

১৩.১৭. ঈশ্বর—শঙ্কর ও রামানুজ (God—Sankara and Rā mā nuja)
(অদ্বৈতবেদান্তী শঙ্করের মতে, নিৰ্গুণ ও অদ্বয় ব্রহ্মই একমাত্র সত্য। নিৰ্গুণ ও নিৰ্বিশেষ

হওয়ায়, ব্রহ্ম অবাঞ্ছমানসগোচর। ব্রহ্মের স্বরূপ চিন্তা করা যায় না। ব্রহ্মের স্বরূপ বাক্যে প্রকাশ করা যায় না। ব্রহ্মকে আলোচনার বিষয় করা যায় না। নির্গুণ ব্রহ্মকে আলোচনার বা জ্ঞানের বিষয় করতে গেলে তাকে জ্ঞানীয় বিশেষণে বিশেষিত করে সগুণ ব্রহ্মে পরিণত করতে হয়। স্বরূপত নির্গুণ ব্রহ্মের আলোচনায় ব্রহ্মকে জগতের স্রষ্টা, পালক, সংহারক ইত্যাদিরূপে চিন্তা করতে হয়। আলোচনার বা জ্ঞানের এই সগুণ ব্রহ্মই, শঙ্করের মতে, ঈশ্বর) পরমার্থিক দৃষ্টিতে যে ব্রহ্ম নির্গুণ, জ্ঞানের বিষয়রূপে অর্থাৎ ব্যবহারিক দৃষ্টিতে সেই ব্রহ্মই সগুণ। ব্রহ্ম এবং ঈশ্বর, নির্গুণ ও সগুণ ব্রহ্ম, দুটি ভিন্ন সম্বন্ধ নয়। যা ব্রহ্ম তাই ঈশ্বর। পার্থক্য কেবল দৃষ্টিভঙ্গির। জগতের সঙ্গে সম্পর্করহিতভাবে ব্রহ্ম নির্গুণ, জগতের সঙ্গে সম্পর্কযুক্তভাবে ব্রহ্ম সগুণ বা ঈশ্বর। জ্ঞানের বিষয়রূপে আলোচনা করতে গেলে নির্গুণ ব্রহ্মকে বিশেষণযুক্ত করে সগুণরূপে অর্থাৎ ঈশ্বররূপে আলোচনা করতে হয়) ব্রহ্ম স্বরূপত নির্গুণ ও নির্বিশেষ, মায়া উপহিত (বিশেষিত) ব্রহ্মই ঈশ্বর। ব্রহ্মজ্ঞানীর কাছে নির্গুণ ব্রহ্ম-ভিন্ন আর কিছু নেই। অজ্ঞানীর কাছে জগতের স্রষ্টা, পালক ও সংহারকরূপে ঈশ্বর আছেন— অঘটন-ঘটন-পটয়সী মায়া-শক্তির দ্বারা ঈশ্বর জগৎ সৃষ্টি করেন। 'মায়া' এক উপাধি বিশেষ। মায়া-উপাধি-উপহিত (বিশেষিত) ব্রহ্ম অর্থাৎ ঈশ্বর তাঁর মায়াশক্তির দ্বারা জগৎরূপে প্রকাশিত হন, আর অল্পজ জীব তার অবিদ্যাবশত এক ব্রহ্মের পরিবর্তে জগতের বিভিন্নতাকে সত্য বলে মনে করে। মায়া-উপহিত ঈশ্বর তাঁর মায়াজালে বিভ্রান্ত হন না। কেবল অজ্ঞব্যক্তিই অজ্ঞানবশত মায়াসৃষ্ট জগৎকে সত্য বলে মনে করে এবং সগুণ ব্রহ্ম অর্থাৎ ঈশ্বরকে সেই জগতের স্রষ্টা, পালক, ইত্যাদিরূপে কল্পনা করে।

শঙ্করের মতে, জগতের ব্যবহারিক সম্বন্ধ থাকলেও পরমার্থিক সম্বন্ধ নেই। জগতের যে ব্যবহারিক সম্বন্ধ তা অজ্ঞানজন্য বা অবিদ্যাজন্য। অজ্ঞানজন্য আমরা নানাভাবে জগৎকে সত্য বলে মনে করি এবং সেই জগতের কারণস্বরূপ আমরা ঈশ্বরের কল্পনা করি। কিন্তু ব্রহ্মজ্ঞানের উদয় হলে এই সত্য উপলব্ধ হয় যে জগৎ সত্য নয়, মিথ্যা (তবে অলীক নয়) (রজ্জুতে সর্পভ্রমকালে যেমন সর্পের আকৃতি, প্রকৃতি সম্পর্কে আমাদের মনে নানা প্রশ্ন দেখা দেয়, জগৎভ্রমকালেও তেমনি প্রতিভাত জগতের কারণস্বরূপ ব্রহ্মের মায়াশক্তি কল্পনা করি এবং মায়া উপহিত ব্রহ্মকে অর্থাৎ ঈশ্বরকে জগতের সৃজনকর্তা, রক্ষাকর্তা ও সংহারকর্তারূপে কল্পনা করি। কিন্তু ব্রহ্মজ্ঞানের উদয় হলে মায়াময়জগৎ মরীচিকার মতো শূন্যে বিলীন হয় এবং তখন এই সত্য উপলব্ধ হয় যে, ব্রহ্মই একমাত্র সত্য, আর সবই ব্রহ্মের বিবর্তমাত্র) ব্রহ্মজ্ঞানীর কাছে জগৎ মিথ্যা, অঘটন-ঘটন-পটয়সী মায়াশক্তি মিথ্যা; মায়াধীশ ঈশ্বরও মিথ্যা। সত্য কেবল সচ্চিদানন্দস্বরূপ অদ্বয় ও নির্গুণ ব্রহ্ম।

শঙ্করের মতে, যা অবিরোধী তাই কেবল পরমার্থসৎ। মায়া অবিরোধী নয়, মায়া সদসদ্বিলক্ষণ। জগৎও তদ্রূপ। কাজেই ঈশ্বরে উপহিত মায়ায় পরমার্থিক সম্বন্ধ নেই। জগৎ পরমার্থিক সৎ নয়, জগৎ মিথ্যা। যা সদসদ্বিলক্ষণ অর্থাৎ যা সৎ নয় আবার অসৎও নয়, শঙ্করের মতে, তাই মিথ্যা। এখানে 'মিথ্যা' অর্থে 'অনির্বাচ্য'। মায়া এবং জগৎ পরমার্থিক সৎ না হওয়ায় ঈশ্বরেরও পরমার্থিক সম্বন্ধ থাকতে পারে না। পরমার্থিক দৃষ্টিতে, জগৎ মিথ্যা, মায়া মিথ্যা, মায়া-উপহিত ঈশ্বরও মিথ্যা— সত্য কেবল এক, অদ্বয়, নির্গুণ, নির্বিশেষ, অসঙ্গ ব্রহ্ম।

(তবে, সগুণব্রহ্ম বা ঈশ্বরকে শঙ্কর পরমার্থসৎ না বললেও, ব্যবহারিক জীবনে বন্ধজীবের ঈশ্বর-আরাধনাকে তিনি নিষ্প্রয়োজনীয় বলেননি। সাধারণ মানুষের কাছে ঈশ্বর-আরাধনা নির্গুণ

ব্রহ্মপলঙ্কির সোপানস্বরূপ। ঈশ্বরের উপাসনার দ্বারা চিত্তশুদ্ধি হয় এবং চিত্তশুদ্ধি না হলে ব্রহ্মপলঙ্কি সম্ভব নয়। ঈশ্বর-আরাধনার মাধ্যমেই মানুষ ধীরে ধীরে এই সত্য উপলব্ধি করে যে, জগৎ সত্য নয়, মিথ্যা; কাজেই জগতের স্রষ্টা-পালক সংহারকরাপে ঈশ্বরও মিথ্যা। ব্রহ্মজ্ঞানের উদয় হলে সাধক উপলব্ধি করে যে—ব্রহ্মই একমাত্র সত্য, উপলব্ধি করে যে, জগৎ সত্য নয়, মিথ্যা; কাজেই জগতের স্রষ্টা-পালক সংহারকরাপে ঈশ্বরও মিথ্যা। ব্রহ্মজ্ঞানের উদয় হলে সাধক উপলব্ধি করে যে—ব্রহ্মই একমাত্র সত্য, জগৎ ও জগৎস্রষ্টা ঈশ্বর মিথ্যা এবং জীব ও ব্রহ্ম অভিন্ন।

(ঈশ্বর সম্বন্ধে বিশিষ্টাদ্বেতবাদী রামানুজের অভিমত উপরোক্ত শব্দের অভিমত থেকে স্বতন্ত্র। রামানুজের মতে, সত্ত্ব ব্রহ্মই পরমার্থসৎ ব্রহ্ম। অর্থাৎ রামানুজের মতে, ব্রহ্ম নির্গুণ নয়, সত্ত্ব। অচিৎ (জড়) ও চিৎ (জীব ও আত্মা) ব্রহ্মের অন্তর্গতরূপে ব্রহ্মের বিশেষণ হওয়ার ব্রহ্ম সত্ত্ব) কাজেই, যা ব্রহ্ম তাই ঈশ্বর, যা ঈশ্বর তাই ব্রহ্ম। ব্রহ্ম ও ঈশ্বরের মধ্যে দৃষ্টিভঙ্গিগত কোন পার্থক্য নেই। (এই সত্ত্ব-ব্রহ্ম বা ঈশ্বরই পরমার্থ সৎ।)

শব্দের মতো রামানুজও ব্রহ্মকে 'একমেবাদ্বিতীয়ম্' বলেছেন। ব্রহ্ম এক এবং অদ্বিতীয়। সর্বগ্রাহী ব্রহ্মের 'দ্বিতীয়' থাকা সম্ভব নয় এবং 'দ্বিতীয়' না থাকায় ব্রহ্ম 'অদ্বৈত'। শব্দের সঙ্গে রামানুজের পার্থক্য হল— শব্দের মতে ব্রহ্ম 'নির্বিশেষ অদ্বৈত', আর রামানুজের মতে ব্রহ্ম 'সবিশেষ অদ্বৈত'। রামানুজের মতে, ব্রহ্ম চিৎ (আত্মা) ও অচিৎ (জড়) বিশিষ্ট অদ্বৈত। চিৎ ও অচিৎ ব্রহ্মের অন্তর্গত দুটি অবিচ্ছেদ্য অংশ হওয়ার ব্রহ্ম নির্বিশেষ নয়, ব্রহ্ম বিশিষ্ট, বিশেষণযুক্ত, সত্ত্ব। এই সত্ত্ব ব্রহ্মই ঈশ্বর। সত্ত্ব ব্রহ্ম বা ঈশ্বর হল বিশিষ্ট (বিশেষণযুক্ত—চিৎ-অচিৎ বিশেষণযুক্ত) অদ্বৈত। উল্লেখযোগ্য যে, শব্দের ব্রহ্মকে সকল প্রকার ভেদরহিত বলেন। রামানুজ ব্রহ্মের অন্যান্যভেদ (পরতভেদ) অস্বীকার করলেও স্বগতভেদ স্বীকার করেন।

(শব্দের মতে, জগৎ মিথ্যা। জগৎ কোনদিন ঈশ্বর কর্তৃক সৃষ্টি হয়নি; কেননা জগতের মতো ঈশ্বরও অসিদ্ধ। জগৎ পরমার্থসৎ নির্গুণ ব্রহ্মের পরিণামও নয়। জগৎ, শব্দের মতে, ব্রহ্মের বিবর্ত।) অবিদ্যার প্রভাবে বদ্ধজীবের কাছে একও অদ্বয় ব্রহ্ম নানাধের জগৎরূপে প্রতিভাত হয়, যেমন অজ্ঞানতার জন্য রজ্জুতে সর্প প্রতিভাত হয়।

রামানুজ ভিন্নমত পোষণ করে জগতের উৎপত্তির উল্লেখ করেন। জগৎ—জীবজগৎ ও জড়জগৎ—সৃষ্ট পদার্থ, ব্রহ্মের সৃষ্টি। ব্রহ্ম বা ঈশ্বর জগতের যেমন উপাদান কারণ তেমনি আবার নিমিত্ত কারণ। ব্রহ্ম বা ঈশ্বর তাঁর চিৎ অংশ থেকে জীবজগতের এবং অচিৎ অংশ থেকে জড়জগতের সৃষ্টি করেছেন। শব্দের যেমন কার্য কারণ প্রসঙ্গে বিবর্তবাদের সমর্থক, রামানুজ তেমনি পরিণামবাদের সমর্থক। পরিণামবাদ অনুসারে, কারণ যথাথি কার্যে পরিণত হয়—কার্য হল কারণের রূপান্তর। রামানুজের মতে ঈশ্বর বা ব্রহ্মের চিৎ অংশ জীবজগতে এবং অচিৎ অংশ জড়জগতে পরিণত হয়েছে। জগৎ গড়ার উপাদান ঈশ্বরের অন্তর্স্থ হওয়ার ব্রহ্ম বা ঈশ্বর জগতের উপাদানকারণ, এবং জগৎসৃষ্টি ব্যাপারে ঈশ্বরের সক্রিয় ভূমিকা থাকায় ঈশ্বর জগতের নিমিত্তকারণ। উর্নাত (মাকড়সা) যেমন তার অন্তর্স্থ উপাদান থেকে (লালাজাত সূত্র থেকে) বিচিত্র জাল সৃজন করে, ব্রহ্ম বা ঈশ্বরও তেমনি তাঁর অন্তর্স্থ সনাতন চিৎ অংশ থেকে জীবসমূহ এবং অচিৎ অংশ থেকে জড়জগৎ সৃষ্টি করেন। তবে রামানুজ বলেন যে, ঈশ্বরের বা ব্রহ্মের অন্তর্স্থ চিৎ ও অচিৎ উপাদানের পরিণামের (পরিবর্তনের) ফলে জীব ও জগতের উৎপত্তি হলেও তাতে ব্রহ্ম বা ঈশ্বরের কোন পরিবর্তন হয়

না। উপাদানকারণের (চিৎ ও অচিৎ অংশের) রূপান্তর ঘটলেও নিমিত্তকারণের অর্থাৎ ব্রহ্ম বা ঈশ্বরের কোন রূপান্তর হয় না) উর্নভ যেমন তার জ্বালের উপাদান কারণ হয়েও নিজে জ্বালে পরিণত হয় না, নিমিত্তকারণরূপে অপরিবর্তিত থাকে, ব্রহ্ম বা ঈশ্বরও তেমনি জীবজগতের উপাদান কারণ হয়েও, নিমিত্তকারণরূপে অপরিবর্তিত থাকেন।

(শঙ্কর নির্ণয় ব্রহ্মকেই পরমার্থসৎ বলেছেন। সগুণ ব্রহ্ম অর্থাৎ ঈশ্বর জগতের পরম পূর্ব হলেও পরমার্থসৎ নয়। অজ্ঞান-নাশে জগতের তিরোধান ঘটলে, ঈশ্বরেরও তিরোধান ঘটে। রামানুজ ঈশ্বরকে অর্থাৎ ব্রহ্মকে পরমার্থসৎরূপে গণ্য করেও তাকে সগুণ বলেছেন। ব্রহ্মকে 'নির্ণয়' বলার সপক্ষে শঙ্করের যুক্তি হল— বিশেষণ প্রয়োগ করলে বিশেষ্যের ভেদ নির্ণয় করা হয় এবং ভেদ মিথ্যা। ব্রহ্ম অভেদ, তাই 'নির্ণয়'। আবার, বিষয়ে গুণারোপ করলে বিষয়টি সীমিত হয়, কিন্তু ব্রহ্ম অসীম। ব্রহ্ম সকল প্রকার ভেদরহিত এবং অসীম। কাজেই, শঙ্করের মতে ব্রহ্ম নির্বিশেষ ও নির্ণয়, সগুণ ঈশ্বর নয়।

(রামানুজ ব্রহ্ম বা ঈশ্বরকে (রামানুজের মতে, ব্রহ্ম = সগুণ ঈশ্বর) সগুণ বলেন। ব্রহ্ম নির্ণয় নয়। সগুণ পদার্থেই উপলব্ধি হয়, নির্ণয় পদার্থের উপলব্ধি হতে পারে না। নির্ণয় পদার্থ শূন্যতার নামান্তর। বিভিন্ন উপনিষদে ব্রহ্মকে 'নির্ণয়' বলার অর্থ এমন নয় যে, ব্রহ্মের কোন গুণ নেই। কথাটির আসল অর্থ হল,—ব্রহ্মের কোন অসংগুণ বা অকল্যাণ গুণ নেই। অর্থাৎ রামানুজের মতে, ব্রহ্ম বা ঈশ্বর সগুণ এই অর্থে যে, ঈশ্বর অনন্ত কল্যাণগুণের আকর।

(উপরোক্তভাবে তুলনামূলক আলোচনার পরিশেষে এমন কথাই বলতে হয় যে, শঙ্করের মতবাদ যুক্তিভিত্তিক, আর রামানুজের মতবাদ হৃদয়ভিত্তিক। শঙ্করের আবেদন মানুষের বুদ্ধির কাছে, আর রামানুজের আবেদন মানুষের অনুভূতির কাছে। শঙ্করের অভিমত তাই মননশীল মানুষের কাছে সমাদৃত, রামানুজের মতবাদ সাধারণ মানুষের কাছে আদরণীয়।

১৩.১৮. জীব ও ব্রহ্ম—শঙ্কর ও রামানুজ

(Jiva (self) and Brahman (Absolute)—Sankara and Ramanuja)

(জীব ও ব্রহ্মের সম্বন্ধ বিষয়ে শঙ্কর ও রামানুজের অভিমত দুটির মধ্যে যে সম্বন্ধ তা ভিন্নভিন্নের সম্বন্ধ, অর্থাৎ মতবাদদুটির মধ্যে যেমন ভিন্নতা বা অমিল আছে তেমনি আবার অভিন্নতা বা মিলও আছে। বিষয়টি আলোচনা করা গেল :

জীব ও ব্রহ্মের সম্বন্ধ বিষয়ে শঙ্কর বলেছেন, 'জীবঃ ব্রহ্মৈব নাপরঃ', অর্থাৎ জীব ব্রহ্ম বৈ অন্য কিছু নয়—জীবাত্মা ও পরমাত্মা অভিন্ন, অভেদ। শঙ্করের মতে, ভেদ মিথ্যা, কেননা ভেদ বিরোধ-সূচক এবং যা কিছু বিরোধ সমন্বিত তাই মিথ্যা। যদি বলা হয়, 'জীব' এবং 'ব্রহ্ম' তাহলে মধ্যবর্তী 'এবং' চিহ্নটি ভেদসূচকচিহ্নরূপে ব্রহ্মকে জীব থেকে স্বতন্ত্র ও বিশিষ্ট করে; কিন্তু ব্রহ্ম নির্বিশেষ ও অসীম) কাজেই ভেদসূচক 'এবং' চিহ্নটির পরিবর্তে সমমানের চিহ্ন প্রয়োগ করে বলতে হবে, 'জীব' = 'ব্রহ্ম', বলতে হবে 'জীব ব্রহ্মই, জীব ও ব্রহ্মের মধ্যে সম্বন্ধ ভিন্নতার নয়, তাদাত্ম্যের। 'ক হয় ক' বলতে যেমন অভেদের সম্পর্ক প্রকাশ পায়, 'জীবই ব্রহ্ম' বললেও তেমনি অভেদের সম্পর্ক প্রকাশ করা হয়। অদ্বৈতবাদী শঙ্করের মতে, অভেদই পরমার্থসৎ।

(শঙ্করের মতে, ব্রহ্ম সচ্চিদানন্দস্বরূপ এবং স্বরূপত জীবও সচ্চিদানন্দস্বরূপ। জীবের চার অবস্থা এবং ঐ চার অবস্থার মধ্যেই সাধারণভাবে বর্তমান শুদ্ধচেতন্যস্বরূপ পরমাত্মা বা ব্রহ্ম।

বা
ল
র
খ
।
ক
গ
ট
৫

এই জীব ব্রহ্মভিন্ন নয়, জীব ব্রহ্মই। জীবের চার অবস্থা হল—আগত, স্বপ্ন, সুষুপ্তি এবং তুরীয়) জাগ্রত অবস্থায় চেতনা ও চেতনার বিষয় থাকে। এখানে বিষয়টি চেতনা-নির্ভররূপে থাকে না, স্বতন্ত্ররূপে থাকে। স্বপ্নতেও চেতনা এবং তার বিষয় থাকে, যদিও এই বিষয় চেতনা-নির্ভররূপেই থাকে। সুষুপ্তি বা স্বপ্নহীন গভীর নিদ্রায় চেতনার বিষয় না থাকলেও শুদ্ধ চেতন্য থাকে। সুষুপ্তিভঙ্গে আমরা বলি, 'ঘুমটা ভাল হয়েছিল'। সুষুপ্তি কালে চেতনা না থাকলে এমন বলা সম্ভব হয় না। সুষুপ্তি অবস্থা আনন্দময় অবস্থা, যদিও তা ক্ষণস্থায়ী। তুরীয় বা সমাদি অবস্থা হল, শুদ্ধচেতন্যের দীর্ঘকালীন অবস্থান; এ এক আনন্দময় অবস্থা।

(জীবের এই চার অবস্থায় অনুবর্তমান শুদ্ধচেতন্যই হল আত্মা। এই আত্মা অব্যাহিত—জীবের চার অবস্থাতেই অব্যাহিত। কাজেই আত্মা অব্যাহিত, এবং যার বাধ হয় না তাই পরমার্থসৎ ব্রহ্ম। জীব বা আত্মাই পরমার্থসৎ ব্রহ্ম)

(শঙ্কর বলেন যে, 'তত্ত্বমসি', 'অহং ব্রহ্মাস্মি' ইত্যাদি উপনিষদীয় মহাবাক্যে দৃষ্টভাবে এই সত্যই বিশ্ববাসীর কাছে ঘোষণা করা হয়েছে যে, 'জীবই ব্রহ্ম'—'জীবাত্মা ও পরমাত্মা অভিন্ন'। উপাধি দ্বারা উপহিত ব্রহ্ম বা আত্মাই জীব। উপাধি, অজ্ঞান বা অবিদ্যা প্রসূত। কাজেই, অবিদ্যা বা মায়াসংশ্লিষ্ট আত্মাই (ব্রহ্মই) জীব। শঙ্করের মতে, মায়ী উপহিত নির্ভরণ ব্রহ্ম যেমন সগুণ ব্রহ্ম বা ঈশ্বররূপে প্রতীত হন, তেমনি মায়ার প্রভাবে সেই ঈশ্বর আবার বহুজীবরূপে প্রতীত হন। অন্তঃকরণ উপাধির দ্বারা উপহিত হবার ফলেই এক ও অদ্বয় ব্রহ্ম (আত্মা) বহু জীবরূপে প্রতীত হন। অজ্ঞানপ্রসূত ব্যবহারিক দৃষ্টিতে, সংসারী বা বহুজীব জ্ঞাতা-কর্তা-ভোক্তা ও সংখ্যায় অনেক হলেও পরমার্থিক দৃষ্টিতে ব্রহ্মভিন্নভাবে জীবের কোন সত্তা নেই। শুদ্ধ আত্মা বা ব্রহ্মের জ্ঞাতৃত্ব, কর্তৃত্ব ও ভোক্তৃত্ব ধর্ম নেই। আত্মা বা ব্রহ্ম স্বরূপত নিত্য, শুদ্ধ, মুক্ত ও অদ্বয়। মায়ার প্রভাবে শুদ্ধ আত্মা অন্তঃকরণের সঙ্গে সংশ্লিষ্ট হওয়ার জন্যই সেই শুদ্ধ আত্মা (অর্থাৎ ব্রহ্ম) জীবরূপে প্রতীত হয়। তত্ত্বজ্ঞানের মাধ্যমে জীবের বহুদশা শেষ না হওয়া অবধি অন্তঃকরণ বাধিত হয় না এবং জীব অন্তঃকরণে সংশ্লিষ্ট থাকে। মোক্ষলাভে অন্তঃকরণের সঙ্গে জীবের সম্বন্ধ ছিন্ন হলে আত্মা স্বরূপে অবস্থান করে।

(শঙ্করের মতে, 'তত্ত্বমসি' মহাবাক্যের 'তৎ' ও 'ত্বম্' শব্দ দুটি অভিন্নার্থক। 'এই সেই দেবদত্ত'—এই লৌকিক বাক্যাটিতে যেমন 'সেই' ও 'এই' শব্দ দুটি অভিন্নার্থক, 'তত্ত্বমসি' মহাবাক্যের 'তৎ' ও 'ত্বম্' শব্দও তেমনি অভিন্ন বিষয় বোধক। 'এই সেই দেবদত্ত' বাক্যাটির 'সেই' শব্দ 'পূর্বদৃষ্ট দেবদত্তকে' এবং 'এই' শব্দ 'বর্তমানে দৃশ্যমান দেবদত্তকে' অর্থাৎ অভিন্ন ব্যক্তিকে বোঝায়। একইভাবে, 'তত্ত্বমসি' বেদান্তবাক্যে 'তৎ' শব্দ 'চৈতন্যস্বরূপ ব্রহ্মকে' এবং 'ত্বম্' শব্দ জীবের অন্তর্নিহিত 'শুদ্ধচেতন্যকে', অর্থাৎ এক ও অভিন্ন চেতন্যকে বোঝায়। 'তৎ' ও 'ত্বম্'—দুটি শব্দ এখানে জীব ও ব্রহ্মের অভেদের বাচক।

(শঙ্করের উপরোক্ত ব্যাখ্যা প্রসঙ্গে একটি আপত্তি উঠতে পারে। 'তত্ত্বমসি' মহাবাক্যে 'তৎ' বলতে বোঝায় নির্বিশেষ ব্রহ্ম বা পরমাত্মা, আর 'ত্বম্' বলতে বোঝায় বিশিষ্ট জীব বা জীবাত্মা। আপত্তি হল—এমন ক্ষেত্রে জীবাত্মা ও পরমাত্মার অভেদ কিভাবে প্রতিপন্ন করা যাবে?)

(এই অভেদ প্রতিপন্ন করার জন্য শঙ্করপন্থী বৈদান্তিকগণ এখানে শব্দ বা পদের সাক্ষাৎ অর্থ (শব্দার্থ) গ্রহণ না করে লক্ষণাকে (লক্ষ্যার্থকে) গ্রহণ করেছেন। 'তত্ত্বমসি' বাক্যের 'তৎ' (=

পরমাছা) এবং 'ত্বম্' (= জীবাছা) শব্দদুটিকে তাদের সাক্ষাৎ অর্থে (শকা অর্থে) গ্রহণ করলে বাক্যটির অর্থ বোধগম্য হতে পারে না; কেননা জীবাছা ও পরমাছার একত্ব বা অভেদ সম্ভব নয়। বাক্যটিকে বোধগম্য করার জন্য শব্দর-অনুগামী অর্থে পণ্ডিতগণ শব্দদুটির অর্থ থেকে 'পরম' ও 'জীব' এই বিশেষণদুটি পরিত্যাগ করে শব্দদুটিকে ('তৎ' ও 'ত্বম্' শব্দদুটিকে) অসাক্ষাৎ অর্থে (লক্ষণা অর্থে) গ্রহণ করেছেন। বিশেষণ বিযুক্তভাবে শব্দদুটির দ্বারা কেবল 'আছা'কেই অর্থাৎ 'শুদ্ধ চৈতন্যকেই' বোঝায় এবং তখন 'তৎ' = 'ত্বম্'—এবিষয়ে আর কোন সংশয় ও সমস্যা থাকে না। সংক্ষেপে, মায়াসূত্র উপাধি (এখানে 'পরম' এবং 'জীব' উপাধি বা বিশেষণ) অপসৃত হলে জীব ও ব্রহ্মের মধ্যে কোন ভেদ থাকে না—'জীবই ব্রহ্ম' এমন অভেদসূচক উপলব্ধি হয়।

শব্দরের উপরোক্ত অভিমতের প্রেক্ষিতে রামানুজের অভিমত আলোচনা করে দেখানো গেল যে, দুটি অভিমতের মধ্যে অভিন্নতা ও ভিন্নতার সম্বন্ধ।

রামানুজের মতে, উপনিষদে যে জীব ও ব্রহ্মের অভেদের উল্লেখ আছে তা শব্দর-সম্মত একান্ত অভেদ নয়, তা বিশিষ্ট অভেদ। এক ও অদ্বয় ব্রহ্মের অন্তর্গত চিৎশক্তিরূপে জীব অনেক। অর্থাৎ ব্রহ্ম এক ও অদ্বিতীয় কিন্তু জীব অনেক। ব্রহ্ম অসীম ও সর্বব্যাপী কিন্তু জীব সসীম। সসীম জীব অর্থাৎ জীবাছা এবং অসীম ব্রহ্ম অর্থাৎ পরমাছার সম্পর্ক কখনো একান্ত অভেদ হতে পারে না। জীব হল ব্রহ্মের চিৎ-অংশ সম্বৃত। তাহলে ব্রহ্ম অংশী আর জীব অংশ। অংশী ও অংশ, সমগ্র ও অংশ কখনো অভিন্ন হতে পারে না। রামানুজ বলেন,—উপনিষদে যে অভেদের কথা বলা হয়েছে তার অর্থ হল—'জীব ব্রহ্ম-বিচ্ছিন্ন নয়'; ব্রহ্মের চিৎশক্তিরূপে জীব ব্রহ্মে আশ্রিত এবং ব্রহ্ম-নিরন্তরিত। এই অর্থে, জীব ও ব্রহ্ম অভিন্ন।

আবার, জীব ও ব্রহ্ম কার্যত ভিন্ন, যদিও তারা স্বরূপত অভিন্ন। যেমন, মৃত্তিকা ও ঘট কার্যত ভিন্ন কিন্তু স্বরূপত অভিন্ন। ঘটের দ্বারা জল গ্রহণ করা যায়, মৃত্তিকার দ্বারা জল গ্রহণ করা যায় না। ঘট ও মৃত্তিকা তাই কার্যত ভিন্ন। আবার, ঘট মৃত্তিকাময় হওয়ায় মৃত্তিকা ভিন্নভাবে ঘটের কোন স্বতন্ত্র অস্তিত্ব নেই। এজন্য ঘট ও মৃত্তিকা স্বরূপত অভিন্ন। জীব ও ব্রহ্মের সম্বন্ধ এই প্রকার ভিন্নাভিন্নের সম্বন্ধ। জীব ও ব্রহ্মের সম্বন্ধ একান্ত অভেদের নয়, বিশিষ্ট অভেদের।

রামানুজের মতে, 'তত্ত্বমসি' মহাবাক্যে জীব ও ব্রহ্মের মধ্যে বিশিষ্ট অভেদের কথাই বলা হয়, যেমন 'এই সেই দেবদত্ত' বাক্যে একান্ত অভেদের উল্লেখ না করে বিশিষ্ট অভেদেরই উল্লেখ করা হয়। 'এই সেই দেবদত্ত' বাক্যে 'এই' এবং 'সেই' যেমন দুটি ভিন্ন স্থানকালে ভিন্ন ভিন্ন 'প্রকার-বিশিষ্ট' দেবদত্তের অভেদের কথা বলা হয়, 'তত্ত্বমসি' মহাবাক্যেও তেমনি 'তৎ' ও 'ত্বম্', 'অবগু' ও 'বন্তিত' বিশেষণযুক্ত একই ব্রহ্মের অভেদের কথাই বলা হয়। কোন ক্ষেত্রেই একান্ত অভেদ প্রতিপাদ্য নয়। ('তৎ' অর্থাৎ 'জীবাছা' এবং 'ত্বম্' অর্থাৎ 'পরমাছার' একান্ত অভেদ শব্দরাচার্য শব্দদুটির লক্ষণার দ্বারা (গৌণ অর্থের দ্বারা) ব্যাখ্যা করেছেন। রামানুজ শব্দ দুটির মুখ্যার্থ গ্রহণ করে তাদের 'বিশিষ্ট অভেদ' প্রতিপাদন করেছেন।

আলোচনার পরিশেষে উপসংহারে একথাই বলতে হয় যে শব্দরের অভিমত যেমন যুক্তিগ্রাহ্য, রামানুজের অভিমত তেমন যুক্তিগ্রাহ্য হতে পারেনি। বাস্তবিকপক্ষে, বিশিষ্টতা এবং অদ্বয়ত্বের মধ্যে যোগসাধন ন্যায্যগতভাবে সম্ভব নয়। বিশিষ্টতা বা ভিন্নতা প্রতিষ্ঠা করতে হলে অদ্বৈতের প্রতিষ্ঠা হয় না, আবার অদ্বৈতের প্রতিষ্ঠা করতে গেলে অদ্বয়সত্তার কোনরকম ভেদ, এমনকি

অভেদও স্বীকার করা যায় না। চিৎশক্তি যদি ব্রহ্মের অন্তর্লীন হয়ে ব্রহ্মের মতোই থাকে তাহলে
ব্রহ্ম একান্তভাবে ব্রহ্মের সেবায় নিয়োজিত থাকতে হয় এবং সেক্ষেত্রে জীবের কোন স্বাতন্ত্র্য
রহে না। তেমনি আবার নিজ অন্তরঙ্গ অংশরূপে চিৎশক্তিকে ব্রহ্ম আত্মসাৎ করে। এমন ক্ষেত্রে,
কাল প্রকার ভেদের অবসান ঘটে, এবং একান্ত অভেদ প্রতিষ্ঠা পায়।

[খ] কুমারিল : বিপরীত খ্যাতিবাদ

কুমারিল বলেন, জ্ঞান প্রমা ও অপ্রমা দুই-ই হতে পারে। তিনি মনে করেন জ্ঞানমাত্রই প্রমা নয়। তাঁর মতে, জ্ঞানমাত্রই সাক্ষরক। জ্ঞানের বিষয়ই জ্ঞানের ক্রম জ্ঞান সবিষয়ক। প্রমা ও অপ্রমা যে কোনও জ্ঞানের বেলায় সত্য। প্রমার মত অপ্রমা বা ভ্রমজ্ঞানও সবিষয়ক। প্রমা বিশিষ্টজ্ঞান ও তার বিষয়টি বিশিষ্ট। অপ্রমার ক্ষেত্রেও একথা সত্য। শুদ্ধিতে শুদ্ধির জ্ঞানটি প্রমা এবং সেটি সবিষয়ক। শুদ্ধিতে রজতের জ্ঞান অপ্রমা এবং সেটিও সবিষয়ক। তবে, শুদ্ধিতে শুদ্ধির জ্ঞানটির বিষয় কি, তা নির্ণয় করতে অসুবিধা না হলেও, শুদ্ধিতে রজতজ্ঞানের বিষয় নির্ণয়ে সমস্যা দেখা দেয়। কুমারিল বলেন, ভ্রমজ্ঞানের বিষয়রূপে যা প্রকাশিত হয়, তার স্বরূপ বিশ্লেষণ করলে দেখা যায় যে, এখানে 'ইহা' রূপে বিদ্যমান প্রত্যক্ষ-বিষয় যেমন থাকে, তেমনই স্মৃতিজ্ঞানের বিষয় 'রজত' থাকে। শুদ্ধিতে যে রজতের ভ্রম হয়, সেই রজতটি শুদ্ধির দেশে বিদ্যমান না হলেও, পূর্বে অন্য কোনও দেশে ও কালে সং-রূপে অনুভবের বিষয় হয়েছিল। তাই, এই রজতকে 'অসং' বলা যায়না। শুদ্ধিতে যার রজতের ভ্রমজ্ঞান হয়, তার সামনে বিদ্যমান শুদ্ধির সঙ্গে তার ইন্দ্রিয়ের সন্নির্কর্ষ ঘটে। তথাপি, আলোকাভাব, দূরত্ব, ইন্দ্রিয়দোষ প্রভৃতি কোনও কারণে, শুদ্ধির বিশেষ ধর্মের (শুদ্ধিত্বের) প্রত্যক্ষ না হয়ে, সামান্যাকারে (ইদম্বরূপে) শুদ্ধির প্রত্যক্ষ হয়। এই প্রত্যক্ষে শুদ্ধির সঙ্গে পূর্বনুভূত রজতের সাদৃশ্য (চাকটিক্য প্রভৃতি) অনুভূত হয়। তখন রজতের পূর্বনুভবজাত সংস্কার চিহ্নে উদ্ভূত হয়। ফলে, 'ইহা রজত' বলে জ্ঞান হয়। কুমারিলমতে, 'ইহা রজত' নামক একটি জ্ঞানে, ইন্দ্রিয় সন্নির্কর্ষজন্য বিশেষ্যরূপে 'ইহার (শুদ্ধির) ভান হয়। সুতরাং, এই জ্ঞানটি 'ইহা' অংশে প্রত্যক্ষ। এই একই জ্ঞানে উদ্ভূত রজত-সংস্কার জন্ম, বিশেষরূপে রজতের ভান হয়। সুতরাং, রজতাংশে এই জ্ঞানটি স্মরণাত্মক। কুমারিল

এ সম্পর্কে আরও বলেন, 'ইহা রজত' প্রত্যক্ষে শুদ্ধিটি 'ইহা' রূপে অনুভূত হলেও, তার বিশেষ স্বরূপ অনুভূত না হওয়ায়, পূর্বানুভূত রজতের অনুভব হয়। রজতের অনুভব বস্তুত স্মরণাত্মকই। কিন্তু, এই স্মরণাত্মকতার बोध থাকে না। ফলে, শুদ্ধি যেরূপে, তার বিপরীতরূপে অনুভূত হয়।

কুমারিল প্রভাকরের অখ্যাতবাদ গ্রহণযোগ্য মনে করেন না। প্রমার মত অপ্রমা বা ভ্রমজ্ঞানও তার বিষয়ে জ্ঞাতাকে প্রবৃন্ত করে। শুদ্ধিতে রজত বলে বিপরীতভাবে জ্ঞানে, সেই রজত লাভে জ্ঞাতা প্রবৃন্ত হয়। প্রভাকর ভ্রমজ্ঞান স্বীকার করেন না। ঊর্ধ্ব মতে, তথাকথিত ভ্রমজ্ঞানের বিষয় 'রজত', জ্ঞান প্রদর্শিত দেশে অবিদ্যমান। অর্থাৎ, 'ইহা' রূপে রজতের প্রবৃন্তি হয়। জ্ঞানাভাবই এই প্রবৃন্তির কারণ। কুমারিল মনে করেন, জ্ঞানের অভাব নয়, জ্ঞানই প্রবৃন্তির কারণ হতে পারে। শুধু তাই নয়; বিশিষ্ট বস্তুতেই প্রবৃন্তি হতে পারে। প্রভাকরের সমালোচনা করে কুমারিল প্রশ্ন করেন, প্রভাকর-কথিত দুটি জ্ঞানের বিষয় ভিন্ন হওয়া সত্ত্বেও, ভ্রমজ্ঞানে সেই বিষয়দুটির ভেদ প্রকাশ পায়না কেন? উত্তরে প্রভাকর বলতে পারেন, কোনও দোষের প্রভাবে বিষয় দুটির ভেদ প্রকাশিত হয় না। কুমারিল মনে করেন, যদি তাই হয়, তাহলে সেই দোষেরই প্রভাবে শুদ্ধিতে 'ইহা রজত' বলে একটি বিশিষ্টজ্ঞান উপপন্ন হয় বলে মানতে বাধ্য কোথায়? আরও কথা; ভ্রমজ্ঞানের পর, শুদ্ধি ও রজতের ভেদ জানা গেলে, 'আমিই এই বস্তুটিতে রজত রূপে জেনেছিলাম' বলে অনুভব হয়। এই অনুভব প্রমাণ করে যে, ভ্রমজ্ঞানটি একটি বিশিষ্টজ্ঞান। যদি 'এই বস্তুটিকে প্রত্যক্ষ করে, পরে রজত স্মরণ করেছিলাম' বলে অনুভব হত তাহলে প্রভাকরের বস্তুব্য স্বীকার করা যেত।

কুমারিল মনে করেন, সকল জ্ঞানকে যথার্থ বলে প্রমা ও অপ্রমার সর্বানুভবসিদ্ধ অস্বীকার করলে, অনুভবেরই বিরুদ্ধতা করা হয়। সকল জ্ঞানকে প্রমা কিংবা অপ্রমা বলে মানলে, বস্তুর জ্ঞান জন্ম প্রকাশ ও ব্যবহার উপপন্ন হয়না। তাই, প্রমা ও অপ্রমারই ভেদ মানতেই হয়। কুমারিল বলেন, সংশয়, তর্ক ও ভ্রমপ্রত্যক্ষ ইত্যাদি সর্বই অপ্রমা। যে কোনও অপ্রমা বিপরীতবিষয়ের জ্ঞান। যে জ্ঞানে, কোনও কারণে, একটি বিষয় বস্তুত যা, তার বিপরীতভাবেই প্রতিভাত হয়, তাই অপ্রমা।

অনির্বাচনীয়খ্যাতিবাদ

অনেকসময়, আমরা রজ্জুকে সর্পরূপে, শুক্লিকে রজতরূপে ভ্রান্তভাবে প্রত্যক্ষ করি। এগুলি ভ্রমজ্ঞান। প্রশ্ন হল,—এখন কাকে 'ভ্রান্ত' বলা উচিত? জ্ঞানকে? না জ্ঞানের বিষয়কে? অথবা, উভয়কে? এ প্রশ্নের উত্তরে, অদ্বৈতবেদান্ত যা বলে, তা অনির্বাচনীয়খ্যাতিবাদ নামে পরিচিত। তবে, অদ্বৈতবেদান্তী নিজের সিদ্ধান্ত স্থাপনের আগে, ভারতীয় দর্শনে প্রচলিত ভ্রমজ্ঞান ও তার বিষয় সম্পর্কিত নানা সিদ্ধান্ত নিরাস করেন। এই সিদ্ধান্তগুলি অসংখ্যাতিবাদ, আত্মখ্যাতিবাদ, অখ্যাতিবাদ, অন্যথাখ্যাতিবাদ ও সংখ্যাতিবাদ নামে পরিচিত।^{১৭}

[১] অসৎখ্যাতিবাদ^{২০}

একশ্রেণীর প্রাচীন নাস্তিক দার্শনিক অসৎখ্যাতিবাদ। তারা বলেন, সমস্ত পদার্থই অসৎ। এরা সর্বসত্ত্ববাদী বা সর্বশূন্যতাবাদী নামেও পরিচিত। এরা বলেন, সকল জ্ঞানই ভ্রমাত্মক। কারণ, যে কোনও জ্ঞানে, অসতের উপর অসতের আরোপ হয়। আরোপিত বিষয়ই যে কোনও জ্ঞানের বিষয়। অসতেরই সংরূপে প্রতীতি হয় বলে এরা মনে করেন। তাই, এদের অসৎখ্যাতিবাদী বলা হয়। অসৎখ্যাতিবাদী বলেন, আকাশকুসুম প্রভৃতি অলীকের ভ্রমও প্রত্যক্ষাত্মক ভ্রমজ্ঞান। 'অসৎ' বলতে 'শুদ্ধ' (absolute)-'অসৎ'-কেই বোঝায়। 'আপেক্ষিক (relative)-অসৎ',—'অসৎ' পদের বাচ্য নয়। একটি 'ঘট' আমার সামনে এখন না থাকলেও, বা অন্যত্র অন্যকালে থাকতে পারে। তাই 'ঘট' আপেক্ষিক অসৎ। কিন্তু, যা শুদ্ধ-অসৎ, তা কোনও দেশে

কালে থাকতে পারেনা। শুদ্ধ-অসৎ দুরকম : ঘটনাগত (factual)-অসৎ ও যোগাচারগত (logical)- অসৎ। 'ঘটনাগত অসৎ' বস্তু প্রতীত হয় না। কিন্তু ঘটনাগত-অসৎ' কোনও দেশে ও কালে ঘটেতে পারে এবং সংক্ষেপে প্রতীত হতে পারে বলে ধারণা করা যেতে পারে। যেমন, 'শিং-ওয়ালা খরগোস'। অন্যদিকে যা যোগাচারগত-অসৎ', তা ঘটনার দিক থেকে অসৎ ত বটেই। তাছাড়া, তা যে কখনও কেহবারও ঘটেতে পারে, তা ধারণাও করা যায় না। যেমন, 'বন্ধাজননী'। কোনও নরীর সন্তান নাই, অথচ সে জননী,—এটা শুধু যে ঘটনার (fact) দিক থেকেই অসৎ তা নয়। ধারণার (logic) দিক থেকেও, এটি অসম্ভব। অসংখ্যাতিবাদী বলেন 'অসৎ' মানে 'শুদ্ধ-অসৎ'। যা ঘটনা কিংবা ধারণার দিক থেকে অসৎ, তাই শুদ্ধ-অসৎ। কোনও কিছুই আপেক্ষিক (relatively)- অসৎ নয়। যা শুদ্ধ অসৎ, হলেই সংক্ষেপে প্রতিভাস ঘটে। অধিষ্ঠান ও আরোপিত,—দুই-ই অসৎ। অসংখ্যাতিবাদী বলতে চান, সকল জ্ঞানই ভ্রমজ্ঞান। 'সৎ' বলতে কিছুই নাই। যা শুদ্ধ অসৎ, তাই জ্ঞানে সংক্ষেপে প্রতিভাত হয়।

আত্মখ্যাতিবাদ

বৌদ্ধ যোগাচারগণ আত্মখ্যাতিবাদী বলে পরিচিত^{২১}। এদের মতে, জ্ঞানই সৎ, ভ্রম ভিন্ন সবই অসৎ। যা জ্ঞানের অতিরিক্ত বহির্বস্তুরূপে প্রতিভাত হয়, তা জ্ঞানের দিক থেকে জ্ঞানেরই আকার। সকল জ্ঞেয়বিষয়ই জ্ঞানস্বরূপ। জ্ঞান জ্ঞেয়স্বরূপ। কোনও কিছু জ্ঞানের সঙ্গে সম্বন্ধ হলেই, বিষয়রূপে প্রকাশিত হয়। বিরোধী-স্বরূপবিশিষ্ট দুটি বস্তুর মধ্যে সম্বন্ধ ঘটতে পারেনা বলে যোগাচার মনে করেন। যা জ্ঞান-স্বরূপ নয়, তা জ্ঞানের সঙ্গে সম্বন্ধ হতে পারেনা। এভাবে জ্ঞেয় বিষয়মাত্রেরই জ্ঞানাত্মকতা প্রমাণিত হয়। সুতরাং বিষয় জানার মানে জ্ঞানকেই জানা। অনাদি অবিদ্যার বশে, জ্ঞানই নানা বিষয় (আন্তর ও বাহ্য) রূপে প্রতিভাত হয়। জ্ঞানই আত্মা। সুতরাং, বহির্বিসয়ের প্রতীতিস্থলে, আত্মা বা জ্ঞানই বহির্বিসয়েররূপে প্রতীত হয়। এই প্রতীতি ভ্রান্ত। ভ্রমজ্ঞান এবং তার বিষয় সম্পর্কিত

যোগাচার-সিদ্ধান্ত আত্মত্যাগবাদ নামে পরিচিত। শুক্লিতে রজতের রজত-
 'শুক্লি'-টি কল্পিত বাহ্যপদার্থ। এই কল্পিত পদার্থে 'অস্তর্জয় (আস্তর) রজতের
 ভ্রান্তি হয়। রজত আস্তর। জ্ঞানের আকার বলে, রজতটি জ্ঞানের সঙ্গে ভিন্ন
 রজত জ্ঞানাত্মক। রজত জ্ঞানের (আত্মার) ধর্ম বলে জ্ঞানাত্মকই। রজত বাহ্য ন
 অথচ, বাহ্যরূপে তা প্রতিভাত হয়। এককথায়, রজত বাহ্যরূপে কল্পিত ও নির্দেশিত
 হয়। তথাকথিত প্রমাণ ভ্রম। সকল জ্ঞানের ক্ষেত্রেই আস্তর-জ্ঞানেরই জ্ঞান হয়।
 জ্ঞানই বহির্বিষয়রূপে ভ্রান্তভাবে জ্ঞাত হয়। জ্ঞান ভিন্ন জ্ঞেয় নাই। সকল সবিষয়ক
 (বহির্বিষয়ক) জ্ঞান ভ্রান্ত। বহির্বিষয় অসৎ। তাই, তার উপর নির্ভরশীল প্রমাণ ও
 প্রমাণ-প্রমেয়ভাব কল্পিত বা অসৎ। কিন্তু জ্ঞান স্বরূপত প্রকাশাত্মক বলে, স্বরূপ
 প্রমাণ ও ভ্রম, সকল জ্ঞানস্থলেই যে বিষয়ের প্রকাশ হয় বলে মনে হয়, সেই
 প্রকাশের মূল জ্ঞানই। জ্ঞানের স্বরূপ ও সত্তা এমনই যে, যাকে লৌকিকভাবে
 ভ্রমজ্ঞান বলা হয়, সেখানেও জ্ঞানত্বরূপে জ্ঞানের সত্তা যে বর্তমান, তা অস্বীকার
 করা যায়না। জ্ঞান সেখানে থাকেনা বলে মনে হয়, সেখানে কোনও কিছুই প্রকাশ
 হতে পারেনা। যদি জ্ঞান অসৎ বলে বিবেচিত হয়, তাহলে, অসত্তের অসত্তা প্রমাণ
 করবে কে? বা অসৎ, তা স্বভাববহিত। তাই, তা অর্থক্রিয়াকারী (কার্যজনক) হতে
 পারেনা। যা বাহ্য নয়। ভ্রমজ্ঞানে (অর্থাৎ, সকল সবিষয়ক জ্ঞানেই) তা বাহ্যরূপ
 প্রতীতি হয়। জ্ঞান অসৎ হলে এ প্রতীতি ঘটতে পারতনা। যা অসৎ বা স্বভাববহিত,
 তার পক্ষে, কোনও বিষয়কে যথার্থ কিংবা অযথার্থভাবে প্রকাশ করা সম্ভব না।
 তাই জ্ঞানকেই যথার্থ অর্থে সৎ বলা উচিত বলে যোগাচারগণ মনে করেন।
 শুক্লিতে 'ইহা রজত' বলে ভ্রমজ্ঞান হবার পর, যখন 'ইহা রজত নয়' বলে মনে
 বাধকজ্ঞান হয়, তখন 'রজতের' অসত্তা প্রমাণিত হয়না,—রজতের জ্ঞানভিত্তিক
 বাহ্যত্ব বাধিত হয় এবং তার জ্ঞানাত্মকতা প্রমাণিত হয়।

অত্যাতিবাদ

মীমাংসক প্রভাকর অত্যাতিবাদী। প্রভাকর মতে, সকল জ্ঞানই যথার্থ। কোনও
 জ্ঞান ভ্রান্ত (খ্যাতি) নয়। জ্ঞানমাত্রই বিষয়কে যথার্থভাবে প্রকাশ করে। প্রশ্ন হল,
 লোকে যে ভ্রম ও প্রমার ভেদ করে, তার কারণ কি? এই ব্যবহারে অসৎ
 কোথায়? উত্তরে প্রভাকর যা বলেন, তা অত্যাতিবাদ নামে পরিচিত। 'অত্যাতি'
 মানে 'খ্যাতি' বা 'ভ্রমজ্ঞানের' অভাব। প্রভাকর বলেন, ভ্রমজ্ঞানস্থলে, শুক্লিতে 'ইহা
 রজত' বলে জ্ঞান হয় বলে সকলেই মনে করি। বস্তুত, এস্থলে কোনও 'একটি'
 বিশিষ্টজ্ঞান হয়না। এখানে দুটি জ্ঞান হয় : একটি 'ইহা' রূপে জ্ঞাতার সম্মুখ
 বর্তমান শুক্লির (ইন্দ্রিয়সম্বন্ধজন্য) প্রত্যক্ষজ্ঞান : অন্যটি, রজতের 'স্বরণাত্মক'
 জ্ঞান। ইন্দ্রিয়ের সঙ্গে সম্বন্ধিত যে শুক্লি, তার সঙ্গে শুক্লির সাদৃশ্যটির প্রত্যক্ষ হয়
 এবং এই প্রত্যক্ষের ফলে, পূর্বদৃষ্ট রজতের (পূর্বানুভবজনিত) সংস্কারটি উদ্ভূত হয়।

যেই স্বরণীয়ক জ্ঞানটি জন্মায়। দুরত্ব, আলোর স্বল্পতা কিংবা অন্য সোমের ফলে, শক্তির সঞ্চারিত-শক্তির বিশেষ স্বরূপের জ্ঞান হয়না। শক্তিটি সামান্যকারেই প্রত্যক্ষ-রূপে জ্ঞাত হয়। সামান্যকার প্রত্যক্ষজ্ঞানে, শক্তির সঙ্গে পূর্বানুকৃত রজতের দীর্ঘতা, স্বরণীয়কভাবে প্রকৃতি সাদৃশ্য অনুভূত হয়। এর সঙ্গে, রজতটি যে ইষ্ট-সামক, সে জ্ঞানও থাকে। ফলে 'ইহা' কি বলে অনুশঙ্কান হয়। এভাবে, পূর্বানুকৃত রজত-সংস্কারটি উদ্বেষিত হওয়ার ফলে, রজতের স্বরণীয়ক জ্ঞান হয়। শক্তির বিশেষ স্বরূপের জ্ঞান না হওয়ার, শক্তি ও রজতের ভেদজ্ঞান হয়না। তাছাড়া, শক্তির প্রত্যক্ষজ্ঞান ও রজতের স্বরণীয়ক জ্ঞানের ভেদও জ্ঞাত হয়না। ফলে, শক্তিতে 'ইহা রজত' বলে শ্রান্ত-ব্যবহার হয় এবং শ্রান্ত-জ্ঞাতা রজত আনতে প্রবৃত্ত হয়। প্রকৃতিও ব্যবহার। শক্তিতে 'ইহা রজত' বলে যে জ্ঞান হয়, তা বস্তুত দুটি জ্ঞানের সমাহার। একটি প্রত্যক্ষজ্ঞান, অন্যটি স্মৃতিজ্ঞান। এই দুটি জ্ঞানই, স্বতন্ত্রভাবে যথার্থ। 'ইহা রজত', নামক জ্ঞানটি যে একটি বিশিষ্ট-জ্ঞান নয়, তা বাধকজ্ঞান হলেই ভেদ হয়। 'ইহা রজত নয়'—এভাবে বাধকজ্ঞান হলে, তথাকথিত ভ্রমজ্ঞানস্থলীর দুটি জ্ঞানের কোনটিই বাধিত হয়না। কারণ, জ্ঞান দুটি যথার্থ। তথাকথিত ভ্রমজ্ঞানের পর 'ইহা রজত' বলে যে ব্যবহার হয়, তাই শ্রান্ত এবং বাধকজ্ঞানের দ্বারা স্বরণীয়ক বাধিত হয়। প্রভাকর বলেন, আমরা যাকে 'ভ্রমজ্ঞান' বলি, তা একটি নির্দিষ্ট ধর্ম দ্বারা বিশেষিত অন্য বিষয়ের জ্ঞান নয়। সকল জ্ঞানই যথার্থ। জ্ঞান স্বয়ং কোনও বিষয়কে অন্যবিষয়ের ধর্মের দ্বারা বিশেষিতরূপে (অর্থাৎ, স্বরণীয়রূপে) প্রকাশ করেনা। দুটি যথার্থজ্ঞান ও তাদের সৎবিষয়ের ভেদ জ্ঞাত না হওয়ার ফলে, শ্রান্ত ব্যবহার হয়। ভ্রমজ্ঞান বা খ্যাতি অসৎ।

অন্যথাখ্যাতিবাদ

অন্যথাখ্যাতিবাদী নৈয়ায়িক বলেন, ভ্রমজ্ঞান যে বস্তুত ঘটে, তা অস্বীকার করা যায়না। প্রভাকরের অন্যথাখ্যাতিবাদ নিরাস করতে গিয়ে, নৈয়ায়িক বলেন, শক্তিতে 'ইহা রজত' বলে যে জ্ঞানটি হয়, তা একটি বিশিষ্ট জ্ঞানই। যদি জ্ঞানটি একটি বিশিষ্ট-জ্ঞান না হত, তাহলে, জ্ঞাতা রজত আনতে প্রবৃত্ত হতনা। রজতের জ্ঞান হয় ফলেই শ্রান্তজ্ঞাতা ভ্রমজ্ঞানের পরই রজত আনতে প্রবৃত্ত হয়। আমরা সকলেই জানি যে, একটি বিশিষ্ট-জ্ঞান হলেই, জ্ঞাতবিষয়কে পেতে ইচ্ছা হয় এবং ইচ্ছাই প্রবৃত্তির কারণ। যে রজতটি সৎ, তাকে রজত বলে জানলে, পেতে ইচ্ছা হয় এবং ইচ্ছার ফলেই রজত গ্রহণে প্রবৃত্তি জন্মায়। যে কথা সৎ-রজতের প্রমাণ সস্পর্কে খাটে, তা ভ্রমজ্ঞানের বিষয় 'রজত' সস্পর্কেও প্রযোজ্য। বিশিষ্ট-জ্ঞানই সৎ-রজতে প্রবৃত্তির কারণ। ভ্রমজ্ঞান সস্পর্কেও নৈয়ায়িক বলেন, শক্তিতে রজতের শ্রান্তি ঘটবার পর, রজত পাবার ইচ্ছা ও গ্রহণের প্রবৃত্তি হয়। প্রমার মত, ভ্রমস্থলেও ইচ্ছা ও প্রবৃত্তির কারণ,—'ইহা রজত' নামক জ্ঞান। এটি একটি বিশিষ্ট-জ্ঞানই। অন্যথাখ্যাতিবাদের

সমালোচনা করতে গিয়ে, নৈয়ায়িক আরও বলেন, যদি শুক্তিজ্ঞান ও রজতজ্ঞানের
এবং এই জ্ঞান দুটির বিষয়বস্তুর ভেদজ্ঞানের অভাবকে ভ্রমজ্ঞানস্থলীয় ইচ্ছা ও
প্রবৃত্তির কারণ বলে মানা হয়, তাহলে, প্রমাণ ও ভ্রমের অনন্তর যে ভিন্ন ভিন্ন ইচ্ছা ও
প্রবৃত্তি হয়, তাদের বিভিন্ন ব্যাখ্যা দিতে হয়। অথচ, জ্ঞানরূপে প্রমাণ ও ভ্রম স্বরূপে
ভিন্ন নয়। তাই, তাদের বিভিন্ন ব্যাখ্যা অসংগত বলে নৈয়ায়িক মনে করেন।
নৈয়ায়িক আরও বলেন, শুক্তি ও রজত ভিন্ন হলে, তাদের ভেদজ্ঞান না হবার কি
যদি কোনও বিশেষ দোষের ফলে, শুক্তি ও রজতের (ভিন্ন হওয়া সত্ত্বেও) ভিন্ন
রূপে জ্ঞান না হয়, তাহলে একথা মানতে বাধা কোথায় যে সেই দোষেরই জ্ঞান
‘ইহা রজত’ নামক একটি বিশিষ্ট-জ্ঞানও উৎপন্ন হয়। নৈয়ায়িক মনে করেন, একটি
বিশিষ্ট জ্ঞানের উৎপত্তির জন্য প্রয়োজনীয় সকল কারণ উপস্থিত থাকলে, তার
উৎপত্তি অবধারিত। কারণ-সামগ্রী হাজির হলে, তার কাযটি না জন্মানের কারণ
নাই। নৈয়ায়িক আরও বলেন, শুক্তিতে রজতের জ্ঞানের পর, জ্ঞাতা যখন জানতে
পারে, যাকে সে রজত বলে জেনেছিল, তা রজত নয়, শুক্তিই,—তখন তার
পূর্বেৎপন্ন বিশিষ্টজ্ঞান বিষয়ক অনুব্যবসায় হয়। সেই অনুব্যবসায়ের আকার : ‘আমি
একে রজত বলে জেনেছিলাম।’ এই অনুব্যবসায় প্রমাণ করে যে,
পূর্বেৎপন্ন-জ্ঞানটি, শুক্তিতে রজতবিষয়ক একটি বিশিষ্ট-জ্ঞানই। সেই জ্ঞানটি,
প্রভাকর কথিত ‘দুটি জ্ঞান’ নয়। যদি তা ‘দুটি জ্ঞান’ হত, তাহলে, ‘আমি-পূর্বে একে
প্রত্যক্ষ করেছিলাম, পরে রজতকে স্বরণ করেছিলাম’,—এই আকারে অনুব্যবসায়
হত। বস্তুত, অনুব্যবসায় এ আকারে হয়না। ভ্রমজ্ঞান প্রত্যক্ষসিদ্ধ। তার সম
অস্বীকার করা যায়না। ভ্রমজ্ঞান একটি বিশিষ্ট-জ্ঞান। অন্য যে কোনও বিশিষ্টজ্ঞানে
বিষয়ের মত, এই জ্ঞানের বিষয়োপ বিশেষ্য ও বিশেষণ অংশ থাকে। ভ্রমজ্ঞানের
স্বাতন্ত্র্য এই যে, সেখানে বিশেষ্যাংশটি বিশেষণাংশের সঙ্গে বস্তুত সম্বন্ধ থাকে।
কিন্তু, তাদের আরোপিত সম্বন্ধের ফলে, যে বিশিষ্ট-জ্ঞানটি উৎপন্ন হয়, তাই
ভ্রমজ্ঞান বলা হয়। শুক্তিতে রজতের ভ্রমজ্ঞানস্থলে, ‘শুক্তি’ বিশেষ্য এবং (রজতের)
‘রজতত্ব’ বিশেষণ। এরা বস্তুত সম্বন্ধ নয়। অথচ এদের মধ্যে সম্বন্ধ কল্পিত বা
আরোপিত হয়। কোনও দোষই এই আরোপের হেতু। আরোপিত সম্বন্ধের ফলে,
‘ইহা রজত’ বলে ‘রজতবিশিষ্ট’ শুক্তির জ্ঞান হয়। এই ভ্রমজ্ঞানটি প্রত্যক্ষসিদ্ধ।
নৈয়ায়িক বলেন, ইন্দ্রিয়ার্থসম্বন্ধের ছাড়া প্রত্যক্ষজ্ঞান হতে পারেনা। লৌকিক
ইন্দ্রিয়ার্থ-সম্বন্ধের ফলে, শুক্তির প্রত্যক্ষজ্ঞান হয়। কিন্তু, কোনও দোষের ফলে,
শুক্তির বিশেষ প্রত্যক্ষজ্ঞান না হয়ে সামান্যকারে প্রত্যক্ষজ্ঞান হয়। শুক্তির সামান্যকার
প্রত্যক্ষজ্ঞান হলে, পূর্বানুভূত রজতের সঙ্গে শুক্তির সাদৃশ্য অনুভূত হয়। ফলে,
পূর্বানুভবজনিত রজত-সংস্কারটি উদ্ভূত হয়। অতঃপর জ্ঞানলক্ষণা-সম্বন্ধের নামক
(ন্যায়াভিমত) অলৌকিক-সম্বন্ধের দ্বারা ইন্দ্রিয়ের সঙ্গে অন্যত্র-বর্তমান রজতের
সম্বন্ধ ঘটে এবং রজতত্বের প্রত্যক্ষ হয়। জ্ঞানলক্ষণা-সম্বন্ধ স্থলে, জ্ঞানই
সম্বন্ধের কাজ করে। এভাবে, ‘রজতত্ববিশিষ্ট শুক্তির’ জ্ঞান হয়। শুক্তি স্বরূপে

তার প্রত্যক্ষ না হয়ে, অন্যরূপে (অন্যথা) জ্ঞাত হয়। নৈয়ায়িকের এই বক্তব্য অসংখ্যাতিবাদ নামে পরিচিত। 'ইহা রজত নয়', এই বাধজ্ঞান শুক্তির সঙ্গে সৎজ্ঞানের সম্বন্ধ বাধিত করে। ন্যায়ের ভাষায়, বাধজ্ঞান,—ধর্ম, (রজতত্ব) ও ধর্মীর (শুক্তি) এক অধিকরণে থাকার জ্ঞানকে বাধিত করে এবং তারা যে ভিন্ন ভিন্ন অধিকরণে থাকে, তা প্রতীত করায়।

সংখ্যাতিবাদ

প্রত্যাকরের মত সকল জ্ঞানকে যথার্থ মনে করলেও এবং ভ্রমজ্ঞানের সত্তা না হলেও রামানুজ অখ্যাতিবাদী নন। অখ্যাতিবাদ অনুসারে ভ্রমজ্ঞানবিষয়টি ভ্রমবাহক। রামানুজ বলেন, শুক্তিতে 'ইহা রজত' বলে ভ্রমজ্ঞানের পর রজতে সৎ হবার সময় জ্ঞাতা মনে করেনা যে অভাবাত্মকবিষয়ে তার প্রবৃত্তি হচ্ছে। 'ইহা রজত নয়' নামক বাধকজ্ঞানটিও রজতের অভাবাত্মকতা প্রমাণ করেনা। ভ্রমবাহকবিষয়ের বিশিষ্ট-জ্ঞানই ভাবাত্মকবিষয়ে ইচ্ছা ও প্রবৃত্তি জন্মাতে পারে। ঐতিকানুভব-সিদ্ধ ভ্রমজ্ঞান ভাবাত্মক বিষয়কেই প্রকাশ করে। ভ্রমজ্ঞান ও তার সৎজ্ঞানের স্বরূপ সম্পর্কে রামানুজ বলেন, কোনও সৎবিষয়ের আংশিক ধর্মকে অসংখ্যরূপে জানাই ভ্রমজ্ঞান। ভ্রমজ্ঞান, অসংখ্যাতিবাদী কথিত 'অসতের', কিংবা অদ্বৈতবেদান্তীঅভিমত 'অনির্বাচ্যের' কিংবা নৈয়ায়িক-কথিত 'অন্যত্র-বর্তমান সৎবিষয়ের' জ্ঞান নয়। প্রমা ও ভ্রমের পার্থক্য সম্পর্কে রামানুজ বলেন, প্রমাজ্ঞানে সৎজ্ঞানও বিষয়কে তার সকল ধর্ম দ্বারা বিশেষিতরূপে জানি, ভ্রমজ্ঞানে বিষয়ের আংশিক ধর্মকে সমগ্র বিষয় বলে জানি। অংশকে সমগ্র বলে জানার কারণ সম্পর্কে রামানুজ বলেন, যে বিষয়কে অন্য যে বিষয়রূপে জানি, সেই অন্যবিষয়ের উপাদান সেই বিষয়ে, স্বল্পপরিমাণে হলেও থাকে। কোনও দোষের জন্য, বিষয়ের প্রধান উপাদান অংশ জ্ঞাত না হয়ে, স্বল্পপরিমাণ উপাদানই জ্ঞাত হয়। ফলে, ভ্রমজ্ঞানজনিত ব্যবহারে ব্যর্থতা ঘটে। শুক্তিতে রজতের উপাদান থাকে বলেই, সৎজ্ঞানও দোষের ফলে, শুক্তির প্রধান উপাদান (যার জন্য তাকে শুক্তি বলা হয়) জ্ঞাত না হয়ে, অপ্রধান রজতের উপাদান জ্ঞাত হয়। ফলে, শুক্তিতে রজতের ব্যবহার সার্থক হয়না। রামানুজমতে, ভ্রমজ্ঞানে, অপ্রধান-সৎ-ই সমগ্র-সংরূপে জ্ঞাত হয়। ভ্রমজ্ঞানে সৎ-এরই জ্ঞান হয়। তাই, রামানুজকে সংখ্যাতিবাদী বলা হয়।

অদ্বৈতবেদান্ত কর্তৃক বিভিন্ন খ্যাতিবাদের খণ্ডন

অসংখ্যাতিবাদের খণ্ডনে অদ্বৈতবেদান্তী বলেন, অসংখ্যাতিবাদীর বক্তব্য বাস্তব অভিজ্ঞতা (experience) অনুসারী নয়। ভ্রমজ্ঞানের বিষয়, ভাবাত্মকরূপেই বিদ্যমান হয়। অসৎ,—জ্ঞান, ইচ্ছা ও প্রবৃত্তির বিষয় হতে পারেনা। অথচ, ভ্রমজ্ঞান জ্ঞাতকে ভ্রান্তবিষয়ে প্রবৃত্ত করে। বাধকজ্ঞান অসৎ-এর বাধক হতে পারেনা।

কারণ, যা অসৎ, তার গ্রহণ কিংবা বর্জন সম্ভব নয়। অসৎখ্যাতিবাদী বলতে পারেন বাধকজ্ঞানের পর জাতার মনে হয়, বাধিতবিষয়টি কখনও ভিঙ্গনা, নাই হতে থাকবেনা। সুতরাং, সেই বিষয়কে 'অসৎ' না বলে উপায় কি? অদ্বৈতবেদান্তী মনে করেন, সত্তা [reality] ও ভাবরূপতা [positivity] এক নয়। তাদের অভিন্ন মনে করার ফলেই অসৎখ্যাতিবাদীর আলোচ্য আপত্তি। ভ্রমজ্ঞানের বিষয়, সত্তার সঙ্গে অসৎসঙ্গ,—অর্থাৎ সৎ নয়। অর্থাৎ, তা ভাবরূপেই প্রতীত হয়। তাই, তাকে অসৎ-ও বলা চলেনা। অদ্বৈতবেদান্তের ভাষায়, ভ্রমজ্ঞানটি ভাবরূপমিথ্যা।

আত্মখ্যাতিবাদও ভ্রমজ্ঞান ও তার বিষয়ের যথাযথ ব্যাখ্যা নয় বলে অদ্বৈতবেদান্তী মনে করেন। আত্মখ্যাতিবাদ, ভ্রমজ্ঞানবিষয়কে অসৎ না বলে ভাবাত্মক বলে মানলেও, বাস্তব অভিজ্ঞতার অনুসারী নয়। ভ্রমজ্ঞানের বিষয় বহির্দেশস্থরূপে প্রতীত হয় এবং বহির্দেশে-বিদ্যমান-বিষয়কে পাবার জন্য লোকে প্রবৃত্ত হয়। 'ইহা রজত নয়' বলে বাধকজ্ঞান হবার পরও জ্ঞাতা মনে করেনা যে সে আস্তর (অস্তর্জ্ঞে = mental) রজত পাবার জন্য প্রবৃত্ত হয়েছিল। যা আস্তর, তা বহির্দেশে বিদ্যমানরূপে প্রতিভাত হতে পারেনা। বাধকজ্ঞান বহির্দেশস্থবিষয়ই বাধিত করে। বহির্দেশস্থ শুক্লের জ্ঞান, আস্তর রজতকে বাধিত করতে পারেনা। বাস্তব অভিজ্ঞতার সাক্ষ্য অস্বীকার করে, আত্মখ্যাতিবাদী ভ্রমজ্ঞান বিষয়ের জ্ঞানাতিরিক্ত ভাবরূপতাকেই অস্বীকার করেন এবং তাকে জ্ঞানেরই আকার বলেন।

অদ্বৈতবেদান্তীমতে, প্রভাকরের অখ্যাতিবাদও, ভ্রমজ্ঞান এবং তার বিষয়ের সাক্ষ্য অভিজ্ঞতা-অনুসারী-ব্যাখ্যা নয়। প্রভাকরের বক্তব্য অনুসারে ভ্রমজ্ঞান বিষয়ে অভাবাত্মকতা প্রমাণিত হয়। অদ্বৈতবেদান্তী বলেন, ভ্রমজ্ঞানের বিষয় 'ইহা' [ভাবাত্মক] রূপেই প্রতীত হয়। 'ইহা'-র প্রত্যক্ষাত্মকজ্ঞান স্বীকার করে, প্রভাকর বস্তুত তা মেনেছেন। অদ্বৈতবেদান্তী আরও বলেন, ভ্রমজ্ঞান একটি বিশিষ্ট-জ্ঞান এবং তার বিষয়ও একটি বিশিষ্ট-ভাবাত্মকবস্তু। দুটি যথার্থ জ্ঞানের ও তাদের দুই সৎ-বিষয়ের ভেদের জ্ঞানের অভাবই ভ্রান্তব্যবহারের (প্রভাকরমতে, জ্ঞান ভ্রান্ত হতে পারেনা) কারণ,—প্রভাকরের এ কথাকে অদ্বৈতবেদান্তী বাস্তব-অভিজ্ঞতার বিরোধী মনে করেন। অদ্বৈতবেদান্তীমতে, ভ্রমজ্ঞান ও তার বিষয় অভাবাত্মক হলে, ভাবাত্মক ইচ্ছা ও প্রবৃত্তির জনক হতে পারতনা। তাছাড়া, শুক্লরূপ 'ইহার' প্রত্যক্ষাত্মক সামান্যকার জ্ঞানও, রজতে ইচ্ছা ও প্রবৃত্তির (ব্যবহারের) জনক হতে পারেনা। যদি তা পারত, তাহলে, শুক্ল ছাড়া অন্য যে কোনও বস্তুই, 'ইহা' রূপে সামান্যকারে প্রত্যক্ষভাবে জ্ঞাত হলে, শুক্লের প্রত্যক্ষাত্মক সামান্যজ্ঞান যে ব্যবহার জন্মায়, তা জন্মতে পারত। অখ্যাতিবাদী বলেন, ভ্রমজ্ঞানস্থলে, রজতের স্মরণাত্মক জ্ঞান হয়। এর বিরুদ্ধে অদ্বৈতবেদান্তী বলেন, 'ইহা রজত নয়' বলে বাধকজ্ঞান জন্মানের পর জ্ঞাতা মনে করেনা, পূর্বদৃষ্ট অতীতকালীন রজতে তার ইচ্ছা ও প্রবৃত্তি হয়েছিল। শুক্লস্থ বিশিষ্ট-শুক্ল কিংবা রজতস্থ বিশিষ্ট-রজত, ভ্রমজ্ঞানের বিষয় নয়। রজতস্থ বিশিষ্ট

গুণিই ভ্রমজ্ঞানের বিষয়রূপে প্রতীত হয়। বিষয়টি একটি বিশিষ্ট-বস্তুই,—দুটি বস্তু নয়। জ্ঞানও একটি বিশিষ্ট-জ্ঞানই—দুটি জ্ঞান নয়। অদ্বৈতবেদান্তী বলেন, অখ্যাতিবাদীমতে, কোনও কারণে ভ্রমজ্ঞানস্থলে বর্তমান স্মৃতিজ্ঞান ও তার বিষয়ের স্মৃত্যাত্মকতার নাশ হয় এবং 'এই সেই বিষয় যা আমি আগে অমুক সেশে ও কালে জ্ঞানেছিলাম' বলে উল্লেখ হয়না। অদ্বৈতবেদান্তী মনে করেন, স্মৃত্যাত্মকতার নাশ হলে, কোনও জ্ঞান কিংবা বিষয়কে স্মরণাত্মক বলা অর্থহীন। অদ্বৈতবেদান্তী আরও বলেন, প্রভাকর মতে জ্ঞানমাত্রই স্বপ্রকাশ। তাই, যখনই জ্ঞান উৎপন্ন হয়, তখনই অজ্ঞাত [জ্ঞাত] হয়। জ্ঞানের অজ্ঞাতসত্তা অসম্ভব। জ্ঞান স্বপ্রকাশ হলে, ভ্রমজ্ঞানে বর্তমান প্রত্যক্ষজ্ঞান ও স্মৃতিজ্ঞানও প্রকাশ পাওয়া উচিত এবং সঙ্গে সঙ্গে তাদের সঙ্গে অবশ্যই জ্ঞাত হওয়া উচিত। তাহলে, জ্ঞানের ভেদাগ্রহের কথা বলে, প্রভাকরের পক্ষে অবিরোধিতাই হয়। শুধু তাই নয়। জ্ঞান দুটি প্রকাশ পেলে, তাদের মধ্যে দুটিও অজ্ঞাত থাকতে পারেনা। ফলে, প্রভাকরের অখ্যাতিবাদ অবিরোধী হয়ে পড়ে।

অন্যথাখ্যাতিবাদের খণ্ডন করতে গিয়ে, অদ্বৈতবেদান্তী বলেন, অন্যথাখ্যাতিবাদী-নৈয়ায়িকও সর্বাংশে বাস্তব-অনুসারী নন। নৈয়ায়িক মনে করেন, ভ্রমজ্ঞানের বিষয় 'একটি বিশিষ্ট-ভাবাত্মকবস্তু'। তত্রাচ, তার বস্তুব্য বাস্তব অভিজ্ঞতার যথার্থ অনুসারী না। নৈয়ায়িক যে বলেন, 'ইহা' রূপে গুণির অন্যথা [পূর্বে অন্যত্র দৃষ্ট রজতের আকারে] জ্ঞান হয়, তা ঠিক নয়। ভ্রমজ্ঞানের পর, ভ্রান্তজ্ঞাতা 'এইক্ষণে' ও 'এখানে' বর্তমান রজতেই প্রবৃত্ত হয়। অন্যত্র বর্তমান কিংবা অতীতকালীন রজত, বর্তমান-রজতে প্রবৃত্তি জন্মাতে পারেনা। ভ্রমজ্ঞানে, অন্যত্র-দৃষ্ট-রজতরূপে রজত প্রতীত হয়না। অদ্বৈতবেদান্তী নৈয়ায়িক-কথিত 'জ্ঞান-লক্ষণা' নামক অলৌকিক সন্নির্কর্ষ মানেননা। কারণ, এ রকম সন্নির্কর্ষ মানলে গুরুতর দোষ হয়। নৈয়ায়িক বলেন, যে চন্দনকাঠ জ্ঞাতার চাক্ষুষ প্রত্যক্ষ হবার মত ব্যবধানে আছে, অথচ সেই ব্যবধানটি তার গন্ধের ছাণজ প্রত্যক্ষ জন্মানর যোগ্য নয়, তার সঙ্গে চক্ষুর সন্নির্কর্ষ হলে 'চন্দনটি সুরভিব্যুক্ত' বলে লোকের জ্ঞান হয়। এই জ্ঞানের ব্যাখ্যা করার জন্য, নৈয়ায়িক জ্ঞানলক্ষণা সন্নির্কর্ষ মানেন। অদ্বৈতবেদান্তী মনে করেন, এই জ্ঞানটিকে অনুমিত্যাত্মক কিংবা ভ্রমপ্রত্যক্ষ বলা উচিত। কারণ, লৌকিক সন্নির্কর্ষে যে বিষয়ের প্রত্যক্ষ হয়না, অলৌকিক-সন্নির্কর্ষ (জ্ঞান-লক্ষণা সন্নির্কর্ষ) দ্বারা তার প্রত্যক্ষাত্মক জ্ঞানের উপপাদন করলে, যে কোনও অনুমিতিই প্রত্যক্ষপদবাচ্য হয়ে পড়ে। পর্বতে পূর্ব প্রত্যক্ষদ্বারা বহির অনুমানস্থলে, ন্যায়-অভিमत জ্ঞানলক্ষণা-সন্নির্কর্ষ মানলে, পর্বত জ্ঞানটিকেও প্রত্যক্ষাত্মক বলা যেতে পারে। কারণ, লৌকিক-সন্নির্কর্ষে বহির অনুমানস্থিত না হলেও, জ্ঞানলক্ষণা-সন্নির্কর্ষের দ্বারা প্রত্যক্ষ জ্ঞানের বিষয় হতে পারে। ফলে, অনুমিতিমাত্রেরই উচ্ছেদ ঘটে। সর্বশেষে অদ্বৈতবেদান্তী বলেন, অন্যথাখ্যাতিবাদীমতে, ধর্ম (রজতত্ব) ও ধর্মীয় (গুণির) বাস্তব সম্বন্ধ না থাকলেও,

তার আরোপিতভাবে সম্বন্ধ হবার ফলেই 'ইহা রজত' বলে ভ্রমজ্ঞান হয়। অন্যথাখ্যাতিবাদীর এ বক্তব্য বাস্তব-অভিজ্ঞতার বিরোধী। কারণ, বাধকজ্ঞান শুধুমাত্র আরোপিত সম্বন্ধটিকেই বাধিত করেনা,—সমগ্র, এক ও বিশিষ্ট বিষয়টিকেই বাধিত করে। শুধুমাত্র 'সম্বন্ধের বাধ' মানে 'অসতের বাধ'। কারণ সম্বন্ধটি অসৎ। কিন্তু অসংখ্যাতিবাদের বিরুদ্ধে প্রযোজ্য আপত্তিগুলি নৈয়ায়িকের বক্তব্যের বিরুদ্ধে প্রয়োগ করা যেতে পারে।

অদ্বৈতবেদান্তমতে, সংখ্যাতিবাদও অযৌক্তিক। সংখ্যাতিবাদীমতে, কোনও সত্তার (বিষয়ের) আংশিকদিককে সমগ্রসত্তা বলে মনে করাই ভ্রমজ্ঞান। অদ্বৈতবেদান্তী বলেন, সমগ্র সত্তার অংশ রূপেই, কোনও অংশ (ধর্ম) সং। সমগ্র সত্তা থেকে বিচ্ছিন্নরূপে 'অংশটি' অসৎ। সুতরাং, ভ্রমজ্ঞানে সং-এর জ্ঞান হয়না। সংখ্যাতিবাদী-কবিত 'সং', অসতেরই নামান্তর। ফলে, সংখ্যাতিবাদ অসংখ্যাতিবাদেই পর্যবসিত হয়।

অদ্বৈতবেদান্তের সিদ্ধান্ত : অনির্বচনীয়-খ্যাতিবাদ

বিভিন্ন খ্যাতিবাদ খণ্ডনের মধ্য দিয়ে, অদ্বৈতবেদান্তীর 'খ্যাতি' সম্পর্কিত সিদ্ধান্ত স্পষ্ট হয়ে ওঠে। অদ্বৈতবেদান্তী মনে করেন, যা মিথ্যা (ভ্রমজ্ঞানবিষয়), তা 'অসৎ' কিংবা 'জ্ঞানের আকার' কিংবা 'অভাবস্বরূপ' নয়। 'মিথ্যা',—অন্যত্র বর্তমান সং-বিষয় কিংবা আংশিক সং-বিষয় নয়। 'মিথ্যা',—সং ও অসৎ থেকে ভিন্ন,—অর্থাৎ, 'অনির্বচ্য'। গুক্তিতে রজতের ভ্রমজ্ঞানকালে, রজতটি, জ্ঞানের অতিরিক্ত বিষয়রূপেই বহির্দর্শে প্রতিভাত হয়। তাই রজতগ্রহণে জ্ঞাতার প্রবৃত্তি হয়। বাস্তবরূপে প্রতীত হয়ে, ইচ্ছা ও প্রবৃত্তির বিষয় হয়, তা আকাশকুসুম কিংবা বন্ধাজননীর মত অসৎ হতে পারেনা। আবার, রজতটিকে সং-ও বলা চলেনা। কারণ, অদ্বৈতবেদান্তীমতে, যা ত্রিকাল-অবাধিত, তাই সং। যা বাধিত হয়ে যায়, তা সং হতে পারেনা। গুক্তিতে রজতভ্রমের পর, 'ইহা রজত নয়' বলে জ্ঞান হলে, পূর্বে প্রতীত রজতটি বাধিত হয়। একারণে, অদ্বৈতবেদান্তী রজতকে মিথ্যা [অনির্বচ্য] বলেন। মিথ্যাকে 'অনির্বচ্য' না বললে, ভাবরূপে মিথ্যার প্রতিভাস এখানে তার বাধের সংগত ব্যাখ্যা দেওয়া যায়না। অদ্বৈতবেদান্তী বলেন, মিথ্যা,—তার তুলনায় বেশী সং অধিষ্ঠানকে আশ্রয় করেই প্রতীত হতে পারে। যা প্রতিভাত হবার জন্য, তার চেয়ে বেশী সং অধিষ্ঠানকে অপেক্ষা করে, তাই মিথ্যা। যার আশ্রয় নেই, তার প্রতিভাস অসম্ভব। আকাশকুসুম নিরাশ্রয় বলে প্রতীত হয়না। তাহলে, সং-অধিষ্ঠানের সঙ্গে সকল সম্পর্কশূন্য বিষয়, ইচ্ছা ও প্রবৃত্তি জন্মাতে পারেনা। মিথ্যা বাধিত হলেও, তার অধিষ্ঠানের বাধ হয়না। সং-অধিষ্ঠানের জ্ঞানই, মিথ্যাবিষয় বাধিত করতে পারে। গুক্তিস্ব-বিশিষ্টরূপে গুক্তির জ্ঞান হলেই, গুক্তিতে আরোপিত 'রজত' [মিথ্যাবিষয়] বাধিত হতে পারে।