কাল ও সত্তাবিষয়ক দার্শনিক সমস্যাবলি: একটি পর্যালোচনা

দর্শনশাস্ত্রে পিএইচ. ডি উপাধি প্রাপ্তির জন্য আবশ্যিকরূপে প্রদত্ত গবেষণাসন্দর্ভ

সংক্ষিপ্তসার

গবেষক

সাদিয়া আফরিন

রেজিস্ট্রেশন নাম্বার- ১৯১/১৩/আর্টস, তারিখ- জুলাই, ২০১৩

তত্ত্বাবধায়িকা

ড: মৈত্রেয়ী দত্ত

দর্শন বিভাগ

যাদবপুর বিশ্ববিদ্যালয়

যাদবপুর বিশ্ববিদ্যালয়

কলকাতা- ৭০০০৩২, পশ্চিমবঙ্গ

সেপ্টেম্বর, ২০২১

কাল ও সত্তা বিষয়ে কিছু দার্শনিক সমস্যা ও তাদের পর্যালোচনা

সাদিয়া আফরিন

দর্শন বিভাগ

যাদবপুর বিশ্ববিদ্যালয়

সংক্ষিপ্তসার :

সাধারণ ভাবে কালকে সময় বলে বুঝলেও কাল বিষয়ক কতকগুলি স্বভাবিক প্রশ্ন আমাদের মনে আসে। অতীত কাল বলে কী কিছু আছে? বা ভবিষ্যৎ কাল কী অনন্ত? কাল কী কোনও কিছুকে আশ্রয় করে থাকে? বা কালের ত্রিকালিক ব্যবহারের স্বরূপ কী? কাল বিষয়ক এই সকল অধিবিদ্যক সমস্যার মধ্যে যেটি প্রধান সমস্যা সেটি হল কাল সৎ অথবা অসৎ? কিছু প্রশ্নের উত্তর পাওয়া গেলেও কালের সত্তা বিষয়ে আজ ও কোনও ঐক্যমত স্থাপিত হয়নি। তার অন্যতম প্রধান কারণ জাগতিক অভিজ্ঞতার কোন বিষয়টিকে আমরা সময় বলে চিহ্নিত করব সেই বিষয়ে আমরা ঐক্যমত নই। আমি আমার গবেষণায় কালের সত্তা আদৌ আছে কিনা সেটি জানার চেষ্টা করেছি। এখানে আমি কালের অস্তিত্ব প্রতিপাদনের পাশাপাশি কালের অসত্ত্বা প্রতিপাদনের যুক্তিসমূহ ও আলোচনা করব। আমার গবেষণার মূল বিষয়টি দুটি দিক থেকে বোঝার চেষ্টা করেছি - ১। কাল সৎ অথবা অসৎ? ২। সত্তা কালিক অথবা কালাতীত? আমরা সকলেই জানি যে আমাদের বাহ্য জগৎ ক্রমাগত পরিবর্তনশীল। পরিবর্তণশীলতাই জীবনের একমাত্র নিশ্চিত ও স্থায়ী সত্য। আমরা প্রায়ই দেশ কালের গণ্ডির ফাঁদে আটকে পড়ি। কিন্তু প্রকৃতপক্ষে বাস্তবে অতীত আমাদের কাছে উপস্থিত নয় এবং ভবিষ্যৎ ও এখনো হাজির হয়নি। কেবলমাত্র বর্তমানকেই সত্য বলে মনে হয়। কিন্তু বর্তমান কাল ও খুব দ্রুত চলে যায়। যখনই এটাকে আমরা ধরার চেষ্টা করি এটি আমাদের হাত থেকে পিছলে যায়। আমরা শুধুমাত্র পরিবর্তনকেই উপলব্ধি করি। পরিবর্তনের ধারণা ব্যতিরেকে কালের ধারণা কে ব্যাখ্যা করা যায় না। কাল এবং পরিবর্তনের মধ্যে আসল পার্থক্য হল আমাদের অভিজ্ঞতায় যে সকল ঘটনা ঘটে তার নীরিখে আমরা পরিবর্তণকে বুঝতে পারলেও কালকে তার দ্বারা বোঝা যায় না। আসলে কালকে সর্বদা বস্তু বা ঘটনার পরিপ্রেক্ষিতেই জানা যায়। কালের অস্তিত্ব বস্তুর অস্তিত্বের উপর নির্ভরশীল। আমরা কালের প্রত্যয়কে পরিবর্তনের ধারণা থেকে নিষ্কাশিত করি। কালের ধারণা কে কখনোই বিচ্ছিন্নভাবে জানা যায় না, তাকে সবসময় সত্তা, পরিবর্তণ বা কারণতার নিরীখেই জানতে হয়। আর সেকারণেই বেদ, উপনিষদ, পুরাণ ও অন্যান্য সকল ভারতীয় দর্শনে কালের বর্ণনা ভিন্ন, ভিন্ন। কালকে তাই কখনো সৎ, অসৎ, বিষয়গত, বিষয়ীগত, স্রস্টা, সৃষ্ট নানা রূপে দেখা হয়েছে। এখন প্রশ্ন হল, তাহলে কাল কী শুধুমাত্র আমাদের অভিজ্ঞতার বিষয় নাকি আমাদের চিন্তার অতিরিক্ত বিষয় হিসেবে কালের কোনও অধিবিদ্যক অস্তিত্ব আছে ? কালের অভিজ্ঞতা সঞ্চয়ের জন্য যদি কোনও জীবকূল উপস্থিত

না থাকে তাহলে কালের অস্তিত্ব কি স্বীকার্য ? বা প্রশ্নটিকে যদি এইভাবে উপস্থাপন করা হয় যে, আমাদের সকল অস্থায়ী বিষয় সমূহের যে কালিক অভিজ্ঞতা হয় তা কী আসলে ভ্রমমাত্র নাকি এটির বাস্তব অস্তিত্ব আছে? যদি আমরা আমাদের মানসিক অবস্থার দিকে তাকাই তাহলে দেখবো যা কিছু আমাদের স্মৃতিতে আছে তাকে আমরা অতীত বলি, যা আমার প্রত্যক্ষের বিষয় হচ্ছে তাকে বর্তমান বলি, আর যা ঘটবে বলে ভাবছি তাকে ভবিষ্যৎ বলি। তাই অনেকেই বলতে পারেন এই কালিক বিভাজন মনের ধারণা ছাড়া আর কিছুই নয়। সেক্ষেত্রে কাল ও কালিক বিভাগগুলি বিষয়ীগত হয়ে পড়বে। কাল বিষয়ে ভারতীয় দর্শনে বিভিন্ন তত্ত্ব আছে। এবং কালিক বিভাজন বিষয়েও বিভিন্ন মত আছে। কালকে কেউ দ্রব্য হিসেবে বর্ণনা করেছেন আবার কেউ অবভাস রূপে বর্ণনা করেছেন। তবে যে রূপেই বর্ণনা করা হোক না কেন, সেক্ষেত্রে কালের গ্রাহক প্রমাণ বা অস্তিত্ব স্বীকারের ক্ষেত্রে প্রমাণ কী তা জানা প্রয়োজন। তবে অতীত ও ভবিষ্যৎ কাল এর অস্তিত্ব স্বীকার বিষয়ে মতভেদ থাকলেও একথা অনস্বীকার্য যে, বর্তমান কালের অস্তিত্ব খুব সহজে অস্বীকার করা যায় না। তাই এক্ষেত্রে বর্তমান কালেকে তারা কিভাবে বুঝেছেন বা বর্তমান কালের অস্তিত্ব স্বীকার বিষয়ে যেসকল যুক্তি দিয়েছেন সেগুলি দেখা প্রয়োজন।

ভারতীয় দর্শনে কেউ কেউ কালের অস্তিত্ব স্বীকার করেছেন ঠিকই তবে অনেকেই কালের অস্তিত্ব অস্বীকার করেছেন। কালের অস্তিত্ব অস্বীকারের ক্ষেত্রে এক ধরনের দার্শনিক পদ্ধতি দেখা যায় যেখানে ব্যবহারিক সত্ত্বা কে কতকগুলো ছোট ছোট ভাগে ভাগ করে সেগুলিকে ধারাবাহিক ক্রমের অতিরিক্ত অন্য কিছু আখ্যা দেওয়া হয় না। তাদের মতে একটি প্রদীপ যখন জ্বলে তখন সেখানে কোনও অবিমিশ্র অগ্নিশিখা নেই, আছে কেবল কতকগুলি সাময়িক অগ্নি শিখার শৃঙ্খল মাত্র। কিন্তু পরম কালকে অস্বীকার করলেও ‘মুহূর্ত’ বা ক্ষণকে অস্বীকার করার উপায় নেই। আমদেরকে পূর্ববর্তী ক্ষণ ও পরবর্তী ক্ষণকে স্বীকার করতেই হয়। এই প্রসঙ্গে উল্লেখযোগ্য যে, বৌদ্ধগন ক্ষণিকত্ববাদী হলেও কোনও কোনও বৌদ্ধ সম্প্রদায় বস্তুর স্থায়ীসত্তায় বিশ্বাসী। সর্বাস্তিবাদীদের মত হল, “সর্বম অস্তি” - সব কিছুই অস্তিত্বশীল। তবে তারা কালকে কেবলমাত্র পরিবর্তনের আধার রূপেই স্বীকার করেছেন, অতীত, বর্তমান ও ভবিষ্যতের অতিরিক্ত কাল নামক কোনও স্বতন্ত্র সত্তা তারা স্বীকার করেন নি। অন্যদিকে থেরবাদীগন কেবল বর্তমান কালের অস্তিত্ব স্বীকার করেছেন। আর শূন্যবাদী নাগার্জুন তিনকাল তথা কালমাত্রেরই অস্তিত্ব অস্বীকার করেছেন। কালের অনস্তিত্ব প্রমাণের জন্য নাগার্জুন কাল পরীক্ষা করেছেন। কাল যদি নিত্য হয় তবে আর তার পরীক্ষার প্রয়োজন নেই। আর কাল যদি অনিত্য হয় তবে প্রশ্ন ওঠে, কালের অস্তিত্ব কী স্বতসিদ্ধ নাকি তা কোনও কিছুকে অপেক্ষা করে সিদ্ধ হয় ? নাগার্জুন তার মূলমধ্যমকারিকাতে কাল যে সাপেক্ষিকভাবে সিদ্ধ তা প্রমাণ করেছেন। তিনি দেখিয়েছেন একটি কালিক বিভাজন অপর কালিক বিভাজনের

উপর নির্ভরশীল। অর্থাৎ, অতীত, বর্তমান ও ভবিষ্যতের মধ্যে পরস্পরিক নির্ভরশীলতার সম্পর্ক। আর তাই তিনি সপেক্ষিকভাবে অস্তিত্বশীল কালকে কালের সত্তাকে স্বীকার করেন না।

শুধুমাত্র ভারতীয় দর্শনে নয় পাশ্চাত্য দর্শনেও অনেকেই কালের অস্তিত্বকে অস্বীকার করেছেন। কালের সত্তা নির্ধারণের ক্ষেত্রে প্রাচীন তথা সমকালীন উভয় কালেই বিভিন্ন বিতর্ক লক্ষ্য করা যায়। আমি এখানে সমসাময়িক দার্শনিক ম্যাক টেগার্টের কালের অসত্ত্বা প্রতিপাদক যুক্তিসমূহের সাথে জেনো, যিনি 'গতি' ও 'পরিবর্তণ' কে অস্বীকার করেছিলেন তার যুক্তি সমূহের তুলনা করব। যা পরোক্ষ ভাবে কালের অসত্ত্বাই প্রমাণ করে। জেনোর মতে পরিবর্তণ সম্ভব নয়, অপরদিকে ম্যাক টেগার্ট ও কালিক বা সাময়িক বিন্যাস (অতীত, বর্তমান, ভবিষ্যৎ) যা পরিবর্তনের ধারণার জনক, তাকে অস্বীকার করেছেন। উভয় দার্শনিকই পরিবর্তণ ও কালিক বিন্যাসের সম্বন্ধ কে বিশ্লেষণ করেছেন। সেক্ষেত্রে কাল এবং পরিবর্তণকে অস্বীকার করা সমানধর্মী। কারন কালকে শুধুমাত্র পরিবর্তণ বা বৈচিত্রের দ্বারাই বোঝা সম্ভব। ভারতীয় দর্শনে নৈয়ায়িকগণ কালকে পরিবর্তনের আধার রূপে স্বীকার করেছেন। বৌদ্ধ দার্শনিক নাগার্জুন   এবং বৈদান্তিক শ্রীহর্ষ ও তাদের নিজস্ব যুক্তির দ্বারা কালের অস্তিত্ব খণ্ডনের চেষ্টা করেছেন। এখানে আমার উদ্দেশ্য হল পরিবর্তনকে অস্বীকার করার মধ্যমে কালের অস্তিত্ব খণ্ডনের যুক্তি সমূহের মধ্যে যে সাদৃশ্য ও বৈসাদৃশ্য আছে তার বিচার করা।

কালের সত্তা ও অসত্তা প্রতিপাদন করতে গিয়ে দেখা যায় যে, ‘সত্তা’ বা ‘অস্তিত্ব’-এর স্বরূপ নির্ণয়ের ক্ষেত্রে কালের ভূমিকা আছে। কোনও কোনও দর্শনে কালকেই পরমসত্তা হিসেবে স্বীকার করা হয়েছে। ভারতীয় চিন্তাধারায় পৌরাণিক কাহিনীর প্রভাব ছিল যথেষ্ট। কালের আলোচনও সেই প্রভাব মুক্ত নয়। অথর্ববেদে আমরা দেখি কালকে সেখানে পরম সত্তা হিসাবে স্বীকার করা হয়েছে। বৈদিক সাহিত্যে কেবল অথর্ববেদ সংহিতাই এমন এক গ্রন্থ যেখানে কালকে অখণ্ড, অবিভক্ত তথা অবিচ্ছিন্ন রূপে বর্ণনা করা হয়েছে। সেখানে কাল হল স্রষ্টার স্রষ্টা। স্রষ্টা প্রজাপতি ও সেখানে অধস্তন। অথর্ববেদের ১৯ কাণ্ডের ষষ্ঠ অনুবাকের অষ্টম ও নবম সূক্ত দুটি কাল সূক্ত। এখানে আমরা কাল সম্বন্ধীয় দার্শনিক চিন্তার বিকাশ লক্ষ্য করি। অষ্টম সূক্তের অষ্টম মন্ত্রে বলা হয়েছে কালরূপ পরমাত্মাই জগতের স্রষ্টা। তিনিই সৃষ্টির আদিতে প্রজাপতি ব্রহ্মাকে উৎপন্ন করেছেন। কালেই এই জগত সমাহিত। (“কালে তপঃ কালে জ্যেষ্ঠং কালে ব্রহ্ম সমাহিতম।/ কলেহ সর্বস্যেশ্বরো যঃ প্রজাপতে”।) অতীত ,বর্তমান, ভবিষ্যৎ কালের দ্বারা অবচ্ছিন্ন এই জগত সেই পরম কালকেই আশ্রয় করে আছে। কালরূপ পরমাত্মা ঐ দ্যুল্যোক সৃষ্টি করেছেন এবং তিনিই এই পরিদৃশ্যমান পৃথিবী সৃষ্টি করেছেন। এই রূপে কালের বর্ণনা আমরা অষ্টম সূক্তের পঞ্চম মন্ত্রে পাই। এছাড়াও, মাণ্ডূক্য উপনিষদ, মৈত্রয়নি উপনিষদ, গীতাতে অখণ্ড কালের বর্ণনা পাওয়া যায়। এই বর্ণনার মধ্যেই কাল ও সত্তার প্রত্যয় দুটি পরস্পর নির্ভরশীল রূপে ধরা দেয়। কালই সেখানে পরম সত্তা। তবে পূর্ববর্তী বৈদিক চিন্তা ধারার সাথে উপনিষদের চিন্তা ধারার মধ্যে কিছু

পার্থক্য লক্ষ্য করা যায়। তাই সত্তাকে কখনো কালিক বা কালাতীত রূপে বর্ণনা করা হয়েছে। কালের অস্তিত্ব বিষয়ক আমার গবেষণাপত্রটিকে নিম্নলিখিত কয়েকটি অধ্যায়ে ভাগ করে আলোচনা করার চেষ্টা করেছি-

১. প্রথম অধ্যায়: কাল বিষয়ক কয়েকটি দার্শনিক তত্ত্ব

ক। বিভিন্ন ভারতীয় দর্শন সম্প্রদায়ে কালের ধারণা ।

খ। দ্রব্য রূপে কাল: ন্যায়-বৈশেষিক দৃষ্টিতে ।

গ। অদ্বৈত বেদান্ত দর্শনের বিচারে অবভাস রূপে কাল।

ঘ। কারনতার পটভূমিতে কাল।

ঙ। কালের অস্তিত্ব নির্নয়ের গ্রাহক প্রমাণ।

২. দ্বিতীয় অধ্যায়: বর্তমান কালের অস্তিত্ব কি আদ্যৌ স্বীকার্য? দার্শনিক দৃষ্টিকোণে বিচারমূলক মূল্যায়ন

ক। বস্তুবাদী দৃষ্টিকোণ থেকে বর্তমান কালের ধারণা।

খ। বৈদান্তিক দৃষ্টিতে বর্তমান কালের অস্তিত্ব।

গ। ভতৃহরি কর্তৃক বর্তমান কালের অস্তিত্ব বর্ণন।

৩. তৃতীয় অধ্যায়: কালের অসত্তা প্রতিপাদনে ভারতীয় ও পাশ্চাত্য যুক্তিসমূহ

ক। কালের অস্তিত্ব খন্ডণে নাগার্জুন ও শ্রীহর্ষের যুক্তি সমূহের তুলনামূলক বিচার।

খ। কালের অনস্তিত্ব প্রমাণে জেনো এবং ম্যাক টেগার্টের যুক্তি সমূহের বিশ্লেষণ।

৪. চতুর্থ অধ্যায়: সত্তা: কালিক অথবা অ-কালিক?

ক। বৌদ্ধমতে সত্তার ক্ষণিকত্ব প্রমাণ।

খ। আভিধার্মিক দৃষ্টিভঙ্গি থেকে কারিত্রের ধারণা ও কালিক পার্থক্যের বিবরণ।

গ। ন্যায়মতে সত্তার বিবরণ।

ঘ। অদ্বৈত বেদান্ত দর্শনের দৃষ্টিকোণ থেকে সত্তার ধারণার মূল্যায়ন।

প্রথম অধ্যায়: কাল বিষয়ক কয়েকটি দার্শনিক তত্ত্ব

দ্রব্য রূপে কাল: ন্যায়-বৈশেষিক দৃষ্টিতে: - ন্যায়- বৈশেষিক গণ কাল কে এক, নিত্য, বিভু ও অতীন্দ্রিয় দ্রব্য হিসেবে স্বীকার করেছেন। কাল হল সকল কিছুর আধার এবং সকল কার্যের নিমিত্তকারণ। কালে যে অতীত, বর্তমান ও ভবিষ্যৎ এর বিভাগ স্বীকার করা হয় সেটি উপাধির ভেদ বশতঃ। উদয়নচার্য কিরণাবলীতে অতীত, বর্তমান ও ভবিষ্যতের উপাধি হিসেবে 'ঘটনা' কে স্বীকার করেছেন।

তবে নৈয়ায়িক দের এই মতের বিরুদ্ধে সাংখ্যগণ বলেন, কাল যদি এক ও বিভু হয় তবে অতীতাদি ব্যবহার সম্ভব নয়, তা পরস্পর বিরুদ্ধ। উপাধি যদি সমস্ত ব্যবহারের প্রবর্তক হয় তবে কাল নামক অতিরিক্ত দ্রব্য স্বীকার করার কোনও প্রয়োজন নেই। ভিন্ন ভিন্ন উপাধিকে কাল বলে স্বীকার করে ব্যবহার ভেদ সম্পন্ন করা যেতে পারে। যদিও বাচস্পতি মিশ্র একথা স্বীকার করলেও অন্য সাংখ্য দার্শনিকগন কালকে প্রকৃতির পরিণাম বলেছেন। যুক্তিদিপিকায় কালকে ক্রিয়াস্বরূপ বলা হয়েছে।

অদ্বৈত বেদান্ত দর্শনের বিচারে অবভাস রূপে কাল : - কাল সম্বন্ধে অদ্বৈত বেদান্তীগণের মধ্যে বিভিন্ন মত লক্ষ্য করা যায়। শঙ্করাচার্য তার ব্রহ্মসূত্র ভাষ্য-এ কালকে অবিদ্যার বা মায়ার কার্য বলে বর্ণনা করেছেন। যা কিছু মায়ার কার্য তা ব্যবহারিক বা প্রতিভাসিক সত্য। এবং তা বাধিত। সেজন্যই কালকে অবভাস ছাড়া অন্য কিছু বলা যায় না। অপর একটি মত অনুসারে কাল অবিদ্যার কার্য নয়। কাল অনাদি হলেও অনন্ত নয়। ব্রহ্মজ্ঞান হলে অবিদ্যার সাথে কালের বিনাশ হয়। আসলে কাল অবিদ্যা ও ব্রহ্ম এর সম্বন্ধ। অবভাস ও প্রকৃত সৎ এর মধ্যেকার সম্বন্ধ। আর এই সম্বন্ধ ও অবভাস ছাড়া আর কিছু নয়। অন্যদিকে, মধুসূদন সরস্বতী তার সিদ্ধান্তবিন্দুতে বলেছেন, কাল সমস্ত জগতের অধিকরণ হওয়ায় তা মিথ্যা এবং অবিদ্যা মাত্র। সুরেশ্বরাচর্য আবার কালকে 'শক্তি' বলে বর্ণনা করেছেন। মনে করা যেতে পারে যে তিনি একে অবিদ্যার শক্তি হিসেবেই বোঝাতে চেয়েছেন। গৌড়পাদ কালকে চিত্তকাল এবং বাহ্যকাল এই দুই ভাগে ভাগ করেছেন। এর দ্বারা তিনি স্বপ্নের জগত ও জাগ্রত অবস্থার মধ্যে পার্থক্য বর্ণনা করেছেন। যাইহোক, এই দুই অবস্থা বা দুই কাল ই বাধিত হয়ে যায়। এই দ্বিত্বতা অবিদ্যারই ফল। যা কিছু কালিক তাই ক্ষণিক, তাই অসৎ। অতীতাদি ব্যবহার ও তাই ব্যবহারিক সৎ। অর্থাৎ কাল অবভাস মাত্র।

কারনতার পটভূমিতে কাল -

ঠিক যেমন পরিবর্তণ ছাড়া কাল বোঝা যায় না, তেমনিই কারণতা ছাড়া কাল ব্যাখ্যা করা যায় না। আমরা জানি নৈয়ায়িকগণ জগতের উৎপত্তিতে কালকে নিমিত্তকারন বলে স্বীকার করেছেন। তারা বস্তুবাদী হওয়ায় এবং আরম্ভবাদকে সমর্থন এর জন্য কালকে তাদেরকে সংবলে স্বীকার করতেই হয়েছে। কিন্তু বেদান্তী এই সমস্যার সমাধানে অবভাস ও সত্তা র মধ্যে পার্থক্য করেন। সেখানে কারণতা, পরিবতন, কাল পুরোপুরিই বিষয়ীগত, এবং সত্তা বিষয়গত। এমনকি সেখানে কারণতা ও পরিবর্তনকে ব্যবহারিক সত্য বললেও কালকে অসৎই বলা হচ্ছে। সৎ ও অবভাসের সমস্যাকে বুঝতে আমি এখানে সৃষ্টি তত্ত্ব সমূহ আলোচনা করেছি।

কালের অস্তিত্ব নির্নয়ের গ্রাহক প্রমাণ:- ন্যায় –বৈশেষিক মতে কালের গ্রাহক প্রমাণ হল অনুমান। ন্যায় –বৈশেষিক দর্শনে পরত্ব ও অপরত্ব নামে দুটি গুণ পদার্থ স্বীকার করা হয়েছে। কোনও ব্যক্তিতে পরত্ব গুণের দ্বারা জ্যেষ্ঠত্ব ও অপরত্ব গুণের দ্বারা কনিষ্ঠ ধর্মের উৎপত্তি হয়। যে প্রথমে উৎপন্ন হয় তাকে জ্যেষ্ঠ ও যে পরে উৎপন্ন হয় তাকে কনিষ্ঠ বলা হয়। এই পরত্ব ও অপরত্ব গুণের দ্বারাই কালের অনুমান করা হয়।

ন্যায়মতে কাল কে অনুমানের দ্বারা জানা গেলেও প্রত্যক্ষের দ্বারা জানা যায় না। কিন্তু বেদান্ত দর্শনে কালকে প্রত্যক্ষের দ্বারাই জানা যায়। নৈয়ায়িকগণ বলেন যার রূপ আছে তার প্রত্যক্ষ হলেও যার রূপ নেই তার প্রত্যক্ষ হয় না। কালের রূপ না থাকায় টা চাক্ষুষাদি প্রত্যক্ষের বিষয় হয় না। এর উত্তরে বেদান্তী বলেন, নীরূপ কালে উদ্ভূত রূপ না থাকায় কালের চাক্ষুষ প্রত্যক্ষ হয় না ঠিকই কিন্তু সর্বেন্দ্রিয়গ্রাহ্য দ্রব্যে রূপ হেতু নয়। আমরা যখন বলি 'এখন ঘট দেখছি'-তখন ওই প্রত্যক্ষে ক্ষণরূপ কাল বিষয় হয়। যদি কালের প্রত্যক্ষ না হতো তবে, 'বর্তমানকালীন ঘটবিষয়ক প্রত্যক্ষবান আমি'-এই অনুব্যবসায়ে কাল বিশেষণ হতো না। সুতরাং কালকে প্রত্যক্ষের দ্বারাই জানা যায় বলতে হবে।

দ্বিতীয় অধ্যায়: বর্তমান কালের অস্তিত্ব কি আদ্যৌ স্বীকার্য? দার্শনিক দৃষ্টিকোণে বিচারমূলক মূল্যায়ন:

বস্তুবাদী দৃষ্টিকোণ থেকে বর্তমান কালের ধারণা:- আমরা জানি ন্যায় বৈশেষিকগণ 'কাল'কে দ্রব্য রূপে স্বীকার করেছেন। এবং কালের ত্রিবিধ বিভাগ ও সেখানে স্বীকার করা হয়েছে। ন্যায়সূত্রের দ্বিতীয় অধ্যায়ের ৩৯ সংখ্যক সূত্রে বলা হয়েছে, ভূত, ভবিষ্যৎ ও বর্তমান এই তিন কালের অন্তর্গত পদার্থ ই অনুমানের বিষয় হয়। অনেকে আপত্তি করে বলতে পারেন, একটি গাছ থেকে যখন ফল পড়ে তখন বৃন্ত থেকে যে স্থান অব্দি ফলটি পড়েছে সেই অব্দি পড়া ক্রিয়াটি অতীত এবং নিম্নস্থ ভূমি অব্দি ফলটির পড়া ক্রিয়াটি ভবিষ্যৎ। তাই বর্তমান কাল বলে কিছু নেই। এই আপত্তির উত্তরে মহর্ষি গৌতম

বলেন, বর্তমান কাল অবশ্যই স্বীকার করতে হবে। কারণ অতীত ও ভবিষ্যৎ কাল বর্তমান কালের অস্তিত্বের উপর নির্ভরশীল। অতীত ও ভবিষ্যৎ কাল পরস্পর আশ্রিত রূপে থাকতে পারে না তাই বর্তমান কাল স্বীকার করতেই হয়। কারণ একটির জ্ঞান অন্যটির জ্ঞানের উপর এবং অন্যটির জ্ঞান অপরটির উপর নির্ভর করলে অনোন্যাশ্রয় দোষ হবে। তাছাড়া বর্তমান কালকে যে অতীত ও ভবিষ্যৎ কালকে ব্যখ্যা করার জন্য স্বীকার করতে হবে তা নয়। বর্তমান কাল স্বীকার না করলে প্রত্যক্ষ প্রমাণ উৎপন্ন হয় না। যেকোনো কার্যের আধার বর্তমান কাল। প্রত্যক্ষ কার্য হওয়ায় তার আধার ও বর্তমান কাল ই হবে। সর্বোপরি লোকব্যবহারে যেভাবে অতীত ও ভবিষ্যৎ স্থলেও বর্তমান কালের প্রয়োগ হয় তাতে বর্তমান কালকে অস্বীকার করার উপায় নেই।

<u>বৈদান্তিক দৃষ্টিতে বর্তমান কালের অস্তিত্ব</u>:- মৈত্রেয়ানি উপনিষদে বলা হয়েছে, ব্রহ্মের দুটি রূপ -কালিক ও কালতীত। যেটি কালাতীত সেটি অংশহীন। আর যেটি কালিক সেটি অংশযুক্ত। অর্থাৎ কালিক রূপটি হল ব্যবহারিক এবং কালাতীত রূপটি হল পরমার্থিক। অতীত, বর্তমান ও ভবিষ্যৎ সম্পর্কে বেদান্তির মত হল এই তিন কালই পরস্পর সাপেক্ষরূপে সৎ। বেদন্তির মতে অতীতত্ব, বর্তমানত্ব, ভবিষ্যত্ব এই তিনটি পরস্পরের ভেদক ধর্ম। একটি যেখানে উপস্থিত থাকে অন্যটি সেখানে থাকে না। তবে ধর্ম গুলির বিভিন্নতার দ্বারা ধর্মীও যে বিভিন্ন এই কথা বলা যায় না। যেমন কোনও একটি কাপড়ের বিভিন্ন অংশে লাল,নীল,হলুদ রঙ থাকতে পারে, তার জন্য কাপড় টি ভিন্ন হয়ে যায় না। তেমন কোনও বস্তুকে যখন আমরা বর্তমান কালে উপস্থিত বলে জানি তখন তাতে অতীত বা ভবিষ্যৎ কালের জ্ঞান হয় না। আর তাই আমাদের প্রত্যভিজ্ঞা ও ব্যবহার সম্ভব হয়।

<u>ভতৃহরি কর্তৃক বর্তমান কালের অস্তিত্ব বর্ণন</u>- ভাষা দার্শনিক ভর্তৃহরি <u>বাক্যপদীয়</u> গ্রন্থের কলসমূদ্দেশে কালের স্বরূপ বিশ্লেষণ করেছেন। ভর্তৃহরি কাল বিষয়ে অদ্বৈত বাদী। কাল শব্দ ব্রহ্মের শক্তি বিশেষ।কাল অখণ্ড।কালের বিবিধ ভেদ উপধিমাত্র। কালের যে অতীত, বর্তমানদি ভেদ তা ক্রিয়া উপহিত কাল। লোকব্যবহারে অতীত, বর্তমান, ভবিষ্যৎ - এসব ঘটনার পার্থক্য সম্ভব হতো না যদি না অখণ্ড নিত্য কাল ক্রিয়া উপধিযুক্ত হয়ে অলীক অথচ কার্যকরি কল্পিত বিভাগে বিভক্ত হতো। ভর্তৃহরির বাক্যপদীয়ের টীকাকার হেলারজ কলসমুদদেশের করিকার ব্যাখ্যায বলেছেন, অখণ্ড অক্রম কালের এই যে সক্রম (অতীত,বর্তমান,ভবিষ্যৎ) তা কালের প্রতিবন্ধ ও অভ্যনুজ্ঞা শক্তির সামর্থেই সম্ভব। ভর্তৃহরি কলসমূদ্দেশের ৮৫, ৮৬, ৮৭, ৮৮ কারিকায় বর্তমান কালের অনস্তিত্বকে ব্যখ্যা করেছেন। তবে, বর্তমান কালের অস্তিত্ব স্বীকার না করলে অতীত ও ভবিষ্যৎ কালের ও উচ্ছেদ ঘটবে। আর কালের কল্পিত বিভাগ না মানলে লোকব্যবহার ব্যহত

হয়। তাই ৮৯ ও ৯০ সংখ্যক কারিকায় বর্তমান কালের অস্তিত্ব প্রতিষ্ঠা করেছেন। তবে শব্দ প্রয়োগের জন্য কোনও বাস্তব সত্তার প্রয়োজন নেই।

তৃতীয় অধ্যায়: কালের অসত্তা প্রতিপাদনে ভারতীয় ও পাশ্চাত্য যুক্তিসমূহ

<u>কালের অস্তিত্ব খন্ডণে নাগার্জুন ও শ্রীহর্ষের যুক্তি সমূহের তুলনামূলক বিচার:-</u> নাগার্জুনের মতে কর্মফলের ধারণার সাথে কালের ধারণা ঔতপ্রোতভাবে জড়িত। কালকে বাদ দিয়ে কর্মফলকে ব্যাখ্যা করা যায় না। নাগার্জুন কর্মফল স্বীকার করেন না। এবং কর্মফল যেহেতু শুধুমাত্র কালের নিরিখেই বোঝা সম্ভব তাই তিনি কালের অস্তিত্ব ও অস্বীকার করেছেন। তিনি তার <u>মূলমধ্যমকারিকা</u> গ্রন্থে ১৯ অধ্যায় 'কাল পরীক্ষায়' ৬ টি করিকার সাহায্যে কালের অস্তিত্ব খন্ডন করেছেন। তিনি প্রথমে কালের ক্রমকে খন্ডন করার চেষ্টা করেছেন। এবং সেটি করতে গিয়ে তিনি অতীত,বর্তমান ও ভবিষ্যৎ কালের ধারণার বিচার করেন। সেখানে তিনি দেখান এই তিন কালই পরস্পর সাপেক্ষ। ভবিষ্যৎ ও বর্তমান কে তখনই সৎ বলা যায় যখন তারা অতীতের সাথে সম্বন্ধযুক্ত। আর যদি ভবিষ্যৎ ও বর্তমান অতীত কালের উপর নির্ভর করেই অস্তিত্বশীল হয় তবে তারা অতীত কালের মধ্যেই বিদ্যমান ছিল বলতে হবে। সেক্ষেত্রে একটিকে জানলেই অন্যটিকে জানি বলতে হবে। এবং তারফলে, বর্তমান ও ভবিষ্যৎ শব্দগুলি অর্থহীন হয়ে পড়বে।

অপরদিকে অদ্বৈত বেদন্তিন শ্রীহর্ষ তার <u>খন্ডনখন্ডখাদ্যে</u> নৈয়ায়িক স্বীকৃত কার্য কারণের ধারণা কে খন্ডন করার মধ্য দিয়ে কালের সত্তাকে অস্বীকার করেছেন। ন্যায়ের কারণতার ধারণা কে খন্ডন করতে গিয়ে তিনি প্রথম ন্যায় স্বীকৃত কালের ধারণা কে খন্ডন করেন কেননা নৈয়ায়িক গণ দাবী করেন যে, কারণ হল কার্যের পূর্ববর্তী ঘটনা। এখানে 'পূর্ববর্তী' শব্দটির মধ্যেই কালের ধারণা নিহিত আছে। কারণ আমরা জানি পূর্ববতী ও পরবতী ঘটনা কে একমাত্র কালের নিরিখেই বর্ণনা করা যেতে পারে। সুতরাং নৈয়ায়িকগণকে এখানে ব্যাখ্যা করতে হবে তারা 'পূর্ববর্তী' বলতে কী বোঝাতে চেয়েছেন ? ন্যায়মতে পূর্ববর্তী বলতে বোঝায় যেটি অতীত কালের সাথে যুক্ত। কিন্তু শ্রীহর্ষ এখানে আপত্তি করে বলেন যে, নৈয়ায়িক গণ পূর্ববর্তী সময়কে অতীতকাল এবং অতীতকালকে পূর্ববর্তী সময়ের দ্বারা ব্যাখ্যা করছেন, এটি গ্রহনযোগ্য নয়। তিনি পুনরায় আপত্তি করে বলেন যে, ন্যায়মত অনুসারে, কাল নিজস্বরূপে অতীত, বর্তমান, ভবিষ্যৎ হয় না। *(তর্কসংগ্রহ) কালে আশ্রিত পদার্থের ক্রিয়ার দ্বারা কালের এইরূপ বিভাগ স্বীকার্য। কোনও কার্য যখন ঘটে তখন তার আধার হল বর্তমান কাল। যখন ওই কার্য উৎপন্ন হয়নি তা হল ভবিষ্যৎ কাল,এবং যখন উৎপন্ন হয়ে ধ্বংস হয়ে যায় তখন তাকে অতীত কাল বলা হয়। এখানে শ্রীহর্ষ বলেন যখন ই আমরা অতীত ও ভবিষ্যৎ কালকে জানছি তখন আসলে আমার বর্তমান কালকেই জানছি কারণ অতীত ও ভবিষ্যৎ ও' ক্রিয়ার দ্বারা বিশেষিত কাল'। অর্থাৎ যে কাল

ক্রিয়ার দ্বারা বিশেষিত নয় তার প্রাগভাব ও ধ্বংসাভাব কোনটিই থাকতে পারে না। আসলে শ্রীহর্ষ এখানে দেখতে চাইছেন যে, অতীত ও ভবিষ্যৎ বর্তমান কালের উপর নির্ভরশীল।

- নাগার্জুন তার দর্শনে 'প্রসঙ্গ পদ্ধতি' প্রয়োগ করে কালের অস্তিত্ব খন্ডন করেছেন। এখানে কালকে অস্তিত্বশীল বলে স্বীকার করার ক্ষেত্রে যতগুলি বিকল্প হতে পারে তিনি তার সব গুলিকে মিথ্যা প্রমাণ করেন। নাগার্জুন কোনও কিছু সত্তা প্রমাণের ক্ষেত্রে সকল বিকল্প গুলিকে মিথ্যা প্রমাণ করায় তাকে শূণ্যবাদী মনে হলেও বেদান্তির মত নাগার্জুন ও পরমার্থিক ও ব্যবহারিক সত্তার মধ্যে পার্থক্য স্বীকার করছেন। যেহেতু কালের ধারণা কে সাপেক্ষিক ভাবে ব্যখ্যা করতে হয় তাই উভয় মতেই তা পরম সৎ নয়।

<u>কালের অনস্তিত্বপ্রমাণে জেনো এবং ম্যাক টেগার্টের যুক্তি সমূহের বিশ্লেষণ</u> :-

প্রাচীন গ্রীক দার্শনিকদের মধ্যে কেউ কেউ ছিলেন যারা জগতের অবভাসিক সত্তার অস্তিত্বকে খন্ডন করেছিলেন। এবং তারা কালের সত্তাকে স্বীকার করেন নি। তাদের মধ্যে অন্যতম হলেন জেনো। এলেয়াটিক দার্শনিক পারমেনিডাইস এক এবং অপরিবর্তনীয় সত্তায় বিশ্বাস করতেন, তিনি বহুত্ব, গতি ও পরিবর্তনকে মানেন নি। তার কাছে এগুলি অবভাসমাত্র। জেনো পার্মেনিডাইসের ছাত্র হিসেবে 'পরিবর্তন যে অসম্ভব' তা যুক্তির সাহায্যে প্রমাণ করার চেষ্টা করেছেন। গতির অসম্বভব্যতা প্রমাণের জন্য জেনো 'তীরের কূটাভাসে'র কথা বলেন। তিনি বলেন, কোনও বস্তুতে গতি আছে আমরা তখন ই বলি যখন সেটি এক স্থান থেকে অন্যস্থানে যায় বা তার অবস্থার রুপান্তর হয়। জেনো যুক্তি দেন যে, যখন আমরা একটি তীর ছুড়ি তখন তাকে গতিশীল দেখলেও এটি যৌক্তিক ভাবে গতিশীল নয়। তীরটি তার স্বস্থানে স্থির। তিনি তার অন্যান্য কূটাভাসেও দেখিয়েছেন যে কাল যেহেতু অসীম ভাবে বিভাজ্য তাই তীর টিকে সম্পূর্ন দূরত্ব অতিক্রম করার পূর্বে আগে তার অর্ধেক অতিক্রম করতে হবে,এবং ওই অর্ধেকের জন্য তার অর্ধেক। এইভাবে চলতে থাকলে অনবস্থা দেখা দেবে। তাই জেনো বলেন গতি সম্ভব নয়।

সমকালীন পাশ্চাত্য দার্শনিক ম্যাক টেগার্ট এক নতুন পদ্ধতিতে কালের অস্তিত্ব খন্ডন করেছেন। তিনি বলেন আমরা অভিজ্ঞতায় যে সমস্ত ঘটনা ঘটতে দেখি সেগুলিকে আসলে দুই ধরনের ঘটনা ক্রমে ভাগ করা যায়- 'A' series এবং 'B'-series. কিন্তু এখানে প্রশ্ন হল কালকে বোঝার জন্য এই কালিক ক্রমের কোন ক্রমটি অধিক কার্যকরি? ম্যাক টেগার্টের মতে 'A' series অনেকবেশী গ্রহনযোগ্য কারণ 'A' series মধ্য দিয়েই পরিবর্তনকে সব থেকে ভাল বোঝা যায়। এবং পরিবর্তণ ব্যতীত কাল ব্যখ্যা করা যায় না, তাই 'A' series এর দ্বারাই কালকে বুঝতে হবে। এখানে ম্যাক

টেগার্ট ও জেনো উভয়েই জগতের যে অবভাসিক সত্তা বা কালিক রুপান্তর বিশিষ্ট বস্তু সত্তাকে স্বিরোধী বলে মনে করেছেন। কিন্তু ম্যাক টেগার্ট এই বিরোধীতাকে তিনি কালিক ক্রমকে খন্ডনের মধ্যমে ব্যখ্যা করার চেষ্টা করেছেন।

চতুর্থ অধ্যায়: সত্তা: কালিক অথবা অ-কালিক?

বৌদ্ধমতে সত্তার ক্ষণিকত্ব প্রমাণ:-

ভারতীয় দর্শনে সত্তার ধারণা বিভিন্ন সম্প্রদায় বিভিন্ন ভাবে বর্ণনা করেছেন। ন্যায় মতে সত্তা সমবায়িত্ব হল সত্তার লক্ষণ। বৌদ্ধমতে ‘অর্থক্রিয়করিত্ব লক্ষনম সৎ’ -সতের লক্ষণ আবার অদ্বৈত বেদান্তীগণ মনে করেন ‘ত্রিকাল অবাধিতত্বম’ই হল সতের লক্ষণ। বৌদ্ধমতে যা ক্ষণিক ও অনিত্য তাকেই সৎ বলা হলেও ঠিক বিপরীত ভাবে বেদান্তে যা নিত্য তাকেই সৎ বলা হচ্ছে। আমরা দেখবো বেদান্তসুত্রে এই বৌদ্ধ ক্ষণিকত্ববাদ নিরাকরণ করতে গিয়েই বেদান্তী তার কাল বিষয়ক মতবাদ ব্যক্ত করছেন।

আভিধার্মিক দৃষ্টিভঙ্গি থেকে কারিত্রের ধারণা ও কালিক পার্থক্যের বিবরণ:-

বৌদ্ধদর্শনে সর্বাস্তিবাদিদের সবথেকে তাৎর্যপূর্ণ অবদান হল কারিত্রের প্রত্যয়। করিত্রের ধারণা বর্তমান কালের নিরুপনের মানদন্ড। যা সৎ তা অবশ্যই ক্রিয়াকরী হবে। আর বর্তমানতা (actuality) ও সত্তা (reality) সর্বাস্তিগনের কাছে সমব্যাপক নয়। অতীত ও ভবিষ্যৎ কালের সত্তা থাকলেও তাদের কারিত্র না থাকায় তারা কার্য উৎপন্ন করতে পারে না। মহাবিভাষাতে আমরা দেখি করিত্রকেই কালিক বিভাজনের নিয়ামক বলা হয়েছে। অভিধর্মকোষভাষ্যে আমরা চারজন আচার্যের কথা পাই। ভদন্ত ঘোষক, ভদন্ত ধর্মত্রাত, ভদন্ত বসুমিত্র ও ভদন্ত বুদ্ধদেব। এই চারজন এক একভাবে কালিক বিভাজন ও পরিবর্তণকে ব্যাখ্যা করেছেন। এই প্রসঙ্গে ম্হাবিভাষার টিকাকার বসুমিত্রের কারিত্রের ধারণা আলোচনার বিশেষ প্রয়োজন। তার মতে কারিত্র হল কার্যকরণ সম্পর্ক। এবং তার থেকেই আমার বস্তুর ধর্মের স্বভাবকে জানতে পারি।

ন্যায়মতে সত্তাবান পদার্থ কালিক ও নিত্য উভয়ই: -

ন্যায়মতে আমাদের অভিজ্ঞতার জগত ভাব ও অভাব এই দুই পদার্থের দ্বারা গঠিত। জন্যভাবপদার্থে কালিক ও সমবায় এই উভয় সম্বন্ধে সত্তা থাকে। এবং নিত্য পদর্থে সমবায় সম্বন্ধে সত্তা থাকে। অভাব পদার্থ সৎ নয়। অভাব পদর্থে সমবায় বা সমানধিকরণ্য কোনও সম্বন্ধেই সত্তা থাকে না। অনেকে বলেন অভাবের সত্তা স্বীকার না করলে অভাবের প্রত্যক্ষ্যকে ব্যখ্যা করা যায় না। তাই কালসম্বন্ধিত্ব-এর দ্বারা অভাবের সত্তা স্বীকার করতে হয়।

অদ্বৈত বেদান্ত দর্শনের দৃষ্টিকোণ থেকে সত্তার ধারণা: -

সৎ বলতে অদ্বৈত বেদান্তী পারমার্থিক সৎকেই বোঝেন। সেই অর্থে ব্রহ্মই একমাত্র সৎ। ত্রয়কালিক অবধিতত্বই পারমার্থিক সতের লক্ষণ। বাধিত পদার্থের লক্ষণ দিতে গিয়ে বলা হয়েছে, - স্বপ্রকারক প্রতীতিবিশেষ্যনিষ্ঠ ত্রয়কালিক নিষেধ প্রতিযোগিত্বং বাধিতত্বম। অদ্বৈত বেদান্তী বলেন জ্ঞানাংশে বা চৈতন্য অংশে কখনো বাধ হয় না। এই অবাধিত চৈতন্যই ব্রহ্ম।

উপসংহার :

কালের সত্তার আলোচনা থেকে বোঝা যায় যে নৈয়ায়িক ব্যতীত আর কেউই কালকে স্বতন্ত্র দ্রব্য রূপে স্বীকার করছেন না। ন্যায় মতে কাল কোনও বিষয়ীগত সত্তা নয়।তারা কালের মন নিরপেক্ষ অস্তিত্ব প্রতিষ্ঠা করেছেন ঠিকই, তবে আমার মনে হয় সেখানে তারা কেবলমাত্র আমাদের দৈনন্দিনভাষাগত ব্যবহার যথা অতীতাদি ব্যবহার ব্যাখ্যা করার জন্য কাল স্বীকারের যে যুক্তি দেন তা গ্রহনযোগ্য নয়। তারা কালকে দ্রব্য বলে যখন স্বীকার করছেন তখন তা স্বতন্ত্র, স্ব্নির্ভর সত্তা, অথচ এই ভাষাগত ব্যবহার বিষয়ীগত। তারা হয়ত ভেবেছিলেন এই লৌকিক ভাষাগত ব্যাবহারের মননিরপেক্ষ সত্তা আছে। কিন্তু তা না থাকায়, এই যুক্তি তাদের বস্তুবাদী নীতির বিরোধী হয়ে পড়ে। এছাড়াও যোগজ প্রত্যক্ষ-এ কাল কে জানা যায় বলে স্বীকার করে তারা আরও সমস্যার সৃষ্টি করেন।

ন্যায়মতে বর্তমান কাল স্বীকার না করলে প্রত্যক্ষকে ব্যাখ্যা করা যায় না। যখন কোনও বস্তুর সাথে আমাদের ইন্দ্রিয়ের সন্নিকর্ষ হয় তখন সেই বস্তুর প্রত্যক্ষ আমাদের হয়। কিন্তু এই সন্নিকর্ষ ক্ষণিক নয় বরং কিছুক্ষণের জন্য স্থায়ী। সেজন্য প্রত্যক্ষকে কোনও মুহূর্ত বা ক্ষণের দ্বারা বোঝানো যায় না, বরং একটা নির্দিষ্ট কাল ধরে এই পদ্ধতি চলতে থাকে। বাৎসায়নের মতে বর্তমান কালকে যখন প্রত্যক্ষ করি কখনো অতীত ও ভবিষ্যৎ নিরপেক্ষ রূপে প্রত্যক্ষ করি, (যেমন, যখন আমরা কোনও দ্রব্যকে প্রত্যক্ষ করি) আবার কখনো আমরা বর্তমানকে অতীত ও ভবিষতের উপর নির্ভরশীল রূপে প্রত্যক্ষ করি (যেমন, যখন আমরা কোনও ধারাবাহিক ক্রিয়াকে প্রত্যক্ষ করি, যেমন রান্না করা, কাঠ কাটা ইত্যাদি)। সুতরাং বাৎসায়ন একথা স্বীকার করেন যে, কিছুটা সময় ধরে অবস্থিত রূপে বর্তমান কাল প্রত্যক্ষিত হয়।

নৈয়ায়িক এবং বেদান্তির মতে আমাদের বর্তমান কালের যে অভিজ্ঞতা হয় সেই বর্তমান কালের ব্যাপ্তি বা স্থায়ী কাল কিছুটা সময় ধরে হয়। কিন্তু বৌদ্ধ দার্শনিকগণ বলেন, বর্তমান কালের যে জ্ঞান আমাদের হয় তা ক্ষণিক। যদি আমরা বিষয়টি মানসিক ঘটনার নিরিখে বিচার করি তাহলে ন্যায় ও বেদান্তীর মত অধিক গ্রহণযোগ্য। বৌদ্ধগণ ক্ষণিক ব্যতীত

অন্য কিছু স্বীকার করতে পারবেন না যেহেতু তা তাদের দর্শনের যে মূলভিত্তি অনিত্যতাবাদ বা ক্ষণিকবাদ বিরোধী হয়ে পড়বে।

বাস্তবিক বর্তমান কালের যে জ্ঞান আমাদের হয় সেটিকে কোনও নির্দিষ্ট কালের সীমার দ্বারা সীমায়িত করা যায় না। বরং বর্তমান কালকে এমন একটি সময়ের বলয় বলা যায় যেখান থেকে কালের অন্য দুটি প্রান্ত (অতীত ও ভবিষ্যৎ) কে বোঝা যায়। বর্তমান কালের আলোচনা থেকে আমরা দেখলাম, নৈয়ায়িকগণ যখন বর্তমান কালকে ব্যাখ্যা করছেন তখন দেখা যাচ্ছে তারা কালকে কোনও দেশ- এর সাহায্যে বুঝছেন না। সেখানে তারা কালকে কোনও ঘটনা বা ক্রিয়ার দ্বারা বুঝেছেন। এবং ভতৃহরি ও পাশ্চাত্য দার্শনিক ম্যাক টেগার্টও নৈয়ায়িকগনের মত কালকে ঘটনার নিরীখেই বুঝেছেন।

তবে ন্যায়ের বর্তমান কাল আলোচনা করতে গিয়ে আমার মনে হয় নৈয়ায়িকগন 'পড়া' ক্রিয়ার বিভিন্ন কালের (টেন্স) দ্বারা যেভাবে কালকে বর্ণনা করেছেন তা কেবলমাত্র ভাষাগত ভিন্নতা। তাছাড়া ভাষ্যকার ৪১ সংখ্যক সূত্রের ব্যাখায় যে 'ছোট-বড়' এই দৃষ্টান্তের ক্ষেত্রে বলেন এগুলি পরস্পর সাপেক্ষ পদ নয়, সেটিকেও আমার যুক্তি যুক্ত মনে হয় না। কারণ 'ছোট-বড়'-এই পদ দুটি প্রকৃতই পরস্পর সাপেক্ষ পদ। একটিকে ছাড়া অপরটির ধারণা ব্যাখ্যা করা যায় না।

ভর্তৃহরি যে ক্রমিক ক্ষনের কথা বলেছেন তা বৌদ্ধদের ক্ষণপ্রবাহের সাথে অভিন্ন। এবং নৈয়ায়িক যে ক্রিয়া সন্তানের কথা বলেন তার সাথেও ক্রমিক ক্ষণ অভিন্ন বলে আমার বোধ হয়। ভর্তৃহরির মতে ক্রিয়া কালের উপাধি। ক্রিয়া নামক উপাধি যুক্ত হয়েই কাল অতীত, বর্তমান ও ভবিষ্যৎ- এই তিন ভাগে কল্পিত হয়। পতঞ্জলি তার আক্ষেপ্বার্তিকে বলেছেন, যাতে প্রারব্ধ ক্রিয়া অবিরত চলতে না থাকে তারজন্য বর্তমান কাল স্বীকার করতে হয়।

পরস্পর সাপেক্ষতার নিরীখে অস্তিত্বশীল হওয়া কোনও দর্শনেই স্বীকৃত হয়নি। যদিও মহর্ষি গৌতম ও নাগার্জুন উভয়েই কাল বিষয়ে পরস্পর সাপেক্ষতার যুক্তি দিলেও তাদের উদ্দেশ্যে এখানে ভিন্ন ভিন্ন। মহর্ষি এই পরস্পর সাপেক্ষতার যুক্তি দিয়েছেন বর্তমান কাল তথা কালের বিভাজনকে প্রতিষ্ঠা করার জন্য। অপরদিকে নাগার্জুন সাপেক্ষতার যুক্তি দিয়ে, কালের অস্তিত্বকে অস্বীকার করেছেন। নাগার্জুনের কালের এই বর্ণনা অনেকাংশে মাণ্ডূক্য উপনিষদে কালের যে বর্ণনা দেওয়া হয়েছে তার অনুরূপ। (চিত্তকালা ..... মনের কল্পনা।)

অপরদিকে অদ্বৈত বেদান্তী শ্রীহর্ষ ও নাগর্জুনের মধ্যে যে বিষয়ে মিল দেখতে পাওয়া যায় সেটি হল- শ্রীহর্ষ ও তার খণ্ডনখন্ডখাদ্যে ন্যায়মত খণ্ডন করতে গিয়ে নাগর্জুনের মতই destructive negative dialectic ব্যবহার করেছেন। এই পদ্ধতির মধ্য দিয়ে নাগার্জুন যেভাবে প্রতিটি সম্ভাব্য বিকল্পের মিথ্যাত্ব প্রমাণ করেছেন, শ্রীহর্ষ ও ঠিক তেমন ভাবেই কারণের লক্ষণের ক্ষেত্রে পূর্ববর্তী পদটির অর্থকে কেন্দ্র করে কাল বিষয়ক সকল সম্ভাব্য বিকল্প গুলিকে খণ্ডন করে

দেখিয়েছেন যে কাল বলে কিছু স্বীকার করা যায় না। শ্রীহর্ষ ও নাগার্জুনের মধ্যে কালের অসত্তা প্রতিপাদনের ক্ষেত্রে যেখানে মিল দেখতে পাওয়া যায় সেটি হল উভয়েই নৈয়ায়িক স্বীকৃত প্রমেয় পদার্থের বিচার করেছেন। এবং তা করতে গিয়ে কার্য-কারণের ধারণা পরীক্ষা করেছেন। করনতার পটভূমিতে উভয়েই নৈয়ায়িক স্বীকৃত ‘পূর্ববর্তী’ ও ‘পরবর্তী‘ ইত্যাদি কালিক বিভাজনগুলিকে খণ্ডন করেছেন। নাগার্জুন দেখিয়েছেন যে, Reality বা সত্তা কোনও বিকল্পের দ্বারাই প্রকাশ করা যায় না। আর যেহেতু তাকে প্রকাশ করা যায় না সেহেতু সব কিছুই শূন্য। আর এইভাবে ‘সত্তা’ প্রমাণের ক্ষেত্রে সকল বিকল্প গুলিকে মিথ্যা প্রমাণ করায় তাঁর দর্শনকে শূণ্যবাদী দর্শন বলা হয়। নাগার্জুন ও শ্রীহর্ষ –উভয়ের মোটেই যা শর্তাধীন অস্তিত্ব তা কখনোই সৎ হতে পারে না। তবে, বেদান্তির মত নাগার্জুন ও পরমার্থিক ও ব্যবহারিক সত্তার মধ্যে পার্থক্য স্বীকার করছেন। যেহেতু কালের ধারণা কে সাপেক্ষিক ভাবেই ব্যখ্যা করতে হয় তাই উভয় মতেই তা পরমার্থ সৎ নয় তা ব্যাবহারিক সৎ।

অপরদিকে সমসাময়িক দার্শনিক ম্যাক টেগার্টের কালের অসত্বা প্রতিপাদক যুক্তিসমূহের সাথে জেনোর 'গতি' ও 'পরিবর্তণ' কে অস্বীকার (যা পরোক্ষভাবে কালের অসত্বাই প্রমাণ করে) করার যুক্তি সমূহের মধ্যেও মিল দেখতে পাওয়া যায়। জেনোর মতে পরিবর্তণ সম্ভব নয়, অপরদিকে ম্যাকটেগার্ট ও কালিক বিভাজন (অতীত, বর্তমান, ভবিষ্যৎ) যা পরিবর্তনের ধারণার জনক, তাকে অস্বীকার করেছেন। উভয় দার্শনিকই পরিবর্তণ ও কালিক বিন্যাসের সম্বন্ধকে বিশ্লেষণ করেছেন। সেক্ষেত্রে কাল বা পরিবর্তণ কোনও একটিকে অস্বীকার করা সমানধর্মী। কারন, উভয়েই স্বীকার করেন যে, কালকে শুধুমাত্র পরিবর্তণ বা বৈচিত্রের দ্বারাই বোঝা সম্ভব।

বৌদ্ধ সর্বস্তিবাদীরা অতীত, বর্তমান ও ভবিষ্যৎ এই তিনকালের অস্তিত্বই স্বীকার করেছেন। কিন্তু মাধ্যমিক সম্প্রদায় কালের বিভাগ তথা কালকেই অস্বীকার করেন। আসলে ভারতীয় দার্শনিকগন কালের স্বরূপকে তার অস্তিত্বের অন্যতম ভিত্তি বলে স্বীকার করেছেন। ফলে, তারা অতীত, বর্তমান ও ভবিষ্যৎ কালের অস্তিত্ব স্বীকার করেছেন। আসলে অতীতের ও ভবিষ্যৎ বর্তমানের উপর ভিত্তিকরেই দাড়িয়ে আছে। কাল আসলে একটি ক্রম বা ধারাবাহিক ঘটনা ছাড়া আর কিছু নয়। আর কালের এই ধারণাই পুনর্জন্মের তত্ত্বের ভিত্তি প্রদান করে।

কাল আসলে আমাদের মনের এমন এক ধারণা যা চেতনা, স্মৃতি, প্রত্যক্ষ ,প্রত্যাশা, পরিবর্তণ এবং গতির সমন্বয়ে গঠিত। এই যে বিভিন্ন ধারণা আমরা গঠন করছি বা এই যে পরিবর্তনের পদ্ধতি তার অন্তরালে কোনও কারণ অবশ্যই আছে বলে আমরা মনে করি। এবং কালকে সেই নিয়ত পরিবর্তণকে বোঝার কারণ হিসাবে গণ্য করি।

তবে বেদান্তী কালকে নৈয়ায়িক এর মত অখণ্ড বললেও বিভিন্ন বেদান্ত শাস্ত্রে কালকে অবিদ্যা বা অসৎ ই বলা হয়েছে। অনেকে কালকে ব্রহ্মের রূপভেদ বলে মনে করেন। অথর্ব বেদ অনুসারে কাল পরমাত্মার সাথে অভিন্ন হওয়ায় ব্রহ্মের মতই তা সৎ। এখানে কালের দ্বারা মহাকাল বা নিত্য কালকে বোঝানো হয়েছে। আমারা বেদান্ত দর্শনে কালের যে পরিচয় পাই, এই ধারণা তার থেকে সম্পুর্ন ভিন্ন। অন্য সকল ক্ষেত্রে কাল পরিবর্তনশীল সময়কে বোঝায় কিন্তু এখানে কাল অপরিবর্তনীয় সত্তা। প্রকৃতপক্ষে সাধারনভাবে বেদান্তির কালের ব্যখ্যা থেকে মনে হয় কাল বা পরিবর্তণ পরম সত্তার ধারণার বহির্ভূত। বিভিন্ন বেদে যেখানে নিত্য কাল কে স্বীকার করা হচ্ছে সেটি থেকে অদ্বৈতবাদী গণের কাল সেই নিত্য, পরমসত্তার সাথে অভিন্ন নয়,তা তুচ্ছ সৎ। তবে কালের বিভাজন বিষয়ে ন্যায়, বৌদ্ধ, সাংখ্য, বেদান্তী সকলেই একমত। তাকে কেউ ক্ষণিক, কেউ ব্যবহারিক যাই বলেই বর্ণনা করুন না কেন কেউই তাকে সৎ বলতে রাজী নন।

<u>গ্রন্থ ও পত্র-পত্রিকাপঞ্জী</u>

1. ঈশ্বরকৃষ্ণ,*সাংখ্যকারিকা,*স্বামী দিবাকরানন্দ কর্তৃক অনুবাদিত ,সংস্কৃত পুস্তক ভাণ্ডার ,কোলকাতা,২য় সংস্করণ ,ফেব্রুয়ারী,১৯৭৬
2. উদয়নাচার্য,*কিরণাবলী,*বিবৃতি ও অনুবাদ সহ (২য় খন্ড),গৌরীনাথ শাস্ত্রী কর্তৃক অনুবাদিত , পশ্চিমবঙ্গ রাজ্য পুস্তক ,প্র.প্র.-মার্চ ১৯৯০
3. উদয়নাচার্য,*ন্যায় কুসুমাঞ্জলিঃ,*শ্রীমোহন ভট্টাচার্য কর্তৃক অনুবাদিত,পশ্চিমবঙ্গ রাজ্য পুস্তক,প্র.প্র-মার্চ ১৯৯৫
4. গোস্বামী, বিজনবিহারী, *অথর্ব বেদ,* হরফ, কলেজ স্ট্রীট, কলকাতা, ১৩৫৮
5. ঘোষ, বটকৃষ্ণ, *বৌদ্ধ দৃষ্টিতে ভারতীয় দর্শন,* সংস্কৃত পুস্তক ভাণ্ডার, কোলকাতা-১৯৮৮
6. চট্টোপাধ্যায়, মধুমিতা, *নাগর্জুনের দর্শন পরিক্রমা,* যাদবপুর বিশ্ববিদ্যালয় সহযোগে মহাবোধি বুক এজেন্সী, কলকাতা ২০১৫
7. জয়ন্তভট্ট, জানকীবল্লভ ভট্টাচার্য, *ন্যায়মঞ্জরী*
8. জয়ন্তভট্ট ,সূর্য নারায়ণ শুক্ল কর্তৃক সম্পাদিত ,*ন্যায়মঞ্জরী,*চৌখাম্বা সংস্কৃত গ্রন্থমালা ,১৯৭১।
9. ধর্মরাজধ্বরীন্দ্র , *বেদান্তপরিভাষা* ,শ্রীমদ পঞ্চানন ভট্টাচার্য কর্তৃক অনুবাদিত , ,সংস্কৃত পুস্তক ভাণ্ডার,কোলকাতা,প্র.প্র– পৌষ , ১৩৭৭।

10. প্রশস্তপাদ, *প্রশস্তপাদভাষ্য,*শ্রীধরাচার্যের ন্যায় কন্দলী টীকা সহ,দামোদরাশ্রম কর্তৃক অনুবাদিত, সংস্কৃত পুস্তক ভাণ্ডার,কোলকাতা,সেপ্টেম্বর,২০০০
11. বন্দোপাধ্যায়,উদয়চন্দ্র, *বেদ সংকলন,* সংস্কৃত বুক ডিপো,বিধান সরণী,কলকাতা
12. বন্দোপাধ্যায়, কালীকৃষ্ণ, *ন্যায় তত্ত্ব পরিক্রমা,* প্যাপিরাস,কোলকাতা,প্র. প্র –জানুয়ারী,১৯৮৬
13. বিশ্বনাথ, *ভাষাপরিচ্ছেদ,*মুক্তবলী,দিনকরী,রামরুদ্রী এবং মুক্তাবলী সংগ্রহ টীকা সহ , পঞ্চানন ভট্টাচার্য কর্তৃক অনুবাদিত ,সংস্কৃত পুস্তক ভাণ্ডার ,কোলকাতা, ১৩৭৭
14. মহর্ষি গৌতম, *ন্যায়সূত্র* (১ম ,২য় ,৪ র্থ খণ্ড),ফণীভূষণ তর্কবাগীশকর্তৃক অনুবাদিত ও সম্পাদিত, পশ্চিমবঙ্গ রাজ্য পুস্তক, প্র.প্র.-সেপ্টেম্বর,১৯৮৮
15. মহর্ষি বদরায়ণ, *বেদান্তদর্শনম,* (১ম,২ য় খণ্ড),স্বামী বিশ্বরূপানন্দ কর্তৃক অনুবাদিত,স্বামী চিদ্ঘনানন্দ পুরী কর্তৃক সম্পাদিত,উদ্বোধন কার্যালয়,কলকাতা,মার্চ,১৯৮৯
16. মিশ্র, বাচস্পতি, *সাংখ্যতত্ত্ব কৌমুদী,*শ্রী নারায়ণ চন্দ্র গোস্বামী কর্তৃক অনুবাদিত, সংস্কৃত পুস্তক ভাণ্ডার,কোলকাতা,প্র.প্র.-আগস্ট, ১৯৮২
17. মুনি, বিদ্যারণ্য, *বিবরণ প্রমেয় সংগ্রহ,*(২য় খন্ড),শ্রী প্রমথ নাথ তর্কভূষণ কর্তৃক অনুবাদিত, বসুমতি সাহিত্য ভাণ্ডার,কলকাতা।
18. মজুমদার, প্রদীপকুমার, *ভর্তৃহরির দর্শনে কালের ধারণা* ,যাদবপুর বিশ্ববিদ্যালয় সহযোগে মহাবোধি বুক এজেন্সী, কলকাতা,২০০৭
19. স্বামী লোকেশ্বরনন্দ, *যুক্তিদীপিকা,* শ্রীযদুপতি ত্রিপাঠী শাস্ত্রী কর্তৃক অনুবাদিত ও সম্পাদিত,সংস্কৃত পুস্তক ভাণ্ডার ,কোলকাতা,প্র.প্র. ১৪১১
20. স্বামী বিশ্বরূপানন্দ, *বেদান্তদর্শন* (১ম ও ২য় খণ্ড), উদ্বোধন কার্যালয়, কলকাতা,২০০৮
21. Ayer, A. J. (1936). *Language, Truth and Logic* (London: Gollancz, 1936). Philosophy in the Twentieth Century
22. Balslev, AninditaNiyogi, *A study of time in Indian philosophy* Munshiram Manoharlal Publishers, New Delhi, 2009.
23. Banerjee, Manabendu. *Some Psychological aspect of Early Buddhist Philosophy* based on Abhidharmakosa of Vasubandhu; Aruna Halder, The Asiatic society, Kolkata-16. First Published 1981. Reprint May-2001.

24. Barua, Alka. *Kathāvatthu:(a Critical and Philosophical Study)*. New Bharatiya Book Corporation, 2006.

25. Bhattacharya, Gopinath. *Essays in Analytical philosophy*, Sanskrit PustakBhandar, Kolkata, 1989.

26. Britannica, The Editors of Encyclopaedia. "Reductionism". Encyclopedia Britannica, 28 Feb. 2020, https://www.britannica.com/topic/reductionism.

27. Caland, Willem. *Pancavimsa Brahman: The Brahmana of Twenty Five Chapters,* The Asiatic Society, Kolkata, 1982.

28. Citsukhācārya, *Citsukhi*, Translated by Swami Vidyanandagirijimaharaj, edited by Swami Bhaskarsamvitgiri, Kailas Vidya Prakashan,Rishikesh,1993

29. Datta, Maitreyee, "Does a Philosophical Probe into Our Experience of Temporal Passage Determine Its Status?" *Axiomathes* 29, no. 1 (2019): 5-16.

30. Datta, Srilekha, *Concept of Sattā in the Nyāya- VaisesikaSystem*, Jadavpur Journal of Philosophy.

31. Dowden, Bradley. *Zeno's Paradoxes*. The Internet Encyclopedia of Philosophy, 2001 https://iep.utm.edu/zeno-par/

32. Dutt, Nalinaksha. *Early history of the spread of Buddhism and the Buddhist schools*. Genesis Publishing Pvt Ltd, 2005.

33. Dvivedin, Mahamahopadhyaya Vindhyesvariprasada and Dravida, Lakshmana Sastri (Ed). *Atmatattvaviveka* of Udayanackarya. Pub- the Asiatic society. Park street, Calcutta-16, First Published-1907. Reprint- 1939-1986

34. Emery, N., Markosian, N., & Sullivan, M "Time", The Stanford Encyclopedia of Philosophy (Winter Edition), Edward N. Zalta (ed.), 2020https://plato.stanford.edu/archives/win2020/entries/time/

35. Falvey, Kevin. "The view from nowhen: The Mctaggart-DummettArgument for the Unreality of Time." *Philosophia* 38, no. 2 (2010): 297-312.

36. FitzGerald, John J. "Commentary on Aristotle's Physics." *The New Scholasticism* 39, no. 2 (1965): 261-264.

37. Garfield, Jay. L. (Translation and commentary). *The fundamental wisdom of the middle way: Nâgârjuna's Mûlamadhyamakakârikâ*. Oxford University Press, 1995.

38. Haldar, Aruna, "Some Psychological Aspects of Early Buddhist Philosophy Based on Abhidharmakośa of Vasubandhu." The Asiatic society, Kolkata,1981.

39. Hardie, R. P., & Gaye, R. K. Translation of Aristotle, Physics. MIT Internet Archive. 1994. http://classics.mit.edu//Aristotle/physics.html.

40. Hobbs, Angie, *Zeno's Paradoxes: The Arrow*. The University of Sheffield Library,2017. https://www.youtube.com/watch?v=IPNttsu8x24

41. Huang, Yu-Chien, The time /temporality in Early Buddhism. RELB 5055: Theravada Buddhist Philosophy/term paper. https://www.academia.edu/33430717/Time_Temporality_in_Early_Buddhism. Retrieved 2021

42. Ingthorsson, Rögnvaldur, "McTaggart and the Unreality of Time." *Axiomathes* 9, no. 3 (1998).

43. Kalupahana, David J. *Nagarjuna, The philosophy of the middle way*. SUNY Press, 1986.

44. Kalupahana, David J, *A History of Buddhist philosophy: Continuities and discontinuities*. University of Hawaii Press, 1992.

45. Karunakaran, Raman. "The Concept of Sat in Advaita Vedānta." PhD dissertation, University of Kerala, 1980.

46. Lokeswaranabda, Swami.*Māndukya Upanishad with Gaudapadakārikā*, RamkrisnaMission Institute of Culture, Kolkata,2010.

47. Maneewong. P. P. *A Study of Momentariness Doctrine (Kṣaṇabhaṅguravāda)in Sautrāntika*, University of the West https://www.academia.edu/19569389/A_Study_of_Momentariness_Doctrine_(Kṣaṇabhaṅguravāda) in Sautrāntika, 2015.

48. McTaggart, J. Ellis. "The unreality of time." *Mind* .1908

49. McTaggart, John, John McTaggart Ellis McTaggart, and Ellis McTaggart, *The nature of existence: Volume 2*. Vol. 2. CUP Archive, 1988.

50. Miyamoto, Shoson. "Time and eternity in Buddhism." *Journal of the American Academy of Religion* 27, no. 2 (1959): 118-126.

51. Mookerjee, Satkari. *The Buddhist philosophy of universal flux*,Motilal Banarasidas, Kolkata, 1975.

52. Müller, Friedrich Max. *The Sacred Books of the East*. Vol. 3. Clarendon Press, 1879.

53. Ney, A "Reductionism", The Internet Encyclopedia of Philosophy, 2021. https://www.iep.utm.edu/.

54. Prasad, H.S. *Eassys on Time in Buddhism*, Edited, pub-Sri Satguru publication, Delhi.1991.

55. Prasad, Hari. S. (ed). *Time in Indian Philosophy: A collection of Essays.*Sri Satguru publication, Delhi,1992.

56. Prosser, Simon. *Experiencing time*. Oxford University Press, 2016.

57. Radhakrishnan, Sarvepalli. "The Vedantic Approach to Reality." *The Monist* (1916): 200-231.

58. Raju, P. T. "The Conceptionof " SAT"(Existence) IN Śankara'sAdvaita." *Annals of the Bhandarkar Oriental Research Institute* 36, no. 1/2 (1955): 33-45.

59. Salmon, Wesley C., ed. *Zeno's paradoxes*, Hackett Publishing, 2001.

60. Saraswati, Madhusudana, *Siddhantabindu with Nyaratnavali* and *Loghubyākhyā*,theChoukhabma Sanskrit series office,Vidyavilas press, Varanasi.1928
61. Sarvabhouma, M M Siva Chandra (Ed). *Kiranavali* by Udayanacaryya with commentary of Vardhamanopadhayaya. (Vol-I) FASC. I-III, published from – the Asiatic society, I, Park Street, Calcutta-16, First published-1911, Reprint- 1989.
62. Sastri, Chatterjee Asoke (Ed). *Samaya Pradipa* of Sridiptta Upadhyaya. The Asiatic society, Kolkata.16, F.P-1971
63. Schayer, S, Mahabivasha, *Contributions to the Problem of Time in Indian Philosophy.* 1938.
64. Schayer, Stanislw, *Contributions to the Problem of Time in Indian Philosophy* Przyczynki Do ZagadnieniaCzaus W FilozofiiIndyjskiej." 1938.
65. Sen, Prabal Kumar (Ed). *Nyayasutra* (vol-1). The Asiatic society, Kolkata, 2003.
66. Shaw, J, *Causality and its Application: Sāmkhya, Buddha and Nyāya*, Punthi Pustak, Kolkata,2005.
67. Singh, Indra Narain, *An introduction to Abhidharmakośabhāṣyam* (Prathama kośasthāna): Sanskrit text in Devanāgarī& Roman script with English translation. Vidyanidhiprakashan, 2010.
68. Sinha, B.N. *Time and Temporality in Samkhya- Yoga and Abhidharma Buddhism.* Munshiram Monohorlal publishers, New Delhi, 1983.
69. Ganganatha, The *Khandanakhandakhādya* of Shri Harsa an English Translation, Sri Satguru Publication, Delhi, (1986).
70. Stcerbatsky, *The Conception of Buddhist Nirvana.* Varatiya vidya prakashana, Varanasi,1965.
71. T. W. Rhys David and J. Estlin Carpenter. Edited *Dighanikāya*, XVII, (London: Pāli Text Society,1903)

72. *Nyāyavārttikatātparyatīkā of Vācaspatimishra*, Anantalal Thakur ed, Indian Council of Philosophical Research, New Delhi,1996.

73. Vasubandhu, *Abhidharmakosam*, ed. D. Shastri ,4 vol. BauddhaVarati, Varanasi ,1970-74.

74. Vedāntatirtha, Narendra Chandra (Ed*). Kiranāvalī* of Udayanacaryya, FASC. IV. The Asiatic Society Kolkata, 1956.

75. Williams, Paul, *Mahayana Buddhism: The Doctrinal Foundations*. Routledge. 2008