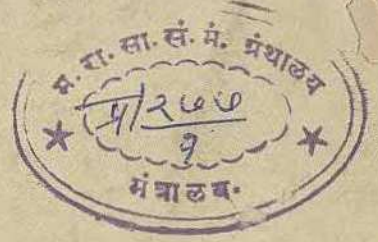


२७७

१



पाणिनीय व्याकरण आणि भाषा तत्वज्ञान

लेखक:

व्याकरणरत्न पंडित वामनशास्त्री बा.भागवत



महाराष्ट्र राज्य साहित्य आणि संस्कृती मंडळ, मुंबई

पाणिनीय व्याकरण

आणि

भाषा - तत्त्वज्ञान



पाणिनीय व्याकरण

आणि

भाषा - तत्त्वज्ञान

लेखक

पंडित व्याकरणरत्न वामनशास्त्री बा. भागवत



महाराष्ट्र राज्य साहित्य संस्कृती मंडळ, मुंबई

प्रथम आवृत्ती :

ऑगस्ट १९८५.

•

प्रकाशक :

श्री. स. द्रा. देशमुख,

सचिव,

महाराष्ट्र राज्य साहित्य संस्कृती मंडळ,

मंत्रालय, मुंबई ४०० ०३२.

•

© प्रकाशकार्थीन (प्रथमावृत्ती)

•

मुद्रक :

व्यवस्थापक,

शासकीय मुद्रणालय, वाई (जि. सातारा)

•

किंमत :

₹. २६-५०

मराठी तत्त्वज्ञान-महाकोश मंडळ

निवेदन

‘मराठी तत्त्वज्ञान-महाकोश मंडळा’ने त्रिलंडात्मक ‘मराठी तत्त्वज्ञान-महाकोश’ प्रसिद्ध केल्यानंतर तत्त्वज्ञानाच्या क्षेत्रातील इतर विषयांवर पुस्तके तयार करवून घेऊन ती प्रसिद्ध करण्यासाठी ‘मराठी तत्त्वज्ञान-ग्रंथमाला’ प्रकल्प तयार केला. या प्रकल्पात आमचे ‘पाणिनीय व्याकरण आणि भाषा-तत्त्वज्ञान’ हे नववे पुष्प प्रकाशित करण्यास मतम मंडळास अत्यंत आनंद वाटतो.

‘पाणिनीय व्याकरण आणि भाषा-तत्त्वज्ञान’ हे प्रस्तुत पुस्तक पुण्याचे व्याकरणशास्त्राचे एक व्यासंगी पंडित व्याकरणरत्न वामनशास्त्री भागवत यांनी रचिले आहे. व्याकरण हा विषय आधीच क्लिष्ट व नीरस वाटणारा आहे, पण भाषेची व्यवस्थित मांडणी होण्यासाठी व्याकरणाची नितांत आवश्यकता असते. व्याकरण हे केवळ शब्दांची व भाषेची मांडणी कशी करावी याचे यांत्रिक नियम सांगणारे शास्त्र नसते, तर ते, ज्ञान व्यक्त करण्यासाठी व त्याचे यशस्वीपणे संप्रेषण करण्यासाठी आपण जे शब्द वापरतो ते कसे बनतात, शब्दांचा ध्वनीशी कोणत्या प्रकारचा संबंध असतो, शब्द असे अर्थवाहक असतात, शब्दांना अर्थ कसे प्राप्त होतात, अर्थ म्हणजे काय व तो शब्दांशी कसा निगडित होतो यांचाही मूलगामी विचार करते. हे अत्यंत महत्त्वाचे प्रश्न प्राचीन भारतीय व्याकरणकारांनी खोलात जाऊन चर्चिते आहेत. तसेच भाषेच्या मागे काही एक तात्त्विक पार्श्वभूमी असते, किंबहुना भाषेत जे व्यक्त करता येते त्याचेच निकषण होऊ शकते व जे भाषेत किंवा शब्दांत व्यक्त होऊ शकत नाही, त्याला वास्तव आस्तित्व नसते, किंवा काही शब्द फक्त कपोलकल्पित वस्तू सुचवितात, आणि म्हणून भाषा, तिची अभिव्यक्ती, तिची उत्पत्ती, कार्य व उपयोग यांचा अत्यंत चिकित्सक रीतीने अभ्यास करण्याचे नवे तंत्र पाश्चात्य देशांत आधुनिक काळात विकसित झालेले आहे. त्याला अलीकडे भाषिक तत्त्वज्ञान (Philosophy of Language) किंवा भाषाशास्त्र (Linguistics) म्हणतात. तत्त्वज्ञानातील कित्येक गूढ व न सुटणारे प्रश्न हे भाषेच्या म्हणजे शब्दांच्या चुकीच्या वापरामुळे निर्माण होतात व ते कसे निर्माण होतात हे जर भाषेच्या व शब्दांच्या वापराचे विश्लेषण करून दाखविता आले तर जे

स्पष्टीकरण केले जाते त्याने सुळात जो गूढ व अवघड तात्त्विक प्रश्न किंवा समस्या समजली जाते ती शिल्लक न राहता आपोआप विरघळून जाते, असे भाषिक विश्लेषणाचे पाश्चात्य तत्त्वज्ञ म्हणतात.

भाषेविषयी प्राचीन भारतीय विचारवंतांनी जे चिंतन व विश्लेषण केलेले आहे त्याचा सुबोध परिचय पं. वामनशास्त्री भागवत यांनी या विषयाचा अभ्यास करणाऱ्यांना या पुस्तकात करून दिलेला आहे. या पुस्तकाचे वैशिष्ट्य असे आहे की यात भारतीय व्याकरणाच्या नियमांची तपशीलवार शुष्क चर्चा व चिकित्सा न करता शब्दस्वरूप, शब्द, वाणी, स्फोट, ज्ञानाची प्रमाणे, शब्दार्थ, संबध इत्यादींचे सुगम रीतीने लेखकाने विवेचन केलेले आहे.

या विषयाचा स्थूल परिचय करून घेण्यासाठी हे पुस्तक या विषयाच्या अभ्यासना व सर्वसामान्य वाचकांना मार्गदर्शक व उपयुक्त ठरेल असा विश्वास वाटतो.

व्याकरणासारख्या अवघड व गंभीर पण महत्त्वाच्या विषयाचे एक थोर व्यासंगी पंडित व्याकरणरत्न वामनशास्त्री भागवत यांनी मतम मंडळाची विनंती मान्य करून या महत्त्वाच्या विषयावर हे छोटेसे पण मूलगामी पुस्तक लिहून दिले याबद्दल मतम मंडळ त्यांचे अत्यंत आभारी आहे. या विषयावर इतक्या सुबोध रीतीने पंडित वामनशास्त्री भागवतां-इतका मातबर लेखक आमच्या मंडळाचा मिळणे कठीण होते. त्यांनी मंडळासाठी हे मौल्यवान पुस्तक लिहून दिल्याबद्दल मतम मंडळ त्यांचे ऋणी राहिले.

या पुस्तकाच्या निर्मितीसाठी महाराष्ट्र राज्य साहित्य संस्कृती मंडळाने आर्थिक साहाय्य केलेले आहे त्याबद्दल मतम मंडळ साहित्य संस्कृती मंडळाचे आभारी आहे. तसेच हे महत्त्वाचे पुस्तक पब्लिश करण्याची जबाबदारी साहित्य संस्कृती मंडळाने घेतल्याबद्दल मतम मंडळ त्यांचे ऋणी आहे.

साहित्य संस्कृती मंडळाचे अध्यक्ष डॉ. सुरेन्द्र बारलिंगे हे स्वतः तत्त्वज्ञानाचे ज्येष्ठ प्राध्यापक व पंडित आहेत. त्यांनी मतम मंडळाला हे पुस्तक व्याकरणरत्न पंडित वामनशास्त्री भागवत यांच्यासारख्या या विषयाच्या थोर व्यासंगी विद्वानाकडून लिहवून घेण्यास प्रोत्साहन दिले आणि त्याचबरोबर साहित्य संस्कृती मंडळाच्या वतीने ते प्रसिद्ध करण्याची जबाबदारीही स्वीकारली याबद्दल आम्ही त्यांचे अत्यंत ऋणी आहोत.

ओल्ड स्कॉलर्स ब्लॉक,
फर्ग्युसन कॉलेज आवार,
ग्रंथालयाभागे, पुणे-४११००४
१ ऑगस्ट १९८५

ग. ना. जोशी
संचालक, मतम मंडळ, पुणे ४

निवेदन

महाराष्ट्र राज्य साहित्य संस्कृती मंडळास “पाणिनीय व्याकरण आणि भाषा तत्त्वज्ञान” हा श्री. वामनशास्त्री भागवत यांचा ग्रंथ प्रकाशित करण्यास अत्यंत आनंद होत आहे.

मी जे थोडेसे भाषा-तत्त्वज्ञान शिकलो त्यावरून आमच्याकडेही व्याकरण आणि भाषा यासंबंधी फार खोलवर असा विचार झाला होता असे मला दिसून आले. २० व्या शतकात ज्या प्रकारच्या तत्त्वज्ञानाचा युरोप, अमेरिकेत खूप उहापोह झाला, तशाच प्रकारच्या तत्त्वज्ञानाचा आमच्याकडेही विचार झाला होता. पण व्याकरणाच्या जाणकार माणसाकडून या विषयावरील एखादे पुस्तक लिहून घेतले पाहिजे असे मला वाटत होते. त्यामुळे आदरणीय कै. दे. द. वाडेकर आणि माझे मित्र डॉ. ग. ना. जोशी यांच्या जवळ मी हा विषय काढला आणि वामनशास्त्री भागवत यांना असे पुस्तक लिहिण्यास पाचारण करावे असे मी त्यांना सुचविले. श्री. वाडेकर आणि जोशी या दोघांनाही माझे म्हणणे पटले आणि मतम मंडळातर्फे असे पुस्तक काढण्याचे निश्चित करण्यात आले. असे पुस्तक लिहिले गेल्यास ते प्रकाशन करण्याची जबाबदारी महाराष्ट्र राज्य साहित्य संस्कृती मंडळ घेऊ शकेल असेही मी डॉ. जोशी यांना सांगितले होते. मतम मंडळाने माझे म्हणणे मान्य करून साहित्य संस्कृती मंडळास हे पुस्तक प्रकाशित करण्यास परवानगी दिली त्याबद्दल त्यांचे आभार.

श्री. वामनशास्त्री भागवत यांचे हे पुस्तक प्रकाशित केल्यामुळे महाराष्ट्र राज्य साहित्य संस्कृती मंडळाच्या साहित्य भांडारात एका महत्त्वाच्या पुस्तकाची भर पडत आहे यात शंका नाही.

४२, यशोधन,
मुंबई - ४०० ०२०.
१ ऑगस्ट १९८५.

सुरेंद्र वारलिंगे
अध्यक्ष,
महाराष्ट्र राज्य साहित्य संस्कृती मंडळ.

10,000

The first of these is the fact that the population of the world is increasing at a rapid rate. This is due to a number of factors, including the fact that the death rate has fallen significantly since the beginning of the 20th century. This has been due to a number of factors, including the development of modern medicine and the discovery of antibiotics. The result has been a significant increase in the life expectancy of the human race.

The second factor is the fact that the birth rate has remained high in many parts of the world. This is due to a number of factors, including the fact that many people in these areas have a high level of fertility. This is due to a number of factors, including the fact that many people in these areas have a high level of fertility. This is due to a number of factors, including the fact that many people in these areas have a high level of fertility.

The third factor is the fact that the world's population is becoming more urban. This is due to a number of factors, including the fact that many people are moving from rural areas to cities. This is due to a number of factors, including the fact that many people are moving from rural areas to cities. This is due to a number of factors, including the fact that many people are moving from rural areas to cities.

The fourth factor is the fact that the world's population is becoming more diverse. This is due to a number of factors, including the fact that many people are moving from one country to another. This is due to a number of factors, including the fact that many people are moving from one country to another. This is due to a number of factors, including the fact that many people are moving from one country to another.

विद्यार्थी संघ

2020-21
10,000

10,000

अनुक्रमणिका

प्रस्तावना	एक
१. उगम	१
२. व्याकरणशास्त्र ते व्याकरणदर्शन ...	९
३. शब्दस्वरूप	२५
४. शब्द-वाणी-स्फोट ...	६२
५. प्रमाण ...	८१
६. शब्दार्थ ...	८९
७. संबंध ...	१२६
८. संगम ...	१४६
९. संदर्भसूची ...	१५५
१०. शब्दीपत्र ...	१७१

THE UNIVERSITY OF CHICAGO

प्रस्तावना

शब्द म्हणजे भाषा, हे ज्ञानाचे म्हणजे ज्ञान मिळविण्याचे व ज्ञापनाचे म्हणजेच दुसऱ्याला समजावून देण्याचे असे दुहेरी ज्ञानसाधन आहे. मला मराठी येते याचा अर्थ मी मराठी माध्यमाने दुसऱ्या मराठी भाषिकाकडून नवीन ज्ञान मिळवू शकतो व माझे ज्ञान, माझे अनुभव दुसऱ्या मराठी जाणणाऱ्यास मराठी माध्यमाने समजावून देऊ शकतो. प्रत्यक्ष व अनुमान ही ज्ञानाची दोन साधने आहेत खरी, पण ती भाषेप्रमाणे दुहेरी नाहीत. केवळ ज्ञातुनिष्ठ ज्ञात्यालाच उपयोगी पडणारी स्वार्थी अप्लपोटी आहेत. त्या साधनांनी मिळविलेले ज्ञान भाषेच्या माध्यमाशिवाय इतरांचे कडे पोचणारच नाही, ते केवळ त्या त्या ज्ञात्यालाच उपयोगी पडेल.

एखाद्या रम्य बागेत मी मनमुराद आनंद लुटला, वसंतऋतूच्या सुरुवातीला लांबून येणाऱ्या मोहोराच्या सुगंधाने वेहद्द सुखावलो व ताडले की, जवळपास मोठी आमराई असावी खास व त्या आमराईतील आंब्याची झाडे मोहोराने अगदी फुटून निघाली असावी. हे दोन सुखद अनुभव-एक प्रत्यक्ष तर दुसरे अनुमान-मी घरी परतल्यावर भाषेच्या माध्यमाने इतरांना पोचवू शकेन व त्यांनाही माझ्या आनंदात सामील करून घेऊ शकेन. पण दुर्दैवाने मला बोलता येत नसेल किंवा माझी भाषा कोणालाच कळत नसेल तर ते माझे सुखद अनुभव केवळ माझ्याच ठिकाणी विरून जातील.

प्रमाणे म्हणजेच खऱ्या ज्ञानाची साधने किती? ह्याबाबत प्राचीन शास्त्रकारांनी वेगवेगळी मते मांडलेली आहेत. प्रत्यक्ष, अनुमान, उपमान, शब्द, अर्थापत्ती, अनुपलब्धी, संभव, ऐतिह्य, चेष्टा अशी, एकूण नऊ प्रमाणे प्राचीन शास्त्रग्रंथात उल्लेखलेली आढळतात^१. प्रत्येक शास्त्राने प्रमाण विचार केलेला आहे. त्या त्या शास्त्र संप्रदायानुसार मान्य प्रमाणांची संख्या ठरविलेली आहे. बहुतेक शास्त्रकारांनी प्रत्यक्ष, अनुमान व शब्द ही तीन प्रमाणे मान्य केलेली आहेत. त्यापैकी शब्दप्रमाण म्हणजेच भाषा होय.

शब्दाचे आगळेपण सांगताना निरुक्तकार यास्काचार्य म्हणतात^२ की 'शब्द हे ज्ञानाचे साधन व्यापक व छोटे सुटसुटीत असे आहे'. 'जगत्' किंवा जग ह्या अगदी मोजक्या ध्वनिसमूहाने बनलेल्या एका छोटेखानी शब्दापासून अगदी थोड्या वेळात केवढ्या प्रचंड

अर्थाची कल्पना श्रोत्याच्या मनःश्रक्षुपुढे उभी करता येते. 'आकाश' शब्द तर अनंत आकाशालाही गवसणी घालतो. शब्द म्हणजे भाषाच नसती तर, प्रत्यक्ष किंवा अनुमान ह्या अगदी तोकड्या व मर्यादित ज्ञानसाधनांनी, ती कल्पना मिळवून देण्यास किती काळ व आटापिटा करावा लागेल? 'जे न पाही रवी, ते पाही कवी' अशी मराठी म्हण आहे. प्राचीन वाङ्मयातही कवीला काग्तदर्शी^३ (पलीकडचे पहाणारा) असे म्हटले आहे. पण कवीचे हे सर्व सामर्थ्य भाषेच्या माध्यमाचेच फलित आहे. व ते भाषेच्या माध्यमानेच सामान्यजनांपर्यंत पोचू शकते.

'शब्द' शब्दाचे अनेक अर्थ आहेत. ध्वनि म्हणजे आवाज, वाक्यातील अर्थबोधक स्वयंपूर्ण घटक व भाषा हे तीन अर्थ मुख्य म्हणजे वाच्य आहेत. तर होकार, निंदा, तक्रार (मी शब्द दिला, कोणी शब्द लावू नये, शब्द काढू नका) इत्यादि अर्थ केवळ संदर्भाने समजून येणारे म्हणून लाक्षणिक, दुय्यम, औपचारिक असे आहेत. वेदांमध्ये शब्द हा शब्द क्वचितच वापरलेला आढळतो व बहुतेक ठिकाणी त्याचा अर्थ ध्वनि-आवाज-हाच आहे. यास्काचार्यांचे निरुक्त, पाणिनीय अष्टाध्यायी वगैरे वेदाङ्गवाङ्मयात व नंतरच्या वाङ्मयात त्या शब्दाचे वरील तीन अर्थी वापर सर्रासपणे सुरू झालेले आढळतात.

वरील तीनपैकी ध्वनि हा सूचक असतो. झाडांच्या पानातून छुळछुळ आवाज ऐकू येऊ लागला की, मंद मंद बारा सुरू झाला असावा असे, प्रत्यक्ष वाऱ्याचा स्पर्श न होताही समजून येते. कावकाव, चिचिचि ह्या आवाजाने, तसा आवाज करणारे पक्षी आले असावे असे आंधळा माणूसही ताडतो. भोंब्याचा आवाज ऐकला की, सकाळचे दहा वाजले असे पुण्याचा नागरिक समजून चुकतो. घंटेच्या आवाजाने त्या त्या सांकेतिक घटनांची जाण लहान मुलापासून म्हाताऱ्या पर्यंत, इतकेच काय कुत्री; मांजरे वगैरे प्राण्यांनाही येते. अशा प्रकारची आवाजापासून होणारी विशिष्ट व्यक्तीची किंवा घटनेची जाण ही केवळ माणसांचीच मिरासदारी नाही तर मानवेतरप्राणीसुद्धा ह्याबाबतीत माणसापेक्षाही अधिक तिल्लकानी असतात असा अनुभव अनेकवेळा येतो. ह्या सर्व ठिकाणी तो तो शब्द केवळ सूचक असतो, वाचक नसतो, म्हणजेच तेथे पूर्वीच्या अनुभवावर आधारलेल्या अनुमानानेच विशिष्ट घटनेचे किंवा व्यक्तीचे ज्ञान होत असते.

वाक्यातील अर्थबोधक घटक व भाषा ह्या दोन अर्थी वापरला जाणारा शब्द, ही मात्र माणसाचीच मिरासदारी आहे, किंबहुना माणसाचा इतर प्राण्यापासून वेगळेपणा ठरविणारे ते व्यावर्तक लक्षणच आहे, असे म्हणणेच अधिक वास्तव ठरेल. शब्द ह्या शब्दाचे वाक्यघटक व भाषा हे दोन अर्थ शब्दकोशात देण्यासाठी वेगळे असले तरी, त्या दोनही अर्थांचा मूलाधार एकच म्हणजे वाचकता हाच आहे. वाक्यातील घटक किंवा भाषा हे ध्वनीप्रमाणे केवळ सूचक नसून वाचक आहेत व त्यापासून कळून येणारे अर्थ वाच्य

आहेत. सूचित नाहीत. ध्वनींची सूचकता अगदी मर्यादित असते, कारण ज्या घटनेशी अगर व्यक्तीशी सांगड प्रत्यक्ष वगैरे प्रमाणांनी अगोदर समजून आली असेल तेच ध्वनी त्या घटनेची अगर व्यक्तीची जाण देतील, सूचक होतील. शब्दाच्या वाचकतेला तशी मर्यादा मुळीच नाही. व्यक्त-अव्यक्त, दृष्ट-अदृष्ट, वास्तव-काल्पनिक इतकेच काय सर्वस्वी नसणाऱ्या^६ अशा विविध घटनांची अगर अर्थांची वाचकता म्हणजे जाण करून देण्याचे सामर्थ्य शब्दामध्ये तसेच भाषेमध्ये असते.

शब्दाच्या ह्या, ज्ञान व जाणपन हा दुहेरी उपयोग, सुटसुटीतपणा, अमर्यादित बोधकता इत्यादि विलक्षण सामर्थ्याने प्राचीन भारतीय विचारवंतांना अक्षरशः मोहिनी घातली. ते म्हणू लागले शब्द हे ज्ञानाचे केवळ साधनच नसून ते एक स्वयंप्रमाण-खऱ्या ज्ञानाचे अन्य निरपेक्ष साधन-आहे. ती एक स्वयंज्योत आहे. प्रकाश ज्याप्रमाणे स्वतः प्रकाशित होऊन इतर पदार्थांनाही प्रकाशित करतो, प्रकाशाला प्रकाशित करण्यासाठी दुसऱ्या प्रकाशाची जरूरी नसते. शब्दाचे अगदी तसेच आहे. मात्र तो शब्द दोषरहित असावा, इतकेच.

स्वार्थ व प्रमाद म्हणजे भ्रम हे माणसाचे दोन दोष आहेत. कोणताही माणूस खोटे किंवा चुकीचे का बोलतो? एकतर दुसऱ्यांना फसवून स्वार्थ साधावा म्हणून तो खरी स्थिती माहित असूनही जाणून बुजून खोटे बोलतो किंवा त्याला वस्तुस्थितीचे ज्ञानच झालेले नसते व आपणाला वस्तुस्थितीचे ज्ञान नाही हेही त्या बिचाऱ्याला माहित नसते. म्हणजेच तो भ्रमाच्या जाळ्यात सापडलेला असतो व तो अजाणतेपणे चुकीचे सांगतो. स्वार्थ व प्रमाद हे दोन दोष पुरुषांचे म्हणजे माणसांचे ठायी असल्याने त्यांनी उच्चारलेला म्हणजेच पौरुषेय शब्द दोषरहित असण्याची शक्यता नसल्याने प्रमाण मानता येत नाही.

या उलट वेद हे अपौरुषेय असल्याचे अन्य प्रमाणांनी सिद्ध होत असल्याने ते स्वार्थ व प्रमाद ह्या दोषांनी रहित अर्थातच पूर्णसत्य स्वतःप्रमाण ठरतात. दोषरहिततेमुळे त्यांचे प्रामाण्य स्वयंसिद्ध आहे, असे पूर्वमीमांसाशास्त्राचे प्रतिपादन आहे. उत्तरमीमांसा म्हणजेच वेदान्तशास्त्रही ह्याच सिद्धान्ताची री ओढून वेदांचे स्वतःप्रामाण्य गृहीत धरते.

वैशेषिक व नैयायिक ह्या दोन दर्शनांचे मत वरील मतांपेक्षा थोडे वेगळे आहे. त्यांचे म्हणणे वेद हे साक्षात् ईश्वराने^७ रचलेले आहेत. ईश्वराच्या ठिकाणी सर्व प्राणिमात्रांच्या कल्याणाची तळमळ असून तो सर्वज्ञ आहे म्हणून त्याचे ठिकाणी स्वार्थ व प्रमाद हे दोष संभवतच नाहीत. त्यामुळे वेद हे प्रमाण-सत्यज्ञानाचे साधन-आहेत. सांख्य व योग ह्या दोन दर्शनांनीही वेद प्रामाण्याच्या वाचनेच झुकते माप दिलेले आहे.

पूर्वमीमांसक व वेदान्ती वेद हे स्वतःप्रमाण मानोत, अगर इतर दार्शनिक त्यांना परतः प्रमाण मानोत, कसेही झाले तरी प्राचीन भारतीय सहाही दर्शने वेदांना प्रमाण मानतात.

स्मृती ह्या श्रुतींचाच मागोवा^१ घेणाऱ्या आहेत. तर इतिहास-पुराणे म्हणजे वेदांचाच पसारा^२ आहे. त्यामुळे श्रुतिस्मृतिपुराणे हा सर्व शब्दराशी प्राचीन भारतीय विचारवंतांना पूर्णप्रमाण होता. हा शब्दप्रामाण्याचा वटवृक्ष क्रमाक्रमाने दाही दिशांनी फोफावला. त्याची पाळेमुळे खोल खोलवर रुजली. केवळ धार्मिकच क्षेत्रापुरते नाही तर सामाजिक, नैतिक, वैचारिक, शैक्षणिक, राजकीय, आर्थिक, साहित्यिक ह्या मानवी जीवनाच्या विविध अंगांना त्या प्रामाण्याने आपल्या सावलीत सामावून घेतले. 'जे' शब्द सांगतो ते आम्हाला प्रमाण' काय करावे व काय करू^३ नये ही सर्व गोष्ट शब्दावर अवलंबून असते. शब्द-प्रामाण्याच्या मांडीवर डोके ठेवून खुशाल शांतपणे झोपा, अशी जेथे विचारवंतांची ठाम श्रद्धा तेथे येरा गवाळ्यांची काय कथा !

मोठ्या झाडांच्या सावलीत काही झाडे खुरटतात. तर काही सावलीतच तरारतात. शब्दप्रामाण्याच्या ह्या प्रचंड सावलीत विचारशास्त्रांची वाढ खुरटण्याची शक्यता असली तरी शब्दशास्त्राच्या अनेकांगांना अपरिहार्यपणे बहर आला. मानवी जीवनाच्या सर्व अंगांमध्ये शब्दाला सर्वंकष, स्वयंभू, राजसत्ता दिल्यानंतर त्या शब्दाची उपासना विद्वानां-मध्ये विविध उपायांनी सुरू व्हावी, हे अगदी ओघानेच आले. स्वतःप्रमाण अशा शब्दाची प्रतिष्ठा अनंत कालपर्यंत जशीच्या तशी टिकावी, त्याचे पावित्र्य कायम रहावे, त्यात खराबी अगर बदलाचा शिरकाव न व्हावा, उच्चाराचा काटेकोरपणा, रेखीव; निःसंदिग्ध अर्थ-बोधकता ह्या सर्वांसाठी शक्य ती खबरदारी घ्यावी म्हणून प्रतिशाख्ये, निरुक्त, व्याकरण-सूत्रे रचली गेली. त्यावर टीका, उपटीका, निबंध वगैरे स्वरूपाने ग्रंथ मालिका सुरू झाली. ह्या सर्व प्रकारच्या वाङ्मयाने प्रमाणभूत शब्दाची सेवा मोठ्या श्रद्धेने, भक्तिभावाने व अगदी इमानेइतबारे केली. शब्दाच्या उच्चारातील सूक्ष्मातिसूक्ष्म विशेष व अर्थछटा वगैरे पिढ्यान् पिढ्या जसेच्या तसे रहावे म्हणून जाणीवपूर्वक प्रयत्न विद्वानांनी केले. महा-भाष्यकार म्हणतात^४ की, 'उदात्त उच्चारण्याऐवजी जो अनुदात्त उच्चारतो त्याला गुरुजी चपराक देतात'. 'शब्दाच्या उच्चारात थोडासा फरक झाला तरी अर्थछटा बदलून, तारक शब्दच वज्राप्रमाणे^५ मारक बनतो'.

वर्णांचा काटेकोर उच्चार, शब्दःयुत्पत्ती, वाक्यरचना वगैरे भाषेच्या बहिरंगाचा म्हणजेच व्यक्त स्वरूपाचा विचार करणारी प्रातिशाख्य, निरुक्त, व्याकरण वगैरे शास्त्रे ह्या शब्द-प्रामाण्य युगाच्या प्रारंभो मोठ्या जोराने तरारली खरी, पण व्यक्तातून अव्यक्ताकडे ओढ, ह्या विचारवंतांच्या स्वाभाविक प्रवृत्तीनुसार शब्दाच्या अंतरंगाचा म्हणजेच अव्यक्त-स्वरूपाचा विचारही वार्तिककारापासून व्याकरणशास्त्रात सुरू झाला. व नंतरच्या टीकाकारांनी त्या विचाराला इतर दर्शनांतील त्या संबंधीच्या विचारांचा मागोवा घेऊन अधिकाधिक तात्त्विक व काटेकोर स्वरूप देण्याचा प्रयत्न केला, तेच शब्दाचे किंवा व्याकरणाचे तत्त्वज्ञान होय.

पाणिनिद्वारावरील सध्या उपलब्ध असलेल्या टीकांतील पहिली टीका म्हणजे कात्यायनाची वार्तिके. त्यापासून तात्त्विक विचाराला प्रारंभ झाला, तो सतराव्या शतकाअखेरचा टीकाकार जो नागोजीभट्ट, तो पर्यंत चालूच राहिला म्हणजेच शब्दाच्या अंतरंगाच्या विचाराची परंपरा सुमारे दोन हजार वर्षे अखंड चालू आहे. प्राचीन विचारसरणीनुसार शब्द, अर्थ व संबंध हे भाषाव्यवहारातील मुख्य तीन घटक. त्यांचा वार्तिककारांनी पहिल्या वार्तिकांत उल्लेख^{१२} केलेला आहे व ते सिद्ध म्हणजेच नित्य किंवा व्याकरणशास्त्राने उत्पन्न न केलेले, व्याकरणशास्त्रापूर्वीही असलेले असा मोलाचा सिद्धान्त मांडलेला आहे.

प्राचीन व्याकरणाभ्यासकांनी भाषाव्यवहारांत महत्त्वाचे मानलेले जे वरील तीन घटक, त्यांचे विवेचन प्राचीन व्याकरणग्रंथकारांच्या मागोव्याने या पुस्तकात केलेले आहे. वाक्य, समास, कृदन्त, तद्धित, कारक, विभक्ती, उपसर्ग, शब्दाचे साधुत्व, अपभ्रंश इत्यादि विषयही भाषेशी संबंधित व महत्त्वाचे आहेत व त्यासंबंधीही तात्त्विक चर्चा अनेक ग्रंथात सविस्तर केलेली आहे. तथापि पुस्तकाच्या पृष्ठमर्यादेमुळे ते विषय या पुस्तकात घेता आले नाहीत.

व्याकरण, पूर्वमीमांसा व न्याय ह्या तीन शास्त्रांमध्ये शब्दार्थसंबंधाविषयी विशेष चर्चा केलेली आहे. प्रत्येक शास्त्राचे त्यासंबंधीचे प्रतिपादन, उपपत्ती व सिद्धांत वेगवेगळे आहेत. त्यामुळे परस्परांच्या प्रतिपादनावर आक्षेप, प्रत्याक्षेप यांची साखळी ग्रंथोग्रंथी आढळते. काही आक्षेप व त्यावरील उत्तरे आजच्या सुशिक्षित मनाला गैरलागू, व्यर्थ काथ्याकूट, विटंबवादी, केवळ शाब्दिक कसरतीची तर काही अगदी पोरकटही वाटण्याची शक्यता आहे. त्या कालाच्या संदर्भातच त्यांचे मूल्यमापन करणे योग्य ठरेल.

प्रत्येक पिढीपुढील समस्या वेगवेगळ्या असतात व त्या सारख्या बदलतही असतात. आज भाषेसंबंधी ज्या समस्या आपल्याला ज्वलंत वाटत आहेत, त्या काही काळानंतर सुटलेल्या असतील अगर काही अन्य कारणांनी विरूनही जातील. केवळ भाषिक बाबतीतच नव्हे तर आर्थिक, सामाजिक, शैक्षणिक, धार्मिक इ. जीवनाच्या सर्वच बाबतीत कमी अधिक प्रमाणात ही सतत बदलाची प्रचीति येते. नित्य बदल हा जीवनाचा स्वभाव आहे. समस्या हाही जीवनाचाच एक अपरिहार्य भाग असल्याने त्या वरील स्वभावाला अपवाद नाहीत. तात्पर्य, जुन्या भाषिक समस्या व त्यावरील उत्तरे आज जाणवणार नाहीत तर क्वचित प्रसंगी उकलणारही नाहीत.

इ. स. पूर्व ३०० ते इ. स. १७०० हा सुमारे दोन हजार वर्षांचा कालखंड मुख्यतः शब्दप्रामाण्याच्या जबरदस्त जोखडाचा होता. त्यामुळे सूत्र, वार्तिक व भाष्य ह्या पूर्ण प्रमाण म्हणून मान्य झालेल्या आकर ग्रंथांचे समर्थन ही टीकाकारांची अटळ अशी बांधिलकीच

होती. शास्त्रविधान व वस्तुस्थिती किंवा व्यवहार यांची सांगड घालण्यासाठी टीकाकारांना कित्येक बाबतीत दांडगी कसरत करावी लागे. त्यात त्यांची सर्व बुद्धिमत्ता, चातुर्य पणालाच लागे. वेदभाष्यकार सायणाचार्य म्हणतात^{१३}, “वेदार्थ ल विधान विसंगत होत असेल तर वेदाभ्यासी भिद्धान हताश होऊन डोक्याला हात लावून बसत नाही, तर कोणत्याना कोणत्या रीतीने ते सुसंगत करण्याचा मार्गच तो शोधत राहतो.” हे वेदभाष्यकारांचे वचन प्राचीन टीकाकारांची, आजच्या परिभाषेत सांगायचे तर, आचारसंहिताच होती.

अगदी लहानपणी मराठी शाळेत असतांना वाचलेला ‘शुद्ध कसे बोलावे व शुद्ध कसे लिहावे? हे ज्याच्या अभ्यासाने समजते; ते व्याकरण’ हा मराठीव्याकरणकारांनी नमूद केलेला व्याकरणाच्या अभ्यासाचा फायदा मला आठवतो. दोन हजार वर्षांपूर्वी व्याकरण-महाभाष्यकार^{१४} प्रारंभीच व्याकरणाभ्यासाचे मुख्य फायदे वेदरक्षण, ऊह म्हणजे मूळ मंत्रातील शब्दात योग्य बदल, संक्षेप, अर्थनिश्चय, असे सांगतात. मराठीव्याकरणकारांनी सांगितलेल्या फायद्यांचा त्यात मागमूसही नाही, अर्थात ह्याही बाबत सरावलेले (खरे तर खारावलेले) मुरब्बी टीकाकार महाभाष्यकारांच्या ह्या विधानांतही मराठी व्याकरणकारांना इष्ट असलेला फायदा ओढूनतापून दाटीवाटीने कोठेतरी बसवतील. सायणाचार्यांच्या, वर उल्लेखिलेल्या वेदाभ्यासकाप्रमाणेच तेही बहादूर आजच्या व्यवहाराशी प्राचीन विधानाची सांगड घालण्याबाबत हताश होणार नाहीत, हे खरे; तथापि महाभाष्यकारांच्या वेळच्या भाषिक समस्या व मराठीव्याकरणकारांच्या समस्या त्या त्या कालानुसार वेगळ्या असण्याची शक्यता व त्यानुसार त्यांनी मांडलेले व्याकरणाभ्यासाचे फायदेही बदलण्याची शक्यता असे मानणेच अधिक स्वाभाविक होईल. तात्पर्य, नित्यबदल ह्या नियतिनियमानुसार समस्या व सोडवणुकी बदलल्या तरी, त्याबद्दल कोणी कोणाला ह्मिणवू नये, कमी लेखू नये. कालाचा संदर्भ पक्का पकडून एकमेकाला समजून घेण्याचा प्रयत्न करावा, वायफळ टाकून द्यावे व सार तेवढे घ्यावे, म्हणजे बस.

शब्दार्थसंबंधाबाबतचे पाणिनीय व्याकरणपरंपरेतील काही विचार व त्या बाबतचे आक्षेप प्रत्याक्षेप मराठीत मांडण्याचा प्रयत्न ह्या पुस्तकांत केलेला आहे. ते वाचण्यापूर्वी उत्तर-रामचरित नाटकातील सूत्रधाराप्रमाणे^{१५} त्या देशात व त्या कालात समरस होऊन वावरण्याची कला वाचकांनी मिळवावी, म्हणजे विषय उमगण्यास सोपे होईल व वर सांगितलेले, प्राचीन सिद्धान्त, आक्षेप, प्रत्याक्षेप वगैरेबाबतचे गैरलागू, पोरकट इत्यादि विकल्प फारसे जाणवणार नाहीत. केवळ ह्याच उद्देशाने त्या काळातील काही वस्तुस्थिती येथे मांडलेली आहे.

पाणिनीय परंपरेप्रमाणेच संस्कृत व्याकरणाच्या कातन्त्र, मुग्धबोध, सारस्वत वगैरे इतरही परंपरा आहेत. तथापि माझा अभ्यास प्राचीन पाठशालीय पद्धतीनुसार पाणिनीय परंपरेपुरता

अगदी मर्यादित असा आहे. शिवाय इतर परंपरांचा जो अगदी वरपांगी परिचय मला मिळवता आला त्यावरून असे आढळले की, हा शब्दाच्या अंतरंगासंबंधीचा म्हणजेच भाषेच्या तात्त्विक भूमिकेसंबंधीचा विचार इतर परंपरेत फारसा केलेला नाही. त्यामुळे भाषेचे तत्त्वज्ञान हा पाणिनीय व्याकरणपरंपरेचाच आगळा विशेष झालेला आहे. म्हणून ह्या पुस्तकात पाणिनीय परंपरेचाच विचार मंडलेला आहे. तसेच इतर वैदिक दर्शनांची विशेषकरून न्याय, पूर्वमीमांसा यांची मते पूर्वपंथरूपातच मांडलेले आहेत. त्यांचे सिद्धान्त व त्यांचे त्यांच्या भूमिकेने स्मर्थन केलेले नाही. त्या दर्शनांचे काही दृष्टिकोण मला व्यक्तिशः पटत असले तरी व्याकरणशास्त्राच्या भूमिकेने येथे त्यांचे खंडनच केलेले आहे.

‘नामूलं’^{१८} लिख्यते किञ्चित् नानपेक्षितमुच्यते’ ‘पुराव्याशिवाय काहीही न लिहिणे व अनावश्यक विस्तार टाळणे’, ह्या लिखाणासंबंधीच्या प्राचीन दोन लक्ष्मण रेषा. त्या पाळण्याचा कसोशीने प्रयत्न केलेला आहे. बहुतेक महत्त्वाच्या विधानांना प्रमाण म्हणून प्राचीन ग्रंथातील संदर्भ दिले असून त्यांची सूची पुस्तकाचे शेवटी दिलेली आहे व त्यांचे आकडे मुख्य विवेचनात त्या त्या शब्दाच्या माथ्यावर दिले आहेत. तथापि काही आक्षेप, प्रत्याक्षेप, उपपत्ती वगैरे परंपरेमध्ये केवळ मौखिक रूपाने तरंगत आलेल्या, अर्थात वेदाप्रमाणे अपौरुषेयच असल्याने, त्यांचे संदर्भ देता आलेले नाहीत. मात्र असे मौखिक परंपरेवर आधारित विवेचन क्वचितच केलेले आहे.

काही विवेचन अप्रस्तुत अगर पारहाळिक असे वाण्याची शक्यता आहे. तथापि प्राचीन परंपरेतील तरंगत्या काहां गोष्टी वाचकांना समवून याव्या, त्या निमित्ताने त्यांची नोंद व्हावी म्हणून प्रसक्तानुप्रसक्त-मुख्य विषयाला बिलगून त्यांच्या मागोमाग आलेल्या-त्या विवेचनाचा समावेश केलेला आहे. मुख्य विषयाचा कठीणपणा, रूक्षता दूर होण्यासही ह्या हलक्या फुलक्या विवेचनाचा काहीसा उपयोग होईल, असाही एक उद्देश ह्या विवेचनामागे आहे.

विद्याभ्यास पूर्ण करून घरी परतणाऱ्या स्नातकांना प्राचीन काळी आचार्य, ‘स्वाध्याय-प्रवचनाभ्यां न प्रमादितव्यम्’^{१९} असा उपदेश करीत. प्राचीन परंपरेत मौखिक विद्येलाच महत्त्व, प्रतिष्ठा. पुस्तकस्थ विद्या हा उपहासाचाच विषय. पाणिनीय शिक्षा तर ‘लिखित-पाठक’ म्हणजेच पुस्तकावरून म्हणणारा हा अधम म्हणजे निकृष्ट अभ्यास असे स्पष्टपणे बजावते^{२०}. तात्पर्य, लेखनाबाबत आचार्यांचा आदेश नाही, उलट लेखनाचे फलित जे पुस्तक त्याचा वापर करणे म्हणजे अब्रह्मण्य. अशा प्राचीन परंपरेच्या वातावरणात लेखना-बद्दल तिष्टकारा निदान उदासीनपणा, आळस का न वाढावा ? प्राचीन परंपरेतील ह्या दुर्गुणावर काही विशेष व्यक्तींनी मात केली आहे, हे खरे. पण सामान्य माणूस दुर्गुणांचा पहिला बळी असतो. लेखनाबद्दल माझी अवस्था तशीच आहे. प्रवचन म्हणजे

तोंडपाटीलकीसाठी केव्हाही तयारी. पण तेच पांढऱ्यावर काळे करा, असे कोणी सांगितले की, 'पृथ्वी फिरते' ह्या शास्त्रज्ञांच्या विधानाचा रोकडा साक्षात्कार झालाच. 'सिद्ध' हेतद् वाचि वीर्य द्विजानाम्' ह्या ब्राह्मणी दुर्गुणापुरतेच ब्राह्मण्य माझ्यात अद्याप तरी रेंगाळत राहिलेले आहे खरे. तथापि, मराठी तत्त्वज्ञान-महाकोश मंडळाने व विशेषतः त्याचे संचालक डॉ. ग. ना. जोशी यांनी वरचेवर जाग आणून दिली, काहीसा आळस झटकून टाकायला भाग पाडले, त्यामुळे ठरलेल्या मुदतीपेक्षा बऱ्याच कालावधीने का होईना, पण पुस्तक तयार झाले.

विश्वप्रसिद्ध प्राच्य विद्याभ्यासक डॉ. रा. ना. दांडेकर तसेच तत्त्वज्ञानाचे गाढे अभ्यासक डॉ. सुरेंद्र वारलिंगे या उभयता विद्वानांचे बरोबर ह्या ग्रंथाच्या मांडणी संबंधात वेळोवेळी चर्चा केली. त्या दोघांनी जे बहुमोल मार्गदर्शन केले त्याबद्दल त्या दोघांचा मी ऋणी आहे.

लिखाणाबाबत सर्वस्वी नवख्या अशा माझ्यावर मराठी-तत्त्वज्ञान-महाकोश मंडळाने आत्मीयतेने जबाबदारी सोपविली, तसेच डॉ. ग. ना. जोशी यांनी अगदी निरलसपणे सतत प्रोत्साहन दिले व तड गाठून लिखाण प्रकाशात आणले, त्याबद्दल मतममंडळ व डॉ. ग. ना. जोशी यांचा मी अत्यंत आभारी आहे.

संदर्भासाठी टिळक महाराष्ट्र विद्यापीठाचे श्रीबालमुकुन्दसंस्कृतमहाविद्यालय, भांडारकर प्राच्यविद्यासंशोधनमंदिर व वैदिकसंशोधनमंडळ, ह्या संस्थांच्या ग्रंथालयांचा मला फार उपयोग झाला. ह्या संस्थांचा मी ऋणी आहे.

लोकमान्य टिळक पुण्यतिथी

१ ऑगस्ट १९८५

वा. वा. भागवत

9. उगम

अतिप्राचीन उल्लेख

‘फार प्राचीन काळी अखंड, अविभक्त, अव्यक्त अशी भाषा बोलत असत. ती भाषा बोलणारे देव इन्द्राला म्हणाले, “ही आमची भाषा अलग-विभक्त कर.” इन्द्र म्हणाला, “त्या बदल्यांत माझे एक मागणे आहे. मला व वायूला सोमरस एकाच वेळी द्या.” म्हणून इन्द्र व वायू यांना सोमरस एकाच वेळी दिला जातो. इन्द्राने देवांच्या वाणीला विभक्त केली म्हणून ही भाषा विभक्त अशी बोलली जाते’.

तैत्तिरीय^१ संहितेमध्ये वरील कथा आहे. ‘अव्याकृत,’ ‘व्याकृत’ ही वाणीची दोन विशेषणे व त्याच वि + आ ह्या दोन उपसर्गांनी युक्त कृ धातूचे ‘व्याकरोत्’ हे क्रियापदरूप वरील कथासंदर्भात योजलेले आहे. अव्याकृत व व्याकृत हे विशेषणशब्द पुढील वाङ्मयांत—विशेष करून दर्शन ग्रंथांत—अनेक-वेळा वापरलेले आढळतात^२. व त्या शब्दांचे अर्थ अनुक्रमे अव्यक्त व व्यक्त असे संदर्भावरून निश्चित झालेले आहेत.

‘पूर्वी वाणी अव्याकृत होती’ ह्या विधानातील ‘अव्याकृत’ ह्याचा अर्थ काय असावा? त्यावेळी देवलोकांचे उच्चार अस्पष्ट होते. ऱ्हस्व, दीर्घ, श, ष, स, व, ब इत्यादि ब-याच अंशी सारखेपणा असलेले वर्ण नीट उच्चारले जात नसत. त्यांचा संकर होत असे. त्यामुळे अर्थबोध नीट होत नसे. त्या वर्णांमध्ये फरक कोणता व तो बरोबर कसा व्यक्त करावा, हे इन्द्राने देवांना समजावून दिले. त्यासाठी प्रत्येक वर्णान् वर्ण अलग करून, त्या वर्णांचा इतर

पाणिनीय व्याकरण आणि भाषा-तत्त्वज्ञान

वर्णांशी असलेला भेद सांगितला व त्यांच्या उच्चारामध्ये व्यक्तता, स्पष्टता आणली, असा ह्या कथेचा अभिप्राय असावा कां ?

वोपदेवाने^१ धातुपाठाचे (कविकल्पद्रुम) आरंभी आठ पूर्ववैयाकरणांचा नामोल्लेखपूर्वक जयजयकार केलेला आहे. त्या सर्वांमध्ये इन्द्राला त्याने प्रथमस्थान दिलेले आहे. त्यावरून व परंपरेतील प्रसिद्धीवरूनही इन्द्र हा जुन्यातला जुना वैयाकरण असावा, असे दिसते. व्याकरणमहाभाष्याच्या पहिल्या आह्निकांत बृहस्पती व इन्द्र यांची कथा आलेली आहे.^२ देवगुरू-बृहस्पतींनी इन्द्राला व्याकरण पढविले, असा तेथे उल्लेख आहे. सर्व विद्यांचा उगम देवापासून झाला, अशा प्रकारची वर्णने प्राचीन वाङ्मयांत आढळतात.

सध्याच्या बुद्धिप्रधान विज्ञानयुगात त्या केवळ उल्लेखांना पूर्णपणे प्रमाण मानणे शक्य नसले तरी व्याकरणाची काहीशी ढोबळ कल्पना विद्वानांमध्ये त्याकाळी उत्पन्न झाली होती व त्या व्याकरणाचे फायदे त्या काळच्या भाषिक व्यवहारातही प्रचीतीला येऊ लागले होते, एवढी वस्तुस्थिती तैत्तिरीय संहितेतील वरील कथेवरून गृहीत धरण्यास व व्याकरणाचा हा उगम सध्या तरी मान्य करण्यास हरकत नसावी.

व्याकरणाचा विषय

वर्ण, पद आणि वाक्य असे भाषेचे स्वरूप. त्यापैकी पद हाच मुख्यत्वेकरून व्याकरणाचा विषय^३ आहे. वर्णासंबंधी विचार हा 'शिक्षा' ह्या वेदांगाचाच विषय. म्हणून अव्याकृत किंवा व्याकृत ह्या विशेषणांचा पदाशीच संबंध जोडणे उचित. त्यामुळे इन्द्राने वर्णांचा स्पष्टोच्चार सांगणारे व्याकरण तयार केले व ते पढवून भाषेमध्ये स्पष्टता आणली हे म्हणणे कसे योग्य ठरेल ?

वर्ण, पद, वाक्य, हे तीन विषय तीन वेगवेगळ्या शास्त्रांचे व ह्या वर्गीकरणानुसार पद हाच व्याकरणाचा विषय, वर्णोच्चार हा शिक्षाशास्त्राचा विषय, असे हे शास्त्रांचे व शास्त्रांच्या विषयांचे वेगवेगळेपण बरेच अलीकडील आहे. प्राचीन काळी, सर्व शास्त्रे व त्यांचे विषय काहीसे एकवटलेले,

अव्यक्त होते. 'अव्यक्तादीनि भूतानि' ही प्राथमिक अव्यक्त अवस्था सर्वत्र वावतीत लागू असते. त्याप्रमाणे ती शास्त्रांनाही लागू पडते. अतिप्राचीन काळी तर एकच एक शास्त्र म्हणजे वेदच होत. त्या वेदातच सर्व ज्ञानाचा साठा आहे, अशी सर्वांची पूर्ण श्रद्धा होती. ब्रह्मसूत्रकारांनी शास्त्र शब्द वेद ह्या अर्थीच वापरलेला आहे. त्या वेदात एकवटलेले अव्यक्त असे अनेक विषय पुढे निरनिराळ्या शास्त्रांनी व्यक्त स्वरूपांत मांडले व त्या त्या शास्त्रांची विषयमर्यादा क्रमाक्रमाने निश्चित होत गेली. वेदातील बीजरूप वचनांच्या विस्तारासाठी शास्त्रांचा पसारा पसरला गेला. त्यामुळे अगदी नास्तिक चार्वाकापासून अत्यंत आस्तिक विचारसरणीच्या शास्त्रकारांपर्यंत सर्वांनीच वेदातील आधार दिलेले आढळतात. 'सारांश, पुढील काळात अस्तित्वात आलेल्या शास्त्रांच्या विषयमर्यादा वेदकाली नसल्याने वर्णविचार हा विषय व्याकरणातच समाविष्ट असावा असे इतर ग्रंथातील उल्लेखावरून आढळून येते.

व्याकरणमहाभाष्यकार त्यांच्या दृष्टीने प्राचीन काळातील व्याकरणासंबंधी माहिती देतांना म्हणतात— 'पूर्वीच्या कल्पामध्ये अशी पद्धत होती की, उपनयन संस्कार झाल्याबरोबर विद्यार्थी व्याकरणाचा अभ्यास करीत असत. व्याकरण शास्त्राच्या अभ्यासाने त्यांना प्रत्येक वर्णाच्या उच्चाराचे स्थान, आभ्यंतरप्रयत्न, बाह्यप्रयत्न वगैरे; उच्चारासाठी जरूर त्या बाबी कळून येत. नंतर त्यांना वेदमंत्रांचा पाठ दिला जात असे. आज तशी स्थिती नाही. विद्यार्थी प्रारंभीच वेदाध्ययन करतात व लगेच म्हणू लागतात की वेदाध्ययनाने आम्हांला वेदातील शब्द समजून आले व रोजच्या व्यवहाराने लोकातील शब्दही समजले. त्यामुळे आता व्याकरणशास्त्राच्या अभ्यासापासून काहीच फायदा नाही.' ह्या महाभाष्यातील वर्णनावरून वर्णोच्चाराचे शास्त्रशुद्ध ज्ञान हा व्याकरणाभ्यासाचा फायदा अतिप्राचीन काळी समजला जात होता, असे स्पष्ट कळून येते.

पाणिनीय व्याकरण आणि भाषा-तत्त्वज्ञान

तैत्तिरीय संहितेच्या भट्टभास्कर भाष्यामध्ये प्रारंभी उल्लेखिलेल्या परिच्छेदातील 'पराची' ह्याचे विवरण 'अविभक्तरूपा... ध्वनिमात्र मेवोदचरत्' 'व्याकुरु'चे विवरण 'विभक्तरूपां कुरु' व 'व्याकरोत्'चे विवरण 'व्यावृत्तामकरोत्' असे दिलेले आहे. ऋग्वेदाच्या सायणभाष्यांत 'चत्वारि^{१०} वाक् परिमिता पदानि' इत्यादि ऋचेच्या विवरणात तैत्तिरीय संहितेतील वरील संदर्भ देऊन 'अखण्डाया कृत्स्नाया वाचश्चतुर्धा व्याकृतत्वात्' असे स्पष्टीकरण दिलेले आहे.

वरील टीकांतील विवरणांवरून इन्द्राने रचलेल्या अगदी पहिल्या व्याकरणात वर्ण व पदे या दोन वाक्य-घटकांचा अगदी प्राथमिक विचार असावा असे म्हणता येईल. अखंड वाक्ये किंवा अखंड पदे लोकांच्या वापरात होती. इन्द्राने वाक्यातील पदे, तसेच पदांतील वर्ण, स्वर, व्यंजने असा विभाग; असे काही ढोबळ पृथक्करण केले. सायणाचार्यांच्या विवेचनानुसार वाक्यांतील पदे व त्या पदांचे नाम, क्रियापद, उपसर्ग, अव्यय असे वर्गीकरण इन्द्राने केले; असा ह्या वेद परिच्छेदाचा अभिप्राय आहे. तात्पर्य, वाणीचे व्याकरण म्हणजे वाक्यपृथक्करण तसेच त्या पृथक्करणामुळे अर्थाचे पृथक्करण या दोनही बाबींचा प्रारंभ वेदकाली झालेला असून त्यासाठी वि + आ + कृ ह्या तीन घटकांचा प्रयोग संहिताभागांत आलेला आहे.

तीन शाखा

वाक्याची घटक पदे व पदांचे घटक वर्ण असे दोन प्रकारचे पृथक्करण अगदी प्रारंभी समजून आले असले तरी, पदांचे, एका भूमिकेने प्रकृति व प्रत्यय असे विभाजनही संस्कृत सारख्या सप्रत्यय भाषेमध्ये थोड्या विचारा-अंती समजून आले असावे आणि त्यामुळे व्याकरणाचे म्हणजेच भाषा-पृथक्करणाचे तीन वेगवेगळे विषय व त्या त्या विषयासंबंधी साकल्याने विचार-करणाच्या तीन शाखा, एकाच व्याकरणवृक्षाच्या फोफावल्या व पुढे पुढे त्या तीन शाखा परस्परपूरक असल्या तरी स्वतंत्र ज्ञानशाखा म्हणून वाढीस

लागल्या. त्या तीन शाखांनाच शिक्षा, निरुक्त व व्याकरण अशी नावे रूढ झाली.

पाणिनीय व्याकरणाचा उपक्रम

वाक्यातील मूळ अविभाज्य घटक जो वर्ण त्यासंबंधी विचार शिक्षा-ग्रंथा-मध्ये मांडलेले आहेत. शब्द म्हणजे वाक्यातील अर्थयुक्त घटक. संस्कृत व्याकरणात ह्या घटकाला ^{११} प्रातिपदिक हा शब्द वापरलेला आहे. ह्या प्रातिपदिकाचे नाम, सर्वनाम, विशेषण व अव्यय असे चार पोटभेद आहेत. प्रातिपदिकांना वाक्यांतील त्यांच्या कार्यानुसार योग्य तो विभक्तिप्रत्यय जोडून पदे तयार होतात व त्यांचाच वाक्यात उपयोग करता येतो. या विभक्त्यन्त पदानाच पाणिनीय व्याकरणांत सुबन्त^{१२} हा शब्द वापरला जातो. वाक्यातील अत्यंत महत्त्वाचा घटक म्हणजे क्रियापद. त्या क्रियापदाचा मूळ घटक धातू. त्या धातूला काल, पुरुष, वचन इ., अर्थानुसार योग्य ते प्रत्यय जोडून क्रियापदे तयार होतात. ह्या क्रियापदानाच प्राचीन वाङ्मयात आख्यात^{१३} तर पाणिनीय व्याकरणात तिङन्त हे शब्द वापरलेले आहेत.

वाक्यांतील अर्थबोधक मूळ घटक जो प्रातिपदिक, त्याचे तुकडे काय पडतात, त्यांचे अर्थ कोणते, प्रत्यक्ष व्यवहारात असलेले अर्थ व कल्पिलेल्या प्रकृतिप्रत्ययविभागावरून समजून येणारे अर्थ ह्यांची संगती साधली तर उत्तमच. पण ते न जमले तर काय करावे? इत्यादी विचार निरुक्तात केलेला आहे, ज्याला सध्या 'व्युत्पत्ती' हा शब्द वापरला जातो. निर् + उक्त असे दोन अवयव 'निरुक्त' शब्दाचे पडतात. निःशेष सांगितलेले असा ह्या दोन अवयवांचा अर्थ आहे. व्याकरणामध्ये ज्या गोष्टी अपुऱ्या सांगितलेल्या आहेत, अगर विस्तारभयास्तव किंवा विवाद्य म्हणून टाळल्या आहेत, त्या निरुक्तात पूर्णपणे सांगितलेल्या आहेत. निरुक्त हे व्याकरणाला पूर्णता देणारे, त्यांतील उणीवा भरून काढणारे शास्त्र आहे, असे यास्काचार्यांनी निरुक्तात^{१४} म्हटलेले आहे.

पाणिनीय व्याकरण आणि भाषा-तत्त्वज्ञान

अगदी प्रारंभी जरी हे तीनही विषय व्याकरणाचेच होते, पण त्यात विभा-
गणी होऊन पदे म्हणजे सुबन्त व तिङन्त व त्यावर आधारलेले समास,
तद्धित-साधित-प्रातिपदिके इत्यादि विषय मुख्यत्वेकरून व्याकरण शास्त्राकडे
राहिले व इतर दोन विषय वर्णविचार व व्युत्पत्ती हे अनुक्रमे शिक्षा आणि
निरुक्त यांचेकडे गेले. तथापि हे विषय-वर्गीकरण म्हणजे वायुवंद डब्यासारखे
पक्के नाही. त्यामुळे एकमेकांचे विषय जरूरीनुसार कमी अधिक प्रमाणात
त्यांनी हाताळले आहेत. शिवाय हे तीनही विद्याविभाग भाषेसंबंधीच विचार
करणारे आहेत; म्हणूनही काही मर्यादेपर्यंत इतर विभागांच्या विषयांची
दखल घेणे, प्रत्येकाला अटळच होते. वर्णांच्या उच्चारणासाठी आवश्यक
काल, स्थान, प्रयत्न यांचा तपशील पाणिनीच्या सूत्रात नाही, तरी त्याबद्दल
काही गृहीतकृत्ये त्या^{१४} सूत्रावरून सूचित होतात व नंतरच्या सूत्रव्याख्या-
कारांना शिक्षा ग्रंथांच्या आधाराने त्या सूचित विषयांचे तपशीलवार विवेचन
करणे अत्यावश्यक झालेले आहे.

विषय मर्यादा ढोबळ का ?

प्रातिपदिक म्हणजे मूळ शब्द. त्यांची व्युत्पत्ति हा निरुक्ताचा मुख्य विषय.
पण ज्या प्रातिपदिकांची व्युत्पत्ति अगदी असंदिग्ध, सोपी, स्वाभाविक असते,
ज्या शब्दातील धातू, प्रत्यय इत्यादि विभाग अगदी सामान्य जाणकारालाही
चटकन उमजतो व ज्यांचा अर्थही विभागानुसार अगदी जुळता आहे, अशा
शब्दांची व्युत्पत्ति देण्याचा मोह सूत्रकाराला^{१५} टाळता आला नाही. तर काही
शब्दांची विभक्ती रूपे, तर काहींची स्त्रीलिंगी रूपे बनविण्यासाठी त्यांची
व्युत्पत्ति सांगणे किंवा इतरांनी सांगितलेली स्वीकारणे, तांत्रिक^{१६} दृष्टीने
पाणिनीला किंवा पाणिनीय परंपरेला आवश्यक झाले; अशा अनेक कारणांमुळे
सांगितलेल्या शब्दव्युत्पत्ती पाणिनीय व्याकरणात दिलेल्या आढळतात.

सूत्रकार पाणिनीचे धोरण

क्रियापदामध्ये मूळ घटक धातू असतो, तसेच काही शब्द असे असतात की
त्यातही मूळ घटक धातूच असावा, ही कल्पना थोड्या अभ्यासाने चटकन

ध्यानात येते. पण काही^{१८} शब्द असे रूढ झालेले असतात की त्यांचे वर्णसमूह-रूप स्वरूप व त्यापासून कळून येणारा अर्थ ह्यांपैकी कोणत्याही बाजूने विचार केला तरी त्या शब्दातील मूळ धातू व प्रत्यय असे विभाग व त्यांचे अर्थ ह्या सर्व बाबींची सांगड वसत नाही तर काहीमध्ये त्यासंबंधी पुसट कल्पनाही येणे शक्य नसते. हे शब्द कसे वापरात आले, त्यांचे सध्या वापरात जे रूप व जो आकार आहे, तसेच पूर्वी होते का, का काही वेगळे होते. वापरातील रूपात असा बदल का व केव्हा झाला, अर्थ बदलला असल्यास त्याची कारणे काय असावी? इत्यादि विषय उद्बोधक, तर काही शब्दांचे बाबतीत मनोरंजकही असला तरी तितकाच तो विवाद्य असणे शक्य. व्यवहारात असलेल्या भाषेचे स्वरूप हाच ज्याचा मुख्य विषय, त्या व्याकरणाने वरील विषयात प्रवेश केला तर त्याला काहीच मर्यादा राहणार नाही व त्याला निर्णायक स्वरूपही येणार नाही व ह्यामुळे हुकमी निर्णायक सूत्रे रचणाऱ्या सूत्रकार पाणिनीने तो विषय टाळलेला आहे. काही बाबतीत तो उदासीन तर काही बाबतीत दुरून^{१९} केवळ उल्लेख तर काही रूपसिद्धीच्या इतरांनी स्वीकारलेल्या प्रणालीबद्दल सामान्य संमती असे त्याचे शब्दसिद्धीबाबतचे धोरण आहे.

निरुक्त व शाकटायन मत

प्रत्येक शब्दाला काहीतरी व्युत्पत्ती असणारच, त्यासाठी सतत चिकाटीने प्रयत्न करावा. अमुक शब्दाला व्युत्पत्ती नाही असे म्हणू^{२०} नये. एखादा बारिक धागा मिळाला तरी तेवढ्यावरून काही अंदाज बांधावा, तसा व्युत्पत्तीचा अंदाज बांधताना अर्थाकडे कायम लक्ष द्यावे, असे निरुक्तकारांनी म्हटले^{२१} आहे. प्रत्येक शब्द धातूपासूनच बनलेला असतो, असे शाकटायन^{२२} ह्या वैयाकरणाचे आग्रही मत होते. ओढून ताणून चंद्रवळ आणून यच्चयावत शब्दांच्या व्युत्पत्ती जमवणे हे मत पाणिनीला मान्य नसून, असे शब्द अव्युत्पन्न समजावे असे पाणिनीचे मत असल्याचे महाभाष्यादि^{२३} टीकाकार स्पष्ट म्हणतात. व शब्दव्युत्पत्ती, शब्दाचा इतिहास, हे व्याकरणशास्त्राचे मुख्य उद्दिष्ट नाही, असे सुचवितात.

पाणिनीय व्याकरण आणि भाषा-तत्त्वज्ञान

प्रकरणाचा उपसंहार

गोपथ ब्राह्मणात ओं ह्या शब्दाच्या व्युत्पत्तीच्या संदर्भात धातू, प्रत्यय, प्रतिपदिक विभक्ती इत्यादि पारिभाषिक संज्ञांचा उल्लेख, तसेच शब्दव्युत्पत्ती बाबत अर्थाला महत्त्व द्यावे हे धोरण स्पष्ट सांगितलेले^{२४} आहे. मुण्डकोपनिषदात शिक्षा, निरुक्त व व्याकरण ह्यांचा 'अपरा विद्या' म्हणून उल्लेख^{२५} आहे. वेदांच्या अभ्यासासाठी अत्यंत उपयोगी म्हणून जी सहा अंगे प्राचीन काळी मानली जात, त्यांत ही तीन अंगे आहेत. ही तीन अंगे म्हणजे अतिप्राचीन काळचे व्याकरणच. त्या दृष्टीने, प्राचीन परंपरेनुसार वेदाभ्यासाचा अर्धा आधार व्याकरणच आहे. शिवाय नंतरच्या काळांत रूढ अर्थाने ज्या विद्या-विभागाला व्याकरणशास्त्र हा शब्द वापरात आला ते व्याकरण सहा वेदांगातील प्रमुख म्हणून 'मुख' च आहे, असे रूपकात्मक वर्णन^{२६} अनेक ठिकाणी आढळते. अशा प्रकारे सुमारे तीन हजार वर्षांपूर्वीपासून ही व्याकरणसरिता कुठ उतारामुळे वेगाने, तर कुठ सपाट प्रदेशामुळे संथ, तर कोठे इतर प्रवाहाशी एकरूप झालेली, कोठे पर्वत, टेकड्या, उंचवटे यामुळे रुद्ध होऊन वळणे घेणारी, तीरावरील सर्व झाडाझुडुपांना पोसणारी व त्यांचे प्रतिबिंब व्यक्त करणारी, अखंड प्रवाहाने वहात आहे.

□ □ □

२. व्याकरणशास्त्र ते व्याकरणदर्शन

भाषा एक सोय

रोजच्या व्यवहारामध्ये आपण अनेक सोयींचा उपयोग करीत असतो. तो कां करतो व कशासाठी करतो? ती सोय वापरावी अशी प्रेरणा आपणाला कोठून मिळते, व ती वापरली तर अमुक लाभ होईल असे आपणास कसे कळते? 'वडीलधान्यांच्या व्यवहारावरून आणि आपल्या स्वतःच्या अनुभवावरून,' असे वरील दोन्ही प्रश्नांचे उत्तर थोड्या विचाराअन्ती कोणीही सुजाण माणूस देईल. माणूस सोयीसाठी कायम धडपड करीत असतो. माणसाचीच काय पण यच्चयावत प्राणिमात्रांचीच ती स्वाभाविक अन्तःप्रेरणा आहे. मनुष्य त्या प्रेरणेमुळे प्रचंड प्रयत्न करून निमर्गाविरही मात करतो. तशी शक्यता इतर प्राण्यांच्या बाबतीत फारशी नसते, एवढाच दोहोत फरक.

वडीलधान्यांनी दिलेल्या सोयी-सुविधांचा उपयोग करणे आणि त्यातील उणीवा दूर करणे आणि नवनवीन सोयी उपलब्ध करणे ही प्रक्रिया अगदी आदिमानवाच्या जन्मापासून आजतागायत अव्याहत चालूच आहे व ती पुढेही अशीच अखंड व अधिक वेगाने चालूच राहणार आहे. कारण ही प्रक्रिया हेच मानवी जीवन असून क्षितिजाप्रमाणेच त्याला अंत नाही.

वाक्, शब्द किंवा भाषा ही सुद्धा अशीच एक सोय अनादिकालापासून प्रवासी असलेल्या मानवजातीने केव्हानरी मिळविली व पिढ्यान् पिढ्या जतन करून, वाढवून, अधिकाधिक संपन्न केली आणि पुढील पिढीच्या हाती दिली. भाषा ही सोयही मुख्यत्वेकरून मागील पिढीच्या व्यवहारानेच पुढील पिढीला मिळत असते. व्यवहार हेच भाषा मिळविण्याचे अत्यंत नैसर्गिक व सरळ, सोपे,

पाणिनीय व्याकरण आणि भाषा-तत्त्वज्ञान

सर्वांना सुलभ व सर्वमान्य साधन आहे. कोश,^२ व्याकरण, ग्रंथ इत्यादि साधने भाषेच्या मिळकतीची आहेत, पण ती कृत्रिम, दुय्यम व आयाससाध्यच आहेत. मात्र भाषा ही सोय इतर सोयीपेक्षा काही अंशी आगळी आहे. इतर बहुतेक सोयी ह्या काल अगर परवा कोणीतरी प्रयत्नपूर्वक घडविलेल्या म्हणजेच कृत्रिम आहेत, ह्याची आपणास जाण असते आणि त्यामुळे त्या सोयीबाबत वारसाहक्काची अगर इतर स्वरूपाच्या खास स्वत्वाची जाणीव असते. त्या स्वत्वाच्या जाणीवेला काही कायद्याचे संरक्षणही प्रस्थापित राज्यव्यवस्थेकडून किंवा समाजाकडून मिळू शकते.

एका खेडेगांवात दोन स्नेही गोडीने, शेजारधर्माने रहात होते. एका शेजाऱ्याचे परडे मोठे होते. 'तेथे पाणी लागेल,' असे पाणाड्याने सांगितले. लांबून नदीवरून रोज पाणी आणण्याची दगदग वाचेल म्हणून विहीर खोदली. देवाच्या दयेने भरपूर व गोड पाणी लागले. एका कुटुंबाला पाणी ते कितीसे लागणार म्हणून व उभयतांमध्ये गोडी असल्याने शेजाऱ्यालाही त्यांनी विहिरीचे पाणी वापरावयास दिले. असा गोडीचा व्यवहार अनेक वर्षे चालू होता. पुढे पिढी बदलली व काही कारणाने गोडीही गेली, औदार्यही संपले. शेजाऱ्याला पाणी नेण्यास अटकाव झाला; पण अनेक वर्षांची वहिवाट म्हणून तो त्याचा हक्क ठरला. जी गत पाण्याच्या विहिरीची तीच रहाण्याच्या जागेची व इतर वस्तूंचीही. छोट्या घड्यापासून मोठ्या वाड्यापर्यंत एकच रीत. प्रत्येक सोयीच्या चारी दिशांना वहिवाट, स्वत्व, अभिमान, हक्क ह्या दंडुकेवाल्यांचा कडवा पहारा कायम जागता असतो. त्यामुळे औदार्यावर आपोआप बंधन पडते.

भाषा दैवी देणगी

भाषेच्या बाबतीत हक्काची, अभिमानाची जाणीव असते पण त्या जाणीवेमुळे तिच्या बाबतीतील औदार्यावर बंधन येत नाही. मराठी प्रदेशात इतर प्रदेशातील लोक स्थायिक झाले, अगर एका देशात दुसऱ्या देशातील नागरिक रहिवाशी म्हणून राहू लागले तर प्रदेशाभिमानी अगर देशाभिमानी

कुरकुरू लागतील, त्यांना हुसकून काढण्याचा प्रयत्न करतील. पण मराठी भाषेचा अभ्यास त्यांनी सुरू केला, तसेच अनेक प्रांतात अगर अनेक देशात चालू झाला, मराठीचे खास वाङ्मय, अन्यभाषिक अगदी आत्मीयतेने अभ्यासू लागले तर कोणाही भाषाभिमानी माणसाला ती अभिमानाचीच वाव वाटेल. औदार्याची सात्त्विक भावना, हक्क, स्वत्व इ. तामस भावनांवर विजय मिळवून जाईल. भाषा ह्या सोयीवर कोणाचाच खास हक्क अगर वहिवाट नसते. ह्या आगळेपणामुळे तिला सोय म्हणणे व मानवनिर्मित म्हणणे म्हणजे देवाला दगड म्हणण्यासारखे व देव माणसाने निर्माण केला असे म्हणण्यासारखे शुद्ध पाखंडी नास्तिकपणाच होय. कारण भाषा ही कोणीच उत्पन्न केलेली नाही व ती घडद्यावाड्यासारखी कृत्रिम नश्वर सोयही नाही. तर ती एक दैवी^३ देणगी आहे, जसे काही माणसाचे चैतन्यच, अशी प्राचीन भारतीय दर्शनांची श्रद्धा आहे, ठाम सिद्धांत आहे. भाषेच्या स्वरूपाबाबत प्राचीन शास्त्राशास्त्रांत काही घरगुती मतभेद आहेत हे खरे, पण ते अगदी किरकोळ, नगण्यच. समुद्रावर वाऱ्याच्या झुळुकीने तरंग, लाटा, बुडबुडे खुशाल येवोत, पाणी मात्र सर्वत्र एकच.

सूर्य, चंद्र, तारका, ढग, समुद्र, नद्या, पर्वत, वारा, अग्नि, पाणी आणि धरती ह्या सर्वांचा मानवी जीवनाला किती उपयोग आहे ! त्यांचे शिवाय मानवी जीवन अशक्यच. म्हणून काय त्यांना सोयी म्हणावयाचे काय ? आणि मानवानेच स्वतःच्या सुखासाठी त्या उत्पन्न केल्या असे कोणीतरी म्हणेल काय ? त्या सूर्यचंद्रादींच्या प्रमाणेच भाषा ही दैवी कृपा आहे. सूर्यचंद्रावर कोण वारसा सांगेल ? अगर कोणाचा हक्क नाकारेल ? त्याचप्रमाणे ढगांना कोणी वहिवाटीने आडवू शकेल काय ? ह्या धरणीचा गोल कोणा^४ कारागीराने घडविला आहे ? भाषाही अगदी तशीच. भाषाच काय पण भाषेतील प्रत्येक घटक म्हणजे वर्ण हा आजचा कालचा नाही तर ती वर्णमाला म्हणजे 'अक्षरांचा प्रत्यक्ष वेदच; अर्थातच अपौरुषेय, सर्व वर्णांचा उत्तम संग्रह फुलांनी बहरलेला व फळांनी भारावलेला असा हा, चंद्र व तारकांप्रमाणे सुशोभित,

पाणिनीय व्याकरण आणि भाषा-तत्त्वज्ञान

चैतन्याचा किंवा ज्ञानाचा खजिनाच आहे. केवळ ह्या वर्णमालेच्या ज्ञानाने सर्व वेदांच्या अध्ययनाचे पुण्य मिळते. तिच्या अभ्यासकांचे पूर्वज स्वर्गामध्ये आनंदाने मान्यता मिळवितात ' असे महाभाष्यकार पतञ्जली म्हणतात. ह्या महाभाष्याचे विवरण करतांना महोपाध्याय भर्तृहरि^६ लिहितात ' अनादिकाला-पासून चंद्र-तारका इत्यादि निसर्ग जसा अखंडपणे आहे तसा त्याप्रमाणेच ह्या वर्णमालेचा व शब्दव्यवहाराचा कोणीच कर्ता नाही. हा असाच्या असा परंपरेत स्मरणाने कायम टिकविलेला आहे ' ऋक्तन्त्र व्याकरणात शाकटायनऋषी^७ असे म्हणतात की ' हा वर्णवेद आचार्यांनी सांगितला, त्यानुसार ब्रह्मदेवाने बृहस्पतीला, बृहस्पतीने इंद्राला, इंद्राने भरद्वाजाला, भरद्वाजाने ऋषींना, ऋषींनी ब्राह्मणांना सांगितला. खरोखर ह्याला अक्षरवेद असे म्हणतात. हा ब्रह्मराशी जेवण केल्यानंतर तसेच रात्री म्हणू नये. ' न्यायसूत्रभाष्यांत वार्चस्पतींनी^८ म्हटले आहे कीं, ' सृष्टीच्या आरंभी परमेश्वराने महर्षी व देवता यांना त्या त्या शब्दांचे अर्थ प्रत्यक्ष सांगितले. त्यांच्या बोलण्यावरून इतरांनाही ते समजले व आजतागायत अशीच व्यवहारपरंपरा चालू आहे. '

प्राचीन वैदिक परंपरा असे पक्के समजते कीं, भाषा म्हणजे वाक् वाणी ही डोळे, कान, बुद्धी वगैरेप्रमाणे माणसाला मिळालेली दैवी शक्ति आहे. वेदही वाणीस्वरूपच असल्याने ती वाणीही वेदाप्रमाणेच अपौरुषेय आहे. ' ती एक साधीमुधी सोय आहे. माणसाने आपल्या सुखासाठी ती उत्पन्न केली आहे, ' हे म्हणणे त्या परंपरेला विलकुल मंजूर नाही. त्या भाषेचे पावित्र्य राखण्यासाठी पाणिनी वगैरे ऋषींनी व्याकरण-शास्त्र तयार केले. त्या पाणिनीय व्याकरणावरील अनेक टीकाकारांनी भाषेच्या स्वरूपासंबंधी प्राचीन मतांचे अनेक युक्ति, उपपत्ति देऊन समर्थन केले आहे. भाषेसंबंधीचे ते तत्त्वज्ञान म्हणजेच व्याकरणदर्शन होय.

दोन कानी व्याकरण

माणसाला दोन कान आहेत व त्याच्या दोन कानांनी त्याला शब्दाचे ज्ञान होते. व्याकरणशास्त्रालाही दोन कान आहेत. व त्या दोन कानांनीच त्याला

शब्दांचे ज्ञान होते. शब्द हा तर व्याकरणशास्त्राचा मुख्य विषय. मात्र माणसाच्या कानांत व व्याकरणशास्त्राच्या ह्या केवळ कल्पित कानात फरक करावा लागेल. माणसाला दोनही कानांनी एकच एक शब्द ऐकू येतो. दोन डोळ्यांनी जशी कोणतीही वस्तू एकच दिसते, दोन वेगळ्या वस्तू दिसत नाहीत, तसेच माणसाच्या कानांचेही आहे. व्याकरणशास्त्राला मात्र एका कानाने ऐकू येणाऱ्या शब्दापेक्षा दुसऱ्या कानाने कळून येणारा शब्द अगदी वेगळा असतो, असे व्याकरणाच्या दोन कानांचे आगळेपण आहे. एका कानाने त्याला शब्दांचे बाह्य स्वरूप म्हणजे शरीर कळते तर दुसऱ्या कानाने शब्दांचे अंतरंग म्हणजेच आत्मा कळतो. माणूस म्हणजे केवळ शरीर नव्हे किंवा केवळ आत्माही नव्हे. शरीर व आत्मा हे दोन मिळून एकच माणूस, माणसा-संबंधी विचार करणाऱ्याला ह्या दोनही बाबींचा विचार आवश्यक. तसेच शब्दासंबंधी विचार करणाऱ्या शास्त्रालाही त्याच्या दोन्ही बाबींचा विचार अटळच. दोन्ही बाबींचा विचार केला तरच तो विचार परिपूर्ण होईल, नाहीतर एकांगीच ठरेल.

शब्दाचा आत्मा

माणसाला आत्मा असतो ही गोष्ट विवादातीत सर्वमान्य आहे. कारण व्यक्तीला स्वतःचा आत्मा स्वयंजाणीवने, मानसप्रत्यक्षाने नेहमीच कळतो; तर दुसऱ्याचा आत्मा अनुमानाने समजून येतो. शब्दांच्या बाबतीत बाह्य शरीर व अंतरात्मा ही अशी जोडी कधीच कळून येत नाही. शब्दाचा आत्मा हे विधानच अगदी बालिशपणाचे आहे.

अगदी वरपांगी पाहिल्यास, हे म्हणणे बरोबर आहे पण थोडा विचार केल्यास शब्दाच्या आत्मस्वरूपाची अंधुकशी कल्पना कोणालाही येईल व तीच विचारधारा सतत चालू ठेवली, दीर्घकाळ अभ्यासिली तर शब्दाच्या त्या आत्मतत्त्वाची अगदी पूर्ण स्वच्छ प्रचीती येईल व त्या शब्द-प्रचीतीचा

पाणिनीय व्याकरण आणि भाषा-तत्त्वज्ञान

आनंद आनंदवल्लीमध्ये^१ सांगितलेल्या अकामहत श्रोत्रियाच्या (निरिच्छ द्विद्वानाच्या) आनंदापेक्षा वेगळा अगर कमी दर्जाचा खासच असणार नाही, असा व्याकरणदर्शनाचा रोखठोक सिद्धांत आहे.

एखादा माणूस पाहिला की लगेच त्या माणसाचे रूप, उंची, काही अवयवांची ठेवण इत्यादि बाह्य गोष्टी प्रत्यक्ष डोळ्यानेच स्पष्ट समजून येतात. पण त्याची भाषा, स्वभाव, सवयी, आवडनिवड, शहाणपण इत्यादी बाबी काही दिवसांच्या परिचयाने क्रमाक्रमानेच कळून येतात. काही गोष्टी अनेक वर्षांच्या परिचयानेही कळून येत नाहीत. त्याचे मनाचे व्यापार काही त्याच्या बोलण्यावरून आपण ताडतो. पण सर्वच माणसे 'मनी ते वदनी' ह्या सदरांत पडत नसल्याने काही मनोव्यापार अज्ञातच राहतात. मनुष्याचे बाह्यस्वरूप व आंतरस्वरूप ही दोन्ही रूपे एकदम कळत नाहीत. त्याचप्रमाणे शब्दांचेही आहे. शब्दाचे बाह्य किंवा स्थूल स्वरूप कानाने कोणालाही कळून येते. पण त्याचे अंतरंग अगर आत्मा सर्वांनाच लगेच समजून येईल, असे म्हणता येत नाही. उपनिषदे म्हणजे संस्कृतमधील उत्तमोत्तम वाङ्मयसार. ज्ञानेश्वरी म्हणजे अमृतातेही पैजा जिंकणारे मराठीतील दैवी लेणे. पण ज्याला संस्कृत-भाषा कळत नाही अगर ज्याला मराठीचा गंधही नाही अशा श्रोत्याने ते ऐकले तर त्याला ते निरर्थक ध्वनींचे केवळ बुडबुडेच. त्या त्या भाषेमध्ये जे उत्तमोत्तम वाङ्मय आहे ते ती भाषा जाणणाऱ्या श्रोत्यांनाच काहीतरी सांगून जाईल. इतकेच काय त्या त्या भाषेच्या जाणकारांमध्येही काही स्तर असतातच, त्या त्या स्तराप्रमाणे ते वाङ्मय कोणाच्या फक्त कानांवरच आदळते, कोणाच्या फक्त बाह्य मनापर्यंतच पोहोचते तर कोणाच्या अंतर्मनाचा ठाव घेते तर कोणाच्या बुद्धीची पक्की पकड घेते.

श्रोत्यांवर विविध तऱ्हेचा परिणाम करण्याचा शब्दांचा स्वभाव पाहिला म्हणजे तो केवळ ध्वनिस्वरूप आहे, 'ध्वनी'पलीकडे त्याचे काही आगळे स्वरूपच नाही, हे म्हणणे पटत नाही; कारण कानाने ध्वनि सर्वांना सारखाच कळून येतो. हा शब्दांचा विविध तऱ्हेचा परिणाम अगदी जुन्यात जुन्या

जमान्यापासून आजतागायत अव्याहृत चालू असल्याची नोंद सगळीकडे सापडते. एका वैदिक^{१०} ऋचेमध्ये भाषिक जाणकारांचे तीन स्तर सांगितले आहेत. 'काही लोकांना भाषा कळते पण वळत नाही. दुसरे कोणी ऐकूनही न ऐकल्यासारखेच असतात. पण कोणी एक भाषेचा खरा जाणकार असतो, त्याला भाषा आपले सर्वस्व बहाल करते, ज्याप्रमाणे समागमासाठी आसुसलेली प्रेयसी उत्तमोत्तम वस्त्रांनी प्रियकराला आकृष्ट करून नंतर आपले सर्वस्व त्याच्यासाठी खुले करते, अगदी त्याचप्रमाणे'.

शब्दांचे शरीर-शब्दप्रक्रिया

कानांनी कळून येणारे असे शब्दाचे जे स्थूल स्वरूप, ज्याला शब्दशरीर असे वर उल्लेखिले आहे, त्याचा विचार कोणत्याही व्याकरणात आरंभी करावाच लागतो. संस्कृत भाषेची जी अनेक व्याकरणे आहेत, त्या सर्व व्याकरणांमध्ये तो विचार विस्ताराने केलेला आहे. उत्तम पिंजारी ज्याप्रमाणे कापूस पिंजून पिंजून अगदी धागान् धागा अलग करतो, त्याप्रमाणे प्रत्येक वाक्यातील पदे, प्रत्येक पदातील मूळ धातू अगर शब्द म्हणजे प्रकृति, प्रत्यय, तसेच आदेश, आगम, संधि, समास, नाम, सर्वनाम, विशेषण, अव्यय इत्यादी अनेक त-हेचे वर्गीकरण करून भाषेतील सर्व शब्दांच्या सिद्धीचा खंबीर पाया अनेक भाषाभ्यासकांनी हजारो वर्षापूर्वीच घातला आहे. शेकडो लेखकांनी टीका, उपटीका, निबंध वगैरे स्वरूपांत ग्रंथरचना करून अनेक दालनांनी तो प्रासाद सुसंपन्न केलेला आहे. हा सर्व शास्त्रपसारा शब्दाच्या बाह्य स्वरूपाविषयीचा म्हणजेच कानांनी ऐकू येणाऱ्या ध्वनिरूप शब्दशरीर-संबंधीचाच आहे. ह्या व्याकरणविभागाला निरुक्ति, निर्वचन, शब्दप्रक्रिया, शब्दसिद्धि, व्युत्पत्ति हे शब्द टीकाकारांनी वापरलेले आहेत. बहुतांश व्याकरणग्रंथ ह्या शब्द-प्रक्रियात्मक व्याकरणाचाच विचार करणारे आहेत. वेदामध्ये व्याकरणासंबंधी काही स्पष्ट उल्लेख सापडतात.^{११} ते सर्व ह्या शब्दसिद्धि-विभागासंबंधीचेच आहेत. खुद्द सूत्रकार पाणिनीनेही मुख्यत्वेकरून शब्दसिद्धीच सूत्रांनी सांगितलेली आहे. व्याकरणशास्त्राच्या एका कानाने कळून

पाणिनीय व्याकरण आणि भाषा-तत्त्वज्ञान

येणारा हा शब्दांचा स्थूल म्हणून सर्वांनाच थोड्याशा परिश्रमाने समजून येणारा विभाग कालदृष्ट्या फार प्राचीन, ग्रंथसंभाराने दांडगा, सर्वप्रसिद्ध, सर्वमान्य असा आहे. म्हणून 'व्याकरण' शब्द उच्चारल्यावरोबर सर्वांना प्रथम त्याचाच बोध होणे हे अगदी स्वाभाविक होय.

अर्थप्रक्रिया

व्याकरणशास्त्राच्या दुसऱ्या कानाने कळून येणारा शब्द हा ह्या स्थूल शब्दापलिकडील, त्या शब्दाचे कारणरूप-सूक्ष्म असा आहे. वेद-वाङ्मय, निरुक्त किंवा पाणिनीची सूत्रे ह्यामध्ये ह्याचा स्पष्ट उल्लेख नाही, हे खरे; पण ह्या सूक्ष्म शब्दस्वरूपासंबंधी काही सूचक उल्लेख, अस्पष्ट गमके^{१२} ह्या सर्व वाङ्मयात क्वचित सापडतात. वार्तिककार कात्यायनऋषीपासून पुढील बहुतेक लेखक स्पष्टपणे ह्या दुसऱ्या प्रकारच्या शब्दावद्दल बोलू लागलेले आहेत.^{१३}

ह्या दुसऱ्या प्रकारच्या शब्दासंबंधी विचार करणारा जो व्याकरणशास्त्राचा विभाग त्याला अर्थप्रक्रिया असा शब्द रूढ झाला आहे. रूढ म्हणण्याचे कारण असे की, अर्थ म्हणजे शब्दापासून कळून येणारी वस्तु, कल्पना. ह्या विभागात केवळ शब्दापासून कळून येणाऱ्या अर्थासंबंधीचाच विचार नसून व्याकरणशास्त्रातील शब्द-प्रक्रिया म्हणजे स्थूल शब्दसिद्धीबाबतचा जो विचार, तो वगळून, ज्या ज्या विषयाशी प्रत्यक्ष अगर अप्रत्यक्षपणे ह्या शास्त्राचा संबंध येतो त्या सर्व विषयांचा विचार म्हणजे अर्थप्रक्रिया-विभाग होय.

'रक्षति रक्षित इकृञ् करणे'

शब्दांचे स्थूल व सूक्ष्म स्वरूप, त्यांचा परस्परसंबंध, शब्दापासून कळून येणाऱ्या अर्थाचे स्वरूप, शब्द व अर्थ यांच्या संबंधाचे स्वरूप, वाक्यस्वरूप, वाक्यार्थ, समासार्थ, घात्वर्थ, उपसर्ग, निपातार्थ, शब्दसाधुत्व, -असाधुत्व, शक्ति, लक्षणा, व्यञ्जना, द्योतना, तात्पर्य, प्रमाणविचार इत्यादी अनेक विषयासंबंधी व्याकरणशास्त्राचे सिद्धान्त उपपत्तीसह ह्या विभागात मांडलेले आहेत. इतकेच काय, काही ग्रंथकारांनी अगदी मोक्षाशीही ह्या शास्त्राची निकटची जवळीक

साधण्याचा प्रयत्न मोठ्या हिरीरीने करून 'व्याकरणशास्त्राचा अभ्यास, उंबरठ्यावर आलेल्या मृत्यूपासून कधीच रक्षण करणार नाही' ह्या प्रसिद्ध आक्षेपाचा^{१४} जबरदस्त प्रतिवादही केला आहे.

मर्यादा अतिक्रम

अर्थप्रक्रियात्मक विभागाचा पसारा मोठा आहे. तसाच तो पूर्वमीमांसा, वेदान्त, न्याय इत्यादी शास्त्रांनी विवेचिलेल्या विषयाशी संबंधित असल्याने अनेक बाबतीत विवाद्यही झालेला आहे. शब्दसिद्धी हेच एकमेव व्याकरणशास्त्राचे प्रयोजन, ह्या खेरीज इतर विषयात व्याकरणशास्त्राची लुडबुड म्हणजे मर्यादेचा अतिक्रमच होय, असे इतर शास्त्रकारांना वाटेल त्यात नवल ते काय? खूद व्याकरणशास्त्रातील प्रसिद्ध ग्रंथकारांनाही ह्या मर्यादेच्या उल्लंघनाची जाणीव झाली व त्यांनी त्या वस्तुस्थितीचे समर्थनही^{१५} आपापल्यापरीने केलेले आढळते.

शास्त्रांच्या विषय मर्यादा

जुन्या परंपरेमध्ये फार मोठ्या विद्वानांना किंवा शंकराचार्यासारख्या अधिकारी व्यक्तींना 'पदवाक्य-प्रमाण-पारावारीण' असे विरुद्ध वापरण्याची पद्धत आहे. पदशास्त्र, वाक्यशास्त्र व प्रमाणशास्त्र ह्या तीनही शास्त्रामध्ये पारावारीण म्हणजे ऐलतीरापासून पैलतीरापर्यंत पोहोचलेले, पारंगत, असा त्या विरुद्धाचा अर्थ आहे. ह्यावरून प्राचीन शास्त्रांच्या विषयमर्यादा ढोवळपणे कळून येतात.

ह्या विरुद्धातील पद हा शब्द व्याकरणशास्त्र या अर्थी वापरलेला आहे. पद म्हणजे अर्थबोधक पण परावलंबी असा वाक्यांतील घटक. त्या पदरूप वाक्यघटकासंबंधी विचार हाच व्याकरणशास्त्राचा विषय. अनेक पदांनी वाक्य बनते, त्या वाक्यासंबंधी विचार, वाक्यघटक पदांचे परस्परसंबंध कोणते? वाक्याचा अर्थ म्हणजे काय? वाक्यार्थाबाबत काही संशय असेल तर अगर संपूर्ण वाक्यच अबोधक असेल तर, तसेच त्याचे ग्रंथकाराच्या अन्य ठिकाणी

पाणिनीय व्याकरण आणि भाषा-तत्त्वज्ञान

केलेल्या विधानाशी अगर प्रत्यक्षादि प्रमाणाशी वितुष्ट आले तर, अशाच प्रकारच्या अनेक अडथळ्यामुळे काही निर्णय घेणे अशक्य झाले तर काय करावे? हा सर्व विषय पूर्वमीमांसा म्हणजेच वाक्यशास्त्राचा आहे. प्रमाणे म्हणजे खऱ्या ज्ञानाची साधने. प्रत्यक्ष, अनुमान, शब्द इत्यादि साधनांचे द्वारा आपणास ज्ञान होते. पण काही वेळेला ही प्रमाणे लबाड चाकराप्रमाणे त्यांच्या मालकालाच चकवतात. असते खरी दोरी पण आपलेच डोळे त्या दोरीला सापाच्या रूपात हजर करतात. सोन्याची हाव असलेला पितळच सोने समजून हुरळून जातो पण नंतर जे जे पिवळे ते सगळेच सोने नव्हे असे त्याला कळून येते. असे अनेक फसवे प्रसंग माणसापुढे त्याची स्वतःची इंद्रियेच हजर करीत असतात. कधी कधी त्या प्रमाणामध्येच भांडणे लागतात. हातातील कोलीत किंवा उदबत्ती जोराने गोलाकार फिरवली की, पहाणाऱ्याच्या डोळ्यांना दिसते प्रकाशचक्र, पण त्याचेच मन सांगत असते.—‘अरे वेड्या दिसते तसे नसते’. चंद्र, सूर्य लहान, वरखाली जाणारे असे प्रत्यक्ष दिसतात. अनुमान त्यांचे वेगळेच स्वरूप ठरवते. बरे ही इंद्रिये वगैरे प्रमाणे कायमच फसवी असतील तर कानफाट्या माणसाप्रमाणे माणसाने त्यांना बिलकुल थारा दिला नसता, पण ही प्रमाणे बऱ्याच वेळा इमानी चाकराप्रमाणे खरे ज्ञानही करून देतात. कोणत्या कोणत्या प्रमाणापासून खरे ज्ञान होते व कोणती केव्हां फसवी असतात ह्या संबंधी विचार ज्या शास्त्रात केलेला आहे ते प्रमाणशास्त्र म्हणजेच न्यायशास्त्र.

व्याकरणशास्त्र हा पाया

ही तीन साधनरूप शास्त्रे असून प्रमेय म्हणजे प्रमाणांनी कळून येणाऱ्या सत्यज्ञानाचा जो विषय त्यासंबंधी विचार करणारे ते वेदान्तशास्त्र हे साध्यशास्त्र आहे. अशा रीतीने पद, वाक्य, प्रमाण व प्रमेयशास्त्र या चार प्रकारच्या शास्त्रांच्या मालिकेत पदशास्त्र म्हणजे व्याकरणशास्त्र हा पाया आहे व प्रमेय म्हणजे वेदान्तशास्त्र हा कळस आहे. पाया हा इमारतीच्या टिकारूपणासाठी अत्यंत महत्त्वाचा, अत्यावश्यक आहे हे जरी खरे असले तरी पायाने

आपले स्थान, स्वरूप वगैरे मर्यादा ओळखून पायातच तळाशी असावे हे योग्य. पायाला का कोणी कळसाचे स्थान, सौंदर्य, सजावट, रूप, रंग देईल. तो ओबडधोबड असला तरी चालेल पण पक्का मात्र असावा खास. तेव्हां पदशास्त्राने—व्याकरणशास्त्राने—मोक्षापर्यंत धाव घेणे म्हणजे पायरी सोडून वागणेच झाले.

प्राचीन शास्त्रांचे चार प्रकार व त्यांच्या लक्ष्मणरेषाही आपण पाहिल्या. तथापि ती शास्त्रे म्हणजे परस्परांशी कसलाच संबंध नसलेली अगदी स्वतंत्र अशी नाहीत, एकाच ज्ञानमंदिराचे ते मजले आहेत; एकाच अखंड साखळीचे ते दुवे आहेत. तो दुवा जसा एकच एक वेगळा करता येणार नाही, एकाची हालचाल दुसऱ्यावर काहीतरी परिणाम घडविणारच, तशीच ह्या चारही प्रकारच्या शास्त्रांची स्थिती आहे. एकमेकांच्या विषयांचा विचार केल्याशिवाय ते ते शास्त्र परिपूर्ण होणारच नाही. पाया, इमारत व कळस हे मंदिराचे विभाग वेगळे वेगळे खरे, पण ते एकमेकांशी सुसंवादीच असावे लागतात. पाया घालतांनाच इमारतीची दालने, मजले, कळसाची उंची, एकूण ओझे वगैरे गोष्टींचा विचार करणे अगत्याचे; नाहीतर इमारत पत्याचे बंगल्याप्रमाणे छोट्याशा वाऱ्यानेही जमीनदोस्त होण्यास वेळ लागणार नाही.

मर्यादा—विस्ताराची कारणे

पदशास्त्र म्हणजे व्याकरणशास्त्र. ह्या शास्त्राने पदासंबंधी विचार करावा, पदे सिद्ध करून द्यावी, त्यांचे साधुत्व व असाधुत्व ठरवावे, हीच त्या शास्त्राची मर्यादा, हे खरे, पण पदांचे साधुत्व ठरवितांना कित्येक वेळेला अर्थाचा व वाक्यातील त्याच्या स्थानाचा म्हणजेच संबंधाचा विचार करणे अटळच असते. 'अस्व' शब्द संस्कृत व्याकरणानुसार बरोबर का चूक? ह्या प्रश्नाचे उत्तर भगवान् पाणिनीही तडकाफडकी देऊ शकणार नाही. त्यासाठी अगोदर कोणत्या अर्थी हा शब्द वापरायचा आहे, याचा खुलासा करून घ्यावा लागेल. 'घोडा' या अर्थी तो शब्द असाधू—चुकीचा, तर स्वकीय नसलेला, धनहीन इत्यादी अर्थी तो बरोबर असे म्हणावे लागेल. तसेच 'श्लोकः' हे रूप बरोबर

पाणिनीय व्याकरण आणि भाषा-तत्त्वज्ञान

म्हणून कोणी मराठीभाषिक मराठीप्रमाणे-‘मुलगा श्लोक म्हणतो’ या अर्थी ‘वालः श्लोकः पठति’ अशी वाक्यरचना करील तर ती वाक्यरचना चुकच ठरेल. ह्या उलट संस्कृत व्याकरणानुसार निखालस चुकीचा असलेला ‘हरिस्य’ शब्दसुद्धां “गोविन्दः ‘हरिस्य’ इति आह” “गोविन्दाने ‘हरि’ शब्दाच्या षष्ठीचे रूप ‘हरिस्य’ असे उच्चारले.” ह्या वाक्यात तो शब्द चुकीचा नाही, ही गोष्ट सर्वमान्य आहे. कारण अनुकरणात^६ कोणताच दोष संभवत नाही. तात्पर्य, शब्दाचे साधुत्व किंवा असाधुत्व केवळ शब्दाच्या स्वरूपावर अवलंबून नसून, त्याचा अर्थ, वाक्यातील संदर्भ इत्यादींवर अवलंबून असते. त्यामुळे पदशास्त्र असलेल्या व्याकरणाला अर्थ आणि वाक्यार्थ ह्या गोष्टीबद्दल विचार करणे अत्यावश्यक ठरते.

सूत्रकारांनी अनेक ठिकाणी अर्थाचे उल्लेख केलेले आहेत. सूत्रकारांना लाघवाचा ओढा जवरदस्त असल्याने शब्दसिद्धी असो अगर अर्थविचार असो कोठेही ते चर्चा करित नाहीत. त्यांचे सर्व बोलणे प्रभुसंमित म्हणजे केवळ हुकमीच असते. त्यासंबंधी चर्चा क्वचित् ठिकाणीच वार्तिककार करतात; तर भाष्यकार पतञ्जली व त्यानंतरचे टीकाकार मात्र विस्ताराने ‘भवति न भवति’ करताना आढळतात. अशारीतीने अर्थाच्या दालनात शिरकाव मिळालेले टीकाकार किंवा ग्रंथकार प्रसंगा प्रसंगाने, ओघाओघाने आलेला म्हणून कोणताच विषय वर्ज्य मानीत नाहीत. ही ‘हातपायपसरी’ वृत्ति केवळ पाया-स्वरूप असलेल्या व्याकरणातच आहे असेही नाही. तर प्राचीन सर्वच दर्शनांची जणु ती वंशपरंपरा मिरासदारीच झालेली आहे.

दुसऱ्याही एका कारणाने व्याकरणशास्त्राच्या ग्रंथात इतर शास्त्रांचे विषय सांगोपांग चर्चिते जातात. पूर्वीचे सूत्र, वार्तिक, महाभाष्यादि आकर-ग्रंथकार उदाहरण म्हणून अगर काही अन्य कारणाने इतर शास्त्रांशी संबंधित विषयांचा उल्लेख करतात. नंतरच्या टीकाकारांना त्याची युक्तायुक्तता विचारात घेणे जरूरीचे वाटते. अशा रीतीने त्या विषयावर टीकावर टीका लिहिल्या जातात व व्याकरणशास्त्राचा त्या विषयासंबंधी काही निर्णय आकारास येतो.

हा निर्णय व त्याच्या उपपत्ति कदाचित इतर शास्त्राशी जुळत्या असतील अगर काहीशा वेगळ्याही असण्याचा संभव असेल. उदा., सूत्रकार पाणिनी एका सूत्रात^{१९} असे विधान करतात की कोणताही शब्द जातिबोधक म्हणून वापरला असेल तर तो एकवचनाऐवजी विकल्पाने बहुवचनी वापरावा. ह्या विधानात कोणत्याही शब्दाचा अर्थ जाति व व्यक्ति ह्या दोहोंपैकी कोणताही एक असू शकतो, असा सूत्रकारांचा अभिप्राय सूचित होतो. इतर काही शास्त्रकार शब्दांचा अर्थ केवळ जातिरूपच तर काही व्यक्तिरूपच असे मानतात व त्याचे समर्थनही करतात. सूत्रकारांची ही दोनही डगरीवर हात ठेवण्याची पद्धत सर्वसमावेशक व समन्वयवादी म्हणून प्रशंसनीय असली तरी तिच्यावर मध्यस्थाप्रमाणे दोनही वाजून हल्ला होणे अटळ आहे. पाणिनीच्या अनुयायी टीकाकारांना ते मोठेच आव्हान ठरले व ते टीकाकारांनी मोठ्या धैर्याने स्वीकारून धडाडीने व समर्थपणे तो हल्ला त्यांनी परतविला. दुसरे एक महाभाष्यातील ह्याच जातिरूप अगर व्यक्तिरूप अर्थाच्या संदर्भातील उदाहरण— शब्दाचा अर्थ नित्य की अनित्य ह्याविषयीच्या चर्चेमध्ये महाभाष्यकार आकृति^{२०} नित्य, द्रव्य अनित्य असा पक्ष मांडतात तर थोड्याच वेळाने द्रव्य नित्य व आकृती अनित्य असा पहिल्या सिद्धांताच्या अगदी विरुद्ध पक्ष मांडतात. टीकाकारांना त्या विधानांची उपपत्ती लावण्यासाठी दोन शास्त्रांचा^{२१} आधार घ्यावा लागला आहे. असाच आकर ग्रंथात कोठे धर्मशास्त्राचा संदर्भ येतो तर कोठे वैदिक कर्मकांडाचा उल्लेख येतो. तेथे टीकाकार तो विषय सविस्तर मांडतात. एखादे ठिकाणी त्या विषयासंबंधी स्वतःचे मत मूळशास्त्राशी विरुद्ध असले तर ते मांडून त्याचे समर्थन व मूळ शास्त्राचे खंडनही करतात^{२२} व त्यामुळे मूळच्या शास्त्र-विषय-मर्यादा विस्तारल्या जातात.

शास्त्राच्या विषय मर्यादा विस्तारण्याचे आणखी एक संभाव्य कारण. व्यवहारात आपण नेहमी असे पाहतो की, अधिकार, संपत्ती, विद्वत्ता इत्यादी कारणांनी विशेष प्रसिद्ध, सर्वमान्य अशा व्यक्तीशी आपली अधिकाधिक जवळीक असावी, तिच्याशी आपला अगदी निकटचा संबंध यावा असे बहुतेक

पाणिनीय व्याकरण आणि भाषा-तत्त्वज्ञान

सर्वांनाच वाटत असते व प्रत्येक माणूस त्यासाठी धडपडही करत असतो. मग ती प्रसिद्ध व्यक्ती जुन्या जमान्यातील राजा, अमात्य वगैरे असो अगर नवीन जमान्यातील मंत्री, कोणी बडा अधिकारी, खासदार, आमदार असो. चालत्या नाण्याकडे सर्वांची ओढ असणे हे मनुष्य-स्वभावानुसार वाजवीच म्हणावे लागेल.

प्राचीन भारतात एक कालखंड असा होता की, त्यावेळी यज्ञयागादी कर्मकांडाची चलती अधिक प्रमाणात होती. त्यावेळेचे सर्व वाङ्मय अगदी अहमहमिकेने कर्मकांडाशी इमानदारी राखून त्याच्याशी जवळीक साधण्याचा प्रयत्न करित होते. 'वेद^१' खरे तर यज्ञासाठीच आहेत' अशी स्वयंप्रमाण व सर्वज्ञानमय वेदांची जेथे कर्मकांडाशी इमानदारी सुरू झाली तेथे बापुड्या पदाङ्गांची अगर वेदामागोमाग जाणाऱ्या स्मृति-पुराणांची काय कथा वर्णावी? पण हे कर्मकांडाचे प्राबल्य, चाकाच्या धावेप्रमाणे^२ प्रत्येकाची दशा कधी खाली तर कधी वर जाते ह्या सावंकालिक निसर्गयोजनेनुसार ढासळू लागले. हे यज्ञरूपी पडाव अगदीच नाजुक फुटके आहेत^३, 'ज्याप्रमाणे^४ कर्मनि मिळवलेली ह्या जगातील सुखे संपतात तशीच स्वर्गातील सुखेही संपतात. पुण्य^५ संपले की, परत मृत्युलोकाची फेरी.' असे विचारी लोक निर्भयपणे बोलू लागले व ज्ञानमार्गाची सद्दी सुरू झाली. धर्मअर्थकाममोक्ष ह्या मानवी जीवनाच्या चार साध्यापैकी पहिले प्रमुख जो धर्म तो म्हणजे वेदात सांगितलेले यज्ञयागादि^६ कर्मकाण्डच, ही पूर्वमीमांसकांची शतकानुशतके चालत आलेली पक्की शिकवण काहीशी शिथिल झाली. दयादाक्षिण्यादि नैतिक मूल्यांची जोपासना, वासनांचा निग्रह, अध्ययन-अध्यापन, आजन्म ईश्वरनिष्ठा हाच खरा धर्म असे विचार समाजात विशेषकरून विद्वानांमध्ये मूळ धरू लागले, प्राचीन कर्मकाण्डापेक्षा वैचारिक वातावरण वाढीला लागले व त्यामुळे अनेक दर्शने विचारवंतांच्या विचारातून आकार घेऊ लागली. या वैचारिक वातावरणाचा परिणाम असा झाला की, केवळ दर्शनेच नव्हे तर ज्यांचा उपयोग अगदी 'याचि देही याचि डोळा' अशा पूर्णपणे ऐहिक ज्ञानाच्या, विज्ञानाच्या

अगर कलांच्या शाखांतही मोक्षापर्यंत धावण्याची शर्यत सुरू झाली.^{२९} मग पाया असलेल्या खंबीर पदशास्त्रानेच काय पातक केले म्हणून त्याने त्या शर्यतीत सामील न व्हावे. आकाशातून पडलेला पाण्याचा थेंब न थेंब जसा समुद्राकडेच जातो अगर सर्व रस्ते जसे रोम नगराकडेच जातात, तसेच यच्चयावत् वाङ्मय मोक्षाकडेच धावू लागले. किंवाहना मोक्षाकडे धाव हा वाङ्मयाच्या ग्राह्यतेचा निकषच ठरून गेला. यच्चयावत् वाङ्मयाची मोक्षाशी इमानदारी ही गेल्या सुमारे पंधराशे वर्षातील वारसदारी म्हणता येईल व त्यामुळे ही शास्त्रांची विषय-मर्यादा विस्तारू लागली व त्यामुळेच कोणत्याही एका दर्शनाच्या अभ्यासासाठी इतर दर्शनांची मांडणी व सिद्धान्त, निदान सामान्य स्वरूपात, समजून घेणे आवश्यक झाले.

वार्तिककार कात्यायन (इ. स. पू. ३००) व महाभाष्यकार पतञ्जली (इ. स. पू. १५०) ह्यांनी जरी शब्दसिद्धीच्या प्रक्रियेशिवाय इतरही विषयांचे-शब्दांचे द्विविध स्वरूप^{३०} कार्य व नित्य, अर्थाचे स्वरूप, त्या दोहोमधील संबंधाचे स्वरूप, वाक्यार्थ, समासार्थ इत्यादि अर्थप्रक्रियात्मक विचार मांडले असले, तसेच कर्मकाण्डात्मक धर्मानुष्ठानाशी व्याकरणाचा निकटचा^{३१} संबंध जोडण्याचा प्रयत्न केला असला तरी व्याकरण-शास्त्राचा इतर पुरुषार्थाशी विशेष करून मोक्षाशी संबंध जोडण्याचा प्रयत्न सूचक रूपानेही केलेला आढळत नाही. पाचव्या शतकात होऊन गेलेल्या भर्तृहरिने^{३०} मात्र हा प्रयत्न जोरदारपणे केला. नंतरच्या अनेक ग्रंथकारांनी त्याला चांगलीच साथ दिली व अर्थप्रक्रियेचे हे दालन ह्या मोक्षविचाराने संपन्न केले.

नामांतर

तात्पर्य, प्राचीन शास्त्रांच्या विषय-मर्यादा सामान्यपणे ठरलेल्या असल्या तरी काही विषय अनेक शास्त्रांशी संबंधित असल्याने त्या त्या विषयांच्या संदर्भात ह्या मर्यादा अगदी काटेकोरपणे पाळणे, मर्यादा पाळणाऱ्या टीकाकारांनाही शक्य झालेले नाही. त्यामुळे त्या मर्यादा ढोबळ होण्यास सुरुवात

पाणिनीय व्याकरण आणि भाषा-तत्त्वज्ञान

ज्ञाली. सरहद्दीच्या ह्या ढोवळपणाचा अवास्तव लाभ उठवणारेही काही टीकाकार अगर ग्रंथकार प्रत्येक शास्त्रांत असतातच. अशा अनेक कारणांनी पदशास्त्र, शब्दशास्त्र किंवा शब्दानुशासन^{३१} म्हणून प्रसिद्ध असलेले व्याकरणशास्त्र प्रमेयशास्त्राच्या म्हणजे वेदान्ताच्याही विषयात सहजपणे संचार करू लागले व त्याचे पदशास्त्र हे पहिले सार्थ नांव जाऊन 'व्याकरणदर्शन' हे नामांतर त्याला प्राप्त झाले.

भर्तृहरीने शब्दविवर्तवाद^{३२}, शब्दब्रह्मवाद म्हणजेच शब्दाद्वैतवाद प्रथम मांडला व जोराने त्याचे समर्थनही केले. इतर शास्त्रकारांनी त्यावर वेळोवेळी आक्षेप घेतले. तर व्याकरणप्रणालीतील अनेक अभ्यासू, विद्वान ग्रंथकारांनी त्या आक्षेपाचे निराकरण केले व ह्या व्याकरणशास्त्राला साध्य अशा अद्वैत दर्शनाच्या जवळची प्रतिष्ठा मिळवून दिली.

दर्शन म्हणून अधिकृत मान्यता

इ. स. च्या पंधराव्या शतकात माधवाचार्यांनी 'सर्वदर्शनसंग्रह' हा ग्रंथ लिहिलेला आहे. त्यामध्ये जीव, जगत्, ईश्वर, मोक्ष, इत्यादीविषयी विचार करणाऱ्या सोळा भारतीय दर्शनांच्या विचारसरणींचा संग्रह केलेला आहे. ह्या ग्रंथात सोळा दर्शनांचा क्रम काही धोरणाने योजलेला आहे. नास्तिक-दर्शने, तार्किक दर्शने, श्रौतदर्शने असे काहीसे ढोवळ वर्गीकरण व त्यानुसार दर्शनांचा क्रम ठरविलेला आहे. प्रत्यक्ष व अनुमान ह्या प्रमाणांना सर्वथा अगम्य अशा पाप पुण्य, धर्म, अधर्म, ईश्वर, आत्मा, आत्म्याची गती, पुनर्जन्म, स्वर्ग-नरक, मोक्ष इत्यादि विषयात वेदांना म्हणजे श्रुतींनाच पूर्ण स्वयंप्रमाण मानून त्यानुसार त्या विषयाबाबत सिद्धान्त प्रस्थापित करणारी जी दर्शने ती श्रौत-दर्शने होत. त्या श्रौतदर्शनांत आद्य शंकराचार्यांच्या अद्वैतदर्शनाला त्यांनी सर्वश्रेष्ठ स्थान दिलेले आहे. पाणिनिदर्शनाला त्या श्रौतदर्शनात शंकराचार्यांच्या अद्वैतदर्शनाच्या पुष्कळच नजिक स्थान त्यांनी दिलेले आहे.

□ □ □



३. शब्दस्वरूप

दोन डोळे

भाषेचा उपयोग मानवी जीवनात फार प्राचीन काळापासून सुरू आहे. आजपावेतो हळूहळू तो इतका अमाप व अटळ झाला आहे की, स्वप्नातही माणूस भाषेला सोडू किंवा विसरू शकत नाही. पण भाषा म्हणजे काय? माणसाला कानांनी कळते तेवढेच भाषेचे स्वरूप, का खरे स्वरूप काही वेगळेच आहे, ती कोणी घडविली, तिची स्थित्यंतरे किती व का झाली, ह्या संबंधी काही विचार करायची जरूरी सामान्य माणसाला वाटत नाही. इतर सोयींप्रमाणेच अगदी अजाणतेपणे तो ही सोय मिळवतो आणि मुक्त हस्ते खरे तर मुक्तकंठे-वापरतो.

भाषेच्या अभ्यासकांना मात्र हा विचार करणे आवश्यक वाटते. कारण कोणत्याही गोष्टीच्या उपयोगापेक्षा तिचे खरे स्वरूप, तिचे मूळ, शोधण्यातच अभ्यासकांना अधिक गोडी असते व तोच त्यांच्या अभ्यासाचा पाया असतो. म्हणून भाषेच्या प्राचीन अभ्यासकांनी म्हणजेच वैयाकरणांनी भाषेचे स्वरूप व तिची कारणे शोधण्याचा प्रयत्न केलेला आहे.

कोणत्याही वस्तूच्या स्वरूपाची निश्चिती, लक्षण व प्रमाण^१ ह्या दोन डोळ्यांनी होते, असे प्राचीन शास्त्रकार मानतात. लक्षण म्हणजे व्याख्या, असाधारण धर्म किंवा परिचय करून देणारी खून व प्रमाण म्हणजे खऱ्या ज्ञानाचे साधन.

पाणिनीय व्याकरण आणि भाषा-तत्त्वज्ञान

लक्षणांचे दोन प्रकार

स्वरूपलक्षण व तटस्थलक्षण असे लक्षणांचे दोन भेद आहेत. स्वरूपलक्षण म्हणजे वस्तूचा खास धर्म सांगणारी व्याख्या. जो धर्म त्या किंवा त्याप्रकारच्या अन्य वस्तूवर निश्चित असतो व त्या किंवा त्या प्रकारच्या वस्तूपेक्षा इतर वस्तूवर कधीही असत नाही, असा स्वरूपभूत धर्म सांगणारी व्याख्या. तटस्थलक्षण म्हणजे त्या वस्तूचा फक्त परिचय, अन्य-बाहेरील-खाणाखुणांनी करून देणारी व्याख्या.

अद्वैत-वेदान्तमतानुसार सच्चिदानंद हे ब्रह्माचे स्वरूपलक्षण तर ज्यापासून हे जग उत्पन्न झाल्याप्रमाणे भासते, ज्याच्यामुळे जगाचे अस्तित्व कळते व ज्याच्या ठिकाणी हे जग लय पावते ते ब्रह्म इत्यादि ब्रह्माची^२ तटस्थ लक्षण होतील. निमुळत्या बुडाचे, मध्यभागी मोठा घेर असलेले, अरुंद तोंडाचे मातीचे भांडे म्हणजे घडा हे घड्याचे स्वरूपलक्षण होईल; तर माजघरांत कोपऱ्यात पाणी भरून ठेवलेले भांडे हे घड्याचे तटस्थलक्षण होईल. थंड प्रकाश देणारा, मध्यभागी काळे डाग असलेला, आकाशातील प्रकाशगोल म्हणजे चंद्र हे चंद्राचे स्वरूपलक्षण तर आत्ता झाडाच्या फांदीवर दिसतो तो चंद्र हे चंद्राचे तटस्थलक्षण ठरेल. तटस्थलक्षणे देशकालपरिस्थितीनुसार अनेक होतात.

भाषा व शब्द

भाषा आणि शब्द ह्या दोन शब्दांचे व्यवहारातील अर्थ वेगवेगळे आहेत. भाषेतील एक घटक म्हणजे शब्द. अनेक शब्दांनी बनणारे वाक्य हाही भाषेचा एक घटकच होय. शब्द, वाक्य, परिच्छेद, ग्रंथ वगैरे सर्व मिळून भाषा बनते. बोलण्यातील भाषा म्हणजेही वाक्य किंवा वाक्यसमूहच असते. वेदवाङ्मयात विशेषकरून मन्त्रभागात भाषा ह्या अर्थी वाक्शब्द आणि शब्द ह्या अर्थी पद शब्द वापरलेला आहे. भाषा किंवा शब्द हे शब्द, त्यामानाने अलीकडचे आहेत. वाक् व पद तसेच भाषा व शब्द यांच्या अर्थांमध्ये वर दाखविल्याप्रमाणे

फरक आहे. तथापि पदशास्त्र, शब्दानुशासन इत्यादि व्याकरणशास्त्र ह्या अर्थाने वापरल्या जाणाऱ्या शब्दातील पद, शब्द इत्यादि शब्दांचे अर्थ काहीसे विस्तारलेले आहेत. शब्दानुशासन किंवा शब्दशास्त्र म्हणजे भाषेसंबंधी विचार करणारे शास्त्र असाच ह्या शब्दाचा अर्थ शास्त्रकारांना अभिप्रेत आहे. 'शब्द' शब्दाचा हा विस्तारलेला अर्थ शब्दप्रमाण किंवा शब्दबोध ह्या रूढ शब्दामध्ये स्पष्टपणे समजून येतो. कारण ह्या दोन रूढ शब्दातील शब्द-शब्दाचा अर्थ वाक्यघटक असा नसून पूर्ण विधान करणारा शब्द-समूह असाच आहे. पद ह्या शब्दाचा मात्र ह्या विस्तारित अर्थी प्रयोग 'पदशास्त्र' ह्या खेरीज फारसा आढळत नाही. शब्द हा शब्द वाक्याचा एक घटक किंवा पदसमूह ह्या दोनही अर्थी मुक्तहस्ते वापरला जात असल्याने सन्दर्भानुसार त्याचे अर्थ निश्चित करावे लागतात. उदा., 'शब्द' म्हणजे वेद जे सांगतो ते सर्व आम्हाला प्रमाण आहे. शब्द तर शुद्ध, योग्य शब्दज्ञानापासून धर्म, पुण्य मिळते असे सांगतो.' ह्या महाभाष्यपरिच्छेदातील शब्द याचा अर्थ विधायक विधान करणारे वाक्य असाच होईल, तर व्याकरण^४ ह्या शब्दाचा अर्थ काय ? ह्या महाभाष्य-वाक्यातील शब्द ह्या शब्दाचा अर्थ 'वाक्यातील अर्थबोधक एक घटक' असा होईल.

लिपीरूप शब्द

शब्द मग तो वाक्यरूप असो किंवा वाक्यघटक पदरूप असो तो कानानीच समजून येतो, म्हणून तो ध्वनिसमूहरूपच असतो, हे अनुभवाशी तंतोतंत जुळणारे आहे, हे खरे. पण आपण 'अमुक शब्द लिही', 'अमुक वाक्य लिहा', 'अमुक शब्द वाचला', 'तमुक वाक्य वाचले', असाही व्यवहार अनेकवेळा करतो व हा व्यवहार चुकीचा आहे, असे कोणीच म्हणत नाही किंवा तो तसा व्यवहार चुकीचा आहे, असा खास अनुभवही कोणालाच नाही व अबाधित प्रतीती (कधीही चुकीचा न ठरणारा अनुभव) ही प्राचीन शास्त्रकारांच्या मतानुसार प्रमाण मानणेच योग्य असल्याने^५ कानाने कळणाऱ्या ध्वनिरूप शब्दाप्रमाणेच डोळ्याने कळणाऱ्या लिपीरूप शब्दालाही इतकेच काय स्पर्शाने

पाणिनीय व्याकरण आणि भाषा-तत्त्वज्ञान

कळणाऱ्या ब्रेललिपीच्या चिह्नांनाही शब्द किंवा भाषा म्हणण्यास काय अडचण? त्यांनाही आपण शब्द, वाक्य इत्यादीं व्यवहार अगदी विनधोकपणे करीतच असतो. मग अर्थबोधक शब्द हा तीन प्रकारचा असतो—श्रोत्रग्राह्य ध्वनिरूप, नेत्रग्राह्य लिपिरूप व स्पर्शग्राह्य उच्चावचरूप असे कां म्हणत नाही?

लिपी शब्द नव्हे

प्राचीन शास्त्रकारांचे ह्याबाबत म्हणणे असे कीं, वाक्, वाणी, शब्द, भाषा, इत्यादी शब्दांचे यौगिक (व्युत्पत्तीने मिळणारे) व रूढ अर्थ पाहिल्यास 'अर्थबोधक ध्वनिसमूह' हाच अर्थ त्या शब्दांचा घेणे सर्वस्वी योग्य होईल. लिपी ही त्या ध्वनींची चिह्ने आहेत. त्या चिह्नांमुळे ध्वनींचे स्मरण^६ होते किंवा धुरामुळे जसे अग्नीचे अनुमान होते, तसेच लिपीमुळे ध्वनींचे अनुमान होते. त्यामुळे लिपी ही शब्दानुभवाचा हेतु आहे, तर शब्द हा लिपीरूप हेतूने समजून येणारे साध्य आहे. त्या दोहोंमध्ये धूर व अग्नीप्रमाणे बोध्यबोधक किंवा ज्ञाप्यज्ञापक संबंध आहे. पण पुष्कळवेळी व्यवहारामध्ये कार्यकारण, बोध्यबोधक ह्यांचे ऐक्य कल्पून सरमिसळ प्रयोग होत असतो. उदा - तूप हेच आरोग्य,^७ पैसा हेच सुख, दारिद्र्य हेच दुःख, शरीर म्हणजे मातीच. अशा प्रकारचे शब्दप्रयोग हे दुय्यम दर्जाचे असतात. त्यांचा अभिप्राय खोटा नसतो. पण ते पूर्णपणे शब्दशः प्रमाणही मानता येत नाहीत. शास्त्रात अशा प्रकारच्या शब्दवापराला लाक्षणिक, गौण किंवा औपचारिक प्रयोग असे म्हणतात. सारांश, लिपीमुळे शब्दांचे स्मरण किंवा अनुमान होत असले तरी खुद्द लिपी ही शब्द नव्हे. घड्याचे किंवा वाड्याचे चित्र घड्याची किंवा वाड्याची आठवण आणून देण्यास उपयोगी असले तरी त्यांचा उपयोग घड्या-वाड्याप्रमाणे होत नाहीच. काही अनुमाने सततच्या सरावामुळे इतकी जलद व बुद्धीवर कसलाही ताण न पडता होत असतात की, ती आपणाला प्रत्यक्षापेक्षा वेगळी वाटतच नाहीत. प्रतिक्रिया जशा अजाणतेपणी होतात तशीच ही अनुमाने असतात. रोजच्या व्यवहारात याचा आपणाला अनेकदा पडताळा येत असतो. लिपीरूप

चिह्नांमुळे शब्दाचे अनुमान हे त्याचप्रकारचे म्हणजे प्रत्यक्षायमाण अगदी प्रत्यक्षासारखेच आहे.

वेद, निरुक्त, पाणिनि व वार्तिककार यांचे मौन

वेदामध्ये भाषेचे फायदे अनेक ठिकाणी वर्णिलेले आहेत, तसेच तिचा महिमाही गायलेला आहे. वेदाङ्गनिरुक्तातही^१ भाषेचे म्हणजे शब्दाचे काही विशेष गुण सांगितलेले आहेत. पण शब्दाच्या स्वरूपासंबंधी विशेष चर्चा केलेली नाही. सूत्रकार पाणिनींचा ओढा लाघवाकडे अधिक असल्याने चर्चा हा प्रकार त्यांच्या सूत्ररचनेत येणेच शक्य नाही. लोकप्रसिद्ध अनेक गोष्टी त्यांनी जशाच्या तशा स्वीकारून हुकमी सूत्ररचना केलेली आहे. वार्तिककारांनाही हा शब्दस्वरूपाचा विषय सूत्रकारांनी कोठेच उल्लेखिला नसल्याने मुद्दाम उपस्थित करून काही चर्चा करावी असे वाटले नसावे. शब्द किंवा भाषा ही गोष्ट अत्यंत लोकप्रसिद्ध असल्याने लोकांच्या समजुतीत असलेले भाषेचे स्वरूप सर्वमान्य अविवाद्य असे गृहीत धरून, त्यांनी व्याकरणसूत्रावरील विवेचन सुरू केले. वार्तिककारांचे विवेचन टिप्पणीसारखेच संक्षिप्त असल्याने त्यात शब्दस्वरूपाच्या चर्चेला अवसर मिळाला नसावा. महाभाष्य ही टीका विस्तृत विवेचन करणारी असल्याने त्यात व्याकरणशास्त्राचा विषय जो शब्द त्याचे स्वरूपासंबंधी चर्चा प्रारंभी व नंतरही प्रसंगानुसार जागोजागी^{१०} केलेली आहे.

महाभाष्यात शब्दस्वरूपचर्चेचा प्रारंभ

महाभाष्यकारांनी ह्या चर्चेचा आरंभ त्यांच्या नेहमीच्या शैलीनुसार प्रश्नाने केलेला आहे. गाय (गौः) ह्यामध्ये शब्द कोणता म्हणजेच ह्या शब्दाचे खरे स्वरूप काय ? खरे तर हा प्रश्नच अयोग्य वाटेल. कारण उच्चारलेला (गौः) गाय हाच शब्द आहे. त्यात क्रमाने उच्चारलेले चार - ग्, आ, य् आणि अ हे ध्वनि आहेत व क्रमाने उच्चारलेले चार ध्वनि म्हणजेच तो शब्द असे अगदी स्पष्ट असता महाभाष्यकार हा प्रश्न कशासाठी विचारतात ? कारण काही संशय, गोंधळ असेल तरच हा प्रश्न योग्य ठरेल.

पाणिनीय व्याकरण आणि भाषा-तत्त्वज्ञान

कोणताही अर्थबोधक शब्द ऐकल्याबरोबर तो शब्द, त्या शब्दाचा अर्थ व त्यापासून काही एक ज्ञान ह्या तीन गोष्टी एकाच वेळी हजर होतात. त्यामुळे शब्द, अर्थ व ज्ञान ह्या तीन बाबी एकमेकात इतक्या एकरूप^{११} झालेल्या कळून येतात की, त्यांचा वेगवेगळेपणा, विचार केल्याशिवाय लक्षातच येत नाही. भाष्यकारांच्या प्रश्नाचा अभिप्राय असा की गाय शब्द उच्चारल्याबरोबर एकदम व एकरूपाने कळून येणाऱ्या ह्या तीन गोष्टींपैकी शब्दाचे सोलीव स्वरूप कोणते ? शब्दामुळे कळून येणाऱ्या वस्तू अगर वस्तूचे गुणधर्मही जरी शब्दाशी एकरूप भासत असले तरी शब्दाच्या निखालस सोलीव स्वरूपात त्यांचा अंतर्भाव होत नाही, असे सांगून नंतर भाष्यकारांनी शब्दाचे प्रथम तटस्थलक्षण व नंतर स्वरूपलक्षण सांगितले आहे.

महाभाष्यातील दोन लक्षणे

‘जो उच्चारला असता ठराविक अर्थचि ज्ञान होते तो शब्द’, असे शब्दाचे तटस्थलक्षण प्रथम सांगून नंतर ‘किंवा ज्याच्यापासून अर्थज्ञान होते अशा ध्वनीला लोकामध्ये शब्द असे म्हणतात’. असे शब्दाचे स्वरूपलक्षण^{१२} महाभाष्यकारांनी सांगितले आहे. ह्या दोन लक्षणांपैकी पहिले लक्षण शास्त्रीय तर दुसरे लोकप्रसिद्ध आहे. हे दुसऱ्या लक्षणात ‘लोकामध्ये’ हा शब्द भाष्यकारांनीच वापरलेला असल्याने कळून येते.

महाभाष्य लक्षणातील विसंगती

वरवर पहाता ही दोन्ही लक्षणे एकाच प्रकारची म्हणजे लौकिक व स्वरूपलक्षणेच वाटतात. कारण पहिल्या लक्षणात ‘जो उच्चारल्याने’ असे शब्द आहेत व उच्चारण हे फक्त ध्वनीचेच शक्य असते. म्हणजेच जो उच्चारल्याने अर्थज्ञान होते तो (ध्वनि) म्हणजे शब्द असे अर्थबोधक ध्वनीनाच शब्द असे म्हटलेले आहे. फक्त दुसऱ्या लक्षणात ‘ध्वनि’ शब्द प्रत्यक्ष योजलेला आहे, तर पहिल्या लक्षणात ‘उच्चारलेल्या’ ह्या विशेषणामुळे तो मुचविलेला आहे. कारण उच्चारण ही क्रिया ध्वनीशिवाय अन्य कोणाचीच शक्य नसल्याने त्या

विशेषणाचे विशेष्य ध्वनि हेच घ्यावे लागेल, अशारीतीने दोनही लक्षणे 'अर्थबोधक ध्वनि म्हणजे शब्द' असे एकच एक विधान करीत असल्याने, ही दोनही लक्षणे स्वरूपलक्षणे व लौकिकच ठरतात. खुद्द महाभाष्यकार तर 'अथवा' म्हणून दुसरे लक्षण देतात व ह्या लक्षणात 'लोकांमध्ये' हा शब्द वापरतात, त्यावरून पहिले लक्षण शास्त्रीय असावे व दुसरे लौकिक असावे. तसेच ह्या दोनही लक्षणात मुळातच फरक असावा. त्यांचे तात्पर्य वेगळे असावे असे मूळ ग्रंथकाराचे मत स्पष्ट दिसते, पण वर खुलासा केल्याप्रमाणे त्या लक्षणांत शब्दांचा फरक असला तरी तात्पर्य तर एकच दिसते मग भाष्यकार 'अथवा' शब्द कशासाठी योजतात? ही उघड उघड पुनरुक्ती खरे म्हणजे विसंगतीच वाटते.

विसंगती ही विचारांची कीडच होय. निदान एकाच ग्रंथात ती नसावी, महाभाष्यकारांचा अभिप्राय काही वेगळा असावा. काही वेळेला बोलण्याच्या ओघात नित्य वापरातले शब्द वापरले जातात पण त्यांचे अर्थ वापरणाऱ्याच्या मनात काहीसे वेगळे असतात. ऐकणारा सामान्य माणूस प्रसिद्ध अर्थ घेऊन विसंगतीच्या भोवऱ्यात सापडतो, गटांगळ्या खातो. पण विचारी अभ्यासक वरवर भासणारी विसंगती दूर करण्यात यशस्वी होतो. महाभाष्यातील विसंगती ही अशी वरपांगी आहे. विचारान्ती ती सहज दूर होते. कसे ते आता पाहूया.

विसंगतीचा परिहार

ग्रंथकार महत्त्वाच्या विषयासंबंधीची आपली मते अगर सिद्धांत अनेक ठिकाणी मांडत असतो. त्या सर्वांचा साकल्याने विचार करूनच त्याचे त्यासंबंधीचे म्हणणे ठरवावयाचे असते. शब्द स्वरूपासंबंधी विवेचन महाभाष्यकारांनी अनेक ठिकाणी केलेले आहे, ते सर्व विचारात घेतले तर शब्दस्वरूपासंबंधी त्यांचा सिद्धान्त पुढीलप्रमाणे कळून येतो. शब्द हा दोन तऱ्हेचा आहे. एक नित्य^{१३} व दुसरा अनित्य. नित्य शब्द हा बुद्धीनेच समजतो.

पाणिनीय व्याकरण आणि भाषा-तत्त्वज्ञान

कानाने कळणारा ध्वनिरूप शब्द हा अनित्य असतो. माणसाच्या तोंडातील ठराविक हालचालीमुळे तेथील वायूवर आघात होऊन तो उत्पन्न होतो म्हणजेच उच्चारला जातो. त्या ध्वनिरूप शब्दाचा आकाश हा देश आहे. उत्पन्न होणाऱ्या ध्वनिरूप शब्दाने बुद्धिस्थ नित्यशब्द अभिव्यक्त होतो. 'अमुक शब्दापासून अर्थ समजला, अमुक शब्दाचा हा अर्थ' इत्यादि प्रयोगामध्ये बुद्धिस्थ नित्यशब्द अभिप्रेत असतो, तर ह्या शब्दात इतके वर्ण आहेत, हा शब्द ऐकला, हा शब्द उच्चारला, हे वाक्य त्या वाक्यापेक्षा मोठे आहे इ. प्रयोगांमध्ये, उत्पन्न होणारा ध्वनिरूप शब्द अभिप्रेत असतो.

उत्पन्न होणाऱ्या अर्थबोधक शब्दाला 'ध्वनि' हा शब्द महाभाष्यकारांनी व त्यांच्या टीकाकारांनी वापरलेला आहे तर त्या ध्वनिरूप शब्दांनी अभिव्यक्त होणाऱ्या अर्थबोधक नित्य शब्दाला स्फोट हा शब्द व्याकरणशास्त्रात रूढ झालेला आहे. शब्दस्वरूपासंबंधी महाभाष्यकारांनी अन्यत्र केलेले विवेचन विचारात घेऊन त्यांचे त्याबाबतचे मत वरीलप्रमाणे निश्चित करता येते. ते मत विचारात घेतले तर महाभाष्यात आरंभी दिलेली दोन शब्दलक्षणे ह्या दोन प्रकारच्या शब्दांची आहेत. पहिले स्फोटरूप शब्दाचे तटस्थलक्षण आहे, तर दुसरे ध्वनिरूप शब्दाचे स्वरूपलक्षण आहे असे म्हणता येईल व पुनरुक्तीचा व विसंगतीचा दोष घालविता येईल. पण असे मानण्यातही एक अडचण येते, ती अशी की, महाभाष्यकारांनी पहिल्या लक्षणात 'उच्चारलेल्या' हा शब्द योजलेला आहे. महाभाष्यकारांच्या व व्याकरणशास्त्राच्या सिद्धान्ताप्रमाणे स्फोटरूप शब्द कधीच उच्चारला जात नाही. उच्चारल्या जाणाऱ्या ध्वनिरूप शब्दांनी तो स्फोटरूप शब्द अभिव्यक्त होतो. ही अडचण टाळण्यासाठी ह्या पहिल्या लक्षणातील 'उच्चारलेल्या' ह्या शब्दाचा अर्थ 'अभिव्यक्त झालेल्या' असा करावा, असे टीकाकारांनी^{१४} म्हटले आहे. भाष्यकारांनी इतर ठिकाणी मांडलेले मत विचारात घेतल्यास तसा अर्थ घेणे जरूर आहे. काही वेळेस शब्दांचा वापर अगदी काटेकोर होत नाही, तेथे इतर संदर्भानेच अर्थ निश्चित करणे भाग पडते.

बोलणारा, भाषेमध्ये पूर्वी असलेलेच शब्द बोलत असतो व पूर्वी वापरात असलेल्या शब्दापासूनच श्रोत्यालाही अर्थज्ञान होत असते. भाष्यकारांचे म्हणणे असे की, वक्त्याच्या व श्रोत्याच्या बुद्धीमध्ये ते शब्द (स्फोटरूप) असतातच. ठराविक ध्वनि ऐकले की, ते शब्द अभिव्यक्त होतात. बुद्धीत नसलेला शब्द बोलणारा वापरणारच नाही व तशा शब्दापासून ऐकणाऱ्यालाही केवळ ध्वनिज्ञानच होईल, अथर्चि ज्ञान होणारच नाही.

शब्दनित्यत्व वार्तिकमत

राम हा शब्द रम् धातूला घञ्^{१५} प्रत्यय जोडून सिद्ध म्हणजेच तयार होतो, असे सूत्रकार म्हणतात. अशा रीतीने साधु शब्द तयार करण्याचे काम व्याकरणशास्त्र करीत असल्याचे सर्वजण मान्य करतात.^{१६} पण शब्द जर नित्यच असतील तर व्याकरणशास्त्राचे कामच काय ? ह्या प्रश्नाचे उत्तर वार्तिककारांनी संक्षेपाने सुचविलेले आहे की—व्याकरणशास्त्र हे प्राचीन काळापासून वापरात असलेल्या शब्दाचे शास्त्र आहे. अनादि काळापासून अर्थबोधनासाठी लोकामध्ये शब्दाचा वापर चालूच आहे. त्या वापरात असलेल्या शब्दांपैकी साधु (शुद्ध, योग्य) कोणते व असाधु (अशुद्ध, अयोग्य) कोणते, हे वर्गीकरण करून त्यापैकी साधु शब्दांचाच वापर धार्मिक अनष्टानात करावा,^{१७} तरच त्या अनुष्ठानापासून पुण्य मिळते, हे सांगण्यासाठी व्याकरणशास्त्राची जरूरी आहे.

वरील विधानावर आक्षेप—

पूर्वीपासूनच वापरात असलेल्या शब्दांचे वर्गीकरण करणे, एवढेच व्याकरणशास्त्राचे काम असेल तर केवळ साधु शब्दांचा एकत्र संग्रह म्हणजे कोश करावा अशा शब्दसंग्रहाला महाभाष्यकारांनी प्रतिपदपाठ^{१८} हा शब्द वापरलेला आहे व ह्या कोशामध्ये असलेले शब्द साधु आहेत अशी चिट्ठी त्यावर चिकटवून द्यावी म्हणजे बस्स. कामच झाले. धातु, प्रातिपदिक, प्रत्यय, आगम,

पाणिनीय व्याकरण आणि भाषा-तत्त्वज्ञान

आदेश इत्यादी व्यवहारात कधीच नसणाऱ्या केवळ उपद्रवी अडगळींची भान-गड पाहिजेच कशाला ? हा सर्व शास्त्राचा पसाराच व्यर्थ आहे.

प्रतिपदपाठ अशक्य

कोश हे भाषेतील योग्य शब्द समजून घेण्याचे एक साधन आहे, हे खरे. पण भाषेत वापरात असलेल्या एकूण एक शब्दांचा कोश कोणीच तयार करू शकणार नाही. महाभाष्यकारांनी एक कल्पित कथा सांगून ह्या आक्षेपाला उत्तर दिले आहे. महाभाष्यकार म्हणतात, 'असं ऐकिवात आहे कीं, देवगुरू बृहस्पतीने इंद्राला एक एक शब्द उच्चारून शब्दसंग्रह सांगण्यास प्रारंभ केला. देवांची एक हजार^{१९} वर्षे लोटली, तरी तो शेवटाला पोचला नाही. बृहस्पती सारखा उत्तम प्रवचनकार अध्यापक, इंद्रासारखा बुद्धिमान, सर्वगुणसंपन्न अध्ययन करणारा व देवांची हजार वर्षे अध्ययनकाल ! तरी शब्द संपले नाहीत. सध्या तर सर्व रीतीने निरोगी राहून कोणी जगलाच तर फारतर शंभर वर्षे जगतो. शिवाय विद्येचा पूर्ण उपयोग व्हावा तर पुढील चार गोष्टी तरी व्हायलाच पाहिजेत—गुरुपासून विद्या मिळविणे, नंतर स्वतः अभ्यास करणे, नंतर शिष्यांना पढविणे व तिचा व्यवहारात उपयोग करणे. गुरुमुखातून एक एक शब्द ऐकून व्याकरणविद्या मिळविण्यातच सर्व आयुष्य खर्ची पडेल व ते अध्ययनही पूर्ण होणार नाही म्हणून एक एक शब्द सांगणे हा काही साधु शब्द जाणण्याचा योग्य^{२०} मार्ग नाही.

कोशात सर्व मूळ धातू किंवा मूळ शब्द फारतर देणे शक्य आहे, पण त्यांची प्रत्यक्ष वाक्यात वापरली गेलेली, वापरात असणारी व पुढे वापरली जाणारी असंख्य क्रियापदे, धातुसाधिते, विभक्त्यन्त इत्यादि रूपे कोशात देणे, सर्वस्वी अशक्य आहे. कारण संस्कृत भाषेपुरते बोलायचे तर संस्कृतमध्ये सुमारे दोन हजार धातूंची अनेक रूपे कमीअधिक प्रमाणात वापरात आहेत. प्रत्येक धातूचे चार अर्थ, सहा काल, तीन पुरुष व तीन वचने अशा रीतीने होणारी क्रियापदे, अनेक धातुसाधिते, असंख्य नामे, सर्वनामे, त्यांची विभक्त्यन्त रूपे, अनियमित रूपे हा सर्व पसारा कोशामध्ये अनावरच होईल.

वरीलपैकी कोणते रूप कोठे वापरले असेल किंवा कुठे वापरात येईल. ते कोणी बृहस्पतीही सांगू शकणार नाही.

शब्दरूपांचा अनियमितपणा

कोशात सर्व अनियमित रूपांचा संग्रह ही मोठीच डोकेदुखी ठरेल. अनियमित रूपे हा प्रकार सर्वच भाषांमध्ये कमी अधिक प्रमाणात आढळतो. संस्कृत-मध्ये तो अधिक जाणवतो हे खरे. पण त्याबद्दल कोणी कोणाला हिणवू नये. जेवढे उपपादन करता येईल तेवढे करण्याचा प्रयत्न करावा व नंतर 'हा भाषेचा स्वभाव आहे, त्याबाबतीत आम्ही काय करावे?', असेच नम्रपणे म्हणावे.

रूपांच्या अनियमितपणाच्या संदर्भात प्राचीन परंपरेत दोन दंतकथा प्रसिद्ध आहेत, त्याही ह्या संदर्भात रोचक व बोधक आहेत.

पतञ्जली-शेषाचा अवतार

त्या दोन दंतकथांपैकी एक खूद महाभाष्यकारांच्या संदर्भातील आहे. एकदा भगवान् विष्णु शेषावर आरूढ होऊन भगवान् शंकराचे तांडवनृत्य पहाण्यात इतके तल्लीन झाले की त्या एकाग्र ध्यानामुळे त्यांचा भार शेषाला असह्य झाला. ध्यान संपल्यावर शेषाने भगवान् श्रीविष्णूंना त्याचे कारण विचारले. तेव्हा भगवान् विष्णूंच्या सांगण्यावरून भगवान् शंकराच्या नृत्याचे वर्णन व ते पहाण्यासाठी भगवान् विष्णूंची एकाग्र ध्यानावस्था त्याला समजली. नंतर शेषाने ते तांडवनृत्य आपल्यालाही पाहण्यास मिळावे, अशी इच्छा व्यक्त केली. पृथ्वीवर पतञ्जलीरूपाने तुझा अवतार झाला म्हणजे तुझी इच्छा पूर्ण होईल असे आश्वासन श्रीविष्णूंनी शेषाला दिले.

काही काळानंतर चिदंबर गावाजवळच्या तपोवनात पुत्र प्राप्तीसाठी तपश्चर्या करणाऱ्या गोणिका नावाच्या, तापसीच्या ओंजळीतून शेष खाली पडला व त्याने लगेच बालमुनीचे रूप धारण केले. त्या गोणिकेने पुत्रप्राप्तीसाठी

पाणिनीय व्याकरण आणि भाषा-तत्त्वज्ञान

केलेली तपश्चर्या सफल झाली, असे समजून त्या बालकाचा प्रेमाने सांभाळ केला. तो तिच्या ओंजळीतून पडला, म्हणून त्याचे नांव पतञ्जली असे ठेवले. काही दिवसांनी पतंजली तपश्चर्येसाठी समुद्रतीरी गेला. तेथे व्याघ्रभूति नावाच्या वैयाकरणाबरोबर त्याने दिव्य दृष्टीने शंकराचे तांडव नृत्य पाहिले. नृत्याचे शेवटी भगवान् शंकरानी पतंजली मुनींना पाणिनिसूत्रांवर विस्तृत विवरण करणारे महाभाष्य लिहिण्याची आज्ञा केली. त्या आज्ञेनुसार पतंजली-मुनींनी महाभाष्यरचनेस व ते शिष्यांना पढविण्यास सुरुवात केली. आपल्या सहस्र फणांनी शिष्य भिऊन जाऊ नयेत व आपल्या प्रचंड तेजाने दिपून जाऊ नयेत म्हणून पडद्याआड बसून त्यांनी महाभाष्य पढविण्याचे काम चालू ठेवले. शिष्यांच्या वेगवेगळ्या शंकांचे निवारण एकदम अनेक मुखांनी ते करीत, त्यामुळे त्यांना पहाण्यासाठी शिष्य फार उत्कंठित झाले व त्यांनी एकदा पडदा दूर केला पण ते सर्व शिष्य पतंजलीच्या तेजाने भस्म झाले. कर्मधर्मसंयोगाने त्यावेळी एक शिष्य दूर गेला होता. तो तेवढा वाचला. तो परत आल्यावर त्याला पतंजलीनी सर्व महाभाष्य पढविले पण त्याने योग्य पावित्र्य न राखल्याने त्यांनी त्याला 'राक्षस होशील' असा शाप दिला. शापापासून सुटका करण्यासाठी त्या शिष्याने फार विनवणी केली तेव्हा तुझ्याकडे अध्ययनासाठी जे कोणी येतील त्यांना 'पच्' धातूचे निष्ठान्त (कर्मणि भूतकाल-वाचक विशेषण) काय होते ते विचार. जो योग्य उत्तर देईल त्याला महाभाष्य पढव. नंतर तुझी राक्षसयोनीतून मुक्तता होईल असा उक्ताप दिला. त्याच्याकडे अनेक शिष्य आले पण पच् धातूचे निष्ठान्तरूप कोणी पक्व, पष्ट, कोणी पक्ण, तर कोणी पचित असे सांगत. बरोबर रूप कोणीच सांगत नव्हते. त्यामुळे त्याची शेकडो वर्षे झाली तरी राक्षसयोनीतून सुटका होईना. म्हणून शिष्यवात्सल्याने स्वतः पतंजलीनीच ब्राम्हण कुळांत जन्म घेतला. त्या जन्मात त्यांचे नाव चंद्रगुप्त असे होते, त्या चंद्रगुप्ताने त्या ब्रह्मराक्षसाला महाभाष्य पढविण्याची विनंती केली. गुरूच्या आज्ञेप्रमाणे त्या ब्रह्मराक्षसाने पच् चे निष्ठान्त रूप विचारले. चंद्रगुप्ताने पक्व असे योग्य रूप सांगितले.

नंतर ब्रह्मराक्षसाने चंद्रगुप्ताला संपूर्ण महाभाष्य पढविले व तो शापमुक्त झाला. त्या चंद्रगुप्ताचा मुलगा भर्तृहरि याने महाभाष्य शिकून त्यावर अनेक ग्रंथ लिहून परंपरा वाढविली.

निष्ठा प्रत्ययान्तरूपे धातूंना बहुतेक त, न, ट, ण किंवा इत हे प्रत्यय जोडून^{२२} बनतात. त्या धोरणाने व्याकरणाभ्यासू शिष्यांनी ब्रह्मराक्षसाला उत्तरे दिली. पण दोन हजार धातूंमध्ये पच् हा एकटाच धातू असा आहे की, त्याच्या पुढे निष्ठा प्रत्यय 'व' जोडला जातो. पाणिनी ऋषींना त्या एका रूपासाठी स्वतंत्र सूत्र^{२३} करावे लागले. ह्या अनियमितपणाला कारण काय देणार? भाषेचा स्वभाव! भाषा म्हणजे गणिती व्यवहार नाही. हेच दंतकथेतील ब्रह्मराक्षसाला घातलेल्या अटीने महाभाष्यकारांनी सुचविलेले आहे.

वैयाकरण व नैयायिक संघर्ष

संस्कृत भाषेतील रूपांच्या अनियमितपणासंबंधी वस्तुस्थिती व तक्रार नोंदणारी दुसरी दंतकथा राजदरवारातील आहे. एका राजाच्या पदरी अनेक शास्त्रातील विद्वान होते धार्मिक अनुष्ठानात मात्र वैयाकरण-विद्वानांलाच अग्रमान मिळत असे. कारण उघड आहे. धार्मिक अनुष्ठानांत शुद्ध शब्द वापरले तरच ते यथासांग होऊन त्या कर्माची फळे यजमानाच्या पदरी पडतात, असा धर्मशास्त्राचा खासा कायदा^{२४} व शुद्ध शब्द वापरण्याची जबाबदारी व्याकरण पंडितच पार पाडू शकतो. म्हणून तेथे वैयाकरणांचो वर्णी लागे तेही योग्यच. अग्रमानाबरोबर दक्षिणेतही वैयाकरणच अग्रेसर. त्यामुळे इतर विशेषतः न्याय-पंडित द्वेषाने अस्वस्थ झाले. त्यांनी आपली नाराजी प्रधानजींच्यामार्फत राजेसाहेबांचे कानी घातली. राजाने सांगितले मला सर्व पंडित समान. धार्मिक अनुष्ठान यथासांग व्हावे, अशुद्ध शब्द-वापरामुळे नासू नये म्हणजे झाले. न्यायपंडितांनी ती जिम्मेदारी स्वीकारली. थोड्याच दिवसात राजेसाहेबांची साठ वर्षे पूर्ण होत असल्याने साठी-शांतीचे धार्मिक अनुष्ठान सुरू झाले. साठीशांतीच्या अनुष्ठानात सर्व प्रथम सात चिरंजीवो मानलेल्यांची पूजा असे.

पाणिनीय व्याकरण आणि भाषा-तत्त्वज्ञान

ते सात चिरंजीवी म्हणजे^{२५} अश्वत्थामा, बलि, व्यास, हनुमान, विभीषण, कृप व परशुराम हे आहेत.

पूजा म्हणजे प्रारंभी आवाहन (बोलावणे) व शेवटी विसर्जन (निरोप देणे) व मध्यंतरी स्नान, गंध, अक्षता, फुले, नैवेद्य वगैरे मंत्र म्हणून ते ते उपचार करणे. एकूण सोळा उपचार करावयाचे असतात. हे उपचार करीत असता त्या त्या देवतेच्या नावाची वेगवेगळ्या विभक्तींची रूपे व्याकरण-नियमानुसार योजावी लागतात. मूळ ग्रंथात फक्त अमुक देवतेची पूजा करावी, एवढेच विधान असते. प्रत्यक्ष अनुष्ठानामध्ये त्या त्या देवतेसाठी योग्य शब्द योग्य विभक्तीमध्ये पुरोहितानीच विचारपूर्वक म्हणावयाचा असतो. ह्या योग्य शब्द-वापराला कर्मकांडात 'ऊह^{२६}' असे म्हणतात. अशा प्रकारचे ऊह म्हणजे योग्य शब्दाचा वापर करता येणे हा व्याकरणाभ्यासाचा एक खास फायदा आहे, असे महाभाष्यकारांनी पहिल्या प्रथम व्याकरणाभ्यासाचे फायदे सांगतांना अगदी स्वतंत्रपणे नमूद केलेले आहे.^{२७} धार्मिक अनुष्ठानात अग्रमान मिळविण्यासाठी व्याकरणाभ्यासाची अत्यंत जरूरी आहे, ही गोष्ट फार प्राचीन काळापासून मान्य झालेली होती, हे महाभाष्यातील वरोल नोंदीवरून स्पष्ट होते.

न्यायशास्त्र गणिताप्रमाणे अत्यंत रेखीव व बुद्धिप्रधान असे विचारशास्त्र असल्याने अत्यंत मोजक्या शब्दांत त्याचा सर्व प्रपंच सामावलेला असतो. तेथे शब्दापेक्षा विचारालाच महत्त्व. शिवाय गणितासारख्या रेखीव व मर्यादित शब्दांचा वापर करणाऱ्या शास्त्राच्या अभ्यासकाचे भाषेकडे दुर्लक्ष होणे स्वाभाविक व क्षम्यही. त्यांचे शब्द किंवा वाक्यरचना व्याकरण-नियमानुसार असतील तर दुधात साखर, नाहीतर दुधाचे मोल कोण हिरावून घेईल ? अर्थ हा भाषेचा गाभा, तो घ्यावा; फोलकटासारखे शब्द सोडून द्यावे. त्यांना काय महत्त्व ? असेच कोणीही (अर्थात् वैयाकरणाखेरीज) म्हणेल. नैयायिकांचा भाषवावतचा हा ाढलेपणा प्राचीन प्रणालीत महशूर आहे. 'अस्माकूणां

नैयायिकेषाम् अर्थरि तात्पर्यं न शब्दरि' हे काहीशा अतिशयोक्तीने त्यांचा भाषेवद्दलचा ढिलेपणा, पण तितकीच तत्त्वविचारावद्दलची ओढ दाखविणारे वाक्य प्राचीन प्रणालीत जणू श्रुतिप्रमाणे अपौरुषेय असे प्रसिद्ध आहे. आता इकडे राजदरवारी पौरोहित्याची जिम्मेदारी घेतलेल्या नैयायिकांचे काय झाले ते पाहू या.

राजाच्या साठीशांतीच्या वेळी नैयायिकाला सरळ शरणागती पत्करावी लागली. नमस्कार करण्याचे वेळी 'नमः' अव्यय वापरल्यास ज्याला नमस्कार त्याची चतुर्थी व्याकरण-नियमानुसार^{२६} वापरावी लागते. आवाहनाचे वेळी द्वितीया वापरावी लागते. विभक्तीच्या रूपांत नैयायिक गोंधळणार याची वैयाकरणाला मनोमन खात्री. राजाचे अनुष्ठान तर सर्व यथासांग व्हावे असे सर्वाप्रमाणे त्यालाही वाटत होते. म्हणून तो नैयायिकाच्या पाठोपाठ बसला. नैयायिक पहिला चिरंजीव जो अश्वत्थामा त्या शब्दाची चतुर्थी जणु तो देव म्हणून देवाप्रमाणे वापरणार तोच वैयाकरणाने 'अश्वत्थाम्ने' असे योग्य रूप सुचविले. आता नैयायिकाचा दुसरा वळी बलीचा. त्याची चतुर्थी 'बलिम्ने' अशी 'अश्वत्थाम्ने' बरहुकुम त्याने वापरली. 'बलये' हे शुद्ध रूप अशी शुद्धी वैयाकरणाने केली. आता आली व्यासाची पाळी. मागच्या प्रमाणेच पुढचा ह्या न्यायाने 'व्यासये' असे चतुर्थी रूप पुढे आले. वैयाकरणाने 'व्यासाय' अशी शुद्धी जोडली. त्या पाठोपाठ 'हनुमानाय' ह्याची हजेरी लागली. त्याची दुरुस्ती 'हनूमते' अशी झाली. त्यानुसार 'विभीषणते' असे विभीषण शब्दाचे चतुर्थ्यन्त रूप नैयायिकाने मनाने ठरविले पण बुद्धि साथ देईना, तो गोंधळला व पौराहित्याच्या अग्रमानाची सुपारी वैयाकरणासच लखलाभ होवो, तोच ती सभाळू जाणा, अशी सपशेल शरणागती पत्करून त्याने पूजा मंडपातून काढता पाय घेतला. कल्पित कथेचे तात्पर्य की भाषा ही गणित नाही, त्यामुळे शब्द-रूपांच्या अनियमित, उच्छृंखलपणावद्दल 'असे कां?' असे विचारून उपयोग काय ? ती जशीच्या तशी मान्य करून वापरणे एवढेच आपले काम.

पाणिनीय व्याकरण आणि भाषा-तत्त्वज्ञान

धातूंची व मूळ प्रातिपादिकांची (शब्द) रूपे जशी भिन्न-काही अकारान्त, तर काही उकारान्त; काही स्वरान्त तर काही व्यंजनान्त-तशीच त्यांची परिनिष्ठित म्हणजे वाक्यात वापरण्यास योग्य अशी क्रियापदरूपे व विभक्त्यन्त रूपे ही वेगवेगळी. त्यातही कित्येक अनियमितरूपे. ह्या सर्वांचा एकत्र संग्रह करणे म्हणजे जणु आकाशालाच गवसणी, सर्वस्वी अशक्य. शिवाय अशा सर्व रूपांचा संग्रह कदाचित् करता आला तरी तेवढ्याने व्याकरणाचे काम थोडेच भागणार? कारण आपण बोलतांना, वाक्याचा उपयोग करीत असतो. म्हणून सर्व वाक्यांचा संग्रह करावा लागेल. कारण केवळ प्रत्येक शब्द शुद्ध आहे, एवढ्यावरून वाक्य शुद्ध होणार नाही. वाक्यात शब्द त्याच्या कार्यानुसार वापरावा लागतो. नाहीतर 'बालः श्लोकः पठति' हे वाक्य शुद्ध म्हणावे लागेल, हे आपण पूर्वीच्या प्रकरणात (पृ. २०) पाहिले आहे. तात्पर्य, केवळ कोशासारख्या शब्द-संग्रहाने व्याकरणाचे काम होणार नाही. सामान्य^{३९} नियम व सामान्य नियमाचे अपवाद असे विशेष नियम, हीच व्याकरण-शास्त्राची योग्य व सुटसुटीत मांडणी होईल.

शब्दनित्यत्वावर दुसरा आक्षेप

व्याकरणशास्त्र, वापरात असलेल्या म्हणजेच पूर्वसिद्ध शब्दांचे फक्त शुद्ध, अशुद्ध असे वर्गीकरण सांगते ह्या विधानावरील दुसरा आक्षेप. 'अमुक शब्द ह्या सूत्राने सिद्ध होतो', 'हे रूप ह्या प्रत्ययाने बनले' असे सर्व टीकाकार व ग्रंथकार सर्रास म्हणतात. महाभाष्यकारही, 'व्याकरणावरून^{३०} आम्हाला शब्द मिळतात' असे म्हणतात, हे कसे ?

दुसऱ्या आक्षेपाचे निरसन

सिद्ध शब्दांचे साधुत्व सांगणे, हे व्याकरणशास्त्राचे मुख्य उद्दिष्ट आहे हे खरे, तथापि ते सांगण्यासाठी जो सुटसुटीत व जवळचा असा सामान्यविशेष-नियमरूप उपाय व्याकरणाने स्वीकारलेला आहे, त्यामुळे सिद्ध शब्दांचेच प्रकृति प्रत्यय इत्यादि केवळ कल्पित भाग पाडले व त्या कल्पित भागांनाही

व्यवहारातील शब्दांच्या अर्थाशी सुसंगत असे अर्थ कल्पून तसेच जरूरीप्रमाणे आदेश, आगम, लोप इत्यादि उपायांनी ते ते शब्द व्याकरणाने सिद्ध करून दाखविले.

प्रकृति, प्रत्यय व त्यांचे अर्थ हे सर्व कल्पित आहेत. कारण केवळ प्रकृतीचा अगर केवळ प्रत्ययाचा व्याकरण शास्त्रात सांगितलेल्या अर्थी व्यवहारात उपयोग^{३१} कधीच नसतो. उदा., 'पाति' ह्या क्रियापदातील 'पा' ह्या प्रकृतीचा म्हणजे धातूचा अर्थ रक्षण व 'ति' ह्या प्रत्ययाचा अर्थ 'कर्ता' असे व्याकरणशास्त्र^{३२} सांगते. पण त्या केवळ धातूचा व केवळ प्रत्ययाचा अनुक्रमे रक्षण व कर्ता ह्या अर्थी उपयोग व्यवहारात केला जात नाही. पूर्वसिद्ध वस्तूला जादा जोड म्हणजे आगम व एकाला हाकलून त्या जागी दुसऱ्याला आणून बसविणे म्हणजे आदेश. काही प्रत्ययांना इ आगम होतो, तर भूतकाळी रूपामध्ये धातूच्या पूर्वी अ आगम होतो. त्यामुळे भविष्यति व अभवत् इ. रूपे होतात. पण आगम रहित 'भोष्यति' व 'भवत्' अशी रूपे तर कोठेच वापरात नाहीत. स्था धातूला तिष्ठ^{३३} आदेश होतो. व तिष्ठति हे रूप बनते. पण स्थाति असे रूप वापरात आहे व त्यातील 'स्था'ला हाकलून त्या जागी तिष्ठ असा आदेश झाला असे म्हणता येणार नाही. तसेच पूर्वी असलेल्याची पूर्ण हकालपट्टी म्हणजे लोप किंवा अदर्शन. नदी शब्दाच्या प्रथमा एकवचन प्रत्ययाचा, तसेच मधु शब्दाच्या प्रथमा द्वितीया एकवचन प्रत्ययांचा लोप^{३४} होतो असे व्याकरणशास्त्र सांगते. पण त्यांचे पुढे त्या रूपात ते प्रत्यय कोठे दिसतच नाहीत तर त्यांची हकालपट्टी झाली असे कसे म्हणता येईल? त्यामुळे व्याकरणशास्त्रातील रूपसिद्धी हा केवळ कल्पनेचा खेळ आहे. प्रत्यक्ष व्यवहारांत उपयोगात असलेले सिद्ध रूप हेच पूर्ण वास्तव म्हणजे खरे. ते रूप व्याकरणशास्त्राच्या जन्मापूर्वी होते व नंतरही तेच वापरावयाचे. त्यात काहीच बदल व्याकरणशास्त्रामुळे होणार नाही. व्याकरणशास्त्राने भाषाभ्यासकांच्या बुद्धीत बदल घडवून आणला व तोही केवळ काल्पनिक.

रेखागवयन्याय

ह्या काल्पनिक शब्दसिद्धीच्या संबंधात टीकाकारांनी^{३५} अनेक ठिकाणी 'रेखागवय' न्यायाचा उल्लेख केला आहे. त्या न्यायाच्या म्हणजे संकेतरूप दृष्टान्ताच्या मदतीने ही गोष्ट अधिक स्पष्ट होईल. गवय म्हणजे रानगाय. ती रानगाय ज्याने अनेकदा पाहिली आहे त्या अ व्यक्तीला ज्याने रानगाय पूर्वी पाहिली नाही अशा व माणसाने विचारले, 'रानगाय कशी असते? त्यावर अ गावगाईचे साधे रेखाचित्र काढतो. ते पाहून व म्हणतो, 'ही तर गावगाय!' नंतर अ त्या गाईचे रेखाशेपूट कातरून अगदी आखुड करतो व ही रानगाय असे 'व' ला समजावून सांगतो. व ला समजून येते की, 'फक्त आखुड शेपटी, इतर सर्व गावगायीप्रमाणे ती रानगाय' आता अ ने परिचय करून देतांना प्रथम गावगाय काढली व नंतर तिचे रेखाशेपूट कातरले तरी प्रत्यक्षात 'गावगायीचे शेपूट कातरावयाचे म्हणजे झाली रानगाय.' असा त्याचा अभिप्राय नाही व तो तसे समजतही नाही. हा केवळ समजुतीसाठी स्वीकारलेला उपाय. रेखागवयन्यायाची दुसरी उपपत्ती ही सांगतात—अ ने गवयाचेच रेखाचित्र काढले. ते काढतांना प्रथम तोंड नंतर पाय नंतर भेली असा क्रम लावला असेल अगर दुसरा काही क्रम अवयव रेखाटावयास घेतला असेल. तोच क्रम गाय पहातानाही असेल किंवा अगदी चित्रावरहुकुम रेखा, उंची, जाडी असेल असे समजू नये. चित्र हे केवळ ढोबळ कल्पना देणारेच असेल, ते रेखाचित्र निखळ काल्पनिक असेच आहे हे सर्वजण समजून असतात. प्रकृति, प्रत्यय, आगम, आदेश, लोप इत्यादि सर्व शास्त्रीय मांडणी व्यवहारात असलेल्या पूर्वसिद्ध शब्दाची कल्पना देणारी असते. रेखांमुळे जसा गवय उत्पन्न होत नाही किंवा रेखाशेपटी कातरल्याने त्याची खरी शेपूटही गळून पडत नाही, तो रानांत खुशाल जसाच्या तसा असतो, तसाच शब्दही व्यवहारात असतो.

केवळ बुद्धीमध्ये बदल

व्याकरणाने सांगितलेल्या शब्दसिद्धीच्या प्रक्रियेमुळे फक्त अभ्यासकाचे बुद्धीमध्ये क्रमाक्रमाने बदल होत जातो. मुख्य शब्दामध्ये काहीच बदल नाही

ह्या वस्तुस्थितीची समजूत पटावी म्हणून महाभाष्यकारांनी^{३८} झाडांचा दाखला दिलेला आहे, तो असा—कोणी एक (अ) दुसऱ्याला (ब) सांगतो की, 'गावाच्या पूर्वेकडे आंब्याची झाडे आहेत.' ऐकणाऱ्याची, पूर्व बाजूची सर्व झाडे आंब्याची अशी समजूत होते. नंतर अ सांगतो, 'पण ज्या झाडांना चीक आहे व ज्यांना खाली पारंब्या फुटलेल्या आहेत आणि ज्यांची पाने मोठी आहेत ती मात्र वडाची आहेत.' ह्या दुसऱ्या वाक्यामुळे सर्व झाडे आंब्याची अशी व ची झालेली समजूत फक्त बदलते. पहिल्या वाक्याने पूर्वेकडील सर्व झाडे आंब्याची होत नाहीत की दुसऱ्या वाक्याने काही आंब्याच्या झाडांचे वडाच्या झाडात रूपांतरही होत नाही. वस्तुस्थितीत असलेली आंब्याची व वडाची झाडे जशीच्या तशीच असतात. त्याचप्रमाणे ह्या व्याकरणशास्त्राने शब्दावदलची कल्पना फक्त बदलत जाते. खुद्द वापरातला शब्द अगदी वेदान्त्यांच्या ब्रह्मा-प्रमाणे जसाच्या तसाच अविकृतच राहतो.

सारांश, राम हा शब्द रम् धातूला घञ् प्रत्यय जोडून अमुक सूत्रांनी तयार होतो. 'व्याकरणावरून आम्हाला शब्द मिळतात' वगैरे बोलणे, 'कुंभाराने घडा तयार केला', 'कुंभाराकडून आम्ही घडा मिळवला' ह्या बोलण्याप्रमाणे अगदी शब्दशः घ्यावयाचे नाही. कारण आपल्याला घड्याची जरूरी असेल तर आपण कुंभारवाड्यात^{३९} जाऊन सांगतो की असा असा घडा तयार कर. मला त्याची जरूरी आहे. तसे शब्दाचा उपयोग करावयाचा असेल तर आपण वैयाकरणाच्या वखळीत जाऊन, 'शब्द तयार करा, मला त्याचा उपयोग करावयाचा आहे,' असे कधीच सांगत नाही. लोकांमध्ये वापरात असलेलेच शब्द मनाने उचलून आपण प्रयोग करून मोकळे होतो.

केवळ शब्दकोशाने व्याकरणाचे काम भागणार नाही. प्रकृति, प्रत्यय, आगम, आदेश इत्यादि काल्पनिक विभागाने युक्त अशी व्याकरणशास्त्ररचना हाच शब्द समजून देण्याचा सोपा व सुटसुटीत उपाय आहे व सिद्ध शब्दांचे त्या उपायाने अन्वाख्यान हे व्याकरणाचे कार्य, ह्या विषयाचे विवेचन येथपर्यंत झाले.

पाणिनीय व्याकरण आणि भाषा-तत्त्वज्ञान

सिद्ध म्हणजे नित्य

आता शब्द सिद्ध म्हणजे नित्य कसा ह्यासंबंधी विचार करावयाचा आहे. वार्तिककारांनी, 'शब्द हा व्याकरणशास्त्रापूर्वीही सिद्ध म्हणजे अस्तित्वात आलेला असतो. व्याकरणशास्त्राने तो नव्यानेच तयार होत नाही.' असे विधान^{३८} केले आहे खरे, पण सिद्ध हा शब्द नित्य व अनित्य अशा दोनही^{३९} वस्तूंचे विशेषण म्हणून वापरला जातो. मग वार्तिकातील सिद्ध शब्दाचा अर्थ नित्य असाच वार्तिककारांना अभिप्रेत आहे, असे कसे म्हणता येईल ? 'शब्द दोन प्रकारचा—एक नित्य व दुसरा अनित्य' असे महाभाष्यकार म्हणोत व पुढील टीकाकार त्याचे समर्थनही खुशाल करोत. पण सूत्रकार पाणिनी त्या संबंधात काहीच बोलत नाहीत, तर वार्तिककार संशयित विधान करतात. अशा परिस्थितीत महाभाष्यकारांनी स्पष्टपणे मांडलेली शब्द-नित्यत्वाची कल्पना त्यांची स्वतःचीच अगदी नवी आहे म्हणणेच वस्तुस्थितीला धरून होणार नाही कां ?

नवीन म्हणजे निर्मूल, पोरकट

प्राचीन शस्त्र-प्रणालीची अशी पक्की श्रद्धा आहे कीं, कोणताही नवीन विचार हा निर्मूल म्हणून पोरकटच होय. विचाराला पोक्तपणा, भारदस्तपणा येण्यासाठी प्राचीन परंपरेचा भक्कम आधार अतिशय आवश्यक आहे. नाहीतर केवळ कल्पित म्हणजे निराधार,^{४०} अप्रमाणच समजणे योग्य. या दृढ श्रद्धेपायी प्रत्येक ग्रंथकार आपल्या विचारांना पोक्तपणा यावा, पोरकट, निर्मूल म्हणून तो त्याज्य ठरू नये यासाठी पूर्वसूरींचा आधार जरूर दाखवीत असतो, किंबहुना त्याच्या प्रामाण्यासाठी त्या पूर्व आधाराची नितांत निकडच असते. महाभाष्यकारांच्या पूर्वीचे व्याकरणशास्त्रातील प्रमाणभूत पूर्वसूरी दोन. पहिले सूत्रकार व दुसरे वार्तिककार. पैकी सूत्रकारांची सर्वच रचना आज्ञेसारखी असल्याने अतिसंक्षिप्त आहे. शब्दस्वरूपाबद्दल ते मौन धरून आहेत. त्यामुळे 'मौन हे संमती दाखविणारे असते.'^{४१} ह्या संकेताने त्याची संमती गृहीत धरणे

शक्य. वार्तिककार शब्द-स्वरूपासंबंधी संशयित उल्लेख करतात. महाभाष्यकारादी प्राचीन टीकाकारांचा त्याबाबत अभिप्राय असा कीं, ग्रंथातील कोणताही उल्लेख वाचकाला किंवा श्रोत्याला संशयित वाटत असला तरी ग्रंथकाराच्या मनांत एकच एक निश्चित अर्थ असतो व तो निश्चित अर्थ इतर संदर्भांवरूनच ठरवावा लागतो.

वार्तिककारांचे पूर्वी व्याकरणशास्त्रात 'संग्रह' नावाचा ग्रंथ प्रसिद्ध होता. त्या ग्रंथात शब्द^{४२} नित्य आहे का कार्य ? असे दोन पक्ष विचारासाठी मांडलेले आहेत. तें कार्य म्हणजे उत्पन्न होणारा ह्याच्या विरुद्ध अर्थी सिद्ध शब्द योजलेला आहे. त्यामुळे त्या 'सिद्ध' शब्दाचा अर्थ नित्य हाच निश्चित आहे. ह्या वार्तिकातही तोच विषय मांडलेला आहे. हेही व्याकरणशास्त्रच आहे. तो संग्रह ग्रंथ, तो विषय व तो सिद्धान्त ही वार्तिककारांच्या मनात असणे अगदी शक्य. ही सर्व परिस्थिती लक्षात घेता वार्तिकातील सिद्ध शब्दाचा नित्य हाच अर्थ वार्तिककारांना अभिप्रेत असावा. सिद्ध शब्दाच्या अर्थनिश्चितीसाठी आणखी काही कारणे महाभाष्यकारांनी दिलेली आहेत. संग्रहकार हेही व्याकरणशास्त्रातील पूर्वसूरी. त्यांची प्रत्यक्ष संमती आपल्या विचाराला आहे, आपला शब्दनित्यत्वासंबंधीचा विचार अगदीच नवा, आजकालचा, पोरकट नाही. तर तो दीर्घ परंपरेच्या भक्कम आधाराने प्रौढ, पोक्त असा आहे, हेच संग्रहाच्या उल्लेखाने महाभाष्यकारांना येथे जाणीवपूर्वक सुचवायचे असावे. 'जुने तेच सोने' हे त्यावेळचे प्रमाणसूत्र होते ही वस्तुस्थिती ह्या संग्रहाच्या उल्लेखावरून दिसून येते. महाभाष्यकारांनी केलेल्या समर्थनाप्रमाणे खरोखरच वार्तिककारांना त्या वार्तिकातील सिद्ध शब्दाचा अर्थ नित्य हाच अभिप्रेत असता तर त्यांनी वार्तिकात उघडपणे नित्य शब्दच घातला असता. संशयित अर्थाचा शब्द घातलाच नसता, असे कोणाही विचारी माणसाला वाटेल. महाभाष्यकारांनी हाच प्रश्न विचारून नित्य शब्द वापरल्यानेही अर्थाचा संशय टाळता येत नाही, असे उदाहरणाने सिद्ध केलेले आहे. शिवाय सिद्ध हा शब्द मंगलसूचक^{४३} असल्याने अभ्यासकांचे मंगल व्हावे व शास्त्राची भरभराट

पाणिनीय व्याकरण आणि भाषा-तत्त्वज्ञान

व्हावी ह्या उद्देशाने वार्तिककारांनी पहिल्या वार्तिकात प्रारंभी हा शब्द वापरला आहे असे सिद्ध शब्दाच्या वापराचे समर्थन महाभाष्यकारांनी केलेले आहे.

सूत्रकारांनी व वार्तिककारांनी सिद्ध शब्द अनेक ठिकाणी वापरलेला आहे. त्या सर्व ठिकाणी त्याचा अर्थ पूर्वी समजून आलेला, पूर्वी माहीत; अस्तित्वात असलेला, पूर्वी उत्पन्न झालेला असाच आहे व वाङ्मयात त्या शब्दाचा प्रयोगही त्याच अर्थी अनेक ठिकाणी आढळतो. खुद्द महाभाष्यकारांनीही सिद्ध शब्दाचे वरील अर्थ गृहीत धरून इतर^{४६} ठिकाणी विवरण केलेले आहे. व त्यांनी स्वतःही सिद्ध शब्द वरील प्रसिद्ध अर्थीच अनेक ठिकाणी वापरलेला आहे. ह्या प्रस्तुत पहिल्या वार्तिकांत वरील प्रसिद्ध अर्थीची कोणताही अर्थ घेतला तरी तो संदर्भाला अगदी योग्य ठरत आहे. कारण महाभाष्यकारांनी ह्या वार्तिकाला अवतरण म्हणून असा प्रश्न विचारला आहे की, भगवान् पाणिनींचे हे व्याकरणशास्त्र शब्दांच्या बाबतीत कशा प्रकारे लागू झाले ? त्या प्रश्नाचा अभिप्राय टीकाकारांनी स्पष्ट केला आहे. पाणिनीनीच शब्द नवीन तयार करून त्या शब्दांचा त्या त्या अर्थाशी संबंधही उत्पन्न केला, कां व्यवहारांत पूर्वी असलेल्याच शब्द, अर्थ व संबंध यांची फक्त आठवण करून दिली ? ह्या प्रश्नाचे उत्तर म्हणून हे वार्तिक दिले आहे. व्यवहारात शब्द, अर्थ व संबंध (सिद्ध) पूर्वी असतांनाच हे व्याकरणशास्त्र त्यांचे स्मरण करून देणारे आहे, असे या प्रश्नाचे उत्तर वार्तिकामध्ये आहे. शब्दाचे नित्यत्व-अनित्यत्व हा विषय ह्या वार्तिकाच्या संदर्भात महाभाष्यकारांनी काहीशा ओढाताणीने अप्रस्तुतपणे उपस्थित केला व त्यासाठी सिद्ध शब्दाचा 'नित्य' असा काहीसा अप्रसिद्ध अर्थ घेऊन स्वतःची शब्द-नित्यत्वाची कल्पना वार्तिकातून काढण्याचा व त्या कल्पनेला परंपरेचा आधार मिळविण्याचा प्रयत्न केला असावा. कारण पूर्वसूरींच्या आधाराशिवाय असलेली केवळ कल्पना, निर्मूल म्हणून विद्वानांना सर्वस्वी अग्राह्य म्हणजेच अप्रमाण, ही त्या काळची श्रद्धा.

शब्द-नित्यत्वाचा सिद्धान्त प्रथम कोणी मांडला ? वार्तिककारांनी की महाभाष्यकारांनी ? सूत्रकारांनी त्या सिद्धान्ताला खरोखरच मूकसंमती असेल

कां ? इत्यादि विचार; कालक्रम, विचारक्रम, नवीन विचारांची भर इत्यादी-बद्दल ज्यादा चोखंदळ अशा नवीन अभ्यासप्रणालीला जरी फार महत्त्वाचे वाटत असले तरी प्राचीन प्रणालीला त्यात मुळीच रस नाही. आजचा सर्व विस्तार किंवा पसारा मूळ वाङ्मयात बीजरूपाने होताच. नवीन असे काहीच नाही. वार्तिकात व टीकांमध्ये जे आहे ते सर्व सूत्रातीलच.^{४१} अज्ञानी माण-साला ते सर्व नवीन आहे असे वाटते. त्यामुळे व्याकरणशास्त्राने मान्य केलेला शब्द-नित्यत्व हा सिद्धान्त कोणी प्रथम मांडला, याला प्राचीन परंपरेत फारसे महत्त्व नाही. तो प्रमाण मानून त्याचे समर्थन करणे हेच अनुयायी टीका-कारांचे, अभ्यासकांचे एकमेव कर्तव्य. आता त्यांनी ते कसे बजावले आहे, ते पाहू या.

‘शब्द नित्य’ ह्याबद्दल उपपत्ती

महाभाष्यकारांनी शब्दाची स्वरूपे दोन—एक नित्य व दुसरे कार्य—असे विधान केले आहे. तसेच पहिल्या वार्तिकातील सिद्ध शब्दाचा अर्थ नित्य हाच वार्तिककारांना अभिप्रेत आहे व त्यामुळे शब्दाचे नित्यत्व वार्तिककारांनीच मान्य केलेले आहे, असे सिद्ध केले. पण केवळ ठाम विधानाने कोणतीही गोष्ट सिद्ध होत नाही.^{४२} त्यासाठी काही उपपत्ती द्यावी लागते. शब्दाचे नित्यत्व पूर्व ऋषींनीच सांगितले असल्याने ते आप्तोपदेश म्हणजेच पूर्णप्रमाण. खरे तर प्राचीन परंपरेप्रमाणे त्यावावत उपपत्ती देण्याची जरूरीच नाही. तथापि महाभाष्यकारांनीच त्यावावत उपपत्ती देण्याचा काही प्रयत्न केलेला आहे. ती अशी—ज्या वस्तू^{४३} उत्पन्न होणाऱ्या असतात त्यांच्या उत्पत्तीकरिता प्रयत्न करावा लागतो. शब्दांच्या उत्पत्तीसाठी कोणी प्रयत्न करीत नाही. अर्थ मनात आला की आपण शब्दांचा वापर करतो. शब्द हा बोलणाऱ्याच्या व ऐकणाऱ्याच्या बुद्धीत कायम असतोच. उत्पन्न होणाऱ्या ध्वनींनी तो व्यक्त होतो. उत्पन्न होत नाही. आणि उत्पन्न न होणारा भावरूप पदार्थ प्राचीन शास्त्र-सिद्धान्तानुसार नित्यच ठरतो.^{४४}

पाणिनीय व्याकरण आणि भाषा-तत्त्वज्ञान

नित्य कोणास म्हणावे ?

यास्काचार्यानी निरुक्तामध्ये पदार्थांचे सहा विकार सांगितले^{१९} आहेत. ते असे—जन्माला येणे, असणे, बदलणे, वाढ होणे, कमी होणे व नष्ट होणे. महाभाष्यकारांनी ह्या निरुक्ताचा एके ठिकाणी उल्लेख^{२०} केलेला आहे. हे सहा भावविकार म्हणून प्राचीन ग्रंथात अनेक ठिकाणी उल्लेखिले आहेत. हे भावविकार ज्याला लागू होत नाहीत तो पदार्थ नित्य होय. अशा अभिप्रायाचे नित्यत्वाचे लक्षण महाभाष्यकारांनी प्रथम^{२१} सांगितले. महाभाष्यकारांनी मानलेला नित्यशब्द म्हणजेच अर्थबोधक स्फोटरूप शब्द. त्याला हे सहा भावविकार लागू होत नाहीत म्हणून तो तर नित्य ठरतोच, शिवाय महाभाष्यकारांनी नित्यत्वाचे दुसरे लक्षण पहिल्या लक्षणानंतर दिलेले आहे. त्या लक्षणानुसार शब्द, कार्य मानला तरी नित्य ठरतो. कारण महाभाष्यकारांचे हे दुसरे^{२२} लक्षण असे आहे कीं, जो पदार्थ नष्ट झाला तरी त्या प्रकारचा दुसरा पदार्थ कोठे तरी असतो तोही नित्यच समजावा. एकदा उच्चारलेला शब्द नष्ट झाला तरी तो शब्द कोठेतरी कोणीतरी वापरत असतोच. ह्या दुसऱ्या व्याख्येप्रमाणे ध्वनिरूप कार्य शब्दही नित्य ठरतो. ह्या नित्य प्रकाराला पुढील टीकाकारांनी^{२३} व्यवस्था नित्यता, प्रवृत्ति नित्यता, प्रवाहनित्यता, व्यवहारनित्यता असे शब्द वापरलेले आहेत. मात्र ही नित्यता दुय्यम दर्जाची, व्यवहारापुरती मर्यादितच समजावी. खरी नित्यता म्हणजे महाभाष्यकारांनी प्रथम व्याख्या केलेली व ती वेदान्त्यांचे मते ब्रह्माला व वैयाकरणांचे मते स्फोटाचाच लागू पडते.

भर्तृहरीचे मत

महाभाष्यकारानंतर शब्दाच्या नित्यत्वाचे विशेष समर्थन भर्तृहरीने वाक्यपदीयाच्या पहिल्या कांडात केलेले आढळते. महाभाष्यकारांप्रमाणे भर्तृहरीनेही दोन प्रकारचे शब्द मानलेले आहेत. एक नित्य कारणस्वरूप स्फोट, तर दुसरा अनित्य कार्यस्वरूप ध्वनि. ह्या दोन प्रकारच्या शब्दामध्ये कार्यकारणसंबंध असतो व ते दोन शब्द अगदी वेगळे असतात.

कार्य व कारण यामध्ये काही शास्त्रकार अत्यंत भेद मानतात. कारण वेगळे व त्यापासून बनणारे कार्य वेगळे, घडा किंवा कपडा पहाणाऱ्या कोणासच मी माती पहातो आहे, धागे पहातो आहे, असे वाटत नाही. तसेच पाणी आणणे व थंडी-वाऱ्यापासून निवारा देणे ही घडा किंवा कपड्याची कामे माती अगर धागे करू शकत नाहीत. तसेच बोलणारा सूज माणूस घरासाठी माती किंवा मातीसाठी घट इत्यादि शब्द वापरीत नाहीत किंवा 'कपडा आण' असे सांगितल्यावर कोणी धाग्याचा गट्टा आणील तर ती हुकुमाची अंमलबजावणी बरहुकुम झाली असे कोणीच म्हणणार नाही. तात्पर्य (१) ज्ञानभेद, (२) कार्यभेद, (३) शब्दभेद इत्यादीमुळे कार्य - कारण ह्यामध्ये पूर्णपणे भेदच असतो असे भेदवाद्यांचे म्हणणे आहे.

वेदान्ती, सांख्य व वैयाकरण हे कार्यकारणांचा अभेद मानतात. त्यांचे मते कारणच कार्यरूपाने भासत असते. वास्तविक पहाता कार्यकारणांचा वेगळेपणा नाही. सोनेच कुंडलादी दागिन्यांच्या रूपाने दिसते. मातीच घटाचे रूप घेते. सोने व दागिने माती व घट ह्यांच्यामध्ये तत्त्वतः काहीच फरक नसतो, बुद्धीचाच फक्त फरक, माती हेच^५ खरे. भेदवाद्यांनी ज्ञानभेद, कार्यभेद, शब्दभेद इत्यादि दिलेली कारणे वास्तवभेद सिद्ध करू शकतच नाहीत. कुंडले म्हणजे सोने नाही, घट म्हणजे माती नव्हे असे कोणताच विचारी मनुष्य म्हणणार नाही. व्यवहारातही कुंडलांची किंमत सोने समजूनच केली जाते. नाहीतर सोन्याचे भांडे, मातीचे भांडे, चांदीचे भांडे, पितळेचे भांडे ही सर्व भांडीच. त्यांच्या किंमतीत फरक पडण्याचे कारण काय ? भांडे ह्या कार्यरूपात ती सर्व सारखीच आहेत. अशारीतीने व्यवहारातही कार्यकारणांचा आत्यंतिक वास्तवभेद मानला जातच नाही. भेद केवळ बुद्धिभेदांमुळेच असतो. त्याचप्रमाणे कारण शब्द व कार्यशब्द हे दोन्हीही वस्तुतः एकच. म्हणूनच तर त्या दोहोंना 'शब्द' हा एकच शब्द वापरला जातो.

शब्दच शब्दाचे कारण कसा किंवा शब्दच शब्दाचे कार्य कसा ? तीच वस्तू त्याच वस्तूची कारण किंवा कार्य असू शकत नाही. घडाच घड्याचे कार्य,

पाणिनीय व्याकरण आणि भाषा-तत्त्वज्ञान

कपडाच कपड्याचे कारण असे कधी झाले आहे कां? तसे बोलणे म्हणजे नाथांच्या घरचे गूढ भारूडच होईल. वास्तवात तसे बोलणे पूर्ण विसंगत ठरेल. भर्तृहरिने अरणीचा^{१३} दृष्टान्त देऊन ही विसंगती घालविली आहे. अरणीमधील अव्यक्त अग्नीच व्यक्त अग्नीचे कारण असतो. अरणीवर दुसरी अरणी जोराने घासली म्हणजे आपोआप अग्नी उत्पन्न होतो. तेथे जुनी चकमक ही नसते किंवा नव्या जमान्यातील लायटरही नसतो. तर लाकडामध्ये असलेला अव्यक्त अग्नीच व्यक्त अग्नीचे निमित्त होतो. त्याचप्रमाणे अव्यक्त शब्द व्यक्त शब्दाचे कारण होऊ शकतो. अग्नीच्या दाखल्यावरून शब्दच शब्दाचे कारण ह्या म्हणण्यात काही विसंगती नाही हे सिद्ध करण्याचा भर्तृहरिने प्रयत्न केलेला आहे.

वक्त्याच्या बुद्धीमध्ये शब्द अव्यक्त स्वरूपात असतो. बोलण्याच्या इच्छे-मुळे वक्त्याच्या बुद्धीमध्ये तो शब्द स्फुरतो. हाच बौद्ध कारणरूप अव्यक्त शब्द स्फोट होय. हा बुद्धीमध्ये कायमच असल्याने उत्पन्न होत नाही. काही विशिष्ट परिस्थितीमुळे तो व्यक्त होतो, तोच त्या बोलणाऱ्याच्या बुद्धीमध्ये व्यक्त झालेला अर्थबोधक शब्द श्रोत्याच्याही बुद्धीमध्ये अभिव्यक्त व्हावा ह्या उद्देशाने वक्ता ठराविक प्रयत्नाने काही ध्वनि उच्चारतो. ते ध्वनि श्रोत्याच्या कानावर पडतात व त्याच्या बुद्धीतही पूर्वीच असलेला तो शब्द त्या ध्वनीनी व्यक्त होतो. व श्रोत्याला अर्थबोध होतो. वक्त्याचा अभिप्राय समजून येतो. असा हा ध्वनि व स्फोट यांचा परस्परसंबंध असतो. वक्त्याच्या बुद्धीतील अव्यक्त शब्द त्याच्या व्यक्त ध्वनिरूप शब्दांचे निमित्त असतो, तर वक्त्याचे ते व्यक्त ध्वनि श्रोत्याच्या बुद्धीतील अव्यक्त शब्दांचे अभिव्यंजक होतात. दोघांच्याही बुद्धीमध्ये तो अर्थबोधक स्फोटरूप शब्द बोलण्यापूर्वी व ऐकण्यापूर्वी असतोच. त्यामुळेच बोलणारा बोलतो व ऐकणाऱ्याला अर्थबोध होतो. ते शब्द पूर्वी त्यांच्या बुद्धीमध्ये नसतील तर हा व्यवहार होणारच नाही.

ध्वनीमुळे स्फोट अभिव्यक्त होतो. उत्पन्न होत नाही. शब्द ध्वनीच्या उत्पत्तीपूर्वी बुद्धीत असतोच कारण तो स्फोट ध्वनिरूप शब्दाचे निमित्त

असतो. निमित्त म्हणजेच कारण हे कार्याच्या पूर्वी असावे लागते, असा शास्त्र-सिद्धान्त असून तो व्यवहारातही अनुभवास येतो.

पूर्वी असलेलाच घडा प्रकाशाने अभिव्यक्त होतो. प्रकाश घड्याला उत्पन्न करीत नसतो. येथे अभिव्यक्त घडा अनित्य नाशवंत आहे. त्यामुळे जे जे अभिव्यङ्ग्य ते ते नाशवंत ठरेल, ह्या आक्षेपाला भर्तृहरीने दिलेले उत्तर प्रकाशाने^६ अभिव्यङ्ग्य घडा वगैरे नाशवंत असतात हे खरे, पण तेवढ्यावरून जो जो अभिव्यङ्ग्य तो सर्व नाशवंत असे म्हणता योगार नाही. कारण व्यक्तीमुळे त्या व्यक्तीवर राहणारी जाती अभिव्यक्त होते असे शास्त्रकार मानतात. पण ती जाती नित्य असते.

स्फोट व ध्वनि यांच्यामध्ये व्यङ्ग्य-व्यञ्जक-भाव हा संबंध वैयाकरणांनी मानलेला आहे. त्या संबंधीचे अनेक आक्षेप भर्तृहरीने निरनिराळे दाखले देऊन खोडून काढले आहेत. व वैयाकरणांनी मानलेला हा संबंध व शब्दाचे नित्यत्व हा सिद्धान्त, हालवून खुंटा घट्ट करावा, त्याप्रमाणे पक्का केला^७ आहे.

स्फोटवादावर आक्षेप

प्रत्यक्ष कानाने ऐकू येणारा वर्ण म्हणजेच ध्वनी. त्यांचा समूह हाच शब्द. त्यापेक्षा वेगळा, त्या ध्वनींनी अभिव्यक्त होणारा शब्द असा हे म्हणण्याला काही प्रमाण नाही व तसा वेगळा शब्द मानण्याची काही जरूरीही नाही. ध्वनिसमूह म्हणजेच पद व पदसमूह म्हणजे वाक्य. हेच खरे भाषेचे स्वरूप. स्फोट म्हणजे वंध्यापुत्र, शशशृंग, कांसविणीचे दूध वगैरे शब्दाप्रमाणे केवळ कल्पनाच. जगातील काल्पनिक पदार्थांमध्ये नसती भरीस भर अडगळ. तशा विलक्षण स्फोटाला ना लक्षण ना प्रमाण. आणि शास्त्रविश्वात लक्षण-प्रमाणाशिवाय कोणताच पदार्थ मान्य करता येत नाही. कल्पनाविश्वात स्वप्ननगरीप्रमाणे खुशाल कोणीही काहीही वरळावे.

यावर स्फोटवादांचे म्हणणे असे की, वर्णसमूह म्हणजे पद व पदसमूह म्हणजे वाक्य, वर्ण, पदे व वाक्ये ही कानानी ऐकू येतात व त्यापासूनच

पाणिनीय व्याकरण आणि भाषा-तत्त्वज्ञान

अर्थज्ञान होते. हे म्हणणे थोडा विचार केल्यास चुकीचे ठरते. समूह म्हणजे एकाच काळी एकाच स्थळी समान वस्तूंचे अस्तित्त्व. समूहाचे हे स्वरूप सर्वमान्य असे आहे. वर्णांचा म्हणजेच ध्वनींचा समूह कधीही शक्य होणार नाही. कारण अनेक वर्णांचा एकदम उच्चार करणे कधीही शक्य नसते. बोलणारा तोंडाने शब्द उच्चारत असतो. बोलणाराचे तोंड एकच असते. अर्थात् ब्रह्मदेव, दत्तात्रय, रावण अशा काल्पनिक काही व्यक्ति वगळून. त्यामुळे एकाच तोंडाने अनेक वर्ण एकाच वेळी उच्चारणे शक्यच नाही. त्यामुळे वर्णसमूह म्हणजे पद व पदसमूह म्हणजे वाक्य हे म्हणजे वस्तुस्थितीशी जुळणारे नाही. वर्णांचा समूह शक्य नाही ही वस्तुस्थिती महाभाष्यकारांपासून "सर्वं टीकाकारांनी स्पष्ट मांडलेली आहे. फुटकळ एकेका वर्णांपासून अर्थज्ञान तर कधीच होत नाही. शब्दापासून अर्थज्ञान होते, असाच सर्वांचा अगदी विनचूक अनुभव आहे. वर्णसमूहापासून अर्थज्ञान होते असे कोणालाच वाटत नाही, त्यामुळे बुद्धिस्थ स्फोटरूप शब्द स्वीकारणेच अत्यावश्यक आहे असा व्याकरणाचा सिद्धान्त आहे.

वर्णसमूह व पदसमूह शक्य नाही हे जरी खरे तथापि त्या क्रमाने उत्पन्न होणाऱ्या ध्वनिरूप वर्णांनी स्फोटरूप शब्द अभिव्यक्त होतो असे मानण्यातही अनेक आपत्ती ओढवतात, असा ध्वनिसमूहवाद्यांचा आक्षेप आहे. कसे ते पहा-ह्या अनेक वर्णांनी स्फोटरूप शब्द व्यक्त होतो. तो एकदम की क्रमाक्रमाने? एकदम अभिव्यक्त होतो असे म्हणाल तर पहिला वर्ण उच्चारल्यावर का दुसरा वर्ण? का शेवटचा? कोणत्याही एकाच वर्णाने तो अभिव्यक्त होत असेल तर इतर वर्णांची तेथे काय जरूरी? सर्व पूर्व वर्णांचे संस्कार व अन्त्य वर्णांचे प्रत्यक्ष अशा वर्णसमूहज्ञानाने तो स्फोट अभिव्यक्त होतो, असे म्हणाल तर तुम्हीही वर्णसमूह हा त्या ज्ञानाचा विषय म्हणून तरी मान्यच केला. शब्दापासून अर्थज्ञान तर सर्वांनाच होते. त्या अर्थज्ञानाला रास्त कारण असावे म्हणून स्वप्नातही नसलेल्या स्फोटाची दलाली नाइलाजाने स्वीकारावी लागली. पण त्या स्फोटासाठीही वर्णसमूहाची कुवडी घ्यावीच लागेल. एकंदरीत लसूण^{५५} खाऊनही आजार हटत नाही; अशीच आपत्ती ओढवली की; अशा रीतीने

आपत्तीची खाण असलेल्या, सर्वस्वी असंभव अशा ह्या स्फोटाची अडगळ पाहिजेच कशाला ? त्यापेक्षा वर्णसमूहापासूनच कोणाही दलालाच्या मध्यस्थीशिवाय अर्थज्ञान होते, असे मानणेच रास्त.

ह्यावर स्फोटवाद्यांचे म्हणणे असे की, वर्णसमूह व वर्णसमूहज्ञान ह्या दोन वस्तू अलग आहेत. वर्णसमूहरूपी पद कानाने कळते व त्यापासूनच अर्थज्ञान होते असे म्हणणाऱ्यांना त्या वर्णसमूहाचे रोखठोक अस्तित्व सिद्ध करणे जरूर. पण ते तर शक्य नाही. प्रत्यक्ष वर्णसमूह नसला तरी त्याचे ज्ञान शक्य आहे. रघुवंश, कुरुवंश म्हटल्याबरोबर त्या वंशात क्रमाक्रमाने जन्माला आलेल्या अनेक व्यक्तींची मालिका एकाच वेळी कळून येते. वर्णसमूहरूपी पद असे म्हटल्यास ते पद किंवा वाक्य कानाने कळणारेच असणार. तसे ते शक्य नाही. पण समूहज्ञान मात्र वंश, कुल वगैरे प्रमाणे बुद्धिग्राह्य शक्य आहे व त्या वर्णसमूहज्ञानाने स्फोटाची अभिव्यक्ती होते असे स्वीकारण्यात काय अडचण ?

ह्यावर स्फोट न मानणाऱ्यांचा आक्षेप—वर्णसमूह व वर्णसमूहज्ञान यात फरक आहे खास, पण तुमचे हे वर्णसमूहज्ञान भ्रम की प्रमा ? म्हणजेच शिंपला पहातांना तेथे नसलेल्या रुप्याचे ज्ञान होते, त्याप्रमाणे वर्णसमूह वस्तुतः नसूनच तसे ज्ञान होते असा तो भ्रम आहे, का रूपे पहातांना हे रूपे असे ज्ञान व्हावे तसे वर्णसमूह असून तेथे वर्णसमूहाचे ज्ञान होते असे ते ज्ञान प्रमा आहे. ह्यापैकी वर्णसमूहज्ञान हे भ्रमरूप आहे असे म्हणाल तर भ्रमावर उभारलेले हे स्फोटमंदिरही भ्रमच म्हणावे लागेल. त्यामुळे हा सर्वच शब्दव्यवहार एका प्रचंड भ्रमाचा भोपळाच ठरेल व शब्दप्रमाण म्हणजे खऱ्या ज्ञानाचे साधन असे म्हणताच येणार नाही. कारण त्याची उभारणीच भ्रमावर होणार. वर्णसमूहज्ञान प्रमा आहे असे वैयाकरणांना तरी म्हणता येणार नाही कारण वर्णसमूह ही वस्तु बन्ध्यापुत्र, शशशृंग इत्यादी वस्तुप्रमाणे सर्वथा असंभवनीय आहे असे महाभाष्यकारांपासून सर्व छोटे माठे वैयाकरण कायम सांगत आले आहेत. शिवाय ध्वनीमुळे स्फोटरूपी शब्द अभिव्यक्त होतो, अशी वैयाकरणांची खास प्रतिज्ञा. ध्वनिसमूहज्ञानाने अस म्हटल्यास प्रतिज्ञाभंगाचा दोष येतो.

पाणिनीय व्याकरण आणि भाषा-तत्त्वज्ञान

तसेच ध्वनि, ध्वनिसमूहज्ञान, नंतर स्फोट व नंतर अर्थज्ञान अशी मधल्या अनुत्पादक दलालांची परंपरा उगाच वाढत गेल्याने गिऱ्हाइकाला म्हणजेच श्रोत्याला अर्थज्ञान भलतेज महाग पडणार.

आता ध्वनिसमूहाची आपत्ती टाळण्यासाठी क्रमाक्रमाने उत्पन्न होणाऱ्या ध्वनीमुळे स्फोट क्रमाक्रमाने अभिव्यक्त होतो, असा दुसरा पक्ष घेतला तर, म्हणजे 'गाय' ह्या शब्दातील चार वर्णांपैकी ग् ह्या वर्णाने काही स्फोट व्यक्त होतो नंतर आ ह्या वर्णाने, ह्या रीतीने सर्ववर्ण संपेपर्यंत स्फोट क्रमाक्रमाने अभिव्यक्त होतो, असे मानल्यास स्फोटही सक्रम व सावयव म्हणजे भागयुक्त ठरेल व कोणतीही सावयव वस्तु नश्वरच असते असा सार्वत्रिक अनुभव व शास्त्रमान्य सिद्धान्त असल्याने स्फोट अनित्य होईल. वैयाकरणांचा स्फोट तर नित्य व अक्रम आहे. शिवाय संस्कृत कूप व सूप किंवा मराठी गाव व गाय ह्या दोन शब्दात चार पैकी तीन वर्ण समान असल्याने त्या दोहोंपासून अभिव्यक्त होणारा स्फोट तीन चतुर्थांश समान म्हणून अर्थही त्या प्रमाणात समान^{६०} मानावा लागेल. तसेच वन-भवन, ऋक्ष-वृक्ष इत्यादी शब्दात एकेका अक्षराची वाढ असल्याने मूळ वन, ऋक्ष ह्या शब्दांच्या अर्थात थोडी भर पडून त्यांचे अर्थ कळून येतील. पण वर्णांच्या समानतेवर किंवा कमी अधिक प्रमाणावर अर्थाची समानता अगर कमी अधिकपणा व्यवहारात कोठेच आढळत नाही. ते किंवा तशा प्रकारचे शब्द सर्वस्वी वेगळे^{६१} व त्यांचे अर्थही अगदी वेगळे अशीच वस्तुस्थिती व सर्वांचा अनुभव आहे.

तात्पर्य, ध्वनीमुळे स्फोट एकदम अभिव्यक्त होतो किंवा ध्वनीप्रमाणेच क्रमाक्रमाने अभिव्यक्त होतो ह्या दोहोंपैकी कोणताच पक्ष जमत नसल्याने व या दोनपेक्षा तिसरा पक्षच संभवत^{६२} नसल्याने ध्वनीमुळे 'स्फोटाची अभिव्यक्ती' हा सिद्धान्त विसंगत म्हणूनच अग्राह्य आहे.

क्रमाने उत्पन्न होणारे म्हणूनच सक्रम ध्वनि, क्रमरहित-अक्रम स्फोटाचे अभिव्यंजक कसे ? ह्या संबंदात जे आक्षेप व विकल्प वर मांडले आहेत, त्यांचा

वाक्यपदीयात भर्तृहरीने प्रत्यक्ष उल्लेख केलेला नाही. तरीपण ह्या सर्व आक्षेपांचे निराकरण करण्यासाठी त्याने काही दाखले दिलेले आहेत. त्यावरून हे आक्षेप त्याने मनात गृहीत धरले असावे. वाक्यपदीयटीकाकारांनी त्याच्या कारिकांना तशी आक्षेपरूप अवतरणे देऊन त्या आक्षेपांच्या निवारणासाठी वाक्यपदीयकार पुढील कारिका सांगत आहे, असे म्हटले आहे. तसेच नंतरच्या ग्रंथकारांनीही ते स्पष्टपणे मांडलेले आहेत.

ह्या सर्व आक्षेपांवर भर्तृहरीचे उत्तर असे की, ध्वनी सक्रम आहेत व स्फोट अक्रम आहे तथापि सक्रम ध्वनीनी अक्रम स्फोटाची अभिव्यक्ती होते असे म्हणण्यात काही विसंगती नाही. एखादा^{६३} ग्रंथाचा भाग किंवा श्लोक पाठ करण्यासाठी काही दिवस रोज तो क्रमाने अनेकदा म्हणावा लागतो. पाठ करणाऱ्याच्या बुद्धीनुसार आठ दहा दिवसात तो पाठ होतो. प्रत्येक आवृत्तीच्या वेळी श्लोक तोच असतो. प्रत्येकवेळी तो पाठ होतो असेही नाही किंवा तो भागाभागाने पाठ होतो असेही नाही. तसेच दरवेळी श्लोक नवीनही होत नाही. प्रत्येक आवृत्तीचे वेळी अज्ञेय असे काही संस्कार (बुद्धीवर ठसे) उमटतात. जरूर त्या ठशानंतर श्लोक पाठ होतो. त्या प्रमाणेच क्रमाक्रमाने उत्पन्न होणारे ध्वनी बुद्धीवर ठसे उमटवितात व पदातील शेवटच्या वर्णानंतर स्फोट अभिव्यक्त होतो.

तीन,^{६४} चार, दहा, शंभर इत्यादी संख्यांच्या ज्ञानासाठी पूर्व संख्यांचे ज्ञान उपयोगी असते, तथापि पुढील संख्याज्ञान सखंड तुकड्यातुकड्यांनी होते असे म्हणता येणार नाही. ते अखंड, एकरूपच असते.

दूरपणामुळे^{६५} किंवा अंधुक प्रकाशामुळे एखादी वस्तु एकदम स्पष्ट कळून येत नाही. जवळ गेल्यास निरखून पाहिल्यावर तीच वस्तु क्रमाक्रमाने स्पष्ट अधिक स्पष्ट, पूर्णपणे समजून येते. वस्तु नवनवीन उत्पन्न होत नाही किंवा भागाभागाने कळत नाही तर स्पष्ट, स्पष्टतर स्पष्टतम अशा प्रकारे समजून येते. अक्रम^{६६} स्फोटाबाबत भासणारा क्रम हा ध्वनीचाच असतो. त्याचा स्वतःचा नसतो. कारण प्रतिबिंबाची हालचाल,^{६७} किंवा तिचे उभट, सुंदर

पाणिनीय व्याकरण आणि भाषा-तत्त्वज्ञान

आकार मूळ विवाचे कधीच असत नाहीत. तसा भासल्यास हा केवळ आभास, भ्रम किंवा अध्यास होय, असेच म्हणणे—समजणे योग्य. व्यवहारात आपण अनेकदा एकाचे धर्म दुसऱ्यावर लादतो किंवा तसे लादलेले भासतात पण ती वस्तुस्थिती नव्हे.

कैयटोपाध्याय मत

भर्तृहरीनंतर कैयटाने महाभाष्यावर लिहिलेल्या 'प्रदीप' टीकेत स्फोटाचे संक्षेपाने उपपादन केले आहे व विशेष विचारासाठी भर्तृहरीच्या वाक्यपदीयाचाच हवाला दिलेला आहे. त्याने एक नवीन मुद्दा मांडलेला आहे तो असा—वर्णांची उत्पत्ती^{६८} माना अगर अभिव्यक्ती माना. ती क्रमाक्रमाने होत असते. त्यामुळे वर्णांचा समूह कधीही शक्य नाही. तरी त्या उच्चारलेल्या सर्व वर्णांचे स्मरण एकाच वेळी शक्य आहे. त्यामुळे स्मृतिविषय असा जो वर्णसमूह तोच शब्द. त्यापासून अर्थज्ञान होते असे मानण्यात काय अडचण? ह्या आक्षेपावर त्याने असे उत्तर दिले आहे की, वर्णसमूहाची स्मृति शक्य आहे. पण 'नदी:', 'दीन:', 'सर:', 'रस:' इत्यादि शब्दांच्या जोड्यांमध्ये वर्णसमूह एकच असल्याने स्मरणाचा विषयही तोच वर्णसमूह असणार. त्यामुळे एकच अर्थ समजून येईल. वेगळा अर्थ कळणार नाही. पण अनुभव तर वेगवेगळे अर्थ कळतात असा आहे. स्मरणामध्ये क्रम जसाच्यातसा समजून येतोच असे आढळत नाही. त्यामुळे वर्णांच्या क्रमभेदामुळे अर्थभेद असे म्हणता येणार नाही.

नागोजीभट्टांचे समर्थन

सतराव्या शतकात नागोजीभट्ट हे पाणिनीय व्याकरणशास्त्राचे मोठे समर्थक प्रकांड विद्वान होऊन गेले. त्यांनी महाभाष्यावर व कैयटाच्या 'प्रदीपा'वर 'उद्योत' नावाची विस्तृत टीका लिहिलेली आहे. व्याकरण व इतर शास्त्रातील अनेक ग्रंथावर टीका व स्वतंत्रग्रंथ त्यांनी लिहिलेले आहेत. महाभाष्य, वाक्यपदीय, प्रदीप ह्या टीकाग्रंथात मांडलेले, त्याचप्रमाणे व्याकरणशास्त्रातील त्यानंतरच्या ग्रंथकारांनी स्पष्ट केलेले शब्दासंबंधीचे विचार व त्यावर इतर

शास्त्रांच्या अभ्यासकांनी घेतलेले आक्षेप ह्या सर्वांचा परामर्श घेऊन नागोजी-भट्टांनी पुढीलप्रमाणे शब्द-स्वरूपासंबंधी विवेचन केलेले आहे.

‘अर्थज्ञान करून देण्याचे सामर्थ्य – ज्या सामर्थ्याला प्राचीन शास्त्रात ‘शक्ति’ हा शब्द रूढ केलेला आहे – ते ज्यावर असते, त्या शब्दाचे स्वरूप काय’ – असा सरळ प्रश्न त्यांनी आरंभी विचारलेला आहे. त्यासंबंधी प्राचीन अनुकूल प्रतिकूल मते, आक्षेप यांचे निराकरण व वैयाकरणांचा सिद्धान्त अशी सर्व पूर्वसूरींच्या विचाराचा संग्रह असलेली सुसूत्र मांडणी ‘वैयाकरण सिद्धांत लघुमञ्जुषा’ ह्या ग्रंथातील एका प्रकरणात त्यांनी केलेली आहे.

‘गाय’ हा एक शब्द. ‘गाय आणा’ हे एक वाक्य. त्या एका पदाचा हा अर्थ. ह्या एका वाक्याचा हा अर्थ. असे आपण नेहेमी म्हणतो, ते म्हणणे बरोबर नाही, असे कधीच व कोणालाच वाटत नाही. ‘अबाधित प्रतीति’ म्हणजे कधीहि बाधित – चुकीचा न ठरणारा अनुभव हे त्या त्या वस्तूचे स्वरूप निश्चित ठरविताना हमखास उपयोगी पडणारे असे सर्वमान्य प्रमाण आहे. ह्या प्रमाणाने शब्दाचे किंवा वाक्याचे एकपण आणि अखंडपण निश्चित होते. कारण वर्णसमूह शक्य नाही. वर्ण क्रमाक्रमानेच उच्चारले जाणार. त्यामुळे वर्णसमूहाचे एकपण असे म्हणता येत नाही. म्हणून पद व वाक्य हे एक स्वतंत्र व अखंड मानल्याशिवाय वरील अनुभव उत्पन्न होत नाही.

एकपणा लादलेला

‘गाय’ हा एक शब्द, ‘गाय आण’ हे एक वाक्य, वगैरे उदाहरणातील एकत्व हे ध्वनिसमूहरूप शब्दाचे नाही तर ते अर्थाचे. शब्दावर लादलेले म्हणजेच गौण, औपचारिक आहे. खरे म्हणजे शब्द एक याचा अर्थ एकार्थ-बोधक असाच वक्त्याला अभिप्रेत असतो. शब्द हे कारण असून अर्थज्ञान हे त्याचे कार्य आहे. व्यवहारात अनेकदा कार्यधर्म कारणावर लादले जातात. दहीमिश्रित^{६१} सिताफळ म्हणजे साक्षात् ज्वरच, असे वैद्य म्हणतात. येथे दहीमिश्रित सिताफळ ह्या कारणालाच ज्वर ह्या कार्याशी एकरूप करून

पाणिनीय व्याकरण आणि भाषा-तत्त्वज्ञान

टाकले आहे. त्याचप्रमाणे गाय हा एक शब्द इत्यादी प्रयोग कार्यांचे एकत्व कारणावर लादणारे म्हणून औपचारिकच समजावे असे ध्वनिसमूहवाद्यांचे म्हणणे.

‘दहीमिश्रित सिताफळ म्हणजे खुद्द ज्वरच’ हे म्हणणे औपचारिक आहे, ह्याची वक्त्याला व श्रोत्याला पूर्ण जाणीव असते. म्हणून दहीमिश्रित सिताफळ खाल्ले तर हमखास ज्वर हा आजार होतो असाही प्रयोग करता येतो. पण ज्यांचा समूह वस्तुतः कधीही शक्य नाही, तसेच ज्यांचा परस्पर काहीही संबंध नाही, अशा वर्णांचा केवळ कल्पिलेला समूह म्हणजे पद व तशा वर्ण-समूहापासून मला अर्थज्ञान झाले असे कोणालाच वाटत नाही आणि तसे कोणी म्हणतही नाही. म्हणून एक पद, एक वाक्य हा प्रयोग औपचारिक म्हणणे योग्य नाही.

वंश, कुल वगैरे शब्दापासून अनेक शेकडो वर्षांच्या कालातील एकाच वेळी नसलेल्या, भिन्न काळात होऊन गेलेल्या व्यक्तींचा केवळ काल्पनिक समूह कळून येतो व त्यामुळे एक रघुवंश, एक कुरुवंश असे एकत्वाचे ज्ञान केवळ कल्पित समूहाबद्दल होत असते. तसेच भिन्नकालीन वर्णांचा कल्पित समूह म्हणजेच पद असे म्हणावे, कल्पित वर्णसमूहापेक्षा वेगळे पद किंवा वाक्य मानण्याची काय जरूरी आहे?

प्रतिबंधी उत्तर

ह्या आक्षेपाला नागोजीभट्टांचे प्रतिबंधी उत्तर असे की, वर्णसमूहा व्यतिरिक्त पद नाही असे म्हणत असाल तर तन्तुसमूहातिरिक्त पट, पृथ्वीपरमाणुसमूहा-तिरिक्त घट, हे वस्तुभूत स्वतंत्र व त्या पदार्थावरील पटत्व-घटत्व इत्यादी जाति व त्यांचा संबंध हा तरी व्यर्थ पसारा कशाला मानता ? आता तंतू व पट, तसेच परमाणु व घट यांच्यातील कार्यभेद, प्रतीतिभेद इत्यादीमुळे तो पदार्थ स्वतंत्र मानणे आवश्यक असे म्हणाल तर, अगदी तीच स्थिती कल्पित वर्णसमूह व पद आणि वाक्य यांचे बाबतही आहे.

हे येथे दिलेले उत्तर प्रतिबंधी म्हणजे अडवणुकीचे आहे. मराठीत-नाक दाबून तोंड उघडायला लावणे-असा वाक्प्रचार आहे. तशा उत्तराला अगर अडवणुकीला प्रतिबंधी असे म्हणतात. आम्ही जी गोष्ट मान्य केली आहे, ती गोष्ट तुम्ही मान्य करीत नाही, पण त्याच प्रकारची दुसरी गोष्ट तुम्ही मान्य केलेली आहे. तेव्हां समान न्यायाने ती तुम्ही मान्य केलेली गोष्ट तरी चुकीची म्हणा अगर आमचे म्हणणे तरी मान्य करा. घट-पटादि अनेक-अव-यवयुक्त पदार्थ अवयव-समूहापेक्षा वेगळे स्वतंत्र अस्तित्वात असलेले असे इतर शास्त्रकार मानतात. त्याचप्रमाणे वर्णसमूहापेक्षा वेगळे स्वतंत्र असे पद व पदसमूहापेक्षा वेगळे स्वतंत्र असे वाक्य, प्रतीतिभेद, कार्यभेद इत्यादी कारणांनी मानणे हे समानन्यायाचे होईल. नाहीतर वैषम्य हा दोष तुमच्या माथी बसेल.

प्रत्यभिज्ञेमुळे एकपणा

प्रत्यभिज्ञा हेही कोणत्याही वस्तूचे एकत्व ठरविण्यास उपयोगी पडणारे प्रमाण प्राचीन दर्शनकारांनी मान्य केलेले आहे. काही काळापूर्वी पाहिलेली तीच ही व्यक्ती किंवा वस्तू असे जे ज्ञान त्या ज्ञानाला प्रत्यभिज्ञा म्हणतात. ह्या ज्ञानामध्ये काही स्मृती तर काही प्रत्यक्ष ज्ञान असते. हे प्रत्यभिज्ञारूप ज्ञान जर बाधित झाले नाही तर त्या व्यक्तीचे हे एकपण खरे असे मानणेच योग्य. ऋग्वेदाच्या अगदी पहिल्या ऋचेमध्ये वापरलेला अग्निशब्द सध्याही वापरात आहे. तोच हा अग्नि शब्द अशी प्रत्यभिज्ञा, 'तोच हा' असे ज्ञान. शब्दाचे नित्यत्व, एकत्व व ध्वनीपेक्षा वेगळेपणाच सिद्ध करीत आहे.

प्रत्यभिज्ञेमुळे एकजातीयता

मी तोच अग्निशब्द वापरला, गोविदाने जो श्लोक म्हटला, तोच श्लोक सुभाषनेही म्हटला. अशाप्रकारे कालभेद, देशभेद, व्यक्तिभेद असूनही 'तोच हा शब्द' अशी प्रत्यभिज्ञा सर्वांनाच जाणवते हे खरे आहे. त्या प्रत्यभिज्ञेमध्ये शब्दाचे एकत्व अभिप्रेत नाही. तर एक जातीयत्व म्हणजेच एक प्रकार अभिप्रेत

पाणिनीय व्याकरण आणि भाषा-तत्त्वज्ञान

आहे. प्रत्यभिज्ञा एक जातीयत्व दाखविणारीही असते. उदा.—सध्या आम्ही^{१०} तेच तांदूळ खात आहे जे पूर्वी मगध देशात खाल्ले होते; तोच हा तुझा रुपाया, जो मथुरेत घेतला होता. वरील उदाहरणात 'तोच हा' अशी प्रत्यभिज्ञा आहे, पण ह्या प्रत्यभिज्ञेने त्या पदार्थाचे एकत्व सिद्ध होत नाही व ते बोलणाऱ्याला अभिप्रेतही नाही. कारण हे उघड आहे कीं, जे पूर्वी मगध देशात खाल्ले ते त्याचवेळी खलास झाले. सध्या तेच खात आहे, असे म्हणणाऱ्याचा अभिप्राय त्या प्रकारचे, त्या जातीचे असाच म्हणावा लागेल, नाहीतर हे विधानच विसंगत ठरेल. एकदा खाल्लेले तांदूळ, अनेक वर्षांनंतर पुन्हा खाणे कसे शक्य होईल? तीच गोष्ट रुपायाची. मथुरेत काही खरेदीसाठी उसना घेतलेला रुपाया तेथेच खर्च झाला. आता परत देत आहे तो त्याच्यासारखा—त्याच किमतीचा. तात्पर्य, प्रत्यभिज्ञेमुळे सर्वत्र वस्तूचे एकत्वच सिद्ध होते असे म्हणता येणार नाही. पण एक जातीयत्व सिद्ध होऊ शकेल. तसेच, 'तोच हा शब्द', 'तेच हे वाक्य' इत्यादि प्रत्यभिज्ञांनी त्या भिन्न भिन्न शब्दांचे किंवा वाक्यांचे एकजातीयत्व गृहीत असते, एकत्व अभिप्रेत नसते. कारण शब्द उत्पन्न झाला. शब्द नष्ट झाला ह्या अबाधित प्रत्यक्षाने एकत्व विसंगतच ठरते.

शब्द एकच असतो, ह्या वैयाकरणांनी स्वीकारलेल्या सिद्धांतासंबंधी वरील आक्षेपाला नागोजीभट्टाचे उत्तर असे—प्रत्यभिज्ञेमुळे वस्तूचे एकत्व किंवा एकजातीयत्व ही सिद्ध होते हे खरे. परंतु एकजातीयत्वच सिद्ध होत असेल, तसेच तेच अभिप्रेत असेल तर त्याऐवजी 'त्याप्रकारचे,' 'तसले' असाही प्रयोग आपण करू शकतो व तसा प्रयोग केला तर काही चूक झाली असे वक्त्याला व श्रोत्यालाही जाणवत नाही. उदा.—वरील एकजातीयत्व दाखविणाऱ्या प्रत्यभिज्ञा वाक्याऐवजी 'त्याप्रकारचे तांदूळ', 'अगदी तसाच रुपाया' इत्यादी प्रयोग होतात. पण शब्दाचे बाबतीत 'तसाच शब्द', 'तसाच श्लोक', 'तसेच वाक्य' असा प्रयोग कधीच होत नाही, तर 'तोच शब्द', 'तोच श्लोक', 'तेच वाक्य' असाच प्रयोग हमखास होत असतो. त्यामुळे शब्दासंबंधीची प्रत्यभिज्ञा एकत्वच सिद्ध करीत आहे. तेथे एकजातीयत्व अभिप्रेत नाही.

अशारीतीने अबाधितप्रतीति व प्रत्यभिज्ञा ह्या प्रमाणांनी शब्दाचे एकत्व सिद्ध झाल्यावर ओघानेच त्याचे नित्यत्व, अखंडत्व ही सिद्ध होते, असे नागोजी-भट्टांचे प्रतिपादन आहे. अनादिकालापासून आजपर्यंत तो तो शब्द एकच एक अगदी अबाधित आहे. त्याची अभिव्यक्ती विशिष्ट ध्वनीने वेळोवेळी भले होत असो. उत्पत्ती आणि नाश, हे नश्वर भाव-पदार्थांचे आदि अंत, शब्दाबाबत लागूच नाहीत. त्यामुळे आजपर्यंत^१ जसाच्या तसा असलेला तो तो शब्द त्याचा भविष्यकाळी नाश तरी कोण करू शकणार ?

शब्द स्वरूपासंबंधी सिद्धांत

क्रमाक्रमाने उत्पन्न होणाऱ्या ध्वनीमुळे अभिव्यक्त होणारा, वक्त्याच्या व श्रोत्याच्या बुद्धीमध्ये पूर्वीच असलेला, अनादिकाळापासून लोकव्यवहारात गंगाप्रवाहाप्रमाणे प्रवाहनित्य असलेला तो शब्द, असे शब्दाचे स्वरूपलक्षण महाभाष्यकारांपासून नागोजीभट्टापर्यंत अनेक वैयाकरणांनी निश्चित केलेले आहे. अभिव्यंजक ध्वनिसमूहालाही शब्द असा व्यवहार औपचारिकपणे केला जातो. पण अर्थबोधक शब्द हा उच्चारलेल्या ध्वनींनी अभिव्यक्त होणारा स्फोट हाच होय व त्या स्फोटालाच शब्द हा व्यवहार खऱ्या अर्थाने योग्य होय, असा वैयाकरणांचा सिद्धांत आहे.

□ □ □

४. शब्द, वाणी व स्फोट

वाणीचे चार प्रकार

शब्द नित्य व कार्य अशा दोन प्रकारचा आहे, असे महाभाष्यकार^१ म्हणतात तर भर्तृहरीने^२ पश्यन्ती, मध्यगा व वैखरी असे वाणीचे तीन भेद सांगितलेले आहेत. नंतरच्या वैयाकरणानी^३ 'परा' ही वरील तीन पेक्षा अत्यंत सूक्ष्म वाणी अधिक मानलेली आहे. अशा रीतीने शब्दाचे म्हणजेच वाणीचे दोन, तीन, चार असे प्रकार क्रमाने वाढत गेलेले आहेत. महाभाष्यकारांनी शब्द-स्वरूपे दोन असे म्हटले आहे. ती दोन कोणती? व्याकरणशास्त्राच्या प्रक्रिये-नुसार मूळ धातूपासून अगर शब्दापासून निरनिराळे प्रत्यय जोडून, आदेश, आगम, इत्यादी कार्ये करून क्रमाक्रमाने तयार होत जाणारा, केवळ शास्त्र-प्रक्रियेपुरता गृहीत धरलेला असा शब्द कार्य; आणि व्यवहारात व्याकरण-शास्त्राच्या जन्मापूर्वीपासूनच असलेला व ज्याला वार्तिककारांनी सिद्ध असा शब्द वापरलेला आहे, तो शब्द नित्य, असा शुद्ध वास्तववादी अर्थ गृहीत धरल्यास, भर्तृहरी वगैरेनी सांगितलेली जी त्रिविध अगर चतुर्विध वाणी, ह्या वाणीपेक्षा तो महाभाष्यकारांना अभिप्रेत 'शब्द' अगदीच वेगळा ठरेल. कारण त्रिविध अगर चतुर्विध वाणी ह्या विभाजनात बराचसा सांप्रदायिक तत्त्व-ज्ञानात्मक गूढ अभिप्राय गृहीत धरलेला आहे. त्यामुळे महाभाष्यकारांनी मांडलेले शब्दाचे दोन प्रकार व नंतरच्या टीकाकारांनी सांगितलेले वाणीचे वरील तीन अगर चार प्रकार ह्यामध्ये विचाराचा संदर्भच बदलतो. म्हणूनच मतभेद किंवा प्रकारांची वाढ कां? असा काहीच प्रश्न उपस्थित होत नाही. पण महाभाष्यकारांचा 'शब्द' व नंतरच्या टीकाकारांची 'वाणी' ह्या दोनही

शब्दांचा अर्थ सर्वांना एकच अभिप्रेत होता, असे गृहीत धरले तर मतभेदाचा प्रश्न उपस्थित होईल. तथापि तो केवळ तपशिलातील फरक असल्याने नंतरच्या टीकाकारांनी उपपत्ती देऊन मान्य केलेल्या सिद्धान्ताला बाधक ठरणार नाही. नित्य-अनित्य किंवा व्यक्त-अव्यक्त, असे वाणीचे मुख्य दोन प्रकार. त्यात अव्यक्त वाणीचा एकच प्रकार भाष्यकारांनी सांगितला. भर्तृ-हरी, अव्यक्त वाणी दोन प्रकारची, तर नागोजी भट्ट तीन प्रकारची सांगतात. व त्यावद्दल काही अनुभव तर काही पारंपारिक उपपत्ती देतात. योगादि अन्य शास्त्रे व शैवादी आगमांच्या विचारसरणीचा काही परिणाम ह्या वाणीच्या विभागाबाबत झाला असावा अशी शक्यता आहे.

मतभेद नाहीच

सूक्ष्मतम, सूक्ष्मतर. सूक्ष्म व व्यक्त अशी चार प्रकारची वाणी आहे. त्यांना अनुक्रमे परा, पश्यन्ती, मध्यमा व वैखरी अशी नावे प्राचीन शास्त्रकारांनी दिलेली आहेत. पैकी परावाणी नादब्रह्मस्वरूप असून सर्व शब्दरूप प्रपंचाचे निमित्तकारण व उपादानकारण असते. हा साराच शब्दरूप प्रपंच म्हणजे विवर्त - केवळ अभ्यासच असल्याने हे नादब्रह्म उपादान कारण असूनही कायम अविकृतच राहते. त्याच्यामध्ये कसलाच परिणाम किंवा बदल होत नाही. ते शब्दतत्त्व; अक्षर, अनादि, अनन्त, निष्पंद, कूटस्थ, पट्भाव-विकाररहित असते, म्हणून ते कोणत्याही तऱ्हेने व्याकरणाचा विषय होऊ शकत नाही. वाक्यपदीयाच्या पहिल्या कांडातील पहिल्या श्लोकात भर्तृहरीने ह्याच शब्दतत्त्वाचे वर्णन व त्या शब्दतत्त्वाचा वस्तुनिर्देश व तद्रूप-मंगलही केलेले आहे, असे टीकाकारांचे प्रतिपादन आहे. ह्याच काण्डात पुढे एका कारिकेत व्याकरणशास्त्राचा विषय असलेले असे वाणीचे तीन प्रकार - पश्यन्ती, मध्यमा, वैखरी असे - सांगितले आहेत. ह्या कारिकेत व्याकरणशास्त्राचा विषय अशा वाणीचाच उल्लेख करावयाचा असल्याने व परा वाणी व्याकरण-विषय नसल्याने भर्तृहरीने तिचा नामनिर्देश केलेला नाही, पण पहिल्या श्लोकात त्या वाणीचा अन्य शब्दात उल्लेख केला आहे. त्यामुळे

पाणिनीय व्याकरण आणि भाषा-तत्त्वज्ञान

वाणीच्या प्रकाराबाबत कसलेही मतभेद नाहीत, असे प्राचीन पारंपरिक टीकाकारांचे म्हणणे आहे.

प्राचीन आधार देण्याचा प्रयत्न

मात्र ह्या चार वाणींची अंधुकशीही कल्पना महाभाष्यकारांना असावी, असे वाटत नाही. महाभाष्याच्या पहिल्या आह्निकामध्ये महाभाष्यकारांनी व्याकरणाभ्यासाचे फायदे पटवून देण्यासाठी वेदातील काही मंत्र देऊन त्या मंत्रांचे विवरण केलेले आहे. त्यातील एका मंत्रात वाणीचे तीन भाग गुहेत गुप्त असून माणसे फक्त चवथाच भाग बोलतात इत्यादि वर्णन आहे. खरे तर, जर महाभाष्यकारांना नवीन टीकाकारांनी सांगितलेल्या वाणीच्या चार प्रकारांची अगदी अंधुक जाणीव असती तरी त्यांनी तो मंत्र त्या चार प्रकारांचे वर्णन करणारा आहे असे विवरण जरूर केले असते. त्यांना ते सहज शक्य झाले असते. कारण इतर वेदभाष्यामध्ये तसेच विवरण सदर मंत्राचे केलेले आहे. पण महाभाष्यकार तेथे, तीन हिस्से, चवथा हिस्सा असा नुसता शब्दशः अर्थ देतात. स्वतः नागोजीभट्ट^१ मात्र त्या महाभाष्यावरील प्रदीपात 'किंवा येथे मंत्रात परा वगैरे वाणीचाही संदर्भ समजावा' असे म्हणतात. तात्पर्य, हे वाणीचे चार प्रकार नवीन टीकाकारांनी अन्य शास्त्रांच्या संस्कारानेच नव्याने व्याकरण शास्त्रात मांडलेले असावे. भर्तृहरीने वाक्यपदीयात पश्यन्ती, मध्यमा आणि वैखरी ह्या तीन भेदांचाच उल्लेख केला आहे. शिवाय मध्यमा ह्या शब्दाचा प्रसिद्ध अर्थ पाहिल्यास व तो शब्द वाणीच्या मध्यमा प्रकाराला अन्वर्थ म्हणून दिला असण्याचीच अधिक शक्यता गृहीत धरल्यास, त्यालाही 'परा' ह्या वाणीच्या प्रकाराची कल्पना नसावी असे वाटते. चार प्रकार मानणाऱ्या टीकाकारांनी व अर्वाचीन ग्रंथकारांनी मात्र आपले वाणीचे विभाजन नवे नाही, प्राचीन परंपरेचा त्याला भक्कम आधार आहे असे दाखविण्याचा प्रयत्न केलेला आहे. नव्या कल्पनांना असा जुन्या परंपरेचा आधार मिळवण्याचा प्रयत्न प्राचीन वाङ्मयांत सर्वत्र आढळते. व त्या प्रवृत्तीसंबंधी काही विचार पूर्वी पृ. ४४, ४५ मांडलेले आहेत, ते येथेही लागू पडतील.

चार वाणींची स्वरूपे

चार-वाणीसंबंधी विवेचन नागोजी भट्टांनी विस्तृत केलेले आहे. प्रपंचसार, संगीतरत्नाकर, महाभारत, योगशास्त्र, आगमग्रंथ इत्यादींचा आधार घेऊन त्यांनी ते विवेचन केलेले असावे. ते असे -

परा - मूलाधारचक्रामध्ये असलेल्या वायूवर संस्कार करणारी व मूलाधारातच असणारी ही वाणी; निश्चल, अत्यंत सूक्ष्म, बिंदुरूप असते. योगी लोकांच्या समाधि अवस्थेत निर्विकल्पक ज्ञानाचा ही वाणी विषय असते.

पश्यन्ती - मूलाधारातील परा वाणीने प्रेरणा दिलेला वायू नाभिकमलापर्यंत येतो. त्या वायूने नाभिक्रात असणारी वाणी अभिव्यक्त होते. केवळ मनानेच तिचे ज्ञान होते. तीच पश्यन्ती वाणी होय. पश्यन्ती वाणीमुद्धा ब्रह्मरूप असून ती फक्त योगी लोकांनाच समाधि अवस्थेतच सविकल्पक ज्ञानाने समजून येते.

मध्यमा - त्यानंतर तोच वायू हृदयापर्यंत येतो व तेथील वाणीला तो अभिव्यक्त करतो. तीच मध्यमा वाणी होय. ही सूक्ष्म असते म्हणून दुसऱ्याला ऐकू येत नाही. पण बोलू इच्छिणाऱ्या वक्त्याचे मनात ते ते 'गाय आण' इत्यादी विशेष शब्द ह्या वाणीने अभिव्यक्त होऊन फक्त वक्त्यालाच कळतात. जप करताना अगर मनातल्या मनात वाचताना ही वाणी फक्त ज्याची त्याला मनानेच कळते. ही वाणी म्हणजेच वैयाकरणांचा स्फोटरूप शब्द होय.

वैखरी - त्यानंतर तो वायू मुखापर्यंत येतो. टाळचाला थडकून वर्णोच्चाराच्या कंठताळु इत्यादी ठिकाणी परतून ते ते वर्ण व्यक्त करतो. ते वर्ण दुसऱ्याला ऐकू येतात.

चित्तनशील जिज्ञासूंचा मार्ग

वरील चार वाणींचे वर्णन बरेचसे सांप्रदायिक व सांकेतिक असे वाटण्याची शक्यता आहे. शेवटच्या दोन म्हणजे मध्यमा व वैखरी यांचे वर्णन सर्वांच्या

पाणिनीय व्याकरण आणि भाषा-तत्त्वज्ञान

रोजच्या अनुभवाला येणारे आहे. पण त्या पूर्वीच्या दोन वाणींचे अस्तित्व व स्वरूप आपल्या दैनंदिन अनुभवात कधीच येत नाही, म्हणून नाकारणे किंवा त्याबाबत आपली अपात्रता व्यक्त करून प्राचीन परंपरा जशीच्या तशी मान्य करणे, ह्या दोन मार्गांपैकी कोणता तरी एक मार्ग बहुतेक लोक अनुसरतात. पण हे दोन्ही मार्ग अगदी टोकाचे असल्याने समतोल विचारसरणीला पसंत पडत नाहीत, कारण वरील दोन मार्गांपेक्षा तिसराही एक मध्यम मार्ग आहे. जो चिंतनशील पण चोखंदळ जिज्ञासू अनुसरतात. तो म्हणजे नवीन विज्ञान व सध्याच्या विज्ञानयुगात ह्यासंबंधी पुष्कळच अनुकूलताही आहे. कदाचित त्या दृष्टीने कोणी अभ्यासूनी प्रयत्न करून काही निर्णयही मिळविले असतील अगर प्रयोग चालू असतील. (लेखकाच्या आवाक्याबाहेरील ती विषय असल्याने त्या बाबत येथे फक्त दुरून उल्लेख केलेला आहे. कारण 'विभूषणं मौनमपण्डितानाम्')

स्फोट-व्याकरणशास्त्राचा खास विशेष

वाणीचे भेद या विषयाचे विवेचन यथपर्यंत झाले. आता मध्यमा वाणी जिला अर्थबोधक शब्दरूप स्फोट असे वैयाकरणांनी नाव दिले आहे व जो स्फोट हा पाणिनीय व्याकरणशास्त्राचा खासा विषय मानला गेलेला आहे, त्याचे प्रकार व त्यांची स्वरूपे यासंबंधी विचार करावयाचा आहे.

'स्फोट' शब्दाची व्युत्पत्ती

स्फोट शब्दाची व्युत्पत्ती सर्वदर्शनसंग्रहात^{११} दिलेली आढळते. तेथे तो शब्द दोन प्रकारे सिद्ध केलेला आहे - (१) 'स्फुटयते व्यज्यते वर्णः इति स्फोटः' जो ध्वनींनी व्यक्त होतो तो स्फोट.

(२) 'स्फुटति अस्मादर्थः इति स्फोटः' ज्याच्यामुळे अर्थ कळून येतो तो स्फोट. पहिल्या व्युत्पत्तीमध्ये त्याच्या अभिव्यक्तीचे कारण ध्वनी अध्याहृत आहेत व तो स्फुट् धातूला कर्म या अर्थी अच् प्रत्यय जोडून बनवलेला आहे,

तर दुसऱ्या व्युत्पत्तीमध्ये त्याचे प्रयोजन फल-अर्थज्ञान-हे अध्याहृत आहे व तो अपादान या अर्थी अच् प्रत्यय जोडून बनवलेला आहे.

प्राचीन उल्लेख -

स्फोट शब्दाचा सध्या उपलब्ध जुन्यात जुना उल्लेख पाणिनीच्या सूत्रात^{१२} आढळतो. मात्र तो तेथे स्फोटायन या ऋषिनामातील पूर्वभागाच्या स्वरूपात आहे. गवाग्रम् इत्यादी रूपांच्या संदर्भात त्या सूत्रात त्याचा उल्लेख केलेला आहे. स्फोटायन शब्दामध्ये स्फोट व अयन किंवा आयन असे दोन विभाग आहेत. ह्या सूत्रात असलेले न्या ऋषींचे हे नाव बारशाचे म्हणजे आई-वडिलांनी ठेवलेले असे आहे का स्फोट सिद्धांताचा तो आद्य प्रणेता म्हणून नंतर टोपणनावासारखे वापरलेले आहे, अगर स्फोट नावाच्या कोणा माणसाच्या कुळात जन्मलेला म्हणून गोत्रापत्य^{१३} ह्या अर्थी स्फोटायन हे नाव मूळचे असून उच्चार सौकर्यासाठी अनेक पिढ्यांनंतर स्फोटायन असे थोडेसे बदलले गेले, ह्याबद्दल निर्णायक पुरावा उपलब्ध नाही. बाराव्या शतकात म्हणजे पाणिनीनंतर सुमारे सतराशे वर्षांनी हरदत्ताने लिहिलेली (काशिका ह्या पाणिनीसूत्रवृत्तीवरील) पदमंजरीनामक टीका म्हणते^{१४} की, स्फोट ह्या सिद्धांताचा आद्य प्रणेता म्हणून ह्या ऋषीला स्फोटायन असे नाव पडले होते. तसेच सतराव्या शतकातील महावैयाकरण नागोजीभट्ट, 'स्फोटवाद' ह्या ग्रंथाच्या शेवटी 'स्फोटायनऋषीचे'^{१५} मत मी ह्या ग्रंथात मांडलेले आहे.' असे म्हणतात. हे दोनही उल्लेख अनेक शतकांच्या नंतरचे आहेत. तसेच त्या पूर्वीच्या कोणत्याही स्वतंत्र किंवा टीकाग्रंथात त्याबाबत काहीच उल्लेख नाहीत. त्यामुळे नंतरच्या वैयाकरणांनी विशेष शास्त्रीय अर्थी रूढ केलेल्या 'स्फोट' ह्या शब्दाशी पूर्वभाग तंतोतंत सारखा आढळून आल्याने व कोणत्याही नवीन कल्पनेला अधिकाधिक जुन्याचा आधार दाखविण्याची व त्यायोगे आपली कल्पना केवळ स्वकल्पित नाही, शेकडो वर्षे अभ्यासू विद्वानांच्या आक्षेप-प्रत्याक्षेपांच्या अग्निदिव्यातून टिकलेली अशी आहे, हे दाखविण्याची मध्ययुगातील ग्रंथकारांची स्वाभाविक प्रवृत्ति असल्याने ह्या मध्ययुगीन स्फोट

पाणिनीय व्याकरण आणि भाषा-तत्त्वज्ञान

कल्पनेचे अतिप्राचीन - पाणिनीपूर्व स्फोटायन - ऋषींशी नाते दाखविण्याचा खास प्रयत्न केला असावा, असेही ह्याबाबत म्हणता येईल.

महाभाष्यातील उल्लेख

वार्तिककार कात्यायन ऋषींनी स्फोट ह्या शब्दाचा उल्लेख कोठेच केलेला नाही. महाभाष्यकारांनी दोन^{१८} सूत्रांच्या विवेचनात स्फोट शब्द अनेक वेळा वापरलेला आहे. पण तेथे ध्वनीपेक्षा वेगळे, वर्णाचे निखळ स्वरूप, हाच स्फोट-शब्दाचा अर्थ संदर्भानुसार त्यांना अभिप्रेत असावा असे संदर्भ व टीकाकारांचे विवेचनावरून दिसून येते. 'अर्थबोधक वृद्धिस्थ शब्द म्हणजे स्फोट' हा नवीन टीकाकारांनी स्वीकारलेला अर्थ तेथे अभिप्रेत नाही. शिवाय स्फोट ह्या शब्दाचा 'अर्थबोधक नित्य शब्द' हा अर्थ महाभाष्यकारांना माहीत असता अगर त्या अर्थी तो शब्द रूढ करण्यास योग्य त्यांना वाटता तर शब्दस्वरूप-विवेचनात-जे त्यांनी अनेक^{१९} ठिकाणी केले आहे तेथे - हा रेखीव व अभिप्रेत अर्थ देणारा शब्द अवश्यच वापरला असता. मात्र महाभाष्यकारांना स्फोट हा शब्द नवीन टीकाकारांनी रूढ केलेल्या अर्थी माहीत नसला तरी त्या अर्थाची कल्पना पूर्ण मान्य होती व ती प्राथमिक अर्थात्, काहीशा ढोबळ स्वरूपात, त्यांनी दुसऱ्या शब्दांनी मांडलेलीही आहे. तीच नंतरच्या टीकाकारांनी, महाभाष्यकारांनी अन्य अर्थी वापरलेल्या स्फोट शब्दाशी जोडून देऊन ह्या स्फोट-सिद्धान्ताला, शब्द व अर्थ ह्या दोनही बाजूंनी, महाभाष्यकारांचा भक्कम पाठिंबा मिळविण्याचा प्रयत्न केलेला आहे असे दिसते.

वाक्यपदीय उल्लेख

भर्तृहरिने स्फोट शब्द अनेक^{२०} ठिकाणी वापरलेला आहे. पण ते सर्व संदर्भ पाहिले तर तेथेही बहुतेक ठिकाणी स्फोट शब्दाचा महाभाष्यकारांना अभिप्रेत-सोलीव, निखळ वर्ण हा-अर्थच सुसंगत वाटतो. काही ठिकाणी स्फोट शब्दाचा मूळ ग्रंथकाराला अभिप्रेत अर्थ काय असावा, अर्थबोधक नित्य शब्दस्वरूप कां महाभाष्यकारांना अभिप्रेत सोलीव वर्णस्वरूप? असा संदेह

आहे. अर्थबोधक वर्णव्यंग्य, नित्य शब्द हा अर्थ जेथे निश्चितपणे त्याला अभिप्रेत आहे असे पूर्वापार संदर्भावरून खात्रीने म्हणता येते तेथे भर्तृहरी शब्द हा शब्दच^{१६} योजतो. त्यामुळे स्फोट शब्दाचा कॅयट वगैरे नवीन वैयाकरणांना अभिप्रेत आणि 'स्फोट सिद्धान्त' ह्या व्याकरणशास्त्राचे वैशिष्ट्य दाखविणाऱ्या शब्दाने व्यक्त होणारा-अर्थबोधक नित्य शब्द हा-अर्थ भर्तृहरीला तरी त्या शब्दापासून अभिप्रेत होता का नाही, हे निश्चयाने सांगता येत नाही.

इतर उल्लेख

महाभाष्यावर प्रदीप नावाची कॅयट या महावैयाकरणाने अकराव्या शतकात लिहिलेली टीका प्रसिद्ध आहे. तो मात्र वर्णापेक्षा वेगळा, वर्णांनी अभिव्यक्त होणारा स्फोट हाच शब्द व तोच अर्थबोधक असा वैयाकरणांचा सिद्धांत आहे व वाक्यपदीयात त्याचे विस्ताराने समर्थन केले आहे असे स्पष्ट म्हणतो^{१७} तसेच श्रीमदाद्यशंकराचार्यांनी शारीरक-भाष्यांत^{१८}, कुमारिलभट्टांनी श्लोकवार्तिकात^{१९} त्याचप्रमाणे इतरही अनेक ग्रंथकारांनी स्फोट शब्दाचा उल्लेख व्याकरणशास्त्रीय रूढ अर्थी निश्चितपणे केलेला आहे. त्यामुळे भर्तृहरी नंतर हा शब्द त्या विशेष अर्थी रूढ झाला असावा व त्या एकाच अर्थी तो नंतर वापरात राहिला असावा व महाभाष्यकारांचा अभिप्रेत अर्थ पूर्णपणे बाजूला पडला असावा असा स्फोट शब्दाच्या उपयोगासंबंधी व विशेषार्थासंबंधी आढावा सांगता येईल.

अन्य अर्थ

वैद्यक^{२०}, महाभारत^{२१} वगैरे वाङ्मयात, स्फोट शब्दाचा फोड (त्वचेचा एक दोष), व्यक्तपणा, आविर्भाव इत्यादी अर्थीही वापर आढळतो. व तो स्फुट धातूच्या अर्थाशी जुळणाराही आहे. पण संस्कृतमधील शास्त्रीय वाङ्मयांत मात्र गेली सुमारे बाराशे वर्षे त्याचा रूढ अर्थ 'नित्यशब्द' हा एकच आहे.

पाणिनीय व्याकरण आणि भाषा-तत्त्वज्ञान

स्फोटाचे भेद

वैयाकरणांनी स्फोटाचे आठ भेद मानलेले आहेत. ते पुढीलप्रमाणे—
(१) वर्णस्फोट (२) पदस्फोट (३) वाक्यस्फोट (४) अखंड पदस्फोट
(५) अखंड वाक्यस्फोट (६) वर्णजातिस्फोट (७) पदजातिस्फोट व (८)
वाक्यजातिस्फोट. ह्या प्रकारांची उपपत्ती पुढीलप्रमाणे—

वर्णस्फोट

व्याकरण शास्त्रामध्ये एकवर्णरूप अनेक प्रकृति, प्रत्यय सांगितले असून शास्त्रप्रक्रियेपुरता त्या त्या वर्णांना कल्पित अर्थ असतो, असा शास्त्रप्रक्रिये-पुरता उपयोगी वर्णस्फोट मानलेला आहे. व्यवहारात काही एकवर्णरूप शब्दही अर्थबोधक असतात, त्या ठिकाणीही हा पक्ष संभवतो.

पदस्फोट

प्रकृतिप्रत्ययांचे अर्थबोधकत्व शास्त्रात केवळ प्रक्रियेस उपयोगी म्हणून कल्पितच असते. प्रत्यक्ष व्यवहारात 'घटेन' हे संपूर्ण पदच अर्थबोधक समजून येते. व्यवहारात प्रकृतिप्रत्ययविभागांची कल्पना नसते. व ती करणेही शक्य नाही. कारण 'घटे' ही प्रकृति व 'न' हा प्रत्यय किंवा 'घट्' ही प्रकृति व 'एन' हा प्रत्यय अशासारखी कोणतीही कल्पना केल्यास ती शास्त्राशी किंवा व्यवहाराशीही जमणार नाही. संपूर्ण 'घटेन' ह्या पदातील प्रकृतिभाग केवढा ह्याबाबत अनेक विकल्प शक्य आहेत. त्यापैकी कोणता विकल्प प्रमाण व कोणता विकल्प अप्रमाण हे ठरविण्यास काहीच विनिगमक नसल्याने आणि निरनिराळ्या व्याकरणकारांनीही अनेक शब्दात प्रकृतिप्रत्ययविभाग भिन्न भिन्न मानलेले असल्याने त्यात एकरूपता येणे शक्य नाही. शिवाय अगदी मोजक्या व्याकरणाभ्यासकापेक्षा हजारो पटींनी असलेल्या तमाम लोकांना प्रकृतिप्रत्यय इत्यादि कल्पना स्वप्नातही शक्य नाही. पण त्यांना त्या त्या पदापासून एकच एक अर्थ समजून येतो व त्यांचा भाषाव्यवहार कुठेच अडखळत नाही किंवा अडतही नाही. त्यामुळे एक एक पद म्हणजे काही विशिष्ट

क्रमाने उच्चारल्या जाणाऱ्या अनेक वर्णांपासून व्यक्त होणारा शब्द, तोच अर्थबोधक पदरूप स्फोट होय.

वाक्यस्फोट

व्याकरणशास्त्रातील प्रकृतिप्रत्ययविभाग हा रेखागवयन्यायाप्रमाणे केवळ समजुतीसाठीच असतो. व्यवहारात त्याला काहीच महत्त्व नाही व व्यवहार हाच भाषेचा एकमेव निकष म्हणून पदस्फोट-पक्षाचे समर्थन केल्यास त्याच आधारावर म्हणजे व्यवहार ह्या निकषावर पदस्फोट पक्षाच्या पायाखालील वाळूही निघून जाते व तो पक्षही गडगडतो. कारण व्यवहार, वाक्यांनीच चालू असतो. कोशाप्रमाणे केवळ शब्द-संग्रह म्हणजे व्यवहार नाही. वाङ्मयांतही वाक्य हाच भाषेचा मुख्य घटक असतो. म्हणजेच व्यवहारात व वाङ्मयात वाक्यच अर्थबोधक म्हणून सर्वमान्य असते. शिवाय काही वाक्ये अशी असतात की त्यामध्येही पदविभाग कळतच नाही. ज्या व्याकरणाने पदविभागाची कल्पना आपण करणार, त्या व्याकरणांमध्येसुद्धा त्याबाबत एकरूपता नसते. उदा. 'हरेऽव', 'विष्णोऽव', 'सोऽस्ति', 'दधीदम्' इत्यादी संस्कृत वाक्यामध्ये उच्चारणांच्या ओघात संधिनियमानुसार मूळ पदे बदलतात. काही वर्णांचा लोप होतो. संस्कृतप्रमाणे इतरही भाषांमधून वाक्यामध्ये असे पदांचे बदल, विकार झालेले आढळतात. अशा वाक्यामध्ये पदविभागांचे ज्ञान व त्यापासून पदाचे अर्थज्ञान व नंतर वाक्यार्थज्ञान हे शक्य नसते. शिवाय वक्ता जलदीने बोलत असतो व श्रोत्याला लगेच वाक्याचा अर्थ अलग पदज्ञानाशिवाय समजून येतो. परभाषा शिक्षणाचा अगदी प्राथमिक अवस्थेत जरी पदभेद, पदार्थज्ञान अशा कृत्रिम रीतीने क्रमाक्रमाने वाक्यार्थाचे ज्ञान होत असले, तरी रोजच्या सरावाने त्या सर्व गोष्टी इतक्या जलदीने होतात की, विजेचे बटण दावले, दिव्याचा प्रकाश पडला, अंधार नाहीसा झाला व सर्व वस्तु दिसल्या, ह्या सर्व गोष्टींप्रमाणे त्यात क्रमाची जाणीवही होत नाही. त्यामुळे संपूर्ण वाक्यच अर्थात्, वाक्य-स्फोटच अर्थबोधक. पद व पदस्फोट दोन्ही काल्पनिकच.

पाणिनीय व्याकरण आणि भाषा-तत्त्वज्ञान

भाषेच्या ज्ञानाचा मुख्य, सरळ सोपा, स्वाभाविक उपाय म्हणजे व्यवहार. व्यवहारामध्ये वाक्यांचाच उपयोग म्हणून बोधकता वाक्यालाच असावी, हे जरी खरे असले तरी भाषा-शिक्षणाचा, व्यवहार हा एकमेव उपाय नाही, तर व्याकरण, कोश, आप्त माणसाचे सांगणे इत्यादी दुय्यम उपायही त्यासाठी जुन्या जमान्यापासून आजतागायत चालूच आहेत, किंवा त्या दुय्यम उपायांचीच चलती व महती दिवसेंदिवस वाढत आहे व नवीन विज्ञानाच्या बळावर ती अधिकाधिक वाढतच राहणार हेही खरे आहे. ह्या दुय्यम उपायामध्ये वाक्याप्रमाणेच पदालाही विशेष स्थान आहे. त्यामुळे भाषेचा मूळ व मुख्य घटक वाक्य की पद व अर्थबोधकत्वही वाक्याला का पदाला ?

‘पद-प्रकृतिः संहिता’ असे संहितेचे म्हणजे अखंड वाक्याचे वर्णन किंवा लक्षण निरुक्तकारांनी^{२६} केलेले आहे. पदप्रकृति ह्या संहितावर्णन करणाऱ्या सामासिक पदाचे विग्रह व अर्थ दोन संभवतात. ‘पदानि प्रकृतिः यस्याः सा पदप्रकृतिः’ असा बहुव्रीहि समास. पदे ही ज्याची मूळ अवस्था आहे ते अखंड उच्चारलेले वाक्य म्हणजे संहिता. ‘पदानां प्रकृतिः पदप्रकृतिः’ असा षष्ठी तत्पुरुष समास. पदाची मूळ अवस्था म्हणजे अखंड वाक्य, तीच संहिता. बहुव्रीही समास गृहीत धरल्यास भाषेची मूळ स्थिती म्हणजे पदे असा अर्थ होतो. तर तत्पुरुष समास गृहीत धरल्यास अखंड वाक्य ही मूळ अवस्था व पद हा नंतर कल्पनेने केलेला विभाग असा अर्थ होतो. अर्थात् अखंड वाक्य हे मूळ स्वरूप ठरते. टीकाकारांनी दोन्ही अर्थ दिलेले असून निरुक्तकारांना भाषेच्या दोनही प्रकारच्या मूळ स्वरूपाला मान्यता द्यावयाची होती असे सुर्चाविलेले आहे.

निरुक्तकारांना भाषेचे मुख्य स्वरूप कोणते मान्य होते हा विषय येथे फारसा महत्त्वाचा नाही. टीकाकारांनी जी दोन स्वरूपे ह्या वर्णनातून स्पष्ट केली व त्या समन्वयी उभय-संग्राहक भाषास्वरूपांना जुन्या टीकाकारांच्या शैलीनुसार प्राचीन ग्रंथकारांची मान्यता मिळविण्याचा यशस्वी प्रयत्न केला आहे, ती दोनही पदरूप व वाक्यरूप अशी स्वरूपे भाषेची असतात हे म्हणणे पूर्णपणे

वस्तुस्थितीस धरून आहे. आता वाक्यच मूळ व त्याला अर्थबोधकत्व असे वैयाकरण मानतात, तथापि ते कल्पित पदे व त्यांना कल्पित अर्थही असतो, असे मान्य करतातच. किंबहुना त्यांच्या शास्त्रीय व्यवस्थेसाठी त्यांना तसे मानणे अत्यावश्यकच आहे. नाहीतर शब्दसिद्धीची प्रक्रिया सांगणारे सर्व व्याकरणशास्त्रच विनबुडाचे ठरेल. फक्त ते सर्व कल्पित आहे असा त्यांचा सिद्धांत आहे.

अखंड पद-स्फोट व अखंड वाक्य-स्फोट

ही प्रकृति, हा प्रत्यय, प्रत्ययाचा अमुक अर्थ, अशा व्याकरणशास्त्रातील विधानांनुसार ज्यांना शब्दापासून अर्थ कळून येतो, म्हणजेच व्याकरण, कोश इत्यादी दुय्यम उपायांनी ज्यांनी भाषेचा अभ्यास केलेला आहे, अशा पढिक विद्वानांना पद व वाक्य यांच्या अवांतर विभागांची-प्रकृति, प्रत्यय, पदे इत्यादींची-जाणीव रहाणारच. शास्त्राभ्यासाच्या नजरेतून भाषाव्यवहाराकडे पहाणाऱ्यांची नजर, सामान्य माणसाच्या नजरेप्रमाणे कोरी असण्याची शक्यता कमीच. कोणत्या तरी प्रणालीचा, परंपरेचा चष्मा त्याने घातलेला असल्याने त्या त्या चष्म्याचा रंग त्याला भाषेमध्ये भासणे अटळ. म्हणून खऱ्या अर्थ-बोधक शब्दाचे म्हणजेच स्फोटाचे स्वरूप ठरवितांना शास्त्राभ्यासी विद्वानापेक्षा पूर्वग्रहरहित सामान्य माणसाची कोरी स्वच्छ नजर हेच महत्त्वाचे प्रमाण स्वीकारणे उचित. कारण त्यांना कृत्रिम व केवळ शास्त्रकल्पित अशा विभागांची जाणच नसते. अशा असंख्य लोकांना, 'हा एक शब्द, हे एक वाक्य' एवढीच साधी जाणीव असते व त्या एका शब्दापासून, वाक्यापासून असे कळाले एवढेच ते म्हणतात. म्हणजेच तमाम सामान्यांना अखंड पदापासून किंवा अखंड वाक्यापासूनच अर्थबोध होत असतो. त्यांचा भाषा-व्यवहार कोणत्याही पूर्वग्रहावर अगर गृहीत कल्पनेवर आधारलेला नसतो, तो निखळ भाषा-व्यवहार असतो. म्हणून तोच प्रमाण समजून अखंड पदस्फोट अगर अखंड वाक्यस्फोट हे मत सिद्ध होते.

जातिरूप विशेषधर्म

‘अ’ वर्ण एक की अनेक, गाय हे पद एक की अनेक, कोणतेही वाक्य एक की अनेक? देशभेद, कालभेद, अवस्थाभेद, संख्याभेद इत्यादी कारणांनी कोणत्याही वस्तूंचे बहुत्व ठरविता येते. घडा ही वस्तु एक का अनेक, आकाश, चंद्र, सूर्य एक का अनेक? ह्या व्हरांड्यात एक घडा आहे. पलीकडील व्हरांड्यांत दोन घडे आहेत. कालचा घडा, गेल्या सालचा घडा, शंभर वर्षापूर्वीचा घडा, मोठा घडा, लहान घडा, तांबडा घडा, काळा घडा, जुना घडा, नवा घडा, कच्चा घडा, पक्का घडा, ही घड्यांची वर्णने प्रत्यक्षाशी जुळती आहेत. त्या वर्णनात कोठे स्थळे भिन्न, कोठे काळ भिन्न, तर कोठे अवस्था व संख्याभेद आहे. ह्यावरून घडा ही वस्तु एक नसून त्या प्रकारच्या अनेक वस्तु आहेत हे सिद्ध होते. घड्याच्या वाबत जसे वर अनेक रीतीने भेद दाखविले तसे आकाश, चंद्र, सूर्य इत्यादीबद्दल दाखविता येणार नाहीत, म्हणून ते पदार्थ प्रत्येकी एकच होत. वरील कारणांनी घड्यामध्ये व्यक्तिभेद सिद्ध आहे. त्या व्यक्ती अनेक वेगळ्या असे प्रत्यक्ष ज्ञान सर्वांनाच होते व ते ज्ञान अबाधित असते. अशा रीतीने व्यक्तिभेद असूनही ‘घडा’ असा एकच शब्द सर्व घड्यांना वापरला जातो. सर्व घडे एकाच प्रकारात असल्याची प्रचीती सर्वांना येते. ह्या एकरूप शब्दवापराने अनुगत – व्यवहार व एकरूप – प्रचीतीला अनुगताकारप्रतीती असे शब्द प्राचीन शास्त्रकारांनी वापरलेले आहेत. हा अनुगत व्यवहार व अनुगताकारप्रतीती कधीच बाधित होत नाही म्हणून प्रमाण मानणेच योग्य. मग त्या व्यवहाराचे आणि प्रचीतीचे कारण काय? घट व्यक्ती तर अनेक असे अगदी रोकडे प्रत्यक्ष आहे. त्या सर्व अनेक घट व्यक्तींना एकत्र आणणारा घटत्व –घटपणा– हा जातिरूप विशेषधर्म सर्व घटावर असावा, आणि घटाखेरीज इतर पदार्थांवर नसावा, ज्यामुळे वरील व्यवहार व प्रचीती जुळेल.

जाति हा पदार्थ न मानल्यास अनेक घटांना एकत्र कोण बांधू शकेल? व घड्यापासून कपड्याचा भेद तरी कसा कळून येईल? धन्याने ‘घडा आणि’

असे सांगितले व चाकराने कपडा आणला तर त्या चाकराला दोषी ठरविता येणार नाही. सारांश, अनुगतव्यवहार व अनुगतप्रतीतिवरून एकाच प्रकारच्या अनेक पदार्थांना, एका गटात आणणारा व इतर वस्तूपासून त्या प्रकारच्या वस्तूंना अलग करणारा 'जाति' हा पदार्थ सिद्ध होतो.

एकाच प्रकारच्या वस्तु अनेक असतील तर त्या सर्व वस्तूंना एकाच राशीत आणणारी जाती स्वीकारणे जरूर असते. मात्र वस्तू एकच एक असेल तर जातीची जरूरी नाही. जसे आकाश, सूर्य, चंद्र इत्यादींचे बाबतीत आकाशत्व, सूर्यत्व, चंद्रत्व वगैरे जाति मानण्याची जरूरीच नाही. त्याचप्रमाणे 'अ' वर्ण 'इ' वर्ण, 'गाय' हा शब्द, 'गाय आण' हे वाक्य सर्व एकच एक असतील तर अत्व, इत्व, गाय शब्दत्व, वगैरे जाती मानण्याची जरूरीच पडणार नाही. अनेक असतील तर मात्र तशा जाति मानणे जरूरीचे ठरेल. वस्तुभेदाची देश, काल, अवस्था, संख्या वगैरेंचा फरक ही वर दिलेली कारणे वर्ण, पद, वाक्यांचे बाबत लागू पडतात कां? देवदत्ताचा कालचा अ वर्ण, विष्णुमित्राचा आजचा इ वर्ण, वेदातील अग्निशब्द, महाभाष्यातील ते वाक्य, मधु शब्दात एक अ व एक उ आहे, देव शब्दात दोन अ आहेत, न्स्व, दीर्घ, प्लुत, उदात्त, अनुदात्त इत्यादी वर्णांतील भेद हे सर्व व्यवहार सर्वमान्य व अबाधित आहेत. त्यामुळे वर्ण, पदे व वाक्ये अनेक प्रकारची; अनेक आहेत असे सिद्ध होईल व त्या त्या अनेक वर्ण, पद, वाक्यांना एकत्र बांधणाऱ्या अत्व, गोशब्दत्व वगैरे जाती मानाव्या लागतील.

वर्णपदवाक्य एक का अनेक

वर्ण-पद-वाक्यांचे बाबतीत नेहमी तोच हा अ, तोच हा अग्निशब्द, तेच हे वाक्य, तोच हा श्लोक अशी प्रत्यभिज्ञा जाणवते. ती प्रत्यभिज्ञा प्रमाण मानल्यास वर्ण, पदे, वाक्ये एकच ठरतील व आकाशत्व, सूर्यत्व इ. प्रमाणे अवर्णत्व, अग्निशब्दत्व वगैरे जाति मानण्याचे कारण पडणार नाही. भेद, निश्चित ठरविणारी वर दिलेली कारणे अवर्णादींचे अनेकत्व सिद्ध करतात तर प्रत्यभिज्ञा एकत्व सांगते. वार्तिककारांनी ह्याविषयी विचार करतांना प्रथम अकार एकच आहे असे सांगून^{१०} भेदाची कारणे अधिक प्रबळ असल्याने अनेक अकार

पाणिनीय व्याकरण आणि भाषा-तत्त्वज्ञान

मानणेच योग्य व त्या सर्व अकारांना एकत्र गुंफणारी अत्व जाती मानावी असा सिद्धांत मांडलेला आहे. तोच हा अ वर्गरे प्रत्यभिज्ञा, त्या जातीचा ह्या अर्थी समजावी. अशाप्रकारे सारखेपणामुळे प्रत्यभिज्ञा व्यवहारात आढळतात असे महाभाष्यकारांनी^{१६} अन्य ठिकाणी म्हटले आहे. त्यानुसार तोच हा 'अ' वर्ण, तोच हा अग्निशब्द, तेच हे वाक्य इत्यादी प्रत्यभिज्ञा ही त्या जातीचा ह्या अर्थी समजाव्या.

वर्णपदवाक्यजाती

देश, काल, अवस्थादिभेदाने वेगवेगळ्या असलेल्या अनेक घटावर जशी घटत्व ही जाती असते, तशीच देशकालादिभेदाने भिन्न असलेल्या अनेक अकार, इकार, अग्निशब्द इत्यादीवरही अत्व वर्गरे जाती मानणे व त्यामुळे ते सर्व एका प्रकारात समाविष्ट करणे हेच समान न्यायाचे होईल, असे वैयाकरणांचे मत आहे.

घडा, वाडा, कपडा इत्यादी पदार्थ प्रत्येकी असंख्य असतात. व्यवहारात त्यांचे उपयोग ठरलेले आहेत. पाणी आणण्यासाठी घड्याचा उपयोग, तर निवासासाठी वाड्याचा उपयोग, थंडी निवारण, लज्जारक्षण, सौंदर्य इत्यादी कपड्याचे फायदे. हे उपयोग त्या त्या प्रकारच्या प्रत्येक वस्तूपासून होत असतात ही जाणीव सर्वांना स्वाभाविकच असते. म्हणून एक घडा निकामी झाला तर आपण दुसरा आणतो, पाणी आणण्याचे कामी उपयोगी पडणे हा फायदा केवळ एका घड्याचा नसतो तर त्या प्रकारच्या - जातीच्या - सर्वच वस्तूंचा असतो, अशी आपली खात्री असते, म्हणून तर आपण त्याच जातीची दुसरी वस्तु आणतो. म्हणजे विशिष्ट कामी उपयोगी पडणे हा फायदा जरी प्रत्येकवेळी कोणत्या तरी एका व्यक्तीकडून होत असला तरी केवळ एका व्यक्तीशी मर्यादित नसून त्या प्रकारच्या सर्व व्यक्तीशीच संबंधित आहे, म्हणजेच त्या जलानयन कार्याची, फायद्याची, उपयोगाची अवच्छेदक म्हणजेच अगदी काटेकोर प्रयोजककारण व्यक्ती नसून जाती आहे, असेच म्हणावे लागेल. प्राचीन शास्त्रीय परिभाषेत थोडक्यात असे म्हणता येईल की जलानयनरूप कार्याचे कारण जरी व्यक्तिशः तो तो घट असला तरी त्या कार्याची कारणता,

घटत्वाने अवच्छिन्न (काटेकोरपणे मर्यादित) आहे. त्यामुळे घटत्व-धर्मयुक्त कोणतीही व्यक्ती ते कार्य करू शकेल. समान न्यायाने म्हणजे अगदी यावर-हुकूम, शब्दांचे वावतीतही असे म्हणता येईल की, 'घडा' हा शब्द एकच एक नाही. देश, काल, व्यक्ती इत्यादींच्या फरकामुळे ते बहुत आहेत. पण त्या सर्वांपासून समान अर्थबोध मात्र सर्वांनाच होत असतो. तेव्हा अर्थबोधाचे प्रयोजक कोणतातरी एकच एक 'घडा' शब्द नसून 'घडा' शब्दावर राहणारी 'घडा' शब्दत्व ही जाती आहे, हे म्हणणे व्यवहाराशी सुसंगत व सुट-सुटीत^{२९} पणाचे ठरेल.

'घडा' शब्दत्व ही जाती का मानावी लागते ह्यासंबंधी विवेचन वर केलेले आहे. आता ती जातीच अर्थबोधाचे खरे कारण असा वैयाकरणांचा सिध्दांत व्यवहाराशी सुसंगत व लाघवाचा आहे ह्या वरील विधानाचे विवेचन येणे-प्रमाणे—

घडा पाणी आणण्यासाठी, पाणी भरून ठेवण्यासाठी उपयोगी पडतो, असे जेव्हा आपण म्हणतो, तेव्हा त्या वाक्यातील घडा शब्दाचा अर्थ कोणतातरी एक घडा असा नसतो तर यच्चयावत् सर्व घडे म्हणजेच 'घडापण' असणाऱ्या सर्व वस्तू हा त्या शब्दाचा अर्थ असतो; तर 'माजघरातील घडा घेऊन ये' ह्या वाक्यातील 'घडा' शब्द एका ठराविक घडा-व्यक्तीचाच बोधक असतो. शास्त्रीय भाषेत असे म्हणता येईल की, पहिल्या वाक्यातील 'घडा' शब्द जातिवाचक तर दुसऱ्या वाक्यातील घडा शब्द व्यतिवाचक आहे. बोलणाऱ्याचा हा एकाच शब्दापासून वेगवेगळा अभिप्राय संदर्भानुसार जाणकार श्रोत्याला साहजिकपणे कळून येतो. आता पहिल्या वाक्यातील घडा शब्द जातिवाचक नसून दुसऱ्या वाक्यातील 'घडा' शब्दाप्रमाणे रामा कुंभाराने घडविलेल्या कोणत्यातरी एकाच घड्याचा वाचक आहे, असे समजल्यास, रामकुंभाराने घडविलेले इतर घडे, तसेच गोरकुंभार, गोंदाकुंभार वगैरेनी घडविलेले असंख्य घडेही पाणी आणण्यासाठी व साठविण्यासाठी उपयोगी पडतात, ही कल्पना त्या वाक्याने येणारच नाही. त्यामुळे हा घडा उपयोगी

पाणिनीय व्याकरण आणि भाषा-तत्त्वज्ञान

पडतो, हा घडा उपयोगी पडतो असे शृंगग्राहिक या प्रत्येक घड्याची उपयुक्तता प्रत्येक वेळी सांगावी लागेल, व ते सांगणे हे काम, घडे व्यक्ती, भूत-वर्तमान-भविष्यकालीन असंख्य असल्याने व्याकरणाच्या प्रति-पदपाठाप्रमाणे एका संपूर्ण आयुष्यातही पुरे होणार नाही. पण तोच शब्द जातिवाचक घेतला तर अगदी सुटसुटीतपणे यच्चयावत घड्यांचा उपयोग, एका वाक्यात सहज सांगता येईल. सर्व समावेशक विधानाच्या ह्या सुटसुटीतपणालाच शास्त्रकारांनी लावव असा शब्द वापरलेला आहे. सारांश, संदर्भानुसार अनेक वाक्यातील घडा शब्द जातिबोधक असल्याचे समजते व तसे समजणे हे लाववही आहे, हे अर्थाबाबतच्या वरील विवेचनावरून समजून येईल.

हेच धोरण शब्दाबाबतही लागू पडते. घडा हा शब्द, बुडाला निमुळते, मध्यभागी पसरट तर अरुंद तोंडाचे भांडे ह्या अर्थाचा (वस्तूचा) बोधक असे, व्यवहार, कोश, वाङ्मय इत्यादी मार्गाने आपणाला समजून येते. घडा हा शब्द एकच नसून, काल, देश, व्यक्ति इत्यादी भेदामुळे ते अनन्त आहेत हे आपण वर पाहिलेलेच आहे. आता विशिष्ट काळातील, विशिष्ट देशातील व एकाच व्यक्तीने उच्चारलेला, एखादाच 'घडा' शब्द वर दिलेल्या अर्थाचा बोधक असे जर आपण समजून चाललो तर प्रत्येक घडा शब्दासाठी अर्थ-बोधन सामर्थ्याची नवी नवी कल्पना करणे किंवा तसा आप्तोपदेश मिळवणे जरूर पडेल. व गोविदाने काल उच्चारलेला 'घडा' शब्द विशिष्ट अर्थाचा बोधक. तमक्याने तमक्यावेळी उच्चारलेला 'घडा' शब्द विशिष्ट अर्थाचा बोधक अशा असंख्य कल्पनांची अगर असंख्य आप्तोपदेशांची जरूरी भासेल. नाहीतर एका शब्दापासून अर्थबोध होईल, पण दुसऱ्यापासून तसा अर्थबोध होणारच नाही. अशारीतीने व्यर्थ बोजडपणा येईल. त्या ऐवजी 'घडा' ह्या जातीचे सर्व शब्द विशिष्ट अर्थाचे बोधक, असे आपण समजून चाललो तर केवळ एका वाक्याने किंवा एका शब्द-समजुतीने सर्व 'घडा' शब्दांचे विशिष्ट अर्थबोधकत्व समजून येईल व जाणकार व्यक्तीस तसे समजून येतेही. तात्पर्य, घडा-शब्दजातियुक्त यच्चयावत 'घडा' शब्द, विशिष्ट अर्थाचे

बोधक असतात, असे मानणे लाघव व व्यवहारातील समजुतीशी सुसंगत आहे.

जातिस्फोट

जी स्थिती 'घडा' शब्दाची, तीच शास्त्रकारांनी कल्पिलेल्या एकाक्षरी प्रत्यय, धातू वगैरे या सर्वांची. तसेच रोजच्या व्यवहारात वापरात असलेल्या पदांची व वाक्यांची. कारण 'घडा' शब्दाप्रमाणेच ते सर्व प्रत्येकी असंख्य आहेत. म्हणून त्यांचे वावतही व्यक्तीला बोधकता देण्यापेक्षा त्या सर्वांवर राहणारी, अत्व, अग्निशब्दत्व, तद्वाक्यत्व इत्यादीरूप जी जाती तिलाच बोधकता देणे, व्यवहाराशी सुसंगत व सुटसुटीतपणाचे होईल. तात्पर्य, वर्ण-जाति, अखंडपदजाति व अखंडवाक्यजाति यांनाच अर्थबोधकता व तेच स्फोट असा सिद्धान्त वैयाकरणांनी स्वीकारलेला असून वाक्यजातिस्फोट हाच त्यांचा अंतिम परम सिद्धान्त आहे.

जर अंतिम परम सिद्धान्त वाक्यजातिस्फोटच आणि वर्णस्फोट वगैरे अन्य सात स्फोट म्हणजे केवळ आभासच, तर तो आभास मानायचा तरी कशाला व त्याचा एवढा व्यर्थ पसारा व बडेजाव शास्त्रात कशाला मांडलेला आहे? कारण व्याकरणशास्त्राचे तर प्रकृति, प्रत्यय, आगम, आदेश, पदे, वाक्ये ह्या शिवाय पाऊलही हालत नाही. ह्या आक्षेपाला वैयाकरणांचे उत्तर असे कीं, वाक्यजातिस्फोट हा परम-सिद्धान्त खरा पण त्याचे ज्ञान, हिमालयाचे अत्युच्च शिखर एकदम गांठण्यासारखे दुःसाध्य आहे. ते शिखर ज्याप्रमाणे पायऱ्या पायऱ्यांनी क्रमाक्रमाने गाठणे शक्य, त्याप्रमाणे वर्णस्फोट वगैरे सर्व पायऱ्यांनी अंतिम साध्य-वाक्यस्फोट-गाठावयाचा आहे. साध्याच्या दृष्टीने साधनरूप मार्ग जरी खोटे असले, तरी ते प्रथम अटळच असतात.^{३०} साधन व साध्य यांचा स्वरूपभेद तसाच स्तरभेदही असतो. स्तरभेदामुळेच एक परम सत्य, तर दुसरे व्यावहारिक सत्य, म्हणजेच परमार्थ रूपाने असत्य असते. पण वर चढण्यासाठी शिडीप्रमाणे ते त्यावेळेपुरते उपयोगी असते.

भृगुवल्लीमध्ये^{३१} भृगूने आपल्या वरुण पित्याला ब्रह्माचे स्वरूप विचारले. त्याने क्रमाक्रमाने अन्नमयादि पाच कोश सांगून त्या द्वारा आनंदमय ब्रह्माचे

पाणिनीय व्याकरण आणि भाषा-तत्त्वज्ञान

ज्ञान करून दिले. त्या पंचकोशाप्रमाणेच वर्णस्फोटादींची कल्पना शास्त्रकारांनी^{३३} केवळ पाय-या, उपाय म्हणून स्वीकारलेली आहे. त्यायोगे वाक्यस्फोटाचे ज्ञानच अंतिम^{३४} साध्य आहे, असा प्राचीन व्याकरणशास्त्राचा सिद्धान्त आहे.

□ □ □

९. प्रमाण

लक्षण^१ व प्रमाण ह्या दोन डोळ्यांनी कोणत्याही वस्तूची निश्चिती होते. पैकी लक्षण म्हणजे स्वरूप. इतरांपेक्षा आगळेपण ठरविणारा खासा धर्म. मागील प्रकरणात शब्दस्वरूपाबाबत अनेक शतकातील वाटचाल, आक्षेप निराकरण सिद्धान्त यांचे विवेचन झाले. आता अशा ध्वनीपेक्षा वेगळ्या पण ध्वनींनी अभिव्यंग्य शब्दाचे प्रमाण म्हणजे ज्ञानाचे साधन कोणते ? शब्द. ध्वनिरूपच असतो, असे मानणाऱ्यांना त्या शब्दाचे प्रमाण माणसाचे कान म्हणजे श्रवणेन्द्रिय असे झटकन उत्तर देता येते. पण वैयाकरणांचा शब्द ध्वनींनी व्यंग्य, ध्वनीपेक्षा वेगळा असल्याने तेथे कान हे ज्ञानाचे साधन निकामीच आहे.

महाभाष्याचे कैयटकृत विवरण

महाभाष्यकारांनी^२ शब्द दोन प्रकारचा. एक नित्य तर दुसरा कार्य असे एके ठिकाणी म्हटले आहे, तर दुसऱ्या ठिकाणी शब्द हा कानांनी कळून येणारा, आकाशांत असणारा, ध्वनींनी अभिव्यक्त झालेला, बुद्धीने जाणण्यास योग्य, असे त्याचे वर्णन केले आहे. ह्या शब्दवर्णनातील, कानांनी कळून येणारा व आकाशात असणारा ही दोन विशेषणे ध्वनिरूप शब्दाच्या स्वरूपाशी जुळणारी, तर ध्वनींनी अभिव्यक्त झालेला, बुद्धीने समजण्यास योग्य ही दोन विशेषणे स्फोटरूप अर्थबोधक शब्दाच्या स्वरूपाशी जमणारी आहेत. स्फोटाच्या ह्या दोन विशेषणांपैकी 'प्रयोगेणाभिज्वलितः' हे विशेषण स्फोटाचे तटस्थ लक्षण सुचवीत आहे. तर 'बुद्धिनिर्गाह्यः' हे विशेषण त्याचे प्रमाण सुचवीत आहे. अशा रीतीने लक्षण व प्रमाण हे पदार्थसिद्धीचे जणु दोन डोळेच

पाणिनीय व्याकरण आणि भाषा-तत्त्वज्ञान

महाभाष्यकारांनी येथे थोडक्यांत सांगितले आहेत. त्यापैकी 'बुद्धिनिर्गह्य' ह्या विशेषणाचा अर्थ बुद्धीने म्हणजे ज्ञानाने समजून येणारा असा होईल. पण सर्वच वस्तु ज्ञानानेच समजून येतात, म्हणजे हे विशेषण अतिव्याप्तच होईल. शिवाय बुद्धिनिर्गह्य ह्या शब्दाचा अगदी काटेकोरपणे अर्थ केला तर 'ज्ञानाने ज्याचे निश्चित ज्ञान होते' असा होईल व त्यामुळे अधिकच गोंधळ वाढेल. हा गोंधळ टळावा ह्यासाठी कैयटाने महाभाष्याच्या प्रदीप टीकेमध्ये शब्दातील अगर वाक्यातील क्रमाक्रमाने ऐकलेल्या अनेक वर्णांच्या संस्कारासहित त्या शब्दाच्या अगर वाक्याच्या शेवटच्या वर्णाचे जे ज्ञान, त्या ज्ञानाने समजून येणारा म्हणजेच अन्त्यवर्ण-ज्ञानाने ज्याचे ज्ञान होते असा (स्फोट) शब्द असे त्या महाभाष्याचे स्पष्टीकरण केलेले आहे. वर्णाचे म्हणजेच ध्वनीचे ज्ञान हे अखंड स्फोटरूप शब्दाचे अभिव्यंजक कारण असते, असा वैयाकरणांचा सिद्धान्त आहे. कैयटाने दिलेला अर्थ स्वीकारला तर अतिव्याप्ती हा दोष किंवा गोंधळ टळेल हे खरे, पण 'प्रयोगेणाभिज्वलितः' ह्या विशेषणाने स्फोटरूप शब्दाचा जो विशेष गुण (तटस्थ-लक्षण) मांडला तोच ह्याही विशेषणाने मांडला जात असल्याने पुनरुक्ति हा दोष येत आहे. शिवाय बुद्धि शब्दाचा अर्थ, काही कारण नसता, 'अन्त्यवर्णज्ञान' असा संकुचित करावा लागत आहे आणि सर्वात महत्त्वाची उणीव किंवा दोष म्हणजे कैयटाने मांडलेल्या ह्या अर्थी स्फोटरूप शब्दाचे प्रमाण कोणते? ह्या बाबीचा उलगडा महाभाष्यात सापडत नाही.

कैयटविचरणावर आक्षेप

ह्या विवेचनावर पुढील आक्षेप शक्य आहे. लक्षण व प्रमाण ह्या दोन साधनांनी कोणत्याही वस्तूची निश्चिती होते ही विचारसरणी बरीच अर्वाचीन आहे. महाभाष्यकारांच्या वर ती लादणे व त्या धोरणाने भाष्यपंक्तीचे विवरण करणे हे योग्य नाही. त्यामुळे महाभाष्यकारांनी शब्दाचे सामान्य परिचायक वर्णन येथे केले आहे. त्यातील अमुक विशेषणे ध्वनिरूप शब्दाची, अमुक विशेषणे स्फोटरूप शब्दाची, तसेच अमुक विशेषण लक्षणबोधक, तर

अमुक प्रमाणबोधक असे वर्गीकरण करणे, तसेच असा अर्थ केला तर प्रमाण-सूचन होत नाही ही उणीव राहते असे म्हणणे म्हणजे हजारो वर्षांनंतर रूढ झालेली विचारप्रणाली व मांडणी त्यांच्यावर लादल्यासारखे होईल.

आक्षेप निरसन

ह्या आक्षेपाचा पाया जो विचारांचा व मांडणीचा कालक्रम तो मान्य करूनही असे म्हणावेसे वाटते की लक्षण व प्रमाण ह्या साधनांनी वस्तुसिद्धी होते. हा नियम अगदी ह्या स्वरूपात भाष्यकारांच्या वेळी नसेलही कदाचित, पण तेवढ्यावरून शास्त्रीय विचारात लक्षण व प्रमाण त्यांची महती त्यांना अगर त्यांच्या पूर्ववर्ती विचारवंतांना सर्वस्वी अज्ञातच होती असे म्हणणे धाडसाचे होईल. कारण त्या कल्पना विखुरलेल्या स्वरूपात खुद्द महाभाष्यात, कदाचित अन्य शब्दांनी मांडलेल्या^४ आढळतात. पुनरुक्तता, व्यर्थता इत्यादि दोष तर सूत्रांची कठोरपणे छाननी करतांना त्यांनी स्वतःच अनेक ठिकाणी मांडलेले आहेत. प्रमाण व लक्षण ह्यांचाही उल्लेख अनेक ठिकाणी त्यांनी केलेला आहे. तसेच शब्द नित्य व कार्य असा दोन प्रकारचा असतो असे विधान त्यांनीच दुसरीकडे केलेले आहे. हे वर्णन फक्त कार्य अशा ध्वनिस्वरूप शब्दाचेच आहे, असे म्हटले तर 'प्रयोगेण अभिज्वलितः' व 'बुद्धिनिर्ग्राह्यः' ही विशेषणे विसंगत होतात. 'श्रोत्रोपलब्धि' हे म्हटल्यानंतर 'बुद्धिनिर्ग्राह्य' हे विशेषण पुनरुक्त होते, ही शंका उद्योत^५ टीकेत नागोजीभट्टांनी मांडलेलीही आहे. अशा स्थितीत दुसऱ्या ठिकाणी भाष्यकारांनी सांगितलेले शब्दाचे दोन प्रकार विचारात घेऊन त्याच्या आधाराने हे भाष्य सुसंगत करणेच योग्य ठरेल.

महाभाष्यावर दुसरा आक्षेप

आता महाभाष्यकार वस्तुसिद्धीसाठी प्रमाण व लक्षण ह्यांची आवश्यकता पूर्णपणे जाणून होते व प्रस्तुत शब्द-वर्णन दोन प्रकारच्या शब्दाचे आहे असे गृहीत धरले तरी बुद्धिनिर्ग्राह्य हे विशेषण सर्वच पदार्थांना लागू होत असल्याने ते निरर्थक तर ठरतेच, खेरीज स्फोटरूप शब्दांचे खास प्रमाण कोणते त्याचाही

पाणिनीय व्याकरण आणि भाषा-तत्त्वज्ञान

काहीच उलगडा होत नाही. श्रोत्रोपलब्धि ह्या विशेषणाने ध्वनिस्वरूप शब्दाचे प्रमाण याच ठिकाणी त्यांनी दिलेले आहे. तसेच बुद्धिनिर्ग्राह्य ह्या शब्दाने त्यांनी स्फोटाचे प्रमाणही सांगितले असावे असे मानणेच सुसंगत होईल. येथील बुद्धि शब्दाचा अर्थ अंतःकरण घ्यावा, असे नागोजीभट्टांनी सुचविले आहे. आता बुद्धिनिर्ग्राह्य याचा अर्थ मनोनिर्ग्राह्य असा घेतला तरी आपत्ती टळत नाहीच. कारण कोणतेही ज्ञान इंद्रियादींचे द्वारा मनाकडेच जाते. मग ते डोळ्यांनी होणारे असो, अगर कानांनी होणारे असो, अगर सुखदुःखादि मानस-प्रत्यक्ष असो. मग मनोनिर्ग्राह्य म्हणण्यात मतलब तरी काय ? अशारीतीने बुद्धि शब्दाचा अर्थ बदलूनही अडचण जशीच्या तशीच राहते.

आक्षेप निरसन

सुखदुःखादि मनोग्राह्य व शब्दस्पर्शादि कान, त्वचा इत्यादींनी ग्राह्य असे म्हणतात त्याचा तरी अर्थ काय ? तर सुखदुःखादींचे ज्ञान बाह्येंद्रियाच्या मध्यस्थीशिवाय केवळ मनानेच होते, कारण बाह्येंद्रियांनी ज्ञान त्याच पदार्थाचे होते जे रूपरसादि गुणांनी युक्त असतात. सुखदुःखादींना तर ना रूप ना रस, तसेच शब्द कानांनी कळतो ह्याचा अर्थ त्या ज्ञानासाठी मनाची जरूरी नाही असा नसून कानाच्या माध्यमानेच ते मनापर्यंत पोचते. कान नसेल तर केवळ मनाने ते शक्य नाही, तर सुखदुःखादि मनोग्राह्य ह्या विधानाचा अर्थ इतकाच की ती फक्त मनानेच बाह्येंद्रियाच्या मदतीशिवाय समजतात.

संदर्भानुसार कोणत्याही वाक्यात नियम (अवधारण) गृहीत धरता येतो. 'मी शनिवारी दुपारी जेवतो.' 'खरे बोलतो,' 'डॉक्टरांनी आज्ञा-याला चहा घेत जा' असे सांगितले, तर त्या वाक्यांचा संदर्भानुसार अनुक्रमे 'दुपारीच जेवतो, रात्री जेवत नाही,' 'खरेच बोलतो, खोटे बोलत नाही,' 'चहाच घ्या, इतर पदार्थ घेऊ नका' असा नियमपर अर्थ होतो. त्याचप्रमाणे येथील बुद्धि-निर्ग्राह्य या विशेषणाचा अर्थ असा की स्फोटरूप शब्द हा केवळ मनानेच समजतो. बाह्य-कर्ण वगैरे-इंद्रियांच्या मध्यस्थीची तेथे जरूरी नाही. तात्पर्य,

सुखदुःखादींचे प्रमाण जसे मानवी मन हेच एकमेव आहे. त्याचप्रमाणे स्फोट-रूप शब्दाचे प्रत्यक्ष मनानेच होते, असा महाभाष्यकारांचा अभिप्राय आहे. नागोजी भट्टांनी ह्या महाभाष्यावरील उद्योत^९ टीकेमध्ये स्फोटरूप पदाचे प्रत्यक्ष होते, असे महाभाष्याचे तात्पर्य स्पष्ट केले आहे.

ध्वनिव्यङ्ग्य अर्थबोधक शब्द

वैयाकरणांनी मानलेला जो स्फोट याचे स्वरूप खुद्द महाभाष्यामध्ये अस्पष्ट असले तरी भर्तृहरीपासून नागोजीभट्टापर्यंतच्या अनेक विद्वानांनी सुमारे चौदाशे वर्षांत त्याचे विस्तृत विवेचन अनेक उपपत्ती व दृष्टांत देऊन केलेले आहे. नागोजीभट्टांनी तर स्फोटवाद हा स्वतंत्र ग्रंथच लिहिलेला आहे. पण प्राचीन प्रणालीतील वस्तु-निश्चितीचा दुसरा डोळा जो प्रमाण त्याचा स्फोटाच्या संबंधात स्वतंत्र विचार कोठेच केलेला नाही. वाक्यपदीयाच्या स्वोपज्ञटीकेत शब्दाच्या ज्ञानाचा हेतु प्राकृत ध्वनि असतो असे विधान आहे. पण तेथे हेतु शब्दाचा अर्थ अभिव्यंजक म्हणजेच प्रकाशाप्रमाणे सहकारी कारण असाच संदर्भानुसार आहे.

नागोजीभट्टांनी महाभाष्यात आरंभीच^९ दिलेल्या स्फोटरूप शब्द-लक्षणाचे विवरण करतांना स्फोटरूप शब्दाचे मनाने ज्ञान होते असे म्हटले^{१०} आहे. तसेच बुद्धिनिर्ग्राह्य ह्या विशेषणाचे विवरण करतानाही अन्तःकरण संयुक्त कानांनी स्फोटरूप पदाचे प्रत्यक्ष ज्ञान होते असे म्हटले आहे. पण त्याची उपपत्ती दिलेली नाही.

सर्वदर्शनसंग्रहामध्ये 'पाणिनीय दर्शन' प्रकरणात स्फोटाच्या प्रमाणासंबंधी थोडे विवेचन केले आहे, ते असे-तुम्ही वैयाकरण 'स्फोटरूप'^{११} नित्यशब्द' असा सिद्धान्त पुन्हा पुन्हा सांगता पण ते पटत नाही; कारण तशा स्फोटरूप अर्थाच्या सत्य ज्ञानाचे प्रमाणच काही नाही असे म्हणाल तर त्या स्फोटाच्या ज्ञानाचे प्रमाण प्रत्यक्ष हेच आहे. गाय हे एक पद आहे, असा सर्वांचाच प्रत्यक्ष अनुभव आहे. सर्वांच्या प्रत्यक्ष अनुभवात असलेले पद वर्णसमूहापेक्षा वेगळे

पाणिनीय व्याकरण आणि भाषा-तत्त्वज्ञान

आहे. 'एक पद' ह्या प्रत्यक्ष अनुभवाला बाधक काहीच नसल्याने तो अनुभव खरा नाही, असेही म्हणणे योग्य ठरणार नाही. शिवाय स्फोटरूप एक पद न मानल्यास अर्थज्ञानाची उपपत्ती लागणार नाही म्हणूनही स्फोटाचे अस्तित्व मान्य करणे जरूर आहे.

सर्वदर्शनसंग्रहाच्या ह्या विवेचनात स्फोटाची प्रत्यक्ष व अर्थापत्ती ही दोन प्रमाणे सांगितलेली आहेत. त्यासंबंधी काही विचार करणे जरूर आहे.

स्फोटाचे प्रत्यक्षत्व

प्रकाशामुळे घटपटादि अर्थ दिसतात. प्रकाश व त्या प्रकाशाने प्रकाश्य घटपटादि यांचे ज्ञान एकदमच व एकाच प्रमाणाने होते. जाती व व्यक्ती ह्या दोहोमध्येही अभिव्यङ्ग्य व अभिव्यंजक संबंध असतो व त्या दोनही वस्तूंचे ज्ञान एकाच प्रमाणाने होते असे शास्त्रकार मानतात. त्याचप्रमाणे अभिव्यंग्य स्फोट व अभिव्यंजक ध्वनि ह्या दोहोंचेही ज्ञान एकाच प्रत्यक्ष प्रमाणाने होते असे मानता येईल. हे एक पद, हे एक वाक्य असे आपण सर्वजण म्हणतो. 'हे' हे सर्वनाम प्रत्यक्ष वस्तुसाठीच वापरले जाते. पद, वाक्य वगैरेंचे स्वरूप वर्णसमूहरूप नाही, तर त्या वर्णसमूहांनी अभिव्यंग्य होणारे असे वेगळेच ते पदार्थ आहेत ही वैयाकरणांची भूमिका शब्द-स्वरूप-निर्णयाचे प्रकरणात स्पष्ट केलेलीच आहे. सर्वदर्शनसंग्रहात व उद्योत टीकेत स्फोट प्रत्यक्ष प्रमाणाने कळतो असे विधान आहे. त्याची उपपत्ती वरीलप्रमाणे त्यांना अभिप्रेत असावी.

स्फोट-प्रत्यक्षाच्या वर दिलेल्या उपपत्तीशी जुळते विधान वाक्यपदीयात केलेले आहे. स्फोट व ध्वनि यांचे ज्ञान एकरूप एकदमच होते असे एकमत तेथे मांडलेले आहे. तसेच व्यक्ती व जाती ह्या दोन पदार्थांप्रमाणेच ध्वनि व स्फोट यांचा संबंध एका कारिकेत मांडलेला आहे. स्फटिक व जास्वंदीचे फूल, आरसा व त्यात पडलेले प्रतिबिंब ह्यांचे ज्ञान जसे एकाच प्रमाणाने व एकाच

वेळी होते असे दाखले^{१२} स्वोपज्ञ टीकेमध्ये दिलेले आहेत. अशा रीतीने स्फोटाचे, ध्वनीप्रमाणे प्रत्यक्ष ज्ञान अनेक दृष्टांतांनी सिद्ध करता येते.

स्फोटाचे मानसप्रत्यक्ष होते असे विधान महाभाष्यकारांनी केलेले आहे. वाक्यपदीयात स्फोटरूप शब्द शेवटच्या ध्वनीसह बुद्धीमध्ये निश्चित ठरतो असे म्हटले आहे. नागोजी भट्टांनीही उद्योतामध्ये तो स्फोटरूप शब्द स्थिर असून मनाने त्याचे ज्ञान होते असे विधान केलेले आहे. ह्या सर्व विधानांवरून^{१३} सुखदुःखादिप्रमाणे स्फोट मानस-प्रत्यक्षाने समजून येतो. म्हणजेच मानस प्रत्यक्ष हे स्फोटाचे प्रमाण आहे असा त्यांचा अभिप्राय दिसतो.

अर्थापत्तिप्रमाण

क्रमाक्रमाने अनेक वर्ण उच्चारले म्हणजे श्रोत्याला काही अर्थज्ञान होते व तो म्हणतो ह्या एका पदापासून, ह्या एका वाक्यापासून मला असे ज्ञान झाले. क्रमाक्रमाने उच्चारल्या जाणाऱ्या ध्वनींच्या समूहाची शक्यता मुळीच नाही. श्रोत्याचीच काय सर्वांचीच एक पद, एक वाक्य ही खात्री व त्यापासूनच ज्ञान झाले असा रोकडा अनुभव. त्या खात्रीचे अगर त्या रोकड्या अनुभवाचे खोटेपण ही कोणालाच व कधीही प्रचीतीला आलेले नसते अशा स्थितीत ती अबाधित प्रतीती प्रमाण मानणेच भाग. त्या प्रतीतीचे कारण तरी काय असावे कारण ती प्रतीती पूर्वी नव्हती, अर्थात नव्यानेच उत्पन्न झालेली म्हणजेच कृत्रिम आहे. कोणतीही कृत्रिम गोष्ट योग्य कारणाशिवाय घडणे, उत्पन्न होणे सर्वथा असंभवनीय. हा कार्यकारणभाव मान्य न केल्यास केव्हाही कोणतेही कार्य, कारणाशिवायच उत्पन्न होते अशी आपत्ति ओढवेळ व ही आपत्ती लोकव्यवहार व शास्त्र ह्या दोहोंनाही सर्वस्वी टाळावीच लागेल. ह्या एकत्वप्रतीती व अर्थबोधरूप कार्यावरून त्या कार्याला उत्पन्न करू शकेल अशी, क्रमाने उत्पन्न होणाऱ्या अनेक वर्ण पंक्तीपेक्षा वेगळी कारणरूप वस्तू मानणे भागच आहे. त्या वस्तूलाच वैयाकरण स्फोट असे म्हणतात. ज्ञात परिणामावरून त्या परिणामाच्या अज्ञात कारणाचे अस्तित्व ज्यामुळे ठरविले

पाणिनीय व्याकरण आणि भाषा-तत्त्वज्ञान

जाते त्याला अर्थापत्ति^{१४} प्रमाण असे नाव प्राचीन शास्त्रकारांनी दिलेले आहे. त्या अर्थापत्ती प्रमाणाने स्फोटाचे अस्तित्व कळते, असे सर्वदर्शनकारांनी सुचविलेले आहे.

अर्थापत्ति हे प्रमाण पूर्वमीमांसा, वेदान्त व व्याकरण ह्या शास्त्रांनी मान्य केलेले आहे. त्याचे प्रसिद्ध उदाहरण असे - 'घष्टपुष्ट देवदत्त दिवसा जेवत नाही' असे कोणी सांगितले अगर प्रत्यक्ष दिसून आले तर तो, रात्री जेवणावर भरपूर ताव मारीत असावा, अशी कल्पना केल्याशिवाय गत्यंतरच नसते. कारण घष्टपुष्टपणा भरपूर आहारानेच येतो. अशा स्थितीत दिवसा जेवण नसून घष्टपुष्टपणा या कार्यावरून जसे रात्रीभोजन मान्य करणे गळीच पडते. अगदी तसेच, अर्थबोधरूपी कार्यावरून स्फोटरूप पदार्थ स्वीकारणेच भाग पडते. कारण अर्थबोधरूपकार्य तर सर्वांना प्रत्यक्ष आहे. त्या कार्याचे कारण वर्णसमूह शक्य नाही. त्यामुळे अखंडपद, अखंडवाक्यरूप स्फोट मानल्याशिवाय गत्यंतरच नाही. असे हे अर्थापत्ती प्रमाण स्फोटाचे बाबत इतरही प्राचीन ग्रंथकारांनी सुचविलेले आहे. अशारीतीने प्राचीन ग्रंथात स्फोटाच्या ज्ञानाची साधने श्रावणप्रत्यक्ष, मानसप्रत्यक्ष व अर्थापत्ती अशी तीन, कोणी स्पष्टपणे मांडलेली आहेत तर कोणी आडवळणाने सुचविलेली आहेत.

□ □ □



६. शब्दार्थ

संशय व प्रयोजन

घर, विहीर, व झाड इत्यादि शब्दापासून मराठीभाषिक माणसाला काही अर्थ समजून येतो. तसेच इतर भाषातील शब्दापासून त्या त्या भाषिकांना काही अर्थ समजून येतो. तसेच 'त्या घरात एक कुटुंब रहात होते,' 'त्या विहिरीच्या मावळतीला एक आंब्याचे झाड आहे,' इत्यादी वाक्यांपासूनही काही विशेष अर्थ समजून येतो. ह्या शब्दापासून तसेच वाक्यापासून समजून येणाऱ्या अर्थाच्या स्वरूपासंबंधी आपल्याला आता विचार करावयाचा आहे.

शब्द-स्वरूपासंबंधी 'काही विचार करण्याची जरूरी सामान्यमाणसाला वाटत नाही', असे तिसऱ्या प्रकरणांत म्हटले आहे. अगदी तशीच स्थिती शब्दार्थाबाबत आहे. शब्दार्थही सूर्यप्रकाशाइतका स्पष्ट, अगदी रोजच्या व्यवहारातला. सर्वांना विनायास समजून येणारा, अशी सर्वसामान्य माणसाची पक्की समजूत. ती चुकीची आहे, असे कोणालाही कधीच वाटत नाही. हजारो वर्षे त्या समजूतीनुसार सर्व व्यवहार सुरळितपणे चालू आहेत. सारांश, शब्दार्थावद्दल कोणाच्याच मनात कसलाच संशय, भ्रम, गोंधळ नाही व काही संशय असेल, तरच विचारांची जरूरी.

सर्वसामान्य माणसांच्या सर्वच गोष्टीबाबतच्या समजूती मिणमिणत्या मेणवत्तीप्रमाणे व्यवहारापुरत्या, कामचलाऊ असतात. अगदी छोटी वाऱ्याची झुळुक आली तरी मेणवत्तीची ज्योत जशी थरकाप पावते, त्याप्रमाणेच सामान्य माणसाच्या समजूतीमुद्धा अगदी साध्यामुध्या आक्षेपापुढेही डळमळू लागतात. म्हणून विशेष अभ्यासकांना कोणत्याही समजूतीचा खुटा हालवून घट्ट करावा

पाणिनीय व्याकरण आणि भाषा-तत्त्वज्ञान

लागतो. म्हणूनच सामान्य माणसाला यत्किञ्चित् संशय नसतांही शब्द-स्वरूपाचा विचार वैयाकरणांना करावाच लागतो. तशीच गोष्ट शब्दापासून समजून येणाऱ्या अर्थाची असल्याने तो विचार ह्या प्रकरणात मांडावयाचा आहे. प्राचीन शास्त्रीय परिभाषेत असे म्हणता येईल की, आता शब्दार्थ-स्वरूपाधिकरण सुरू होत आहे.

अधिकरण म्हणजे काय ?

कोणत्याही गोष्टीबाबत संशय असेल तसेच त्या गोष्टीच्या निर्णयाने काही फायदा असेल तरच त्या बाबत विचार करणे योग्य ठरते. म्हणजेच संशय हा विचारांचा आरंभ—प्रेरक तर प्रयोजन—फायदा—हा शेवट आहे. संशय आहे पण फायदा नाही, अशा स्थितीत कोणीही शहाणा मनुष्य डोक्याला व्यर्थ शीण देणार नाही. रामाकुंभाराच्या गाढवाच्या अंगावर किती केस आहेत ? पारावरील पिंपळाला किती पाने आहेत ? समोरच्या घरावर बसलेल्या कावळ्याला किती दात आहेत ? ह्या प्रश्नांची उत्तरे निश्चयपूर्वक कोणीच देऊ शकणार नाहीत हे खरे. म्हणजे त्या गोष्टीबद्दल संशय आहे खास. पण ह्या संशयाच्या निराकरणाने फायदा काय ? काहीच नाही. म्हणून हे अगदी वेडपटपणाचे प्रश्न आहेत. केवळ संशय आहे एवढ्यावरून कोणी शहाणा माणूस, 'गर्द-भरोमसंख्याधिकरण,' 'पिप्पलपर्णसंख्याधिकरण' किंवा 'काकदन्तगणनाधिकरण' अशी अधिकरणे रचणार नाही. तीच स्थिती प्रयोजन म्हणजे फायदा आहे पण संशय नाही अशा नेहमी वापरातील कपडे, आहार वगैरे बाबतीत असते. तेथे कोणीच विचार व शक्ती वाया दवडणार नाही. तात्पर्य, ज्याबाबत संशय व प्रयोजन आहे, तो त्या अधिकरणाचा विषय म्हणजे पहिले अंग असते. नंतर त्याबाबत असलेल्या संशयाची मांडणी हे दुसरे अंग. संशय म्हणजे एकाच वस्तूबद्दल अनेक विरोधी कल्पना, त्या अनेक कल्पनांपैकी एका कल्पनेचे समर्थन ह्याला पूर्वपक्ष म्हणतात; तर त्यावर दोष दाखवून त्याचरीतीने दुसऱ्या, असल्यास तिसऱ्या चवथ्या कल्पनांचे समर्थन व दोषदर्शन ह्याला उत्तरपक्ष

म्हणतात. अशा सर्व कल्पनांच्या समर्थनांचा साकल्याने विचार करून जो निर्णय घेतला जातो तो सिद्धान्त. अशा रीतीने कोणत्याही अधिकरणाचे म्हणजेच विचारमांडणीचे विषय, संशय, पूर्वपक्ष, उत्तरपक्ष व सिद्धान्त असे पाच^२ विभाग किंवा अंगे असतात. प्रयोजन म्हणजे फायदा ही कोणत्याही विचाराची फलश्रुती असली, तरी ती अधिकरणाचे अंग होत नाही. कारण ते सर्वांशी व्यक्तिसापेक्ष असते. एखाद्याला पिंपळाला पाने किती अगर कावळ्याचे दात किती हे जाणणे हेच उद्दीष्ट असेल अगर त्यापासून अन्य काही साधायचे असेल तर तेथेही विचार शक्य आहे म्हणून प्रयोजन हे वस्तुस्वरूपनिर्णयासाठी जो विचार त्याचे अंग म्हणता येत नाही, तर काही विद्वान्, प्रयोजन हेही शेवटचे अंग मानतात.^३

प्रस्तुत विषयाशी जुळणी

आता ह्या पाच अंगांची जुळणी प्रस्तुत विषयाशी कशी होते हे पाहू. 'शब्दार्थस्वरूप' हा विचाराचा विषय आहे. शब्दाने कळून येणारी वस्तु व प्रत्यक्ष प्रमाणाने कळून येणारी वस्तु ह्या दोहोंचे स्वरूप एकच असते का त्या वस्तूचे स्वरूप वेगवेगळे असते, असा संशय आहे. तसेच शब्दापासून कळून येणाऱ्या वस्तूचे स्वरूप नीट समजले तर आपला सर्व शब्द-व्यवहार सुरळित चालेल आणि ते स्वरूप निश्चित ठरविणे हे व्याकरणशास्त्राचे एक उद्दिष्ट आहे. त्यामुळे हा विचार सप्रयोजन ठरतो. अशारीतीने विचाराला अत्यावश्यक ज्या दोन गोष्टी संशय व प्रयोजन त्या प्रस्तुत विषयाबाबत असल्याने हा विचार करण्यासाठी हे अधिकरण सुरू केलेले आहे, असे म्हणता येईल.

आता पूर्वपक्ष

प्रत्यक्ष प्रमाणाने घर, विहीर, झाड इत्यादि वस्तूंचे ज्ञान होते, अगदी तसेच त्या वस्तूंचे ज्ञान शब्दापासूनही होते. कारण आपण ज्यावेळी घर प्रत्यक्ष पहातो, त्यावेळी ठराविक बांधणी असलेला निवारा, आपणाला दिसतो. घर ह्या शब्दापासूनही तसेच ज्ञान होते. अगदी अडाणी माणसापासून पंडितापर्यंत

पाणिनीय व्याकरण आणि भाषा-तत्त्वज्ञान

तसेच लहान मुलापासून जख्खड म्हाताऱ्यापर्यंत सर्वांना, 'घरी या' असे सांगितल्यावर, ते सर्व विशिष्ट बांधणीच्या निवाऱ्यालाच जातात. प्रत्यक्ष डोळ्यांनी गाय, घोडा, माणूस इत्यादि प्राणी आपण पहातो. तीच कल्पना त्या त्या शब्दापासून सर्वांना खात्रीने येते. 'माणूस' या शब्दापासून दोन पाय, दोन हात असणारा असा ठराविक प्राणीच ऐकणाऱ्याला कळून येईल. 'गोद्विदशीला सवत्स गायीची पूजा करावी' असे पुरोहितबुवांनी सांगितले तर कोणती हिंदु स्त्री कुबड्या उंटिणीचे पाय धरील? तेव्हा शब्दापासून कळून येणारा अर्थ, प्रत्यक्षप्रमाणाने कळून येणाराच असतो, वेगळा कधीच नसतो. तसा वेगळा असेल तर व्यवहारच चालणार नाही. सर्वच गोंधळ माजून जाईल. शब्दापासून वेगळाच अर्थ समजला, असे कोणी म्हणेल, तर तो वेडा-पिसाच असला पाहिजे खास. कारण शहाण्यांच्या व्यवहारांत असे कधी झाले नाही. व कदापि होणेही शक्य नाही. सारांश, शब्दार्थ-स्वरूपाबद्दल कसलाच संशय नसल्याने ह्या अधिकरणाची उभारणीच शक्य नाही. कारण येथे संशयच नाही आणि संशय तर कोणत्याही विचाराच्या अर्थात अधिकरणाचा आरंभ-विद्व म्हणजे पायाच. पायाच नाही तर मोठ्या अनेक मजली इमारतीची उभारणी म्हणजे केवळ गंधर्वनगरीच.

उत्तरपक्ष

असे समजा कीं, प्रत्यक्ष तुम्ही एखादे घर पाहिले. एखादा माणूस पाहिला. नंतर तुम्हाला, तुम्ही जे घर पाहिले त्याचा दरवाजा, आतील दालने, मजले, रंग वगैरेबद्दल विचारले तर तुम्ही सांगता, 'दरवाजा असा आहे, दालने इतकी, मजले इतके, रंग असा' वगैरे. तसेच पाहिलेल्या माणसाच्या-सावळा, काळा, गोरा, उंच, बुटका, तिरळा, म्हातारा, पोक्त, लट्ठ, लुकडा इत्यादि-सर्व बाबी तुम्हाला समजून येतात. आता 'घर' अगर 'माणूस' ह्या शब्दापासून जी वस्तू अगर व्यक्ति तुम्हाला समजून येते, त्याबद्दल जर तुम्हाला वरील-प्रमाणे प्रश्न विचारले तर, तुम्ही तुमच्या शांत स्वभावानुसार शांतपणाने

म्हणाल की, 'अहो घर या शब्दापासून मला अगदी सामान्य घराचे ज्ञान झाले. सामान्य माणूस समजून आला.' पण एखादा तापट माणूस असेल तर, तो लगेच म्हणेल, असे काय महामूर्खासारखे प्रश्न विचारून मला निष्कारण सतावता ? मी काय डोळ्यांचे प्रत्यक्ष घर पाहिले आहे काय ? किंवा कोणा व्यक्तीची व माझी प्रत्यक्ष दृष्टादृष्ट झाली आहे कां ? तसे झाले असते तर मी तुमच्या सर्व प्रश्नांची उत्तरे तुमच्या तोंडावर फेकून दिली असती. आता वरील दोन व्यक्तीपैकी दुसरी व्यक्ती स्वभावाने तापट पण बोलण्यात परखड, स्पष्ट असल्याने शब्दापासून कळून येणारा अर्थ व प्रत्यक्ष कळून येणारा अर्थ ह्यामध्ये फरक आहे, हे कबूलच करते. पण पहिली व्यक्ती शांत स्वभावाची, सभ्य असल्याने, ती सत्यस्थिती सोन्याच्या^१ झाकणाने म्हणजेच शिष्ट, सुसंस्कृत शब्दांनी झाकून घड ना खरे ना खोटे असे चतुराईचे उत्तर मोठ्या दक्षतेने देते. तेव्हा ते सोनेरी झाकण बाजूला सारून खरी स्थिती आपण उघड केली पाहिजे. ती व्यक्ती म्हणते की, शब्दापासून मला सामान्य माणूस समजून आला, सामान्य घर समजून आले, आता सामान्य माणूस, अगर सामान्य घर ही काय चीज आहे ? व्यवहारात ती कोठे तरी आढळते का ? ज्याला काही रूप नाही, म्हणजे जो ना गोरा, ना काळा, ना सावळा, कृश नाही, लट्ठ नाही, उंच नाही, मध्यम नाही, बुटकाही नाही असा माणूस. आपण दैनंदिन व्यवहारात अनेक माणसे पहातो. प्रत्येक माणूस कोणत्या तरी विशेषांनी युक्तच असतो. म्हणजेच तो काळा असेल, सावळा असेल, गहूवर्णी असेल, कोणता तरी विशेष वर्ण खासच असणार. तीच गोष्ट उंची, जाडी, वगैरे वावत. कारण विशेषाशिवाय, केवळ सोलीव सामान्य ही अवस्था रोजच्या व्यवहारात सर्वस्वी अशक्य,^२ म्हणजेच व्यवहारात कोठेच नसणारा सोलीव सामान्यरूप अर्थ शब्दापासून कळून येतो, असेच म्हणणे सर्वांच्या अनुभवाशी सुसंगत होईल.

बौद्ध अर्थ

प्रत्यक्ष व्यवहारातील प्रत्येक वस्तू कोणत्या ना कोणत्या तरी विशेषाने युक्त अशीच असते. शब्दाने कळून येणारी वस्तू मात्र केवळ सामान्यस्वरूपच

पाणिनीय व्याकरण आणि भाषा-तत्त्वज्ञान

असते. मग ही केवळ सामान्य स्वरूप वस्तू असते तरी कोठे ? वैयाकरणांचे म्हणणे असे कीं, ही वस्तू कल्पनेत, बुद्धीत असते. आणि म्हणूनच शब्दापासून कळून येणारा अर्थ हा बौद्ध (काल्पनिक) असतो, असा वैयाकरणांचा सिद्धान्त आहे. अशा रीतीने व्यावहारिक अर्थाच्या स्वरूपापेक्षा शब्दाने कळून येणाऱ्या अर्थाचे स्वरूप अगदी वेगळे —केवळ काल्पनिक— आहे. म्हणून प्रत्यक्षाने कळून येणारे व शब्दाने कळून येणारे अशी ती अर्थरूपे वेगळीच आहेत.

परिणाम, भेद

शब्दापासून कळून येणारा जो बौद्धार्थ आणि प्रत्यक्षप्रमाणाने कळून येणारा व्यावहारिक वास्तव अर्थ ह्यांच्या परिणामामध्येही फरक सर्वांच्या परिचयाचा आहे, अनुभवाचा आहे. प्रत्यक्ष अग्नी दाहक असतो. अग्नि-शब्दाने कळून येणारा अग्नी दाहक कधीच नसतो. असे नसते तर थंडीच्या दिवसात अग्नीच्या नावाचा जप करूनही थंडी दूर होती, लाकडे आणून पेटविण्याची दगदग कोणीच करता ना. 'बोलाचाच भात बोलाचीच कढी' ही म्हण मराठीत रूढच झाली नसती. तेव्हा परिणाम-भेदावरूनही व्यावहारिक अर्थ व शब्दबोध्य अर्थ ह्यांच्या स्वरूपामध्ये भेद सिद्ध होतो.

बौद्धार्थाचे काही पुरावे

भाषेमध्ये काही शब्द असे असतात की त्यांचे अर्थ प्रत्यक्ष व्यवहारात कधीच अस्तित्वात नसतात, तर काही शब्द असे असतात कीं, त्यांचे अर्थ वास्तव स्वरूपात आहेत असे काही मानतात तर काही मानत नाहीत. वरील दोनही प्रकारच्या शब्दांच्यावाबत बौद्ध अर्थ मानल्या शिवाय गत्यंतरच नाही, असे वैयाकरणांचे म्हणणे आहे.

विकल्परूप अर्थ

मृगजळ, शशशृंग, गंधर्वनगर, आकाशपुष्प, वंध्यापुत्र, चौकोनी वर्तुळ, गोड कारले, कडू साखर इत्यादि शब्दसमूहापासून काही अर्थाची कल्पना

जरूर येते. अगदी अर्थरहित 'कटपच' वगैरे केवळ वर्णसमूहाप्रमाणे वरील शब्दसमूह अगदी निरर्थक नाहीत. चौकोनी वर्तुळ, कडू साखर इत्यादी-पासून कळून येणारे अर्थ वास्तव व्यवहारात शक्य नाहीत. पण काल्पनिक म्हणजेच बौद्ध जरूर आहेत. म्हणूनच कटपच ह्या अक्षरसमूहापासून कसल्याच अर्थाची कल्पना येत नाही, म्हणून ते शब्दच नाहीत. तर चौकोनी वर्तुळ, वास्तवात शक्यच नाही, एवढेच आपण म्हणतो. अशा अर्थासाठी योग-सूत्रकार पतंजलीनी 'विकल्प' असा एक पारिभाषिक शब्द वापरलेला आहे, व केवळ शब्दापासून ज्ञात होणारा पण वास्तवात कधीच शक्य नसलेला अर्थ असे त्याचे लक्षण केलेले आहे. पतंजलीनी ज्याला विकल्प म्हटले तो अर्थ वैयाकरणांच्या बौद्ध अर्थ ह्या सिद्धान्तानेच उपपन्न होतो.

मृगजल, शशशृंग इत्यादि शब्द हे सामासिक जोड-शब्द आहेत. त्या जोड-शब्दातील प्रत्येक घटकाला काही वास्तव अर्थ आहे. फक्त त्या दोन अर्थांचा संबंध काल्पनिक आहे. त्यामुळे त्या शब्दांना काही विलक्षण अर्थ असून तो वास्तवातच नाही म्हणून बौद्ध अर्थ मानल्याशिवाय गत्यंतर नाही असे म्हणता येत नाही. शिवाय हे शब्द भ्रम किंवा नकार, अभाव ह्या अर्थांचे रूढ झालेले आहेत व ते नकार, अभाव हे अर्थ व्यवहारात वास्तवात आहेतच, असा आक्षेप कोणी घेतील; त्यावर वैयाकरणांचे उत्तर दोन प्रकारचे आहे. पैकी एक त्यांच्या तांत्रिक व्यवस्थेवर आधारलेले आहे. ते पुढीलप्रमाणे -

वैयाकरणांच्या मते कोणताही सामासिक शब्द हा एक अखंड, निरवयव असाच असतो. व त्याचा अर्थही तसाच-त्या संपूर्ण अखंड, निरवयव शब्दा-पासून कळून येणारा असा-अखंडच असतो. या समासात हे दोन शब्दघटक आहेत. त्यांचा असा विग्रह. घटकांचे हे अर्थ. ह्या सर्व समजुतीसाठी घेतलेल्या साधनरूप कुवड्या. ह्या सिद्धान्तानुसार, जोड शब्द, जोड अर्थ व त्यांचे संबंध ही केवळ कल्पनाच. त्यामुळे त्या केवळ कल्पनेवर आधारलेला आक्षेपही काल्पनिक म्हणून उपेक्षणीयच. समासादि सखंड वाटणाऱ्या शब्दांचे अखंडत्व महाभाष्य, वाक्यपदीय इत्यादि ग्रंथकारांनी अनेक युक्तींनी सिद्ध केलेले

पाणिनीय व्याकरण आणि भाषा-तत्त्वज्ञान

आहे. त्याचा येथे केवळ सिद्धान्तरूप उल्लेख प्रकृतोपयोगी म्हणून केलेला आहे.

आता इतर शास्त्रकारांच्या मतानुसार समास सखंड मानला तरी, त्या दोन अर्थांचा संबंध काल्पनिक म्हणजेच वास्तवात नसलेला, गृहीत धरावा लागतोच. संबंध हाही एक अर्थच आहे. तो वास्तवात नसता, ह्या सामासिक शब्दापासून कळून येतो असे म्हणणे म्हणजे वास्तव नसलेल्या म्हणजेच बौद्ध अशा संबंध-रूप अर्थांचे ज्ञान शब्दापासून होते असे मानणेच होय. मग तो बौद्ध अर्थ वस्तु-रूप असो अगर संबंधरूप असो बौद्ध अर्थ गळी पडलाच. हे शब्द भ्रम, नकार ह्या अर्थी रूढ आहेत हे म्हणणेही वास्तवाशी सुसंवादी नाही. ह्या शब्दांचे काही भावरूप अर्थ प्रथम कळून येतात व नंतरच ते शब्द संदर्भानुसार भ्रम, नकार वगैरे अर्थांचे सूचक होतात. म्हणजे भ्रम वगैरे अर्थ त्या शब्दांचे गौण, औपचारिक, लाक्षणिकच म्हणावे लागतील. ते त्यांचे मूळ वाच्य अर्थ कधीच नसतात.

आता कोणी आडमुठेवणाने असेही म्हणेल की शशशृंग ह्या जोडशब्दापासून ससा व शिंग ह्या दोन स्वतंत्र वस्तू व त्यांच्या संबंधाचा सर्वस्वी अभाव हाच अर्थ कळून येतो. त्यात काल्पनिक अर्थात् बौद्ध अर्थांचा संबंधच काय ? तर आत्मा, ईश्वर, स्वर्ग इत्यादी ठिकाणी जोड अर्थांची मुळीच शक्यता नाही. त्याकरिता बौद्ध अर्थ मान्य करणे अटळच. व त्याच बौद्ध अर्थ-सिद्धांताने हे जोड शब्दही सुसंगत होतील. म्हणून हे शब्द त्या सिद्धान्ताबाबत केवळ एक उपोद्बलक पुरावा समजावा. तो विचार पुढील परिच्छेदात मांडलेला आहे.

आत्मा, ईश्वर, स्वर्ग, नरक, पुनर्जन्म, समवाय, स्फोट इत्यादी शब्द असे आहेत की, त्यांच्या अर्थांच्या वास्तव अस्तित्वाबद्दल विवाद आहे. नास्तिक माणूस आत्मा, ईश्वर, स्वर्ग, नरक, पुनर्जन्म मानीत नाहीत. तर नैयायिकांनी मानलेला समवाय व वैयाकरणांनी मानलेला स्फोट इतर शास्त्रकार मानीत नाहीत. आता नास्तिकांच्या मते ईश्वर ह्या शब्दाला काही अर्थच नसेल व

'कटप' ह्या ध्वनिसमूहाप्रमाणेच तो पूर्णपणे निरर्थकच असेल, तर 'ईश्वर नाही' असे विधानच नास्तिक माणसाला करता येणार नाही. पण शब्दाचा बौद्ध अर्थ मानला तर ईश्वर ह्या शब्दापासून जी कल्पना ईश्वरवाद्यांच्या बुद्धीमध्ये असते, ती वास्तवात नाही, असे विधान नास्तिक करू शकेल व 'ईश्वर नाही' असे म्हणण्यात त्याचा तोच अभिप्राय असतो. नाहीतर खुद्द ईश्वराप्रमाणे 'ईश्वर' ह्या शब्दाचेही त्याला सर्वस्वी वावडे ठरेल. त्याला तसे वाक्यही उच्चारता येणार नाही व 'मूले कुठार' होऊन वादविवादच थांबेल. तेव्हां सर्वस्वी अमान्य असलेले अर्थही, निदान वादविवादासाठी तरी, शब्दार्थ म्हणून अर्थात काल्पनिक स्वरूपात सर्वांनाच स्वीकारावे लागतात, तेव्हाच वादविवाद सुरू होतो. अशा रीतीनेही बौद्ध अर्थ हा वैयाकरणांचा सिद्धान्त सर्वांनाच मान्य करावा लागतो.

जुन्या व कल्पित गोष्टीतील अर्थ

ब्रह्मारण्यात कर्पूरतिलक नावाचा हत्ती होता. पूर्वी निषध देशात नल नावाचा राजा होता, असे गोष्टी-वेल्हाळ सांगतात व बाळगोपाळ ऐकतात. इतरांनाही त्या वाक्यापासून काही अर्थ समजून येतो. पण तो अर्थ पूर्वी कधी वास्तवात होता कां ? बहुतेकांना हा संशयच येत नाही व ज्यांना संशय येतो त्यांनाही काही कल्पना, योगसूत्रकार पतञ्जलीनी विकल्प म्हणून सांगितलेली, खासच येते. शब्दापासून बौद्ध अर्थ कळून येतो हा सिद्धान्त स्वीकारल्याशिवाय अशा अर्थज्ञानाची उपपत्ति लागणारच नाही.

तात्पर्य, शब्दापासून निखळ, सामान्य स्वरूप असा बौद्ध अर्थच समजून येतो. प्रत्यक्ष प्रमाणाने कळून येणाऱ्या अथपेक्षा त्याचे स्वरूप काही वेगळे असते. हा वैयाकरणांचा शब्दार्थ स्वरूपासंबंधीचा सिद्धान्त त्यांनी अनेक पुराव्यांनी सिद्ध केलेला आहे.

बौद्धअर्थासंबंधी मागोवा

आता ह्या सिद्धान्तासंबंधी थोडी प्राचीन परंपरा आपण पाहू. नागोजी भट्टांनी लघुमञ्जुषेमध्ये हा विषय विस्ताराने व अगदी स्पष्टपणे मांडलेला

पाणिनीय व्याकरण आणि भाषा-तत्त्वज्ञान

आहे. बौद्ध अर्थ हा खास शब्द जरी त्यांनीच ह्या संबंदात प्रथम वापरलेला असला तरी बौद्ध अर्थाची कल्पना महाभाष्यकार^१ पतञ्जली, भर्तृहरि, कैयट, इत्यादी व्याकरणशास्त्रातील पूर्व विद्वानांची तसेच न्यायसूत्रकार गौतम, योगसूत्रकार पतञ्जली, निरुक्त?? भाष्यकार वाचस्पति मिश्र, इत्यादी इतर शास्त्रातील विद्वानांनीही अनेक ठिकाणी मांडलेली व मान्य केलेली आहे, असे त्यांनी ह्या प्रकरणात^{१०} अनेक संदर्भ देऊन दाखविलेले आहे. शब्दस्वरूप स्फोट हा वैयाकरणांचा सिद्धान्त महाभाष्यादि प्राचीन ग्रंथापासून पुढील ग्रंथात क्रमाक्रमाने स्पष्ट झालेला आहे. पूर्व ग्रंथातील सूचक उल्लेख घेऊन पुढील टीकाकारांनी व स्वतंत्र ग्रंथकारांनी अनेकानेक उपपत्ती, पुरावे व प्रतिबंदी वगैरे देऊन तो पक्का स्थिर केलेला आहे. बौद्ध अर्थ ह्या सिद्धान्ताचीही वद्वंशी तशीच स्थिती आहे. वद्वंशी म्हणण्याचे कारण एवढेच की, कैयट व त्यानंतरचे सर्व ग्रंथकार खुद्द स्फोट हा शब्द व त्यासंबंधी वैयाकरणांचा सिद्धान्त ह्या दोनही गोष्टी अगदी निःसंदिग्धपणे मांडतात, व जबरदस्त समर्थनही करतात. त्यामध्ये केवळ सूचकता किंवा आखडता हात मुळीच आढळत नाही. बौद्धार्थाची वाव मात्र तशी नाही. केवळ नागोजीभट्टांनीच बौद्ध अर्थ हा शब्द व त्या संबंधीचा वैयाकरणांचा सिद्धान्त प्रथम स्पष्टपणे मांडलेला आहे. इतर काही ग्रंथांमध्ये त्या बौद्ध अर्थाबद्दल सूचक उल्लेख असले तरी वरेच ग्रंथकार त्या संबंदात मूकच आहेत. तर सूचक म्हणून त्यांनी दिलेले काही उल्लेख, काहीशी ओढाताण करूनच बौद्धार्थाचे सूचक समजावे लागतात. असा शब्दार्थाचे आगळे स्वरूप सांगणारा वैयाकरणांचा सिद्धान्त एकखांबी तंबू-सारखा बहुतांश वैयाकरण नागोजी भट्टांच्या आधारानेच स्थिर उभा आहे, असे म्हणावे लागते.

इतर ग्रंथकारांनी अर्थस्वरूपासंबंधी विचार का टाळला असेल? जरी ह्या प्रकरणाच्या आरंभी सांगितल्याप्रमाणे त्यासंबंधी संशय अगर मतभेद आहेत हे खरे, तरी शब्दस्वरूप हा मुख्य विषय असलेल्या व्याकरणशास्त्राच्या दृष्टीने तो विचार प्रयोजनरहित ठरतो. अर्थासंबंधी विचार करणाऱ्या पूर्वमीमांसा,

तर्क, इत्यादी शास्त्रांनी त्यावावत जरूर तर विचार करावा. असेही इतर ग्रंथकारांचे ह्या टाळाटाळीमागचे कारण असणे शक्य आहे.

शब्दार्थ जाती का व्यक्ती

शब्दापासून कळून येणारा अर्थ प्रत्यक्ष प्रमाणाने समजून येणाऱ्या अर्थासारखा असो अगर त्यापेक्षा वेगळाच बौद्ध असो. पण तो अर्थ जातिरूप की व्यक्तिरूप हा विषयमात्र व्याकरण, न्याय, मीमांसा इत्यादी शास्त्रांच्या अनेक ग्रंथामध्ये चर्चिलेला आहे.

सूत्रकाराचे मत

व्याकरणसूत्रकारांनी शब्दाची जातिवाचकता^{११} मान्य केली असली तरी ह्या संबंधी स्पष्ट विधान केलेले नाही, किंवा शब्दाचे योग्यायोग्यत्व ठरविणे हा व्याकरणशास्त्राचा मुख्य विषय, त्याखेरीज जे काही संबंधित विषय असतील ते व्यवहारात किंवा त्यासंबंधी विचार करणाऱ्या इतर शास्त्रात जसे मान्य अगर निर्णीत असतील तसे स्वीकारून आपले काम भागवावे, असे धोरण सूत्रकारांनी स्वीकारले असावे. कारण लाघव (संक्षेप) हाच सूत्राचा स्थायीभाव. त्यामुळे चर्चा, व ओघाओघाने विषयाची लांबड (प्रसक्तानु-प्रसक्त) तेथे सर्वथा वर्ज्यच.

वार्तिककार व महाभाष्यकार यांची मते

वार्तिककारांनी शब्दाचा जाति हा अर्थ मानणाऱ्या 'वाजप्यायन'^{१२} ऋषींचा तसेच व्यक्तीवादी 'व्याडी'^{१३}चा नावाने उल्लेख करून दोनही मतांच्या गुण-दोषांची चर्चा संक्षेपाने केलेली आहे. हा विषय महाभाष्यकारांनी अनेक ठिकाणी चर्चिलेला आहे. व सूत्रकाराला प्रमाण मानून त्याच्या सूचक विधानावरून जाती व द्रव्य (व्यक्ती) हे दोनही^{१४} शब्दार्थ असा व्याकरणशास्त्राचा सिद्धान्त मांडलेला आहे. व नंतरच्या वैयाकरणांनी त्याच सिद्धान्ताचे समर्थन केलेले आहे.

पाणिनीय व्याकरण आणि भाषा-तत्त्वज्ञान

महाभाष्यकारांनी सूत्रकारांच्या सूचक उल्लेखांना प्रमाण मानून जाती व व्यक्ती हे दोनही शब्दांचे अर्थ असा वैयाकरणांचा सिद्धान्त सांगितला व ह्या अत्यंत विवाद्य विषयात तडजोडीचा मार्ग काढला तरी व्याकरणशास्त्रातील नंतरच्या ग्रंथकारांनी तेवढ्यावर समाधान मानले नाही. मुळात हा विषय सर्वच शास्त्रामध्ये विवाद्य म्हणून गाजलेला. शिवाय पाणिनीसूत्रांना प्राचीन परंपरेत स्मृती म्हणून स्थान मिळालेले आहे. त्या परंपरेत स्मृती ह्या काही वेदाप्रमाणे स्वयंप्रमाण नाहीत. वेदातील प्रत्यक्ष अगर सूचक विधानावर आधारित म्हणूनच स्मृति प्रमाण^{१५} होत, असाच प्राचीन परंपरेचा सिद्धान्त व श्रद्धा. वेदामध्ये ज्यांचा प्रत्यक्ष अगर अप्रत्यक्ष उल्लेख नाही, अशा स्मृति-विधानांचे प्रामाण्य; शिष्टाचार, शिष्टानुभव, तर्क, युक्ती, इत्यादि लौकिक अन्य मार्गांनीच ठरवावे लागते. शब्दार्थ हा विषयही अशाच शिष्टानुभव व युक्ती इत्यादीवरून ठरविणे योग्य, अशी भूमिका पुढील टीकाकारांनी घेतलेली असावी. त्यांच्या ह्यासंबंधीच्या विवेचनाचा संग्रह पुढीलप्रमाणे आहे.

जाती व व्यक्ती यांचा वेगळेपणा

जाती हा अर्थ व्यक्तीला इतर प्रकारच्या व्यक्तीपासून अलग करित असतो. 'निळे कमळ' असे आपण म्हणतो, त्यावेळी निळे हे विशेषण, विवक्षित प्रस्तुत कमळाला इतर तांबड्या, पांढऱ्या वगैरे प्रकारच्या कमळापासून अलग करित असते. त्याचप्रमाणे 'गाय' ह्या विशिष्ट प्राण्याच्या ठिकाणी असलेला जो गायपणा (गोत्व), तो गायीला इतर प्राण्यांपासून आगळेपणा देणारा असा गाईचा असाधारण धर्म असतो. तो गायपणा प्रत्येक गायीचे ठिकाणी हमखास असतो. व गायीपेक्षा इतर प्राणी किंवा पदार्थ ह्यामध्ये कधीही नसतो. म्हणूनच तो गायीचा असाधारण (खास विशेष) धर्म समजला जातो.

गोत्व जाती व गोव्यक्ती ह्या दोन वस्तु कधीच अलग असणार नाहीत. तथापि त्या दोन वस्तूंचे वेगळेपण शब्दाच्या माध्यमाने सिद्ध व स्पष्ट करता

येईल. धर्म व धर्मी, गुण व गुणी, क्रिया व क्रियावान् ह्या अर्थांच्या जोड्या अलग करता येणे शक्य नाही. 'निळे कमळ' ह्या जोडीतील निळेपणा हा कमळापेक्षा वेगळा करणे शक्य नाही, हे खरे. पण पांढरे कमळ व निळे पाणी अशा जोड्या दाखवून त्यांचा अलगपणा सिद्ध करता येतो. त्याचप्रमाणे गोत्व व गोव्यक्ती यांचा वेगळेपणा शब्दाने स्पष्ट करता येतो. गाय, घोडा, माणूस, ह्या सर्व व्यक्ती म्हणून एक असल्या तरी त्यांच्या वेगळेपणाला कारणीभूत असा विशेष धर्म त्या त्या व्यक्तीमध्ये असलेला जाणवतो. म्हणूनच गाय व्यक्तीच्या शोधात असलेला माणूस घोडा ही व्यक्ती मिळाली तरी थांबत नाही. कारण त्याला गायपणा (गोत्व) असलेली व्यक्ती पाहिजे असते.

जाती व आकृती

गोत्व ही वस्तू काय आहे ? ती कशी समजून येते. अवयवांची विशेष अशी ठेवण (अवयवसंस्थानविशेष) हे गोत्वाचे स्वरूप आहे व ते डोळसाला डोळ्यांनी व आंघळ्याला स्पर्शाने समजून येते. अवयवसंस्थानविशेष ह्या अर्थी आकृति हा शब्द प्राचीन शास्त्रकारांनी अनेक ठिकाणी योजलेला आहे. महाभाष्यकारांनीही अवयवसंस्थानविशेष ह्याअर्थी हा शब्द वापरलेला आहे. व तशा आकृतीवरून^{१६} जाती समजून येते, असेही म्हटले आहे. म्हणजे त्यांचे मते आकृति व जाती ह्यांच्यामध्ये वस्तुतः भेद असून त्यामध्ये व्यंग्य-व्यंजकभाव असा संबंध आहे. तर काही ठिकाणी जाती ह्या अर्थीही आकृति हा शब्द वापरलेला^{१७} आहे. साकार वस्तूमध्येच आकृति शक्य असल्याने ती आकृति (ठेवण, बांधा) जाणूनच त्या त्या जातीचे ज्ञान होते म्हणून आकृति ही व्यंजक व जाति हे व्यंग्य असते किंवा तशा साकार वस्तूमध्ये आकृति हेच जातीचे स्वरूप असते. ह्या वस्तुस्थितीने वरील दोनही प्रकारचे महाभाष्यकारांचे उल्लेख उपपन्न होतात. पण जाती हा धर्म आकाररहित पदार्थांमध्येही असू शकतो. गुण व क्रिया या वस्तू निराकार आहेत. पण त्यावर जाती असते, असे शास्त्रकार मानतात व व्यवहारातही अनुगतप्रतीतीवरून त्या जातिरूप धर्माची जाण सर्वांना असते. मागील प्रकरणात शब्दावर जाति

पाणिनीय व्याकरण आणि भाषा-तत्त्वज्ञान

असते व व्यक्तिरूप शब्द अर्थाचा वाचक नसून जातिरूप शब्दच अर्थवाचक असतो असा वैयाकरणांचा सिद्धान्त मांडलेला आहे. शब्दाला अवयव नाहीत, असा तर वैयाकरणांचा खास सिद्धान्त आहे. त्यामुळे अवयवसंस्थानविशेष शब्दाबाबत शक्यच नाही. त्यामुळे शब्दावरील जाती आकृतीने कळून येणारी अगर आकृती स्वरूप असते असे म्हणता येणार नाही. केवळ अनुगतप्रतीती-मुळेच ती सिद्ध होते. साकार पदार्थांमध्ये आकृतीवरून जाती कळून येवो अगर आकृति हेच जातीचे स्वरूप असो तथापि निराकार पदार्थांमध्ये आकृती नसते पण जाति असते म्हणून काही ठिकाणी जाती व आकृति यांचा उल्लेख भिन्न अर्थी स्वतंत्रपणे केलेला^{१८} आढळतो.

एका-द्रव्यावरील धर्म ही जातीच

आकृती केवळ साकार वस्तूतच संभवते, तर जाती साकार व निराकार पदार्थांतही असते, कारण जेथे जेथे अनुगतप्रतीती होत असते. तेथे त्या ज्ञानाला विषय होणारी वस्तू मानणे भागच आहे. मग त्या वस्तूला वेग-वेगळ्या शास्त्रांच्या परिभाषेनुसार जाती म्हणणे शक्य नसेल तर ते शास्त्रकार जाती ऐवजी काही वेगळा शब्द वापरतील. नैयायिकांच्या मताप्रमाणे द्रव्य, गुण व कर्म ह्या तीन प्रकारच्या पदार्थांवरच जाती हा धर्म असू शकतो. शिवाय त्यांनी मान्य केलेल्या जातिलक्षणानुसार अनेक व्यक्तींवर रहाणारा धर्म म्हणजे जाती. एकाच व्यक्तीवर रहाणाऱ्या धर्माला त्यांच्या परिभाषेप्रमाणे जाती म्हणता येणार नाही पण तसा धर्म अनुभवानुसार मानणे भाग असते. उदा., सूर्य, चंद्र, आकाश, देवदत्त वगैरे एकेकच पदार्थ, पण वर्षानुवर्ष वेग-वेगळ्या अवस्थेतही तोच हा, तोच हा अशी अनुगतप्रतीती सर्वांना येते व ती खरीही असते. कधीच बाधित (चुकीची) होत नाही. त्या अबाधित अनुगत-प्रतीतीमुळेच सूर्यत्व, चंद्रत्व, आकाशत्व, देवदत्तत्व इ. जातीच होत, असे वैयाकरणांचे^{१९} म्हणणे आहे.

अनेक व्यक्तींवर अगर भिन्न भिन्न अवस्थेत व काळात असणाऱ्या एकाच व्यक्तीवर राहणारा धर्म म्हणजे जाती व हा धर्म व्यक्तीपेक्षा वेगळा असतो.

ह्या धर्माची जाण अगदी लहानापासून म्हाताऱ्यापर्यंत सर्वांनाच असते. म्हणून आपले व्यवहार सूरळित चालतात. नाहीतर एका वस्तूला आपण 'घडा' शब्द वापरला व त्यापासून पाणी आणणे वगैरे काम साधले, तरी दुसऱ्या तशाच व्यक्तीला तोच शब्द वापरणार नाही व त्याचा उपयोगही तसा करणार नाही. व्यक्ती तितक्या प्रकृती असे म्हणून आपण प्रत्येकाला वेगळाच शब्द व वेगळाच कामगिरीला लावू. कारण प्रत्यक्ष व्यवहारात प्रत्येक मानव व्यक्तीचे नाव स्वतंत्र व कामगिरी स्वतंत्र असलेली आपण पहातो.

चार विकल्प

जाती व व्यक्ती हे दोन अर्थ अलग करता येत नसले तरी वेगळे आहेत ही वाव येथपर्यंत आपण पाहिली. आता 'गाय' ह्या शब्दापासून (१) गोत्व ह्या जातीचे ज्ञान होते कां (२) व्यक्तीचेच ज्ञान होते; का (३) कधी जातीचे तर कधी व्यक्तीचे ज्ञान होते; का (४) त्या जातीने युक्त व्यक्तीचे, म्हणजेच दोनही अर्थांचे ज्ञान होते; असे चार विकल्प ह्याबाबत असून त्याबाबत युक्ती व अनुभव ह्या दोन डोळ्यांनी निर्णय घ्यावयाचा आहे.

खरे तर भाट्ट^{२०} मीमांसकांनी शब्दापासून समजून येणाऱ्या अर्थाचे संबंधात आठ विकल्प मांडलेले आहेत ते. असे - (१) केवळ जाती, (२) केवळ व्यक्ती, (३) जाती किंवा व्यक्ती, (४) जातिसहित व्यक्ती (५) जाती आणि व्यक्ती, (६) जातिव्यक्तींचा संबंध, (७) जातिविशिष्ट व्यक्ती, (८) व्यक्तिविशिष्ट जाती. तथापि ह्या आठापैकी पहिले चारच मुख्य व इतरांचेही समावेशक आहेत. इतर चार जरी गणती आकडेमोडीने केवळ शक्य असले तरी, युक्ती व अनुभवाच्या कसोटीला टिकू शकत नाहीत, म्हणून वरील चार विकल्पाबाबतच विचार करून निर्णय घ्यावयाचा आहे.

मीमांसकांचे मत

जाती म्हणजे व्यक्तीचा धर्म. व्यक्ती त्या धर्माने युक्त असते. निळ्या रंगाने युक्त असे कमळ. ह्या ठिकाणी निळ्या रंग व कमळ ह्या दोन पदार्थांमध्ये

पाणिनीय व्याकरण आणि भाषा-तत्त्वज्ञान

रंग हे विशेषण तर कमळ हे विशेष्य. त्याचप्रमाणे गोत्वयुक्त गोव्यक्ती, ह्या ठिकाणीही गोत्व हे विशेषण व गोव्यक्ती हे विशेष्य. जाति-व्यक्ती अर्थात् विशेषण - विशेष्य यांच्या ज्ञानामध्ये क्रमाचा विचार केला तर जातीचे म्हणजे विशेषणाचे ज्ञान प्रथम होते व नंतर व्यक्तीचे म्हणजेच विशेष्याचे ज्ञान होते, असे युक्तीच्या आधारे ठरते. कारण विशेषणाचे ज्ञान नसेल तर, विशेष्य ही कल्पनाच सर्वस्वी असंभवी. अशा स्थितीत मीमांसकांचे म्हणणे असे की, उच्चारलेला कोणताही शब्द एकाच अर्थाचे ज्ञान करून देऊन, जणु कृतकृत्य झाल्यामुळे निवृत्तच होतो. तोच शब्द पुन्हा दुसऱ्या वस्तूच्या ज्ञानाला उपयोगी पडत नाही. शब्द^{११}, ज्ञान व कर्म यांचा असा स्वभावच आहे की, आपापले काम झाल्यावर ते चेंगट माणसाप्रमाणे उगीच रेंगाळत रहात नाहीत. म्हणून शब्दापासून प्रथम जातिरूपच अर्थ समजून घेतो व लगेच तो शब्द निवृत्तच होतो. व्यक्तीचे ज्ञान होण्यासाठी थांबत नाही असेच मानणे सयुक्तिक ठरते.

जातिवादावर आक्षेप

शब्दापासून केवळ जातिरूप अर्थ समजत असतो असे मानल्यास मोठीच अडचण येईल, कारण व्यवहारच जमणार नाही. 'पांढरी गाय आण' असे सांगितल्यावर गोत्व जातीला कसे आणता येणार व जातीला रंग तरी कसा असणार ? कारण जाती ही वस्तू निर्गुण व निष्क्रिय असते. व्यवहार तर सर्व व्यक्तीवर चालत असतो. गोव्यक्तीच आणली जाते. गोव्यक्तीलाच रूपरंग असतात व व्यक्तीकडूनच अपेक्षित कामे करून घेणे शक्य असते. त्यामुळे शब्द, जातीचाच बोधक असे मानल्यास सर्वच व्यवहार थंडावेळ. किंवा शब्दाशी विसंगत होईल. कारण शब्दाने जाती आणायला सांगितली पण प्रत्यक्ष तर व्यक्ती हजर केली.

आक्षेपाला उत्तर

ह्या आक्षेपाला जातिवाद्यांचे उत्तर असे की, शब्दाच्या स्वभावानुसार कोणत्यातरी एकाच अर्थाचा तो बोधक ठरतो, व जाती व्यक्ती ह्या दोन

अथपैकी जाती हा अर्थ, शब्द ऐकल्याबरोबर प्रथम कळतो, हेही वर सिद्ध केले आहे. म्हणून शब्दाचा अर्थ जाती हाच होय. हे अग्रक्रमानेच सिद्ध होते. आता गुण-क्रियादि व्यवहार जातीवर संभवत नाहीत. व्यक्तीचे बाबतच संभवतात हे खरे; त्यासाठी काही अन्य उपपत्ती शोधून काढणेच योग्य. शब्दस्वभाव व क्रम ह्या दोन न्याय्य व्यवस्था टाळणे केव्हाही योग्य नाही.

असे समजा की, उन्हातून एखादा थकलेला पाहुणा तुमच्या घरी आला आहे. त्याच्या आतिथ्यासाठी तुम्ही चहा किंवा काही उपाहार त्याच्यापुढे ठेवलात. तो 'पाणी' असा एकच शब्द उच्चारतो. तुम्ही समजता 'पाणी पाहिजे.' व पाणी आणून देता. कचेरीत पंखा जोरात चालू आहे. टेवलावरील कागद उडू लागले. टेवलाजवळील खुर्चीवरचा लेखनिक शिपायाला नुसते 'पंखा' असे म्हणतो. 'पंखा बंद कर' असा अभिप्राय समजून शिपाई पंखा बंद करतो. असह्य उकाडा आहे. पंखा बंद आहे. लेखनिक उकाड्याची असह्यता भासवून 'पंखा' असे म्हणतो. त्याचा अर्थ 'पंखा सुरू कर' असा समजून शिपाई पंखा चालू करतो. व्यवहारामध्ये असे अनेक प्रसंग येतात की, प्रत्यक्ष शब्दाने कळून येणाऱ्या अथपेक्षा कितीतरी अर्थ गृहीत घरावे लागतात. त्यासाठी कांश उपयोगी पडत नाहीत. किंवा कोठे तसे स्वतंत्र अभ्यासक्रमही नाहीत. केवळ परिस्थितीच्या साध्या जाणीवेने ह्या सर्व गोष्टी अगदी सामान्य बुद्धीच्या माणसालाही समजतात. तात्पर्य, प्रत्यक्ष उच्चारलेल्या शब्दाने कळून येणारा अर्थ अतिशय तोकडा असतो. त्यात व्यवहाराच्या जुळणीसाठी पुष्कळच अवांतर अर्थांची भर घालूनच तो तो शब्द जरूर त्या अर्थाचा बोलका करावा लागतो. ह्या प्रक्रियेलाच कोणी 'अध्याहार' तर कोणी 'लक्षणा', कोणी 'आक्षेप' म्हणतात. वस्स ह्या आक्षेपाच्या प्रक्रियेने व्यक्तीचे ज्ञान सहज शक्य आहे. व सर्व व्यवहाराची सांगडही जमत आहे. तात्पर्य, शब्दाचा निखळ अर्थ जाती, पण जातीशी व्यवहार जमत नसल्याने, त्या वाच्य जातिरूप अर्थाशी नित्य संबद्ध व्यक्तीचा आक्षेप. अशारीतीने वर सांगितलेला शब्दाचा स्वभाव, अग्रक्रम व प्रत्यक्ष व्यवहार ह्या सर्व गोष्टी अगदी सुरळीतपणे

पाणिनीय व्याकरण आणि भाषा-तत्त्वज्ञान

जमल्या. शब्दावर अर्थाचे ज्यादा ओझे नको, अग्रक्रमाला निष्कारण डावलायला नको कीं, व्यवहाराशीही फारकत नको.

व्यक्तिवादी मत

शब्द केवळ जातीचाच बोध करून देतो. नंतर त्या जातीपासून व्यक्तीचा आक्षेप होतो व व्यवहार सुसंगत होतो, असे मानणे म्हणजे द्राविडी प्राणायामच नव्हे कां ? त्यापेक्षा शब्दापासून एकदम केवळ व्यक्तीच समजून येते, असे मानणे सरळ सोपे व पटणारे आहे. आक्षेप किंवा लक्षणा ह्या मधल्या अडथळ्यांची किंवा दलालांची जरूरीच काय ?

व्यक्तिवादावर दोष

व्यक्तिवाद्यांच्या ह्या विधानावर जातिवाद्यांचा आक्षेप असा - शब्दापासून केवळ व्यक्तीच समजते, जातीचा मागमूसही नसतो, असे मानल्यास अग्रक्रम व शब्दस्वभाव - एकाचेच ज्ञान करून निवृत्त होणे - ह्या दोन सर्वमान्य व न्याय्य व्यवस्थेला कांही बाध येत नाही, हे खरे, पण केवळ व्यक्तिवाचकत्व ह्या पक्षी पुढील आपत्ती अटळपणे कोसळेल, ती अशी-ह्या मती सारे शब्द विशेषनामाप्रमाणे एक व्यक्तिवाचकच होतील. राम, कृष्ण, गोविंद, देवदत्त इत्यादि विशेषनामे जशी केवळ एकेका व्यक्तीचीच बोधक असतात, अन्य कोणाही व्यक्तीचा बोध करून देण्यासाठी ती विशेषनामे वापरता येत नाहीत व त्यापासून अन्य व्यक्तींचा बोधही होत नाही, अगदी त्याचप्रमाणे घडा, वाडा, कपडा, घोडा, रेडा, कोंबडा हे सारे शब्द. कोणत्या तरी एकाच व्यक्तीचा बोध करून देतील. इतर व्यक्तींसाठी वापरता येणार नाहीत. प्रत्येक घड्याला जसे आगळे रूप तसेच वेगळाच शब्द वापरावा लागेल. शिवाय या पक्षी शब्दापासून वक्त्याच्या मनात एक व्यक्ती तर श्रोत्यांना त्यांच्या समजुतीनुसार वेगवेगळ्या व्यक्ती समजून येतील. कसलाच धरबंध राहणार नाही.

आक्षेप निरसन

जातिवाद्यांच्या ह्या अडचणीवर व्यक्तिवादी पुढील उपाय सुचवितात. शब्दाचा जाती हाच एकमेव अर्थ व व्यवहार जुळावा म्हणून जातीशी नित्य-संबद्ध व्यक्ती आक्षेपाने समजून येते असे तुम्हा जातिवाद्यांना मानावेच लागते ना! मग त्याचप्रमाणे शब्दाचा व्यक्ती हा अर्थ मानून, नंतर जरूरीनुसार त्या व्यक्तीच्या सर्व जातभाईंचे ज्ञान होते असे आम्ही मानू. मुख्य अर्थ एक मानून नंतर संबन्धी इतर अर्थांची हजेरी आम्हाला मानावी लागते, तशीच तुम्हांलाही. अर्थान्तराचा बोजा हा दोष दोघांच्याही माथी समानच आहे. त्यामुळे त्याबाबत एकाने दुसऱ्याला वेडावण्यात काय^{२२} अर्थ? अशारीतीने व्यक्तिवाचक शब्द जातीच्या माध्यमाने अन्य व्यक्तिवाचक होऊ शकतो, असे मानणेच व्यवहाराशी अधिक जुळते नाही कां?

दोषांचे छोटेमोठेपण

शब्दाच्या मुख्य वाच्य अर्थपेक्षा अर्थान्तराचा बोजा हा दोष जरी दोनही पक्षांच्या माथी सारखाच असला, तरी मुख्य अर्थ व नंतर स्वीकारावा लागणारा दुसरा अर्थ यांचा संबंध कोणाचा सख्खा तर कोणाचा सावत्र अगर चुलत आहे हे पाहूनच त्या दोषांचा छोटेमोठेपणा जोखता येईल आणि मगच ह्या दोन पक्षांपैकी एकाची ग्राह्याग्राह्यता ठरवावी लागेल.

जाति-व्यक्तींचे संबंध

जातीचा व्यक्तींशी स्वाश्रयत्व हा संबंध असतो. कारण प्रत्येक व्यक्तीवर ती ती जाति समवायसंबंधाने रहाते. म्हणजेच जातीचा व्यक्ती हा आश्रय व जाति ही आश्रित. अशारीतीने जातीचा व्यक्तीशी स्वाश्रयत्व (स्व = जाति, तिचा आश्रय = व्यक्ती) संबंध ठरतो. व्यक्तीचा त्याच जातीच्या दुसऱ्या व्यक्तीशी स्वाश्रिताश्रयत्व असा संबंध असतो. कारण व्यक्तीचा त्याच जातीच्या दुसऱ्या व्यक्तीशी शब्दार्थाच्या संदर्भात साक्षात् संबंध शक्य नाही. तर तो जातीच्या माध्यमानेच असणार. स्वतःवर म्हणजेच व्यक्तीवर

पाणिनीय व्याकरण आणि भाषा-तत्त्वज्ञान

आश्रित असणारी जी जाती त्या जातीचा दुसरी व्यक्तीही आश्रय असते. कारण जाती ही त्या जातीच्या प्रत्येक व्यक्तीवर समवाय-संबंधाने हमखास असतेच. अशा रीतीने व्यक्तीचा त्या जातीच्या दुसऱ्या व्यक्तीशी स्वाश्रिता-श्रयत्व हा संबंध ठरतो. (स्व = व्यक्ति, आश्रित = जाति, आश्रय = व्यक्ति);

जाति हा मुख्य अर्थ व व्यक्ती आक्षेपाने ह्या पक्षी स्वाश्रयत्व संबंध, तर एक व्यक्ती हा मुख्यार्थ व इतर व्यक्ती आक्षेपाने किंवा लक्षणेने ह्या पक्षी स्वाश्रिताश्रयत्व हा संबंध असे ह्या दोन पक्षी मुख्य व नंतर कळून येणाऱ्या अर्थमध्ये संबंध ठरतात. ह्यापैकी स्वाश्रयत्व हा संबंध स्वाश्रिताश्रयत्व ह्या संबंधाच्या मानाने जवळचा (सख्खा) तर दुसरा म्हणजे स्वाश्रिताश्रयत्व हा संबंध स्वाश्रयत्व ह्या संबंधाच्या मानाने दूरचा (चुलत) ठरतो.

कोणतेही महत्त्वाचे काम आपल्या एकट्याने होणार नसेल तर आपण सहकारी म्हणून आप्तेष्टांना बोलावतो. ते करताना आपण सख्खा, चुलत, अगदी जवळचा, जवळचा, दूरचा इत्यादी विचार करूनच सहकारी ठरवितो. शास्त्रीय विचारसरणीतही हा अंतरंग-बहिरंग-भाव अनेक ठिकाणी शास्त्रकारांनी विचारांत घेतला आहे. अशाबाबतीत ते अत्यंत सूक्ष्मपणे विचार करतात. जाणवलेल्या बारकाव्यांचीही योग्य दखल घेऊन मगच निर्णय ^{२३} करावा असे शास्त्रकार बजावतात.

शास्त्रमान्य दृष्टीने विचार केला तर जातिवाद्यांना मानावा लागणारा संबंध जवळचा म्हणून तोच पक्ष स्वीकारावू ठरतो. अशारीतीने युक्ती व अनुभव ह्या दोन डोळ्यापैकी युक्ती ह्या डोळ्याने शब्दापासून जाती हाच अर्थ समजून येतो हा मीमांसकांचा पक्ष, म्हणजेच जातिवाद सिद्धान्तित ठरतो.

व्यक्तिवादी मत

प्रस्तुत वादात युक्तीचा आश्रय घेऊन मीमांसकांनी बाजी मारली तरी ह्यावावत सर्वांचा अनुभव द्विचारात घेऊन मगच निर्णय करणे योग्य होईल.

शब्दार्थव्यवहार हा प्रत्येकाच्या रोजच्या रोकड्या अनुभवातील बाब आहे. तेथे प्रत्यक्ष अनुभवाचेच काम. दूरची युक्ती कशाला ? हातच्या काकणाला आरसा तो कशाला ? अमुक शब्दाचा अमुक अर्थ हे कसे समजते ? त्यासाठी प्रत्यक्ष व्यवहार, व्याकरण कोश, आप्तोपदेश, सांनिध्य इत्यादि अनेक उपाय^{१४} आहेत. त्या सर्व उपायांपैकी प्रत्यक्ष व्यवहार हा राजमार्ग आहे. ह्या राजमार्गाने गेल्यास शब्दाचा अर्थ व्यक्ती असेच आढळून येईल. सर्वच व्यवहार व्यक्त अशा व्यक्तीवरच चालतो. अव्यक्त, निर्गुण, निष्क्रिय जातीवर कधीच चालत नाही. 'सिंहाने गाईवर झडप घेऊन तिला मारले' ह्या वाक्यात सिंह व गाय ह्या शब्दांपासून कोणालाही व्यक्तीच समजून येते. कारण व्यक्तीच झडप घेऊन मारू शकते व व्यक्तीच मारली जाते. जाती हा अर्थ वेदान्त्यानी मान्य केलेल्या आत्म्याप्रमाणे 'नायं हन्ति न हन्यते'^{१५} असा असल्याने त्याचा येथे काय उपयोग ?

युक्ती व प्रत्यक्ष अनुभव यांचा विरोध आल्यास प्रत्यक्ष अनुभवालाच महत्त्व देणे योग्य. कारण युक्ती म्हणजे तर्क व अनुभव म्हणजे येथे प्रत्यक्षच. प्रत्यक्ष विरुद्ध अनुमान हे बाधितच होते. कारण एखादा तार्किक 'अग्निः अनुष्णः प्रमेयत्वात्' अशा अनुमानाने अग्नी शीतल आहे असे सिद्ध करण्यासाठी प्रयत्न करू लागेल तर काही न बोलता अग्नीचा प्रत्यक्ष चटका त्याला द्यावा, म्हणजे पुरे. तो आपोआप समजून घेईल की, आपले अनुमान चुकीचे आहे, कारण प्रत्यक्ष अनुभव आपण मांडलेल्या अनुमानाच्या विरुद्ध आहे.

व्यक्तिवाद्यांना 'जाती' ही खरे बोलायचे तर नावडतीच. पण सोडली तर पळते आणि धरली तर चावते अशी काहीशी चमत्कारिक अडचणीची आहे. शब्दाचा अर्थ म्हणून ती कवटाळावी तर ती लाडक्या व्यक्तीला शब्दार्थ म्हणून जवळ फिरकूही देत नाही. बरें, तिला झिडकारावी तर घडा, वाडा, कोंबडा, रेडा, इत्यादी शब्द शब्द विशेषनामाप्रमाणे एकाच व्यक्तीचे बोधक ठरतात. त्याच जातीच्या इतर व्यक्तीसाठी तो वापरता येणार नाही, किंवा त्यापासून

पाणिनीय व्याकरण आणि भाषा-तत्त्वज्ञान

सर्व व्यक्तींचा बोधही होणार नाही. व्यवहारात तर ते शब्द त्या जातीच्या सर्व व्यक्तींचे बोधक असतात. ही अडचण व व्यवहाराशी आलेला विरोध दूर करण्यासाठी व्यक्तिवाद्यांनी पुढील उपाय सुचविलेला आहे.

जाती हे उपलक्षण

जाती हे व्यक्तींचे विशेषण असते व जातिविशिष्ट व्यक्तीचे ज्ञान होण्यासाठी विशेषणरूप जातीचे ज्ञान प्रथम होणे अत्यंत आवश्यक. अशा रीतीने शब्दापासून अग्रक्रमाने जातीचा बोध झाल्यावर जणू कृतकृत्य म्हणून निवृत्त झालेला शब्द व्यक्तीचे किंवा इतर कोणाचेही ज्ञान करून देऊ शकत नाही, म्हणून अग्रक्रम व कृतकृत्यता ह्या युक्तिसंमत नियमामुळे शब्द फक्त जातीचाच बोधक समजणे योग्य, असे जातिवाद्यांचे प्रतिपादन आहे.

जातिवाद्यांनी जातीला विशेषण म्हणून अग्रक्रम दिला आहे. त्यामुळेच जणू पट्टराणीचे स्थान मिळाल्याप्रमाणे शेफारून ती व्यक्तीशी सवतीमत्सराने वागते, व तिला अगदीच थारा देत नाही. त्या ऐवजी जाती ही विशेषण नसून केवळ उपलक्षण म्हणजे खूण आहे. ती शब्दाचा (वाच्य) अर्थ म्हणून मानण्याचे काहीच कारण नाही. कारण उपलक्षण म्हणजे खूण, ही तटस्थ लक्षणाप्रमाणे वस्तुस्वरूपात अंतर्भूत नसूनही अगदी दूर राहून किंवा नष्ट झाली तरी मुख्य वस्तूचे ज्ञान करून देत असते असा अनुभव आहे.

विशेषण व उपलक्षण यातील फरक

'निळे कमळ आणा' असे सांगितले तर निळेपणा त्या कमळाशी एकरूप झाला असल्याने त्याला वगळून केवळ कमळ आणता येणार नाही. पण ज्यावर भुंगा घिरट्या घालतो आहे किंवा पानाखाली दडलेले कमळ आण असे सांगितले तर भुंगा किंवा पान ही कमळाची उपलक्षणे (खुणा) असून त्यांना वगळून केवळ कमळ आणणे शक्य असते. व सांगणाऱ्याचा अभिप्रायही तेवढाच असतो.

दोघे मित्र फिरायला निघालेले असता ते वाटेत एका घरावर कावळा बसलेला असल्याचे पहातात. नंतर दुसरे दिवशी एक मित्र दुसऱ्याला विचारतो, 'मला देवदत्ताच्या घरी जायचे आहे. त्याचे घर कोणते रे?' दुसरा म्हणतो, 'अरे आपण फिरायला गेलो होतो त्यावेळी ज्या घरावर कावळा^{१६} बसलेला आपण पाहिला, तेच देवदत्ताचे घर.' आता तो कावळा त्याचवेळी उडून गेला असणार, ह्या एका मित्राला देवदत्ताचे घर समजावे म्हणून अन्तर्ज्ञानाने तो थोडाच घरावर बसून राहतो आहे. पण त्या मित्राला सध्या नसलेल्या पण पूर्वी त्या ठिकाणी असलेल्या कावळाच्या खुणेने देवदत्ताचे घर इतरांच्या घरापेक्षा अलग समजून येते. ह्या उदाहरणात 'कावळा' हे देवदत्ताच्या घराचे विशेषण नसून उपलक्षण (खूण) आहे.

पण त्या मित्राने हिरव्या रंगाचे, दुमजली, गॅलरी असलेले. पूर्वाभिमुख असे काही देवदत्ताच्या घराचे वर्णन केले असते तर, ही सर्व त्या घराची अंगभूत असल्याने विशेषणे ठरतील व त्यावरूनही इतरांच्या घरापेक्षा ते वेगळेपणाने कळून येईल.

सारांश, जो धर्म स्वतः असेल तरच वस्तूचा परिचय करून देऊन इतरांपासून वेगळेपणा सिद्ध करतो ते विशेषण^{१७} व जो धर्म स्वतः नष्ट झाला तरी वस्तूचा परिचय करून देऊन वेगळेपणा सिद्ध करतो ते उपलक्षण^{१८} असे विशेषण व उपलक्षण यांचे स्वरूप आहे. जातिवादी, जाती हे विशेषण मानतात, त्यामुळे त्या अर्थाला शब्दवाच्यता देणे आवश्यक ठरते. तर व्यक्तिवादी त्या प्रकारच्या सर्व वस्तूंचा बोध व्हावा व इतर प्रकारच्या वस्तूंचा बोध न व्हावा म्हणून जाति ही, उपलक्षण दूर राहून कार्य करणारी मानतात. अशाप्रकारे^{१९} व्यक्तिवाद्यांनी जाती ही उपलक्षण मानून सर्व व्यक्तींचा संग्रह करून व्यवहार जमवला आहे. त्यामुळे अध्याहार, आक्षेप, लक्षणा अशा दुय्यम उपायांची कुवडीही त्यांना घ्यावी लागत नाही.

पाणिनीय व्याकरण आणि भाषा-तत्त्वज्ञान

व्यक्तिवादपक्षी अनुकूल पुरावे

अग्रक्रम व कृतकृत्यता ह्या न्याय्य व्यवस्थेनुसार शब्दापासून जाती हा अर्थ समजल्यानंतर लक्षणेने व्यक्तीचा बोध होतो व व्यवहाराची सांगड जमते, असे जातीवाद्यांचे प्रतिपादन. व्यक्तिवाद्यांचे यावर म्हणणे असे कीं, अन्वयानुपपत्ती म्हणजे वाक्यांतील शब्दार्थांचा संबंध न जमणे हे लक्षणेचे कारण व ते दूर करणे म्हणजेच त्यांचा संबंध जमवणे हे साध्य. 'गंगेवर गौळवाडा' हे लक्षणेचे सर्वप्रसिद्ध मूर्धाभिविक्त उदाहरण. गंगा म्हणजे पाण्याचा प्रवाह. पाण्यावर गौळवाडा कसा असणार? अशारीतीने गंगा व गवळवाडा यांचा वरील वाक्यात सांगितलेला आधार-आधेय संबंध जमत नाही म्हणून गंगा शब्दाचा अर्थ गंगेचे तीर घ्यावा व तो संबंध जमवावा. त्याचप्रमाणे गाय जाते, गाय आण. गाईची धार काढ, काळी गाय म्हातारी झाली, इत्यादी वाक्यात गाय शब्दाचा जाती हा अर्थ जाणे, आणणे काळा रंग, म्हातारपण, इत्यादी अर्थांशी जुळता होणार नाही, कारण जातीला ना क्रिया, ना रंग, ना वय. अशी त्या वाक्यांच्याबाबत अन्वयानुपपत्ती आहे. ती, गाय व्यक्ती हा अर्थ घेतला तरच, दूर होईल. म्हणून येथे लक्षणेने गाय व्यक्ती हा अर्थ घ्यावा असे जातिवाद्यांचे म्हणणे ठीक आहे. पण 'गाय आहे' ह्या वाक्यात जाती हा मुख्य अर्थ घेतला तरी अन्वयानुपपत्ती नाही. कारण जातीचा नेणे, आणणे, उत्पन्न होणे, नष्ट होणे इत्यादी क्रियांशी विरोध असला तरी 'अस्ति' क्रियेशी म्हणजेच सत्तेशी विरोध नाही. त्यामुळे 'गाय आहे' ह्या वाक्यातील 'गाय' शब्दाचा अर्थ 'गायपणा' असाच होईल. पण व्यवहारात अशी वाक्ये व्यक्तीचे अस्तित्व सांगण्यासाठीच वापरांत आहेत. जातीचे अस्तित्व सांगण्यासाठी 'गायपणा आहे' 'गोत्वम् अस्ति' अशीच वाक्ये वापरली जातात. अशा रीतीने जातिवाद्यांना 'गाय आहे' अशा प्रकारची केवळ अस्तित्व सांगणारी वाक्ये, लक्षणेचे निमित्तच नसल्याने, केवळ जातीचे अस्तित्व सांगणारी मानावी लागतील व व्यवहाराशी विरोध अटळ होईल.

आता ह्या आक्षेपावर जातीवाद्यांचे उत्तर असे कीं, लक्षणेचे कारण अन्वयानुपपत्ती हे नसून तात्पर्यानुपपत्ती (तात्पर्य = वक्त्याचा अभिप्राय, अनुपपत्ती = न जमणे) हेच आहे. केवळ अन्वयानुपपत्ती हे लक्षणेचे कारण मानल्यास, 'गंगायां घोषः' ह्या प्रसिद्ध उदाहरणात 'घोष' शब्दाचा अर्थ 'आवाज करणारी मोठी नाव' किंवा 'आवाज करणारा मोठा मासा' असा घेतला तरी संबंध जमतो, पण वक्त्याचा अभिप्राय विचारात घेऊन गंगा शब्दाचा तीर हा अर्थ लक्षणेने घेतला जातो. त्याचप्रमाणे 'गाय आहे' इत्यादी व्यक्तीचे अस्तित्व सांगणाऱ्या वाक्यातील 'गाय' इत्यादि शब्दांचे अर्थ जातिरूप घेतल्यास वक्त्याचा अभिप्राय जमत नाही. म्हणजेच तेथे तात्पर्यानुपपत्ती असल्याने ती दूर करण्यासाठी लक्षणेने गोव्यक्ती असाच अर्थ घेणे योग्य ठरते.

जातिवाद-पक्षी अनेक अडचणी

अशारीतीने तात्पर्यानुपपत्ती हे लक्षणेचे कारण, व ती दूर करणे, हे फल असल्याने 'गाय आहे' इत्यादी विधानांची उपपत्ती लागली तरी जातिवाद-पक्षी पुढील अनेक अडचणी संभवतात. शब्दाचा जाती हाच मुख्य अर्थ स्वीकारल्यास गायपणा ह्या अर्थी गौशब्द वापरण्यास काहीच अडचण येणार नाही. त्यामुळे 'गायपणा आहे' ह्या अभिप्रायाने 'गाय आहे' असे म्हणता येईल. कारण लक्षणा ही दुय्यम सोय (सवलत) असल्याने ती घेतलीच पाहिजे असा निर्बंध घालता येणार नाही. तसेच 'गाय नित्य आहे, गायीला रूप, रंग, आकार, हालचाल, काही नाही' ही वाक्ये वाच्य अर्थाने पूर्णपणे खरी अर्थात् विद्वन्मान्य ठरावीत, पण प्रत्यक्ष व्यवहारात तर ती वाक्ये बोलणारा वेडापिसा समजला जातो. पणा (त्व) हा प्रत्यय जोडला तरच जाती ह्या अर्थाचा बोध होत असतो. जातिवाद-पक्षी 'गायपणा' शब्दातील 'पणा' निरर्थकच ठरेल. अशारीतीने प्रत्यक्ष व्यवहाराशी म्हणजेच अनुभवाशी जातिवाद-पक्ष विसंगत ठरतो.

पाणिनीय व्याकरण आणि भाषा-तत्त्वज्ञान

दोनही पक्षांचा जमाखर्च

येथपर्यंत शब्दाचा अर्थ जाती का व्यक्ति ह्याबाबतची शास्त्रीय शाब्दिक झुंज काहीशा विस्ताराने आपण पाहिली. जाती हा अर्थ मानल्यास अग्रक्रम, कृतार्थता, सर्वसंग्रह हे जमेच्या वाजूचे गुण तर व्यवहारविरोध, लक्षणा व पणा (त्व) प्रत्ययाची निरर्थकता हे दोष. व्यक्ति हा अर्थ मानल्यास व्यवहार-संगति हा गुण तर सर्वसंग्रहासाठी जातीला उपलक्षण म्हणून स्वीकारून गौणत्व. कारण ह्या मती जाती ही शब्द बोध्य म्हणजेच शब्दाचा अर्थ नाही. व्यक्तीवरून जाति व त्या जातीद्वारा इतर सर्व व्यक्तींचा संग्रह असा दूरचा संबंध हा दोष. असा ह्या दोनही पक्षांचा एकूण जमाखर्च आहे.

व्यंयाकरणांचा सिद्धान्त

प्रथम व्यवहारावरूनच शब्दांचा अर्थ समजून येतो. कोश, व्याकरण इत्यादी उपाय दुय्यम, कृत्रिम व मर्यादित आहेत. व्यवहार व्यक्तीवरच चालतो. त्यामुळे शब्दाचा अर्थ व्यक्ती असाच अगदी पहिला समज होतो. तो समज कधीही बाधित होत नाही. त्यामुळे व्यक्ति हा अर्थ मनात पक्का ठसून असतो. जाती ही कल्पनाच अगदी प्रथम येणे शक्य नाही. एका उदाहरणाने हा विषय स्पष्ट होईल.

भाषाज्ञानाची प्रक्रिया

घरात सुमारे दोन वर्षांचा मुलगा बाळचा खेळत आहे. त्याचे वडील सायं-काळचे सुमारास आरामखुर्चीत काही वाचीत बसलेले आहेत. त्या मुलाची थोरली बहीण ताई सुमारे ७-८ वर्षांची, जवळच अभ्यास करीत आहे. अंधार हळूहळू पृथ्वीचा कब्जा घेऊ लागला आहे. वडील मुलीला सांगतात, 'तायडे दिवा लाव'. ताई बटण दाबते. एकदम लख्ख प्रकाश पडतो. कोऱ्या पाटीप्रमाणे स्वच्छ अशा बालमनावर 'दिवा लाव' हा ध्वनिसमूह कानातून आत जाऊन काही ठसा उमटवतो. हा ध्वनिसमूह व ताईने

लगेच केलेली हालचाल ह्या सर्वांची चौकस बालमन चांगली नोंद घेते व ह्या ध्वनिसमूहाचा ह्या हालचालीशी काही संबंध असावा असा अंदाज बांधते. नंतर अशाच प्रसंगाप्रसंगाने 'दिवा बंद कर', 'ट्यूब लाव', 'रेडिओ लाव', 'रेडिओ बंद कर', 'टी. व्ही. लाव', 'टी. व्ही. बंद कर'. इत्यादि ध्वनिसमूह व त्यानंतर होणाऱ्या ताईच्या हालचाली त्याला कळून येतात. ध्वनिसमूहातील बदल व ताईच्या हालचालीत होणारे फरकही त्याला कळून येतात व धोरणाने तो दिवा, रेडिओ, टी. व्ही. ह्या शब्दांचे, तसेच लाव, बंद कर ह्या क्रियापदांचे अर्थ ध्वनिसमूहांच्या काढघालीने निश्चित करतो. अशा अनेक प्रसंगांनी, वाक्य, वाक्यातील पोटपदे, त्यांचे अर्थ ह्याची जाण बालकाला क्रमाक्रमाने येते व तो स्वतःही अनुकरणशील असल्याने बोबडेपण मधुर बोल बोलूही लागतो. प्रत्यक्ष व्यवहाराने शब्दाचा अर्थाशी असलेला संबंध म्हणजे शक्ती-तिचे ज्ञान होते, असे शास्त्रकार म्हणतात. त्याचा क्रम असा आहे व तो सर्वमान्य आहे. प्राचीन शास्त्रकारांनी त्यासाठी भाषेच्या रंगमंचावर उत्तमवृद्ध (वडील), मध्यमवृद्ध (ताई) व बाल (बाळचा) अशी तीनपात्रे व आवापोद्वाप (काढघाल) असे शब्द वापरून त्या नाट्याच्या द्वारा तो क्रम अनेक ठिकाणी प्रयोग करून अभ्यासकांपुढे मांडलेला आहे.

काढघाल किंवा आवापोद्वाप ही कोणत्याही प्रयोगासाठी अवश्य अशी प्रक्रिया आहे. भाषेच्या वावतीत ती आपण जशी वापरतो तशीच नित्य व्यवहारात इतरही वावतीत ती वापरावी लागते. प्रत्येक माणसाला ही आवापोद्वापाची शक्ती कमीअधिक प्रमाणात निसर्गतः मिळालेली असते. प्राचीन दर्शनकार ही शक्ति म्हणजेच पूर्व जन्मांतील संस्कारांचा परिणाम असल्याने लहान मुलालाही जन्मतःच मिळते, असे मानतात^{३०}, व त्या शक्तीच्या जोरावरच तो भाषाज्ञान मिळवतो, कारण त्या अवस्थेत ही शक्ती मिळण्याला अन्य मार्ग नसतो. पण तशा आवापोद्वापाने भाषाज्ञान तो मिळवतो व भाषेचा उपयोग स्वतःही करू लागतो.

पाणिनीय व्याकरण आणि भाषा-तत्त्वज्ञान

आवापोद्वाप ही शक्ती स्वाभाविक असो, दैवी असो, अगर पूर्वजन्म-संस्काराने मिळणारी असो तिची भाषेसाठी अत्यंत जरूरी असते व तिच्या साह्याने वर दाखविल्याप्रमाणे व्यवहारद्वारा लहान मुलगा तसेच प्रौढ माणसेही निरनिराळ्या शब्दांचे ते ते अर्थ समजून घेतात.

व्यवहाराने व्यक्तिवादसिद्धी

प्रस्तुत विषय असा की, व्यवहाराने जे शब्दांचे अर्थ समजून घेतात, ते पूर्णपणे व्यक्तिरूपच असतात. मुलाला 'दिवा लाव' हे ध्वनि ऐकू आल्यावर एक दिवा प्रकाशित झालेला दिसतो व त्यासाठी त्याच्या ताईची हालचाल ही सुद्धा एक क्रियारूप व्यक्तीच प्रत्यक्ष दिसून येते. तसे अनेक दिवे पाहिल्यावरच त्या प्रकारच्या अनेक वस्तूवर असणारा दिवेपणा ह्या धर्माची कल्पना घेणे शक्य. तसेच तशा प्रकारच्या अनेक क्रिया पाहिल्यानंतर त्या सर्व क्रियावरही राहणारी जाती (सामान्यधर्म) त्याला समजून येईल. पण शब्दापासून प्रथम ज्ञान होईल ते निखळ व्यक्तीचेच.

जातिव्यक्तिज्ञानाचा क्रम

जाती हा व्यक्तीवर राहणारा असाधारण धर्म असून व्यक्तीच्या ज्ञानानंतरच तो कळून येतो. व्यक्ति ही जातीची अभिव्यंजक आहे, अर्थात् व्यक्ती अभिव्यंजक तर जाती ही अभिव्यंज्य. असा त्या दोन पदार्थांचा संबंध आहे. जसे प्रकाश हा अभिव्यंजक व घट हा अभिव्यंज्य. ध्वनि हा अभिव्यंजक तर शब्द (स्फोट) हा अभिव्यंज्य. त्यांच्या ज्ञानाचा क्रम प्रथम अभिव्यंजकज्ञान नंतर अभिव्यंज्यज्ञान असाच असणार. प्रथम प्रकाशज्ञान नंतर घटज्ञान, प्रथम ध्वनिज्ञान नंतर स्फोटज्ञान, तसेच प्रथम व्यक्तिज्ञान नंतर जातिज्ञान. अशरीतीने व्यक्तिज्ञानालाच अग्रक्रम असून प्रत्यक्ष व्यवहारात शब्दापासून होणाऱ्या अर्थज्ञानातही तसाच क्रम स्वीकारणे योग्य. तात्पर्य, प्रत्यक्ष व्यवहारावरून व्यक्ति हाच शब्दाचा अर्थ हीच गोष्ट सिद्ध होते.

व्यवहारातही जातिवाचकता

वडील मुलाला म्हणाले, 'पुस्तक नीट वापरावे', 'डॉक्टर आज्ञ्याना म्हणाले, 'आंवा खाऊ नका', गिऱ्हाईक वाण्याला म्हणते, 'हा गहू किडलेला दिसतो' ह्या वाक्यांतील पुस्तक, आंवा, गहू ह्या शब्दांचे अर्थ व्यक्तिवादाच्या सिद्धान्तानुसार एक व्यक्ती असे घेतले व मुलाने एक पुस्तक नीट वापरून इतर पुस्तके चिंध्या करून टाकली तर, वडिलांची आज्ञा पाळली असे होईल कां? आज्ञ्याने एक आंवा न खाऊन दुसरा, तिसरा खाल्ला तर पथ्य पाळले असे होईल कां? त्याच्या प्रकृतीला अपाय होणार नाही कां? वाणी म्हणेल, 'एक किडका गहू काढून टाका, वाकीचे घ्या'. गिऱ्हाईकाला चालेल कां? ते व्यवहाराला धरून होईल कां?

वरील वाक्यातील पुस्तक वगैरे शब्द जातिवाचकच आहेत. व्यवहारसुद्धा तसाच आहे. 'दिवा लाव' ताईने दिवा लावला, तेल संपल्याने दिवा विझला. इत्यादी वाक्यात दिवा शब्द व्यक्तिवाचकच आहे तर दिवसा दिव्याचा काय उपयोग? दिव्याचा धर्म प्रकाश देणे, तेल हेच दिव्याचे रक्त तर वात ही रक्तवाहिनी. दिव्याने दिवा लावावां, इत्यादि वाक्यांतील दिवा, वात, रक्त इत्यादि शब्द जातिवाचक आहेत. अशा रीतीने व्यवहारात शब्द काही ठिकाणी जातिवाचक तर काही ठिकाणी व्यक्तिवाचक आढळतात. संदर्भानुसार कोठे जातिवाचक व कोठे व्यक्तिवाचक हा निर्णय जाणकारांना समजून येतो. म्हणून शब्दाचा एकच अर्थ असे म्हणणे व्यवहाराशी विसंगत असल्याने जाती व व्यक्ति हे दोनही प्रत्येक शब्दाचे अर्थ स्वीकारावे, असा वैयाकरणांचा सिद्धान्त आहे.

पण वैयाकरणांच्या सिद्धान्तानुसार प्रत्येक शब्दाला दोन अर्थ म्हणजे प्रत्येक शब्द द्व्यर्थी म्हणजेच अनेकार्थक समजायचा कां? जसे 'कर' शब्दाचे हात, किरण हे दोन अर्थ; 'पयस्' शब्दाचे पाणी व दूध हे दोन अर्थ, त्याप्रमाणे मुळीच नाही. कर शब्दाच्या हात व किरण ह्या दोन अर्थांचा तसेच पयस्

पाणिनीय व्याकरण आणि भाषा-तत्त्वज्ञान

शब्दाच्या दूध व पाणी ह्या दोन अर्थांचा परस्पर काहीच संबंध नाही. त्यापैकी एकावेळी कोणता तरी एकच अर्थ घेतला जाईल. पण जातिव्यक्ती ह्या दोन अर्थांचा परस्परांशी अतूट, नित्य संबंध आहे. दोनही अर्थ प्रत्येक-वेळी कळून येतील. फरक एवढाच की, काही ठिकाणी जाती गौण व व्यक्ती प्रधान, तर काही ठिकाणी व्यक्ति गौण व जाति प्रधान असा अर्थ समजून घेईल.

प्रत्येक शब्दाचे जाति व व्यक्ति हे दोन अर्थ म्हणजे निष्कारणच बोजडपणा (गौरव). शिवाय या दोन अर्थांचे अवच्छेदक धर्म-मर्यादित करणारे बांध-वेगवेगळे मानावे लागतील. तसेच प्रत्येक शब्दावर कायम दोन अर्थांचे ओझे व त्यापैकी मुख्य कोणता व गौण कोणता हे निश्चित करण्यासाठी प्रत्येक ठिकाणी संदर्भाकडे धाव म्हणजेच दुसऱ्याच्या तोंडाकडे बघण्याची जरूरी. अर्थात निर्णयाबाबत परावलंबीपणा, असे अनेक आक्षेप वैयाकरणांच्या ह्या सिद्धान्तावर शक्य आहेत. पण त्यावर वैयाकरणांचे उत्तर असे की, ह्याबाबत व्यवहार हाच मुख्य आरसा, तो जे दाखवितो तेच शब्दार्थाबाबत मान्य करणे हाच मुख्य सिद्धान्त. जादा ओझे, बोजडपणा, कृतकृत्यता, अग्रक्रम वगैरे बाबीना वैचारिक संदर्भात काही मर्यादित महत्त्व असले तरी शब्द-व्यवहारात त्यांना महत्त्व देण्याचे काहीच कारण नाही. शब्दाला अर्थांचे ओझे, ही केवळ कविकल्पना म्हणून शक्य असली तरी वास्तवात तशी स्थिती नाही. फुलाला का कधी सुगंधाचे ओझे होईल? जग, पर्वत, मण, टन इत्यादि शब्द अर्थांच्या ओझ्याने गुदमरून गेले तर अणु, सूक्ष्म, कापूस, गवत इत्यादि शब्द, अर्थ अगदी हलके फुलके असल्याने वाऱ्यावर वरातीला गेले असे कधीच होत नाही. वैयाकरणांच्या मते शब्दार्थ हा केवळ बौद्ध असल्याने ज्ञानाप्रमाणेच त्याचे ओझे कधीच होणार नाही. व्यवहाराशी सुसंगतता हाच शब्दार्थाचा महत्त्वाचा निकष. त्याच्यापुढे इतर गौरव वगैरे दोष दुय्यम. म्हणून वर दिलेले भाषेतील प्रयोग व व्यवहारात त्यापासून कळून येणारे अर्थ, ह्यांचा विचार करून 'जाती व व्यक्ती' हे दोनही शब्दाचे अर्थ. संदर्भानुसार कोठे जातीला प्राधान्य तर कोठे व्यक्तीला, हाच वैयाकरणांचा सिद्धान्त.

शब्द हाही शब्दाचा अर्थ

जाती व व्यक्तीप्रमाणेच शब्दाचा तोच शब्द म्हणजे त्या क्रमाने असलेले वर्ण हाही एक-तिसरा अर्थ असतो असा अगदी आगळा सिद्धान्त वैयाकरणांनी मांडलेला आहे. 'आयुष्याचा नाश होतो' " राम " कारे म्हणाना, ह्या वाक्यातील राम शब्दाचा अर्थ दशरथ पुत्र, रामायणाचा आधार, मर्यादा-पुरूषोत्तम हा नसून केवळ र+आ+म्+अ अशा क्रमाने असलेले चार वर्ण असाच आहे. कारण म्हणणे म्हणजे उच्चारणे ही क्रिया फक्त वर्णांच्या वावतच शक्य आहे. 'प्रभाते मनी राम चितीत जावा' 'राम तो आठवावा' इत्यादि वाक्यात राम शब्दाचा अर्थ एक विशिष्ट गुणसंपन्न व्यक्ती असा आहे. तशी स्थिती 'राम कारे म्हणाना' येथे नाही. 'राजा हरिश्चन्द्राचा मुलगा रोहित अरण्यात पळून गेला' ह्या वाक्यात 'हरिश्चन्द्राचा' ह्याचा अर्थ हरिश्चन्द्र नावाचा तसेच 'रोहित' ह्याचा अर्थ रोहित ह्या नावाचा असे लहान मुलालाही अगदी विनदिवकत समजून येते. शब्दाचा 'शब्द' हाही एक अर्थ असतो. तोही जाति-व्यक्ति ह्या अर्थाप्रमाणेच कधी मुख्य म्हणून तर कधी गौण म्हणून कळून येतो. असे वरील दोन प्रकारच्या व्यवहारावरूनच मान्य करावे लागते असे, वैयाकरणांचे म्हणणे आहे.

सूत्रकारांनी ह्या व्याकरणशास्त्रात शब्दाचा अर्थ शब्दच-विशिष्ट क्रमाने उच्चारलेले वर्ण-समजावा असे विधान^३ केलेले आहे. भाष्यकारादी विवरणकारांनी त्या विधानाचा अभिप्राय असा स्पष्ट केलेला आहे की, शब्दापासून खुद्द तो शब्द व अर्थ ह्या दोनही वस्तूंचे ज्ञान होते. म्हणजेच शब्दाचे शब्द व अर्थ हे दोनही बोध्य म्हणजेच वाच्य अर्थ आहेत. व्यवहारामध्ये शब्द गौण व अर्थ मुख्य तर व्याकरणशास्त्रात किंवा 'राम कारे म्हणाना' इत्यादि व्यावहारिक प्रयोगातही अर्थ गौण तर शब्द मुख्य असा त्या दोन अर्थांमध्ये गौण-मुख्यभाव वेगवेगळ्या प्रयोगात आढळून येतो.

ज्याप्रमाणे उजेड हा स्वतःचे ज्ञान करून देऊन घडा वगैरे वस्तूंचेही ज्ञान करून देतो, म्हणजेच उजेड हा 'ग्राह्य' समजून येणाराही आहे, आणि घडा

पाणिनीय व्याकरण आणि भाषा-तत्त्वज्ञान

वगैरेचा 'ग्राहक' ज्ञान करून देणाराही आहे, त्याचप्रमाणे शब्द^{३२} स्वतःचे ज्ञान करून देऊन अर्थीचेही ज्ञान करून देतो. व्यवहारात बहुतेक ठिकाणी शब्द गौण व अर्थ मुख्य अशी स्थिती असते. 'पाणी आण' म्हटल्यानंतर पाणी ह्या शब्दाने कळून येणारी द्रवरूप वस्तूच आणली जाते. शब्दाचा आणणे वगैरे क्रियेशी, त्या शब्दाने कळून येणाऱ्या जातीप्रमाणेच कसलाच संबंध नसतो हे खरे, तरी पण पाणी ह्या शब्दाने कळून येणाऱ्या अर्थाचा एक संबंधी म्हणून तो शब्दापासून समजून येत असतो. व-याच ठिकाणी त्याचा हा गुणीभाव -दुय्यमपणा-अत्यंत अव्यक्त मुख्य अर्थाखाली दवलेला, अस्पष्ट, पुसट असतो तर काही ठिकाणी त्याचा हा गुणीभाव स्पष्टपणे कळून येतो.

अशारीतीने व्याकरणशास्त्र सिद्धान्तानुसार शब्दाचे अर्थ तीन - शब्द, जाती व व्यक्ती. व्याकरणशास्त्रातील विधानामध्ये शब्द हा अर्थ मुख्य व इतर दोन अर्थ त्यांचे गुणीभूत. जसे 'अग्नि^{३३}' वरून देवता या अर्थी ढक् प्रत्यय करावा. ह्या विधानामध्ये 'अग्नि' ह्याचा मुख्य अर्थ 'अग्नि' शब्द. त्या विधानाचा निष्कृष्ट, परिपूर्ण, सिद्धान्तित अर्थ पुढीलप्रमाणे होईल. 'दाहकता वगैरे अग्नीपणा असलेल्या अग्नि ह्या अर्थाचा बोधक जो अग्नि शब्द, त्या शब्दापुढे तो ज्याची देवता ह्या अर्थी ढक् प्रत्यय होतो'. ह्या सिद्धान्तित अर्थांमध्ये शब्द मुख्य असल्यामुळे खुद्द प्रत्यय शब्दापुढेच होईल. मात्र तो शब्द व्यवहार-प्रसिद्ध अर्थाचा बोधक असला पाहिजे. ह्या तीनही अर्थांचीं अशी सांगड घातल्यामुळे अर्थरहित अगर अप्रसिद्ध अर्थाचा बोधक अशा अग्नि-शब्दापुढे सदर प्रत्यय जोडता येणार नाही. हा ह्या सिद्धान्तित अर्थाचा फायदा. व्याकरण-शास्त्रातील विधानांचा अर्थ सर्व ठिकाणी वरील प्रमाणेच होत असतो.

'राम कारे म्हणाना' अशा सारख्या प्रयोगामध्ये राम इत्यादि शब्दांचे अर्थ पुढीलप्रमाणे असतात - "मर्यादापुरुषोत्तम, सर्वगुणसंपन्न अशा एका विशेष व्यक्तीचा, वाचक र् अ म् अ ह्या क्रमाने असलेल्या चार अक्षरांनी युक्त, 'राम' हा शब्द" असा आहे व ह्या अर्थांमध्ये ती व्यक्ती व तिचे विशेष गुणधर्म गुणीभूत व ती संज्ञा-शब्द-हा मुख्य अर्थ. कारण वाक्यांतील क्रिया 'म्हणणे', त्या

क्रियेचे कर्म शब्दच शक्य. 'ती व्यक्ति' हा अर्थ 'म्हणणे' ह्या क्रियेचे कर्म असणे सर्वस्वी अशक्य.

लहान मुलाला घरातील माणसे 'आई म्हण, बाबा म्हण, ताई म्हण' असे पढवितात. अशा सर्व प्रयोगामध्ये आई, बाबा, ताई इत्यादी शब्दांचे अर्थांमध्ये शब्दच मुख्य असतो. त्या शब्दाने समजून येणाऱ्या व्यक्ती ह्या त्या शब्दाच्या गुणीभूत असतात. राम, आई, बाबा, ताई इत्यादि शब्द व्यवहारामध्ये विशेष अर्थांचे वाचक म्हणून वापरले जातात. ते अर्थ जरी म्हणणे ह्या क्रियेशी संबंधित नसले व त्यासाठी त्या शब्दांचा अशा विशेष प्रयोगात शब्द हाच अर्थ घेणे आवश्यक असले तरी व्यवहारात समजून येणारे अर्थ सर्वस्वी डावलणे योग्य नसल्याने व शब्दाशी गुणीभूत म्हणून रहाण्यास गुण्यागोविदाने, ते राजी असल्याने त्याची वरीलप्रमाणे व्यवस्था लावावी व वरील प्रकारचे प्रयोग जमवावे, असे वैयाकरणांचे मत आहे. शास्त्रीय परिभाषेत असे म्हणता येईल की ह्या विशेष वाक्यातील शब्दापासून शब्दविशेष्यक व अर्थप्रकारक बोध होतो. 'हरिश्चन्द्र राजाचा मुलगा रोहित अरण्यात पळून गेला' ह्या वाक्यात हरिश्चन्द्र व रोहित ह्या शब्दांचे अर्थ अनुक्रमे 'हरिश्चन्द्र हे ज्याचे नाव आहे', 'रोहित हे ज्याचे नाव आहे' अशी व्यक्ती, असे समजून येतात. म्हणजेच ह्या ठिकाणी ते शब्द त्या त्या व्यक्तींचे विशेषण म्हणजेच गुणीभूत असल्याचे स्पष्टपणे कळून येते. या उदाहरणात शब्द सर्वस्वी दडपला गेलेला नाही. संज्ञा ही संज्ञीचा म्हणजेच त्या नावाच्या व्यक्तीचा बोध करून देणारी, सर्वथा परार्थच असते. त्यामुळे ती संज्ञीची गुणीभूतच असते.

'सूर्य उदयाच्या वेळी लाल असतो व अस्ताच्यावेळी लालच असतो. भर-भराटीच्या काळात तसेच हलाखीच्या काळात-परिस्थितीत-मोठ्या लोकांची वृत्ती सारखीच असते^{३४}'. ह्या विधानात 'लाल' हा शब्द केवळ एका रंगाचा बोध करून देऊन, स्वतः कृतकृत्य म्हणून पूर्णपणे निवृत्त होतो असे नाही, तर तो अर्थांशीही इतर शब्दांपेक्षा काहीशी जास्त लगट करतो. कारण

पाणिनीय व्याकरण आणि भाषा-तत्त्वज्ञान

वरील वर्णनात दोन लाल शब्दांपैकी एके ठिकाणी त्याच वर्णाचा वाचक 'तांवडा' शब्द वापरून अभिप्रेत अर्थ-विशेष तितक्या समर्पकपणे व्यक्त होणार नाही. दोनही ठिकाणी लाल-शब्द वापरल्याने केवळ अर्थाचिच नाही-तर शब्दांचेही सारखेपण व्यक्त करण्याचा कवीचा इरादा झटकन् स्पष्ट होतो. व तो इरादा लाल ह्या शब्दाने केवळ विशिष्ट रंग एवढाच अर्थ व्यक्त करून व त्या अर्थापासून दूर रहाण्याने व्यक्त होणार नाही. वाक्यार्थांमध्ये त्या शब्दांचेमुद्दा अनुरणन अगर प्रतिध्वनीच ते सौंदर्य व्यक्त करू शकतील. वरील प्रकारच्या उदाहरणापासून शब्दप्रकारक अर्थविशेष्यक बोध होतो असे शास्त्रीय परिभाषेत म्हणता^{३५} येईल.

'शब्द' ही अर्थ ह्यावर आक्षेप

शब्द मुख्य व अर्थ गौण तसेच अर्थ मुख्य व शब्द गौण असे दोन प्रकारचे प्रयोग आपण पाहिले. पण वरील दोन प्रकारचे प्रयोग हे दैनंदिन व्यवहारात अगदीच तुरळक असतात. शब्दप्रयोगाचा दांडग्यातला दांडगा विभाग असा असतो की, तेथे केवळ अर्थाचीच मदार. शब्द म्हणजे केवळ फोलकटे. ती टाकून फक्त दाणे खावे त्याप्रमाणे शब्द टाकून अर्थच घ्यावा. फोलपटे का कोणी खानात ? अगदी त्याप्रमाणे शब्दांचा पुसटही संबंध वाक्यार्थांमध्ये जाणवत नाही. अगदी तुरळक प्रयोगांच्या उपपत्तीसाठी यच्चयावत् साऱ्या प्रचंड शब्दसमूहावर शब्दरूप ह्या तिसऱ्या अर्थाचे ओझे लादणे ही लाडक्या अल्पसंख्याकांची बहुसंख्यांकावर अन्याय कारक कुरघोडीच म्हणावी लागेल. शब्द हा व्याकरणशास्त्राचा साध्य म्हणूनच जरी लाडका असला तरी व्यवहारात ते एक साधनच आहे. त्याला शब्दबोध्य, अर्थात् वाच्य म्हणून अगदी राखीव पदोन्नती कशासाठी ?

आक्षेपाला उत्तर

वैयाकरणांचे ह्या आक्षेपावर उत्तर असे की, शब्दाचा शब्द हा अर्थ अगदी तुरळक प्रयोगातच असतो का अधिक प्रयोगात असतो, हा मुद्दा

अगदी गैरलागू आहे. त्या प्रयोगांची उपपत्ती लावणे जरूर आहे. भाषेमध्ये एखाद्या शब्दाचे अगर घातूचे अनेक अर्थ असतात. कोणता अर्थ किती टक्क्याने किती प्रयोगात अशा टक्केवारीचा विचार करून त्यांचा दर्जा ठरविला जात नाही. ते सर्व अर्थ त्या शब्दांचे वाच्यच समजले जातात. उदा., संस्कृतमध्ये 'कर' ह्या शब्दाचे हात, किरण, सोंड, वसूल, करणारा इत्यादि अनेक अर्थ आहेत. त्यापैकी सोंड हा अर्थ अगदी तुरळक प्रयोगात आहे. म्हणून बहु-संख्याकांच्या दडपणाने तो नाकारणे कधीही योग्य होणार नाही. फारतर इतर अर्थांच्या मानाने तो कमी वापरात आहे, असे म्हणणे वस्तुस्थितीला साजेसे होईल.

अनेक दिवसांच्या प्रवासाला निघालेला व्यवस्थित माणूस; कायम उप-योगाचे कपडे, चष्मा वगैरे सामान जसे बरोबर घेतो, त्याचप्रमाणे दिवसातून एखादेवेळीच लागणारे दाढीचे सामान, टूथब्रश, टूथपेस्ट ह्या वस्तूही अगदी न विसरता बरोबर घेतो. थोड्याच वेळासाठी लागणारे हे ओझे कशाला असे म्हणत नाही. किंवा ते बरोबर घेतले आहे, म्हणून त्याचा बरचेवर वापरही करीत नाही. किंवा त्याचे सारखे प्रदर्शनही मांडत नाही. शब्दार्था-संबंधी स्थिती अगदी त्याबरोबरच आहे. शब्दाला अनेक अर्थ असले तरी ते काही वेळेस मुख्य म्हणून स्पष्टपणे कळतात, काही वेळेस गौण म्हणून कळून येतात तर काही वेळेस प्रवासी माणसाच्या दाढीच्या सामानाप्रमाणे झाकलेले (दबलेले) असतात. श्रीमंत माणूस आपले वैभव चौबीस तास चव्हाट्यावर मांडून थोडाच^{३६} बसतो.

मी गाय आणली. पाणी थंड आहे. मुलगा धावत आला. इत्यादी व्यव-हारात जाती हा अर्थ जसा व्यक्तीआड दडलेला असतो, तसाच शब्द हा अर्थसुद्धा दबलेला अव्यक्त असतो. म्हणून तो नसतोच हे म्हणणे बरोबर नाही. कारण काही ठिकाणी जरूरीनुसार तो व्यक्त होतो. 'शब्दाचा शब्द हाही वाच्य अर्थ' न मानल्यास त्याची सांगड घालता येणार नाही.

पाणिनीय व्याकरण आणि भाषा-तत्त्वज्ञान

दुसरी उपपत्ती

काही शास्त्रकारांचे म्हणणे असे की, अगदी तुरळक ठिकाणी शब्दापासून शब्दच मुख्य म्हणून तर काही ठिकाणी गौणस्वरूपात कळून येतो. तर तेथे लक्षणा मानावी व सर्व ठिकाणचे ओझे कमी करावे. ह्या व्यवस्थेवर वैयाकरणांचे उत्तर असे आहे की, लक्षणा ही शक्ती पेक्षा काहीशी दुय्यम वृत्ती मानावी हेच आम्हाला मान्य नाही. ती शक्तीच आहे. फक्त त्या शक्तीने कळून येणारा अर्थ काहीसा अप्रसिद्ध असतो इतकेच. लक्षणा ही स्वतंत्र वृत्ती मानली तर प्रथम शक्य अर्थ (शक्तीने कळून येणारा), नंतर तात्पर्यानुपपत्ती, नंतर शक्यार्थाचा संबंधी असा लक्ष्य अर्थ व त्या अर्थाचा अवच्छेदक धर्म ही सर्व प्रक्रियेची लांबड व्यर्थ गळी पडेल. त्यापेक्षा शब्दाचे प्रसिद्ध अर्थ व अप्रसिद्ध अर्थ ही कल्पना सोपी, छोटी व व्यवहाराशी सुसंगत ठरेल. अशारीतीने लक्षणावृत्तीच नसल्याने तिचा आश्रय घेऊन हे प्रयोग जमवता येणार नाहीत.

लक्षणामतावर दोष

शिवाय मुख्य वृत्ती जी शक्ती तिने मिळालेला अर्थ सुसंगत होत नसेल तरच लक्षणा ही वृत्ती उपयोगी पडते. असा लक्षणा स्वीकारणाऱ्या शास्त्रकारांचा डिंडिम 'क म्हण', 'प म्हण', 'त्याने आज ष नीट उच्चारला नाही', ह्या वाक्यांत क, प, ष इत्यादींना शक्य अर्थ काहीच नाहीत. अशारीतीने येथे शक्तीच नसल्याने शक्तीच्याच मागोमाग येणारी लक्षणाही शक्य नाही, यासारखे प्रयोग व्यवहारात होतात व त्यांचा अर्थही समजतो. त्या अर्थाची सांगड लक्षणावादी कशी घालणार? शब्दाचा 'शब्द' हाच अर्थ ह्या प्रयोगात तरी त्यांना घ्यावाच लागेल. सग हाच मार्ग 'राम कारे म्हणाना' इत्यादी प्रयोगातही घेणे योग्य नाही का? लक्षणेची लांब प्रक्रिया तरी टळेल.

शब्दार्थ

प्रत्यक्ष व्यवहारावरून जाती, व्यक्ती व शब्द हे तीनही अर्थ शब्दापासून कळून येतात. शब्दाला अर्थाचे ओझे कधीच वाटत नाही, म्हणून वरील तीनही शब्दांचे अर्थ. संदर्भानुसार त्यातील एक मुख्य व इतर दुय्यम असतात, तर काही ठिकाणी इतर अर्थ पूर्णपणे दबलेले असतात व हे सर्व अर्थ बौद्धस्वरूप असतात. हा वैयाकरणांचा शब्दार्थासंबंधीचा सिद्धान्त.

□ □ □



७. संबंध

शब्द व अर्थ ह्या जोडीसंबंधी काही सामान्यज्ञान व्यवहारावरून मिळते. व्याकरणशास्त्राची त्याबाबतची विचारधारा ह्यापूर्वीच्या प्रकरणात मांडलेली आहे. त्या उभयतांच्या संबंधाबाबत विचार ह्या प्रकरणात करावयाचा आहे'

घडा हा शब्द ऐकल्यावर ठराविक आकाराचे भांडे समजून येते. तर वाडा हा शब्द ऐकल्यावर एक ठराविक निवारा मनात उभा राहतो. 'पाणी आण' असे वडिलांचे शब्द ऐकल्यावर बाळ्या 'पाणी' ही वस्तू घेऊन येतो. सारांश, ऐकतो शब्द' पण कळतो अगर आणतो वस्तू. असा एका दृष्टीने अनागोंदी व्यवहार सतत चालू आहे. इतकेच काय ह्या सर्व अनागोंदीपणाला अनागोंदी म्हणणे हाच गुन्हा किंवा वेडेपणा ठरण्याची शक्यता आहे. कारण हजारो वर्षे खरे म्हणजे प्राचीन शास्त्रीय सिद्धान्तानुसार अगदी अनादी काळापासून अगर अगदी जगाच्या प्रारंभापासून पृथ्वीच्या पाठीवर सगळीकडे हा अनागोंदी शब्दार्थव्यवहार चालूच आहे. कोणालाच त्याबाबत शंका येत नाही, विसंगती वाटत नाही.

केवळ शतकानुशतके सगळीकडे चालू आहे म्हणून कोणतीही बाब बरो-वर ठरणार नाही. कारण एकामागोमाग^३ दुसरा अशी सर्वांचीच चाल. वस्तुस्थितीकडे लक्ष कोण देतो व तेवढा वेळ तरी आहे कोणाला ? अगदी आंधळ्या मागोमाग धावणारी आंधळ्यांची मालिकाच. त्यामुळे असेच सतत अखंड चालू आहे, एवढ्याने कोणाचे समाधान होणार नाही. काही उपपत्ती सांगा अगर हा सर्व व्यवहार अनागोंदी विसंगत आहे, हे तरी मान्य करा.

कोणी असे म्हणेल की, शब्द व अर्थ ह्या वस्तू स्वतंत्र वेगळ्या नाहीतच. जसे घडा म्हणजे त्याचे रूप, रंग, आकार, तेच त्याचे स्वरूप. घड्याचा आकार, रूप, रंग असा दोघांमध्ये फरक दाखविणारा षष्ठीचा प्रयोग आपण करतो. पण त्या सर्व बाबी घड्याच्या स्वरूपातच अंतर्भूत असतात, त्यापेक्षा वेगळा घडा म्हणून पदार्थ नसतोच. त्यामुळे घडा असे एकल्याबरोबर आपणाला रूप, रंग, आकारासह तो पदार्थ कळून येतो. तीच बाब शब्द व अर्थ यांचीही आहे.

हे म्हणणे बरोबर नाही. शब्द व अर्थ यांचा वेगळेपणा स्वरूप, प्रमाण व परिणाम म्हणजे उपयोग व भाषिक व्यवहार ह्या चार रीतीने सिद्ध होतो. ते कसे ते पाहू. शब्दांचे स्वरूप, ध्वनिसमूह किंवा वैयाकरणांचे सिद्धान्तांनुसार स्फोटरूप. घडा ह्या अर्थाचे स्वरूप उंची, जाडी, रंग, वजन, आकार इत्यादींनी युक्त असते. शब्द कानाने अगर मानसप्रत्यक्षाने समजून येतो, तर घडा हा डोळे, स्पर्श ह्या बाह्यप्रत्यक्षाने समजून येतो. घडा हा शब्द ऐकणाऱ्या जाणकाराला फक्त त्या वस्तूचे ज्ञान करून देतो, तर घडा ही वस्तू पाणी आणणे, धान्य ठेवणे, इत्यादीसाठी उपयोगी पडते. घडा ह्या शब्दाचा अर्थ व ह्या अर्थाचा हा शब्द असा शब्दार्थांमध्ये भेद दाखविणाऱ्या षष्ठी विभवतीने व्यवहार होत असतो व तो कधीच बाधित (खोटा) नसतो. घडा व घड्याचे रूप, रंग, आकार इत्यादीबाबत हे तीन भेद नाहीत. म्हणून त्यामध्ये वास्तव वेगळेपणा नाही. केवळ शब्द व्यवहारातच आहे. वात म्हणजे तो काल्पनिकच. पण शब्द व अर्थ ह्याबाबत वरील चार कारणांनी वेगळेपणा सिद्ध होतो. तर मग शब्दापेक्षा अगदी वेगळ्या अशा अर्थाचे ज्ञान शब्द एकल्यावर कां व्हावे ?

अहो पण, व्यवहारामध्ये अनेकदा असे दिसते की, आपण प्रत्यक्ष एक वस्तू पहात असतो तर त्याचवेळी दुसऱ्याही वस्तूचे ज्ञान आपणाला सहजासहजी होते. नैयायिक पर्वतावर धूर पहातो व त्याला अग्नीचे ज्ञान हमखास होते. आपण बाहेरून घरी येत असता आपल्या दारात मित्रांचे सायकल, स्कूटर वगैरे वाहन दृष्टीला पडले तर त्याचवेळी घरी मित्र आला असावा अशी

पाणिनीय व्याकरण आणि भाषा-तत्त्वज्ञान

जाण आपल्याला येते. देवळाबाहेर उघड्यावर नंदी पाहिल्यावर लगेच कोणताही शिवभक्त शंकराचे मंदिर समजून धाव घेती. एका^३ संबंधीचे ज्ञान दुसऱ्या संबंधीची आठवण करून देत असते, असा सिद्धान्त व्यवहारातील वरील प्रकारच्या नित्य अनुभवावरून सर्व शास्त्रकारांनी पूर्णपणे मान्य केलेला आहे. मग शब्दाच्या ज्ञानाने अर्थाची हमखास जाण यावी अगर अर्थाशीच व्यवहार व्हावा ह्यात विसंगती ती कसली? ही विसंगती असेल तर वरील सर्व व्यवहार व त्या व्यवहारावरून सर्व मान्य असलेला सिद्धान्त ही एक विसंगतीच म्हणावी लागेल.

धूर पाहिल्यावर अग्नीचे ज्ञान होते, वाहन पाहिल्यावर त्या वाहनाच्या मालकाचे ज्ञान होते ह्या ठिकाणी त्या दोन वस्तूंचा काही खासा संबंध असतो. धूर व अग्नी ह्यांचा कार्यकारणसंबंध आहे तर शंकर व नंदी ह्यांचा वाह्य-वाहक असा संबंध आहे. त्या संबंधाचे ते दोन धूर-अग्नी, शंकर-नंदी वगैरे संबंधी आहेत. त्यामुळे ह्यांपैकी एका संबंधीचे ज्ञान झाल्यावर दुसऱ्या संबंधीचे स्मरण होते, हे अनुभवावरून मान्य झालेल्या वरील सिद्धान्ताशी सुसंगतच आहे. त्यात कसलीच विसंगती नाही. कार्य-कारण, वाह्य-वाहक, स्व-स्वामी (मालकी) इत्यादी अनेक संबंध व्यवहारामध्ये व शास्त्रामध्ये आढळतात व त्यासाठी एका संबंधीकडून दुसऱ्या संबंधीच्या ज्ञानाची देवाण सतत चालू असते. पण शब्दापासून^४ अर्थाचे ज्ञान होण्यामध्ये कोणता संबंध उपयोगी पडणार? व्यवहारात पदोपदी आढळणाऱ्या वरील प्रकारच्या शेकडो संबंधांपैकी शब्द व अर्थ ह्यामध्ये कोणता संबंध संभवनीय आहे?

कार्यकारणभाव

शब्दापासून अर्थ उत्पन्न होतो का अर्थापासून शब्द उत्पन्न होतो? शब्दापासून अर्थ उत्पन्न होतो म्हणजेच शब्द कारण व अर्थ कार्य असा त्या दोहोंचा कार्यकारणसंबंध वास्तवात आल्यास किती बहार होईल नाही? त्याने पृथ्वी असे म्हटल्याबरोबर पृथ्वी उत्पन्न झाली,^५ असे सर्व शक्तिमान

परमेश्वराचे वर्णन वेदात आहे. तसेच परमेश्वराने प्रकाश असे म्हटल्या-बरोबर तेथे प्रकाश उत्पन्न झाला असे वर्णन बायबलात^१ आहे. त्याप्रमाणेच केवळ शब्दाने कोणीही कोणतीही वस्तू उत्पन्न करू शकेल. केवळ परमेश्वराचे सामर्थ्य वर्णन म्हणून ते वेदवचन श्रद्धेने खरे मानावे हे खरे, पण त्यात माणसाचे दृष्टीने विचार करता वास्तवता नाही, याचा अनुभव आपल्याला पदोपदी येत असतो. योग्य परिश्रमाशिवाय कोणतीच वस्तू उत्पन्न होणे शक्य नाही.

अर्थकारण व शब्दकार्य असाही कार्यकारणभाव शब्दार्थामध्ये नाही. तर अर्थ हा स्वतंत्रपणे आपल्या ठिकाणी असतो व बोलणारा माणूसच विशिष्ट प्रयत्नाने त्या त्या शब्दाना जन्म देतो. नंतर तो शब्द ऐकणाऱ्याला कानाने समजून येतो. अशा रीतीने अर्थ बाह्य जगात व शब्द तोंडात किंवा कानात ह्यांचा संबंध तो काय असणार ? व त्यांचा संबंधच नसेल तर शब्दाने अर्थाचे ज्ञान व शब्द ऐकून अर्थाशी व्यवहार ही विसंगती असे म्हटल्यास चूक ती कोणती ?

शब्दापासून अर्थाचे ज्ञान होते व त्यात काहीतरी अनागोंदी, विसंगती आहे असे कोणासच वाटत नाही. तसेच घडा या शब्दाचा हा अमुक अर्थ, तमुक अर्थाचा तमुक शब्द असेही आपण नेहमी म्हणतो व ऐकतो. शब्दाचा अर्थ व अर्थाचा शब्द येथे षष्ठी विभक्ती वापरली जाते व षष्ठी विभक्ती दोन वस्तूतील संबंध दाखवीत असते. वरील बोलणे अगदी अडाण्यापासून महापंडितापर्यंत सर्वांचेच आहे. अशा स्थितीत शब्दांचा अर्थाशी व अर्थांचा शब्दाशी संबंध आहे हे मान्यच केले पाहिजे. शब्दार्थांचा तो संबंध वर दाखविलेल्या कार्यकारण वगैरे संबंधात भले न बसो. पण ह्या अनादि व्यवहाराची उपपत्ती लागावी म्हणून तो काहीसा आगळा संबंध कबूल केल्याशिवाय सुटकाच नाही. अशारीतीने अगदी गळी पडलेल्या ह्या शब्द व अर्थ ह्यांच्या संबंधाबाबत प्राचीन शास्त्रामध्ये मुख्य तीन मते आहेत.

पाणिनीय व्याकरण आणि भाषा-तत्त्वज्ञान

नैयायिकाचे मत

असे आहे की, शब्द व अर्थ ह्यांच्यामध्ये असलेला संबंध हा संकेतस्वरूप आहे. कोणत्याही शब्दापासून कोणत्याही अर्थचि ज्ञान होत नाही, तर ठराविक शब्दापासून ठराविक अर्थाचिच ज्ञान होते. असा सर्वांचा अनुभव आहे. त्यावरून त्या त्या शब्दापासून त्या त्या अर्थाचा बोध व्हावा अशी इच्छा कोणीतरी आरंभी वाळगली असावी व त्या इच्छेनुसार त्याने ते ते शब्द त्या त्या अर्थी वापरले असावे. हा इच्छारूप संकेत अनादिसंकेत व आधुनिकसंकेत असा दोन प्रकारचा आहे. अमुक अमुक शब्दांचे तमुक तमुक अर्थ अशी ईश्वराची इच्छा हा अनादिसंकेत होय. जगाच्या^१ प्रारंभी महर्षि देवता इत्यादींना ईश्वराने प्रत्यक्ष त्या संकेताचा उपदेश केला व त्यानुसार महर्षी देवतांनी भाषाव्यवहार सुरू केला. त्यांच्या भाषा-व्यवहारावरून त्या काळच्या इतरांना तो ईश्वरेच्छारूप संकेत समजून आला व नंतर मागील पिढीकडून पुढील पिढ्यांनाही समजला. जे नवनवीन अर्थ व त्यासाठी नवनवीन शब्द नव्याने वापरात आले. येत आहेत व पुढेही येतील. त्याबाबत त्या त्या विशेष व्यक्तीची इच्छा हीच संकेत होय. व हाच आधुनिक संकेत. ह्यापैकी ईश्वरेच्छारूप संकेत नित्य तर आधुनिक संकेत कृत्रिम अर्थात् अनित्य आहे. आधुनिक संकेत त्या त्या व्यक्तीच्या 'मी ह्या वस्तूसाठी हा शब्द वापरला आहे. ह्याचे हे नाव आहे' अशा प्रत्यक्ष उपदेशाने अगर त्याच्या व्यवहारावरून आपल्याला समजून येतो.

मीमांसकांचे मत

शब्द आणि अर्थ यांच्यामध्ये 'वाच्यवाचकभाव' हा संबंध आहे. जो इतर कोणत्याही वस्तूमध्ये नाही. हा संबंध कोणीही नव्याने (मीमांसकांचे मताने नसलेल्या ईश्वरानेही) उत्पन्न केलेला नाही. तो कायमच आहे. जग हे अनादि आहे व भाषाव्यवहार अमुक एका तारखेपासून सुरू झाला असे म्हणण्याला, पूर्ण तसे

प्रमाण असा काहीच पुरावा नाही. व नुसत्या म्हणण्याने म्हणजे केवळ प्रतिज्ञा करून कोणतीच गोष्ट सिद्ध होत नाही. म्हणून भाषाव्यवहारही अगदी जगावरहुकूम अनादीच आहे. हा वाच्यवाचकभावरूप संबंध सर्व शब्दांचा सर्व अर्थांशी नसतो तर त्या त्या शब्दाचा त्या त्या अर्थांशीच असतो. त्यामुळे कोणत्याही शब्दापासून कोणत्याही अर्थाचा बोध व्हावा, ही आपत्ती टळते. हा वाच्यवाचकभावरूप संबंध नित्य असला तरी लोकव्यवहारादी उपायांनीच समजून येतो व समजून आलेला संबंधच अर्थाचे ज्ञान करून देऊ शकतो.

वैयाकरणांचे मत

शब्द व अर्थ यांचा संबंध तादात्म्यरूप आहे. तादात्म्य म्हणजे दोन वस्तूंचा भेद व अभेद. भेद व अभेद ह्या अवस्था अत्यंत विरुद्ध असल्याने त्यापैकी एक वास्तव तर एक काल्पनिकच असते. शब्द व अर्थ यांच्यामध्ये वास्तविक भेद असतो तर अभेद काल्पनिक असतो. शब्दार्थमधील भेद, अनेक कारणांनी वर (पृ. १२७) सिद्ध केलेला आहे. शब्दार्थमध्ये तादात्म्य म्हणजे मानीव एकरूपता असल्याने हा घोडा. हा राम, अशाप्रकारे त्यांचा सामानाधिकरण्याने (एका पातळीवर) व्यवहार केला जातो, कारण निळे कमळ, धावणाऱ्या घोड्यावरून (धावतः अश्वात्) इत्यादी प्रयोगात जेथे जेथे एका पातळीवर केलेले प्रयोग आपण पहातो तेथे तेथे हे तादात्म्यही असते. 'श्लोक ऐकला, आता अर्थ ऐक.' 'श्लोक सांगितला आता अर्थ सांगतो.' हे प्रयोग शब्दार्थाचे तादात्म्य मानले तरच सुसंगत ठरतात. वरील प्रकारचे प्रयोग सर्रास केले जातात व त्यात काही घोटाळा आहे, असे कोणालाच वाटत नाही. त्यामुळे ते प्रयोग पुरावा म्हणून मानणेच योग्य. त्या पुराव्यावरून हा तादात्म्य संबंधच सिद्ध होतो.

शब्दार्थाचे मानीव तादात्म्य शब्दार्थांच्या परस्पर अध्यासा^{१०}मुळे होते. जसे शरीर व जीव यांचे तादात्म्य अध्यासामुळे होते. व त्यामुळे मी लट्ठ, मी

पाणिनीय व्याकरण आणि भाषा-तत्त्वज्ञान

काळा, मी गोरा, मी उंच, तो आंधळा, सुखी देह, दुखरा हात, इत्यादी प्रयोग अगदी बिनदिव्कत होतात. अगदी तीच स्थिती शब्दार्थामध्ये आहे. ह्या तादात्म्यामुळे शब्दाच्या ठिकाणी असलेली अर्थबोधन शक्ती समजून येते.

शरीर व जीव ह्या जोडीप्रमाणेच स्वरूपाने अगदी वेगळे असलेले शब्द व अर्थ ह्यांचा शरीर व जीव ह्यांच्याप्रमाणेच अध्यास—एकमेकांच्या धर्मांचा किंवा स्वरूपाचा एकमेकावर आरोप—व त्यामुळे त्या दोहोंचे तादात्म्य समजून आल्यावर शक्तीचे ज्ञान होते. अध्यास, अध्यासमूलक तादात्म्य व तादात्म्याने समजून येणारी शक्ती ह्या तीन वस्तू अलग आहेत. मानवी जीवनात ह्या तीन वस्तू चिरकाल सतत चिंतनाने स्पष्टपणे कळून येतात. व त्यांचा परस्पर कार्यकारणभाव उलगडतो. जड व चेतन किंवा देह व जीव ह्यांच्या परस्पर अध्यासाशिवाय जीवनाला दुसरे स्वरूपच नाही, ही वस्तुस्थिती सर्व दार्शनिकांनी—अगदी चार्वाकापासून अद्वैतवाद्यांपर्यंत—गृहीत^१ धरलेली आहे. ह्या अध्यासाचे विषय व तो दूर करण्याचे उपाय त्या त्या विचारसरणीनुसार वेगवेगळे असतील. पण अध्यास आहे खास. अगदी तीच स्थिती शब्दार्थाचे बाबत आहे, असे वैयाकरणांचे मत आहे.

नसता घोटाळा

अगदी सरळ सोप्या विषयात नसते घोटाळे उत्पन्न करून तो विषय जटिल करणे म्हणजे विद्वत्ता, म्हणजेच शास्त्र असे विद्वत्तेचे किंवा शास्त्राचे लक्षण काही लोक करतात. वरील विवेचन वाचल्यावर वाचकांच्या मनातही तीच प्रतिक्रिया उमटेल. शब्द ऐकला, वाक्य ऐकले. अर्थ समजून आला. वस्स. अगदी सोपी साधी, सरळ घटना. हजारो वर्षे सर्व दूर बिना दिक्कत चालू आहे. त्यात संबंध तो कशाला ? व तो संबंध मानता मानता तत्त्वज्ञानाच्या गहन अरण्यात शिरून अध्यास, तादात्म्य, शक्ती ह्या व्यर्थ शब्द जंजाळाने काय साधणार ? सरळ चालू व्यवहारात नुसता आणि नसता घोटाळाच.

उपपत्तीसाठी प्रयत्न

चालू व्यवहाराची उपपत्ती लावणे हे शास्त्राचे व विद्वानांचे काम. त्यात घोटाळा उत्पन्न करून खीळ पाडणे, हे नाही. पण व्यवहार वरपांगी दिसतात सोपे, सरळ. मात्र उपपत्ती लावताना व्यवहारापलीकडे जाणे जरूरच पडते. मी गोरा, सुखी संसार, दुखरा हात, आंघळा माणूस, हे व्यवहार वरपांगी सरळ वाटतात. पण त्यांची उपपत्ती लावतांना स्वप्नात सुद्धा अकल्पित अशा गोष्टी वस्तुस्थिती म्हणून मान्य कराव्या लागतात. पण त्या कल्पितांना घाबरण्याचे किंवा त्यामुळे दैनंदिन व्यवहार गडगडण्याचे अगर त्यात खीळ पडण्याचे मुळीच कारण नाही कारण, व्यवहाराच्या उपपत्तीसाठीच तर हा सर्व शास्त्रांचा पसारा. इतकेच काय ! पण शास्त्रज्ञांचेही मी गोरा, मी सुखी, तो आंघळा, दुखरा हात इत्यादी व्यवहार अगदी सामान्य अडाण्याप्रमाणेच चालू असतात. फरक एवढाच की, त्या व्यवहाराची वरपांगी व आंतरिक स्वरूपे, त्यांचे संबंध, कारणे, ते समजून असतात. व तसे ते वागतात. सामान्य माणसाला ती समज नसते. तो केवळ वरपांगी स्वरूप खरे समजून वागत असतो. खोलात जाण्याची, कारणे, उपपत्ती शोधण्याची त्यांना जरूरी नसते. कारण त्यांच्यापुढे त्यासंबंधी प्रश्नच उपस्थित नसतात.

शब्दार्थ व्यवहाराचेही तसेच असते. केवळ उपपत्तीसाठी गृहीत धराव्या लागलेल्या शब्दार्थाचा अध्यास, तादात्म्य, शक्ती ह्या विषयांची स्पष्ट जाण शास्त्राभ्यासी विद्वानाला असेल तर सामान्य माणसाला त्यांची त्या स्वरूपात स्पष्ट जाण असणार नाही कारण माणसाच्या अंतर्मनातील काही सुप्त शक्ती व्यक्त जाणिवेशिवायच कार्य करीत असतात, असे अनेकवेळा प्रतीचीला येते. मात्र परिणाम किंवा कार्य ह्यावरून त्याचे अस्तित्व गृहीत धरणे भाग असते.

शब्द व अर्थ ह्या वस्तू परस्परापासून अगदी वेगळ्या आहेत. तरी पण शब्द कळल्याने अर्थाचे व क्वचित ठिकाणी अर्थाने शब्दाचेही ज्ञान होते काही तरी संबंध त्या दोहोंमध्ये असल्याशिवाय हे शक्य व सुसंगतही नाही. मग त्या

पाणिनीय व्याकरण आणि भाषा-तत्त्वज्ञान

दोहोंमध्ये कोणता संबंध असेल ? तो संबंध असण्याचे अगर उत्पन्न होण्याचे कारण काय ? तो समजून कसा येतो ? त्याचे स्वरूप काय ? इत्यादि प्रश्नांची उत्तरे बुद्धीला पटतील अशी मिळेपर्यंत शास्त्रे व शास्त्रकार सतत प्रयत्न करीतच रहाणार. ह्या प्रयत्नात निरनिराळ्या विद्वानांना त्यांच्या त्यांच्या पूर्व समजुती व इतर परिस्थितीमुळे वेगवेगळी उत्तरे अगर उपपत्ती सापडतील. त्यापैकी अधिक सुसंगत कोणती हा विचार नंतरच्या शास्त्राभ्यासकांनी अगदी कोऱ्या बुद्धीने करावयाचा व शक्यतर त्यात भरही घालावयाची असते. सामान्य माणसाच्या दैनंदिन व्यवहारासाठी ह्यापैकी कसल्याच विचारांची जरूरी नसते. त्यामुळे त्यांचे सारे व्यवहार अगदी आहेत तसेच सुरळीत चाल राहतील. शास्त्रीय उपपत्तीच्या नादी लागल्याने ते व्यवहार गोंधळतील, अशी भीती धरली व अशा खोट्या भीतीपोटी शास्त्रांनी अगर विद्वानांनी विचारच थांबवला तर, अरे अरे अज्ञानाने ज्ञानावर, अंधाराने तेजावर, मात केली असेच म्हणावे लागेल. मग आमचे^{१२} अध्ययन तेजस्वी असो, असे आत्म-विश्वासाने निर्भयपणे कोण म्हणणार ?

शब्द व अर्थ यांच्या अध्यासाची कल्पना पातंजलयोगसूत्रात^{१३} स्पष्ट मांडलेली आहे. वाक्यपदीयात शब्दार्थाचा संबंध मानणे जरूर असून तो भेदाभेद रूप किंवा त्याहीपेक्षा आगळा अशी कल्पना मांडलेली^{१४} आहे. ह्यानंतरच्या वैयाकरणांनीही यासंबंधाबाबत विवेचन केले आहे शेवटी नागोजीभट्टांना परमलघु-मञ्जुषा वगैरे ग्रंथात त्या सर्वांचा आढावा घेऊन त्याबाबतचा वैयाकरणांचा सिद्धान्त रेखीव व निश्चित स्वरूपात मांडलेला आहे व इतर शास्त्रकारांनी स्वीकारलेल्या सिद्धान्तातील दोष दाखवून दिले आहेत.

वागर्थविव संपृक्तौ

महाकवी कालिदासाने रघुवंशाचे प्रारंभी वाक् (शब्द) आणि अर्थ ह्या जोडीप्रमाणे अगदी एकरूप अशा पार्वती व परमेश्वर अर्थात् भवानी-शंकर यांना वाक् आणि अर्थ यांच्या ज्ञानासाठी वंदन केलेले आहे. वाक् व अर्थ यांची एकरूपता ही उपमान म्हणजे अत्यंत प्रसिद्ध, स्वयंसिद्ध आहे. त्या एक-

रूपतेचा दाखला आदिशक्ती व परमेश्वर यांच्या एकरूपतेला दिलेला आहे. कवींच्या वाङ्मयसृष्टीत वागर्थांच्या एकरूपतेला, सर्वमान्य स्वयंसिद्ध म्हणून उपमानाचे स्थान, तर लौकिक सृष्टीतील शक्ती व ईश्वर यांच्या एकरूपतेला उपमेयता. अशा रीतीने शब्दार्थांच्या एकरूपतेचे महत्त्व त्याला सुचवावयाचे असावे. ती शब्दार्थांची एकरूपता म्हणजेच त्या दोहोंचा तादात्म्य संबंध.

इतर मतावरील दोषदर्शन

नैयायिकांनी इच्छारूप संबंध मानलेला आहे व त्यालाच शक्ती असे म्हटलेले आहे, हे म्हणणे बरोबर नाही. अनादि-शब्दाबाबत ईश्वराची इच्छा हाचसंबंध, अर्थात शक्ती असे ते म्हणतात. पण ईश्वर न मानणाऱ्या पूर्व-मीमांसक, चावक इत्यादीनाही अनादी शब्दापासून अर्थबोध-इतराप्रमाणेच अगदी रोखठोक होत असतो.^{१५} शिवाय माणसाच्या ह्या हरघडीच्या शब्द-व्यवहारात ईश्वराला जामीनासारखे वेठीला धरणे प्रत्यक्ष ईश्वराला तरी पसंत पडेल का? त्याला सृष्टीतील इतर कामे-सज्जनांचे^{१६} संरक्षण, दुर्जनांचा नायनाट, धर्मसंस्थापन वगैरे-काय कमी आहेत? म्हणून भरीसभर हेही त्याच्यावर लादावे.

शिवाय इच्छा हा सचेतनाचा धर्म आहे. त्यामुळे कदाचित प्राचीन शब्दांच्या संबधात ईश्वर किंवा आधुनिक संकेताबाबत जुन्या^{१७} शब्दांना नवे आणि नवीन शब्दांना नवीन अर्थ देणारे पाणिनि वगैरे इच्छावान् होऊ शकतील. शब्द अचेतन असल्याने तो इच्छावान् म्हणजे शक्तिमान् होणे शक्य नाही. व्यवहार तर हे पद ह्या अर्थी शक्त म्हणजे शक्तियुक्त आहे, हा शब्द शक्तिमान् आहे असा असतो. इच्छा हीच शक्ती व तोच संबंध मानल्यास पद किंवा शब्दच शक्तियुक्त म्हणजेच इच्छायुक्त असे म्हणावे लागेल. तसा व्यवहार व प्रचीतीही नाही.

शिवाय कोणताही संबंध हा दोन पदार्थांवर रहाणारा, त्या दोन पदार्थांपेक्षा वेगळा व त्या दोन पदार्थांना जोडणारा असतो, असा सर्वांचा अनुभव

पाणिनीय व्याकरण आणि भाषा-तत्त्वज्ञान

आहे. 'जमीनीवर घडा आहे' ह्या ठिकाणी जमीन व घडा यांचा संयोगरूप संबंध समजून येतो. तो संयोग जसा जमीनीवर तसाच घड्यावरही आहे. इच्छा ज्या माणसाच्या ठिकाणी असेल तोच फक्त इच्छावान् असू शकतो. ज्या विषयी ती इच्छा असते तो विषय इच्छावान् असत नाही, व तसा व्यवहारही नसतो. उदाहरणार्थ—तहानलेल्या माणसाला पाण्याची इच्छा असते, ह्या ठिकाणी माणूस इच्छावान्, इच्छा असणारा असतो; पण पाणी इच्छावान् आहे असे म्हणता येत नाही. तात्पर्य, इच्छाही फक्त एकाच पदार्थावर (व्यक्तीवर) राहणारी असल्याने तिला संबंध मानणे, संबंधाच्या सर्वमान्य स्वरूपाशी सुसंगत नाही. अशारीतीने शब्दार्थामध्ये संकेतरूप म्हणजेच इच्छारूप संबंध असतो, हे मत बरोबर नाही.

मीमांसकमती दोष

शब्द व अर्थ यांच्यामध्ये वाच्यवाचकभाव हा संबंध असे मीमांसकांचे मत. पण वाच्यवाचकभाव हा शब्द वाच्यवाचक ह्या दोन शब्दांचा प्रथम द्वंद्वसमास आणि त्या द्वंद्व समासाचा भाव ह्या शब्दाशी षष्ठी तत्पुरुष अशा जोडणीने बनलेला आहे. द्वंद्वसमासाचे शेवटी^{१६} म्हणजे नंतर जोडलेले पद प्रत्येकाशी संबंध पावते असा भाषेच्या वापरावरून मान्य झालेला दंडक आहे. त्यानुसार 'वाच्यभाव' व 'वाचकभाव' असा ह्या शब्दाचा अर्थ होतो. आता वाच्यभाव म्हणजे केवळ वाच्यावर म्हणजेच शब्दापासून कळून येणाऱ्या अर्थावर राहणारा धर्म, तर वाचकभाव म्हणजे अर्थाचा वाचक जो शब्द, त्यावरच राहणारा धर्म. त्यामुळे 'वाच्यवाचकभाव' हा संबंधच ठरत नाही. कारण तो दोन वस्तूवर रहातच नाही. ते स्वतंत्र दोन धर्म वेगवेगळ्या वस्तूवर राहणारे फक्त एका द्वंद्व समासात गोवल्यामुळे एकत्र आलेले आहेत इतकेच. संबंधाचे सर्वमान्य स्वरूप वर दिलेले आहे, त्यामध्ये हे दोन धर्म किंवा दोनपैकी कोणताही एक धर्म बसतच नाही, म्हणून हा संबंधच नाही.

वाच्यवाचकभाव ह्या शब्दाच्या सामासिक जोडणीनुसार जरी ते दोन अलग धर्म ठरतात, म्हणूनच संबंध म्हणता येत नाहीत हे खरे, तथापि ह्या

संदर्भात तो शब्द, शब्दशः व्युत्पत्तीच्या धोरणाने वापरलेला नाही. तर शब्द व अर्थ ह्या दोहोंवरही रहाणारा एक आगळा संबंध ह्या अर्थी रूढ म्हणून वापरलेला आहे, तो संबंध असा तुकडेवजा नाही तर दोहोंवरही रहाणारा आहे. केवळ वाच्यवाचकभाव हे त्या संबंधाचे व्यावहारिक रोकडे फळ असल्याने ते नांव त्या संबंधाला दिले आहे. प्राचीन शास्त्रीय परिभाषेत असे म्हणता येईल की, वाच्यवाचकभाव हा एक अखण्डोपाधि^१ म्हणजे ज्याचे तुकडे करता येणार नाहीत, तसेच ज्याचे स्वरूप शब्दांनी पृथक्करण करून सांगता येणार नाही असा एक आगळा धर्म आहे, व तोच शब्दार्थाचा संबंध होय.

हे म्हणणे बरोबर नाही. कारण ह्या मती रूढ अर्थ व अखण्डोपाधि ह्या आडवळणी मार्गाचा अवलंब करावा लागत आहे. अन्य उपपत्ती नसेल तर अगदी अगतिक स्थितीत ते मार्ग घ्यावे लागतात हे खरे, पण येथे तशी स्थिती नाही. शिवाय जर तो संबंध काही आगळा आहे, तर गोंधळात टाकणारा वाच्यवाचकभाव हा काहीसा वेगळ्या अर्थाचा शब्द त्यासाठी वापराच कशाला? योग्य शब्दाची वाण का पडली आहे? खरे म्हणजे वाच्यवाचकभाव म्हणून जो आगळा संबंध तुम्ही म्हणता तो तादात्म्यच आहे. फक्त शब्दाचाच फरक. अर्थस्वरूपात काहीच फरक नाही. भाषेतील अनेक प्रयोगावरून तो तादात्म्य संबंध स्पष्ट कळून येतो, हे वर दाखविलेच आहे. शिवाय संबंधाच्या सर्वमान्य स्वरूपात तो अगदी चपखलपणे वसत आहे. कारण दोन वस्तूंपैकी प्रत्येक वस्तू, दुसऱ्या वस्तूशी तादात्म्ययुक्त, एकरूप आहे, असा व्यवहार होत असतो.

तादात्म्यसंबंधावर आक्षेप

शब्दार्थाचे तादात्म्य, ह्या वैयाकरणांनी स्वीकारलेल्या सिद्धान्तावर तार्किकांनी पुढील आक्षेप घेतला आहे. शब्दार्थाचे तादात्म्य मानल्यास सुरी शब्द उच्चारल्यास तोंडाला जखम होईल व तो शब्द ऐकणाराही कानफाट्या बनेल. ह्याच्या उलट मोदक शब्द उच्चारल्याबरोबर तोंड मोदकाने भरून

पाणिनीय व्याकरण आणि भाषा-तत्त्वज्ञान

जाईल व कानातही मोदकांची दडी वसेल, अशारीतीने अर्थाची परिणामकारिता शब्दापासूनही होईल.

हा आक्षेप बरोबर नाही. कारण तादात्म्य म्हणजे भेदसहित अभेद, केवळ अभेद नव्हे, असे तादात्म्याचे स्वरूप वर स्पष्ट केले आहे. त्यातही भेद हा वास्तव म्हणजे खरा व अभेद हा काल्पनिक अगर अध्यस्त आहे. वास्तव-भेदामुळे वरील आक्षेप आपोआप गळून पडतो. शिवाय अगदी क्वचित ठिकाणी शब्द, त्यापासून कळून येणाऱ्या अर्थाप्रमाणे परिणामकारीही होत असतो, असेही प्रचीतीस येते. चिंच शब्द ऐकल्याबरोबर आंबटशौकी मराठी माणसाच्या तोंडाला पाणी सुटते, तर भूत शब्द नुसता कानावर आला तरी भिऱ्याभागुवाईची धाबरगुंडी उडते तर कोणाची बोंबडी वळते. गनीमांचे नुसते नांव ऐकल्यावर कोणाची तळपायाची आग मस्तकाला जाते. आई ही दोन अक्षरे म्हणजे मूर्तिमंत वात्सल्य, असे मातृभक्ताला जाणवते. ह्या सर्व घटना शब्दार्थाच्या तादात्म्यसंबंधानेच जमतात. अन्य संबधान जमणार नाहीत.

तादात्म्यसंबंधावर दुसरा आक्षेप

जर शब्दार्थाचे तादात्म्य असेल तर, शब्द ऐकल्यावर जसे अर्थाचे ज्ञान जाणत्याला ह्मखास होते, तसेच कोणतीही वस्तू पाहिल्यावर त्या वस्तूचा वाचक शब्दही जरूर समजून यावा, पण असा अनुभव नाही.

शब्द व अर्थ या दोहोंचा संबंध मुख्यत्वे करून व्यवहार व दुय्यम उपाय म्हणून कोश, व्याकरण इत्यादिद्वारा कळून येतो. ज्याला हा संबंध पूर्वी ज्या शब्दाचा ज्या अर्थाशी असलेला समजला व स्मरणात राहिला, त्यालाच तो शब्द ऐकल्यानंतर त्या संबंधाची आठवण होऊन त्या अर्थाचे ज्ञान होते. शब्दार्थाचे संबंध ज्ञान, व्यवहारादी उपायांनी ज्यावेळी होत असते, त्याचवेळी शब्द हा अर्थबोधासाठी वापरला जात असतो, ही पक्की खूणगाठ त्याच्या मनाने घेतलेली असते व बोलणारा किंवा लिहिणाराही मी योजलेल्या ह्या

शब्दापासून ह्या अर्थाचे ज्ञान श्रोत्याला अगर वाचकाला व्हावे, अशा अभि-
प्रायानेच शब्दांचा वापर करित असतो. अशारीतीने शब्दाचे पारार्थ्य-केवळ
दुसऱ्यासाठी असणे-मनावर कायमचे बिंबले असल्याने शब्दाचा अर्थाशी व
अर्थाचा शब्दाशी तादात्म्यसंबंध सारखाच असला तरी, शब्दापासूनच अर्थ-
बोध होतो, अर्थापासून शब्दाचे ज्ञान बहुधा होत नाही. कारण शब्द हा
अर्थबोधासाठीच असतो तसा अर्थ म्हणजे घडा, कपडा, वाडा इत्यादी पदार्थ
शब्दासाठी कधीच नसतात. तर त्यांचा पाणी आणणे वगैरे उपयोग असतो.

शब्दापासून अर्थाचे ज्ञान होते व त्या अर्थज्ञानाला दुसरे काही प्रयोजन
फायदा असतो. एखाद्या वाक्यातील सर्व शब्दांचे ज्ञानानंतर, त्या त्या
शब्दांच्या अर्थाचे ज्ञान व नंतर त्यांचा त्याच वाक्यातील क्रियापदादि बोधक
पदापासून कळणाऱ्या क्रियागुणादि अर्थाशी संबंध व नंतर संपूर्ण वाक्यार्थ
ज्ञान व त्यानंतर अर्थासंबंधी प्रवृत्ति-निवृत्ति किंवा उपेक्षा अशा भावना
ऐकणाऱ्याच्या मनात उत्पन्न होतात व त्यानुसार तो वागू लागतो. अशा-
रीतीने शब्दापासून होणारे अर्थज्ञान हे माणसाच्या प्रवृत्ति, निवृत्ति व उपेक्षारूप
दैनंदिन व्यवहाराला उपयोगी, म्हणजेच सफल ठरते.

‘नदीला पहिलाच पूर काय भयानक आला आहे’! ह्या वाक्यातील
शब्दांचे अर्थ व त्यांचा परस्परसंबंधरूप वाक्यार्थ समजल्यावर अत्यंत उत्साही
जलतरणपटू पोहण्यासाठी धाव घेतील. बघे लोक पूर बघण्यासाठी पळत
सुटतील. म्हातारे पोहायला निघालेल्यांच्या अत्युत्साहाला थोडा आवर
घालतील, तर प्रचंड पूर पाहतांना ज्यांचे डोळे फिरू लागतात असे भित्रे लोक
घरीच वसतील आणि घरकामात गर्क झालेल्या बायकामुली ‘आम्हास काय
त्याचे?’ म्हणून उपेक्षा करतील. अशारीतीने कोणाची प्रवृत्ति, कोणाची
निवृत्ति, तर कोणाची उपेक्षा ही व्यावहारिक त्रेधा हे शब्दापासून अर्थज्ञानाचे
फल सर्वत्र आढळते.

ह्याच्या उलट अर्थापासून शब्दज्ञान झाल्यास पुढे काय? त्या शब्दज्ञानाचा
व्यावहारिक फायदा काय? कोणत्याही ज्ञानाचा व्यवहारात काही ना काही

पाणिनीय व्याकरण आणि भाषा-तत्त्वज्ञान

ठसा उमटला तरच ते उपयोगी.^{१३} अशारीतीने शब्दापासून अर्थाचे ज्ञान हे व्यवहारोपयोगी, म्हणजेच प्रवृत्ति, निवृत्ती व उपेक्षावृत्तीसाठी म्हणजे सार्थ असते, तर अर्थापासून शब्दज्ञान झाले तर ते व्यर्थ ठरेल.

मात्र याचा अर्थ असा नाही की, शब्दापासून अर्थज्ञान जाणत्याला हमखास होते तर अर्थापासून शब्दज्ञान कधीच होत नाही. उलट, सफळपणाच्या वरील कसोटीनुसार जर अर्थज्ञानानंतर त्यापासून होणाऱ्या शब्दज्ञानामुळे काही फायदा असेल तर प्रत्यक्षप्रमाणाने दिसलेला अर्थही शब्दाचे स्मरण जरूर करून देतो. एखाद्या परिचित व्यक्तीला आपण पाहिले व त्यांना हाक मारायची असेल तर आपल्याला त्याचे नाव आठवते व त्या नावाने आपण त्याला हाकही मारतो किंवा एखाद्या दुसऱ्या माणसाला त्याचा परिचय करून देतांना त्याचे नांव सांगून परिचय सुरू करतो.

रोजच्या व्यवहारात आपण प्रत्यक्ष घोडा, गाय वगैरे अर्थ पाहतो. एखादे-वेळी जवळ असलेल्या लहान मुलाला हा पहा घोडा, ही पहा गाय, अशा शब्दाने त्या अर्थाचा बोधक शब्द आपण सांगतो. हा शब्द तो तो अर्थ प्रत्यक्ष^{१४} पाहिल्यामुळेच आपल्याला आठवतो. सारांश, काही फायदा असेल तर अर्थापासूनही शब्दाचे स्मरणरूप ज्ञान व्यवहारामध्ये होत असते.

अशारीतीने शब्द व अर्थ ह्या दोन अगदी स्वतंत्र वस्तू असूनही, त्या एकमेकांच्या बोधक होतात त्यावरून त्यांचा काही संबंध असणे, निदान मानणे, जरूर आहे. अन्य कोणताही संबंध जमत नाही. तादात्म्यसंबंध मानल्यास सर्व प्रकारचे व्यवहार सुसंगत होतात, म्हणून वैयाकरणांनी शब्दार्थाचा तादात्म्य हा संबंध मानलेला आहे.

शब्दार्थाचा हा संबंध सिद्ध^{१५} आहे, असे विधान वार्तिककारांनी पहिल्या वार्तिकात केलेले आहे. पाणिनीने अगर कोणाही व्याकरणकाराने हा संबंध नव्याने उत्पन्न केला नसून व्याकरणशास्त्ररचनेपूर्वीच व्यवहारामध्ये (सिद्ध) असलेला तो संबंध गृहीत धरून व्याकरणशास्त्र रचले आहे, असा त्या वार्ति-

काचा वास्तव भूमिकेने अर्थ करता येईल. पण तसा अर्थ घेतला तर पाणिनीच्या पूर्वी केव्हातरी तसा शब्दार्थाचा संबंध कोणीतरी नव्याने मानून भाषा व्यवहार सुरू केला, म्हणजेच तो संबंध कृत्रिम आहे अर्थात अनित्य आहे असेही कोणी म्हणू शकेल. टीकाकारांना हा संबंध कृत्रिम म्हणजेच अनित्य ही विचारधारा विलकुल मान्य नाही. म्हणून ते, हा संबंध सिद्ध म्हणजे नित्य अर्थातच कोणीही व केव्हाही उत्पन्न न केलेला असा त्या वातिकाचा अर्थ करतात. अनादिकालापासून भाषाव्यवहार चालूच आहे अर्थात संबंधही आहेच आहे, असे टीकाकारांचे त्याबाबतचे समर्थन आहे.

वैयाकरणांचा ह्या संबंदाबाबत दुसरा काहीसा विलक्षण सिद्धान्त असा आहे कीं, कोणत्याही शब्दाचा कोणत्याही अर्थाशी संबंध असतो, म्हणजेच कोणताही शब्द कोणत्याही अर्थाचा बोधक असतो.^{१३}

शब्दार्थसंबंध नित्य व सार्वत्रिक मानल्यास पुढील आक्षेप येतात. जर हा संबंध नित्य आहे तर पाण्याचा थंडपणा, अग्नीची दाहकता वगैरे कोणालाही नेहमीच जाणवते त्या प्रमाणे शब्द ऐकल्याक्षणीच तो संबंध का न समजावा ? व अर्थज्ञान का न व्हावे ? व्यवहारादी मार्गांची त्या संबंधज्ञानासाठी आवश्यकताच का भासावी ? तसेच कोणताही शब्द कोणत्याही अर्थाचा बोधक असेल तर सर्वच घोटाळा माजेल. बोलणाऱ्याने, एक द्रव थंड पदार्थ, ह्या अर्थी पाणी शब्द उच्चारवा तर ऐकणाऱ्याने दाह करणारी एक वस्तू असा त्याचा अर्थ घ्यावा. शब्द व्यवहाराला काहीच धरबंध राहणार नाही. सर्वच भाषाव्यवहार कोलमडून पडेल. असे कोणालाही न पटणारे जगावेगळे मत घेण्यात उद्देश तरी काय ?

ह्या आक्षेपांना वैयाकरणांचे उत्तर

शब्द व अर्थ यांचा संबंध नित्य आहे. तो कायम असतोच. तो संबंधच शब्दापासून अर्थाचे तसेच काही ठिकाणी अर्थापासून शब्दाचेही ज्ञान करून देतो. तो संबंध जर नित्य तर त्याचे ज्ञानही सर्वांना कायमच व्हावे, पण तसे

पाणिनीय व्याकरण आणि भाषा-तत्त्वज्ञान

होत नाही. ज्याला मराठी भाषा येते त्यालाच 'घडा' शब्दापासून 'विशिष्ट आकाराचे भांडे' असे ज्ञान होते. इतरांना होत नाही, हे कसे ?

ह्या बाबतीत ज्ञानाच्या कारणांचे दोन प्रकार लक्षात घेणे जरूर आहे. ज्ञानाची काही कारणे, ती असली म्हणजे ज्ञान करून देतात. त्यांना 'सत्तया कारणम्' असे म्हणतात. तर काही कारणे केवळ असून भागत नाहीत. तर प्रथम त्यांची जाण असली तरच ज्ञान उत्पन्न करून देतात. ती कारणे 'ज्ञात-तया कारणम्' ह्या दुसऱ्या प्रकारात पडतात.

डोळा, कान वगैरे प्रत्यक्ष ज्ञानाची साधने ती केवळ असली की त्या त्या विषयांचे ज्ञान होते. मला डोळा आहे व त्या डोळ्याला रूप आकार वगैरे पहाण्याची शक्ती आहे, असे समजण्याची आवश्यकता नसते. त्यामुळे डोळा, कान वगैरे इन्द्रिये प्रत्यक्ष ज्ञानाची 'सत्तया कारण' असतात. मी डोळस आहे, मी तिखट कानाचा आहे, वगैरे म्हणजे, डोळा, कान वगैरे प्रत्यक्षज्ञानाचे इन्द्रिय असल्याचे ज्ञान, रूप-रंग-आवाजांचे प्रत्यक्ष ज्ञान झाल्यानंतर अनुमानानेच होते. डोळा इतरांना पहातो, पण डोळ्याला कोण^{२६} पहाणार ?

धूर तसेच धूर व अग्नी या उभयतांचा हमखास संबंध (व्याप्ती) ही अनुमानाने होणाऱ्या अग्निज्ञानाची साधने. पण ती नुसती असून अग्नीचे ज्ञान होणार नाही, तर त्यांचे ज्ञान झाले तरच अग्नीचे ज्ञान होईल. एखाद्या ठिकाणी धूर आहे, पण तो पहिलाच नाही, तसेच धूर व अग्नी यांचा संबंधही अगदी नित्यच आहे, पण तो ज्याला माहित नाही, त्याला धुरापासून अग्नीचे अनुमान ज्ञान होणार नाही. म्हणजेच धूर तसेच धूर व अग्नी यांचा संबंध ह्यांचे ज्ञान अग्नीच्या ज्ञानासाठी अत्यावश्यक असल्याने ती केवळ 'सत्तया कारण' म्हणता येणार नाहीत, तर ज्ञाततया कारण-जाणीवेने कारण होणारी आहेत.

अनुमानामध्ये हेतु व व्याप्ती ही कारणे 'ज्ञाततया कारणे' असतात, केवळ 'सत्तया कारण' होऊ शकत नाहीत. अगदी तीच स्थिती शब्दापासून अर्थाच्या

ज्ञानावावत शब्द व शब्दार्थसंबंध ह्यांची असते. शब्द व शब्दार्थ संबंध केवळ आहेत एवढ्याने अर्थज्ञान होणार नाही, तर तो शब्द व त्या शब्दाचा विशिष्ट अर्थाशी असलेला संबंध ही दोनही, कारणे समजली तरच अर्थज्ञान होईल. पैकी शब्दज्ञान हे कानाने आणि मानसप्रत्यक्षाने होते, तर संबंधज्ञान; व्यवहार, व्याकरण, कोश इत्यादी उपायांनी होत असते. अशा रीतीने शब्दाचा अर्थाशी संबंध नित्य असला तरी केवळ शब्द कानी पडल्यावर कोणालाही अर्थबोध होत नाही, तर ज्यांना त्या दोहोमधील संबंधाचे ज्ञान आहे, त्यालाच होतो.

शब्दार्थसंबंध जर नित्य आहे, तर केवळ शब्द ऐकल्यावर अगर अर्थ पाहिल्याबरोबर त्यासंबंधाचे ज्ञान का न व्हावे, असे कोणी म्हणेल तर ह्या आक्षेपाला उत्तर असे की, कोणतीही वस्तू पाहिली किंवा समजली की, लगेच त्या वस्तूशी नित्य संबंध असणाऱ्या सर्वच बाबी कळतात असे आढळत नाही. पाणी अगर अग्नी पाहिल्याबरोबर त्यांचा थंडपणा अगर दाह जाणवेल असे नाही. एखादी साकार वस्तू पाहिल्यावर लगेच तिचे वजन समजणार नाही. थंडपणा, दाह, वजन इत्यादी गोष्टी त्या त्या वस्तूचे कायमचे धर्म असले तरी ते योग्य त्या अन्य साधनांनीच समजतात.

अग्नी व धूर यांच्यातील व्याप्ती संबंधही नित्यच आहे. पण त्यांपैकी एखादी वस्तू पाहिल्यावर लगेच ती समजेलच असे नाही. अनेकवेळा पाहिल्यावर व त्यांच्यातील कार्यकारणभाव समजून आल्यानंतरच तो समजून येईल. त्याचप्रमाणे शब्दार्थसंबंध हा नित्य असला तरी तो समजून येण्यास व्यवहारादी मार्गांची जरूरी असते.

कोणत्याही शब्दापासून कोणताही अर्थ का न समजावा ? असा दुसरा आक्षेप वैयाकरणांच्या मतावर घेतलेला आहे. हाही बरोबर नाही. शब्द व अर्थ यांचा भेद वास्तव आहे तर अभेद मानीव आहे. ज्या दोन शब्दार्थांमध्ये हा अभेद मानलेला आहे अगर गृहीत धरलेला आहे, तेच एकमेकांशी तादात्म्य पावलेले म्हणूनच एकमेकांचे बोधक होतात. हा मानीव अभेद व्यवहारादी मार्गांनी

पाणिनीय व्याकरण आणि भाषा-तत्त्वज्ञान

समजून येतो मात्र हा अभेद केवळ मानीव असल्याने माणसाच्या इच्छेनुसार कोणत्याही शब्दाचे कोणत्याही अर्थाशी तादात्म्य शक्य आहे.

आपण असे पाहतो की, एका भाषेत^{१४} एखादा शब्द ज्या अर्थाचा बोधक असतो, तर तोच शब्द दुसऱ्या भाषेत दुसऱ्याच अर्थाचा, इतकेच काय अगदी विरुद्ध अर्थाचाही बोधक असतो. अर्थाची म्हणजेच व्यावहारिक वस्तूची कार्य-कारिता, परिणाम निसर्गाने नियमित आहे. पाण्याने तहान भागेल, दुसऱ्या वस्तूत ओलेपणा येईल. ते कार्य अग्नीने शक्य नाही. तसे पाणी व अग्नी ह्या शब्दांचे नाही. कोणी पाणी हा शब्द दाहक वस्तू ह्या अर्थी वापरायचे ठरविले व त्या वापराला लोकांची मान्यताही मिळाली तर त्यात काहीच बाधा येणार नाही. खुशाल 'पाण्याने सारे रान जळून गेले,' असे म्हणावे.

ह्या संबंदात दोन संस्कृत सुभाषिते अगदी चपखल पुरावा म्हणून उपयोगी पडतील. एक सुभाषितकार पाणिनीचा शब्दवापरासंबंधी बेछूटपणा सांगताना म्हणतो की, कोणीही^{१५} व्यक्ती एकदा का एखाद्या क्षेत्रात अधिकारसंपन्न झाली की, तिने मन मानेल तसे खुशाल वागावे. पाणिनीचेच पहाना ! तो अगदी सर्वलोक प्रसिद्ध गंगा, यमुना यांना नदी म्हणायला तयार नाही. तर 'स्थली' (अगदी कोरडे नैसर्गिक माळरान) त्याच्या मते नदी^{१६} होय.

दुसरा सुभाषितकार तर अगदी वैतागून पाणिनीच्या विरुद्ध तक्रार करतो की, पाणिनीने^{१७} आमचा सर्वस्वी घात केला, कारण 'मन हे नपुंसक' ह्या त्याच्या सांगण्यावर विश्वास ठेवून आम्ही ते प्रेयसीकडे पाठविले. पण ते तर वेटे तिच्याकडेच कायम रमून गेले. तिच्याकडून परतायला मुळी तयारच नाही.

अर्थाचा व्यवहारात उपयोग, त्याच्या वस्तुगत गुणधर्मावर, कार्यकारितेवर अवलंबून आहे व ती कार्यकारिता म्हणजेच परिणाम निसर्गाने बांधलेले आहेत. तशी स्थिती शब्दाची नाही. शब्दाची कार्यकारिता त्याच्या स्वरूपावर, लिंगावर किंवा शब्दसिद्धीच्या प्रक्रियेवर अवलंबून नाही. तर ती कार्यकारिता म्हणजेच बोधकता, ही केवळ वापर व सामाजिकमान्यतेवर अवलंबून

असते. त्यामुळे कोणताही शब्द कोणत्याही अर्थाचा बोधक होणे शक्य आहे. ही शब्दप्रयोगाबाबतची निखळ वस्तुस्थितीच वैयाकरणांच्या 'सर्व शब्द सर्व अर्थांचे बोधक' ह्या सिद्धान्ताने स्पष्ट केलेली आहे. कोणताही शब्द कोणत्याही अर्थाचा बोध करून देण्यास योग्य आहे, पण तशा वापरास सामाजिक मान्यता असेल तर, इतकाच त्या सिद्धान्ताचा अभिप्राय, त्यामुळे चालू भाषाव्यवहार गडगडण्याचे भयच नको.

धुरामुळे अग्नीचे अनुमानज्ञान होते, कारण धूर कार्य व अग्नी कारण असा त्या दोहोंमध्ये वास्तव कार्यकारणभावसंबंध आहे. शब्द व अर्थ यांच्यामध्ये तसा वस्तुगत संबंध नाही, तर मानीव संबंध आहे. हजारो वर्षे अव्याहृतपणे चालू असलेला भाषाव्यवहार व शब्दार्थांचे सामानाधिकरण्य, तर अगदी क्वचित ठिकाणी सारखे परिणाम विचारात घेऊन त्यांचा तादात्म्यसंबंधच स्वीकारणे सुसंगत ठरेल. व त्या तादात्म्यसंबंधामुळेच शब्द अर्थाचा बोधक, तर क्वचित ठिकाणी अर्थही शब्दाचा बोधक होतो. म्हणजेच त्या तादात्म्यामुळे तशी शक्ती शब्दाची व अर्थाचीही असते, असा शब्दार्थसंबंधाबाबत वैयाकरणांचा सिद्धान्त अनेक शतकांच्या वाटचालीनंतर स्थिरावलेला आहे.

□ □ □

८ संगम

भाषा हे एक ज्ञानाचे साधन म्हणजेच प्रमाण आहे. त्या भाषेचे, त्यापासून कळून येणाऱ्या अर्थाचे तसेच शब्दार्थसंबंधाचे स्वरूप, ह्याबाबत व्याकरण-शास्त्राचे म्हणणे आपण पाहिले. बहुतेक शास्त्रकारांनी मान्य केलेल्या प्रत्यक्ष व अनुमान ह्या दोन प्रमाणांपेक्षा शब्दाचे सामर्थ्य अफाट आहे. ती दोन प्रमाणे जशी पूर्णपणे वर्तमानकालाशी जखडलेली आहेत, तशीच ती व्यक्ति-निष्ठही आहेत. शब्दाशिवाय अनुभवांचा परस्परसंवाद दुर्घट. हजारो वर्षांपूर्वीचे तसेच हजारो मैलावरचे अनुभव भाषेच्या माध्यमानेच जाणणे अगदी सोपे झाले आहे. ते माध्यम नसते तर मी आणि माझा चिमुकला अनुभव, बस ! एवढाच ज्ञानाचा व्याप. अगदी पशुजीवनच ते. म्हणून एक कवी म्हणतो, “शब्द’ हा एक विलक्षण असा प्रकाश आहे. तो नसता तर सारंच्या सारं जग म्हणजे फक्त घनदाट अंधारच अंधार.”

अशा ह्या आगळ्या ज्ञानसाधनाला ऋषींनी भावुकतेने दैवी देणगी म्हटले आहे, ते ठीकच आहे. पण तर्ककर्कश तार्किकांचीही मती त्यांबाबत गुंग होऊन गेली. भाषेचे पितृत्व कोणाकडे ? असा प्रश्न पडल्यावर ईश्वराकडे वोट दाखवून त्यांनी उत्तराची जबाबदारी पार पाडली खरी, पण खऱ्या अर्थाने टाळलीच. मग खरे काय ?

ध्वनि हा चेतन व जड ह्या दोनही प्रकारच्या सृष्टीतील अगदी अकृत्रिम आविष्कार. अगदी मंद वारा वहात असला तरी झाडाच्या पानातून झुळझुळ आवाज कानी येतो. वहात्या पाण्याचा झुळझुळ आवाज तर प्रचंड लाटांचा खळखळाट, झाडावरून पडत्या फळाचा पत् असा आवाज तर मोडून पडणाऱ्या

फांदीचा मोठा कडकडाट. प्राण्यांचे विविध प्रकारचे आवाज माणसाचे खोकणे, शिकणे, ओरडणे, जांभई देणे असे काही नैसर्गिक तर काही कृत्रिम आवाज. ही सारी ध्वनिसृष्टी ज्याने घडविली तोच नाही का भाषेचाही कर्ता, आणि करविता ? कारण भाषा म्हणजे निखळ ध्वनिसमूह. कोणत्याही शब्दात, वाक्यात ध्वनिसमूहापेक्षा दुसरे असते तरी काय ? काहीच नसते.

ध्वनिसमूह हेच भाषेचे वस्तुगत स्वरूप असले तरी केवळ तेवढ्यावरून ध्वनिकर्ता तोच भाषेचाही जनक हे म्हणणे योग्य होणार नाही. अलंकार म्हणजे सोन्याव्यतिरिक्त काय ? कापड म्हणजे तंतुसमूहापेक्षा आगळे ते काय ? असे म्हणून सोनार व विणकर ह्यांची करामत कधीतरी नाकारता येईल काय ? ध्वनींना अगर ध्वनिसमूहाला श्रवणज्ञानाचा विषय होण्यापलिकडे ज्ञानाच्या राज्यात स्वतःचे असे स्वतंत्र स्थान काहीच नाही. उत्पन्न झालेला ध्वनि अगर ध्वनिसमूह कानांनी ऐकला; बस, त्याची करामत संपली. त्या ध्वनिसमूहाचा त्याच्याशी कसलाच संबंध नसलेल्या त्या त्या अर्थाचा बोधक म्हणून वापर करावा, अशी कल्पना कोणाला प्रथम आली त्याला तसे कल्पित सामर्थ्य अर्थात् शक्ती कोणी दिली ? ह्याचे उत्तर जर मिळवता आले तर तोच भाषेचा अर्थात् भाषा ह्या सामान्य संकल्पनेचा जनक असे निर्वेधपणे समजावे.

प्राचीन भारतीय शास्त्रकारांना त्यांच्या प्रमाणांच्या चौकटीत वरील प्रश्नाचे उत्तर सापडले नाही. प्राचीन शास्त्रांचे अनादीवादी व उत्पत्तिवादी असे मुख्य दोन गट पडतात. ज्याच्या उत्पत्तिविषयी सुसंगत पपत्ती मिळत नाही त्याबाबत अनादी असा शिक्का मारून पहिल्या गटातील शास्त्रकार उत्तर दिल्याचे समाधानात राहतात. तर दुसऱ्या गटातील शास्त्रकार त्या पदार्थाच्या उत्पत्तीची जबाबदारी ईश्वराकडे सोपवून मोकळे होतात. भाषेच्या बाबतीत वरील मार्गच दोनही गटातील शास्त्रकारांनी अनुसरलेला आहे.

पाणिनीय व्याकरण आणि भाषा-तत्त्वज्ञान

वरील दोन गटाखेरीज तिसराही एक गट प्राचीन वाङ्मयात विशेषकरून अतिप्राचीन वाङ्मयात आढळतो. तो म्हणजे सौंदर्यवादी उपयोगप्रधान कवींचा. कोणत्याही पदार्थाचे मूळ शोधण्यासाठी त्याची चिरफाड कराच कशाला? त्यापेक्षा ती आहे तशी घ्या. तिचा हळुवारपणे उपयोग करा. तिची प्रशंसा करा. तिचा विकास करा. मूळ शोधण्यासाठी तिचा व आपल्या अमोल आयुष्याचा सत्यानाश कशाला करता? ह्या सौंदर्यवाद्यांनी तिला देवता, माता तर क्वचित् प्रेयसीचे^२ ही रूप दिले. तिला अलंकारांनी सजविले. प्रशंसा सूक्तांनी प्रसन्न केले. विकसित केले. ते म्हणू लागले, चाळणीने^३ पीठ चाळून जसा कोंडा वाजूला करतात व धान्यातील पोषक सत्त्वांश घेतात, त्याप्रमाणे भाषेतील उत्तमोत्तम शब्द बुद्धीने वेचून जे तिचा उत्तम वापर करतात त्यांच्या वाणीत एक आगळीच जादू भरलेली असते, व त्या जादूमुळे शत्रूसुद्धा मैत्रीची आण घेतात.

कवींच्या वर्णनात वास्तवतेबरोबरच अद्भुत कल्पनांची तर काही ठिकाणी अतिशयोक्तीची झालर असल्याशिवाय रंगत चढत नाही. कित्येक वर्णनात वास्तव व अद्भुत हे इतके बेमालूम मिसळून जातात की, भोळ्याभावड्या मनाला त्याची वर्णवारी करणे जमतच नाही. ते मन ते सर्वच वर्णन अगदी अक्षरन् अक्षर खरे समजून चालते. शास्त्रकारांनी अशा अतिशयोक्त किंवा अद्भुत वर्णनांचा अर्थवाद^४ असा एक स्वतंत्र विभाग कल्पून त्यांना शब्दशः प्रमाण मानू नये, तर त्यापासून फक्त योग्य ती सूचना किंवा बोध घ्यावा असे स्पष्टपणे सांगितले. तथापि शास्त्रकारांचा अर्थवादाबाबतचा सावत्रभाव शास्त्रातच राहिला व प्रत्यक्ष व्यवहारात मात्र भोळी भावुकताच वाढीला लागली, व अद्भुत अतिशयोक्त वर्णनांचे अगदी शब्दशः प्रामाण्यही समाज-मनात खोलवर हजले. भाषेबाबत कवींमनाने केलेली वर्णने, प्रशंसा, कल्पना खऱ्या खुऱ्या समजून काही बोलू लागले. त्याने^५ भू असे म्हटले मात्र, लगेच भू ला उत्पन्न केले. शब्दापासूनच सर्व जगाची उत्पत्ती झाली. ते ब्रह्म म्हणाले, मी ह्या^६ सृष्टीला प्रथम शब्द नंतर आकार अशा क्रमाने व्यक्त करतो. प्रथम

शब्द नंतर सर्व आभास. ह्या विचारसरणीलाच नंतर शब्दाद्वैत किंवा शब्द-विवर्त असे शास्त्रीय रेखीव नाव व स्वतंत्र दर्शन म्हणून प्रतिष्ठाही मिळाली, पण ही सर्व कविवर्णनाची अर्थात् अर्थवादाचीच फलश्रुती.

नित्यानित्यविवेक हा भारतीय तत्त्वज्ञानातील एक अत्यंत आवश्यक घटक समजला गेला आहे. सृष्टीत नित्य वस्तू कोणती, अनित्य कोणती, कोणती उत्पन्न होणारी, कोणती अनादी, कोणती बदलणारी? काहींचा तर विचाराला प्रारंभच येथून होतो. पूर्वसंस्कार, परिस्थिती, चिंतनाची वैयक्तिक कुवत इत्यादींच्या वेगळेपणामुळे वरील प्रश्नांची उत्तरे मात्र वेगवेगळी हाती आलेली आढळतात. त्यामुळे सृष्टीमध्ये सतत बदल ही एकच एक गोष्ट नित्य म्हणजे कायमची आहे, असा निर्वाळाही चिंतनाने कोणीतरी मिळविलेला असणे अगदी शक्य आहे. नित्यत्वासाठी आसुसलेल्या मानवी मनाला हा निर्वाळा म्हणजे विचारांची भीषण शोकान्तिकाच वाटेल. पण ती वस्तुस्थितीच असेल तर त्यापासून भिण्यात अगर भीतीपोटी ती नाकारण्यात तरी काय हशील आहे? उपनिषदांमध्ये वस्तुस्थितीला भिणान्यांचा 'निर्भय ठिकाणीही भित्रेपणा करणारे' असा उपहास केलेला आहे.

वरील विचार भाषेच्या वावतीतही लागू आहेत. मग भले ती अनादी माना अगर ईश्वराच्या खास घडणीतील समजा. निरुक्तकारांनी सहा भाव-विकार म्हणजे सृष्टीतील यच्चयावत् पदार्थांच्या अटळ अवस्था सांगितल्या आहेत. भाषा तरी त्याला अपवाद कशी ठरेल? एवढे मात्र खरे की, भाषेचा बदल हरघडी उपयोगी पडणाऱ्या सटरफटर वस्तूप्रमाणे तडकाफडकी होत नाही. कदाचित झालाच तरी अगदी एखाद्या व्यक्तीचा अपवाद वगळता बहुतेकांना त्या बदलाची जाणच येत नाही. विचारवंत अभ्यासकांना काही कालांतराने जाण येते व त्यावरून ते भाषेच्या मूळ स्वरूपाचे व बदलाचे काही अडाखे बांधू लागतात.

प्राचीन भारतीय दर्शनांनी भाषेला अगदी ईश्वरकृत म्हणून गौरविले, तिला दैवी ठरविले, तरी सृष्टीच्या बदलाच्या तडाख्यातून ती सुटली नाही.

पाणिनीय व्याकरण आणि भाषा-तत्त्वज्ञान

कंठीकरण—परंपरेने अगर अन्य मार्गांनी वाङ्मय जतन करून पुढच्या पिढीच्या हवाली करण्याची कला जसजशी माणसाने मिळविली, तसतसा प्राचीन भाषा व चालू जमान्यातील भाषा यांतील फरक अधिकाधिक जाणवू लागला. कारणपरत्वे एका समाजाचा दुसऱ्या समाजाशी, एका देशाचा दुसऱ्या देशाशी संपर्क वाढू लागला. त्यामुळेही भाषेभाषेतील वेगळेपणाची वस्तुस्थिती कळून आली. जेत्यांची भाषा, जितांची भाषा, वरच्या थरांतील भाषा, दासांची भाषा, इत्यादी भेद व त्यामुळे भाषेतील उत्तमपणा, निकृष्टपणा असे भाषिकस्तर मानवस्वभावानुसार सुरू झाले. साधु-असाधु, शब्द-अपशब्द (अपभ्रंश), अनादि-सादि, पाणिनीय-अपाणिनीय, शुद्ध-अशुद्ध, ह्या जोड्या व त्यापैकी एका प्रकाराला शिष्टमान्यता, अनादिता, अर्थबोधकता, पुण्य-जनकता इत्यादि गुण चिकटवले गेले, तर दुसऱ्या प्रकाराला ते गुण नाकारले गेले. मात्र ह्या भाषाबदलाच्या जाणीवेमुळे भाषेमध्ये माणसाचेही काही कर्तृत्व आहे, निदान तो, अनादि अगर ईश्वरी भाषेमध्ये खराबी विकार उत्पन्न करण्याइतपत तरी जरूर जबाबदार धरला पाहिजे ही गोष्ट मान्य झाली^१.

कालान्तराने दुसऱ्या प्रकारच्या शब्दाबाबतचा बहिष्कार, तिटकारा कमी कमी होत गेला. त्यांनाही व्यावहारिक-स्तरापुरता सारखेपणा^{१०} मिळाला, इतकेच काय पण शिष्टांनी नव्यानेच वापरात आणलेल्या शब्दांना साधुत्वाचा शिक्काही मिळू लागला व भाषेबाबत माणसाचे कर्तृत्व, खराबीपुरतेच मर्यादित नसून तो भाषेमध्ये चांगली वाढ, संस्कार करू शकतो अशी मान्यताही मिळाली.

देश, काल, समाज वगैरेंच्या भेदामुळे भाषेचा वरचेवर होणारा बदल टाळावा, विस्तृत देशात व हजारो वर्षांच्या कालखंडात अनेक समाजांना समजून येईल अशी तिची सर्वमान्य एकरूपताही रहावी म्हणून प्रयत्न सुरू झाले. या प्रयत्नातूनच व्याकरणाचा जन्म झाला. व्याकरणातूनच पुढे शिक्षा व निरुक्त ह्या दोन त्याच्या अंगभूत शाखांचाही स्वतंत्र शास्त्रे म्हणून विकास झाला. हा विषय पहिल्या प्रकरणामध्ये आपण पाहिलेला आहे.

अगदी प्रारंभी ह्या व्याकरणशास्त्राला तत्त्वज्ञानाचा गंधही नसावा. व्यवहारात प्रत्यक्षपणे कळून येणारे भाषेचे स्वरूप, जसेच्या तसे वास्तव म्हणून स्वीकारून वरील परिच्छेदात दिलेला रोखठोक फायदा मनाशी बाळगून शास्त्रकारांनी-मुख्यत्वे करून सूत्रकारांनी-शास्त्राची उभारणी केली असावी असे म्हणणे उचित ठरेल. तसे म्हणण्यात त्यांच्यावर काही अन्याय केला, त्यांच्या विशाल कामगिरीला मर्यादित केले व त्या कामगिरीचे रास्त श्रेय त्यांना दिले गेले नाही, असे होणार नाही. कारण पाणिनीची सूत्रे, निरुक्त, शिक्षा हे ग्रंथ, टीकाकारांनी वाढवलेला-खरे म्हणायचे तर स्वतःच्या कल्पनेतीलच विचारांचा त्यावर लादलेला-पसारा वाजूस सारून, अभ्यासिले तर वरील विधान पूर्णपणे सुसंगत, वास्तव आहे असेच आढळून येईल.

सूत्रकारानंतर वार्तिककारांनी काही मूलभूत तात्त्विक विचार मांडलेले आहेत, पण ते भाषेच्या संदर्भापुरते अगदी मर्यादित आहेत. शब्दाचे स्वरूप, शब्दापासून कळून येणाऱ्या अर्थाचे स्वरूप, व्याकरणाचे उद्दिष्ट, ह्या भाषेशी संबद्ध विषयासंबंधी विचार अगदी संक्षेपाने त्यांनी काही ठिकाणी मांडलेले आहेत. शब्द हा नित्य म्हणजे पूर्वसिद्ध हा सिद्धान्त असला तरी व्याकरणातील शब्दसिद्धीची प्रक्रिया विसंगत नाही, असे विचार मांडताना काहीसा तत्त्वज्ञानाचा स्पर्श होतो, तथापि त्यांचा मूळ पाया शब्द हाच आहे. न्याय-मीमांसा-वेदान्तादि दर्शनांनी विवेचिलेल्या विषयांचा साधा वाससुद्धा तेथे नाही.

महाभाष्यकारांनी तात्त्विक चर्चा अधिक प्रमाणात अनेक ठिकाणी केलेली आहे. पण त्या चर्चेचा संदर्भ शब्दस्वरूप, अर्थस्वरूप व शब्दसिद्धीची प्रक्रिया हाच आहे. शब्दाच्या लिंगासंबंधी विचार करतांना महाभाष्यकारांनी सांख्यांची प्रणाली घेतलेली आहे, असे टीकाकार म्हणतात व एकूण प्रतिपादन पाहिल्यास टीकाकारांचे हे म्हणणे योग्य वाटते. तरीपण तेथेही शब्दाच्या संदर्भातच ते विवेचन आहे. एकूण सृष्टीच्या संदर्भात नाही. त्यामुळे सर्व सृष्टीच्या व्यापक स्वरूपासंबंधी, नित्यानित्यत्वासंबंधी विचार करणाऱ्या औपनिषद-तत्त्वज्ञानाचा

पाणिनीय व्याकरण आणि भाषा-तत्त्वज्ञान

अगर इतर दर्शनांचा काही विचार महाभाष्यकारांच्या मनात असावा, असे म्हणता येत नाही.

अशारीतीने वैदिक वाङ्मयात अत्यंत तुरळक ठिकाणी ऋषींनी काव्यरूपाने व्यक्त केलेला 'शब्दपूर्वसृष्टी' वाद व्याकरणशास्त्राच्या आकर ग्रंथामध्ये आढळत नाही. व्याकरणशास्त्रावर संग्रह नावाचा ग्रंथ होता. त्यामध्ये शब्दाचे नित्यत्व निःसंदिग्धपणे मांडलेले होते असे महाभाष्यकार म्हणतात. हा ग्रंथ व्याडी नामक ऋषींनी लिहिलेला एक लक्ष श्लोकांचा होता, असेही टीकाकार म्हणतात पण त्या ग्रंथात तत्त्वज्ञानासंबंधी चर्चा किती प्रमाणात होती ही झाकली मूठ सव्वालाखाची. निर्णायक काही सांगता येणं अशक्य.

इसवी सनाच्या पाचव्या शतकात असलेल्या भर्तृहरि ह्या व्याकरणमहाभ्यासकाने मात्र व्याकरणशास्त्राचा औपनिषद तत्त्वज्ञानाशी अगदी निकटचा संबंध जोडण्याचा प्रचंड प्रयत्न केलेला आहे. वैदिक ऋषींनी गायलेला शब्द-सृष्टिवाद, उपनिषदातील अद्वैतवाद, महाभाष्यकारांचा शब्दनित्यत्ववाद ह्या सर्व सिद्धान्तांना एकत्र गुंफून त्याने शब्दाद्वैतवाद अर्थात् शब्दविवर्तवाद किंवा शब्दब्रह्मवाद वाक्यपदीयग्रंथात विस्ताराने मांडलेला आहे. त्यासाठी प्रमाण, दृष्टान्त, प्रयोजन ह्या सर्व वावरीत अद्वैतवाद्यांचेच अनुकरण केलेले वाक्य-पदीयात आढळते.

वैदिक काळापासून सुरू झालेल्या ह्या शब्दाद्वैतवाद्याला भर्तृहरिने महाभाष्यादींच्या आधारे व अद्वैतवादाचीच साधने वापरून प्रतिष्ठित स्वरूप दिले. तथापि इतर दार्शनिकांनी त्याची फारशी दखल घेतली नाही. एखाद-दुसऱ्या सूत्रात किंवा अधिकरणात त्याचा फोलपणा दाखविलेला आहे. ब्रह्मसूत्रे व त्यावरील प्रसिद्ध भाष्यात थोडक्यात त्या शब्दाद्वैतवादाचे खंडन केलेले आहे. काहींनी तर हा विषय उपहासपूर्वक अगदी तुच्छतेने हातावेगळा केलेला आहे. भर्तृहरिनंतरच्या व्याकरणशास्त्रातील अभ्यासकांनी तीच तीच जुनी प्रमाणवचने आणि तेच तेच दृष्टान्त देऊन त्याचे समर्थन करण्याचा तोटका

प्रयत्नही अधूनमधून केलेला आढळतो. पण ते करीत असता, आपण आपला विषय सोडून नसत्या विषयात जात आहोत अशी खंतही त्यांना बोचत असलेली दिसते, पण ह्या सततच्या छोट्या मोठ्या प्रयत्नामुळे व्याकरण-शास्त्राला इतर दर्शनांमध्ये स्थान, त्याने स्वीकारलेल्या काही तात्त्विक सिद्धान्तांच्या खंडनासाठी का होईना, पण अनिच्छेने द्यावेच लागले. ह्या खंडन-मंडनाच्या शतकानुशतके चाललेल्या प्रक्रियेमुळे काही समन्वयवादी दृष्टी उदयास आली व तीच दृष्टी महावैयाकरण नागोजीभट्ट यांनी अठराव्या शतकाच्या प्रारंभी मांडलेली आढळते, त्यांचे म्हणणे असे—

उपनिषदामध्ये ब्रह्माद्वैतदर्शन हाच सिद्धान्त सांगितलेला आहे. इतर सर्व दर्शने त्या त्या पातळीने किंवा त्या त्या अधिकारी व्यक्तीचे दृष्टीने मांडलेली आहेत. त्या त्या व्यक्तीची कुवत, अधिकार, पात्रता पाहून ऋषींनी अनेक मार्ग सांगितलेले आहेत. सामान्य अधिकारी व्यक्तीची त्याच्या त्याच्या मार्गावरील श्रद्धा अकंप राहावी ह्या एकाच उद्देशाने प्रसंगविशेषी इतर मार्गांचे खंडन, लटकी निंदा, खरे म्हणजे निंदेचा अभिनय कणादादी^{११} ऋषींनी केलेला आहे. खरे तर त्यांनाही 'ब्रह्माद्वैतवाद' हेच परमसत्य पटलेले आहे. तेथेच सर्वांना न्यायचे किंवा जायचे आहे, पण एकदम सर्वांना शक्य नाही. सर्वांची कुवत सारखी कशी असणार? कोणी 'याचि'^{१२} देही याचि डोळा' तर कोणी अनेक जन्मात^{१३} तयारी करून. कोणी सद्योमुक्तीचा अधिकारी तर कोणी क्रमिक मुक्तीचा, कोणी देवयान^{१४} मार्गाने जाईल तर दुसरे पितृयानमार्गाने^{१५}, शब्दाद्वैतवाद हाही त्या अनेक मार्गांपैकी एक मार्गच. म्हणून कोणी शब्दाचा निष्ठावान् अभ्यासक कैवल्याचा ध्यास घेईल तर ह्या मार्गानेही अगदी सरळ सरळ तो सिद्धी मिळवू शकेल.

त्यांनी मांडलेल्या ह्या सिद्धान्तमतानुसार शब्दाद्वैतवाद व ब्रह्माद्वैतवाद ह्या दोन वादामध्ये येणारे विरोध परम तात्त्विक भूमिकेवर आपोआप गळून पडतात. शब्दनित्यत्व व ब्रह्मनित्यत्व ह्या दोन ठिकाणच्या नित्यत्वाची कल्पना वेगवेगळी आहे. शब्दनित्यत्व हे सापेक्ष व सावधिक^{१६} आहे. सृष्टीच्या

पाणिनीय व्याकरण आणि भाषा-तत्त्वज्ञान

आविर्भावापासून तिरोभावापर्यंतच्या कालातच शब्द हा प्रवाहनित्य आहे. ब्रह्मनित्यत्व हे निरवधिक आहे. ब्रह्माद्वैतवादाशी येणारे सर्व विरोध किंवा विसंगती, काही सापेक्ष अर्थात् नरमाईची वृत्ती स्वीकारून त्यांनी दूर केलेल्या आहेत.

व्याकरणशास्त्रातील तत्त्वविचारामध्ये, वैदिककवींचा शब्दसृष्टिवाद, वार्तिककारमहाभाष्यकारांचा शब्दनित्यत्ववाद, भर्तृहरीचा शब्दाद्वैतवाद बौद्धार्थवाद, तादात्म्यसंबंधवाद व ह्या सर्वांचा व त्यावरील अन्य शास्त्रकारांनी घेतलेल्या आक्षेपांचा परामर्श घेऊन नागोजीभट्टांनी मांडलेला समन्वयवाद इतक्या वादांचा म्हणजे विचारधारांचा सुंदर संगम झालेला आहे. अशारीतीने ह्या व्याकरणसरितेचा उगम वैदिककवींच्या क्रांतदृष्टीत झालेला आहे, तर संगम औपनिषद-अद्वैत-सागरात झालेला आहे. त्या व्याकरणसरितेच्या उगमापासून संगमापर्यंतची धावती तीरयात्रा येथे संपूर्ण होत आहे.

□ □ □

संदर्भ

येथे बहुतेक संदर्भांचे मूळ ग्रंथातील पत्ते दिलेले आहेत. काही संदर्भ परंपरेत तरंगत आलेले तर काही काही सुभाषित अगर म्हणीसारखे असल्याने त्यांचे पत्ते मिळाले नाहीत. तर काही संदर्भ असे की जे मी पूर्वी निश्चितपणे वाचलेले, पण आज मूळ पत्ता आठवत नाही (प्रस्तावना १३, शब्दार्थ २१, २३, संगम ७) असे आहेत.

संदर्भासाठी वापरलेले ग्रंथांचे संक्षेप व लेखक, प्रकाशक वगैरे आवश्यक ती माहिती पुढे दिलेली आहे. अत्यंत प्रसिद्ध व निःसंदिग्ध संक्षेप (भगी-भगवद्गीता, ब्रा-ब्राह्मण, उ-उपनिषद वगैरे) दिलेले नाहीत, कारण ते सहज समजून येतील.

ऋग्वेद सायण भाष्य : वैदिकसंशोधनमंडळ, पुणे; प्रकाशित.

दीपिका : महाभाष्यटीका, भांडारकरप्राच्यविद्यासंशोधनमंदिरप्रकाशित, १९७०.

द्वादसो : द्वादशदर्शनसोपानावलिः, पं. श्रीपादशास्त्री हस्त्यकरलिखित इंदूर, १९३८.

पलमं : परमलघुमंजूषा, मराठीभाषांतरासह पुणेविद्यापीठतत्त्वज्ञानविभागप्रकाशित १९८४.

पा : पाणिनिसूत्र.

पाशि : पाणिनीयशिक्षा-.

वाप : वाक्यपदीय, पुणेविद्यापीठसंस्कृतविभागप्रकाशित १९६५.

मभा : महाभाष्य, भांडारकरप्राच्यविद्यासंशोधनमंदिर पुणे, प्रकाशित (संदर्भातील पहिला आकडा भाग, दुसरा पृष्ठ व तिसरा ओळ दाखवितो.).

लमं : वैयाकरणसिद्धान्तलघुमंजूषा, काशीसंस्कृतग्रंथमाला १६३, रत्नप्रभाटीकेसह. (आकडा पृष्ठांचा).

वैभूसा : वैयाकरणभूषणसारकारिका.

शाब्दतरंगिणी : वे. सुब्रह्मण्यशास्त्रीविरचित, मद्रास १९६९.

सदसं : सर्वदर्शनसंग्रह, भांडारकरप्राच्यविद्यासंशोधनमंदिरप्रकाशित, दर्शनाङ्कुरटीकेसह.
(पहिला आकडा दर्शनाचा व दुसरा ओळीचा).

प्रस्तावना

- १ सर्वदर्शनसंग्रह, उपोद्धात पृ. ३०.
- २ व्याप्तिमत्त्वात् तु शब्दस्य अणीयस्त्वात् च/निरुक्त १०२.
- ३ कविः क्रान्तदर्शनो भवति । निरुक्त १२०१३.
- ४ अत्यन्तासत्यपि ह्यर्थे ज्ञानं शब्दः करोति च/श्लोकवार्तिक १०१२०६.
- ५ तद्वचनादाम्नायस्य प्रामाण्यम्/वैशेषिकसूत्र १०१३.
- ६ वाप १०७. रघुवंश २०२.
- ७ इतिहासपुराणाभ्यां वेदं समुपबृंहयेत् । महाभारत १०१२०४.
- ८ मभा १०१११.
- ९ इतिकर्तव्यता लोके सर्वा शब्दव्यपाश्रया । वाप १०१२१.
- १० महाभाष्य १०४१२४.
- ११ दुष्टः शब्दः स्वरतो वर्णतो वा ... । मभा १०२११.
- १२ सिद्धे शब्दार्थसंबन्धे । वार्तिक १. (मभा १०६१६.).
- १३ न हि वैदिके अर्थे अनुपपन्ने वैदिकानां मतिः खिद्यते, किं तु तदुपपादनमार्गमेव चिन्तयति ।
- १४ रक्षोहागम ... । महाभाष्य १०११४.
- १५ एषोऽस्मि कार्यवशादायोध्यकः तदानीं तनश्च संबृत्तः । उत्तररामचरितम्, प्रस्तावना.
- १६ नामूलं लिख्यते ... । मल्लिनाथ, रघुवंशसंजीवनीटीका प्रारंभ.
- १७ स्वाध्यायप्रवचनाभ्यां ... । शिक्षावल्ली तैउ. १०११.
- १८ पाशि ३२.
- १९ सिद्धं ह्येतद् वाचि वीर्यम् ... । उत्तररामचरितम् ५. ३३.

१ उगम

- १ तैसं ६.४.७.३.
- २ बृहड १.४.७, ब्रह्मशा १.१.२.
- ३ बोपदेव (१२०० ते १२५०), कविकल्पद्रुम २.
- ४ महाभाष्यपस्पशा १.५.२५-२७.
- ५ महाभाष्यपस्पशा १.१.३, १.११.२०, १.३९.१८.
न्यायसूत्रवात्स्यायनभाष्यन्यायवार्तिकतात्पर्यटीका २.१.५५.
- ६ श्रीमद्भगवद्गीता २.२८.
- ७ ब्रह्मसूत्र १.१.३, मनुस्मृति २.७.
- ८ सर्वदर्शनसंग्रह-चार्वाकदर्शन १.२५.
- ९ महाभाष्यपस्पशा १.५.९.
- १० ऋग्वेद १.१६४.४५.
- ११ पा १.२.४५-४६.
- १२ पा १.४.१८.
- १३ निरुक्त १.१, १.१२. गोपथब्राह्मण. १.१.२४, २७. पा ४.३.७२.
मीमांसासूत्र २.१.४.
- १४ निरुक्त १.१५.
- १५ पा १.१.८, ९; १.२.२७, २९-३२; ७.१.१०२; ७.३.७३; इत्यादी.
- १६ पा ३.२.१६५. ३.३.९०, ९१, ९२ इत्यादी.
- १७ भवत्, जगत्, महत् वगैरे.
- १८ दशन, विंशति, त्रिंशत् वगैरे.
- १९ पा ३.३.१; ३.२.१०१, १७८.
- २० निरुक्त 'न तु एव न निर्ब्रूयात्' । २.१.
- २१ निरुक्त 'अर्थनित्यः परीक्षेत' । २.१.

- २२ निरुक्त १.१२, मभा २.१३८.१६.
 २३ मभा १.१५९.२२.
 २४ गोपथब्राह्मण १.१.२४.
 २५ मुण्डकोपनिषद् १.१.५.
 २६ पाशि. ४२.

२ व्याकरणशास्त्र ते व्याकरणदर्शन

- १ पलमं नामार्थविचारः 'शक्तिप्राहकशिरोमणिव्यवहारः' पृ. ९७
 २ " " 'शक्तिग्रहं व्याकरणोपमा ... वृद्धाः' पृ. ९७
 ३ देवीं वाचमजनयन्त देवाः । ऋग्वेद ८.१००.११.
 ४ क एनामप्रथयिष्यत् । निरुक्त १.१३.
 ५ मभा १.३६.१६.
 ६ दीपिका पृष्ठ ९२ ओळ १५.
 ७ ऋकृतन्त्रव्याकरण १.४.
 ८ न्यायवाचस्पत्य. २.१.५५.
 ९ तैउ २.८.
 १० ऋग्वेद १०.७१.४.
 ११ तैसं ६.४.७.
 १२ निरुक्त १.२.
 १३ वार्तिक १, महामाष्यपस्पशा १.६.१६.
 १४ चर्पटपंजरी-शंकराचार्यस्तोत्र.
 १५ शब्दकौस्तुभपस्पशा उपक्रम 'तथा चार्थान्तरता' ।

- १६ 'यदा त्वनुकार्यं प्रत्याययति तदा साधुरेव' । मभा १.२०.२५ वरील प्रदीप.
'अनुकारे च सर्वेषां दोषाणां नैव संभवः' । साहित्यदर्पण ७.३१.
- १७ पा १.२.५८.
- १८ मभापस्पशा १.७.९-१७.
- १९ वरील महाभाष्यावरील प्रदीप.
- २० यागीया हिंसा हिंसा एव । मभा १.११.८ वरील उद्योत.
- २१ वेदा हि यज्ञार्थमभिप्रवृत्ताः । वेदांगज्योतिष ३.
- २२ चक्रारपङ्क्तिरिव गच्छति भाग्यपङ्क्तिः । स्वप्नवासवदत्तम् १.४.
नीचैर्गच्छत्युपरि च दशा चक्रनेमिक्रमेण । मेघदूतम् १०६.
- २३ प्लवा ह्येत अट्टा यज्ञरूपाः । मुंउ. १.२.७.
- २४ यथेह कर्मचितो लोकः क्षीयते । छान्दोग्यउ ८.१.६.
- २५ क्षीणे पुण्ये मर्त्यलोकं विशन्ति । भगी ९.२१.
- २६ चोदनालक्षणोऽर्थो धर्मः । जैमिनिसूत्र १.१.२.
- २७ सद्यःपरनिर्वृतये । काव्यप्रकाश प्रारंभ.
- २८ 'द्वौ शब्दाःमानौ, नित्यः कार्यश्च' । मभापस्पशा १.३.१८.
- २९ पस्पशा वार्तिक ७-९ व त्यावरील महाभाष्य १.१०.१० ते २४.
- ३० वाप १.११-२२.
- ३१ मभा प्रारंभ. १.१.१.
- ३२ वाप १.१.

३ शब्दस्वरूप

- १ लक्षणप्रमाणाभ्यां वस्तुसिद्धिः । ऋग्वेदसायणभाष्य प्रस्तावना पृ. ३.
- २ सर्वदर्शनसंग्रह १६. ९०३ ते ९०८.
- ३ महाभाष्य १.११.१.
- ४ महाभाष्य १.११.१५.
- ५ सर्वदर्शनसंग्रह १३.१२९, लघुमञ्जूषा १८७, पलमं ९.
- ६ वाक्यपदीय १.२०.
- ७ महाभाष्य १.१५६.९.
- ८ वागभृणीयसूक्त, ऋग्वेद १०.१२५.
- ९ निरुक्त १.२ (व्याप्तिमत्त्व, अणीयस्त्व).
- १० महाभाष्य १.१.६; १.३.१८; १.१८.२०.
- ११ योगसूत्र ३.१७.
- १२ महाभाष्य १.१.१२.
- १३ महाभाष्य १.३.१८.
- १४ महाभाष्य १.१.६ वरील प्रदीप व उद्योत.
- १५ पा ३.३.१२१.
- १६ महाभाष्य १.११.२०.
- १७ महाभाष्य १.८.३, १.११.११.
- १८ महाभाष्य १.५.२३.
- १९ मनुष्यांचे एक वर्ष म्हणजे देवांचा एक दिवस, या हिशोबाने $३६० \times १००० = ३६००००$ माणसांची वर्षे. प्रस्तुत महाभाष्यावरील गुरुप्रसादलिखित राजलक्ष्मी टीका.
- २० महाभाष्य १.६.२.

- २१ महाभाष्य २.३५६.१; १.३१.२५; १.९५.५; १.४१०.१५; १.४३०.११.
- २२ कृत, लून, पिष्ट, पूर्ण, पठित.
- २३ पा ८.२.५२.
- २४ महाभाष्य १.१०.१०, १.८.२२.
- २५ अश्वःथामा बलिर्ध्यासो हनुमौश्च विभीषणः । कृपः परशुरामश्च सप्तैते चिरजीविनः ॥
वाचस्पत्य, शब्दकल्पद्रुम.
- २६ ऊहः । जैमिनिसूत्र ९.१.३६-४४.
- २७ महाभाष्य १.१.१६.
- २८ पा २.३.१६.
- २९ महाभाष्य १.६.३.
- ३० महाभाष्य १.११.२०.
- ३१ महाभाष्य १.२३४.१५.
- ३२ धातुपाठ-१०५६ पा रक्षणे, पा ३.४.६९.
- ३३ पा ७.२.३५, ६.४.७१, ७.३.७८.
- ३४ पा ६.१.६७, ७.१.२३.
- ३५ रेखागवयन्याय, मभा १.११३.१४ वरील प्रदीप; ब्रह्मसिद्धि १.१४.१.
- ३६ मभा १.१३७.१९.
- ३७ मभा १.७.२८.
- ३८ वार्तिक १ मभा १.६.१६.
- ३९ मभा १.६.१८, १.६.२०.
- ४० मभा २.१९८.१५; मभा १.३३५.१० वरील प्रदीप.
- ४१ मौनं संमतिदर्शकम् ।
- ४२ मभा १.६.२१.
- ४३ मभा १.६.२८.
- ४४ मभा १.५.९; १.६.२०; १.१७.८.

- ४५ सूत्रेष्वेव हि तत्सर्वं ... । तन्त्रवार्तिक २.३.१६.
- ४६ सदसं २.२९.
- ४७ मभा १.७.२७.
- ४८ यथा आकाशः, आत्मा। 'अनादिभावस्य नाशासंभवात् नित्यत्वम्' । सिद्धान्तमुक्तावली कारिका ४८.
- ४९ निरुक्त १.२. षड् भावविकाराः ।
- ५० मभा १.२५८.१३.
- ५१ मभा १.६.१८.
- ५२ मभा १.७.२२.
- ५३ वाप १.२८, मभा १.६.१७ वरील प्रदीप; मभा. १.७.२२ वरील उद्योत.
- ५४ मृत्तिकेत्येव सत्यम् । छांउ. ६.१.४.
- ५५ वाप १.४६.
- ५६ वाप १.९५.
- ५७ वाप १.९५ - १००.
- ५८ महा १.३५६.५-९.
- ५९ भुक्तेऽपि लशुने व्याधिर्न शान्तः ।
- ६० मभा १.३२.४, वाप २.१६९.
- ६१ मभा १.३२.७.
- ६२ न्यायकुसुमाञ्जलि ३.८.
- ६३ वाप १.८२.
- ६४ वाप १.८७.
- ६५ वाप १.८९.
- ६६ वाप १.४८.
- ६७ वाप १.४९.
- ६८ मभा १.१.१० 'येनोच्चारितेन ...' वरील प्रदीप.

६९ मभा १.१५६.८.

७० मभा १.१९.६.

७१ तावत्कालं स्थिरं चैनं पश्चात्को नाशयिष्यति । लमं १८०.

४ शब्द, वाणी व स्फोट

१ मभा १.३.१८.

२ वाप १.१४३.

३ पलमं स्फोटनिरूपणम् । पृ. २०.

४ पलमं. पृ. २०, २१.

५ निरुक्त षड्भावविकार, १.२.

६ वाप १.१.

७ वाप १.१४३.

८ ऋग्वेद १.१६४.४५, मभा १.३.२४.

९ सायणभाष्य ऋग्वेद १.१६४.४५.

१० मभा १.३.२७ वरील उद्योत.

११ सदसं १३.१३७.

१२ पा ६.१.१२३.

१३ पा ४.१.११०.

१४ पदमंजरी ६.१.१२३.

१५ स्फोटवाद समाप्तिश्लोक, नागोजीभट्ट.

१६ मभा १.२६.१; १.१८१.१९, २१, २३.

१७ मभा १.१.६-१३, १.३.१८, १.१८.१९.

१८ वाप १.४९, ७५, ८१, ९३, ९७, १०२, १०३, १०६.

- १९ वाप १.१, १२०, १३१.
 २० मभा १.१.१० वरील प्रदीप.
 २१ शारीरकभाष्य १.३.२८.
 २२ श्लोकवार्तिक स्फोटवाद ९१, ९२, १२७, १३१, १३३.
 २३ वैद्यक-सुश्रुत १.१२.१९, २.५.१४, चरक १.१३.३५, ६.७.२५.
 २४ महाभारत १.१६५. १-२, रामायण १.१२१.४.
 २५ मभा १.२८०.२३ 'अस्ति सकारमातिष्ठते' ।
 २६ 'पदप्रकृतिः संहिता' । निरुक्त १.१७.
 २७ वार्तिक ५. मभा १.१६.२३.
 २८ मभा १.१९.६.
 २९ शक्यत्व इव शक्तत्वे ... । वैभूसा ७०.
 ३० वाप २.२३८.
 ३१ तैउ भृगुवल्ली ३.१-६.
 ३२ पञ्चकोशादिवत् तस्मात् ... । वैभूसा ६८.
 ३३ वाक्यस्फोटोऽतिनिष्कर्षे ... । वैभूसा ६०.

५ प्रमाण

- १ लक्षणप्रमाणाभ्यां वस्तुसिद्धिः । ऋग्वेद सायणभाष्य प्रस्तावना पृ. ३.
 २ मभा १.३.१८, १.१८.१९.
 ३ मभा १.१८.१९ वरील प्रदीप.
 ४ मभा १.१.६-१३, १.१८.१९-२०.
 ५ मभा १.१८.१९ वरील उद्योत.

- ६ मभा १.६.२३.
 ७ मभा १.१८.१९ वरील उद्योत.
 ८ वाप १.७६ वरील स्वोपज्ञटीका.
 ९ मभा १.१.१०.
 १० मभा १.१.१० वरील उद्योत.
 ११ सदसं १३.१२७.
 १२ वाप १.८१ स्वोपज्ञटीका.
 १३ 'बुद्धिनिर्ग्राह्यः ...' मभा १.१८.१९, वाप. १.८४, 'स च स्थिरः, तस्य च मनसा ग्रहणम्' मभा १.१.१० वरील उद्योत.
 १४ अर्थापत्तिलक्षणम्, गौतमसूत्र २.२.१ वात्स्यायनभाष्यविश्वनाथवृत्ति.

६ शब्दार्थ

- १ काकस्य कति वा दन्ताः कति रोमाणि गर्दभे ।
 पिंपले कति पर्णानि मूर्खस्यैषा विचारणा ॥
 २ विषयो विशयश्चैव पूर्वपक्षस्तथोत्तरम् ।
 निर्णयश्चेति पञ्चाङ्गं शास्त्रेऽधिकरणं विदुः ॥ सदसं, दर्शनाङ्कुर पृ. २६१.
 ३ प्रयोजनं च पञ्चाङ्गं ,, ,, ॥ मीमांसाकोश.
 ४ हिरण्मयेन पात्रेण सत्यस्यापिहितं मुखम् । ईशोपनिषद् १५.
 ५ निर्विशेषं न सामान्यम् । कुवलयानन्द अर्थान्तरन्यास अलंकार.
 ६ वाप २.४१९, मभा १.७.२४ वरील प्रदीप, पलनं ७.
 ७ योगसूत्र १.९.
 ८ मभा १.३६५.७; वाप ३.१४.४४, ५३.
 ९ मभा १.२५९.२२; २.३६.१७. वाप १.१३०. मभा १.७.२४ व १.२५९.२२ वरील प्रदीप.

- १० लघुमञ्जूषा २०३-२१०.
 ११ पा १.२.५८.
 १२ पा १.२.६४ वार्तिक ३५.
 १३ पा १.२.६४ वार्तिक ४५.
 १४ मभा १.२४६.१५.
 १५ वाप १.७.
 १६ मभा २.२२५.१४.
 १७ मभा १.१.१०; १.६.८.
 १८ व्यक्त्याकृतिजातयस्तु पदार्थः । न्यायदर्शन २.२.६८.
 १९ लमं ७७, ४५२.
 २० नियोगेन विकल्पेन ... । तन्त्रवार्तिक १.३.२६.
 २१ शब्दबुद्धिकर्मणां विरम्य व्यापाराभावः ।
 २२ यश्चोभयोः समो दोषः ... । सदसं १३.१६७.
 २३ अणुरपि विज्ञेयोऽध्ववसायकरः ।
 २४ परमलघुमञ्जूषा ९७.
 २५ श्रीमद्भगवद्गीता २.१९.
 २६ मभा १.८४.२२.
 २७ विद्यमानं सत् व्यावर्तकम् । न्यायकोश.
 २८ अविद्यमानं सत् व्यावर्तकम् । न्यायकोश.
 २९ तन्त्रवार्तिक ३.१.१२.
 ३० वाप १.१२१.
 ३१ पा १.१.६८.
 ३२ वाप १.५५.
 ३३ पा ४.२.३३.
 ३४ 'उदये सविता ताम्नः ...' । लघुमञ्जूषा ३६६.

३५ लघुमञ्जूषा ३६६.

३६ 'यस्यास्ति वित्तं, स किं क्रोडे कृत्वा दर्शयति' । मृच्छकटिक २.१२.

७ संबंध

- १ गौरितीमं शब्दसुच्चारयति, सास्नादिमन्तमर्थमवबुध्यते । शाबरभाष्य १.१.५.
- २ गतानुगतिको लोकः ... ।
- ३ एकसंबन्धिज्ञानादपरसंबन्धिस्मरणविधया । लमं ४०५.
- ४ वाप ३.३.१७.
- ५ सभूरिति व्याहरत्, भुवमसृजत् । तैत्रा. २.२.४. २-३.
- ६ बायबल जुनाकरार १.३.
- ७ न्यायवार्तिकतात्पर्यटीका २.१.५५.
- ८ जैमिनिसूत्र १.१.५.
- ९ सदसं २.२९.
- १० ब्रह्मसूत्रशांकरभाष्य उपोद्धात.
- ११ द्वादसो पृ. ५.
- १२ तेजस्वि नावधीतमस्तु । केनोपनिषद् शान्तिपाठ.
- १३ शब्दार्थप्रत्ययानाम् ... । योगसूत्र ३.१७.
- १४ वाप ३.३.१०.
- १५ लघुमञ्जूषा ५३२ रत्नप्रभाटीका; शाब्दतरंगिणी पृ. ७३.
- १६ श्रीमद्भगवद्गीता ४.८.
- १७ पा १.१.१, १.१.६४.

- १८ द्वन्द्वान्ते श्रूयमाणं पदं प्रत्येकमभिसंबध्यते ।
- १९ भखण्डोपाधिः । न्यायकोश.
- २० 'सर्वत्रैव हि विज्ञानं ...' । १.३.२५. तन्त्रवार्तिक.
- २१ यत् संज्ञास्मरणं तत्र ... । शब्दकौस्तुभपस्पशा उपक्रम.
- २२ मभा १.६.१६.
- २३ सर्वे सर्वार्थवाचकाः । मभा १.३७.२ वरील उद्योत.
- २४ विज्ञातारमरे केन विजानीयात् ? बृहदारण्यकउपनिषद् २.४.१४.
- २५ विलायत मराठी - फारसी.
- | | |
|--------|-----------------|
| फणी | मराठी - संस्कृत |
| भवसान | " " |
| वज्री | " " |
| नवरा | " गुजराथी |
| चेष्टा | " हिंदी |
- २६ कोऽपि प्रसुत्वमापन्नः मनःपूतं समाचरेत् ।
पाणिनेर्न नदी गङ्गा यमुना वा, स्थली नदी ॥
- २७ यूरुयाख्यौ नदी । पा १.४.३.
- २८ 'नपुंसकमिति ज्ञात्वा ...' । कुवलयानन्द विषमालंकार.

८ संगम

१ काव्यादर्श १.४.

२ ऋग्वेद १०.७१.४.

- ३ ऋग्वेद १०.७१.२.
- ४ अर्थवाद, शाबरभाष्य १.२ अधिकरण १.
- ५ तैत्तिरीय २.२.४.२-३.
- ६ नामरूपे व्याकरवाणि । छां ६.३.२.
- ७ अभये भयदर्शिनः ।
- ८ निरुक्त १.२.
- ९ वाप १.१५५.
- १० मभा १.८.२१, वाप ३.३.३०.
- ११ लघुमञ्जूषा बौद्धार्थनिरूपण २९५.
- १२ श्रीसंतएकनाथकृत आनंदलहरी २५.
- १३ 'अनेकजन्मसंसिद्धः ...' भगी ६.४५.
- १४ देवयान, छांउ ५.३.२, ५.१०.२.
- १५ पितृयान, प्रश्नोपनिषद् १.९, छांउ ५.३.२.
- १६ मभा १.६.२१ वरील उद्योत,
मभा १.७.२० वरील प्रदीप व उद्योत.
लमं १८९.

शुद्धिपत्र

पान	ओळ	अशुद्ध	शुद्ध
४	६	अखण्डाया	अखण्डायाः
४	२१	संस्कृत सारख्या	संस्कृतसारख्या
६	२०	विभक्ती रूपे	विभक्तिरूपे
१२	१२	वार्चस्पतींनी	वाचस्पतींनी
२२	११	पदाङ्गांची	वेदाङ्गांची
२६	१०	तट स्थ लक्षण	तटस्थ लक्षणे
३३	५	शब्द	शब्द;
३८	२५	भाष	भाषे
३८	२५	ढिले	ढिले
३९	२२	जाणो	जाणे
४२	१०	रानगाय	रानगाय.
४६	१२	अवत्तरण	अवतरण
४६	१६	करून	करून
४६	२७	सूत्रकारांनी	सूत्रकारांची
४९	२३	कारण शब्द	कारणशब्द
५१	१६	शब्द असा	तो शब्द,
५२	८	हे म्हणजे	हे म्हणणे
५७	१७	उत्पन्न	उपपन्न
५९	२५	एक जातीयत्व	एकजातीयत्व
६०	१	एक जातीयत्व	एकजातीयत्व
६१	८	शब्द स्वरूपा	शब्दस्वरूपा
६३	१५	अभ्यासच	आभासच
६६	७	विज्ञान	विज्ञान.
७१	२०	परभाषा शिक्षणाचा	परभाषाशिक्षणाच्या
७५	१०	गाय शब्दत्व	गायशब्दत्व

पान	ओळ	अशुद्ध	शुद्ध
७८	१	शृंगप्राहिक या	शृंगप्राहिकया
८५	१७	अन्तःकरण संयुक्त	अन्तःकरणसंयुक्त
८७	२३	वर्ण पंक्ती	वर्णपंक्ती
८९	२१	खुटा	खुटा
९२	१४	विचाराच्या	विचाराचा
९८	३	विद्वानांची	विद्वानांनी
९८	४	निरुक्त ??? भाष्यकार	निरुक्तभाष्यकार,
९८	६	ह्या	'बौद्धार्थनिरूपण' ह्या
१११	११	असलेले.	असलेले,
११९	४	म्हणाना,	म्हणाना',
११९	५	दशरथ पुत्र	दशरथपुत्र
१२४	१७	डिंडिम	डिंडिम.
१२६	३	मांडलेली.	मांडलेली
१२७	१७	वास्त-	वास्तवात
१२७	१८	वात म्हणजे	म्हणजे
१२९	२१	शब्दार्थाचा	शब्दार्थाचा
१३०	१	नैयायिकांचे	नैयायिकांचे
१३१	१८-१९	शब्दार्थाचे	शब्दार्थाचे
१३३	१५	त्यांना ... त्यांच्या	त्याला ... त्यांच्या
१३३	२०	नाही	नाही.
१३४	९	चाल	चालू
१३४	१८	भट्टांना	भट्टांनी
१३४	२५	वदन	वंदन
१३८	१३	संबंधान	संबंधाने
१४३	१	शब्दार्थ संबंध	शब्दार्थसंबंध
१४३	३	दोनही,	दोनही
१४३	१६	व्याप्ती संबंधही	व्याप्तिसंबंधही
१४४	१	येतो	येतो.

१७२

