THE MAHARAJA SAYAJIRAO UNIVERSITY OF BARODA
सत्यं शिवं सुन्दरम्

GAEKWAD'S ORIENTAL SERIES

No. XXIV 24

Gaekwad's Oriental Series

Published under the Authority of the Maharaja Sayajirao University of Baroda.

General Editor :
G. H. **Bhatt** M.A.

No. XXIV

श्रीरामानुजाचार्यविरचितं
तन्त्ररहस्यम् ।

TANTRARAHASYA

A primer of Prābhākara Mīmāṁsā

BY

RĀMĀNUJĀCĀRYA

EDITED BY

THE LATE R. SHAMA SHASTRY

Ph.D., B.A., M.R.A.S.

Curator, Government Oriental Library,

MYSORE

Critically edited with Introduction and Appendices

BY

K. S. RAMASWAMI SASTRI, ŚIROMAṆI

EX-ŚRAUTA PANDIT; Superintendent, Collation Section,

Rāmāyaṇa Department,

ORIENTAL INSTITUTE,

BARODA

Second Edition

1956

ORIENTAL INSTITUTE,

BARODA

Printed at the M. S. University of Baroda Press (Sādhanā Press), Raopura, Baroda by Shri Ramanlal J. Patel, and published on behalf of the Mahārājā Sayājirāo University of Baroda by Prof. Govindlal Hargovind Bhatt, Director, Oriental Institute, Baroda.

M. S. U. PUBLICATIONS
BARODA
Revised Price
Rs. 90-00
SALES UNIT

This Second Edition

is

Dedicated most respectfully

to

Mahāmahopādhyāya, Darśana-Kalānidhi, Vidyāvācaspati, Kulapati

SHRI S. KUPPUSWAMI SHASTRIAR, M.A., I.E.S.,

Late Professor of Sanskrit and Comparative Philology, Presidency College, Madras,

by his humble pupil.

FOREWORD

The second revised edition of the *Tantrarahasya* of Rāmānujācārya by Pandit K. S. Ramaswami Sastri Śiromaṇi is an important addition to the scanty literature on the Prābhākara School of Thought. The text which has been compared with a palm-leaf Ms. has now appeared in a correct and intelligible form. The Prābhākara System has been unfortunately ignored and much misrepresented. Since the publication of the Doctorate Thesis 'The Prābhākara School of Pūrva Mīmāṁsā' (Allahabad 1911), of the late Mm. Ganganath Jha, the System began to receive better treatment at the hands of competent scholars with the result that we are now in possession of sufficient materials for a critical study.

The learned introduction by Pandit K. S. Ramaswami Sastri whose profound scholarship has been already known to the world of scholars through his several important publications in the *Gaekwad's Oriental Series* is full of original suggestions and is a very important contribution to the Mīmāṁsā studies.

The connection of Prabhākara with the old philosopher Bādari, as far as their views are concerned, has been ably proved by the learned editor for the first time in the History of Indian Philosophy. The two old Schools of Bādari and Jaimini have found advocates at different times and their points of difference have been clearly shown in the Introduction. Fresh materials have been, again, utilised by the editor for fixing the date of the author. The introduction is no doubt the result of the editor's life-long devotion to the Pūrvamīmāṁsā System and deserves a critical study. The book may be prescribed as a text-book in our Universities.

Oriental Institute
Baroda,
17-1-1956

G. H. Bhatt
General Editor

CONTENTS

		Pages
1.	Preface	vii-ix
2.	Introduction	xi-LXXVIII
	i Origin of Prābhākara Mīmāṁsā	xi-xxvi
	ii Tantrarahasya	xxvi-LXVIII
	iii Rāmānujācārya	LXVIII-LXXVIII
3.	Introduction to the first edition	LXXIX-LXXXIV
4.	Contents of the work	1-7
5.	Text of the Tantrarahasya	१–७२
6.	Index of quotations with their sources	७४–७७
7.	Different readings from the original MS. and Corrections	७८–८२

PREFACE

The second revised edition of the Tantrarahasya, a primer of the Prābhākara School of Pūrvamīmāṁsā Philosophy by Śrī Rāmānujācārya is now presented to scholars as No. XXIV of the Gaekwad's Oriental Series. The need for the second revised edition of this work was keenly felt by the students of the Prābhākara System of Mīmāṁsā, as several tenets established by Prabhākara against a host of other Philosophical Thinkers, are very meagrely known and very little of the vast literature produced by the followers of the Prābhākara School is available in print.

Moreover, several theories well known as belonging to the School of Prabhākara and his followers are often quoted and refuted by the writers of treatises on different Philosophical Systems. Such references to the principles of the Prābhākara System in later works are neither clearly understood nor well appreciated due to the absence of primers explaining the view-points of Prabhākara. The only work so far known as a primer of the Prābhākara System was the Prakaraṇapañcikā of Śālikanātha. This work edited in 1904 A.D. with inadequate MS. materials and published in the Chowkhamba Sanskrit Series of Banaras was out of print for the last several years. Some fragments of the MSS. of the Bṛhatī of Prabhākara, the Ṛjuvimalā and the Nayaviveka are recently discovered, and only small portions of these standard works are now available in print.

The lack of primers and standard works is mainly responsible for the fact that this System of Prābhākara Philosophy is not well understood and the views held by Prabhākara on Pramāṇa, Prameya, Vākyārtha and Cosmology are not distinctly understood in contrast with those of the other Systems of Philosophy.

The Tantrarahasya of Rāmānujācārya follows mainly the earlier primer, the Prakaraṇapañcikā of Śālikanātha and is proved to be much useful to average students of this System in understanding the important doctrines.

The importance of the work has also been recognized by our Universities that have prescribed it as a text-book for the higher classes in Sanskrit. The demand for this book naturally increased from scholars and students of the Universities, when copies of the first edition were exhausted. The

authorities of the M. S. University of Baroda, therefore, resolved to print and publish a second revised edition of this work.

On undertaking the preparation of the second edition, it was found strangely that no MS. copies of this work were to be found in any of the MS. Libraries except the Mysore Oriental Research Institute. The first edition of this work was prepared by Dr. Shāma Shastri with the help of the same MSS. available in the Mysore Institute. It was thought in the beginning that no useful purpose would be served by collating the same MSS. with the printed pages of the Tantrarahasya.

Under these circumstances, it was considered desirable that the printed edition of Dr. Shāstri is to be taken as the basis for the second edition and imperfections, if any, should be replaced by more suitable emendations by way of suggestions. Accordingly, when the revision of the text progressed and many sheets were printed off, it was found that the collation with the Mysore MSS. might be helpful in improving the text and filling up some *lacuna*. Dr. Shama Shāstri remarks in his Introduction that there existed three MSS. of the Tantrarahasya in the Mysore Institute and one of them, palm leaf MS. in Telugu characters, was mostly correct and useful.

On inquiry, we learnt from the Superintendent of the Mysore Research Institute that there existed only one palm leaf MS. in the Library as recorded in the Mysore Catalogue of Sanskrit MSS. under Class No. 2177 with folios 1-86 and not three MSS. of the Tantrarahasya.

A loan of this MS. was arranged and on collating the printed pages with the MS. it was found that the MS. was most helpful in removing many imperfections and omissions. Moreover, the changes introduced in the printed text as suggestions within brackets were wonderfully corroborated in many places by the original MS. The variants, thus obtained, are printed at the end of the book as a second Appendix. It will be evident from this Appendix that the text becomes more correct and intelligible in the light of the readings of the Mysore MS. This edition will, therefore, be helpful to students.

An attempt has also been made here to trace all the quotations to their original sources and they form the first Appendix at the end of the text.

It is regrettable that the edition of the Tantrarahasya of Rāmānujācārya is to be prepared with the help of one unique and single MS. of the work preserved in the Mysore Collection of MSS. and no other copy of it is available in any of the rich MS. Libraries of both South and North India. The other work of the same author called the Nāyakaratna, a commentary on the Nyāyaratnamālā of Pārthasārathimiśra, published as No. LXXV of

the Gaekwad's Oriental Series, has been, however, preserved in a number of MSS. in all MSS. Libraries from Kashmir to Travancore. The paucity of the MSS. of the Tantrarahasya may suggest that the Bhāṭṭa School of Mīmāṁsā enjoyed greater popularity in the world of scholars than the Prābhākara System.

We have great pleasure in recording our grateful thanks to the Superintendent of the Oriental Research Institute of the Mysore University who helped us by lending the unique MS. of this work for collation. Our thanks are also due to Shri Ramanbhai Patel, the Manager of the M. S. University Press, for his extra-ordinary co-operation in bringing out this edition without least grudging throughout the printing of this work.

Oriental Institute, Baroda — K. S. Ramaswami Sastri.
The 29th July, 1953.

INTRODUCTION

I

Origin of the Prābhākara School of Mīmāṁsā

From the 7th century onwards, the ancient system of the Pūrvamīmāṁsā Philosophy has been divided into two distinct schools, antagonistic to each other, known as the Bhāṭṭa and the Prābhākara schools. The names of these two schools signify that they are founded by Kumārila Bhaṭṭa and Prabhākara, the two staunch followers and saviours of the Vedic religion. Both of them have written many valuable commentaries on the Bhāṣya of Śabaraswāmin, another celebrated thinker on the contents of the Vedas and a strong opponent of the Buddhistic schools.

The excellent Bhāṣya of Śabara on the Sūtras of Jaimini appears to have surpassed and put into oblivion the earlier Bhāṣyas on Jaimini's Sūtras composed by eminent authors such as Bodhāyana, Upavarṣa, Sundarapāṇḍya and Bhavadāsa.[1] The method of interpretation adopted by those earlier Bhāṣyakāras on the Vedic passages and the Sūtras of Jaimini have not come down to us except some stray references to their names and views on particular topics, found in the later Bhāṣyas of Śabaraswāmin, Śaṅkara and Rāmānuja[2]. We also learn from the Prapañcahṛdaya, a work published in the Trivandrum Sanskrit Series, and from some other references to those authors in the later Bhāṣyas[3] that some of those Ācāryas had written commentaries on all the 20 chapters of Mīmāṁsā consisting of the Sūtras of Jaimini and Bādarāyaṇa. It appears that they held the view that all the Sūtras joined together formed one single Śāstra with the object of investigating into and systematizing the interpretations of apparently conflicting Vedic sentences in the portions of the Karmakāṇḍa and Upaniṣads.[4]

---

1. See Journal of Indian Historical Quarterly. 1934, pp, 431-452. See pp. 465-468 of the Proceedings of the Third Oriental Conference. Also see pages 298-299 of the Nyāyapariśuddhi of Vedantadeśika. For Sundara Pāṇḍya, see Mm. S. Kuppuswāmi Shastri's Paper in the Journal of the Oriental Research Madras, Vol. I. Pt. I. See also Prapañcahṛdaya. Trivandrum Sanskrit Series, P. 39.

2. *Ibid.*

3. *Ibid.*

4. See Prapañcahṛdaya, p. 39 and Proceedings of the 3rd Oriental Conference, pp. 465-468. See also the Journal of Indian Historical quarterly, 1934. pp. 431-452, Calcutta.

According to these earlier writers, therefore, the object of Mīmāṁsā seems to have been Vedārtha Vicāra or the investigation into the contents of the Vedas, no matter whether it was Dharma, Devatā or Brahmaṇ. It seems that some of those Bhāṣyakāras thought that the student after completely learning the Vedas would naturally be prompted to know the contents of the Veda only, but not particularly Dharma as stated in the Sūtra 'Athāto Dharma Jijñāsā.' They seem to have, therefore, interpreted the word 'Dharma' in the first Sūtra of Jaimini to mean Vedārtha instead of Dharma as ordinarily understood by all. They attached more importance to the verbal form of the sentence instead of what was implicit in them, and discussed the validity of the Vedic sentences in each Adhikaraṇa or the topic of discussion in the twelve chapters instead of the nature of Dharma. They again seem to have favoured the idea that the 'Nitya and Naimittika' rites do not produce any benefit to the performer as there is no provision for such benefits in the Vedic sentences.[5] Similarly, the prohibited actions also, in their view, do not produce any malefic result to the performer as it is not mentioned in the Vedic sentence. They appear to have subscribed to the "Akhyātivāda" and the theory that 'all experiences are valid' as no invalid experience is possible from Vedic sentences which alone in their view are valid.[6]

It is Śabaraswāmin who seems to have deviated from the path of those earlier thinkers. He commented upon the twelve chapters only, with a view to making the Pūrvamīmāṁsā as a separate system from the Uttaramīmāṁsā. He narrowed down the knowledge of Dharma as the sole objective of the Jaimini's Sūtras as stated in the first Sūtra,[7] contrary to the views of the early Bhāṣyakāras and did not favour the view of others who interpreted the word Dharma in the sense of Vedārtha. He has taken great care to prove in the beginning of his Bhāṣya that such Dharmajijñāsā or desire for the know ledge of Dharma is quite possible in the case of students after learning the Vedas.[8]

He has strictly warned in the very beginning of his Bhāṣya against the tendency of some earlier writers to explain the words in the Sūtras in a sense different from the sense too well-known in common expressions.[9] He has discussed the nature of Dharma enjoined by the Vedic injunctions in each Adhikaraṇa and reserved the discussion on the validity of the Vedic sentences for the first chapter

[5]. See commentaries on the Śloka Vārttika 1-10

[6]. *Ibid* 1-1-5.

[7]. See *Ibid* 1.11.

[8]. See Śābara Bhāṣya I.I.1.

[9]. *Ibid* लोके येष्वर्थेषु यानि पदानि प्रसिद्धानि तानि सति सम्भवे तदर्थान्येव सूत्रेष्वित्यवगन्तव्यम् ।

only.[10] He has emphasised the point that the Veda is to be learnt for many purposes[11]—different sections of the Veda serving different purposes—and the knowledge of Dharma is one of them. He has again emphasised that every Dharma laid down by Vedas necessarily produces some benefits to the performer,[12] no matter whether any result is stated or not in the Vedic injunctions. He has also provided the system of the Pūrvamīmāṁsā Philosophy with a suitable theory of knowledge,[13] reasons for the validity and invalidity of knowledge,[14] proofs for the separate soul from the objective world[15] and emancipation through the means of Dharma.[16] He has in fact introduced the "Vṛttikāragrantha" under Sūtra I, I, 5 in order to reject the theory that all experiences are valid and to establish invalidity of the experiences under certain circumstances.[17] Following the second Sūtra of Jaimini he defined *Dharma* as a duty imposed on mankind by the Vedic injunctions for some desired benefits, and also defined *Adharma* as that which is prohibited as it is capable of producing malefic results.[18]

The reasons for such a deviation of Śabaraswāmin from the path of earlier writers and the introduction of some popular reforms in the system of Mīmāṁsā are not far to seek.

The period in which Śabara flourished was such when Buddhistic Philosophers came forward vehemently attacking the six orthodox systems of Philosophy with their own tenets and doctrines of Kṣaṇikavāda, Śūnyavāda, Nirālaṁbanavāda, Nairātmya and Vijñānavādas. The authority of the Vedas on Dharma was freely called into question and criticized by Buddhists and anti-Vedic thinkers with rational arguments in order to destroy the social structure of the community based on the Cāturvarṇya system advocated in the Vedic texts. Such powerful attacks on the Vedic religion, Dharma and Philosophy naturally shook the faith of the people in the Vedas and Vedic sacrifices.

---

10. *Ibid* II.I.I.

11. *Ibid* V.I.6. परार्थत्वाद्वेदस्य । परार्थो हि वेदः। यद्यदनेन शक्यते कर्तुं तस्मै तस्मै प्रयोजनायैष समाम्नायते ।

12. *Ibid* I.I.2

13. *Ibid* I.I.5.

14. *Ibid.*

15. *Ibid.*

16. *Ibid.*

17. *Ibid.* I.I.5. यस्य च दुष्टं करणं यत्र च मिथ्येति प्रत्ययः स एवासमीचीनः प्रत्ययः नान्य इति ।

18. *Ibid.* I.I.2. तेन यः पुरुषं निःश्रेयसेन संयुनक्ति स धर्मशब्देनोच्यते । उभयमिह चोदनया लक्ष्यते अर्थोऽनर्थश्च । कोऽर्थः यो निःश्रेयसाय । कोऽनर्थः यः प्रत्यवायाय ।

Under such threatening circumstances, it fell upon the exponents of the Vedic religion and the six systems of Philosophy to review and re-establish their systems well based on more rational arguments and on absolutely sure grounds to repudiate the attacks of non-Vedic thinkers.

The system of Pūrvamīmāṁsā of Jaimini as interpreted by the ancient Bhāṣyakāras, Bodhāyana and others was not capable to rebut the rational arguments of Buddhists, because these Bhāṣyakāras considered Vedārthavicāra and not Dharma as the object of Mīmāṁsā. It is also due to the fact that according to them, every one is expected to obey the Vedic injunctions explicitly without questioning their supreme authority and without expecting any benefit whatever from the Vedic rites. In this respect, the system of Jaimini's Mīmāṁsā was akin to *Atheism* as in both the systems the sacrifices enjoined on mankind by the Vedas are considered as incapable of conferring any beneficial results. Similarly, in both, the actions that are prohibited in the Vedas cannot be calculated to produce any harm whatsoever.[19] Moreover, the system of Mīmāṁsā as interpreted by the early authors became unpopular as none is likely to obey the Vedic injunctions as he has no clear conception to achieve any desired object from the sacrifices.[20]

The reforms introduced by Śabaraswāmin in his Bhāṣya have produced twofold results. Firstly, they have re-established the true sense of Jaimini's Sūtras rejecting the innovations introduced by ancient authors, and secondly, they have saved the Dharma Mīmāṁṣā from the attacks of anti-Vedic Philosophers. These circumstances and the facts stated above will easily enable a careful student of Mīmāṁsā to understand the implication of the first few sentences of the Bhāṣya of Śabara where the later commentators offered 17 kinds of interpretations to explain the same.[21]

By these sentences, the Bhāṣyakāra had stressed upon the word Dharma and its meaning in the first and the second Sūtra of Jaimini. He proved that Vedic sacrifices are meant by Jaimini from the word Dharma in both the places,[22] and not Vedārtha or Kārya as advocated by ancient writers. Such views of early authors and deviations of Śabara to oppose them are quite common as such divergent views existed throughout the History of thought in India and outside.

---

19. See Ślokavārttika, I.1.10 and the commentaries thereon by Bhaṭṭombeka and Pārthasārathi.

20. *Ibid* I.I.12.

21. *Ibid.* 1.1.26. See also the Naयaviveka of Bhavanātha. See also the Bṛhatī of Prabhākara and the Ṛjuvimalā of Śālikanātha.

22. See Śābarabhaṣya, 1.1.2.

There are reasons to believe that, even before Jaimini, there were many sages, who held divergent views and interpretations of Vedic sentences on the several topics of Mīmāṁsā.

Some of them are referred to by Jaimini in his Sūtras either for the support of his views or for refutation.[23] One of them, called Bādari, seems to have been holding a view, identical with that of other authors and it is quite possible that Bādari may have been the source for such deviation on their part.

Jaimini, in his Sūtra III. I. 3, introduces the view of one Bādari. He held a view, as Śabara informs us under that Sūtra[24] that Vedic injunctions 'Yajeta' etc. do not convey the idea that the sacrifices, Yāga and others, are capable of producing the desired objects Svarga etc. But the Vedic injunctions merely impose on the Svargakāma or one who is desirous of Svarga, the performance of Yāga. Bādari argued that this sentence does not mean that Yāga is considered as the means of Svarga; nor does it show that one who desires Svarga and performs Yāga gets it for himself or for others.[25] Bādari had a view that Yāga or the action imposed by injunctions stands as the most important thing expressed by the sentence and other words in the same sentence convey their meanings subordinated to Yāga.[26]

Jaimini had rejected these views of Bādari in his Sūtras III.I.4-6. He expressed his views, just contrary to that of Bādari, when he said that Vedic injunctions do not prescribe actions alone but they impose actions as a means to the object to be achieved by mankind.[27] He thought that it is due to this conception of desired result, Vedic injunctions are obeyed by people and the injunctions also became valid. Jaimini and Śabaraswāmin have established this statement in detail under the Sūtra VI.I.2. and it is held by both of them that Yāga is subordinated to Svarga as an instrument and the man's action extends upto the achievement of result which is most important.[28]

---

[23] They are:—Bādarāyaṇa, Bādari, Aitiśāyana, Kārṣṇājini, Ātreya, Āśmarathya, Ālekhana, Lāvakāyana, Kāmukāyana.

[24] See Śābarabhāṣya III.1.3. नास्ति शब्दो यागेन क्रियते स्वर्ग इति। यागस्तावत्कर्तव्यः पुरुषस्य। स हि पुरुषार्थः। फलमपि न तेन क्रियते।

[25] *Ibid.* यः स्वर्गं कामयते स यागं कुर्यादित्येतावच्छब्देनोपदिश्यते। नात्मनः परस्य वा इति।

[26] *Ibid.* तस्माद्यागो न शेषभूतः कस्यचिदर्थस्य।

[27] कर्माण्यपि जैमिनिः फलार्थत्वात्। जैमिनि. III.I.4. सहि ददर्श न यागः कर्तव्यतयोपदिश्यते। फलकामस्य तत्साधनोपायत्वेनेति। एवं श्रुतोऽर्थः परिगृहीतो भवति। अर्थवांश्चोपदेशः। Śābarabhāṣya.

[28] असाधकं तु तादर्थ्यात्। जैमिनि. VI.1-2. यो हि प्रीत्यर्थः स साध्यते नान्यः। यद्यपि यागः कर्तव्यतया चोद्यते तथापि न कर्तव्यः। सुखदः कर्तव्यो भवति। Śabara on VI. 1.2.

On another occasion also, Bādari is referred to by Jaimini as having offered a similar interpretation of the Vedic sentences against all approved conventions. He held the view that members of all the four classes are permitted by the Vedic injunctions to perform sacrifices when they desired any result, because there is no specific mention to exclude the fourth class. In order to substantiate his own view, he has interpreted many Vedic sentences as he liked to suit his purpose.[29]

Such extra-ordinary interpretations and theories of Bādari and some early Bhāṣyakāras according to him, are gracefully but emphatically rejected by Śabara in his Bhāṣya. Such views appear to have been the origin and source of inspiration for many later writers like Bhartṛmitra and others who were opposed to Śabaraswāmin.

Prabhākaraguru, a disciple of Kumārilabhaṭṭa following in the path of Bādari, early Bhāṣyakāras and Bhartṛmitra, had written commentaries on the Bhāṣya of Śabara, who really belonged to the opposite camp and delibrately attempted to establish his own contrary doctrines through the writings of Śabaraswāmin. Even in this respect, he followed the early writers, who have attempted to comment upon Jaimini's Sūtras although they were really opposed to their views. Perhaps, they must have adopted this method due to the increasing popularity of the other school expounded by Jaimini and Śabaraswāmin.

Prabhākara seems to have been called 'Guru' because he has adopted this method of ancient writers delibrately against the wishes of his preceptor Kumārilabhaṭṭa, who was a staunch follower of Śabara's School and a greater advocate of reforms in the field of Dharma Mīmāṁsā.

Kumārilabhaṭṭa who flourished in *c.* 7th century A. D. appears to have composed five *Vārttikas* on the Bhāṣya of Śabaraswāmin. They are known as the Bṛhaṭṭīkā, Madhyamaṭīkā, Ślokavārttika, Tantravārttika and Ṭupṭīkā.[30] Among these five, the last mentioned three works only are extant to-day and they form a complete commentary on the 12 chapters of the Bhāṣya. The Ślokavārttika which contains about 3300 *Kārikās* is an elaborate commentary on the *Tarka-pāda* or the first Pāda of the first Adhyāya of the Bhāṣya. It appears to be an abridged form of the Bṛhaṭṭīkā, a larger version on the same subject, as many other *Kārikās*, which are found quoted in later works along with the verses of the Ślokavārttika under one Vārttikakāra, are not available in his existing works.[31]

---

29. See जैमिनिसूत्र, VI.1.27 and the Bhāṣya thereon.

30 See Prapañcahṛdaya, Trivandrum Sanskrit Series, p. 39.

31 For details see author's papers 'Kumārila and Bṛhaṭṭīkā' and 'Forgotten Kārikās of Kumārila,' published in the proceedings of the 3rd Oriental Conference, p. 523 and J. O. R. Madras, 1927.

Nothing, however, is known about the Madhyamaṭīkā of Kumārila. Kumārila has done a valuable service to all systems of philosophy in general and to the Mīmāṁsā in particular by writing such voluminous works in polemical and still charming style. His *Kārikās* are amply quoted by later writers in all the systems of philosophy as an undisputed authority in support of their arguments. There will hardly be any well-known polemical work on Jainism or Buddhism, wherein a great number of *Kārikās* of Kumārila are not quoted for refutation.[32] The Jainas and the Buddhists have made great efforts to refute the well established doctrines of Kumārila in their works.[33]

Tarkapāda is the most essential part of the Mīmāṁsā and it is due to this *Pāda* that the system of Pūrvamīmāṁsā has been raised to the status of an independent system of Philosophy. Its object is to establish Dharma as the chief means for emancipation. Jaimini has divided this *Pāda* into eight topics and proved how the Vedic injunctions alone are capable of determining Dharma and how the other sources of knowledge, perception etc, fail to prove it. Śabaraswāmin, (*cir.* 200 A.D.) following in the foot-steps of Upavarṣa, the earlier Bhāṣyakāra, has supplemented the statements of Jaimini in all aspects by adding the *Vṛttikāragrantha* to establish the self-validity of experiences and the invalidity of certain experiences owing to the defects, of the means, in ordinary life. He has introduced for the first time the subject of epistemology in this system in detail, proved the doctrine of Vedic and non-Vedic verbal experience, rejected for the first time *Nirālaṁbana* and *Śūnyavāda* of Buddhists, established the theory that each Dharma is performed for producing desired results and proved the existence of soul as a separate entity to enjoy the result either in this or next birth.

All these topics of controversy in Vedic philosophy, introduced by Śabara, have given ample scope to Kumārilabhaṭṭa for establishing the Mīmāṁsā system of philosophy on an absolutely sound basis and for refuting the arguments of Buddhists.

After the period of Śabaraswāmin, the great Buddhist logicians, Vasubandhu, Diṅnāga and Dharmakīrti, who flourished during the period ranging from *cir.* 3rd to the 6th century A. D., took great pains to disprove the doctrines of the realistic schools, the Nyāya system of Gautama and Vātsyāyana and the Mīmāṁsā system of Jaimini and Śabara. They mainly opposed these two systems, taking their stand on the *Śūnya* and *Vijñānavāda* schools of Bud-

[32] See the Tattvasaṁgraha of Śāntarakṣita, GOS. Nos. 30-31.

[33] See the paper of the writer 'Forgotten Kārikās of Kumārila,' in J. O. R. Madras, Vol. I.

dhism.[34] During this period, the Buddhistic philosophy and logic could enjoy greater popularity by the voluminous writings of these three authors. In fact, during this period of four centuries, there were no works worthy of name, written by any author to support the doctrines of these two realistic systems.

Under such threatening circumstances, in the middle of the 7th century, there appeared in the field of philosophy, four outstanding personalities who successfully revived and re-established the Vedic religion and the Upaniṣadic philosophy with the help of the Nyāya and Mīmāṁsā systems. These four thinkers are Bhartṛhari, Gauḍapāda, Uddyotakara and Kumārilabhaṭṭa. Bhartṛhari and Gauḍapāda had established the positive idealism of the Upaniṣads known as *Śabdādvaita* and *Brahmādvaita* and refuted the negative logic of the Mādhyamikas. Uddyotakara and Kumārila, the two latter exponents of realistic Schools of philosophy, upheld the reasonings advanced by the Nyāya and Mīmāṁsā systems in their Vārttikas known as the Nyāyabhāṣyavārttika and Ślokavārttika. In doing so, they have thoroughly criticised the Buddhistic schools with the result that the Buddhistic philosophy could not make any effective headway after the 7th century A. D. Kumārilabhaṭṭa is traditionally believed to be an incarnation of Kumāra Kārttikeya[35] who had preceded Śaṅkarācārya to defend the Vedic religion and Upaniṣadic philosophy from the attacks of Buddhists and to save the Vedas from the interpretations of the so-called Mīmāṁsakas who made the Mīmāṁsā system akin to *Atheism*. It is during this period, that great Śaṅkarācārya appeared after Kumārila and wrote his immortal Bhāṣya on the Upaniṣads, Bādarāyaṇasūtras and Bhagavadgītā. Thus, it may be said that Kumārilabhaṭṭa and Śaṅkarācārya were the chief critics of Buddhism and defenders of the Vedic religion and Upaniṣadic philosophy.

Both, Śabaraswāmin and Kumārilabhaṭṭa had introduced several reforms in the Mīmāṁsā system, condemning the ancient method of Bādari school, with a view to making the system more useful to the people as well as to the followers. While doing so, they did not quote the views held by the ancient writers but treated the subject-matter in such a way that the ancient method of arguments would be automatically discarded by people. A critical student who is conversant with the old and new systems of Mīmāṁsā would not certainly fail to detect this fact.

Let us illustrate some of the many fundamental principles, where reforms are introduced by Kumārila, on the lines of Jaimini and Śabarasvamin, which Prabhākara had opposed later on.

---

[34] See the Foreword to the Tattvasaṁgraha of Śāntaraksita GOS. Nos. 30-31.

[35] See the Śankaradigvijaya of Vidyāraṇya.

(1) Firstly, he opened his Ślokavārttika with a great contempt towards certain early Mīmāṁsakas who had made the system akin to *Atheism* and he stated in a *Kārikā*[36] that his attempt to write this Vārttika was meant for bringing the *Darśana* back to the orthodox lines. He did not state, however, who the earlier writers were and what method was adopted by them. It is neither Jaimini nor Śabara whose works he was commenting upon. But the commentators of Kumārila such as Bhaṭṭombeka,[37] Sucaritamiśra[38] and Pārthasārathimiśra[39] supply further information on this point. They state that Bhartṛmitra and others and their works Tattvaśuddhi etc. are respectively the early writers and works meant by Kumārila in this statement. Bhartṛmitra seems to have held the view that the reliable Smṛti works of ancient sages and the Ācāras of good persons are not to be taken as authority on Dharma. He also seems to have held that Vedic sacrifices are not calculated to produce any result to the performers. In the same way, he is known to have supported the view that the actions prohibited by the Vedas produce no sins for those who commit such actions. These and many similar theories of Bhartṛmitra and others are condemned by Kumārila but they have been developed by Prabhākara later on, in his works. It appears that similar views were held by Bādari and early Bhāṣyakāras, who accepted Vedārtha as the subject-matter of Mīmāṁsā.

(2) Secondly, Kumārila has stated in his *Kārikā* 1.11 of the Ślokavārttika that the first *Sūtra* "*Athāto Dharma jijñāsā*" states that Dharma is the subject matter of the Mīmāṁsā and its decision is the result of the discussion conducted in the Śāstra. Though such a statement is superfluous as the idea is clear to all from the first *Sūtra*, Kumārila did it with a view to changing the outlook of the Mīmāṁsā by this statement. He wanted to refute the early writers who held that *Vedārthavicāra* is the subject matter and the decision of Vedārtha is the result of the Mīmāṁsā and that accordingly the word Dharma in

---

36 प्रायेणैव हि मीमांसा लोके लोकायतीकृता ।
तामास्तिकपथे कर्तुमयं यत्नः कृतो मया ॥ Ślokavārttika. I.10

37 See Bhaṭṭombeka's Tātparyaṭīkā on the Ślokavārttika (Madras Ed.). 'ननु वेदार्थग्रहणाविस्मरणार्थमपि तत्तद्भर्तृमित्रादिविरचिततत्त्वशुद्ध्यादिलक्षणप्रकरणमस्त्येवेति गतार्थमिदं वाक्यमित्यत आह- प्रायणैवेति । ...... सैवमात्मिका अलोकायतमेव सती बाहुल्येन लोकायतीकृता । सत्स्मृतिसदाचाराणां विना कारणेन धर्मप्रमाणत्वनिराकरणात् विधिनिषेधयोरिष्टानिष्टफलानभ्युपगमाच्च ।

38 Kāśikā, a commentary on the Ślo. V. by Sucaritamiśra, Trivandrum (Ed.) लोकायतं नाम नास्तिकानां तन्त्रम् । तद्भावमापादिता नानाऽपसिद्धान्तसङ्ग्रहेण ।

39 भर्तृमित्रादिभिरलोकायतैव सती लोकायतीकृता नित्यनिषिद्धयोरिष्टानिष्टफलं नास्तीति बह्वपसिद्धान्तपरिग्रहेण । न्यायरत्नाकर on the Ślokavārttika.

Jaimini's first and second *Sūtras* has to be interpreted to mean *Vedārtha.*[40] The reason for such an interpretation was, according to them, that after learning the Vedas, *Vedārthavicāra* only is natural but not the *Dharmavicāra*. It was further argued by them that if the word Dharma has to be retained in the *Sūtra* in its real sense all sorts of Dharma including that of Buddhists and Jains shall have to be discussed and the word " *Athātaḥ* " may have to be taken to mean the *Buddhist Āgamas* also as an antecedent to the *Dharmajijñāsā.*[41] Śabara and Kumārila have rejected those objections raised by the early Bhāṣyakāras and offered their own interpretations by making such statements in the beginning of their works. Both have proved subsequently that such *Dharmajijñāsā* is quite possible after learning the *Vedas* and the Bauddha Āgamas could not be the previous study meant by the word '*Athātaḥ*'. But Prabhākara, following the early method of interpretation, supported the view that the Vedārthavicāra is the subject of the Śāstra and the word Dharma in the *Sūtra* should be interpreted to mean *Vedārtha* as against the view of Kumārila. Prabhākara has commented upon the whole of the Jaiminisūtras and the Śābarabhāṣya, keeping strictly in view that *Vedārthavicāra* is the subject matter of the Śāstra, and has followed only the verbal expressions[42] of the Vedic injunctions, neglecting their implied meaning. Jaimini in his *Sūtra* V.1.6 and the Bhāṣyakāra[43] have clearly stated that the Vedas are meant for many purposes. Dharma is one of them and we are concerned here only with Dharma and not with other objects of the Vedas. It will be evident from this *Sūtra* and the *Bhāṣya* that *Vedārtha* or content of the Vedas is not meant by them as the object of the Śāstra; but only Dharma is the object.

(3) Thirdly, Kumārila has declared in his *Kārikā* 1.12 that every action imposed by Vedic or non-Vedic injunctions must be intended for some desired

---

40 अथातो धर्मजिज्ञासासूत्रमाद्यमिदं कृतम्। धर्माख्यं विषयं वक्तुं मीमांसायाः प्रयोजनम् ॥ Ślo. Vā. 1.11. *Vide* Ṛjuvimalā p. 20 (Madras. Ed.) धर्मशब्दश्च वेदार्थमात्रपरः। *Vide* also Bhavanātha's Nayaviveka, p. 38 (Madras. Ed.) धर्मशब्दश्च पूर्वत्रात्र च वेदार्थमात्रपरः।

41 नैतदेवम्। अन्यस्यापि कर्मणोऽनन्तरं धर्मजिज्ञासा युक्ता। प्रागपि वेदाध्ययनात्। उच्यते। तादृशीं तु धर्मजिज्ञासामधिकृत्याथशब्दं etc. Śābarabhāṣya. I.1.1. धर्ममात्राभिधानाद्धि बुद्धादिवचनान्यपि। पठित्वा धर्मजिज्ञासेत्यन्यस्यापीति चोद्यते ॥ Ślo. Vār. 1. 77.

42 आलोच्य शब्दबलमर्थबलं श्रुतीनां टीकाद्वयं व्यरचयत् बृहतीञ्च लघ्वीम्। Tantrarahasya. verse 5.

43 अर्थकृते वानुमानं स्यात्क्रत्वेकत्वे परार्थत्वात् etc. Jai. V.1.6 परार्थत्वाद्वेदस्य। परार्थो हि वेदः। यद्यदनेन शक्यते कर्तुं तस्मै तस्मै प्रयोजनायैष समाम्नायते। Śābarabhāṣya. V.1.6. *Vide* also Nyāyaratnamālā of Pārthasārathi 1. 41.—

तदेतत्सूत्रकारेण पञ्चमे स्पष्टमीरितम्। क्रत्वेकत्वे परार्थत्वात्तद्व्याख्यद्भाष्यकृत्स्वयम् ॥

result.[44] None is likely to undertake any action or learning, unless he has a clear conception of its beneficial results. Kumārila should have had a special motive in declaring such a well known subject in the beginning of his work. In fact, this statement seems to have been made by Kumārila to refute the theory held by Bādari and followed by early Bhāṣyakāras and Bhartṛmitra, against the view of Jaimini and Śabaraswāmin. Bādari and his followers were of the opinion that Vedic and non-Vedic injunctions indicate only the duty, to be performed by mankind and everyone, who is a functionary to that duty, should undertake that without questioning its authority and without any idea of the results to be achieved. This theory of Bādari is stated by Jaimini in his *Sūtra* III. I. 3 and explained by Śabara in detail.[45] As Bādari is strictly inclined to discuss the *Vedārtha* only and not the Dharma in the Śāstra, he and his followers failed to see whether this theory is acceptable to the common man or not. They have decided that Vedic injunctions, verbally, do not indicate *Yāgas* as the means to *Svarga* etc. They think, even in non-Vedic injunctions, that sense of duty alone induces a man to undertake the duty but not the result of it. Kumārila criticised this theory on the lines of Jaimini and Śabara, who have proved under the *Sūtras* III, I. 4-6[46] and VI. I. 2.[47] that Vedic and non-Vedic injunctions actuate persons by showing the desired results and those results are *Svarga* and others in the Vedic injunctions. They have stated clearly that Vedic sacrifices will not be undertaken by anyone, if the result is denied to him. Jaimini has shown that whenever the injunctions are not accompanied with a statement of result, a suitable result should be inferred so as to complete the injunction. (See. Jai. IV. 3. 15 and 18.)

Prabhākara, on the other hand, has followed in his works Bādari's school condemned by both Jaimini and Śabara and has stated that duty alone is im-

---

44 सर्वस्यैव हि शास्त्रस्य कर्मणोवापि कस्यचित् । यावत्प्रयोजनं नोक्तं तावत्तत्केन गृह्यते ॥ Śl. Vā. I.12.

45 द्रव्यगुणसंस्कारेषु बादरिः । कर्माण्यपि जैमिनिः फलार्थत्वात् । फलञ्च पुरुषार्थत्वात् । पुरुषश्च कर्मार्थत्वात्। Jai. III. I-3-6. यागस्तावत्कर्तव्यः पुरुषस्य । न हि तस्मिन्निर्वर्तिते किञ्चिदपरमस्ति कर्तव्यम् । स हि पुरुषार्थः ।...... स तु न किंचिदभिनिर्वर्तयितुं क्रियते। फलमपि न तेन क्रियतें। ...... तस्मिन् कृते फलमस्य भवतीत्येतावद्गम्यते । नास्ति शब्दो यागेन क्रियते फलमिति। Śābarabhāṣya. III. I-3.

46 जैमिनिस्तु खल्वाचार्यः कर्माण्यपि शेषभूतानि मन्यते स्म । न बादरिरिवावधारणामनुमेने। स हि ददर्श, न यागः कर्तव्यतया चोद्यते। फलकामस्य तु तत्साधनोपायत्वेनेति। एवं श्रुतोऽर्थः परिगृहीतो भविष्यति ।

47 असाधकं तु तादर्थ्यात् Jai. VI. I. 2. यदि च यागो न प्रीत्यर्थो भवेदसाधकं कर्म भवेत् साधयितारं नाधिगच्छेत् । यो हि प्रीत्यर्थः स साध्यते नान्यः। यद्यपि यागः कर्तव्यः श्रूयते तथापि न कर्तव्यः । Śābara VI I-2.

posed by injunctions on the functionary, who should perform it without any expectation of the result. He held that duty, *Kārya*, *Niyoga* or *Apūrva* is the meaning of the Vedic '*Liṅs*' and that is imposed on mankind. This he did, as he was concerned only with the *Vedārtha* but not with Dharma. But those who wanted to establish Dharma as the content of the Vedas and that it is for the welfare of humanity, should see how it would be acceptable to mankind.

(4) Fourthly, Kumārila has taken up the definition of Dharma as stated in the second *Sūtra* of Jaimini. He states that anything which is imposed by the Vedic injunction for some desired benefit is Dharma, no matter whether it is a substance, quality or action.[48] This definition is supported by Śabarasvāmin in his *Śreyaskara Bhāṣya* while explaining the word '*Artha*' in the *Sūtra*. He defines Dharma as a thing which is prescribed in Vedas for producing some desired benefit. He has laid stress on the fact that sacrifices only are to be known as Dharma, because even a common man recognises them as Dharma when he happens to see them. He rejected the view of the early Mīmāṁsakas, who held that *Kārya* or *Apūrva* or *Niyoga*, specially learnt from the Vedic '*Liṅs*' and not known by any other means of knowledge, is Dharma which is neither *Yāga* nor *Svarga*, nor their relation, but is an order for duty to be attended by a special functionary. Kumārila rejected[49] this view on the ground that such an *Apūrva* is not known by anybody as Dharma as no one can see it. He rejected the *Apūrvadharmavāda* and ascribed this view to some early Mīmāṁsakas. These Mīmāṁsakas are none but those Bhāṣyakāras and Bhartṛmitra who belonged to the Bādari's school.[50]

---

48 चोदनालक्षणोऽर्थो धर्मः । Jai. I. 1. 2. तस्माच्चोदनालक्षणोऽर्थः श्रेयस्करः । एवं तर्हि श्रेयस्करो जिज्ञासितव्यः। किं धर्मजिज्ञासया। उच्यतो। य एव श्रेयस्करः स एव धर्मशब्देनोच्यते। कथमवगम्यताम् । यो हि यागमनुतिष्ठति तं धार्मिकः इति समाचक्षते । ... तेन यः पुरुषं निःश्रेयसेन संयुनक्ति स धर्मशब्देनोच्यते । ... इति यजतिशब्दवाच्यमेव धर्मं समामनन्ति । Śabara on I. 1. 2

49 श्रेयो हि पुरुषप्रीतिस्सा द्रव्यगुणकर्मभिः ।
चोदनालक्षणैस्साध्या तस्मात्तेष्वेव धर्मता ॥ Ślo. Vā. 2-191.

50 अन्तःकरणवृत्तौ वा वासनायां च चेतसः ।
पुद्गलेषु च पुण्येषु नृगुणेऽपूर्वजन्मनि ॥ १९५ ॥
प्रयोगो धर्मशब्दस्य न दृष्टो न च साधनम् ।
पुरुषार्थस्य ते ज्ञातुं शक्यन्ते चोदनादिभिः ॥ १९६ ॥ Ślo. Vā. 2

एवं द्रव्यक्रियागुणादीनां धर्मत्वमभिधायेदानीं तीर्थान्तरपरिकल्पितानां धर्मत्वनिषेधमाह—अन्तःकरणेति श्लोकद्वयेन । अन्तःकरणवृत्तिवासनाविशेषपुद्गलनृगुणापूर्वेषु सांख्यबौद्धार्हतवैशेषिकमीमांसककल्पितेषु धर्मशब्दप्रयोगाभावात् । Ubbeka's commentary on the above.

Prabhākara also had joined the same old school and established *Apūrva-kārya* as the meaning of the Vedic injunctions. This *Apūrvavāda* is well known as one of his pet theories but this theory was not originated by him. It was started by the early writers and had already been condemned by Kumārila. (See Ślokavārttika 2.190-200).

(5) Fifthly, Kumārila defined in his *Kārikā* what is meant by the word '*Codana*' or the Vedic injunction.[51] Following the definition of Śabara, he has stated that the sentence which conveys the injunction completed with a statement of result, means and method of the duty imposed, is to be known as '*Codana*'. This definition, stressed by Kumārila, signifies that the early Mīmāṁsakas did not conceive '*Codana*' as such and it was necessary for him to introduce such a definition. It is clear from this definition that there ought to be some expectation of results from the duty imposed by the injunction; otherwise none is likely to obey or undertake to perform rituals. The motive of Kumārila, in adopting such a *Vidhi*, is to repudiate the view of Bādari and his followers, who maintained that the *Vidhi* or the injunctive suffix only is called '*Codana*' and it expressed a duty or *Kārya* or *Apūrva* to be performed. Bādari thought that such a sense of duty alone will induce a person to do the action without knowing any result. It was his view that Vedic sacrifices were not calculated to produce any result, *Svarga* etc. according to the sentences '*Yajeta svargakamaḥ*' and others.

Later on, Prabhākara sought to establish the same theory—*Kāryapara-vākya* or *Niyoga* doctrine already propounded by Bādari and condemned by Kumārila. He thought that '*Codanā*' was *Vidhi* and *Kārya* was its meaning which was Dharma. He then came to the conclusion that all Vedic sentences expressed only *Kārya* or duty as principal import and other sentences, expressing accomplished facts, were invalid in and outside the Vedas.[52] He explained the word '*Artha*' in the Sūtra as the meaning expressed by '*Codanā*' and denied that the word '*Artha*' denoted a thing which is desired.[53]

---

51 किमाद्यपेक्षितैः पूर्णः समर्थः प्रत्ययो विधौ ।
तेन प्रवर्तकं वाक्यं शास्त्रेऽस्मिन् चोदनोच्यते ॥ Slo. Va. 2. 3.

लिङादिप्रत्ययमात्रस्यैव विधौ स्मरणात् प्रवर्तकाभिधानद्वारेण प्रवर्तकत्वं न वाक्यस्येत्याशङ्कयाह-किमाद्यपेक्षितैरिति। ... तच्च वाक्यमेवेति प्रवर्तकं वाक्यमुक्तम् । Ubbeka's commentary on it.

52 'चोदनेति क्रियायाः प्रवर्तकं वचनमाहुः' इति कार्येऽर्थे वेदस्य प्रामाण्यं दर्शयति। 'तल्लक्षणो धर्मः' इति वदन् कार्यरूप एव धर्म इति दर्शयति। Bṛhati 1. 2. तेन कार्य एव वेदः प्रमाणम्। कार्यरूप एव वेदार्थः । न सिद्धरूप इति प्रतिज्ञातम् । Ṛjuvimalā 1-2.

53 भाष्याक्षरयोजना तु—उभयमिह चोदनया लक्ष्यतेऽर्थोऽनर्थश्चेति । अर्थोऽनिषिद्धफलः । अनर्थश्च निषिद्धफलः । Ṛjuvimalā 1. 2.

(6) Sixthly, Kumārila strongly condemned the attempt of introducing *Atheism* into the Mīmāṁsā, on the ground that Jaimini did not state in his Sūtras anything about soul, god, creation of the universe or liberation of the soul from the chain of death and birth. The early Mīmāṁsakas, who believed that Vedas were the sole authority only on *Kārya* and persons were merely functionaries of that *Kārya,* tolerated such form of *Atheism* being introduced in the system of Mīmāṁsā.

But Kumārila praised Śabarasvāmin [54] who even going beyond the range of the Sūtras has introduced Ātmavāda in the Tarkapāda, in order to remove the possible charge of *Atheism.* He also advised, at the end of the Ātmavāda, that clear conception of the soul and its realisation might be fully had from the Upaniṣads which were called Vedāntas. He has proved [55] how the soul could achieve liberation from the sorrowful worldly ties by doing only the obligatory Vedic rituals and avoiding the actions prohibited by the Vedas.

It will be evident from these statements of Kumārila that the doctrines, well-known to-day as belonging to the Prābhākara School, are not really propounded by Prabhākara but were existing as opposed to the other school, from the very early period in the history of Mīmāṁsā. Bādari, who flourished even before Jaimini, seems to be the first person responsible for such a view so far it is known. Jaimini had opposed Bādari's method of interpretation of Vedic sentences and proved that sacrifices were only the means to desired results. Somehow or other, the Bhāṣyakāras, Bodhāyana and some others, while commenting upon the Jaimini's Sūtras, favoured the view of Bādari and accepted *Vedārthavicāra* as the subject-matter of the Śāstra.

But Śabarasvāmin took a different view and rejected those views of early writers and divided the Pūrvamīmāṁsā from the Uttaramīmāṁsā. Again Bhartṛmitra, in his work Tattvaśuddhi, seems to have supported the early views and Kumārilabhaṭṭa later on rejected the same in his Vārttikas. All important doctrines known as propounded by Prabhākara, are already mentioned by Kumārila and rejected in his Vārttikas.

---

54 इत्याह नास्तिक्यनिराकरिष्णुरात्मास्तितां भाष्यकृदत्र युक्त्या। दृढत्वमेतद्विषयः प्रबोधः प्रयाति वेदान्तनिषेवणेन ॥ 148 । Ślo. vā. Ātmavāda.

55 एतदेवाभिप्रेत्य बृहट्टीकायामुक्तम्—

नित्यनैमित्तिकैरेव कुर्वाणो दुरितक्षयम् ।
ज्ञानञ्च विमलीकुर्वन्नभ्यासेन च पाचयन् ।
वैराग्यात्पक्वविज्ञानः कैवल्यं भजते नरः ॥

Nyāyaśuddha. Udbhidadhikaraṇam, pp. 329-330. Chowkhamba Ed.

मोक्षार्थी न प्रवर्तेत तत्र काम्यनिषिद्धयोः ।
नित्यनैमित्तिके कुर्यात्प्रत्यवायजिहासया ॥ Ślokavārttika Sambandhākṣepa. 110.

Prabhākara, later on, has established the same old view against the school of Jaimini, in his two commentaries on the Bhāṣya of Śabara. A great confusion has thus been created by Prabhākara in the minds of the readers of the Bhāṣya on each topic of the *Tarkapāda*. But an intelligent student of the Mīmāṁsā system will not fail to detect the real views of the Bhāṣyakāra by a judicious comparison of the doctrines of both the schools.

The above discussion will clearly show that there existed two currents of thought in the investigation of the Vedic content from the very early times and that these two ways of thinking had undergone several changes at the hands of great Ācāryas. In the last stage, the two schools were upheld by Kumārilabhaṭṭa and Prabhākara and became famous by their names from the 7th century onwards in the history of Pūrvamīmāṁsā.

We can now easily classify below the eminent authors responsible for the two schools of Mīmāṁsā from the early stages :—

Prābhākara School	*Bhāṭṭa School*
1. Bādari (*cir. 4th century* B.C.)	1. Jaimini (*cir. 4th century* B.C.)
2. Bodhāyana (*cir. 3rd century* B.C.)	2. Upavarṣa (*cir. 3rd century* B.C.)
3. Bhavadāsa (*cir. 2nd century* A.D)	3. Śabaraswāmin (*cir. 2nd century* A.D.)
4. Bhartṛmitra (*cir. 7th century* A.D.)	4. Kumārilabhaṭṭa (*cir. 7th century* A.D.)
5. Prabhākara (*cir. 8th century* A.D.)	5. Maṇḍanamiśra (*cir. 8th century* A.D.)
6. Śālikanātha (*cir. 9th century* A.D.)	6. Vācaspatimiśra (*cir. 9th century* A.D.)
7. Bhavanātha (*cir 10th century* A.D.)	7. Pārthasārathimiśra (*cir. 10th century* A.D.)

As Jaimini has quoted Bādari, it is clear that the School of Bādari supported by Prabhākara is earlier than the school of Jaimini followed by Kumārila though Prabhākara flourished only after Kumārila.

There are two fundamental principles on which the two schools differed. The first principle is that the Bādari's school believed that all commands of superiors, Vedic or non-Vedic, are obeyed by others without consideration of any result because they are the commands of superiors. Jaimini, on the other hand, rejected this view and held that the command and the sense of benefit also are responsible for the obedience of the followers. The former school laid stress only on the part of the '*Codana lakṣaṇa*' while the latter had emphasised on the whole Sūtra including the word '*Artha*' which meant according to it the desired object. The other principle is that the early Mīmāṁsakas thought that *Vedārthajijñāsā* was the natural result of the learning the Vedas and not *Dharmajijñāsā* as stated by Jaimini. But Śabara and Kumārila objected to this view and established *Dharmajijñāsā* as the object of the Śāstra. The basic differences of this kind developed into two broad schools and took two per-

manent forms after the 7th century, with the names of Kumārila and Prabhākara as their founders.

But people, in general, adopted the Bhāṭṭa School in their daily actions—Vedic or non-Vedic and always prefixed a Saṅkalpa or determination in the beginning of every action, where the result of the action undertaken was openly declared by them. It is clear therefore that the authors of the Prābhākara school failed to understand the psychology of people. The School was, therefore, naturally not appreciated by the general public throughout its history.

Tantrarahasya

Tantrarahasya, the small treatise by Rāmānujācārya, is a primer of the Prābhākara system of Pūrvamīmāṁsā. The object of this work is to state clearly the view-points of Prabhākara on the five important topics *viz.* (1) Epistemology, (2) Metaphysics, (3) Verbal Testimony of Vedic and non-Vedic sentences, (4) Import expressed by the Śāstra or Vedic injunctions and (5) Necessity of the Mīmāṁsā Śāstra or the discussion on Dharma, learnt from the Vedic passages. In doing this, Rāmānujācārya mainly followed Śālikanātha, the earlier writer on the same subjects, believed to be the disciple of Prabhākara himself. Śālikanātha has collected very minor but very important topics in his work known as the Prakaraṇapañcikā and ably argued in support of those doctrines sought to be established by his Guru Prabhākara in his work Bṛhatī. Incidentally, Śālikanātha has explained and criticised the other systems of Philosophy on all the topics he had selected, in general and the system of Bhāṭṭa School of Mīmāṁsā in particular. Pārthasārathimiśra, another staunch follower of the Bhāṭṭa system of Mīmāṁsā, has made a selection of certain important topics from the Prākaraṇapañcikā in his work called the Nyāyaratnamālā and answered all the objections raised by Śālikanātha against the doctrines of the Bhāṭṭas. He had condemned all the doctrines of Prabhākara and established the fact that the commentaries of Prabhākara on the Śābarabhāṣya do not represent the real sense of the author of the Bhāṣya, Śabarasvāmin. Rāmānujācārya, the author of the Tantrarahasya, who was conversant with both the systems, Bhāṭṭa and Prābhākara, has again re-established the view-points of Prabhākara and Śālikanātha on all the five topics stated above and rebutted the arguments advanced by Pārthasārathimiśra, in his Nyāyaratnamālā.

Śālikanātha, while establishing the Prābhākara system as superior to the Bhāṭṭa School, has condemned the views of Kumārila and quoted profusely from his Bṛhaṭṭīkā and Ślokavārttika, in order to show that Prabhākara anticipated the views of Kumārila in his works.[56] All these topics of dispute

[56] *Vide* the article entitled 'Kumārila and the Bṛhaṭṭīkā' in the Proceedings of the 3rd Oriental Conference, Madras and the article 'Forgotten Karīkās of Kumārila' in the Journal of Oriental Research, Madras 1927.

centred on the eight *Adhikaraṇas* of the *Tarkapāda* of Jaimini's *Sūtras*, which are explained by Śabarasvāmin in his Bhāṣya. Kumārila and Prabhākara widely differed in interpreting the text of the Bhāṣya on the *Tarkapāda* which cannot really be the basis to both the schools antagonistic to each other. The style of the Śābarabhāṣya also is not too hard to be understood. It is again considered to be the best style adopted by the early Bhāṣyakāras. That both the commentators on the Bhāṣya derived their desired doctrines, methods of arguments and interpretations from the same text of the Bhāṣya, may appear to be very strange to an ordinary reader. In fact, the great scholars such as Prabhākara, Śālikanātha, Bhavanātha on the one hand, and Kumārila, Maṇḍanamiśra, Vācaspati, Pārthasārathimiśra on the other hand, held divergent views on the basis of the same text of the Bhāṣya. It is highly deplorable that the excellent passages of the Bhāṣya should suffer at the hands of such critics, who with vengeance analysed the contents to support their preconceived doctrines !

As stated before, the two schools of thought were started by Bādari, and Jaimini in earlier times. The name of Bādari is often stated in the *Sūtras* of Jaimini and Bādarāyaṇa and his views on the interpretations of the Vedic passages are generally refuted by both of them. In both the Mīmāṁsā Sūtras, Bādari's interpretations of the Vedic passages are cited on eight topics and are rejected by Jaimini and Bādarāyaṇa in 6 places as untenable. The views, which he has expressed while interpreting the Vedic passages, are considered to be more or less perverse. He is responsible for the school of thought known to-day as the school of Prābhākaramīmāṁsā and such views of Bādari were already condemned by Jaimini and Śabarasvāmin in their works.

But, it is curious to find that some early Vṛttikāras on Jaimini's *Sūtras* such as Bodhāyana, Bhavadāsa and Bhartṛmitra had tried to re-establish the views of Bādari from the texts of Jaimini. It is permissible to suppose that the Vṛttikāra Upavarṣa and Śabaraswāmin stood faithful to Jaimni and followed him in their works. When Bhartṛmitra, a later writer, challenged the views of Śabara in his work again, Kumārilabhaṭṭa re-established Jaimini's real view in his *Vārttikas* and rejected the innovations of the early Vṛttikāras. But this process did not end with Kumārila.

Prabhākara, who flourished after Kumārila in this field, has written two commentaries on the Śābarabhāṣya, known as Bṛhatī and Laghvī, or Nibandhana and Vivaraṇa. In these two works, he sought to re-establish the old school once rejected by Kumārila in clear terms. It is, indeed, strange that Prabhākara interpreted the same text of the Bhāṣya in his favour against Kumārila's views.

Such well known doctrines of Prabhākara, as the *Akhyātivāda, Anvitābhidhānavāda, Kāryavākyārthavāda, Apūrvaśāstrārthavāda* and many other

Vādas were already existing and refuted by Kumārila. But Prabhākara revived all the doctrines in his Bṛhatī without any reference to previous writers and systematically proved his view-points from the passages of the Bhāṣya through a measured, charming and conversational language.

According to tradition, he was one of the famous disciples of Kumārila and Umbekabhaṭṭa and Maṇḍanamiśra were his contemporaries in learning Mīmāṁsā from Kumārila.[57] Umbeka and Maṇḍana remained faithful to their Guru Kumārila and generally followed his doctrines in their works. Umbeka has written a valuable commentary on the Ślokavārttika or Kārikā, available now in print upto the portion of *Sphoṭavāda*. While commenting upon the *Vārttika* he has attributed all the topics of dispute, to the early Mīmāṁsakas whom Kumārila meant to refute. But Prabhākara, later on, has taken up the same doctrines as those of early writers anew and tried to prove that they were originally meant by Śabaraswāmin himself.

Maṇḍanamiśra, another disciple of Kumārila, had written three works in Mīmāṁsā known as Vidhiviveka, Bhāvanāviveka and Vibhramaviveka to illustrate the view-points of Kumārila on the three very important debatable points where Jaimini's school opposed the followers of Bādari's school. The main object of the three works of Maṇḍana seems to reject the favourite theories of Prabhākara known as *Kāryaparavākyavāda*, *Niyogavākyārthavāda* and *Akhyātivāda* respectively. Vācaspatimiśra, in his work Nyāyakaṇikā, while commenting on the Vidhiviveka of Maṇḍana suggested that Prabhākara was not the real founder of the school known after his name but there were earlier writers, who held similar views on Vidhi, Bhāvanā and Vibhrama.[58] He also quoted a passage from the Bṛhatī of Prabhākara and called him as a new writer on the same topic. This fact indicates that Prabhākara had collected all these doctrines of the early Vṛttikāras and developed a new system of interpreting sentences, against his own Guru. In this connection, it will be interesting to note with advantage that Bhaṭṭombeka in his commentary on the Ślokavārttika often referred to some thinkers who were opposed to the views of Kumārila and referred to them as '*Anupāsitaguru*' in not less than eight places. This phrase '*Anupasita-*

---

[57] उब्बेकः कारिकां वेत्ति तन्त्रं वेत्ति प्रभाकरः ।
मण्डनस्तूभयं वेत्ति नोभयं वेत्ति रेवणः ॥

[53] अत्रैव जरत्प्राभाकरोन्नीतार्थं गुरोर्वचः सङ्गच्छत इत्याह —उक्तञ्च कर्तव्यताविषयो नियोगः । न नियोगः कर्तव्यतामाह । नियोगः प्रवर्त्तना नियोक्तुर्द्धर्मः । तमभिदधाति लिङ् । न नियोज्यस्य धर्मं कर्तव्यत्वं प्रवर्तनाया विषयमाह ।.....नवीनास्तून्नयन्ति—अनिरूपितनियोगव्यापारस्येदं चोद्यमित्युपक्रम्येदमुक्तम् । कर्तव्यताविषयो नियोगः न पुनः कर्तव्यतामाह ।

Bṛhatī 1.1. 2. P. 38, *Madras Ed. Vide* also *Vidhiviveka*, p. 109. *Banaras Ed.*

guru' probably may have been used by him with reference to Prabhākara, as it is used whenever Prabhākara's pet theories are condemned by Bhaṭṭombeka. It is also possible that the very phrase might have been responsible for his epithet 'Guru', which is the last part of the phrase '*Anupāsitaguru*'.

Now let us examine a few cases where the clear passages of the Bhāṣya are pressed into the service of the doctrines of Bādari and his followers in the works of Prabhākara and Śālikanātha.

(1) The initial passage of the Bhāṣya under the first Sūtra of Jaimini reads as '*Loke yeṣvartheṣu* yāni' etc.[59] Kumārila is said to have stated sixteen kinds of interpretations to this passage as already existing. Prabhākara, not satisfied with them, gave his own interpretation different from the former sixteen stated by Kumārila.[60] This passage appears to give a general warning to the commentators, earlier or later, on the *Sūtras* of Jaimini to the effect that they should accept only the well known import of the words in the *Sūtras* as far as possible and should not derive a new sense out of them by the secondary force or any other means.

This statement of the Bhāṣya goes against the earlier system of Mīmāṁsā, adopted by Prabhākara later on, as he wanted to derive new expressions from the words, *Dharma, Codanā, Artha, Kriyā, Apūrva* etc. contained in the *Sūtras* through the secondary capacity of the words.

In order to remove this discrepancy, found in his method of interpretation of these words in the *Sūtras*, Prabhākara remarked that the passage of the Bhāṣya in question, was concerned with the words '*Athātaḥ*' in the first *Sūtra*. He had again started a new method of argument that the learning of the Vedas by the students is not meant for their benefit but it is to be undertaken by them for making their teachers competent for the profession of teaching.[61] The injunction commanding the persons to undertake the teaching of the Vedas is responsible, according to him, for the learning of the Vedas by the students

59 लोके येष्वर्थेषु यानि पदानि प्रसिद्धानि तानि सति संभवे तदर्थान्येव सूत्रेष्वित्यवगन्तव्यम् । नाध्याहारादिभिरेषां परिकल्पनीयोऽर्थः परिभाषितव्यो वा । Śābarabhāṣya I.I. 1.

60 अत्र च यद्यपि परमते लोक इत्यादिभाष्यस्य षडर्थानुक्त्वा दशदक्षी चापरोक्ता ।...... तदपि मन्दं मत्वा गुरुः सप्तदशमर्थमाह ।......अत उक्तम्—अथात इत्येतस्मिन् पदद्वयेऽलौकिकार्थाशङ्का निवृत्तिः प्रयोजनम् । Nayaviveka I. 1.1.

61 कुत एतत् । स्वाध्यायाध्ययनविधेरविवक्षितार्थत्वनिराकरणात् । कथं पुनरविवक्षाशङ्का । स्वाध्यायाध्ययनविधेरधिकाराश्रवणात् । आचार्यकरणविधिप्रयोज्यत्वाच्च । तस्मात्प्रयोज्यत्वादनङ्गत्वाच्च भवति संशयः । किं प्रयोज्यत्वादेककार्यत्वम् । उतानङ्गत्वाद्भिन्नकार्यत्वमिति । अत्र पूर्वपक्षवादी प्रयोज्यत्वादेककार्यतां मन्वानोऽविवक्षां मेने । तन्निराकृतये इदम्—अथातः इति पदद्वयमङ्गीकृतवान् सूत्रकारः । Bṛhatī I. 1.1.

and there is no specific Vidhi for learning of the Vedas by students. Students, therefore, learn Vedas, according to Prabhākara, only to help and benefit those who desire to become teachers. The meaning of Vedas, therefore, is not essentially to be learnt by students, nor are they expected to do Dharma Jijñāsa. Prabhākara, after raising such a strange objection, concludes that the words '*Athātaḥ*' are used to remove such an objection. All these innovations of Prabhākara are in no way warranted by the passages of the Bhāṣya, where it is clearly stated that the learning of Vedas is meant for the benefit of the students who get the knowledge of Dharma in all its aspects.[62] According to the Bhāṭṭas, such arguments of Prabhākara are quite irrelevant to the context.[63]

(II) While enumerating the methods of investigations into *Dharma* to be undertaken under the head of the first *Sūtra*, the Bhāṣyakāra stated that the investigation would relate to the nature of *Dharma*, its definition, its means, methods of performance and its objects etc.

Here, the last statement, concerning the object of *Dharma* to be investigated, goes against the theory of Prabhākara. According to him, Dharma is not meant for producing any result. The Bhāṣya, however, states that the object of *Dharma* is to be investigated and Prabhākara had to comment upon the very sentence.

Prabhākara holds that the sacrifices *Yāga*, *Homa* etc. are not to be taken as *Dharma* as they are momentary actions. But the meaning of the 'Liñ, the injunctive suffix of the root—*yaj* etc. in the word '*yajeta*' is *Dharma* according to the definition of Jaimini in his second *Sūtra*, '*Codanā Lakṣaṇo, Artho Dharmaḥ*'. The meaning of the Liṅ or *Vidhi* according to Prabhākara is *Kārya* and its knowledge induces persons to undertake the function. This *Kārya* is *Dharma* and this is most important in a sentence. The other words merely supply their import relegated to this *Kārya* and the *Kārya* or *Dharma* has no object to produce. The word '*Svargakāmaḥ*' also supplies only the functionary required by the *Kārya* and does not indicate the result as it appears to do.

Prabhākara and his disciple Śālikanātha, therefore, carefully interpreted this Bhāṣya passage in their favour.[64] They held that the word '*Kimpara*'

[62] दृष्टो हि तस्यार्थः कर्मावबोधनं नाम । न च तत्राध्ययनमात्रात् तत्रभवन्तो याज्ञिकाः फलं समामनन्ति । यदपि समामनन्तीव तत्रापि 'द्रव्यसंस्कारकर्मसु परार्थत्वात् फलश्रुतिरर्थवादः स्यात्' इत्यर्थवादतां वक्ष्यति । Śābarabhāṣya I. 1.1.

[63] इति बालभाषितमिव नः प्रतिभाति ।......अध्यापनविधिश्च नाध्ययने प्रेरयति । अधिकारिभेदात् । अनुबन्धान्यत्वाच्च ।......आचार्यस्य तु नाध्ययनं स्वव्यापारः......तदेवमसम्बद्धतामाशङ्क्य प्रयोजनपरत्वेन सकलशास्त्रशेषतामस्य सूत्रस्य दर्शयन्नाह—अथातो धर्मजिज्ञासेति ।

Bhaṭṭombeka's commentary on Ślokavārttika. I. 11.

[64] को धर्मः कथंलक्षणः कान्यस्य साधनानि कानि साधनाभासानि किंपरश्चेति । Bhāṣya I. I. ।

inquiring what is the object of *Dharma*, stated in the Bhāṣya, indicates only the investigation of the rightful person who should undertake *Dharma* or *Kārya*.[65] The Bhāṭṭas, on the other hand, mean from the same word the object for which *Dharma* is to be performed. Now these divergent views of the two schools on this word may be critically examined by the students of Mīmāṁsā who should decide which view is correct.

(III) There is another similar statement in the Bhāṣya where it is said that 'Dharma is meant for the benefit of people'. This statement does not suit the scheme adopted by Prabhākara. According to him, *Dharma* itself is the most important thing in a sentence. It is not subordinate to persons but persons are merely asked to Perform Dharma by the Vedic injunctions, as their duty. The statement[66] of the Bhāṣya obviously goes against his theory.

Both Prabhākara and Śālikanātha felt this difficulty as it was coming in their way and changed the meaning of the simple sentence of the Bhāṣya as they had done before. It is stated by both of them that the word *Puruṣapara* in the Bhāṣya means that persons have the right to perform *Dharma* which is their *Kārya*. The Bhāṭṭas, on the other hand, could easily explain this sentence in a natural way as they believed that *Dharma* is meant for persons who are desirous of some result out of it.

IV. Similarly, in the same context, Śabaraswāmin, while concluding his Bhāṣya on the first *Sūtra*, stated that Dharma, erroneously understood and performed, does harm to the performer; but the same, correctly known and performed, does immense good to the performer.[67]

This statement also was not palatable to Prabhākara, as it did not support the theory started by Bādari and continued by some of his predecessors. But the Bhāṭṭas found no difficulty in explaining the Bhāṣya, as they believed that *Dharma* does good for men and *Adharma* is harmful to performers.

Prabhākara, following Bādari, rejects this view, because the Vedic sentence does not indicate any result of the sacrifice. The Vedic *Niṣedha* also

---

65 केयं किंपरता नाम । अधिकाराभिप्रायमेतदुच्यते । Bṛhatī I. 1.1. केयं किंपरता नामेति । अयमभिप्रायः धर्मो हि नियोगः । स च स्वनिष्ठो न किञ्चित्प्रति गुणभूत इति। अधिकाराभिप्रायमेतदुच्यत इति । अस्यार्थः—अधिकारः पुरुषस्यैश्वर्यं कर्मणि तदभिप्रायम्। एतदुक्तं भवति—पुरुषाधिकारपर्यन्तो धर्म इति। परशब्दश्च पर्यन्ताभिप्रायेण । Ṛjuvimalā on Bṛhatī I.1.1.

66 क पुरुषपरत्वं क्वा पुरुषो गुणभूत इत्येतासां प्रतिज्ञानां पिण्डस्यैतत्सूत्रम्–अथातो धर्मजिज्ञासेति। Bhāṣya I. 1.1. क पुरुषपरत्वं क्वा पुरुषो गुणभूत इति च । *Bṛhatī* 1.1.1. क पुरुषपरत्वं क वा पुरुषो गुणभूत इति। चाधिकाराभिप्रायम् । Ṛjuvimala.

67 सोऽयमविचार्य प्रवर्तमानः कञ्चिदेवोपाददानो विहन्येत । अनर्थञ्च ऋच्छेत् । तस्माद्धर्मो जिज्ञासितव्य इति । स हि निःश्रेयसेन पुरुषं संयुनक्तीति प्रतिजानीमहे । Bhāṣya I. 1.1.

does not indicate any harm to the performer. He thought that there is no word to provide such a sense in the Vedic sentences; but the implication or inference of such result from the Vedic sentences cannot be allowed, as they are not composed by an author, whose desire may be inferred.

Jaimini, Śabaraswāmin and Kumārila [68] were opposed to this view. They thought that the laws of verbal testimony are same in the case of Vedic and non-Vedic sentences. As from the non-Vedic *Vidhi* and *Niṣedhas* we understand some good or bad results by the way of implication, even so, should the same law be applied to the Vedic sentences also. Even if there are no authors of Vedas, Vedic sentences themselves, according to Śabara, are endowed with such a force of expression. He, therefore, held that the implied sense of the Vedic injunctions, has to be accounted for in the *Vidhi* and *Niṣedhas*, and therefore, the results of the actions in the sentences of both kinds should be inferred. It will be interesting to note, in this connection, that the great Śankarācārya, who followed Śabarasvāmin in many respects, referred to him often with such an epithet in his Bhāṣya, as '*Śāstratātparyavidaḥ*' or one who understands the purport of the Śāstras. [69] It is evident from this epithet of Śabara that Śankara gave support to the School, of Jaimini but not of Bādari, who believed in mere verbal expressions of the sentences and refused to accept implicits.

Śālikanātha [70] had to change the sense of this Bhāṣya, which obviously went against his school. He commented upon this passage and concluded in his favour by saying that *Dharma*, well understood, established the right of its performance on mankind and *Adharma*, as such, removed the right of performance from the persons.

V. The second Sūtra of Jaimini, where *Dharma* is defined and the Bhāṣya of Śabara on it are well known to all. [71] Prabhākara and Śālikanātha had good opportunity to establish the two fundamental principles of their school on the strength of this Sūtra and its Bhāṣya.

These two principles were already known to them as adopted by the early Mīmāṁsakas and once rejected by Kumārila. Prabhākara sought to re-establish

---

68 *Vide* IV. 3. 10-11. Jaiminisūtra, Bhāṣya and Vārttika thereon. Also VI. 1. 2. See also Śreyaskarabhāṣya I. 1. 2.

69 Bādarāyaṇa Sūtra. I. 1. 4. Bhāṣya, pp. 67 and 88 and Bhāmati also thereon. N.S.P. Bombay. (Ed.) 1909.

70 स हि निःश्रेयसेन पुरुषं संयुनक्तीति प्रतिजानीमहे ॥ I. 1. 1. Śābarabhāṣya. ज्ञात्वा चानुष्ठितो निःश्रेयसेनाधिकारेण योजयतीति प्रारभ्यते धर्मजिज्ञासेति । Ṛjuvimalā. I. 1. 1.

71 चोदनालक्षणोऽर्थो धर्मः Jai. I. 1. 2., चोदनेति क्रियायाः प्रवर्तकं वचनमाहुः । तया यो लक्ष्यते सोऽर्थः पुरुषं निःश्रेयसेन संयुनक्ति । Bhāṣya thereon.

on the strength of the second Sūtra of Jaimini that those Vedic sentences only are valid, which expressed some *Apūrva Kārya* or anything connected with it. He also believed that this theory automatically anticipated the invalidity of other sentences, Vedic or non-Vedic, which are meant to express the accomplished facts and had no connection with any *Kārya*. This obscure doctrine, opposed to all other systems of philosophy, has been established by Prabhākara on the strength of this Sūtra of Jaimini and its Bhāṣya. Another principle, sought to be established by him from the Bhāṣya on that Sūtra, is that the knowledge of *Kārya* from the injunctions alone is sufficient to induce mankind and no conception of benefit resulting from the action is needed before undertaking any duty. This theory also was not accepted by any other philosopher. These two doctrines are known as *Kāryaparavākyavāda* and *Niyogavākyārthavāda* in the Prābhākara School.[72] The Bhāṭṭas, on the other hand, do not find any necessity to lend support to such obscure doctrines from the second Sūtra and its Bhāṣya. They have explained the same texts, as showing that the desire for the results alone is capable of inducing men to undertake work and have held the view that those sentences expressing accomplished facts are also valid. In fact, according to their explanation, the *Sūtra* and its commentary do not anticipate or have any relation with the two theories deduced from those passages by Prabhākara, but the Sūtra merely gives the definition of *Dharma*.

The Sūtra and Bhāṣya in question, may be translated as follows according to the Bhāṭṭas.

(1) *Dharma* is that which is learnt from the Codanā or Vedic injunction and is also beneficial to mankind.

(2) *Codanā* is a sentence from which men learn that action is imposed on them.

Śabaraswāmin had expressed his view against the *Kāryaparavākyavāda* from Vedic passages under the Sūtra[73] of Jaimini V. I. 6. He has remarked that the Vedas are not only for teaching Dharma, which is *Kriyā* but also for many other purposes. Knowledge is obtained from Mantras, Arthavādas and Upaniṣads with regard to accomplished facts such as arts, science, cosmology, creator, souls, five elements, Brahman and Brahman's relation with the universe.

---

72 इति कार्येऽर्थे वेदस्य प्रामाण्यं दर्शयति । तल्लक्षणो धर्मः इति वदन् कार्यरूप एवेति दर्शयति । Bṛhatī I. 1. 2. तेन कार्य एव वेदः प्रमाणम् । तल्लक्षणो धर्म इति । अस्यार्थः—चोदनासूत्रेण चोदनालक्षणः कार्यरूप एव वेदार्थः न सिद्धरूप इति प्रतिज्ञातम् । तदनेन भाष्येण व्याख्यायते । धर्मशब्दश्च वेदार्थमात्रपरः । Ṛjuvimala. I. 1. 2.

73 अर्थकृते वानुमानं स्यात् क्रत्वेकत्वे परार्थत्वात् । Jaimini. V. I. 6. तस्माद्वेदः पदार्थांश्च विधातुमुपादेयः । क्रियाकाले च प्रतिपत्तुम् । न गम्यते विशेषः विधातुमयं समाम्नायते न प्रतिपत्तुमिति ।
Bhāṣya thereon.

Prabhākara, however, is of the view that the second Sūtra is meant to establish the validity of those Vedic passages which express only *Kārya* or duty.

VI. The Bhāṣya passages, explaining the word '*Artha*' in the second Sūtra, are also not favourable to the principles adopted by Prabhākara. The Bhāṣyakāra states that '*Artha*' means beneficent and '*Anartha*' means harmful.[74] This kind of *Dharma* and *Adharma* is to be learnt only from the Vedic *Codanā* and not from any other Pramāṇās.

Prabhākara takes the word '*Artha*' in the Sūtra to mean only *Vedārtha* or the meaning of *Codanā*. This Bhāṣya obviously goes against the scheme of Prabhākara. Prabhākara and Śālikanātha, therefore, had changed[75] the meaning of this Bhāṣya passage very skilfully, so as to get support for their views. There are many instances, where the views of Prabhākara and the text of the Bhāṣya do not agree. In such places, Śālikanātha took great pains to reconstruct the Sūtra and Bhāṣya passages, in support of his own view-points.[76]

VII. Another well known statement of the Bhāṣyakāra, found at the end of the Pratyakṣa Sūtra,[77] if understood in a natural way, disproves the favourite theory of Prabhākara. The Bhāṣya states that the cognition, which arises through the defective sense organs or is sublated by a later cognition, has to be taken as invalid. This Bhāṣya does not obviously favour the *Ahhyātivāda* whereby Prabhākara established a theory that all experiences were valid and that remembrance alone was invalid. The Bhāṣyakāra has expressed the definition of valid and invalid cognitions and thus seems to favour the division of experiences as valid and invalid, as it was believed by all other philosophers as well as ordinary men.

The Bhāṭṭas, accordingly, defined valid experience as that which cognises a thing for the first time and is not sublated by another knowledge. This shows that the remembrance of known things and cognitions is sublated are in-

---

74 तस्माच्चोदनालक्षणोऽर्थः श्रेयस्करः । य एव श्रेयस्करः स एव धर्मशब्देनोच्यते । कोऽर्थः यो निःश्रेयसाय । कोनर्थः यः प्रत्यवायाय । Bhāṣya. I. 1.2.

75 कथं कर्तव्यतयाऽनुपदिश्यमानोऽर्थश्चोदनालक्षणो भवति । कथं चोदनालक्षणस्य सतो धर्मत्वनिवृत्त्यर्थमर्थशब्दान्वय उपपद्यते । कर्तव्यतया नोपदिश्यन्ते चोदनालक्षणाश्चेति सङ्कटमिवोपलक्ष्यते । Bṛhatī I. 1.2.

76 See PP. 14, 18, 19, 20, 30, 35, 36 of the Ṛjuvimala. (Madras. Ed.)

77 यस्य च दुष्टं करणं यत्र च मिथ्येति प्रत्ययः स एवासमीचीनः प्रत्ययः । नान्य इति । Bhāṣya. I. 1.5. यत्पुनः प्रत्यक्षलक्षणस्यान्ते 'यस्य च दुष्टं करणं यत्र च मिथ्येति प्रत्ययः स एवासमीचीनः प्रत्ययः नान्यः' इत्यवधारणं किमनेनावधार्यते । उच्यते। यस्येदं द्वयं नास्ति नासौ मिथ्याप्रत्यय इत्यवधार्यते । Bṛhatī I. 1.5.

valid according to the Bhāṣya. Prabhākara stated that all experiences are valid.[78] Prabhākara and Śālikanātha have tried to interpret this Bhāṣya in their favour by saying that this Bhāṣya emphasises that *Savikalpaka* cognitions, which are proved by Buddhists to be invalid, are really not so, as there are neither defects in the sense organs nor is there sublation later on. This kind of skilful explanation, which militates against the general trend of the Bhāṣya passages, should be critically studied by those who want to know not only the Prābhākara system in its real form but also whether that system is favoured by the Bhāṣyakāra or not.

These are a few instances selected from the initial part of the Bhāṣya to show how both Prabhākara and Śālikanātha forced their pre-conceived theories on the Bhāṣya passages, whether they were intended or not, and tried to adjust the passages in their favour. A critical study of the Bhāṣya simultenouly with the Bṛhatī of Prabhākara, will reveal at every step that the Bhāṣya passages do not really support the theory of Prabhākara. It is only due to this fact that we see very often, in the Ṛjuvimalā, Śālika endeavouring to rewrite the Bhāṣya passages to suit the views of Prabhākara in his Bṛhatī.

This attitude, adopted by Śālikanātha in his Ṛjuvimalā, a commentary on Prabhākara's Bṛhatī, led even some well-informed scholars[79] to believe that Prabhākara had correctly followed the Bhāṣya passages, while the Bhāṭṭas had difficulty in adjusting the Bhāṣya in their favour. In fact, this belief is not based on facts and this will be clear to a careful student of Mīmāṁsā from the above discussion.

This point will be rendered clear, if a reference is made to the Sūtra I. 1. 25[80] of Jaimini and the Bhāṣya thereon. Here both, the Sūtrakāra and the Bhāṣyakāra, established verbal testimony from Vedic and non-Vedic sentences. It will be clearly understood from the Sūtra and the Bhāṣya, that they favour the '*Abhihitānvayavāda*'. It is stated there that every word in a sentence expresses its meaning and these put together form the complete sense of a sentence. This shows that meanings of all the words are responsible for the complete sense of a sentence. This is known as *Abhihitānvayavāda* and it is followed by Kumārila and other Philosophers. But Prabhākara and Śālikanātha obviously ignored the import of the Bhāṣya and made great effort to derive the doctrine of *Anvitābhidhānavāda* from the same text of the Bhāṣya by twisting

[78] अनुभूतिः प्रमाणं सा स्मृतेरन्या स्मृतिः पुनः । Prakaranapancikā-Amṛtakalā 2.

[79] *Vide* A. B. Keith's Karmamīmāṁsā, p. 10 and Mm. Dr. Ganganath Jha's Prābhākara Mīmāṁsā, pp. 132-137.

[80] तद्भूतानां क्रियार्थेन समाम्नायोऽर्थस्य तन्निमित्तत्वात् । Jai. Sūtra. तेषु पदार्थेषु भूतानां वर्तमानानां पदानां क्रियार्थेन समाम्नायः समुच्चारणम् । Bhāṣya

its meaning. In his work, Nyāyaratnamālā, Pārthasārathimiśra has collected all the defects of Prabhākara's system and showed how the explanation of Prabhākara was not in agreement with the true spirit of the Bhāṣya. [81]

These doctrines, propounded by Prabhākara and his followers, are not only opposed to the Bhāṭṭa School but also to all other systems of philosophical thought such as Nyāya, Vaiśeṣika, Vedānta and Buddhism.

The Bhaṭṭas generally follow the realistic system, of the Nyāya Vaiśesika School, with reference to soul and the objective world, and accept both valid and invalid experiences in ordinary life.

It may be interesting to note the fundamental principles, which are responsible for such a wide divergence of opinions in both the systems. A list of such principles is arranged below for ready reference:—

Subject	Bādari-cum-Prābhākara School	Jaimini-cum-Bhāṭṭa School
1. Dharma	Niyoga or Apūrva imposed by the Vedic injunctions	Action imposed by the Vedas as means to some benefit
2. Adharma	Niyoga or Apūrva imposed by Vedic injuctions prohibiting particular function	Action prohibited by the Vedas, as they are harmful
3. Incentive for man's action	Sense of duty only	Sense of duty and desire for benefit
4. Vedic injunction or Vidhi	Vedic 'Lin'	A sentence imposing an action as duty
5. Purpose of the Mimāṁsā Śāstra	Vedārtha Vicāra	Dharma Vicāra
6. Valid verbal testimony	Only from those sentences which meant *Kārya* and not the accomplished facts (*Siddha*)	From both kinds of sentences, expressing either *Kārya* and *Siddha*
7. Meanings by denotative power of words	*Kārya* and things connected with *Kārya*	Only the meanings of the words and not their connections
8. Method to achieve the verbal experience	By observing elders who command and others who obey	By observing others talking and by the advices of elders
9. Validity of Vedic and non-Vedic sentences	Vedic sentences alone are valid	Both Vedic and non Vedic sentences are valid
10. Invalidity of experiences	No experience is invalid	Invalidity under certain circumstances

[81] *See* Nyāyaratnamālā, p. 120. GOS. No. LXXV.

Subject	Bādari-cum-Prābhākara School	Jaimini-cum-Bhāṭṭa School
11. What is meant by an injunction?	Niyoga or an Apūrvakārya	Sense of Bhāvanā and inducement to act for some benefit
12. Apūrva	Kārya which a man should function	A link connecting Yāga and Svarga
13. Yāga	The object of *Kārya*	Chief instrument for attainment of benefits
14. Meaning of the word Svargakāma and others	Functionary necessary for a *Kārya*	Svarga and other results of Yāga by the secondary force of the word
15. Valid experience	All experiences are valid	Only those experiences of unknown things which are not sublated later on
16. Codanā	The injunctive suffix '*Lin*' expressing *Kārya*	The complete injunctive sentence expressing action, the method of performance and its result
17. Categories	Eight	Six
18. Pramāṇas	Five	Six
19. Object of the learning of Vedas by students	For the benefit of those about to become teachers	For the benefit of students
20. Verbal testimony from non-Vedic sentences	Through the process of inference	Through the denotative power of words
21. The object of Veda	To impose *Kārya* on men	For many useful purposes whatever possible

This tabular analysis will show that both the systems held divergent views. Prabhākara had revived the ancient system of Mīmāṁsā conceived by Bādari and supported by the ancient Vṛttikāras, Bodhāyana and others. Prabhākara, in fact, composed two commentaries on the Śābarabhāṣya in order to show how Śabaraswāmin himself lent support to his own school. The author of the *Tantrarahasya* is probably the first person, from whom we get to know the names of the two commentaries of Prabhākara.[82] He states in the beginning of his work that Prabhākara composed two commentaries known as Bṛhatī and Laghvī. The reason for composing two commentaries on the same text is also stated by our author, for the first time in the history of the Prābhākara School. It is that the Bṛhatī is mainly based on the verbal statements of Vedic passages, while the Laghvī is composed with

[82] See the introductory verse 4 in the Tantrarahasya.

a view to including the implied sense of the Vedic statements. These two works are also known by two other names, Nibandhana and Vivaraṇa.

Since very long, the works of Prabhākara were not accessible to students of Mīmāṁsā and only some of his doctrines were known to scholars through incomplete references, which the works of other systems of philosophy made for the sake of refutation. This system of Mīmāṁsā, founded by Bādari and developed by Bodhāyana, Bhartṛmitra and many others against Jaimini's School seems to have been totally neglected by people without any following. Not even the manuscripts of their contributions were preserved for posterity by earlier scholars.

On the other hand, the other system of Mīmāṁsā started by Jaimini enjoyed great popularity and was adopted by people as a part of their daily practice. Eminent writers such as Śabaraswāmin, Kumārila, Maṇḍanamiśra, Bhaṭṭombeka, Vācaspatimiśra and others have supported this system of Jaimini and their contributions were carefully preserved by ancient scholars.

It was only very recently that a MS. of the Bṛhati was found out from the collection of MSS. in the Asiatic Society of Bengal and this MS. was one of the rare MSS. collected by the famous Pandit Kavīndrācārya. This MS. also was incomplete, extending only upto the sixth Adhyāya. Later on, another incomplete copy of the same work was discovered from the Śaṅkarācārya Muṭṭ at Śṛṅgeri, in Mysore State. This MS. contained only a portion upto the 11th Sūtra of the first Pāda of the 3rd chapter. It is also said that the Bṛhatī, on the 7th and the 8th chapters, is available in Madras.[83] The Bṛhatī with the Ṛjuvimalā is available in print for the first Pāda of the first chapter only and it is critically edited and published by the Madras University.

Nothing is known about Prabhākara's other work, called the Vivaraṇa or Laghvī. This seems to be the first work of Prabhākara and only a few references to this work are available in the works of Śālikanātha, Bhavanātha, Pārthasārathimiśra and others.[84] From those references to the work, it may be gathered that Prabhākara had expressed divergent views on the Bhāṣya passages, even in these two commentaries. Doctrinal differences, which seem to have existed in these two commentaries of Prabhākara, might have been due to the author holding different views at different periods in his life.

---

[83] *See* the preface of Dr. Kunhan Raja. Madras University Series No. 3, Part II.

[84] Prakaraṇapañcikā, pp. 187-188, Nāyakaratna on the Nyāyaratnamālā of Pārthasārathi, pp. 222-224. विवरणं नाम प्रथमं गुरुणा प्रणीता लघ्वी टीकेति तत्संप्रदायः । स तु वस्तुबलवादितया वस्तुस्वभावपर्यालोचनेन सर्वस्यापि क्रमस्याविधेयत्वं मन्यते । निबन्धनं नाम पश्चात् गुरुणैव प्रणीता बृहती टीका । स तु शब्दबलवादितया शब्दस्वभावपर्यालोचनेन etc.

In these two works, Prabhākara has re-established the old system of Mīmāṁsā, founded by Bādari and some others, though it was opposed by Jaimini, Śabarasvāmin and Kumārila. He had written his two works without making any reference to the views of the early writers on the same lines. Those who study his works would not in the least get the idea that he was writing on a subject, which was known to the previous writers and was rejected by well-known scholars of the opposite School. He wrote in such a way that the readers would carry the impression, that the system was newly started by him.

Prabhākara, of course, introduced some modifications in the system of Bādari to suit and include the school of Jaimini within his own fold. Bādari is represented to have said that in each Vedic injunction, the action expressed by the principal root is the most important one and men are directed to perform it. He also thought that the actions had to be performed, not necessarily for any benefit. Those who desire Svarga either for themselves or for others have to perform Yāga, as it is imposed on such persons. The rites that are obligatory on all living persons should also be performed without expectation of any benifit. [85]

Prabhākara had to change and modify this view of Bādari, in the light of the definition of Dharma and allied topics introduced by Jaimini and Śabara throughout the 12 chapters of Jaimini's Sutras. He thought that Dharma is not the sacrifice, Yāga and Homa, but instead, it is the sense of duty or *Kārya* which is conveyed by the *Codanā* or '*Liṅ*,' the injunctive suffix of the root. This *Kārya* according to Prabhākara, is important in Vedic passages and persons are asked to perform this *Kārya*. This sense of duty alone induces a man to undertake such works and not the desire for the benefit. This change was introduced by Prabhākara after seeing Jaimini's uniform treatment of the subject against Bādari. [86]

After Prabhākara, the system of Bādari got good support from Śālikanātha, who was considered to be a disciple of Prabhākara himself. He was a great scholar of both the systems and supported the Prābhākara School after refuting Kumārila's views. He had quoted freely from Kumārila's Vārttikas, wherever Prabhākara meant to reject his doctrines. Prabhākara did not directly refer to the works of Kumārila any where, but it may be easily ascertained from the writings of Śālikanātha, that Prabhākara wrote his works

---

85 द्रव्यगुणसंस्कारेषु बादरिः । Jaimini. III.1.3. यागस्तावत्कर्तव्यः पुरुषस्य । न हि तस्मिन्निर्वर्तिते किञ्चिदपरमस्ति कर्तव्यम् । स हि पुरुषार्थः । स तु न किञ्चिदभिनिर्वर्तयितुं क्रियते । फलमपि न तेन क्रियते । नास्ति शब्दो यागेन क्रियते फलमिति । फलमपि न पुरुषं प्रत्युपदिश्यते । यः स्वर्गं कामयते स यागं कुर्यादित्येतावच्छब्देनोपदिश्यते । नात्मनः परस्य वा । स्वर्गं प्रतीच्छामात्रेण स्वर्गकाम इति भवति ।

Śābarabhāṣya on the above Sūtra.

86 See IV. 3. 1-4. Jaimini.

with a view to rebutting the arguments of Kumārila. He was a polemical writer, and it may be said that the system of Prabhākara may not have survived, if there was not the able support of Śālikanātha.

It appears that he had written four works on the system of Prabhākara. The author of the Tantrarahasya, is the first man to refer to his two commentaries on the two works of Prabhākara by their names. The Ṛjuvimalā and Dīpaśikhā, [87] the two works of Śālikanātha, are the commentaries on the Bṛhatī and Laghvī respectively. These two works were not known to the students of this Philosophy, until some MSS. of the Ṛjuvimalā were discovered by the Madras Government Oriental MSS. Library from Malabar. The commentary, Ṛjuvimalā is now available, almost for the whole work of Jaimini, in 12 chapters, in fragments of MSS. It is available in print for the first Pāda of the first chapter ouly. It is a very scholarly contribution of Śālikanātha to the system of Prabhākara. His style, method of arguments and exhaustive treatment of each topic are more impressive than those of Prabhākara.

But the other work of Śālikanātha, known as Dīpaśikhā-Pañcikā, is not yet found out even in MSS. form. It is said that a fragment of a MS. containing chapters 7 to 12 of the Dīpaśikhā, has been found out by some scholars in Madras.[88] The third work of Śālika is the Prakaraṇapañcikā. It is a primer of the Prābhākara system and deals with very important tenets, such as Pramāṇa, Prameya and allied subjects, which distinguish the system from the Bhāṭṭa and other systems. His style is very charming and arguments are conclusive. All topics selected by him are very interesting and he ably established the Prābhākara system by refuting the views of Kumārila and Maṇḍanamiśra on all points. This work was published in 1900, by the Chowkhamba Sanskrit Series of Banaras. Unfortunately, it was not reprinted by any one. It is probably due to want of adequate MS. materials necessary for a critical edition.

The fourth work is called the Mīmāṁsābhāṣyapariśiṣta. It is a direct commentary on the Bhāṣya on certain difficult passages of the Tarkapāda only.[89] It seems that he wanted to say something more on the Bhāṣya passages than what was said by Prabhākara in his Bṛhatī. This work and the Tarkapāda of the Bṛhatī with the Ṛjuvimalā are very well edited by Pandit S. K. Ramanatha Shastri and published by the University of Madras. The content of the remaining parts of the Bṛhatī and the Ṛjuvimalā will undoubtedly throw wonderful light on the system of Prabhākara, if these rare works are critically edited and published by any institution, interested in the Prābhākara system of Mīmāṁsā.

---

[87] See Tantrarahasya, p. I. verse 6.

[88] See the Introduction to the Nayaviveka by Dr. Kunhan Raja. Madras University Sanskrit Series No. 12, pp. XX-XXIII.

[89] See Madras University Sanskrit Series No. 3, Part II.

Bhavanātha is another distinguished author in this school, who has done a great service to uphold the views of Prabhākara against the criticism of Vācaspatimiśra, Bhaṭṭombeka and Mahāvrata. He has rearranged the Sūtras of Jaimini under the Adhikaraṇa system, collecting the Sūtras of one topic together for the purpose of commenting. Pārthasārathimiśra, who was the first to start the Adhikaraṇa system in the Bhāṭṭa School, seems to be his contemporary. Bhavanātha's work, Nayaviveka in 12 chapters, is available in all MSS. libraries with valuable commentaries by Varadarāja and Ravideva. The Tarkapāda of this work has been very ably edited by the same Pandit S. K. Rāmanātha Shastri in the Madras University Sanskrit Series with the commentary of the Vivekatattva by Ravideva.[90] The work is extremely difficult to understand, for ordinary students, without the help of the commentaries. Bhavanātha often quotes Śabaraswāmin, Kumārila, Prabhākara and others and tries to prove, adopting all sorts of critical methods, that only Prabhākara's views are in keeping with the Bhāṣya.

The author of the Tantrarahasya highly praises, in the beginning of his work, the work of Bhavanātha, who is said to have followed the two Prabhākara's commentaries on the Bhāṣya and Pañcikās of Śālikanātha.[91]

It will be evident from the above, that there existed three currents of thought, in the evolution of Philosophy based on the Vedic passages and they were founded by three eminent sages of ancient days known as Bādari, Jaimini and Bādarāyaṇa. The three sages strongly believed in Vedas and tried to mould the moral duties of men during their life time, only from the revelation obtained from the Scriptures. They believed that there was no authority, other than the Vedas and their contents, to direct the moral duties of a man. It should not be forgotten at the same time, as it generally happens in all the periods, that there existed other contemporary systems of philosophy of Cārvākas, Bauddhas, Jains and Sāṁkhyas who did not believe in the Scriptures as an authority on such matters and who established their systems only on the basis of their own independent thinking.

All the three sages of Vedic philosophy uniformly thought that Vedas should necessarily be learnt and understood by every student in young age and all set Karmas or duties should be performed as imposed by Vedas during the stage of a householder. They also thought that actions prohibited by Vedas should not be undertaken by any one.

The knowledge of the soul, who is responsible for all these Vedic functions, should also be obtained in later part of one's life from the last parts of Vedas. Thus, they thought that the combination of Karma and Jñāna, obtained from

---

90 See Madras University Sanskrit Series No. 12

91 See Tantrarahasya, p. 1, 8th verse.

Vedas, is the cause of the soul's liberation from this prolonged and constant chain of death and birth.

Having these basic principles in common, the three sages explained the Vedic passages but established different view-points from the same source.

Bādari seems to be the earliest among them, as the other two have quoted and refuted his views, in their works. In III.I.3 [92] and VI. I.I of the Jaimini's Sūtras, the views of Bādari are referred to by Jaimini and Śabaraswāmin. [93] Accordingly, the doctrine of Karma adopted by Bādari was that Vedic passages were imposing sacrifices and other daily duties for the performance of men and the persons thus directed should do them for no purpose, as there is no provision in the Vedic injunctions for any results from them. Even those sentences, where the words '*Svargakāma*' etc. are found, are taken by Bādari to emphasise the importance of sacrifices. The word '*Svargakāma*' indicates, according to him, not Svarga as the result of the sacrifice, but the functionary who should undertake the sacrifice. All persons, therefore, are directed to undertake the obligatory duties till their death, simply induced by the Vedic injunctions. The society, according to Bādari, held in esteem such persons, who followed this method and blamed others who neglected the duties for want of faith or reward. [94]

This method of Bādari may be favourably compared with the '*Niṣkāmakarmayoga*' of the Bhagavadgītā. In addition to perception and inference, accepted by Atheists and Buddhists as valid source of knowledge, this system accepted the verbal testimony of the Vedic sentences as Pramāṇa and also believed that Vedas and the universe have eternal existence. The same Bādari, perhaps, had undertaken to interpret the Upaniṣadic passages as well and his views on four topics [95] are found stated in the Bādarāyaṇa Sūtras. All these references show that Bādari believed in *Jñānakarmasamuccayavāda*.

---

92 द्रव्यगुणसंस्कारेषु बादरिः ।
कर्माण्यपि जैमिनिः फलार्थत्वात् । Jai. III. I. 3-4

93 स्वर्गकामस्य यागः कर्तव्य इति । तेन स्वर्गेच्छा यागस्य गुणभूता । सर्वस्यापि कर्मणो द्रव्येच्छा भवति गुणभूता । Bādari's View.

इह पुनः स्वर्गशब्दः प्रीतेरभिधाता । प्रीतिवचनश्चेत् यागो गुणभूतः। प्रीतिः प्रधानम् । कुतः तादर्थ्यात्पुरुषप्रयत्नस्य । Śābarabhāṣya, VI. I. I.

94 नित्येषु तु किं स्यात्। विधिसिद्धिर्न स्यात्। ततः किमनिष्टम् । तदेवानिष्टम् । तस्यैव पुरुषार्थत्वात्। अतएव कामाधिकारेपि विधिसिद्धिःप्रयोजनम् । फलसिद्धिस्तु नान्तरीयकी । ननु कथं तदसिद्धिरनिष्टम् । तत्सिद्धौ स्तुवन्तः तदसिद्धौ गर्हमाणाः शिष्टा एवोत्तरप्रदातारः । Tantrarahasya, p. 59. l. 10.

95 अनुस्मृतेर्बादरिः । I.2.30
अभावं बादरिराह ह्येवम् । 4.4.10.
कार्यं बादरिरस्य गत्युपपत्तेः । 4.3.7.
सुकृतदुष्कृते एवेति तु बादरिः । 3.I.II

Jaimini seems to be the second philosopher, in the development of Vedic Philosophy, who held different views from Bādari in the explanation of the Vedic passages in the Pūrva and Uttara parts of Vedas. He was always opposed to the system of Bādari and was of the opinion that all Vedic sacrifices were meant to produce some result to benefit mankind, whether that result was specifically stated in the injunction or not. According to him, wherever the result is not stated, the sacrifice, enjoined to be performed during the whole life period of men, should be understood to reduce the load of sins acquired by the performer in this birth and previous births. He thought that no injunction could enjoin any action on human beings, for no purpose, even in non-Vedic instances. Even so, int he Vedic injunctions; some results should be found out for all injunctions. The word *Svargakāma* etc., he thought, must be interpreted to indicate the result of the sacrifice, but not the functionary only. He came to this conclusion, because the general trend, of the Vedic passages in all Vedas, shows that the rites are meant to yield some result for mankind. Thus, the doctrine of Karma envisaged by Jaimini included the previous and next births, and the other world where the soul may enjoy the results of the Karma done in this world. While Bādari thought that Vedic Karma had no result to produce for performers, Jaimini advocated that Karma produced benefits for men and only persons desiring those results should perform Karma. The same Jaimini was opposed to the views of Bādari even in his interpretations of the Upaniṣadic passages and such interpretations can be found out from the Bādarāyaṇa Sūtras.[96] Both of them believed in Vedas as supreme authority. Man's duty was to obey the Vedic injunctions for a good name in society according to Bādari and for the desired results according to Jaimini. They are not much concerned with God in their systems of thinking, either for the creation of the world or for distributing good results of sacrifices. Vedas and the world are eternal in their views and men should follow the instructions found in Vedas.

The third thinker in the history of Vedic Philosophy is Bādarāyaṇa, who thought differently from those two sages Bādari and Jaimini. He held that Karma alone, however superior it might be, could not be calculated to give its result, because it was only an action of very short duration. One may perform the Karma as prescribed by Vedic formula but it is not certain that the result would be obtained immediately. When it is obtained, one is not sure that it is the result of the same Karma or is caused by something else. It is common experience that human services rendered to others are usually benefitted by those for whom they were intended. Bādarāyaṇa, therefore, believed in the

96 सम्पत्तेरिति जैमिनिस्तथा हि दर्शयति । I. 2. 31
भावं जैमिनिर्विकल्पामननात् । 4-4-11
परं जैमिनिर्मुख्यत्वात् 4-3-12

doctrine that it was God who distributed the benefits of Karma to the performers, looking to their actions, good or bad, done in this or any previous birth. He believed that Vedas and this world were created, maintained and destroyed by God. He held that one should continue to perform the sacrifices as prescribed in Vedas and reap their results until he is dissatisfied with them, because he does not get any permanent relief through them in this world. He believed that the real conception, of God, self and the objective world alone, would result in the permanent liberation of and bliss to any person according to the Upaniṣadic portions of Vedas.

Thus, these three methods of interpretation are based on the Vedic texts and each of them stressed the importance of the earlier or the later parts of the Vedas. These three early Schools of Vedic Philosophy, started by Bādari, Jaimini and Bādarāyaṇa, seem to have been followed by people when they are inclined to lead a spiritual life. These three Schools were supported by later writers and came to be known by the names of Prābhākara, Bhāṭṭa and Śāṅkara Schools respectively, after the 7th century A.D. The last mentioned two Schools alone, however, enjoyed greater popularity as these two only gave solace to all types of people.

This work, Tantrarahasya, by Rāmānujācārya is a primer of the Prābhākara system of Philosophy and its object is to illustrate mainly the five important topics of the system, namely Pramāṇa, Prameya, Śāstra, Śāstrārtha and Mīmāṁsā with a special stress on its necessity.

The system of Mīmāṁsā, being purely a discussion on the import of Vedic sentences, is not much concerned with the forms and numbers of Pramāṇas and Prameyas to the same extent as Sāṅkhya, Nyāya, Vaiśeṣika and other systems are. These five subjects are treated by Jaimini in his Tarkapāda and further elaborated by the Bhāṣyakāra Śabaraswāmin. Kumārilabhaṭṭa developed them to establish the system of Mīmāṁsā as a separate system of Philosophy and to refute the principles of Buddhism, Jainism and Atheism, which did not accept Vedas as the supreme authority on Dharma.

Jaimini defined Dharma as that, which could be known only through the injunctions of Vedas and not through other Pramāṇas such as Pratyakṣa and Anumāna. In this connection, he defined Pratyakṣapramāṇa[97] and therefrom proved that Dharma cannot at all be conceived through it but that it can be conceived only through Śabda which is eternal.[98] Thus the two Pramāṇas, perception and verbal testimony only, are known to us through the Sūtras

97 सत्संप्रयोगे पुरुषस्येन्द्रियाणां बुद्धिजन्म तत्प्रत्यक्षम् । अनिमित्तं विद्यमानोपलम्भनत्वात् । I. I. 4.

98 औत्पत्तिकस्तु शब्दस्यार्थेन सम्बन्धस्तस्य ज्ञानमुपदेशः । Jai. I. I. 5.

of Jaimini. He has stated that both the Vedic and non-Vedic Śabdas are eternal and that their relation with the significant meanings is also eternal.

The next subject, taken up by Jaimini in his Tarkapāda, is the process by which the meanings of the Vedic and non-Vedic sentences are understood.[99] The final portion of the Tarkapāda establishes that the eternal Vedas revealed themselves to this world through the ancient sages and that the Vedas were not propagated by any human author.[100]

After Jaimini, Upavarṣa, the celebrated Vṛttikāra on Jaimini and the Bhāṣyakāra Sabaraswāmin treated all other Pramāṇas in detail, with their validity and invalidity under different circumstances. This subject has been further developed by Kumārila, who held six Pramāṇas or sources of knowledge, including Pramāṇābhāva or non-existence of Pramāṇas.

Both Prabhākara and Sālikanātha, the followers of Bādari's School of thought, on the other hand, differed much from Jaimini and the Bhāṣyakāra in the treatment of these topics. It was, therefore, necessary for both of them to comment upon the Sūtra and the Bhāṣya, in accordance with their line of thinking. All these particulars have been gathered by Rāmānujācārya and are presented in this work in a very lucid and concise form.

Rāmānujācārya, being a profound scholar of both the Bhāṭṭa and Prābhākara systems, has argued out the superiority of the Bhāṭṭa system in his work called the Nāyakaratna[101] and has argued out the superiority of Prabhākara's view-points in this work, Tantrarahasya. Śālikanātha, the author of the Prakaraṇapañcikā, another primer of the system of Prabhākara, has treated all these five topics and many others, with exceptionally sound arguments. Our author followed in the footsteps of Śālikanātha and answered all the objections raised by Pārthasārathimiśra against Śālikanātha.

Let us now examine the five topics, stated above, one by one as explained by our author.

Section I

Pramāṇa or Valid Experience.

The Bhāṭṭas and the Prābhākaras widely differ in defining valid experience and recognising its form. According to Prabhākara, knowledge is of two kinds:—firstly, experience by sense organs and secondly remembrance through previous impressions. The former is considered to be

---

[99] तद्भूतानां क्रियार्थेन समाम्नायोऽर्थस्य तन्निमित्तत्वात् । Jai. I. I. 25

[100] वेदांश्चैके सन्निकर्षं पुरुषाख्याः । Jai. I. I. 27.

[101] A commentary on the Nyāyaratnamālā of Pārthasārathimiśra, published in GOS. No. 75.

valid as it is the result of direct cognition. Remembrance is always considered to be invalid as it is dependent upon the impressions already acquired. In this school of thought, all experiences are valid and comprise of three parts, the self or the knower, the information or knowledge and the object or the thing to which such knowledge relates. Prabhākara's view is that all experiences arise in the form 'I know the pot', but not in the form 'This is a pot' as stated by other thinkers. There is no erroneous cognition according to Prabhākara in the realm of knowledge, because every experience, in his view, is essentially valid. The so-called erroneous cognitions, as when silver is cognised in nacre and the serpent is seen in a rope, are only indiscriminate jumbles of cognitions, arising out of partly direct experience and partly remembrance. [102]

In other words, according to Prabhākara, to experience is always to experience validly and to err in experience is to experience imperfectly, though validly, the imperfection consisting merely in non-discrimination and/or in misapprehension.

Prabhākara appears to have adopted this course of thinking to eliminate erroneous cognitions because, according to him, such erroneous cognitions cannot arise from the eternal Vedas and also because the universe is real and eternal in his view.

The Bhāṭṭas, on the other hand, follow mainly the views of the Naiyāyikas in this respect and believe that experiences are of two kinds; valid and invalid. The valid experience is defined by them as a cognition that cognises the object for the first time and is not sublated by other cognitions later on. Thus remembrance and erroneous cognitions are, according to them, invalid. They also think that validity is an inherent quality of all cognitions, while invalidity of some cognitions is only proved when sense organs are defective or the cognitions are sublated later on. [103] Six Pramāṇas are accepted by Upavarṣa, Śabaraswāmin and Kumārila, while Prabhākara rejected the sixth one [104] Pramāṇābhāva or the absence of all Pramāṇas, as a proof of the absence of an object.

---

102 कथं तर्हि विपर्ययः। अग्रहणादेवेति वदाम :। अग्रहणनिमित्तता च दर्शिता भाष्यकारेण। 'यदि चत्तुरादि(च त्तुदादि)भिरुपहतं मनः।' इति। Bṛhatī I. I. 5

कथं तर्हि विपर्यय इति। इदम्—इति ज्ञानं गृह्यमाणसत्यविषयं न विपरीतार्थम्। रजतम्—इति स्मृतिरप्यविपरीतार्थैव। विवेकाग्रहणात् गृह्यमाणस्मर्यमाणयोर्ग्रहणस्मरणयोरपि भेदं न मन्यते। तेन ग्रहणाव्यवहारं स्मरणे प्रवर्तयति। Ṛjuvimala I. I.5. P. 66. Madras (Ed.)

103 तस्मात् यस्य च दुष्टं करणं यत्र च मिथ्येति प्रत्ययः स एवासमीचीनः प्रत्ययः। नान्य इति। Śābarabhāṣya I. I. 5.

104 'तत्र पञ्चविधं मानं प्रत्यक्षमनुमा तथा। शास्त्रं तथोपमानार्थापत्ती इति गुरोर्मतम्'। Prakaraṇapañcikā, Amṛtakalā 4.

Perception or Pratyaksa

While defining Pratyakṣa or perception, Prabhākara presents his novel theory disregarding the definition contained in the Sūtras of Jaimini and Gautama, the authors of the Mīmāṁsā and Nyāya Sūtras respectively. He holds that '*Sākṣāt Pratītiḥ*' or direct awareness on all the three or individual parts of a cognition is called Pratyakṣapramāṇa.[105] He rejects the definitions of Jaimini and Gautama, as they are not applicable to the perception of the two parts—(1) self and (2) knowledge of remembrance. According to him, these two parts of remembrance are considered to be Pratyakṣa, and it is called remembrance only with reference to that part of it, namely the object, the contact of which in remembrance is caused by previous impressions.[106] The other two parts—self and the act of knowing, are directly connected with it and they are, in Prabhākara's view, Pratyakṣa.

Thus, perception may also be distinguished from inference and verbal testimony because the third part, the object of such experiences is not directly perceived as in Pratyakṣa. In all these experiences, the two parts—self and the act of knowing, are always considered as perception and the experiences are divided in this respect so far as their objects are concerned.

Inference or Anumana

Prabhākara holds widely different views from those of all other thinkers with reference to the Vyāpti or the invariable concomitance of *Sādhya* and *Hetu*. He thinks that the relation between *Sādhya* and *Hetu* is natural and permanent, and when it is once observed in the hearth between fire and smoke, it assumes the form of universal generalisation. This relation, once observed, being free from temporal and spatial limitations, naturally leads a man to form an idea of universal generalisation of that relation. With the help of this general knowledge, one feels that whenever smoke is present, fire also must be present there, as smoke is invariably connected with fire. On the top of a mountain, when smoke is seen, one naturally experiences fire, which is the other part of the relation known already by the universal generalisation. This inferential experience of fire should not be confounded with the process of remembrance, though it relates to an object already known, because the knowledge of fire,

---

105 साक्षात्प्रतीतिः प्रत्यक्षं मेयमातृप्रमासु सा ।
मेयेष्विन्द्रिययोगोत्था द्रव्यजातिगुणेषु सा ॥ *Ibid.*

106 इन्द्रियार्थसन्निकर्षोत्पन्नं ज्ञानमिति तु न लक्षणम् । स्मृतेरात्मस्वात्मांशयोरव्याप्तेः । स्मृतावप्यंशद्वयमैन्द्रियिकज्ञान इव साक्षादवभासते । अतस्साक्षाद्व्यवहारहेतुर्द्धर्म इत्येव लक्षणम् । Tantrarahasya, p. 8.

arising out of the cognition of smoke, assumes the form of experience and not of remembrance.[107] This is a self-contradiction in the theory of Prabhākara.

But the Bhāṭṭas make out differently from the definition of inference, stated by Śabara in his Bhāṣya. They do not think that such universal generalisation is a necessary pre-requisite for inferential knowledge. They think that the relation between smoke and fire, seen in hearths and many other places, coupled with the observation of the absence of smoke whenever there was no fire, naturally makes one to conclude that smoke is invariably connected with fire. This sense of Vyāpti, according to the Bhāṭṭas, helps men to infer fire on perceiving smoke on the top of a mountain.

Abhava or Absence of Pramanas

In the scheme of Pramāṇas, ' Abhāva ' or the absence of Pramāṇas also is accepted as the sixth Pramāṇa by Śabaraswāmin and Kumārila, to prove the non-existence of a thing. It is introduced by Śabara in his Bhāṣya for the first time as a separate Pramāṇa[108] in the Tarkapāda, when he is examining the capability of Pramāṇas to prove the existence of Dharma. He raises the objection that when all the Pramāṇas, perception and others, cannot prove Dharma, this absence of Pramāṇas naturally becomes another proof for the non-existence of Dharma. Thus, Dharma has no existence due to the proof, known as the absence of Pramāṇas. This objection, against the existence of Dharma, has been removed by the fifth Sūtra of Jaimini, where it is proved that eternal Vedic passages, being verbal testimony, are the proof for the knowledge of Dharma and thus the ' Abhāva Pramāṇa ' also cannot prove the non-existence of Dharma. Thus, in the history of Pramāṇas, Abhāva is accepted as a Pramāṇa, only by Śabara, while the Naiyāyikas think that Abhāva or absence of a thing can be perceived by perception and other Pramāṇas. In their view, therefore, the absence of Pramāṇas is not a separate source of knowledge. But they accepted Abhāva as a separate category.

Prabhākara, while commenting upon the portion of the Bhāṣya of Śabara, where ' Abhāva ' is established as a source of knowledge to prove the absence of a thing, refuted the view of Śabara on this point and proved that there was no such category as Abhāva and therefore there was no need to accept a separate

---

107 गृहीतग्राहित्वेऽपि अनुमानस्यानुभूतित्वेन धारावाहिकवत्प्रामाण्यम् । Tantrarahasya, p. 10.

108 प्रत्यक्षपूर्वकत्वाच्चानुमानोपमानार्थापत्तीनाप्यकारणत्वमिति । अभावोऽपि नास्ति—यतः । Śābarabhāṣya I. I. 4.

अभावोऽपि प्रमाणाभावः नास्तीत्यर्थस्यासन्निकृष्टस्य । *Ibid.* I. I. 5

Pramāṇa as such.[109] He knew that the early Mīmāṁsakas had adopted five Pramāṇas to prove the existence of things and also the sixth Pramāṇa to prove the non-existence of a thing. He ridiculed this idea of those Mīmāṁsakas, who accepted a distinct Pramāṇa to prove the non-existence of a thing. He asked how a Pramāṇa could be accepted for the knowledge of a negation of a thing. Thus, he refuted the Bhāṣya in this respect and his disciple Śālikanātha developed the same theory by rejecting 'Abhāva' as a category and 'Pramāṇābhāva' as a source of knowledge, with sound arguments against the views of all other thinkers in his works, the Ṛjuvimalā and Prakaraṇa-pañcikā.

Section II

Prameya or Categories

In the second chapter of the Tantrarahasya, Rāmānujācārya treats the subject of Prameya or categories, according to the system of Prābhākara-Mīmāṁsā. In the system of Mīmāṁsā, it is accepted that the objective universe is real and eternal, though its constituent elements have beginning and end. According to Prabhākara, there is no creation of the Universe in the beginning from something or nothing, as it was inferred by other Philosophers.

God

According to the Mīmāṁsakas, the universe has neither beginning nor end and it always existed and will remain in future also, in the same manner as it exists to-day. They are, therefore, indifferent towards the question of the existence of God as the creator, protector and destroyer of the world. They, again, definitely believe that the existence of God cannot be proved by inference. It is also denied by them that God is the apportioner of fruits of Vedic rites and that Vedas are created by Him. They agree that the Vedic statements of such facts, are merely praises and do not mean real facts. They adduce similar arguments and reject Sarvajña Puruṣa or omniscient persons, such as Buddha or Arhan, as it is impossible to infer such persons to have existed at particular periods only. They do not believe in the birth of persons without mothers, as it cannot be proved by any known examples.[110]

---

109 'अभावोऽपि प्रमाणाभावः' इति किं प्रमाणलक्षणमिदम् । ओम् इत्युच्यते । किमनेन प्रमीयते । उक्तं नास्तीत्ययमर्थः । अतश्चाप्रमितेः प्रमाणतेत्यलौकिकमिव प्रतिभाति । अस्ति चेयं प्रसिद्धिः मीमांसकानां षष्ठं किलेदं प्रमाणमिति । न चास्य ग्रन्थतो लोकतश्च प्रमाणताऽवसीयते । अतो न विद्मः प्रसिद्धेः किं बीजमिति । Bṛhatī. I. I. 5

110 See Tantrarahasya, pp. 24-25 and the Vimalāñjana chapter of the Prakaraṇapañcikā.

Category

Prabhākara is silent in this respect and has not stated the categories, as it is not required to enumerate them while commenting upon the Bhāṣya of Śabaraswāmin. Śālikanātha, in his Prakaraṇapañcikā and Rāmānuja, following him in this work, have enumerated the categories, as eight. They are: (1) Substance, (2) Quality, (3) Action, (4) Generality, (5) Inherent relation, (6) Potency, (7) Similarity, and (8) Number. Out of these, the first five categories are the same as those accepted by the Vaiśeṣikas and the last three are added by the Prābhākaras, of their own accord. The Bhāṭṭas, on the other hand, accepted only five categories. The four being those stated first and the fifth is Abhāva or non-existence of things, as a separate category.

Substance

The Prābhākaras accepted nine substances, as the Kāṇāda Vaiśeṣikas have done. But unlike the Vaiśeṣikas, they think that air is perceptible and not inferred by its touch. They also maintain that it is the earth alone, that constitutes the material cause, for the formation of the body of all living beings.

They do not believe that bodies materialise also from water, [111] fire or air, as there is no valid knowledge of their existence. The Vaiśeṣikas, on the other hand, acceptt hat bodies are formed, also by elements other than the earth. Bodies, which are defined as those entities through which joy and sorrow are felt, are divided into three kinds, *viz.* (1) Jarāyuja, (2) Aṇḍaja and (3) Swedaja. The fourth variety, Udbhijja, the bodies of trees and creepers, which is accepted by others, is rejected [112] by Prābhākaras, as it is not known that they feel joy or suffering through their bodies as others do. The Prābhākaras do not accept dogmatized statements made by other philosophers and deny them, wherever they are not supported by tangible reasons. Darkness is accepted as a positive entity by the Bhāṭṭas, since it is cognised by the eye in the absence of light and also since it appears to have a black colour as well as movement. But Śālikanātha and his follower Rāmānuja do not give any place to it as a substance [113] because they think that darkness is nothing but the shade on or shadow of an object. The black colour also is not real; it is only an appearance, just as the day would appear to a blind man in spite of the presence of the light. The Vaiśeṣikas also do not consider darkness as a separate substance but they think that it is only the negation of all lights.

---

111 पृथिव्येव शरीरारम्भिका नेतराणि भूतानि । तदनुपलम्भात् । Tantrarahasya, p. 17.

112 उद्भिज्जन्तु वृक्षादिकं न शरीरम् । भोगानुपलम्भात् । तदायतनं हि तत् प्रयोजकम् । *Ibid:*

113 तमो नाम द्रव्यान्तरं न भवति । अन्धानामिव केवलं नीलिमाभिमानः । अपवारितालोकं केवलं भूभागादिकमेव छाया । *Ibid.* p , 18.

Karma or Action

It would be worthy of notice that the Naiyāyikas and the Bhāṭṭa Mīmāṁsakas maintain that Kriyā or action is perceptible and may be visualised under certain conditions, whereas the Prābhākaras hold that it falls beyond the scope of senses and comes to be known only by inference, when a thing moves from one place to a distant place. [114]

Jati or Generality

In the section of *Jāti* or Generality, which is experienced by a diversity in objects presenting a certain degree of uniformity, the Prābhākara system widely differs from other systems. Śālikanātha, the strong supporter of this system, has fully treated this subject in a separate chapter, called "*Jātinirṇaya,*" in his Prakaraṇapañcikā. Really, great difficulty has been felt by all exponents of the different systems of Philosophy, in establishing the eternal existence of Jāti or Generality in all perishable substances. Śālika and Rāmānuja defined Jāti as the generic attribute, which rests only in those entities which are perceptible. [115] They differ from all other thinkers in this respect and refuse to recognise such attributes of entities as Jāti, which cannot be conceived by the learned and the illiterate alike. It follows, from this statement, that the attributes "Gotva" etc., commonly known by all persons, can alone be accepted as Jāti and not such other attributes as the "Sattā" in the categories of Dravya, Guṇa and Karma and "Dravyatva" [116] in the category of Dravya, as they are not understood by persons, who are not trained in Śāstric lines. In the same way, Śālika and Rāmānuja are not in favour of recognising the Brāhmaṇatva, Kṣatriyatva etc. as separate *Jātis*, as they cannot be distinctly perceived by one and all, at the sight of the respective persons. [117] The Vedic injunctions, based on the attributes of Niyojyas of different Kāryas, may be explained by saying that they refer to those persons—Brāhmins or Kṣatriyas, who are traditionally known by others or believe themselves as such, because they are born to those parents, who were equally known as Brāhmins or Kṣatriyas from time immemorial. According to this statement of Śālikanātha, the Jātis, such as Brāhmaṇatva etc, are not distinctly perceivable in the males and females of that community, except through traditional belief.

This view of the early Mīmāṁsakas was anticipated by Kumārilabhaṭṭa, who has taken great pains to prove, in his Vārttikas, that Brāhmaṇatva etc. are Jātis in Brāhmaṇas etc., and that they are clearly observed in particular

---

114 कर्म तु नित्यानुमेयम्। *Ibid.*

115 जातिस्तु प्रत्यक्षद्रव्यमात्रे वर्तते। नान्यत्र। अनुपलम्भात्। *Ibid.*, p. 19.

116 केचित्तु द्रव्यादित्रिके सत्सदिति प्रत्ययानुवृत्तेः सत्ताख्यसामान्यमाहुः। तदसत्। *Ibid.*

117 अनेनैव न्यायेन ब्राह्मणत्वक्षत्रियत्वादिकमपि न निर्वहति। *Ibid.*

persons, having a special kind of purity, learning, religious bent of living and also in those, who are born from Brāhmaṇa parents. [118]

The Universe [119]

The Prābhākaras observe that the whole universe is eternal and that it consists of five entities, all of which must be present to result in the experiences of joy or sorrow. They are known as (1) Bhoktā, the soul, (2) Bhogāyatana, the body, where such experiences arise, (3) Bhogasādhana, the sense organs, (4) Bhogya, the thing that is experienced, both internal and external, (5) Bhukti, the experience of joy or sorrow. One, who is engaged in rituals, as enjoined in the Karmakāṇḍa of Vedas, will gain for ever the joys of the three Puruṣārthas Dharma, Artha and Kāma.

Emancipation or Moksa [120]

In the system of Prabhākara, Mokṣa or liberation from worldly bondage is also the fourth Puruṣārtha like Dharma, Artha and Kāma, because all sorrows disappear permanently only in the stage of liberation. They hold that one, who is disgusted with the first three Puruṣārthas enjoined by Vedas as the results are not permanent and therefore, desires to renounce this world, should follow the injunctions, found in the Upaniṣadic portion of Vedas and should proceed to meditate upon the soul, for liberation from worldly bondage.

The injunctions, enjoined in the Karmakāṇḍa and in the Upaniṣads, are respectively applicable to those who desire to perform the rituals for Dharma, Artha and Kāma and to those who renounce the worldly contact and intend to know the real form of the soul, for attaining Mokṣa. The knowledge, of all categories in the universe, is thus useful for both of them, to attain their respective ultimate aims.

The Prābhākaras are opposed, in this respect, to the school of Advaitins, who are of opinion that emancipation of soul is due to the removal of illusion. The Advaitins again hold, as stated in the Upaniṣads, that Brahman is the only reality and that the world is unreal, the apparent reality of the world being due to the fact that it is, by itself, the manifestation of Brahman.

The Prābhākaras hold that non-duality of Brahman cannot be established through the Vedic statements, because these statements are opposed to common experiences of life through perception, and also because it has already been

---

118 See Kumārila's Tantravārttika on Jaimini's Sūtras and Bhāṣya 1.2.2 and 1.2-13. नायं शास्त्रविषयो लोकप्रसिद्धत्वात्। वृक्षत्वादिवत्। कथं पुनरिदं लोकप्रसिद्धम्। प्रत्यक्षेणेति ब्रूमः।

119 See Tantrarahasya, p. 20.

120 *Ibid.*, p. 21.

established that the whole Veda is meant to express only Kārya or duty.[121] According to this view, Śālikanātha explains all Advaita Śrutis of Upaniṣads, such as '*Neha Nānāsti Kiñcana,*' '*Ekamevādvitīyam Brahma*' '*Indro Māyābhiḥ Pururūpa Īyate*' and others in such a way as to support Prabhākara's view-points.

SECTION III

Sastra

According to the Pratyakṣa Sūtra (1.1.4) of Jaimini and Śabara's Bhāṣya thereon, Rāmānujācārya has treated the subjects of Pramāṇa, Prameya and Miti in the previous two sections, following the discussions of Prabhākara in the Bṛhatī and those of Śālikanātha in the Prakaraṇapañcikā. He has attempted, in the third section of this work, to deal with the Śāstric or Vedic injunctions, mainly based on the Sūtra 1.1.5 of Jaimini and the Bhāṣya thereon, according to the system of Prābhākaras.

Incidentally, he has summarised all the topics of dispute and all the discussions thereon, of philosophers, as found in the Tarkapāda of Jaimini and its Bhāṣya of Śabaraswāmin, in the third chapter of this work. The most important of them are : (1) The eternity of alphabets, things meant by words and the relationship between words and their significants, (2) the method of verbal testimony, (3) word's capacity to signify things, which are connected only with duty or Kārya and not with Siddha or accomplished facts, (4) Sphoṭavāda and (5) the validity of non-Vedic and Vedic words.

Śabaraswāmin has defined Śāstra[122] as knowledge, conveyed by significant words, of things about which nothing was known before. It appears, from this definition of Śabaraswāmin, that he applied the term Śāstra to Vedic knowledge only, as the discussion pertained only to Vedic sentences. The Bhāṭṭas,[123] have applied this to both Vedic and non-Vedic words, where, according to their view, valid verbal testimony exists. But, Prabhākara,[124] while commenting upon this

---

121 प्रत्यक्षादिविरुद्धार्थत्वादद्वैतबोधक आम्नायो न यथावस्थितः वर्णयितुं न्याय्यः ।...... अतः प्रत्यक्षादिविरोधादाम्नाये गौणी लाक्षणिकी वा वृत्तिरास्थेया । तत्रानन्दश्रुतयः स्वाभाविकदुःखाभावपरतया वर्णनीयाः ।......एकत्वश्रुतयश्चैकस्मिन्नायतने एकस्यैव स्वामित्वमित्येवंपराः । 'इन्द्रो मायाभिः पुरुरूप ईयते' इति देहात्माभिमानेन जन्मनि जन्मनि भिन्न इव भातीत्यर्थः । अनेकदेहपरिग्रहेऽपि एक एवात्मेति नानात्वनिषेधस्यार्थः । Prakaraṇapañcikā, p. 155.

122 शास्त्रं शब्दविज्ञानादसन्निकृष्टेऽर्थे विज्ञानम् । Śābarabhāṣya 1.1.5.

123 प्रत्यक्षादिषु वक्तव्यं शब्दमात्रस्य लक्षणम् ।
तदतित्वरितेनेह किं शास्त्रमभिधीयते ॥ Ślokavārttika 1.1.5

124 यदि तावच्छब्दे विज्ञानं शब्दालम्बनमित्यर्थः । तदयुक्तम् । न तस्माच्छासनमवगम्यते । शासनाद्धि शास्त्रम् । Bṛhatī 1.1.5. तस्माच्छब्दालम्बनाद्विज्ञानादर्थे विज्ञानं शास्त्रमिति लक्षणमयुक्तम् । Ṛjuvimalā 1.1.5.

definition of Śabaraswāmin, holds that the term Śāstra applies only to Vedic injunctions, which alone bear verbal testimony. All non-Vedic words are, according to him, not verbal testimony, because they always refer to things, which are already known to the speaker. As they have no authors, Vedic words produce knowledge of Kāryas unknown to any one and thus become valid Śāstra or verbal testimony. According to the Prābhākaras, all experiences achieved through non-Vedic words, are considered inferential experiences arising from a knowledge of the relation of the words with what they signify. They are not to be taken as Śabda-Pramāṇa or verbal testimony.

Eternity of Alphabets and Words

The Prābhākaras believe that all alphabets and all words are eternal, as stated by Jaimini in his Sūtra. [125] They argue that letters and words, though uttered by speakers, should not be considered as produced by them. These letters and words have been existing eternally and when speakers effortfully utter them, the hearers recognise them on account of their sameness with others, which have been previously heard. If they are newly produced and are different from the previous ones, they will not be recognised and will not convey any meaning.

It is believed by the Prābhākaras that speakers only make the effort necessary to cause existing words to re-appear and that they do not produce new and altogether different words. It is, therefore, stated by Jaimini that words, their significants and the relations of words with their significants are eternal. [126] Things signified by the words have, also, been existing always in some form or other, though individual units of these things have a beginning and an end of their own. As the objective world has been existing always as it exists today, the words, their significants and the mutual relationship between them are learnt by the younger from the older, during conversations.

It was learnt by the young of the past, in the same way as it is learnt by the young of today. Thus, according to the Prābhākaras, the process of learning the significants for words is also eternal. [127]

---

125 औत्पत्तिकस्तु शब्दस्यार्थेन सम्बन्धः । Jaī. I.I.5.

126 *Ibid.*

127 सिद्धवदुपदेशात् । Śābarabhāṣya I.I.5.

किमिदं सिद्धवदुपदेशादिति । इदमिदम् । नात्र कर्ता शक्यते कल्पयितुम् । वृद्धव्यवहारस्यानादित्वात् । अत औत्पत्तिकस्संबन्ध इति सिद्धम् । Bṛhati I.I.5.

अनादिस्तु वृद्धव्यवहारः । पुरुषान्तरपूर्वकत्वात्पुरुषान्तरोत्पत्तेः । यथा खल्वद्यतनाः पुरुषाः पुरुषान्तरपूर्वकाः तथा प्राच्या अपीति । Ṛjuvimalā I.I.5.

Creation and Dissolution of the World.

The Prābhākaras think that there is neither a creation of the universe nor its complete dissolution by any agency. They argue that, if the universe suffered complete destruction at some stage, there would be no proper basis to start and to support the variety in a new creation. The Vedic statements on creation and dissolution, therefore, are interpreted as Arthavādas or simple praise and the eternity[128] of the universe, Vedas and the relation between words and their significants is maintained by them.

Verbal testimony.

On verbal testimony, the Prābhākaras maintain an obscure theory of their own, which is opposed to all other systems of Philosophy, including that of the Bhāṭṭas. They think that a sentence is not a separate unit, but that it is only a collection of words. The import of the words is always expressed as connected with some action which alone is important. Each word in a sentence according to them, is capable of signifying a complete sense beyond its actual import and covering the import of other words. This theory of verbal testimony is known as *Anvitābhidhānavāda*, which means that the word always expresses its meaning beyond its own import and as connected with the duty, which is imposed upon a person by an injunction.

They have followed this method as they believed that the significance of a word is learnt by an ignorant person, by constantly observing elders, when the latter converse with each other. They also hold that conversations are always related to a function, imposed on one by a more elderly person.[129]

The sentence, of an elderly person commanding a less elderly person to do an act, impresses, when the action is over, a unit sense carrying the connected significance of all its words, upon an ignorant younger hearer. Such connections, they say, are always related to an imposed action, principally expressed by a sentence. They therefore hold that words express a complete sense, as connected with the acts and not their own individual sense only without any connection with the acts relevant to the occasion.[130]

This theory, of Prābhākaras on Verbal testimony, is rejected by all other thinkers. As a consequence of this theory, it became necessary for them

---

128 *Ibid.*

129 See Bṛhatī and Ṛjuvimalā on I.I.2.

130 तद्भूतानां क्रियार्थेन समाम्नायोऽर्थस्य तन्निमित्तत्वात्। Jaī., I.I.25.

तेषु पदार्थेषु भूतानां वर्तमानानां पदानां क्रियार्थेन समाम्नायः समुच्चारणम्। Śābarabhāṣya.

व्यवहारे च यथाव्यतिषङ्गमेवावापोद्वारौ। तस्मात् व्यतिषक्तार्थाभिधानम्। See Bṛhatī and Ṛjuvimalā on the Bhāṣya.

to enunciate another obscure principle on verbal testimony that words signify specific objects, which are always connected with the particular injunction. It follows, therefore, that words are not capable of expressing their meanings, if they are related to accomplished facts. The sentences meant to express accomplished facts are, according to Prabhākara, not valid. These two doctrines of Prābhākaras are known technically as *Anvitābhidhānavāda* and *Kāryaparavākyavāda* respectively. The Bhāṭṭamīmāṁsakas and the Naiyāyikas are against these doctrines and maintain the *Abhihitānvayavāda* and *Siddhaparavākyavāda*, as opposed to the two former Vādas.

Prabhākara seeks support for his two doctrines from Jaimini Sūtras (1.1.2 and 1.1.25) and the Bhāṣya thereon. But a careful student of Mīmāṁsa would not fail to detect that these passages, of the Sūtras and the Bhāṣya, do not lend support to the two doctrines of Prabhākara. The forceful writings of Prabhākara, in his Bṛhatī, commenting on the Bhāṣya and the Sūtra and the more forceful arguments of Śālikanātha in his Ṛjuvimalā, under the same Sūtras to support the views of Prabhākara, have established these two doctrines.

Vedic Passages

According to Kumārila, all words, whether found in Vedic texts or in popular language, are the same and they reveal the same sense also, by their significative power. In this respect, Prabhākara differs from the Bhāṭṭas. He holds that no valid verbal cognition is possible from non-Vedic sentences, even when they are put forth by pious and trustworthy persons. The experiences obtained from such sentences are only inferential knowledge, because the words are put forth by a pious or trusted person, who had previous knowledge of the objects, which the sentences signify. The validity of the knowledge is inferred only later on.

According to the Prābhākaras again, it is not so in the case of Vedic sentences, as they are self-revealed. If they had been composed by any human or divine author, Prabhākara argued, people would have remembered his name and would have handed it down to us, as in the case of Vālmīki, Vyāsa, Kālidāsa and others. It is common knowledge that Vedas have been handed down, from time immemorial, in the form of instructions from teacher to disciple without any mention of their authorship.

The verbal testimony of Vedic passages is valid, because it produces an experience, which cannot be gained through any of the sensory organs. These Vedic passages only, according to Prabhākara, are known as Śāstra and valid source of verbal experience. Śāstra is of two kinds. Those passages, which are contained in the Vedas, are of the first kind and other Vedic passages, which are inferred at all times on the basis of Smṛtis and Acāras of good persons, are of the second kind.

Smrtis and Acaras

According to the Mīmāṁsakas, Vedas only are the source for a knowledge of Dharma. If that be so, how the Smṛtis of Manu and others and the Ācāras of pious and cultured people are considered as Pramāṇas on Dharma, stands to be explained.[131] In answering this question, Prabhākara holds a view, different from that of the Bhāṭṭas. He must have developed such a view from the writings of Bādari and the ancient Bhāṣyakāras on the Sūtras of Jaimini.

Some Apūrva Kāryas, considered as Dharma, are found only in the Smṛti works and some are picked up, through the Ācāras of pious and cultured people. They are not supported by corresponding Vedic passages, which should be the basic source for all Dharma.[132] In solving this problem, as to whether or not such Apūrva Kāryas are Dharma, the Bhāṭṭas have adopted two methods. The first is the assumption, that corresponding Vedic passages must have existed in certain Vedic schools or Śākhās now extinct, but known to the authors of Smṛti works. Their extinction is probably due to want of followers some time between their existence and now.[133] Secondly, it is stated that such Dharma must have become known to the authors of the Smṛti works from the Mantras and Arthavādas, which presumably, we have not been able to trace out or identify so far.[134] It is argued, in support of the above statements, that Manu and other authors of Smṛtis are considered not only to have been well-versed in all the branches of Vedas but also to have firmly believed that Vedic passages are the only source for knowledge of Dharma. It has, therefore, to be inferred that all Dharma, which is now found only in the works of Smṛtis, must have emerged out of such Vedic passages as were available to the authors of the Smṛtis, though they are not to be traced today.

On this basis, Śabaraswāmin discarded some Dharmas, arising out of Smṛtis, as spurious, when they were contradicted by known Vedic statements.[135] But later on, Kumārila differed from Śabara on this point and said that even the

131 धर्मस्य शब्दमूलत्वादशब्दमनपेक्षं स्यात् । Jaī. 1.3.1.

132 अथेदानीं यत्र न वैदिकं शब्दमुपलभेमहि । अथ च स्मरन्त्येवमयमर्थोऽनुष्ठातव्य एतस्मै प्रयोजनायेति । किमसौ तथैव स्यान्नवेति । Śābarabhāṣya 1.3.1.

133 दृश्यते हि प्रमादालस्यादिभिः पुरुषक्षयाच्चाल्पविषयत्वम्। न चैवं सति यत्किञ्चित्प्रमाण-मापत्स्यते । शिष्टत्रैवर्णिकस्मरणान्यथानुपपत्तिलभ्यत्वाच्छ्रुत्यनुमानस्य । Tantravarttika 1.3.1.

134 यद्वा विद्यमानशाखागतश्रुतिमूलत्वमेवास्तु । कथमनुपलब्धिरिति चेदुच्यते ।
शाखानां विप्रकीर्णत्वात्पुरुषाणां प्रमादतः ।
नानाप्रकरणस्थत्वात् स्मृतेर्मूलं न दृश्यते ॥ Tantravārttika 1.3.1.

135 विरोधे त्वनपेक्षं स्यादसति ह्यनुमानम । हेतुदर्शनाच्च । Jaī. 1.3. 3-4. तस्मादुक्तं श्रुति-विरुद्धा स्मृतिरप्रमाणमिति । अतश्च सर्ववेष्टनादि नादरणीयम् । Śābarabhāṣya. 1.3.3.

Smṛti-born Dharmas, though conflicting with known Vedic statements, must have been based on other Vedic passages, now lost to us or not properly identified by us. He also maintained that their sources may be found out some day, even from the existing Vedas, by more learned or more saintly persons. However, he also stated that such Smṛti rites should not be performed by people, till their basic Vedic passages were determined.[136]

Regarding Ācāras, which are not supported by Vedic passages, the Bhāṭṭas inferred that such Ācāras or practices, strongly believed as Dharma and found in cultured persons on the strength that they have continued to be practised from time immemorial, must have been based on certain passages of Smṛtis and that those Smṛtis must have sprung out of some Vedic passages. In both the cases, they believe that the relative basic passages of Smṛtis and Vedas have either been lost to us for ever or remain to be identified and discovered from among the existing Smṛtis and Vedas.[137]

On the other hand, the method adopted by the Prābhākaras, in solving these two problems, is different. They believe that no branch of Vedas should be considered as having once existed and lost afterwards. They also believe that no new discovery can ever be made from the existing portions of Vedas. They agree that the authors of the existing Smṛtis, must have learnt all Dharmas, which do not bear Vedic testimony, from the early Smṛti works of Vṛddhamanu or Vṛddhayājñavalkya. In the same way, these early authors also must have had their preceding Smṛtikāras, as their source for knowledge on such Dharma. Each of them must have inferred Vedic passages as the basic origin for Smṛti-born Dharma on the strength of the trust-worthiness of their authors.[138] As such inference is eternal in character, Dharma has to be classified into two categories, one arising from inferred or Anumeya Vedic passages and the other arising directly from perceptible or Pratyakṣha Vedic passages.

---

136 बाधिता च स्मृतिर्भूत्वा काचिन्न्यायविदा यदा ।
श्रूयते न चिरादेव शाखान्तरगता श्रुतिः ॥
तदा का ते सुखच्छाया स्यान्नैयायिकमानिनः ।
बाधाबाधानवस्थानं ध्रुवमेवं प्रसज्यते ॥ Tantravārttika. I-3-3.

137 आचारात्स्मृतिस्ततः श्रुतिरिति परोक्तमयुक्तम् । परम्परायां प्रमाणाभावात् । Tantra-rahasya p. 39.

138 यत्तु किमर्थं चोदना नोपलभ्यत इति । तत्र केचिदाहुः । नित्यानुमेयास्ता न कदाचिदुच्चार्यन्ते । यथा लिङ्गादिकल्पिताः । कथमनुच्चारितानां मूलत्वोपपत्तिरिति चेत् । नैष दोषः । पाठाविच्छेदवत्पारम्पर्येण स्मरणात्तत्सिद्धेः । यथैव हि ग्रन्थः सम्प्रदायादविच्छिन्नोऽस्तित्वं भजते तथैव प्रतिज्ञया नित्यानुमेयश्रुति-सम्प्रदायाविच्छेदसिद्धिः । तत्त्वयुक्तम् । अन्धपरम्परान्यायादेव । या हि चोदना न कदाचिदुच्चार्यते तस्याः सर्वपुरुषप्रत्यक्षादिप्रसराभावाद्दुर्लभतरमस्तित्वम् । Tantravārttika I.3.I.

This view, once held by ancient Mīmāṁsakas, is stated by Kumārila in his Tantravārttika 1.3.1. and rejected by him as untenable. Prabhākara again re-established the same view and Rāmānuja, the author of the Tantrarahasya has followed him.

In the case of Ācāras, which are not supported by Vedic passages or Smṛtis, Prabhākara, unlike the Bhāṭṭas, held that such Ācāras should be inferred as arising directly from Vedic passages and not through the passages of Smṛti, which must have had Vedic passages for their origin, in their turn.

Section IV

The Contents of the Sastra

The fourth section, of the Tantrarahasya of Rāmānujācārya, deals with the most important doctrine of the Prābhākara system, known as the Niyoga-vākyārthavāda. Due to the introduction of this Vāda, the system of Prabhākara differed further from the system of the Bhāṭṭas, who believed in the Bhāvanā-vākyārthavāda.

Niyogavakyarthavada

Bādari, the ancient Mīmāṁsaka, seems to be the original author of this Vāda. He believed that Vedic injunctions referred directly to sacrifices, Yāga etc., prescribed for the Svargakāma. He, therefore, differed from Jaimini, who held that Vedic injunctions referred to the sacrifices, Yāga etc., only as an instrument to the Svarga desired by men. In fact, Jaimini cited Vedic injunctions as an example of causal relation, between sacrifices and Svarga. Bādari thought that Vedic injunctions imposed sacrifices on men who desired Svarga, without any causal relation between Svarga and Yāga.

Sacrifices are of three varieties. Some are obligatory or Nitya, some are conditional or Naimittika and others are optional or Kāmya. In the case of first two varieties, which have per force to be performed by authorised persons Bādari held that because there is no specific Vedic statement of any result for those injunctions, they only impose actions for no result of any kind. In the case of Kāmya rites of the third variety, he held the view that although a Svargakāma is enjoined to perform sacrifices, the causal relation between Svarga and Yāga, is not directly indicated by the injunction.[139]

Jaimini, on the other hand, held the view that all sacrifices, whatever the variety to which they may belong, are meant to produce some results as they are actions imposed on men and that no action can, ordinarily, be imposed without a corresponding result. He mainly followed the spirit of the Vedic passages, instead of their verbal expression and concluded that the words Svargakāma etc., should be interpreted to indicate Svarga as the result of the

139 See Jaī. Sūtra. III. 1.3. द्रव्यगुणसंस्कारेषु बादरिः । and the Bhāṣya thereon.

Kāmya sacrifices.[140] He also believed that eradication of accumulated sins, should be understood as the result of the Nitya sacrifices in the case of unknown sins and of the Naimittika sacrifices in the case of known sins.[141]

The two Vādas or interpretations, known as the Niyogavākyārthavāda and the Bhāvanāvākyārthavāda arose from these fundamental differences, in the interpretation of the Vedic injunctions, between the two thinkers, Bādari and Jaimini. The former Vāda is followed by Bādari and Prabhākara while the latter is followed by the followers of Jaimini and Kumārila.

Literally, the word Niyoga means a duty or Kārya imposed on man. It is also called Apūrvakārya as this duty has been imposed by Vedic injunctions and not by other agencies. Niyoga is the most important import in an injunctive sentence. Bādari is of opinion, that the three kinds of sacrifices are imposed as Kārya or duty on man and that they are not meant to produce any result whatsoever.[142] It is further argued that persons, required to perform sacrifices under Vedic injunctions, should not expect any results for their actions, on the analogy that a disciple has immediately to obey the commands of his teacher without thinking of the result of his obedience.[143] Bādari, therefore, held that those who desire Svarga etc. are only the functionaries of sacrifices in Kāmya rites but that it does not mean that Svarga is going to be achieved as an effect of their sacrifices. The words 'Yajeta,' 'Juhuyāt' etc., in the passages indicate sacrifices, Yāga and Homa by their first part and also Niyoga or duty by the suffix 'Lin,' the latter part. It is, therefore, believed that Niyoga or Kārya is the essence of Śāstra or injunctive Vedic sentences, according to Bādari.

---

140 कर्माण्यपि जैमिनिः फलार्थत्वात्। फलञ्च पुरुषार्थत्वात्। पुरुषश्च कर्मार्थत्वात्। Jaī. Sūtra III. 1.4-6. स हि ददर्श न यागः कर्तव्यतया चोद्यते। फलकामस्य तु तत्साधनोपायत्वेनेति। Śābarabhāṣya on it.

141 धर्मेण पापमपनुदति। (याज्ञिकी)। तस्मात्स्वर्गप्राप्त्यर्थं सम्पूर्णाङ्गं करिष्यामीत्यारब्धम्। यदि कानिचिदङ्गानि न शक्नोति कर्तुं तथाप्येकदेशाङ्गगुणयुक्तात्प्रधानात्फलं भविष्यति। Śābarabhāṣya 6-3.1.

न हीदृशः पुरुषोऽस्ति योऽवश्यकर्तव्ये फलं न कामयते। मोक्षार्थीति चेत्। तन्न। तेनाप्यवश्यं पापक्षय एषितव्यः तस्मिन्सति मोक्षाभावात्। अमोक्षार्थिनाऽप्यसावेषितव्यः फलाय।

Ṭupṭīkā 6-3-1.

142 सतु न किञ्चिदभिनिर्वर्तयितुं क्रियते। फलमपि न तेन क्रियते। तस्मिंस्तु कृते स्वयमेव तद्भवति। तस्मिन् कृते फलमस्य भवतीत्येतावद्गम्यते। नास्ति शब्दो यागेन क्रियते फलमिति।

Jaī. III. 1.3. Śābarabhāṣya.

143 ततश्च कार्याभिधायिता लोके नियोगस्यावगता। 'आचार्यचोदितः करोमि' इति हि दर्शितम्। Bṛhatī. 1.1.25.

अहं च न क्रियामात्रावगमात् प्रवृत्तः। नापि फलमात्रावगमात्। नापि फलसाधनत्वावगमात् किन्तु कार्यावगमात्। Ṛjuvimalā 1.1.25.

This view of Bādari formed the basic principle of Prabhākara's Niyogavākyārthavāda. Prabhākara, who found a flaw therein, so shaped the theory of Bādari, that it could be easily comprehended and agreed to by his contemporaries, who were interested in advanced polemical discussions. This flaw was that Bādari's principle, with which Prabhākara agreed, did not assure Svarga as a result of the sacrifices to the functionaries. Prabhākara, just like the Bhāṭṭas, felt that consequently no Svargakāma would be attracted to perform Yāga as a duty. This situation would be further aggravated by the feeling that Yāga, being a momentary act, could possibly not even distantly be connected with Svarga, because Svarga is not known to be available to any one just after the performance of Yāga. To remove this flaw, of lack of connection between Yāga and Svarga and thereby to create an interest in Svargakāmas for Yāga, as per Vedic injunction, Prabhākara introduced an improved form of the Niyogavākyārthavāda, which was started by Bādari.

He said that 'Lin' indicates Apūrvakārya or Niyoga. The functionaries or Niyojyas are directed to function that Apūrvakārya or Niyoga and that such Apūrvakārya continued to exist till the attainment of Svarga from Yāga though the 'Kārya' is not the direct cause to Svarga. Yāga and other things expressed by other words in the sentence are subordinates to this Apūrva Kārya which is important of all.

It follows from this that Bādari had accepted sacrifices as Kārya or to be performed by Svargakāmas while Prabhākara held, in modification, that Apūrva, a product of the sacrifice and the meaning of the 'Lin' is the Kārya to a Svargakāma and this Apūrva is not a momentary act like the Yāga. Svargakāma therefore will be attracted to perform this Niyoga or Kārya as it will continue till the production of Svarga from Yāga.[144]

Prabhākara thus came to a conclusion that the Vedic 'Liṅs' signify, by their first significative capacity, the Apūrvakārya, which is different from Yāga and other actions merely due to the presence of the words Svargakāma etc., in the same sentence. He also believed that even in those injunctions, of Nitya and Naimittika rites where such words as Svargakāma etc. are not present, Vedic 'Lins' signify similar Apūrva Kārya, instead of the obligatory and other sacrifices as Kārya. He, therefore, tried to maintain the uniformity in the sense of 'Lins,' in all Vedic injunctions, whether relating to Nitya and Naimittika or Kāmya sacrifices. Similarly in those sentences where particular

144 यश्च कार्यमवबुध्यते स नियोज्यः। स्वर्गकामस्य च तस्मिन्नेव कार्ये बोद्धृतयाऽन्वयः यदेव तस्य काम्यमानसाधनतामनुभवितुं क्षमते । न च क्रिया क्षणभङ्गिनी कालान्तरभाविनि फले हेतुर्भवति । तेन सा कार्यतया नियोज्येन सह नान्वीयते । यत्तु कालान्तरस्थायि कार्यं तदेव तेन सहान्वयं गन्तुमर्हतीति क्रियातिरेकि मानान्तरावेद्यमेव लिङादयः कार्यमभिदधति । तच्च मानान्तरापूर्वत्वादपूर्वमित्युच्यते । ननु तस्यापि कार्यस्य कुतः सिद्धिः । यागादेः । Ṛjuvimalā, p. 387. Madras (Ed.)

actions are prohibited, 'Liṅs', according to Prabhākara, express the same Apūrvakārya. The Prābhākaras condemned the theory of Bhāvanāvākyārthavāda of the Bhāṭṭas, firstly because the causal relation between momentary sacrifices and Svarga cannot be proved from the Vedic injunctions and secondly because, if an Apūrva, produced by a sacrifice as a link in accordance with the Bhāṭṭa theory, has to be believed as the cause of Svarga, sacrifices could not be the direct cause of Svarga as indicated by the Vedic Codanā. It is also difficult to explain as to where this Apūrva could exist, till the attainment of Svarga.[145]

It follows, from the above Vāda of Bādari and Prabhākara, that Sanātanadharma, learnt out of Vedic injunctions, Smṛtis and Ācāras of seniors, has to be followed by all functionries in a society, not because any benefit, seen or unseen, accrues therefrom but because Dharma is enjoined by Vedas or Śāstras for men and also because of the fear of society's criticism. It also follows that the bait of a gain is not essential as an inducement for action and that sense of duty or Kārya alone is sufficient to urge one to act. It further follows that not only those who do not follow Dharma, Nitya or Naimittika but also those, who perform acts of Adharma in their daily life, may not, at all, have to suffer from any seen or unseen loss or evil, either in this or in any other world ! In this respect this system is akin to Atheism.

From a critical study of this Apūrvakāryavākyārthavāda enunciated by Bādari[146] and developed by Prabhākara,[147] it would appear that this Apūrva-

---

[145] ननु क्रियैव कार्यतयोच्यताम्। तस्याश्च फलसाधनत्वान्यथानुपपत्त्या तज्जन्यं कालान्तरस्थायि फलोदयानुगुणमात्माश्रयं किञ्चिदपरं कल्प्यताम्। माभूत्तस्य लिङ्वाच्यतेति। मैवम्। न च फलानुगुणेनान्येन कल्पितेन क्रियायाः फलसाधनतोपपादिता स्यात्। साक्षात् श्रुतं फलसाधनत्वं च न स्यात्। अन्यसाधनत्वात्। न हि साधनसाधनं साधनं स्यात्। न हि कल्पितेन श्रुतसाधनत्वनिर्वाहः। कर्मणो नष्टत्वात्। Tantrarahasya, p. 55.

न च या श्रेयस्साधनता सैव कार्यता। श्रेयः प्रति साधनत्वमन्यत्। अन्यच्च कृतिं पुरुषप्रयत्नं प्रति प्राधान्यं साध्यत्वलक्षणं कार्यत्वम्। क्लेशात्मनस्तु कर्मणः फलसाधनत्वानुविधायिनी कार्यतेति मन्दा न भेदं प्रतिपन्नवन्तः। Ṛjuvimalā, p. 386. Madras (Ed.)

[146] यागस्तावत्कर्तव्यः पुरुषस्य। न हि तस्मिन्निर्वर्तिते किञ्चिदपरमस्ति कर्तव्यम्। स हि पुरुषार्थः। यदन्यत् द्रव्यादि तत्तदर्थम्। तस्य शेषभूतम्। स तु न किञ्चिदभिनिर्वर्तयितुं क्रियते। फलमपि न तेन क्रियते। तस्मिंस्तु कृते स्वयमेव तद्भवति। तस्मिन्कृते फलमस्य भवतीत्येतावद्गम्यते। नास्ति शब्दो यागेन क्रियते फलमिति। तस्माद्यागो न शेषभूतः कस्यचिदर्थस्य। फलमपि न पुरुषं प्रत्युपदिश्यते। यः स्वर्गं कामयते स यागं कुर्यादित्येतावच्छब्देनोपदिश्यते नात्मनः परस्य वेति। स्वर्गं प्रतीच्छामात्रेण स्वर्गकाम इति भवति। तस्मात्पुरुषं प्रति गुणभावेन न श्रूयते स्वर्गः। Bādarī's View in Śābarabhāṣya III. 1.3.

[147] अग्निहोत्रं जुहुयात्स्वर्गकामः इत्यादिषु वाक्येषु षष्ठाद्यराद्धान्तानुसारेण स्वर्गकामपदेन नियोज्यतया स्वर्गकामः समर्पणीय इति स्थितम्। यश्च कार्यमवबुध्यते स नियोज्यः। Ṛjuvimalā, p. 386.

Kārya, expressed by the 'Liṅ' of all injunctions, remains always a 'Kārya' or that which ever remains to be performed by a functionary. The functionaries of 'Kāryas' of Kāmya rites also, therefore, have repeatedly to perform the prescribed 'Kārya' at the proper place and appropriate time just as all functionaires have repeatedly to perform the Nitya and Naimittika 'Kāryas'. It is therefore rightly known as Apūrvakārya as it always remains as an act to be performed unlike other acts of ordinary life. It is only when the desired Svarga and other aims of the functionaries have been fulfilled or when the conditions for the Nitya and Naimittika rites have entirely disappeared, that the persons cease to exist as functionaries and it is only then, that no 'Kārya' has to be performed. Though this aspect is not clear from the works of Prābhākaras, it suggests itself as an appropriate, understandable and practical explanation for this Vāda and it deserves further attention from scholars of Mīmāṁsā.

BHAVANAVAKYARTHAVADA.

Bādari's interpretation of Śāstric or Vedic injunctions, as explained in Jai. Sūtra, III. 1.3, was refuted by Jaimini in Sūtra III. 1.4. His Sūtra, '*Karmāṇyapi-Jaiminiḥ-Phalārthatvāt*', means that according to Jaimini, sacrifices too are enjoined as instruments to results, because they secure the desired results for men. It will be evident, from this Sūtra, that sacrifices are enjoined by Vedic injunctions, only to procure the desired results for mankind.

Accordingly, the interpretation of Vedic injunctions has to be changed and this method is known as the *Bhāvanāvākyārthavāda*. Śabaraswāmin, Kumārilabhaṭṭa, Maṇḍanamiśra, Vācaspatimiśra and many others have followed this interpretation of Vedic injunctions, as indicated by Jaimini.

According to this Vāda, Dharma is neither Apūrvakārya as believed by Prabhākara nor is it an imperative command, expressed by Codanā as stated in the Sūtra of Jaimini 1.1.2. The 'Liṅs' have a capacity for two-fold expression; one is the capacity to impose an action on doers and the other is the consequent reactive internal energy of the doer. The former is known as '*Pravartanā*' or '*Vidhi*' resting in Vedic 'Liṅs' and the latter is known as '*Pravṛtti*' of the doer. Both of them are known by a common name, Bhāvanā as both lead to the same result. *Pravartanā* leads to *Pravṛtti* in sacrifice and *Pravṛtti* in sacrifice leads to the desired result from the *Yāga*. It is inferred from the Vedic *Vidhi* or *Pravartanā,* when *Yāga* and *Pravṛtti* for it are connected with *Pravartanā* or *Vidhi,* that such *Pravṛtti* for *Yāga* must result in some benefit because it is indicated by Vedic Injunction or *Pravartanā.* This knowledge, of *Vidhi* or *Bhāvanā* and *Pravṛtti* or *Bhāvanā* coupled with a sense of benefit connected

with *Pravṛtti* or *Bhāvanā* makes a person to undertake an action.[148] In the case of Vedic injunctions, the result of *Yāga*, based on *Vidhi*, is Svarga itself, as indicated by the words Svargakāma etc. Sacrifices therefore, are, only the means to produce such results. Sacrifices, being momentary, do not continue upto the time of the production of Svarga. It is, therefore, necessary for the Bhāṭṭas to invent an unseen Apūrva as a link between the sacrifice and its result, because Vedic injunctions stipulate the existence of causal relation between sacrifice and its result. This Apūrva is accepted as the product of sacrifice and, therefore, as a connecting link with Svarga. This knowledge of Apūrva, as a connecting link between sacrifice and Svarga, is comprehended through the presumptive testimony or *Arthāpattipramāṇa*.

Apūrva of the Bhāṭṭa School, which accepts sacrifice as Dharma and presumes Apūrva as its mediator with Svarga or result, must be discriminated from the Apūrva of the Prābhākara School, which identifies it with the import of the 'Liṅs' and calls it Niyoga, Kārya and Dharma.

As the *Pravṛtti* or *Bhāvanā* is connected with three things namely a result—Svarga, an instrument to it the sacrifice, and the method of performance of the sacrifices—the Vedic formula, this *Bhāvanā* is important in all Vedic and non-Vedic sentences. This is known as the *Bhāvanāvākyārthavāda* of the Bhāṭṭas.

From this Vāda of the Bhāṭṭas, it will be evident that no Sanātanadharma as learnt from the Vedas, Smṛtis and Ācāras of elders, is devoid of any result as it is enjoined to be performed by mankind. It is, therefore, necessary and inevitable that some result like Svarga or eradication of sins in general should be inferred as a result, even though the result may not be stated in the sentences. According to the Bhāṭṭas, therefore, the desire for and the materialisation of the result alone are considered to be the inducement for undertaking a Dharma or Vedic sacrifice and likewise, it is the fear of sin or harm, that prevents a man from committing any Adharma or prohibited act. This view has been indicated by Jaimini in opposition to that of Bādari and it is supported by Śabara.[149] Kumārila made a great effort to establish this fact, that the

---

148 स्वर्गसंज्ञकमर्थं प्रति करणत्वेन यागो विधीयते। ननु यागः कर्तव्यतया श्रुत्या विधीयते। सत्यमेवम्। आनर्थक्यं तु तथा (दा) भवति स्वर्गं प्रत्यविहिते यागे। स्वर्गकामस्तस्मिन्निष्फले विधीयमानोऽपि निष्प्रयोजनः स्यात्। तत्रास्योपदेशवैयर्थ्यम् + + + तस्मात्स्वर्गः प्रधानतः कर्म गुणत इति। अपि च यस्य स्वर्ग इष्टः स्यात्स यागं निर्वर्तयेदित्यसंबद्धमिव। अन्यदिच्छति अन्यत्करोति। Śabarabhāṣya 6.1.3. See also Vārttika of Kumārila on the above Bhāṣya.

149 न च 'स्वर्गकामो यजेत' इत्यतो वचनात् सन्दिग्धमवगम्यते भवति वा स्वर्गो न वा भवतीति। न च निश्चितमवगम्यमानमिदं मिथ्या स्यात्। Śābarabhāṣya 1.1,2.

Bhāvanāvākyārthavāda is the very essence of the Śāstras, lest the system of Mīmāmsa should only prove itself akin to Atheism.

Maṇḍanamiśra, in his Vidhiviveka, established that the 'Iṣṭasādhanatājñāna' or the knowledge of achievability of a desired object from any action can alone induce mankind to take up a duty, either in ordinary life or under Vedic injunction. Vācaspatimiśra and Pārthasārathimiśra also held generally similar but slightly varying views, but all of them were unanimous in holding that Dharma was imposed by Vedas on mankind only for some benefit as a result.

It will be interesting, in this connection, to note that the question whether Sanātana Dharma, as learnt from the Vedas, is beneficial to humanity or whether its performance is simply ordained by Vedas without reference to benefits, was agitating the minds of great thinkers, such as Bādari and Jaimini in ancient days and Kumārila and Prabhākara in mediæval times, just as it is agitating our minds today!

In fact, any careful student of the system of Mīmāṁsā will not miss to see that the interpretation of Vedic sentences adopted by Jaimini, Śabara and Kumārila is not only quite sound but is also appealing. This view gets strengthened by a look at the common trend of different Vedic passages, where the result of every action that is enjoined, is invariably stated, [150] either in the same sentence or in subsequent sentences, which may happen to be either an injunction, a Mantra or an Arthavāda. On the basis of such an observation, Jaimini decided that the spirit of Vedic sentences is only such as directs that every action does lead to and does end in a result.

It may be argued that as Vedic sacrifices, Yāgas and Homas, performed as duty or Kārya by men, are nothing but a transfer of ownership of an object, willing and voluntary, in favour of a deity through sacred words like '*Agnaye Svāhā*,' '*Agnaye Idaṁ Na Mama*' in Nitya and Naimittika actions, where no reward is indicated according to the Prābhākara System, this System appears to be in accordance with the principle of the Niṣkāmakarmayoga, which is considered to be superior to Kāmyakarma.

But on looking at the general trend of Vedic passages, it will be clear that they assure some reward to mankind, while imposing a function at every step.

यजतिशब्दवाच्यमेव धर्मं समामनन्ति । उभयमिह चोदनया लक्ष्यतेऽर्थोऽनर्थश्च । कोऽर्थः यो निःश्रेयसाय । कोऽनर्थः यः प्रत्यवायाय । *Ibid.*

150 अग्निहोत्रं जुहुयात् स्वर्गकामः । दर्शपूर्णमासाभ्यां स्वर्गकामो यजेत । यस्य पर्णमयी जुहूर्भवति न स पापं श्लोकं शृणोति । इह तु वर्तमानायां जुहूसत्तायां वर्तमानस्य पापश्लोकश्रवणस्य प्रतिषेधः । तस्मान्न तत्रानुमानमिदं कार्यमिदं कारणमिति । अग्निहोत्रादिषु तु शब्देनैव कार्यकारणसंबन्ध उच्यते । तस्मात्तत्र तत्कालेऽदृश्यमानेऽपि फले कालान्तरे फलं भविष्यति इति गम्यते । Śābarabhāṣya 4.3.2.

In order to illustrate this point, it will be interesting to make a reference to the very first passages of the four Vedas. These passages relate to the wonderful forces of the three cosmic elements, Fire, Air and Water treated as individual deities forming the material cause of the universe.[151] It is well-known that these three elements form the basic factors of all scientific developments of modern days. The same passages again mention that these three elements, thus praised, or in other words, carefully recognised and utilised can offer wealth, strength and welfare which are very dear to mankind and absolutely vital to its existence.

SECTION V

Necessity for the Discussion on Vedic Passages

In the last section of the Tantrarahasya, Rāmānujācārya has discussed the question, whether Dharma or the content of Vedic passages, stipulated in the first Sūtra of Jaimini: '*Athāto Dharma Jijñāsā*' should obligatorily be investigated by students after acquiring Vedic learning or it is only optional. In case, this investigation, on Vedic content for the knowledge of Dharma, is not imposed or suggested by some Vedic injunction, it will not be an obligatory function on students after they have learnt Vedas from their teachers. The students would, in that case, give up all the rules and restrictions, so far observed by them during their Gurukula stay and proceed to get into the married life, in keeping with the injunction of the Smṛti, '*Adhītya Snāyāt*'.

It appears, according to Jaimini, that students, after learning Vedas, should discuss Vedic passages for knowledge of Dharma and therefore have to stay for a further period in Gurukula, before entering upon the stage of married life according to the Smṛti. It may also be presumed from the first Sūtra of Jaimini, that the Vedic injunction '*Svādhyāyo Adhyetavyaḥ*' imposes on students not only the learning of Vedas but also does it for the knowledge of their content Dharma. Whether this injunction is for any object or for an unseen benefit or is merely for the understanding of Dharma from Vedas so that a purposeful benefit may be achieved later on, is the question that would naturally arise at this stage.

In this respect also, the Bhāṭṭas and the Prābhākaras held different views. Śabarasvāmin, in his Bhāṣya, stated that Vedas prescribed sacrifices and that

---

151 अग्निमीळे पुरोहितं यज्ञस्य देवमृत्विजम् । होतारं रत्नधातमम् । (ऋक्) । इषे त्वोर्जे त्वा वायवस्थोपायवस्थ देवो वस्सविता प्रार्पयतु श्रेष्ठतमाय कर्मणे । (यजुः) । अग्न आयाहि वीतये गृणानो हव्यदातये । (साम)। शन्नो देवीरभीष्टये । आपो भवन्तु पीतये । शंयोरभिस्रवन्तु नः । (अथर्वा) भर्गो देवस्य धीमहि । धियो यो नः प्रचोदयात् ।

they are for the benefit of mankind,[152] but he did not state explicitly that this Vedic injunction imposes the learning of Vedas on men for the knowledge of their content, Dharma which is for the benefit of mankind.

Kumārilabhaṭṭa appreciated the spirit of the statements of both Jaimini and Śabara on this question and concluded that the force of this injunction extends upto the achievement of the knowledge of Vedic content Dharma and that this knowledge necessitates Mīmāṁsā or discussion of Vedic passages, for a clearer understanding of Dharma. He advocated that the learning, of Vedas imposed on every initiate or Upanīta, must serve some useful end. He therefore held that the object of Adhyayana could not be anything other than the knowledge of Vedic content or Dharma, from which a purposeful benefit will be achieved later on.

It follows, therefore, that a knowledge of the different sections of Vedas should be acquired by Adhyayana, instructed only by preceptors, so that their content, Dharma, may also be learnt for the benefit of mankind. Kumārila, therefore, basing on the force of the injunction '*Svādhyāyo Adhyetavyaḥ*' concludes that even after learning Vedas, a student should continue in his Gurukula to learn Dharma through the discussion of Vedic passages and enter upon the stage of married life—Gṛhasthāśrama only thereafter. This is indicated by Jaimini in his first Sūtra and accordingly the discussion on Dharma is an obligatory function.

Prābhākaras did not agree with this interpretation of the first Sūtra of Jaimini. They held that the initiate, who is only an eight-year-old, cannot fully appreciate the knowledge of Dharma or the content of Vedas as the final objective of his learning Vedas without further clarification either from his parents or from his preceptor. That it is teachers, who have to initiate the eight-year-old students and teach them Vedas, is, according to Prabhākara, the imposition of the injunctions '*Upnayita*' and '*Tamadhyāpayita*' on the teacher but not of the injunction '*Svādhyāyo Adhyetavyaḥ*' on the students as stated by the Bhāṭṭas. It follows, therefore, that at that stage, the students consider learning of Vedas as merely an ordeal they have to undergo, for the sake of teachers, who want to initiate them and teach them but not as the first step for acquring the knowledge of Vedic content, which alone is the real aim of all Vedic studies. In order to strengthen this argument, Prabhākara proved that the injunction '*Svādhyāyo Adhyetavyaḥ*' is not an independent or complete Vidhi,

---

152 दृष्टो हि तस्यार्थः कर्मावबोधनं नाम । न च तत्राध्ययनमात्रात् तत्रभवन्तो याज्ञिकाः फलं समामनन्ति ।

× × × दृष्टार्थता चाध्ययनस्यानन्तर्थे व्याहन्येत । + + +

स हि निःश्रेयसेन पुरुषं संयुनक्ति । Śābarabhāṣya, I.I.I.

because the functionary for this act is not stated in the sentence.[153] According to him, each Kārya or Niyoga can be taken as complete in order to compel its observance, only when the functionary, who has to undertake the Kārya, is also mentioned. Accordingly this sentence '*Swādhyāyo Adhyetavyaḥ*' is not an injunction on students to impose the learning of Vedas for the knowledge of Dharma.

The discussion on Vedic content, stipulated in the first Sūtra of Jaimini is not suggested by any Vedic injunction as an obligatory function on students. Naturally, therefore, arises the question, as to how this Sūtra should be interpreted. Prabhākara, interpreted that though the learning of Vedas, by students, is initially indicated by the force of the injunction, which directly imposes on teachers that students should be taught, it is obvious that, after learning the Vedas, the students themselves would realise that it is in their own beneficial interest to further discuss the content of the Vedas and to fully understand their real import. That is why Jaimini presumed the students' realisation of personal interest and consequent intention to discuss Vedic passages, with a view to learning the content of Vedas and, therefore did he say '*Athāto Dharma Jijñāsā*' in his first Sūtra.

III

Ramanujacarya—The Author of the work

Rāmānujācārya, the author of the Tantrarahasya, a primer of the Prābhākara School of Karmamīmāṁsa Philosophy, is different from the celebrated Rāmānujācārya, the author of the Śrī Bhāṣya on the Bādarāyaṇa Sūtras, which is the only extant Bhāṣya of the Viśiṣṭādvaita School of Philosophy. The author of the Tantrarahasya was a native of Dharmapuri, a town in Southern India, now included in the territories of Hyderabad State. He was a devotee of the deity Nṛsiṁha, whose temple was, as he has stated, situated at Dharmapurī on the banks of the river Godāvari.[154] He was well versed in all Śāstras and was a staunch follower of the Prābhākara System of Karmamīmāṁsā.[155]

His Preceptors

He seems to have received instruction in Prābhākara Mīmāṁsā from one Jātavedaguru, himself an author of some works—and a reputed Adhvaryu.[156]

153 स्वाध्यायाध्ययनविधेरधिकाराश्रवणात्। आचार्यकरणविधिप्रयोज्यत्वाच्च। + + + तस्मात्प्रयोज्यत्वादनङ्गत्वाच्च स्वाध्यायाध्ययनस्य भवति संशयः—किं प्रयोज्यत्वादेककार्यत्वम् उतानङ्गत्वाद्भिन्नकार्यत्वम्। Bṛhatī I. I. I.

154 See Tantrarahasya, p. I.

155 See Nāyakaratna GOS LXXV. Introductory Verse 5.

156 See the verses on P. 42 of the Tantrarahasya and P. 49 of the Nāyakaratna. GOS. LXXV.

This Jātaveda is also known as Jātavedādhvaryu and one of his works is known as the Pariśiṣṭa Dīpikā, a Ms. of which is recorded under No. 104 inthe list of Pūrvamīmāmsā works, in the Catalogue of Sanskrit MSS., in the Mysore Government Oriental Library, published in the year 1900. Rāmānujācārya states in his works, the Tantrarahasya and Nāyakaratna, that his teacher Jātaveda was well-versed in all Śāstras including Grammar, Mīmāṁsa and Nyāya, that he was an author of many works and a performer of many sacrifices.[157] 'Adhvaryu,' an epithet applied to him, indicates that he used to conduct Vedic sacrifices as an Adhvaryu or important priest. Jātaveda seems to have been a great and very famous scholar during his life time and that he used to attend large scholarly assemblies, where he was regarded with great respect. Unfortunately, nothing more is known of his works, than the Pariśiṣṭadīpikā, the single work, mentioned in the Mysore MSS. Catalogue.

But, it will be interesting to note that such names as Jātaveda, Prabhākara, Bhavadāsa, Kumāra and others, bearing similarity with the names of several propounders or adherents of the Prābhākara and Bhāṭṭa Systems of Mīmāṁsā, are commonly found, even to-day, among the Nambūdiri Brāhmins of Malabar coast and also that the MSS., of the works of Prābhākara and Kumārila Mīmāṁsā, are abundantly available to-day in the same region. The coincidence of names and the careful preservation of MSS. in Malabar, suggest that our Jātaveda must have been a resident of Malabar and Rāmānuja, a native of Āndhra country must have gone to Malabar and learnt the Prābhākara System at the feet of this teacher, Jātaveda.

Rāmānuja was a follower of the religion and Philosophy of the Viśiṣṭādvaita School and had studied the Śri Bhāṣya of Śrī Rāmānujācārya, under one Venkaṭādriguru.[158] In this connection, it is permissible to presume that those names, such as Jātavedaguru, Venkaṭādriguru and Nilakanṭhaguru, which end with the epithet 'Guru' indicate not only that they are great teachers but also that they belong to the School of Prabhākaraguru. Similarly, it could be presumed that scholars advocating the Bhāṭṭa School of Mīmāṁsā were known in early days as Bhaṭṭas, Ācāryas, Miśras and so on.

This Jātavedaguru, the Mīmāṁsā teacher of Rāmānuja, may be identified with his namesake Jātavedaguru, who belonged to the Kerala region and was the father of Nīlakanṭha Somasutvan. This Nīlakanṭha has composed many works on Astronomy and the Mahābhāṣya on the Āryabhaṭīya of Āryabhaṭācārya is one of them. He states, at the end of this Bhāṣya on Āryabhaṭīya, that he was a native of Kuṇḍa village, in Kerala country and also belonged to the Gārgya Gotra and to the Āśvalāyana School. His father and his uncle were known as

---

157 *Ibid.*

158 See Tantrarahasya, P. 65.

Jātaveda, and his teacher was Dāmodara, the son of Parameśvara, the author of Dṛgganita and other works.[159] The Bhāṣya of Nīlakaṇṭha has been published in the Trivandrum Sanskrit Series under No. Cl in the year 1930. The learned editor of this Bhāṣya, Pandit K. Sāmbaśiva śāstri, has fixed his date as *cir.* 1500 A.D.,[160] on the authority of the two statements contained in his work Tantrasangraha and a statement of Prameśvarācārya (*cir.* 1431 A.D.), the father of his teacher Damodara, contained in his work called Dṛgganita. The teacher of our author Rāmānuja may, therefore, be the same Jātavedaguru, the father of Nīlakaṇṭha Somasutvan, the author of the Āryabhaṭīya Mahābhaṣya.

His Religion and Philosophy

Rāmānujācārya seems to have belonged to a reputed Śri-Vaiṣṇava family, which was respected for piety throughout several generations. His descendants seem to have migrated from Dharmapuri, their original place, to Tirupati, where they are still held in high esteem in the Śri Vaiṣṇava Temples as 'Dharmapuri Ācāryas'. The living descendant of this family, now in Tirupati, was able to trace his connection with our author and was kind enough to explain his family descent to the present writer.

Being a staunch follower of the Prābhākara System of Pūrvamīmaṁsā, Rāmānujācārya was able to supply a list of almost forgotten works of the Prābhākara school, in the introductory verses of this work. Being himself a Viśiṣṭādvaitin, which school of philosophy derived many doctrines adumbrated in the Prābhākara School of thought, originated from Bādari, Bodhāyanavṛttikāra, Bhavadāsa and Bhartṛmitra, Rāmānujācārya was probably driven by necessity to make an extensive study of the Prābhākaramīmāṁsā. The author possessed an equal mastery over the tenets of the Bhāṭṭa School, which has been

---

159 See the colophon of the Mahābhāṣya :—इति श्रीकुण्डग्रामजेन गार्ग्यगोत्रेणाश्वलायनेन **भाट्टेन** केरलसद्ग्रामगृहस्थेन + + **जातवेद:पुत्रेण** शङ्कराग्रजेन जातवेदोमातुलेन दृग्गणितनिर्मापकपरमेश्वरपुत्रश्रीदामोदरात्तज्योतिषामयनेन आत्तवेदान्तशास्त्रेण सुब्रह्मण्यसहृदयेन नीलकण्ठेन सोमसुता विरचितविविधगणितग्रन्थेन etc.

160 See his remarks on P. 4 of his introduction of the Āryabhaṭīyabhāṣya :—" As the commentary on the Tantrasangraha explains the first line in the introductory verse :,

'हे विष्णो निहितं कृत्स्नम्' and the 3rd line of the concluding verse' लक्ष्मीशनिहितध्यानैः' as also representing two chronogrames of the Kali days on which respectively the work was begun and finished, the date of Nilakaṇṭha may be fixed between 1450 A.D.-1550 A.D. From the line 'एवं दृग्गणितं शाके लीषुविश्वमिते कृतम् ।' in the Dṛgganita of Paramesvarācārya, we learn that it was written in Śaka 1353 or 1430 A.D.

followed by the Śānkara School of Monism and he was specially appreciative of the arguments advanced by Pārthasārathimiśra in his work called the Nyāyaratnamālā.[161] This seems to be the reason for his writing a commentary called the Nāyakaratna, on the work of Pārthasārathi, who strongly condemned the theories followed by Prabhākara. He possessed a good knowledge of the important works of the Prābhākara system. Some of the works, mentioned by the author now exist only in name and, in all probability, have been irrevocably lost. The Laghvī or Vivaraṇa of Prabhākara and the Dīpaśikhā, a commentary on it by Śālikanātha are no longer extant. Some of the other works namely the Bṛhatī or Nibandhana of Prabhākara, the Ṛjuvimalā, the Prakaraṇapañcikā of Śālikanātha, the Nayaviveka of Bhavanātha are fortunately now available, partly in MSS. and partly in print.

His Works

Out of the works, composed by Rāmānujācārya, only two are known so far and they are: the Tantrarahasya, the present work, and the Nāyakaratna, already edited by the present writer and published in the Gaekwad's Oriental Series as No. LXXV in the year 1937. Out of these two, the first aims to establish the views of Prabhākara, with which its author is fully in agreement, and the second aims to elucidate Bhaṭṭakumārila's theories. Though several other works like the Rāmānujanavaratnamālikā, Śankarahṛdayāvedana, Śrirangarājastavavyākhyā and the Bhāradvājasaṁhitāvyākhyā are attributed to our author by his descendants, it hardly seems to be true. The titles of works such as Vimalāñjana, Nyāyaśuddhi etc. referred to in the Tantrarahasya are not to be taken as separate works of our author as they are merely the titles of the chapters of the Prakaraṇapañcikā of Śālikanātha and they are quoted as an authority by the author.[162]

His Style

The Style of the author, in both of his works, is simple and his arguments are concise. Though Śālikanātha's Prakaraṇapañcikā was entirely followed by our author in writing this work, he selected such only, out of its many topics, as were essentially required to clarify the Tarkapāda of Jaimini, according to the views of Prabhākara. While explaining the views of Prabhākara in this work, he has not failed to do full justice to the Bhāṭṭa view-point under each topic by explaining the same in detail. In the Nāyakaratna also, the other work of the author, he has rarely gone beyond the sphere of the topic taken up by him and has avoided unnecessary elaboration on the subject. In stating the view-points of Pārthasārathi, he has always been true to him, whether he personally liked

161 See the Nāyakaratna., Introductory Verse 5.

162 See Tantrarahasya, pp. 24, 25.

his view-points or not. Though a lover of the Prābhākara System, Rāmānuja commented upon a work, which established the Bhāṭṭa system, because he had a special admiration for its author. Under these circumstances, one would naturally expect that the commentator might give vent to his own feelings while commenting upon those portions of the text, which ridiculed the Prābhākara doctrines with which he was in full accord. But, on the contrary, it is a pleasure to see how he explained the views of Prabhākara and faithfully showed how they were considered absurd from the Bhāṭṭa stand-point. Thus both the works of our author supply very valuable lacuna, particularly to students making a comparative study of both the systems, by elucidating the obscure theories of the Prābhākara System and by contrasting them with those of the other School.

His Tantrarahasya

The Tantrarahasya seems to be the second work of our author since the Nāyakaratna is quoted in [163] it and appears to have been written by him in his advanced age.[164]

According to the statement contained in his work,[165] the main objective of Rāmānuja seems to have been just to record whatever he knew on the System of Prabhākara, for his knowledge might perish along with him if he did not do so. This work, is a primer, in five chapters, of the Prābhākaramīmāṁsā and is a complete work in itself. It is not to be taken merely as an introduction to a proposed more voluminous work of the author in twelve chapters, as it was supposed by the learned editor in his introduction to the first edition, of this work.

In the five chapters of this work, the author has dealt with the same subjects as were treated by Pārthasārathi in his Nyāyaratnamālā excepting the Aṅganirṇaya and has shown how the Prābhākara system stands to reason. He has, following the System of Prabhākara, answered all the criticisms made by Pārthasārathi on the subjects, *viz.* the theory of knowledge, verbal testimony, authority of the Vedic injunctions and the necessity for discussions on Vedic sentences or Mīmāṁsā Śāstra.

His Date

As regards the time, when Rāmānujācārya flourished, nothing seems to have been settled so far. Dr. Shama Shastri, the first editor, of the Tantrarahasya in the Gaekwad's Oriental Series, was inclined to take the 18th century

163 अयं शास्त्रार्थसङ्क्षेपः । इत्थमेव न्यायरत्नमालाव्याख्याने नायकरत्नेऽस्माभिरभिहितः । Tantrarahasya p. 53.

164 See Tantrarahasya, p. 42.

165 See Tantrarahasya, p. 42.

of the Christian Era as the time of Rāmānujācārya. This statement was, probably, made on the strength of the author's simple style, which, according to him, was a common feature of the works of the 18th century.

Rāmānujācārya neither quotes any author or work of a period later than the time of Pārthasārathimiśra about the 10th century A D. nor is he referred to by any writer of the later periods. These facts and the simplicity of his style cannot be considered sufficient testimony to place his date so late as in the 18th century. Following in the foot-steps of Dr. Shama Shastri, some other scholars of repute have also fixed his date as cir. 1750 A.D., without assigning any further reason as proof of this date, in their works on the history of Pūrvamīmāṁsā. [166]

This date is not supported by the genealogical details of the author, available from an existing member of this ancient family, at Tirupati. The gentleman, from whom information regarding the family of Rāmānujācārya has been obtained, seems to be the 15th in descent from the first-known ancestor. We learn from him that the name of the first-known ancestor was Vādihamsāmbuvāha *alias* Rāmānujācārya, who was the uncle and preceptor of the famous Venkaṭanātha or Vedānta Deśika, who flourished in the 14th century A.D. The fourth in descent from him was known as Rāmānuja and the eighth was known as Dharmapurīśa. This Dharmapurīśa, literally the lord of Dharmapuri, is traditionally identified with our author Rāmānuja, because he was acknowledged as the greatest scholar in that family. There are, however, difficulties in accepting this identification. Firstly, it appears from the genealogical account, that the teacher of Dharmapurīśa was known as Nṛsiṁha [167] instead of Jātaveda or Venkaṭādri, mentioned by Rāmānuja in his own works. Secondly, while our author's name is admittedly Rāmānuja, and the suggested name is Dharmapurīśa, this difference in name stands in the way of accepting the identification, of the latter with the former. In that list of genealogy, however, the name of one Vātsya Venkaṭa is mentioned as the preceptor of Raṅgarāja, [168] the brother of Dharmapurīśa, but not as the preceptor of Dharmapurīśa. Under these

---

166 See the learned introduction of the Tattvabindu, edited by Shri V. A. Ramaswami Shastri in the Sanskrit series of the Annāmalai University, Annāmalai Nagar, Chidambaram and Mm. Umesh Miśra's Critical Bibliography appended to Dr. Ganganath Jha's Pūrvamīmāṁsā in its sources, 1942.

167 See the verse traditionally preserved by the descendants :—

श्रीनृसिंहगुरोः शिष्यं सत्पुत्रं सद्गुणाश्रयम् ।
वन्दे धर्मपुरीशानमात्रेयकुलभूषणम् ॥

168 श्रीमन्नृसिंहगुरुवर्यपदाब्जभृङ्गं श्रीवात्स्यवेङ्कटगुरोः कलितात्मबोधम् । आत्रेयवंशजगदीशतनूजवर्यं श्रीरङ्गराजगुरुवर्यमहं प्रपद्ये ॥

circumstances, our author may, alternatively and probably more appropriately, be identified with either the first or the fourth descendant of this family both of whom were known by the name of Rāmānuja. That our author belonged to this house and to the Ātreyagotra is open to question, as there is no definite proof, except for tradition, that the author of the Nāyakaratna was a member of this house. So long as we do not come across a more reliable material regarding the descent and the date of the author, the foregoing may be taken as a working hypothesis, on which, however, no undue reliance can be placed.

Rāmānuja's period may be placed at as early as the 16th century A.D. on the strength of a date, found in one of the MSS. of the Nāyakaratna. The MS. of the Nāyakaratna, the only other work of the author, which is deposited in the MSS. Library of the Bhandārkar Oriental Research Institute of Poona, under No. 65/1872-73 contains a post-colophon remark showing that the MS. was copied out at Banaras in the Saṁvat year 1651. The method of writing, palaeographical peculiarities and the appearance of the paper material of the MS. consistently corroborate this statement. The above Saṁvat year corresponds to the year 1595 A.D. We can, therefore, safely fix the lower limit of the date of Rāmānuja as the latter half of the 16th century.

Regarding the upper limit of the date, we have no clue other than that of the names of his philosophical preceptors Venkaṭādri and Jātaveda. We learn, from the introductory verses of the 4th and the 5th chapters of the Tantrarahasya, that Rāmānujācārya studied Śri Bhāṣya and Mīmāṁsā under his preceptors Venkaṭādriguru and Jātavedaguru, who are said to have been sympathetic towards their disciple. We can fix the upper limit of his date only if the identity, of each of these two preceptors, is made certain.

Between the 11th and the 16th centuries, there were three well known persons who might be identified with Venkaṭādri, the preceptor of our author. They were Venkaṭanātha-Vedāntadeśika, Venkatādhvarin, the author of the Mīmāṁsāmakaranda, and Venkaṭādri, the brother of Somanātha who wrote a commentary, Mayūkhamālikā on the Śāstradīpikā of Pārthasārathimiśra. Let us examine all facts relating to them and make an attempt to identify that Venkaṭādri, who was the teacher of Rāmānuja with one of them.

Venkaṭanātha-Vedānta Deśika was a great scholar of the Viśiṣṭādvaita System, after the celebrated Rāmānujācārya and was known as Vedāntadeśika and Kavitārkikasiṁha. He was highly respected as one of the greatest Acāryas of the Viśiṣṭādvaita System. He flourished in a period between *cir.* 1269-1369 A.D. It is quite possible to identify the preceptor of our author with Venkaṭanātha Vedānta Deśika as both of them were scholars of the Viśiṣṭādvaita System. One argument, which may, however, go against this identification, is that though Venkaṭanātha is often called as Venkateśa, he was never known by the name of

Venkaṭādri as stated in the Tantrarahasya. Moreover, Rāmānuja's name does not seem to appear in the traditional list, in which the names of the disciples of Vedānta-Deśika were recorded. It may, however, be argued that as our Rāmānujācārya was an Āndhra and native of Dharmapurī, a town in the Āndhra country, he must have gone to Kānchi in the Tamil country, where the celebrated Vedānta-Deśika stayed, to study the Śribhāṣya in his old age, when the enthusiasm for recording the names of all pupils had probably died down. This might be the reason why Rāmānuja's name did not appear in the list of the famous disciples of Venkaṭanātha. It is also quite possible that the name Venkaṭādri might have been used by our author for Venkaṭanātha because Venkaṭādri is the usual Āndhra termination while Venkaṭanātha is the usual Tamil termination of the same name relating to the deity at Tirupati and it makes little difference in understanding. In case this identification is approved, we can fix the date of our author as 1350 A.D. or about 250 years before the date of the MS. of the Nāyakaratna, now preserved in B.O.R.I. of Poona.[169]

The second Venkaṭādhvarin, and the third Venkaṭādri, seem to have flourished at the end of the 16th century,[170] (*cir.* 1590-1660) and (*cir.* 1600) the period when the MS. dated 1595 A.D. was copied. Venkaṭādhvarin was a native of Kānchi in South India, a great Poet, a Mīmāṁsaka and a follower of the Viśiṣṭādvaita System. But, as he is known only as Venkaṭa and not as Venkaṭādri, this identification also becomes doubtful.

The third, Venkaṭādri, was born in the Niṭṭila Kula in the Āndhra country, well versed in all Śāstras and a preceptor of his own brother Somanāthayajvan, who wrote that celebrated work the Mayūkhamālikā, a commentary on the Śāstradīpikā of Pārthasārathimiśra. He must have flourished somewhere at the end of the 16th century, since his brother Somanāthayajvan is placed in the same period. He cannot be identified as a teacher of our author Rāmānuja, because it does not appear that he was a follower of the Viśiṣṭādvaita System, which our author learnt from his teacher, Venkaṭādri, Both the brothers, Venkaṭādri and Somanāthamakhin seem to be the followers of the Advaita Philosophy and the Bhāṭṭa School of Mīmāṁsa.

Under these circumstances, it seems reasonable to identify our author's preceptor Venkaṭādri with Venkaṭanātha Deśika and place him a little later than the middle of the 14th century A.D. In any case, he cannot, as already made out, be placed later than 1595 A.D., the date of the Poona MS. already

[169] For further information about his life, see the introduction of the Tattvabindu edited by V. A. R. Shastri at the Annāmalai University Series, pp. 77-79. Also refer to the preface p. IX, and Introduction pp. LV-LVII of the Nāyakaratna, published in the GOS. Baroda as No. LXXV in 1937.

[170] See pp. 124 and 128. *Ibid.*

referred to. This date cannot be doubted as a copyist's error because the entry of a date is a simple matter and also because there is no indication anywhere that the author should be brought down to a period later than the 16th century. Regarding the simplicity of his style, on which Dr. Śāma Śāstri placed great reliance, it may be remarked that this style is a common feature almost of every age. The author cannot be brought down to a period so late as the 18th century, because he does not quote any author who lived later than Pārthasārathi. Also, because he is not quoted by any other writer, he cannot be taken to a very early period. Under these circumstances, and on the strength of the arguments advanced above, it would be reasonable to place him in a period, ranging between 1350-1575 A.D.

This period may be further narrowed down and his date precisely be fixed, if we accept the already proposed identity of his other preceptor Jātavedaguru, with the Keralīya Jātavedaguru, the father of Nīlakanṭhasomasutvan.

This Nīlakanṭha mentions two chronograms of Kali days in his work Tantrasangraha, to show the dates in which Tantrasangraha was commenced and completed. On the strength of these chronograms, his date may fall at 1500 A.D. or between 1450-1550 A.D.[171] His father, as stated by him in the colophon of the Āryabhaṭīyabhāṣya, was one Jātavedaguru who was also a great scholar in all Śāstras. Nīlakanṭha seems to have learnt the science of Astronomy under Dāmodara, who was the son of Parameśvarācārya of Vaṭaśśeri house, in the Kerala country.[172]

This Parameśvara, in his work called Dṛgganita, mentioned the date of his composition as Śaka year 1353,[173] corresponding to 1431 A.D. This date of Parameśvara, the father of Nīlakanṭha Somasutvan's teacher, Damodara, corroborates with another statement of his, in his work Goladīpikā, a MS. of which is preserved in the MSS. Library of the Oriental Institute, Baroda under No. 13719, where he has recorded the date of its composition as 1366 Śaka

171 'हे विष्णो निहितं कृत्स्नम्' जगत् त्वय्येव कारणे ।
ज्योतिषां ज्योतिषे तस्मै नमो नारायणाय ते ॥

'हे विष्णो निहितं कृत्स्नम्' = १६८०५४८ कलिदिनम् = ४६०१. मीनमासः २६ दिनम्। अयं तन्त्रसङ्ग्रहोपक्रमदिवसः ।

'लक्ष्मीशनिहितध्यानैः' = १६८०५५३ कलिदिनम् = ४६०२ मेषमासः १ दिनम्—अयं तन्त्रसङ्ग्रहसमाप्तिकालः । See the Sanskrit Introduction. p. 5. of the Āryabhatīya Bhāṣya T. S. S. No. CI.

172 See an article on 'Parameśvarācārya of Vataśśari' by Raghvan Nambiar of Baroda in the Journal of Bhāratīya Vidyā—Sept. 1947.

173 एवं दृग्गणितं शाके त्रीषुविश्वमिते कृतम् । परमादीश्वरेणैतत् प्रायो भवति दृक्समम् ॥
See the preface of the Goladīpikā, Trivandrum Series No. XLIX

year,[174] which corresponds to 1444 A.D. It may be mentioned, in passing that the Goladīpikā of Parameśvara, edited by MM. Gaṇapati Śāstrin in the Trivandrum Sanskrit Series as No. 49, differs much from the MS. of it, preserved in the Oriental Institute Baroda, and the relevant portion stating the author's name and his date are not to be found in it. If we trust the manuscript more than the printed edition, as we should, it follows that the Goladīpikā was composed by Parameśvara thirteen years after the composition of the Dṛggaṇita. Parameśvara, however, flourished during the middle of the 15th century.

It will be evident, from the above references, that Parameśvara's date was 1431 A.D. or the middle of the 15th century and that of Nīlakanṭha, the disciple of his son Dāmodara, was 1500 A.D. Nīlakanṭha was the son of one Jātaveda and he had an uncle, known also as Jātaveda. Both of them, therefore, may safely be placed in the year 1470 or the latter half of the 15th century. Nīlakanṭha the author of the Āryabhaṭīyabhāṣya seems to have been well-versed not only in Astronomy but also in all Śāstras including the Mīmāṁsā, as he quotes from the Nyāyaratnamālā of Pārthasārathi[175] in his Bhāṣya on the Āryabhaṭīya and calls himself as Bhāṭṭa[176]. His father Jātaveda also was, presumably, well-versed in the Prābhākara Mīmāṁsā.

In case, we approve of this identification of Jātavedaguru, the Mīmāṁsā teacher of our author Rāmānuja with this Jātavedaguru, the father of Nīlakanṭhasomasutvan of Kerala, the date of Rāmānuja who learnt Mīmāṁsā from him may also be safely fixed at 1500 A.D. The MS. of the Nāyakaratna copied in 1595 A.D. and now preserved in the B.O.R.I. also would then corroborate with this date of our author Rāmānujācārya. In this case it will not be possible to identify his other preceptor Venkaṭādri as Vedānta Deśika who flourished between 1269-1369 A. D.

Acknowledgement of Help

I have great pleasure in gratefully acknowledging the valuable help received by me from Prof. G. H. Bhatt, M.A., the Director of the Oriental Institute, Baroda and Prof. D. Subba Rao, B.E. A.M. I.E., Dean of the Faculty of Technology and Engineering of the Mahārājā Sayājirao University of Baroda, who have suggested many improvements and assisted me in getting up this

[174] स्वरकृतषट्तुलिताब्दे वसता शाकेऽब्दषट्त्रिचन्द्रमिते । परमेश्वरनाम्नेयं वदनभुवा गोलदीपिका रचिता ॥

[175] अत एवोक्तं पार्थसारथिमिश्रेण व्याप्तिनिर्णये—

‘ यो यथा नियतो येन यादृशेन यथाविधः ।

स तथा तादृशस्यैव तादृशोऽन्यत्र बोधकः ’ ॥

See Nīlakanṭha's Āryabhaṭīya Bhāṣya, p. 54.

[176] See p. 180. *Ibid*,

introduction of the Tantrarahasya. I also thank Shri. M. A. Joshi of the Oriental Institute for the help rendered by him in many ways in preparing this Introduction.

Before concluding this introduction, I will be failing in my duty, if I do not gratefully acknowledge my indebtedness to my Guru, the late Mahāmahopādhyāya Kuppuswāmi Śāstriar, M.A.,I.E.S. Professor of Sanskrit and Comparative Philology, Presidency College, Madras, (1912-1935) who taught me intrinsically and initiated me into the comparative study of the Bhāṭṭa and Prābhākara Systems of Mīmāṁsā for a period of five years—1910-1915 A.D. The basic views, regarding both the Bhāṭṭa and Prābhākara Systems, expressed by me in this introduction, have been developed by me from the original views contained in my Guru's two learned papers, 'Prābhākara School of Karma-Mīmāṁsā' and 'Further light on Prābhākara Problem,' published in the Proceedings of the Second and Third Sessions of the All-India Oriental Conference, held at Calcutta and Madras respectively. As an humble tribute to my Guru I *dedicate* this edition to him.

Oriental Institute,
Baroda.
Dated 5th October, 1955

K. S. Ramaswami Sastri.

INTRODUCTION TO THE FIRST EDITION

The religion of the Vaidikas, or those who believe in the authority of the Vedas and observe the Vedic rites, is quite distinct from that of the Upaniṣads, or those who believe in the doctrines and philosophy expounded in the Upaniṣads. The former is usually called Karmamīmāṁsā, while the latter is termed Brahmamīmāṁsā. The Mīmāṁsakas or commentators on the Vedas have their own theory of knowledge, ethics, and philosophy, and base it upon the Vedas. The Brahmamīmāṁsakas, on the other hand, take their stand on the Upaniṣads, and expound their theory of knowledge, ethics, and philosophy, which is not merely distinct from that of Vaidikas, but quite opposed to it. While the three important schools of the Brahmamīmāṁsakas, the dualists, the qualified monists, and the monists, centre their religious philosophy in what they call Brahman or universal soul, omniscient, omnipotent, and all-pervading, and attempt to realise their Brahman rather by Rājayoga method of contemplation than through the Vedic rituals, the Karma-Mīmāṁsakas deny the existence of an omnipotent and omniscient deity, and declare that the mere performance of the rites laid down in the Vedas enables the performer to attain the promised paradise after death. Thus while the Vaidika looks upon action as chief means to acquire happiness in this as well as in the next world, the follower of the Upaniṣad proclaims true knowledge, with renunciation of all action, as the only means to realise self and eternal bliss.

Thus, the Karma-Mīmāṁsaka is a man of the world in the full sense of the word, and boldly engages himself in all those worldly activities which are regarded as moral, either according to *Vṛddhavyavahāra*, opinion of the elders in society, or according to the Vedas. For the thorough performance, in all details, of the Vedic rites which promise him a paradise, he is obliged to devote himself to the six professions, performance of sacrifice, officiating in the sacrifice of others for reward, learning, teaching, begging, and giving alms to others. On occasions of distress and unfavourable circumstances, he is at liberty to take to agriculture, trade or military life, and earn wealth thereby for the performance of the obligatory Vedic sacrifices. His temple is a room in his house and his idol is fire in the altar in the room. He has no other temple or idols of gods than the above two. It is his duty to learn while young, and to marry and beget children, always keeping the sacred fire near at hand. A cow or two he is obliged to possess to supply him with milk and butter for his daily and fortnightly sacrifices. Cattle-rearing is thus a sacred duty he has to perform.

Such, in brief, is the religion of the Vaidikas, and is in the opinion of all Indian scholars the oldest of all Hindu religions.

Jaimini is the name of the founder of this religion. According to Indian tradition he was the contemporary of Parāśara and Vyāsa-Bādarāyaṇa, who lived during the Mahābhārata war in the 10th or 11th century B. C. In the opinion of western scholars he is not earlier than the first or second century B. C. With a view to regulating and systematising the Vedic rites and expounding the ritualistic philosophy, he is said to have composed the Mīmāṁsā Sūtras, treating of a thousand controversial topics in twelve Adhyāyas. These Sūtras set forth the doubts as to the precise order and detail in which the various rites making a particular sacrifice are performed, and discussing the alternative suggestions made in order to get rid of doubts expound the reasons in defence of the conclusions arrived at. In the course of these discussions, principles of ethics, psychology, logic, religious philosophy are all briefly enunciated and expounded. But the Sūtras are so enigmatic and discussion so subtle that the subjects treated of are beyond the comprehension of the ordinary reader. Hence Śabaraswāmin about the third or fourth century A. D. wrote an elaborate commentary on the Sūtras and supplied the longfelt want. For the purpose of making the subject still clearer and expounding the general principles of this Vedic religion there came other commentators in time. At the close of the 9th century A. D. when Śaṅkara was propounding his monistic philosophy, there flourished two celebrated teachers of Mīmāṁsā, Bhaṭṭa Kumārila, representative of the orthodox school, and Prabhākara or Guru of the liberal school. While both are equally determined in denying the existence of an omniscient deity and in maintaining the eternal existence of a self-revealed text like the Vedas, they are opposed to each other in their views on some important quasi-religious matters, such as caste, ethics and education.

While Bhaṭṭa Kumārila takes elaborate pains to prove that a Brāhmin by birth is a creature forming a distinct species like a cow, horse, goat and the like, however illegitimate and obscure his birth might have been, Guru seems to have been of the opinion that Brāhmaṇya or Brāhminhood is not at all a distinct ethnic group, but merely a professional class. Again, on the question of ethics they seem to have differed from each other as widely as the poles. While Kumārila attempts to base secular ethics on the authority of the Vedas, Guru seems to have held that goodness or badness of secular acts depended upon the views of elders in society, and that as the views of society on matters secular were ever changing as contrasted with the immutability of religious acts laid down in the eternal texts of the Vedas, secular acts once considered good might be regarded as bad in a succeeding generation.

Similarly, on matters educational, Guru holds the teacher responsible for the education of the youth, and says that it is the duty of teachers to kindle a taste for education in the youth and teach him what is worthy of teaching. He goes on further to say that it is next to impossible that a boy

or youth, naturally quite incapable of knowing what would do good to him or what bad, should go to seek education from a teacher and consider himself responsible for his ignorance or enlightenment. It is therefore quite clear, he says, that all grown-up men or parents in general should hold themselves responsible for the education of the rising generation. Bhaṭṭa Kumārila on the other hand relieves the teacher from this onerous duty and throws the burden on the student himself. Accordingly, while Bhaṭṭa Kumārila explains the Vedic injunction "*Svādhyāyaḥ adhyetavyaḥ,*" "one should study the Vedas" literally, and holds the student himself responsible for his own study, Guru takes the same sentence in the causative sense, and says that the teacher should cause the student to learn the Vedas and the like, holding the teacher responsible for the learning of the youth.

It is probable that there are other equally important questions on which these two authorities on Vedic religion held quite diverging views. But unfortunately for us, the works of Guru on the Mīmāṁsā Sūtras are yet to be discovered, and it is hoped that before long manuscripts of Guru's two commentaries called Bṛhatī, great and small, will be recovered and published. As to Bhaṭṭa Kumārila's works on Mīmāṁsā many of them have already been printed and Oriental scholars are fully acquainted with the views of his school on matters both religious and secular. Unfortunately, liberal views held by the Guru school seem to have been so detested by the orthodox school that no care is taken in the preservation of this important literature. In the *Tantrarahasya* embodying the views of Guru School (herein presented for the first time to the public in the *Gaekwad's Oriental Series* published by the liberal Government of H. H. the enlightened Sayaji Rao, Maharaja of Baroda) a list of works belonging to the Guru School is enumerated in the few introductory verses in the beginning. They are the two commentaries on the Mīmāṁsā Sūtras by Guru himself called Guru Bṛhatī and Laghu Bṛhatī, and Prakaraṇapancikā and other works by Śālikānātha. Bhavanātha is another author who is said to have written two commentaries on the works written by Guru.

The present work *Tantrarahasya* by Rāmānujācārya, a learned Brāhmin of the Godāvari District, seems to have been an extensive work, inclusive of a commentary on the whole of Jaimini's Mīmāṁsā Sūtra. Only the first five chapters of this work, however, being an introduction to his commentary on the Sūtras, have been so far obtained. As in this introduction he has clearly presented in brief the views of the Guru School on the Vaidika religion, as explained above, its publication will not fail to be a valuable addition to the stock of knowledge so far gathered on the Mīmāṁsā religion of the Hindus.

This Introduction consists of five Chapters. In the first, the author explains the theory of knowledge, as propounded by Guru. In the second,

Categories of knowable objects are expounded. The third deals with the authority of the Vedas and ethics. The fourth treats of the nature of a Śāstra, and the fifth deals with the necessity of expounding a Śāstra.

The theory of knowledge expounded by the Mīmāṁsakas is quite different from that of the logicians. The latter say that perception of an object comes home when the soul comes in union with mind and the mind with sensory organs, and those organs with the object in question. Perception can be valid only when the object is perceived as it really is with reference to its intrinsic properties and functions. The perception of a conch-shell as a piece of silver is invalid inasmuch as it has no properties and functions of silver. The Mīmāṁsakas, on the other hand, say that every sensation occuring through the cutaneous, olfactory, auditory and other sensory nerves is valid, whether or not the object in question is perceived as it really is. At the time of perception it is valid, and its invalidity comes home only when the object perceived or mistaken for another does not serve the purpose of the object for which it is mistaken. Differing from the Bhāṭṭa School which regards negative evidence as valid perception, the Prābhākaras reject negative evidence or Abhāva as an evidence.

In the list of categories of knowable things, the Bhāṭṭas include Jāti or Genus or Species as a separate category, and regard Brāhminhood as a distinct ethnic category. Under Jaimini Sūtra I, 2. 2, Kumārila discusses the question at length, and arrives with sophistic reasoning at the conclusion that Brahminhood is a Jāti or an ethnic element or group quite distinct from other castes.

Following the views of Guru on this question, the author of the *Tantrarahasya* says in one sentence that Brāhmaṇatva is not at all a Jāti. This view is quite opposed not merely to that of Kumārila but also to that of Patañjali. Under Pāṇini II, 2. 6. Patañjali also discusses the question, and bases the distinction of Brāhmin caste on its colour and facial characteristics. He says that " Penance, learning and birth make a Brāhmin. In his physical characteristics, a Brāhmin is gaura (white), of pure character and conduct, tawny-eyed (Piṅgalākṣa) and red-haired. It is not possible, he says, to mistake for a Brāhmin a man who is as black as a heap of black beans and seated in his shop. Patañjali might have had some reason in the white colour of the early Brahmin to regard him as a man of distinct species and race like that of the modern European, whose racial vanity is exactly on a par with the caste vanity of the Brāhmin. But Kumārila had no such colour distinction to base his caste system upon. He had on the other hand, as referred to by himself, a number of instances of Brāhmins born of doubtful parentage, and of persons passing for Brāhmins by imitating Brahmin-customs. In defence of the Brāhminhood of persons of illegitimate birth he says that by strictly observing the customs of

true Brāhmins, the man of illegitimate birth will regain Brāhminhood for his descendants in the fifth or seventh generation, as stated in the Sūtras of Gautama and Āpastamba. The Prābhākaras accepted no such hollow reasoning and gladly rejected the view as unsound. They say that it is Śāstra and faith in the Śāstra that has brought about caste.

Coming to the theory of ethics, our author distinguishes religious from secular acts. He says that those pious acts which are done for ends neither visible nor realisable in this life, and which are known as causes of certain invisible results only through the Vedas, are religious acts. They are all *Mānāntara-ameya*, *i. e.*, not perceivable except through the Vedas. As to worldly or secular acts, their goodness or badness is dependent upon *Vṛddhavyavahāra*, the opinion of the elders in society. It is through this opinion or social consciousness that an act is deemed good or bad. From time to time the opinion of the elders, or social consciousness as mirrored in the opinion of the elders, is changing, and therefore the opinion of ancients is no authority on the acts of present generation.

As regards the chief incentive for activity, there is a consensus of opinion among the Mīmāṁsakas, that it is pleasure, to be realised either in this or the next world. They all reject utility as no chief incentive, and say that utility is too common a feature of all activity to be seriously thought of. It is a proverb that not even an idiot undertakes a work unless he is quite aware of the usefulness of its results. As to those self-sacrificing activities for which no kind of pleasure seems to be an incentive even there the innate self-pleasure experienced in self-denial for the sake of others is the true incentive. Hence it is that the Vedantists who condemn all activity as sinful, and consider renunciation and self-contemplation as the highest virtue, regard the innate self-pleasure in contrast with objective pleasure as the sole incentive for the withdrawal of their mind from the objective to the subjective world.

To the Mīmāṁsakas it is public opinion that decides what is pleasant and what is unpleasant in results of secular acts. Regarding religious acts, all obligatory acts laid down in the Vedas ought to be done, however unpleasant and difficult they might be.

In the last two chapters the author goes to explain what a Śāstra means and what is taught in a Śāstra. According to the author a Śāstra is a treatise which lays down certain acts, the results of which can be verified by no known means. Accordingly, a Śāstra is solely based upon authoritative revealed texts and has nothing to do with reasoning. It appeals only to faith, but not to reason.

The so-called revealed texts are handed down from generation to generation and have no beginning. They are regarded as eternal, as no author is known of them.

The interpretation of the Śāstras is however dependent upon reasoning. Without the aid of reasoning no revealed text can be correctly interpreted. There is no difference in the means availed of to interpret a Śāstra or any secular literary work based upon reasoning.

Little or nothing is known about the date of the author. In his introductory verses he says that he lived in Dharmapuri on the bank of the Godāvari, and was a worshipper of God Nṛsiṁha, an incarnation of Viṣṇu.

Judging by the style of his work, it may be presumed that he was not older than the 18th century A.D. and later than Khaṇḍadeva and Anantadeva, who all lived at the close of the 17th century A.D.

The edition of the text is based upon three manuscripts belonging to the Government Oriental Library in Mysore. Of them one is a palm-leaf manuscript and two are paper manuscripts, all written in Telugu characters. The palm-leaf manuscript is almost correct and the best of the three.

R. SHAMASASTRI

Mysore,
14th December, 1922.

तन्त्ररहस्यविषयसूचिका।

प्रथमः प्रमाणपरिच्छेदः १-१६ पृष्ठानि। पृ. सं.

मङ्गलाचरणम् १
सूत्रभाष्यकृतोर्नमस्कारः .... ”
भाष्यव्याख्यातुः प्रभाकरगुरोर्नतिः .... ”
पञ्चिकाकर्तुः शालिकनाथस्य प्रशंसा .... ”
नयविवेककृतो भवनाथस्य प्रशंसा .... ”
स्वचिकीर्षितग्रन्थे इतरवैलक्षण्यं ग्रन्थकरणप्रतिज्ञा च .... ”
पूर्वनिबन्धृषु कृतज्ञता स्वप्रबन्धप्रयोजनं च .... ”
प्रमाणलक्षणम् २
प्रमाणलक्षणप्रविष्टदलप्रयोजनम् .... ”
स्मृतेः प्रामाण्यनिरासः .... ”
याथार्थ्यस्य सर्वज्ञानसाधारण्यनिर्वाहः २–४
आचार्यसम्मतप्रमाणलक्षणम् ४
आचार्यमते प्रामाण्याप्रामाण्ययोस्स्वतस्त्वपरतस्त्वे ५
उक्तार्थे आचार्यग्रन्थानुवादः ६
तद्व्याख्याविकल्पाः ६–७
आचार्यसम्मतलक्षणदूषणम् ७
तत्सम्मताप्रामाण्यपरतस्त्वस्यायुक्तत्वम् .... ”
पुनस्तदभिमतार्थस्य विस्तरेण दूषणम् ७–८
प्रमाणविभागः ८

प्रत्यक्षनिरूपणम्

प्रत्यक्षलक्षणम् .... ”
नैयायिकाभिमतप्रत्यक्षलक्षणदूषणम् .... ”
स्वमते साक्षात्त्वस्वरूपम्, तत्परीक्षा च .... ”
प्रत्यक्षविभागः ९
निर्विकल्पकस्य स्वरूपविषयकत्वम् .... ”
सविकल्पकस्य विशिष्टविषयता ९
प्रमाणफलविभागः .... ”

अनुमाननिरूपणम्

अनुमानलक्षणम् १०
अनुमानलक्षणे दलप्रयोजनम् .... ,,
व्याप्तिग्राहकनिर्णयः .... ,,
संबन्धनियमस्यास्वाभाविकत्ववादिमतम्, तन्निरासश्च ११
अनुमानविभागः .... ,,
स्वार्थपरार्थानुमानयोर्लक्षणम् .... ,,
प्रतिज्ञादयस्त्रय एवावयवाः .... ,,
इतरावयवानावश्यकत्वम् .... ,,
अनुमानप्रमाणफलविभागः १२

उपमाननिरूपणम्

उपमानलक्षणम्, प्रमाणान्तरानन्तर्भावः १२

अर्थापत्तिनिरूपणम्

अर्थापत्तिप्रमाणविषयः, तदुपपादनं च १२-१३
अनुमानान्तर्भावनिरासः .... ,,
अर्थापत्तिप्रमाणप्रवृत्तौ रीतिभेदा वादिनां, तत्तन्निरासश्च १४

अभावप्रामाण्यपरीक्षणम्

अभावप्रामाण्यवादिमतानुवादः १४
विस्तरेणाभावप्रमाणनिरासः १५-१६

द्वितीयः प्रमेयपरिच्छेदः १७-२१ पृष्ठानि.

पदार्थविभागः १७
द्रव्यविभागः .... ,,
वायोः प्रत्यक्षत्वम् .... ,,
पृथिव्या एव शरीरारम्भकत्वम् .... ,,
वृक्षादेश्शरीरनिषेधः .... ,,
आत्मनो मानसप्रत्यक्षवेद्यत्वनिरासः .... ,,
तमसोऽतिरिक्तद्रव्यत्वनिरासः १८
गुणविभागः .... ,,
कर्मणो नित्यानुमेयता .... ,,
जातेः प्रत्यक्षद्रव्यमात्रवृत्तिता .... ,,
जातिसिद्धिः .... ,,
जातेः व्यक्त्यपेक्षया भेदाभेदनिरासः .... ,,

सत्ताख्यजातिनिरासः १९
विशेषनिरासः .... ”
समवायस्य नित्यत्वमनित्यत्वं च .... ”
शक्तिः, तस्याः कार्यानुमेयत्वं च २०
संख्याया अतिरिक्तत्वम् .... ”
सादृश्यं पदार्थान्तरम् .... ”
प्रमेयसामान्यस्य भोक्त्रादिरूपपञ्चकोशविश्रान्तिः .... ”
मोक्षस्य पुरुषार्थता २१
तत्प्राप्त्युपायः .... ”
अमुमुक्षुः कर्माधिकारी .... ”
प्रमेयज्ञानसाफल्यम् .... ”

तृतीयः शास्त्रपरिच्छेदः २२-४१ पृष्ठानि.

शब्दप्रमाणलक्षणं, तस्यैव शास्त्रपदार्थता २२
शास्त्रस्य लौकिकवचनाद्वैलक्षण्यम् .... ”
लौकिकवचनस्यानुमानात्मकत्वम् .... ”
शब्दार्थयोस्संबन्धः .... ”
शब्दार्थसंबन्धस्यापौरुषेयता .... ”
औत्पत्तिकपदार्थः .... ”
वर्णनित्यत्वम् .... ”
शब्दार्थसंबन्धस्यापौरुषेयत्वे विवादपरिहारः २४
पदाद्वाक्याच्च तत्तदर्थप्रतीतिप्रकारः २५
तत्र वैयाकरणमतम्, मतान्तराणि तत्तन्निरासश्च २६
अन्त्यवर्णमात्रवाचकत्वमतनिरासः २७
अभिहितान्वयवादिमतं तन्निरासश्च .... ”
अन्वितस्वार्थे पदानां व्युत्पत्तिसमर्थनम् २९
अन्विताभिधानवादे विवादपरिहारौ .... ”
आकाङ्क्षायाः लक्षणम्, तत्परीक्षा च ३०
सन्निधेः ” ” ३१
योग्यतायाः ” ” .... ”
आकाङ्क्षादित्रयस्य परस्परमपि कार्यकारणभावः ३२
अन्विताभिधानाभिहितान्वयवादयोः लाघवगौरवचर्चा, अन्विताभिधानस्य न्याय्यत्वं च ३३-३६
जरद्गवादिवाक्यदृष्टान्तेन सर्वपदानामर्थासंस्पर्शित्वशङ्कापरिहारौ ३६

लौकिकवाक्यानां लिङ्गविधया बोधकत्वेऽनुपपत्तिपरिहारः ३७
लौकिकवाक्यस्य स्वतः प्रामाण्यशङ्का .... "
वक्तृज्ञानानुमानेनैव तेषां प्रामाण्यव्यवस्थापनम् ३८
पदसंघातात्मकतया वेदस्य पौरुषेयत्वशङ्का .... "
तत्परिहारेण वेदापौरुषेयत्वनिगमनम् .... "
चित्रादिवाक्यानामप्रामाण्यशङ्कातत्परिहारौ ३९
शास्त्रद्वैविध्यम् .... "
प्रत्यक्षशास्त्रस्वरूपम् .... "
अन्यस्य नित्यानुमेयता .... "
स्मृत्याचारयोश्शास्त्रानुमापकत्वव्यवस्थापनम् .... "
द्विविधस्यापि शास्त्रस्यासन्निकृष्टविषयता .... "
वैदिकशब्दानामपि कार्यपरत्वे व्युत्पत्तिसमर्थनम् .... "
सिद्धार्थपरादपि वाक्याद्व्युत्पत्तिशङ्का ४०
सिद्धार्थपराणां पदानां लोके लाक्षणिकत्वात् वेदे सिद्धब्रह्मपराणां सत्यादिवाक्यानां कार्यपरैकवाक्यतया कार्यपरत्वनिर्वाहाच्च सर्वत्र पदानां कार्यपरतायां विवादपरिहारः .... "
वर्णनित्यत्वादेः पूर्वोक्तार्थस्य निगमनम् ४१
अर्थवादानां विध्यन्तरानुप्रवेशेनैव प्रामाण्यम्, अर्थस्य ज्ञानस्य चाशास्त्रत्वम् "

चतुर्थः शास्त्रप्रमेयपरिच्छेदः ४२-६४ पृष्ठानि

अपूर्वस्य शास्त्रप्रमेयत्वम् ४२
तस्यैव विधिपदार्थता, कृत्स्नस्यापि शास्त्रस्य तत्परत्वम् .... "
अभिधाभावनामाहुरिति कारिकार्थः .... "
इष्टसाधनताया विधित्वमिति मतानुवादः .... "
अनुभवविरोधात्तद्दूषणम् ४३
इष्टसाधनताया अपर्यवसानलभ्यत्वनिरासः .... "
लिङादेः प्रत्ययस्यैव विधित्ववादनिरासः .... "
लिङाद्यभिहिता शब्दभावना विधिरिति मतम् .... "
सर्वाख्यातानां कृत्यर्थकत्वावश्यकतया तन्निरासः ४४-४६
लिङादिज्ञानस्य तज्जनितसंस्कारस्य वा विधित्वमतम् ४६
लिङादीनां पुरुषप्रवर्तकत्वम् ४७
इष्टसाधनत्वमेव विधितत्त्वमिति आचार्यमतानुवादः ४८
तदभिमतशास्त्रार्थान्वयप्रकारः .... "

विध्यवस्थाभेदाः	....	४९
तत्र उत्पत्त्यात्मकप्रथमावस्थायाः स्वाभाविकत्वम्, अन्यासां तत्सिद्ध्यर्थता		४९-५३
आचार्यमतनिगमनम्	....	५३
अपूर्वकार्यपरिग्रहेण परोक्तविधिपदार्थस्यायुक्तता	....	,,
इष्टसाधनतायाः प्रवर्तकत्वनिरासः	....	,,
अपूर्वकार्यत्वनिर्णयः	....	५४
अपूर्वमेव विधितत्त्वमिति स्वमतम्	....	,,
तत्र व्युत्पत्तिसमर्थनम्	....	,,
यागादेः कर्मणः तच्छक्तेर्वा स्थायित्वाश्रयणेनापूर्ववैयर्थ्यशङ्का	....	५५
तयोरस्थायित्वोपपादनेनापूर्वस्यावश्यकत्वव्यवस्थापनम्	....	५६
अलौकिकेऽपि कार्ये व्युत्पत्तिवादिमतं, तन्निरासश्च	....	,,
इष्टसाधनताज्ञानस्य प्रवर्तकत्वनिरासः	....	,,
क्रियागता भावनागता वा इष्टसाधनता विधिप्रत्ययवाच्येति पक्षस्य निरासः		,,
इष्टसाधनतायाः कार्यतारूपत्वं, तस्या एव च प्रवृत्तिहेतुत्वमिति मतनिरासः		५७
इच्छायाः प्रवृत्तिहेतुत्वनिरासः	....	,,
प्रैषादिपरत्वमपि कार्यपरतारूपमेव नान्यत्	....	,,
प्राधान्यं फलस्यैव, तस्यैव च वाक्यार्थत्वमिति शङ्कानिरासः	....	,,
फलस्य नियोज्यविशेषणतयैवान्वयस्य विस्तरेण समर्थनम्	....	५८
विश्वजिदादौ फलकल्पनाप्रकारः	....	,,
नित्यनैमित्तिकनिषेधानामफलत्वम्	....	,,
कार्यताया निष्फलत्वादप्रवर्तकत्वशङ्का	....	,,
नित्यकर्मणामकरणे दोषाभावः	....	५९
काम्यानामफलार्थत्वम्	....	,,
कृत्स्नवेदस्य कार्यपरत्वम्	....	,,
अपूर्वकार्यस्य नियोगाद्यवस्थाः	....	,,
श्येनयागस्य हिंसात्वादनर्थत्वम्	....	६०
भाट्टमते तस्यैवाहिंसात्वाद्धर्मत्वम्	....	,,
अपूर्वाणां प्रयोजकत्वम्	....	,,
धात्वर्थस्य कृतिकार्यान्वयित्वम्	....	६१
नित्यकाम्ययोर्धात्वर्थान्वयभेदः	....	,,
विषयकरणीयम्	....	६२
गुरुमते शास्त्रार्थान्वयप्रकारः	....	,,
ग्राहकग्रहणम्	....	६३

सन्निपत्याराादुपकारकान्वयभेदः ६३
प्रयाजादीनां समुच्चयेनान्वयः ६४

पञ्चमः शास्त्रारम्भपरिच्छेदः ६५-७३ पृष्ठानि.

सपरिकरविध्याख्यधर्मतत्त्वस्य मीमांसापेक्षत्वम् मीमांसाशब्दार्थश्च ६५
मीमांसाया अनारम्भणीयत्वपूर्वपक्षारम्भः .... "
स्वाध्यायोऽध्येतव्य इत्यत्रत्यतव्यप्रत्ययप्रतीयमानभावनाभाव्यविचारः ६५
अनारभ्याधीतत्वादिनाऽध्ययनविधेर्नियामकत्वासंभवोपपादनम् .... "
"यदृचोऽधीते" इत्याद्यार्थवादिकदेवताप्रसादादिफलार्थतया मीमांसाया अनारम्भणीयत्वमिति पूर्वपक्षनिगमनम् ६६
विश्वजिन्न्यायेन स्वर्गार्थत्वादध्ययनस्यानुवचनमात्रेण शास्त्रार्थसमाप्तेर-ध्ययनानन्तरं धर्मजिज्ञासानियमाभावान्मीमांसा नारम्भ-णीयेति प्रकारान्तरेण पूर्वपक्षः .... "
सिद्धान्तनिरूपणारम्भः ६७
तव्यप्रत्ययवाच्यभावनायां स्वाध्यायस्यैव भाव्यत्वेनान्वयोपपादनम् .... "
अध्ययनविधेः क्रत्वनुप्रवेशकल्पनया नियामकत्वोपपादनम् .... "
उपनयनकालविशेषव्रतविशेषाणामध्ययनाङ्गत्वम् .... "
स्नानस्य मीमांसाश्रवणोत्तरकालिकत्वम् । ६८
तत्प्रमाणभूतधर्मजिज्ञासासूत्रार्थः .... "
तत्रत्यजिज्ञासात्रैविध्यम् .... "
अध्ययनविधेरपूर्वविधित्वपरमतान्तरानुवादः .... "
अध्ययनस्यार्थज्ञानार्थत्वम् .... "
अर्थज्ञानार्थत्वेऽपि विधिवैयर्थ्यपरिहारः ६९
अध्ययनविधेरार्थिकनियमपरत्वोपवर्णनम् .... "
अत्रैवर्णिकानामध्ययनाधिकारनिरासः .... "
अध्ययनस्यार्थज्ञानार्थत्वेऽनर्थकेष्वव्याप्त्याशङ्का .... "
क्षत्रियवैश्ययोर्वैश्यस्तोमाश्वमेधाध्ययनानर्थक्यशङ्का .... "
जप-यज्ञपारायणादिफलकत्वस्याप्युपपादनेन तत्परिहारः .... "
नानाप्रयोजनत्वेऽप्यध्ययनविधेर्वैरूप्यपरिहारः ७०
अध्ययनस्य स्वाध्यायसंस्कारत्वम् .... "
स्वाध्यायस्याध्ययनसंस्कार्यत्वनिरासेन स्वमतोपक्रमः .... "
अर्थज्ञानकामनावतोऽध्ययनाधिकारित्वनिरासः .... "
अध्ययनस्याध्यापनविधिप्रयोजननिर्वृत्तेरेव प्रयोजनत्वात् अर्थज्ञानफल-कत्वाभावान्मीमांसा नारम्भणीयेति स्वमतेन पूर्वपक्षः ७१

आचार्यककामनावतोऽधिकारसमर्थनम् ७१
उपनीयेत्यादिवचनस्याध्यापनविध्यनुवादपरत्वशङ्कापरिहारौ .... "
अध्यापनविधेराचार्यकमात्रफलकतया नार्थज्ञानार्थत्वमिति मीमांसानारम्भणीयत्वशङ्का ७२
सिद्धान्तनिरूपणारम्भः .... "
अध्ययनविधेराचार्यकफलकत्वाकल्पनेऽप्युपपत्तेः कर्तृगामित्वेनान्तरङ्गत्वादर्थज्ञानस्यैव तत्फलत्वनिरूपणम् .... "
अध्ययनविधेरध्यापनविध्यधिकारप्रयोजनत्वनिरसनम् .... "
इत्थं चार्थज्ञानार्थत्वादध्ययनस्याध्ययनविधेः केवलाध्ययनमात्रेणाकृतार्थत्वात् विचारफलकं मीमांसाशास्त्रमारम्भणीयमेवेति सिद्धान्तनिगमनम् ७३
'अथात' इति सूत्रस्य गुरुकुलादनिवृत्तिपरत्वम् .... "
एतद्ग्रन्थकरणोद्देशः .... "
एतच्छास्त्रप्रतिपाद्यविधितत्त्वस्य विष्णुसादृश्योपवर्णनेन प्रशंसनम् .... "

उदाहृतवाक्यानामाकरनिर्देशः ७५-७७
मूलप्रतिकृतितः समुपलब्धपाठभेदाः ७८-८३

श्रीः

रामानुजाचार्यविरचितं तन्त्ररहस्यम् ।

प्रमाणपरिच्छेदः ।

पश्यन् गोदावरीमग्रे प्राङ्मुखः पद्मकासनः ।
नरसिंहवपुर्विष्णुरव्याद्धर्मपुरे वसन् ॥ १ ॥

गोदावरीरोधसि संनिविष्टा गरीयसी धर्मपुरी चकास्ति ।
तत्रावतीर्णस्य नृसिंहमूर्तेर्विष्णोः पदं चेतसि संस्मरामि ॥ २ ॥

नमामि जैमिनिमुनिं येन द्वादशलक्षणी ।
मीमांसा निर्मिता सूत्रैः श्रुतितात्पर्यसिद्धये ॥ ३ ॥

स जीयाच्छबरस्वामी नानाशाखासु विश्रुतः ।
सूत्रार्थं विशदीकर्तुं येन भाष्यमभाष्यत ॥ ४ ॥

आलोच्य शब्दबलमर्थबलं श्रुतीनां
टीकाद्वयं व्यरचयद्बृहतीं च लघ्वीम् ।
भाष्यं गभीरमधिकृत्य मिताक्षरं यः
सोऽयं प्रभाकरगुरुर्जयति त्रिलोक्याम् ॥ ५ ॥

बृहतीं तथैव लघ्वीं टीकामधिकृत्य शालिकानाथः ।
ऋजुविमलां दीपशिखां विशदार्थामकृत पञ्चिकां क्रमशः ॥ ६ ॥

तथाऽन्यां शालिकानाथो नानाप्रकरणात्मिकाम् ।
मानमेयविवेकार्थं चक्रे यत्नेन पञ्चिकाम् ॥ ७ ॥

टीकाद्वयं पञ्चिकाश्च भवनाथस्तु संक्षिपन् ।
चक्रे नयविवेकाख्यं प्रबन्धं सर्वसंमतम् ॥ ८ ॥

भिन्नं क्वचित्कुत्रचिदप्यभिन्नं विरुद्धमेकत्र तथाऽविरुद्धम् ।
तन्त्रद्वयं चापि गुरूक्तरीत्या वितन्यते तन्त्ररहस्यशिक्षा ॥ ९ ॥

पूर्वपूर्वकृतिषु प्रपञ्चितं मानमेयमितितत्त्वनिर्णयम् ।
संक्षिपामि गुरुतन्त्रनीतिभिः प्रीतयेऽत्र विदुषां मिताक्षरम् ॥ १० ॥

अनुभूतिः प्रमाणम्। परीक्षकाणां तत्रैव प्रमाणव्यवहारात्। स्मृतिव्यतिरिक्ता च संवित् अनुभूतिः। स्मृतिश्च संस्कारमात्रजं ज्ञानम्। तत्रैव स्मृतिव्यवहारात्। तत्र संस्कारग्रहणेन प्रत्यक्षादिज्ञानव्युदासः। तेषामिन्द्रियादिमात्रजत्वात्। मात्रग्रहणेन प्रत्यभिज्ञायाः व्युदासः। तस्यास्संस्कारसचिवेन्द्रियजत्वात्। स्मृत्यनुभवयोर्विवेकः प्रपञ्चयिष्यते।

ननु स्मृतिरपि त्वन्मते यथार्था। सा किमिति न प्रमाणम्। सत्यम्। न हि याथार्थ्यं प्रामाण्यनिमित्तम्। तस्य सर्वसंवित्साधारणत्वात्। किं त्वनुभूतित्वमेव। स्मृतिस्तु सत्यपि तस्मिन् केवलसंस्कारजन्यत्वेनानुभूतिविलक्षणा पूर्वानुभूतमेवार्थं तदित्यवरुन्धाना च सती न स्वातन्त्र्येणार्थं परिच्छिनत्तीति न प्रमाणम्। तदंशविकलस्मृतिप्रमाऽपि प्रतीतिपारतन्त्र्याभावेऽपि संस्कारजत्वेन न प्रमाणमेव। अत एवोभयविधपारतन्त्र्याभावाद्गृहीतग्राहित्वेऽपि धारावाहिकवित्तयः प्रमाणमेव।

कथं याथार्थ्यं साधारणम्। सर्वस्यापि ज्ञानस्यार्थाव्यभिचारित्वेन तन्नियमात्। ननु कथमव्यभिचारः। इदं रजतं पीतश्शङ्ख इत्यादेर्विपर्ययस्य स्थाणुर्वा पुरुषो वा इत्यादेस्संशयस्य स्वप्नस्य वाऽतथात्वात्। रजतप्रतिपत्तिश्च पुरोगतां शुक्तिमेव रजतत्वेनाध्यवस्यति। रजतमात्रगोचरत्वे च 'इदं रजतम्' इति सामानाधिकरण्यं न स्यात्। रजतार्थिनः पुरोवर्तिनि शुक्तिशकले प्रवृत्तिर्न स्यात्। अवगतिप्रवृत्त्योरेकविषयत्वनियमात्। एवं 'पीतश्शंखः' इत्यादिवित्तयोऽपि अन्यथाख्यातिरूपाः।

किं च साधारणे याथार्थ्ये भ्रमाभ्रमविभागः कुतः। तस्य याथार्थ्यायाथार्थ्यनिबन्धनत्वात्। 'नेदम्' इति बाधश्च कुतः। तस्य पूर्वप्रतिपन्नविषयापहारलक्षणत्वात्। याथार्थ्ये च तदयोगात्।

उच्यते। यस्यां संविदि योऽर्थोऽवभासते स तस्या विषयः। नान्यः। तस्य तत्रानवभासात्। अनवभासमानस्य विषयत्वेऽतिप्रसङ्गात्। तेनान्यस्य अन्यथाभानं प्रतीतिविरुद्धमेव। ततोऽत्र न रजतप्रतीतिः शुक्तिगोचरा। तत्र तस्य अनवभासात्। किं तु रजतगोचरैव।

ननु तर्हि पुरोवर्तिनि 'इदं रजतम्' इति विशिष्टनिर्वाहः कथम्। इत्थम्। प्रथममिन्द्रियार्थसन्निकर्षे सति शुक्तिकामात्रमगृहीतविशेषधर्मकं इदमिति सामान्येन गृह्यते। तदनु दोषवशात् तदंशविकलं तत्सदृशं रजतमात्रं स्मर्यते। लोके च सदृशदर्शनात्सदृशस्मृतिर्दृष्टैव। तच्च स्मरणं तदंशप्रमोषादनुभवसमानाकारम्। एतावत्तावदावयोरविवादम्। तत्र गृह्यमाणस्मर्यमाणयोर्ग्रहणस्मरणयोर्वा भेदाग्रहात्केवलं सामान्याकारोपलम्भाद्विशिष्टव्यवहारः। न तु विशिष्टधीतः। तत एव प्रवृत्तिरपि युक्ता। उत्तरकाले च भेदग्रहणे व्यवहारविसंवादा-

द्बाधोऽप्युपपन्नः। स च न पूर्वज्ञानविषयापहारः। तयोर्यथार्थत्वात्। किं तु व्यवहारविसंवाद एव। न हि ज्ञानं बाध्यम्। तस्य यथार्थत्वात्। किं तु व्यवहारः। दशमाध्यायविचारगोचरो बाधोऽपि व्यवहारस्यैव। न तु ज्ञानस्य। तत्र हि कृष्णलेष्ववघातस्य चरुषु पेषणस्य चानुष्ठानमात्रं बाध्यते। न त्वङ्गत्वप्रतीतिः। तस्याः प्रमाणसिद्धत्वात्। तत एव सम्यङ्मिथ्याविभागोऽपि। यत्र व्यवहारविसंवादः तत्र पूर्वज्ञानस्य भ्रान्तत्वम्। यत्र तु न तत्र सम्यक्त्वम्।

ननु उष्णं जलं, शीतश्शीतमयूखः, सुवर्णं गुरुतरमित्यादौ व्यवहाराविसंवादात्सम्यक्त्वं स्यात्। न स्यात्। तत्रापि भेदाग्रहनिबन्धनत्वात्प्रतीतेः विद्यमानमपि भ्रान्तत्वं न व्यवह्रियते।

ननु भवेन्नामेदमंशोऽनुभवः। रजतांशस्तु कथं स्मृतिः। तत्तांशप्रमोषात्। न हि तत्र तदिति प्रतीतिरुदेति। ततोऽनुभवत्वमेवोचितम्। सत्यम्। न तावच्चाक्षुषोऽनुभवः। तदसंप्रयोगात्। नाप्यनुमितिः। लिङ्गाभावात्। परिशेषात्स्मृतिरेव। तदंशप्रमोषस्तु दोषवशात्। अत एव पामराणां तत्रानुभवव्यवहारः। परीक्षकाणां त्वन्यथा। गृहीतगोचरस्य तत्तारहितस्यापि केवलसंस्कारगोचरत्वाद्धारावाहिकवैलक्षण्यमपि।

ननु दोषाच्चाक्षुषोऽपि विशिष्टानुभव एव किं न स्यात्। न स्यात्। दोषाणां सहजकार्यशक्तिप्रतिबन्धकत्वमेव। न तु विलक्षणकार्यजनकत्वम्। न हि दोषसहस्रसंकुलादपि शालिबीजाद्यवाङ्कुरोदयः। किं चान्यथाख्यातिवादिनाऽपि भवता प्रथमं ग्रहणस्मरणे अङ्गीकृत्यैव ताभ्यां विपर्ययो जायत इत्यभ्युपगतम्। अत एवात्र स्मर्यमाणारोप इति भवतो व्यवहारः। अस्माकं तु ताभ्यामेवागृहीतभेदाभ्यां भ्रान्तिव्यपदेशोपपत्तेः प्रवृत्तिसंभवाच्च न तृतीयज्ञानाङ्गीकारः। लाघवात्। याथार्थ्यनियमभङ्गश्चात्राधिको दोषः।

ननु यद्गोचरं ज्ञानं तत्रैव प्रवृत्तिः। रजतज्ञानं च न शुक्तिगोचरम्। अतः कथं तत्र प्रवृत्तिरिति चेत् सत्यम्। सम्यग्रजतस्थले तथैव। अत्र तु सा केवलभेदाग्रहनिबन्धना। भेदाग्रहश्चात्र भवताऽप्यङ्गीकार्यः। अन्यथा भ्रान्त्यनुदयात्। न हि विशेषग्रहे तदुदयः। तन्निवर्तकत्वात्तस्य। अत एव 'शुक्तिशकलं रजतज्ञानगोचरं रजतार्थिप्रवृत्तिविषयत्वात् सम्यग्रजतवत्' इति त्वदीयमनुमानं प्रत्युक्तम्। अविसंवादात्तत्र तथा। अत्र तु नैवम्। विसंवादात्। किं च घटशब्दः पटवाचकः चक्षुर्गन्धग्राहकमितिवत् प्रतिज्ञापदयोर्व्याघातश्च।

किं च ज्ञानस्यार्थव्यभिचारे प्रतीयमानस्तावदाकारो ज्ञानमात्रपर्यवसितः स्यात्। ततश्च सर्वं ज्ञानं साकारमापतेदिति बाह्यसमयसाङ्कर्यम्।

तथा पीतशङ्खबोधोऽपि यथार्थ एव। तथाहि—नेत्रवर्तिनि स्वच्छे पित्तद्रव्ये तद्रश्मिभिस्सह

निर्गते तद्गतपीतिमाऽत्र गृह्यते। तथा दोषवच्छङ्खमात्रं च। द्रव्यगुणयोस्सहप्रतीतिनियमश्च नास्ति । परस्परसाकाङ्क्षयोस्तयोर्विद्यमानोऽप्यसंबंधो न बुध्यते । ततश्च तत्रासंबन्धाग्रहाद्विशिष्टधीव्यवहार:। प्रवृत्तिरपि तत एव। द्विचन्द्रज्ञानेऽप्यङ्गुल्यवष्टम्भादिदोषाद्द्विधा: प्रविभक्तो नायनरश्मिरेकस्मिंश्चन्द्रमसि द्वित्वं जनयति। तत्र द्वित्वस्य चन्द्रमसश्चासंबन्धाग्रहात्द्वौ चन्द्राविल्येवं व्यवहारः । तथा सर्वतोदिशमाशुतरसंचारिण्यलातदण्डेऽपि निरन्तरधियो जायन्ते। तत्रान्तरालाग्रहणाच्चक्रबुद्धिव्यवहार:। अलाते च चक्रव्यवहार:। तथा दर्पणे नयनरश्मिर्निपातितः प्रथमं सविशेषं दर्पणं गृह्णाति। पश्चात्तु प्रतिहत: परावृत्तो मुखमात्रम्। तत्र दर्पणस्य मुखस्य च भेदाग्रहाद्दर्पणे मुखव्यवहार:। तद्गतानां सव्यदक्षिणमहत्त्वाल्पत्वादिधर्माणां मुखस्य च भेदाग्रहात् मुखे तद्देशादिव्यवहारश्च।

स्वप्नस्तु स्मृतिरेव। न ह्यननुभूते स समुदेति । दोषाच्च तत्ताप्रमोष:ग्रहणाकारश्च। अदृष्टवशादर्थानामनुभूतत्वं च नाध्यवसीयते। अवस्थाविशेषोऽदृष्टं च संस्कारोद्बोधकम्। अत एव जाग्रतस्तादृगेव धी:।

तथा संशयोऽपि नैकं विज्ञानम्। किन्तु द्वे एते स्थाणुत्वपुरुषत्वगोचरे प्रमुष्टतत्तांशे परस्परविनिर्मुक्ते पुर:स्थितोर्ध्ववस्तुदर्शनाज्जायमाने स्मृतिरूपे। एतत्सर्वं यथार्थमेव। परस्परविनिर्मुक्तयोस्तयोर्विशेषयो: पुर:स्थिते धर्मिणि एकस्यापि व्यवस्था नास्तीति व्यवस्थितव्यवहारं प्रवर्तयिता प्रवर्तयितुमशक्नुवन् संशेत इति भवति तत्र संशयव्यवहार:।

किं च कस्यचिज्ज्ञानस्यार्थव्यभिचारे सर्वस्यापि तथात्वशङ्कायां जगति विश्वासो न स्यात्। ननु त्वन्मतेऽपि कुत्रचिज्ज्ञाने भेदाग्रहनिबन्धनप्रवृत्तौ व्यवहारविसंवादे सर्वत्र तथात्वशङ्कायामविश्वासस्तदवस्थ एवेति चेत् न। वैषम्यात्। याथार्थ्ये हि साधारणे 'यज्ज्ञानं तत्सत्यम्' इति सर्वत्र स्वारसिको विश्वास:। प्रवृत्तिश्च स्वारसिकी। क्वचिदविश्वासे सोप्यल्पायासेन निवर्तते। प्रवृत्त्युत्तरकालं व्यवहाराविसंवादे पूर्वज्ञानस्य विशिष्टार्थगोचरत्वनिश्चयात्। विसंवादे तु केवलं परस्परविनिर्मुक्तागृहीतभेदतत्तद्वस्तुगोचरत्वनिश्चयात्।

अतस्सर्वं ज्ञानं यथार्थम्। याथार्थ्येऽपि स्मृतिरप्रमाणम्। अनुभूति: प्रमाणमिति सिद्धम्॥

आचार्यैस्तु—'दृढमाविसंवाद्यगृहीतग्राहि विज्ञानं प्रमाणम्' इति प्रमाणसामान्यलक्षणं निबद्धम्। तच्च प्रामाण्यं स्वत: अप्रामाण्यं परत इत्यपि निबद्धम्। तदुक्तम्—

तस्माद्दृढं यदुत्पन्नं न विसंवादमृच्छति।

ज्ञानान्तरेण विज्ञानं तत्प्रमाणं प्रतीयताम्॥ इति॥

(श्लो. वा. चोदनासू–८०)

तच्छिष्यैश्च तत्स्वतस्त्वं बहुधा प्रपञ्चितम् । तथाहि–तत्र केचिदित्थं व्याचख्युः–स्वशब्दोऽयमात्मीयवचनः । प्रामाण्यं चार्थतथात्वम् । जायत इति च योग्यतयाऽध्याह्रियते । ततश्चायमर्थः–स्वीयादेव कारणादर्थतथात्वलक्षणं प्रामाण्यं जायते। न गुणात् । तस्य दोषप्रतिबन्धमात्र एवोपक्षीणत्वात् । गुणाधीने तु प्रामाण्ये वेदस्यापौरुषेयतया वक्तृगुणाभावेन प्रामाण्यं न स्यात् । एतद्विलक्षणमप्रामाण्यं न स्वीयात्कारणाज्जायते। किन्तु दोषादित्यप्रामाण्यं परतः । अत एवेदं रजतमित्यादिषु स्वीयात्कारणादिदमंशस्य स्वतस्त्वम् । दोषात्तु रजतांशस्य मिथ्यात्वमिति । एतन्मतमाचार्यग्रन्थानुगुणं न भवतीति तदीयैरेवोपेक्षितम् ।

अन्ये तु–स्वशब्दोऽयमात्मवचनः । प्रामाण्यं चानधिगततथाभूतार्थनिश्चयः । ततश्च स्वतो ज्ञानस्वरूपात्तादृशं प्रामाण्यं जायते । न तु गुणज्ञानादर्थक्रियाज्ञानाद्वा । अप्रामाण्यं तु परतो दोषज्ञानादर्थान्यथात्वज्ञानाद्वेति ।

अयमपि पक्षस्तदीयैरेव प्रतिक्षिप्तः । तत्र तावदप्रामाण्यस्य परतो जन्म यु (अयु) क्तम् । न हि रजतज्ञानस्याप्रामाण्यं दोषज्ञानादिजन्यम् । उत्पत्तावेवाप्रमाणत्वात् । अनथाभूतार्थनिश्चयोऽप्रामाण्यम् । तच्चाप्रमाणज्ञाने स्वत एव भवति । न बाधकज्ञानादिकमपेक्षते । न ह्युत्पत्तौ प्रमाणं सत्पश्चाद्बाधकेनाप्रमाणीक्रियते । अपि तूत्पत्तावेव ज्ञा(भू)तमप्रामाण्यं पश्चाद्बाधकेन ज्ञाप्यते । किं च प्रामाण्यस्यापि स्वतो जन्म अयुक्तम् । स्वत इति ज्ञानस्वरूपमात्रं चेद्विवक्षितं तदा मिथ्याज्ञानस्यापि स्वतः प्रामाण्यं स्यात् । तत्रापि ज्ञानस्वरूपस्याविशेषात् । अथ सम्यग्ज्ञानं विवक्षितं तदा प्रमाणज्ञानात्प्रामाण्योत्पत्तिरुक्ता स्यात् । तदा स्वस्मात्स्वस्योत्पत्तिस्स्यात् । सम्यग्ज्ञानस्वरूपाव्यतिरेकात्प्रामाण्यस्य ।

अपरे तु–स्वशब्दो ज्ञानपरः । योग्यतया च भातीत्यध्याह्रियते । ज्ञानात्तद्गतं प्रामाण्यं ज्ञाप्यते । अप्रामाण्यं तु परतो गम्यत इति । तदपि तदीयैरेव निरस्तम् । न हि ज्ञानमात्मानमात्मीयं वा प्रामाण्यं गृह्णाति । तस्यार्थग्रहणमात्रोपक्षीणत्वात् । न ह्युत्पन्नं ज्ञानमहं प्रमाणं मदीयं वा प्रामाण्यमिति प्रतिभाति । ज्ञानं तु केवलमर्थप्रकाशान्यथानुपपत्त्या कल्प्यते । प्रामाण्यमपि तत एव । तस्मात्स्वतो भातीत्यनुपपन्नमिति ।

आचार्यमततत्त्ववेदिनस्तु–स्वशब्दोऽयमात्मवचनः । प्रामाण्यं चार्थतथात्वम् । भातीति चाध्याहारः । ज्ञानस्वरूपादेवार्थतथात्वलक्षणं प्रामाण्यं भातीति ज्ञानमात्रस्यार्थतथात्वप्रकाशकत्वं स्वारसिकमिति यावदिति ।

तदुक्तं तदीयैः––

आत्मवाची स्वशब्दोऽयं स्वतो भाति प्रमाणता ।
अर्थस्य च तथाभावः प्रामाण्यमिति गीयते ॥ (इति)

(न्यायरत्नमाला–२-२.)

यदर्थतथात्वं यद्वशाच्च ज्ञानं प्रमाणं तद्ज्ञानं स्वरूपादेव भाति । न तु गुणज्ञाना-

दर्थक्रियाज्ञानात्संवादज्ञानाद्वेत्यौत्सर्गिकं प्रामाण्यम् । अर्थान्यथात्वलक्षणमप्रामाण्यं न स्वतो भाति। किन्तु कारणदोषज्ञानान्नेदमिति बाधकज्ञानाद्वेति परत इत्युपपादितमप्रामाण्यमिति ।

यथाहुराचार्याः—

तस्मात्स्वतः प्रमाणत्वं सर्वत्रौत्सर्गिकं स्थितम् ।
बाधकारणदुष्टत्वज्ञानाभ्यां तदपोद्यते ॥ इति ॥ (बृहट्टीका) ।

स्थितं प्राप्तं प्रतिपन्नमिति यावत् । सर्वत्रेति । न केवलं प्रमाणेषु किन्तु ज्ञानमात्र इत्यर्थः । न हि प्रमाणज्ञानान्यधिकृत्येयं चिन्ता यत औत्सर्गिकत्वं न स्यात् । किं नाम । संशयस्मृतिविलक्षणानि । तयोरप्रामाण्यस्य स्पष्टत्वात् न तौ विचारगोचरौ। यदि प्रमाणज्ञानान्यधिकृत्येयं चिन्ता स्यात् तदा तेषामेव स्वतः प्रामाण्यं साधितं स्यात् । तथा च वेदस्योभयवादिसिद्धप्रामाण्याभावेन विचाराविषयत्वान्न तत्साधितं स्यात् । तथा च तत्प्रामाण्यानुपयोगिनी चिन्ता काकदन्तपरीक्षावदकर्तव्या स्यात् । ज्ञानमात्राधिकारेण तु स्वतः प्रामाण्ये साधिते वेदस्यापि सामान्यतः प्राप्तं प्रामाण्यं कारणदोषादेरभावान्निरपवादमिति सप्रयोजना स्यादिति प्रामाण्यमौत्सर्गिकम् । अन्यदापवादिकम् ।

नन्वर्थतथात्वं प्रामाण्यं चेत्स्मृतेरपि तत्प्रसङ्गः । तयाऽपि तथात्वनिश्चयात् । मैवम् । अधिगततयाऽननुसन्धानम्, अर्थस्य च तथात्वं ज्ञानस्य च तत्र निश्चयजनकत्वमिति त्रितयमपि प्रामाण्यमभिमतं लोके । तत्रैव प्रमाणशब्दप्रवृत्तेः । अतो न स्मृतेः प्रामाण्यम् ।

तदयमत्र पूर्वोत्तरपक्षसङ्क्षेपः—घटपदाच्च (घटादघटाच्च) घटज्ञानोदयदर्शनात् घटसदसद्भावमात्र-साधारणेन ज्ञानमात्रेण घटो दुर्निश्चयः । अतो न तस्य स्वतः प्रामाण्यनिश्चयः । किन्त्वर्थक्रियाज्ञानात्संवादाद्गुणवत्कारणज्ञानाद्वा तन्निश्चयः । क्रियाज्ञानमव्यभिचारात्स्वत एव प्रमाणम् । संवादोऽप्यर्थतथात्वादेव घटते । तथा गुणोऽपि । तस्मात्परत एव प्रामाण्यनिश्चयः न स्वत इति पूर्वः पक्षः ॥

सिद्धान्तस्तु—न ज्ञानमव्यभिचारनिश्चयमुखेनार्थं निश्चिनोति । किन्तु स्वत एव । यदि स्वतो निश्चेतुं न शक्नुयात् तदा निश्चयस्यात्यन्तासम्भव इत्यान्ध्यमेवाशेषस्य जगतो भवेत् । न हि स्वतोऽनिश्चितोऽर्थः परतोऽपि निश्चेतुं शक्यते। परस्यापि पूर्ववदेवासामर्थ्यात् । यथा घटज्ञानमसत्यपि घटे दृष्टमित्यनिश्चायकं तथाऽर्थक्रियाज्ञानमपि स्वप्नावस्थायामसत्यामेव च तस्यां दृष्टमिति न केनापि सा निश्चेतुं शक्यते । तया घटनिश्चयस्तु दूरत एव । तथा संवादो नाम तद्विषयं ज्ञानान्तरम् । तस्य पूर्वज्ञानात्को विशेषः येन तेनानिश्चितमनेन निश्चीयेत । तथा गुणज्ञानादपि गुणो निश्चेतुं न शक्यते । किं पुनः पूर्वज्ञानप्रामाण्यम् । तस्मात्स्वत एव प्रामाण्यं परतस्त्वप्रामाण्यं दोषज्ञानाद्बाधकज्ञानाद्वा । वेदे

तु दोषाभावात्स्वतः प्राप्तं प्रामाण्यं सुस्थमिति तत्प्रामाण्योपयोगाद्विचारश्च सप्रयोजन इति ।

तत्र सामान्यलक्षणं तावदनुपपन्नम् । संशयविपर्ययर्योर्याथार्थ्येन आद्यपदद्वयव्यावर्त्याभावात् । धारावाहिकप्रामाण्येनान्त्यपदाव्याप्तेः । तथा स्वातन्त्र्यमनुपपन्नम् । अनुभूतित्वमात्रप्रयुक्तत्वात्प्रामाण्यस्य । तथा परतस्त्वमनुपपन्नम् । संस्कारमात्रजन्यत्वमात्रप्रयुक्तत्वादप्रामाण्यस्य । किं च अर्थतथात्वं प्रामाण्यं चेत्स्मृतेरपि तथात्वप्रसङ्गः । अननुसन्धानं तत्प्रयोजकं चेत् स्मृतिप्रमोषप्रत्यभिज्ञयोरतिव्याप्त्यव्याप्ती । केवलसंस्कारजन्यत्वं चेत्तदेव सर्वत्र स्यात् । किं स्वतः परतो वेति विभागेन ।

यच्चोक्तं स्वारसिकं प्रामाण्यमन्यदापवादिकमिति तत्र स्वारसिकत्वं नाम किम् । ज्ञानस्वभावश्चेत्तर्हि स्मृतावतिप्रसङ्गः । अथ तद्व्यतिरिक्तज्ञानस्वभाव इति चेत् तर्ह्यावयोरविवादः । द्वितीयेऽपि पक्षे कोऽपवादः । दोषश्चेत्तस्य सहजशक्तिप्रतिबन्धकत्वमेव । न त्वप्रामाण्यनिमित्तता । अथ संस्कारमात्रजत्वं चेत् तथैवाविवादः । वेदप्रामाण्यं त्वनपेक्षत्वादेव सिद्धम् । किं स्वतः परतो वेति प्रयासेन । मानान्तरानपेक्षतयैव वेदः प्रमाणमिति प्रथमाध्याये निर्णीतम् । तत्र बाह्यहेतुसमुत्थमप्रामाण्यं सापेक्षत्वलक्षणं तर्कपादे निराकृतम् । वाक्यानां परस्परानन्वयशङ्कासमुत्थं तु त्रिपाद्याम् । ज्ञानयाथार्थ्यं तु **प्रकरणपञ्चिकायां शालिकानाथेन** नयवीथ्यां समर्थितम् ।

ननु त्वन्मते स्मृतेरप्यात्मस्वात्मांशयोरनुभूतित्वात्कथं तद्व्यतिरेकस्तल्लक्षणम् । न च वेद्यांशस्यैव संस्कारजन्यत्वेन तत्त्वमिति युक्तम् । अंशान्तरस्यापि तदविरोधात् । किंचैकस्यैव स्मृतित्वमनुभवत्वं च विरुद्धम् । अनुभवपारतंत्र्यमप्यंशत्रयसाधारणम् । उच्यते—न हि प्रतीतिप्रकारमपह्नुत्य तत्त्वव्यवस्था युक्ता । इत्थं तु तत्प्रकारः—या काचिद्ग्रहणस्मरणरूपा प्रतीतिः तत्र सर्वत्र साक्षादात्माऽवभासते । न ह्यनवभासमाने तस्मिन् विषयाः प्रतिभान्ति । इत्थं हि सर्वा प्रतीतिरिदमहं जानामीति । न ह्याश्रयानुल्लेखेन काचिद्बुद्धिरुदेतुमलम् । तथात्वे स्वपरसंवेदनयोरविशेषः प्रसजेत् । प्रत्ययान्तरविषयत्वे च मेयमात्रोः न सहोपलम्भनियमः । एकप्रतीतिगोचरत्वे तु तत्संभवः । तस्मात्सर्वा प्रतीतिरात्मांशेऽनुभवाकारा साक्षात्कारवती चेत्यनुभवबलादेवाश्रयणीयम् । तथा स्वात्मांशेऽपि स्वयंप्रत्यक्षा प्रकाशते । अप्रकारा(शा)त्मकयोरपि मेयमात्रोर्यत्सम्बन्धात्प्रकाशः तादृश्यास्तस्याः प्रकाशे किमपरमपेक्षणीयम् । न च तस्यां विषयप्रकाशसमये प्रकाशान्तरमपि । न च सा तदानीं नावभासते । तदनवभासे च सर्वानवभासप्रसङ्गात् । न चाप्रकाशदीपे विषयाः प्रकाशन्ते । एतेन परोक्तं निरस्तम् ।

यथाऽऽहुः— **अङ्गुल्यग्रं यथाऽऽत्मानं नात्मना स्प्रष्टुमर्हति ।**
स्वांशेन ज्ञानमप्येवं नात्मानं ज्ञातुमर्हति ॥ इति ॥

(प्रकरणञ्चिका-पु. ६३)

तत्र किं कर्मकर्तृभावविरोधोऽभिमतः अथार्थप्रकाशकस्य स्वप्रकाशकत्वविरोधो वा । न प्रथमः । अनभ्युपगमात् । न हि वयं ज्ञानस्य स्वापेक्षया कर्मकर्तृभावमभ्युपगच्छामः । न द्वितीयः । प्रतीतिबलव्धत्वात् । अत एव ज्ञानस्य तदभिमतं नित्यानुमेयत्वमप्यपास्तम् । तदनुमापकं च नार्थमात्रम् । तस्य तदविनाभावनियमाभावात् । नापि तज्जन्यो विषयगतो ज्ञातताप्राकट्यापरपर्यायोऽतिशयः । तत्र प्रमाणाभावात् । ज्ञातो घट इति व्यपदेशस्तु ज्ञानसंबन्धमात्रेणाप्युपपन्नः । एतेन सुखादिवन्मानसप्रत्यक्षगम्यं ज्ञानमित्यपि निरस्तं मतम् । तस्मात्स्वयंप्रकाशा सर्वा प्रतीतिरात्मस्वांशयोर्नियमेनानुभवाकारा साक्षात्कारवती प्रमाणं चेति प्रतीतिबलादेवाश्रयणीयम् । वेद्यांश एव स्मृतित्वमनुभूतित्वं प्रत्यक्षत्वं परोक्षत्वं प्रमाणत्वमप्रमाणत्वं च व्यवस्थितम् । तथाहि—यत्र यो वेद्यांशस्तदित्युल्लिख्यते तत्र तस्यांशस्य संस्कारजत्वं स्मृतित्वं परोक्षत्वमप्रमाणत्वं च भवति । संस्कारजत्वं तु तदंशस्यैव युक्तम् । प्रत्यभिज्ञायां तथा दर्शनात् । स्मृतिप्रमोषस्वप्रयोस्तु तदित्युल्लेखविरहेऽपि संस्कारजत्वमिन्द्रियसंप्रयोगाभावात्परिशेषसिद्धमधस्तादुक्तम् । यथाऽन्यथाख्यातिवादिनः त्वन्मते सामग्र्यैक्येऽप्येकस्मिन् रजतांशस्य दोषजत्वं मिथ्यात्वं च । इदमंशस्य तु सत्यत्वमदोषजत्वम् । तस्यापि तथात्वेंऽशान्तरस्येव बाधप्रसङ्गात् । तथाऽत्रापि कारणभेदेनांशेषु धर्मव्यवस्था स्यात् ।

तथाहि—यत्र तु वेद्यांशे इदमित्युल्लिख्यते तत्रेन्द्रियसन्निकर्षजत्वेन प्रत्यक्षत्वम् । यत्र तु न तथोल्लेखः तत्र तु लिङ्गशब्दजन्यत्वेन परोक्षत्वमनुभूतित्वम् । यत्र तु तदित्युल्लेखः तत्र केवलसंस्कारजत्वेन स्मृतित्वमिति सर्वमुपपन्नम् । सर्वत्र कार्यानुरोधेन कारणकल्पना । न तु वैपरीत्येन । अतस्सामग्र्यैक्येऽपि कार्यवैलक्षण्येऽवान्तरकारणवैलक्षण्यमेषितव्यम् ।

तत्सिद्धमनुभूतिः प्रमाणम् । स्मृतिव्यतिरिक्ता च संविदनुभूतिः । स्मृतिश्च संस्कारमात्रजं ज्ञानमिति । लक्षणान्तराण्यपि **प्रकरणपञ्चिका**यामुपन्यस्य निरस्तानि । नास्माकं तत्रात्यन्ताभियोगः वेदार्थविचारमात्रप्रवृत्तत्वात् ।

तच्च पञ्चविधं प्रत्यक्षानुमानोपमानार्थापत्तिशब्दभेदात् ।

तत्र साक्षात्प्रतीतिः प्रत्यक्षम् । साक्षात्त्वं चापरोक्ष्यं विशदावभास इति । तच्च सर्वसंवित्तीनामात्मस्वात्मांशयोः । ऐन्द्रियकज्ञानेषु त्वंशत्रयानुगतस्साक्षाद्व्यवहारहेतुः पारोक्ष्यविलक्षणः स्वानुभवसिद्धो धर्मविशेषः । इन्द्रियार्थसन्निकर्षोत्पन्नं ज्ञानमिति तु न लक्षणम् । स्मृतेरात्मस्वांशयोरव्याप्तेः । स्मृतावप्यशद्वयमैन्द्रियकज्ञानं इव साक्षादवभासते । अतस्साक्षाद्व्यवहारहेतुर्द्धर्म इत्येव लक्षणम् ।

ननु स धर्मः कीदृशः । न तावदापरोक्ष्यम् । तस्यैव विचारविषयत्वेनाप्यायसिद्धेः । नापीन्द्रियजत्वम् । पूर्वोक्तदोषानतिवृत्तेः । नापि स्मृतिलैङ्गिकज्ञानातिरेकः । तेष्वप्यात्मस्वात्मांशयोस्साक्षात्त्वात् । उच्यते—'इदमहं जानामि' इत्यंशत्रये प्रत्येकं

तात्कालिकव्यवहारहेतुः धर्मविशेषः। न ह्यनुमानादिषु वेद्यांशे तात्कालिको व्यवहारो दृश्यते। तेषामतीतानागतविषयत्वस्यासंभवात्। लोकप्रसिद्धपरोक्षापरोक्षव्यवहारनियामको धर्मस्त्वयाऽप्यङ्गीकार्यः। न हि नियामकमन्तरेण नियतव्यवहारस्सम्भवति। तर्ह्यङ्गीकुर्मस्तादृशं धर्मम्। स च ज्ञानावान्तरजातिभेद एव। मैवम्। न हि गुणेषु जातिस्सम्भवति। तत्सम्भवं प्रमेयवर्गे निराकरिष्यामः। सम्भवेद्वा। तथापि तदभिव्यञ्जकं किम्। परीक्षकप्रसिद्धा जातयः स्वप्रतीतौ व्यञ्जकसापेक्षा इति हि भवतां राद्धान्तः। इन्द्रियजन्यत्वमिति चेत्। न। त्वदभिमते ईश्वरज्ञानेऽव्याप्तेः। इदमिति व्यवहारानुगुणत्वमिति चेत् न। अतीतानागतविषये तस्मिन् योगिज्ञाने चातिव्याप्तेः। अतोऽस्मदुक्तैव रीतिर्भवतां शरणम्।

तत्र वेद्यांशगोचरं प्रत्यक्षं द्विविधम्। निर्विकल्पकसविकल्पकभेदात्। तत्राद्यं स्वरूपविषयम्। तथाहि—इन्द्रियसम्प्रयोगानन्तरं प्रथमं द्रव्यगुणजातिषु स्वरूपमात्रज्ञानं जायते। तस्य च न द्रव्यमात्रं विषयः। जातिगुणयोरप्यवभासात्। अतो योग्यं सर्वमपीति निर्विकल्पकं स्वरूपविषयम्। इतरत्तु विशिष्टविषयम्।

तथाहि—निर्विकल्पकदशायां वस्त्वन्तरानुसन्धानशून्यतया जातेरनुवृत्तिर्व्यावृत्तिश्च न प्रतीयते। सविकल्पकदशायां तु तदनुसन्धाने पूर्वाकारावमर्शेन जातेरनुवृत्तिप्रतीतिः। 'अयं घटः। अयमपि घटः। नतु पटः' इति विशिष्टप्रतीतिसम्भवः। तथा गुणप्रतीतावपि। पूर्वं द्रव्यगुणयोरन्योन्यं व्यावर्त्यव्यावर्तकभेदो न प्रतीयते। सविकल्पकदशायां तु गुणस्य गुणिना सह अन्वय इतरेभ्यो व्यतिरेकश्च पश्चादेव प्रतीयते। 'शुक्लो घटः। न कृष्ण' इति विशिष्टप्रतीतिसंभव इति सविकल्पकं विशिष्टविषयम्।

कर्म न निर्विकल्पकगोचरम्। तस्य नित्यानुमेयत्वात्। संयोगविभागपरम्परया हि गतिरनुमीयते। अनुमिते तस्मिन् पश्चाद्विशिष्टप्रतीतिसम्भवः। देवदत्तो गच्छतीति नामकल्पनायामपि वाच्यदर्शनात् स्मर्यमाणशब्दो विशेषणम्। न हि प्रत्यक्षोपात्तमेव विशेषणमिति नियमः। प्रमाणान्तरोपात्तस्यापि तत्सम्भवात्। अतो नामकर्मणी स्वयमप्रत्यक्षे अपि प्रमाणान्तरोपात्ते सती विशिष्टज्ञानहेतुतां भजेते इति द्विविधं प्रत्यक्षम्॥

प्रमाणफलविभागस्तु—यदा प्रमितिः प्रमाणमिति भावसाधनः प्रमाणशब्दः तदा साक्षात्कारि प्रमाणम्। तदनन्तरं जायमाना हानोपादानोपेक्षाबुद्धयः फलम्। यदा प्रमीयतेऽनेनेति करणसाधनः तदा अपेक्षितं करणं मन इन्द्रियं तदर्थसन्निकर्षो वा। सर्वत्र ज्ञानमेव फलम्। तदुद्देशेनैव करणप्रवृत्तेः। भावसाधनपक्षेऽपि यद्यपि हानादिबुद्ध्यपेक्षया प्रमा स्वयं करणमेव तथापि ज्ञानाज्ञानविभागाभिप्रायेण पक्षद्वयविभागोऽवगन्तव्यः॥

अथानुमानम् ।

एकाश्रयाश्रितयोरेकदेशयोः ज्ञातसम्बन्धनियमेनैकदेशेन सन्दिग्धस्यैकदेशान्तरस्य परिज्ञानमनुमानम् । तदुक्तम्—

ज्ञातसम्बन्धनियमस्यैकदेशस्य दर्शनात् ।
एकदेशान्तरे बुद्धिरनुमानमबाधिते ॥ इति ॥ (प्रकरणपञ्चिका. पु. ६४)

अत्रैकदेशशब्देनाश्रिताभिधानम् । आश्रयशब्देन पक्षस्य । उदाहरणे तु महानसादौ ज्ञाताग्निसम्बन्धनियमस्य धूमस्य पर्वतोपरि दर्शनात्तद्गतवह्निज्ञानम् ।

किं पुनस्सम्बन्धनियमे प्रमाणम् । न तावत्प्रत्यक्षम् । तस्य सन्निहितदेशवर्तमानकालवस्तुविषयत्वनियमात् । नापि मानसं प्रत्यक्षम् । तस्य बहिरस्वतन्त्रत्वात् । भूयोदर्शनसंस्कारसचिवमपि न समर्थम् । संस्कारस्य स्मृतिमात्रहेतुत्वात् ।

उच्यते—

धूमाग्न्योस्संयोगस्तावत्प्रत्यक्षेण प्रकाशते । सोऽपि द्रव्यविशेषणत्वेन । गुणानां द्रव्यपरतन्त्रस्वभावत्वात् । धूमवह्नी तु विशेष्यतया । देशकालावपि संयोगवद्द्रव्यविशेषणतयैव । न पुनस्संयोगविशेषणतया । तथाहि— संयुक्ताविमाविति हि प्रतीतिः । न पुनरयमनयोस्संयोग इति । सन्निहितदेशवर्तमानकालता हीदन्ता । सा च द्रव्यपरतन्त्रा । ततश्चात्र प्रथमं महानसादावग्नेर्धूमेन सह संयोगो देशकाला(लान)वच्छिन्न एव प्रतीयते । स तस्मात्स्वाभाविकः । ततश्चाग्नेर्धूमेन सह संबन्धो धूममात्रानुबन्धीति विज्ञायते । तथा च देशान्तरे कालान्तरे वा धूमसत्तैव प्रमाणमपेक्षते । न तु तस्यां सत्यामग्निसंयोगस्य (ग: । तस्य) तन्मात्रानुबन्धित्वेन पूर्वमेवावगमात् । अत एव सम्बन्धनियमावसायसमय एव यावद्धूमाविनाभावितयाऽन्यादिसम्बन्धस्यावगमात् गृहीतग्राहित्वेऽप्यनुमानस्यानुभूतित्वेन धारावाहिकवत्प्रामाण्यं नानुपपन्नम् । अतः प्राथमिकं प्रत्यक्षमेव धूमाग्न्योस्सम्बन्धनियमे प्रमाणम् । भूयो दर्शनेन पश्चात्तस्य निरुपाधिकत्वनिश्चयः । यत्नेनान्विष्यमाणेऽप्युपाधेरदर्शनात् । अतो भूयो दर्शनमपि सप्रयोजनमिति गुरुभिरादृतम् ।

यत्र तु प्रथमप्रतिपन्नस्संयोगः पश्चात्कदाचिद्विहन्यते यथाऽग्निना सह धूमस्य । तस्य देशकालावच्छेदः पश्चादनुप्रवेश्यत इति तस्य स्वाभाविकत्वाभावेन औपाधिकत्वम् । उपाधिश्चार्द्रेन्धनसम्बन्धः । तन्मात्रानुबन्धित्वाद्धूमस्य । इत्थमन्यत्रापि यत्र व्याप्यव्यापकसम्बन्धो येन येन प्रमाणेन निरुपाधिकः प्रतीयते तत्र तत्र तदेव प्रमाणमिति सिद्धम् ।

तदुक्तम्—

यः कश्चिद्येन यस्येह सम्बन्धो निरुपाधिकः।
प्रत्यक्षादिप्रमासिद्धस्स तस्य गमको मतः॥ इति॥ (प्रकरणपञ्चिका. पु. ७१)

तत्राचार्यमतपक्षपातिनः केचिदाहुः—वह्निधूमौ संयुक्तौ संयुज्येते संयोक्ष्येते इति संयोगस्यैव भावार्थस्य कालत्रयावच्छेदः प्रतीयते। न चावश्यमिदंशब्देनैव कालो निर्देष्टव्यः। लडादिप्रत्ययैरपि सुतरां तन्निर्देशादिति। मा भूद्वा देशकालाभ्यामवच्छेदावगमस्संयोगस्य। तथापि स्वाभाविकत्वमप्रामाणिकम्। न ह्यवच्छेदानवगतिमात्रेण तद(दभावा)वधारणं सिद्ध्यति। सतोऽप्यनवगतिसम्भवात्। तस्मादनिश्चिते चावच्छेदासम्भवे न स्वाभाविकत्वं सिद्ध्यति।

अत्रोच्यते—व्याप्तिग्राहकप्रमाणेन हि संयोगस्य कालावच्छेदो न प्रतीयत इति वदामः। न त्वनुशासनसिद्धलडादिमुखेन संयोगस्य कालावच्छेदं निवारयामः। तस्य तु व्याप्तिप्रतीतावनुपयोगात्। तद्ग्राहकप्रमाणमुखेनैव तदवच्छेदस्य तद्ग्रहणोपयोगात्। नाप्यवच्छेदानवगतिमात्रेण स्वाभाविकत्वं ब्रूमः। भूयोदर्शनस्यापि सहायत्वात्। तेन हि निरुपाधिकत्वनिर्णये स्वाभाविकत्वं परिशेषात्सुस्थम्।

किञ्च संयोगादयो हि वस्तुतो द्रव्यपरतन्त्रस्वभावाः। द्रव्यं तु स्वतन्त्रम्। अतस्तस्यैवावच्छेद्यत्वमौत्सर्गिकम्। यत्र त्वविवादस्सम्भवति तत्र विशेषणभूतस्संयोगादिरपि कालेनावच्छिद्यते। यथा वह्नेर्धूमसम्बन्धः। अत एव तस्यौपाधिकत्वमिति।

तच्चानुमानं स्वार्थपरार्थभेदेन द्विविधम्। स्वयमनुसंहितया सामग्र्या अनुमानोत्पत्तिः स्वार्थम्। परप्रयुक्तवाक्योद्बोधितया तु परार्थम्।

तच्च वाक्यं त्र्यवयवम्। ते च प्रतिज्ञाहेतूदाहरणानि। तत्र प्रतिज्ञा तु प्रथमप्रयोगार्हा। हेतूदाहरणयोस्तु न प्रयोगक्रमनियमः। एकदेशदर्शनपूर्वकमपि सम्बन्धनियमस्मरणं सामग्र्युद्बोधकम्। तथा सम्बन्धनियमस्मरणपूर्वकमप्येकदेशदर्शनम्। हेतूपनययोस्त्वन्यतरप्रयोगेणापि साध्यसिद्धेरुभयोपादानं व्यर्थमिति मीमांसकाः। निगमनमप्यनर्थकमेव। यथोदितहेतुबललब्धत्वात्साध्यस्य।

तथा वैधर्म्यदृष्टान्तोऽपि नानुमानाङ्गम्। साध्यधर्मसम्बन्धनियमबलेन हेतोर्गमकत्वम्। तच्च साधर्म्यदृष्टान्तेनैव समर्थितम्। कृतं वैधर्म्यदृष्टान्तेन। अत एव तत्प्रतिपादनपरं कैश्चित्प्रयुज्यमानं वैधर्म्योदाहरणवाक्यमपि व्यर्थमेव। तर्हि विकल्पस्स्यादिति चेन्न। अतुल्योपायत्वात्। एकस्य ऋजुत्वात् इतरस्य वक्रत्वात्। तुल्यप्रकारयोरेव हि विकल्पः। अत एव केवलव्यतिरेक्यनुमानं केचिन्मीमांसका न सहन्ते। साध्यसाधनसम्बन्धस्यान्वयदृष्टान्ते प्रसिद्धत्वात् तस्य चात्राभावात्।

प्रमाणफलविभागस्तु प्रत्यक्षवत्कर्तव्यः। यदा अनुमितिरनुमानमिति व्युत्पत्त्या साध्यज्ञानं प्रमाणं तदा तदनन्तरभाविनी हानादिबुद्धिः फलम्। यदा त्वनुमीयतेऽनेनेत्यनुमानमिति करणाश्रयः तदानीं न ज्ञानादीनां करणत्वं वैवक्षिकत्वात्करणभावस्य। सर्वत्र लैङ्गिकविषया प्रतीतिरेव फलम्। तत्र लौकिकवचसामनुमानवेषेण प्रामाण्यं शब्दप्रमाणावसरे वक्ष्यामः। अतस्सर्वं **प्रकरणपञ्चिकायां** प्रमाणपारायणे अनुमानपरिच्छेदे बहुशो वर्णितम्। प्रतितन्त्रसिद्धान्तमात्रप्रवृत्तत्वान्नास्माकं प्रपञ्चाधिकारः॥

अथोपमानम्।

सदृशदर्शनात्तत्सदृशवस्त्वन्तरगतसादृश्यज्ञानमुपमानम्। यथा पूर्वदृष्टगोः पुरुषस्य वने गवयं तत्सदृशं पश्यतो यद्गोगतगवयप्रतियोगिकसादृश्यज्ञानम् 'अनेन सदृशी मदीया गौः' इति तदुपमानम्। नेदं प्रत्यक्षम्। चक्षुस्सन्निकर्षातिवर्तिन्यां गवि जायमानत्वात्। न स्मृतिः। पूर्वमेतादृशाननुभवात्। तत्पूर्वकत्वात्स्मृतेः। गोमात्रज्ञानं तु स्मृतिरेव। नाप्यनुमानम्। व्याप्तितत्प्रतिसन्धानपूर्वकत्वाभावात्। सदृशदर्शनादित्यनेनैन्द्रियकसादृश्यज्ञानस्योपमानत्वनिरासः। अवशिष्टेन च सादृश्यदर्शनानुबन्धिनः भूयोवयवसामान्यज्ञानादेः। सादृश्यस्य च पृथक्तत्त्वान्तरत्वं प्रमेयनिरूपणावसरे भविष्यति।

अथार्थापत्तिः।

अर्थान्तरकल्पनायामसत्यां योऽर्थान्तरमनुपपन्नं कुरुते तत्रार्थापत्तिः प्रवर्तते। यथा 'जीवन् देवदत्तो गृहे नास्ति' इत्यत्र गृहाभावे दृष्टे श्रुते वा। तत्रासति बहिर्भावकल्पने गृहाभावो जीवनमनुपपन्नं कुर्वन् बहिर्भावं कल्पयति। अनुपपत्तिश्चात्र सन्देहः। तथाहि—अकल्पिते बहिर्भावे गृहाभावे च निर्णीते 'जीवति वा न वा' इति सन्देह एव भवति। कल्पिते तु तस्मिन् स प्रशाम्यति। अर्थसन्देहापादकोऽर्थः प्रमाणम्। बहिर्भावकल्पना प्रमा। कल्प्यमानोऽर्थः प्रमेयम्। यद्वा प्रमितिः प्रमाणमिति व्युत्पत्त्या कल्पना प्रमाणम्। तदनन्तरभावि विशिष्टज्ञानं फलमिति।

ननु गृहाभावदर्शनाद्बहिर्भावकल्पनमनुमानमेव। तथाहि—देवदत्तो बहिरस्ति गृहे अविद्यमानत्वे सति जीवनवत्त्वात्। यो जीवंस्तत्र नास्ति स ततोऽन्यत्रास्ति यथाहम् इति चेत् मैवं—जीवनांशे सन्दिग्धासन्दिग्धत्वात् (सन्दिग्धत्वात्)। ननु जीवनं प्रमाणान्तरप्रतिपन्नं कथं सन्दिग्धम्। सत्यम्। प्रमिते हि वस्तुनि पूर्वप्रतिपन्नरूपाद्रूपान्तरप्राप्तौ सन्देहो भवत्येव। पूर्वं हि जीवनं गृहसम्बद्धमेव प्रमितम्। सम्प्रति तत्सम्बन्धे निवृत्ते बहिर्देशसम्बन्धे चाकल्पिते जीवने सन्देहो भवत्येव। 'पूर्वं जीवन् देवदत्तो गृह एव दृष्टः। इदानीं स गृहे नास्ति। जीवति वा न वा' इति। तर्हि बहिर्देशसम्बन्धकल्पनादसन्दिग्धं जीवनं लिङ्गमिति चेत्-अनुमेयाभावः। बहिर्देशसम्बन्ध एव अनुमित्सितः। स तु निर्णीतश्चेदनुमेयं नावशिष्यते।

केवलगृहाभावोऽपि न लिङ्गम्। मृतजनिष्यमाणयोर्व्यभिचारात्। अतोऽत्र नानुमानावकाशः। अतस्सन्देहापादकोऽर्थोऽर्थापत्तिरिति स्थितम्। न हि धूमादिकं कस्यचिदर्थस्य संशयापादनद्वारेण लिङ्गमिति ततो वैषम्यम्।

तथा 'पीनो देवदत्तो दिवा न भुङ्क्ते' इत्यत्राकल्पिते रात्रिभोजने पीनता (अनुपपद्यमाना) रात्रिभोजने प्रमाणम्। तदुक्तम्—

तत्सन्देहव्युदासाय कल्पना या प्रवर्तते।
सन्देहापादकादर्थादर्थापत्तिरसौ स्मृता॥ इति। (प्रकरण. प., पु. ११९)

अन्ये पुनरेवं मेनिरे—यस्मिन्नकल्पिते योऽर्थः प्रतीतोऽपि पूर्वपरिदृष्टस्वरूपपरिवृत्त्या संशयरूपामनुपपत्तिं भजते सोऽर्थः स्वगतसन्देहव्युदासाय अर्थान्तरकल्पनायां प्रमाणम्। यथा पूर्वोक्तं जीवनसामान्यं भोजनमात्रञ्च। धूमाद्यनुमानं नैतादृशम्। एकत्वा(त्व)निश्चितं करणमपरत्र सन्दिग्धमिति ततो वैषम्यम्। तदुक्तम्—

यत्कल्पनां विना योऽर्थः प्रतीतोऽप्येति संशयम्।
तेन तत्कल्पनामेके त्वर्थापत्तिं प्रचक्षते॥ इति॥ (प्रकरण. प., पु. ११९)

केचित्तु गृहाभाव एवान्यथाऽनुपपद्यमानस्सन् बहिर्भावकल्पनायां प्रमाणमित्याहुः। तदयुक्तम्। तत्र गृहाभावस्य काऽनुपपत्तिः। असति बहिस्सत्त्वे स्वस्याभाव इति चेत् तर्हि साध्याभावे हेत्वभावरूपो व्यतिरेक एव। स च हेतुसद्भावे साध्यसद्भावलक्षणेनान्वयेनावगम्यत इत्यन्वयव्यतिरेकमुखेन प्रवर्तमानत्वादिदमनुमानमेवेति नार्थापत्तेः पृथक्प्रामाण्यसंभवः। अतस्सन्देहापादकोऽर्थस्तेनापादितसन्देहोऽर्थो वाऽर्थापत्तिरिति स्थितम्॥

अत्र केचित्—यत्रार्थानुपपत्तिः प्रमाणान्तरप्रतिपन्ना तत्रार्थान्तरमेव कल्प्यमिति सा दृष्टार्थापत्तिः। यत्र तु वाक्यप्रतिपन्ना 'पीनो देवदत्तो दिवा न भुङ्क्ते' इति तत्र 'रात्रौ भुङ्क्ते' इति वाक्यमेव कल्प्यम्। 'शाब्दी ह्याकाङ्क्षा शब्देनैव परिपूर्यते' इति न्यायात्। अतस्सा श्रुतार्थापत्तिरिति अर्थापत्तिद्वैविध्यमाहुः। तदयुक्तम्। अत्राप्यर्थस्यैव कल्पयितुमुचितत्वात्। यस्मिन्नकल्पितेऽनुपपत्तिः कल्पिते तु तच्छान्तिः अतः तदेव कल्प्यम्। अन्यथा ह्यव्युत्पन्नपदवाक्यप्रयोगे तु(न)तच्छान्तिरिति तदेव कल्प्यमिति। तर्हि पदार्थज्ञानादेव तच्छान्तिरिति अर्थपरिकल्पनमेवोचितम्। उभयपरिकल्पने गौरवञ्च। दृष्टार्थापत्तावर्थस्यैव कल्प्यत्वं दृष्टमिति तदेवात्रापि कल्प्यताम्। शाब्दी ह्याकाङ्क्षा कल्पितार्थान्वयेनापि शाम्यति। तस्यैवाकाङ्क्षितत्वात्। अत एव 'द्वारम्' इत्यादौ अध्याहारस्थले बुद्धिस्थेनैव संवरणादिनाऽन्विताभिधानम्। न तु 'संव्रियताम्' इत्यध्याहृतेन शब्देन। बुद्धिसन्निहितेनाप्यन्विताभिधानोपपत्तेः। जिज्ञासावशेन क्वचित्परं प्रति शब्दप्रयोगसम्भवः। न तु नियमेन।

नन्वर्थकल्पनाय प्रवृत्ताऽर्थापत्तिः । तस्यार्थस्य सविकल्पकज्ञानविषयत्वात् तेषां च शब्दपुरस्सरत्वात्तद्वाचकशब्दपर्यन्तं व्याप्रियत इति चेन्न । सर्वत्र सविकल्पकप्रत्यक्षे स्वार्थानुमाने च तदभावात् । न हि ते शब्दपर्यन्तं व्याप्रियेते । बधिरमूकतिरश्चां तदसम्भवात् । किन्त्वर्थमात्रे । किञ्च सर्वत्र सविकल्पकज्ञानेषु हि स शब्दः श्रवण(स्मरण) विपरिवर्ती । न तु प्रमेयम् । अर्थदर्शनाद्धि वाचकशब्दस्स्मर्यत इति विचारासहमेतत् । शब्दं तु प्रमाणं स्वावसरे निरूपयिष्यामः । तस्मादर्थापत्त्या सह पञ्च प्रमाणानि । एतत्सर्वं **प्रमाणपारायणे** प्रपञ्चितम् । वेदार्थविचारानुपयोगान्नास्माकं तत्रातिनिर्बन्धः ॥

अभावप्रमाणनिरासः ।

अभावाख्यं षष्ठं प्रमाणमभावग्रहणाय कैश्चिदङ्गीक्रियते । अभावस्य भावविलक्षणतया भावरूपप्रमाणेन तद्ग्रहणाशक्तेः पञ्चप्रमाणानुत्पत्तिरूपमभावरूपं प्रमाणमेषितव्यमिति । तदयुक्तम् । प्रमेयाभावात् ।

ननु कथं तदभावः । 'इह भूतले घटो नास्ति' इति तावदस्ति प्रतीतिः । सा किं भूतलस्वरूपविषया । अथ केवलतद्विषया । अत्रापि चिन्तनीयं किमिदं कैवल्यं नामेति । किं भूतलस्वरूपमथ तद्धर्म इति । नाद्यः । घटवत्यपि प्रसङ्गात् । न द्वितीयः । पूर्वोक्तदोषानतिवृत्तेः । द्वितीये त्वभावाङ्गीकारः ।

किञ्च कण्टकादिविरहिणि भूतलादौ निश्शङ्कः पदन्यासादिव्यवहारस्तावत्किं भूतलमात्रपरिच्छेदनिबन्धनः अथ केवलभूतलपरिच्छेदनिबन्धनः । तत्रापि विकल्पनीयम् । कैवल्यं परिच्छेदस्य विशेषणमुत भूतलस्येति । नाद्यः । कण्टकादियोगिन्यपि प्रसङ्गात् । द्वितीये तु केवलपरिच्छेदो नाम यथाकथञ्चित्परिच्छेदः । तथा च सूक्ष्मकण्टकादिष्वनवगतेष्वपि निश्शङ्कव्यवहारः स्यात् । प्रयत्नपूर्विका तज्जिज्ञासा च निह्नुता स्यात् । द्वितीये त्वभावाख्यं प्रमेयमङ्गीकृतं स्यात् । तदानीं हि तत्परिच्छेदनिबन्धनो व्यवहारो युक्तः । प्रतियोगिपरामर्शार्थं जिज्ञासा च ।

किञ्चाभावानङ्गीकारे नास्ति शब्दो निरर्थकः स्यात् । शशादीनां शृङ्गानुमानं स्यात् । 'इदं रजतम्' इत्यस्य बाधश्च न स्यात् । तदङ्गीकारे तु सार्थकः । बाधितविषयत्वं चानुमानस्य युक्तम् । बाधश्च युक्तः । तस्मादस्ति भावविलक्षणं तत्त्वान्तरमिति ।

इदमिदानीं विचारयामः—किं तद्भावप्रमाणबोध्यम् उताभावबोध्यमिति । तत्र न तावत्प्रत्यक्षबोध्यम् । इन्द्रियव्यापारोपरमेऽप्यवगतेः । कथमयं निर्णयः । अभावस्तावत्कुत्रचित्कस्यचित्प्रत्येतव्यः 'इह तन्न' इति । ततश्च यत्र प्रत्येतव्यः तद्ग्रहण एवेन्द्रियमुपरमते । नाभावग्रहणे । तेन सह सम्बन्धाभावात् । तस्मादभावप्रमाणगोचरोऽभावः ।

कथमयं विभागोऽवसितः । उच्यते–गृहादिस्वरूपमनुभूय देशान्तरगतः पुरुषः वस्त्वन्तराभावप्रश्ने सति भावान्तरं जिज्ञासमानस्य प्रष्टुस्तथैव नास्तीत्युत्तरं प्रतिपद्यते ।

तदुक्तम्—

स्वरूपमात्रं दृष्ट्वा च पश्चात्किञ्चित्स्मरन्नपि ।
तत्रान्यनास्तितां पृष्टः तदैव प्रतिपद्यते ॥ इति ॥ (श्लो. वा. अभाव. २८)

न च तत्रेन्द्रियव्यापारस्समस्ति । देशविप्रकर्षात् । तस्माद्भावप्रतीतिर्नैन्द्रियिकी । तेन प्रत्यक्षोऽभावो न शक्यो वक्तुम् । तत्र पूर्वमेवाभावो गृहीतः पश्चाद्बुद्धिस्थ इति च न वक्तुं शक्यते । प्रतियोगिनस्तदानीं बुद्धावनारोहात् । न च निर्विकल्पकेन पूर्वमनुभूतः पश्चात्सविकल्पकेन स्मर्यत इति वाच्यम् । नियमेन प्रतियोगिसम्मितवेषस्याभावस्य सर्वदा निर्विकल्पकागोचरत्वात् । तत्सम्भवे वा स्मृतिरपि तादृशी स्यात् । यथानुभवं स्मृतेः ।

नाप्यनुमानम् । लिङ्गाभावात् । न ह्यत्र अभावव्याप्तं लिङ्गमुपलभ्यते । उपमानार्थापत्त्योरनवसर एव । तस्मात्तत्र तत्र भावप्रमाणपञ्चकानुत्पत्तिरेवाभावावगमे प्रमाणम् ।

ननु प्रमाणानुत्पत्तिर्लिङ्गतया प्रमाणं स्यात् । न । उभयोरप्यभावात्मकत्वेन भावग्राहकप्रमाणेन तयोर्व्याप्तिग्रहासम्भवात् । तस्मादभावाख्यं प्रमाणं स्वमहिम्नैव स्वविषयमुपस्थापयति ।

केचित्तु दृश्याभावस्थले दृश्यानुपलब्धिः प्रमाणम् । अन्यत्र तु भावरूपमभावरूपं यथायोग्यं प्रमाणं स्यादित्याहुः । तस्मात्प्रमेयसद्भावादभावाख्यं प्रमाणमङ्गीकर्तव्यमिति ।

अत्रोच्यते—द्विविधा तावद्भूतलादीनामवगतिः । एका संसृष्टविषया अपरा तदेकविषया । साऽपि द्विधा–प्रतियोगिन्यदृश्ये दृश्ये च । तत्र दृश्ये प्रतियोगिनि या तदेकविषया बुद्धिस्सैव तस्य प्रतियोगिनोऽभाव इत्युच्यते । न हि तदेकविषयबुद्धिमात्रमभावः । विशेषानवगमात् । किन्तु दृश्ये प्रतियोगिनि । ततश्च यस्मिन् प्रतियोगिनि दृश्ये या तदेकविषया बुद्धिः सा तदभाव इति विशेषव्यपदेशलाभः । तेन 'इह भूतले घटो नास्ति' इत्युक्ते घटे दृश्ये भूतलमात्रं ना(त्रम) बोधीत्युक्तं भवति ।

ननु किमिदं प्रतियोगिनि दृश्यत्वं नाम । अन्यत्र प्रमितस्य अन्यत्र प्रसक्तिरिति त्वन्मतस्थितिः । अन्यथा अप्रसक्तप्रतिषेधापातात् । सैवास्तु दृश्यता । अस्माकं तु ज्ञानविशेषः । योऽप्यभावाख्यं तत्त्वमङ्गीकुरुते तेनापि तदेकविषयां बुद्धिमङ्गीकृत्यैवाभावप्रतीतिरिष्यते । अधिकरणप्रतीतेः प्रतियोगिप्रसक्तेश्च तत्प्रतीतिकारणत्वात् । तत्र कीदृशस्याधिकरणस्य प्रतीतिस्तत्कारणमिति चिन्तनीयम् । किं सद्वितीयस्य अथाभावविशिष्टस्य अथानपेक्षस्यैकाकिन इति । नाद्यः । घटघटितेऽप्यधिकरणे प्रतीते तदभावप्रतीतिप्रसङ्गात् । न द्वितीयः । आत्माश्रयात् । अभावं हि प्रतीत्य तद्विशिष्टमधिकरणं बुद्ध्वा पश्चात्स एवाभावः प्रतिपत्तव्य इत्यभावावगतिरेवाभावावगमकारणं यतः । अतोऽप्रतीतेऽप्यभावे स्वरूपमात्रप्रतीतिरङ्गीकार्येति तृतीयः पक्षः परिशिष्यते । तावतैवाभावव्यवहारोपपत्तौ किमतिरिक्त-

तत्त्वान्तराभ्युपगमेन। नीलपीतादिवत्तादृशतत्त्वान्तरानुपलम्भात्। 'वायुपरमाणवोऽनील-रूपाः, सलिलपरमाणवो गन्धशून्याः' इत्यादिष्वनुमानात्मिका तदेकविषया बुद्धिः।

अयं भावः—चतुर्विधेष्वभावेषु यस्य यस्याभावस्य यद्यदधिकरणं त्वन्मते दृश्ये प्रतियोगिनि तत्तदधिकरणमात्रगोचरा बुद्धिरेवास्माकमभाव इति। नास्तिशब्दश्च तादृशाधि-करणमात्रवाचकः। नञ्शब्दश्च स्वरूपमात्रपर इति हि **प्राभाकराः**।

निश्शङ्कपदन्यासादिव्यवहारोऽपि तदेकविषयबुद्धिमात्रनिमित्तकः। जिज्ञासाऽपि दृश्यत्वापत्तये युक्तैव। तथा प्रत्यक्षबाधो लिङ्गबाधश्च तदेकविषयबुद्धिमात्रनिमित्तको व्यवहारबाधमात्रनिमित्तको वा। शुक्तिकायां रजतव्यवहारो लिङ्गाभासे लिङ्गव्यवहारश्च बाध्यते। न हि ज्ञानं बाध्यते। किन्तु व्यवहार एवेति **प्राभाकराः**।

ननु यद्यभावोऽपरो नास्ति तर्हि यत्र प्राक्संसर्गबुद्धिरासीत् तत्र कथं तदेक-विषया बुद्धिराविर्भवति। त्वन्मते वा कथं तत्राभावप्रतीतिः। मुद्गराभिघातादिवशादिति चेत्—तत एवास्माकमपि तदेकविषया बुद्धिर्जन्यते। एतेन देशान्तरं नीतस्य घटस्य तत्र स्थितिरेव तदेकविषयबुद्धिनिमित्तमिति व्याख्यातम्।

ननु यद्यभावोऽपरो नास्ति तर्हि मुद्गराभिघातादिना कपालमालोत्पत्तौ यत्र तदेक-विषया बुद्धिस्तत्र पश्चात्संसृष्टविषयाऽपि न स्यात्। त्वन्मते वा किमिति न स्यात्। तत्र भावविनाशादिति चेत्, अस्माकमपि तथा स्यात्। तर्ह्यभावाङ्गीकार इति चेत्, वयमपि विनाशमङ्गीकुर्मः। न (स) तु भावान्तरोदय एव। भाव एव त्वेकाकी सद्वितीयश्चेति द्वयीमवस्थां लभते। तत्रैकाकी भावोदय एव विनाशशब्दवाच्यः। त्वन्मतेऽपि तादृश्यवस्थाऽवश्याङ्गीकार्येत्यधस्तादुक्तम्। एवं निरन्वयविनाशिष्वपि बुद्धि-प्रभृतिषु धर्मिणः स्वरूपावस्थानमेव भावान्तरोदयोऽवगन्तव्यः।

किञ्च प्रमाणान्तरवादिनोऽप्यनुपलब्धिलक्षणा प्रमाणानुत्पत्तिर्न सत्तयाऽभाव-बोधिका। स्वापादौ सर्वाभावप्रतीतिप्रसङ्गात्। किञ्च कस्यचिद्वस्तुनः कुत्रचित्पूर्वम-दृष्टस्य पुनस्तस्मिन्नेव देशे दृश्यमानस्य दर्शनसमानकालीनोऽभावोऽवसीयते 'इदमिह पूर्वं नासीत्' इति। ततश्च तस्य दर्शनाद्दर्शनाभावो निवृत्त इति प्राक्कालीन एव दर्शनाभावोऽनुसन्धीयमानोऽभावप्रतीतिकारणमिति वक्तव्यम्। ततश्च विदितैवानुप-लब्धिरभावप्रतीतिकारणमिति वक्तव्यम्। तथा चानुपलब्धेरप्यभावरूपतया तद्ज्ञान-मप्यनुपलभ्यमित्यनवस्था। तदेकविषया बुद्धिश्चेत् स्वयं प्रकाशतया न प्रमाणान्तरापेक्षिणी। तस्मात्प्रमाणानवक्लृप्तिरपि (रिति) न तन्महिम्ना प्रमेयावक्लृप्तिरिति पञ्चैव प्रमाणानीति सिद्धम्। शाब्दं स्वावसरे वक्ष्यामः। एतत्सर्वम**मृतकलायां शालिकानाथेन** समर्थितम्॥

इति श्रीरामानुजाचार्यविरचिते तन्त्ररहस्ये
प्रमाणपरिच्छेदः प्रथमः॥

प्रमेयपरिच्छेदः ।

तत्र चाभ्युपगमसिद्धान्तन्यायेन कणादतन्त्रसिद्ध एव प्रमेयवर्गोऽङ्गीक्रियते । तस्य तत्प्रतिपादनार्थं प्रवृत्तत्वात् । न तु पृथगत्र व्युत्पाद्यते । तत्राप्यनभिमतांशो निराक्रियते । विशेषांशस्तु व्युत्पाद्यते ।

तथाहि—

द्रव्यगुणकर्मसामान्यसमवायशक्तिसङ्ख्यासादृश्यान्यष्टौ पदार्थाः ।

तत्र द्रव्याणि

पृथिव्यप्तेजोवाय्वाकाशकालदिगात्ममनांसि नव ।

तत्र वायुः प्रत्यक्ष एव । न तु तद्गतस्पर्श एव प्रत्यक्षः । शीतोष्णस्पर्शभेदेऽपि 'स एव वायुः' इति प्रत्यभिज्ञानात् । नन्वनुष्णाशीतस्पर्शो वायुः । स कथं तद्भेदे प्रत्यभिज्ञायते । स्फटिकवदुपपत्तिः । यथा हि शुक्लोऽपि स्फटिकः तत्तदौपाधिकगुणसम्बन्धेऽपि 'योऽयं शुक्लस्स एवायं रक्तः' इत्याश्रयांशे प्रत्यभिज्ञायते ।

तत्र पृथिव्येव शरीरारम्भिका । नेतराणि भूतानि । तदनुपलम्भात् । इदानीन्तनस्त्रीपुम्परम्परायाश्च तथा दर्शनात् । विपरीतमसदेव । तच्च जरायुजाण्डजस्वेदजभेदेन त्रिप्रकारमेव । उद्भिज्जं तु वृक्षादिकं न शरीरम् । भोगानुपलम्भात् । तदायतनं हि तत्प्रयोजकम् ।

यदपि—

श्मशाने जायते वृक्षः कङ्कगृध्रोपसेवितः ॥ (आगम ?)

शरीरजैः कर्मदोषैर्याति स्थावरतां नरः ॥ (मनु. स्मृ. १२-९)

इति वचनं तद्विधिपरतन्त्रतया न स्वतन्त्रम् । 'यजमानः पशुः (प्रस्तरः)आदित्यो यूपः' इतिवत् । प्रमाणविरोधात् ।

तथा आत्मा च न मानसप्रत्यक्षः । कर्मकर्तृभावविरोधात् । 'मां जानामि' इति व्यपदेशस्तु भाक्तः । किन्तु विषयेषु प्रकाशमानेषु ज्ञानाश्रयतया प्रकाशते । सर्वाऽपि संवित् त्रितयप्रकाशिका । अवश्यं ज्ञातुरनुभवो मेयानुभवेष्वनुवर्तते । अन्यथा स्वपरसंवेद्ययोरनतिशयः स्यात् । विषयैस्सहोपलम्भनियमश्च एवं सत्युपपन्नः । न ह्यात्मा विषयाननुविद्धोऽवभासते विषयाश्च बोद्धर्यनवभासमाने भासन्ते । तस्मात्सैव संविद्विषये प्रमाणम् । सैव पुरुषं विषयीकरोतीति तत्संवित्तिफलभागित्वेऽपि पुरुषस्य न कर्मता । कर्तृतैव । परसमवेतक्रियाफलशालि कर्मेति कर्मज्ञाः । अतो न मानसप्रत्यक्षः ।

तमो नाम द्रव्यान्तरं न भवति । अन्धानामिव केवलं नीलिमाभिमानः । अपवारितालोकं केवलं भूभागादिकमेव छाया ।

गुणास्तु रूपरसगन्धस्पर्शपरिमाणपृथक्त्वसंयोगविभागपरत्वापरत्वगुरुत्वद्रवत्वस्नेहसंस्कारशब्दबुद्धिसुखदुःखेच्छाद्वेषप्रयत्नधर्माः ।

एतेषां नित्यानित्यविभागस्तथोत्पत्तिस्थितिविनाशप्रकारश्च कणादतन्त्रसिद्धः । वेदार्थविचारानुपयोगान्नास्माकं तत्राभिनिवेशः ।

कर्म तु नित्यानुमेयम् । संयोगविभागपरम्परया हि गतिरनुमीयते । देशाद्देशान्तरप्राप्त्या सूर्यगत्यनुमानं भाष्ये प्रपञ्चितम् । इदमेव कर्म स्वतस्साध्यतया साक्षाद्विधेयम् । सिद्धस्वभावयोस्तु द्रव्यगुणयोस्तदुपरागात् । स्वतः 'दध्ना जुहोति' इति होमोपरक्ततयैव दधि विधीयते । तथा 'अरुणया क्रीणाति' इत्यारुण्यमपि ।

जातिस्तु प्रत्यक्षद्रव्यमात्रे वर्तते । नान्यत्र । अनुपलम्भात् । इत्थं हि तस्याः प्रतीतिः– प्रत्यक्षेषु घटपटादिद्रव्येषु तत्तदाश्रयग्राहकैरिन्द्रियैः संयुक्तसमवायाद्गृह्यमाणा नानाव्यक्तिषु स्वयमेकाकारतया ताभ्योऽत्यन्तविलक्षणा प्रथमपिण्डग्रहणे स्वरूपमात्रेण प्रतीयमाना द्वितीयादिपिण्डग्रहणेषु सैवेयमिति पूर्वाकारावमर्शेन प्रत्यभिज्ञायमाना पामरपरीक्षकाविशेषेण प्रकाशते ।

तदुक्तम्—

जातिराश्रयतो भिन्ना प्रत्यक्षज्ञानगोचरा ।
पूर्वाकारावमर्शेन प्रभाकरगुरोर्मता ॥ इति ॥ (प्रकरण–प. पु. १७)

अनुवृत्ता हि जातिः । अनुवृत्तिश्च तद्धर्मः । अतः प्रथमपिण्डग्रहणसमये पिण्डान्तरानुसन्धानशून्यतया तदनुवृत्तिर्न प्रतीयते । द्वितीयादिग्रहणेषु तु तत्सम्भवात्सा प्रतीयते । यत्र हि भेदमध्यवस्यत एव पुंसोऽभेदज्ञानं तत्रानुपपत्त्या जातिः कल्प्यते । जातिप्रत्यभिज्ञा च तत्रैव स्यात् । अत एवैकवर्तिकावर्तिनीषु क्षणविध्वंसिनीषु बह्वीषु ज्वालासु ज्वालात्वं न प्रत्यभिज्ञागोचरम् । तत्र शुक्तिरजतवद्भेदाग्रहेण व्यक्तिभेदानुपलम्भात् ।

केचित्तु जातिं व्यक्तिभ्यो भिन्नामभिन्नां चोररीचक्रुः । तदनुपपन्नम् । विरोधात् । न चोपलम्भबलेन तदविरोधः । तस्यैवासम्भवात् । भिन्नबुद्धिबोध्यं हि वस्तु भिन्नम् । अभिन्नबुद्धिबोध्यमभिन्नमिति लौकिकाः । तत्र वस्तुद्वयप्रतीतिसमये जातिर्व्यक्तितो भिन्नाभिन्नत्वेषेण व्यक्तिर्वा जातितस्तथा प्रतीयेत । ततो द्विरवभासोऽयं स्यात् । नैवं दृश्यते । तस्माद्भेद एव तयोः । सत्यपि तस्मिन् 'इह कुण्डे बदरम्' इतिवत् 'इह गवि

गोत्वम्' इति नेहप्रत्ययः। सर्वं हि रूपं रूपिणमन्तरेण न प्रतीयते। तेन समानेन्द्रियग्राह्यतया जातिरपि व्यक्तिप्रतीत्यनुप्रवेशिनी । कर्मणि त्वनुमेये व्यक्तिप्रतीत्यनुप्रवेशाभावाद्भवत्येव 'इह' प्रत्ययः ।

केचित्तु द्रव्यादित्रिके सत्सदिति प्रत्ययानुवृत्तेः सत्ताख्यसामान्यमाहुः। तदसत्। न च नानाजातीयेषु सर्षपमहीधरादिषु रूपादिषु कर्मसु वा निर्निमेषं निरीक्षमाणस्य पूर्वाकारानुकारिणी सत्ताबुद्धिरुदेति । प्रयोगानुवृत्तिस्तु पाचकादिशब्दवत् केवलमुपाधिनिबन्धना। उपाधिश्च प्रमाणसम्बन्धयोग्यत्वम्। किञ्चोत्तरत्रिके सच्छब्दप्रयोगः केवलमुपाधिनिबन्धन इति भवदभ्युपगमः। सर्वत्र तथैव स्यात्। अनेनैव न्यायेन प्रत्यक्षाप्रत्यक्षनिष्ठा द्रव्यत्वपृथिवीत्वगुणत्वशब्दत्वकर्मत्वादयोऽपि निराकृताः । अनुगताकारापरिस्फुरणात् । प्रयोगानुवृत्तिस्त्वौपाधिकी । उपाधयश्च तत्तल्लक्षणान्येव । तानि च जातिव्यञ्जकतया त्वयाऽप्यङ्गीकृतानि ।

ननु गोत्ववत्सत्ताद्रव्यत्वादीनि झटिति सर्वाविशेषेण न परिस्फुरन्ति । किन्तु शास्त्रमुखेन शिक्षितधियां व्यञ्जकानुसन्धाने सतीति चेत्, हन्त सकलजनमनोनिह्नवः, यदेकमेव वस्तु प्रतिपत्तृव्यवस्थया प्रतीयत इति । तथा च गोत्वमपि सास्नादिमत्यां विप्रतिपन्ननिराकरणायोगात् । अनेनैव न्यायेन ब्राह्मणत्वक्षत्रियत्वादिकमपि न निर्वहति। तर्हि तत्तद्वर्णव्यवस्थया प्रवृत्तानि शास्त्राणि न स्युरिति चेत् मैवम्—सन्ति चानादौ संसारप्रवाहे लोकप्रमाणसिद्धा ब्राह्मणादिशब्दवाच्या अनिदम्प्रथमाः काश्चन स्त्रीपुंव्यक्तयः। तत्प्रभवत्वमेव ब्राह्मणत्वादिकम्। तन्मात्रगोचरं च शास्त्रम्। तच्च व्यञ्जकतया त्वदङ्गीकृतमिति न किंचिदनुपपन्नम्। एतत्सर्वं **जातिनिर्णया**ख्ये प्रकरणे प्रपञ्चितम्।

वैशेषिकास्तु—समानगुणकर्मजातिषु नित्यद्रव्येषु परस्परव्यावृत्तिनिमित्तं विशेषाख्यं धर्ममाहुः। तदनुपपन्नम्। पृथक्त्वेनैव व्यावृत्तिसिद्धेः। ननु पृथक्त्वस्य सर्वद्रव्यसाधारणतया नित्यद्रव्येषु ततो नात्यन्तव्यावृत्तिसिद्धिरिति चेत् मैवम्—तेषु तस्या एवासम्भवात्। तद्दर्शिनां तत्सम्भव इति चेत् तेषामेवाभावात् । न ह्ययोग्यं वस्तु साक्षात्क्रियते। ननु परमाणवः कस्यचित्प्रत्यक्षाः, मेयत्वात् घटवदिति तत्सम्भव इति चेत् निरवयवद्रव्यत्वेन बाह्यप्रत्यक्षत्वस्य मूर्तत्वेन मानसप्रत्यक्षत्वस्य चासिद्धिः। तस्माद्विशेषाः कथासु परिशिष्यन्ते ।

अयुतसिद्धयोस्सम्बन्धस्समवायः। स च नित्ययोर्नित्यः । अनित्ययोर्नित्यानित्ययोश्चानित्यः। यतः कार्यमुत्पद्यते तत एव तदुत्पत्तिरपि । नित्यानुमेयश्च । प्रत्यक्षेणानुपलम्भात् ।

सर्वभावेष्वतीन्द्रिया शक्तिः कार्येणानुमीयते । तथाहि–यथाभूतादेव वह्नेर्दाहो दृष्टः मणिमन्त्रौषधिप्रयोगे सति तथाभूतादेव वह्नेर्दाहो न दृश्यते । अतो मणिमन्त्रादि-प्रतिबन्धनीयं तद्विनाश्यं वा किञ्चिदतीन्द्रियं शक्तिसामर्थ्यादिपदवाच्यमभिधेयम् । तस्य च स्वाश्रयकारणादुत्पत्तिः । कार्यानुत्पत्तौ द्वयी गतिः, अभिभवो वा विनाशो वा । यत्र पुनः कार्यं न जन्यते तत्र विनाशः । यत्र तु जन्म तत्राभिभव इति ।

ननु मणिमन्त्रादिसन्निधानादेव कार्यानुदयः स्यात् । (न) कारणावैगुण्ये कार्योदय-विघातासम्भवात् । तर्हि तदप्रयोगोऽपि तदुत्पत्तिनिमित्तमिति चेत् न । प्रयोगस्य प्रति-बन्धकतया तदभावस्य केवलं तन्निवृत्तिरूपत्वमेव । न तु निमित्तत्वम् । कार्योत्पत्तिस्तु निवृत्तप्रतिबन्धायाश्शक्तेरेव ।

किञ्च क्वचित्प्रयोगेऽपि प्रतीकारवशेन कार्योत्पत्तिदर्शनान्न तदभावस्य निमित्तत्वम् । एवमपि निमित्तत्वमङ्गीकृत्य शक्तिरपह्नूयते चेत्, स्पर्शवद्द्रव्यसंयोगेन पतनप्रतिबन्धे तदभावस्यैव तन्निमित्तत्वात् गुरुत्वं दत्तजलाञ्जलि स्यात् । असति प्रतिबन्धे गुरुत्वात्पतन-मिति हि त्वन्मतस्थितिः । तदुक्तं—'संयोगप्रयत्नाभावे गुरुत्वात्पतनम्' (वैशेषिकदर्शन-५-१-७) इति ।

प्रयोगस्तु—मणिमन्त्रादिप्रयुक्तो वह्निस्स्वकार्योत्पत्तौ परिदृश्यमानरूपातिरिक्तरूपा-न्तरापेक्षः, सत्यपि तस्मिन्कार्यानुत्पादकत्वात्, यद्यस्मिन्सत्यपि नोत्पादयति तत्तदतिरिक्ता-पेक्षं, यथा केवलं तथेति । किञ्च शक्त्यनङ्गीकारे कार्यार्थिभिर्नियतकारणोपादानं न स्यात् । तदङ्गीकारे तु यच्छक्तं तदेवोपादीयते नान्यदिति नियमसिद्धिरिति ।

तथा सङ्ख्याऽपि पृथक्तत्त्वान्तरम् । तथाहि–न (सा) द्रव्यम् । गुणादिषु वृत्तेः गन्धो द्विविधस्स्पर्शस्त्रिविध इति । तत्र वृत्तिरौपचारिकीति चेत्, न । मुख्ये बाधकाभावात् । गुणत्वमेव बाधकमिति चेत्, न । तस्यासिद्धेः । न गुणः । बहुषु वृत्तेः । घटत्वादिवत् । न कर्म । प्रत्यक्षत्वात् । तत्प्रतीतिवैलक्षण्याच्च । न सामान्यम् । अनित्यत्वात् । तस्मा-त्पृथक्तत्त्वान्तरम् ।

तथा सादृश्यमपि न द्रव्यम् । गुणकर्मणोरपि वृत्तेः । गन्धादयो हि परस्परसदृशाः प्रतिभान्ति । गन्धो गन्धान्तरेण, तथा रूपं, तथा क्रिया । अत एव न गुणकर्मणी । नापि सामान्यम् । अनुवृत्तप्रत्ययनिमित्तत्वाभावात् । ननु भूयोवयवसामान्यं सादृश्यमिति चेत्, न । प्रतीतिवैलक्षण्यात् । सादृश्यं हि सप्रतियोगिकमेव प्रतीयते 'अयमनेन सदृशः' इति । तत्तु तद्व्यञ्जकम् । तत्रैव सादृश्यप्रतीतेः । तस्मात्पृथक्तत्त्वान्तरम् ।

सर्वं प्रमेयजातं भोक्तृभोगायतनभोगसाधनभोग्यभुक्तिषु पञ्चसु कोशेषु परिसमाप्यते ।

आत्मा भोक्ता । भोगायतनं शरीरम् । भोगसाधनानीन्द्रियाणि । भोग्याश्चान्तरा बाह्या इति द्विविधाः । बाह्याः पृथिव्यादयः । आन्तरास्सुखादयः । भुक्तिस्सुखदुःखानुभवः ।

मोक्षोऽपि सकलदुःखोच्छेदरूपतया विलक्षणः पुरुषार्थः । तत्प्राप्तिस्तु 'आत्मा वाऽरे द्रष्टव्यश्श्रोतव्यो मन्तव्यो निदिध्यासितव्यः । तरति शोकमात्मवित् ।' इत्यादिश्रुति-विहितादात्मज्ञानात् । विनश्वरविविधपुरुषार्थविरक्तस्सकलदुःखध्वंसकामः तदधिकारी । इतरस्तु कर्माधिकारी । तमधिकृत्यैव सर्वाणि कर्मशास्त्राणि प्रवर्तन्ते । मोक्षशास्त्राणि तु तदितरपुरुषमिति प्रमेयपरिज्ञानमुभयथाऽपि सप्रयोजनम् ॥

इति श्रीरामानुजाचार्यविरचिते तत्त्वरहस्ये
प्रमेयपरिच्छेदः द्वितीयः ॥

शास्त्रपरिच्छेदः ।

इत्थं मानमेयमितयो निरूपिताः। अथ शाब्दं प्रमाणं निरूप्यते। सम्बन्धग्रहणवशेनार्थप्रत्यायकं पदजातं शाब्दम्। तदेव प्रत्यक्षाद्यसन्निकृष्टार्थं शास्त्रम्।

तदुक्तम्—

'शास्त्रं शब्दविज्ञानादसन्निकृष्टेऽर्थे विज्ञानम्'। इति। (शा. भा. १-१-५)

शब्दज्ञानसापेक्षादात्मनस्सन्निकर्षादसन्निकृष्टार्थविषयं ज्ञानं तच्छास्त्रं नाम प्रमाणम्। प्रमाणान्तरसन्निकृष्टार्थविषयं तु लौकिकं वचनम्। तत्त्वनुमानरूपम्। अतो न शास्त्रम्। अनुमानरूपता तु वक्ष्यते। शब्दार्थयोस्तावत्प्रत्याय्यप्रत्यायकभावलक्षणस्सम्बन्धः। वाच्यवाचकभाव इति यावत्। स चापौरुषेयः।

तदुक्तम्—

'औत्पत्तिकस्तु शब्दस्यार्थेन सम्बन्धः। तस्य ज्ञानमुपदेशोऽव्यतिरेकश्चार्थेऽनुपलब्धे तत्प्रमाणं बादरायणस्यानपेक्षत्वात्।' इति। (जैमिनिसूत्र. १-१-५)

औत्पत्तिकः—स्वाभाविकोऽपौरुषेयो नित्य इत्यर्थः। वर्णानां नित्यत्वादर्थानां प्रवाहरूपेण नित्यत्वात्सम्बन्धस्यापौरुषेयत्वम्।

ननु कथं वर्णा नित्याः। उच्चारणमात्रापवर्गिणः श्रूयन्ते। तथाहि—इदं तावदविवादम्—तत्तद्वर्णोच्चारणापेक्षया पुरुषप्रयत्नप्रेरितः कौष्ठ्यो वायुर्नाभिमण्डलदेशादुद्गच्छन्नुरःकण्ठशिरोजिह्वामूलदन्तनासिकौष्ठप्रदेशेषु संयुक्तः श्रोतुश्श्रोत्रप्रदेशेन संयुज्यते। तदनु तत्रत्यस्स्तिमितवायुरपक्रामति। तदनन्तरं च वर्णा उपलभ्यन्ते। तथा कर्णशष्कुल्यवच्छिन्नमाकाशमेव श्रोत्रम्। तद्गुणश्च शब्दः। तेन च समवायाद्गृह्यत इति।

इदमिदानीं विचार्यते—किमुत्पादकः प्रयत्नः, उताभिव्यञ्जक इति। न तावदभिव्यञ्जकत्वम्। आवरणापनयनेन वा किंचिदभिव्यज्यते, इन्द्रियसंस्कारेण वा, विषयसंस्कारेण वा। न तावच्छ्रोत्रशब्दयोः कुड्यादिरावरणं सम्भवति। तत्समवायस्य यावत्प्रतिसम्बन्धि भावात्। इन्द्रियसंस्कारोऽपि कौष्ठ्येन वायुना तदाप्यायनं तत्संयोगमात्रं वा। द्वयमप्युत्पत्तिपक्षेऽप्यनुकूलम्। शब्दस्याकाशधर्मत्वात्। आकाशस्यैव श्रोत्रत्वात्। विषयसंस्कारोऽपि विषयधर्म एव। स च न सम्भवति। न हि कौष्ठ्यस्य वायोराकाशधर्मेण सम्बन्धः। कथञ्चित्सम्भवेऽप्युत्पत्तिपक्षसाधारण एव। परम्परया सम्बन्धस्याप्युत्पादकत्वदर्शनात्।

किं च प्रयत्नस्याभिव्यञ्जकत्वे एकेनैव प्रयत्नेन सर्वशब्दाभिव्यक्तिप्रसक्तिः । समानेन्द्रियग्राह्याणां व्यञ्जकभेदानपेक्षत्वनियमात् । न हि प्रदीपादिव्यङ्ग्या घटादयः तन्नानात्वमपेक्षन्ते । प्रयत्नस्याभिव्यञ्जकत्वे तत्तारतम्यानुविधायिता च न स्यात् । मन्दे तस्मिन्मन्दस्तीव्रे च तीव्र इति । न हि प्रदीपादितारतम्ये तदभिव्यङ्ग्यतारतम्यं दृश्यते ।

किं चैक एव ककारादिस्तत्तद्वक्तृभेदान्नानाभूतश्च दृश्यते । तच्चोत्पत्तिपक्ष एव युक्तम् । अभिव्यक्तिपक्षे प्राच्यश्शब्दः प्रतीच्य इति व्यवहारो न स्यात् । उत्पत्तिपक्षे तूत्पादकदेशेन स्यात् ।

ततश्चैवं प्रयोगः–अनित्यश्शब्दः, अनभिव्यञ्जकप्रयत्ननान्तरीयकत्वात्, घटवदिति । तस्मात्ताल्वादिस्थानैस्तत्तत्प्रयत्नसंयोगादुत्पन्नः शब्दः शब्दान्तरारम्भक्रमेण श्रोत्रदेशे शब्दमारभते । स तावच्छ्रोत्रसमवायाच्छ्रूयत इत्यु(ति यु)क्तम् ।

अत्रोच्यते–वर्णात्मकेषु शब्देषु सर्वत्र 'स एवायं गकारः, तदेवेदं पदम्' इति प्रत्यभिज्ञा तावद्दृश्यते । न सा सादृश्याद्भेदाग्रहनिबन्धना । नेदमिति बाधादर्शनात् । ज्वालाप्रत्यभिज्ञायां तु भेदस्सिद्ध एव । तत्कारणसम्भवात् ।

तथाहि–ज्वाला तावदवयविद्रव्यम् । तस्याश्च प्रभा गृहोदरव्यापिनी । न हि प्रथमप्ररोपितज्वालाया विशरणमन्तरेण प्रभाप्रचारः सम्भवति । तस्मात्प्रथमप्ररोपिता नष्टा । द्वितीया त्वन्यादृशीति तत्र सादृश्यनिबन्धनस्तद्ग्रहः । अत्र तु युक्तिमुखेनापि न तादृशी बाधा दृश्यते । अतस्स्पष्टे तद्ग्रहे तत्तद्वर्णगोचरस्य प्रयत्नस्य व्यञ्जकत्वमेव युक्तम् ।

परकीयमनुमानं च विशेषणासिद्धम् । कौष्ठ्यस्य वायोः श्रोत्रप्रदेशसंयोग एव संस्कारः । स्तिमितवाय्वपगमस्तु नान्तरीयकः तत्सहकारी वा । ततश्च तत्संस्कृतं श्रोत्रं शब्दं गृह्णाति । गतिमत्त्वाच्च वायोः तत्संयोगविरामे शब्दोपलम्भविच्छेदः । प्रतिवर्णं व्यञ्जकभेदाच्च न सर्वशब्दोपलम्भप्रसक्तिः । उत्पत्तिपक्षेऽपि कारकभेदोऽङ्गीकृत एव । स एवास्माकं व्यञ्जकभेदः ।

ततश्चैवं प्रयोगः—शब्दः प्रयत्नाभिव्यङ्ग्यः, तदनुत्पाद्यत्वे सति तदनन्तरमुपलब्धेः । यो यदनुत्पाद्यत्वे सति यदनन्तरमुपलभ्यते स तदभिव्यङ्ग्यः । यथा प्रदीपानन्तरमुपलभ्यमानो घटः । न चात्र विशेषणासिद्धिः । तद्ग्रहणबलेन व्यञ्जकत्वसिद्धेः ।

योऽप्ययं तर्कः—यदि वर्णाः प्रयत्नाभिव्यङ्ग्यास्स्युः, तर्हि प्रयत्नभेदानपेक्षिणस्स्युः । समानेन्द्रियग्राह्याणां प्रयत्नभेदानपेक्षित्वनियमात् । अपेक्ष्यते च भेदः । तस्मात्तदभिव्यङ्ग्या न स्युरिति । सोऽपि प्रशिथिलमूल एव । शुक्लनीलादिरूपेषु समानेन्द्रियग्राह्येषु

स्फुटस्फुटालोकव्यङ्ग्यत्वदर्शनात्। तथाऽल्पेनैव लालाजलेन शर्करामाधुर्यमभिव्यज्यते। सक्तुपृथुकयोस्तु अनल्पेन। तथा कुङ्कुमगन्धो गोघृतेनैव। मुस्तागन्धस्तु तैलेन। निदाघसमयनिर्दग्धपृथिवीगन्धस्तु जलेनैवेति। तीव्रमन्दादितारतम्यमपि प्रयत्नस्याभिव्यञ्जकत्वेऽपि तत्तारतम्याद्युज्यते। प्रदीपप्रकाशतारतम्याद्रूपोपलब्धितारतम्यवत्। तथैकस्यैव वर्णस्य तत्तद्वक्तृभेदेन नानाभावोपलब्धिरपि तत्तद्वक्तृसमुत्थस्य परस्परनिरपेक्षस्य प्रत्येकं विलक्षणं श्रोत्रसंस्कारमारभमाणस्याभिव्यञ्जकस्य कौष्ठ्यस्य वायोर्नानात्वादुपपन्ना। प्रत्यभिज्ञाबलेन स्थायित्वस्य तदैक्यस्य चोपपादितत्वात्। तिमिरभिन्नाभिर्नेत्रवृत्तिभिश्च चन्द्रे नानात्वोपलब्धिवत्। प्राच्यादिव्यपदेशोऽपि व्यञ्जकवक्तृदेशापेक्षयोपपन्नः। ह्रस्वदीर्घप्लुतप्रतीतिरपि अभिव्यञ्जकवृद्धिह्रासप्रयुक्ता। अनुवातं दूरे शब्दोपलब्धिः। प्रतिवातं तदनुपलब्धिरपि व्यञ्जकपक्ष एवोपपन्ना। ताभ्यां दूरं कौष्ठ्यवायुप्रेरणात्तन्निरोधाच्च।

ननु शब्दे प्रत्यभिज्ञा न सम्भवति। तदभिव्यक्तेः क्षणिकत्वात्। तथाहि—स्फटिकादौ प्रथमप्रतीते तदनु संस्कारोद्भेदे तत्सहकृतं चक्षुस्तदनन्तरं 'स एवायम्' इति गृह्णाति। इह तु वर्णाभिव्यक्तिः क्षणिका। तया च संस्कारोद्बोधे श्रोत्रनित्यत्वेऽपि व्यञ्जकव्यापारोपरमात्पश्चात्प्रत्यभिज्ञा नोदेतुमर्हतीति।

उच्यते—कार्यानुरोधेन हि कारणकल्पना। अत्र तु नाभिव्यक्तिस्संस्कारोद्बोधिका। किन्त्वदृष्टादिकारणवशात्तदुद्बोधे सति प्रथमाभिव्यक्तिरेव प्रत्यभिज्ञानरूपा परिणमते। यथा—महान्धकारे क्षणिकसमुन्मेषिसौदामिनीसम्पातमात्राचिरपरिचिते वस्तुनि प्रथमत एव प्रत्यभिज्ञा जन्यते। तस्माद्वर्णा नित्याः। एतच्च सर्वं **न्यायशुद्धौ** प्रपञ्चितम्।

इत्थं वर्णानां नित्यत्वात् अर्थस्य च प्रवाहरूपेण नित्यत्वात्तत्सम्बन्धस्यानादितया अपौरुषेयत्वम्। तथाहि—इदानीन्तनवृद्धव्यवहारे हीदानीन्तनव्युत्पित्सूनां शक्तिग्रहः। तथा पूर्वव्युत्पित्सूनां पूर्ववृद्धव्यवहारे। तथा पूर्वतराणां पूर्वतरे इत्यनिदम्प्रथमे संस्का(संसा)रमण्डले शब्दार्थपरम्पराया अनादित्वात्तत्सम्बन्धस्याप्यनादित्वम्।

किं च शब्दानित्यत्वे व्युत्पत्तिरेव न स्यात्। वृद्धव्यवहारे हि शक्तिग्रहः। स च भूयोभूयः प्रयोगदर्शने स्यात्। वर्णानां तत्तत्पदस्यार्थपरिहारेण स्वस्वार्थावधारणशक्तिरावापोद्वापाभ्यां भूयोभूयः प्रयोगदर्शनादिना। न ह्युच्चारणमात्रापवर्गिणः शब्दस्य पुनः पुनः प्रयोगदर्शनं सम्भवति। तच्च शब्दनित्यत्वे स्यात् इति तन्नित्यत्वप्रसाधनं व्युत्पत्त्यर्थतयापि सप्रयोजनं स्यात्।

अयं मनोरथः यदि संस्का(संसा)रस्यानादिता स्यात्। तत्तु (सा तु) न सिद्ध्यति। तथाहि—कृत्स्नकार्यकलापे युगपदुपसंहृते सति सर्गादावादिसर्वज्ञस्सर्वशक्तिस्सर्वेश्वरः पुरुषोत्तमः कृपावान् सर्गव्यवहारसमर्थानयोनिजान् पुरुषविशेषान्मनसा निर्माय भोग्य-

भोगोपकरणभोगस्थानप्रविभक्तं भूतभौतिकसङ्घातं च सृष्ट्वा तेषु तेष्वर्थेषु 'अस्य शब्दस्यायमर्थः' इति सङ्केत्य वेदानप्याविष्कृत्य तेभ्यः पुरुषेभ्यस्समुपदिदेशेति सकलप्रमाणसिद्धम्। तस्मात्सम्बन्धः पौरुषेय इति ।

नैतत्सारम्—स्यातां नाम क्रमेण कार्यवर्गस्य सृष्टिविनाशौ । यौगपद्ये तु प्रमाणं न पश्यामः । वैपरीत्ये तु 'विमतः कालो न कृत्स्नकार्यध्वंसवान्, कालत्वात्, सम्प्रतिपन्नकालवत्' इति यद्वा 'विमतो घटध्वंसः सर्वदा घटान्तरसमानकालीनः ध्वंसत्वात्, ध्वंसान्तरवत् ।'

किञ्च कृत्स्नकार्यध्वंसे सर्वात्मगतादृष्टध्वंसात् पुनस्सृष्टिवैषम्यं न स्यात्। "इदं वा अग्रे नैव किञ्चनासीत् । न द्यौरासीत् । न पृथिवी नान्तरिक्षम् ।" तथा "सदेव सोम्येदमग्र आसीत्, एकमेवाद्वितीयम् । तत्सृष्ट्वा तदेवानुप्राविशत् ।" इत्यादिवाक्यानि त्वर्थवादतया विधिशेषभूतानि । न तु स्वातन्त्र्येणार्थप्रतिपादनसमर्थानि । कृत्स्नस्यापि वेदस्य अनुष्ठेयार्थतात्पर्यात् । तच्च व्युत्पत्तिसिद्धमिति वक्ष्यते ।

तथा सर्वज्ञपुरुषसद्भावे च 'क्षित्यादिकं सकर्तृकं कार्यत्वात् घटवत्,' इत्यनुमानं न प्रमाणम्। कार्यत्वस्य शरीरिकर्तृकत्वेन व्याप्तेः। शरीरिणश्च सार्वज्ञ्यासम्भवात्। अशरीरिणश्च करणाधिष्ठानाशक्तेः कर्तृत्वासम्भवात् । इदानीन्तनपुरुषपरम्परायाश्च योनिजत्वदर्शनेन अयोनिजपुरुषसद्भावोऽप्यसम्भावित एवेति मीमांसकानामभिमानः। एतत्सर्वं **विमलाञ्जन**नाम्नि प्रकरणेऽभिहितम् ।

ननु देवदत्तादिपदेषु सङ्केतनिबन्धनार्थप्रतीतिदर्शनाद्गवादिपदेष्वपि तथा स्यात् । ततश्चापौरुषेयत्वमसिद्धमिति चेत् मैवम्। अत्र सङ्केतस्य प्रत्यक्षसिद्धत्वात् । अन्यत्र वृद्धव्यवहारादेव व्युत्पत्तेस्तदभावात् । ननु देवदत्तादिपदेष्वपि कदाचित्सङ्केतादर्थप्रतीतिर्दृश्यत इति चेत्, न। अनियतो हि तत्र सङ्केतः। व्युत्पत्तिस्तु नियता । तस्मादेकत्र शक्तिग्रहनिबन्धनं वाचकत्वम्, अन्यत्र तु कदाचिद्व्यवहारतो वाचकत्वग्रहेऽपि सङ्केतनिबन्धनम्। वाचकत्वप्रतीतिस्तु भेदाग्रहात्। सङ्केतात्पूर्वं गवादिपदवद्वाचकत्वाप्रतीतिः ।

ननु सम्बन्धस्यापौरुषेयत्वे प्रथमश्रुताच्छब्दादविशेषेण सर्वेषामर्थप्रतीतिस्स्यात् । न स्यात् । व्युत्पत्तेरपि हेतुत्वात् । तस्माद्वर्णा नित्याः सम्बन्धश्चापौरुषेय इति स्थितम्। तद्ग्रहणं च वाचकत्वशक्तिग्रहात् । स च वृद्धव्यवहारादिति वक्ष्यते ।

ननु कथं पदेभ्यः पदार्थप्रतीतिः वाक्यार्थप्रतीतिर्वा । तत्र शब्दतत्त्वविदो वैयाकरणाः प्राहुः—क्रमिकैराशुतरतिरोहितैर्वर्णैः प्रत्येकं यौगपद्येन च पदार्थप्रतीतेर्वाक्यार्थप्रतीतेश्चासम्भवात्तत्तद्वर्णाभिव्यङ्ग्यं प्रत्यस्तमितवर्णविभागं पदवाक्यशब्दवाच्यं स्फोटाख्यं शब्दतत्त्वं

तन्मूलमेषितव्यम्। तथाहि—न चैकैकवर्णग्रहणेऽर्थप्रतीतिः अतिप्रसङ्गात्। न च युगपद्ग्रहणम्। आशुतरतिरोधानात्। ततो नियतक्रमैः कतिपयैर्वर्णैः पदाभिव्यक्तिः। तथा तादृशैरनेकैर्वर्णैर्वाक्याभिव्यक्तिः। तत एव पदार्थवाक्यार्थविभागश्चोपपन्न इति।

अपरे तु प्रत्यस्तमितपदवाक्यविभागमखण्डं शब्दतत्त्वमेकमेव। तत्र पदवाक्यविभागस्तु काल्पनिक इति प्रतिपन्नाः। तच्चातीन्द्रियमर्थप्रतीत्यनुपपत्तिकल्प्यमित्येके। अपरे तु श्रोत्रग्राह्यमिति।

पूर्वत्र वास्तवपदपदार्थव्युत्पत्तिर्वास्तववाक्यार्थव्युत्पत्तिश्च सहकारिणी। उत्तरत्र काल्पनिकी पदतदर्थवाक्यतदर्थव्युत्पत्तिः। अन्यथा सर्वाविशेषेणार्थप्रतीतिप्रसङ्गात्।

किं च "वन–नव–नदी–दीन" इत्यादिषु वर्णाभेदेऽपि पदान्यत्वं प्रतीयते। ततस्तदतिरिक्तं पदम्। न च वाच्यं वर्णा एव पदम्। नदीदीनेत्यादिषु क्रमभेदेन पदभेदबुद्धिरिति। तेषां सर्वगतत्वनित्यत्वाभ्यां देशकालक्रमासम्भवात्। किं चानेकेषु वर्णेषु एकं पदमेकं वाक्यमिति व्यपदेशोऽपि वर्णान्यत्वे प्रमाणम्। किं च वर्णानां वाचकत्वे क्रमभेदे वक्तृभेदे विलम्बोच्चारणे चार्थप्रत्ययस्स्यादिति।

नैतत्सारम्—यत्नेनान्वेषणेऽपि नानावर्णव्यतिरेकेण निर्भागशब्दतत्त्वानुपलम्भात्। यस्त्वेकं पदमेकं वाक्यमिति व्यपदेशः सोऽप्यनेकेषु अर्थैक्योपाधिनिबन्धनः। दृश्यते हि बहूनामप्यौपाधिकमेकत्वम्। यथा 'सेना वनं राजसूयः' इति। अत एवार्थैकत्वमजानतां नास्त्येकत्वपरामर्शः। यदि ह्यनौपाधिकं शब्दतत्त्वं स्यात्तर्हि संहितापाठमात्रेण व्युत्पन्नानामितरेषां च प्रकाशेत। ननु व्युत्पत्तिरपि सहकारिणीति नातिप्रसङ्ग इति चेत्, हन्त स्वानुभवविसंवादः। न हि व्युत्पन्नः पुमानेभिर्वर्णैरिदं शब्दतत्त्वमभिव्यज्यत इति प्रत्येति।

किं च यावद्भिर्वर्णैश्शब्दतत्त्वमभिव्यक्तं प्रतिनियतार्थप्रत्यायकं तावतामेव वाचकत्वसम्भवेऽतिरिक्तकल्पनं गौरवपराहतम्। नदीदीनेत्यादिष्वपि बुद्धिभेदः क्रमभेदनिबन्धनः। तथाहि–उच्चारणक्रमानुरोधात्प्रतिवर्णाभिव्यक्ति भिन्ना एव बुद्धयो जायन्ते। प्रतिवर्णोपलम्भप्रभावितभावनाख्यसंस्कारक्रमवशाच्च विलक्षणाः स्मृतयः। तत्क्रमाद्वर्णा अपि क्रमवन्त इव भान्ति। तस्मादेकवक्त्रोच्चारणापादितनैरन्तर्या आनुपूर्वीविशेषशालिनस्स्वरविशेषभाजो वर्णा एव पदम्। तत एवार्थप्रत्ययः। न च युगपद्ग्रहणासम्भवः। क्रमेण श्रुतानामपि तेषां तेनैव क्रमेण पश्चात्स्मृतिविषयत्वसम्भवात्। दृश्यते हि क्रमानुभूतेष्वपि युगपदनुसन्धानं 'पञ्च प्रयाजा मयाऽनुष्ठिताः। गोदावर्यां महानद्यां शतवारं स्नातोऽहम्' इति च। अयमर्थस्स्वसिद्धान्तोपन्यासमये प्रपञ्चयिष्यते।

अतीन्द्रियशब्दकल्पनमप्यनुपपन्नम्। अर्थप्रतीतेरन्यथासिद्धत्वात्। अतिप्रसङ्गश्च। तस्य नित्यत्वे सर्वार्थप्रतीतिप्रसङ्गात्। अनित्यत्वे च तत्कारणं दुर्निरूपम्। वर्णानां च कारणत्वे

तदुत्पत्तिर्व्यर्था। उक्तेन मार्गेण तैरेवार्थप्रतीत्युपपत्तेः। अभिव्यञ्जकत्वे तु प्रत्यक्षत्वापातः। किं च वृद्धव्यवहारे आवापोद्वापाभ्यां हि शक्तिग्रहाद्व्युत्पत्तिः। ततश्च यस्य पदस्य आवापे यस्यार्थभागस्यावापः यदुद्वापे चोद्वापः तत्रैव तस्य व्युत्पत्तिरुक्ता। अखण्डशब्दतत्त्ववादे कस्य कुत्र व्युत्पत्तिः। ननु तत्रापि पदविभागं परिकल्प्य तत्र तस्य व्युत्पत्तिरिति चेत्, न। प्रतिपत्तिगौरवात्। नियतक्रमा वर्णा एव हि पदमित्युक्तम्। किं चानेनैव न्यायेन वाक्यार्थप्रतीत्युपपत्तौ तत्र वाक्यं परिकल्प्य तत्र तस्य व्युत्पत्तिर्वक्तव्या। तत्रापि भूयान् प्रतिपत्तौ गौरवक्लेश इति प्रत्यक्षतोऽनुमानतो वा न वर्णातिरिक्तशब्दतत्त्वसम्भव इति।

अपरे तु वर्णानां प्रत्येकं वाचकत्वेऽतिप्रसङ्गात् आशुतरविनाशित्वेन युगपद्ग्रहणाभावाच्च पूर्वपूर्ववर्णानुभवजनितसंस्कारसचिवोऽन्त्यो वर्णः पदार्थवाचकः। तथा पूर्वपदार्थानुभवजनितसंस्कारसचिवमन्त्यं पदं वाक्यार्थवाचकम्। अत्रापि वास्तवपदपदार्थव्युत्पत्तिस्सहकारिणीति प्रतिपेदिरे। अयं च संस्कारस्स्मृतिहेतोस्संस्काराद्विलक्षणः। तस्य च स्मृतिहेतुत्वात् अस्य चानुभवनिमित्तत्वात् इति। तदप्यनुपपन्नम्। उक्तेन न्यायेनार्थप्रतीतेरन्यथासिद्धत्वात् युगपद्ग्रहणस्योपपादितत्वाच्च। अत्र यद्यपि पदपदार्थविभागो वास्तवः, तथापि व्युत्पत्तिर्यत्नोपपाद्या। अन्त्यवर्णस्य पदत्वाभावात्। तथा वाक्यार्थव्युत्पत्तिरपि। अन्त्यपदस्य वाक्यत्वाभावात्। पक्षद्वयेऽप्युभयोरनियतत्वाच्च।

अत्र नव्यास्तु पदैरभिहिताः स्वार्थाः स्मारिता वा पदार्था आकाङ्क्षादियुक्ता वाक्यार्थं गमयन्तीति। तदप्यनुपपन्नम्। शक्तिकल्पनागौरवात्। तथाहि—अभिधानपक्षे पदानां स्वस्वार्थाभिधानशक्तिः पदार्थानां वाक्यार्थबोधनशक्तिः। तथा शब्दादन्यतः प्रमाणात्प्रतीतानां पदार्थानां वाक्यार्थबोधकत्वादर्शनात्प्रतिपादितानां च तद्दर्शनात्पदानि पदार्थेषु वाक्यार्थबोधनशक्तिमादधति। तेषां तदुत्पादनशक्तिरपरेति। ननु प्रमाणान्तरप्रतिपन्नानामपि संसर्गबोधनसामर्थ्यं दृश्यते। तथाहि—येन नाम प्रत्यक्षेणाज्ञाताश्रयं श्वैत्यं प्रतिपन्नं हेषारवेणाज्ञातरूपोऽश्वोऽनुमितः खुरपुटनिष्पेषशब्देन चाज्ञातकर्तृकं गमनमनुमितं तस्य श्वेतोऽश्वो धावतीति संसर्गबोधो दृश्यते। तदुक्तम्—

'पश्यतः श्वेतमारूपं हेषाशब्दं च शृण्वतः।
खुरनिष्पेषशब्दं च श्वेतोऽश्वो धावतीति धीः॥
दृष्टा वाक्यविनिर्मुक्ता—' इति॥ (श्लो. वा. ७. ३५८)

आरूपमव्यक्तरूपम्। अव्यक्ताश्रयमिति यावत्।

मैवम्—तादृशस्य पुंसस्संसर्गप्रतीतिरेव नोदेति। किं तु श्वेतं किंचिद्वस्तु दृश्यते। अश्वेन भाव्यं गच्छताऽन्येन केन चिदित्येतावन्मात्रम्। अथाभ्यासपाटवात्पदनिष्पेषशब्दमश्वसम्बन्धिनमवगच्छति। तदाऽनुमानादेव धावत्यश्व इति धीः। अथ श्वैत्यस्य अनुमिताश्वाश्रय-

त्वमध्यवस्यति तदाप्यश्वादन्यत्र न सम्भावितमिति परिशेषादेव श्वेतोऽश्व इति धीः। तथा श्वैत्यस्यानुमिताश्रयस्य च धावनसमानाश्रयत्वमनुमिनोति चेत्, श्वेतोऽश्वो धावतीति धीः। अन्यथा नेति यत्किंचिदेतत्।

अपि च यद्यत्र पदार्थावगमादेव परस्परान्वयावगमः, तदा तस्य कस्मिन् प्रमाणेऽन्तर्भावः। न शब्दे। तत्प्रयोगाभावात्। प्रमाणान्तराभ्युपगमे तु शब्दस्योच्छेदः। तस्मात्पदप्रतिपादितानां पदार्थानामन्यत्रादृष्टं वाक्यार्थबोधनसामर्थ्यं कल्पनीयम्। पदानामपि तदाधानशक्तिरिति शक्तित्रयकल्पनागौरवम्।

ननु पदार्थानां संसर्गबोधनशक्तिस्वीकारे खलु गौरवम्। अनन्वितावस्थोऽभिहितोऽन्वितावस्थां लक्षयति। अवस्थावस्थावतोर्हि सम्बन्धस्तावदस्त्येव।

तदाहुर्वार्तिककारपादाः—

वाक्यार्थो लक्ष्यमाणो हि सर्वत्रैव हि लक्ष्यते। इति। (बृहट्टीका ?)

तदयुक्तमित्यन्ये। नेयं लक्षणा। स्वार्थापरित्यागात्। तत्परित्यागेन हि गङ्गादिषु लक्षणा दृष्टेति। ते हि मीमांसाभ्यासवैकल्येनैवमाहुः। न हि सर्वत्र लक्षणायां स्वार्थस्त्यज्यते। तथाहि—लोके 'छत्रिणो गच्छन्ति'इति छत्रिशब्देन छत्र्यच्छत्रिसमुदायो लक्ष्यते। छत्रिशब्दार्थश्च न त्यज्यते। तथा वेदेऽपि चातुर्मास्येषु 'वैश्वदेवेन यजेत'इति वैश्वदेवशब्देन वैश्वदेवावैश्वदेवगणो लक्ष्यते। स्वार्थश्च न त्यज्यते। अत एव जहदजहल्लक्षणेति तद्वैविध्यं परैरङ्गीकृतम्।

अतोऽन्यथा दूषणमुच्यते। वाच्यस्य गङ्गाशब्दार्थस्य वाक्यार्थेऽनन्वयात्खलु लक्षणा। गामानयेत्यादौ तु गोपदार्थस्यान्वयादयुक्तैव सा। किं च वाक्यार्थमात्रस्य लक्ष्यत्वमनुपपन्नम्। सम्बन्धानुपपत्तिपरामर्शमन्तरेण पदार्थवदेव झटिति प्रतीतेः।

ननु तर्हि स्मारकत्वपक्षे न गौरवम्। पदस्मारिताः पदार्थाः वाक्यार्थं गमयेयुः। तथाहि—पदश्रवणे व्युत्पत्तिदशायां प्रतिसम्बन्धितयाऽनुभूताः पदार्थाः स्मर्यन्ते। अस्ति च सम्बन्ध्यन्तरदर्शने सबन्ध्यन्तरस्मरणम्। तदुक्तम्—

पदमभ्यधिकाभावात्स्मारकान्न विशिष्यते। इति॥ (श्लो. वा. शब्द. १०७)

अभ्यधिकाभावात्—स्मारकत्वातिरिक्ताभिधायकत्वाभावादिति।

तदयुक्तम्। वाक्यार्थस्याशाब्दत्वप्रसङ्गात्। वाक्यार्थोऽपि पदार्थलक्ष्यः। न तु शक्त्याभिधीयत इति। ननु यथा पदैः पदार्थाः स्मर्यन्ते तथा तैरपि पदानि। सम्बन्धस्याविशेषात्। ततश्च स्मृतैः पदैरन्वयो बोध्यत इति शाब्दत्वमिति चेन्मैवम्—प्रथमं वाचकश्रवणं, तदनु वाच्यस्मरणम्, पुनरपि वाचकस्मरणं, तैस्तत्स्मरणमित्यव्यवस्थाप्रसङ्गात्।

प्राभाकरास्तु–पदान्येव वाक्यम् । पदार्थ एव वाक्यार्थः । तत्र पदान्येव प्रमाणम् । अर्थान्तरान्वितस्वार्थे पदानां व्युत्पत्तेरित्याहुः । तथाहि—इत्थं तावत्प्रथमं लोके व्युत्पत्तिप्रकारः,–उत्तमवृद्धस्तावत् 'देवदत्त गामानय'इति वाक्यं प्रयुङ्क्ते । तदनु मध्यमवृद्धः प्रवर्तते । तदानीं तटस्थो व्युत्पित्सुरेवं मन्यते—अस्य प्रवृत्तिर्ज्ञानपूर्विका, प्रवृत्तित्वात्, मदीयप्रवृत्तिवत् । तच्च ज्ञानं वाक्यजन्यं, तदनन्तरभावित्वादिति । इत्थं भूयोभूयः प्रयोगदर्शनेन प्रथमं तावद्वाक्यस्य वाक्यार्थे सम्मुग्धा व्युत्पत्तिर्जायते अस्य वाक्यस्य गवानयनमर्थ इति । पश्चात्कदाचित् 'अश्वमानय' इति वाक्यप्रयोगे तथैव प्रवृत्तौ अश्वपदावापे तदर्थान्वयाद्गोपदोद्वापे तदर्थानन्वयादावापोद्वापाभ्यामश्वपदस्यार्थान्तरान्विते हयार्थे गोपदस्य च तादृशे सास्नादिमदर्थे प्रत्येकं व्युत्पत्तिर्जायते । इत्थं भूयोभूयः प्रयोगदर्शनाद्व्युत्पन्नस्य पुंसः पूर्वं ततश्शब्दार्थमप्रतियतः पुनरेषा विचिकित्सा जायते, यदि प्रत्यायकस्ततो ममापि पूर्वमेव प्रत्याययेत् । अथाप्रत्यायकस्ततो वृद्धमपि न प्रत्याययेदिति । एवं विचिकित्सतः पुनरेषा विचिकित्सा जायते—नूनमस्ति कश्चिद्वृद्धस्य विशेषः, यतोऽयमवबुध्यतेऽहं तु नेति । कोऽसौ विशेष इति निर्णयमिच्छतः पुनर्वृद्धव्यवहारे तेभ्यश्शब्देभ्यस्स्वयमर्थावगमात् प्रत्यायकत्वमेव विशेषः । स च वाचकत्वशक्तिग्रहाधीनः । तद्ग्रहश्च वृद्धव्यवहारे । स च ममेतः पूर्वं नासीत् वृद्धस्य त्वासीदिति निर्धारणा जायते । इत्थं ममेव पूर्ववृद्धस्य तत्पूर्ववृद्धपरम्परायाश्चेत्यनादित्वादपौरुषेयत्वेन स्वाभाविकत्वमपि शब्दार्थसम्बन्धस्यावसीयते । तस्माच्छब्दानां प्रत्यायकत्वं स्वाभाविकम् । तच्च व्युत्पत्त्यपेक्षम् । न पुनस्संकेतकृतम् । सा च शक्तिग्रहाधीना । तद्ग्रहश्च प्रयोज्यवृद्धव्यवहारे । स च विशिष्टार्थज्ञानमूलः । तच्च ज्ञानं वाचकशक्तिमूलमिति विशिष्टविषयैव शक्तिरुन्नीयते । आवापोद्वापौ चान्वितगोचरौ । ततश्च गामानयेत्युक्ते गोपदमानयेत्यन्वितस्वार्थबोधकम् । एवमानयेति पदमपि । ततश्चान्विते शक्तिग्रहादन्विताभिधायित्वं पदानां सिद्धम् । तथा मध्यमवृद्धप्रवृत्तेः कार्यज्ञानपूर्वकत्वात्तस्य च शब्दमूलत्वात् सर्वेषामपि पदानां कार्यपरत्वमवगन्तव्यम् । तच्चावापोद्वापाभ्यां साक्षाल्लिङादिप्रत्ययस्य । इतरेषां तु परम्परया । प्रकृत्यंशस्येव प्रत्ययांशस्यापि ताभ्यां शक्तिग्रहात् । एतच्चोपरिष्टात्स्पष्टीभविष्यति ।

नन्वन्विताभिधानं न सिध्यति । प्रतियोगिनामानन्त्येन तदन्विते शक्तिग्रहासम्भवात् । सामान्येनान्विताभिधानं च नाशङ्कनीयम् । वाक्येभ्यो विशेषान्वयावगमात् । तथापि स्वरूपमात्राभिधानेनापि वाक्यार्थप्रतीत्युपपत्तौ अन्विताभिधानाश्रयणे शक्तिकल्पनागौरवाच्च ।

किं पदान्तराभिहितेनान्विताभिधानमनभिहितेन वा । प्रथमे तदपि पदमन्विततया प्रथमपदाभिहितमर्थमपेक्षते । तदपि पदं द्वितीयपदाभिहितमिति परस्पराश्रयः । द्वितीये पदान्तरप्रयोगवैयर्थ्यम् । एकस्माच्च पदात्सर्वान्वयप्रतीतिप्रसङ्गश्चेति ।

नैवम्—आकाङ्क्षादित्रयस्योपलक्षणत्वात्। आकाङ्क्षितं सन्निहितं योग्यं यदर्थान्तरं तदन्विते शक्तिग्रहणात्। का पुनरियामाकाङ्क्षा। प्रतिपत्तुर्जिज्ञासा। सा किन्निबन्धना। अविनाभावनिबन्धनेति केचित्। तथाहि—क्रिया कारकाविनाभाविनी। तां श्रुतवतः कारकजिज्ञासा स्यात्। एवं कारकमपीति। तदयुक्तम्। जिज्ञासाविरमानुपपत्तेः। उभयाविनाभाविनां पदार्थानामानन्त्यात्। अतोऽन्यदेव निबन्धनम्। अभिधानापर्यवसानमभिधेयापर्यवसानं च।

'द्वारम्'इत्यादावेकपदप्रयोगे प्रतिसम्बन्ध्यनुपादानेनान्विताभिधानापर्यवसानात्प्रतियोगिजिज्ञासायां संव्रियतामित्यनेनान्विताभिधानम्। यत्राप्यनेकपदप्रयोगेऽभिहितोऽर्थो न पर्यवस्यति—यथा 'दिवा अभुञ्जानो देवदत्तः पीनः।' इति तत्र रात्रिभोजनजिज्ञासायां 'रात्रौ भुङ्क्ते' इत्यनेनान्विताभिधानम्। तथा 'विश्वजिता यजेत' 'अमावास्यायामपराह्णे पिण्डपितृयज्ञेन चरन्ति, इति वाक्यद्वये नियोज्याकाङ्क्षायां स्वर्गकामपदेनान्विताभिधानम्। नियोज्यजिज्ञासाप्रकारस्तूपरिष्टाद्वक्ष्यते।

नन्वेवं 'गामानय शुक्लां दण्डेन' 'रक्तः पटो भवति' इत्यत्र शुक्लरक्तपदाभ्यामन्विताभिधानं न स्यात्। ताभ्यां विनाऽपि वाक्यपर्यवसानात्। सत्यं तदप्रयोगे। तत्प्रयोगे तु समभिव्याहृतसर्वपदानां सम्भूयकारित्वव्युत्पत्तेरेकवाक्यताबलात्तद्विषयामाकाङ्क्षामुत्थाप्य ताभ्यामन्विताभिधानम्।

तदुक्तं **भाष्ये**—'भवति तु रक्तं प्रत्याकाङ्क्षा' (शा. भा. १-२-१७) इति। अयं तु विशेषः—द्वारमित्यादावाकाङ्क्षावशात्सन्निधिः कल्प्यते। अत्र तु सन्निधिवशादाकाङ्क्षा इति। अत एवोत्थापिताकाङ्क्षा स्वारसिकाकाङ्क्षा इत्याकाङ्क्षाद्वैविध्यमाहुः।

ननु सन्निधियोग्यत्वे द्वे एव व्युत्पत्तावुपलक्षणं स्याताम्। किमाकाङ्क्षया। नैवम्। तयोस्सतोरप्याकाङ्क्षाविरहेणान्वयादर्शनात्। यथा 'अयमेति पुत्रो राज्ञः पुरुषोऽपसार्यताम्' इत्यत्र राजपुरुषयोः पुत्रापसर्पणनिराकाङ्क्षयोर्न परस्परान्वय इति। सा च प्रतियोगिषु सर्वेषु न युगपद्भवति। किं तु प्रधानोपसर्जनभावेनान्वयार्हतत्तदर्थयोग्यताक्रमेण। तथा हि—'गामानय शुक्लां दण्डेन' इत्यत्र प्रथमं कर्मविषया पश्चात्तद्विशेषणविषया तदनु करणविषया। एवं 'स्वर्गकामो यजेत' इत्यत्रापि आकाङ्क्षाक्रमेणान्वयो वक्तव्यः। क्रमनियमे च लौकिकानां प्रतिपत्तिरेव प्रमाणम्।

तदुक्तं वाक्यार्थमातृकायाम्—

अन्वितस्याभिधानार्थमुक्तार्थघटनाय वा।
प्रतियोगिनि जिज्ञासा या साऽऽकाङ्क्षेति गीयते॥

परिपूर्णेन योग्यस्य समीपस्याप्यनन्वयात्।
व्युत्पत्तौ तेन शब्दानामाकाङ्क्षाऽप्युपलक्षणम्॥
जिज्ञासा जायते बोद्धुस्सम्बन्धिषु यथा यथा।
तथा तथैव शब्दानामन्विितार्थाभिधायिता॥ इति॥ (प्रकरण. प. लुप्तः)

अथ कस्सन्निधिः। यस्यार्थस्य श्रवणानन्तरमाकाङ्क्षायोग्यताभ्यामर्थान्तरे परिवृत्तिः। सा च न केवलं शब्दनिबन्धना। अध्याहृतेनाप्यन्विताभिधानदर्शनात्। ननु तत्रापि शब्द एवाध्याह्रियते। स चार्थमुपस्थापयतीति चेत्। न। अन्विताभिधानानुपपत्तिवशात्खल्वध्याहारः। सा च योग्यप्रतियोग्यर्थोपस्थापनेन शान्तेति न शब्दकल्पनायां प्रमाणम्। एतच्चार्थापत्तिप्रकरणेऽभिहितम्। अतश्शब्दोपस्थितेनाध्याहृतेन वाऽन्विताभिधानम्। आकाङ्क्षावत्सन्निधिरपि क्रमेणैव भवति। तदुक्तम्—

सन्निधिश्शब्दजन्मैव व्युत्पत्तौ नोपलक्षणम्।
अध्याहृतेनाप्यर्थेन लोके सम्बन्धदर्शनात्॥
सहसैव न सर्वेषां सन्निधिः प्रतियोगिनाम्।
सन्निधापकसामग्रीक्रमेण क्रमवानसौ॥
यथा यथा सन्निधानं जायते प्रतियोगिनाम्।
तथा तथा क्रमेणैव शब्दैरन्वितबोधनम्॥ (प्रक. प. वाक्यार्थमातृका?)

अत्राकाङ्क्षायोग्यत्वे सन्निधिनिबन्धने। अनाकाङ्क्षितस्यायोग्यस्य सन्निहितस्यापि वेदे प्रकरणादुत्कर्षः। लोके त्वर्थान्तरापार्थकाप्राप्तकालादिप्रसङ्गः। सन्निधानेऽपि लोकप्रतीतिरेव प्रमाणम्।

किं पुनरिदं योग्यत्वम्। यत्सम्बधार्हम्। तच्च लोकप्रमाणसिद्धम्। यस्य तु योग्यत्वमवधारितं तस्यान्वयः। यस्य तु न, न तस्य। यथा 'वह्निना सिञ्चेत्' इत्यत्र वह्निसेकयोः। अत एव वेदे सन्निहितस्याप्ययोग्यस्य प्रकरणादुत्कर्षः। लोके त्वर्थान्तरादिनिग्रहस्थानप्रसङ्गः।

ननु तर्हि कथं वैदिकपदानामपूर्वकार्येणान्विताभिधानम्। तस्य मानान्तरागोचरतया तेन सह कस्यचित्सम्बन्धयोग्यत्वादर्शनात्। अत्रापि सामान्यतो योग्यतावधारणं विशेषान्वयप्रतिपत्तावुपाय इत्यदोषः। यदपूर्वं तदपि कार्यमेवेति लौकिककार्यसम्बन्धार्हं यत्तद्वेदेऽपि योग्यमित्यवसीयते। तदुक्तम्—

सामान्येनैव योग्यत्वं लोके यदवधारितम्।
तदन्विताभिधानस्य व्युत्पत्तावुपलक्षणम्॥ (प्रकरण. प. वाक्या?)

अन्ये तु—यदयोग्यतया नावधारितं तद्योग्यम्। तेनालौकिकेनापि विध्यर्थेनान्विताभिधानं सिध्यतीत्याहुः। तन्न। यथा ह्यलौकिके वस्तुनि योग्यता नावधार्यते तथैवायोग्यतेति सर्वस्य सर्वप्रकारेणान्वयस्स्यात्। ततश्च भावार्थस्यैव विषयत्वेनान्वयः अनुपादेयविशेषणविशिष्टस्यैव स्वर्गकामादेर्नियोज्यत्वेनेति नियमो न स्यादित्यलम्।

क्वचिद्योग्यताबलादेव विप्रकृष्टानामपि सन्निधिं परिकल्प्यान्वयः। यथा अनारभ्याधीतानां पर्णतादीनां प्रकृतावन्वयः। योग्यतापरामर्शबलादेवापूर्वविषयनियोज्यानां लोकप्रसिद्धक्रियाकारकभावेनान्वयप्रकारमतिलङ्घ्य विलक्षणप्रकारेणान्वयः। प्रथमं शब्दमुखेनान्वितानामपि पश्चादर्थमुखेनाप्यन्वयधीः। अत एवारुणाधिकरणे प्रथमं क्रयेणान्वितानामप्यारुण्यादीनां पश्चात्पार्ष्ठिको द्रव्यान्वयः। तथा प्रथमं विषयीभूतस्य भावार्थस्य पश्चात्करणतया। तथा प्रथमं नियोज्यतयाऽन्वितस्य स्वर्गकामादेः पश्चादप्यधिकारिकर्तृभावेन। आकाङ्क्षादीनां त्रयाणां न केवलमन्वयं प्रत्येव कारणत्वम्। किंत्वन्योन्यमपि कार्यकारणभावस्तत्र तत्रान्वयवशादवगन्तव्य इति गम्भीरोऽयं न्यायमार्गः। तस्मात्प्रतियोग्यानन्त्येऽप्युपलक्षणाश्रयणान्न सम्बन्धग्रहणासम्भवः। अत एव न सामान्यतोऽन्विताभिधानम्। विशेषतो व्युत्पत्तेः।

ननु व्युत्पत्तौ उपलक्षणत्रयाश्रयणे गौरवम्। न। अभिहितान्वयवादिनापि नियतान्वयसिद्ध्यर्थमवश्याङ्गीकारात्। आकाङ्क्षाद्युपलक्षिता एव पदार्था अन्वयं बोधयन्ति नान्य इति। यत एवान्विते शक्तिः अतः पदार्थप्रतिपादनमवान्तरव्यापारीकृत्य वाक्यार्थप्रतिपादकानीति मतं निरस्तम्। अन्वितस्यैव वाक्यार्थत्वात्।

ननूपलक्षणपक्षेऽप्युपलक्षितानामानन्त्यात् 'गामानय। बधान। मुञ्च।' इत्येकस्यैव गोपदस्यानन्ताः शक्तयस्स्युः। अभिहितान्वयवादे तु अर्थैक्यादेकैवेति चेन्न। एकयैवाकाङ्क्षितसन्निहितयोग्यप्रतियोगिगोचरया शक्त्या नानाप्रतियोगिभेदेऽपि तत्प्रतियोगिबोधनकार्यभेदोपपत्तेः। यथा—चक्षुरेकयैव रूपरूपवत्तत्समवेतवस्तुगोचरया दर्शनशक्त्या प्रतियोगिभेदेऽपि तत्तद्दर्शनकार्यभेदहेतुः। किं च पदार्थानामाकाङ्क्षाद्युपलक्षितानन्तप्रतियोग्यन्वयप्रबोधने इयमनुपपत्तिस्समानैव। अपि च प्रत्ययस्तावत्प्रकृत्यर्थान्वितं स्वार्थमभिधत्त इति भवताऽप्युक्तम्। तथा प्रकृतिरपि। ततश्च सर्वमपि पदजातं तथैव स्यात्। किमर्धवैशसेन।

नन्वेवमप्यन्वयवानन्वितः। अन्वयस्तु विशेषणमितरस्तु विशेष्यः। ततश्चोभयत्र शक्तिरवर्जनीयेति गौरवमिति चेन्मैवम्। अन्वयवत्त्वैवान्वितत्वम्। न त्वन्वयमन्तरेणान्वितत्वस्य पृथगात्मलाभः। न हि घटमन्तरेण पटवत् अन्वयमन्तरेणान्वितत्वं पृथगवतिष्ठते। ततश्चान्वयमन्तरेणान्वितत्वस्य प्रत्येतुमशक्तेः तत्प्रतीतौ च तत्प्रतीतिः। एकैव शक्तिरन्वयपर्यन्ता व्यक्तिवत्। न हि व्यक्तिमन्तरेण जातिः प्रत्येतुं शक्यते। वस्तुस्वभावाद्व्यक्तिप्रतीतावेव

तत्प्रतीतिः । आकारभूता हि तस्याः । न ह्याकारिणमन्तरेणाकारप्रतीतिः । तर्हि तयोरप्येक-शक्तिगोचरत्वं स्यात् । न स्यात् । यथाऽन्वयवत्त्वमेवान्वितरूपं नैवं व्यक्तिमत्त्वैव जाति-स्वरूपम् । व्यक्तेः पृथग्भूता तदाकारभूता हि सा । अतो नैकशक्तिगोचरत्वं तयोः । तर्ह्युभयप्रत्यायने शक्तिद्वयं स्यात् । न स्यात् । शक्तिमन्तरेणापि जातिस्वभावादेव व्यक्त्या सहोपलब्धेः । तथाहि—जातिवाची हि शब्दो व्यक्तिमन्तरेण जातिं प्रत्याययितुं न शक्नोति । आकारिणमन्तरेणाकारस्य प्रत्येतुमशक्तेः । अतो जात्यभिधायकतयैव जातिशब्दो व्यक्तिमपि प्रत्याययतीति न शक्तिस्तत्र कल्प्यते । अनन्यलभ्यश्शब्दार्थ इति न्यायात् ।

नन्वेकप्रतीतिविषयत्वेऽप्येकस्यानभिधेयत्वमन्यस्याभिधेयत्वं च कुतः । इत्थम्—तत्र तावदनन्तासु व्यक्तिषु सङ्गतिरशक्या । जात्युपलक्षितास्तु यद्यपि शक्याः । तस्मिन्नपि पक्षे जातौ शब्दस्य शक्तिरवश्याङ्गीकार्या । अन्यथा शब्दाज्जातेरप्रतीतिप्रसङ्गात् । ततो वरं जातावेव शक्तिः । व्यक्तिस्तु जात्यभिधायकत्वस्वभावलभ्या लाघवादिति न सर्वसाम्यं व्यक्तिदृष्टान्तस्य । किं तु तत्प्रतीतावेव तत्प्रतीतिः, तदप्रतीतौ च तदप्रतीतिः इति दर्शनरहस्यम् ।

कथञ्चिच्छक्तिद्वयकल्पनेऽप्यभिहितान्वयवादादन्विताभिधानपक्ष एव श्रेयान् । पदानां स्वार्थे तदर्थानां वाक्यार्थे पुनरपि पदानां तदाधाने इति शक्तित्रयम् । अत्र तु शक्तिद्वयम् । पदानां स्मारकत्वपक्षे यद्यपि कथञ्चित्साम्यम् । तथापि वाक्यार्थस्य शाब्दत्वसिद्धये पदाना-मेव सा अन्वितगोचराऽङ्गीकार्या । किं च इतोऽप्यन्विताभिधानमेव युक्तम् । यतः प्रथम-भावीनि पदान्यतिलङ्घ्य पदार्थेषु वाक्यार्थबोधनशक्तिराश्रयितुमयुक्ता ।

किंच पदानां वाक्यार्थाभिधानशक्तिरविवादा भवद्भिरङ्गीकारात् । ततश्च सैवान्वित-पर्यन्ता स्वीकार्या । न तु पदार्थानामन्या स्वीकार्या । धर्मिकल्पनातो धर्मकल्पनाया लघीय-स्त्वात् । किंच येन नाम पदानां स्मारकत्वमङ्गीकृतं तेनापि तेषां वाक्यार्थे तात्पर्यमङ्गी-कृतम् । तथा च तेषामेव साक्षाद्बोधनशक्तिरस्तु किं परम्पराश्रयणेन ।

तदुक्तम्—

प्राथम्यादभिधातृत्वात्तात्पर्योपगमादपि ।
पदानामेव सा शक्तिर्वरमभ्युपगम्यताम् ॥ इति (प्रकरण-प. वाक्यार्थ ?)

तस्मादन्विताभिधानमेव युक्तम् । तच्च मुख्यपदानामेव । गौणलाक्षणिकयोस्तु प्रति-योगिमात्रोपस्थापकत्वमेव । नान्वितबोधकत्वम् । तत्र तयोश्शक्तिग्रहणाभावात् । तद्ग्रहणे चानेकार्थत्वं तयोः स्यात् । तच्चान्याय्यम् । अक्षादिपदेषु त्वनेकार्थत्वमगत्या । इह तु सम्बन्धानुपपत्तिभ्यां गुणयोगाच्चार्थप्रतीतिसम्भवे तत्रापि शक्तिकल्पनमयुक्तम् । इत्थमा-काङ्क्षादित्रयोपाधिवशेनान्विते शक्तिग्रहणाद्विशेषेणैवान्विताभिधानं समर्थितम् ।

केचित्तु सामान्याकारेणाहुः । तथाहि—क्रियापदं हि कारकसामान्यान्वितं स्वार्थमाह । एवं कारकपदमपि । सर्वोऽपि शाब्दोऽन्वयः क्रियाकारकभावेनैव । अन्वयव्यतिरेकाभ्यां हि शक्तिग्रहः । तौ च सामान्यगोचरौ । अतस्सामान्येनान्विताभिधानमिति । तन्न । तन्मते विशेषवाक्यार्थावगतिर्दुर्लभा । प्रमाणाभावात् । पदानि चेत्-सामान्यान्वितपर्यवसितशक्तीनीति । अथ सामान्यस्य विशेषपर्यवसानात्तत्सिद्धिरिति चेत्, तथापि निर्धारितविशेषावगतिर्दुर्लभा प्रमाणाभावादेव ।

अथ विशेषमात्राक्षेपे पदान्तरोपस्थापिते योग्ये विशेषे पर्यवसानमिति चेत्, एवं चेद्विशेषान्वयव्युत्पत्तिरेव मुखान्तरेणाङ्गीकृता स्यात् । किंच क्रियास्वभावालोचनयाऽपि तस्य कारकमात्रेणान्वये सिद्धे तत्रापि शब्दप्रयासो व्यर्थः । एवं कारकस्वभावालोचनयाऽपि । अस्माकं चेदाकाङ्क्षादित्रयं विशेषव्युत्पत्तावुपकारकम् । इतरस्य तु नोपकारकम् । कथंचिदुपकारकत्वेऽपि पदान्तरसन्निधिर्व्यर्थ एवेति विशेषत एव युक्तम् ।

यदि पदान्तराभिहितेनैवान्विताभिधानं तदेतरेतराश्रयः स्यादित्युक्तम् । मैवम् । इत्थं हि पदेभ्यो वाक्यार्थावगतिः—प्रथमं श्रूयमाणानि पदानि परस्परानन्वितान्स्वार्थान्स्मारयन्ति । स्मृतेषु तेषु पश्चाच्छ्रोतुः स्वस्वार्थविषयो विमर्शो जायते–इदमेकवाक्यं भिन्नवाक्यमिदं विवक्षितार्थमविवक्षितार्थमिदं लाक्षणिकं मुख्यमिदमन्वयार्हमिदं प्रधानमप्रधानमिदं विधेयमविधेयं चेत्येवमाद्यात्मकः । ततश्च वाक्यार्थनिर्णयौपयिकन्यायानुसन्धानेन यथावच्छब्दार्थानुसन्धानविषययोग्यायोग्यविभागे सति स्मृत्यारूढानि तान्येव पदान्यन्विताभिधायकानीति स्मृतिदशायां परामर्शदशायामभिधानदशायां च नेतरेतराश्रयः ।

ननु पदान्येव वाक्यमित्युक्तम् । तत्रैकैकं पदं वाक्यं तत्संघातो वा । नाद्यः । पदान्तरप्रयोगवैयर्थ्यात् । न द्वितीयः । सङ्घातस्य चान्यत्वप्रसङ्गात् । मैवम् । पदान्येव वाक्यम् । तान्यपि न सङ्घातात्मना । किं तु प्रत्येकं पदात्मकतयैव । तथाहि—गामानय इत्यत्र गोपदमानयत्यन्वितस्वार्थबोधकम् । आनयतिपदं तु तदानीं प्रतियोगिमात्रोपस्थापकम् । एवमानयेतिपदमपीत्युभयमपि वाक्यम् । एवं दण्डेनेत्यादीन्यपि । प्रतियोग्युपस्थापकतया च न पदान्तरप्रयोगवैयर्थ्यमपि । अभिधानदशायामेकस्मृत्यारूढानि सर्वाण्यपि पदानि युगपदेव बोधकानि । गुणप्रधानभावेनान्वये सति प्रधानैक्याद्वाक्यार्थैक्यम् । तदैक्याद्वाक्यैक्यमपि । प्रधानप्रतिपत्तिश्च नैकनिबन्धना । कथं नु नाम प्रधानं विशिष्टं प्रतीयतामित्येवमर्थं गुणप्रतिपादनमिति गुणा अपि प्रधानशेषभूता इति तत्प्रतिपादनमपि नैकस्मात्पदात् । प्रधानं प्रयोजनं कार्यमिति यावत् । सर्वेषामपि पदानां कार्यपरत्वव्युत्पत्तेः । एतेन प्रथमं पदं प्रधानं पदं वा अन्विताभिधायि । अतस्तदेव वाक्यम् । अन्यत्प्रतियोगिमात्रोपस्थापकमित्यादिवादा निरस्ताः । प्राथम्यादेरनियतत्वाच्च ।

केचित्तु पदातिरिक्तं वाक्यं पदार्थातिरिक्तश्च वाक्यार्थ इत्याहुः । तन्मते वाक्यस्यानियतत्वात्तस्य तदर्थे व्युत्पत्तिरशक्या । अपूर्ववाक्यश्रवणे च तदर्थप्रतीतिर्न स्यात् । तत्र तस्याव्युत्पत्तेः । अनियतत्वं च पदान्तरप्रक्षेपे तत्प्रतिक्षेपे च वाक्यान्तरपरिणामात् । नियतक्रमा एव हि वर्णाः पदत्वेन नियताः । किं चाल्पैरेव पदैः अष्टवाक्यानि परिणमन्ते । तत्रानेकशक्तिकल्पनाः स्युः । तथा हि–"शिशो ! गामानय गां बधान, अर्भक ! गामानय गां बधान, डिंभक ! गामानय गां बधान, वत्स ! गामानय गां बधान" इति सप्तभिः पदैः अष्टवाक्यानि । तत्र पदव्युत्पत्तिवादिनः सप्त शक्तयः वाक्यव्युत्पत्तिवादिनस्त्वष्टौ । तथा 'शुक्लाम्' इति पदप्रक्षेपेऽष्टापराः प्रकल्प्याः । पदवादिनस्त्वेका । अस्माकं तु पदान्येव वाक्यं तदर्थ एव वाक्यार्थ इति न किंचिदनुपपन्नम् ।

नन्वन्विते व्युत्पत्तेरन्वितपदार्थप्रतिसंबन्धीनि पदानि । न तैस्स्मरणदशायामनन्वितपदार्थस्मरणम् । उच्यते–अन्वितेऽर्थेऽनन्वितांशस्यापि विद्यमानत्वात् तत्स्मरणमुपपद्यते । प्रतियोगिनस्त्वनियतत्वेन न स्मृतिविषयता । विशिष्टानुभवेऽपि क्वचित्कारणवशाद्विशेष्यमात्रस्मरणं च लोके बहुशो दृश्यते । अथवा यथा निर्विकल्पकगृहीतादप्रमाणभूतादवाच्यादप्यर्थाद्वाचकशब्दस्मरणमेवमभिधायकत्ववेषमनपेक्ष्य केवलमर्थप्रतिसंबन्धिशब्दमात्रादप्रमाणभूतादप्यर्थस्मरणं युज्यते । परस्परप्रत्यासत्तिरेव स्मरणनिमित्तम् । न प्रमाणत्वाप्रमाणत्वे । श्रूयमाणं च पदं नान्विताभिधायकम् । तदानीं प्रतियोगिनोऽनुपस्थानात् । तत्सापेक्षत्वाच्चान्विताभिधानस्य । ततश्च पदोच्चारणानन्तरमनन्वितपदार्थस्मरणमुपपन्नम् । मतान्तरेऽपि पदानां स्मारकत्वमभिमतम् । यथा अभिहितान्वयवादे स्मृतेभ्यः पदार्थेभ्यः अन्वितप्रतीतिः तथा स्मृतेभ्यः पदेभ्योऽपि नानुपपन्ना । ननु यदि स्मृतिसन्निहितेन पदार्थेनान्विताभिधानं तत्स्मृतिश्च शब्दात्, तर्हि गोपदस्य गोत्वेनेवार्थान्तरेणापि प्रत्यासत्तेः तस्यापि गोपदेन स्मरणे सति गामानयेत्यत्र आनयतिना नियमेन गोरन्विताभिधानं न स्यात् । एवमानयतेरपि । नैवम्–अभिहितान्वयवादेऽप्यस्य दोषस्य तुल्यत्वात् । गोपदार्थस्यानयतिनेव पदार्थान्तरेणापि सम्बन्धात् । तस्मादावाभ्यामयं दोषः परिहर्तव्यः । परिहारस्तु गोपदप्रयोगे तस्यैव नियमेन स्मरणमनुगतत्वात् । न त्वर्थान्तरस्य । तदभावात् । एवमानयेति प्रयोगेऽपि । तस्मात्तयोरेवान्विताभिधानम् । अर्थान्तरैरन्विताभिधाने एकवाक्यं च न स्यात् । तस्माल्लौकिकं वैदिकं च पदजातमन्वितबोधकतयैव प्रमाणमिति सिद्धम् । य एव लौकिकास्त एव वैदिका इति लोकवेदाधिकरणन्यायात् । एतत्सर्वमभिप्रेत्योक्तं **प्रकरणपञ्चिकायाम्**—

पदजातं श्रुतं सर्वं स्मारितानन्वितार्थकम् ।
न्यायसंपादितव्यक्ति पश्चाद्वाक्यार्थबोधकम् ॥
स्मृतिसन्निहितैरेवमर्थैरन्वितमात्मनः ।
अर्थमाह पदं सर्वमिति नान्योन्यसंश्रयः ॥ (वाक्यार्थमातृका) ।

न्यायसंपादितव्यक्तीति । वृद्धव्यवहारप्रवर्तितायां शब्दार्थप्रवृत्तौ ये न्याया: शब्दार्थगोचरा: एकवाक्यत्वभिन्नवाक्यत्वादय: पूर्वोक्तास्साधारणा: ये च द्वादशाध्यायीप्रतिपाद्या वेदार्थनिर्णये प्रातिस्विका: शब्दान्तराभ्यासादय: श्रुतिलिङ्गवाक्यप्रकरणादय: श्रुत्यर्थपठनस्थानादयो वचननामधेयचोदनादयश्च तैर्विमर्शदशायां संपादिते शब्दार्थानामन्वयार्हत्वविभागे सति पश्चात्स्मृत्युपनीतै: पदैर्योग्यक्रमेण वाक्यार्थावगतिरित्यर्थ:। तस्माल्लौकिकं वैदिकं च वाक्यं न्यायसापेक्षमेवार्थबोधकं यद्विप्रतिपन्नार्थमपि । प्रतिपन्नार्थं तु तदनपेक्षमेव झटिति बोधकम्। वेदवाक्यार्थसंशये सति तन्निर्णयौपयिकन्यायनिबन्धनं हि शास्त्रं मीमांसा। साच द्वादशाध्यायी। तदारम्भश्चाग्रे समर्थयिष्यते। सा च करणीभूतस्य वेदस्येतिकर्तव्यता। यथा चक्षुष आलोक:। यथा वाऽनुमानस्य व्याप्तिस्मरणम्। यथा वोपमानस्य सादृश्यम्। यथा वाऽर्थापत्तेस्संदेहापत्तिः। तदुक्तम्—

धर्मे प्रमीयमाणे हि वेदेन करणात्मना।
इतिकर्तव्यताभागं मीमांसा पूरयिष्यति ॥ इति ॥ (बृहट्टीका)

तस्मादन्विते व्युत्पत्तेस्सर्वमपि पदजातमन्विताभिधायीति स्थितम्।

नन्वस्त्वन्विते व्युत्पत्तिः। तद्वशात्कथञ्चिदप्रतीतिरपि स्यात्। तथाहि–'अङ्गुल्यग्रे करिणां यूथशतमास्ते' 'जरद्गवो गायति' इत्यादिना वृद्धव्यवहारे व्युत्पन्नानामपि लौकिकपदानामर्थासंस्पर्शित्वदर्शनात्सर्वाण्यपि पदान्यर्थासंस्पर्शीनीति कथं तेषां प्रामाण्यम्। अर्थप्रतीतिस्तु केवलं शब्दसाहचर्यप्रभवतया भ्रान्तिरेव। न त्वव्यभिचारिणीति नियम:।

ननु शुक्तिकारजतादिवल्लौकिकवाक्यानां कारणदोषेण दुष्टतया भेदाग्रहात् भ्रान्तत्वं युक्तम्। वैदिकानां तु निर्दोषतया स्वाभाविकं निश्चायकत्वमेवेति चेन्न। दोषा(ष)सम्भवाद्युक्तं साक्षादिन्द्रियजन्यतया रजतज्ञानस्य तद्दोषा(ष)दुष्टत्वम्। इह तु शब्द एव हि साक्षात्प्रत्यायक:। वक्तारस्तु केवलं शब्दाभिव्यञ्जका:। तद्दोषाश्च न तेषु सङ्क्रामन्ति। अतो लौकिकानां स्वतोऽर्थासंस्पर्शित्वम्। वैदिकाश्च न लौकिकेभ्यो भिद्यन्ते। अतस्तेषामप्यर्थासंस्पर्शित्वं स्यात्। किं च व्युत्पत्तिश्च लोके। ततश्च सुतराम्। ननु तर्हि कथमाप्तवाक्येभ्य: प्रवृत्ति:। कथं वा संवाद:। न। तत्र संदेहादपि तदुपपत्तेः। कृष्यादिषु संदेहादपि हि प्रवर्तन्ते। संवादश्च यादृच्छिक:। अपि च लौकिकेषु मानान्तरवशेनाप्यर्थनिर्णयस्स्यादेव। वेदे तु वक्तुरभावात्तदर्थस्य मानान्तरागोचरत्वाच्च न तत्र निर्णय इत्यर्थासंस्पर्शिन एव वेदा:।

अत्रोच्यते—अर्थासंस्पर्शे जगति शब्दमूला प्रवृत्तिर्न स्यात्। तत्प्रतिपादनं च न घटेत। तस्यापि शब्दमूलत्वात्। यथाकथंचित्संस्पर्शे नियता प्रवृत्तिर्न स्यात्। तस्मात्तत्संस्पर्शोऽङ्गीकार्यः। तत्र लौकिकं पदजातं तावत् लिङ्गतयाऽर्थप्रत्यायकम्। न तु स्वयं प्रमाण-

त्वेन। तत्र यद्यपि शब्दार्थयोस्सम्बन्धस्तावदौत्पत्तिकः। तत्परिज्ञानं च शक्तिग्रहात्। स च वृद्धव्यवहारप्रवर्तितायां व्युत्पत्तौ। गृहीतसम्बन्धं च पदजातं स्वरसतोऽर्थप्रत्यायकमित्येतावत्सर्वजनसम्मतम्। तथापि लौकिकवाक्येषु वक्तृदोषशङ्कया सा शक्तिस्तिरोधीयते। तथाहि–तत्र पुरुषा भ्रमातिशयदोषप्रमादाशक्तिभिरनन्वितार्थानि वाक्यानि प्रयुञ्जाना दृश्यन्ते। तद्दृष्टान्तबलेन सर्वत्राप्यनन्वितार्थत्वशङ्कायां लौकिकं वाक्यं श्रुतमात्रं नार्थनिश्चायकं यावद्वाक्यस्य प्रमाणमूलत्वं न निश्चितम्। पश्चात्तु 'कदाचिदप्यनन्वितार्थानि वाक्यानि न प्रयुङ्क्ते। अर्थं ज्ञात्वैवान्योन्यान्वययोग्यार्थं पदजातं ब्रवीति। तस्मादाप्तः' इत्याप्तत्वनिश्चये सति पश्चात्तस्माद्वाक्यात्कार्यभूतात्कारणभूतं वक्तृज्ञानमनुमीयते 'इदं वाक्यं स्वार्थसंसर्गज्ञानपूर्वकम् आप्तवाक्यत्वात् मदीयवाक्यवत्।' पश्चात्तु तज्ज्ञानमर्थाविनाभावि, ज्ञानत्वात्, मदीयज्ञानवदिति ज्ञानेनार्थोऽनुमीयते। इत्थं वाक्यार्थे निश्चिते सति पश्चात्तदेव वाक्यमुद्बुद्धशक्तिकं सत्तस्यार्थस्य वाचकम्। तस्यां दशायामनुमितार्थबोधकत्वादनुवादकमेव। न तु प्रमाणम्। तस्माल्लौकिकं वाक्यं लिङ्गतयैव प्रमाणम्। न तु स्वतः। अनाप्तवाक्यं चेल्लिङ्गाभास एव व्यभिचारात्। शब्दस्य तु न क्वचिदपि व्यभिचारोऽस्ति। तस्य तु शास्त्ररूपस्य स्वत एव प्रमाणत्वात्। लौकिकं तु वाक्यं न शास्त्रम्। किं तु लिङ्गम्। अतस्तदेव व्यभिचारि।

विचार्यमाणे लिङ्गस्यापि न व्यभिचारः। प्रत्ययितवचनादप्रत्ययितवचनं विवेकेनाप्रतिपद्यमान(नोऽ)प्रत्ययितवचने दृष्टमग्रहणा(ण)पूर्वकत्व(र्वकव्य)व्यवहारम(रं)प्रत्ययितवचने प्रवर्तयतीति न लिङ्गस्यापि व्यभिचारः। तस्माल्लौकिकमाप्तवाक्यमनुवाददशायामर्थसंस्पर्शि। अनाप्तवाक्यं चेत्केवलं स्वस्वार्थस्मारकतया अर्थासंस्पर्शीति सिद्धम्। वेदे तु वक्तुरभावात् असति शक्तिप्रतिबन्धे स्वरसप्राप्तं वाचकत्वं सुस्थमेवेत्यर्थसंस्पर्शिन एव वेदाः।

ननु लौकिकानि पदानि लिङ्गतया बोधकानि चेत्, कथं तेषां स्वस्वार्थे शक्तिग्रहः। उच्यते—न हि धूमवदविनाभावबलेनैवानुमापकम्। किं तु वाचकशक्त्यन्तर्भावबलेनैव। न हि यत्किंचिच्छब्दमात्राद्यत्किंचिदर्थमात्रमनुमीयते। किं तु विशिष्टाच्छब्दाद्विशिष्टोऽर्थः। वाचकत्वमेव शब्दस्य विशेषः। वाच्यत्वमेव चार्थस्य। ततश्च प्रथमं वृद्धव्यवहारे पूर्वोक्तेन मार्गेण वाचकाच्छब्दाद्वाच्यार्थव्युत्पत्तौ सत्यां कुतश्चित्कारणादर्थव्यभिचारशङ्कायां पश्चात्तस्मिन्नेवार्थे तस्य शब्दस्य लिङ्गत्वम्। ततः पश्चादनुवादकतयाऽपि वाचकत्वमिति व्युत्पत्तिसमयेऽनुवादसमये च शक्तिग्रहणमुपपन्नमिति गम्भीरोऽयं न्यायमहाह्रदः।

ननु प्रत्ययितत्वज्ञानेन व्यभिचारशङ्कायां निवृत्तायां वाक्यं स्वत एवार्थे प्रमाणं स्यात्। किमिति वक्तृज्ञानानुमानं भवेत्। मैवम्–प्रत्ययितत्वं नाम समीचीनज्ञानपूर्वकवाक्यप्रयोक्तृत्वम्। ज्ञानस्य समीचीनत्वनिश्चयश्चार्थनिश्चयमन्तरेण न स्यादिति न संशयनिवारणमात्रे पुरुषविशेषज्ञानं व्याप्रियते। किंत्वर्थनिश्चयेऽपि। ननु तर्हि निश्चितेऽर्थे संशये

च निवृत्ते पश्चात्तत्र प्रमाणं स्यात्। न स्यात्। तस्यां दशायामनुवादकत्वादित्यसकृदुक्तम्। ननु यदि वाक्याद्वक्तृज्ञानानुमानं ज्ञानाच्चार्थानुमानं तर्ह्यनवगतेऽर्थे कथं ज्ञानविशेषोऽनुमातुं शक्यते। ज्ञानमात्रं च नानुमेयम्। अप्रयोजकत्वात्। अर्थेनैव ज्ञानस्य विशेषः। तदुक्तम्—

अर्थेनैव विशेषो हि निराकारतया धियाम्। इति॥

(प्रकरण. प. नीतिपथ. ३६)

न चानवगतोऽर्थो ज्ञानस्य विशेषमापादयतीति प्रथमत एवार्थविशेषसङ्घटितं ज्ञानमनुमीयताम्। किमिति पश्चाज्ज्ञानेनार्थानुमानम्। उच्यते—बुभुत्साक्रमेण ह्यनुमानम्। कार्यभूतस्य वाक्यस्य प्रथमं सामान्याकारेण स्वार्थसंसर्गज्ञानपूर्वकत्वमात्रं बुभुत्सितम्। ततश्चानवगतेऽप्यर्थविशेषे तादृशज्ञानविशेषोऽनुमातुं शक्यत एव यादृशार्थप्रतिपादनयोग्यानि पदानि तादृशार्थज्ञानपूर्वकाणीति। इत्थं ज्ञानेऽनुमिते पश्चात्तेन ज्ञानेनार्थोऽनुमीयत इति बुभुत्साक्रमेणानुमानद्वयप्रवृत्तिरिति न किंचिदनुपपन्नम्। एतत्सर्वं **नीतिपथे** प्रकटितम्॥

ननु भारतादिवत्पदसङ्घातात्मकतया वेदः पौरुषेयस्स्यात्। अत एव कठशाखा कण्वशाखेति समाख्या। न चेयं प्रवचननिमित्ता। तस्य सर्वाध्येतृसाधारणत्वात्। बहवो हि प्रब्रूयुः। कर्ता पुनरसाधारणः। असाधारणेन हि व्यपदेशो युक्तः। पौरुषेयत्वे च वेदस्य तदर्थस्य प्रमाणान्तरागोचरत्वात्तद्विषये वक्तुः प्रमाणान्तराभावादप्रमाणमूलतयाऽनन्वितार्थत्वशङ्का स्यादेवेति चेत्—मैवम्। पुरुषकृतत्वं तावद्भारतादिवन्न स्मर्यते। वैयासिकी भारतसंहिता। पाराशरी विष्णुपुराणसंहितेति स्मर्यते। दुर(दूरेऽ)नुमानं च। मानान्तरागोचरेऽर्थे पुरुषाणां वाक्यरचनानुपपत्तेः। समाख्या तु पौरुषेयी प्रमाणान्तरानुसारिणी न स्वयं पौरुषेयत्वं व्यवस्थापयितुं शक्नोति। प्रमाणान्तरं च न दृश्यते। तस्मात्प्रवचननिमित्ता कठादिसमाख्या। प्रकृष्टं वचनं कस्यचिदेवेति तदप्यसाधारणम्। अध्यायानध्यायादिव्यवस्थयाऽधीयमानस्य व्रतनियमविशेषपूर्वकस्य व्याकरणानुशिष्टस्य स्वरतो विशेषनियतस्यानुष्ठानपर्यन्तस्याविसंवादिपश्वन्नाद्यैहिकफलसाधनस्य शिष्टजनपरिगृहीतस्य महतो ग्रन्थराशेर्भ्रान्तपुरुषप्रणीतत्वशङ्का च निरवकाशा। क्वचित्क्वचिद्विप्रकीर्णविरुद्धाप्रसिद्धार्थतयाऽप्रामाण्यमपि नाशङ्कनीयम्। निरुक्तव्याकरणमीमांसादिमुखेन समीचीनार्थतत्त्वनिर्णयसिद्धेः। प्रमाणान्तरागोचरस्य अपूर्वात्मकस्य वेदार्थस्य बुद्धावारोपयितुमशक्यतया बुद्धिमत्प्रणीतत्वमपि नाशङ्कनीयम्। न हि दर्शपूर्णमासाद्यपूर्वं प्रत्यक्षादिप्रमाणगोचरः। किं तु तच्चोदनामात्रगोचरः।

तदाह सूत्रकारः—

"सत्सम्प्रयोगे पुरुषस्येन्द्रियाणां बुद्धिजन्म तत्प्रत्यक्षमनिमित्तं विद्यमानोपलम्भनत्वात्।

(जै. सू. १-१-४)

चोदनालक्षणोऽर्थो धर्मः" (जै. सू. १-१-२) इति च।

तस्मादपौरुषेयो वेदः। पदसङ्घातात्मकत्वं चोच्चारणवशादुपपन्नम्। तदुच्चारणमुच्चारणान्तरपूर्वकम्। तच्च तथा। अपौरुषेयतया च प्रमाणान्तरपूर्वकता नास्ति प्रत्यक्षवत्। अत एव चानपेक्षतया वेदप्रामाण्यमिति।

ननु 'चित्रया यजेत पशुकामः' इत्यादिचोदनाः पश्वादिफलानुविद्धं स्वमर्थमवबोधयन्ति। न च कर्मानन्तरं फलं दृश्यते। दृश्यमानमपि प्रतिग्रहादिनिमित्तमेव। अतः प्रमाणान्तरबाधान्न प्रमाणम्।

उच्यते—न तावच्छास्त्रेणानन्तरभावितया फलं ज्ञाप्यते। किं तु फलसाधनत्वमात्रमपूर्वस्य। न च प्रतिग्रहादिकमपूर्वसाधनत्वपरिपन्थि। तत्साधनत्वेऽप्यपूर्वसाधनत्वाविरोधात्। अतः प्रत्यक्षादिसिद्धं प्रतिग्रहादिकं शास्त्रसिद्धमपूर्वमुभयमपि फलसाधनमिति। अतो वेद एव शास्त्रं पृथक्प्रमाणम्।

तत्र लौकिकं वाक्यं लिङ्गतया प्रत्यायकम्। तत्तु न शास्त्रम्। असन्निकृष्टविषयत्वाभावात्। वैदिकमेव शास्त्रमिति सिद्धम्। तत्तु द्विविधं प्रत्यक्षमनुमानं च। तत्राद्यमध्ययनपरिगृहीतस्वाध्यायात्मको वेदराशिः। द्वितीयस्तु नित्यानुमेयः। तत्र लिङ्गं स्मृतिः आचारश्च। तथाहि—'अष्टकाः कर्तव्याः' इति स्मृतिस्तावत् त्रैवर्णिकैरविगानेन परिगृहीता। न चामूलायाः परिग्रह उपपद्यते। न च प्रत्यक्षं मूलम्। तस्यापूर्वविषयत्वासम्भवात्। स्मृतिस्तु कार्यविषया। ततश्शास्त्रमेव मूलम्। ननु तदपि कथं मूलम्। यत्नेनान्वेषणेऽप्यनुपलब्धेः। अनुपलब्धस्य चाबोधकत्वात्।

उच्यते—स्मृतिप्रणेतार एव वयमिव तच्छास्त्रं नोपलभन्ते। तत्समानार्थस्मृत्यन्तरदर्शनेन तेषामप्यस्माकमिवानुमानं सम्भवत्येव। एवं मन्वादिभ्यः पूर्वेषामपि स्मर्तॄणां तत्समानार्थस्मृत्यन्तरदर्शनेनानुमानम्। इत्थमनादित्वात्स्मर्तृपरम्पराया लिङ्गभूतायाश्च स्मृतिपरम्पराया नानुमानत्वविघातः। अत एव नान्धपरम्परावदमूलत्वमपि। अनुमितस्य शास्त्रस्य अर्थप्रतिपादकत्वं च लिप्यनुमिताक्षरवदुपपन्नम्। अनन्तचरणाधारे हि महीमण्डले कुत्रचिदप्यश्रवणमनाम्नानात्। तदेव कथम्। आचार्यान्तरानाम्नानात्। तदपि कुतः। तथैव। तत एव नित्यानुमेयत्वं वेदत्वं च तस्यापौरुषेयप्रबन्धरूपत्वात्। अत एव स्मृतीनां विप्रकीर्णशाखामूलत्वमपि परोक्तं निरस्तम्। क्वचित्कदाचित्केनचिदप्यनुपलम्भात्। तथा शिष्टत्रैवर्णिकपरिगृहीताविरुद्धाचारेणापि साक्षाच्छ्रुतिरनुमीयते। मूलान्तरासम्भवात्। आचारात्स्मृतिस्ततश्श्रुतिरिति परोक्तमयुक्तम्। परम्परायां प्रमाणासम्भवात्। तस्माद्द्विविधं शास्त्रम्। उभयमप्यसन्निकृष्टार्थविषयम्।

स च कार्यात्मा। सर्वेषामपि शब्दानां साक्षात्परम्परया वा लोके कार्यपरत्वव्युत्पत्तेः। वैदिकानामपि लोकाविशेषात्। तथाहि—यथा मध्यमवृद्धप्रवृत्तिर्ज्ञानपूर्विका तथा कार्यज्ञान-

पूर्विका च। न हि ज्ञानमात्रात्प्रवर्तते। किं तु कार्यमेव तदिति ज्ञात्वा। इष्टसाधनताज्ञानस्य प्रवर्तकत्वमग्रे निराकरिष्यते। तच्च कार्यज्ञानं शब्दानन्तरभावित्वाच्छब्दजन्यम्। तस्मिंश्च कार्ये लिङ्लोट्तव्यप्रत्यया एवान्वयव्यतिरेकाभ्यामवधारितशक्तिकाः। ततस्तेषां साक्षात्तत्परत्वम्। इतरेषां तु परम्परया। तथाहि—'देवदत्त गामानय शुक्लां दण्डेन' इत्यादौ विधिप्रत्ययः साक्षादानयतेः कार्यतां बोधयति। आनयतिस्तु क्रियाम्। गोपदं तदन्वितं कर्म। एवमितराण्यपि कारकपदानि तदन्वितं स्वार्थम्। अन्विते व्युत्पत्तेः। तथा 'ज्योतिष्टोमेन स्वर्गकामो यजेत' इत्यादौ वैदिकपदानामपि कार्यपरत्वव्युत्पत्तेः तत्परत्वं सिद्धम्।

ननु सिद्धार्थपरादपि वाक्याद्व्युत्पत्तिः दृश्यते। कथं तन्मात्रपरत्वम्। तथाहि—'पुत्रस्ते जातः। क्षेत्रं ते पक्वसस्यम्।' इत्यादिप्रयोगे मुखप्रसादादिलिङ्गैः श्रोतुर्हर्षोत्पत्तिरनुमीयते। सा च तन्निमित्तमन्तरेण न सम्भवति। प्रियवस्तुप्रतीतिश्च हर्षहेतुरिति स्वात्मनि प्रतीतम्। तेन वाक्येन प्रियोऽर्थो बोधित इति सामान्येन प्रतीते परिशेषात्प्रमाणान्तरप्रतिपन्नं पुत्रजन्मैव वाक्यप्रतिपाद्यमिति व्युत्पित्सुरवगच्छति। तस्मात्प्रतिपदमावापोद्वापाभ्यां विशेषार्थनिश्चयो भवति। तथा 'काष्ठैः पचति' इत्यादौ वर्तमानप्रयोगे। व्युत्पन्नविभक्त्यर्थोऽव्युत्पन्नप्रातिपदिकार्थश्च प्रत्यक्षेण काष्ठानां करणभावमधिगच्छन् प्रसिद्धपचतिपदसमभिव्याहारात्काष्ठशब्दार्थं निश्चिनोति। किं चास्य शब्दस्यायमर्थ इत्यपि लोके व्युत्पत्तिर्दृश्यते। अपि च सिद्धार्थपराण्यपि वाक्यानि लोके प्रश्नोत्तरपराणि दृश्यन्ते। 'कुशलं ते, कुशलं मम' इति। अतः कार्यमात्रपरत्वमनुपपन्नमिति।

अत्रोच्यते—सर्वपुरुषाणामाद्या व्युत्पत्तिस्तावद्वृद्धव्यवहारत एवेत्यविवादम्। व्यवहारश्च प्रत्यक्षेण विशिष्टार्थविषय उपलभ्यते। स च कार्यावगममूलः। तस्यैव प्रवर्तकत्वात्। अतः कार्यान्विते विशिष्टार्थे ज्ञानानुमानद्वारेण शब्दस्य शक्तिग्रहस्सुकर एव। नात्र परिशेषापेक्षा। व्यवहारविषयस्य विशिष्टार्थस्य प्रत्यक्षसिद्धत्वात्। सिद्धार्थाख्याने तु व्युत्पत्तिर्दुश्शकैव। यद्यपि तत्परवाक्यप्रयोगे मुखप्रसादादिभिः हर्षोत्पत्तिरनुमीयते। तया च तद्धेतुप्रतीतिः। तन्निमित्तताऽपि शब्दस्यैव। तथापि परिशेषात्प्रमाणान्तरसिद्धपुत्रजन्माख्यहर्षहेतुप्रतिपादकता दुरनुमाना। कालत्रयवर्तिनां सन्निहितव्यवहितानां प्रमाणान्तरसिद्धानां हर्षहेतूनां पारिशेष्यादवधारणायोगात्। तथा 'अस्य शब्दस्यायमर्थ' इत्यत्रापि सर्वपदार्थापरिज्ञाने व्युत्पत्तिर्दुश्शकैव। कतिपयपदार्थज्ञाने तु प्रसिद्धपदसमभिव्याहार एव। तत्र प्रसिद्धानां पूर्वं कार्यान्वितस्वार्थे व्युत्पत्तेरप्रसिद्धार्थस्यापि पदस्य कार्याध्याहारेणैव तदन्वितस्वार्थावगतिरेषणीया। ततश्च सर्वपदानां तत्परत्वं सिद्धम्।

एवञ्च लोके यस्सिद्धार्थपरस्स लाक्षणिक एव। कार्यपरं पदजातं परस्परपदार्थान्वयाव्यभिचारीति कार्यान्वयमविवक्षित्वा परस्परपदार्थान्वयमात्रं विवक्षित्वा लोकश्शब्दं प्रयुङ्क्ते। विवक्षावशेन लक्षणयाऽपि तत्र तात्पर्यं निर्वहत्येव। वेदे तु लक्षणानिबन्धनं

किञ्चिदपि नेति औत्सर्गिकं कार्यपरत्वमनवग्रहम्। ततश्च सिद्धब्रह्मपराणां सिद्धपरात्मपराणां च 'सत्यं ज्ञानमनन्तं ब्रह्म। विज्ञानमानन्दं ब्रह्म। तेनेदं पूर्णं पुरुषेण सर्वम्। यस्सर्वज्ञस्सर्ववित्। द्वे ब्रह्मणी वेदितव्ये परं चापरं च। द्वा सुपर्णा सयुजा सखाया समानं वृक्षं परिषस्वजाते' इत्यादीनां वाक्यानाम् 'आत्मा वाऽरे द्रष्टव्यः श्रोतव्यो मन्तव्यो निदिध्यासितव्य' इत्यादिविधिनैकवाक्यतामाश्रित्य कार्यपरत्वं वर्णनीयम्। 'भूतं भव्याय' इति न्यायात्। साध्यशेषभूतं सिद्धमिति न्यायादित्यर्थः।

इत्थं वर्णा नित्याः। अर्थाश्च प्रवाहरूपेण। तत्सम्बन्धश्चापौरुषेयः। तत्परिज्ञानं च शक्तिग्रहात्। शक्तिग्रहश्च वृद्धव्यवहारेण। स च कार्यान्वितस्वार्थे। तत्र पदान्येव कार्यान्वितस्वार्थबोधकानि। न त्वखण्डं शब्दतत्त्वम्। नाप्यन्त्यो वर्णः। नापि पदप्रतिपादिताः पदार्थाः। तत्र लौकिकं पदमनुमानरूपम्। न शास्त्रम्।

असन्निकृष्टार्थं वैदिकमेव शास्त्रम्। तदपि द्विविधमित्युक्तम्। लक्षणव्यावर्त्यचिन्ता तु अर्थग्रहणेनाभिधेयवचनेन लैङ्गिकं वक्त्रभिप्रायज्ञानमशास्त्रमित्युक्तम्। असन्निकृष्टार्थमिति पौरुषेयवाक्याभिधेयस्यार्थस्य वक्त्रभिप्रायनिश्चयपुरस्सरं यद्विज्ञानं तन्न शास्त्रमिति। तथाऽर्थवादानां स्वतन्त्राणां सन्निकृष्टार्थपराणां न शास्त्रत्वम्। किं तु विध्यन्तरानुप्रवेशेनैव।

शब्दग्रहणेन चार्थस्य ज्ञानस्य चाशास्त्रत्वमुक्तम्। तथाहि—प्रकृतौ 'वाससि मिनोति' 'वाससा सोममुपावहरति' इति सोममानमुपावहरणं च विहितम्। (जै. सू. १०-६-२२) तत्रैकत्वात्कर्मणो यस्मिन्नेव वाससि सोमो मीयते तेनैवोपावह्रियत इत्यचोदितमपि वासस एकत्वमर्थात्संपन्नम्। विकृतौ त्वहर्गणे पृथक्त्वात्सोमस्य एकस्मिन्नपि वाससि नानाभूतस्यापि सोमस्य मानं शक्यते कर्तुम्। उपावहरणं तु पुञ्जीकृत्य वाससाऽऽनयनम्। तदेकेनाशक्यमिति मानवाससोऽन्यत् तदर्थमुपादीयते। एकत्वं तु प्रकृतावार्थं न शब्दार्थ इति विकृतौ चोदकेन न प्राप्यत इति तत्र वासस एकत्वज्ञानं न शास्त्रमित्युक्तम्। 'आर्थं न चोदकः प्रतिदिशति' इति न्यायात्। विज्ञानमिति न्यायाभासात् वाक्यस्य च वचनव्यक्तिमवधार्य तदर्थज्ञानं न शास्त्रमिति। न हि तच्छब्दविज्ञानात्। यादृशं हि सम्यङ्न्यायावधार्यवचनव्यक्तिकं तादृशमेव शास्त्रमिति ॥

इति श्रीरामानुजाचार्यविरचिते तन्त्ररहस्ये
शास्त्रपरिच्छेदस्तृतीयः ॥

शास्त्रप्रमेयपरिच्छेदः ।

पदवाक्यप्रमाणेषु परां काष्ठामुपागतः ।
जातवेदोगुरुर्यज्वा जयति क्षितिमण्डले ॥
करणकलेबरमनसां शैथिल्यं सहजमसकृदालोच्य ।
तन्त्ररहस्यं कृतवान् रामावरजः परोपकारार्थम् ॥

अथ शास्त्रप्रमेयं निरूप्यते । तच्चापूर्वरूपं कार्यं लिङादिप्रत्ययवाच्यम् । तदेव च विधितत्त्वम् । कृत्स्नमपि शास्त्रं तत्परमेव । एतच्चाग्रे वक्ष्यते । आचार्यास्त्वन्यथा शास्त्रप्रमेयं विधितत्त्वं च व्याचक्षते । तदुक्तम्—

अभिधाभावनामाहुरन्यामेव लिङादयः ।
अर्थात्मभावना त्वन्या सर्वत्राख्यातगोचरः ॥ इति ॥

(तन्त्र. वा. २-१-१)

अर्थात्मा भावना अर्थभावना पुरुषप्रयत्नः तत्प्रवृत्तिरिति यावत् । सा सर्वाख्यातवाच्या । अभिधाभावना शब्दभावना । सा लिङादिवाच्या । ततश्चार्थभावना सर्वाख्यातानां वाच्या । लिङादीनां तु भावनाद्वयमपि वाच्यमित्यर्थः । तन्मतानुसारिभिरन्यथान्यथा विधितत्त्वं व्याख्यातम् ।

तत्र केचिदाहुः—लिङादिप्रयोगानन्तरं पुरुषप्रवृत्तिदर्शनात्तस्याश्चेष्टसाधनताज्ञानमूलत्वात् तज्ज्ञानस्य च शब्दनिमित्तत्वात् प्रकृत्यर्थस्य प्रत्ययार्थस्य वा इष्टसाधनत्वं तद्वाच्यमिति प्रथमं पार्श्वस्थो व्युत्पित्सुर्निश्चिनोति । तत्रैकप्रत्ययोपादानेन सन्निकर्षातिशयात्प्रत्ययार्थस्य भावनाया एवेष्टसाधनत्वं लिङादिवाच्यमित्येव निश्चिनोति । एवं च ‘स्वर्गकामो यजेत’ इत्युक्ते यागभावनेष्टसाधनमित्युक्तं स्यात् । इदमेव प्रवर्तकं विधितत्त्वम् । तदुक्तम्—

पुंसां नेष्टाभ्युपायत्वात्क्रियास्वन्यः प्रवर्तकः ।
प्रवृत्तिहेतुं धर्मं च प्रवदन्ति प्रवर्तनाम् ॥ इति ॥

(विधिविवेक. पु. २४३)

एतादृश्या भावनाया भाव्याकाङ्क्षायामपुरुषार्थतया समानपदोपात्तोऽपि धात्वर्थो न भाव्यतयाऽन्वेति । भावनाया विधिप्रत्ययावगतेष्टसाधनत्वव्याघातात् । तच्च व्युत्पत्तिसिद्धम् । तस्मात्पदान्तरोपात्तमपि स्वर्गादिकमेव पुरुषार्थतया भाव्यकोटौ निविशते । धात्वर्थस्त्वाकाङ्क्षादिवशात् करणकोटौ । सन्निधिपठितमितरत्सर्वमितिकर्तव्यताकोटाविति ।

इदं मतं तदीयैरेव दूषितम् ।

तथाहि—

इष्टसाधनत्वं नाभिधेयम् । संविद्विरोधात् । न हि यागानुरक्तो व्यापार इष्टाभ्युपाय इत्यस्माच्छब्दाद्यजेतेत्यस्माच्च तुल्यावगतिर्भवति । भवितव्यं च तया । इष्टसाधनत्वस्यैव विधित्वात् । शब्दान्तरस्य च तत्समानार्थत्वात् । सह प्रयोगाच्च । समीहितसाधनत्ववचनशब्दो विधिशब्दश्च सह प्रयुज्यमानौ दृष्टौ । ‘ माणवक ! सन्ध्यामुपासीनस्य तेऽभ्युदयो भविता । तस्मादुपास्स्व ’ इति । न च पर्याययोस्सहप्रयोगो दृष्टः । लोकप्रमाणकश्च शब्दार्थनिर्णयः । तस्मान्नेष्टसाधनतावाचित्वं लिङादीनाम् । ‘ अभिधाभावनामाहुः ’ इत्यादिश्लोकानुगुण्यं च नास्तीति ।

अन्ये तु—समीहितसाधनत्वं न साक्षाद्वाच्यं येनेदं दूषणं स्यात् । किं त्वपर्यवसानलभ्यम् । तथाहि—लिङादिप्रत्ययस्सुखदुःखपरिहारतदुपायसाधारणं कार्यमात्रमभिधत्ते । तत्रैव व्युत्पत्तेः । लोके त्रयाणामेव कृतिसाध्यतया कार्यत्वं प्रतिपन्नम् । तस्मिंस्त्वभिहिते भावनारूपायाः क्रियायाः लिङादिवाच्यायाः स्वयं सुखदुःखपरिहाररूपत्वाभावात् पारिशेष्यात्तदुपायत्वं निर्णीयते । तथा च ‘ कर्तव्यतावचनो भावनायां पुरुषं प्रवर्तयति ’ इति भूयान् भाष्यवार्तिकयोर्व्यवहारश्चोपपन्नः । अत्रापि भाव्याकाङ्क्षापरिपूर्तिः पूर्ववदिति । इदमपि मतं श्लोकाननुगुणमिति तदीयैरेवोपेक्षितम् । कार्यतेष्टसाधनतयोर्भेदश्च वक्ष्यते ।

अपरे तु श्रोत्रियाः—लिङादिप्रत्यय एव विधिः । स एव प्रवर्तक इत्याहुः । तदयुक्तम् । तथात्वे तच्छ्राविणस्सर्व एव प्रवर्तेरन् । व्युत्पन्नानां प्रवर्तक इति चेत् कुत्र व्युत्पत्तिः । समीहितसाधनत्व इति चेत्, तर्ह्यनन्यस्तमतादविशेष इति ।

अपरे तु लिङादिप्रत्ययव्यापारो विधिरित्याहुः । कोऽसौ । शब्दभावना । कीदृशी । परप्रेरणात्मिका पुरुषप्रवृत्त्यनुकूला लिङादिप्रत्ययवाच्या तज्जन्या च । ‘ लिङादयो हि प्रेरणां कुर्वन्ति चाभिदधति च ’ इति वार्तिककारीयाः । इयमेव चाभिधाभावनामित्यादिश्लोकेनोच्यते। ततश्चाध्ययनविधिपरिगृहीतेषु स्वाध्यायेषु सर्वत्र ‘ यजेत् ’ ‘ जुहुयात् ’ ‘ दद्यात् ’ इत्यादिलिङादिप्रत्ययप्रयोगे ‘ भावयेत् ’ इत्युक्तं स्यात् । तस्याश्च किमित्यपेक्षायां समानप्रत्ययोपात्ता पुरुषप्रवृत्तिर्भाव्यतया सम्बध्यते । प्रेरणा हि प्रवृत्तिं भावयति । तत्प्रेरितः खलु पुरुषः प्रवर्तते । ततश्च केनेत्यपेक्षायां लिङादीनां विधेश्च वाच्यवाचकभावसम्बन्धः तत्करणतयाऽन्वेति । अभिहिता हि शब्दभावना प्रवृत्तिं प्रसूते । कथमित्यपेक्षायामर्थवादोदितप्राशस्त्यामितिकर्तव्यतया । अवसीदन्ती हि विधिशक्तिः प्राशस्त्यज्ञानेनोत्तभ्यते । प्रेरणावरोधबलादेवार्थभावनायाः स्वर्गादिकमेव भाव्यतया सम्बध्यते । न तु प्रकृत्युपात्तो धात्वर्थः । अफले प्रेरणानुपपत्तेः । करणाद्यन्वयस्तु पूर्ववदिति ।

एतन्मतमस्मदीयैरेव दूषितम् । तत्र लिङादेस्तादृशो व्यापारो विद्यत इत्यत्र दिव्य-दृष्टयो भवन्त एव प्रमाणम् । न तु चर्मचक्षुषो वयम् । शब्दश्रवणानन्तरं भाविनीं प्रवृत्तिं वेत्तीति चेत्, न । तस्यास्त्वन्मते समीहितसाधनता निमित्तम् । अस्मन्मते तु कार्यता ।

किं च शब्दोऽस्मन्मतेऽम्बरगुणः । भवन्मते तु विभु द्रव्यम् । इत्थं हि भवन्मत-स्थितिः । वर्णास्तावद्द्रव्यं, न गुणाः । ते च व्यापका नित्याश्च । ध्वनिस्तावत्तद्धर्मः तद्व्यञ्जकः प्रतिवर्णं विलक्षणः क्षणिकश्च । तत्क्रमस्तावद्दीर्घत्वादिवद्वर्णेष्वारोपितः । तादृशक्रमविशिष्टा वर्णा एव पदम् । अतः क्रमभेदात्पदभेदः । तद्भेदाद्वाक्यभेदः । तद्भेदाच्चार्थभेद इति ।

ततश्च कथं तादृशानां वर्णानां व्यापारयोगः । मूर्तद्रव्याश्रितत्वात् । तस्य च लोके वाय्वादय एव प्रेरका दृष्टाः । किं च कथं पुरुषप्रवृत्तिस्तस्या भाव्या । तद्विषयत्वादिति चेत्, न । प्रेरणारूपायास्तस्या योग्यतया प्रेर्यपुरुष एव विषयः । न तु भावना । अयोग्यत्वात् । लोके हि पुरुष एव प्रेर्यते । अतो न तस्यास्तद्विषयत्वम् । किं च सम्बन्धज्ञानस्य वा कीदृशं करणत्वम् । प्रेरणा भावना चैकप्रत्ययवाच्यतया युगपत्प्रतिपन्ने । न तत्रान्यतरवाच्यवाचक-सम्बन्धज्ञानादन्यतरोत्पत्तिर्युक्ता । न च वाच्यवाचकसम्बन्धज्ञानाद्वाच्योत्पत्तिर्लोके दृष्टा । भावना च त्वन्मते वाच्या । अपि च प्रेरणा क्रिया । तत्फलं हि प्रवृत्तिः । न हि क्रिया स्वफलप्रसवाय करणमपेक्षते । किं तु स्वोत्पत्तय एव । उत्पन्ना तु सा स्वयमेव फलं प्रसूते । न हि गमनं संयोगविभागारम्भे करणापेक्षम् । अतो न सम्बन्धज्ञानस्य करणत्वम् । प्राश-स्त्यस्यापि कथमितिकर्तव्यतात्वम् । तद्धि पुरुषकर्तृकायामेव पुरुषार्थप्रवृत्तौ तत्करणस्य योग्यतया इतिकर्तव्यता भवितुमर्हति । न तु शब्दकर्तृकायां प्रेरणोत्पत्तौ । तत्करणस्या-योग्यत्वात् ।

ननु यत्र यत्रार्थवादश्रुतिस्तत्रास्तु प्राशस्त्यम् । यत्र तु न तत्र कथम् । न हि सर्वत्रार्थ-वादस्समाम्नायते । ननु तत्राप्यतिदेशतः तत्प्राप्तिरिति चेत्, न, प्रतीतिगौरवात् । ननूपकार-मुखेन पदार्थप्राप्तिवत्प्राशस्त्यमुखेन तत्प्राप्तिरिति चेत्, न, अनपेक्षितत्वात् । न ह्युपकारव-त्प्राशस्त्यमपेक्षितम् । तदन्तरेणाप्यपूर्वसिद्धेः । प्रवृत्तिस्त्विष्टसाधनताज्ञानात् । विधिशक्तिरपि तावतैवोत्तम्यते कार्यताज्ञानाद्वा । अर्थवादानां तु क्रत्वीयपदार्थप्राशस्त्यलक्षकतया केवलं विधिविशेषपरत्वमेव । न तु प्रवृत्तिविशेषपरत्वम् । स्तुतश्चास्तुतश्च तावानेव सोऽर्थः न त्वधिकः । अतिदेशकप्रमाणाभावाच्च । प्रकृतिविकृतिभावो ह्यतिदेशमूलम् । नात्र तत्क्लृप्तिः ।

किंच अर्थभावनाया भाव्यत्वमेकप्रत्ययवाच्यत्वात् । तदुक्तम्—

विधिभावनयोश्चैकप्रत्ययग्राह्यताकृतः ।
धात्वर्थात्प्रथमं तावत्सम्बन्धोऽध्यवसीयते ॥ इति ॥

(श्लोक. वा. ७-७९)

तदयुक्तम् । उभयोरेकप्रत्ययवाच्यत्वस्यैव दुर्घटत्वात् । ननु सर्वाख्यातानां भावनावचनता करोत्यर्थसामानाधिकरण्येनाध्यवसीयते । लिङादिषु तु प्रेरणामात्रमधिकम् । करोतिश्च कृतिवाचकः । कृतिश्च प्रयत्नः, सैव भावना । 'जानाति' 'इच्छति' इति प्रयुज्य 'करोति,' 'प्रयतते,' 'प्रवर्तते,' 'भावयति,' चेति चतुर्णां प्रत्येकं पर्यायतया लोके प्रयोगदर्शनात् । युगपत्प्रयोगे पौनरुक्त्याच्च । तथा हि—'किं करोति' पचति, 'किमकार्षीत्' 'अपाक्षीत्,' 'किं करिष्यति' 'पक्ष्यति,' इति सामानाधिकरण्येन प्रश्नोत्तरदर्शनात् करोत्यर्थस्सर्वाख्यातैरभिधीयते इति गम्यते । प्रश्नोत्तरे च समानविषये । सामानाधिकरण्यं चैकार्थनिमित्तम् । अन्यथा करोत्यर्थप्रश्ने आख्यातानां तदुत्तरत्वानुपपत्तेः । तत्र घञादिप्रत्ययप्रयोगे करोत्यर्थानवगमादाख्यातप्रयोगे च तदवगमादाख्यातार्थता निश्चीयते । केवलाख्यातानां प्रयोगानुपपत्तेः प्रकृत्यंशस्य सहप्रयोगमात्रं, न तु स्वार्थविवक्षयेति ।

तदयुक्तम् । यद्यपि करोतिः प्रयत्नपरः, तथाऽप्यत्र किं करोतीत्यस्य प्रश्नस्य यदि यत्करोति तत्किमिति करोत्यर्थविषयता स्यात्, तदा पचतीत्यस्योत्तरस्य पाकं करोतीत्यर्थता । न चैवं लोकविवक्षा । किं त्वनवगते हि व्यापारविशेषे प्रश्नः । तत्र चोत्तरं पचतीति तद्विशेषविषयम् । सर्वोऽपि प्रश्नः प्रतिवचनं च सामान्यतो ज्ञाते विशेषतश्चाज्ञाते । अत्र च धात्वर्थगोचरे एव ज्ञानाज्ञाने । ततश्च तद्गोचरे एव ते युक्ते । यद्यपि करोतिः प्रयत्नपर एव, तथाऽप्यत्र कस्यचिदभूतस्य भवने अनुकूलस्वभावः करोत्यर्थः । सर्वे च धात्वर्थास्तादृशा इति करोतिना प्रष्टुं निर्देष्टुं च शक्यम् । किं च सप्रयत्नक्रियेषु देवदत्तादिषु ते घटेताम् । निष्प्रयत्नक्रियेषु तु 'किं करोति रथो गच्छति,' इत्यादिषु कथम् । सप्रयत्नेष्वप्यास्ते शेते इत्यादिषु कथन्तराम् । व्यापारमात्रविषयत्वे तु सर्वत्रोपपत्तिः । अतो नाख्यातानां करोत्यर्थता ।

ननु पचतीत्यस्य विवरणं पाकं करोतीति । तत्रापि प्रकृत्यर्थस्य स्फुटत्वात्प्रत्ययार्थस्यैव । ततः करोत्यर्थमाख्यातमिति चेत्, न, तत्रापि धात्वर्थाक्षिप्तकर्तृगतं पचत्यर्थानुकूलमार्थं प्रयत्नमुपादाय विवरणोपपत्तेः । अतो नाख्यातानां भाववचनत्वम् । किं तु धात्वर्थाक्षिप्तकर्तृसंख्यामात्रवाचित्वम् ।

यथाऽऽह भगवान् पाणिनिः—

'द्व्येकयोर्द्विवचनैकवचने' 'बहुषु बहुवचनम्' (पा. १-४-२१-२२) इति ।

एतच्च मतद्वयसाधारणम् । सर्वाख्यातानां भावनापरत्वं लिङादीनां तु प्रेरणापरत्वं च त्वन्मतेऽधिकम् । अस्मन्मते तु लिङादीनां कार्यपरत्वं भावनापरत्वं च । किं तु कार्योपसर्जनतया तत्परत्वम् । न तु प्राधान्येन । अत एव अस्मन्मते भावना न वाक्यार्थः । किं तु

कार्यमेव। न हि कृतिमनभिधाय कार्यमभिधातुं शक्यते। कृतिसम्बन्धि हि कार्यम्। नचानेकार्थता दोषः। तथैवावगमात्।

ननु दण्डीत्यत्र प्रत्ययो दण्डं नाभिधत्ते। अथ च तद्विशिष्टपुरुषप्रतीतिः। एवमिहापि कृत्यनभिधानेऽपि तद्विशिष्टाभिधानं स्यात्। मैवम्। न ह्यप्रतीते दण्डे तद्विशिष्टपुरुषप्रत्ययः। अस्ति च तत्र प्रकृतिभूतो दण्डशब्दः। स च तत्प्रत्यायकः। न चेह तथा। प्रकृतीनां भावार्थमात्रपरत्वात्।

किं च पुरुषो हि चेतनः कार्यं लिङादिभिरवबुध्यते। न चासौ परकृतिसम्बन्धि स्वयं कार्यतया बोद्धुमलमिति स्वकीयेत्यभिधानमेषितव्यम्। अतो न दण्डिन्यायावसरः। यद्यपि कर्त्राक्षेपवत्तद्वारा प्रयत्नाक्षेपोऽपि संभवेत्, तथाऽपि तदानीमपूर्वं तदधीनसिद्धिकं नावगम्यते। प्रयत्नाभिधाने तु तदवच्छिन्नतयाऽभिधीयमानं तदायत्तसिद्धिकमवगम्यते। नान्यथा। न च कृत्यनवच्छिन्नं स्वरूपमात्रेणाभिहितमपूर्वं कृतिमाक्षिपेत्। पूर्वमवगतसम्बन्धं हि वस्तु वस्त्वन्तरेणाक्षिप्यते। न च शब्दमन्तरेणापूर्वस्य प्रयत्नसम्बन्धे कारणमस्ति। अतः कथं तदाक्षेपकम्। कृतिसाध्यैकस्वभावस्यापूर्वस्य स्वरूपेणाभिधानमप्यशक्यम्। अतः कार्याभिधायिनां लिङादीनां कृत्यभिधानमवर्जनीयमेव। किं तूपसर्जनतयेति सिद्धम्।

अपरे तु 'अभिधाभावनामाहुः' इति श्लोकार्थानुगुण्यं पश्यन्तः प्रेरणात्मको लिङादिव्यापार एव विधिरित्याहुः। न चात्र प्रमाणाभावः। सर्वशब्दानामभिधाव्यापाराङ्गीकारात्। व्युत्पन्नस्य शब्दास्तावदर्थप्रत्यायकाः। अस्ति च तत्रार्थप्रतीत्युन्नेयोऽभिधाऽभिधानो व्यापारः। कोऽसौ। तत्तच्छब्दगोचरं ज्ञानं तत्तच्छब्दजनितो वा संस्कारः। तद्योगी हि शब्दोऽर्थप्रतीतिं जनयति। तदुक्तम्—'शाब्दं शब्दविज्ञानादसन्निकृष्टेऽर्थे विज्ञानम्। पूर्वपूर्ववर्णसंस्कारसचिवोऽन्त्यो वा वर्णो वाचकः'। (शा. भा. १-१-५) इति। यद्वस्तु यमेवागन्तुकधर्मं प्राप्य कार्याय पर्याप्तं, स एवागन्तुकधर्मस्तस्य व्यापार इति ज्ञानसंस्कारयोर्न शब्दव्यापारत्वानुपपत्तिः।

ननु ज्ञानमेवाभिधाव्यापारश्चेत्, ज्ञानं प्रति कर्मीभूतश्शब्दः कथमेनं व्यापारमपेक्ष्य करणं स्यात्। देवदत्तश्शब्देनार्थमवगच्छतीति हि प्रयोगो दृश्यते। उच्यते—न हि व्यापाररूपमात्रापेक्षया कर्तृकर्मकरणादिकारकव्यवस्था। किं तु व्यापारस्वरूपैक्येऽपि तस्यैव व्यापारस्य तत्तत्फलावच्छेदमपेक्ष्य। तथा हि—यदा तु तदेव शब्दकर्मकं ज्ञानमर्थप्रतिपत्तिलक्षणफलावच्छिन्नं, तेन च शब्दो व्याप्यते तदाऽन्यार्थप्रवृत्तव्यापारव्याप्यत्वाच्छब्दः करणम्। क्रियाफलाश्रयत्वादर्थस्तु कर्म। तच्च ज्ञानं तदानीमभिधेति व्यपदेशं लभते। तत्र तस्य व्युत्पत्तेः।

यदा तु व्यापारं प्रति स्वातन्त्र्यविवक्षा तदा कर्ता शब्दोऽर्थमभिधत्ते। यदा तु स एव शब्दो ज्ञानेन विषयीक्रियते, तदाऽर्थप्रकाशलक्षणफलभाक्छब्दः कर्म 'शब्दं

जानाति' । तेन(न)हि तदानीं ज्ञानमभिधाव्यपदेशभाक् । किं तु ज्ञानमित्येवोच्यते । अभिधाशब्दस्य तत्राव्युत्पत्तेः ।

परशुवत् । यथा उद्यमननिपतनं प्रति कर्मीभूतः परशुः । यदा त एवोद्यमननिपतने द्वैधीभावलक्षणफलावच्छिन्ने, ताभ्यां च परशुर्व्याप्यते, तदा अन्यार्थप्रवृत्तव्यापारव्याप्यत्वात्परशुः करणम् । क्रियाफलाश्रयत्वात् काष्ठं तु कर्म । ते चोद्यमननिपतने तदानीं छिदिव्यपदेशं लभेते । तत्र तस्य व्युत्पत्तेः । यदा तु तमेव व्यापारं प्रति स्वातन्त्र्यविवक्षा, तदा कर्ता, परशुः काष्ठं छिनत्तीति । यदा तु त एवोद्यमननिपतने ऊर्ध्वाधोदेशसंयोगलक्षणफलावच्छिन्नत्वाचिभ्यामुद्यच्छतिनियच्छतिभ्यामभिधीयेते तदा तु तत्तत्संयोगफलभाक्परशुः कर्म, परशुमुद्यच्छति नियच्छतीति । तस्मात्तत्तद्धातुवाच्यानां व्यापाराणां प्रातिस्विकस्वरूपैक्येऽपि तत्तत्फलावच्छेदभेदात्तत्कारकव्यवस्थाहेतुत्वं तत्तच्छब्दवाच्यत्वं च द्रष्टव्यम् ।

कारकव्यवस्थाया व्यापारस्वरूपमात्रापेक्षित्वे चलत्यभिहिता क्रिया गच्छतीत्यभिहितेव सकर्मिका स्यात् । गच्छतिर्वाऽकर्मकस्स्यात् । प्रयोगव्यवस्था च न स्यात् । एवं संस्कारलक्षणेऽप्यभिधाव्यापारे यथासम्भवं योज्यम् । तत्र कर्तृकर्मकरणान्येव परस्परप्रविभक्तानि कारकाणि । क्रियायां स्वतन्त्रः कर्ता । क्रियाफलशालि कर्म । अन्यार्थप्रवृत्तक्रियाव्याप्यं करणमिति । संप्रदानापादानाधिकरणानि तु कर्त्रादिकारकसङ्कीर्णस्वभावानि । तथा हि—कर्त्राश्रयः कर्माश्रयो वाऽधिकरणम् । देवदत्तः कट आस्ते, स्थाल्यामोदनं पचति, इति । कर्मोद्देश्यं तु संप्रदानम् । उपाध्यायाय गां ददाति, इति । कर्तृकारकावधिमात्रं त्वपादानम् । वृक्षात्पर्णं पतति, इति यथासम्भवं द्रष्टव्यम् ।

अस्तु सर्वशब्दानामभिधाशब्दवाच्यो व्यापारः । ततः किम् । इदमुच्यते—तत्र प्रकृत्यंशस्येव प्रत्ययांशस्यापि तादृशो व्यापारः समस्त्येव । लिङादीनां तु योऽसौ व्यापारस्स एव विधिः । स च पुरुषप्रवृत्तिभवनफलत्वाद्भावनेति गीयते । तथा च भवनफलभाक्प्रवृत्तिः कर्म । प्रवृत्तिं भावयतीति । लिङादिस्तु पूर्ववत्करणं कर्ता वा स्यात् । यदा तु प्रवृत्त्यवच्छिन्नस्स एव व्यापारः प्रवर्तयतिनाऽभिधीयते तदा प्रवृत्तिफलभाक्पुरुषः कर्म 'पुरुषं प्रवर्तयति,' इति । तथा चैक एव लिङादीनामभिधाव्यापारः तत्तत्फलावच्छेदभेदाद्भावना प्रवर्तनेत्युच्यते ।

ननु कथं लिङादीनां पुरुषप्रवर्तकत्वम् । न हि कश्चिदभिधामात्रावगमात्प्रवर्तते । समीहितसाधनताऽवगमाधीनत्वात्तस्याः । तदभिधाने च संविद्विरोधात् । सत्यम् । साधनत्वं प्रवर्तकम् । न त्वस्य लिङाद्यभिधेयत्वं येन विरोधस्स्यात् । प्रत्ययश्रवणानन्तरं प्रवृत्तिश्च दृश्यते । तस्माद्यदभिधाने सा संभवति तदभिधेयम् । प्रवर्तना चाभिधेया । तदभिधाने तत्संभवात् । प्रवृत्तिहेतुता च प्रवर्तना । सा च प्रवृत्तेरिष्टसाधनताज्ञानमन्तरेण न संभवतीति

प्रेरणात्मको विधिस्समानप्रत्ययवाच्याया भावनाया इष्टसाधनत्वमपि कल्पयति। अतो लिङादिव्यापारस्य पुरुषप्रयत्नभवननिमित्तत्वाद्भावनात्वम्। तत्प्रवर्तकत्वात्प्रवर्तनात्वं च युक्तम्। एवंविधविध्यवरुद्धभावना पुरुषार्थभावनेति निश्चीयते। तस्यैव भाव्यत्वात्। न ह्यपुरुषार्थफलस्य व्यापारस्य प्रवर्तनारूपविध्यन्वयस्संभवति। निष्फले तदनुपपत्तेः। अतो भावनाया एव प्रथमं विधिसंस्पर्शाद्विधेयत्वम्। तद्द्वारा च तदितरेषां करणेतिकर्तव्यतानां पश्चात्। फलस्य तु भाव्यतया साध्यत्वेऽपि चोदनाप्रतिपाद्यतया चोदनालक्षणत्वेऽपि न विधेयत्वम्। तत्र विधिसंस्पर्शमन्तरेण रागादेव प्रवृत्तिसंभवात्। विध्यनुष्ठाप्यत्वं हि विधेयत्वम्। अप्रवृत्तप्रवर्तकश्च विधिः। अत एव फलस्याविधेयत्वात् श्येनाग्नीषोमीयवैषम्यमपि। अवशिष्टं सर्वं **शास्त्रार्थसङ्क्षेपे** व्यक्तीभविष्यति। तदेवमभिधाव्यापारमेव प्रवर्तनारूपेण लिङादयोऽभिदधति। तद्बलादेवेष्टसाधनत्वमपि बोधयेयुः। एतदेवाभिप्रेत्योक्तम्—

"कर्तव्यतावचनः प्रत्ययः। (विधि. वि. पु. २४३)

श्रेयस्साधनता ह्येषां नित्यं वेदात्प्रतीयते।" इति च। (श्लो. वा. २-१४)

उभयत्रापि भावनाद्वये आकाङ्क्षात्रयपरिपूर्तिः पूर्ववदिति।

अस्मिन्मते स्वव्यापाराभिधानं दुरुपपादमिति मन्वाना आचार्यमततत्त्ववेदिनः प्राहुः—इष्टसाधनत्वमेव विधितत्त्वम्। न च संविद्विरोधः। स्वरूपेणानभिधानात्। प्रवर्तनारूपेण तु शब्दोऽभिधत्ते। प्रवृत्तिहेतुश्च धर्मः प्रवर्तना। स च प्रेषणमध्येषणमभ्यनुज्ञानमिष्टसाधनत्वं च। तेषु चतुर्ष्वपि प्रवर्तनासामान्यमनुगतम्। ततश्च तदभिदधता लिङादिशब्देन निर्विशेषस्य तस्यासंभवाद्वेदे च पुरुषधर्माणां प्रैषादीनामसंभवात्पारिशेष्यात्कर्तुरिष्टसाधनतैव बोध्यते। सामान्यवाचित्वान्नानेकार्थत्वं, लाघवं च। नाऽत्र स्वव्यापाराभिधानदोषः, तदतिरेकात्प्रवर्तनायाः। नापि संविद्विरोधः, इष्टसाधनत्वातिरेकात्तस्याः। न सहप्रयोगविरोधश्च, प्रवृत्तिनिमित्तभेदात्। साधनशब्दस्तु साधनत्वमेव साक्षादभिधत्ते। लिङादयस्तु तदेव प्रवर्तनावेषेणाभिदधति। तस्मात्प्रवर्तनावेषापन्नं भावनागतेष्टसाधनत्वमेव लिङादिवाच्यं विधितत्त्वमिति सिद्धम्।

अस्यास्तु पुरुषप्रवृत्त्यर्थं प्रवृत्तेः प्रवृत्तिस्स्वर्गादिस्थानीया भाव्या। प्रथमं विधिप्रत्ययप्रतिपन्नायाः प्रवृत्तेः पश्चादुत्पत्त्यविरोधात्। समीहितफलसाधनत्वज्ञानं परार्थप्रवृत्तव्यापारजन्यतया यागादिवत्करणम्। प्राशस्त्यज्ञानं त्वितिकर्तव्यता। श्लोकानुगुण्यमपि। तथा हि तस्यायमर्थः—अभिधीयत इत्यभिधा प्रवर्तना। सैव पुरुषप्रवृत्तिं भावयत्युत्पादयतीति भावना। तामाहुरिति। तस्माद्विध्यवरूद्धा भावनैव वाक्यार्थः। सैव शास्त्रप्रमेयमिति सिद्धम्।

अत्रेत्थं शास्त्रार्थान्वयप्रकारसङ्क्षेपः—लिङादीनां भावना विधिश्चोभयमप्यर्थः। तत्र भावना—प्रयत्नः। विधिस्तु पूर्वोक्ता शब्दभावना प्रवर्तनात्मिका। तयोरेकप्रत्ययोपादाना-

त्प्रथममन्वयः। स च भाव्यभावकभावेनोत्पाद्योत्पादकभावेन पर्यवस्यति। विध्यन्वयबलाद्भावनायास्समीहितसाधनत्वं चावर्जनीयम्। एवं च तस्यास्स्वत आकाङ्क्षितं भाव्यं फलमेवावतिष्ठते। ततश्च 'दर्शपूर्णमासाभ्यां स्वर्गकामो यजेत' इत्यत्र भावना समानपदोपादानात्सन्निहितमपि धात्वर्थमतिलङ्घ्य पदान्तरोपात्तं फलमेवावलम्बते। ततश्च भाव्यान्विता भावना तत्सिद्ध्यर्थं करणमपेक्षते। तथा च धात्वर्थः करणतयाऽन्वेति। तस्य च क्षणिकस्य कालान्तरभाविफलसाधनत्वमपूर्वमन्तरेण न सम्भवतीत्यवान्तरव्यापारतया तत्कल्प्यते। ततश्चोभयान्विता सा कथमनेन फलं कुर्यादितीतिकर्तव्यतामपेक्षमाणाऽवतिष्ठते। इत्थमधिकारवाक्ये प्रधानभावनायामाकाङ्क्षात्रयवत्यां 'आग्नेयोऽष्टाकपालोऽमावास्यायां च पौर्णमास्यां च, ऐन्द्रं दध्यमावास्यायाम्, ऐन्द्रं पयोऽमावास्यायाम्, अग्नीषोमीयमेकादशकपालं पूर्णमासे' उपांशुयाजमन्तरा यजति, इति तत्सन्निधौ यानि वाक्यान्याम्नातानि तेषु द्रव्यदेवतासम्बन्धस्य मानान्तरानाघ्राततया तद्विधिप्रत्यये कल्पिते तेन च सम्बन्धेन यागे कल्पिते सत्येवं वाक्यार्थस्सम्पद्यते—एतत्कालीनैर्यागैः किंचिच्छ्रेयो भावयेदिति। एताश्चावान्तरभावनाः तत्किं श्रेयो भाव्यमिति विशेषमाकाङ्क्षमाणा एवावतिष्ठन्ते। यानि च तत्र 'व्रीहिभिर्यजेत, यवैर्यजेत' इत्यादीनि वाक्यानि तेष्वपि व्रीह्यादिविशिष्टेन यागेन किंचिच्छ्रेयो भावयेदिति भावना भाव्यविशेषाकाङ्क्षिण्य एव। यानि च 'समिधो यजति,' तनूनपातं यजति' इत्यादिप्रयाजादिवाक्यानि तेष्वपि समिदादिनामकैर्यागैः किंचिच्छ्रेयो भावयेदिति। एताश्चावान्तरभावनाः तत्किं श्रेय इति भाव्यविशेषमाकाङ्क्षमाणा एवावतिष्ठन्त इति स्थितिः।

यानि तु 'व्रीहीनवहन्ति, व्रीहीन्प्रोक्षति, तन्डुलान्पिनष्टि, पुरोडाशं प्रथयति, कपालेषु श्रपयति' इत्यादीनि तेष्वपि द्वितीयाश्रुत्या व्रीह्यादीनां भाव्यत्वावगमादवघातादिभिर्व्रीह्यादीन् भावयेदिति वाक्यविपरिणामेऽपि व्रीहीणामपुरुषार्थतया समीहितत्वानवगमात् भाव्यांशे भावनास्साकाङ्क्षाः। तथा 'भिन्ने जुहोति,' 'स्कन्ने जुहोति,' इत्यादिषु प्रायश्चित्तवाक्येष्वपि भिन्नादिशब्दानां यौगिकत्वेन प्रकृतनिवेशितया प्रकृतिकपाले भिन्ने हविषि च स्कन्ने सति होमेन समीहितं भावयेदिति साकाङ्क्षा एव भावनाः।

एवं च परस्परमाकाङ्क्षावशात्फलवाक्येनेतरेषामेकवाक्यतया युगपदन्वये प्रसक्ते तत्र प्रथमा(ममाग्नेया)दिवाक्येषु कालसम्बन्धप्रतीतेः दर्शपूर्णमासशब्दवाच्यत्वसम्भवादिदमधिकारवाक्येनैकवाक्यं भवति। आग्नेयादियागषट्केन दर्शपूर्णमासनामकेन फलं भावयेदिति। 'व्रीहिभिर्यजेत' इत्यादिवाक्येषु तु यागद्रव्यलाभेऽपि देवताया अलाभेन पृथग्यागत्वानुपपत्तेः फलवाक्येनैकवाक्यतायां वाक्यद्वयेऽप्येक एव यागः फलितो भवति। तस्य च यागस्य फलवाक्य एव श्रेयस्साधनत्वेन समीहिततया प्राप्तत्वाद्विधिवाक्यगता भावना समानपदोपात्तं तमेव यागं भाव्यतयाऽवलम्बते। व्रीहींस्तु करणतया।

ततश्चैवं वाक्यार्थो भवति—यो दर्शपूर्णमासयागः स्वर्गसाधनत्वेन निरूढः, तं व्रीहिभिः भावयेदिति। एवञ्चोत्पत्तिशिष्टपुरोडाशावरुद्धे यागे व्रीहीणां साक्षात्साधनत्वेनानन्वयादर्थात्तत्प्रकृतितयाऽन्वयः स्यात्। अवहननादिवाक्येषु तु दर्शपूर्णमासवाक्यैकवाक्यतायां व्रीहिभिर्यजेतेत्यादिविनियोगवाक्यपर्यालोचनया व्रीहीणां दर्शपूर्णमासशेषत्वप्रतीतेः समीहितत्वनिर्वाहादर्शपूर्णमाससम्बन्धिनो व्रीहीनवहननेन भावयेदिति वाक्यार्थो भवति। अत एव यत्र द्रव्यविनियोगो नास्ति तत्र समीहितत्वानिर्वाहात् द्वितीयाश्रुतौ सत्यामपि न द्रव्यभाव्यता। किं तु करणत्वमेव क्रियां प्रति भवति। यथा 'सक्तून् जुहोति' इति।

एवम्, 'उलूखलमुसलाभ्यामवहन्ति' इत्यवहननाङ्गवाक्येष्वपि व्रीहीनवहन्तीत्यनेन परम्परया दर्शपूर्णमासशेषत्वेनावहननस्य विनियोगेन समीहितत्वनिर्वाहात्तदेकवाक्यतायां दर्शपूर्णमाससम्बन्धितया निरूढमवहननमुलूखलमुसलाभ्यां संपादयेदिति वाक्यार्थो भवति। एवं व्रीहिशब्देन दर्शपूर्णमाससम्बन्धित्वस्यैव लक्षितत्वाद्यवानामपि तत्सम्बन्धित्वाविशेषात्तेष्वप्यवहननमुपदेशत एव भवति।

एवं 'दास्यवहन्ति पत्नीव' इत्यादिवाक्यान्वयोऽपि निरूढानिरूढभावेन द्रष्टव्यः। समिदादिवाक्येषु तु फलवाक्यैकवाक्यतायां सत्यामेवं वाक्यार्थो भवति—समिदादियागैः फलभावनां भावयेदिति। तस्याश्च भाव्यत्वं साक्षान्न संभवतीत्यवान्तरापूर्वद्वारा तत्करणोपकारमुखेन पर्यवस्यति। भिन्ने जुहोतीत्यादिषु प्रयाजादिन्यायेन फलभावनाया भाव्यत्वेनान्वये सति तस्यां भाव्यत्वं स्ववाक्यश्रुतनिमित्तसम्बन्धानुसारेण निमित्ते सत्युपजायमानस्य क्रतुवैगुण्यस्य प्रत्यवायस्य परिहारेण निर्वहतीति कल्प्यते। अत एवैतेषु प्रयाजादिष्विव न यागमात्राधिकृतोऽधिकारी। नापि स्वतन्त्रनैमित्तिकेष्विव केवलनिमित्तवान्। अपि तु यागेऽधिकृतो निमित्तवानित्यधिकृताधिकारित्वम्। तथा 'आज्यमुत्पुनाति' 'पयो दोग्धि' 'दध्यातञ्च्यात्,' 'शाखां छिनत्ति,' 'शाखया वत्सानपाकरोति' इत्यादिवाक्येष्वपि अनेनैव प्रकारेणान्वयो द्रष्टव्यः। अत एवाज्यौषधपयोधर्माणामुत्पवनावहननातञ्चनदोहनादीनां सन्निपातिधर्माणां प्रधानवाक्यैकवाक्यताया दर्शपूर्णमाससम्बन्धित्वलक्षणाया अविशेषेऽपि श्रुताज्यव्रीह्यादिनिरूढकारकद्वाराऽन्वयस्यापरित्यागादवान्तरापूर्वभेदाच्चासङ्करेणान्वयसिद्धिः। प्रयाजादीनां त्वारादुपकारिणामुपकारवैषम्याभावात्सर्वकरणशेषतयाऽन्वयः। अत एव तेषां तन्त्रेण सकृदेवानुष्ठानम्।

तथा 'यस्य पर्णमयी जुहूः, यस्य खादिरस्स्रुवो भवति' इत्याद्यनारभ्याधीतवाक्येष्वपि प्रधानभावनाकाङ्क्षायाः प्राकरणिकैरेवाङ्गैरुपशमेऽपि स्वाकाङ्क्षावशादव्यभिचरितदर्शपूर्णमासक्रतुसम्बन्धित्वेन जुह्वादीनां समीहितत्वाद्दर्शपूर्णमाससम्बन्धिनो जुह्वादीन् पर्णखदिरादिद्रव्येण भावयेदिति सर्वक्रतुप्रकृतिभूतदर्शपूर्णमासयोरेवान्वयः। एवं च प्रोक्षणावहननपेषणप्रधान(प्रथन)कपालश्रपणचतुरवदानादिसंस्कृतेन च व्रैहेण पुरोडाशद्रव्येण उत्पवनदोहना-

तञ्चनादिसंस्कृतैश्चाज्यदध्यादिभिर्यथायोगं सम्पादितेन प्रयाजाद्युपकृतेन प्रायश्चित्तप्रशमितवैगुण्येन प्रयोगदशायां तत्तन्मन्त्रस्मारितपदार्थवर्गेण दर्शपूर्णमासशब्दवाच्येन यागषट्केन फलं भावयेदिति महावाक्यार्थस्सम्पन्नो भवति। एवं प्रकृत्यात्मकयोः पशुसोमयागयोरपि प्रधानाङ्गवाक्यानामन्योन्यान्वयप्रकारो द्रष्टव्यः।

अत्र प्रथमं प्रधानवाक्ये भावनायाः प्रवर्तकैकरसविध्यन्वये प्रतीतेऽपि केवलायास्तस्या अनुष्ठातुमयोग्यतया श्रुत्यादिभिर्योग्यांशत्रयान्वयपर्यन्तं सा न पर्यवस्यति। इयमवस्था विधिप्रक्रम इत्युच्यते। तथा च योग्यतया वाक्येन भाव्यान्वयः। एकपदोपादानश्रुत्या करणान्वयः। यथायोगं श्रुतिप्रकरणादिभिरितिकर्तव्यतान्वयः। तत्रारादुपकारकाङ्गवाक्येषु विध्यन्वितायाः प्रयाजादिभावनायाः प्रकरणेन साक्षात्प्रधानभावनाया एव भाव्यतयाऽन्वयः। सन्निपातिषु तु प्रकरणसहितैः श्रुत्यादिभिः प्रधानसम्बन्धिनामेव व्रीह्यादीनां भाव्यतयाऽन्वयः। उभयत्रापि समानपदोपादानेन धात्वर्थस्यैव करणतयाऽन्वयः। द्रव्यगुणजातिवाक्येषु धात्वर्थस्य भाव्यत्वात् तृतीयाश्रुत्या द्रव्यादीनामेव करणतयाऽन्वयः। तत्राङ्गेष्वितिकर्तव्यतान्वयस्तु प्रायिक एव। अत्र सर्वत्र साक्षाद्भावनान्वितस्य विधेस्तदंशान्वयस्तु भावनाद्वारक एव। तत्र भाव्यांशस्य साक्षात्परम्परया वा समीहिततया स्वयमेव तत्र रागात्प्रवृत्तेः अप्रवृत्तप्रवर्तकविध्यन्वयायोगात् न तत्र विधिव्यापारः। करणेतिकर्तव्यतांशयोरेव भावनाद्वारा तद्व्यापारः। अत एव 'श्येनेनाभिचरन्यजेत' इत्यभिचारलक्षणस्य हिंसात्मकस्याविधेयतया 'न हिंस्यात्' इति निषेधगोचरतया श्येनस्य प्रत्यवायकरणत्वम्।

स च विधिरुत्पत्तिविनियोगाधिकारप्रयोगभेदात्क्रमेण चतुरवस्थो भवति। तत्र प्रवर्तनैकस्वभावत्वाद्विधेः प्रयोजकत्वं स्वाभाविकम्। अन्यास्तु तिस्रोऽवस्थास्तदनुपपत्त्या तत्सिद्ध्यर्थं भवन्ति। तथाहि—विधिः प्रतीतस्सन् प्रथमं स्वस्याप्रवृत्तप्रवर्तकत्वसिध्यर्थं श्रुत्यादिभिर्भावनाविशेषणतया प्रतिपन्नानां धात्वर्थद्रव्यादीनां प्रमाणान्तराप्राप्तिं कल्पयति। प्रमाणान्तरप्राप्ते तु तेनैव प्रवृत्तिसिद्धेः स्वस्य प्रवर्तकत्वशक्तिविलोपात्। द्रव्यादीनां तु सामर्थ्यादेव क्रियासाधनतया पक्षे मानान्तरप्राप्ततया नियमोंऽशेऽप्राप्तिं कल्पयति। तथा हि— 'यजेत' इत्यादौ यत्किञ्चिद्द्रव्यसाध्यतया व्रीह्यादिद्रव्यस्य प्राप्तावपि नियमेन प्राप्तिं प्रमाणान्तराप्राप्तां कल्पयति। एवं गुणादिविधिष्वपि। यत्र तु क्रियापि प्राप्तैवावहननादिषु तत्रापि नियमं कल्पयति। तस्यां दशायामुत्पत्तिविधिरित्युच्यते। अस्य च शब्दान्तराभ्यासादयः सहायाः।

यदा त्वफलसाधनेषु तेषु पुरुषस्य प्रवर्तयितुमशक्यतया तत्साधनता कल्प्यते, तदा विनियोगविधिः। विनियोगो नाम, अङ्गाङ्गिभावावगमः। समीहितमाङ्गि। तत्साधनमङ्गम्। तत्र च फलभावनायास्साक्षात्फलसाधनतया तत्सम्बन्धादितरेषां करणेतिकर्तव्यतानां

परम्परया । तत्र च विनियोगे श्रुत्यादयस्सहायाः । श्रुत्यादिसहितो विधिरेव विनियोग-विधिरित्युक्तं भवति ।

यदा च फलसाधनत्वबलेनानुष्ठेयमिति बुद्धिर्भवति तदाऽधिकारविधिः । विध्यधीना ह्यनुष्ठेयबुद्धिः । यदा त्वनुष्ठापयति तदा प्रयोगविधिरिति । अस्य चार्थवादजन्यप्राशस्त्यं मन्त्रभागावगतपदार्थस्मरणं श्रुत्यर्थपठनाद्यवगतक्रमः कालादयश्च सहायाः ।

अत्र तु सर्वेषामेव विधीनां प्रवर्तकैकरसतया स्वत एवावस्थाचतुष्टयकल्पनासामर्थ्येऽपि विध्यन्तरसिद्धमुत्पत्त्यादिकं सम्भवति चेत्तदेवाश्रित्य स्वयं प्रवर्तते । न तु तत्कल्पयति । यथा दर्शपूर्णमासविधिराग्नेयादीन् । नियोगविधिरपि स्वकर्मणामन्यतो विनियोगसिद्धिः (द्धेः) स्वयं तदुत्पत्तिमात्रपरः । न तु विनियोगपरः । यथा वा अङ्गवाक्येष्वपि यथार्हं श्रुत्यादिसहितैः स्वस्वविधिभिरेवोत्पत्तौ सिद्धायां साक्षात्परम्परया वा प्रधानभावनाशेषतया विनियोगे च सिद्धे प्रधानभावनासम्बन्धात्तद्दारा प्रधानविधिशक्तेरेवाङ्गेषु सङ्क्रमात्तेनैवाङ्गे
व
अधिकारानुष्ठानयोस्सिद्धेः न पृथगङ्गविधयोऽधिकारप्रयोगपराः । प्रधानविधिरप्यङ्गोत्पत्तेरङ्गानां स्वशेषतया विनियोगस्य चाङ्गविधिभिरेव सिद्धत्वात् तदुपजीव्य स्वयं प्रयोगाधिकार-मात्रपरः । प्रधानस्य फलशेषतया विनियोगस्य त्वन्यतोऽसिद्धतया स्वयमेव करोति । यत्र तूत्पत्त्यादयो न विध्यन्तरसिद्धास्तत्र स्वयमेव स्वसम्बन्धिनामुत्पत्त्यादिचतुष्टयं करोति—यथा विकृतौ 'सौर्यं चरुं निर्वपेद्ब्रह्मवर्चसकामः' इति विधिः । नात्राग्नेयादिवत्, 'सौर्यश्चरुर्भवति' इति पृथगुत्पत्तिः श्रूयत इति तामपि कल्पयति ।

इत्थमंशत्रयान्वितायां भावनायां प्रतिपन्नायां तस्यानुष्ठानयोग्यतया तत्र विधिः पुरुषं प्रवर्तयतीति प्रथमप्रतीतो विधिभावनान्वयस्तदा पर्यवसितो भवति । इयं च दशा विधि-पर्यवसानमित्युच्यते । अत्र भावनाया एव प्रथमं विधेयत्वम् । तद्दारा क्रियायाः । तद्दारा च
व व
द्रव्यादीनाम् । अत्र च यथा यथा प्रधानविधिः फलसिद्ध्यर्थं करणमङ्गानि चानुष्ठापयति तथा तथा फलगोचराऽपि विध्याक्रान्ता प्रधानभावना स्वयं साक्षात्फलं निष्पादयितुमशक्नुवाना तत्र तत्रावतरन्ती तत्तन्निष्पादयति । तदानीमङ्गविधीनां तत्तद्भावनानां च न प्रवर्तकत्वं नैव निष्पादकत्वं चेति । इत्थं प्रकृतावन्वयक्रमः ।

विकृतिषु तु भाव्यकरणान्वितायां विकृतिभावनायां प्रतिपन्नायां कथमनेन फलं साधयेदिति करणोपकाररूपेतिकर्तव्यताकाङ्क्षायां वचननामधेयचोदनालिङ्गैरतिदेशप्रमाणैः प्रथमं प्राकृत उपकारे तदनु तज्जनकेषु पदार्थवर्गेषु समर्पित........(तेषु प्राकृत)पदार्थानां वैकृतभावनाशेषत्वमपि 'सोमेन यजेत' इत्यत्र यागविधिनैव पदान्तरोपस्थितस्य सोमस्यापि शेषत्ववत्प्रधानविधित एव भवति । प्रकृतावङ्गविधिभिः प्रकृतिभावनाशेषत्वस्यैव प्रतीतेर्विनियोगस्य च विधिप्रमाणकत्वात् वैकृतप्रधानविधिरेव ना(प्राकृता)ङ्गानां वैकृतभावनाशेषत्वेन विनियोजकः । प्रकृतौ अङ्गप्रधानयोः परस्पराकाङ्क्षावशादन्वयः । विकृतौ त्वङ्गानां

प्राकृतसम्बन्धेनैव निराकाङ्क्षतया प्रधानाकाङ्क्षावशादेव परस्परान्वयः । उद्दि(पादि)ष्टेषु त्वङ्गेषु प्रधानस्य प्राकृताङ्गैरेव निराकाङ्क्षतयाऽङ्गाकाङ्क्षावशादेवान्वयः । प्रकृतौ प्रधानभावनायाः प्रथमं करणोपकाररूपेतिकर्तव्यताकाङ्क्षायामपि तदुपस्थापकशब्दाभावाच्छ्रुतैरङ्गैः प्रथमं शेषशेषिभावेनान्वये सति तन्निर्वाहार्थं पश्चादुपकारकल्पनम् । विकृतौ तूपकारस्य पदार्थानामप्युपस्थापकशब्दाभावादाकाङ्क्षाक्रमेण प्रथममुपकारान्वयः । पश्चात्पदार्थानाम् । अत एव करणोत्पत्त्यपूर्वैः परमापूर्वे जनयितव्ये सामग्रीमेलनरूपस्य सर्वाङ्गनिष्पाद्यस्याखण्डस्योपकारस्य प्रथममतिदेशः । पश्चादारादुपकारेष्वपूर्वरूपाणां सन्निपातिषु तु कारककिंचित्काररूपाणां द्रव्येषु तु साक्षात्क्रियानिष्पत्तिरूपाणामवान्तरोपकाराणामतिदेशः । तदनु पदार्थानाम् । यत एवोपकारपूर्वकः पदार्थातिदेशः अतस्तत्सिद्ध्यर्थं देवतान्तरद्रव्यान्तरमन्त्रान्तरयुक्तासु विकृतिषु मन्त्रसंस्कारसाम्नां वैकृतदेवताद्रव्यमन्त्रशेषत्वलक्षणप्रयोगविकार ऊहस्सिद्धो भवति । यथा 'अग्नये जुष्टं निर्वपामि' इति मन्त्रस्य सूर्ययुक्तायां विकृतौ तत्पदप्रक्षेपेण वैकृतदेवतासम्बन्धः । तथा व्रीहियुक्तानामवहननप्रोक्षणादीनां च संस्काराणां नैवारचरुयुक्ते यागे नीवारद्रव्यसम्बन्धः । तथा गीतिविशेषरूपाणां साम्नामृगन्तरयुक्ते यागे तत्सम्बन्धः । यथा 'कवतीषु रथन्तरं गायति' इति अकवतीऋगाश्रितस्य रथन्तरलक्षणस्य गीतिविशेषस्य कवतीऋक्सम्बन्धः । अस्मिन्नपि उपा(ऊहे)प्रकृतिषु यैरङ्गैर्येन प्रकारेणोपकारस्सम्पादितः तैस्तेनैव प्रकारेण देवतान्तरादियुक्तां विकृतिमुपकुर्यादित्येवंरूपचोदकवाक्यसहायो वैकृतविधिरेव प्रमाणम् । यत्र तु कृष्णलादिष्ववहननेन तथा चरुषु पेषणेन प्राकृत उपकारस्सम्पादयितुमशक्यः, तथा दर्भाणां स्थाने शरैः प्रस्तरितव्यमिति प्रत्याम्नानं, तथा नार्षेयं वृणीत इति प्रतिषेधश्च, तत्र सामान्यप्रवृत्तस्यापि चोदकस्य सङ्कोचात् विकृतावन्व(तावनन्व)यलक्षणो बाधस्सिद्धो भवति ।

एवं प्रकृतिभावनानां षड्विधेनोपदेशेनांशत्रयान्वये विकृतिभावनानां तु भाव्यकरणांशयोः स्ववाक्यश्रुतिभ्र(क्र)मान्वये श्रुत्यादिभिरेवोपदिष्टैश्चाङ्गैरन्वये सति सर्वाङ्गविशिष्टास्तास्ता भावनाः प्राकृतो वैकृतश्च विधिः श्रुत्यर्थपठनादिप्रमाणावगतक्रमेण बहुकरणेषु यागेष्वारादुपकारकाणामुपकारैक्यात्तन्त्रेण देशकालकर्तृभेदे तु तेषामेवावृत्त्या तत्तत्फलकामिनं प्रत्यवायपरिहारपरं पुरुषं वानुष्ठापयतीति । तस्मात्प्रेरणात्मा लिङादिप्रत्ययवाच्यो विध्यर्थोऽनुष्ठापकतया कृत्स्नशास्त्रप्रमेयमिति सिद्धम् । अयं शास्त्रार्थसङ्क्षेपः । इत्थमेव **न्यायरत्नमालाव्याख्याने नायकरत्ने**ऽस्माभिरभिहित इति ।

तदेतदनुपपन्नम् ।—यदि त्वभिहितो विधिर्लिङादिप्रत्ययवाच्यः स्यादेवम् । न त्वेतदेवम् । लिङादीनां कार्यपरत्वात् । तत्तद्वाद्युपवर्णितं विधिपरत्वं तावत्तदीयैरेवोपेक्षितम् । दूषितं चास्माभिः । यस्तु चरमः पक्षः भावनागतेष्टसाधनत्वमेव प्रवर्तनावेषेण लिङादयोऽभिदधतीति सोऽप्यनुपपन्नः—लिङादीनां भावनावाचित्वस्याधस्तादेव निराकृतत्वात् ।

प्रवर्तनात्वेषेण अभिधानं तु दूरे। अत एव तदभिमतशास्त्रार्थान्वयप्रकारोऽप्यनुपपन्नः। अन्यथाऽन्वयश्च वक्ष्यते। अतोऽन्यदेव शास्त्रप्रमेयं विधितत्त्वं च मानान्तरापूर्वमपूर्वात्मकं कार्यम्। तत्रैव लिङादीनां व्युत्पत्तेः।

ननु कथं तत्र व्युत्पत्तिः। प्रत्यक्षादिप्रमाणगोचरेऽर्थे वाक्येन प्रतिपादिते सति तत्र व्यवहाराद् व्युत्पत्तिर्युक्ता। मानान्तरागोचरं त्वपूर्वे कथं व्यवहारः। कथन्तरां तत्र व्युत्पत्तिः। कथन्तमां च लिङादयस्तत्पराः। न च वेदवाक्यादेव तदवगमः। इतरेतराश्रयत्वात्। तस्य बोधकत्वे सति तत्र व्यवहाराच्छक्तिग्रहः तद्ग्रहे च बोधकत्वमिति।

किं च क्रियाकार्यपरत्वे शक्तिकल्पनालाघवमप्यस्ति। तथाहि—धातुरेव कार्यभूतां क्रियां ब्रूते। तथाभूतार्थवाचिनस्तु धातोः परे लिङादयः केवलं कर्तृसंख्यामात्रवाचिनस्स्युः। लिङादिश्रवणे तु तथाभूतार्थतया धातुः प्रवृत्त इत्यवगमे सति कार्यभूतधात्वर्थावगमश्च सम्भवति। यथा लडादिभ्यो वर्तमानाद्यध्यवसायः। तेऽपि वर्तमानेऽर्थे वर्तमानाद्धातोर्विहिताः। न तु स्वयं कालवाचका इति।

अत्रोच्यते—लिङादीनां कार्यपरत्वं तावदविवादम्। स्वर्गकामपदान्वयसामर्थ्यात्त्वपूर्वकार्यपराः। तथाहि—स्वर्गकामो यजेतेत्यादौ स्वर्गयागा(कामा)दिपदं न कर्तृमात्रपरम्। किं तु नियोज्यपरमिति षष्ठाध्यायस्याद्येऽधिकरणे निर्णीतम्। नियोज्यस्स उच्यते, यो ममेदं कार्यमिति स्वसम्बन्धितया कार्यमवैति। न चान्यव्यापाराभिनिर्वर्त्यमन्यः स्वसम्बन्धितया कार्यत्वेन वेदितुं क्षमते। तस्मान्ममेदं कार्यमिति प्रत्येता नियोज्यः। तदुक्तम्—

नियोज्यस्स च कार्यं यस्स्वकीयत्वेन बुध्यते। इति।

(प्रकरण प. पु. १८२)

बोद्धृतयाऽन्वयो नियोज्यान्वयः। स च लोकेऽपि व्युत्पन्नः। तथाहि—पुष्टिकामः क्षीरं पिबेदित्यादौ पुष्टिकामः क्षीरपानं मया कार्यमिति बोद्धृतयाऽन्वेति। तथा 'देवदत्त पच' इति सम्बोधनप्रयोगे देवदत्तः पाकं कार्यतया प्रत्येति। स्वर्गशब्दश्च सुखविशेषवाचकः। तत्साधने स्रक्चन्दनादौ प्रयोगात्। न च तत्र वस्तुस्वरूपनिबन्धनः प्रयोगः। सुखाव(प)गमे प्रयोगादर्शनात्। सुखसाधनवचनता तदनभिधाने घटेत। उभयाभिधाने च गौरवम्। तदभिधानाभ्युपगमे च तत्साधनताया लक्षणैव। अर्थवादेषु च दुःखासम्भिन्नचिरोपभोग्याभिलाषोपनेयप्रीतिश्रवणाच्च तत्परत्वम्। सा च प्रीतिः देहान्तरभोग्या। कामनायोगाच्च तस्य साध्यत्वम्। न हि सिद्धे कामना। तेन साध्यस्वर्गविशिष्टो नियोज्यः तदेव कार्यं बोद्धुमलं यत्स्वकाम्यसाधनम्। तत्र क्रियैव कार्यतया बोधिता चेत् क्षणभङ्गुरायास्तस्याः कालान्तरे देहान्तरे भोग्यस्वर्गसाधनत्वायोगान्नियोज्यान्वयो विघटेत। तस्मा(त्त)दुत्तीर्णं लिङादिवाच्यम्। तदुक्तम्—

तस्मान्नियोज्यसम्बन्धसमर्थं विधिवादिभिः ।
कार्यं कालान्तरस्थायि क्रियातो भिन्नमुच्यते ॥

(प्रकरण प. पु. १८९)

ननु 'दर्शपूर्णमासाभ्यां यजेत, ज्योतिष्टोमेन यजेत' इति साधनत्वश्रुतिबलात्क्रियैव कालान्तरस्थायिनी स्यात् । यदि वा कर्मशक्तिः । किमपूर्वेण । मैवम्—प्रतीतसिद्ध्यर्थम-विरुद्धं कल्पनीयम् । क्रियास्थायिता च प्रमाणान्तरविरुद्धा । शक्तिमति कर्मणि च नष्टे शक्तेरवस्थानं विरुद्धम् ।

ननु तर्हि यागादिक्रिया देवताराधनभूता कार्यतया लिङादिभिरुच्यताम् । तया-आराधिता सा देवता प्रसन्ना कालान्तरे कर्तारमेनं फलेन योजयति । 'स एनं प्रीतः प्रीणाति,' 'स एवैनं भूतिं गमयति' इत्याद्यर्थवादाश्च श्रूयन्ते । 'यज—देवपूजासङ्गतिकरणदानेषु' इति पूजार्थे च यजिस्स्मर्यते । देवतोद्देशेन द्रव्यत्यागो याग इत्यभियुक्तोपदेशश्चेति । तदेतद्धर्ममीमांसका न सहन्ते । वदन्ति च प्रमाणविरोधम् । नानादेशवासिभिर्यजमानैः युगपत्प्रवृत्तकर्माराध्यत्वं विग्रहवत्या देवताया दुर्घटम् । विग्रहशून्यायाश्च सार्वज्ञ्यं दुरुपपादम् । एतत्सर्वं देवताधिकरणे प्रपञ्चितम् ।

तर्हि यजमानपुरुषसंस्कारतया क्रिया कार्यतयोच्यताम् । संस्कृतश्च पुरुषः कालान्तरे फलभाग्भविष्यतीति । मैवम्—संस्कारत्वे प्रमाणाभावात् । न हि यागादयः पावमानी-वत्पुरुषसंस्कारतया श्रूयन्ते । ननु क्रियैव कार्यतयोच्यताम् । तस्याश्च फलसाधनत्वश्रवणा-न्यथानुपपत्त्या तज्जन्यं कालान्तरस्थायि फलोदयानुगुणमात्माश्रयं किञ्चिदपरं कल्प्यताम् । मा भूत्तस्य लिङ्वाच्यतेति । मैवम्—न च फलानुगुणेनान्येन कल्पितेन क्रियायाः फल-साधनतोपपादिता स्यात् । साक्षाच्छ्रुतं फलसाधनत्वं च न स्यात् । अन्यसाधनत्वात् । न हि साधनसाधनं (तस्य साधनं) स्यात् । न च कल्पितेन श्रुतसाधनत्वनिर्वाहः । कर्मणो नष्टत्वात् । तस्माल्लोके क्रियाकार्यपरतया व्युत्पन्नानां नियोज्यान्वयवशात्तदन्यकार्यपरत्वं युक्तम् । न केवलं वृद्धव्यवहारादेव व्युत्पत्तिः । प्रसिद्धपदसमभिव्याहारादपि लोके दृश्यते । वेदेऽपि 'यवमयश्चरुर्भवति, वाराही उपानहावुपमुञ्चते' इत्यत्र यववराहशब्दयोः प्रियङ्गौ दीर्घशूके वायसे सूकरे च प्रयुज्यमानयोरर्थवादसमभिव्याहारात् दीर्घशूके सूकरे च शक्तिनियमो दृष्टः । 'यत्रान्या ओषधयो म्लायन्तेऽथैते मोदमानास्तिष्ठन्ति' इति यवसन्निधावर्थवादः । तत्रेतरास्वोषधीषु पाकान्म्लानासु दीर्घशूकानामेव मोदमानत्वम् । तदुक्तमाचार्यैः—

फाल्गुनेऽन्यौषधीनां तु जायते पत्रशातनम् ।
मोदमानास्तु दृश्यन्ते यवाः कणिकशालिनः ॥ इति । (तन्त्रवा–१-३-४)

तथा 'वराहं गावोऽनुधावन्ति' इत्यर्थवादः । वत्सबुद्ध्या गवां सूकरं प्रत्येवानुधावनं युक्तम् । नतु काकमिति ।

एकदेशिनस्त्वलौकिकेऽपि कार्ये व्युत्पत्तिमाहुः। तथा हि—लोके क्रियाकार्यता-ज्ञानात्प्रवृत्तावपि कार्यताज्ञानमेव प्रवृत्तिनिमित्तम्। न तु क्रियास्वरूपम्। तस्यांशस्य प्रवृत्तावनुपयोगादिति निष्कृष्यालौकिककार्याभिधानं लोकत एव व्युत्पन्नमिति। तदुक्तम् यद्यप्येवं कार्यमात्रपरत्वं वक्तुं शक्यं तथाऽपि तस्य कार्यत्वस्य लोके क्रियाश्रितस्यैव प्रवर्तकत्वदर्शनात्तदाश्रितमेव प्रतीयेत। न त्वलौकिकम्। यथा जातिमात्रस्य शब्दवाच्यत्वेऽपि तस्य व्यक्त्याश्रितत्वदर्शनात्तदाश्रितता न प्रतिक्षिप्यते। किं च मानान्तरावेद्ये कार्ये व्युत्पित्सुः कथं व्यवहारं जानीयात्। तदज्ञाने च कथं शब्दशक्तिग्रह इति।

एवमुक्तेन न्यायेनापूर्वकार्याभिधायित्वे सिद्धे लोके क्रियाकार्यत्वं लाक्षणिकम्। उभयत्र शक्तिकल्पनायां गौरवात्। या ह्यनुष्ठीयमानाऽपूर्वसाधनमतः क्रियाकार्यत्वमपूर्व-कार्यत्वसङ्गतमिति शक्यते तल्लक्षयितुम्। लौकिकानां तु प्रतिपत्तिप्रयोगौ मानान्तरागोचरेऽपूर्वे न संभवतः। तस्य लोकव्यवहारागोचरत्वात्। अतस्तेषां मुख्यार्थानवधारणान्म्लेच्छानां यववराहशब्दयोः प्रियङ्गुकाकयोरिव क्रियाकार्यत्व एव मुख्यत्वाभिमानो लक्षणाऽनभिमानश्च। मुख्यार्थकुशलानां तु मुख्यामुख्यविवेको भवति। ननु क्रियाकार्य एव मुख्यता अन्यत्र लक्षणा स्यादिति चेन्न, मानान्तरागोचरेण तेन सम्बन्धापरिज्ञानात्तत्र लक्षणानुपपत्तेः। किं च यदि लिङादयः क्रियाकार्यपराः अप्रमाणकमेवापूर्वं स्यात्। अत एवोभयानुगत-कार्यमात्रपरत्वमनुपपन्नम्। सामान्यस्य विशेषपर्यवसानावश्यम्भावेन प्रसिद्ध एव पर्यवसानं न त्वप्रसिद्धे। ततश्चापूर्वप्रतीतिरेव न स्यात्। इत्थं कामाधिकारेऽपूर्वव्युत्पत्तेः नित्यनैमित्तिक-निषेधाधिकारेषु लिङादीनां तत्परत्वं सिद्धम्। मुख्यार्थलाभात्। नित्याधिकारानुगुण्येन क्रियाकार्यपरत्वाभिधानं कामाधिकारेऽनुपपन्नमिति सर्वत्रैकरूप्यमेव स्यात्। तस्मादपूर्व-कार्याभिधायिनो लिङादय इति सिद्धम्।

नन्विष्टसाधनताज्ञानात्प्रवृत्तिः। न कार्यताज्ञानात्। तदुक्तम्—

प्रयोजनमनुद्दिश्य न मन्दोऽपि प्रवर्तते ॥ इति।

(श्लो. वा. ९ सम्बन्धा. ५५)

प्रयोजनं फलम्। तस्यैव लिङादिवाच्यत्वम्।

ततश्च क्रियागतेष्टसाधनता भावनागतेष्टसाधनता वा लिङ्वाच्या। इष्टविशेषसमर्पकं च विध्युद्देशगतं स्वर्गादिपदम्। साधनत्वान्यथानुपपत्त्या चापूर्वं कल्प्यम्। न तु वाच्यमिति।

इदं परिहृतप्रायमपि परिहरामः– तृप्तिसाधनेऽतीते वर्तमाने च भोजनादौ प्रवृत्तेर-दर्शनात् भविष्यत्स्वपि फलसाधनेषु सामुद्रिकशास्त्रविदाख्यातेषु शुभसूचकेषु लक्षणेष्वप्रवृत्तेः तथा दैविकेषु भविष्यत्फलसाधनेषु वृष्ट्यातपादिष्वप्रवृत्तेर्नेष्टसाधनता प्रवृत्तिप्रयोजिका।

अत्राह कश्चित्—इष्टसाधनतैव कार्यता नापरा। सैव प्रवृत्तिहेतुरिति। तन्न। अतीतस्य वर्तमानस्य भोजनादेर्भविष्यतश्च वृष्ट्यादेरिष्टसाधनताऽस्ति। न च कार्यता। तेनान्या कार्यता अन्या चेष्टसाधनता। किं तु क्लेशरूपस्य कर्मणः कार्यत्वं फलसाधनत्वाधीनम्। न तु साक्षात्। यद्यप्येकवस्तुनिवेशिता द्वयोः, तथाऽपि भेदोऽस्त्येव। फलं प्रत्युपायत्वं फलसाधनत्वम्। कृतिं प्रति प्रधानत्वं तदधीनसत्ताकत्वं च कार्यत्वम्। न तु कृत्यधीनसिद्धिमात्रम्। तच्च कृतेः प्रधानं यदधिकृत्य कृतिः प्रवर्तते। न च दुःखं तत्साधनं वाऽधिकृत्य कृतेः प्रवृत्तिः। किं तु सुखं सुखसाधनं वा। सुखसाधने कर्मणि कार्यत्वावगमः तत्साधनत्वनिबन्धनः। न तु स्वतः प्राधान्येन। अतो न तत्कृतिं प्रति प्रधानम्। सुखं हि सर्वैः कार्यतयाऽवैति न तु फलसाधनत्वमपेक्षते। तेन साधनतोत्तीर्णा कार्यता। न त्विष्टसाधनतैव।

तच्च कार्यं लोके प्रत्यक्षानुमानवेद्यम्। कृतिर्हि मानसप्रत्यक्षवेद्या। तत्साध्यत्वमनुमानात्। विशिष्टप्रयोजनताऽपि प्रयत्नस्य प्रत्यक्षवेद्यैव स्वयमेव प्रवृत्तौ। वाक्यमूलप्रवृत्तावपि तादृशं कार्यज्ञानमेव प्रवृत्तिप्रयोजकम्। न त्विष्टसाधनताज्ञानम्। क्रियावाचिभ्यो धातुभ्यः परे विहिता लिङादयो लोके क्रियाकार्यमात्रपराः। वेदे तु प्रसिद्धनियोज्यसमभिव्याहारादपूर्वपराः। तेनान्या कार्यता अन्या साधनता इति स्थितम्। एतेनापूर्वस्यापि फलसाधनतयैव कार्यत्वं ब्रुवाणाः निरस्ताः। फलवदपूर्वस्यापि साधनत्वमन्तरेण कार्यतोपपत्तेः। अत एव नित्यनैमित्तिकाधिकारेषु केवलं कार्यत्वमेव। न तु साधनत्वम्।

ननु तर्हि इच्छा प्रवृत्तिहेतुः। जानाति इच्छति इति हि न्यायशास्त्रमर्यादा। सा लिङादिवाच्या स्यात्। मैवम्। इच्छा ह्युत्पन्ना प्रवृत्तिनिमित्तम्। न तु ज्ञाता।

स्यादेतत्—लोके लिङादीनां प्रेषणामन्त्रणाध्येषणेषु प्रयोगात् तेषां च प्रवृत्तिनिमित्तत्वात् तत्परत्वमेव स्यात्। न तु कार्यपरत्वम्। मैवम्। कार्यमेव हि तत्तत्प्रतिसम्बन्धिभेदेन प्रैषादिव्यपदेशं लभते। तथा हि—प्रवर्त्यपुरुषापेक्षया ज्येष्ठेन पुंसा प्रतिपाद्यमानं कार्यं प्रैषः। तथा समेनामन्त्रणं हीने चाध्येषणमिति। ननु कामाधिकारे नियोगस्य फलसाधनत्वाभ्युपगमात् फलस्यैव लौकिकफलवत्कृत्युद्देश्यतया प्राधान्याभ्युपगमात्तस्यैव वाक्यार्थत्वं युक्तम्। मैवम्—न हि नियोज्यविशेषणतया प्रतिपन्नस्य तस्य प्राधान्यम्। किं तु स्वतस्साध्यतया प्रतिपन्नस्य नियोगस्यैव। न ह्यस्मन्मते फलस्य भाव्यत्वम्। किं त्वपूर्वस्यैव। फलं तु नियोज्यविशेषणम्। प्रकारान्तरेणान्वयासम्भवात्। न हि तस्य भाव्यतयाऽन्वयः। अपूर्वस्यैव भाव्यस्य स्वतो लब्धत्वात्। तस्मान्नियोगस्य कार्यतानिर्वाहार्थमेव स्वविषयानुष्ठानप्रवृत्तये स्वनियोज्यस्य फलं साधयति स्वामिवत्। यथा स्वामी स्वसंविधानार्थमेव गर्भदासस्योपकरोति, तथा नियोगोऽपीति न प्राधान्यपदच्युतिः। तदुक्तम्—

आत्मसिद्ध्यनुकूलस्य नियोज्यस्य प्रसिद्धये।
कुर्वत्स्वर्गादिकमपि प्रधानं कार्यमेव नः॥ इति। (प्रकरण. प. पु. १९०)

एवं चापूर्वफलयोः प्रधानोपसर्जनभावात् द्वयोरपि साध्यत्वेनैकतो विधानाच्च न साध्यद्वयम्। अत एव न वाक्यभेदश्च।

ननु फलस्य कथं प्रकारान्तरेणान्वयासम्भवः। उच्यते। तथाहि प्रथममपूर्वमेव ममेदं कार्यमिति बोद्धृतया नियोज्यत्वेनान्वेति स्वर्गकामः पुरुषः। स पश्चात्तत्सिद्धये तत्साधने कर्मणि मयाऽनुष्ठेयमिदं कर्मेत्यधिकारितया। कर्मणि मादर्थ्यज्ञानमधिकारः। ऐश्वर्यमिति यावत्। तदनुतिष्ठन् कर्तृतया। इत्येकस्यैव तिस्रोऽवस्थाः क्रमभाविन्यः। तत्र नियोज्यत्वं नियोगे। इतरदवस्थाद्वयं कर्मणि।

न चाविशिष्टो नियोज्यः। अत एवाश्रुतनियोज्ये आकाङ्क्षावशान्नियोज्याध्याहारे तद्विशेषणतया फलपरिकल्पनम्। तथाहि 'विश्वजिता यजेत' इत्यत्र लिङाऽपूर्वं कार्यतया प्रतीयते। तस्य च कार्यत्वं स्वतोऽनुष्ठातुमशक्यतया विषयानुष्ठानमन्तरेण न सम्भवतीति तदनुष्ठाता कर्ताऽऽक्षिप्यते। कर्तृत्वं चाधिकारमन्तरेण न सम्भवति। यो हि मदीयमिदं कर्मेति जानाति, स एव तदनुतिष्ठति। स चाधिकारो न नियोज्यत्वमन्तरेण। यो हि नियोगं ममेदं कार्यमिति जानाति, स एतत्साधनं कर्म मदीयकार्यसाधनतया मदर्थमित्यध्यवस्यति। न च साऽविशिष्टा भवितुमर्हतीति तद्विशेषणतया पशुपुत्रान्नाद्यादिनानासुखसाधनेषु अनुवृत्तस्सुखसामान्यलक्षणः सर्वापेक्षितस्स्वर्गः परिकल्प्यते। यद्यपि श्रुतनियोज्यस्थलेऽपि नियोगस्य नियोज्याकाङ्क्षा कर्त्रधिकारप्रणालिकयैव तथाऽपि तत्र नियोज्यस्य साक्षाच्छ्रुतत्वात्प्रथमं तेनान्वयः। तदपि तत्सिद्धयेऽधिकारिकर्तृभ्यामिति आकाङ्क्षाक्रममनादृत्यैवान्वयः। अश्रुतस्थले तु त्रयाणामप्यश्रुतत्वाविशेषादाकाङ्क्षाक्रमेणैव कर्त्रधिकारिनियोज्यान्वय इति स्थितिः। यतो नियोज्यान्वयः कर्त्रादिप्रणालिकया, अतो यत्रान्यतोऽनुष्ठानलाभः तत्र न नियोज्यकल्पनं, यथाऽध्ययनविधौ। स ह्यध्यापनविधिप्रयुक्तस्स्वविषयानुष्ठानो न नियोज्यमपेक्षते। अध्यापनविधिश्चाध्ययनमन्तरेणाध्यापनासम्भवात् अध्ययनमपि प्रयुङ्क्ते। यथा वा उत्तरक्रतुविधिप्रयोज्यमाधानम्। यथा वा प्रयाजादिविधयः। ते हि प्रधानविध्यनुष्ठापितस्वविषया न पृथगधिकारिणं नियोज्यं कल्पयन्तीति।

ननु विश्वजिदादिवन्नित्यनैमित्तिकनिषेधाधिकारेष्वपि फलं किमिति न कल्प्यते। किं च कामाधिकारे नियोज्यस्य स्वविषयानुष्ठानसिद्ध्यर्थं नियोगः फलं तस्य साधयतीत्युक्तमिति तन्न्यायेनात्रापि फलं स्यात्। नैवम्। न हि कामाधिकारे नियोगस्य फलसाधनत्वात्प्रवर्तकत्वम्। किं तु कार्यत्वादेव। फलं तु श्रुतत्वादनुमन्यते। लोके फलसाधनत्वमपि कार्यतयाऽवगमार्थमेवोपयुज्यते। न तु प्रवृत्तये। सा तु कार्यतावगमादेव। साक्षात्फलस्यापि कार्यतयाऽवगम्यमानस्यैव प्रवृत्तिहेतुत्वम्। नित्येषु च निरपेक्षाच्छब्दादपूर्वं कार्यतया प्रतीयते। नियोज्यश्च स्ववाक्येष्वेव लब्धः। 'यावज्जीवमग्निहोत्रं जुहोति' इत्यादौ जीवनवान्, 'पुत्रे जाते यदष्टाकपालः' इत्यादौ पुत्रजननवान्, 'न कलञ्जं भक्षयेत्' इत्यादौ

निषेध्यानुष्ठाने प्रवृत्तः । जीवनादिकं च नियोज्यविशेषणम् । अविशिष्टस्य नियोज्यत्वासम्भवात् । अतस्तत्र निरपेक्षं कार्यमेव स्ववाक्यश्रुतं नियोज्यं स्वविषयानुष्ठानाय प्रयुङ्क्ते । विश्वजिदादौ तु नियोज्यस्याश्रवणाद्विशिष्टस्य तस्य परिकल्पनमिति । [ननु] नित्यनैमित्तिकाधिकारेषु परैः प्रत्यवायपरिहारस्य भाव्यतयाऽन्वयोऽप्यनुपपन्नः ।

ननु शब्दात्प्रतीताऽपि कार्यता निष्फलत्वादनुमानेन बाध्यतां, विमतमकार्यं फलासाधनत्वात्' इति । न । आगमविरोधेऽनुमानानुदयात् । लिङादिप्रत्ययश्च कार्यतयाऽपूर्वं बोधयतीत्युक्तम् । तर्हि कार्यतावगतावपि निष्फलत्वात्तत्र न प्रवर्तत इति चेत्, कामाधिकारे फलसाधनतावगतावपि तत्र कश्चिन्न प्रवर्तते किं कर्तव्यम् । एतावानेव प्रमाणव्यापारः, यत्स्वार्थप्रदर्शनमात्रम् । ननु कामाधिकारेऽनुष्ठानाभावे फलं न सिध्येत् । तच्चानिष्टम् । नित्येषु तु किं स्यात् । विधिसिद्धिर्न स्यात् । ततः किमनिष्टम् । तदेवानिष्टम् । तस्यैव पुरुषार्थत्वात् । अत एव कामाधिकारेऽपि विधिसिद्धिः प्रयोजनम् । फलसिद्धिस्तु नान्तरीयकी । ननु कथं तदसिद्धिरनिष्टम् । तत्सिद्धौ स्तुवन्तस्तदसिद्धौ गर्हमाणाः शिष्टा एवात्रोत्तरप्रदातारः । तदसिद्धावकृतार्थं मन्यमानं स्वकीयमन्तःकरणं वा । तस्मात्कार्यमेव प्रधानम् । तदेव वाक्यार्थः । लिङादयस्साक्षात्तत्पराः । इतराण्यपि तत्तत्प्रकरणपठितानि वाक्यानि तत्तत्कार्यान्वितस्वार्थपराणि । सर्वपदानां कार्यान्विते व्युत्पत्तेः ।

तथा हि—तत्तत्प्रकरणपठितानां पदानां नानाप्रकारेणान्वयः । केषाञ्चित्करणतया केषाञ्चिन्नियोज्यतया केषाञ्चिदितिकर्तव्यतया केषाञ्चिन्नामधेयतया केषाञ्चिदनुष्ठेयावस्थपदार्थस्मारकतया केषाञ्चित्स्तावकतया प्रगीतानां स्तोत्रमन्त्राणां गुणिनिष्ठगुणप्रकाशकतया अप्रगीतानां शस्त्रमन्त्राणामपि तथाऽन्वयः । प्रैषमन्त्राणां तु परप्रत्यायकतयेति यथायोगमन्वयो द्रष्टव्यः । अतः कृत्स्नो वेदः कार्यपरतयैव प्रमाणम् ।

इदमेव कार्यं मानान्तरागोचरत्वाद**पूर्वमि**ति स्वात्मनि पुरुषं नियुञ्जानो **नियोग** इति गीयते । तदेव स्वप्रकरणपठितपदार्थजातं स्वशेषतया गृह्णन् **ग्राहक** इति गृहीतं पदार्थवर्गं श्रुत्यादिभिर्वा स्वातन्त्र्येण वा द्वारशेषतया विनियुञ्जानो **विनियोजक** इति । तत्र श्रुत्यादिविनियोगचिन्ता तृतीये । चतुर्थे तदेव स्वशेषतया गृहीतं पश्चात् द्वारशेषतया च विनियुक्तमितिकर्तव्यताकलापं कदाचित्करणं चानुष्ठापयन् **प्रयोजक** इति च ग्राहकत्वविनियोजकत्वप्रयोजकत्वावस्थाः क्रमभाविन्यः । तास्त्वधिकारापूर्वस्यैव । न त्वङ्गप्रधानोत्पत्त्यपूर्वाणाम् ।

क्वचित्प्रयुक्तिशक्तस्याप्यप्रयोजकत्वं यथा—काम्यज्योतिष्टोमापूर्वप्रयुक्त्या स्वविषयानुष्ठानसिद्धौ प्रासङ्गिकस्य नित्यज्योतिष्टोमापूर्वस्य । तच्च प्रयोजकत्वं व्यवस्थयैव । नित्यनैमित्तिकाधिकारापूर्वस्य करणांशे इतिकर्तव्यतांशे च । कामाधिकारापूर्वस्य त्वितिकर्तव्यतांशे । करणांशे तु फलरागादेव प्रवृत्तेर्न तत्र प्रयोजकत्वमप्रवृत्तप्रवर्तनस्वभावत्वाद्विधेः । अत एव

'श्येनेनाभिचरन् यजेत' इत्यत्र अभिचारापरपर्यायमरणसाधनहिंसारूपस्य श्येनयागस्य करणस्य रागमूलप्रवृत्तिविषयस्य विध्यनुष्ठाप्यत्वाभावेन 'न हिंस्यात्' इति प्रतिषेधगोचरस्यानर्थत्वम्। अग्नीषोमीयादिहिंसायास्तु यागाङ्गत्वेन विध्यनुष्ठाप्यत्वान्न तत्र निषेधशास्त्रप्रवृत्तिरिति ततो वैषम्यम्। परमते त्वभिचारापरपर्यायस्य हिंसात्मकस्य मारणरूपस्य फलस्यैव निषेधशास्त्रगोचरत्वादनर्थत्वम्। न तु करणस्य। तस्य विधेयत्वात्। न हि विधिस्पृष्टा प्रवृत्तिरनर्थाय कल्पते।

क्वचिदवान्तरापूर्वस्यापि परमापूर्वाधीनं प्रयोजकत्वम्। यथा 'मन्द्रं दीक्षणीयायामनुब्रूयात्' इत्यत्र ज्योतिष्टोमाङ्गस्य दीक्षणीयापूर्वस्य वाङ्नियमं प्रति। यद्यपि सर्वत्र परमापूर्वमेव प्रयोजकं स्वतः कार्यत्वात् तथापि दीक्षणीयां प्रति वाङ्नियमस्य शेषतया विनियोगबलादवान्तरापूर्वद्वारैव परमापूर्वस्य प्रयोजकत्वमिति तस्यापि प्रयोजकत्वव्यपदेशः।

आग्नेयादिकरणोत्पत्त्यपूर्वाणां तु परमापूर्वं प्रति करणतयैवान्वयात् तस्यैव साक्षात्प्रयोजकत्वे सम्भवति द्वारद्वारितया प्रयोजकत्वकल्पनाया अयुक्तत्वान्न स्वाङ्गं प्रति परमापूर्वायत्तमपि प्रयोजकत्वम्।

'व्रीहीनवहन्ति' 'तण्डुलान्पिनष्टि' इति विहितयोर्हन्तिपिनष्टयोस्तु 'प्रोक्षिताभ्यामुलूखलमुसलाभ्यामवहन्ति, 'प्रोक्षिताभ्यां दृषदुपलाभ्यां पिनष्टि,' इति विहितं स्वाङ्गभूतं प्रोक्षणं प्रति तयोर्लौकिकतया निर्ज्ञातोपायसाध्यत्वान्न परमापूर्वायत्तमपि प्रयोजकत्वम्। दीक्षणीयापूर्वस्य त्वलौकिकतया न निर्ज्ञातोपायसाध्यत्वमिति वाङ्नियमप्रयोजकत्वम्। इत्थं नियोज्यान्वयवशाल्लिङादीनामपूर्वपरत्वमभिहितम्।

स चान्वयः प्रयोजकापूर्वस्यैव, कृत्युद्देश्यतया प्रतीतेः। अध्ययनाङ्गप्रधानोत्पत्त्यपूर्वाणां तच्छून्यानामेवाभिधानम्। तथा हि—अध्ययनविधेरध्यापनविधिप्रयुक्त्यैवानुष्ठानलाभान्नियोज्यशून्याभिधानम्। अङ्गोत्पत्तिनियोगा अपि ग्राहकगृहीतप्रयाजादिविषयत्वादधिकारनियोगत एव लब्धस्वविषयानुष्ठानास्सिध्यन्तीति न तेषु नियोज्यान्विताभिधानम्। तथा प्रधानोत्पत्तिनियोगा अप्यधिकारनियोगाक्षिप्तविषयानुष्ठानेनैवाप्तसिद्धय इति न तत्र नियोज्यापेक्षा। यथा ह्यपूर्वप्रतीतौ नियोज्यः प्रतीत्यनुबन्धी, एवं विषयोऽपि। न ह्यविषयकमपूर्वं प्रत्येतुं शक्यम्। किं तु नियोज्यान्वयः प्रायिकः। विषयान्वयस्तु नियत एव। अधिकारापूर्वप्रधानाङ्गोत्पत्त्यपूर्वाणां विषयनियतत्वात्। 'यजेत,' 'जुहुयात्,' 'दद्यात्' इत्यादिषु सर्वाण्यपि कार्याणि यागकार्यं होमकार्यं दानकार्यमिति यागादिभावार्थावच्छिन्नमेव प्रतीयते। अतः प्रकृत्यर्थभूतो भावार्थ एव विषयत्वेनान्वेति।

ननु 'यजेत' इत्यादौ लिङादिप्रत्ययेन केवलं कृतिस्तत्साध्यमपूर्वं च परस्परान्वितं युगपदभिधीयते। प्रकृत्या तु केवलं भावार्थः। तस्य कथमुभयावच्छेदकत्वम्। आकाङ्क्षादिपरामर्शेनेति ब्रूमः। तथा हि—कृतिसाध्यं कार्यम्। तच्च कृति(ते)रीप्सिततमम्।

कृतिश्च प्रयत्नरूपो व्यापारः। स च प्रत्यात्मं मानसप्रत्यक्षवेद्यः। स च भवितर्यपूर्वे प्रयोजकस्य भावयितुरात्मनो व्यापारत्वाद्भावनेत्युच्यते। तदुक्तम्—

"**भवत्यर्थस्य कर्तुः प्रयोजकव्यापारो भावना।**" इति। (प्रकरण. प. पु. १७४)

तस्य च तथाविधस्य नूनं केनचिद्भाव्येन वस्तुनाऽवच्छेदो वक्तव्यः। न ह्यनवच्छिन्नः प्रयत्नस्सम्भवति। अपूर्वस्य च नावच्छेदकत्वम्। तस्य साक्षात्तन्निर्वर्त्यत्वाभावात्। अतस्तत्साध्यभूतः प्रकृत्यर्थो भावार्थ एव कृतिमवच्छिन्दन् कार्यमप्यवच्छिनत्ति। कृत्यवच्छेदद्वारा कार्यावच्छेदकत्वं विषयत्वमिति विषयविदः। विषिणोत्यवच्छिनत्तीत्यवच्छेदकपर्यायो विषयशब्दः। अनन्यत्रभावो वा विषयशब्दार्थः। कृत्यपूर्वयोर्मध्य एव भवति नान्यत्रेति। 'यदाग्नेयमष्टाकपालम्,' 'सौम्यं चरुम्,' 'सावित्रं द्वादशकपालं भवति' इत्यादौ अभावार्थस्यापि द्रव्यदेवतासम्बन्धस्य शब्दबलाद्विषयत्वमिति **विवरणकारः**। इत्थं विषयावच्छिन्नेऽपूर्वे प्रतिपन्ने पश्चात्तस्य करणेतिकर्तव्यताकाङ्क्षायां पूर्वं विषयीभूतो भावार्थ एवापूर्वभावनायां करणम्। कार्यस्य हि करणाकाङ्क्षा स्वारसिकी। अन्यार्थप्रवृत्तव्यापारव्याप्यं करणमिति करणलक्षणम्। अत्राप्यपूर्वार्थप्रवृत्तकृतिव्याप्यत्वाद्धात्वर्थः करणं परशुवत्। यथा द्वैधीभावप्रवृत्ताभ्यामुद्यमननिपतनाभ्यां व्याप्यमानः परशुः द्वैधीभावलक्षणफलावच्छेदलब्धद्वैधीकरणव्यपदेशयोश्छिदिधातुवाच्ययोस्तयोरेवोद्यमननिपतनयोः करणम्।

ननु प्रयत्नव्याप्यो धात्वर्थः तं प्रति कर्मैव स्यात्। न तु करणम्। उच्यते—न तावत्कर्मत्वमनीप्सितत्वात्। कृति(ते)रीप्सितं तत्। पूर्वमेव कर्तृव्यतिरिक्तानि सर्वाण्यपि कारकाणि कर्तृव्यापारव्याप्यानि। नैतावता कर्मता। तथापि यदीप्सितं तदेव कर्म। अन्यत्तु करणादिकम्। अत्रापि प्रयत्नमात्रापेक्षया छिद्भावार्थः कर्मैव। तन्निर्वर्त्यत्वात्। अन्यार्थप्रवृत्तप्रयत्नापेक्षया तु करणमेव परशुवत्। यथा परशुरुद्यमननिपतनापेक्षया कर्मैव, परशुमुद्यच्छति नियच्छतीति। अन्यार्थप्रवृत्ततदपेक्षया तु करणम्। अतः कृतिव्याप्यस्यापि करणता नानुपपन्ना। धात्वर्थस्य करणत्वादेव 'उद्भिदा यजेत, ज्योतिष्टोमेन यजेत' इत्यादौ तृतीयानिर्देशः। उद्भिदादिशब्दानां कर्मनामधेयत्वात्। तस्य च करणत्वात्। 'अग्निहोत्रं जुहोति, समिधो यजति' इत्यादौ द्वितीया त्वनीप्सितकर्मत्वात्। तत्रापि द्वितीया दृश्यते, ग्रामं गच्छन्वृक्षमूलान्युपसर्पतीति। एवं प्रतीत्यसम्ब(नुब)न्धितया विषयीभूतस्य भावार्थस्य पश्चात्सिद्ध्यनुबन्धितया करणत्वं नानुपपन्नम्।

किं तु काम्येषु प्रथमं फलं प्रति करणीभूतस्यापूर्वं प्रति पश्चाद्विषयत्वम्। तदनु करणत्वम्। नित्ये तु विषयीभूतस्य करणत्वम्। अत एव काम्ये सकलाङ्गोपसंहारेण करणानुष्ठानम्। नित्ये तु शक्याङ्गोपसंहारेण। तत्र प्रथमत एवापूर्वप्रतीतेश्शक्याङ्गोपसंहारेण कतिपयाङ्गत्यागेऽपि पूर्वप्रतीतविषयविलयाभावेनापूर्वसिद्धिसम्भवान्न सकलाङ्गोपसंहारनियमः।

अत्र भावनावाक्यार्थवादिनः कथं प्रकृत्यर्थो धात्वर्थः प्रत्ययार्थप्रधानमपूर्वमतिलङ्घ्य विप्रकृष्टेन फलेन प्रथमं करणतयाऽन्वेतीति परिहसन्ति। ते प्रष्टव्याः। त्वन्मते वा कथं भावना सन्निहितं साक्षाद्भाव्यं प्रकृत्यर्थं परित्यज्य विप्रकृष्टं फलमवलम्बते। आकाङ्क्षादिवशादिति चेत्, अत्रापि समानम्। एवं चापूर्वफलयोरेकैव भावना एकत्वात्पुरुषप्रयत्नस्य। सैव कृतिः पश्चात्क(प्राक)रणगोचरा तदनुगो(नुफलगो)चरा। इयं च साध्यविवृद्धिरिति प्राभाकराः। सर्वस्याप्यपूर्वगोचरकृतिसाध्यत्वात्। करणत्वं चापूर्वभावनां फलभावनां प्रत्येव। न त्वपूर्वं फलं वा प्रति। सर्वस्यापि करणस्य व्यापारयोगितानियमात्। अधिकारापूर्वफलयोश्चाव्यापाररूपत्वाद्भावनायाश्च तद्रूपत्वात्। परशुरपि द्वैधीकरणरूपे व्यापार एव करणम्। न तु द्वैधीभावे तस्य व्यापारफलत्वात्।

ननु विषयीभूतस्य करणत्वे 'दर्शपूर्णमासाभ्यां यजेत' इत्येकेनैव यजिना तन्त्रेणोपात्तानां षण्णां यागानामेकं विषयत्वमिति करणत्वप्येकमेव स्यात्। ततश्च भेदेनेतिकर्तव्यतान्वयो न स्यात्। तथा चाज्यौषधसान्नाय्यधर्माणां विलापनोत्पवनावहननप्रोक्षणदोहनातञ्चनादीनां साङ्कर्येणान्वयः स्यात्। मैवम्—प्रतीत्यनुबन्धि विषयत्वम्। तच्च यथाभिधानमेव स्यात्। प्रतीत्युपायत्वादभिधानस्य। तन्त्राभिधानाच्च सहितानां विषयत्वम्। करणत्वं तु सिद्ध्यनुबन्धि। तच्च यथास्वभावमेव स्यात्। स्वभावाधीना साधनानां साधनता। उत्पत्तिवाक्येषु च षडपि यागा द्रव्यदेवताभेदाद्भिन्नस्वभावाः प्रतिपन्ना इति भेदेनैव करणत्वम्। अतः षड्भिरपि यागैस्सावान्तरव्यापारैरेकमेवापूर्वं जन्यते। करणभेदाच्च धर्मव्यवस्था। तेनाधिकारापूर्वप्रयुक्तत्वेऽपि सावान्तरापूर्वाणां करणानां भिन्नत्वादाज्यौषधसान्नाय्यधर्माणां यथाद्वारमसाङ्कर्येणानुष्ठानम्।

एकस्याप्यनेककरणसाध्यत्वं दृष्टम्। यथा–देवदत्तोऽश्वेन दीपिकया रथेन यातीति। तत्रावान्तरव्यापारो भिन्नः। अत्राप्यवान्तरापूर्वाणि भिन्नानि। तथा 'राजसूयेन यजेत' इत्यत्रापि विषयैक्येऽपि करणभेदः। इष्टिपशुसोमसङ्घातात्मको राजसूयः। तस्माद्विषयीभूतस्य करणत्वं सुस्थम्। एतत्सर्वं **विषयकरणीयनाम्नि** प्रकरणे प्रपञ्चितम्।

अत्रेत्थं गुरुमते शास्त्रार्थान्वयप्रकारसंक्षेपः। 'दर्शपूर्णमासाभ्यां स्वर्गकामो यजेत' इत्याम्नाय तत्सन्निधौ दर्शपूर्णमासलक्षणकालयोग्याग्नेयादिषट्कमाम्नातम्। तथा आरादुपकारिपदार्थवर्गश्चाम्नातः। तत्र दर्शपूर्णमासवाक्यमेव विध्युद्देशवाक्यम्। तत्रैव विषयनियोज्यान्वितापूर्वप्रतीतेः। तदेव कृत्युद्देश्यतया प्रधानमधिकारापूर्वं च। इतरेष्वपि वाक्येषु प्रथमं साधिकारविधेरेव सन्निहितत्वेन प्रत्यभिज्ञायमानत्वात् तदेवापूर्वं तत्तद्विधिप्रत्ययेनानूद्यते। प्रकृत्यर्थस्येव प्रत्ययार्थस्यापि पूर्वप्रतिपन्नत्वादनुवादो घटत एव। तत्राग्नेयादिषट्कस्योत्पत्तावेव कालयोगाद्दर्शपूर्णमासशब्दवाच्यत्वम्। द्विवचने (नेन) च त्रिकद्वयापन्नस्य तस्यैवोपादानम्। यजेतेति यजिना च तदेव तन्त्रेणोपात्तम्। इत्थं विषयनियोज्यसङ्घटिते स्वय-

म्प्रयोजनभूतेऽपूर्वे प्रतिपन्ने सति तत्सन्निधिपठितस्यारात्सन्निपातिपदार्थवर्गस्य स्वयमप्रयोजनतया प्रयोजनाकाङ्क्षायां प्रयोजनीभूतेनाधिकारापूर्वेणान्वययोग्यत्वे सत्यधिकारवाक्यगतो लिङ्प्रत्ययो युगपत्कृत्स्नपदार्थान्वितं स्वार्थमभिधत्ते । स चान्वयः पदार्थवर्गं प्रति ग्राहकैदमर्थ्यरूपः । प्रयोजनप्रयोजनिभावेनान्वयश्च लोके व्युत्पत्तिसिद्धः । इदमेव **ग्राहकग्रहण**मित्युच्यते ।

किं तु तत्र सन्निपातिवाक्येषु विधिप्रत्ययेनाधिकारापूर्वेऽनूदिते सत्यवहननप्रोक्षणादयश्च तदन्वितं स्वार्थमभिदधतीत्यन्योन्यान्विताभिधानम् । आरादुपकारकवाक्येषु न तदन्वितस्वार्थाभिधानम् । तथा हि—साधिकारविधिसन्निधौ प्रयाजादिवाक्यानि श्रुतानि । तानि न तावत्स्वस्वविषयं नियोगान्तरमभिधातुमीशते । अवघातादिवदनुवादशङ्काकुण्ठितत्वात् । किं तु तत्तद्द्रव्यदेवताविशिष्टं यागस्वरूपमेवोपपादयन्ति । तथा चाधिकारवाक्यगतो लिङ्शब्दः तदन्वितं स्वार्थमभिधत्ते । प्रयाजादीनां च क्षणिकतया सम्भूयोपकारकत्वसिद्धयेऽवान्तरापूर्वाण्याश्रियन्ते । तत्र योऽसौ लिङादिः प्रागनूद्यमानार्थतया शङ्कितः स इदानीं परमापूर्वाङ्कतयैव नियोगान्तरमभिधत्ते । न स्वातन्त्र्येण । अन्यथा विषयनियोगविरोधात् । अभिहिते च तस्मिन्प्रयाजादिवाक्यानि तदन्वितस्वार्थबोधकानि । न तु परमापूर्वान्वितस्वार्थबोधकानि । कार्यद्वयसम्बन्धानुपपत्तेः । न ह्येकं वस्तु युगपत्कार्यद्वयसम्बन्धि शक्यमवगन्तुम् । तथा व्युत्पत्तिविरहात् । अतो नान्योन्यान्विताभिधानम् । यद्यवघातादिवत्तेषामपि परमापूर्वान्वितस्वार्थाभिधानं स्यात् तथा चोत्पत्तावेवास्य तिरश्चीनतया पुनर्नियोगान्तरविषयता न स्यात् । अवान्तरापूर्वप्रतीतिस्तु दूरे । तेन ग्राहकग्रहणाविशेषेऽपि सन्निपातिवाक्येषु अन्योन्याभिधानम् । आरादुपकारिवाक्येषु नेति विशेषः ।

इदं च ग्राहकग्रहणं खले कपोतवदन्योन्यान्वितैः कृत्स्नपदार्थैः प्रत्ययार्थैश्च सह युगपदेव भवति । इत्थं सकलपदार्थशेषिणि प्रयोजनभूते ग्राहके प्रतीते तस्य स्वतस्साध्यतया करणाकाङ्क्षायां विषयीभूतानामाग्नेयादीनामेव करणतयाऽन्वयः । तेषामपि सम्भूयकारित्वसिद्ध्यर्थं प्रधानोत्पत्त्यपूर्वाणि प्रति करणत्वमङ्गीक्रियते । प्रागनूद्यमानार्थतया शङ्किता लिङादयस्तु पश्चात्तद्वाचकाः । इत्थं करणान्वितो नियोग इतिकर्तव्यतामाकाङ्क्षमाणः स्वयमेवोभयविधमपि पदार्थवर्गं स्वकरणशेषतया विनियुङ्क्ते । इदमेव **करणैदमर्थ्यम् ।** अनेन ग्राहकैदमर्थ्यनिर्वाहश्च भवति । तदनु करणैदमर्थ्यनिर्वाहाय करणोपकारमाकाङ्क्षमाणो नियोगः प्रथमं करणशरीरनिर्वर्तकं सन्निपातिपदार्थवर्गं श्रुत्यादिसहितस्तत्तद्द्वारशेषतया विनियुङ्क्ते । विनियुञ्जानोऽपि तत्तत्प्रधानापूर्वभेदनिबन्धनतत्तत्करणभेदमाश्रित्य तत्तत्करणशेषतया व्यवस्थयैव । अनेन सन्निपातिनां करणैदमर्थ्यनिर्वाहश्च भवति । तत्तत्कारकगतातिशयाधानद्वारेण करणशरीरनिर्वर्तकत्वमेव सन्निपातित्वम् । तत्तत्कारकगतातिशय एवा(वावा)

न्तरकिञ्चित्कारः । तथा प्रकरणमात्रसहायः प्रयाजादीन् साक्षात्करणतया विनियुङ्क्ते द्वारसंयोगाभावात् । विनियुञ्जानोऽपि विशेषानवगमात्कृत्स्नकरणशेषतया । अत एव तेषां समुच्चयेनान्वयः तन्त्रानुष्ठानं च । अवान्तरापूर्वाण्येवात्र करणोपकारः । स एव तज्जन्यः किञ्चित्कारः । अनेन करणैदमर्थ्यनिर्वाहो ग्राहकैदमर्थ्यनिर्वाहश्च भवति । अवान्तरापूर्व-करणोपकारकत्वमेवारादुपकारकत्वम् ।

ननु प्रयाजादीनां किमिति समुच्चयेनान्वयः । विकल्पेनान्वयस्तु किमिति न स्यात् । न स्यात् । ऐकार्थ्यनैरपेक्ष्ययोरभावात् । तथा हि—ते खलु व्रीहियवयोर्विकल्पप्रयोजके । उभयोरपि पुरोडाशनिर्वर्तकत्वेनैकार्थ्यात् । अन्यतरेणापि कार्यसिद्धिरितरनैरपेक्ष्याच्च । अत्र तु प्रयाजादीनां स्वस्वोपकारेषु नैरपेक्ष्यसम्भवेऽपि नैकार्थ्यम् । अखण्डोपकारे परस्परसापेक्षत्वात् । अत्र त्वैकार्थ्यसम्भवेऽपि तस्य सर्वाङ्गनिष्पाद्यत्वान्न नैरपेक्ष्यमिति न विकल्पः ।

किं चाष्टदोषदुष्टश्च सः । तथा हि—व्रीहिशास्त्रानुष्ठानकाले यवशास्त्रस्य प्रामाण्य-परित्यागः, अप्रामाण्यस्वीकारश्चेति दोषद्वयम् । तस्यैव यवशास्त्रस्य यवानुष्ठानकाले त्यक्त-प्रामाण्यस्वीकारः, स्वीकृताप्रामाण्यत्यागश्चेति दोषद्वयम् । इति यवशास्त्रस्य चत्वारो दोषाः । एवं व्रीहिशास्त्रस्यापि यवशास्त्रानुष्ठानकाले दोषद्वयम् । व्रीह्यनुष्ठानकाले च दोषद्वयमित्ये-कैकत्र कोटौ चत्वारो दोषः ।

प्रयाजादीनां तु न करणतयाऽन्वयः । आग्नेयादिकरणान्तरावरोधात् । अखण्डोप-कारस्तूभयविधाङ्गनिष्पाद्यः । परमते तु कृत्स्नस्यापि पदार्थवर्गस्य साक्षात्परम्परया च द्वारा-न्वयपूर्वकः प्रधानान्वयः । अत्र तु प्रधानान्वयपूर्वक इति वैषम्यम् । तत्तद्द्वाराणामपूर्वीयत्व-लक्षणा तु मतद्वयसाधारणीति । तत्राग्नेयाग्नीषोमीययोरुत्पत्तिशिष्टपुरोडाशावरोधात् व्रीहीणां न साक्षात्करणत्वम् । किं तु तत्प्रकृतित्वमेव । इत्थं व्रीहीणां तत्प्रकृतितयाऽन्वये सति निरूढं प्रत्यनिरूढस्य शेषतेति न्यायादवहननादीनां द्वारद्वारिभावेनान्वयः । तथा सान्नाय्यधर्मा-णामाज्यधर्माणां च तत्तत्कारकशेषतयाऽन्वयोऽवगन्तव्यः । इत्थं यथाविनियोगं सकलपदार्था-न्वितं ग्राहकत्वविनियोजकत्वावस्थमधिकारापूर्वं शास्त्रप्रमेयं विधितत्त्वमिति सिद्धम् ॥

इति श्रीरामानुजाचार्यविरचिते तन्त्ररहस्ये
शास्त्रप्रमेयपरिच्छेदश्चतुर्थः ॥

शास्त्रारम्भपरिच्छेदः।

रामानुजार्यरचिते निगमान्तभाष्ये
जीवेश्वरप्रकृतिभेदपरे विनीतः।
श्रीवेङ्कटाद्रिगुरुणा करुणावशेन
रामानुजो व्यधित तन्त्ररहस्यशिक्षाम्॥

इत्थमसन्निकृष्टार्थविषयं शास्त्रम्। तत्प्रतिपाद्यं च सपरिकरं विध्याख्यं धर्मतत्त्वमित्युक्तम्। तच्च शास्त्रादौ प्रतिज्ञातम्। वेदैकसमधिगम्यत्वं च तत्र द्वितीयसूत्रे। स च मीमांसापेक्ष एव प्रत्यायकः। वेदवाक्यार्थसंशये सति तन्निर्णयौपयिकन्यायनिबन्धनं शास्त्रं मीमांसा।

सम्प्रति तदारम्भो विचार्यते। तत्र परपूर्वपक्षसङ्क्षेपः—किं मीमांसा आरम्भणीया, उत नेति प्रथमविचारः। तदर्थं स्वाध्यायो विवक्षितार्थः, उत नेति। तदर्थमपि किं स्वाध्यायोऽध्येतव्य इत्यत्रार्थज्ञानं भाव्यमुत स्वर्गादिफलमिति।

अत्र पूर्वः पक्षः—अत्र तव्यप्रत्ययेन परप्रेरणात्मकविध्यवरुद्धा भावना तावत्प्रतीयते। सा चाकाङ्क्षात्रयवती स्वभावतः। तत्र न तावत्समानपदोपात्तं गुरुमुखोच्चारितानूच्चारणात्मकमध्ययनं भाव्यतया सम्बन्धुमर्हति। अपुरुषार्थत्वात्तत्र पुरुषप्रवृत्त्यनुपपत्तेः। विध्यवरोधवशाद्भावना पुरुषार्थपरेत्युक्तम्। अत एव नाप्येकवाक्यतया समभिव्याहृतोऽक्षरराशिलक्षणस्स्वाध्यायः। विध्यानर्थक्यमपि। अन्तरेणापि विधिमध्ययनेन स्वाध्यायो गृह्यत इत्यन्वयव्यतिरेकाभ्यां गम्यते। न चावहननवन्नियमार्थो विधिरिति शक्यते वक्तुम्। व्रीहयो हि क्रतुप्रकरणपठिताः। ततः क्रत्वर्थत्वादवघातेनैव सम्पादितैस्तण्डुलैः क्रतुफलभावनासिद्धिरिति तत्र नियमस्सम्भवति। प्रमाणान्तरागोचरतया तदैव तत्सिद्धिर्न तण्डुलस्वरूपे। तद्विरोधात्। नखलुञ्छनेनापि तत्सिद्धेः। अध्ययनं त्वनारभ्याधीतम्। अतो न क्रत्वर्थतया तन्नियमः। अध्ययनेनैव स्वाध्यायं प्राप्नुयादिति स्वरूपप्राप्तिनियमस्तु प्रमाणान्तरविरुद्ध एव। स्वयमनधीयानस्यापि परपुरुषाध्ययनश्रवणेन पुस्तकनिरीक्षणादिना वा तत्प्राप्तिसम्भवात्।

अत एव नार्थबोधोऽपि। यद्यप्यधीतात्स्वाध्यायादक्षरपदग्रहणपदार्थावधारणमुखेन दृष्टसामर्थ्यानुसाराद्वाक्यार्थज्ञानं जायमानं दृश्यते। फलवत्कर्मानुष्ठानोपकारकत्वात्पुरुषार्थश्च। तथापि न तस्य फलभाव्यता। विध्यानर्थक्यप्रसङ्गात्। अन्तरेणापि विधिमध्ययनस्यान्वयव्यतिरेकाभ्यामर्थज्ञानार्थतासिद्धिः। न चाध्ययनादेर्भावितस्वाध्यायमूलमेव ज्ञानं क्रत्वनुष्ठानाङ्गमिति नियमस्सम्भवति। क्रतुसंस्पर्शाभावात्।

तस्मात् ‘यदृचोऽधीते पय आहुतिभिरेव तद्देवांस्तर्पयति । यद्यजूंषि घृताहुतिभिर्यत्सामानि सोमाहुतिभिः।’ इत्यारभ्य ‘त एनं तृप्ता आयुषा तेजसा वर्चसा श्रिया यशसा ब्रह्मवर्चसेनान्नाद्येन च तर्पयन्ति।’ इत्यध्ययनतृप्तदेवताप्रसादलभ्यायुरादिप्राप्तिरर्थवादे श्रूयते। तस्मात् ‘फलमात्रेयो निर्देशात्’ (जैमिनि. सू. ४-३-१८) इति रात्रिसत्रन्यायेनार्थवादिकमेव फलं भाव्यतया सम्बध्यते। अध्ययनं तु करणतया। स्वाध्यायस्तु तन्निर्वर्तकतया। यथा ‘प्रतितिष्ठन्ति ह वा एते य एता रात्रीरुपयन्ति’ इत्यत्र। ‘रात्रीरुपेयुः’ इति रात्रिसत्राख्यं कर्म विधीयते। तत्र प्रतितिष्ठन्ति इत्यर्थवादः। तत्र भावनाया भाव्याकाङ्क्षायां विश्वजिन्न्यायेनाश्रुतस्वर्गादिकल्पने प्रतिपत्तिगौरवाच्छ्रुतमेवार्थवादिकं प्रतिष्ठाख्यं फलं भाव्यतया निर्णीतं तथाऽत्रापि।

ततश्च स्वाध्यायस्य फलशेषतयाऽन्यपरत्वात्तेभ्योऽर्थप्रतीतिरनुपपन्ना व्युत्पत्तिविरहात्। वृद्धव्यवहारे ह्यनन्यपराण्यक्षराणि बोधकतया व्युत्पन्नानि। व्युत्पत्त्यपेक्षश्च शब्दार्थावगमः। या पुनरन्यपरेभ्योऽपि तेभ्योऽर्थावगतिः सा भ्रान्तिरेव अविवक्षितत्वात्। अत एव "ऐन्द्र्या गार्हपत्यमुपतिष्ठते" इति गार्हपत्योपस्थाने विनियुक्ताया ऐन्द्र्या ऋचः प्रतीयमानमपीन्द्रप्रकाशनमविवक्षितम्। अन्यार्थत्वात्। अविवक्षितार्थः प्रतीयमानोऽपि न विचारार्हः नापि प्रयोजनमिति विचारस्तावन्न कर्तव्यः। तदकरणे च तदुपायभूतन्यायपरिज्ञानमनुपयोगि। तदनुपयोगे च तन्निबन्धनं मीमांसाशास्त्रमनारम्भणीयमिति पूर्वः पक्षः।

अपरे तु विश्वजिन्न्यायेन स्वर्गार्थतया पूर्वपक्षमाहुः। तथाहि—आद्ये स्वकिरणाध्ययनविधौ आर्थवादिकं फलं न श्रूयते। किं तु धारणजपयज्ञाध्ययनविधौ। तदुक्तम्—

आद्ये त्वध्ययने नैव काचिदस्ति फलश्रुतिः।
धारणे जपयज्ञे च फलश्रुतिरियं यतः ॥ इति ॥

(न्यायरत्नमाला-१-३५)

न ह्यत्र ततोऽर्थवादप्राप्तिः। तस्य प्राशस्त्यमात्रपरत्वात्। शब्दभावनेतिकर्तव्यताऽपि प्राशस्त्यमात्रम्। न फलम्। अतो न तच्छेषतयाऽपि फलस्यातिदेशः। तस्मादध्ययनभावनायाः स्वर्ग एव भाव्यः। यथा ‘विश्वजिता यजेत’ इत्यत्र अश्रुतफलाया विश्वजिद्भावनायाः ‘स स्वर्गस्स्यात्सर्वान्प्रत्यविशिष्टत्वात्’ (जैमिनि–सू. ४-३-१५) इति न्यायात् स्वर्ग एव भाव्यः, तथाऽत्रापि। तस्मात्स्वर्गार्थत्वादध्ययनस्यानुवचनमात्रेण शास्त्रार्थसमाप्तेः अध्ययनानन्तरं न नियमेन विचारारम्भः। किं तु ‘वेदमधीत्य स्नायात्’ इति वचनात् ‘कृतस्नातकादिव्रतस्सदृशीं भार्यामुपयच्छेत्’ इति वचनात्कृतदारः पश्चात्कर्मानुष्ठाने समुपनिवर्तिते(निपतिते) विचारयतु मा वा। नन्वन्यार्थादध्ययनात्प्रतीयमानोऽर्थो न विवक्षितः। कथं विचाराभ्यनुज्ञा। मैवम्—अन्यार्थस्याप्यर्थप्रतिपादनसम्भवात्। यथा—सिद्धान्ते ‘याजयित्वा प्रतिगृह्य वाऽनश्नन् त्रिस्स्वाध्यायं वेदमधीयीत’ इति प्रायश्चित्तार्थे-

ऽध्ययने विहितेऽपि न वेदस्याविवक्षितार्थताऽऽपद्यते तथा स्वर्गार्थेऽप्यध्ययने द्रष्टव्यम् । न ह्यर्थप्रतिपादनस्वभावस्य वेदस्य कदाचिदन्यार्थत्वं कृतमित्येतावता स्वाभाविक्यर्थपरता हीयते । तत्सिद्धं नाध्ययनानन्तरं नियमेन धर्मजिज्ञासा कर्तव्येति ।

सिद्धान्तस्तु—अध्येतव्य इति तव्यप्रत्ययेन स्वाध्यायस्य कर्मत्वावगमात् तस्यैव भाव्यत्वं युक्तम् । अध्ययनक्रियायास्सकर्मकत्वात् । यद्यपि स्वाध्यायस्य निर्वर्त्यकर्मता नास्ति विकार्यता वा । नित्यत्वात् । तथाऽपि प्राप्यकर्मता नानुपपन्ना । न चापुरुषार्थतया तस्य भाव्यत्वानुपपत्तिः । फलवत्कर्मावबोधोपयोगित्वात् ।

नन्वर्थावबोधोपयोगितया विधिरनर्थकः इत्युक्तम् । नानर्थकः । नियमार्थत्वात् । ननु न नियमस्सम्भवति क्रतुसंस्पर्शाभावादित्युक्तम् । न न सम्भवति । स्वाभाविकार्थपरतानुसारेण तदनुप्रवेशकल्पनाया एवोचितत्वात् । अन्यथा शब्दानां स्वाभाविक्यर्थपरता हीयते । ततश्च अध्ययनप्राप्तस्वाध्यायजन्यमेव ज्ञानमनुष्ठानाङ्गमित्युक्तं भवति । तत्र कर्मविधिष्वेवं नियमः । अध्ययनादिना भूतस्वाध्यायजन्यमेव ज्ञानं कर्मानुष्ठानाङ्गमिति । अर्थवादेषु अध्ययनप्राप्तार्थवादप्ररोचिता एव क्रियमाणाः क्रतवः फलभावनाङ्गमिति । मन्त्रेष्वध्ययनगृहीतमन्त्रजन्यमेव क्रतुषु स्मरणीयपदार्थस्मरणं फलभावनाङ्गमिति । स्तोत्रशस्त्रेष्वध्ययनोपात्तस्तोत्रशस्त्रैरेव गुणिनिष्ठगुणप्रकाशनमिति । उपनिषत्स्वपि यानि कर्तृभोक्तृसंसार्यात्मप्रतिपादनपराणि तैरध्ययनोपात्तैरेव भूतभौतिकसङ्घातिरिक्तं पारलौकिकफलोपभोगयोग्यमात्मानं ज्ञात्वा क्रतुरनुष्ठेय इति । यानि त्वकर्तृभोक्तृसंसार्यात्मपराणि 'अपहतपाप्मा विजरोऽमृत्युर्विशोको विजिघत्सोऽपिपासुस्सत्यकामस्सत्यसङ्कल्पः, तस्माद्वा एतस्माद्विज्ञानमयादन्योन्तर आत्माऽऽनन्दमयः, अन्तः प्रविष्टश्शास्ता जनानां सर्वात्मा, पतिं विश्वस्यात्मेश्वरम्' इत्यादीनि तेषु तज्ज्ञानस्य "सर्वान् कामानवाप्नोति, एतमानन्दमयमात्मानमुपसङ्क्रम्य, इमान्लोकान् कामान्नी कामरूप्यनुसञ्चरन् न स पुनरावर्तते" इत्यादिभिः प्रदर्शिताभ्युदयनिश्श्रेयसफलत्वादध्ययनोपात्तैर्वाक्यैस्सम्पादितमेव ज्ञानं तादृशफलाङ्गमिति । अध्ययनाश्रितश्च कालनियमो व्रतादिनियमश्चाध्ययनाङ्गमेव ।

श्रावण्यां प्रौष्ठपद्यां वाऽप्युपाकृत्य यथाविधि ।
विप्रश्छन्दांस्यधीयीत मासान्युक्तोऽर्धपञ्चमान् ॥ इति ॥

(मनु. ४-९५)

तथा—

वेदाङ्गानि रहस्यं च कृष्णपक्षेषु सम्पठेत् ॥

(मनु. ४-९८)

तथा—

भवत्पूर्वं चरेद्भैक्षमुपनीतो द्विजोत्तमः।
भवन्मध्यं तु राजन्यो वैश्यस्तु भवदुत्तरम्॥ इत्यादीनि॥

(मनु. २-४९)

उपनयनमप्यध्ययनाङ्गमेव माणवकसंस्कारत्वात्। एवं चानन्यपरत्वात्स्वाध्यायस्य फलवत्कर्मावबोधोत्पत्तेर्विचारस्य विषयप्रयोजनलाभाच्छास्त्रमारम्भणीयम्। तत्तश्चाध्ययनानन्तरं गुरुकुलस्थितेरर्थवत्त्वात्तदनन्तरं निवृत्तिपदवद्वे(परं यद्वे)दमधीत्य स्नायादिति वचनमपन्यायमूलमिति मन्तव्यम्। ततश्च स्नानं मीमांसाश्रवणानन्तरभावितया स्वस्थानादुत्कृष्यते। अत एव सूत्रकार आनन्तर्यविषयप्रयोजनपरमाद्यसूत्रं शास्त्रादावेव निबबन्ध 'अथातो धर्मजिज्ञासा' इति। तच्च व्याख्यातम्—

अथातो धर्मजिज्ञासासूत्रमाद्यमिदं कृतम्।
धर्माख्यं विषयं वक्तुं मीमांसायाः प्रयोजनम्॥ इति॥

(श्लो. वा. १-११)

अत्रायमथशब्द आनन्तर्ये। अतश्शब्दो हेतुभावे। धर्मो विषयः। एतच्चाधर्मस्याप्युपलक्षणम्। तस्यापि जिज्ञास्यत्वात्। तन्निर्णयः फलम्। तदुपायश्च मीमांसा। अध्ययनानन्तरं वेदस्य विवक्षितार्थत्वाद्धर्मजिज्ञासा कर्तव्येति सूत्रार्थः।

जिज्ञासा च त्रिधा—उपनयनानन्तरं हितैषिवृद्धेभ्यो धर्माधर्मावभ्युदयानभ्युदयप्राप्तिपरिहारफलौ ज्ञातव्याविति श्रुतवतो माणवकस्य प्रथमा कौ तौ कथं वा तज्ज्ञानमिति। तदनन्तरं तदर्थतया विहितमध्ययनं तेभ्य एव श्रुत्वाऽधीते वेदे तज्ज्ञानानुदयात् कस्तदुपाय इति निरुक्तव्याकरणादिविषया। तदनन्तरमङ्गाध्ययनसंस्कृतात्स्वाध्यायादापाततः पदार्थवाक्यार्थप्रतीतावपि न्यायानवधारणात्संशये तन्निर्णयार्थं मीमांसाविषया। तदुक्तम्—

जिज्ञासैकोपनीतस्य द्वितीया पठितश्रुतेः।
ज्ञातविद्यान्तरस्यान्या या मीमांसापुरस्सरा॥ इति॥ (बृहट्टीका)।

अपरे तु क्रत्वनुप्रवेशाभावेन संस्कारविधित्वं तन्मूलो नियमश्च दुर्वच इति मन्वाना अपूर्वविधित्वमेवाहुः। तथा हि—अध्येतव्य इत्यत्र वाक्यार्थज्ञानमेव भाव्यम्। पदग्रहणे पदार्थावधारणादिदृष्टसामर्थ्यानुसारेण दृष्टप्रयोजनत्वात्। न तु स्वर्गः अदृष्टप्रयोजनत्वात्। दृष्टे सम्भवत्यदृष्टकल्पनाया अन्याय्यत्वात्। अतोऽध्ययनेन अर्थज्ञानं भावयेदित्यप्राप्तविधिरेव। न त्वध्ययनेन स्वाध्यायं भावयेदिति संस्कारविधिः। तस्य क्रतुसंस्पर्शाभावेन संस्कारत्वायोगात् सक्तुवत्। तदुक्तम्—

भूतभाव्युपयोगं हि द्रव्यं संस्कारमर्हति।
सक्तवो नोपयोक्ष्यन्ते नोपयुक्ताश्च कुत्रचित् ॥ इति ॥

(तन्त्रवार्तिक–२-१-४)

नन्वर्थज्ञानार्थत्वे विधिरनर्थक इत्युक्तम्। सत्यम्। नियमार्थत्वात्। ननु क्रत्वनुप्रवेशाभावात्प्रमाणान्तरविरोधाच्च तदसम्भव इत्युक्तम्। सत्यम्—यदि नियमो वाक्यार्थस्स्यात्। न चैवम्। फलतस्तदुपपत्तेः। तथा हि—यावत्कर्मानुष्ठानज्ञानोपायतया अध्ययनलिखितपाठादिनानोपायानुसन्धानं नोत्प्रेक्ष्यते तावत् द्विजातीनामुपनीतानामुपनयनप्रक्रमाधीतया प्रत्यक्षश्रुत्याऽध्ययनं विधीयते। श्रुतेर्लिङ्गतः शीघ्रप्रवृत्तेः। उपायान्तरप्रतीतिस्तु लिङ्गात्। विहिते तु तस्मिंस्तदासादितज्ञानैरेव लब्धानुष्ठानान्युत्तरकर्माणि स्वज्ञानसिद्ध्यर्थमुपायान्तरं नाक्षिपन्तीति फलतो नियमसिद्धिः। नचैतावताऽध्ययनस्य क्रत्वर्थत्वप्रसङ्गः। तदापादितं ज्ञानं क्रत्वङ्गम्। तेन विनाऽनुष्ठानासम्भवेन सामर्थ्यादेव तदङ्गत्वसिद्धेः। अध्ययनं तु ज्ञानाङ्गमेव। यथा आधानसाध्यानामग्नीनां क्रत्वङ्गत्वेऽपि नाधानस्य तदङ्गत्वम्। यथा वा द्रव्यस्य क्रत्वङ्गत्वेऽपि तदुपायभूतानां याजनादीनां न तदङ्गत्वम्। फलतो नियमोपपादनं च **न्यायरत्नमालाया** व्याख्याने **नायकरत्ने** प्रपञ्चितमस्माभिः।

अथवा न केवलं क्रत्वर्थतयैव नियमः। प्राङ्मुखतादिवद्द्रव्यार्जनादिवच्च पुरुषार्थविषयतयापि तदुपपत्तेः। तेनाध्ययनविधिविहितोपनीतकर्तृकव्रतनियमादीतिकर्तव्यतोपेताध्ययनपूर्वकज्ञानवतामेवोत्तरकर्मस्वधिकार इति सिद्धम्। यथाऽऽधानलब्धाग्नीनाम्। अत एव नात्रैवर्णिकानामधिकारः। तस्मादर्थज्ञानकामस्याध्ययनेऽधिकार इति सिद्धम्।

ननु कथमर्थज्ञानं प्रयोजनं हुं-फट्-वौषडादिशब्देष्वव्याप्तेः। कथं च क्षत्रियाद्यधिकारिकाश्वमेधप्रतिपादकवेदभागस्य ब्राह्मणादिभिरध्ययनम्। यद्यपि ब्राह्मणस्य कथञ्चिद्याजनोपयोगिज्ञानार्थमध्ययनं स्यात्, तथापि क्षत्रियवैश्ययोः वैश्यस्तोमाश्वमेधाध्ययनमनर्थकमेव। जपयज्ञपारायणप्रयोगेऽप्यर्थज्ञानमनुपयोगि।

उच्यते—

न केवलार्थविज्ञानसिद्धिरस्य प्रयोजनम्।
अपेक्षितं दृश्यते यत्सर्वं तत्फलमिष्यते ॥

(न्यायरत्नमाला १-३९)

यदेव हि विध्यन्तरापेक्षितमध्ययनसाध्यं दृश्यते तत्सर्वं प्रयोजनम्। तेन क्रतुविधिभिः तज्ज्ञानमपेक्षितमिति यथा तत्प्रयोजनमेवं नित्यनैमित्तिकजपयज्ञपारायणादिविधिभिः 'अहरहस्स्वाध्यायोऽध्येतव्यः', याजयित्वा प्रतिगृह्य वाऽनश्नन् त्रिस्स्वाध्यायं वेदमधीयीत,' तस्मात्स्वाध्यायोऽध्येतव्यो यं यं क्रतुमधीते तेन तेनास्येष्टं भवति' इत्यादिभिः स्वाध्याय-

ग्रहणमपेक्षितमिति भवति तत्प्रयोजनम्। न चैवं नानाप्रयोजनस्वीकाराद्वैरूप्यमध्ययनविधेः। अध्ययनेन यत्सम्पादयितुं शक्यं तत्कुर्यादित्येकयैव वचोभङ्ग्या सर्वार्थलाभेन वैरूप्याभावात्। न चैवं नानाप्रयोजनकल्पनम्। तेषां क्लृप्तत्वात्। स्वाध्यायस्य नानाप्रयोजनसाधनत्वं क्लृप्तमेव।

अर्थज्ञानार्थस्याप्यध्ययनस्य स्वाध्यायसंस्कारत्वमपि नानुपपन्नम्। यथा—साम्ना स्तुवीतेत्यत्र स्तुतौ विनियुक्तस्यापि गीतिरूपस्य साम्नः तदाधारऋगक्षरसंस्कारत्ववत् अध्ययनस्य स्वाध्यायसंस्कारत्वम्। ऋगक्षराणां स्तुतिशेषत्ववत्स्वाध्यायस्यार्थज्ञानशेषत्वमपि नानुपपन्नम्। सर्वविध्यपेक्षिततयाऽऽधानवदावश्यकानुष्ठानं चाध्ययनम्। अत एव नित्यं च। तस्मादर्थज्ञानार्थत्वादध्ययनविधेः विचारमन्तरेण तदसम्भवादनन्तरं धर्मजिज्ञासा कर्तव्येति सिद्धम्।

अत्रोच्यते—स्वाध्यायस्य संस्कार्यत्वं तावदनुपपन्नम्। क्रत्वङ्गतया विनियोगासम्भवात्। अविनियुक्तस्य च संस्कारानर्हत्वात् सक्तुवत्। न चार्थज्ञानमुखेन पर्णतादिवत्क्रतुसम्बन्धः। क्रतुप्रयोगबहिर्भूतस्याप्यर्थज्ञानस्य सम्भवेन तज्ज्ञानस्य क्रतुसम्बन्धव्यभिचारात्। न हि स्वाध्यायादर्थज्ञानं क्रतुप्रयोगकाल एव जायते नान्यदेति नियमस्समस्ति। जुह्वादीनां त्वव्यभिचरितक्रतुसम्बन्धात्पर्णतायास्तन्मुखेन तदनुप्रवेशो युक्तः। नाप्यप्राप्तविधित्वेऽप्यर्थात्स्वाध्यायसंस्कारः। अध्ययनविधेरप्रकरणाधीतत्वात् स्वाध्यायस्यार्थज्ञाने विनियोगादर्शनेन भूतभाव्युपयोगाभावात्। न च साम्ना स्तुवीतेत्यत्र साम्नां स्तोत्रे विनियोगबलादेवर्चां पृथक् स्तोत्रविनियोगाभावेऽपि ऋगक्षरसंस्कारमुखेन साम्नां स्तोत्रोपयोगादृचामपि स्तोत्रविनियोगसिद्धिवदध्ययनस्यार्थज्ञाने विनियोगादेव स्वाध्यायस्यापि तत्र विनियोगस्सिध्यतीति युक्तम्। तत्रापि श्रुत्यादिविनियोजकप्रमाणासम्भवेन ऋचां स्तोत्रशेषतया विनियोजका(योगान)ङ्गीकारात्।

नाप्यर्थज्ञानकामोऽधिकारी। तदश्रवणात्। ज्ञायमानो ह्यधिकारः प्रयोजनम्। न ह्यध्ययनप्रवृत्तेः पूर्वं माणवकेनार्थज्ञानं ज्ञायते। अथाध्ययनसाध्यमेवाधिकारमुपदिशन्तो हितैषिणः प्रवर्तयेयुः, तर्हि परप्रयुक्तिरेवाङ्गीकृता स्यात्। ततो वरं वेदाध्यापनप्रयुक्तिः। किं चाध्यापकोऽपि हितैषी।

अथ 'रौद्रं वास्तुमयं चरुं निर्वपेत्' इति प्रकृत्य 'एतया निषादस्थपतिं याजयेत्' इत्यत्र द्रव्यार्जनार्थप्रवृत्तैः ऋत्विग्भिर्ज्ञाप्यमानोऽप्यत्रैवर्णिकेन निषादस्थपतिना स्वयमज्ञायमानोऽपि स्थपत्यधिकार एव यथा प्रयोजकः तथा माणवकेनाज्ञायमानोऽपि हितैषिवचनाज्ज्ञाप्यमानो माणवकाधिकार एव प्रयोजकस्स्यात्। न स्यात्। न ह्यष्टवर्षस्य तस्य प्रबुद्धस्थपतिन्यायेन पुरुषार्थकामना सम्भवति। नापि पूर्वपक्षे बालिशस्य तस्यार्थवादिकफलकामना स्वर्गकामना वा सम्भवति। तस्मात्परप्रयुक्त्यैव पूर्वोत्तरपक्षौ युक्तौ।

तदुच्यते—तत्र किं शास्त्रमारम्भणीयमुत नेति प्रथमविचारः। तदर्थं किं स्वाध्यायो विवक्षितार्थः उत न। तदर्थमपि किमध्ययनस्याध्यापनविधिप्रयोजननिर्वृत्तिरेव प्रयोजनं, किं वाऽर्थज्ञानमपीति। कः खल्वध्यापनविधिः, यत्प्रयुक्तमध्ययनं स्यात्। उच्यते—

उपनीय तु यश्शिष्यं वेदमध्यापयेत् द्विजः।
सकल्पं सरहस्यं च तमाचार्यं प्रचक्षते॥

(मनु. २-१४०)

इति स्मृतिवचनानुमितमुपनीयाध्यापनेनाचार्यकं भावयेदित्येवंरूपम्। अलौकिकं चाहवनीयादिवदाचार्यकम्। स च पुरुषार्थः। 'आचार्याय प्रियं धनमाहरेत्' 'विहितमाचरेत्' इत्यादिशिष्टस्मृतिविहितधनाहरणादिपातित्वा(हेतुत्वा)त्तल्लिप्सया चाध्यापने प्रवृत्तिः। अध्यापनं च तन्निष्पत्त्युपायः। यथा दीक्षणीयेष्टिर्दीक्षितत्वस्य। अध्ययनविधिरपि स्वतन्त्र एव। भिन्नप्रकरणपरिपाठात्। प्रथमं निरधिकारश्च फलाश्रवणात्। अत एव निर्नियोज्यकः। अध्ययनं चाध्यापनोपयोगीति सिद्धम्। तदन्तरेण तदनिर्वाहात्।

केचिदध्यापनविधावपि नियोज्यो नास्ति तदश्रवणादित्याहुः। तन्न। 'तमाचार्यं प्रचक्षते' इत्याचार्यककामलाभात्।

ननु दीक्षितत्ववदाचार्यकमलौकिकमध्यापनसाध्यम्। तच्चोदनागम्यं च। कथं तत्र कामना। प्रमाणान्तरप्रतिपन्नेऽर्थे हि कामना। कथं वा तत्कामस्याधिकारः। सत्यम्—अलौकिकस्यापि तस्य शिष्यकर्तृकदक्षिणादानादिनिमित्ततया कामनोपपत्तेः।

नन्वाचार्यकं न नियोगफलम्। किं तु विषयफलम्। यदेव नैयोगिकं फलं तदेवाधिकारिविशेषणम्। ततश्च कथं तत्कामोधिकारी। मैवम्—अर्थज्ञानेऽपि तुल्यमेतत्। तदपि न नियोगफलम्। किं तु विषयफलमेव। किं चाचार्यकं वाक्यात्प्रथमप्रतिपन्नम्। इदं तु नेति वैषम्यम्।

ननु नेदं वचनमध्यापनविधायकम्। किं तु द्रव्यार्जनार्थप्रवृत्ताध्यापनविध्यनुवादपरमिति। मैवम्—वैरूप्यात्। इदं त्वाचार्यकफलकम्। तत्तु द्रव्यप्राप्तिफलम्। अयमपूर्वविधिः। स पुरुषार्थनियमपरः। याजनादिनैव द्रव्यं सम्पादयेदिति।

ततश्चैवं पूर्वपक्षः—अध्यापनविधिप्रयुक्तस्य स्वाध्यायाध्ययनस्य प्रयोजनापेक्षायां पुरुषान्तरगामित्वेन बहिरङ्गमपि प्रथमावगतत्वेनाध्यापनप्रयोजनमाचार्यकमेव प्रयोजनं युक्तम्। न त्वर्थपरिज्ञानम्। पश्चाद्भावित्वात्। तेनाध्ययनस्याध्यापननिष्पत्त्यर्थत्वात्स्वाध्यायस्य च तच्छेषत्वान्न तदर्थविवक्षा। अविवक्षितश्चार्थो न निर्णेतव्यः। प्रयोजनाभावात्। अकर्तव्ये च निर्णये न विचारः कर्तव्य इति तदात्मकं शास्त्रमनारम्भणीयमेव। किं च न केवलं स्वोपकारकतयाऽध्यापनमध्ययनं प्रयुङ्क्ते। किं तु स्वाङ्गद्वारा। उपनयनं च क्त्वा-

प्रत्ययेन समानकर्तृकमवगम्यमानमध्यापनाङ्गमेव । स हि समानकर्तृकप्रयोगैक्यपर: । तस्य च द्वारापेक्षायामुपनेयासत्तिरेव लिङ्गात् द्वारमवगम्यते । उपनेयोऽपि नाकिंचित्कुर्वन्नङ्गमिति तस्य द्वारापेक्षायामुपनयनप्रक्रमाधीतमध्ययनमेवोपकारतया व्यापारत्वेन पर्यवस्यति । एवं च वैधमेवाध्ययनं व्रतनियमविशेषोऽपि । तं कुर्वन्माणवकोऽध्यापनोपकारीत्यवगमात्तद्विषयमेवाध्यापनमाचार्यकसाधनम् । ततश्च तत्प्रयुक्ताध्ययननिष्पत्त्या च लब्धसिद्धिरध्ययनविधिस्स्वविषयानुष्ठानार्थं नाधिकारमपेक्षते । तेन न विश्वजिन्न्यायस्य विषयो नापि रात्रिसत्रन्यायस्य । अनन्यप्रयुक्तविषयानुष्ठानसाध्यनियोगविषयत्वात्तयो: । अत एव न पराभिमतपूर्वपक्षोपपत्ति: । यत उपनयनमध्यापनाङ्गमत एव तच्छून्यानामत्रैवर्णिकानामनधिकार: ।

अन्ये पुनरध्ययनस्याध्यापनविधिप्रयुक्ततया तदङ्गतामाहु: । तदयुक्तम् । प्रयुक्तेस्तादर्थ्यव्यभिचारात् । यथोत्तरक्रतुविधिप्रयुक्तस्याप्याधानस्य न तदङ्गत्वम् । तेनाध्ययनस्याचार्यविधिसिद्धिप्रयोजनत्वात्तन्निर्वर्तकतया स्वाध्यायस्याविवक्षितार्थत्वम् । ततश्च तन्निर्णयौपयिकं शास्त्रमनारम्भणीयमिति पूर्व: पक्ष: ।

राद्धान्तस्तु—यद्यपि प्रयोजकविध्यधिकार: पूर्वभावी, तथापि न तत्सिद्धिरेवास्य प्रयोजनम् । बहिरङ्गत्वात् । किं तु कर्तृगामित्वादन्तरङ्गत्वादर्थज्ञानं प्रयोजनत्वेन स्वीक्रियते । यत्कर्तृकं हि यत्कर्म तस्यैव तत्प्रयोजनं युक्तम् । ननु प्रयोजनापेक्षमध्ययनं प्रथमवगतत्वेनाचार्यकमेव स्वीकरोति । स्वीकृते तस्मिन्नपेक्षाभावादन्तरङ्गमपि न प्रयोजनं भवितुमर्हति । मैवम्—प्रथममाचार्यकस्याध्ययनविधिप्रयोजनत्वेन अनवकल्पनात् । यद्यकल्पिते तस्मिन्ननुष्ठानं न सिध्येत् ततस्तत्कल्प्यते । न त्वेतदस्ति । तथात्वेप्यनुष्ठानस्योपपादितत्वात् । अनुष्ठिते तु तस्मिन् पश्चात्प्रयोजनापेक्षा । सर्वस्यापि स्वतन्त्रविधेरधिकारिनरपर्यवसानात् । सत्यां च तस्यामध्ययनविधिरन्तरङ्गत्वादर्थज्ञानं प्रयोजनतया स्वीकरोति । स चायमधिकारोऽध्ययनात्प्रागनवगत: पश्चादवगम्यते । अङ्गाध्ययनसंस्कृतात्स्वाध्यायादर्थावगमदर्शनात् । स इदानीमध्येता मन्यते मदुपयोगिकर्मावबोधजनकतया मदर्थमिदमध्ययनमिति ह्ययं मध्येऽधिकार: । अध्ययनमीमांसाश्रवणयोर्मध्ये स्थिते: । ततोऽस्य विधेर्नियोज्यो नास्ति । अधिकारी तु विद्यते । इममेवाधिकारमालोच्य पित्रादयोऽर्थदानादिनाऽध्यापकानानमय्य पुत्रादीनुपनाययन्ति । ननु विधिसिद्धिरेव तत्प्रयोजनं स्यात् । नार्थज्ञानम् । मैवम्—विषयस्वभावलब्धस्य तस्यापि प्रयोजनत्वात् । नन्वेकस्मिन्विषये प्रयोजनद्वयं विरुद्धमिति चेत्, न । एकस्य शाब्दत्वादितरस्य चार्थत्वात् ।

केचित्तु 'माणवकमुपनयीत, तमध्यापयीत, इति श्रुताध्यापनविध्यनुसारेणाध्यापनविध्यधिकारप्रयोजनत्वमध्ययनविधेर्निराकुर्वन्ति । यद्यध्यापनविध्यधिकारप्रयोजनत्वमध्ययनविधे: स्यात् तदाऽध्यापनविधेरपि स्वाध्यायान्तर्गतत्वेनाविवक्षितार्थत्वात्तत्प्रयुक्तता न सम्भवति । स्वशाखा हि स्वाध्यायशब्देनोच्यते । साक्षादधीतस्त्वध्यापनविधि: नूनं केषां-

चिच्छाखिनां स्वशाखान्तर्गतो भवेदिति स्वाध्यायस्य अविवक्षितार्थत्वेन तस्याप्यविवक्षितार्थत्वान्न तत्प्रयुक्तत्वमवकल्पत इति पश्चाद्वाक्यार्थावबोधोपयोगितयाऽध्येतुरेवाधिकारोऽध्ययनविधेः प्रयोजनम् । तन्न केवलाध्ययनसाध्यमिति स्वप्रयोजनसिद्धयेऽध्ययनविधिरेव विचारमाक्षिपतीति तदात्मकं शास्त्रमारब्धव्यमिति । अत एव भगवान् सूत्रकारो मीमांसाश्रवणस्य गुर्वायत्तत्वात् गुरुकुलान्निवृत्तिमात्रं निवारयन् भिक्षाचरणादिसकलब्रह्मचारिधर्माननुमन्यमान आह—' अथातो धर्मजिज्ञासा ' इति । सूत्रं च परमतोपन्यासससमये व्याख्यातम् । नात्रातीव विप्रतिपत्तिः । इत्थमलौकिकादिविषयं शास्त्रं तत्प्रतिपाद्यं च कार्यात्मकं विधितत्त्वम् । तच्च शास्त्रं मीमांसासहकृतमेव प्रमाणम् । सा चारम्भणीयेति सिद्धम् ।

गम्भीरं गुरुतन्त्रसागरमुखं येऽन्तः प्रवेष्टुं ततः
तत्पारं प्रति यातुमुत्सुकधियस्तेषां कृते निर्मितम् ।
सम्यक्तन्त्ररहस्यमेतदुचितैः शब्दैश्च योग्यक्रमं
न्यग्भूतप्रतितन्त्रमार्गगतिभिन्यार्यव्रजैर्योजितम् ॥ १ ॥

आम्नायान्तिमसीमनि स्फुरति यस्सद्भावनागोचरः
स्वे स्वे कर्मणि यः प्रशास्ति पुरुषं योग्याधिकारक्रमात् ।
आदत्ते विविधोपकारमखिलैरङ्गैरशेषाङ्गिनां
साक्षाद्विष्णुरिवैधते विधिरसौ नानावताराश्रयः ॥ २ ॥

इति श्रीरामानुजाचार्यविरचिते तन्त्ररहस्ये
शास्त्रारम्भपरिच्छेदः पञ्चमः ॥

परिशिष्टम् । १ ।

तन्त्ररहस्योदाहृतानां कारिकादीनामाकरनिर्देशपूर्वकमकाराद्यनुक्रमणिका ।

वाक्यानि	आकरः	पुटम्
१ अङ्गुल्यग्रं यथात्मानम् ।	प्रकरणपञ्चिका पु. ६३	७
२ अथातो धर्मजिज्ञासा ।	श्लोकवार्तिक १-११	६०
३ अन्वितस्याभिधानार्थम् ।	(प्रक-पञ्चि-वाक्यार्थमातृका ।)	३०
४ अभिधाभावनामाहुः	तन्त्रवार्तिक २-१-१	४२
५ अर्थेनैव विशेषो	प्रकर-पञ्चि. नीतिपथ ३६	३८
६ आत्मवाची स्वशब्दोऽयम्	न्यायरत्नमाला २-२	५
७ आत्मसिद्ध्यनुकूलस्य	प्रक-पञ्चि. पु. १९०	५७
८ आद्ये त्वध्ययने नैव	न्यायरत्नमाला १-३५	६६
९ आम्नायान्तिमसीमनि	तन्त्ररहस्य	७३
१० आलोच्य शब्दबलम्	,,	१
११ उपनीय तु यः शिष्यम्	मनु-स्मृति २-१४०	७१
१२ औत्पत्तिकस्तु	जैमिनि. सू. १-१-५	२२
१३ करणकलेबरमनसाम्	तन्त्ररहस्य	४२
१४ कर्तव्यतावचनः	विधिविवेक. पु. २५३	४८
१५ गम्भीरं गुरुतन्त्र	तन्त्ररहस्य	७३
१६ गोदावरीरोधासि	,,	१
१७ चोदनालक्षणोऽर्थो	जैमिनि सू. १-१-२	३८
१८ जातिराश्रयतो भिन्ना	प्रकरणपञ्चिका. पु. १७	१८
१९ जिज्ञासा जायते बोद्धुः	,, (वाक्यार्थमातृका)	३१
२० जिज्ञासैकोपनीतस्य	(बृहट्टीका)	६८
२१ ज्ञातसम्बन्धनियमस्य	प्रकरण. प. पु. ६४	१०
२२ टीकाद्वयं पञ्चिकाश्च	तन्त्ररहस्य	१
२३ तत्सन्देहव्युदासाय	प्रकरण प. पु. ११५	१३
२४ तथान्यां शालिकानाथो	तन्त्ररहस्य	१

वाक्यानि	आकरः	पुटम्
२५ तस्माद् दृढं यदुत्पन्नम्	श्लोक वा. २-८०	४
२६ तस्मान्नियोज्यसम्बन्ध	प्रकर. पञ्चि. पु. १८५	५५
२७ तस्मात्स्वतः प्रमाणत्वम्	(बृहट्टीका)	६
२८ द्व्येकयोर्द्विवचन	पाणिनि. १-४-२१	४५
२९ धर्मे प्रमीयमाणे हि	(बृहट्टीका)	३६
३० न केवलार्थविज्ञान	न्यायरत्नमाला. १-३९	६९
३१ नमामि जैमिनिमुनिम्	तन्त्ररहस्य	१
३२ नियोज्यः स च कार्यम्	प्रक. पञ्चि. पु. १८२	५४
३३ पदजातं श्रुतं सर्वम्	,, (वाक्यार्थमातृका)	३५
३४ पदमभ्याधिकाभावात्	श्लोक. वा. शब्द. १०७	२८
३५ पदवाक्यप्रमाणेषु	तन्त्ररहस्य.	४२
३६ परिपूर्णेन योग्यस्य	प्रकरण. प. (वाक्या. मातृ)	३१
३७ पश्यतः श्वेतमारूपम्	श्लोक. वा. ७-३५८	२७
३८ पश्यन् गोदावरीमग्रे	तन्त्ररहस्य	१
३९ पुंसां नेष्टाभ्युपायत्वात्	विधिविवेक. पु. २४३	४२
४० पूर्वपूर्वकृतिषु	तन्त्ररहस्य	१
४१ प्रयोजनमनुद्दिश्य	श्लोक. वा. ५-५५	५६
४२ प्राथम्यादभिधातृत्वात्	प्रकर. पञ्चि. (वाक्या. मा.)	३३
४३ फाल्गुनेऽन्यौषधीनां तु	तन्त्रवार्तिक. १-३-४	५५
४४ बहुषु बहुवचनम्	पाणिनि. १-४-२२	४५
४५ बृहतीं तथैव लघ्वीम्	तन्त्ररहस्य.	१
४६ भवति तु रक्तं प्रति	शाबरभाष्य. १-२-१७	३०
४७ भवत्पूर्वं चरेद्भैक्षम्	मनु. स्मृ. २-४९	६८
४८ भवत्यर्थस्य कर्तुः	प्रकरण. प. पु. १७४	६१
४९ भिन्नं क्वचित्क्वचिदपि	तन्त्ररहस्य.	१
५० भूतभाव्युपयोगं हि	तन्त्रवार्तिक. २-१-४	६९
५१ यः कश्चिद्येन यस्येह	प्रकरण. प. पु. ६४	११
५२ यत्कल्पनां विना	प्रकरण प. पु. ११५	१३
५३ यथा यथा सन्निधानम्	,, (वाक्यार्थ)	३१
५४ रामानुजार्यरचिते	तन्त्ररहस्य	६५
५५ वाक्यार्थो लक्ष्यमाणो	(बृहट्टीका)	२८

वाक्यानि	आकरः	पुटम्
५६ विधिभावनयोश्चैक	श्लोक. वा. ७-७९	४४
५७ वेदाङ्गानि रहस्यम्	मनुस्मृ. ४-९८	६७
५८ शरीरजैः कर्मदोषैः	,, १२-९	१७
५९ शास्त्रं शब्दविज्ञानात्	शाबरभाष्य. १-१-५	२२
६० श्मशाने जायते वृक्षः	आगम ?	१७
६१ श्रावण्यां प्रोष्ठपद्यां वा	मनुस्मृति. ४-९५	६७
६२ श्रेयःसाधनता ह्येषाम्	श्लोक-वा. २-१४	४८
६३ स जीयाच्छबरस्वामी	तन्त्ररहस्य.	१
६४ सत्सम्प्रयोगे पुरुषस्य	जैमिनि सू. १-१-४	३८
६५ सन्निधिः शब्दजन्मैव	प्रकर. प. (वाक्यार्थ)	३१
६६ सहसैव न सर्वेषाम्	,,	३१
६७ सामान्येनैव योग्यत्वम्	,,	,,
६८ स्मृतिसन्निहितैरेवम्	,,	३५
६९ स्वरूपमात्रं दृष्ट्वा च	श्लोक वा. अभाव. २८	१५

परिशिष्टम् । २ ।

महीशूरपुरस्थविश्वविद्यालयादाहृततालपत्रात्मकतन्त्ररहस्यमूलप्रतिकृता-वुपलब्धपाठभेदाः । शुद्धिपत्रञ्च ।

मुद्रितपुटम्	पङ्क्तिः	मूलपुस्तकपाठः	शुद्धिपत्रम्
२	८	तदंशे विकलस्मृतिप्र-मोषोऽपि ।	
३	७	मयूखरश्मिः ।	
४	३	दोषात् द्विधा प्रविभक्तः ।	
,,	४	द्विवित्तिं जनयति ।	
,,	१९	यत् ज्ञानम् तत्सत्यम् ।	
,,	२२		क्तागृहीतभेद ।
,,	२९		दृढमविसंवादि ।
५	१३	युक्तम् ।	
,,	१६	जातमप्रामाण्यम् ।	
,,	२९	स्वतः शब्दोऽयम् ।	
६	९	प्रमाणान्यधिक्र ।	
,,	१७	घटादघटाच्च ।	
,,	१९	अर्थक्रियाज्ञानम ।	
,,	२६	न तेनापि सा निश्चेतुम् ।	
७	३	तथा स्वतस्त्वमनुपपन्नम् ।	
,,	४	मात्रजन्यत्वप्रयुक्तत्वाद ।	
,,	६	केवलसंस्काराजन्यत्वम् ।	
,,	१९	या काचिद्ग्रहणस्मरण ।	
,,	२९	अप्रकाशात्मकयोरपि ।	
,,	३१		प्रकरणपञ्चिका ।
८	२३	शाब्दभेदात् ।	

मुद्रितपुटम्	पङ्क्तिः	मूलपुस्तकपाठः	शुद्धिपत्रम्
८	२७		वप्यंशद्वयमैन्द्रियक-ज्ञान इव ।
,,	२९		त्वेनाद्याप्यसिद्धेः ।
९	२०	गोचरः ।	
,,	२६	साक्षात्कारिणी ।	
,,	२७	तदा आपेक्षिकं करणम् ।	
१०	१६	देशकालानवच्छिन्न ।	
,,	१८	सत्यामग्निसंयोगस्य । तन्मा ।	
११	७	तदवधारणं सिद्ध्यति ।	
,,	२१	स्मरणमपि साम ।	
१२	१६	योऽर्थोऽर्थान्तरमनुपप ।	
,,	१७	देवदत्तो नास्ति ।	
,,	२५	सन्दिग्धासन्दिग्धत्वात् । ननु ।	
१३	५	पीनता भोजनं कुर्वाणा रात्रि ।	
,,	१०	नुमानं तु नैतादृशम् ।	
,,	,,	एकत्र निश्चितकरण ।	
,,	२५	प्रयोगे तु तच्छान्तिरिति ।	
१४	४	श्रवणविपरिवर्ती ।	
,,	६	शाब्दं तु प्रमाणम् ।	
१५	४	नैन्द्रियकीति न प्रत्यक्षोऽभावः । न शक्यं वक्तुं तत्र पूर्वमेवाभावो गृहीतः पश्चाद्बुद्धिस्थ इति । प्रति-योगिनस्तदानीम् ।	
,,	२१	मात्रं च ना....बुद्धिरित्युक्तम् ।	
१६	११	भिघातादिकारणवशादिति ।	
,,	१७	स तु भावान्तरो ।	
,,	२८	नवक्लृप्तिरपि न तन्महिम्ना ।	
१७	१०	स एव यो वायुः ।	
,,	११	ज्ञायते । न । स्फटिकवदुप ।	
,,	१४	स्त्रीपुंसपरम्प ।	

मुद्रितपुटम्	पङ्क्तिः	मूलपुस्तकपाठः :	शुद्धिपत्रम्
१७	२०	पशुरादित्यो यूपः ।	
,,	२६	विषयाश्च न बोद्धर्यनवभासमाने ।	
,,	२७	कर्मता । किन्तु कर्तृतैव ।	
,,	२८	कर्तृतैव । ज्ञानक्रियाश्रयत्वात् । गन्तृपुरुषवत् । गमनफलसंयोगवतोऽपि पुरुषस्य न कर्मता । कर्तृतैव । परसमवेतक्रियाफल ।	
१८	९	न स्वतः । दध्ना ।	
,,	१७	प्रत्यक्षज्ञानगोचरः ।	
,,	२३	प्रत्यभिज्ञागोचरः ।	
२०	६	न । कारणावैगुण्ये ।	
,,	१७	केवलं तवेति ।	
,,	१९	न द्रव्यम् ।	
,,	२९	पञ्चसु को....षु परि ।	
२२	६		दात्ममनस्सन्नि ।
,,	१८		शष्कुल्यवच्छिन्न ।
२३	१०	इत्युक्तम् ।	
२४	५	विलक्षणम् ।	
,,	२२	संस्कारमण्डले ।	
,,	२८	सप्रयोजनम् । स्यादयं मनोरथः यदि संसारस्यानादिता स्यात् । तत्तु न सिद्धयति ।	
२६	१०	पदबुद्धिभेद इति ।	
,,	२१	क्रमभेदनिबन्धनः । तेषु क्रमोऽपि बुद्धिक्रमनिबन्धनः । तथाहि ।	
२७	८	प्रत्येकं पदार्थवाचकत्वे ।	
,,	९	ग्रहणाभावाच्च न पूर्वपूर्ववर्णा ।	
,,	१९	बोधकत्वादर्शनात्तत्प्रतिपादितानाम् ।	
२८	३		धीरन्यथा नेति ।
२९	२०	गोपदमानयत्यन्वित ।	
,,	,,	एवमानयतिपदमपि ।	

मुद्रितपुटम्	पङ्क्तिः	मूलपुस्तकपाठः	शुद्धिपत्रम्
३०	१९	उपलक्षणं स्यात् ।	
३१	११		व्युत्पत्तौ नोप ।
,,	१७	सन्निधिनिबन्धनम् ।	
,,	२०		यत्सम्बन्धार्हम् ।
,,	२६		कार्यसम्बन्धार्हम् ।
३२	९		क्वचिद्योग्यता ।
,,	७	क्रियाकारणभावेन ।	
,,	२३	पदार्थानामप्याकांक्षाद्यु ।	
३४	२३	एवं शुक्लां दण्डेनेत्यादीन्यपि ।	
३५	२४	एवमानयतिप्रयोगेऽपि ।	
३६	१९	दोषासम्भवाद्युक्तम् ।	
,,	२०	तद्दोषाद्दुष्टत्वम् ।	
,,	२१	तद्दोषश्च न तेषु सङ्क्रामति ।	
,,	३०	तस्मात्तत्तत्स्पर्शोऽङ्गीकार्यः ।	
३७	६	कदाचिदप्ययमनन्वितार्थानि ।	
,,	१७	प्रतिपद्यमानप्रत्ययित ।	
,,	,,	दृष्टं ग्रहणापूर्वकत्व ।	
,,	,,	व्यवहारमप्रत्ययित ।	
३९	१४	अष्टका कर्तव्येति ।	
४०	७	वैदिकपदानामपि कार्यपरत्वं द्रष्टव्यम् । एतच्चोपरिष्टात्प्रपञ्चयिष्यते । तस्मात्सर्वेषामपि कार्यपरत्वव्युत्पत्तेः ।	
४१	८	व्यवहारे । साच ।	
,,	९	न त्वखण्डशब्दतत्त्वम् ।	
४२	३	जातवेदगुरुर्यज्वा ।	
,,	१०	अर्थात्मा भावना ।	
४३	२६	विधेश्च यो वाच्यवाचकभावः ।	
४४	२	न तु चार्मणचक्षुषो वयम् । शब्दश्रवणानन्तरभाविनी प्रवृत्तिरेवेति चेत् ।	

मुद्रितपुटम्	पङ्क्तिः	मूलपुस्तकपाठः	शुद्धिपत्रम्
४४	२५	केवलं धीविशेषकरत्वमेव । न तु प्रवृत्ति-विशेषकरत्वम् ।	
४५	३	प्रयत्नः सैव प्रवृत्तिः सैव भावना ।	
,,	१९	देवदत्तादिषु ते न घटेताम् ।	
४७	१	जानाति । न हि तदानीं ज्ञानम् ।	
४९	२६	प्रथममाग्नेयादिवाक्येषु ।	
५०	३१	प्रथनकपालश्रपण ।	
५१	२४	नियमांशे प्राप्तिं कल्पयति ।	
५२	५	मन्त्रभावावगतपदार्थस्मरणम् ।	
,,	८	राग्नेयादीन् । विनियोगविधिरपि ।	
,,	,,	विनियोगसिद्धिः । स्वयम् ।	
,,	१२	तेनैवाङ्गेष्वधिकारानुष्ठान ।	
,,	२७	पदार्थवर्गेषु समर्पित........पदार्थानाम् ।	
,,	३०	प्रधानविधिरेव नाङ्गानाम् ।	
५३	१	उद्दिष्टेषु त्वङ्गेषु ।	
,,	१४	गायति इत्यभिवतीऋगाश्रितस्य ।	
,,	१५	अस्मिन्नप्युपा प्रकृतिषु ।	
,,	२०	विकृतावनन्वयलक्षणो बाधः ।	
,,	२२	स्ववाक्यश्रुतिभ्यामन्वये ।	
,,	२९	नत्वेवेदम् ।	
५४	१४	स्वर्गकामादिपदम् ।	
,,	२४	सुखापगमे ।	
,,	३०	तस्मादुत्तीर्णम् ।	
५५	२१	न हि साधनसाधनं साधनं स्यात् ।	
५६	९	गौरवात् । क्रिया ह्यनुष्ठीयमाना ।	
,,	२४	लिङादिवाच्यत्वम् । तदुक्तम्— 'अपेक्षितोपायतैव विधिरिष्टो मनीषिभिः ।' इति ।	(प्रकरण-प. पुट. १७८)
,,	२९	शास्त्रविदाख्यानेषु ।	
५७	१२	प्रत्यक्षवेद्यैव लोके स्वयमेव प्रवृत्तौ ।	
,,	१८	इच्छति प्रवर्तत इति हि ।	

मुद्रितपुटम्	पङ्क्तिः	मूलपुस्तकपाठः	शुद्धिपत्रम्
५८	८	न चाविशिष्टो नियोज्यो भवतीति स्वर्गो नियोज्यविशेषणतयाऽन्वेति । यतो नाविशिष्टो नियोज्यः अत एवाश्रुत-नियोज्यके विश्वजिदादौ नियोज्याकाङ्क्षा-वशात् नियोज्याध्याहारे तद्विशेषणतया ।	
,,	१४	स च नाविशिष्टो भवितुमर्हति ।	
५९	३	ननु नित्यनैमित्तिकाधिकारेषु ।	
६०	१२	द्वारद्वारिकया ।	
,,	१४	विहितयोर्हन्तिपिंष्योस्तु ।	
,,	३१	कृतिरीप्सिततमम् ।	
६१	१७	कृतिरीप्सितं तत् ।	
,,	२५	प्रतीत्यसम्बन्धितया ।	
६२	५	पश्चात्करणगोचरा तदनुगोचरा ।	
,,	३०	द्विवचने च त्रिकद्वयापन्नस्य ।	
६३	३१	एवान्तरकिञ्चित्कारः ।	
६४	२३	विनियोजकत्वप्रयोजकत्वावस्थमधिकारा ।	
६५	२६	न तस्य भाव्यता ।	
६६	२९	विचारयतु मादौ ।	
६७	९	न न सम्भवति ।	
६८	७	निवृत्तिपदवद्वेदमधीत्य ।	
,,	८	वचनमपि न्यायमूलमिति ।	
,,	२४	पुरस्सरी ।	
,,	२६	पदग्रहेण ।	
,,	३०	संस्कार्यत्वायोगात् ।	
६९	९	तस्मिंस्तदापादितज्ञानैरेव ।	
७०	२१	विनियोजकाङ्गीकारात् ।	
७१	९	धनाहरणादिपातित्वात्तल्लिप्सया ।	
७२	१४	कर्तृगामित्वेनान्तरङ्गत्वादर्थज्ञानम् ।	
,,	१५		प्रथमावगतत्वेन ।
,,	२७	इतरस्य त्वार्थत्वात् ।	
७३	३	प्रयोजनमिति । यच्चार्थावबोधाख्यं प्रयोजनं तन्न केवलाध्ययनसाध्यमिति ।	