা উহাকে তুচ্ছ বলিয়া উড়াইয়া দেন নাই; কিন্তু কেবল স্বার্থপর-কামনা ত্যাগেরই পরামর্শ দিয়াছেন। গীতায় প্রবৃত্তি ও নিবৃত্তির সমন্বয় দৃষ্ট হয়। কর্ম্ম-নিবৃত্তি বা কোন কর্ম্ম না করিলেই যে সন্ন্যাস হইল তাহা নহে।

তোমার হস্ত চুপ করিয়া থাকিতে পারে, কিন্তু মন ত চুপ করিবার পাত্র নহে; মনের বাসনার কি করিবে? তাহার ত নিবৃত্তি সম্ভব নহে। কর্ম্ম ত আমাদিগকে সংসারে বাঁধে না; বাঁধে—তুমি কি ভাব লইয়া কর্ম্ম করিয়াছ, মনের সেই ভাবটী! "অজ্ঞ লোকের যে কর্ম্ম-ত্যাগ, উহা বাস্তবিক অকর্ম্ম নহে; উহা কর্ম্ম। কিন্তু জ্ঞানিগণের সম্পাদিত যে কর্ম্ম, উহাই প্রকৃত অকর্ম্ম।" * অন্তরে আধ্যাত্মিক জীবন আর বাহিরে কর্ম্মময় জীবন;—এ উভয়ের ত কোন অসঙ্গতি নাই। উপনিষদের তাৎপর্য্যেই গীতা উভয়ের সমন্বয় করিয়াছেন। "যোগঃ কর্ম্মসু কৌশলম্।" কর্ম্ম করিবার যে একটা বিশেষ কৌশল আছে, উহাই গীতোপদিষ্ট কর্ম্ম।

আমরা যাহাই করি না কেন, বাহ্য কোন বিধি-নিষেধের বশবর্ত্তী হইয়া আমাদিকে কর্ম্ম করিতে হইবে না; অন্তরে যে স্বাধীন আত্মা আছেন, তাঁহারই সংকল্পের বশে কার্য্য করা কর্ত্তব্য। এই প্রকার কর্ম্মই সর্ব্বশ্রেষ্ঠ। গ্রীক্ দার্শনিক অরিষ্টটল বলিয়া গিয়াছেন—"পর-বশে, অপরের পরামর্শে, যে কর্ম্ম করা যায়, উহার স্থান নিম্নে; কিন্তু আত্ম-বশে, নিজে বুঝিয়া-সুঝিয়া যে কর্ম্ম সম্পাদন আমরা করি, উহাই প্রথম কল্প।" অজ্ঞের পক্ষে বৈদিক বিধানই, বেদের নিয়োগই, পালনীয়। যখন পরমাত্ম-তত্ত্বে প্রবেশ করা যায়, তখন আর বেদের নিয়োগের কোন প্রভুত্ব থাকে না। সে অবস্থায় আত্ম-নিয়োগ-বশতঃই স্বতঃ আমরা কর্ম্ম করিয়া থাকি।

সাধু সংকল্প লইয়া কর্ম্ম কর্ত্তব্য,—উদ্দেশ্য পবিত্র হওয়া আবশ্যক। মন হইতে সর্ব্বপ্রকার স্বার্থ দূর করিতে হইবে; লোকে প্রশংসা করুক বা অপরের সহানুভূতি আকর্ষিত হউক, এরূপ উদ্দেশ্য লইয়াও কর্ম্ম করিবে না। যাহা চিত্তের বিশুদ্ধি-সম্পাদনে সমর্থ; যাহা জ্ঞান-মার্গে লইয়া যাইতে পারিবে,—এইরূপ কর্ম্মই কর্ত্তব্য। "যাহারা স্বার্থ-পর, কেবল আপনার টুকুই বুঝে, তাহারা আপনাকেই পৃথিবীতে প্রভু বলিয়া মনে করে, এবং ইহারা কেবল ইন্দ্রিয়-তৃপ্তির জন্যই ব্যস্ত থাকে। ইহারা জড়বাদের আশ্রয় গ্রহণ করে এবং ইন্দ্রিয়-সেবাই ইহাদের নীতি। ইহারা 'আসুর প্রকৃতিসম্পন্ন।'"

* অষ্টাবক্র-গীতা।

সত্ত্ব, রজঃ প্রভৃতি গুণের বিবরণ গীতার একটী বিশেষ আবশ্যকীয় অংশ। গুণের অধীনতা, আত্মার পরিচ্ছিন্নতা বোধের হেতু। উহারাই আত্মাকে পরিচ্ছিন্ন করিয়া তোলে। বাস্তবিক, অন্তঃকরণই গুণে আবদ্ধ হয়; আমাদের কিন্তু ভ্রম হয় যে, আত্মাই যেন গুণে আবদ্ধ হইয়াছে। যদিও সত্ত্ব-প্রধান কর্ম্মকে শ্রেষ্ঠ কর্ম্ম বলিয়া উল্লেখ করা হইয়াছে; কিন্তু এ কথাও বলা হইয়াছে যে, সত্ত্বও বন্ধনের হেতু হইয়া থাকে; কেন না, সাত্ত্বিক, সাধু সংকল্প জীবের একটা অবস্থান্তর—পবিত্রতা উৎপন্ন করিয়া দেয়। মুক্তিলাভ করিতে হইলে জীবের সর্ব্ব-প্রকার অবস্থা-ভেদই অপগত হওয়া আবশ্যক। আমাদের চিত্ত—যত পবিত্র বা বিশুদ্ধই হউক না কেন, উহাও আত্মার প্রকৃত স্বরূপের আবরক; কেন না, উহাও "জ্ঞান ও সুখ উৎপন্ন করিয়া আমাদিগের বন্ধনের হেতু হয়। সকল প্রকার গুণের অতীত হইতে পারিলে যে একটা সর্ব্বগ্রাহী দৃষ্টি আবির্ভূত হয়, তাহাই সর্ব্বশ্রেষ্ঠ অবস্থা।"

গীতা, কর্ম্ম-প্রধান বৈদিক যজ্ঞকে আত্ম-যজ্ঞে পরিবর্ত্তন করিয়া দেওয়ায়, উভয়ের মধ্যে একটা সঙ্গতি উৎপন্ন করিতে পারিয়াছেন (অঃ ৪।২৪—২৭)। আত্ম-সংযম ও আত্ম-বিসর্জ্জনের পরিপুষ্টির জন্যই ত যজ্ঞের অনুষ্ঠান। ঐন্দ্রিয়িক ভোগের আহুতিই হইতেছে প্রকৃত পক্ষে যজ্ঞের আহুতি। যে দেবতাবর্গের উদ্দেশে যজ্ঞে আহুতি প্রক্ষিপ্ত হয়, উহারা এক পরাৎপর পরম দেবতারই রূপান্তর। সমস্ত যজ্ঞের প্রভু, সেই "যজ্ঞ-পুরুষের" উদ্দেশেই আমরা আহুতি অর্পণ করিয়া থাকি। আমাদের চিত্তে ঈদৃশ অনুভূতি জাগরিত রাখিতে হইবে যে, বিশ্বের তাবৎ বস্তু ভগবদভিপ্রায় সিদ্ধির, ভগবন্নির্দ্দিষ্ট উপায় মাত্র,—দ্বার-স্বরূপ। সুতরাং, ঈশ্বরার্পিত বুদ্ধিতে, সমস্ত কর্ম্ম—শয়ন-ভোজনাদি—করিয়া যাইতে হইবে। যিনি যোগী, তাঁহাকে পরমেশ্বরে নিরন্তর স্থিত রহিয়াই কর্ম্ম করিতে হইবে, এবং তৎ-কৃত কর্ম্মই অপর সকলের আদর্শ হইবে।

মনুষ্যের আচরণ নিয়মিত করিবার নিমিত্ত, গীতায় কতকগুলি সাধারণ নিয়মের উল্লেখ করা হইয়াছে। কোন কোন শ্লোকে 'মধ্য-পন্থার' নির্দ্দেশ আছে (অঃ ৬।১৬-১৭)। গীতা, বর্ণ-ভেদ ও আশ্রম-ভেদ মানিয়া লইয়াছেন। সমাজের নিম্নস্তর-বাসী লোককে সহসা এক দিনেই সর্ব্বোচ্চ স্তরে উন্নত

করিতে পারা যায় না। প্রকৃত মনুষ্যত্ব-সম্পাদক প্রক্রিয়া সফল হইতে অনেক সময়ের দরকার হয়, কখনও কখনও বংশ-পরম্পরা লাগে। গীতায় মোটামোটি, মানব-সমাজভুক্ত ব্যক্তিদিগকে চারিটী জাতিতে বিভক্ত করিয়া লওয়া হইয়াছে। গুণানুসারে জাতির বিভাগ; কাজেই প্রত্যেকেরই স্ব স্ব জাতির উপযুক্ত কর্ত্তব্যেরও ভাগ করিয়া দেওয়া হইয়াছে। যাহার যেমন প্রকৃতি, তদনুরূপ কর্ম্মকেই তাহার "স্বধর্ম্ম" বলা হইয়াছে। নিজের নিজের স্বভাব-নির্দ্দিষ্ট কর্ত্তব্য-সম্পাদন করিলেই ভগবানের আরাধনা হয়। ভগবান্ স্বয়ং এই সামাজিক ব্যবস্থার সৃষ্টি করিয়াছেন। গ্রীক্ পণ্ডিত প্লেটোর গ্রন্থেও এই জাতীয় একটা মত-বাদের উল্লেখ দেখা যায়। "বিশ্বের রক্ষা ও হিতের জন্য, বিশ্ব-বিধাতা সকল বস্তুতে একটা শৃঙ্খলার বিধান করিয়াছেন। যতদূর সম্ভব, প্রত্যেক অংশেরই এক একটা ক্রিয়া বা ব্যাপার আছে। প্রত্যেক চিকিৎসক এবং প্রত্যেক নিপুণ শিল্পী, ভিন্ন ভিন্ন অংশগুলি যাহার অংশ, তাহারই হিতের জন্য, অংশীর (whole) উপকারার্থ, ঐ অংশগুলির উপরে ক্রিয়া করিতে থাকেন। অংশীর রক্ষার্থ ও হিতার্থ তাঁহাদের সমস্ত চেষ্টার প্রয়োগ করেন; অংশের জন্য ততটা করেন না; কেন না, তাঁহারা বুঝেন যে, অংশীর জন্যই অংশগুলি রহিয়াছে ও স্ব স্ব ব্যাপার সম্পন্ন করিতেছে।" জাতি-ভেদ যদিও প্রথমতঃ গুণ-বিভাগের উপরেই প্রতিষ্ঠিত হইয়াছিল, উহা শীঘ্রই জন্ম-গত হইয়া পড়িল। কাহার কিরূপ গুণ আছে, ইহা নির্ণয় করা বড় কঠিন; তাই জন্ম দ্বারাই তাহা স্থির করা যাইতে লাগিল। এইরূপে, যে জাতি-বিভাগ আত্মার গুণের উপরে প্রতিষ্ঠিত হইয়াছিল, তাহা কালে নষ্ট হইয়া গেল। কিন্তু একটা বিশেষ কুলে জন্মগ্রহণ করিয়াছে বলিয়াই যে, সে সেই কুলোপযুক্ত গুণ-গ্রামে ভূষিত হইবে, এমন আশা করা যায় না। সংসারে, কার্য্যতঃ এই আদর্শের ব্যভিচার দৃষ্ট হয়। এই জন্য এই বিশাল জাতি-বিভাগের সৌধ ভাঙ্গিয়া পড়িতে লাগিল। বর্ত্তমানেও উহার প্রায় ভগ্নদশা উপস্থিত হইয়াছে। অবশ্য বর্ত্তমানে জাতি-ভেদের এই ব্যবস্থার নিন্দা করা খুবই সহজ; কিন্তু এই প্রাচীন ব্যবস্থার সপক্ষে এই কথাটা ভুলিলে চলিবে না যে, পরস্পরের হিতসাধন ও পরস্পরকে সাহায্য করা, ইহারই উপরে সমাজকে

গড়িয়া তুলিবার চেষ্টা করা হইয়াছিল এবং বর্ত্তমান কালে পরস্পর প্রতিযোগিতা-মূলক সমাজ-ব্যবস্থার যে সকল বিপদ্ উপস্থিত হইয়াছে, তাহার প্রতিকারের উদ্দেশ্যেও ঐভাবে প্রাচীন জাতি-বিভাগের কল্পনা করা হইয়াছিল। ইহা ধনের প্রাধান্য স্বীকার করে নাই; জ্ঞানের প্রাধান্য ধরিয়াই ব্যবস্থা করা হইয়াছিল। দেখা যায় যে, প্রাচীনেরা বিচারে ভুল করেন নাই।

চারি প্রকার আশ্রম-বিভাগের মধ্যে, সন্ন্যাসই চতুর্থ আশ্রম। গার্হস্থ্য-জীবন ত্যাগের উপদেশ এই আশ্রমের পক্ষে বিহিত হইয়াছে। "গৃহস্থ যখন দেখিবে যে তাহার দেহ পলিত হইয়াছে এবং কর্ম্মে অশক্তি প্রকাশ পাইতেছে, তখনই এই আশ্রমে প্রবেশের বিধান আছে।" কিন্তু স্বার্থ-ত্যাগই প্রকৃত সন্ন্যাস; ইহা ত গৃহস্থের পক্ষেও সম্ভব। ইহা মনে করা অন্যায় হইবে যে, সন্ন্যাস-আশ্রমভুক্ত না হইলে, গীতার মতে, মুক্তিলাভ অসম্ভব।

গীতা যে প্রকারে কর্ম্ম করিবার বিধান দিয়াছেন, জ্ঞান-লাভেই উহার চরম পরিণতি। অহঙ্কার ও অভিমান বিনষ্ট হইয়া যায় এবং আত্ম-বোধ জাগরিত ও প্রোজ্জ্বল হইয়া উঠে। এই অবস্থায় পরমেশ্বরে ঐকান্তিকী ভক্তি জন্মিয়া থাকে। তবেই দেখা যাইতেছে যে, কর্ম্ম-মার্গ আমাদিগকে এমন একটা অবস্থায় লইয়া যায়, যেখানে, ভাব, প্রজ্ঞা ও কর্ম্ম-সংকল্প এই তিনটীই উপস্থিত আছে।

আমরা যে বিবরণ প্রদান করিলাম, তাহা হইতে সুস্পষ্ট বুঝা যাইবে যে, কর্ম্ম-নিষ্ঠা দ্বারা মুক্তিলাভ ঘটিয়া থাকে। কিন্তু পূর্ব্বমীমাংসা কর্ম্মের যে তাৎপর্য্য বলিয়াছেন, সে অর্থে কর্ম্মকে গ্রহণ করিলে চলিবে না। সেদিক যজ্ঞানুষ্ঠান মুক্তি দিতে পারে না। উহা উপায় মাত্র; উহা চিত্তকে জ্ঞানালোক-পাতের উপযুক্ত করে, কিন্তু ঈশ্বরোদ্দেশে যদি কর্ম্মের অনুষ্ঠান করা যায়, এবং উহা যদি নিষ্কাম হয়, তাহা হইলে ইহাও, অন্যান্য সাধন-প্রণালীর ন্যায়, ফল-প্রসূ হইয়া থাকে। সুতরাং কর্ম্মকে জ্ঞানের অঙ্গীভূত করিবার কোন আবশ্যকতা দেখা যায় না, যেমন শঙ্কর মত প্রকাশ করিয়াছেন; অথবা ইহাকে ভক্তিরও অঙ্গরূপে বিবেচনা করিবার প্রয়োজন নাই,—যেমন রামানুজ বলিয়া দিয়াছেন। এই দুই আচার্য্য, স্ব স্ব মত সংস্থাপনের একান্ত আগ্রহে, এইরূপ অভিপ্রায় প্রকাশ করিয়া গিয়াছেন যে, "ভগবান্

যে গীতায় কর্ম্মযোগকে শ্রেষ্ঠতর বলিয়া কীর্ত্তন করিয়াছেন, তাহার উদ্দেশ্য কেবল অর্জ্জুনকে কর্ম্মে প্রবৃত্ত করান এবং তাহার চিত্তানুবর্ত্তন।" কিন্তু হৃদয়-মধ্যে এইরূপ একটা আত্মবঞ্চনা বা মিথ্যা পুষিয়া রাখিয়া অর্জ্জুনকে কর্ম্ম করিবার জন্য নিযুক্ত করা হইয়াছিল, এরূপ অনুমান করা অসঙ্গত। আবার, অর্জ্জুন অজ্ঞ, তাঁহার চিত্ত-বিশুদ্ধির নিমিত্ত কর্ম্মোপদেশের আবশ্যক হইয়াছিল, একথাও মনে করা যায় না। ইহাও আমরা বলিতে পারিব না যে, শ্রীকৃষ্ণ, জনক ও অপরাপর মহাপুরুষদিগের জ্ঞানের অল্পতা ছিল বলিয়াই ইঁহারা কর্ম্ম করিতেন। এরূপ মনে করিবারও আবশ্যকতা দেখা যায় না যে, জ্ঞান-লাভ হইলেই আর কর্ম্ম আচরণ-করার সম্ভাবনা চলিয়া যায়। জনক স্বয়ং বলিয়াছিলেন যে, জ্ঞানের উদয়ে যখন স্বার্থপরতা—কামনা—দূর হইয়া যায়, তখন কর্ম্মাচরণে নিযুক্ত হইবে, ইহাই প্রাচীন উপদেশ। এমন কি, স্বয়ং শঙ্করাচার্য্যও ব্যবস্থা দিয়াছেন যে,—জ্ঞানোৎপত্তির পরেও, অন্ততঃ দেহ-ধারণার্থ ভিক্ষাটনাদি কর্ম্ম করিতেই হয়। যদি কর্ম্মবিশেষ কর্ত্তব্য বলিয়া ব্যবস্থা দেওয়াই যায়, তবে ত মুক্ত পুরুষদিগের কর্ম্মে অধিকার রহিয়াই যাইতেছে। যদি বলা যায় যে কর্ম্ম করিতে থাকিলে, কি জানি যদি কর্ম্ম বন্ধনের হেতু হইয়া পড়ে, এইরূপ আশঙ্কায় কর্ম্ম পরিহারই উচিত। আমরা ইহার উত্তরে বলিতে পারি যে. পুনর্বন্ধনের আশঙ্কাই যদি থাকে তবে ত বুঝিতে হইবে যে, উত্তমরূপে ইন্দ্রিয়-সংযম অভ্যস্ত হয় নাই। সুদৃঢ় সংযমীর পক্ষে, বন্ধনের আশঙ্কা কোথায়? যদি বলা যায় যে, ব্রহ্ম যেমন জগৎ হইতে স্বতন্ত্র, আত্মাও ত দেহাদি অপেক্ষা স্বতন্ত্র বস্তু; কিন্তু এ মতেও, দেহের পক্ষে কর্ম্ম সম্পাদনে বাধা কৈ? (অঃ ৪।২১; ৫।১২)। বাস্তবিক পক্ষে গীতার অভিপ্রায় এই যে,—মনুষ্যের চিত্তে বাসনার বৈচিত্র্য সর্ব্বত্র দৃষ্ট হয়। কেহ বা কর্ম্ম-নিবৃত্তির পক্ষপাতী; আবার কেহ কেহ প্রবৃত্তিপ্রধান, কর্ম্ম করিবার জন্যই সতত উদ্‌যোগী। সুতরাং আপন আপন স্বভাবানুসারে লোকে ক্রিয়া করিয়া থাকে। *

পরিশেষে, মুক্তি-বিষয়ে গীতার কি প্রকার অভিমত, সেইটী দেখান এ স্থলে আবশ্যক। মানুষের অন্তরে যে সংকল্প-শক্তি (Will) আছে,

* মহাভারত, শান্তিপর্ব্ব, ৩৩৯-৩৪০। গীতা, ২।১০ শঙ্কর-ভাষ্য, Intro.

তাহার চালক কে ? লোকে সংকল্প বা ইচ্ছা করিয়াই কর্ম্ম করিয়া থাকে। কর্ম্মের পরিচালনা করে সংকল্প ; কিন্তু সংকল্পের পরিচালক কে ? মানুষের অতীত স্বভাব, উহার কুলক্রমাগত সংস্কার, উহার শিক্ষা এবং উহার পারিপার্শ্বিক অবস্থা—এই সকল মিলিত হইয়াই মানুষের সংকল্পকে পরিচালিত করে। কেন না, এই সকলেই ত উহার সংকল্প বা ইচ্ছাশক্তিকে গড়িয়া তুলিয়াছে। তবেই বলা যাইতে পারে যে, সমস্ত জগৎটাই যেন মানুষের স্বভাবের মধ্যে কেন্দ্রীভূত হইয়া রহিয়াছে। মানুষের উপরে এই যে স্বভাবের প্রভাব, ইহাকে সাক্ষাৎ সম্বন্ধে ভগবানের বিধান বলা যায় না। "সকলেই আপন আপন স্বভাবের অনুসরণ করিয়া থাকে (অর্থাৎ যাহার যেমন স্বভাব বা প্রকৃতি গড়িয়া উঠিয়াছে, সে তদনুসারেই ক্রিয়া করিয়া থাকে), নিগ্রহ কি করিবে ? (শাসনের দ্বারা বলপূর্ব্বক অন্য প্রকারে কাজ করাইবে কি প্রকারে ?)। (অঃ ৩।৩৩)।" "মানুষের নিজের চেষ্টা বিফল, কেন না, পরমেশ্বর জীবের হৃদ্দেশে থাকিয়া, সকলকে যন্ত্রারূঢ়ের মত ঘুরাইতেছেন।" কিন্তু নিজ স্বভাবই যদি মানুষের ইচ্ছাশক্তির একমাত্র চালক হয়, তবে ত মানুষের স্বাধীনতা থাকে না। বৌদ্ধগণ বলিয়া থাকেন যে, স্বতন্ত্র আত্মা কোথায় ? কর্ম্ম-প্রবৃত্তিই ত মানুষকে চালায়। কিন্তু এই যে স্বভাব-চালিত ইচ্ছা-শক্তি, ইহার উপরেও, স্বতন্ত্র একটী আত্মা আছে,—গীতা এ কথা মানিয়া লইয়াছেন।

আত্মার সর্ব্ব-শেষ অবস্থা সম্বন্ধে যে মতই পোষিত হউক না কেন, একথা স্বীকার করিতেই হইবে যে, আত্মা যখন প্রকৃতির বন্ধন হইতে বিমুক্ত হয়, তখন প্রকৃতি হইতে স্বতন্ত্র স্বাধীন সত্তা উহার আছে। গীতা, আত্মার এই স্বাধীনতায় বিশ্বাস করেন। শ্রীকৃষ্ণ, মনুষ্য-জীবনের সমস্ত দার্শনিক-তত্ত্ব ব্যাখ্যা করার পর, পরিশেষে অর্জ্জুনকে বলিলেন—"যদিচ্ছসি তথা কুরু,"—তোমার যেরূপ ইচ্ছা হয়, সেইরূপ কর্ম্ম কর। মানবাত্মার উপরে প্রকৃতির বা স্বভাবের সর্ব্বময় প্রভুত্ব খাটে না। প্রকৃতির আদেশ মানিয়া চলিতে আমরা বাধ্য নহি ; প্রকৃতি আত্মাকে বাধ্য করিতে পারে না। রাগ-দ্বেষের বশীভূত হইয়া কার্য্য করিতে গীতায় নিষেধ করা হইয়াছে ; কেন না, উহারা আত্মার প্রতিকূল, আত্মার শত্রু। আমাদের স্বভাবকে

ভাগ করিয়া দেখান হইয়াছে,—যে ভাগের উপরে আমাদের কোন কর্তৃত্ব খাটে না, যাহাকে আমরা বশে আনিতে পারি না; কিন্তু উহার যে সকল ভ্রান্তি ও মালিন্য, সেগুলি হইতে বিমুক্ত হওয়া যায়। যে সকল লোক প্রকৃতির প্রবাহের উপরে উঠিবার কোন চেষ্টাই করে না, তাহারা ত সেই প্রবাহের নীচে পড়িয়া 'হাবুডুবু খাইবেই'। কিন্তু যে সকল মানুষের বুদ্ধি তীক্ষ্ণ, জ্ঞান প্রবল; তাহারা প্রকৃতির গতি বা প্রবাহকে নিরুদ্ধ করিয়া রাখিতে পারে। তাহারা সমস্ত ক্রিয়াকে আত্মিক ইচ্ছার নিকটে অর্পণ করে। ইহারা কখনই বিনা বিচারে প্রাকৃতিক জীবন—পশুর জীবন—যাপন করে না। "সে কে, যে মানুষকে তাহার ইচ্ছার বিরুদ্ধে, অবশ-ভাবে, জোর করিয়া পাপ-পথে লইয়া যায়?" গীতা এই প্রশ্নের উত্তরে বলিয়াছেন—"ইহা সেই দুরন্ত কাম—বিষয়-বাসনা—যাহা মানুষকে পাপে লইয়া যায়; ইহা আত্মার শত্রু।" বাসনাকে দমন করা, প্রবৃত্তিকে শাসনে রাখা, মানুষের পক্ষে সম্ভব। শঙ্কর বলিয়া দিয়াছেন—"শব্দাদি বিষয়বর্গের মধ্যে যেটী প্রীতিকর তাহার জন্য অনুরাগ, এবং যেটী অপ্রীতিকর, তাহার প্রতি বিদ্বেষ উপস্থিত হয়। তবে কি পুরুষকারের—পৌরুষেয়-প্রযত্নের—কোন স্থল নাই? আছে, স্থল আছে। আমি তোমায় তাহার কথা বলিতেছি। মানুষকে আত্ম-প্রযত্নে এই রাগ-দ্বেষকে জয় করিতে হইবে, ইহাদের প্রভাবের উপরে উঠিতে হইবে; ইহাদিগের বশে আসিলে চলিবে না।" গীতা কর্ম্মের বিশ্লেষণ করিয়া দেখাইয়াছেন যে, দৈব বা অদৃষ্ট, কর্ম্মের পাঁচটা হেতুর মধ্যে একটা হেতু মাত্র (condition)। যে কর্ম্মই করা যাউক না কেন, পাঁচটী উহার হেতু। ইহারা না হইলে কর্ম্ম করাই সম্ভব হয় না। ইহাদিগকে কর্ম্মের 'অধিষ্ঠান' বা কেন্দ্র-স্থান বলা যায়। কর্ম্মের যিনি কর্ত্তা; কর্ম্মের করণ বা ইন্দ্রিয়; কর্ম্মের চেষ্টা বা যত্ন; এবং দৈব। এই শেষোক্ত হেতুটী, অর্থাৎ যাহাকে 'দৈব' বলা হইয়াছে, উহা মনুষ্য হইতে ভিন্ন শক্তি; ইহা অদৃশ্যভাবে থাকিয়া কর্ম্মের পরিবর্ত্তন-সাধন করে এবং কর্ম্ম-ফলের নিয়ন্ত্রণ করিয়া দেয়; ইহা প্রাকৃতিক শক্তি, ইহাই স্বভাব।

মুক্তি

জ্ঞান, প্রেম বা সেবা—যে প্রণালীরই অনুসরণ করি না কেন, উদ্দেশ্য একই ; ভগবৎপ্রাপ্তি সকলেরই চরম ফল। চিত্ত বিশুদ্ধ হইলে, অহং-বোধ ও মমত্বাভিমানের নাশ হইলে, জীব পরমাত্মার সহিত এক হইয়া যায়। লোক-সেবায় যদি আরম্ভ হয়, তবে পরিশেষে আমরা পরমাত্মৈক্য লাভ করিতে পারিব। এই ঐক্য, কেবল কর্ম্মে ও জ্ঞানে নহে ; কিন্তু জীবনে ও সত্তায় একতা জন্মিবে। প্রেম, ভক্তির নিবিড়ানন্দে পরিণত হয়, যে আনন্দে জীবে ও ঈশ্বরে মিলন হইয়া যায়। যে মার্গ অবলম্বন করিয়াই যাত্রা আরম্ভ করা হউক, অবসানে জ্ঞানে, ব্যবহারে ও জীবনে পরমেশ্বরানুভূতি আমাদিগকে সর্ব্বতোভাবে অধিকার করিবে ;—ভাগবত-জীবন যাপনই চরম লাভ হইয়া উঠিবে। ধর্ম্মজীবনের ইহাই পরিপক্ক অবস্থা ; ইহাকে আধ্যাত্মিক জীবন বা জ্ঞান-নিষ্ঠা নামে অভিহিত করা যায়।

জ্ঞান শব্দটী দুই অর্থে ব্যবহৃত হয় ; সাধন হিসাবে ও চরম ফল হিসাবে। যে জ্ঞাননিষ্ঠাদ্বারা ব্রহ্মলাভ হয় তাহাও জ্ঞান ; আবার ব্রহ্মের যে সাক্ষাৎ অনুভব—তাহাকেও জ্ঞান বলা হয়। শঙ্কর যথার্থই বলিয়াছেন যে,—সেবা, ভক্তি বা জ্ঞান ইহারাই ব্রহ্ম-সাক্ষাৎকার নহে ; সেবা, ভক্তি ও জ্ঞান-নিষ্ঠা এই তিনটীকে ব্রহ্মজ্ঞানের সাধন বলা যায়। আত্মলাভের নিমিত্তই ভিন্ন ভিন্ন মার্গের ব্যবস্থা। যে পথগুলি আমাদিগকে ব্রহ্মতত্ত্বে পৌঁছাইয়া দেয়, সেই পথগুলির কার্য্যকারিতা নির্দ্ধারণ করিতে গিয়া গীতাকার যে সর্ব্বত্র সঙ্গতি বা সামঞ্জস্য রাখিতে পারিয়াছেন, ইহা বোধ হয় না। "আমাকে জানিতে চেষ্টা কর ; যদি তাহাতে অশক্ত হও, যোগাভ্যাস কর। যদি তাহাতে সামর্থ্য না থাকে, সর্ব্বকর্ম্ম-ফল আমাতে সমর্পণ করিয়া ক্রিয়া কর। ইহাতেও যদি কষ্টবোধ কর, ফলের প্রতি দৃক্‌পাত না করিয়া তোমার কর্ত্তব্য করিয়া যাও।" আবার, "অভ্যাস অপেক্ষা জ্ঞানই শ্রেষ্ঠ ; জ্ঞান হইতে ধ্যানই শ্রেষ্ঠ ; ধ্যান অপেক্ষাও কর্ম্মের ফলত্যাগই শ্রেষ্ঠ ; ফলত্যাগেই শান্তি লাভ

করিতে পারা যায়।" আবার, কোন কোন স্থলে এরূপও দেখা যায় যে, একটী অপেক্ষা অপরটী শ্রেষ্ঠ উপায় বলিয়া কীর্ত্তিত হইয়াছে (অঃ ৬।৪৬; ৭।১৬; ১২।১ দ্রষ্টব্য)। বোধ হয় গীতাকারের এ সম্বন্ধে এই অভিপ্রায় ছিল যে, সাধন-প্রণালী যে কোন একটী গ্রহণ করিলেই হইল; সাধকের রুচি অনুসারে সাধন অবলম্বিত হইবে। কেহ ধ্যান দ্বারা, কেহ বা সাংখ্যোক্ত যোগাবলম্বনে, আর কেহ বা কর্ম্ম দ্বারা; অপরে উপাসনা দ্বারা—মৃত্যু অতিক্রম করিয়া থাকে।

মুক্তি-লাভই চরম ফল। জ্ঞান শব্দটী সাধন ও ফল উভয় অর্থেই ব্যবহৃত হইয়াছে, একথা আমরা পূর্ব্বে বলিয়াছি। এই গোলযোগে পড়িয়া অনেকে মনে করেন, অপর মার্গ অপেক্ষা জ্ঞান-মার্গই সর্ব্বশ্রেষ্ঠ পথ, এবং অবসানে রস বা ভাব ও সংকল্প—ভক্তি ও ক্রিয়া—উভয়ই চলিয়া গিয়া, এক জ্ঞানই চরমে অবশিষ্ট থাকিয়া যায়। কিন্তু এ প্রকার মত গ্রহণ করিবার পক্ষে কোন ন্যায়সঙ্গত হেতু নাই।

পরমাত্মার সহিত একত্ব-প্রাপ্তিই—মুক্তি। এই মুক্তি নানা নামে পরিচিত;—মোক্ষ বা বন্ধন-চ্যুতি; ব্রাহ্মীস্থিতি; নৈষ্কর্ম্ম্য; নিস্ত্রৈগুণ্য; কৈবল্য; ব্রহ্ম-ভাব;—প্রভৃতি। চরম অনুভবে (প্রকৃত জ্ঞান জন্মিলে), সকলের সঙ্গেই সম-বুদ্ধি উৎপন্ন হয়। "পরমাত্মা সকল ভূতে অবস্থান করেন, এবং সকল ভূত পরমাত্মায় অবস্থান করে।" পুণ্যফল অপেক্ষাও মুক্তি শ্রেষ্ঠ বস্তু; বেদোক্ত কর্ম্মের অনুষ্ঠান, যজ্ঞ, দান, তপস্যা—এ সকল হইতে মুক্তি সর্ব্ব শ্রেষ্ঠ।

চরম-অবস্থায় কর্ম্মের স্থান কোথায়, তৎসম্বন্ধে মত-ভেদের উল্লেখ আমরা পূর্ব্বেই করিয়া আসিয়াছি। মুক্তিতে জীবের জীবত্ব (ব্যক্তিত্ব) থাকিবে কিনা, এ বিষয়ে গীতায় সুস্পষ্ট সিদ্ধান্ত দেখা যায় না। চরমাবস্থাকে—সিদ্ধি, পরা-সিদ্ধি, "পরাং গতিম্", "অনাময় পদ", "শান্তি", "অব্যয়, শাশ্বত পদ" প্রভৃতি নানা সংজ্ঞায় অভিহিত করা হইয়াছে। এসকল উক্তিতে কোন বৈশিষ্ট দেখা যায় না। ইহা হইতে, জীবত্ব থাকিবে কি না, তাহার কোন নির্দ্ধারণ বুঝা যায় না। এমন শ্লোক আছে যদ্দ্বারা বুঝা যায়, মুক্ত পুরুষের পক্ষে সাংসারিক বিষয়ের জন্য মাথা ঘামানর আবশ্যক থাকে না। তাঁহার যখন

ব্যক্তিত্বই থাকিল না, তখন কাহার আশ্রয়ে কর্ম্ম থাকিবে ? দ্বৈতের বিনাশে, কর্ম্মেরও সম্ভাবনা বিনষ্ট হইয়া যায়। মুক্ত পুরুষের কোন গুণাদিও থাকে না। সে "আত্ম-ভাবকে প্রাপ্ত হয়;" আত্মা হইয়া যায়; পরমাত্মার সহিত তাহার ঐক্য স্থাপিত হয়। পরমাত্মা যদি প্রকৃতির সর্ব্ববিধ বিকারের অতীত হন এবং প্রকৃতিই যদি সর্ব্বপ্রকার ক্রিয়ার জননী হন; তাহা হইলে মুক্তিতে অহংকার, সংকল্প, ইচ্ছা প্রভৃতি কিছুই ত আত্মার থাকে না। ইহা প্রাকৃতিক বিকার ও গুণের অতীত অবস্থা; নিষ্ক্রিয় স্বতন্ত্র শান্ত ভাব। ইহা মৃত্যুর পরে আত্মার অবস্থান-মাত্র নহে; কিন্তু ইহা এমন এক অবস্থা, যে অবস্থায় আত্মা অনুভব করে যে, সে এখন জন্ম-মৃত্যুকে অতিক্রম করিয়াছে; সে এখন অনন্ত, নিত্য, অবিকৃত। শঙ্কর এই প্রকার কতকগুলি বাক্যের আশ্রয়ে, গীতোক্ত মুক্তিকে, সাংখ্যদিগের 'কৈবল্য' অবস্থার ন্যায়, বর্ণনা করিয়াছেন। জীর্ণত্বকের ন্যায় এই দেহ যত দিন না পরিত্যক্ত হইতেছে, ততদিন প্রাকৃতিক ক্রিয়ার বিরতি কোথায়? কিন্তু মুক্তিতে নির্বিশেষ আত্মা দেহকে ও দেহের ধর্ম্মকে পরিত্যাগ করে। একথা শঙ্করও স্বীকার করেন যে, যতক্ষণ দেহ আছে ততক্ষণ পর্য্যন্ত জীবের জীবন ও কর্ম্ম চলিতেই থাকিবে। প্রকৃতি, সর্ব্বক্রিয়ার সাধন বা যন্ত্র। জীবন্মুক্ত পুরুষের যত দিন দেহ থাকিবে ততদিন সে, জগতের ব্যাপারে প্রতিক্রিয়া করিতে থাকিবেই; অবশ্য প্রাকৃতিক ক্রিয়ায় এখন আর সে, আবদ্ধ বা অভিভূত হইবে না। কিন্তু পরমাত্মার অনন্ত শক্তির নিয়মে, সমস্ত প্রকৃতিই যে অবিনশ্বর ধর্ম্মে পরিবর্ত্তিত হইয়া যাইবে এমন কোন আভাস কোথাও পাওয়া যায় না। আত্মা ও দেহ—জড় এবং চেতন—এই দ্বৈতের সমন্বয় সম্ভব হয় না; আত্মা তখনই বিমুক্ত হইয়া যায়, যখন দেহের সত্যতা-বোধ তিরোহিত হইয়া যায়। এ অবস্থায় ব্রহ্মে কোন ক্রিয়া সম্ভবে না; কেন না, সাগর-বক্ষে উৎপন্ন বুদ্‌বুদ্ যেমন সাগর-বক্ষেই মিলাইয়া যায়, সেইরূপ, অনন্ত ব্রহ্ম-সাগরে উৎপন্ন—চঞ্চল, অস্থির, আগন্তুক, জীবত্ব-বুদ্‌বুদ্‌ও তখন বিলীন হইয়া গিয়াছে। যে দৃষ্টিতে জীব এতদিন জগৎ দেখিত, সে দৃষ্টির সম্পূর্ণ উচ্ছেদ হইয়া গিয়াছে। শঙ্কর বলিয়াছেন যে, জীবের দৃষ্টি আত্মার প্রকৃত পরিচয় দেয় না। এই জন্যই শঙ্করের ব্যাখ্যায়, গীতার যে সকল শ্লোকে আত্মার

বহুত্বের প্রতিপাদক বর্ণনা আছে, তাহা আত্মার প্রকৃত চরম স্বরূপ নহে; উহা আপেক্ষিক।

গীতায় এমন শ্লোকও দেখা যায়, যাহাতে মনে হয় যে, মুক্ত পুরুষেও কর্ম্মের সম্ভাবনা আছে। তত্ত্বদর্শী পুরুষেরা ভগবানের আদর্শে জগতে কর্ম্ম করিয়া থাকেন (অঃ ৪।১৫)। মুক্তিতে জীবত্বের একান্ত উচ্ছেদ বা বিলয় হয় না। পরমেশ্বরের অংশরূপে তখনও জীবের ব্যক্তিত্ব রহিয়া যায়। মুক্ত পুরুষ তখন পুরুষোত্তমের মধ্যে বাস করেন, এবং "সদ্ভাবকে" (পরমেশ্বরের ভাবকে) প্রাপ্ত হন। অতএব দেখা যাইতেছে, মুক্তিতে জীব আপনার সত্তাকে হারায় না;—"আমার ভক্তেরা আমাতেই আসিয়া থাকেন।" বোধ করি, গীতাকার স্বয়ং মনে করিতেন যে, মুক্তিতে জীবের নিজের একটা অস্তিত্বের বোধ রহিয়াই যায়। বাস্তবিক বলিতে কি, গীতার কোন কোন শ্লোকে দেখা যায়, মুক্ত আত্মাগুলি একেবারে স্বয়ং ঈশ্বর হইয়া যায় না, তাহারা স্বরূপে পরমাত্মার তুল্য হয়। ইহা একান্ত (সংখ্যা-গত) ঐক্য নহে; ইহা সাদৃশ্য-গত একত্ব। ইহা জীবের পরমাত্মার ন্যায় সত্তা এবং ক্ষুদ্র বিষয়-কামনা আর তখন উহাকে পরিচালিত করিতে সমর্থ হয় না। সে অবস্থায় মুক্তের সত্তার বিনাশ হয় না; বরং সত্তার পূর্ণবিকাশ হয়; পাপ-মালিন্য মুছিয়া যায়; সংশয়ের গ্রন্থি ছিন্ন হইয়া পড়ে; তখন সে, জগতের সকল প্রাণীর কল্যাণার্থ কর্ম্মে প্রবৃত্ত হয়। তখন যে আমরা সর্ব্বগুণ-বর্জ্জিত হইয়া পড়ি, তাহা নহে; বরং তখন সত্ত্ব-গুণের চরমোৎকর্ষ সাধিত হয় এবং রজোগুণের বিলয় ঘটে। রামানুজ এইরূপ অভিমতই প্রকাশ করিয়াছেন, এবং বলিয়াছেন যে মুক্তপুরুষ পরমেশ্বরে "নিত্যযুক্ত" থাকেন এবং তাহার সমগ্র জীবনে এই ভাবটা পরিব্যক্ত হইতে থাকে। সে, ভগবদ্-জ্ঞানালোকে বাস করিতে থাকে এবং ভগবৎ-প্রেম তাহাকে একেবারে প্লাবিত করে। এ অবস্থায় প্রকৃতি, চৈতন্য-সত্তা দ্বারা পূর্ণ হইয়া উঠে; সুতরাং মুক্ত পুরুষকে প্রকৃতিবিচ্যুতও বলা যায় না। তখন আমরা ভগবানের মধ্যে বাস করি ও ক্রিয়া করি, কেবল ক্রিয়ার মূল উৎস তখন জীবাত্মা হইতে পরমাত্মায় অপসৃত হয়। এক পরমেশ্বরের মহতী শক্তি, সমগ্র বিশ্বে নানা পদার্থে নানা আকারে পরিস্পন্দিত হইতেছে

বলিয়া তখন অনুভূত হইতে থাকে। প্রত্যেক জীবের কেন্দ্র ও পরিধি উভয়ই পরমেশ্বরে অবস্থিত;—আত্মার অন্তরে ও বাহিরে এক পরমেশ্বরই অবস্থান করিতেছেন। রামানুজের এই মতে, চরম মুক্তাবস্থাতেও জীবের জীবত্বের—আত্মসত্তার—বিনাশ হয় না। ভগবৎ-প্রেমের মধ্যে সে তখন ডুবিয়া যায় ও আপনাকে যেন তাহাতেই হারাইয়া ফেলে।

তবেই এখন বুঝা যাইতেছে যে, জীবের চরমাবস্থা সম্বন্ধে, পরস্পর বিরোধী দুইটী মতই গীতায় পরিদৃষ্ট হয়। এক মতে, নির্বিশেষ, সংসারাতীত পরমাত্মার মধ্যে জীবের একান্ত লয় এবং সংসারাবর্ত্তের উপরে উঠিয়া শান্তি লাভ। অপর মতে, দুঃখ, দুর্গতি, ও ক্ষুদ্র কামনার ঊর্দ্ধে উঠিয়া আমরা ভগবানে মধুর-রসাস্বাদনে নিমগ্ন থাকি।

গীতা একখানি ধর্ম্ম-গ্রন্থ, তাই ইহাতে পরম-পুরুষ পরমেশ্বরকেই চরম তত্ত্বরূপে স্বীকার করিয়া লইয়া, অন্তরাত্মার প্রজ্ঞা ও প্রেম, শক্তি ও ঐশ্বর্য্যের পূর্ণ অভিব্যক্তি ও চরম পরিপুষ্টিকেই ভগবৎ-প্রাপ্তির লক্ষণ বলিয়া কথিত হইয়াছে। গীতার এই মত যে উপনিষদের মতের বিরুদ্ধ, তাহা নহে। বিবাদের বিষয় সুধু এইটুকু যে—চরম তত্ত্ব কোন্‌টী? ইহা কি নির্গুণ, নির্ব্বিশেষ, সর্ব্ব-সম্বন্ধ-বিহীন ব্রহ্ম; না, সগুণ, সর্ব্বান্তর্ভাবক, পুরুষোত্তম? আমরা পূর্ব্বেই দেখাইয়া আসিয়াছি যে, গীতা যে নির্ব্বিশেষ ব্রহ্মবস্তুকে চরম-তত্ত্ব বলিয়া অস্বীকার করিয়াছেন, তাহা নহে; কিন্তু আমাদের দৃষ্টিতে, যিনি নির্গুণ তিনিই অন্তর্যামী আদি-পুরুষরূপে আপনাকে অভিব্যক্ত করিয়াছেন। মনুষ্যের এই সীমাবদ্ধ জ্ঞানে, ব্রহ্মবস্তুকে বুঝিবার অপর কোন উপায় নাই। এই হিসাবে আমরা বলিতে পারি যে, গীতায় মুক্তাত্মার অবস্থান সম্বন্ধে এই যে মত-দ্বৈধ দৃষ্ট হয়, ইহা একই সত্যের দুইটা বিভিন্ন দিক্। যখন আমরা ব্যবহারিক দৃষ্টিতে, বুদ্ধির সাহায্যে, মুক্তাত্মাকে গ্রহণ করি তখন একরূপ প্রতীত হয়; আবার উহাই বুদ্ধির ঊর্দ্ধ-ভূমিতে উঠিয়া, পারমার্থিক দৃষ্টির দিক্ দিয়া দেখিতে গেলে,—অন্য প্রকারে প্রতীয়মান হয়। সংসার-বদ্ধ জীবের দৃষ্টিতে, সংসারাতীত ব্রহ্মকে সর্ব্বক্রিয়া ও সর্ব্বগুণ বর্জ্জিত বলিয়াই মনে হইবে এবং এ অবস্থায় কোন ক্রিয়াই তাঁহাতে সম্ভব হয় না (যদিও সেটা প্রকৃত কথা নহে)। আবার

উঁহাকেই বিধি-মুখে (Positive) অর্থাৎ সর্ব্বগুণবিশিষ্টরূপে বর্ণনা করিতে হইলে, রামানুজের অবলম্বিত বিবরণই প্রকৃত তত্ত্ব বলিয়া মনে হইবে। অপৌরুষেয় নির্গুণ ব্রহ্ম এবং সগুণ পুরুষ উভয়ই প্রকৃত পক্ষে একই তত্ত্ব,—ইহা বুঝাইতে গিয়া, গীতা নির্গুণকে সগুণের সহিত সংযুক্ত করিয়াছেন। কিন্তু কিরূপে এই সংযোগ হয়, তাহা মনুষ্যের বোধাতীত। ঠিক এই ভাবেই, মুক্ত পুরুষের কোন 'ব্যক্তিত্ব' নাই, তিনি সংসার-ধর্ম্ম-শূন্য,—ইহাও বলা যায়; আবার, নিজেই নিজেকে সীমাবদ্ধ—উপাধি-গ্রস্ত—করিলেই, তাহারই ব্যক্তিত্ব (Individuality) বা জীবত্ব-ধর্ম্ম সমুদিত হয়। এই প্রকারে গীতায় কালাতীত নিষ্ক্রিয় পরমাত্মাকে, সতত-চঞ্চল প্রাকৃতিক শক্তির সঙ্গে সমন্বয় করা হইয়াছে।

মৃত্যুর পরে, মুক্ত পুরুষের অবস্থা যাহাই হউক না কেন, যতদিন সে এই সংসার-ক্ষেত্রে বিচরণ করে, ততদিন উহাকে (উহার দেহ আছে বলিয়া) কোন না কোন ক্রিয়ায়—কর্ম্মানুষ্ঠানে—ব্যাপৃত থাকিতেই হইবে। শঙ্করাচার্য্য, জীবন্মুক্ত পুরুষের এই ক্রিয়ায়, প্রকৃতিরই একপ্রকার ক্রিয়া চলিতেছে বলেন; রামানুজাচার্য্যের মতে, এ ক্রিয়া পরমপুরুষেরই ক্রিয়া। এই প্রকারে কর্ম্মের 'অপৌরুষেয়ত্বের' (Impersonality of action) দুই প্রকার ব্যাখ্যা দৃষ্ট হয়। এক মতে, কর্ম্ম জীব-কৃত নহে, প্রকৃতি-কৃত; অপর মতেও, উহা জীব-কৃত নহে, উহা ভগবৎ-কৃত। তবেই, উভয় মতেই, কর্ম্ম 'অপৌরুষেয়ই' হইল। তৎকালে মুক্ত জীব যে ক্রিয়া করিতে থাকে, উহা স্বেচ্ছাপ্রণোদিত; বাহ্যপ্রকৃতির প্রেরণা উহাতে নাই। উঁহার কার্য্যে, অবিশ্বাস বা সংশয়জনিত কোন নৈরাশ্য ও নিরুদ্যমতা থাকিতে পারে না। উঁহার বদন-মণ্ডল সদা প্রফুল্ল; উঁহার অন্তরে যে আধ্যাত্মিক জ্যোতিঃ রহিয়াছে, তাহা উঁহার প্রদীপ্ত মুখমণ্ডল ও নিরুদ্বিগ্ন কণ্ঠস্বরেই প্রকাশ পাইতে থাকে। কামনার বেগ বা এই 'মাংস-মেদের' প্রভাব উঁহার উপরে নাই। সম্পদে প্রফুল্লতা বা বিপদে অবসন্নতা তাঁহাকে অধিকার করিতে পারে না। ক্রোধ, ভয় ও উদ্বেগ তাঁহার সম্পূর্ণ অপরিচিত বস্তু। ইঁহার চিত্ত সতত নিশ্চিন্ত থাকে, এবং বালকোচিত সারল্য ও মধুরতা পরিদৃষ্ট হয়।

মুক্ত পুরুষ, পাপ-পুণ্যের অতীত হইয়া যান। পূর্ণতা প্রাপ্তিতে, পুণ্যও অতিক্রান্ত হইয়া যায়। তখন তাঁহার আধ্যাত্মিক জীবন, জ্ঞানের প্রকাশে, শক্তি ও সামর্থ্যের গৌরবে বিমণ্ডিত হইয়া উঠে। কদাচিৎ কোন কর্ম্ম-বৈগুণ্য উপস্থিত হইলেও সাধারণ অজ্ঞ লোকের মত, তাঁহাকে সেই অধর্ম্ম-কর্ম্ম-নিবন্ধন এই মর-লোকে পুনর্জ্জন্ম গ্রহণ করিয়া সেই পাপক্ষয় করিতে হয় না। তিনি সর্ব্ববিধ 'নিয়ম-কানুনের' অতীত হইয়া যান। তাঁহাকে আর সামাজিক শাসন মানিয়া চলিতে হয় না, সমাজের বিধি-নিষেধের বশবর্ত্তী হইয়া চলিতে হয় না। কিন্তু জার্ম্মান দার্শনিক শ্রীমান্ নিস্‌জে কথিত 'অতি-মানবের' আদর্শে যদি জীবন্মুক্ত পুরুষ আত্ম-জীবন যাপন করিতে প্রবৃত্ত হন, সে বড় বিপদের কথা হইয়া উঠিবে; কেন না, সে সকল অতিমানব পুরুষের—সমাজস্থ দুর্ব্বল ও অযোগ্য ও রুগ্ন ও অঙ্গবিকল ব্যক্তিদিগের উপরে কোন সহানুভূতি থাকে না;—ঐ সকলের বিনাশ সাধনই সমাজের কল্যাণকর, ইহাই তাঁহাদের অভিমত—যদিও তাদৃশ অতিমানবেরাও সমাজের শাসন ও নিয়ম-কানুনের অতীত। গীতোক্ত যাঁহারা মুক্তপুরুষ, তাঁহারা স্বয়ং কোন বিধি-নিষেধের বশবর্ত্তী নহেন, ইহা সত্য; কিন্তু তাঁহারা এ সকল সমাজ-বিধানের আবশ্যকতা ও উপযোগিতা মানিয়াই চলেন। এই সকল জীবন্মুক্ত পুরুষ নিজেরা যেমন নিরুদ্বেগে জীবন যাপন করেন, তাঁহারা অপর কাহারও উদ্বেগের হেতু হইয়া উঠেন না। জগতের হিত-সাধন, অপরের কল্যাণজনক কর্ম্মের অনুষ্ঠান, তাঁহাদের জীবনের একরূপ স্বপ্রণোদিত ও স্বতঃসিদ্ধ-ব্যাপার হইয়া উঠে। এই সকল মহাত্মা সকলের প্রতি সম-দৃষ্টি সম্পন্ন; ইঁহাদিগের আত্ম-পর, ধনি-দরিদ্র—এ প্রকার ইতর-বিশেষ থাকে না। তাঁহাদের জীবন নিরন্তর কর্ম্মোদ্যমপূর্ণ এবং তাঁহাদের সতর্ক দৃষ্টি—যাহাতে সমাজের শাসন ও বিধি-নিষেধের প্রভাবে, ক্রমে, সমাজস্থ লোকদিগের জীবন আধ্যাত্মিকভাবে পূর্ণতা প্রাপ্তির দিকে অগ্রসর হয়,—তজ্জন্য নিরন্তর জাগরূক থাকে। কিন্তু বিধি-নিষেধ মানিয়া চলাটাই যেন জীবনের মুখ্য উদ্দেশ্য হইয়া না উঠে। ভগবৎ-প্রেরণা অনুভব করিয়া, এই সকল মহাপুরুষ, স্ব স্ব নির্দ্দিষ্ট কর্ত্তব্য কর্ম্ম ("নিত্যং কর্ম্ম") সম্পাদন করিয়া যান।

সমাজের অন্তর্ভুক্ত লোকদিগের অনুষ্ঠেয় কর্ম্ম সম্বন্ধে গীতায় পুনঃ পুনঃ উপদেশ প্রদত্ত হইয়াছে বটে, কিন্তু গীতায় একটা 'অত্যাশ্রমের' * কথাও বর্ণিত হইয়াছে। কোন একটা সমাজবিশেষের নির্দ্ধারিত কর্ত্তব্য-কর্ম্মানুষ্ঠান করিতে পারিলেই যে মনুষ্য-জীবনের উদ্দেশ্য পরিসমাপ্ত হইল, গীতা এরূপ কথার আদর করেন না। মনুষ্য-জীবন অনন্তের অভিমুখে ছুটিয়া চলিয়াছে; জীবনের উৎকর্ষ-সাধনেরও কোন অন্ত নাই। 'অত্যাশ্রম'—এই তত্ত্বেরই পরিচায়ক। সন্ন্যাসের প্রকৃত তাৎপর্য্য ও গুরুত্ব কোথায়? সন্ন্যাস আমাদিগকে শিক্ষা দেয়—মানবাত্মাকে প্রকৃত-পক্ষে কোন নিয়মবিশেষে, কোন সমাজ বিশেষে, নিরুদ্ধ করিয়া রাখা যায় না। কোন বস্তুই আত্মাকে ধরিয়া রাখিতে পারে না; স্ত্রী বল, বন্ধু বল, সন্তান-সন্ততি বল, মানবাত্মা এক মুহূর্ত্তে সকল বন্ধন ছিঁড়িয়া ফেলিতে পারে। কোন বস্তুই স্বতঃসিদ্ধ, স্বাধীন, বলিয়া পরিগণিত হইতে পারে না। গীতোক্ত সন্ন্যাস—সংসার পরিত্যাগের আদর্শ উপস্থিত করে নাই। সমাজের বন্ধন হইতে সন্ন্যাসী নিজেকে দূরে রাখিতে পারে; কিন্তু তথাপি সমাজস্থ সকলের জন্যই তাহার চিত্ত কারুণ্য-পূর্ণ। মহাদেব, সন্ন্যাসিগণের আদর্শ পুরুষ; তিনি হিমাদ্রির তুষার-দ্রব শিখরে সমুপবিষ্ট; কিন্তু তবুও সমাজ-রক্ষার জন্য, মানবের ত্রাণ ও কল্যাণার্থ—অকুণ্ঠিত চিত্তে বিষ পান করিয়াছেন।

সমাপ্ত ॥ ওঁ তৎসৎ ॥

---

* Supra-Social State.

THE LALITAMĀDHAVA TRANSLATED INTO BENGALI VERSES

By Svarūpa Goswāmī.

Edited by Manindra Mohan Bose, M.A.

Rūpa Goswāmī is the author of two Sanskrit dramas known as the Vidagdha-Mādhava and the Lalita-Mādhava, both of which have attained considerable popularity with the Vaiṣṇavas of Bengal. Dr. D. C. Sen in his Mediæval Vaiṣṇava Literature (p. 30) writes that these works may be considered as the "masterpieces of literary composition in Sanskrit in the 16th century. No writer in Sanskrit from the 15th century downwards has shown poetical power of such high order as Rūpa." Referring to the circumstances under which these two works were written, Dr. Sen states:—"It is while travelling to Puri that Rūpa conceived the idea of writing some dramas in Sanskrit. The plot of one was roughly drawn up. In this play he thought of commemorating the events of Kṛṣṇa's life in Vṛndāvana and Mathurā. Some preliminary verses were written on the way, and he contemplated a further development of the plot and characters. He came to a place named Satyabhāmāpura by boat. There he dreamt that Satyabhāmā, the queen of Kṛṣṇa, appeared to him and ordered him not to embody the incidents of Vṛndāvana and Mathurā in the same drama, but to deal with them separately. On reaching Puri he mentioned the plot of the drama, as he had conceived it, to the Master who said that the Kṛṣṇa of Vṛndāvana and the Kṛṣṇa of Mathurā were not at all alike. * * * * * Rūpa had already advanced considerably with the plot of his

drama; so he had to take considerable pains in recasting the original plan and in disintegrating it in two of its main features." We have references to this incident in the first few pages of the translation under review.

The Sanskrit verses only (but not the entire book with its prose portion) of the Vidagdha-Mādhava were rendered into Bengali verses by Yadunandana Dās, a poet of the 16th century A. D., and this work has already been printed, but no authentic translation of the Lalita-Mādhava has as yet been published. In the Calcutta University Manuscript Library there is a copy of the Lalita-Mādhava translated into Bengali verses by Svarūpa Goswāmī who puts himself as a scion of the family of Nityānanda, one of the trio who preached the Vaiṣṇava faith in a new garb in Bengal. One important feature of this translation is that the whole book (both the prose and the verse portions) has been rendered into Bengali verses, the composition of Svarūpa being easy, flowing, and always faithful to the text, thus testifying to the great poetic merit of the author. The aim of the present article is to bring into public notice a work of such intrinsic merit which had hitherto remained unrecognised.

Date.—The date of composition cannot definitely be ascertained. At the end of the work we have simply "সাকে ছয়সট্টী সালে হইল সমাপ্ত। পৌষ মাস একাদশ দিবসে লিখিল।" which means that the copy was finished on the eleventh day of the month of Pauṣa in a certain—66 B. S. The digits of the thousandth and the hundredth places are not mentioned either in figures or in words.

Author.—The author of the work is Svarūpa Goswāmī who was eighth in descent from Nityānanda, the celebrated Vaiṣṇava saint who was a companion of Caitanya. Nityānanda died in 1542 A. D., so counting 200 years in eight generations we may assume that Svarūpa was living at about 1742 A. D., roughly speaking at about the time of the battle

of Plassey. He was probably a contemporary of Rājā Kṛṣṇa Chandra of Nadīyā, and of the poet Bhārata Chandra who flourished in the court of that king.

The poet has given an account of the circumstances under which the book was written, and a genealogy of his forefathers :—

এই অবধি ললিত মাধব কথা কহয়।
স্বরূপ চরণ প্রেম কদম্ব রচয়॥
শ্রীললিতমাধব নাটক করিল লক্ষণ।
স্বরূপ গোস্বামী হৈতে হৈলা প্রকটন॥
সংস্কৃত গদ্য পদ্য নাট্য ভাষা তায়।
অনায়াসে সর্ব্ব ভাষা বুঝা নাহি যায়॥
অতএব গৌড়ভাষা করিবার তরে।
বৈষ্ণব সকলে যত্নে আদেশিলা মোরে॥
সেই কালে মাতা মোর গেলা বৃন্দাবনে।
সঙ্গে দরশনে যাব বাঞ্ছা ছিল মনে॥
আপন দুর্দ্দৈবক্রমে গমন নহিল।
তাহাতেই মনে বড় উদ্বিগ্ন হইল॥
বৈষ্ণবগণের আজ্ঞা শরণ করিয়া।
দেখিতে লাগিল গ্রন্থ একান্তে বসিয়া॥
গ্রন্থার্থ করিতে মোর নাহি নিজ শক্তি।
তা সবার আদেশে চঞ্চল হৈল মতি॥
কেমনে বর্ণিব গ্রন্থ না জানি সন্ধান।
অকস্মাৎ গোস্বামী শ্রীজগন্নাথ নাম॥
আমারে সম্মুখে দেখি হঠাৎ কহিলা।
স্বরূপ তুমি এত দিন পড়িলা শুনিলা॥
অতএব নাটকের করহ পয়ার।
যাহা শুনি সুখ হয় আমা সবাকার॥
তেঁহো সর্ব্ব জ্যেষ্ঠ মোর সহোদর ভাই।
তাঁর আজ্ঞা হৈল ইহাতে বল পাই॥

নিজ ইষ্টদেব-পাদ-পদ্ম ধ্যান করি।
শ্রীরূপ গোস্বামি-পদে প্রণতি আচরি॥
যার বংশে জন্ম সেই প্রভুর চরণ।
স্মরণ করিল স্থির করি নিজ মন॥

নৃত্যানন্দ রাম প্রেমানন্দ ধাম
বসুধা জাহ্নবা পতি।
তাঁহার নন্দন ভুবন পাবন
বীরচন্দ্র ধীর মতি॥

.....ঈশ্বর সর্ব্বগুণধর
মহিমা জানয়ে কে।
প্রেমধন দিয়া জীব উদ্ধারিয়া
ভকতি স্থাপিল যে॥

তাঁহার তনয় সর্ব্বগুণালয়
গোসাঞি শ্রীরামচন্দ্র।
তাঁর আত্মভব শ্রীরাধা মাধব
ভকতি শকতি কন্দ॥

তাঁহার নন্দন বিদিত ভুবন
গোসাঞি শ্রীগোপীকান্ত।
তাঁর সুত ধন্য পরম শরণ্য
নন্দরাম মহা শান্ত॥

শুক দেব নাম সর্ব্বগুণ-ধাম
প্রথম তনয় তাঁর।
শ্রীনবকিশোর সর্ব্বগুণধর
দ্বিতীয় তনয় আর॥

তাঁহার তনয় ভক্তিরসময়
শ্রীল জগন্নাথ নাম।
দ্বিতীয় নন্দন প্রেম-রসায়ন
গোরাচান্দ গুণধাম॥

বিনোদ বেহারি নাম পরচারি
তৃতীয় সুত বিরাজে।
সকল কনিষ্ঠ গুণেতে লঘিষ্ঠ
কহিতে বাসিএ লাজে॥
শরণ করিল সেই বলে হৈল
যে কিছু লিখন মাত্র।
স্বরূপে চাহিয়া করুণা করিয়া
শোধিবে রসিক পাত্র॥
শ্রীশ্রীপাট নাম খড়দহ গ্রাম
গঙ্গাতীরে সুশোভিত।
শ্রীশ্যামসুন্দর যাহে নিরন্তর
রাধা সনে বিরাজিত॥
ভট্টাচার্য্যগণ কুলীন ব্রাহ্মণ
সদা সুখে বিরাজয়।
তথায় নিবাস পূর্ণ অভিলাষ
স্বরূপ এ গ্রন্থ কয়॥

The End :—

ইতি শ্রীললিতমাধব-ব্যাখ্যানে প্রেমকদম্বে
পূর্ণমনোরথো নাম দশমোঽঙ্কঃ।
শ্রীচৈতন্য-পাদ-কমলে কলিতাত্মভাবৈ-
উক্তৈর্ভঃ কৃপাপরবশৈঃ পরিশোধনীয়ঃ॥

ইতি শ্রীললিতমাধব গ্রন্থ রসময়।
ভাষা করি শ্রীস্বরূপ গোস্বামী লেখয়॥
সাঅক্ষর পড়োটার গোপিনাথ মিত্র।
সাকে ছয়সপ্তি সালে সমাপ্ত॥
পৌষ মাস একাদশ দিবসে লিখিল।
ললিতমাধব গ্রন্থ সমাপন কৈল॥ শ্লোক ॥৫৮।৫৮॥

ললিত-মাধব

(বঙ্গানুবাদ)

প্রথম অঙ্ক

(গ্রন্থারম্ভ)

শ্রীশ্রীরাধাকৃষ্ণ ॥

শ্রীরাধাকৃষ্ণ-সৌন্দর্য্য-মাধুর্য্যামৃতবারিধৌ।
নিমগ্নং মানসং নিত্যং বন্দে স্বাভীষ্টদৈবতম্ ॥
শ্রীকৃষ্ণং কৃষ্ণচৈতন্যং নিত্যানন্দং তদগ্রজম্
অদ্বৈতাচার্য্যমীশঞ্চ ভক্তবৃন্দং নমাম্যহম্ ॥
শ্রীরূপরসসম..... দশাঙ্কপূর্ণলক্ষণম্।
নাটকং ভাতি ললিত-মাধবং মধুরাশ্রয়ম্ ॥
তত্র চ প্রথমে কৃষ্ণজন্ম রূপঞ্চ বর্ণ্যতে।
তৎপ্রিয়াণাং ভবশ্চন্দ্রাবল্যা সহ সমাগমঃ ॥

প্রথমে বন্দিয়া ইষ্ট দেবের চরণ।
যাহা হৈতে বিঘ্ন নাশ অভীষ্ট পূরণ ॥
শ্রীরাধা শ্রীকৃষ্ণচন্দ্র প্রেম রসময়।
বৃন্দাবনে সখীগণ সঙ্গে বিলসয় ॥
দোঁহার সৌন্দর্য্য আর মাধুর্য্য অবধি।
নিত্য নব নব নানা অমৃতের নিধি ॥
তাহাতে নিমগ্ন সদা কায়বাক্যমন।
ভজিব একান্ত ভাবে সে প্রভু-চরণ ॥
শ্রীকৃষ্ণচৈতন্য মহাপ্রভু ভগবান্।
তাঁহার চরণ-পদ্মে অনন্ত প্রণাম ॥
শ্রীনিত্যানন্দ নাম প্রভু বলরাম।
তাঁহার স্বরূপ বিশ্বরূপ বিশ্বধাম ॥
তাঁহার চরণে মাত্র করিয়ে প্রণতি।
অন্ধ মুঞি আর কিছু না জানিয়ে স্তুতি ॥

অদ্বৈত আচার্য্য প্রভু অভিন্ন ঈশ্বর।
তাঁহার চরণে মোর প্রণতি বিস্তর॥
শ্রীনিবাস পণ্ডিত গদাধর বক্রেশ্বর।
বাসুদেব মুরারি মুকুন্দ দামোদর॥
বিদ্যানিধি শ্রীস্বরূপ ঠাকুর শ্রীরাম।
পুরন্দর পণ্ডিত রাঘব গুণধাম॥
রামানন্দ সার্ব্বভৌম শ্রীসনাতন।
শ্রীরূপ শ্রীরঘুনাথ শ্রীরঘুনন্দন॥
হরিদাস ঠাকুর নরহরি প্রেমময়।
জগদানন্দ ধনঞ্জয় পণ্ডিত ধনঞ্জয়॥
ইত্যাদিক চৈতন্যের ভক্তগণ যত।
সভার চরণে মুঞি হইলাম নত॥
শ্রীললিত-মাধব নাটক বিলক্ষণ।
শ্রীরূপ গোসাঞি যাহা করিলা বর্ণন॥
দশ অঙ্ক সেই গ্রন্থ হইল বিদিতে।
কৃষ্ণরূপ-রস-লীলা পরিপূর্ণ যাতে॥
কৃষ্ণচন্দ্র প্রকট হইলা গোকুলেতে।
তাহা প্রেয়সীরগণ জন্মিলা যে মতে॥
কৃষ্ণের মিলন চন্দ্রাবলীর সহিত।
এই সব কথা প্রথমাঙ্কে বিরচিত॥
তার অর্থ পরিভাষা রূপে লিখিবারে।
বৈষ্ণব সকলে আদেশিলা এবে মোরে॥
অতএব লিখি কিছু সংক্ষেপ করিয়া।
নাটকের নান্দিশ্লোক শুন মন দিয়া॥

তথাহি।

সুররিপু সুদৃশা মুরোজ কোকান্
মুখ কমলানি চ খেদয়ন্ন খণ্ডঃ।
চির মখিল সুহৃচ্চকোর নন্দী
দিশতু মুকুন্দ যশঃ শশী মুদং বঃ॥

শ্রীমুকুন্দ যশঃ শশী ভকত হৃদয়ে বসি
সতত পরমানন্দময়।
পূর্ণ সুধা বরিষণে সুচকোর ভক্তগণে
আনন্দ দিছেন অতিশয়॥
ভক্তগণ শুন সভে হইয়া একমন।
কৃষ্ণ সহ লীলাগণ কর্ণ মন রসায়ণ
পাবে প্রেমানন্দ মহাধন॥
অসুর রমণীগণ চক্রবাক তার স্তন
তা সভার মুখ পদ্ম যত।
কৃষ্ণ যশচন্দ্র সেই তা সভারে খেদ দেই
ব্রজবধূ কুমুদিনী রত॥
ভুবন মোহন শশী পরিপূর্ণ দিবানিশি
ব্রজপুরে সদা বিরাজয়।
সুজন দেবেন্দ্রগণে লীলামৃত বিতরণে
স্বরূপ পরমানন্দময়॥ [১]

জয় জয় শ্রীকৃষ্ণ চৈতন্য দয়াময়।
জয় জয় নৃত্যানন্দ প্রেমের সঞ্চয়॥
শ্রীকৃষ্ণ চরণ-পদ্মে করি নমস্কার।
মেঘরূপে স্নিগ্ধ করে সকল সংসার॥
পীন বক্ষস্থল'পরি ভানু যার শোভা।
প্রকাশ পাইল তাহে চন্দ্রাকৃতি আভা॥
ভানুজা কহিয়ে বৃষভানুর নন্দিনী।
চন্দ্রাকৃতি নাম চন্দ্রাবলী ঠাকুরাণী॥
অদ্ভুত শ্রীকৃষ্ণ মেঘ করিয়ে উদয়।
দর্শনেই রমণীর চিত্ত আকর্ষয়॥
অষ্টদিগ নারীরে সিঞ্চয়ে মেঘরসে।
পত্রাঙ্কুর শোভায়ে রচয়ে দিব্য বেশে॥

[১] সুহৃদরূপ চকোরবর্গের আনন্দপ্রদ—টীকা।

মেঘ যেন আরাম সিঞ্চয়ে অনুক্ষণ।
পত্র পুষ্প ফলে করে বিবিধ ভূষণ॥
তৈছে অষ্ট সখী আর ব্রজাঙ্গনা যত।
লীলা রসে স্নিগ্ধ করে ভাবে অলঙ্কৃত॥
দুই শ্লোক নান্দী অন্তে কহে সূত্রধার।
শুনহ সকল লোক শুভ সমাচার॥
রাত্রি শেষে স্বপ্নে আজ্ঞা করিলা শঙ্কর।
ব্রহ্মকুণ্ডতীরবাসী খ্যাতি গোপেশ্বর॥
শুনহ পণ্ডিত তুমি নাট্যাচার্য্যবর।
অপূর্ব্ব রহস্য লোকে করহ গোচর॥
রাধাকৃষ্ণ লীলারস পরম পাবন।
প্রবন্ধ করিয়া ভক্তে কর সমর্পণ॥
ইহাতে সন্দেহ কিছু না ভাবিহ আন।
মোর আজ্ঞা বলে সব হইবে সমাধান॥
এত বলি সদাশিব অন্তর্ধান কৈল।
সেইত সময়ে মোর নিদ্রাভঙ্গ হৈল॥
প্রভাতে উঠিয়া করি গুরুর বন্দন।
ভাবিতে ভাবিতে মনে হইল স্মরণ॥
গোপেশ্বর মহাদেব কি আজ্ঞা করিলা।
রাধাকৃষ্ণ রসলীলা বর্ণিতে কহিলা॥
তার আজ্ঞা বলে বড় সাহস হইল।
বিদগ্ধ-মাধব নাম গ্রন্থ আরম্ভিল॥
নাটক লিখেন তবে করিয়া ভাবনা।
ব্রজলীলা পুরলীলা একত্র ঘটনা॥
ইতিমধ্যে স্বপ্নে সত্যভামা ঠাকুরাণী।
পুরলীলা পৃথক্ রচিতে কহে বাণী॥
স্বপ্নে দেখি সূত্রধার চিন্তিতে লাগিল।
মহাপ্রভুর আজ্ঞা তাহে পোষক হইল॥
অতএব দুই ভাগ করিলা ঘটনা।
ব্রজলীলা পুরলীলা করিলা রচনা॥

বিদগ্ধ-মাধব আর ললিত-মাধব।
দুই গ্রন্থে [এই] লীলা বর্ণিলেন সব॥
ললিত-মাধব এই নাটক উত্তম।
প্রবন্ধ করেন সূত্রধার বিচক্ষণ॥
দীপযাত্রা দেখিবারে আইলা ভক্তগণ।
রাধাকুণ্ডতীরে সভে করিলা আশ্রম॥
ভক্তবৃন্দ দেখি সূত্রধার হর্ষ হৈলা।
নিজ মনে মনে তবে বিচার করিলা॥
ভক্তে প্রকাশিবা বলি আজ্ঞা আছে মোরে।
এইত বৈষ্ণবগণ নয়নগোচরে॥
নিজ ইষ্ট দেবের চরণে প্রণমিয়া।
নাটক কহি যে সভে শুন মন দিয়া॥

তথাহি ঃ—

নিজপ্রণয়িতাং সুধামুদয়মাপ্নুবন্ যঃ ক্ষিতৌ
কিরত্যলমুরীকৃতদ্বিজকুলাধিরাজস্থিতিঃ।
স লুঞ্চিততমস্ততির্মম শচীসুতাখ্যঃ শশী
বশীকৃতজগন্মনাঃ কিমপি শর্ম্ম বিন্যস্য তু॥

স্বতন্ত্র পরমানন্দ ভগবান্ কৃষ্ণচন্দ্র
দ্বিজকুলে উদয় হইল।
নিজ প্রেম সুধানাম জগতে করিয়া দান
সকলের মন বশ কৈল॥
অদ্ভুত শচী-সুত-শশী।
অবনী-মণ্ডলে আসি প্রেম-জ্যোৎস্না পরকাশি
হৃত্তমো নাশয়ে দিবানিশি॥ ধ্রু॥
নদীয়া নগর-মাঝ জগন্নাথ মিশ্ররাজ
শচী দেবী তাহার গৃহিণী।
না জানি কি তপ কৈল তাহার তনয় হৈল
অখিল দেবেন্দ্র চূড়ামণি॥

অন্ধ বধির জড় হীন দীন সুপামর
সভে পাইল চিন্তামণি ধন।
গৌরাঙ্গ-চন্দ্রের গুণে ভরসা বাড়িল মনে
মোরে করু কৃপাবলোকন॥
আকাশে হইল শব্দ কি কথা কহিলা।
এ মহা সাহসে কৈছে মনযোগ দিলা॥
সূত্রধার কহে কথা যে কহিলা সার।
আমি সদা পরাধীন কি দোষ আমার॥
নিশ্চিন্ত হইতে নারি উদ্বেগ বাঢ়ায়।
কেহো যেন আসি মোরে প্রবন্ধ করায়॥
কোথা সভা গুণবতী সাধু শত শত।
কোথা মুঞি মুগ্ধ রূপ-গৌরব-রহিত॥
তাহাতে ভরসা মোর এই বড় চিতে।
কৃপাসিন্ধু দীনে দয়া করেন তুরিতে॥
এত বলি সূত্রধার মন স্থির কৈলা।
প্রবন্ধ করিতে তাই প্রবর্ত্ত হইলা॥
অগ্রে নিরীক্ষণ করি সাধুবৃন্দ প্রতি।
প্রসাদ মাগেন অতি করিয়া মিনতি॥
দীন দেখি কৃপাদৃষ্টি করহ অর্পণ।
নিরাপদে প্রবন্ধ হইবে সমাপন॥
শান্ত স্নিগ্ধ চিত্ত ভাগবতগণ হয়।
দোষ যত থাকে তাহা গুণ করি লয়॥
তাহার প্রমাণ এই নক্ষত্রের গণ।
দোষাবলি রাত্রি তভু করেন ভূষণ॥
বিষ্ণুপদে নিবাস করয়ে যেই জন।
তাহার স্বভাব এই শাস্ত্রের বচন॥
এতেক বলিয়া শিরে অঞ্জলি বান্ধিয়ে।
নিজ গুরু-চরণ বন্দয়ে নম্র হয়ে॥
সনকাদি মধ্যে যেহো শ্রীসনাতন।
পরমহংসের ধর্ম্ম করিলাচরণ॥

তেহোঁ আসি ভক্তগণে ভক্তি প্রচারিলা।
পরম রহস্য তত্ত্ব প্রকাশ করিলা॥
অতএব বিশ্বগুরু করি তাঁরে বলি।
তাঁহার কৃপায়ে সিদ্ধ হইবে সকলি॥
এত কহি সূত্রধার রঙ্গে প্রবেশিলা।
বিদ্যাধরী নটবৃন্দে স্মরি সঙরিলা॥
স্মৃতিমাত্রে রঙ্গে নটী প্রবেশ করিলা।
আবিষ্ট হইয়া তবে কহিতে লাগিলা॥
শুন ওহে নটাচার্য্য আমার বচন।
রঙ্গ করিবারে এবে নহে মম মন॥
সূত্রধার কহে কেন এমন কহিলা।
আনন্দের পুরে কেন কাতর করিলা॥
দেখ দেখ প্রকাশিত শরৎ উৎসব।
আনন্দিত মন এই সকল বৈষ্ণব॥
গোবর্দ্ধনে কৃষ্ণ কীর্ত্তিধারা প্রকাশিলা।
আর কি কহিব কৃষ্ণমূর্ত্তি দেখা দিলা॥
অতএব পরম আনন্দ সমুশ্চয়।
তোমার পুণ্যের ফল করিল উদয়॥[১]
নটী কহে মহা অনুভাব কেহো হয়।
তাহার দুঃখেতে মোর দুঃখ অতিশয়॥
সূত্রধার কহে দেবি না জান কারণ।
মহানুভাবের দুঃখ নহে কদাচন॥
যথা রাগ।

বনে স্বর্গে রসাতলে যদি ভক্তগণ চলে
তবে ভগবান্ কৃপাময়।
নিজ স্থান পরিহরি ভক্ত পাছে ফিরি ফিরি
রক্ষা করি আনন্দ করয়॥

[১] এই গিরি চিরকালের নিমিত্ত শ্রীকৃষ্ণের অমল কীর্ত্তিধারা উদ্গার করিতেছে, অধিক কি, এখানে মধুর মূর্ত্তি মাধবও প্রকাশ পাইতেছেন, অতএব এ আপনার বিশুদ্ধ পুণ্য-সম্পদের পরম উদয় বলিতে হইবে।—টীকা।

শুন দেবি মোর নিবেদন।
সর্ব্ব দুঃখ নষ্টকারী যাহার সহায় হরি
তার দুঃখ হবে কি কারণ ॥ ধ্রু ॥
যদি অপরাধ করে তথাপি তাহার তরে
ভাল লাগি করায় যতন।
পরম আনন্দময় কৃষ্ণের স্বভাব হয়
ভক্তজনে না করে তেজন ॥ [১]
অন্তরে বসিয়া হরি অমঙ্গল দূর করি
নিজ জনে বাঢ়ায় সম্মান।
কৃষ্ণে ভক্ত ভিন্ন নয় করিয়া প্রণতি চয়
স্বরূপ চরণ গুণধাম ॥

নটী কহে বাছা সত্য কহিলে আখ্যান।
বিবেচনা নাশে এই স্নেহের বিধান ॥
সূত্রধার কহে তুমি স্নেহ কর কারে।
নটী কহে আছে কেহো গোকুল নগরে ॥
সূত্রধার কহে পরিচয় কহ শুনি।
নটী কহে কলানিধি নাম মাত্র জানি ॥
সূত্রধার কহে মুঞি জানিল এখন।
কলানিধি নাম হয় গোপেন্দ্র-নন্দন ॥
বড় নাট্য জানে সেই নটের পণ্ডিত।
নবীন যৌবন রূপ গুণেতে পূজিত ॥
ব্রজপুরে খ্যাত সেই বিক্রমে বিশাল।
রিপুনাশকারী রঙ্গে নবীন গোপাল ॥
নটী কহে কলানিধি বিশেষ জানিল।
আর কথা শুন মোর মনে যে আছিল ॥
দয়া করি বিধি মোরে অনুকূল হৈল।
তারানাম [২] অনুপাম নাতিনী পাইল ॥

[১] পুথিতে আছে "যতন," কিন্তু মূলে আছে—"ভক্তজনং ন মোক্তুমীষ্টে" অর্থাৎ—"ভক্তুমীষ্টে"; অতএব "তেজন"এর মত কোন শব্দ হইবে বলিয়া মনে হয়।

[২] রাধার অপর নাম।

তাহার সম্বন্ধ লাগি সদা দুঃখ মনে।
তার যোগ্য পাত্র আমি না দেখি নয়নে॥
সূত্রধার কহে বিধি বড় গুণবান্।
অকলঙ্ক কলানিধি করিল নির্ম্মাণ॥
লোকনিন্দা নষ্ট আর সাধুবাদ লাভে।
দুর্ঘট ঘটনা সংঘটন কৈলা আগে॥
নটী কহে পাপ কংস লোভী দুষ্টমতি।
নাট্য দেখিবার ছলে নিমন্ত্রিবে তথি॥
কি জানি বা কলানিধি পরাভব হয়।
ইহাতেই আমার অন্তরে বড় ভয়॥
সূত্রধার কহে আমি জ্যোতিষশাস্ত্র জানি।
লগ্ন অনুসারে তত্ত্ব কথা কহি গণি॥
এত বলি ক্ষণ এক অন্তরে ভাবিয়া।
কহিতে লাগিলা তবে আনন্দিত হৈয়া॥
নাট্য করি কলানিধি কংসেরে বধিয়া।
কালে তার করগ্রহ করিবে আসিয়া॥ [১]
তবে নটী মনস্থির করিয়া বসিল।
হেনকালে বেশস্থলে শব্দ উপজিল॥
রাধাকৃষ্ণ পাণিবন্ধ কথা সুমধুরে।
কহিতে না পারে কেহ দুষ্ট কংস-ডরে॥
ভাগ্যবান্ কোন্ জন নির্ভয়ে কহিলা।
এতদিনে মোর মনপীড়া ঘুচাইলা॥
সূত্রধার কহে তবে সে দিগে চাহিয়া।
পৌর্ণমাসী আকারিলা [২] আনন্দ শুনিয়া॥
সত্য এবে মোর মনে হইল নিশ্চয়।
গার্গী সঙ্গে দেখ রঙ্গে প্রবেশ করয়॥

[১] কলানিধি নৃত্য করিতে করিতে কংসকে বধ করিয়া পূর্ণমনোরথ নাম্নি সময়ে তারার (শ্রীরাধার) পাণি গ্রহণ করিবেন।—টীকা।

[২] শব্দ করিলা।

এত ভাবি সূত্রধার নিভৃতে বসিলা।
পৌর্ণমাসীরূপ হেরি পরিচয় দিলা॥
দেখ দেখ সান্তিপুনি (সান্দীপণি) মুনির জননী।
বৃদ্ধা সব জানে পতিব্রতা শিরোমণি॥
নারদের শিষ্যা পরিচয় পৃথিবীতে।
কাশপুষ্প জিনি শ্বেত চিকুর শোভিতে॥
গার্গী সঙ্গে তত্ত্বকথা কহিতে কহিতে।
প্রবেশিলা রঙ্গস্থলে সম্ভ্রমে ত্বরিতে॥
সূত্রধার কহে আর্য্যে আইস যাই ঘরে।
ইহার উত্তর বেশ শয্যা করিবারে॥
এত কহি নটী সঙ্গে প্রস্থান করিল।
নাটকের প্রস্তাবনা এইত কহিল॥
পৌর্ণমাসী কহে গার্গী শুনহ বচন।
রাধাকৃষ্ণ লীলারস কর আস্বাদন॥
রাধিকার মুখচন্দ্রে চন্দ্রিকা শোভিত।
গঙ্গার প্রবাহে যেন বহয়ে অমৃত॥
কৃষ্ণের অপাঙ্গ-ছটা-তরঙ্গ সহিতে।
যমুনা-সম্ভেদ-বেণী হইল তাহাতে॥ [১]
তাহা পান করি নেত্র মন জুড়াইল।
দেহের যতেক তাপ সব দূরে গেল॥
এই ত সৌভাগ্য মোর মনে হেন লয়।
সপ্ত স্বর্গোপরি বাস সেহো কিছু নয়॥
গার্গী কহে অভিমুন্য-সঙ্গে একবার।
বিবাহ দিয়াছ তুমি জানি রাধিকার॥
আরবার কৃষ্ণ সঙ্গে করাবে মিলন।
কেমনে সম্ভবে ইহা কহ বিবরণ॥

[১] কৃষ্ণের অপাঙ্গতরঙ্গস্বরূপ যমুনা, ও রাধার হাস্যচন্দ্রিকারূপ গঙ্গার মিলনে বেণী হওয়ায়, তাহা দেখিয়া আমার মন জুড়াইল।

পৌর্ণমাসী কহে সেই বিবাহ নির্ণয়।
মায়ার সঙ্গতি মাত্র জানিহ নিশ্চয়॥
বিন্ধ্যগিরিবর পূর্ব্বে তপস্যা করিল।
তুষ্ট হৈয়া ব্রহ্মা আসি তারে বর দিল॥
সেই বর হৈতে বিন্ধ্যা রাধিকা পাইল।
তার কর গ্রহণেতে কার শক্তি ছিল॥
গার্গী কহে তুমি মোরে অন্য না জানিবে।
কেমনে সে সব কথা আমারে কহিবে॥
পৌর্ণমাসী কহে শুন অপূর্ব্ব কথন।
যেমতে পাইল বিন্ধ্য কন্যারত্নধন॥
ব্রহ্মা আসি কহে উঠ বিন্ধ্য তপোধন।
তোমার তপস্যা দেখি তুষ্ট মোর মন॥
তোমার যে অভিলাষ হইবে সফল।
অচিরাৎ পাবে তুমি দুহিতা যুগল॥
যুদ্ধ করি পরাভব পাইবে শঙ্কর।
এমত জামাতা পাবে ভুবন-সুন্দর॥
এই বর দিয়া ব্রহ্মা গমন করিলা।
বিন্ধ্যগিরি মহানন্দে নাচিতে লাগিলা॥
গার্গী কহে এ অপূর্ব্ব আখ্যান শুনিল।
কন্যা লাগি বিন্ধ্য কেন কামনা করিল॥
পৌর্ণমাসী কহে শুন তাহার নিশ্চয়।
জামাতার গর্ব্বে গর্ব্বী হৈলা হিমালয়॥
তাহার দেখিতে স্পর্দ্ধা সক্ষম না হৈল।
তাহার কারণে বিন্ধ্য দুহিতা চাহিল॥
গার্গী কহে এহ বড় আশ্চর্য্য শুনিল।
সগোত্রের উৎকর্ষতা সহিতে নারিল॥
পূর্ব্বে মেরু জিনিবারে উদ্‌যোগ করিল।
অগস্তের বাক্য শুনি তথায় রহিল॥
পৌর্ণমাসী কহে বাছা কি কহিব আর।
এমন স্বভাব হয় মনুষ্য জনার॥

গার্গী কহে কন্যাকে সে কেমনে ছাড়িলা।
কেমন প্রকারে রাধা গোকুলে আইলা॥
পৌর্ণমাসী কহে পুত্রি শুন মন দিয়া।
পুতনা আনিল মায়া-জাল প্রকাশিয়া॥
গার্গী বলে আর্য্যে মোর বড় ভয় হৈল।
রাক্ষসীর হাতে রাধা কেমনে বাঁচিল॥
পৌর্ণমাসী বলে আছে ইহার কারণ।
কংসের আজ্ঞাতে আনে না হরে জীবন॥
সুন্দরী আনিতে আজ্ঞা দিল কংস রায়।
প্রাণ বধিবারে নারে আনিয়া যোগায়॥
গার্গী বলে কহ কহ এ বড় বিচিত্র।
কন্যা লাগি কংস কেন হইল প্রবর্ত্ত॥
পৌর্ণমাসী কহে শুন তাহার কারণ।
দৈবকীর কন্যা যে কহিল বিবরণ॥
গার্গী বলে কহ শুনি সে সব কথন।
দৈবকীর কন্যা কিবা কহিল বচন॥
পৌর্ণমাসী বলে বাছা শুনহ আশ্চর্য্য।
শুনিলে সন্তোষে মন হইবেক ধৈর্য্য॥
দৈবকীর কন্যা যবে গগনে উড়িলা।
কংস সম্বোধিয়া তেঁহো কহিতে লাগিলা॥
শুন শুন দুষ্টমতি কংস দুরাচার।
আমার কর্ত্তব্য নহে তোমার সংহার॥
যেহো সর্ব্বদেবের বন্দিত শ্রীচরণ।
ভক্তবৃন্দে প্রেমানন্দ দেন অনুক্ষণ॥
সেই তোর রঙ্গস্থল প্রবেশ করিবে।
তীক্ষ্ণধার চক্রে তোর মস্তক ছেদিবে॥
অদ্য চন্দ্রোদয়ে হৈল সেই মহাশয়।
পৃথিবীতে প্রাদুর্ভাব করিবে নিশ্চয়॥
আমা হৈতে শতগুণ হইবে মাধুরী।
প্রকট হইবে পৃথিবীতে অষ্ট নারী॥

কালি বা পরশু জন্মিবেক অষ্ট কন্যা।
তার মধ্যে দুই কন্যা রূপে গুণে ধন্যা॥
সে দোহার পাণিগ্রহণ যে জন করিবে।
মহারাজ সর্ব্বজয়ী সে জন হইবে॥
এত কহি মহামায়া করিলা গমন।
সেই হৈতে কংস করে কন্যা অন্বেষণ॥
গার্গী কহে রাধিকার বৃত্তান্ত শুনিল।
তাহার ভগিনী এথা কেমনে আইল॥
পৌর্ণমাসী কহে সেই বিন্ধ্য-পুরোহিত।
রাক্ষস-নাশক মন্ত্র করিল বিদিত॥
সেই ভয়ে বিকলা সে পুতনা রাক্ষসী।
পলাইতে বিদর্ভগা[১] নদীজলে ভাসি॥
ভয়ে অতি ব্যাকুল তাহার হস্ত হৈতে।
পড়িল প্রথম কন্যা নদী-তরঙ্গেতে॥
গার্গী কহে সর্ব্ববিজ্ঞ গর্গ মোর পিতা।
তাঁহার মুখেতে শুনি আর যত কথা॥
বৃষভানু বর নিল দুর্ব্বাসার স্থানে।
তাহার ঔরসে কন্যা রাধা সবে জানে॥
সন্দেহ ইহাতে বড় আছয়ে আমার।
সিদ্ধান্ত করিয়া কহ যেই হয় সার॥
পৌর্ণমাসী কহে পুত্রি শুনহ নিশ্চয়।
চন্দ্রভানু বৃষভানু দুই ভাই হয়॥
দোহার রমণী হয় দুইত সমান।
কতদিনে সেই দোহার হৈল গর্ভাধান॥
ব্রহ্মার প্রার্থনা লাগি মায়া প্রকটিল।
দুই সুন্দরীর গর্ভে প্রবেশ করিল॥
সে দোহার গর্ভ হৈতে করি আকর্ষণ।
বিন্ধ্য সুন্দরীর গর্ভে করিল অর্পণ॥

[১] বিদর্ভদেশগামিনী।

গার্গী কহে শুনিলাম আশ্চর্য্য সিদ্ধান্ত।
মোর পিতা জানে নাকি এ সব বৃত্তান্ত॥
পৌর্ণমাসী বলে জানে সব মুনিগণ।
নতুবা নিশ্চিন্ত কেন দুর্ব্বাসারন্তন [১]॥
পুন গার্গী কহে মাতা শুন নিবেদন।
তুমি কৈছে জানিলা এ সব বিবরণ॥
পৌর্ণমাসী কহে গুরু নারদ আমার।
তাহার প্রসাদে জানি সব সমাচার॥
সেই উপদেশে মোর সৌভাগ্য হইল।
রাধিকা উপরে স্নেহ অধিক বাড়িল॥
গার্গী কহে রাক্ষসীর ক্রোড়ে রাধা ছিল।
সত্য করি কহ তারে কেমনে পাইল॥
পৌর্ণমাসী কহে পুত্রি রাধা একা নয়।
আর পঞ্চ কন্যা আমি পাইল নিশ্চয়॥
গার্গী কহে বিস্ময় হইল মোর মনে।
তা সভার কিবা নাম কহ বিবরণে॥
পৌর্ণমাসী কহে রাধা-প্রেয়সী [২] ললিতা।
চন্দ্রাবলী প্রিয় পদ্মা ভদ্রা পরিচিতা॥
শৈব্যা শ্যামা গুণবতী গোকুল-পূজিতা।
মাধুর্য্যাতিশয়ে সভে ভুবন-পূজিতা॥
গার্গী কহে পঞ্চকন্যা কেমনে পাইলা।
কেবা আনি ব্রজ মধ্যে সমর্পণ কৈলা॥
পৌর্ণমাসী কহে বাছা জানিহ নিশ্চয়।
অসঙ্গতি সমাধান মায়া হৈতে হয় [৩]॥

[১] মূলে আছে—"অথ কিং স দুর্ব্বাসাঃ কথং নিজোপকারমনাবেদ্য বিশ্রাম্য তু।" অর্থাৎ "দুর্ব্বাসা নিজোপকার না বলিয়া ক্ষান্ত হইবেন কেন?"

[২] মূলে আছে—"রাধা সখীহ ললিতা" অর্থাৎ "শ্রীরাধার সখী ললিতা"।

[৩] নূতন ভাবে রাধিকার জন্মবৃত্তান্ত প্রচার করা হইতেছে, তাহা স্বীকৃত হইল।

কুমারী পঞ্চক আমি বিভাগ করিয়া।
আভীরীগণেরে দিল নিভৃতে কহিয়া॥
যশোদার ধাত্রী তথা মুখরা আইল।
বৃত্তান্ত কহিয়া রাধা তারে সমর্পিল॥
গার্গী বলে রাধার দ্বিতীয় সখী আর।
গোকুলে উদ্ভব কিবা হৈল বিশাখার॥
পৌর্ণমাসী বলে জলে ভাসিতে আছিল।
যমুনার স্রোত হইতে জটীলা আনিল॥
গার্গী কহে বিন্ধ্য-জেষ্ঠা [১] যে আছিল।
নদী-জলে ভাসি গেল কেবা তারে পাইল॥
পৌর্ণমাসী কহে বিদর্ভার নদী-জলে।
ভীষ্মক পাইল তারে পূর্ব্ব পুণ্য-ফলে॥
গার্গী বলে কিবা ভবিতব্যতা নির্ণয়।
কোথা থাকে কোথা আনে কোথা বা রাখয়॥
পৌর্ণমাসী কহে পুন করুণা [২] করিল।
একস্থানে দোহাকারে আনিয়া রাখিল॥
গার্গী কহে কেমনে হইবে পরতীত।
পৌর্ণমাসী কহে তাহা সাক্ষাৎ বিদিত॥
সেই চন্দ্রাবলী হেথা করালা-নাতিনী।
সৌভাগ্য সুশীলা কন্যা রত্ন শিরোমণি॥
পঞ্চম বর্ষীয়া কন্যা কান্তি অতিশয়।
দেখি ভীষ্মকের অতি আনন্দ হৃদয়॥
রাধা তার [৩] সঙ্গতি করিতে সমাধান।
গোবর্দ্ধন বিন্ধ্য মধ্যে বৈসে জাম্বুবান্॥

১ অর্থাৎ বিন্ধ্যপর্ব্বতের জ্যেষ্ঠ কন্যা যিনি ছিলেন তাঁহার কি হইল?

২ ভবিতব্যতা পূর্ব্বে নিষ্ঠুরতা করিয়া দুই ভগিনীর বিচ্ছেদ ঘটাইয়াছিল, পুনরায় করুণা করিয়া তাহাদের মিলন ঘটাইল।

৩ চন্দ্রাবলীর। চন্দ্রাবলীর সহিত রাধার মিলন।

বিন্ধ্যাচল-নিবাসিনী [১] তারে আজ্ঞা দিলা।
কুণ্ডীল [২] হইতে তেঁহো গোকুলে আনিলা॥
জাম্বুবান্ মোরে দিয়া প্রস্থান করিল।
করালা বৃন্দার হস্তে মুঞি সমর্পিল॥
তবে গার্গী মনে মনে ভাবিতে লাগিলা।
পূর্ব্বে পিতা গর্গ মোরে শঙ্কেতে কহিলা॥
চন্দ্রভানু প্রভৃতির কন্যা যে আছয়।
ভীষ্মক আদির কন্যা এক তত্ত্ব হয়॥
রূপ গুণ শোভা শীল সমস্ত একই।
শরীর পৃথক্ হয় ভেদ মাত্র এই॥
ইহাতে দুর্ঘট মোর মনে না হইল।
প্রভাসেতে মহামায়া সমাধান কৈল॥
যে হউক পশ্চাতে জানিব সে কারণ।
উটঙ্কন [৩] তাহা নাহি করিব এখন॥
মনে মনে গর্গ-কন্যা এতেক ভাবিলা।
প্রকাশ করিয়া তবে কহিতে লাগিলা॥
গোবর্দ্ধন মল্ল আদি গোপ শ্রেষ্ঠ ছিল।
চন্দ্রাবলী প্রভৃতিরে বিবাহ করিল॥
নিশ্চয় করিয়া মোরে কহ ঠাকুরাণী।
নির্ব্বাহ করিল সেই মায়া কি আপুনি॥
পৌর্ণমাসী বলে কত দিব পরিচয়।
দুর্ঘট ঘটনা পটু মহামায়া হয়॥
পতি অভিমান সব বল্লভ করয়।
বল্লভীরে নিজ নিজ পত্নী সে মানয়।

১ মায়া, যিনি যশোদার কন্যারূপে জন্মগ্রহণ করিয়াছিলেন, কংস দ্বারা শিলাতে নিক্ষিপ্ত হইয়াও তিনি বিন্ধ্যাচলে অবস্থিতি করিতেছিলেন। টীকা—"বিন্ধ্যবাসিনী যশোদাপুত্রী বসুদেবেন গোকুলান্নীতা কংসেন শিলায়াং নিক্ষিপ্তা তদ্ধস্তাদ্বিচ্যুতা সতী বিন্ধ্যাচলে স্থিতা।"

২ কুণ্ডীল ভীষ্মকের রাজধানী।

৩ উত্থাপন।

মমতা মাত্রেক শেষ [১] মায়ার প্রচার।
সম্ভাষণ নাহি দেখিবারে হয় ভার॥
গার্গী কহে এবে ইহা জানিল নিশ্চয়।
অষ্ট কুমারীর কৃষ্ণে অনুরাগ হয়॥
পৌর্ণমাসী বলে অষ্ট নারী মাত্র নয়।
কৃষ্ণে অনুরাগ সব বল্লভী করয়॥
পুন গার্গী কহে দেবি মোরে কৃপা করি।
অপূর্ব্ব বৃত্তান্ত ইহা কহিবা বিস্তারি॥
ষোড়শ সহস্রশত গোপ কন্যা ছিল।
কৃষ্ণ লাগি কাত্যায়নী তপস্যা করিল॥
পৌর্ণমাসী কহে গর্গ মুনি তপোধনে।
কামাখ্যা [২] পূজিতে আজ্ঞা দিল গোপীগণে॥
গার্গী বলে সূর্য্য আরাধনা করিবারে।
কোন্ জন প্রবর্ত্ত করিল রাধিকারে॥
পৌর্ণমাসী কহে তব পিতার আজ্ঞাতে।
সূর্য্য-পূজা করে রাধা উঠিয়া প্রভাতে॥
গার্গী কহে শুনিয়াছি পিতার মুখেতে।
রাধার মিলন হবে কৃষ্ণের সহিতে॥
সেই রঙ্গ পরম আনন্দ অতিশয়।
তাহাতে বিপ্রিয় [৩] নাকি দৈবেতে করয়॥
পৌর্ণমাসী বলে বাছা যে কহিলা সার।
তাহাতে কৌশল আমি করিল প্রচার॥
সেই দুই কিশোরিকা রত্ন শিরোমণি।
নিরোধ [৪] করিতে যত্ন করিয়াছি আমি॥

১ মূলে আছে—"মমতামাত্রাবশেষা"।

২ পুথিতে আছে—"কামীক্ষ্যা"।

৩ মূলে আছে—"বিপ্রলম্ভং" অর্থাৎ বিচ্ছেদ।

৪ কৃষ্ণসহ মিলনে বাধা জন্মাইতে।

অভিমন্যু গোবর্দ্ধন মল্ল মহাসুর।
জটীলা ভারুণ্ডা [১] দুই জননী নিষ্ঠুর॥
কৃষ্ণলীলা ভঙ্গ হবে অন্তরে জানিয়া।
নিয়োগ করিল তাহে নিবন্ধ করিয়া॥
গার্গী কহে আর্য্যে সহোদরা দুইজন।
এক ঠাঁই না রাখিলা কিসের কারণ॥
পৌর্ণমাসী কহে কংসদূত যাতায়াতে।
বিতর্ক করয়ে জানি [২] নিশঙ্ক হৈল ইথে॥
গার্গী কহে আর্য্যে এই অপূর্ব্ব কথন।
অন্য কেহ না জানে কি হেন বিবরণ॥
পৌর্ণমাসী বলে আর কেহ নাহি জানে।
যশোদা রোহিণী জানে আমার বচনে॥
এত কহি পৌর্ণমাসী নিভৃতে রহিল।
বেশস্থানে পুনরুপি আর শব্দ হৈল॥

মঞ্চাদুত্তিষ্ঠ পদ্মে মুকুটবিরচনং মুঞ্চ পিঞ্ছেন ভদ্রে
শ্যামে দামানুবন্ধং পরিহর ললিতে পিন্‌ডি মা জাগুড়াণি।
শারিপাঠাদ্বিশাখে ব্যুপরম কবরীসংস্ত্রিয়ামুজ্ঝ শৈব্যে
পূর্ব্বাং বেবেষ্টি কাষ্ঠাং সুরভিখুরপুটীপাংশুপিষ্ঠাতপুঞ্জঃ॥

পদ্মা তুমি কিবা কর পাশক্রীড়া পরিহর
দেখ আসি বাহির হইয়া।
ভদ্রা শুন বিবরণ মটুকের বিরচন
না করহ চন্দ্রিকা রচিয়া॥
শ্যামা কর অবধান নবীন পুষ্পের দাম
গাঁথা ছাড়ি উঠহ সত্বরে।
ললিতা সুন্দরী তুমি আমার বচন শুনি
কুঙ্কুম-রচনা কর দূরে॥

[১] মূলে আছে—"ভ্রুরুণ্ডা", গোবর্দ্ধনমল্লের জননী।

[২] মূলে আছে—"দুষ্টকংসচরাণাং বিতর্কশঙ্কয়া"।

বিশাখা বচন শুন কর পূর্ব্বে নিরীক্ষণ
শারিপাট দূরে তেয়াগিয়া।
শৈব্যা কেশপাশ ভার রাখ প্রসাধন তার
শীঘ্র চল বেণী হেলাইয়া॥
সুরভি খুরের ধূলি গগনমণ্ডলে চলি
পূর্ব্বদিক্ অন্ধকার কৈল।
শুভ বংশী শব্দ হয় মোর মনে এই লয়
গোষ্ঠ হৈতে শ্রীকৃষ্ণ আইল॥
বন্য বেশ শোভে অঙ্গে ধেনু বৎস করি সঙ্গে
প্রবেশয়ে বেণু বাজাইয়া।
হৈ হৈ করয়ে শিশু হাম্বা হাম্বা রবে পশু
নিজগৃহে চলয়ে ধাইয়া॥ [১]
যত ব্রজ গোপীগণ করি কৃষ্ণ দরশন
নিজ নিজ ভাব হয় মনে।
সকল গোকুলবাসী পাইল আনন্দ রাশি
স্বরূপ আনন্দে তঁহি ভণে॥
পৌর্ণমাসী কহে দেখ আশ্চর্য্য উদয়।
হরির উদ্দেশ কহে রজ সমুচ্চয়॥
দেখিতে দেখিতে রজ পরাভব পাইল।
গোবিন্দের সঙ্গানন্দ তমো পাওয়াইল॥ [২]
ব্রজের রমণীগণের পথ বিলক্ষণ। [৩]
অন্য কে জানিবে শ্রুতি না জানে কারণ॥
শুনিয়া গর্গের কন্যা আনন্দ পাইলা।
বংশীধ্বনি শুনি বংশী বর্ণিতে লাগিলা॥

[১] পুথিতে আছে—"ধাইত্র"।

[২] মূলে আছে—"পুরতঃ সঙ্গময়ত্যমুংতমঃ;" অর্থাৎ অন্ধকার সম্মুখে ঐ হরিকে সঙ্গমিত করিতেছে।

[৩] মূলে আছে—"ব্রজবামদৃশাং ন পদ্ধতিঃ প্রকটা সর্ব্বদৃশঃ শ্রুতেরপি;" অর্থাৎ ব্রজহরিণলোচনা ও সর্ব্বজ্ঞ বেদের মার্গ সকল আচ্ছন্ন হইয়া পড়িল।

তথাহি—

হ্রিয়মবগৃহ্য গৃহেভ্যঃ কর্ষতে রাধাং বনায় যা নিপুণা।
স জয়তি নিস্পৃষ্টার্থা বরবংশজকাকলী দূতী ॥

যথা রাগ—

সদা জয়যুক্ত বাঁশী কৃষ্ণকার্য্য-অভিলাষী
জন্মিয়া উত্তম বংশ কুলে।
যাহার মধুর স্বরে মৃত তরু পত্র ধরে
ধেনু দন্তে তৃণ করি বুলে ॥
বৎস ঊর্দ্ধ কর্ণ করি মুখে অর্দ্ধ স্তন ধরি
রহে কৃষ্ণ মুখ নিরখিয়া।
যত মৃগমৃগীগণ তেজি নিজ নিজ বন
গান শুনে নিকটে আসিয়া ॥
মুনিমনে প্রবেশিয়া ধ্যানভঙ্গ করাইয়া
যমুনাতে বহায় উজান।
অনুপম কাকলীতে প্রেম হয় পশু-চিতে
বৃক্ষলতায় পুলক বিধান ॥
লজ্জা ভয় ছাড়াইয়া আর্য্যপথ তেয়াগিয়া
আকর্ষয়ে বনে রাধিকারে।
আর যত ব্রজনারী গৃহধর্ম্ম পরিহরি
ধায় বনে কৃষ্ণ দেখিবারে ॥
পক্ষিগণ স্তব্ধ রয় পাষাণ দ্রবিত হয়
বাঁশীর মধুর আলাপনে।
মানিনী তেজয়ে মান শুনি সে মোহিনী গান
কহে দীন স্বরূপ চরণে ॥
এতেক কহিয়া গার্গী নিভৃতে রহিলা।
পুনর্ব্বার বেশস্থলে আর কথা হৈলা ॥
দক্ষিণ নয়নে কেন কজ্জল পরিলা ॥ [১]

[১] এই স্থানে পূর্ব্ববর্ত্তী চরণ উদ্ধৃত হয় নাই। মূলে আছে—"ধন্যে কজ্জলমুক্ত বাম-নয়না" অর্থাৎ—"ধন্যে, তুমি বামনয়নে কজ্জল না দিয়া'।"

পদ্মা [১] কেন দ্রুততর করহ গমন।
হস্তের অঙ্গদ পদে করিয়া ধারণ॥
সারঙ্গী চলিলা কোথা উন্মত্ত হইয়া।
রতন নূপুর এক চরণে পরিয়া॥
পালীসখী কোথা যাও অধীর নয়নে।
মেখলা খসিছে, নাহি কর সম্বরণে॥
লবঙ্গী অস্থির মতি কেনবা হইলা।
নাসার তিলক কেন গণ্ডেতে পরিলা॥
কমলা ধাইছে কেন উন্মত্ত হইয়া।
পদের অলক্ত নেত্রযুগলে অর্পিয়া॥
না ধাও না ধাও সবে শুন মোর বাণী।
বহু দূরে হইতেছে মুরলীর ধ্বনি॥
স্বরূপ কহিছে নিষেধহ কি লাগিয়া।
কে স্থির হইতে পারে মুরলী শুনিয়া॥
গার্গী কহে নীলমেঘ সম রূপধারী।
বিহার করিছে অগ্রে * * নারী॥ [২]
গোপশিশু তারা সম চৌদিক্ বেড়য়।
অতিশয় শোভা কৃষ্ণচন্দ্র শোভা পায়॥
তবে পৌর্ণমাসী কৃষ্ণ বদন হেরিয়া।
সে রূপ লাবণ্য কহে আনন্দ পাইয়া॥

তথাহি॥ ৮॥

বিভ্রন্নীলচ্ছবিমবিষমামগ্রহস্তেন যষ্টিমিত্যাদি॥ ৮॥

বিহরই শ্রীকৃষ্ণ দেখহ।
নবীন জলদরুচি দেহ॥
ইন্দীবর মরকত জিনি।
মনোহর মধুর লাবণী॥

[১] পদ্মা, সারঙ্গী প্রভৃতি সখীগণের নাম।
[২] এই চরণটী অসম্পূর্ণ অবস্থায় আছে।

অলকা আবৃত মুখচাঁদ। [১]
ব্রজনববালিকার ফাঁদ॥ [২]
কনক বসন শোভে গায়।
মেঘ যেন বিজুরি খেলায়॥
নাসা আগে মুকুতা শোভয়।
হাসির হিল্লোলে সে দোলয়॥
চূড়ার টালনী বামে বাঁকা। [৩]
তাহে শোভে মউরের পাখা॥
স্বপত্র সহিত তঁহি ফুল।
রমণীর মোহনের মূল॥
গুঞ্জাহার চূড়ারে বেড়য়।
হেরি কেবা ধৈরজ ধরয়॥
ডাহিনে সে পাচনি ফিরায়।
বাম করে বংশী শোভা পায়॥
বিধুমুখে সুমধুর হাসি।
হেরি কুলবধূ হয় দাসী॥
বঙ্কিম চাহনি সে নয়নে।
অলক্ষিতে হানে নারীগণে॥
রূপ নহে, ভুবন-মোহন।
তেঞী বুঝে স্বরূপের মন॥
তবে পৌর্ণমাসী কহে হেথা না রহিব।
যশোদা-মন্দিরে চল গমন করিব॥
এত কহি দুই জনে গমন করিলা।
নাটকের অঙ্কমুখ [৪] এইত হইলা॥

১ চাঁন্দ—পুথি।
২ ফাঁন্দ—ঐ।
৩ চূড়ার টালনী বামে—চণ্ডীদাস।
৪ অঙ্কমুখ অর্থাৎ কারণের উত্থাপন।

তবে সেই কৃষ্ণচন্দ্র নন্দের নন্দন।
রঙ্গস্থলে প্রবেশিয়া কহেন বচন॥
শুন শুন প্রিয়সখা শ্রীমধুমঙ্গল।
গোকুলে উৎকণ্ঠা দেখ সুরভিমণ্ডল॥ [১]
নবীন তৃণের পুঞ্জ আস্বাদ করিয়া।
শিথিল হইল অঙ্গ ধাইয়া ধাইয়া॥
অবিরত হাম্বা রব করিতে করিতে।
মলিন হইল মুখ দেখহ বিদিতে॥
চঞ্চল নয়ন দ্রুতগতি সব ধায়।
চল শীঘ্র পথেতে বিলম্ব না জুয়ায়॥
বটু [২] কহে মোর ভাগ্য এই অতিশয়।
সুরভি সকল দেখ করুণা করয়॥ [৩]
বিপ্রজাতি বনে বনে কতেক ভ্রমিব।
ঘরে গেলে খেয়ে নিয়ে আনন্দ পাইব॥
এতেক শুনিয়া রাম কহেন তখন।
দেখ দেখ আর এই সুরভিরগণ॥
দুই তিন পদ বেগে গমন করিয়া।
বৎসগণে বিলোকয়ে শির বাঁকাইয়া॥
আরবার কৃষ্ণ মুখচন্দ্র বিলোকয়।
প্রেমের বন্ধনে বদ্ধ ধেনু সমুচ্চয়॥
তবেত পশ্চিম দিক্ দর্শন করিয়া।
কহিতে লাগিলা হরি হাসিয়া হাসিয়া॥
দেখ সূর্য্য আকাশেতে ভ্রমিতে ভ্রমিতে।
বীর্য্যহীন হৈল আর না পারে চলিতে॥
করে ভাণ্ডীরের [৪] চূড়া অবলম্ব করি।
অনেক যতনে প্রবেশিল অস্তগিরি॥

১ গোকুলে গমনার্থ উৎকণ্ঠিত গাভীশ্রেণী। ২ মধুমঙ্গল।
৩ আমার শ্রম দেখিয়া যেন আমার প্রতি সদয় হইয়াছে। ৪ ভাণ্ডীর বৃক্ষাগ্র।

এত শুনি রাম কহে দেখ সভে আসি।
পর্ব্বতপ্রমাণ ঠাঞী ঠাঞী ঘুট্যারাশি ॥ [১]
এবে বুঝি ব্রজপুর নিকট হইল।
ধেনু সব হাম্বা রব করিতে লাগিল ॥
বন ভ্রমণের শ্রম বিশ্রান্তি হইতে।
যমুনায় যাই চল মজ্জন করিতে ॥
এত বলি বলরাম সখাগণসঙ্গে।
কালিন্দীর কূলে গেলা নানা কথা রঙ্গে ॥
কৃষ্ণচন্দ্র কহে তবে মধুমঙ্গলেরে।
দেখ দেখ অদ্য মহানন্দ ব্রজপুরে ॥
পূর্ণ শশধর এই করয়ে উদয়।
চন্দ্রকান্ত মণি সব দ্রবীভূত হয় ॥
সেই পাদ্য [২] হৈল হেন অনুমান করি।
রত্নের সহিত উছলিত সিন্ধুবারি ॥
রত্নের দুলেতে সিন্ধু অর্ঘ্য সমর্পিল।
দিগাঙ্গনা-কান্ত হেরি আনন্দ পাইল ॥
নক্ষত্র উদয় হলে পুষ্পাঞ্জলি দিল।
কন্দর্প তরঙ্গ তাহে বিদিত হইল ॥
বটু কহে প্রিয় সখা না জান বিধান।
কলঙ্কী চাঁদের কিবা করিছ বাখান ॥
লতাগণ অম্বর, তাহাতে সুশোভিত।
অকলঙ্ক পূর্ণচন্দ্র সহস্র উদিত ॥
দিবানিশি সমান সুষমা হয় যাতে।
গোপীগণ-মুখচন্দ্র দেখহ সাক্ষাতে ॥
তবে কৃষ্ণ গোপী-মুখচন্দ্র নেহারিয়া।
বটুরে প্রশংসি কহে আনন্দিত হৈয়া ॥

১ উৎপলিকা (ঘসি) অর্থাৎ শুষ্ক গোময়-চূর্ণ।

২ চন্দ্রকিরণ-প্রতিফলিত উজ্জ্বল তরঙ্গসমূহ দ্বারা (মনে হয় যেন চন্দ্রকান্তমণি দ্রবীভূত হইয়াছে) সিন্ধু চন্দ্রকে তাঁহার উত্থান-সময়ে পাদ্যঅর্ঘ্য প্রদান করিতেছে।

ভাল বিচারিলা সখা তুমি বিচক্ষণ।
গোপী-মুখতুল্য চন্দ্র নহে কদাচন॥
সুধাপূর্ণ চন্দ্র রমণীয় মনোহর।
যদ্যপি সর্ব্বদা সর্ব্বনেত্রপ্রিয়ঙ্কর॥
নিরমল কান্তি যদি শুদ্ধ অতিশয়।
তথাপি পদ্মের বন মলিন করয়॥
এক দোষ, আর এই কলঙ্ক বিদিত।
দুই মুখ্য দোষ, চাঁন্দ হইলা নিন্দিত॥
এই মত কৃষ্ণ যদি কহিলেন বাণী।
হর্ষ হৈয়া বটু পুন কহে অনুমানি॥
হে বয়স্য, তুমি বুঝি হইলা উৎকর্ণ।
উপযুক্ত হয় এবে শুনহ কারণ॥
দক্ষিণে কদম্ব বনে কোন বা রমণী।
আকর্ষণ মন্ত্র পড়ে কিছুই না জানি॥
কৃষ্ণ কহে শৈব্যার পাবিকা বিহরয়।
যাহার বিভ্রমে মোর বেণু স্তব্ধ হয়॥ [১]
অগ্রে অনুসরি তবে শুনিতে পাইল।
বীণার মধুর ধ্বনি নিশ্চয় জানিল॥
আনন্দিত হৈয়া হরি কহিতে লাগিলা।
হেন বুঝি ভদ্রা সখী বীণা বাজাইলা॥
বীণা ভদ্রা দুই জন সম গুণ ধরে।
নহিলে হঠাৎ কেনে মোর ধৈর্য্য হরে॥
বীণাদণ্ড-প্রবালধারিণী [২] সেই বীণা।
প্রবাল-সুষমা-ভদ্রা [৩] গানে সুনিপুণা॥

১ মূলে আছে—সেয়ং দীব্যতি শৈব্যায়াঃ পাবিকা বিশ্বপাবিকা।
বেণুর্যদ্বিভ্রমারম্ভে স্তম্ভমালম্বতে মম॥
টীকা—পাবিকা ক্ষুদ্রবংশরূপা।

২ বীণাদণ্ডকে প্রবাল বলে; অতএব প্রবাল অর্থাৎ স্বীয় দণ্ডে সুশোভিত।

৩ প্রবালবৎ শোভাসম্পন্ন অধর—টীকা।

স্থূল তুম্বি ফল দুই শোভিত বীণাতে।
ভদ্রার যুগল পীন স্তন সুশোভিতে॥
মধুর অব্যক্ত ধ্বনি বীণাতে করয়।
কলকল্পী [১] ভদ্রা মোর চিত্তকে হরয়॥
পুন বটু কহে সখা, কি আশ্চর্য্য শুনি।
যমুনার মধ্যে কিবা কচ্ছপীর ধ্বনি॥
কৃষ্ণ কহে শ্যামলার বীণা বাদ্য হয়।
স্মরকেলি-নৃত্যগীত-শব্দ-ব্রহ্মময়॥ [২]
এত কহি অগ্রসরি কতদূরে গেলা।
পদ্মার বলয়ধ্বনি শুনিতে পাইলা॥
আনন্দিত হৈয়া হরি চতুর্দ্দিকে চায়।
চন্দ্রাবলী-পরিমল সেখানে না পায়॥
বটুর সহিতে তবে পরামর্শ করি।
করালার মন্দির-নিকটে গেলা হরি॥
রহিলেন [৩] এক পুষ্পবাটীর ভিতরে।
শ্রীমধুমঙ্গল তবে কহেন কৃষ্ণেরে॥
অগ্রে এক গোপনারী দেখিবারে পাই।
না জানি কি লাগি সেই আসিছে হেথাই॥
উপানন্দ-নন্দন সুভদ্র মহাশয়।
তার পত্নী কুন্দলতা জানিহ নিশ্চয়॥
তবে কুন্দলতা রঙ্গে প্রবেশ করিলা।
কৃষ্ণ সম্ভাষিয়া তহেঁ কহিতে লাগিলা॥
অকালে প্রফুল্ল দেখি বকুলের [৪] বন।
তাহার প্রশংসা কেন না কর এখন॥

[১] অব্যক্ত মধুর ধ্বনিতে ভূষিত—টীকা।

[২] কন্দর্প-কেলিনাট্যের নান্দীপাঠরূপ শব্দব্রহ্মের শোভাধারী—টীকা; মূলে আছে—স্মরকেলিনাট্যনান্দীং শব্দব্রহ্মশ্রিয়ং মুহুর্দধতী ইত্যাদি।

[৩] পুথিতে আছে—কহিলেন।

[৪] মূলে আছে—বঞ্জুলং; টীকাতে—"অশোকবৃক্ষ"।

তবে হরি সেই দিকে মুখ ফিরাইয়া।
দেখিতে লাগিলা শোভা মনেতে ভরিয়া॥
অকালে বকুলপুষ্প হইল প্রচার।
চন্দ্রাবলী-চরণ-চারণ চমৎকার॥ [১]
এত ভাবি মনে কৃষ্ণ আনন্দ পাইলা।
তুষ্ট হৈয়া পুনরূপি কহিতে লাগিলা॥
চন্দ্রাবলীর চরণের নূপুর-সিঞ্জিত।
মত্তহংস-কলধ্বনি-নিকরে বিড়ম্বিত॥
বকুলের বন হৈতে উদয় হইল।
মোর কর্ণ কুহরেতে প্রবেশ করিল॥
কুন্দলতা কহে বিবরণ শুন বলি।
ভারুণ্ডার গৃহে রুদ্ধা ছিলা চন্দ্রাবলী॥
অনেক যতনে আমি চাতুরী করিয়া।
আনিল বকুলকুঞ্জে তারে আকর্ষিয়া॥
কৃষ্ণ কহে কেনে তারে ভারুণ্ডা রাখিল।
চন্দ্রাবলী রাখি তার কি লাভ হইল॥
কুন্দলতা কহে একা ভারুণ্ডা না হয়।
জটিলা প্রভৃতি সব বৃদ্ধাই রাখয়॥
এই কথা কুন্দলতা কহিতে কহিতে।
সেই স্থানে চন্দ্রাবলী হৈল উপনীতে॥
পদ্মা সঙ্গে নানা রঙ্গে আনন্দ পাইয়া।
কহিতে লাগিলা কৃষ্ণ প্রেমে মত্ত হৈয়া॥
তথাহি॥ ৯॥
রচয়তু মম বৃদ্ধা তর্জ্জনং দুর্জ্জনী সা
কবলয়তু কুলেন্দুং কোঽপি দুর্ব্বাদরাহুঃ।
সহচরী পরিহর্ত্তুং নাক্ষিভৃঙ্গৌ ক্ষমেতে
মধুরিপুমুখপদ্মালোক-মাধ্বীক-লোভম্॥ ৯॥

[১] মূলে আছে—নূনং চন্দ্রাবলীচরণচাতুরীচমৎকারোঽয়ং। টীকাতে আছে—এ নিশ্চয় চন্দ্রাবলীর চরণচাতুরীর চমৎকার, অর্থাৎ তাঁহারই পদাঘাতে অকালে এই অশোক বৃক্ষ সকল পুষ্পিত হইয়াছে।

যথা রাগ ॥

গৃহে মোর গুরুজন যদি করে তরজন
কিবা মন্দ কহে বারে বারে।
কৃষ্ণমুখ-নিরীক্ষণ পদ্মমধু-আস্বাদন
নেত্রভৃঙ্গ ছাড়িতে না পারে ॥
যদি কুলচন্দ্রবরে নিন্দা-রাহু গ্রাস করে
অনাদর করে জগজ্জন।
তথাপি কৃষ্ণের গুণ পাশরিতে নারে মন
না হেরিলে না রহে জীবন ॥
কৃষ্ণরূপ রসায়ন পান করে যেন মন
সে নয়ন ধন্য করি মানি।
কৃষ্ণকথামৃত-গান যে কর্ণ করয়ে পান
সফল জনম তার জানি ॥
শুন পদ্মা সহচরী ধৈরজ ধরিতে নারি
সদা মন হয় উচাটন।
কৃষ্ণপদ নিরখিয়া সব দুঃখ বিস্মরিয়া
স্বরূপের এই নিবেদন ॥

তবে কৃষ্ণ চন্দ্রাবলী নিকটে আসিয়া।
কহিতে লাগিলা তার বদন চাহিয়া ॥
শুন প্রিয়ে চন্দ্রাবলি তুয়া মুখ হেরি।
পরাভব পাইল চন্দ্র কাঁপে থরথরি ॥
ভ্রূকুর ভঙ্গিতে পুন ভয় হৈল চিতে।
বিষ্ণুপদে শরণ লইল আকাশেতে ॥
সেখানে থাকিয়া স্থির হইতে না পারে।
দন্তশ্রেণী হইয়া মুখের সেবা করে ॥
অতএব দ্বিজরাজ পদবী পাইয়া।
সর্ব্বোপরি রহে এবে নির্ভয় হইয়া ॥
গুণশীল সুধানিধি সম্পূর্ণ সকলি।
সেই হেতু তুমিত হইলা চন্দ্রাবলী ॥

কুন্দলতা কহে কৃষ্ণ তোমার হিয়ায়।
হারমধ্যে রত্ন এই অতি শোভা পায়॥
তারমধ্যে দেখ এক আশ্চর্য্য ঘটিল।
চন্দ্রাবলী মোর জায়ের প্রতিবিম্ব হৈল॥
কৃষ্ণ কহে কুন্দলতা কি কথা কহিলা।
চন্দ্রাবলী তব জাতা কেমনে হইলা॥
কুন্দলতা কহে কৃষ্ণ শুন বিবরণ।
চন্দ্রাবলী-পতি নহে মল্ল গোবর্দ্ধন॥
পরস্পর লোকমুখে মরম শুনিল।
তুমি ত বল্লভ তার নিশ্চয় জানিল॥
তুমি মোর দেবর তোমার সেই কান্তা।
অতএব চন্দ্রাবলী হৈল মোর জাতা॥
তবে চন্দ্রাবলী কহে ভ্রূভঙ্গি করিয়া।
ধৃষ্ট কুন্দলতা তুমি রহ স্থির হৈয়া॥
কুন্দপুষ্প সমভাব দেখিয়ে তোমারে।
নিজগন্ধ বিস্তারিয়া আনহ ভ্রমরে॥
কুন্দলতা কহে শুন শ্রীকৃষ্ণ দেবর।
নিকুঞ্জবাসিনী তোহেঁ কহিল বিস্তর॥
বৃন্দাবন ভ্রমর না হয় বিদগ্ধ।
প্রফুল্ল পদ্মিনী হেরি তাহে নহে রত॥
পদ্মা কহে তুমি মিথ্যা করহ সংশয়।
বনচর ভ্রমরে পদ্মিনী না রোচয়॥
বনে থাকি মত্ত হয় মধু পান করি।
তারে ভাল লাগয়ে বিশাখা-সহচরী॥ [১]
বিশাখার সহচরী ঝিল্লী পুষ্প হয়।
ছলে পরিহাস কথা পদ্মা সখী কয়॥
কুন্দলতা কহে শুন সখি চন্দ্রাবলি।
জানিলাম অভিপ্রায় তোমার সকলি॥

[১] বিশাখা অর্থাৎ শাখারহিতা সহচরী—ঝিল্লী পুষ্প।

লজ্জা পরিহরি নিজ বক্ষস্থল 'পরে।
হারসম হরিরত্ন কর অলঙ্কারে॥
চন্দ্রাবলী কহে ধৃষ্টে অন্যে কেন বল।
আপনার বক্ষস্থলে অলঙ্কার কর॥
কুন্দলতা কহে কৃষ্ণ শুন মোর কথা।
স্তবকিনী কর চন্দ্রাবলী-কর্ণলতা॥
চন্দ্রাবলী কহে বাধা দেহ কি কারণে।
প্রিয়া লাগি উৎকণ্ঠা আছয়ে কৃষ্ণ-মনে॥
কুন্দলতা কহে সখি আশ্চর্য্য এ হয়।
তোমা বিনে কৃষ্ণপ্রিয়ে অন্য কে আছয়॥
পদ্মা কহে থাক্ থাক্ রাধিকার সখী।
কত পরিহাস কথা জান হর্ষমুখি॥
কৃষ্ণ কহে, "চন্দ্রাবলি, আমার হৃদয়।
তোমার পরোক্ষে রাধা নাহি পরশয়॥
কিন্তু অতিশয় দুঃখ হয় সেইক্ষণে।
মন্মথ-বাধা প্রবেশয়ে মোর মনে॥" [১]
রাধানাম স্মরণেই ভাব উপজয়।
বাধা বাধা কহিতে আপুনি রাধা হয়॥
চন্দ্রাবলী হেরি কৃষ্ণ মনে হৈল ভয়।
রাধা রাধা বলি পুন কহে বিপর্য্যয়॥
পদ্মা কহে শব্দ ফিরাইয়া কিবা লাভ।
সত্যবাদী হয় মহাজনের স্বভাব॥
যাহাতে নিগূঢ় প্রেম সেই জাগে মনে।
রাধার করিতে নাম বাধা বল কেনে॥
কৃষ্ণসঙ্গে পদ্মা এইমত কথা কয়।
হেন কালে বেশস্থলে আর শব্দ হয়॥

[১] তোমার পরোক্ষে রাধা কখনও আমার হৃদয় স্পর্শ করিতে পারে না, কিন্তু রাধা আসিয়া আক্রমণপূর্ব্বক অবস্থিতি করেন।—টীকা। এই স্থানে রাধা ও বাধা এই দুইয়ের বিপর্য্যয়-পাঠ—পরে দ্রষ্টব্য।

সাধু সাধু কুন্দলতা, না জান কারণ।
শিলাপুঞ্জসম ক্রুর মল্ল গোবর্দ্ধন॥
কুন্দলতা কহে হায় বিপত্তি ঘটিল।
কোপমতি ভারুণ্ডা কি কঠোর কহিল॥
চন্দ্রাবলী মনে তবে ত্রাস উপজিল।
পদ্মার সহিত তথা হৈতে গৃহে গেল॥
কুন্দলতা কৃষ্ণে কহি বিদায় হইয়া।
যশোদা-মন্দিরে গেলা ত্বরিতে চলিয়া॥
তবে কৃষ্ণ কিছু অগ্রে গমন করিলা।
বিশাখার কাঞ্চিধ্বনি শুনিয়া কহিলা॥
শুন সখা কিবা শব্দ আচম্বিতে হয়।
অনঙ্গ-বিলাস যেন করিল উদয়॥
বাম দিক্ নিরখিয়া উৎকণ্ঠা বাড়িল।
কুন্দলতিকার কথা শরণ হইল॥
নিজবধূ গোপবৃদ্ধা নিরোধ করয়।
হেন বুঝি রাধিকার না হয় উদয়॥
তবে কেন বৃথা আর এ স্থানে বসিয়া।
গৃহে গিয়া নিজ জননীরে প্রীত দিয়া॥ [১]
এত বলি সখা সঙ্গে গমন করিলা।
পৌর্ণমাসী গার্গী সঙ্গে আসিয়া মিলিলা॥
রোহিণী প্রভৃতি যত শ্রেষ্ঠা গোপীগণ।
যশোদা নিকটে সভে করিলা গমন॥
তবে ত যশোদারাণী সভারে মিলিলা।
স্নেহ ভরে আর্দ্র হৈয়া কহিতে লাগিলা॥
প্রভাতে উঠিয়া মোর কানু গেলা বনে।
এখন না আইলা, এত বিলম্ব বা কেনে॥
হেনকালে কুন্দলতা তথাই আইলা।
যশোদারে সম্ভাষিয়া প্রণাম করিলা॥

[১] সন্তোষ করিয়া—টীকা।

কহিতে লাগিলা কুন্দলতা বিচক্ষণা।
কৃষ্ণের বিলম্ব হেতু না কর ভাবনা॥
কৃষ্ণ গৃহে আসিবারে গমন করিলা।
পথে দেবনারীগণ আসিয়া মিলিলা॥
কৃষ্ণের উপরে করে পুষ্প বরিষণ।
গৃহে আসিবার এই বিলম্ব কারণ॥
রোহিণী কহেন ইহা পূর্ব্বে আমি জানি।
গোপীরে দেখিল যবে দেবতা-রমণী॥
দেবনারী বিদ্যাধরী আপনা নিন্দিল।
ব্রজাঙ্গনারূপে তারা মোহিত হইল॥
যশোদার মনে তবে সন্দেহ ঘুচিল।
পৌর্ণমাসী-প্রতি বাণী কহিতে লাগিল॥
চন্দ্রাবলী রাধা আর যত গোপীগণ।
আমার মনের সাধ করেন পূরণ॥
তার মধ্যে রাধা রূপগুণে অনুপমা।
সৌন্দর্য্য সৌরভে আনন্দিত করে আমা॥
পৌর্ণমাসী বলে একা তুমি হেন নয়।
সকল গোকুলবাসী এমতি কহয়॥
গার্গী বলে কুন্দলতা ব্রজেশ্বরী ঘরে।
সদাই আনহ তুমি কেন রাধিকারে॥
যশোদা বলেন শুন তাহার কারণ।
রাধা যেই অন্ন আদি করেন রন্ধন॥
সে অন্ন ব্যঞ্জন যেবা করয়ে ভোজনে।
দীর্ঘ আয়ু হয় সেই দুর্ব্বাসা-বচনে॥
ইহা জানি আনন্দিত হয় মোর মনে।
অতএব রাধিকারে করি নিমন্ত্রণে॥
পৌর্ণমাসী কহে তুমি স্বরূপ কহিলা।
কিন্তু কৃষ্ণ-প্রতি শঙ্কা করয়ে জটীলা॥
হাসিয়া যশোদা কহে যে স্তন পিবয়।
তাহাতে আশঙ্কা তার কি বিচারে হয়॥

কুন্দলতা তবে হাসি কহে ধীরি ধীরি।
স্তনমুখ তব কৃষ্ণ বটে ব্রজেশ্বরী ॥
কিন্তু বাম হস্তে করি গিরীন্দ্র ধরয়।
কন্দুক সমান মানি বিহার করয় ॥ [১]
এত শুনি পৌর্ণমাসী আনন্দ পাইয়া।
অগ্রে কৃষ্ণচন্দ্র দেখি কহেন হাসিয়া ॥
দেখ দেখ কৃষ্ণের সুষমা সমুদায়।
ভুবন মোহিত হয় রূপের ছটায় ॥
জগতের শিররত্ন আনন্দের ধাম।
সর্ব্বাঙ্গে পুলক হয় শুনি যার নাম ॥
ব্রজেশ্বর-গর্ভ এই রত্নের আকর।
তাহাতে উদয় হৈল নীল মণিবর ॥
তবে কৃষ্ণচন্দ্র আসি প্রবেশ করিলা।
জননীরে প্রণমিয়া কহিতে লাগিলা ॥
শুন মাতা অশ্রুমুছি দেখহ আমারে।
বনে হৈতে এই আমি আইলাম ঘরে ॥
হেনকালে দীপাবলী রোহিণী আনিলা।
নির্ম্মঞ্ছন [২] করি কৃষ্ণে কহিতে লাগিলা ॥
শুন শুন বাপ কৃষ্ণ তোমার এ মাতা।
গোধনের পথে দৃষ্টি করেন সর্ব্বথা ॥
পথ পানে চাহি মাত্র এক দৃষ্টে রয়।
অনেক দুঃখেতে দীর্ঘ দিবাসান [৩] হয় ॥
তোমাতে বাৎসল্য তাথে বিহ্বল সদাই।
তোমা বিনা ধন প্রাণ অন্য আর নাই ॥
একবার বসি জননীর ক্রোড়' পরি।
আনন্দ জন্মাহ স্তনদুগ্ধ পান করি ॥

১ রাজ্ঞীর সন্তান সত্যই দুগ্ধমুখ, যিনি গোবর্দ্ধনকে কন্দুকিত করিয়াছেন—টীকা।
২ নিছিয়া ফেলা।
৩ দিবাসান=দিবাবসান।

তবে কৃষ্ণ জননীর ক্রোড়েতে বসিয়া।
অতিশয় বাল্যলীলা প্রকাশ করিয়া॥
জননীরে বলে মোর খেলার সাধন।
কোথায় রাখিয়াছো মাতা দেহ এই ক্ষণ॥
জননীর ক্রোড়ে নিজ মস্তক অর্পিয়া।
দেহ দেহ বলি মাতা আশ্বাসে হাসিয়া॥
দেখি পৌর্ণমাসী অতি সন্তোষ অন্তরে।
কৃষ্ণ-অঙ্গে ধেনুধূলি নিরীক্ষণ করে॥
কি অপূর্ব্ব রেণু সব শোভিয়াছে গায়।
গিরিধাতু আচ্ছাদিত অলকা লুকায়॥
কৃষ্ণ হেরি যশোমতি অতি স্নেহ ভরে।
স্তন্য দুগ্ধ পূরে নব অভিষেক করে॥
কুন্দলতা হাসি হাসি কটাক্ষ করয়।
স্তন পান কর কৃষ্ণ জননী যাচয়॥
অন্য কুঞ্জ মধ্যে বহু ক্রীড়া অবসরে।
মলিন হৈয়াছে মুখ তৃষিত অন্তরে॥
যশোদা বলেন বাছা হাস কি কারণে।
বাল্য নাহি যায়,[১] কিবা দোষ স্তন পানে॥
কুন্দলতা কহে সত্য কহ রাজরাণী।
বালাগণ মধ্যে রাস করে নীলমণি॥
তবে কৃষ্ণ মনে লজ্জা পাইয়া চিন্তয়।
ভ্রূভঙ্গি করিয়া কুন্দলতারে ভৎর্সয়॥
পৌর্ণমাসী সম্বোধিয়া কহে রাজরাণী।
কার নাম মহারাস, আমিত না জানি॥
হাসি পৌর্ণমাসী তবে বুঝাইয়া কয়।
মণ্ডলী করিয়া নৃত্য মহারাস হয়॥

[১] তোমার এখনও বাল্যকাল গত হয় নাই, অতএব স্তন্য পানে দোষ নাই।

তবে কুন্দলতা ভঙ্গি করিয়া কহয়।
তৃষ্ণাকুলা [১] চকোরিণী পিঞ্জরে [২] জ্বলয়॥
বকুলের কুঞ্জে তারাপতি নিরদয়।
প্রহারয়ে সদা, নিজ সুধা না অর্পয় [৩]॥
কুন্দলতা-বাক্য কৃষ্ণ প্রসঙ্গে বুঝিলা।
ভ্রূসংজ্ঞা করিয়া তাহা স্বীকার করিলা॥
এই কালে বেশস্থানে পুন শব্দ হৈল।
যাইতে নারিল কৃষ্ণ তাহাই শুনিল॥
আইস বৎস, নীলমণি ভুবন-সুন্দর।
তোমারে না দেখি মোর অন্তর কাতর॥
আসি দেহ আমারে শীতল আলিঙ্গনে।
পুরাও মনের সাধ মিষ্ট আলাপনে॥
এত শুনি কৃষ্ণ মনে বিতর্ক করিলা।
গোষ্ঠ হৈতে মোর পিতা নন্দ বুঝি আইলা॥
অনেক দিবস পরে গৃহে আইলা পিতা।
তাঁহারে আনন্দ দিব না রহিব এথা॥
এত বলি যশোমতি আদি গোপী সঙ্গে।
গমন করিলা গৃহে কৃষ্ণ মহারঙ্গে॥
কুন্দলতা কহে ভাগ্য উদয় হইল।
ললিতা বেতসীকুঞ্জে রাধারে আনিল॥
প্রবেশ করিয়া রাধা কহে ললিতারে।
প্রশংসা না কর কেনে এই ক্ষণদারে॥ [৪]
আহ্লাদিত হয় মম ছটা সুশোভিত। [৫]
তোমাদের শুভ আশা করে অঙ্কুরিত॥

[১] তৃষ্টাকুলা—পুথি। [২] পঞ্জরে—পুথি।

[৩] তারাধীশ অর্থাৎ রাধেশ, পিঞ্জরাবদ্ধা তৃষ্ণাকুলা চকোরিকা নিরন্তর দগ্ধ হইতেছে। অতএব শীঘ্র অশোককুঞ্জে পাদ প্রসারণ কর।—টীকা।

[৪] মূলে আছে "কৃথণদা", অর্থাৎ "ক্ষণদা"—(টীকা)। রজনী।

[৫] চন্দ্রকিরণ-শোভিত ?

ললিতা কহয়ে এই সভারে রঞ্জয়।
রজনী ইহারে তেই সর্ব্বজন কয়॥
কুন্দলতা আসি বলে শুনহ ললিতে।
অদ্য রাত্রি সুখে কৃষ্ণ পূজিলা নেত্রেতে॥ [১]
সরোমাঞ্চ হয়ে তবে রাধিকা কহিল।
কৃষ্ণ কেবা ইহা আছে এখনে শুনিল॥
কহ কহ ললিতা সে কৃষ্ণ কেবা হয়।
শ্রবণ স্পর্শিয়া নাম উন্মত্ত করয়॥
শুনি কুন্দলতা পুনঃ হাসি হাসি কয়।
লেকোত্তর [২] বস্তুর স্বভাব এই হয়॥
যে রূপ নয়নে সদা পিয়ে গোপীগণে।
তথাপি অপূর্ব্ব সেই হয় ক্ষণে ক্ষণে॥
ললিতা কহেন কুন্দলতা-মুখ চাহি।
ইহাতে আশ্চর্য্য আছে শুন তাহা কহি॥
লোকোত্তর বস্তুর কেবল ধর্ম্ম নয়।
অনুরাগ ক্ষণে ক্ষণে নূতন করয়॥
রাধিকা কহেন শুন ললিতা সুন্দরী।
কি কথায় কিবা কহ বুঝিতে না পারি॥
রাধিকার বচনে ললিতা সুচতুরা।
কৃষ্ণরূপ মাধুরী বর্ণেন মনোহরা॥
দেখি সখী অপরূপ শ্যাম নবঘন।
ভুবনমোহনরূপ নবীন যৌবন॥
নন্দের আনন্দদাই [দায়ী] হৈল কোন গুণে।
কুলবতী সতীগণের করে বিড়ম্বনে॥
যাহার বংশীর ধ্বনি দস্যুপণা করে।
কর্ণপথে প্রবেশিয়া নীবিবন্ধ হরে॥

[১] মূলে আছে—"তুম্হেহিং ণ অচ্চিদো কহ্ণো," অর্থাৎ "তোমরা ঈষৎ হসিত কটাক্ষ-পদ্মদ্বারা শ্রীকৃষ্ণের অর্চ্চনা কর নাই।"—টীকা। অনুবাদে নেতিবাচক শব্দের উল্লেখ নাই।

[২] অলৌকিক।

গুরুলোক আগে কুলবধূ লজ্জা পায়।
কৌতুক দেখয়ে যুবা হাসিয়া বেড়ায়॥
অশ্রুমুখী হৈয়া রাই কহিতে লাগিলা।
সেবা কোন্ জন যার এ গুণ বর্ণিলা॥
সে জন আমারে যবে দরশন দিবে।
নয়ন সফল মোর তবে সে হইবে॥
কুন্দলতা বলে তুমি অতি তৃষ্টাকুলা।
প্রভাতে [১] বিশাখা কৃষ্ণ তোমা মিলাইলা॥
রাধা বলে মোর মনে তাহা না আছিলা।
সাধু সাধু কুন্দলতা ভাল সুচাইলা [২]॥
একবার বিদ্যুতের আভা সম হৈল। [৩]
গোকুলের যুবরাজ আমি নিরখিল॥
নেত্রভরি না দেখিলুঁ সন্তাপ বাঢ়য়।
মন্দভাগ্য আমি মনবাঞ্ছা না পূরয়॥
তবে কৃষ্ণ রঙ্গে আসি প্রবেশ করিলা।
ললিতা-কঙ্কণ-ধ্বনি শুনিতে পাইলা॥
চটকের [৪] ধ্বনি যেবা নিন্দিত করয়।
বেতসী-নিকুঞ্জে কিবা হইল উদয়॥
পুনরপি কৃষ্ণচন্দ্র উৎকর্ণ হইলা।
রাধার কিঙ্কিণী-ধ্বনি শুনিতে পাইলা॥
মধুরিমাসার কিবা বরিসন হৈল।
গগনে সারসগণ স্তম্ভিত হইল॥
বাধিকার কিঙ্কিণী ঝঙ্কৃতি চমৎকার।
কন্দর্প বিক্রিড়া [৫] হৈয়া রচয়ে আমার॥

১ মূলে আছে—"কল্লি পদোসারম্ভে" অর্থাৎ "কল্য স্বায়ং কালে"—টীকা।
২ স্মরণ করাইলা; মূলে আছে—"সুমরাইদং"।
৩ বিদ্যুৎ-বিলাসের ন্যায়। ৪ চটকপক্ষীর কলধ্বনি।
৫ মূলে আছে—"বিক্রিয়াড়ম্বরাণি" অর্থাৎ "আমার হৃদয়-মধ্যে বিকার সকলের পরাকাষ্ঠা প্রাপ্তি করাইতে লাগিল।"

তবে রাধা কৃষ্ণ বাক্য শুনিতে পাইয়া।
কহিতে লাগিলা প্রেমে আবিষ্ট হইয়া ॥
গোষ্ঠমধ্যে অগ্রে এই কে করয়ে শোভা।
মরকতমণিগণ জিনি তনু আভা ॥
কি অপূর্ব্ব কারিকর বৃন্দাবনে আইল।
একবারে সর্ব্বচিত অনুরাগী হৈল ॥
কুলবধূ-ধর্ম্ম এ পাষাণ হৈতে দঢ়।
ছেদিতে কটাক্ষ টাঙ্গি [১] পাইয়াছে বড় ॥
ললিতা কহেন সখি শুন পরিচয়।
তোমার পরাণনাথ আর কেহো নয় ॥
শুনিয়া রাধার মনে আনন্দ হইল।
ভাবের আবেশে পুনঃ কহিতে লাগিল ॥
গোপী-কুমুদিনী-নাথ সুধার আকর।
সেই সুশোভিত কিবা এই রঙ্গধর ॥
সেই যুবরাজ এই গোকুল-জীবন।
মোর মন-কোকিলের বিনোদ কানন ॥
অগ্রে মনোহর রূপ প্রকাশিত হয়।
অমৃততরঙ্গে মোর নয়ন সিঞ্চয় ॥
তবে কৃষ্ণ রাধিকার বচন শুনিয়া।
কহিতে লাগিলা মনে আনন্দ পাইয়া ॥
আপনার মাধুর্য্য-লহরী বিস্তারিয়া।
মোর মন-মত্তহস্তী তৃষ্টা বাঢ়াইয়া ॥
পুনঃ পুনঃ আমার নয়ন আকর্ষয়।
কি অপূর্ব্ব বিদ্যা এই অগ্রে বিরাজয় ॥
মধুরিম-পরিবাহা কল্যাণ-দীধিকা। [২]
জানিলাম মোর মন মোহে শ্রীরাধিকা ॥

১ মূলে আছে—"দীর্ঘাপাঙ্গ-টঙ্কচ্ছটাভিঃ" অর্থাৎ "দীর্ঘ কটাক্ষরূপ পাষাণভেদ।" টঙ্কঃ পাষাণদারণঃ।

২ জানিলাম ইনি সেই দীর্ঘকটাক্ষলীলা-মাধুর্য্য-বাহিনী কল্যাণ-দীধিকা শ্রীরাধা।

পুনর্ব্বার শ্রীরাধার মধুরিমা হেরি।
আনন্দে মগন হৈয়া কহেন শ্রীহরি॥
সুললিত লোমাবলী শৈবাল যাহাতে।
চক্রবাক যুগ্যকুচ [১] কেলি করে তাথে॥
করপদ্ম সুবিস্তার প্রফুল্লিত হয়।
মূলে নম্র মৃণাল শোভিত বাহুদ্বয়॥
সুচঞ্চল বিলোচন সফরী যুগল।
ক্রীড়া করে সদা পূর্ণ অনুরাগ-জল॥
ব্রজপুরে বিরাজিত সেইত দীঘিকা।
বহুভাগ্যে দেখিলাম নাম শ্রীরাধিকা॥
শুনিয়া আনন্দে রাই বিঘূর্ণিত হয়।
হস্ত অবলম্ব দেহ, ললিতারে কয়॥
তবেত ললিতা ধরি সুস্থির করিলা।
আপনার স্কন্ধে তার ভুজ আরপিলা॥
তবে কৃষ্ণ রাধিকার নিকটে আইলা।
মুখচন্দ্র নিরখিয়া কহিতে লাগিলা॥
শুন প্রিয়া প্রকাশিত তোমার নয়ন।
প্রসন্ন আমার মন পাইয়া দর্শন॥
তোমার বদনে দেখিলাম প্রফুল্লতা।
আমি অতি প্রফুল্লিত হইলাম সর্ব্বথা॥
তোমার কটাক্ষ অতি শ্যামল বরণ।
আমিহ হইনু শ্যামবর্ণ সে কারণ॥
তুয়া রূপ-গুণে আমি হইলাম বশ।
প্রসন্ন হইয়ে দেহ মুখ সুধারস॥
শুনিয়া রাধার কত ভাব উপজয়।
গদ্‌গদ বাক্যে কুন্দলতারে কহয়॥
শুন সখি কুন্দলতা আমার বচন।
সুন্দর শেখরে তুমি কর নিবারণ॥

[১] চক্রবাকযুগলতুল্য কুচযুগ।

গৃহে বৃদ্ধা শ্বশ্রূ মোর বিষম বাঘিনী।
মুঞী মন্দভাগ্য সদা তাহার অধিনী॥
হেন কালে সেই স্থানে জটিলা আইল।
কৃষ্ণ দেখি ক্রোধমুখী গর্জ্জিতে লাগিল॥
ওরে ধৃষ্ট মহা দুষ্ট যশোদার বেটা।
ব্রজপুরে সতীঘরে তুই হৈলি কাঁটা॥
গোঠে থাক ধেনু রাখ বেড়ায় কাননে।
হাথে বাঁশী মন্দ হাসি ক্ষাকার[১] এ স্থানে॥
ধর্ম্মপথ হৈতে চ্যুত কৈলে গোপীগণে।
পতিব্রতা হেন এথা নাহি একজনে॥
পুত্রবরে পূর্ণ করে তেঞী বাচে বধূ।
সতী নাম রাখে শ্যাম মোর কুলবধূ॥
এত বলি হস্ত ধরি রাধারে লইল।
শ্রীললিতা কুন্দলতা সহ গৃহে গেল॥
কৃষ্ণ কহে প্রিয়ে গৃহে করিলা গমন।
আমি যাই বৎস গাই করি সম্ভাষণ॥[২]
মনে ভাবি বৎস গাভীগণে আকর্ষিলা।
মিত্র সঙ্গে নানা রঙ্গে গৃহে প্রবেশিলা॥
পূর্ব্বে কহিয়াছি চন্দ্রাবলীর মিলন।
এবে কহিলাম রাধা কৃষ্ণের দর্শন॥
প্রথমাঙ্ক কথা এই ললিতমাধব।
ভাষারূপে কহিলাম সায়ং উৎসব॥
স্মৃতি করি ইষ্ট পাদপদ্মের পল্লব।
কহয়ে স্বরূপ নিত্যানন্দ কুলোদ্ভব॥

ইতি—ললিতমাধবাখ্যানে প্রেমকদম্বে প্রথমাঙ্কঃ।

[১] কলঙ্ক।

[২] মূলে আছে—"সম্ভালনায়" অর্থাৎ "একত্র করিবার জন্য।"

দ্বিতীয় অঙ্ক

সান্দ্রানন্দং নিরবধিশচীগর্ভপাথোধিরত্নং
হর্ষয়ন্তং দয়িতকুমুদং প্রেমপীযূষপূরৈঃ ॥
খেদয়ন্তং বিষয়তিমিরং মুক্তিলাবণ্যজালৈ-
র্নেত্রাহ্লাদং প্রকৃতিমধুরং গৌরচন্দ্রং ভজামি ॥

দ্বিতীয়াঙ্কে সূর্য্যপূজাকৌশলেন কৃষ্ণসঙ্গমো বর্ণ্যতে
রাধায়াঃ প্রেমা শঙ্খচূড়বধস্ততঃ ॥

জয় জয় শ্রীকৃষ্ণচৈতন্য নিত্যানন্দ।
জয়াদ্বৈতচন্দ্র জয় গৌরভক্তবৃন্দ ॥
প্রথমাঙ্ক সূত্ররূপ করিল বর্ণন।
দ্বিতীয় অঙ্কের কথা শুন দিয়া মন ॥
সূর্য্যপূজা করিবারে রাধিকা আইল।
প্রেমযোগে কৃষ্ণসঙ্গে মিলন হইল ॥
শঙ্খচূড় নামে এক অসুর আছিল।
শ্রীকৃষ্ণের হস্তে সেই প্রাণ হারাইল ॥
এ সকল কথা প্রশ্ন এই অঙ্কে হবে।
উপস্থিত নাট্যলীলা কথা শুন এবে ॥
তবে বৃন্দাদেবী আসি রঙ্গে প্রবেশিলা।
গগনমণ্ডল হেরি কহিতে লাগিলা ॥
রজনীর ক্ষয় বুঝি হৈল বিধিবশে।
সকল নক্ষত্রগণ লুকায় আকাশে ॥
বৃহস্পতি যদি সব দেবগুরু হয়।
হইয়া গৌরবহীন গৃহে প্রবেশয় ॥
রজনীর কান্ত চন্দ্র কান্তিহীন হৈয়া।
নিম্নগামী হৈয়া যেন যায় পলাইয়া ॥
বুঝিলাম বরুণ-রমণী অভিলাষে।
নিশাপতি চলিলেন পশ্চিমের দিশে ॥

কহিতে কহিতে বৃন্দা আগে চলি যায়।
দধি-মন্থনের শব্দ শুনিবারে পায়॥
রজনীর শেষে কিবা রম্য শব্দ হয়।
গোপাঙ্গনা বুঝি দধি মন্থন করয়॥
মধুর গম্ভীর ধ্বনি বাঢ়ে ক্ষণে ক্ষণে।
সমুদ্র মন্থন-স্মৃতি হয় দেবগণে॥
তবে বৃন্দা অগ্রে দৃষ্টি বিক্ষেপ করিল।
মালতী মন্থয়ে দধি দেখিতে পাইল॥
গর্গরির শব্দে কর্ণে আনন্দ জন্মায়।
কঙ্কণের কলধ্বনি তাহাতে মিশায়॥
আকর্ষণ প্রসারণ বাহুদ্বয় হয়।
দধি বিসর্পিয়া [গৃহ] [১] অঙ্গন শোভয়॥
তবে বৃন্দা নিজ পার্শ্বভাগ নিরক্ষিলা।
পালীকা [২] সখীরে দেখি মনে বিচারিলা॥
পালী বুঝি কুঞ্জ হৈতে গোষ্ঠে প্রবেশয়ে।
চকিত নয়নে মুখচন্দ্র আবরয়ে॥
ভয়ে করে মন্দ মন্দ পাদ বিক্ষেপণ।
চতুর্দ্দিকে [৩] নেত্রযুগ করয়ে চালন॥
রজনী প্রভাত জানি মনে ভয় পায়।
বেণীবন্ধ মুক্ত দেখি মস্তক নামায়॥ [৪]
তবে বৃন্দা অন্যদিকে ফিরিয়া চাহিলা।
শ্যামলা গমন করে দেখিতে পাইলা॥

[১] মূলে আছে—"বিচিত্রিত গৃহাঙ্গনং; অর্থাৎ চতুর্দ্দিকে নিক্ষিপ্ত দধি-বিন্দুতে সুশোভিত।

[২] এক সখীর নাম।

[৩] পুথিতে আছে—"চতুর্দ্দীগে"; পাছে কেহ দেখিতে পাইয়া রজনীর কুঞ্জবিহার অবগত হয়, এই ভয়ে।

[৪] "স্কন্ধাবলম্বী স্খলিত-বেণীশালী-মস্তক অবনত করত" ইত্যাদি—টীকা।

কি অপূর্ব্ব শোভা তার হৈয়াছে উদয়।
গোকুল নগরে আসি প্রবেশ করয়॥
নাভি সহচর [১] বস্ত্র কটীতে ধরয়।
শ্রীবৎসের সঙ্গী হার গলায় পরয়॥
মকর কুণ্ডল গণ্ডযুগে সমর্পণ।
কৃষ্ণকৃত পত্রাবলী গণ্ডে সুশোভন॥
তবে পুনঃ বৃন্দা অন্যদিক্ পানে চায়।
পদ্মার গমন তাঁহা [২] দেখিবারে পায়॥
পদ্মা সখী কুঞ্জ হৈতে আইসে গোকুলে।
কবরী কুসুম মালা না হয় শিথিলে॥ [৩]
রাগযুক্ত বিম্বাধর তেমতি আছয়।
গণ্ডদেশে পত্রাবলী ভঙ্গ নাহি হয়॥
মুখকান্তি মলিন, প্রকাশ না পাইল।
ভাবে বুঝি বিপ্রলব্ধা [৪] হইয়া চলিল॥
এত জানি বৃন্দা মনে আনন্দিত হয়।
হেনকালে বেশ-স্থলে কেহো কথা কয়॥ [৫]
নিকুঞ্জ ভবনে যবে মল্লিকা ফুটিল।
কোন গোপাঙ্গনা [৬] তাহে প্রফুল্ল হইল॥
শেফালিকা পুষ্প যবে খসিয়া পড়য়।
তবে সেই বালা অতি বিষাদ করয়॥
মুদিত হইল যবে কুবলয় বন।
তাহা হেরি সেই নারী মুদিত নয়ন॥

[১] শ্রীকৃষ্ণের নাভিপদ্মের সহচর পীত বসন। স্বাধীনভর্তৃকার ভাব।

[২] তথায়।

[৩] কবরী শিথিল হয় নাই—টীকা। বিপ্রলব্ধার ভাব।

[৪] সঙ্কেতস্থানে যাইয়া যে নায়িকা ব্যর্থমনোরথ হয়।

[৫] পরবর্ত্তী বাক্যে পদ্মার সখী পদ্মার অবস্থা বর্ণনা করিয়া শ্রীকৃষ্ণকে তিরস্কার করিতেছে।

[৬] অর্থাৎ পদ্মা।

আর কি কহিব শুন বিলাসী নাগর।
প্রণামের ছলে পরিহাস কেন কর॥ [১]
ইহা শুনি বৃন্দাদেবী মনেতে ভাবয়।
জানিল পশ্চার সখী কৃষ্ণকে ভর্ৎসয়॥
ইহা জানি বৃন্দাদেবী নিভৃতে রহিল।
পুনঃরূপি বেশ-স্থানে আর শব্দ হৈল॥
চিন্তার সমুদ্রে আমি নিমগ্ন হইয়া। [২]
আছিলাম একাকিনী ভূমেতে পড়িয়া॥
কাহাকে কহিব মুঞি দুঃখ যত পাইল।
জাগরণ করিয়া রজনী পোহাইল॥
ইহা শুনি বৃন্দাদেবী সেই দিগে চায়।
পৌর্ণমাসী আইলা রঙ্গে দেখিবারে পায়॥
প্রণাম করিয়া বৃন্দা করে নিবেদন।
চিন্তাকুলা দেখি তোমা কিসের কারণ॥
পৌর্ণমাসী কহে বাছা শুন মন দিয়া।
আদেশিল [৩] মন্ত্রিরাজ উদ্ধব আসিয়া॥ [৪]
অদ্য ভোজরাজ সেই কংস দুরাশয়।
অরিষ্টকেশিকে [৫] তথা আদেশ করয়॥
শুন শুন দুই সখা আমার বচন।
গোকুলে পুতনা যবে করিল গমন॥
কুমার মারিতে তারে আমি আজ্ঞা দিল।
শীঘ্রগতি নন্দালয়ে গমন করিল॥
নানা যত্ন করি শিশু মারিতে নারিল।
সেইত শিশুর ঠাঞি আপুনি মরিল॥
সেই হৈতে সর্ব্বলোকে বিদিত হইল।
স্তন পানে রাক্ষসীর পরাণ বধিল॥

১ শ্রীকৃষ্ণ অভিবাদন করিয়াছিলেন, তাহারই উল্লেখ।
২ ইহা পৌর্ণমাসীর উক্তি।
৩ বলিল।
৪ পরবর্ত্তী বাক্য উদ্ধবের উক্তি।
৫ ব্রজাসুর ও কেশীদানবকে।

কেমন বালক সে আশ্চর্য্য বলবান্।
আমার আপদ্ বুঝি হইল বিদ্যমান॥
পূর্ব্বে আমারে যেই হৈল দৈববাণী।
তাহা এবে প্রকটিল হেন অনুমানি॥
বিতর্ক করিয়া আমি জানিল নিশ্চয়।
বালক বালিকা দুই গোকুলে আছয়॥
অতএব ত্বরা করি করহ গমনে।
গোকুল প্রবেশি তত্ত্ব জানহ যতনে॥ [১]
শুনি বৃন্দা কহে তবে চমকিত হৈয়া।
তারপর কি হইল কহ বিস্তারিয়া॥
পৌর্ণমাসী বলে বাছা শুন বিবরণ।
তবে কেশী প্রবেশ করিল বৃন্দাবন॥
রাধাকৃষ্ণ রূপগুণ সকল জানিয়া।
কংসের নিকটে নিবেদন কৈল গিয়া॥
শুনি কংস রাধারূপে লোভিত হইল।
গোকুলে যাইব বলি মন্ত্রণা করিল॥
ইহা শুনি বৃন্দা মনে কাঁপিতে লাগিল।
কহ কহ ভগবতি তবে কি হইল॥
পৌর্ণমাসী কহে শুন নির্ভয় হইয়া।
অরিষ্ট অসুর কংসে নিবেদিল গিয়া॥
শুন শুন মহারাজ কংস মহাশয়।
রাধিকার পাণিবন্ধ [২] হইল নিশ্চয়॥
তবে কংস দুষ্টমতি নিরস্ত হইল।
শঙ্খচূড় সম্বোধিয়া কহিতে লাগিল॥
প্রিয় শঙ্খচূড় শুন আমার বচন।
তুমি গিয়ে রাধিকারে করহ হরণ॥

[১] কংসবাক্যের শেষ।
[২] বিবাহ।

ইহা বলি শঙ্খচূড়ে নিযুক্ত করিয়া।
কংসরাজা অন্তঃপুরে প্রবেশিল গিয়া॥
বৃন্দা কহে ইহা শুনি হইল বিস্ময়।
ইহাতে তোমার চিন্তা সত্যযুক্ত হয়॥
দুষ্টের বিক্রমে চিন্তা হয় অতিশয়।
ত্রিলোকী [১] তাপিত করে একা তোমা নয়॥
রূপেগুণে যেই নারী সর্ব্বোপরি হয়।
খলজন যদি স্পর্শ তাহারে করয়॥
তবে সেই কুমারী অবশ্য দগ্ধ হয়।
প্রিয় পরিজনগণে পীড়িত করয়॥
সন্তাপ পাইয়া বৃন্দা ভাবিতে লাগিলা।
হেনকালে কুন্দলতা তথাই আইলা॥
পৌর্ণমাসী কহে কুন্দলতা কি শুনিলা।
আশ্চর্য্য আশ্চর্য্য কথা তেহোত কহিলা॥ [২]
কুন্দলতা বলে আমি আশ্চর্য্য দেখিয়া।
তোমারে কহিতে এথা আইল ধাইয়া॥
কে আইল গোবর্দ্ধন মল্লের গৃহেতে।
চতুর্দ্দিগ আলো করে কিরণ-ছটাতে॥
বৃন্দা কহে শুন পৌর্ণমাসী ঠাকুরাণী।
চিন্তা দূর কর এবে ভাগ্য করি মানি॥
রাধিকার চির আরাধনের বলেতে।
বৃষভানু-সুহৃদের সৌহৃদ্য করিতে॥
কংসবাক্য শুনি বুঝি হইয়া কাতর।
রাধা রক্ষা করিতে আইলা দিবাকর॥ [৩]

[১] যদি শ্রীরাধা দুষ্ট কর্তৃক আক্রান্তা হন, তাহা হইলে ত্রিলোকবাসী জন মাত্রেরই দুঃখের কারণ হইবে। মূলে আছে—"তথ্যমেষা দুষ্টেনাক্রান্তা ত্রিলোকীমেব সন্তাপয়েৎ।"

[২] কুন্দলতা বলিলেন—"আশ্চর্য্য! আশ্চর্য্য!"

[৩] রাধার চির-আরাধনার পাত্র সূর্য্যদেব তাঁহার মিত্র বৃষভানুর বন্ধুত্বের আকর্ষণে রাধাকে রক্ষা করিতে আসিয়াছেন।

পৌর্ণমাসী বলে সেই দিবাকর নয়।
কংসভৃত্য শঙ্খচূড় আইল নিশ্চয়॥
কুন্দলতা বলে নেত্র বিক্ষোভন করে।[১]
কিরণ-ছটায় কেহো চাহিতে না পারে॥
পৌর্ণমাসী কহে তেজ স্বাভাবিক নয়।
উপাধিক[২] তেজ রাশি প্রকাশ করয়॥
কুন্দলতা কহে তাহা কহিতে হইল।
কাহার প্রভাবে যক্ষ সে তেজ পাইল॥
পৌর্ণমাসী বলে শুন তাহার কারণ।
চূড়ামণি ছটা সেই হয় প্রকটন॥
বৃন্দাবনে হেন রত্ন যক্ষ কাহা পাইল।
পৌর্ণমাসী সে বৃত্তান্ত কহিতে লাগিল॥
বহুদিন শঙ্খচূড় কুবের সেবিল।
তাহার সেবায় যক্ষরাজ তুষ্ট হৈল॥
তুষ্ট হইয়া রাখিলেন ভাণ্ডারে তাহারে।
নানাবিধ রত্নগণ তাহার ভিতরে॥
দেখিয়ে দুষ্টের লোভ বাড়ে দিনে দিনে।
মণি চুরি করি পলাইল কংস-স্থানে॥
সেই মণি কাহারেত প্রত্যয় না করে।[৩]
যাহাঁ যায় তাহা রাখে মস্তক উপরে॥
বৃন্দা কহে একথা শুনিয়া হৈল ভয়।
না জানি সে দুষ্ট যক্ষ কি কর্ম্ম করয়॥
সূর্য্য পূজিবারে রাধা করিবে গমন।
শীঘ্র যাই তুমি তারে কর নিবারণ॥
কুন্দলতা কহে আমি জানি বিবরণ।
মন্দির[৪] হইতে রাধা করিলা গমন॥

১ ঐ ব্যক্তির অঙ্গের তেজ এত বেশী যে তাহাতে চক্ষু ঝলসিয়া যায়, অতএব তাহার দিকে দৃষ্টি নিক্ষেপ করা যায় না।
২ মূলে আছে—"সংক্রমিক" অর্থাৎ বাহ্য কোন বস্তু হইতে সংক্রমিত হইয়াছে।
৩ মণি দিয়া কাহাকেও বিশ্বাস করে না।
৪ বাড়ী।

পৌর্ণমাসী বলে কুন্দলতে ত্বরা করি।
কৃষ্ণে তাহা লইয়া যাহ উপায় আচরি॥
আমরা যাইয়া আর ইহা না রহিব।
ছল করি শঙ্কর্ষণে তথা পাঠাইব॥
বৃন্দা সঙ্গে পৌর্ণমাসী করিলা গমন।
তবে কুন্দলতা কহে যাইয়া তখন॥
ললিতা জটিলা আর সঙ্গে বিশেসিখা।[১]
এই বুঝি মোর অগ্রে আইলা রাধিকা॥
কুন্দলতা যেই মত রাধিকা দেখিল।
সেই মতে আসি রাধা প্রবেশ করিল॥
কত কত ভাবোদয় হইল রাধার।
মনে মনে বুঝাইছে চিত্তে আপনার॥
শুন শুন ওরে মোর লোভিত হৃদয়।
উত্তাপ করহ কেন না জানি বিষয়॥
সুস্থির হইয়া থাক রাখহ বচন।
এথা সুদুর্ল্লভ সেই প্রিয়দরশন॥
কুন্দলতা পুছে রাধে আনন্দে আইলা।
প্রভাতে মঙ্গলে নাকি সঙ্গতা হইলা॥[২]
শুনিয়া জটিলা তবে কহে ক্রোধভরে।
রাধা রাধা বলি কেন ডাকহ সত্বরে॥
রাধা নামে না জানি আছয়ে কিবা ধন।
শুনিয়া আসিবে কৃষ্ণ ধাইয়ে এখন॥
ললিতা হাসিয়া কহে ইহাই নিশ্চয়।
সাধু সাধু আর্য্যে মোর সত্য এক হয়॥[৩]
জটিলা কহয়ে শুন আমার বচন।
সূর্য্যগৃহ লেপিবারে করিব গমন॥

১ বিশাখা।
২ মঙ্গলরূপ সঙ্গমকালে আগমন করিয়াছ—টীকা।
৩ ভাল কথা বলিয়াছেন। মূলে আছে—"সাহু ভণাদি অজ্জা"।

ললিতারে কহি বৃন্দা [১] গমন করিলা।
কুন্দলতা প্রতি রাই কহিতে লাগিলা॥
শুন সখী কুন্দলতা আমার বচন।
কোথা বিহরয়ে সেই বল্লভ-দর্শন॥
ভালমতে জান তুমি তোমার দেবরে।
নয়ন-ভঙ্গীতে রমণীর মন হরে॥
কুন্দলতা বলে রাধা কি লোভ তোমার।
রাত্রি দিবা কৃষ্ণ সঙ্গে করহ বিহার॥
তথাপি উৎকণ্ঠা তার দর্শন কারণে।
তোমারে দুর্ল্লভ হরি হইল কেমনে॥
রাধা বলে কুন্দলতা হাস্য কর দূরে।
না দেখিলে চন্দ্রমুখ মোর নেত্র ঝুরে॥
তোমাদের ভাগ্য কিবা অপূর্ব্ব বিধান।
নেত্রভরি অমৃতের পূর কর পান॥
আমাদের ভাগ্য অতি সামান্য জানিল।
কর্ণেও করিতে পান [২] দুর্ল্লভ হইল॥
কুন্দলতা বলে রাধে জানিল কারণ।
অমৃত-সাগরে মগ্ন হয় যেইজন॥
সেইজন অতিশয় তৃষ্টাকুল হয়।
তাহার প্রলাপ এই ভাবে উপজয়॥
রাধা কহে কুন্দলতা দুঃখ না বুঝিল।
তাহাতে আমারে তুমি এমত কহিল॥
আর এক সত্যবাণী আমারে কহিবে।
সেই ধৈর্য্যক্ষণ কিবা আসিয়ে ঘটিবে॥ [৩]

১ জটিলা।

২ কৃষ্ণনামামৃত কর্ণ ভরিয়া পান করা।

৩ মূলে আছে—"সো কথু ধন্নো মুহুত্তো ঘড়িস্সদি"—অর্থাৎ সেই ধন্য মুহূর্ত্ত কখন উপস্থিত হইবে যখন স্বপ্নেও ইত্যাদি।

যেই ক্ষণে স্বপ্নেতে পাইয়ে দরশন।
তবে সে সফল হয় আমার নয়ন॥
অথবা এ আশা মোর যদি না পুরয়।
তবে সে দুর্ল্লভ অর্থে বৃথা তৃষ্টা হয়॥[১]
শুন কুন্দলতে মোর দুঃখ এ অন্তরে।
প্রসন্ন হইয়া দয়া করহ আমারে॥
শ্যামরূপ যে নয়নে তুমি কৈলে পান।
সেই নেত্র আমা প্রতি করহ বিধান॥
এই শুনি কুন্দলতা অসূয়া করিয়া।
কহিতে লাগিল রাধার বদন চাহিয়া॥
পরপুরুষেতে যার ভাব উপজয়।
তার সঙ্গে বাক্য কহা উচিত না হয়॥
এত কহি কুন্দলতা ধাইয়া চলিলা।
সূর্য্যবেদী লেপিতেছে যেখানে জটিলা॥
জটিলার আগে গিয়া করে নিবেদন।
সূর্য্য পূজিবারে নাহি আনিলা ব্রাহ্মণ॥
জটিলা কহেন বাছা সত্য এ বচন।
ত্বরা গিয়া আনহ ব্রাহ্মণ বিচক্ষণ॥
তবে কুন্দলতা তারে প্রণাম করিলা।
যথা আজ্ঞা বলি শীঘ্র গমন করিলা॥
ললিতা বলেন রাধে কর দরশন।
আর্য্যে সূর্য্যমণ্ডপে করিল লেপন॥
বিলম্ব না কর চল নিকটে যাইয়া।
বন্দনা করহ সূর্য্যে কৃতাঞ্জলি হইয়া॥
তবে ত রাধিকা সূর্য্যদেবে প্রণমিলা।
অভীষ্ট দেখাহ বলি প্রার্থনা করিলা॥
পুনঃ পুনঃ নমস্করি সূর্য্য নিরিখয়।
হেনকালে কুন্দলতা আসিয়া মিলয়॥

[১] যদি তাহাও না হয়, তবে এই দুর্ল্লভ বিষয়ে লালসা করা বৃথা।

রাধিকার মুখ হেরি কহেন বচন।
তোমার মনের সাধ পূরিবে এখন॥
জটিলার আজ্ঞা শিরে করিয়া ভূষণ।
নিমন্ত্রণ কৈল আমি বেদজ্ঞ ব্রাহ্মণ॥
তবে কৃষ্ণ আনন্দে ধরিয়ে বিপ্র-বেশ।
বটু সঙ্গে নানা রঙ্গে আইলা সেই দেশ॥
আসি কৃষ্ণ রাধিকার বদন দেখিলা।
আনন্দ পাইয়া মনে কহিতে লাগিলা॥
বহু অভিলাষে এবে পাইনু রাধিকা।
মোর মন করীন্দ্রের বিহার-দীঘিকা॥ [১]
অদর্শন অনলে তাপিত ছিল হিয়া।
শীতল হইল অঙ্গ লাবণ্য দেখিয়া॥
নয়নচকোর মোর ক্ষুধার্ত্ত আছিল।
মুখ-পূর্ণিমার চাঁন্দ হেরি তৃপ্ত হইল॥
মোর বক্ষঃস্থল এই গগনের প্রায়।
তারাবলী হার যেন কিবা শোভে তায়॥ [২]
নয়নের কোলে রাধা কৃষ্ণ নিরখিয়া।
দূরে থাকি সখী প্রতি কহেন হাসিয়া॥
কোথায় পাইলা সখী শ্যামল ব্রাহ্মণ।
নব-জলধর-কান্তি নবীন যৌবন॥
মত্ত মাতঙ্গের প্রায় গমন [৩] মাধুরী।
মোর মন অস্থির হইল রূপ হেরি॥
ব্রাহ্মণের কটাক্ষ কি চোর-বৃত্তি করে।
মোর চিত্ত ভাণ্ডারের ধৈর্য্য ধন হরে॥

১ মূলে আছে—"বিহার সুরদীর্ঘিকা মম মনঃ করীন্দ্রস্য"—অর্থাৎ মনোরূপ মত্তগজের বিহারার্থ জলাশয়স্বরূপ।

২ "যিনি আমার বক্ষোরূপ গগনতটের আভরণসদৃশ তারাবলী অর্থাৎ হারতুল্য।"

৩ মূলে আছে—"বিক্রমঃ"।

দেখ সখী এই বড় হইল বিষম।
ব্রহ্মচারী দেখিয়া ক্ষোভিত হৈল মন॥
বুঝিলাম মোর বড় পামর হৃদয়।
অগ্নিতে প্রবেশ প্রায় চিত্ত উপজয়॥ [১]
ললিতা কহেন রাধে সত্য যে কহিলা।
ভ্রমের উদয়ে সবর্ণতা প্রকাশিলা॥ [২]
পুনরপি রাধা সেই রূপ নিরখিয়া।
কহিতে লাগিলা তবে নিশ্চয় করিয়া॥

তথাহি।—

সহচরি হরিরেষ ব্রহ্মবেশং প্রপন্নঃ
কিময়মিতরথা মে বিদ্রবত্যন্তরাত্মা।
শশধরমণিবেদী স্বেদধারাং প্রসূতে
ন কিল কুমুদবন্ধোঃ কৌমুদীমন্তরেণ॥

দেখ সহচরী বিহরয়ে হরি
বিপ্রবেশ ধরি ছলে।
আমার বদন করে দরশন
ভাসয়ে আনন্দ জলে॥
নহিলে বা কেন আমার এমন
অন্তর দ্রবিত হবে।
চন্দ্রের কিরণ বিহনে কখন
চন্দ্রকান্ত নাহি দ্রবে॥
ভাল শোভা ব্রহ্মচারি। [৩]
ঊর্দ্ধপুণ্ড্র ভালে উপবীত গলে
বিশদ বসনধারী॥

[১] মনে হয় অগ্নিতে প্রবেশই এই মহাপাপের প্রায়শ্চিত্ত।

[২] মূলে আছে—"তা নূণং সবঞ্চতূণং ভামেদি।" টীকাতে আছে—"তস্মাৎ নূণং সবর্ণত্বং ভ্রময়তি কৃষ্ণস্তবর্ণতুল্যামিত্যর্থঃ।"

[৩] ইহা অতিরিক্ত যোজনা, মূলে নাই।

ছাড়িয়া ভূষণ উত্তরি বসন
বাঁশীর বদলে কুশা।
রাধা তন্ত্রে মন জপে অনুক্ষণ
মুখে না কহয়ে ভাষা॥
দ্বিজরূপ হেরি জটিলা আহেরি
আনন্দ পাইল মনে।
মোর মনোনীত এই পুরোহিত
স্বরূপ চরণ ভণে॥

তবে কুন্দলতা আসি প্রবেশ করিলা।
জটিলারে সম্বোধিয়া কহিতে লাগিলা॥
অবধান কর আর্য্যে করি নিবেদন।
অনেক চেষ্টাতে পাইনু বেদজ্ঞ ব্রাহ্মণ॥
জটিলার প্রতি বটু কহেন তখন।
সূর্য্যপূজা করিবারে আমি বিচক্ষণ॥
আনি দেহ শর্করা লড্ডু রসায়ন।
সূর্য্যদেবে অর্ঘ্য দিব করিয়া যতন॥
জটিলা কহয়ে ওরে চঞ্চল ব্রাহ্মণ।
কৃষ্ণ-সহচর তুমি জানে সর্ব্বজন॥
এখানে থাকিয়ে কিছু নাহি প্রয়োজন।
শীঘ্র হেথা হইতে তুমি করহ গমন॥
সুশান্ত শ্যামল বিপ্র প্রকৃতি মধুর।
সূর্য্যপূজা করাইবে আমার বধূর॥
কৃষ্ণ কহে শুন আর্য্যে আমার বচন।
মথুরায় থাকিয়ে জানিয়ে বিবরণ॥
নন্দপুত্র কৃষ্ণ অতি চঞ্চল সে হয়।
তার সঙ্গে এই বটু জানিহ নিশ্চয়॥
অতএব তুমি সাধু করিলা আমন্ত্রণ।
হেথা হইতে ইহারে করাহ নিষ্ক্রামণ॥

বটু কহে বৃদ্ধা তুমি না জান বিচার।
ইহার অধিক মোর ব্রহ্মণ্য প্রচার॥[১]
তবু যদি মোরে সূর্য্য পূজিতে না দিবে।
অধিষ্টতা রাখি মোরে ভোজন করাবে॥
জটিলা কহয়ে শুন শ্যামল ব্রাহ্মণ।
শীঘ্র দিবাকরে কর অর্ঘ্য সমর্পণ॥
তবে কৃষ্ণ রাধিকারে নেত্রভঙ্গী করি।
পুছেন তোমার নাম বলহ সুন্দরী॥
জটিলা কহয়ে বটু শুন সমাচার।
বধূ কেনে কহিবেন নাম আপনার॥
তবেত জটিলা ব্রাহ্মণের পাশে গিয়া।
কাণে কাণে নাম গোত্র কহে বিবরিয়া॥
কৃষ্ণ কহে কি মধুর নাম শুনিলাম।
সেই পুণ্যবতী ইহার বিদিত আখ্যান॥
ব্রাহ্মণ পণ্ডিত মোরা সর্ব্ব ঠাঞি যাই।
ইহার পাতিব্রত্য ধর্ম্ম শুনিবারে পাই॥
আনন্দ পাইয়া বৃদ্ধা কহিতে লাগিলা।
গোকুলের কীর্ত্তি মোর বধূ সে রাখিলা॥
তবে কৃষ্ণ কহে শুন গোপের সুন্দরী।
তাম্রকুণ্ডি হস্তে ধর মন্ত্র পাঠ করি॥
বাক্য শুনি রাধিকার কম্প উপজিল।
অঞ্জলি করিয়া তাম্রপাত্র তুলি নিল॥
কৃষ্ণ কহে রাধে মন্ত্র শুন মন দিয়া।
কুটিল চঞ্চল নেত্র মোরে সমর্পিয়া॥
তোমার অধর সুধা তৃষ্টাকুল করে।
চপল নয়নভঙ্গী-দুঃখ দেয় মোরে॥
দয়া করি দৃষ্টিপাত করহ কৃপণে।
নম আদিত্যায় মন্ত্র হইল সমাপণে॥

[১] ইহা অতিরিক্ত রচনা।

মন্ত্র শুনি চমকিত হইলা জটিলা।
কুন্দলতা মুখ চাহি কহিতে লাগিলা॥
শুন শুন কুন্দলতা আশ্চর্য্য শুনিল।
অপুর্ব্ব অশ্রুত মন্ত্র বটু উচ্চারিল॥
তবে মধুমঙ্গল কহেন হাস্য করি।
শুন শুন বৃদ্ধা আমি সিদ্ধান্ত আচরি॥
আভিরী তোমরা রীরী গীত মাত্র জান।[১]
আমাদের বেদপাঠ কভু নাহি শুন॥
কুসুমেশরীর শাখা অতি মনোহর।
মহাবলবন্ত তার নারী মুখকর॥[২]
শুনিয়া গোপিকা সব হাসিতে লাগিলা।
লজ্জিত হইয়া পুন কহয়ে জটিলা॥
যা হইল এবে আর নাহিক উপায়।
বিধিমতে সূর্য্যদেবে পূজয় ত্বরায়॥
সর্ব্বদা যাহাতে বিঘ্ন নাহি উপজয়।
পুত্র মোর ধেনু কোটিশ্বর যৈছে হয়॥
শুনিয়া কৃষ্ণের মনে আনন্দ বাড়িল।[৩]
নানা মুদ্রা-ভঙ্গী করি পুজা আরম্ভিল॥
বটু কহে দেখ আর্য্যে পূজার বিহিত।
ইহার দ্বিগুণ মুদ্রা আমার বিদিত॥
নানাবিধ মিষ্টান্ন নয়নে যদি হেরি।
এতক্ষণে সাত সূর্য্য পূজিবারে পারি॥
বৃদ্ধা কহে ওরে লুব্ধ না হও অস্থির।
ভুঞ্জাইব মিষ্ট দধি নবনীত ক্ষীর॥

১ তোমরা গো আহ্বান করিবার জন্য রীরী গীত মাত্র জান।

২ "ইহা কুসুমেষরী শাখার তৃতীয়বর্গের ললনা শুভকরী ঋচা অর্থাৎ মন্ত্র।" কথাটা এমন ভাবে বলা হইল যেন ইহা একটা বেদমন্ত্র।

৩ পরবর্ত্তী অংশ অতিরিক্ত যোজনা।

কৃষ্ণ কহে শুন এবে পতিব্রতা নারী।
পূজা সাঙ্গ হৈল অর্ঘ্য কর ভক্তি করি॥
অম্বর শোভিত করে দেখহ কিরণে।
পদ্মিনীর বল্লভে কর অর্ঘ্য সমর্পণে॥ [১]
ইহা শুনি শ্রীরাধা সংভ্রম হইল।
ঈষৎ হাসিয়া তেঁহ মাথা নামাইল॥
তাহা দেখি কুন্দলতা হরসিত মন।
রাধিকার মুখ হেরি কহেন তখন॥
এবে মিত্র কন্যা রাশি করয়ে সেবন।
হাস্য পদ্ম অর্ঘ্য করি করহ পূজন॥ [২]
এত শুনি রাধিকার আনন্দ বাঢ়িল।
নয়নের অগ্রভাগ কৃষ্ণে সমর্পিল॥
কৃষ্ণ কহে পূজাবিধি হৈল সমাপন।
পুষ্পাঞ্জলি দিয়া কর মিত্রের স্তবন॥
বন্ধুক পুষ্পেতে রাধা অঞ্জলি পুরিলা।
প্রদান করিয়া দেবে প্রণাম করিলা॥
বটু কহে জটিলা শুনহ বিবরণ।
মিষ্টান্ন আনহ করি অছিদ্র বাঢ়ন॥ [৩]
খণ্ড লড়ুকাদি দ্রব্য করিয়া রচনা।
যথেষ্ট করিয়া আন পূজার দক্ষিণা॥
কৃষ্ণ কহে তুমি মূর্খ দরিদ্র চপল।
দারিদ্র দোষেতে নষ্ট করিলে সকল॥
মধুর বচন কহি করহ সৎভাব।
গোকুলবাসীর সঙ্গে মৈত্রী মহালাভ॥

[১] গগনোদিত পদ্মবন্ধু সূর্য্যকে অর্ঘ্য দান কর।

[২] সম্প্রতি সূর্য্যদেব কন্যারাশি ভোগ করিতেছেন, অতএব বিকশিত কমল দ্বারা ইঁহাকে অর্ঘ্য প্রদান কর।

[৩] মূলে আছে—"অস্মে অচ্ছিদ্রং বাহরেস্ম" অর্থাৎ "আমরা অচ্ছিদ্র অবধারণ করি।"

দক্ষিণার কার্য্য নাহি কর সম্ভাষণ।
আশীর্ব্বাদ করি সুখে করহ গমন॥
ইহা শুনি বৃদ্ধা মনে আনন্দ পাইল।
বটুমুখ নিরখিয়া কহিতে লাগিল॥
শুন শুন বিপ্ররাজ আমার বচন।
কৃপা করি মোর গৃহে করহ গমন॥
চর্ব্ব্য চুষ্য লেহ্য পেয় নানা বস্তু দিয়া।
ভুঞ্জাইব তোমা দোঁহা আনন্দ করিয়া॥
অভিমন্যু পুত্র মোর করিবে কল্যাণ।
মণি মুদ্রা রত্ন দিয়া করিব সম্মান॥
বটু কহে আর্য্যে তুমি উত্তম কহিলা।
মিষ্ট অন্ন ব্রাহ্মণেরে দিব মনে কৈলা॥
অতএব আশীর্ব্বাদ তোঁহে করি আমি।
চিরআউ সপ্ত পুত্রবতী হও তুমি॥
কৃষ্ণ কহে শুন বৃদ্ধা আমার বচন।
এই লুব্ধ ব্রাহ্মণেরে করাহ ভোজন॥
আমি পৌর্ণমাসী সঙ্গে সম্ভাষ করিব।
গর্গের বচন কিছু কহিয়া আসিব॥
কুন্দলতা কহে মুঞি করি নিবেদন।
গর্গমুনি কি কহিলা কহ বিবরণ॥
কৃষ্ণ কহে কুন্দলতে শুন মন দিয়া।
গর্গ যে কহিল পৌর্ণমাসী উদ্দেশিয়া॥
শুন পৌর্ণমাসী মাতা করি নিবেদন।
গোকুলে আছেন তব প্রেমের ভাজন॥ [১]
মহাভাগ বৃষভানু রাজার নন্দিনী।
পরম সুন্দরী নারী রত্ন-শিরোমণি॥
তাহার সংশয় অদ্য জানিল গণনে।
কল্পবৃক্ষমূলে রক্ষা করহ যতনে॥

[১] রাধার কথা বলা হইতেছে।

ইহা শুনি কুন্দলতা চিন্তিত হইলা।
জটিলার আগে এই বৃত্তান্ত কহিলা॥
শুন আর্য্যে কিবা এই ভাগ্যের উদয়।
এই ত সম্মুখে কল্পবৃক্ষ সুশোভয়॥
বটুরে লইয়া গৃহে ভোজন করাহ।
ত্বরা করি পৌর্ণমাসী দেবীরে পাঠাহ॥
এখানে আমরা সব ক্ষণেক থাকিব।
গর্গ শিষ্য ব্রাহ্মণেও ক্ষণেক রাখিব॥
এত শুনি বৃন্দা [১] মনে পাইয়া সংভ্রম।
বটু সঙ্গে গৃহে শীঘ্র করিলা গমন॥
কুন্দলতা বলে রাধে শুনহ বচন।
পারিতোষি এবে মোরে কর সমর্পণ॥
তোমার দুর্ল্লভ অর্থে যে বাঞ্ছা আছিল।
দেখ তাহা আমা হৈতে নির্ব্বাহ হইল॥
তবে ত রাধিকা কহে নেত্রভঙ্গী করি।
আমার বাঞ্ছিত কিবা জানিলে সুন্দরী॥
কুন্দলতা কহে মুখভঙ্গী কর কেনে।
ইঙ্গিতে কহিল আমি সূর্য্য আরাধনে॥ [২]
কৃষ্ণ কহে কুন্দলতা শুনহ বচন।
দক্ষিণা দেয়াহ এবে করিব গমন॥
সদক্ষিণা হৈলে সব বাঞ্ছিত পুরিবে।
পদ্মিনী বন্ধুর যাগ সংপূর্ণ হইবে॥
কুন্দলতা বলে রাধে শুন বিবরণ।
দক্ষিণা লাগিয়ে বটু করয়ে গঞ্জন॥
যাগপূর্ণ হৈল সব বিধির বিধানে।
যে হয় দক্ষিণা দিয়ে তোষহ ব্রাহ্মণে॥

জটিলা।
"আমি তোমার দেবারাধনার কথাই বলিতেছি।"

বিশেখা হাসিয়া কহে শুন কুন্দলতা।
দক্ষিণা দানেতে তুমি হৈয়াছ বিদিতা॥
আমাদের মধ্যে দানে তুমি বিচক্ষণ।
আপুনি দক্ষিণা দিয়ে তোষহ ব্রাহ্মণ॥
দানের নির্ণয় বুঝি তোমাতে বিদিত।
তেঞি ত দেবরে করিয়াছো পুরোহিত॥
ললিতা কহেন তবে তাঁর মুখ হেরি।
আমার বচন শুন বিশেখা সুন্দরী॥
বুঝি কুন্দলতা পূর্ব্বে দেব আরাধিলা।
অভীষ্ট দক্ষিণা দিয়া আচার্য্য তুষিলা॥
কৃষ্ণ কহে শুন শুন ললিতা রঙ্গিণী।
কুন্দলতা মোর পূজ্যা সুভদ্রা রমণী॥
যাহারে দেখিতে হয় করিতে বন্দনে।
তাহার আচার্য্য আমি হইব কেমনে॥[১]
ললিতার প্রতি রাই কহেন বচন।
ভাল মতে সূর্য্যপূজা হইল পূরণ॥
নিজ মনে পরিতোষ তুমি ত পাইয়া।
এথা আর বিলম্ব করহ কি লাগিয়া॥
রাধার বচন অতি সুমধুর হয়।
শুনিয়া আনন্দে কৃষ্ণ মনে মনে কয়॥
কি কহিব রাধিকার অঙ্গ সুখময়।
দর্শনে কন্দর্প যেন উদয় করয়॥
নয়নভঙ্গীতে কত অমৃত বরিষে।
কলাপূর্ণ চান্দ যেন বাড়য়ে বিলাসে॥
ভাবিতে কৃষ্ণের মনে ভাব উপজয়।
হেনকালে বেশ-স্থলে কিবা শব্দ হয়।

[১] ইনি আমার ভ্রাতৃজায়া, সুতরাং আমার পূজ্যা, অতএব কিরূপে আমি ইঁহার আচার্য্যত্ব আচরণ করিব।—টীকা।

কোথা কৃষ্ণ পদ্ম নেত্র দুর্ল্লভ হইল।
তোমার চরিত্র কিছু বুঝিতে নারিল॥
শুনি কৃষ্ণ নিজ মনে বেথিত হইয়া।
পুছিলা দুর্ল্লভ কহ কিসের লাগিয়া॥
পুনর্ব্বার বেশস্থলে-কহিতে লাগিল।
ধেনুগণ দূর বনে প্রবেশ করিল॥
বল্লভসকল [১] যত ধাওয়া ধাই করে।
উভরড়ে ধায় ধেনু কেহো নাহি ফিরে॥
এত শুনি কৃষ্ণ তবে দুখিত হইলা।
ললিতার মুখ হেরি কহিতে লাগিলা॥
শুনহ ললিতা এই আমার বচন।
ধেনুগণ না দেখি কাতর মোর মন॥
ধেনু সম্ভাসিয়া আমি না আসি যাবৎ।
রত্ন সিংহাসনে রাধা রাখিহ তাবত॥
এত কহি কৃষ্ণচন্দ্র করিলা গমন।
রাধারে ললিতা তবে কহেন বচন॥
শুন শুন প্রিয়সখী আমার বচন।
শীঘ্রগতি কর আগে পাদ বিক্ষেপণ॥
রাধা কহে কিবা কহ ললিতা সুন্দরী।
কৃপা কর ভয়ে মুঞি উপায় না হেরি॥
কহিতে কহিতে রাই সশঙ্ক হইলা।
সময়-বৃত্তান্ত সব কহিতে লাগিলা॥

তথাহি।

গতপ্রায়ং সায়ং চরিত-পরিশঙ্কী গুরুজনঃ
পরিবাদস্তঙ্গো জগতি সরলাহং কুলবতী।
বয়স্যস্তে লোলঃ সকল-পশুপালী সুহৃদসৌ
তদা নম্রং যাচে সখি রহসি সঞ্চারয় ন মাম্॥

[১] গোপগণ।

যথা রাগ ॥

সন্ধ্যা এবে নাহি রয় রজনী উদয় হয়
আশঙ্কা করিবে গুরুজন।
আমি কুলবতী নারী এথা কি রহিতে পারি
পরিবাদে ভরিবে ভুবন ॥
বিধাতা করুণাহীন মোরে কৈল পরাধীন
তোমার বয়স্য সে চপল।
পাইয়া অবলা সঙ্গ প্রকাশিবে নানারঙ্গ
সহচর রাখাল সকল ॥
নীবিড় নির্জ্জন বনে না লইয়া সখীজনে
গৃহে লইয়া চল শীঘ্র করি।
মোর ভাগ্য না হইবে তুমি তারে কি করিবে
নানা মত যতন আচরি ॥
এতেক কহিয়া রাই ললিতার মুখ চাই
কত ভাব হইল প্রচার।
অন্তরে আনন্দময় বাহিরে কুলের ভয়
স্বরূপ কহ এ রস সার ॥
তবে কুন্দলতা রাধার প্রতি কয়।
অস্খলিত সতীব্রত তোমার নিশ্চয় ॥
তাহা জানে গোকুলনিবাসী সর্ব্বজন।
আপনার মুখে কেন কর প্রকটন ॥
বিশেখা কহে ত তবে অসুয়া করিয়া।
মোর কথা কুন্দলতা শুন মন দিয়া ॥
তোমা সম কেবা আছে গোকুল ভিতরে।
তিন সন্ধ্যা বংশী যারে আকর্ষণ করে ॥
তবে ত কৌতুকে মন্দ ঈষৎ হাসিয়া।
কুন্দলতা কহে বিশেখারে শুনাইয়া ॥
আমি অতি শুদ্ধমতি সদয় হইয়া।
আশীর্ব্বাদ করি সভে শুন মন দিয়া ॥

গোকুলচন্দ্রের ঘরে বেণুধ্বনি হয়।
তোমাদের মন যেন তাহে স্থির হয়॥
তোমা সভাকার সতীত্ব সদত।
অখণ্ডিত হউক আমার অভিমত॥
এই মত হাস্য পরিহাসে সখীগণ।
চলিলেন কল্পবৃক্ষ নিকটে তখন॥
হেনকালে কৃষ্ণচন্দ্র সেখানে আইলা।
রাধার মাধুরী হেরি কহিতে লাগিলা॥

সাচি বিলোচনতরঙ্গিতভঙ্গী
বাগুড়ামিহ বিতত্য মৃগাক্ষী।
রাধিকেয়মধিকস্মরভঙ্গং
দ্রাক্ ববন্ধ মম চিত্তকুরঙ্গম্॥

যথা রাগ॥

রাধার বদন হেরিয়া তখন
মোহিত হইলা হরি।
ভাবের আবেশে গদ গদ ভাষে
কহে অনুভব করি॥
এ বড় মনের ধান্দা।
ভুবন মোহন মোর রূপগুণ
আমার মোহিনী রাধা॥
হরিণ নয়নী বঙ্কিম চাহনি
তার ভঙ্গি-দৃঢ়ডোর।
ঝটিতি বান্ধিল অতি সুচঞ্চল
হৃদয় কুরঙ্গ মোর॥
সুমধুর হাসি তাহে যেন ফাঁসি
বিকল করিল প্রাণ।
স্বরূপচরণ কহেন এখন
ঠেকিলে নাগর কান॥

তবে ত কৃষ্ণের বক্ষে গুঞ্জমালা হেরি।
কুন্দলতা প্রতি কহে রাধিকা সুন্দরী ॥
দেখ দেখি কুন্দলতা গুঞ্জাবলী হার।
কৃষ্ণবক্ষে শোভা করে হেন ভাগ্য কার ॥
তবে পুন সেই গুঞ্জাবলী সম্বোধিয়া।
কহিতে লাগিলা তার ভাগ্য প্রশংসিয়া ॥
রসহীন গুঞ্জা তুমি কঠিন শরীর।
অন্তরে নিগুঢ়রূপে দেখি যে শুশির ॥[১]
বদনে কালিমা মলিনতা সুবিদিতে।
তথাপি শোভিছ সদা কৃষ্ণের বক্ষেতে ॥
কহ কহ গুঞ্জাবলী কি পুণ্য করহ।
এমন হইয়া কৃষ্ণঅঙ্গে বিরাজহ ॥
বুঝিল তোমার অনুরাগ বড় হয়।
অনুরাগী হৈলে তার দোষ কিছু নয় ॥
কুঞ্জলতা কহে রাধে কহি যে তোমারে।
বক্ষোজ-অগ্রেতে [২] গুঞ্জা স্থির হৈতে নারে ॥
ভঙ্গিতে রহস্য কথা কুন্দলতা কয়।
হেনকালে বেশ-স্থলে ধ্বনি উপজয় ॥
কৃষ্ণবক্ষস্থল গগনের সম হয়।
রাধা নামে কোন তারা তাহাতে উদয় ॥
নক্ষত্র মালারে [৩] অপহরণ করিল।
দেখি ভয়ে চন্দ্র সূর্য্য দূরে পলাইল ॥
শুনি কুন্দলতা সেই দিগ নেহারিলা।
বৃন্দার বর্ণন শুনি কহিতে লাগিলা ॥
বৃন্দা তুমি চন্দ্র সূর্য্য তিরোধান কর।
বুঝিলাম তারার মাহাত্ম্য নাহি জান ॥

১ ছিদ্র।
২ তোমার কঠোর স্তন মণিদ্বারা আহত হওয়ায়।
৩ গগনস্থ নক্ষত্রমালাকে স্বীয় প্রভাদ্বারা ক্ষুণ্ণ করিয়া।

পরাভব পায় লক্ষ লক্ষ সূর্য্যগণ।
চন্দ্রাবলীনাথের উপরি সুশোভন ॥ [১]
অতএব তারার পৌরুষ বড় দেখি।
ললিতা বিশেখা দোহে হৈলা হাস্যমুখী ॥
দোহে কহে কুন্দলতা কেনে মিথ্যা কহ।
পরিহাস করিয়া সখীরে লজ্জা দেহ ॥
কুন্দলতা কহে রাধা লজ্জা পরিহর।
নিকুঞ্জভবনে তুমি প্রবেশ আচর ॥
সকল মঙ্গল ইথে তোমার হইবে।
অনঙ্গ-সমরে সদা জয়যুক্ত হবে ॥
প্রভাতে সমরজয় মঙ্গল আখ্যান।
কৃষ্ণ আগে সখীগণ করিবেন গান ॥
কুন্দলতা সখী যদি এতেক কহিলা।
আনন্দে হাসিয়া কৃষ্ণ কহিতে লাগিলা ॥

তথাহি।

অন্তস্তর্ষং জগতি তৃষিতৈঃ কামমাচম্যমানঃ
শৈত্যাধারঃ সুমধুররসো বিচ্ছিনত্ত্যেব সর্ব্বঃ।
কেয়ং রাধাবদনশশিনঃ কান্তিপীযূষধারা
যা ভূয়িষ্ঠং প্রথয়তি মুহুঃ পীয়মানাপি তৃষ্ণাম্ ॥

যথা রাগ ॥

রাধার বদন শশী সুশোভিত দিবানিশি
তার কান্তি জিনি সুধাধার।
বার বার যদি পিয়ে তথাপি তৃষিত হএ
নেত্রযুগ-চকোর আমার ॥
সখীহে, কি অপূর্ব্ব রাধা মধুরিমা।
কিবা মধু পারাবার কিবা আমি কব আর
ত্রিজগতে নাহিক উপমা ॥

[১] চন্দ্রাবলীনাথেরও উপর তাঁহার পৌরুষ লক্ষিত হইতেছে। চন্দ্রাবলী রাধার প্রতিদ্বন্দ্বী নায়িকা।

জগত তৃষিত জন যদি পিয়ে রসায়ন
পুন তার তৃষ্ণা নাহি হয়।
রাধার মাধুরী গুণে তৃষ্ণা বাঢ়ে অনুক্ষণে
সর্ব্বেন্দ্রিয় অবশ করয়॥
এতেক কহিয়া হরি প্রেম জলে নেত্র ভরি
অনিমিষে রাই মুখ চায়।
স্বরূপচরণে কয় যদি না বিচ্ছেদ হয়
তবে সে মনের দুঃখ যায়॥
রাধা বলে শুন সখী চঞ্চল নয়নে।
গুরুলোক হৈতে মোর ভয় হয় মনে॥
তাবত কুলের স্থিতি উদয় করয়।
লজ্জা ধৈর্য্য ধর্ম্ম শীল তাবত রহয়॥
চঞ্চল কুণ্ডল, ফুল্লগুণের মাধুরী।
কৃষ্ণমুখপদ্ম মুঞি যাবত না হেরি॥
নয়ন গোচর যবে কৃষ্ণমুখ হয়।
আনন্দ-সাগরে ভাসি কিবা অন্য ভয়॥
কুন্দলতা কহে কৃষ্ণ শুনহ বচন।
রত্ন সিংহাসনে রাধা কর আরোপণ॥
তাহা শুনি কৃষ্ণ মনে আনন্দ পাইলা।
সিংহাসনোপরি রাধিকারে বসাইলা॥
ললিতা কহেন রাধে কেহো জানি শুনে।
স্তম্ভিত করহ সঙ্খচুড়ী আভরণে॥
হেনকালে শঙ্খচূড় তথায় আইল।
লতান্তরে থাকি সেই মনেতে ভাবিল॥
গোবর্দ্ধন মল্ল মোরে কহিল লক্ষণে।
সেই ত কুমারী এই আছে সিংহাসনে॥
এবে না কহিব কিছু রহি স্থির হৈয়া।
অবসর পাইলেই লইব হরিয়া॥
এতবলি শঙ্খচূড়া তথাই রহিল।
তবে কৃষ্ণ রাধিকারে কহিতে লাগিল॥

শুন প্রিয়ে মোর সাধ করহ পূরণ।
উরুমরকতপিঠে করহ ভূষণ ॥[১]
রাধা কহে গোকুলের যুবরাজ তুমি।
পুরুষ উত্তম বলি সভে তোমা জানি ॥
কুলবালা ধর্ম্মনাশ যাহা হৈতে হয়।
এই অনুচিত কাজ উপযুক্ত নয় ॥
রাধাকৃষ্ণ দোঁহে এই মত কথা হয়।
হেনকালে বেশ-স্থলে মুখরা কহয় ॥
নীপ্ত মোর কোন্ স্থানে গেলা।
চিরকাল হৈল গৃহে কেনে না আইলা ॥
এত শুনি কৃষ্ণ কুন্দলতারে কহিলা।
দেখ কুন্দলতা বুঝি মুখরা আইলা ॥
কুন্দলতা হাসি বলে শুনহ মোহন।
মুখরার কিবা দোষ করে আলাপন ॥
যাহা হয় তোমার কটাক্ষ তরঙ্গিত।
অবশ্য হইতে পারে বৃন্দা আলাপিত ॥[২]
তবেত মুখরা আসি প্রবেশ করিলা।
রাধাকৃষ্ণ অগ্রে দেখি মনেতে ভাবিলা ॥
হায় হায় বিধি হরিচন্দন ছাড়িয়া।
রাধাকল্পলতা দিল এরণ্ডে অর্পিয়া ॥[৩]
এত বলি মনে মনে সন্তাপ করিয়া।
কহিতে লাগিলা পুন প্রকাশ করিয়া ॥
হায় হায় বাছা তুমি কি কর্ম্ম করিলা।
কৃষ্ণ লম্পটের ক্রীড়াকুরঙ্গী হইলা ॥

১ আমার উরুরূপ মরকতমণিপীঠ অলঙ্কৃত কর।

২ যেখানে তোমার কটাক্ষ তরঙ্গ বিস্তার করিতেছে, সেখানে বৃন্দাদিগের বিলাসের আর দারিদ্রতা কোথায়!—টীকা।

৩ অভিমন্যুকে উদ্দেশ করিয়া কহিল।

তবে ত ললিতা তার নিকটে আইলা।
অলিক বচন কিছু সংভ্রমে কহিলা॥
দেখ দেখ আর্য্যে এই যশোদানন্দন।
হঠাৎকারে মো সভার করে বিড়ম্বন॥
এত শুনি বৃদ্ধা তবে করয়ে গর্জ্জন।
থাকরে লম্পট তোর করিব দমন॥
কঠোরা মুখরা দেখি কৃষ্ণ মনে করে।
ইহা না রহিব লুকাইব লতান্তরে॥
তবে লতান্তরে কৃষ্ণ প্রবেশ করিল।
মুখরা আক্রোশ করি কহিতে লাগিল॥
শুনহ ললিতা তুমি আমার বচন।
ধর ধর ধূর্ত্ত এই করে পলায়ন॥
ললিতা হাসিয়া বলে নাগর মোহন।
মোর ঠাঞি পলাইতে নারিবে এখন॥
মুখরা ধাইয়া আগে কুঞ্জ নিরীক্ষয়।
আক্রোশ করিয়া তর্জ্জন গর্জ্জন করয়॥
কোথা পলাইবে আজ কুঞ্জের ভুজঙ্গ।
ভাগ্যে পাইলাম আজি দেখাইব রঙ্গ॥
ইহা শুনি কৃষ্ণ মনে আতঙ্ক হইল।
অন্ধকারে আমারে কি দেখিতে পাইল॥
তর্জ্জিয়া গর্জ্জিয়া বুড়ী মাথা কাঁপাইয়া।
স্থানে স্থানে ভ্রমে কৃষ্ণে ধরিব বলিয়া॥
হাসি হাসি হরি মনে মনে বিচারয়।
আকাশকুসুম মুখরার দৃষ্টি হয়॥
কৃষ্ণকে দেখিয়া আগে মুখরা কহয়।
এই অন্ধকার পুঞ্জ কৃষ্ণ বুঝি নয়॥
পুন কৃষ্ণ হাসি কহে ভালই হইল।
অন্ধকারপুঞ্জ ভ্রমে মোরে ছাড়ি দিল॥
মুখরা অন্যত্র গিয়া করে যে হুঙ্কার।
ওরে ধূর্ত্ত কোথা যাবে ধরিনু এবার॥

পুন না দেখিয়া মনে সশঙ্ক হইলা।
উদ্দেশে কৃষ্ণের প্রতি কহিতে লাগিলা॥
রহ রহ ওরে ধূর্ত্ত দেখা নাহি দেহ।
বরাহ নৃসিংহ আদি নানারূপে রহ॥
পৌর্ণমাসী দেবী মোরে একথা কহিল।
তাহার প্রমাণ এবে সাক্ষাতে দেখিল॥
ভানুর সমান তেজ প্রকাশ করিয়া।
ভয় দেখাইয়া বনে ফিরহ ভ্রমিয়া॥
শঙ্খচূড় তথা থাকি কহিতে লাগিল।
বিক্রম প্রচণ্ড এই বালক দেখিল॥
ভাগ্যবলে আমারে দেখিতে না পাইল।
কুমারী হরিতে এই অবসর হইল॥
এতবলি শঙ্খচূড় প্রবেশে সত্বরে।
দেখি ব্রজবালাগণ হায় হায় করে॥
সভয় হইয়া সভে কহিতে লাগিল।
আর্য্যে পরিত্রাণ কর বিপত্তি হইল॥
ইহা শুনি ক্রোধ করি মুখরা কহয়।
রে ধূর্ত্ত শামলা, হেন যুক্তি নাহি হয়॥
উদার গোপের বালা বনেতে পাইয়া।
নানা রঙ্গ কর নানা মূর্ত্তি প্রকাশিয়া॥
ললিতা কহয়ে বুড়ী বাউলি হইলা।
এমন দারুণ[১] দেখি গোবিন্দে কহিলা॥
শ্যামল সুন্দর কোথা নবীন মদন।
এই যক্ষ দেখ অতি দারুণ ভীষণ॥
শঙ্খচূড় মনে করে এই অবসরে।
ভূপতির আজ্ঞা আমি পালিব সত্বরে॥
শিরে করি সিংহাসন করিব গমনে।
পদ্মিনীরে সমর্পিব কংসের সদনে॥

[১] ভীষণরূপ।

এত কহি শঙ্খচূড় নিকটে আইল।
সিংহাসন শিরে করি গমন করিল॥
দেখি সব সখীগণ করে হাহাকার।
কোথায় আছহ কৃষ্ণ রাখ এইবার॥
শুনি কৃষ্ণ স্তব্ধ হৈয়া বাহির হইলা।
বিষাদ করিয়া কিছু কহিতে লাগিলা॥

তথাহি।

অনীতাসি ময়া মনোরথ-শত-ব্যগ্রেণ নির্ব্বন্ধতঃ
পূর্ণং শারদপূর্ণিমা-পরিমলৈর্বৃন্দাটবীকন্দরম্।
সদ্যঃ সুন্দরি শঙ্খচূড়-কপটপ্রাপ্তোদয়েনাধুনা
দৈবেনাদ্য বিরোধিনা কথমিতস্ত্বং হন্ত দুরীকৃতা॥

যথা রাগ॥

সুগন্ধি কুসুম কুঞ্জ বিলাস-রসের পুঞ্জ
নিরমল শোভা প্রকাশিল।
চন্দ্রিকা শোভিত বনে নিরক্ষীয়া মোর মনে
আনন্দ সাগর উথলিল॥
মনোরথ ব্যগ্র বলে অনেক নিবন্ধ ছলে
গৃহ হৈতে আমারে আনিল।
কি কহিব বিধাতারে প্রতিকূল হৈয়া মোরে
তোমারে লইয়া দূরে গেল॥
শঙ্খচূড়-ছলে বিধি মোর প্রিয়া গুণনিধি
হরিয়া লইল নিদারুণ।
প্রকাশি প্রেমের রীত কৈল এবে বিপরীত
বড় দুঃখ দিল অকারণ॥
হায় হায় কি করিব কেমনে প্রিয়ারে পাব
কেবা আনি দিবে মিলাইয়া।
না দেখি রাধার মুখ ক্ষণে ক্ষণে বাড়ে দুখ
হিয়া মোর যায় বিদরিয়া॥

মূর্চ্ছাগত হৈয়া প্রায় বিষাদিত শ্যামরায়
মনে কিছু ধৈর্য্য নাহি হয়।
কহিতে দুঃখের কথা স্বরূপ পাইল ব্যথা
মুখে আর বাণী না স্ফুরয়॥
তবে কতক্ষণে হরি সুস্থির হইলা।
মুখরার আগে আসি কহিতে লাগিলা॥
ভয় দূর কর আর্য্যে স্থির কর মন।
এইত নিকটে আমি আইনু এখন॥
তবে ত মুখরা কিছু ধৈর্য্য পায় মনে।
সাশ্রু হৈয়া কৃষ্ণ হেরি কহয়ে যতনে॥
শুন চন্দ্রমুখ এই আমার বচন।
বিজয়-লখিমি হউ তোমার ভূষণ॥
তবে কৃষ্ণ লম্ফ দিয়া করয়ে গর্জ্জন।
আরে মূর্খ দুষ্ট যথা জানিবে এখন॥
রাধারে হরিলে তুমি এত অহঙ্কার।
এই অপরাধে তোর করিব সংহার॥
অপরাধ সমুচিত শাস্তি না করিয়ে।
তবেত আমার মনে খেদ না ঘুচয়ে॥
সর্ব্বাঙ্গিনী মুক্তি করে সর্ব্ব ধর্ম্ম নাশ।
সেই তোরে অনায়াসে করিলেক গ্রাস॥'
এত বলি কৃষ্ণ তথা হইতে চলিলা।
কুন্দলতা তাহা দেখি কহিতে লাগিলা॥
দেখহ ললিতা এই কুঞ্জের ভিতরে।
রাধা তেজি যক্ষ কৃষ্ণ সঙ্গে যুদ্ধ করে॥
ললিতা সে যুদ্ধ দেখি সংভ্রম পাইলা।
হেন কালে বেশস্থলে শব্দ উপজিলা॥

সর্ব্বাঙ্গিনা মুক্তিরূপা কালরজনী যে সমুদয় ধর্ম্ম বিলুপ্ত করিয়া থাকে, সে তোর্ প্রতি ধাবমান হইতেছে—টীকা।

কোথা স্থূল তালভুজ গিরি সম বৃক্ষ।
দারুণ কঠোর মহা ভয়ানক যক্ষ॥
কোথা বা তমাল শ্যামল মৃদুকায়।
কোমল শীতল শিশু সুন্দর তাহার॥
অন্য সহচর এবে সঙ্গে কেহ নাই।
হায় যশোমতি ভাগ্যে কি করে গোসাঞি।
তোমার পুণ্যের যদি থাকয়ে প্রচার।
তবে যক্ষ হস্তে কৃষ্ণ পাইবে নিস্তার॥
ইহা শুনি সভে মহাব্যমোহ পাইলা।
হেন কালে পৌর্ণমাসী আসিয়া কহিলা॥
শুন পুত্র সভে মনপীড়া কর দূর।
জানিহ নির্ব্বাণ পাবে ক্ষণেকে অসুর॥
এত কহি পৌর্ণমাসী আশ্বাস করিল।
পুনর্ব্বার বেশ-স্থলে আর শব্দ হৈল॥
দিব্যভুজ দন্তে ভঙ্গী প্রকাশ করিল।
ক্রীড়া করি যুদ্ধে শঙ্খচূড়ে আকর্ষিল॥
সূর্য্যের সমান তেজ মস্তকে ভূষণ।
মুকুট হইতে সেই মণি করিল হরণ॥
পৌর্ণমাসী কহে মোর ভাগ্যের উদয়।
মণির হরণে যক্ষ জীবন ছাড়য়॥
যক্ষদেহ পর্ব্বতের প্রমাণ পড়িল।
বৃন্দাবনে জম্বুকীর আহার হইল॥
হরষিত হৈয়া পৌর্ণমাসী পুন কয়।
এবে দেখ ব্রজবালা চিন্তাদূর হয়॥
কৃষ্ণচন্দ্র কি আশ্চর্য্য বিহার করিল।
মুষ্ট্যাঘাতে শঙ্খচূড়ে পরাণে বধিল॥
পুন পৌর্ণমাসী অগ্রে করে নিরীক্ষণ।
কৃষ্ণের সৌন্দর্য্য দেখি করেন বর্ণন॥

বলাৎকারে বিকট সমরে প্রবেশিলা।
প্রচণ্ডতা আড়ম্বরে শত্রুকে মারিলা॥
মস্তকে মোহন চূড়া হেলিয়ে পড়য়।
আনন্দে দেবতাগণ পুষ্প বরিষয়॥
বিকট সমরে হরি বিজয়ী হইলা।
আমার নয়ন যুগে আনন্দিত কৈলা॥
বিশেখা কহেন পৌর্ণমাসীরে তখন।
দেখ মিত্র সঙ্গে রাম করিলা গমন॥
পৌর্ণমাসী কহে কৃষ্ণ উত্তম করিলা।
বলরাম হস্তে সেই মহা মণি দিলা॥
তবেত ললিতা মনে আনন্দ পাইয়া।
কহিতে লাগিলা সখীগণ সম্বোধিয়া॥
বয়স্যগণে কৃষ্ণ বিদায় করিলা।
একা এই রাধিকার নিকটে আইলা॥
মউর পুচ্ছের চূড়া মস্তকে চঞ্চল।
মকর কুণ্ডল কর্ণে করে ঝলমল॥
মুখে মৃদু মৃদু ঘামকণা রণশ্রমে।
পহিরণ পীতবাস তিতিয়াছে ঘামে॥
ভয়েতে ব্যাকুল রাধা কৃষ্ণকে দেখিয়া।
আলিঙ্গন কৈল অতি আনন্দ পাইয়া॥
পৌর্ণমাসী এই কথা সখীরে কহিলা।
সেই মতে আসি কৃষ্ণ কহিতে লাগিলা॥
হায় অরবিন্দ শোভা বিজয়ী নয়ন।
হাহা কৃষ্ণ গোপ পুরন্দরের নন্দন॥
গোবিন্দ গোকুলানন্দ গোপীর জীবন।
রক্ষা কর কর নাথ আসিয়া এখন॥
অধীর নয়ন রাধা আর্ত্তনাদ করি।
আমারে ডাকিল তাহা পাসরিতে নারি॥

তবে পৌর্ণমাসী কৃষ্ণ নিকটে আইলা।
মুখচন্দ্র হেরি হেরি কহিতে লাগিলা॥
শুন শুন কৃষ্ণ যশোদার প্রাণধন।
মোর চিন্তা-শল্য দূর করিলে এখন।
কহিতে কহিতে প্রেমানন্দে মগ্ন হৈলা।
রাধাকৃষ্ণ দোহাকারে আলিঙ্গন কৈলা॥
তবে ত মুখরা তথা করিয়া গমন।
দুই হস্তে কৃষ্ণ মুখ করে নির্মঞ্ছন॥
ভঙ্গী করি পুন বৃদ্ধা কহেন বচন।
আরাধিকা রাধা তুমি করিলে রক্ষণ॥
তবে বটু তাহা আসি প্রবেশ করিলা।
কৃষ্ণ সম্বোধিয়া রঙ্গে কহিতে লাগিলা॥
শুনহ বয়স্য এই আশ্চর্য্য কথন।
রাধারে দিলেন রাম মণি মহাধন॥
কৃষ্ণ কহে কৌস্তুভের কুটুম্ব হইবে।
রাধিকার কণ্ঠদেশে শোভিত করিবে॥
ললিতা কহেন ভাল ভাল আদেশিলে।
আমার মনের ইৎসা প্রকাশ করিলে॥
কৃষ্ণ কহে প্রিয় সখা শুনহ বচন।
অতঃপর চল গৃহে করিয়ে গমন॥
ঘরে গিয়া দুষ্ট যক্ষ বিনাশ কহিব।
শুনি পিতামাতা মনে আনন্দ পাইব॥
এত বলি কৃষ্ণ গৃহে করিল গমন।
নিজ নিজ স্থানে সভে করিলা গমন॥
শঙ্খচূড়বধ এই অপূর্ব্ব আখ্যান।
ললিতমাধবে দ্বিতিয়াঙ্কে যাহা গান॥
রাধাকৃষ্ণ-লীলা অমৃতের তরঙ্গিনী।
শ্রীরূপগোস্বামী কথা ভুবনপাবনী॥

মুঞী অন্ধ বালক কি জানি তার অর্থ।
বৈষ্ণবগণের আজ্ঞা এই সে সমর্থ॥
শ্রীরূপের পাদপদ্ম করিয়ে স্মরণ।
যে কিছু লিখিয়ে তাহা করহ শ্রবণ॥
যে সে লোক করে যদি কৃষ্ণলীলা গান।
সাধুজন তাহাতেই মনে সুখ পান।
সেইমত আমার এই ত অনুবাদ।
বৈষ্ণব গোসাঞি না লইও অপরাধ॥
রাধাকৃষ্ণ-লীলারস-কদম্ব আখ্যান।
আনন্দে করয়ে গান স্বরূপাভিধান॥

ইতি ললিতমাধবব্যাখ্যানে প্রেমকদম্বে দ্বিতীয় অঙ্ক॥

ললিতমাধব নাটক দশ অঙ্কে সম্পূর্ণ হইয়াছে। তন্মধ্যে প্রথম দুই অঙ্কের বাঙ্গালা অনুবাদ প্রকাশিত হইল। ইহার প্রথম অঙ্কে রাধার জন্ম-সম্বন্ধীয় এক অপূর্ব্ব উপাখ্যানের সৃষ্টি করা হইয়াছে। ইহাতে বিন্ধ্যপর্ব্বত, ভীষ্মকরাজ ও বৃষভানু—এই তিনজনই রাধার পিতৃস্থান অধিকার করিয়াছেন। গীতগোবিন্দে রাধার মাতাপিতার নাম পাওয়া যায় না, কৃষ্ণকীর্ত্তনে তিনি সাগরের ঘরে পদ্মার উদরে জন্মগ্রহণ করিয়াছিলেন বলিয়া লিখিত আছে, কিন্তু চৈতন্যের পরবর্ত্তী যুগে তিনি সর্ব্বত্রই বৃষভানুর দুহিতা বলিয়া স্বীকৃত হইয়া আসিয়াছেন। বৈষ্ণব ধর্ম্মে রাধা যে কিরূপ ধীরে ধীরে সুপ্রতিষ্ঠিত হইয়াছেন, ইহা তাহার সাক্ষ্য প্রদান করিতেছে। এই গ্রন্থে কৃষ্ণকে উদাত্ত নায়কের পর্য্যায়ে স্থাপন করত তাঁহার প্রেমলীলার ললিতভাব বর্ণিত হইয়াছে বলিয়া ইহার নাম ললিতমাধব গ্রন্থ। গ্রন্থশেষে লিখিত হইয়াছে—

নাটকে সমুচিতামপীশ্বরঃ
স্বৈরমপ্রকটয়ন্নুদাত্ততাম্।
অত্র মন্মথমনোহরো হরি-
র্লীলয়া ললিতভাবমাযযৌ॥

১৫১৭ খ্রীষ্টাব্দে রূপগোস্বামী নীলাচলে চৈতন্যদেবের সঙ্গে মিলিত হন। তখন তিনি ললিতমাধব ও বিদগ্ধমাধব নাটক লিখিতেছিলেন। ইহার বিস্তৃত বিবরণ

চৈতন্য-চরিতামৃতের অন্ত্যখণ্ডের প্রথম পরিচ্ছেদে বিবৃত হইয়াছে। আর ললিত-মাধব ১৫৩৭ খ্রীঃ সমাপ্ত হইয়াছিল। গ্রন্থশেষে রূপ লিখিয়াছেন—

নন্দেষু-বেদেন্দুমিতে শকাব্দে
শুক্রস্য মাসস্য তিথৌ চতুর্থ্যাম্।
দিনে দিনেশস্য হরিং প্রণম্য
সমাপয়ং ভদ্রবনে প্রবন্ধম্॥

অতএব গ্রন্থারম্ভের ২০ বৎসর পরে ইহা সমাপ্ত হইয়াছিল।

MANINDRA MOHAN BOSE.

PADAS OF CAṆḌĪDĀSA

By

Manindra Mohan Bose, M.A.

1. In the Sāhitya Pariṣad edition of Caṇḍīdāsa the following song is attributed to this poet in the form noted below :—

সুখের লাগিয়া এ ঘর বাঁধিনু
আগুনে পুড়িয়া গেল।
অমিয়া-সাগরে সিনান করিতে
সকলি গরল ভেল॥

সখি, কি মোর কপালে লেখি।
শীতল বলিয়া ও চাঁদ সেবিনু
ভানুর কিরণ দেখি॥
উচল বলিয়া অচলে চড়িনু
পড়িনু অগাধ জলে।
লছমি চাহিতে দারিদ্র্য বেড়ল
মাণিক হারানু হেলে॥
নগর বসালেম সাগর বাঁধিলাম
মাণিক পাবার আশে।
সাগর শুকাল মাণিক লুকাল
অভাগীর করম-দোষে॥
পিয়াস লাগিয়া জলদ সেবিনু
বজর পড়িয়া গেল।
কহে চণ্ডীদাস শ্যামের পীরিতি
মরমে রহল শেল॥

Song No. 311.

But in the Sāhitya Pariṣad edition of the Padakalpataru, the same song is attributed to Jñānadāsa in the following form :—

সুখের লাগিয়া এ ঘর বাঁধিলুঁ
আনলে পুড়িয়া গেল।
অমিয়া-সাগরে সিনান করিতে
সকলি গরল ভেল॥

সখি হে, কি মোর করমে লেখি।
শীতল বলিয়া ও চাঁদ সেবিলুঁ
রবির কিরণ দেখি॥

নিচল ছাড়িয়া উচলে উঠিতে
পড়িলুঁ অগাধ জলে।
লছিমী চাহিতে দারিদ্র্য বাঢ়ল
মাণিক হারালুঁ হেলে॥

পিয়াস লাগিয়া জলদ সেবিলুঁ
বজর পড়িয়া গেল।
জ্ঞানদাস কহে কানুর পিরিতি
মরণ অধিক ভেল॥

Vol. II, p. 152.

We have this song in the Basumatī edition of the Padāvalī, the Bangabāsī edition of the same, the Baṭṭalā edition of the Padakalpataru, and in Ramanīmohon Mallick's edition of Caṇḍīdāsa. We note below an adoptable version of the song with different readings in smaller types :—

শ্রী[1]

সুখের লাগিয়া এ ঘর বাঁধিলুঁ[2]
অনলে[3] পুড়িয়া গেল।
অমিয়া-সাগরে[4] সিনান করিতে
সকলি[5] গরল ভেল॥

সখি,[৬] কি মোর করম[৭]-লেখি।
শীতল বলিয়া ও চাঁদ[৮] সেবিলুঁ[৯]
ভানুর[১০] কিরণ দেখি॥ ধ্রু[১১]॥
উচল[১২] বলিয়া অচলে চড়িলুঁ[১২]
পড়িলুঁ[১৩] অগাধ জলে।
লছমি[১৪] চাহিতে দারিদ্র্য বেঢ়ল[১৫]
মাণিক হারালুঁ[১৬] হেলে॥
নগর বসালাম[১৭] সাগর বাঁধিলাম
মাণিক পাবার আশে।
সাগর শুকাল মাণিক লুকাল
অভাগীর করম-দোষে॥[১৮]
পিয়াস লাগিয়া জলদ সেবিলুঁ[১৯]
বজর[২০] পড়িয়া গেল[২০]।
জ্ঞানদাস[২১] কহে[২১] শ্যামের[২২] পীরিতি[২২]
মরণ[২৩] অধিক শেল[২৩]॥

পাঠান্তর

১ ধানশী, তরু, তরু-বঃ; শ্রীরাগ, বসু;
২ বান্ধিলুঁ, তরু; বান্ধিনু, তরু-বঃ; বাঁধিনু, পসং, বসু;
৩ আগুনে, পসং, বসু; আনলে, তরু;
৪ হিল্লোলে, পর;
৫ সুধই, পর;
৬ সখি হে, তরু, ঐ বঃ; সই, পরসা, পর;
৭ কপালে, পসং, বসু; করমে, তরু, ঐ বঃ;
৮ চান্দ যে, পরসা; চাঁদ, বসু;
৯ সেবিনু, পসং, বসু, তরু, বঃ; সোধতে, পর;
১০ রবির, তরু;
১১ বাদ, পসং, বসু;
১২ ১২ নিচল ছাড়িয়া উচলে উঠিতে, তরু, (°চঢ়িনু), বসু; (°চঢ়িতে), পরসা;
১৩ পড়িনু, পসং, বসু, তরু, বঃ;

১৪ লখিমি, পর ; লছিমী, তরু ;

১৫ বেড়ল, পসং ; বাঢ়ল, তরু ;

১৬ হারাম্নু, পসং, বসু, তরু, বঃ ;

১৭ বসালেম, পসং ;

১৮ এই চারি পঙ্‌ক্তি, তরু, ঐ বঃ বর্জিতে নাই।

১৯ সেবিনু, পসং, বসু, তরু বঃ, বসু (পাঠান্তর) ;

২০-২০ পাইনু বজর তাপে, পসং (পাঠান্তর), (পরসা পাইলুঁ ; বা পীড়িলুঁ) ; বসু (পাঠান্তর) ;ঁ পড়িয়া,ঁ তরু ;

২১-২১ কহে চণ্ডীদাস, পসং, বসু ; চণ্ডীদাসে,ঁ পর ;

২২-২২ কানুর,ঁ পসং (পাঠান্তর), তরু, ঐ বঃ ; পীরিতি করিয়া, পসং (পাঠান্তর), পরসা বঙ্গবাসী ;

২৩-২৩ মরমে রহল শেল, পসং, বসু ; হৃদয়ে রহিল শেল, পর ; পাছে কর অনুতাপে, পরসা, পসং (পাঠান্তর), বঙ্গবাসী।

It should be observed that the song is attributed to Caṇḍīdāsa in the Pariṣad edition of the songs of this poet, in the Basumatī edition of Caṇḍīdāsa, and in the Padaratnākar of Kamalākāntadās compiled in 1213 B.S. (1806 A.D.). But in the Padakalpataru (both in the Sāhitya Pariṣad edition, as well as in the Baṭṭalā edition), and in five other manuscripts of the work consulted by the editor of the Sāhitya Pariṣad edition, in the Padarasasāra of Nimānandadāsa, in the two alternative versions noted in the Sāhitya Pariṣad edition of the Padas of Caṇḍīdāsa (p. 139), in the Sāhitya Pariṣad manuscript No. 2041, in Ramanīmohan Mallick's edition of the Padas, in the Padaratnāvalī and Padalaharī, this song is attributed to Jñānadāsa. As there is a complete unanimity in the different versions of the Padakalpataru, which is an authentic production compiled in the early part of the 18th century A.D., we are led to believe that this Pada was in that remote period passing in the name of Jñānadāsa, and that the name of the author of the song was afterwards changed to Caṇḍīdāsa by some over-zealous person either intentionally or by mistake, and thus the Pada obtained currency in the

name of Caṇḍīdāsa in some quarters. This is also to be observed that we cannot get this song in any of the anthologies of Caṇḍīdāsa that are in the Bengali manuscript library of the Calcutta University.

The Bhaṇitā, as we find it in this song, is bereft of the characteristics of a true Bhaṇitā. Merely the insertion of the name of the poet in a corner of the song cannot serve the purpose of identification for which the Bhaṇitā is primarily introduced. The chief characteristic of a full Bhaṇitā is to introduce the name of the patron, or Guru, or of the deity to whom the author owns allegiance, along with his own name, such as—

শ্রীরূপ রঘুনাথ পদে যার আশ।
চৈতন্যচরিতামৃত কহে কৃষ্ণদাস॥
or বাসুলী আদেশে বড়ু চণ্ডীদাস গাএ।
(কৃষ্ণকীর্ত্তন)

Here we find that Kṛṣṇadāsa Kavirāja has put in the names of Rūpa and Raghunātha with his own name, in order to point out definitely that he was that Kṛṣṇadāsa who received inspiration from these two great Vaiṣṇava saints. As there are many Kṛṣṇadāsas among the Vaiṣṇava worthies, it can be easily understood that without such characteristic marks of distinction, the composition of one Kṛṣṇadāsa may pass in the name of another Kṛṣṇadāsa. So, the name of Vāsulī associated with Baḍu Caṇḍīdāsa in the colophon is a characteristic mark of Caṇḍīdāsa's Bhaṇitā. But in the Bhaṇitā, as we have it in the Pada noted above, the name of Caṇḍīdāsa can be put in the place of Jñānadāsa without much difficulty, and we presume that something of this nature has taken place in the Pada under review here.

Notes about the different readings :—

Line 1. Though both লুঁ and নু are used in the first person, yet the verbs ending in লুঁ represent the older forms,

and, therefore, we adopt the form বাঁধিলুঁ in this place, as has been done in the Parisad edition of the Padakalpataru. The form বাঁধিনু, which is the more simplified form, has been used in the Parisad edition of Caṇḍīdāsa. লুঁ comes from the affix উম্, উঙ্, উঁ (further simplied to নু and frequently used in poetry) added to the verbal base in ইল to signify the past tense. Compare the forms আইলুঁ, খাইলুঁ, etc., used in Māgadhī Hindi even at the present day.

L. 5. করম-লেখি।—The Parisad edition has কপালে, while the Padakalpataru (Parisad edition) has adopted the reading করমে। In both these cases the last word লেখি with কপালে or করমে makes it extremely difficult to bring out a clear significance of the line. We are, however, of opinion that this লেখি is a noun, representing লেখা as in অদৃষ্টের লেখা, in which form it is often used as a noun both in colloquial and written languages. This লেখা has been transformed into লেখি for the sake of good rhyming with the word দেখি of the 7th line. Changes of this kind are undoubtedly very common in our language. We often use লেখা পড়ি for লেখা পড়া in spoken dialect. The use of বিনি or বিনী for বিনা is even found in the কৃষ্ণকীর্ত্তন :—

কাহ্নাঞি বিনি যতনে। p. 212.

কাহ্ন বিনী অভাগিনী গোপ-যুবতী। p. 215.

There is, therefore, no difficulty in taking লেখি as a noun. It forms a compound word with করম, meaning "fortune's writ." The line will then mean—"Dear friend! How peculiar is my Luck!"

L. 8. উচল means উচ্চ, high, as in—

রোয়ল ঘট উচল করি ঠাম।

বিদ্যাপতি।

অচল means mountain. So, the sentence means—"I climbed over the mountain hoping to get on a higher level, but my luck is so bad that I now find myself sunk in fathomless

water." In the reading নিচল ছাড়িয়া উচলে উঠিতে found in the Padakalpataru, the significance of নিচল is not quite clear. The word is not even found in the Bengali Dictionary of Babu Jñānendramohan Dās. Perhaps the word has been coined to mean a low place in contrast to উচল।

Ll. 12-15. These four lines are not found in the versions of the Padakalpataru. They may be later additions.

Last line. মরণ অধিক must be taken as a compound word. This line will then mean—"A weapon which is more powerful than death."

2. In the Sāhitya Pariṣad edition of Caṇḍīdāsa, the song No. 340 is attributed to Caṇḍīdāsa in the following form :—

সুখের পীরিতি আনন্দ যে রীতি
দেখিতে সুন্দর হয়।
কাঞ্চন পীযূষে মদন সহিতে
মাখিলে এমতি লয়॥
সই, কেমন কারিকর সেহ।
এ সব সংযোগ কেমনে করিলে
কেমনে গড়িলে দেহ॥
সিন্ধুর ভিতরে অমিয়া থাকয়ে
কেমতে পাইল এ।
মাটীর ভিতরে কাঞ্চন গড়য়ে
সন্দেহ এ বড়ি এ॥
মদন-মাদন থাকে কোন স্থানে
বুঝিতে সন্দেহ হয়।
এ তিন আনিয়া একত্রে ছানিয়া
গড়িল কেমন দেহ॥
তিন তিন গুণে বাঁধিলেক ঘুণে
পাঁজরে পশিয়া গেল।
যতন করিয়া অবলা বধিতে
আনিল এমতি শেল॥

এমতি অকাজ করে কোন্ রাজ
বুঝিতে নারিল মোরা।
কুলের ধরমে ত্যজিনু মরমে
এমতি হউক তারা॥
চণ্ডীদাসে কয় মিছা গালি হয়
না দেখি জনেক লোকে।
আপনা আপনি বলায় কুবানী
আপনি মরম সুখে॥

This song is also found in the Padakalpataru, and in some old Bengali manuscripts, from which we have adopted the following version :—

শ্রী[১]

সুখের পীরিতি আনন্দের[২] রীতি
দেখিতে সুন্দর হয়।
কাঞ্চন[৩] পীযূষে মদন সহিতে
মাখিলে[৪] সে রসময়[৪]॥
সই, কেমন[৫] কারিগড়[৬] সেহ[৭]।
এ[৮] সব সংযোগ কেমনে করিলে[৮]
কেমনে[৯] গড়িলে দেহ[১০]॥ ধ্রু[১১]
[২]সিন্ধুর ভিতরে অমিয়া থাকয়ে
কেমনে পাইল[১৩] সেহ[১৩]।
মাটীর ভিতরে কাঞ্চন গড়য়ে
সন্দেহ এ[১৪]বড়ি এহ[১৪]॥
মদন-মাদন থাকে কোন স্থানে
বুঝিতে সন্দেহ এহ[১৫]।
এ তিন আনিয়া একত্রে ছানিয়া
গড়িল কেমন দেহ[১৬]॥

তিন তিন গুণে বিন্ধিল[১১] পরাণে[১১]
পাঁজর[১৮] ধসিয়া[১৯] গেল।
যতন করিয়া অবলা বধিতে
আনিল[২০] এমতি শেল॥
এমতি অকাজ করে কোন্ রাজ
বুঝিতে নারিলুঁ[২১] মোরা।
কুলের ধরমে তেজিলুঁ[২২] মরমে
এমতি হউক তারা॥
চণ্ডীদাসে কয় মিছা[২৩] গালি হয়
না দেখি জনেক লোকে।
আপনা আপনি বলয়ে[২৪] কুবাণী[২৫]
আপন মনের[২৬] সুখে॥

পাঠান্তর

১ যথা রাগ, তরু, ২৯৮; বাদ, অন্য পুথি।

২ আনন্দ সে, তরু, পসং; আনন্দ কি, খ, ঘ।

৩ মধুর, তরু।

৪-৪ মাথিলে এমতি লয়, পসং, ২৯৮; °সরসময়, পরসা; মাখিতে এ তিন হয়, ২৮৭; মাখি যেমন মনেতে লয়, ২৯২।

৫ কিবা, তরু; যেমন, ২৯২।

৬ করিকর, পসং, ২৮৭, ২৯২।

৭ সে, তরু, ২৮৭, ২৯২।

৮-৮ এমত-সংযোগে, করি অনুরাগে, তরু, ক; °কেমতে করিল, ২৯২।

৯ কেমতে, তরু।

১০ দে, তরু, ২৮৭; সে, ২৯২।

১১ বাদ, পসং, ২৯২।

১২ পরবর্ত্তী ৮ পঙ্‌ক্তির পরিবর্ত্তে তরুতে নিম্নলিখিত ৪ পঙ্‌ক্তি আছে:—

সাগর মাঝারে থাকয়ে অমিয়া
কেমনে পাইবে সেহ।
মদন-মাদন পাইল কোন্ স্থানে
রসে- নিরমিল দেহ॥

১৩-১৩ পাইবে লেহা, ২৮৭; °জে, ২৯৮।

১৪-১৪ হয় বড়িএ, ২৯৮।

১৫ হয়, পসং, ২৮৭, ২৯৮।

১৬ দেয়, ২৮৭।

১৭-১৭ বিস্কিলেক ঘুণে, তরু, পসং ২৯৮।

১৮ পাঁজরে, পসং, ২৯২।

১৯ পশিয়া, পসং, ২৮৭, ২৯২, ২৯৮।

২০ আনিলে, তরু।

২১ নারিল, পসং।

২২ ত্যজিমু, ঐ।

২৩ অন্য, ২৮৭, ২৯২, ২৯৮।

২৪ বোলহ, তরু; বলহ, ক, খ, পরসা।

২৫ কাহিনী, তরু, ২৮৭, ২৯২, ২৯৮।

২৬ মরম, পসং।

Notes about the different readings :—

Ll. 1-2. This song is interesting, because we have here a narration of all the characteristics of true love. It is a fact that all love love beauty, and enjoyment of bliss is the object of love. So, love, beauty and bliss go together. In lines 1-2, we have an assertion of this nature. They state that pleasant love aims at the enjoyment of bliss, and is associated with beauty. The reading আনন্দের রীতি is, therefore, more explicit than আনন্দ যে রীতি of the Padakalpataru and the Parisad edition.

Ll. 3-4. Here কাঞ্চন (gold) stands for beauty, just as পীযূষ for bliss, and মদন for love. The poet says that love becomes all the more enjoyable when it is associated with beauty and bliss. The reading মধুর of the Padakalpataru must, therefore, be given up for কাঞ্চন of the other versions.

Ll. 5-7. Here the poet expresses his admiration for the creator who has built up the feature of love by mixing up the elements of beauty and bliss.

Ll. 8-15. Now the poet speaks about the sources of love, beauty and bliss. অমিয়া (nectar) which symbolises bliss, lies hidden in the ocean, for the tradition says that it came out of

the ocean when it was churned. How could the creator find such a rare thing for building up the feature of Love? Similarly, gold lies hidden in the womb of the earth, and মদন-মাদন, the arrows of cupid, are mysterious in nature. But all of them have been brought together by the wonderful creator to build up the feature of love.

The rest of the piece presents little difficulty.

3. In the Sāhitya Pariṣad edition of Caṇḍīdāsa, we have the song No. 389 in the following form :—

জনম গেল পরদুখে কত বা সহিব।
কানু কানু করি কত নিশি পোহাইব॥
অন্তরে রহিল ব্যথা কুলে কি করিবে।
অনুরাগে কোন দিন গরল ভখিবে॥
মনেতে করেছি কুলে দিব তিলাঞ্জলি।
দেশান্তরী হব গুরু দিঠে দিয়া বালি॥
ছাড়িনু গৃহের সাধ কানুর লাগিয়া।
পাইনু উচিত ফল আগে না বুঝিয়া॥
অবলা কি জানে এমত হইবে পাছে।
তবে এমন প্রেম করিব কেন যেচে॥
ভাল মন্দ না জানিয়া সঁপেছি হে মন।
তেঁই সে অনলে পুড়ি যায় দেহ প্রাণ॥
চণ্ডীদাস কয় প্রেম হয় সুধাময়।
কপালক্রমে অমৃতেতে বিষ উপজয়॥

This song is in the Payāra metre. But in the University manuscripts Nos. 292, 298, and 3300 we have a song breathing the same spirit and based on the same materials, attributed to Caṇḍīdāsa in the following form :—

শ্রীগান্ধার

জনম গেল পর দুখে কত না সহিব বুকে
কানু কানু করি কত নিশি পোহাইব।
অন্তরে রহিল বেথা কুলশীল গেল কোথা
কানু লাগি গরল ভখিব॥

কুলে দিলুঁ তিলাঞ্জলি গুরুদিঠে দিলুঁ বালি
কানু লাগি এমতি করিলুঁ।
ছাড়িলুঁ গৃহের সাধ কানু হৈল পরিবাদ
তাহার উচিত ফল পালুঁ॥
অবলা কি জানে কিছু এমতি হইবে পাছু
তবে কি এমন প্রেম করে।
ভাল মন্দ নাহি জানে পরমুখে যেবা শুনে
তেঞি সে আনলে পুরি মরে॥
চণ্ডীদাসেতে কয় প্রেম কি আনল হয়
সুধুই সুধাময় লাগে।
ছাড়িলে না ছাড়ে সেহ এমতি দারুণ লেহ
সদাই হিয়ার মাঝে জাগে॥

This song is in the long Tripadī metre. As there is wonderful similarity in these two versions, we conclude that one has been formed from the other. This is a very typical illustration of how Caṇḍīdāsa's songs have been manipulated in later times.

4. In the Sāhitya Pariṣad edition of the Padakalpataru, the following song is attributed to Caṇḍīdāsa:—

গোকুল নগরে প্রতি ঘরে ঘরে
বেড়াই চিকিছা করি।
যে রোগ যাহার দেখি একবার
ভাল যে করিতে পারি॥
শিরে শির-শূল পিরিতির জ্বর
হৈয়া থাকে যে রোগীর।
বচন না চলে আঁখি নাহি মেলে
তাহারে পিয়াই নীর॥
এ কথা শুনিয়া বাহির হইয়া
কহে এক সখী ধাই।
আমাদের ঘরে রোগী আছে জ্বরে
দেখ একবার যাই॥

এই বাড়ী হৈতে আসিছি তুরিতে
কহে হেথা থাক বসি ;
সাজ সাজিতে চলিলা নিভৃতে
মনের হরিষে ভাসি ॥
আপন বসন ঘুচাঞা তখন
লেপয়ে কেশর মাটী ।
তকল্লবি ছন্দে বসন পিন্ধে
সঙ্গে চলয়ে হাটি ॥
মনোহর ঝুলি কান্ধে ।
তাহার ভিতর শিকড়-নিকর
যতন করিয়া বান্ধে ॥ ধ্রু ॥
ঘুচাইয়া লাজে চিকিছক-সাজে
বসিলা রোগীর কাছে ।
ঘুচাঞা বসন নিরখে বদন
রোগ যে ইহার আছে ॥
বাম হাথে ধরি অঙ্গুলি মুড়ি
দেখে ধাতু কিবা বয় ।
পিরিতি-বিষে জার‍্যাছে ইহারে
পরাণ রহে না রয় ॥
হাসিয়া নাগরী উঠে অঙ্গ মুড়ি
ভাল যে কহিলা বটে ।
বল কি খাইলে হইব সবলে
বেয়াধি কেমনে ছুটে ॥
ঔষধ হয় মনে করি ভয়
এখনি খাওয়াইয়া যাইতাম ।
ভাল যে হইত জ্বর যে যাইত
যদি সে সময় পাইতাম ॥

তখন নাগরী বুঝিলা চাতুরী
টীট নাগররাজ।
বাশুলী নিকটে চণ্ডীদাস রটে
এমন কাহার কাজ॥

This song is also found in the Sāhitya Pariṣad edition of Caṇḍīdāsa, in the Baṭṭalā edition of the Padakalpataru, and in the Calcutta University manuscript No. 292. But in all of them, this song has been split up into two songs, the first ending with সাজ যে সাজিতে চলিলা নিভৃতে, and the second beginning with আপন বসন ঘুচাঞা তখন, etc. We give below an adoptable version of the former with different readings noted from the four copies mentioned above.

ভাটিয়ারী[১]

গোকুল নগরে ফিরি[২] ঘরে ঘরে
বেড়াই চিকিৎসা[২(ক)] করি।
যে[৩] রোগ যাহার দেখি একবার
ভাল যে করিতে পারি[৩]॥
শিরে শির-শূল পিরিতে[৪] বাউল
জ্বর-জ্বালা[৫] যে রোগীর।
আঁখি নাহি মেলে অন্তরে[৫] যে জ্বলে[৫]
তাহারে পিয়াই নীর॥[৬]
কে বল একান্ত[৭] ধন্বন্তরি।
নাহি জানে বিধি হেন[৮] মহৌষধি[৮]
পিয়াইলে যায় জ্বরি॥ ধ্রু[৯]॥
ঔষধি খাও ভাল যে হও
বট দিও[১০] তবে[১০] পাছে।
এক জন তথা শুনিয়া[১১] সে[১১] কথা
কহিল রাধার[১২] কাছে॥

পরের মুখে শুনিয়া সুখে
হরষিত হৈল মন।
বলে সে যাইয়া আনহ ডাকিয়া[১৩]
দেখি সে[১৪] কেমন জন॥
এ[১৫] কথা শুনিয়া বাহির হইয়া
বলে সেই সখী ধাই[১৫]।
আমাদের ঘরে রোগী আছে জ্বরে
দেখ একবার যাই॥
শুনিয়া[১৬] নাগরে ভাসিলা সাগরে
আপন মনেতে খুসী[১৬]।
এই বাড়ী হৈতে আসি[১৭] যে[১৭] ত্বরিতে
এখানে[১৮] থাকহ[১৮] বসি॥
সাজ যে সাজিতে চলিলা ত্বরিতে[১৯]
বেজার[২০] হইয়া মনে[২০]।
চণ্ডীদাসে[২১] কয় ধাতুজ্ঞান হয়
তবে সে চিকিৎসা জানে॥[২১]

পাঠান্তর

১ বাদ, ২৯২।
২ প্রতি, তরু। ২ (ক) চিকিছা, ঐ।
৩-৩ থাকে রোগিগণ, জার জে বেদন, সব রোগ ভাল করি, ২৯২।
৪ ৪ পীরিতীর জ্বর, হয়ে থাকে, পসং, তরু।
৫-৫ বচন না চলে, তরু ("আঁখি নাহি মেলে" ইহার পূর্ব্বে সন্নিবিষ্ট)।
৬ ইহার পরে ১১ পঙ্‌ক্তি তরুতে নাই।
৭-৭ কে বল এ কান্ত, তরু ২৯২।
৮-৮ এমন ঔষধি, পসং; এমন°, তরু (ঐ)।
৯ বাদ, পসং, তরু (ঐ)।
১০-১০ দিহ তাহে, তরু (ঐ); বা দিহ, ২৯২।
১১-১১ সুনিল যে, ২৯২; শুনিলে এ, তরু (ঐ)।
১২ রাধিকা, ২৯২; রাইর, তরু (ঐ)।
১৩ ধাইয়া, পসং, তরু (ঐ)।

১৪ জে, ২৯২।

১৫-১৫ বাহির হইয়া বোলএ চাহিয়া, কেমনে গেলারে ভাই, তরু (ঐ), ২৯২ (°কোথা কে গেলে হে ভাই); °কহে এক সখী°, তরু।

১৬-১৬ বাদ, তরু।

১৭-১৭ আসিছি, তরু; আসিএ, তরু (ঐ)।

১৮-১৮ এইখানে রহ, ২৯২, তরু (ঐ); কহে হেথা থাক, তরু।

১৯ নিভৃতে, তরু।

২০-২০ ব্যাজ যে হইলা°, পসং; °হইবে°, তরু (ঐ); মনের হরিষে ভাসি, তরু; চণ্ডীদাস কহে হাসি, তরু (বট)।

২১-২১ বাদ, তরু। কিন্তু ইহার পরিবর্ত্তে তরুতে "আপন বসন" ইত্যাদি পদটী সন্নিবিষ্ট হইয়াছে।

Now, we find that eleven lines beginning with কে বল একান্ত ধন্বন্তরি and ending with দেখি সে কেমন জন have been omitted in the Parisad version of the song as noted in the Padakalpataru. The editor has, however, given us under different readings all the eleven lines included in a version of the song that he found in a manuscript which he had consulted. As these lines are also found in the Baṭṭalā edition of the Padakalpataru as well as in other two versions we have noted above, we conclude that these lines were in the original song, and hence we have adopted the version noted above.

The last eight lines have been condensed into four in the Baṭṭalā edition of the Padakalpataru in the following form:—

এই বাড়ি হৈতে আসিছি ত্বরিতে
কহে হেথা থাক বসি।
সাজ যে সাজিতে চলিলা নিভৃতে
চণ্ডীদাস কহে হাসি॥

In doing so, the following four lines have been totally omitted from this version:—

শুনিয়া নাগরে ভাসিলা সাগরে
আপন মনেতে খুসী।
And, চণ্ডীদাসে কয় ধাতুজ্ঞান হয়
তবে সে চিকিৎসা জানে॥

But as they are in the Sāhitya Pariṣad edition of Caṇḍīdāsa, and in the alternative version of the Padakalpataru of the Pariṣad edition, as well as in the University manuscript No. 292, we are in favour of retaining them in the adoptable version of the song.

The most interesting misreading seems to have cropped up in the line কে বল একান্ত ধন্বন্তরি। The sense seems to be this—Who says that Dhanvantari excels others in his curative capacity, for he even does not know the medicine that can cure the malady of love.

About the form of the song. The version of the Padakalpataru of the Pariṣad edition should be split up into two songs, as has been done in the other versions, otherwise there shall be two Dhruva padas in the same song which is somewhat unusual. There are also examples of the same topic running through two consecutive songs, as in the songs Nos. 80 and 81 of the Pariṣad edition of the Padas of Caṇḍīdāsa. So this sort of treatment is not without a precedent in the Padāvalī literature.

There is also an important observation which we wish to make in this connection. In the Pariṣad edition of the Padas of Caṇḍīdāsa, there are fifteen Padas included in the subdivision under the heading of শ্রীকৃষ্ণের স্বয়ং দৌত্য (Kṛiṣṇa's adventures of love undertaken by his own initiative). It appears to us that these songs have been collected from various pieces of musical compositions each of which was complete in itself. This section has been arranged under sub-sections like বাদিয়ার বেশে (in the guise of a gipsy), দোকানী বেশে (in the guise of a shop-keeper), বাজিকর বেশে (in the guise of a magician), etc. This shows that the author has tried to deal with the various aspects of Kṛṣṇa's love adventure. But the songs as they have been arranged show that isolated Padas from different pieces have been collected together, without taking care to maintain the connection which each pada bears to the whole piece from which it was picked up. For the

purpose of illustration, let us take up the section under the heading of বাদিয়ার বেশে (in the guise of a gipsy). There is only one Pada included in this section, and that is also incomplete. Towards the end of this Pada, we find that Kṛṣṇa asked for a cloth of Rādhā as a reward. It runs thus—

"তোমার বস্ত্র শিরে ধরি আনন্দিত হব বড়ি
বহুত বাসিবে মনে সুখ।
তোমা অঙ্গ পরশিতে সুখ হয় মোর চিতে
তুমি যদি না বাসহ দুখ॥"
"চুপ করে থাক বেদে যা পাও তা লও সেধে
ভরমে ভরমে যাও ঘরে।"
"চুরি দারি নাহি করি ভিক্ষা মেগে পেট ভরি
আমি ভয় করিব কাহারে॥
তোমা লয়ে করি ক্রীড়া মনে কেন দেহ পীড়া
সুখী কর এই দুখী জনে।"
দ্বিজ চণ্ডীদাসে কহে বাদীয়া যে এহ নহে
মনে বুঝে দেখহ আপনে॥

Here Kṛṣṇa has pressed his claim in an admirable manner, holding fast to it inspite of the threats of Rādhā. But what actually came out of the negotiations is not given in this Pada. The author has abruptly finished the song with the Bhaṇitā of his own without giving us a picture of the final stage of the adventure. Perhaps this was in another song closely following it, but that has not been quoted here.

As a typical illustration of how one topic is continued through a series of Padas, we may take up the sub-section under the heading of দেয়াশিনী বেশে। There are three Padas in this sub-division. The first begins by saying how a দেয়াশিনী or mystic woman came to the land of Vraja. It

ends with the enquiry কোথা হইতে আইলে তুমি এ ব্রজমণ্ডলে (where have you come from)? The second Pada begins with the answer of Kṛṣṇa to this query, thus—

মথুরাপুরেতে ধাম কপটে বলয়ে শ্যাম
আইলাম এই বৃন্দাবনে। etc.

"Kṛṣṇa said cunningly that his home was at Mathurā, from where he had come to Vṛndāvana," thus maintaining the connection with the first song of this series. The second song ends with an enquiry about the house of Vṛṣabhānu, the father of Rādhā—

জিজ্ঞাসিল, কোথা ভানুপুর।
দেখিব তাহার ধাম কপটে বলয়ে শ্যাম
রস লাগি রসিক প্রচুর॥

In the third song we find that Kṛṣṇa has entered into the house of Rādhā—

দেয়াশিনী বেশে মহলে প্রবেশে
রাধিকা দেখিবার তরে। etc.

Finally Rādhā could recognise Kṛṣṇa in his disguise, and the result, as it usually happens in such cases, was the union of the two—

নিরখি বদন চিনিল তখন
শ্যাম চিকণ টাটে॥
ধীরি ধীরি করি বসন সম্বরি
মন্দিরে চলিলা লাজে।
চণ্ডীদাস কয় সুবুদ্ধি যে হয়
বেকত না করে কাজে॥

This is the nature of continuing a topic through a series of songs. This sort of continuity has not been maintained in many of the songs included in শ্রীকৃষ্ণের স্বয়ং দৌত্য। We are, therefore, of opinion that these songs testify to the existence

of more Padas of connected topics of which we know nothing at present.

About the author of the fifteen Padas included in this section. Five of them have clearly the Bhaṇitās of Dvija Caṇḍīdāsa. In the sub-section দেয়াশিনী বেশে, we have, as we have said before, three Padas, of which the first two bear the Bhaṇitā of Dvija Caṇḍīdāsa. Hence, the third, which is connected with this series, may also be taken as the composition of this poet. The first song of the series under the heading of বাদিয়ার বেশে ends also with the Bhaṇitā of Dvija Caṇḍīdāsa. The first song of the sub-section নাপিতানী বেশে is attributed to Dvija Caṇḍīdāsa ; we may, therefore, conclude that the other two songs of this section must also be the composition of this poet. In this way most of the songs of this series may be attributed to Dvija Caṇḍīdāsa. Further enquiry may show what connection has this Dvija Caṇḍīdāsa with Baḍu Caṇḍīdāsa of the pre-Caitanya period.

The adoptable reading of the second part of the song is this—

ভাটিয়ারী [১]

আপন বসন [২] ঘুচাই [৩] তখন
লেপয়ে [৪] কেশর [৫] মাটী।
তকল্লবি [৬] ছান্দে বসন পিন্ধে
রঙ্গে [৭] যে [৭] চলয়ে হাটি॥
মনোহর [৮] ঝুলি কান্ধে।
তাহার ভিতর শিকড়-নিকর [৯]
যতন করিয়া বান্ধে॥ ধ্রু [১০] ॥

ঘুচাইয়া লাজে চিকিৎসক [১১] সাজে [১২]
বসিলা রোগীর কাছে।
ঘুচাই [১৩] বসন নিরখে বদন
রোগ যে ইহার আছে॥

বাম হাত ধরি অঙ্গুলি [১৪] নুড়ি [১৪]
দেখে [১৫] ধাতু কিবা [১৫] বয়।
পিরিতের [১৬] বসে জারিয়াছে বিষে [১৬]
পরাণ রহে না [১৭] রয়॥
হাসিয়া নাগরী উঠে অঙ্গ মোড়ি
ভাল যে কহিলা বটে।
বল কি খাইলে হইব সবলে
বেয়াধি কেমনে [১৮] ছুটে [১৮]॥
ঔষধ যে [১৯] হয় মনে করি ভয়
এখনি [২০] খাওয়াইয়া যেতাম [২০]।
ভাল যে [২১] হইত জ্বর যে [২২] যাইত
যদি সে সময় পেতাম [২৩]॥
তখন নাগরী বুঝিলা [২৪] চাতুরী
* টীট সে [২৫] নাগর রাজ।
বাশুলী [২৬] নিকটে [২৬] চণ্ডীদাস রটে
এমন [২৭] কাহার [২৭] কাজ॥

পাঠান্তর

১ বাদ, তরু (পসং), ২৯২।
২ বরণ, পসং।
৩ ঘুচাঞা, তরু; ঘুচান, পসং।
৪ লেপেন, পসং; লেপন, ২৯২।
৫ কেশেতে, পসং।
৬ তকলুক, তরু (বট); মিছাসে, ২৯২।
৭-৭ সঙ্গে, তরু; সঙ্গেতে, ২৯২।
৮ বড় মনোহর, ২৯২।
৯ মিকড়, পসং; নিকড়, ২৯২।
১০ বাদ, পসং, ২৯২।
১১ চিকিছক, তরু (পসং); চিকিচ্ছার, তরু (বট)।
১২ কাজে, তরু (বট)।
১৩ চায়ে, পসং; ঘুচাঞা, তরু।

১৪-১৪ মোড়িয়া আঙ্গুলি, ২৯২ ; °মোড়ি, পসং।

১৫-১৫ ধাতু সে কেমন, ২৯২।

১৬-১৬ পিরিতি বিষে, জার‍্যাছে ইহারে, তরু (পসং) ; পিরীতির বিষে জেরেছে ইহারে, তরু (বট) ; পিরিতির বিষে ইহারে জারিছে, ২৯২।

১৭ কিনা, তরু (বট), ২৯২।

১৮-১৮ কিসে বা টুটে, পসং।

১৯ বাদ, তরু (পসং) ; সে, ২৯২।

২০-২০ এখনে ভাল জে হয়ে, ২৯২ ; °খাইতাম, তরু (পসং)।

২১ সে, পসং।

২২ সে, তরু (বট), ২৯২।

২৩ পাইতাম, তরু (পসং) ; পাইয়ে, ২৯২।

২৪ বুঝিল, পসং, ২৯২।

২৫ বাদ, তরু, পসং।

২৬-২৬ বাসুলির তটে, ২৯২।

২৭-২৭ নহিলে যেমন, ২৯২।

5. In the Parisad edition of Caṇḍīdāsa the following Pada is attributed to Caṇḍīdāsa in the following form :—

কামোদ

পদউধ কাক কোকিলের ডাক
জাগিয়ে যামিনী শেষ।
তুরিতে নাগর গেলা নিজ ঘর
বাঁধিতে বাঁধিতে কেশ॥
অবশ আলিসে ঠেসনা বালিসে
ঘুমে ঢুলু ঢুলু আঁখি।
বসন ভূষণ হয়েছে বদল
তখন উঠিয়া দেখি॥
ঘরে মোর বাদী শাশুড়ী ননদী
মিছা তোলে পরিবাদ।
জানিলে এখন হইবে কেমন
বড় দেখি পরমাদ॥

চণ্ডীদাস কহে শুনলো সুন্দরী
তুমি যে বড়ুয়ার বহু।
শ্যামের মোহন মায়ার কারণ
লখিতে নারিবে কেহু॥

Song No. 90.

This song is also found in the University manuscripts Nos. 291, 292 and 297, from which we have collected the following adoptable reading :—

কামোদ [১]

পদউধ [২] কাক কোকিলের [৩] ডাক [৩]
শুনি যে [৪] যামিনী [৫] শেষে [৬]।
তুরিতে [৭] নাগর গেলা নিজ ঘর [৮]
বাঁধিতে বাঁধিতে কেশে [৯]॥
আমি [১০] সে [১০] অলসে [১১] ঠেসিয়া [১২] বালিসে
ঘুমে ঢুলু ঢুলু আঁখি।
বসন [১৩] ভূষণ [১৩] হ'য়াছে [১৪] বদল [১৫]
তখন [১৬] উঠিয়া দেখি॥
ঘরে মোর বাদী শাশুড়ী ননদী
মিছা তোলে পরিবাদ [১৭]।
না জানি [১৮] এখন [১৯] হইবে কেমন [২০]
বড় দেখি পরমাদ॥
চণ্ডীদাস বানি [২১] শুন [২২] বিনোদিনী [২২]
তুমি [২৩] বড়ুয়ার বহু।
শ্যামের মোহন মায়ার কারণ
লখিতে নারিবে কেহু॥

পাঠান্তর

১ বাদ, সকল পুথি।
২ পদ আধ, ২৯২, ২৯৭।
৩-৩ কোকিলারে ডাক, ২৯২; কোকি করে রব, ২৯৭।

৪ জাগিয়ে পসং ; জাগিলে, ২৯১, ২৯২ ।
৫ রজনি, ২৯৭ ।
৬ শেষ, পসং ২৯১, ২৯৭ ।
৭ উঠিয়া, ২৯৭ ।
৮ ঘরে, পসং ।
৯ কেশ, পসং, ২৯১, ২৯৭ ।
১০-১০ অবশ, পসং ; আসিয়া, ২৯২ ।
১১ আসিলে, পসং, ২৯১, ২৯৭ ।
১২ ঠেসনা, পসং ; ঠেকিয়া, ২৯২ ।
১৩-১৩ আমরি বসন, ২৯৭ ।
১৪ হইআ, ২৯১ ; হল্য, ২৯২ ; হয়েছে, পসং ।
১৫ তরতম, ২৯২ ।
১৬ এখনি, ২৯১, ২৯৭ ।
১৭ অপবাদ, ২৯৭ ।
১৮ জানিলে, পসং, ২৯৭ ।
১৯ কখন, ২৯১ ; কেমন, ২৯৭ ।
২০ এখন, ২৯৭ ।
২১ কহে, পসং ; কয়, ২৯১ ; বলে, ২৯৭ ।
২২-২২ শুনলো সুন্দরী, পসং ।
২৩ তুমি যে, পসং, ২৯১ ।

We have another song of this nature in the Parisad edition of Candīdāsa :—

ধানশী

প্রভাত কালের কাক কোকিল ডাকিল
দেখিয়া রজনী শেষ ।
উঠিয়া নাগর তুরিতে গেল যে
বাঁধিতে বাঁধিতে কেশ ॥
সই, তোরে সে বলিয়ে কথা ।
সে বঁধু কালিয়া না গেল বলিয়া
মরমে রহল ব্যথা ॥

রহিয়া আলিসে ঠেসনা বালিসে
ঢুলু ঢুলু দুটি আঁখি।
বসনে বসনে বদল হয়েছে
এখন উঠিয়া দেখি॥
ঘরে মোর বাদী শাশুড়ী ননদী
মিছা করে পরিবাদ।
ইহাতে এমন করিব কেমন
কি হৈল পরমাদ॥
চণ্ডীদাস কহে মনের আহ্লাদে
শুনহে রসিক জন।
সদা জ্বালা যার তবে সে তাহার
মিলয়ে পিরিতি ধন॥

Song No. 91.

These two songs are almost similar; the only difference is that in the Song No. 91, we have the following three additional lines—

সই, তোরে সে বলিয়ে কথা।
সে বঁধু কালিয়া না গেল বলিয়া
মরমে রহল ব্যথা॥

And there are also variations in the last four lines of the Bhaṇitās thus—

চণ্ডীদাস কহে শুনলো সুন্দরী
তুমি যে বড়ুয়ার বহু।
শ্যামের মোহন মায়ার কারণ
লখিতে নারিবে কেহু॥

Song No. 90.

And

চণ্ডীদাস কহে মনের আহ্লাদে
শুনহে রসিক জন।
সদা জ্বালা যার তবে সে তাহার
মিলয়ে পিরিতি ধন॥

Song No. 91.

Besides these differences, these two songs are otherwise almost similar. We, therefore, cannot find what purpose is served by treating them as separate songs. They are rather two different versions of the same original song, and they should be treated as such.

---

*

A CRITICAL STUDY OF THE SONGS OF GOVINDADĀS

By

Biswapati Chaudhuri, M.A.

Ramtanu Lahiri Research Assistant, Calcutta University.

The Vaiṣṇava songs as we find them in the standard anthologies, do not always give us correct readings. The editors of these anthologies generally collect them either from manuscripts or from the Kīrtaniyās. But none of these sources are reliable.

The manuscripts differ so much in their readings that it is difficult to say which of them represents the correct text. These manuscripts were generally copied by half-educated men; and most of these songs came down to them through the Kīrtaniyās, who were even more illiterate than the collectors themselves.

No wonder, therefore, that these manuscripts should contain faulty versions. Sometimes the readings are so misleading and corrupt that one cannot find any sense in them.

The Vaiṣṇava poets were mostly highly cultured men. Their songs were, therefore, occasionally couched in a subtle language, containing fine and beautiful ideas. It is not to be expected that illiterate or half-educated rustics would do full justice to the texts while reproducing them.

As for example, we find the following version of a song of Govindadās in the Vaiṣṇava-padalaharī :

পুরুষোত্তমক প্রেম পরিরম্ভন
পুণবতী পাবই কোই।

প্রাণ-পিয়ারী পরিপহুল
গোবিন্দদাস কহ তোই ॥

We are quite perplexed as to the meaning of the word পরিপহুল in the line "প্রাণ-পিয়ারী পরিপহুল." The Padakalpataru gives us a little improved text, but not sensible enough to be accepted as a correct one. The version of the Padakalpataru is :

প্রাণ পিয়ারী পদবীপারিপাহিল
গোবিন্দদাস কহ তোই ॥

We had to consult more than a dozen manuscripts to find out the correct text.

It is the University MS. No. 324 which probably gives us a correct and reliable reading. It runs thus :

প্রাণ পিয়ারী পদবী পরিপালহ
গোবিন্দদাস কহ তোই ॥

The meaning is quite clear now. "Oh my darling! have respect for his high status (পদবী)." The word পরিপালহ literally means "maintain."

The songs of Govindadās, as we know, were extensively sung by the Kīrtaniyās, most of which being in Brajabuli were misrepresented by them, as they were not well acquainted with that peculiar language. And the copyists, while collecting these songs from the Kīrtaniyās, took them down verbatim.

Then, again, Govindadās was a close follower of Vidyāpati. He imitated the Maithili poet with such perfect skill that sometimes it is very difficult to distinguish his songs from those of Vidyāpati. And whenever the Kīrtaniyās by mistake have put the name of the one in the place of the other in the colophon of a song, it is very difficult to detect the mistake, so similar are their style and composition.

Many songs of Vidyāpati have thus been attributed to his follower Govindadās in the manuscripts and the published

anthologies, and the editors have not made any attempt to correct the mistake.

Thus the song "শুন মাধব রাধা স্বাধীনা ভেল" by Vidyāpati has been attributed to Govindadās in the University MSS. Nos. 324, 327 and 329, while it has been attributed to Jñānadās in the Sāhitya-Parishat MS. No. 201.

Thus we find quite a wilderness of readings in our old manuscripts. The reader will indeed be preplexed if he compares the texts of the various anthologies with those found in the old manuscripts.

In order that textual inaccuracies may be avoided, as far as possible, and the pristine beauty of the poems may be preserved intact, there should be a serious attempt to examine all the available editions of Govindadās and the printed anthologies of Vaiṣṇava songs with the help of the old manuscripts lying in the libraries of the Calcutta University, the Sāhitya-Parishat of Calcutta and other literary institutions.

The present report will show some of the results, arrived at by us by pursuing our studies in this direction.

The song beginning with the line, "শুন শুন মাধব রাধা স্বাধীনা ভেল"—has been found in the Calcutta University Manuscript No. 327, with the name of Govindadās in the colophon. But in the Sāhitya-Parishat Manuscript No. 201 we get the same song with some variations in the reading, attributed to Jñānadās. Thus the difficulty arises as to whom the authorship of the song should be attributed to. This difficulty, however, is solved when we find the song attributed to the great poet Vidyāpati, in such authoritative works as the Padakalpataru, Padāmritasamudra, and Padakalpalatikā.

Vidyāpāti is a much earlier poet than Govindadās, so one cannot say that he imitated the latter. Then again the language and style of the song is typical of Vidyāpati, and bears the stamp of his genius in a marked degree.

We find the same song with the name of Jñānadās in the colophon of the Sāhitya-Parishat Manuscript No. 201.

But the claim of Jñānadās is not at all strong, as we find his name in connection with this song only in one manuscript (Sāhitya-Parishat MS. No. 201).

But with Govindadās the case is quite different. We get his name in the colophon of the above song in more than one manuscript (MSS. Nos. 324, 327, 329, Calcutta University). The reason is obvious. Govindadās, as all of us know, was a close imitator of Vidyāpati, just as Jñānadās was a close imitator of Caṇḍīdās. Govindadās has very frequently given new recensions of Vidyapati's poems. After about two hundred years, which separate the period of Vidyāpati from that of Govindadās, it was found necessary to make new recensions of the former's poems from time to time, in order to adapt them to the needs of the succeeding ages. Govindadās in many cases gave a new garb to the songs of the earlier poet. Hence so often do we find the poems of Vidyāpati and Govindadās forming a tangle in the manuscripts as regards their authorship. We think the above song is a typical example of such a case.

Now let us note the different readings of the song.

শুন মাধব রাধা সাধিনা ভেল।

—Vaiṣṇava-padalaharī (attributed to Vidyāpati).

শুন মাধব রাধা সোয়াধিনি ভেল।

—Mr. Nagen Gupta's edition of the songs of Vidyāpati.

শুন মাধব হাম রাধা সাধিমু ভেল।

—C. U. MS. No. 327 (attributed to Govindadās).

আজু রাধা সাধিনা ভেল।

—C. U. MS. No. 324 (attributed to Govindadās).

শুন মাধব রাধা বোধ না ভেল।

—Sāhitya-Parishat MS. No. 201 (attributed to Jñānadās).

যত নহি কত পরকারে বুঝায়নু
তবু ধনী উতর না দেল ॥
—Vaiṣṇava-padalahari (attributed to Vidyāpati).

যত নহি কত পরকার বুঝাওল
তইও সমতি নহি দেল ॥
—Mr. Nagen Gupta's edition of the songs of Vidyāpati.

অনেক যতন পরকারে বুঝায়লু
তও ধনি উতর না দেল ॥
—C. U. MS. No. 327.

মরমহি কত পরকার বুঝায়লুঁ
তব ধনি উতর না দেল ॥
—C. U. MS. No. 324.

কত সমুঝাই চরণ ধরি সাধল
তবহি উতর না দেল ॥
—Sāhitya-Parishat MS. No. 201.

তোহারি নাম শুনয়ে যব সুন্দরী
শ্রবণে মুদয়ে দুই পাণি ।
—Vaiṣṇava-padalaharī (Vidyāpati).

তোহার নাম শুনয়ে যব সুন্দরি
শ্রবণ মুদই দুই পাণি ।
—Mr. Nagen Gupta's edition of the songs of Vidyāpati.

তোহারি নাম যত শুনইতে সুন্দরি
শ্রবণে মুদএ দুই পাণি ।
—C. U. MS. No. 324.

তোহারি পিরীতি যো নব নব মানই
সো অব না শুনয়ে বাণী ॥
—Vaiṣṇava-padalaharī.

তোহার পিরীতি যে নব নব মানয়
সে পুছয় অব ন বাণী ॥
—Mr. Nagen Gupta's edition of the songs of Vidyāpati.

যো তুয়া পিরিতি কিরিতি করি মানই
সো অব না পুছই বাণী ॥

—C. U. MS. No. 324.

তোহারি কেশ কুসুম তৃণ তাম্বুল
ধরলহি রাইকে আগে।

—Vaiṣṇava-padalaharī.

তোহর কেশ কুসুম তৃণ তাম্বুল
ধয়লহু রাহিক আগে।

—Mr. Nagen Gupta's edition of the songs of Vidyāpati.

তোহারি কেশ কুসুম তুল তাম্বুল
ধরলহু রাইকো আগে।

—C. U. MS. No. 327.

কোপে কমল মুখী পালটি না হেরই
বৈঠলি বিমুখ বিরাগে ॥

—Vaiṣṇava-padalaharī.

কোপে কমল মুখি পালটি না হেরল
বৈসলি বিমুখ বিরাগে ॥

—Mr. Nagen Gupta's edition of the songs of Vidyāpati.

কোপে কমল মুখি পালটি না হেরই
বিমুখে রহল বিরাগে ॥

—C. U. MS. No. 327.

রোখে কমল মুখি পালটি না হেরই
গিম মুড়ি রহল বিরাগে ॥

—C. U. MS. No. 324.

কোপে কমল মুখি পালটি না হেরল
রহলি বিরাগে অঙ্গ মোড়ি ॥

—Sāhitya-Parishat MS. No. 201.

হেন বুঝি কুলিশ সার তছু অন্তর
কৈছে মিটায়ব মান।

—Vaiṣṇava-padalaharī.

এ হেন বুঝি কুলিশ সার তনু অন্তর
কৈসে মিটায়ব মান।

—Mr. Nagen Gupta's edition of the songs of Vidyāpati.

কুলিষ সার কঠিন তছু অন্তর
কৈছে মিটায়ব মান।

—C. U. MS. No. 327.

হেন বুঝি কুলিশ সার তঝু অন্তর
আপ সিধা রহ কান॥

—C. U. MS. No. 324.

হেন বুঝি কুলিশ ময় তুয়া অন্তর
আপনি সিধা রহ কান॥

—Sāhitya-Parishat MS. No. 201.

কহ বিদ্যাপতি বচন অব সমুচিত
আপে সিধা রহ কান॥

—Vaiṣṇava-padalaharī.

বিদ্যাপতি কহ বচন অব সমুচিত
আপে সিধা রহ কান॥

—Mr. Nagen Gupta's edition of the songs of Vidyāpati.

গোবিন্দদাস কহে রাই মানাইতে
আপ সিধা রহ কান॥

—C. U. MS. No. 327.

গোবিন্দদাস কহে সুন নব নাগর
রাখহ মানিনি মান॥

—C. U. MS. No. 324.

There is a song in the Vaiṣṇava-padalaharī, p. 313, beginning with the line "মরকত দরপণ বরণ উজোর," attributed to Govindadās. The same song with some variations in the

reading has been found in the Calcutta University MS. No. 324.

The different versions are noted below :—

ভেল চন্দা—

—Vaiṣṇava-padalaharī.

ভেল চন্দনা—

—C. U. MS. No. 324.

সহই না পারিয়ে—

—Padakalpataru.

সহই না জায়ই—

—C. U. MS. No. 324.

তৈখনে—

—Padakalpataru.

তব ধরি—

—Vaiṣṇava-padalaharī.

তৈখনে—

—Padāmritasamudra.

সহজেই শেজি কমল দল পাতি—

—Vaiṣṇava-padalaharī.

সাজই শেজ কুসুম দল পাতি—

—C. U. MS. No. 324.

সাজহ শেজ কুসুম দল পাতি—

—Padāmritasamudra.

Of the last three versions quoted above, that of the Padalaharī does not seem to be happy. The word সহজেই has nothing to do with the words following it. It should be সাজই as we find it in the version of the University MS. No. 324, as also in that of the Padāmritasamudra.

There is a song in the Padakalpataru, beginning with the line "গুরুজন নয়ন বিধুন্তুদ মন্দ।" The same song with some

variations in the reading has been found in the Calcutta University Manuscript No. 327.

The different versions are noted below :—

রস ধাধসে—

Padakalpataru and Padalaharī.

রস আবেসে—

C. U. MS. No. 327.

চললি নিতম্বিনী হরি অভিসার।

Padakalpataru and Padalaharī.

চলল নিতম্বিনী হরি অভিসারে।

C. U. MS. No. 327.

চলু গজগামিনী হরি অভিসারে।

Padāmritasamudra.

তেজল মণিময় গীমক হার।

Vaiṣṇavapadalaharī.

তোড়ল মণিময় গীমক হার।

Padāmritasindhu.

ভরমে ভেল ভোরি।

C. U MS. No. 327.

ভরম ভরে ভোরি।

Padāmritasamudra.

নিন্দয়ে পীন পয়োধর জোড়ি।

C. U. MS. No. 327.

নিন্দহি পীন পয়োধর গোরী।

Padāmritasamudra.

The song beginning with the line "আদরে আগুসরি রাই হৃদয়ে ধরি....." has been found in the Vaiṣṇavapadalaharī and the Calcutta University Manuscript No. 324.

The different readings are noted below :—

জানু উপরে পুন রাখি।

Vaiṣṇavapadalaharī and Padakalpataru.

জানু উপরে পুন জানু রাখি।

C. U. MS. No. 324.

Of the above two versions we prefer the version of the Vaiṣṇavapadalaharī and Padakalpataru. The preceding lines are "আদরে আগুসরি রাই হৃদয়ে ধরি।" Thus we find, Krishna embraced Radha first and then "জানু উপরে পুন রাখি"—placed her on his lap (according to the version of the Vaiṣṇavapadalaharī). But according to the version of the University MS. No. 324 Krishna first embraced Radha and then placed one of his knees on the other, which carries no sense at all. The interpretation that Krishna placed his own knees on those of Radha is also absurd, for in the next line we get "নিজ কর কমলে চরণ যুগ মুছই…", *i. e.*, "He cleansed the feet of Radha with his lotus-like hands." Thus we can reject the version of the University Manuscript so far as this line is concerned.

চরণ যুগ মুছই—

Vaiṣṇavapadalaharī and Padakalpataru.

চরণ নিরমঞ্ছই—

C. U. MS. No. 324.

হেরই—

Vaiṣṇavapadalaharī.

নিরখই—

C. U. MS. No. 324.

সব দুখ মিটই—

Padakalpataru and Padalaharī.

সব দুখ নিরসএ—

C. U. MS. No. 324.

হিমকর শীতল—

Vaiṣṇavapadalaharī and Padakalpataru.

হিম সম শীতল—

C. U. MS. No. 324.

বদনে তাম্বুল পূরি—

Padakalpataru and Padalaharī.

রাই বয়ান হেরি—

C. U. MS. No. 324.

গোবিন্দদাস ভণ নিতি নব নূতন
রাইক অমিঞা সিনান ॥

Vaiṣṇavapadalaharī and Padakalpataru.

গোবিন্দদাস কহ নাহ রসিক পণ
রাইক অমিঞা সিনান ॥

C. U. MS. No. 324.

গোবিন্দদাস কহে কামুক আরতি যত
রাইক অমিঞা সিনান ॥

C. U. MS. No. 327.

The song beginning with the line "বদন না কর মলিন ছাঁদ" has been found incorporated in the Calcutta University Manuscript No. 324. The same song with some variations in the reading has been found in the Vaiṣṇavapadalaharī and Padakalpataru.

The different versions are noted below :—

বাদে কি আওয়ে পুণমিক চাঁদ।

Padakalpataru and Padalaharī.

বাদে আওয়ে জানি পুণমিক চাঁদ।

C. U. MS. No. 324.

বাদে জিয়ায়সি পুণিম চান্দ।

Padāmritasamudra.

রাই হে তেজহ মান—

Padalaharī.

রাই হে অব তেজহ মান—

C. U. MS. No. 324.

রাই হে অব তেজহ মান—

Padakalpataru.

রাই হে অবহু তেজহ মান—

Padāmritasamudra.

ভাঙ ভুজঙ্গিম রহ আগোর—

Vaiṣṇavapadalaharī and Padakalpataru.

ভাঙ ভুজগি কাহে রহল আগোর—

Padāmritasamudra.

ভাঙ ভুজঙ্গ তাহে রহল আগোর—

C. U. MS. No. 324.

কি ফল তাহে এতহুঁ রোষ।

Vaiṣṇavapadalaharī.

কি ফল মোহে এতহুঁ রোষ।

Padāmritasamudra.

কি ফল মোহে এত অভিরোষ।

C. U. MS. No. 324.

বচন অমিয় বিনে যো নাহি জীয়ে।

Padakalpataru and Padalaharī.

চরণ তুয়া বিনু যে নাহি জিএ।

C. U. MS No. 324.

গোবিন্দদাস চিতে এই হাস।

এজন করয়ে মান অভিলাষ॥

Vaiṣṇavapadalaharī and Padakalpataru.

গোবিন্দদাস চিতে এই হাস।

এজন করয়ে আন অভিলাষ॥

C. U. MS. No. 324.

গোবিন্দদাস চিতে এই হাস।

এজন করয়ে মান অভিলাষ॥

Padāmritasamudra.

We think the version of the University Manuscript is faulty. The expression আন অভিলাষ should be মান অভিলাষ, as we get it in the version of the Vaiṣṇavapadalaharī, Padakalpa-

taru and Padāmritasamudra. In the preceding lines Krishna entreats Radha to shake off her anger. He says—"I, who am but a servant of yours, am notorious for my faults; so does it behove you to get angry with a man like me ?"

জগতে বিদিত দাসক দোষ।
কি ফল তাহে এতহু রোষ ॥

Now the poet Govindadās says, "it seems most curious and amusing to me that Radha should want to be flattered by a man like Krishna, who is already a puppet in her hands."

গোবিন্দদাস চিতে এহ হাস।
এজন করয়ে মান অভিলাষ ॥

But we do not understand how it can be আন অভিলাষ instead of মান অভিলাষ, as we find it in the above version of the Manuscript.

The song beginning with "পহুমিনি পুণ পরবোধহু তোয়"—has been found in the Padakalpataru and in the Calcutta University MS. No. 324. The two versions vary much in readings. The variations are noted below :—

পামরী পাতরে রোয়।
Vaiṣṇavapadalaharī.

কামিনী কাতরে রোয়।
C. U. MS. No. 324.

The version of the Vaiṣṇavapadalaharī seems faulty. It is not in keeping with the sense and spirit of the whole poem. On the other hand we get quite a sensible reading in the version of the Padakalpataru.

পুছই পহিলে পাণি উলটায়সি।
Padakalpataru.

পুছইতে পহিলে পাণি উলটায়সি।
C. U. MS. No. 324.

পাণি উলটায়সি—
Vaiṣṇavapadalaharī.

পাণি পালটায়সি—

C. U. MS. No. 324.

প্রাণ পিয়ারী পরিপহুল—

Vaiṣṇavapadalaharī.

প্রাণ পিয়ারী পদবি পরিপালহ—

C. U. MS. No. 324.

প্রাণ পিয়ারী পদবী পরিপাহিল—

Padakalpataru.

Of the last three versions, that of the Vaiṣṇavapadalaharī carries no sense at all, while the version of the University MS. is quite clear in its sense. The meaning is — "Oh my darling, you should (at least) honour his high status."—"প্রাণ পিয়ারী পদবি পরিপালহ।" In this song the female attendants of Radha are advising her to shake off all her anger, and to forgive Krishna. They say—"Who is so lucky among women, that can enjoy the love of a পুরুষোত্তম (the most qualified among men)? "পুরুষোত্তমক প্রেম পরিরম্ভণ পুণবতী পাবই কোই।" Thus it is quite clever of Govindadās to advise Radha to treat Krishna more honourably, remembering his high status (পদবী), if not anything else. The version of the Padakalpataru is "পদবী পরিপাহিল," which, we think, is a misprint. It should be পদবী পরিপালহ।

There is a song in the Vaiṣṇavapadalaharī, beginning with "পহিল সম্ভাষণে চিরঅনুরাগী।" The same song with some variations in the reading is to be found in the Calcutta University MS. No. 324.

The different readings are noted below :—

মিলল দুহুঁ তনু গলে গল লাগি।

Vaiṣṇavapadalaharī

মীলল দুহুঁ দুহাঁর গলে গলে লাগি।

C. U. MS. No. 324.

Of the above two versions, we prefer the former. Both the versions are correct so for as their sense is concerned. But the rhythm in the former version is more perfect than in the latter, and so we accept it.

তঁহি প্রিয় সঙ্গিনী পরম রসালা।

Vaiṣṇavapadalaharī.

কোই প্রিয় রঙ্গিনী পরম রসাল।

C. U. MS. No. 324.

দুহুঁ গলে দেয়ল এক ফুল মালা।

Vaiṣṇavapadalaharī.

দুহুঁ গলে দেয়ল দুহুঁ ফুল মালা।

C. U. MS. No. 324.

We think the version of the Padalaharī is more sensible and expressive than that of the Manuscript. According to the version of the Manuscript one of the companions of Radha threw round the necks of Radha and Krishna two (separate) garlands of flowers.

While according to the version of the Vaiṣṇavapadalaharī the idea is that one of the companions of Radha threw a single garland of flowers round the necks of Radha and Krishna. We think this is more suggestive and more in keeping with the spirit of the whole song. Then again if we read the next line a little carefully we cannot but accept the version of the Padalaharī, (*i. e.*, the version that a single garland of flowers was thrown round the necks of Radha and Krishna). The next line is—"টুটহুঁ জানি দুহুঁ পড়লহি বন্ধ।" They had to remain very close to each other, knowing that even the least movement would tear the garland. This would have no meaning if they were not tied with a single garland. If two separate garlands were thrown round their necks the question of these being torn could not arise. The version of the Padalaharī is thus to be preferred.

সখী বচন—

Vaiṣṇavapadalaharī.

দূতি বচন—

C. U. MS. No. 324.

দুহুঁ গল মাল—

Vaiṣṇavapadalaharī.

দুহুঁ অঙ্গ মাল—

C. U. MS. No. 324.

রতিপতি জানি কভু না কর বিভঙ্গ।

Vaiṣṇavapadalaharī.

রতিপতি জানি করয়ে নানা রঙ্গ।

C. U. MS. No. 324.

Here also the version of the Padalaharī seems more sensible than that of the Manuscript.

The preceding line is "ঐছন চিরদিন রহু অঙ্গে অঙ্গ।"—"May the happy pair remain ever in each other's embrace." After this the line "রতিপতি জানি করয়ে নানা রঙ্গ"—"May the God of Love always play frolicks with them," is not a very happy one.

According to the version of the Padalaharī the poet says, "May the happy pair remain ever in each other's embrace and may the God of Love never separate them." We think this version is more in keeping with the spirit and sense of the song. Our point will be more clear if we look at the next line—"ঐছে প্রেম কভু না হয় বিচ্ছেদ"—"May this love know no separation."

ঐছে প্রেম কভু না হয় বিচ্ছেদ।

Vaiṣṇavapadalarī,

ঐছন পিরিতি কভু না হউ বিচ্ছেদ।

C. U. MS. No. 324.

There is a song in the Vaiṣṇavapadalaharī beginning with the line—"তুহুঁ রহু সুন্দরি বাসক গেহ।" The same song with some variations in the reading has been found in the Calcutta University MS. No. 324.

The different readings are noted below :—

তুহুঁ রহু সুন্দরি বাসক গেহ।

Vaiṣṇavapadalaharī.

তুহুঁ রহু গরবিনি বাসক গেহ।

C. U. MS. No 324.

We think the version of the MS. is more in keeping with the spirit of the song. The song belongs to that class of poems which is called মান-ভঞ্জনের পালা by the Vaiṣṇavas (a class of poems in which the lover entreats his lady-love most humbly to shake off her anger and to forgive him). Now, in these songs the lady-love generally is depicted as a very proud lady and not easily to be satisfied. So the word গরবিনি is more appropriate than the word সুন্দরী।

যো ভিগি আওল শাঙন মেহ।

Vaiṣṇavapadalaharī.

সো ভিগি আওল শাঙন মেহ।

C. U. MS. No. 324.

We think the word যো in the version of the Padalaharī is not correct, though in the version of the Padakalpataru also we get the same word in the beginning of the line. We think both these anthologies are incorrect in this point. It should be সো as we get it in the version of the University MS. No. 324. The preceding line is "তুহুঁ রহুঁ গরবিনি বাসক গেহ।" "Oh proud lady! you are quite safe in your private chamber." Add to this the version of the Manuscript—"সো ভিগি আওল শাঙন মেহ।" "While he comes quite drenched in the rain," and we get quite a sensible reading. It is difficult to understand how it can be "যো ভিগি আওল," as we get it in the version of the Padakalpataru and the Vaiṣṇavapadalaharī.

যো তরি আওল পাথর পঙ্ক।

Vaiṣṇavapadalaharī and Padakalpataru.

উতরি আওল পাথর পঙ্ক।

C. U. MS. No. 324.

Here also "যো তরি" carries no sense. It should be উতরি as we get it in the University MS. or সো তরি।

এ ধনি—

Vaiṣṇavapadalaharī.

এ সখি—

C. U. MS. No. 324.

ঝল মল দামিনী যামিনী ঘোর।

Vaiṣṇavapadalaharī.

ঝলকত দামিনী যামিনী ঘোর।

C. U. MS. No. 324.

না জানিয়ে কোই আরাধল কান।

Vaiṣṇavapadalaharī.

কো ধনি না জানি আরাধল কান।

C. U. MS. No. 324.

The song beginning with "শুন বহুবল্লভ কান", has been found in the Vaiṣṇavapadalaharī, as well as in the Calcutta University MS. No. 324. But the two versions differ much in their readings.

শ্রীগান্ধার—

Vaiṣṇavapadalaharī.

বরাড়ী—

C. U. MS. No. 324.

রসিক সুজান—

Vaiṣṇavapadalaharī.

চতুর সুজান—

C. U. MS. No. 324.

চতুর সুজান—

Padāmritasamudra.

পায়বি পিরীতি উপেখি—

Vaiṣṇavapadalaharī.

পামরী পিরীতি উপেখি—

C. U. MS. No. 324.

We think the version of the Manuscript is correct. The word পায়বি carries no sense here. It should be পামরী। The whole sentence is this—"পামরী পিরীতি উপেখি আওলি কুলবতী দেখি।" "You who (formerly) used to mix with wicked women, has now come to make love with a domestic lady of noble birth." But we cannot draw any sense if we read the line with পায়বি। Thus we accept the reading of the Manuscript here.

দেখি তুয়া এ সব কাজ—

Vaiṣṇavapadalaharī.

শুনইতে ঐছন কাজ—

C. U. MS. No. 324.

যো পদ পরশক আশে—

Vaiṣṇavapadalaharī.

যো পদ পঙ্কজ পরশক আশে—

C. U. MS. No. 324.

করসি—

Vaiṣṇavapadalaharī.

করলিঁ—

C. U. MS. No. 324.

যাক হৃদয়ে যত সাধে—

Vaiṣṇavapadalaharī.

যাহাক হৃদয়ে এত সাধে—

C. U. MS. No. 324.

Of the last two versions we prefer the version of the University Manuscript. The preceding line is "ছিয়ে ছিয়ে বিদগধ রাধে"—"Shame to that love-stricken Radha." If we add the version "যাক হৃদয়ে এত সাধে?" "Whose heart can bear so much?" we get quite a sensible reading. We do not understand how

it can be "যত সাধে" instead of "এত সাধে"। We should therefore accept the version of the Manuscript. In the Padakalpataru also we get "যত সাধে"।

ধিক ধিক তোহারি পিরীতে—

Vaiṣṇavapadalaharī.

ধিক রহু তুহারি চরিতে—

C. U. MS. No. 324.

The song beginning with the line "আদরে বাদর করি কত বরখসি বচন অমিয়া রস ধারা" has been found in the University MS No. 324. The same song with some variations in the reading is to be found in the Vaiṣṇavapadalaharī and the Padakalpataru.

The different readings are noted below :—

যো রস সাগরে—

Vaiṣṇavapadalaharī.

সো রস সায়রে—

C. U. MS. No. 324.

ডুবি মরত জনু—

Vaiṣṇavapadalaharī.

ডুবি মরত পুন—

C. U. MS. No. 324.

Of the last two versions quoted above we think the version of the Padalaharī is more correct. The version of the Manuscript is this :—

সো রস সায়রে ডুবি মরত পুন

পুণ ফলে পায়নু পারা ॥

First of all the two পুনs placed side by side produce a monotonous sound. Then again the first পুন has got no force here. We think the word জনু (as if), as we get it in the version of the Padalaharī, is more appropriate.

সঙ্গীত মনোরথ ফাঁদে—

Vaiṣṇavapadalaharī.

সঙ্গীত মনমথ ফাঁদে—

C. U. MS. No. 324.

Here we think the version of the Manuscript is more correct. The whole sentence is this :—

"কি ফল ইঙ্গিত নয়ন তরঙ্গিত
সঙ্গীত মনমথ ফাঁদে।"

"What is the use of suggestive gestures, side glances and music, the very noose of the God of Love, when your heart is crowded with thousands of young ladies?" ("নাগরী লাখ ভরল তুয়া অন্তর")। Thus we find, the expression মনমথ ফাঁদ (the noose of the God of Love) is very suggestive here. The expression "মনোরথ ফাঁদ" as we find in the version of the Vaiṣṇavapadalaharī and the Padakalpataru is not at all happy. It carries no sense so to say. So we accept the version of the Manuscript here.

তুহুঁ নাগর গুরু মোরে পরাওলি
কপট প্রেয়ময় বাঁধে॥

Vaiṣṇavapadalaharī.

তুহুঁ নাগর গুরু মোরে পরাওলি
কপট প্রেমময় ফাঁদ॥

C. U. MS. No. 324.

রসিক রসেশ্বর—

Vaiṣṇavapadalaharī.

রসিক শিরোমণি—

C. U. MS. No. 324.

রসিক শিরোমণি—

Padakalpataru.

There is a song in the Vaiṣṇavapadalaharī beginning with "জলদহি জলদ বিজুরি দিঠি তাপক……।" We have found the

same song incorporated in the Calcutta University MS. No. 324 with some variations in the reading.

The different readings are noted below :—

নয়ন রসায়ন—

Vaiṣṇavapadalaharī.

লোচন রোচন—

C. U. MS. No. 324.

রাধা মাধব ভাতি—

Vaiṣṇavapadalaharī.

দেখ সখি রাধা মাধব ভাতি—

C. U. MS. No. 324.

আলিঙ্গিত—

Vaiṣṇavapadalaharī.

আলিঙ্গই—

C. U. MS. No. 324.

পিরীতি উনমাদ—

Vaiṣṇavapadalaharī.

মদন উনমাদ—

C. U. MS. No. 324.

গোবিন্দদাস কহে অধিক রস আবেশে
কিয়ে নায়ক পরমাদ ॥

Vaiṣṇavapadalaharī.

গোবিন্দদাস কহ অধিক রস আবেশে
কিয়ে না কর পরমাদ ॥

Padakalpataru.

গোবিন্দদাস ভণ হেন লএ মঝু মন
অতি রসে অতি পরমাদ ॥

C. U. MS. No. 324.

We think the version of the Manuscript is more correct than that of the Vaiṣṇavapadalaharī.

The preceding line is—"দুহুঁ মদন উনমাদ"—"The two (Radha and Krishna) were mad with passion." Now, in the version of the Vaiṣṇavapadalaharī, the poet Govindadās says that having too much indulged in passion the lover (Krishna) was in troubles—"অধিক রস আবেশে কিয়ে নায়ক পরমাদ।" But in the preceding line we find that both Radha and Krishna were mad with passion. So it is not at all happy to mention the condition of the lover, Krishna, only, totally forgetting Radha, whose condition was in no way better than that of her lover.

We think the version of the Manuscript is more correct. In this version the poet Govindadās says—"হেন লয় মোর মনে অতি রসে অতি পরমাদ।"—"I think too much passion is always dangerous." This reading we prefer to that of the Vaiṣṇava-padalaharī. The version of the Padakalpataru is also quite sensible.

গোবিন্দদাস কহ অধিক রস আবেশে
কিয়ে না কর পরমাদ।
Padakalpataru.

The poet Govindadās says—"I fear lest they should create danger by too much indulgence in passion." We may accept this reading also.

There is a song in the Vaiṣṇavapadalaharī beginning with "কাঞ্চন মণিময় জনু নির মাওল.....।" We find the same song incorporated in the Calcutta University MS. No. 324 with some variations in the reading.

The different readings are noted below :—

রমণী মণ্ডল সাজ—
Padalaharī.

রমণি মণি মণ্ডলি সাজ—
C. U. MS. No. 324.

শ্যামর নটরাজ—

Padalaharī.

শ্যামর নটবররাজ—

C. U. MS. No. 324.

Of the two versions "শ্যামর নটরাজ" and "শ্যামর নটবররাজ" we prefer the reading শ্যামর নটবররাজ to the other. Both the versions carry the same sense and meaning, but the latter, *i. e.*, শ্যামর নটবররাজ, is more correct from the standpoint of Prosody. It is more correct in rhythm than the other. Our point will be more clear if we read the line along with its preceding lines. The line শ্যামর নটরাজ is not in perfect accord with the preceding line—"রমণী মণ্ডল সাজ।"

দুহুঁ দুহুঁ তনু বাঁধ—

Vaiṣṇavapadalaharī.

দুহুঁ দুহুঁ তনু তনু বাঁধ—

C. U. MS. No. 324.

Here also the version of the Manuscript gives us a better reading so far as its rhythm is concerned.

মধুকর ধরু শ্রুতি ভাষ।

Vaiṣṇavapadalaharī.

মধুকর ধরু যতি ভাষ।

C. U. MS. No. 324.

There is a song in the Vaiṣṇavapadalaharī beginning with "বাজত ডম্ফ রবাব পাখোয়াজ।" The same song with some variations in the reading has been found in the Calcutta University MS. No. 324.

বাজত ডম্ফ—

Vaiṣṇavapadalaharī.

বাজত ডমক—

C. U. MS. No. 324.

তাল তরল একু মেলি—

Vaiṣṇavapadalaharī.

করতল তাল তরল এক মেলি—

C. U. MS. No. 324.

কার কার নয়ানে নয়ানে করু কেলি—

Vaiṣṇavapadalaharī.

করে করে নয়ানে নয়ানে করু কেলি—

C. U. MS. No. 324.

নীবি খসত অরু কবরীক বন্ধ—

Vaiṣṇavapadalaharī.

খসত কবরী নীবি বন্ধ—

C. U. MS. No. 324.

Variations in readings in regard to the song beginning with "কালিন্দী তীর সুধীর সমীরণ, etc....." are given below :—

মধুর নিধুবনে—

Vaiṣṇavapadalaharī.

মধুবনে নিধুবনে—

C. U. MS. No. 324.

মুগধ মুরারি—

Vaiṣṇavapadalaharī.

লুবধ মুরারি—

C. U. MS. No. 324.

মন্মথে লাগল মন্মথ ধন্ধ—

Vaiṣṇavapadalaharī.

মন্মথে লাগল মনমথে ধন্দ—

C. U. MS. No. 324.

লাজে লুকালে—

Vaiṣṇavapadalaharī.

লাজে লুকায়ল—

C. U. MS. No. 324.

উয়ল গগনে সঘনে রজনী কর।

Vaiṣṇavapadalaharī.

উয়ল গগনে স্বগণে রজনী কর।

Padakalpataru.

Of the last two versions we prefer the version of the Padakalpataru.

The idea contained in the version of the Padalaharī is not very happy. To qualify the rising of the moon by the adverb সঘনে is not at all happy. We think স্বগণে is more expressive than সঘনে here. The moon appeared in the sky with her attendants (স্বগণ) the stars. Our point will be more clear if we read the next line—

তারাগণ সঙ্গে তারাপতি হেরি
লাজে লুকালে দিনমণি কাঁতি।

গোবিন্দদাস পহুঁ জগমন মোহন
বিহরই ভেল কলপ সম রাতি॥

Vaiṣṇavapadalaharī.

গোবিন্দদাস পহুঁ জগমন মোহন
বিহনই ভেল কলপ সম রাতি॥

Padakalpataru.

We think the version of the Padakalpataru is faulty. The song describes the union of Radha and Krishna. So it is absurd to say that without Krishna, the night seemed to them as long as a *kalpa*.

Regarding the song "শরত চন্দ পবন মন্দ etc....." we get the following variations in the reading :—

কানাড়া—

Vaiṣṇavapadalaharī.

কল্যাণ-পঠতাল—

C. U. MS. No. 324.

শ্যাম মোহন শোহন কাঁতি—

Vaiṣṇavapadalaharī.

শ্যাম মোহন মদন মাতি—

C. U. MS. No. 324.

মনহি মনহি আপা সোঁপি—

Padalaharī.

মনহি মনহি আপন সোঁপি—

C. U. MS. No. 324.

We think the word "আপন" is more sweet and agreeable to the ear than "আপা," as we get it in the version of the Padalaharī. Moreover the word আপা slightly breaks the rhythm of the line.

কম কনক লোলনি—

Vaiṣṇavapadalaharī.

মুরলী কন লোচনী—

Padakalpataru.

মুরলী কল কলোলিনী—

C. U. MS. No. 324.

We think the version of the MS. is correct. The versions of the Vaiṣṇavapadalaharī and the Padakalpataru seem faulty. Our point will be clear if we just read the three versions in connection with their preceding line "তাঁহি চলত যাঁহি বোলত।"

Thus we get the three versions :—

তাঁহি চলত যাঁহি বোলত

কম কনক লোচনী।

Padalaharī.

তাঁহি চলত যাঁহি বোলত

মুরলীক কম লোচনী।

Padakalpataru.

তাঁহি চলত যাঁহি বোলত

মুরলী কল-কলোলিনী।

C. U. MS. No. 324.

The versions of the Padalaharī and Padakalpataru are faulty. "The milk-maids went wherever they were directed by the কম কনক-লোচনী—Radha. But it was Krishna whom the milk-maids were following. Of course কম কনক লোচনী might be used here as an adjective of Krishna; for the Vaisnava poets are not very strict regarding grammar. But the expression কনক-লোচনী is not at all happy. To compare the colour of one's eyes with that of gold is not at all sensible and expressive.

The version of the Padakalpataru is quite unintelligible, so we reject it altogether.

We think the version of the Manuscript is quite sensible. "The milk-maids went wherever they were directed by the flute, which was producing a sweet liquid sound like that of a stream (মুরলী কলকলোলিনী).

একু কুণ্ডল দোলনী—

Vaiṣṇavapadalaharī.

একু কুন্তল দোলনী—

C. U. MS. No. 324.

We think the version of the Vaiṣṇavapadalaharī is more correct. We prefer it to that of the Manuscript. According to the version of the Manuscript, the milk-maids were running wild after their lover Krishna with single knots of hair hanging. This is not at all happy. It gives us no idea of their wild movements. While the version "একু কুণ্ডল দোলনী" is quite in keeping with the spirit of the whole song. According to this version—the milk-maids were running wild after their lover Krishna, each with only one earring hanging. So mad were they with passion and so wildly were they running after their lover that they did not even care to

lose earring, which probably had fallen down from their ears while they were running recklessly after their lover Krishna, forgetful of everything else. Or it might be that in hurry they forgot or did not find time to wear both the earrings. We get a similar expression in the preceding line —"পায়ে রঞ্জিত মঞ্জীর একু"—"There was only one মঞ্জীর (a kind of foot-ornament) adorning her foot."

পবনে শিথিল সিঁথির বন্ধ—

Padalaharī.

পবনে শিথিল নীবির বন্ধ—

C. U. MS. No. 324.

There is a song in the Vaiṣṇavapadalaharī beginning with "বিপিনে মিলল গোপনারী।" The same song with some variations in the reading is to be found in the Calcutta University MS. No. 324. The different readings are noted below :—

প্রেম সিন্ধু গাহিনী—

Vaiṣṇavapadalaharī.

মদন সিন্ধু গাহিনী—

C. U. MS. No. 324.

কাহে আওলি কানন ওর—

Padalaharī.

কাহে পাওলি বিপিন ওর—

C. U. MS. No. 324.

কবরী বন্ধ—

Vaiṣṇavapadalaharī.

নীবি বন্দ—

C. U. MS. No. 324.

Variations in the reading in regard to the song "যব ধনী ঘর সঙ্গে ভেল বাহির..... ।"

যব ধনী ঘর সঞে ভেল বাহির—

Padalaharī.

যব ধনী ঘর সঙ্গে ভেল বাহার—

C. U. MS. No. 324.

We prefer the word বাহার to the word বাহির। The word বাহির is not in perfect rhyme with the word অনিবার in its preceding line.

বরখে—

Padalaharī.

বরিখয়ে—

C. U. MS. No. 324.

জলদ অনিবার—

Padalaharī.

জল অনিবার—

C. U. MS. No. 324.

দিশ দরশায়ল মদন দিশার—

Padalaharī.

দীপ দরশায়ল মদন দিশার—

C. U. MS. No. 324.

We prefer the version of the MS. According to this version, the God of Love himself showed the way with the help of a lamp. The other version—"দিশ দরশায়ল মদন দিশার"—is not at all clear.

এতহ দূর ত্বরিত মিলু গোরী—

Padalaharī.

এতহুঁ দুতর তুরিতে মিলু গোরী—

C. U. MS. No. 324.

চলইতে খেলরে সঘন মেহি পঙ্ক—

Padalaharī.

চলইতে খলই সঘন মহি-পঙ্ক—

C. U. MS. No. 324.

Of the last two versions the version of the Padalaharī is faulty. The word খেলরে carries no sense here. We accept the version of the Manuscript—"চলইতে খলই সঘন মহি-পঙ্ক"—"There was slip of the feet every now and then on the muddy road." The word খলই comes from the Sanskrit root 'স্খল'—to slip.

কনক দণ্ড বলি ধরু কত বেরি—

Padalaharī.

কনক দণ্ড রুচি ধরু কত বেরি—

C. U. MS. No. 324.

Of the above two versions we prefer the version of the Padalaharī. If we but once look at the preceding line we shall have no hesitation in accepting this version, rejecting the version of the Manuscript. The preceding line is—"উঠইতে ফণীমণি উজোর হেরি.....।" The idea is, Radha's feet slipped and she fell on the road. Now while she was rising, she found in the darkness the bright gem on the head of a serpent. Next comes the line "কনক দণ্ড বলি ধরু কত বেরি।" Seeing the serpent with the bright gem shining on its head, Radha took it for a golden stick and held it as a support. This is quite clear. The word রুচি in the version of the Manuscript carries no sense at all.

ঐছনে সোপনু তৈছে নিজ দেহ—

Vaiṣṇavapadalaharī.

ঐছন কুঞ্জে মিলল তুহুঁ পাশ—

C. U. MS. No. 324.

অপরূপ ঐছন তোহারি সুলেহ—

Vaiṣṇavapadalaharī.

কো জানে কৈছন তোহারি স্নেহ—

Padāmritasamudra.

গোবিন্দদাস ভরম দূরে গেল—

Vaiṣṇavapadalaharī.

দূরহি দূরে রহু গোবিন্দদাস—

C. U. MS. No. 324.