

Philosophy and
the Life-world

To The Deputy Librarian
(of the Central Library)

Vidyasagar University Journal of Philosophy

VOLUME - 10
2007-2008



Department of Philosophy and the Life-world
Vidyasagar University

Medinipur

721 102

West Bengal

India

Philosophy and the Life-world

Chief Editor

PRABHAT MISRA

Associate Editors

RAMDAS SIRKAR ■ BHUPENDRA CHANDRA DAS

SUMANA BERA ■ PAPIA GUPTA ■ ANANYA BANERJEE

Advisory Editors

Rajendra Prasad (I.I.T. KANPUR)

G.C. Nayak (U.U.)

Bijoyananda Kar (U.U.)

Sanat Kumar Sen (N.B.U.)

Hiranmoy Bandhyopadhyay (J.U.)

Dilip Kumar Chakraborty (G.U.)

Kalyan Kumar Bagchi (V.B.U.)

Biswanath Sen (R.B.U.)

Tushar K. Sarkar (J.U.)

S.R. Bhatt (D.U.)

Ramakant Sinari (C.C.S., MUMBAI)

Gopal Chandra Khan (B.U.)

Dikshit Gupta (C.U.)

Amar Nath Bhattacharya (B.U.)

Arun Kumar Mukherjee (J.U.)

Karuna Bhattacharya (C.U.)

Madhabendra Nath Mitra (J.U.)

Shefali Moitra (J.U.)

Sabujkali Sen Mitra (V.B.U.)

Somnath Chakraborty (V.B.U.)

For all editorial Communications :

Prabhat Misra, Chief Editor,

Philosophy and the Life-world, Department of Philosophy and the Life-world,
Vidyasagar University, Midnapore 721101, W.B., India, Telephone -03222-60554
(Extn.) 422-e-mail : vidya 295@sancharnet. in

Copies of the Journal are available at the Sales Counter, Administrative Building,
Vidyasagar University

Price : Rs. 30/-

Rs. 20/- (for Student)

Vol. 10 ■ January 2008

Published by **Dr. Ranajit Dhar**, Registrar, Vidyasagar University and Printed by him at
at Shreelipi, Mini Market , Medinipur (West) 721101

Philosophy and the Life-world

Volume : Ten	Contents	January 2008
DHARANI KANTA DAS	<i>DARS'ANA OF S'RĪMANTA S'ANKARDEVA : ITS RELEVANCE TO THE SOCIETY</i>	5
KOUSHIK JOARDAR	<i>GANDHI AND UTILITARIANISM</i>	27
D.N. TIWARI	<i>THE MEANING AND THE RELEVANCE OF RELIGIOUS IDEAS OF BUDDHISM</i>	37
KEYA MANDAL	<i>THE NATURE OF S'AKTI AS S'ABDĀRTHA SAMBANDHA</i>	43
TAFJOL HOSSAIN	<i>QUINE ON LOGICAL TRUTH</i>	52
BHUPENDRA CHANDRA DAS	<i>GANDHI'S THEORY OF NON-VIOLENCE AND ITS PRACTICAL RELEVANCE</i>	64
অরুণ মাহাত	মার্কসীয় নীতিতত্ত্ব	74
পাপিয়া গুপ্ত	কর্মবাদের প্রাসঙ্গিকতা	86
অনন্যা ব্যানার্জী	প্রাচীন ন্যায়ের ইতিহাসে "বিক্ষেপ"-এর স্বরূপের ক্রমবিবর্তন	93

CONTRIBUTORS

DHARANIKANTA DAS, Librarian, Bholanath College, Dhubri, P.O. Vidyapara,
Dist. Dhubri

KOUSHIK JOARDAR, Lecturer, Dept. of Philosophy, North Bengal University,
Dist. Darjeeling

D.N. TIWARI, Professor, Dept. of Religious Studies, Benaras Hindu University,
Varanasi

KEYA MANDAL, Lecturer, Dept. of Philosophy, M.M.M. College, Asansole,
Burdwan *TAJAJOL HOSSAIN*, Reader, Dept. of Philosophy, Burdwan
University, Burdwan

BHUPENDRA CHANDRA DAS, Reader, Dept. of Philosophy, Vidyasagar
University, Midnapore

ARUN MAHATO, Lecturer, Dept. of Philosophy, Jadavpur University, Kolkata

PAPIA GUPTA, Reader, Dept. of Philosophy, Vidyasagar University, Midnapore

ANANYA BANERJEE, Lecturer, Dept. of Philosophy, Vidyasagar University,
Midnapore

**DARS'ANA OF S'RĪMANTA S'ANKARDEVA :
ITS
RELEVANCE TO THE SOCIETY**

Dharani Kanta Das

During fifteenth and sixteenth centuries as much prior to the emergence of *Chaitanya Deva* of *Nadiā*, there arose in *Assam* a school of Neo *Vaiṣṇavite* thought. It bore no resemblance either in the details of its tenets or in their actual application to the main school of thought that was creating a spiritual ferment all over Southern and Western India. The point which it had only in common with them is that it extolled the cult of '*bhakti*' to *S'rīkṛiṣṇa*.

Assam Vaiṣṇavism was styled by its greatest exponent S'ankardeva, the '*eka-S'araṇa-nām-dharma*', the religion of Supreme devotional surrender to one (Sir R.G. Bhandekar's Encyclopaedia of Indo-Āryān Research, vol.3, part 6). The social outlook of S'ankardeva which is evident from his '*eka-S'araṇa-nām-dharma*' or '*eka-s'araṇa-hari-nām-dharma*' can help to reduce a lot of the socio-psychological crisis of present day. In other words, it has direct impact on society. And the present paper tries to give a glimpse to this *Assam Vaiṣṇavism*.

S'ankardeva propounded his faith of devotion or *bhakti* cult on the basis of the *Bhāgavat-pūrāṇa*, the *Viṣṇu-pūrāṇa*, the *Padma-pūrāṇa* and the like, where *Kṛṣṇa-Viṣṇu* is identified as the Supreme Being. He emphasised on the doctrines of *Bhāgavat-pūrāṇa*. Perhaps, for this reason, his faith is termed as *Bhagavati-dharma*. The faith is also termed as '*eka-s'araṇiya-dharma*' because of its monotheism seeking absolute refuge on one God, i.e., *Kṛṣṇa-Viṣṇu*. The adherents of this faith are also identified as

'*Mahāpuruṣiya*'. They never worship other deities.

According to S'ankardeva, there is only one God, there is only one devotion and there is nothing else besides¹. So, the *vaiṣṇava* faith of S'ankardeva is familiarly known as '*eka-S'araṇa-nām-dharma*'. The *deva* or the only God worthy to the worshipped is *Kṛṣṇa-Viṣṇu*, the son of *Devakī*. He is of various manifestations like *Rām, Hari, Nārāyaṇa, Gopāla, Govinda* and the like. Equally novel was the concept of *eka-S'araṇa*. Like all other leaders of the *bhakti* movement S'ankardeva declared that although we call God by many names like *Kṛṣṇa, Hari, Rāma, Viṣṇu* etc.. He is in essence one and He and He alone should be worshipped; there is no other God except Him. Those who lie prostrate before any other God except Him, S'ankardeva said, are all sinners and will go to the hell. In his rendering of the 11th Book of the *Bhāgavat – pūrāṇa* he gave a burning description of the excruciating tortures that these sinners would suffer after death (vv. 450-55).

S'ankardeva, like other leaders of the *bhakti* movement, laid immense stress on a direct, emotional relationship between God and those who worship Him, without the intervention of any divine agent or liturgical medium. All through his life he never got tired of saying that God cannot be had by performing ceremonials, sacrifices, penances, going for pilgrimages, bathing in sacred waters and such other external activities. Nor is He accessible, he said, through the knowledge of various scriptures; realisation of God comes through complete surrender to Him without the help of any external agency. This is *bhakti* the summum bonum of one's life.²

Bhakti or loving surrender to God must be unconditional, totally devoid of desire of any kind. The votary (*bhakta* or *bhakata*) must be in different even to his own *mukti* or liberation. "I am not a servant to that kind of commercial transaction that seeks results through your worship" S'ankardeva wrote in his *Kīrtana* (v.451). And thus said Mādhavdeva in the very first verse of his *Namhoṣā* -³!
adore the *bhakta* who does not concern himself with his *mukti*".

Keeping in line with the *viṣṇava* tradition, S'ankardeva spoke of nine forms of *bhakti*, viz. *S'ravaṇa* (listening), *Kīrtana* (chanting), *smaraṇa* (remembering), *arcana* (worshipping), *Pada-sevana* [prostrating at (*Viṣṇu's*) feet], *dāśya* (*servant's* activities), *sakhīva* (*friendship*), *vandana* (invoking) and *deha-arpaṇa* (bodily surrender) of which, however, he gave special importance to the *S'ravaṇa* and *Kīrtana*, as also to the *dāśya* form of *bhakti*. He classified the *bhaktas* into three types- *uttama* (good); *madhyama* (mediocre) and *prakṛta* (ordinary). The *bhakta* who identifies himself with every living being and is completely free from all kinds of desire, worldly or otherwise, is the *uttama - bhakta*; he who, with his material desire not withstanding, makes friends with everybody, respects the virtuous and pities the poor is the *prakṛta bhakta*. This position of the *madhyama bhakta* is in between the two.

Bhakti or any kind of adoration of an omnipresent and omnipotent God, it may be mentioned, is a *non-vedic* concept. The *Vedic yajña* was magical in nature. As Levi says, "It has (thus) all the characteristics of a magical operation, independent of divinities, effective by its own energy and capable of producing evil as well as good." As such, in the *yajña* there is no place for any kind of feeling or emotion so conspicuously present in *bhakti*.

But S'ankardeva and his co-leaders did not directly deny the *Vedic* tradition, neither they could, because *Viṣṇu* whom they adored as God was himself a *Vedic* deity. Moreover, they knew that so deep-seated was the authority of the *Vedas* in the minds of the people of their times that without a least verbal allegiance to these sacred scriptures, it would be impossible for their religion to reach the populace. Therefore, they hushed up the inner contradictions and declared that their *bhakti* rituals were not antagonistic to, but in agreement with the *Vedas*.³

In the *kīrtana* there is a section called *Vedastuti* where it is said that the *Vedas* came out of the breath of *Nārāyaṇa* in order to extol *bhakti-dharma* |

With this and other such devices S'ankardeva, along with other neo *Vaiṣṇavite* leaders tried to establish the superiority of their religion over that of the *Vedas* without decrying their verbal loyalty to them. In one place of the *Bhakti-pradīpa*, however, S'ankardeva explicitly remarked: the rites in the *Vedas* ought not to be performed by the *bhaktas*. If he allows himself to be allured' to perform such rites, he will be degraded from the path of *bhakti* [*Bhakti-pradīpa*, v.120). This shows that in spite of expressing verbal loyalty to the *Vedas* he tries to give his *Vaiṣṇavism* a new dimension.

S'ankardeva nowhere tries to work out an independent system of *Vedantic* thought. His philosophical views have, therefore, to be called and put together before we can give it a name, if at all, or a place in the history of the country's thought. His religious system as well as his *Vedāntic* views are based in the main on the *Bhāgavat – pūrāṇa*. In his *Bhakti-ratnākara*, a treatise on *bhakti*, he cites the *pūrāṇa* to accept four *pramānas*, (proof) as leading to one's knowledge of ultimate reality: *s'ruti* (scriptures or *upaniṣadic* texts), *pratyaksa* (perception), *aitihya* (tradition or *mahā-jñānaprasiddhi*, as *S'rīdharasvāmī* the commentator, explains) and *anumāna* (inference). S'ankardeva, we find him accepting *S'rīdhara's* views in course of the interpretation of the *Bhāgavat* and the *Gītā* and in places speaks in the very language of the *Advaita*; but for S'ankardeva it is *bhakti* alone which can bring *mokṣa*, release.

S'ankardeva, though having his leanings towards *S'rīdhara Svāmī's bhāṣya* of *Bhāgavat* gives his own interpretation of the creation of the Universe centering on *Puruṣa - Prakṛti*. His disciple Mādhavdeva in his *Nām-Ghoṣā* has explained this point in stating that the Lord Mādhava (*Kṛṣṇa*) controls both *Puruṣa* and *Prakṛti* and *Hari* is soul of all (*samastare ātmā Hari*).

In the *Bhāgavat*, one of the main resorts of *Assam's Vaiṣṇavism*, God is the ultimate essence called *Parama-Brahma*, the cause of the Universe.

His true nature is not known due to ignorance, caused by *māyā*, which is of an all-pervading nature. In fact, *Nārāyaṇa*, the Eternal reality, is the Creator, Sustainer and Destroyer of the Universe through *māyā*. He is the only Truth and the rest is delusion.⁴

This *māyāvāda* is very prominent in the writings of S'ankardeva. The created universe, though unreal, looks like real. His *kīrtana* states that the endless universe manifests in the eternal truth *Brahma*.⁵

Mahāpuruṣa S'rīmanta S'ankardeva's philosophy is a monistic one. He gave more values to this principle of oneness, one soul supreme being-the Reality-the ultimate Reality Truth. It is *Viṣṇu*-Lord *Kṛṣṇa*, *Rāma*, and *Brahman* pervading the whole universe. Absolute *Brahman* is the Absolute Truth, Absolute Reality. It is the Absolute Value. He emphasised the value of the concept of God in the following "Thou art, the eternal *Brahman*, this knower of the hearts, those manifest in the Universe". In *Kīrtan Ghōṣā*, he prayed *Brahman* as the very outset of writing-"At the outset, I bow down to *Nārāyaṇa*, the eternal one in the form of *Brahman*, the cause of all incarnations."

According to S'ankardeva, though the individual souls are created by God, and He, Himself resides in all of them, yet they have been placed under the illusion of unreality. But due to ignorance, we ca'nnot understand this truth and search for him in the outside World in Vain.⁶

Throughout his works, S'ankardeva lays emphasis on this removal of *māyā* through sole devotion to *Hari* and *Hari* is to be realised through *bhakti*. It might be pointed out that though Srimanta S'ankardeva had stressed on the devotion, he did not rule out the necessity of Wisdom. For him, all evils are the creation of illusion and the wisdom is the only way to remove those evils. He says:

"*Bhakti karante āpuni upaje jñāna*"

It means, devotion creates wisdom automatically. In the *kali Yuga bhakti* based on uttering the name of *Hari* is the best way to shake off *māyā*. This is the

essence of the teachings of S'ankardeva.

S'ankardeva mentioned in his *Bhakti-Ratnākara* four elements Viz. *Guru, Deva, Nāma* and *Bhakata* as four pillars of the *Bhagavat-Bhakti*. In chapter-V of this work, *Ānkardeva* prescribed the way in which Lord *Kṛṣṇa* is to be propitiated through *bhakti*. In chapter-XXII, it is indicated how through devotion to *Hari*, the individual soul can shake off *māyā*. The chapter-XXXIV deals with the necessity of detachment for a true devotee. The cult of *Kṛṣṇa* is established as the supreme one over all expiatory rites, because devotion to *Hari* alone saves one in this sinful age of *Kali* from the bondage of the cycle of rebirth.

The Chapter-111 of the *Bhakti-Ratnākara* deals with the benefit that comes out of the fellowship with the *bhaktas* who are classified into *Uttama, madhyama* and *nikṛṣṭa*. The *Uttama bhaktas* see all creatures in God and God in all creatures. The highest type of *bhakti* is the' *bhagawati* or *uttama*, which the devotee with pure heart and mind, bestows upon Lord *Viṣṇu*, and this self-surrendering "is absolutely motiveless. It is superior to the state of final release. In such a state, the *bhakta* acquires the capacity of dissolving the *linga-deha* (subtle body) .

Chanting of the name of Lord *Hari*, the only way to *mukti* is strongly established by S'ankardeva . Everything including *yuga dharma* is to be found in *eka-s'araṇa -Hari- nām -dharma;*

“*Nāmat samasta āche yuga-dharma pāya*”

The name of *Hari* is the supreme truth the greatest teaching of the *Vedas* also; so the devotees are advised accordingly to chant only the name of *Hari*, shunning all other religions cults. Complete surrender to and taking refuge at the feet of Lord *Hari*, chanting His glories day and night, with pure heart and detachment.

In *eka - s'araṇa - Hari - nām - dharma* propounded by *S'rīmanta* S'ankardeva , there is no place for *Vedic* rituals (*karma-kānda*) . A true devotee of Lord *Kṛṣṇa* is strictly prohibited to worship other Gods and goddesses.

Some critics seem to point out that this element of the *s'ankara - bhakti - vāda* has no root in the *Bhāgavat*. But a versatile scholar and an exceptional genius like *S'rīmanta S'ankardeva* would not have put stress on it, had the *Vedānta* philosophy not sanctioned it explicitly or implicitly. The system of priesthood has no room in the well-packed house of *s'ravaṇa - kīrtana*. The *bhaktas* perform *kīrtana* themselves in the verse and manner contained in *kīrtan Ghōṣā*, the most popular and abundantly read scripture. The *kīrtana* is not simply chanting *Rāma - Rāma, Kṛṣṇa - Kṛṣṇa, Hari-Hari*. . . only, but it is more substantial and educative. *Kīrtan Ghōṣā* is one of the four main pillars upon which the entire large and heavy structure of *eka - s'araṇa - Hari - nām - dharma* stands. It is also considered and honoured as a *Veda* of the *Neo-Bhakti* cult. The devotees from a democratic society of people coming from all castes and communities. People got attracted to the religion being charged by the sense of participation and freedom. Even a *Candāla* (aboriginal low-caste man) is equated to a man born to *Brāhmin* parents in the sphere of *bhakti*. No *Yugal-Murti* of *Rādhā - Kṛṣṇa, Sītā - Rāma, Laksmi-Nārāyaṇa* etc. is to be entertained in the heart by a devotee of *Kṛṣṇa*. The female element is therefore, kept outside the periphery of the *bhakti* exercise. This is perhaps done following the directive of the *Vedānta* to distinguish between the supreme soul and the inanimate ones.

Perhaps, *eka - s'araṇa - Hari - nām - dharma* is the only religious stream in *Hindu* religion where *Vedic mantras* are not required to be chanted and priests have no role to play. The *Guru* and the devotee • need not become monks to lead and get led. Even a household (*gr̥hastha*) may overcome all the hurdles of life by taking the names of *Kṛṣṇa* with full devotion and faith.

According to *S'ankardeva*, God as *Nārāyaṇa - Viṣṇu - Kṛṣṇa - Rāma* represents eternal *Brahman* and demands the worship and devotion of the human being. The *Jīva* is different from God only in as far as it is the creation of God and

therefore a *Jīva* should worship God with the love from the very core of his heart with performance of rituals. Absorption in *Brahman comes* as a natural consequence of release from the bondage of *māyā* and cycle of rebirth. But the devotee may well look forward for a place in the *Vaikunṭa*, and becomes identified with God. This is because in *Vaikunṭa* the life of devotion may continue forever. As a matter of fact, the devotee would not look down upon the life in body of any animal or in any sphere, provided he is allowed the privilege of servitude to the lord.

With all forceful utterances against *s'ākta tāntricism*, neither S'ankardeva nor his followers could root out these cults from the society. Rather, they later penetrated their own religion in various forms. Some elements of fertility rituals associated with *s'ākta tāntricism* had percolated through *vaiṣṇavism* since ancient times. One such excellent example is *rās - līlā* (love plays of *Kṛṣṇa* with *Rādhā* and other *Gopīs*). S'ankardeva, it is true, made little mention of *Rādhā* in his writings; but this did not debar him from depicting this license festival in the *Kīrtana* and other places (however, much he tinged it with *bhakti rasa*). A reading of *Anādīpātana* gives the impression that he accept *sadcakravāda*, the physico-centric theory and concludes in the very manner of the *tantrikas* :

“Listen to the glory of the body I express: all the attributes of the world lie in the body itself”.⁷

Anādīpātana as well as *Nimi-navasiddha-samvāda* indicate that in order to explain the process of creation S'ankardeva calls *mahāmāyā* (great illusion) and says that *mahāmāyā* comes out of *purusa*. He concludes that everything that is mundane is the creation of *mahāmāyā* and ultimately ends in *mahāmāyā*. As regards *mukti* or liberation, however, *vaiṣṇvas* of *Mahāpuruṣīyā sampradāya* of *Assam*, go beyond the *Vedas* and speak of *Pañcama puruṣārtha* or fifth and highest end of life, namely, *bhakti* which, according to them, is superior even to *mukti* or liberation considered as *parama*

puruṣārtha by *nyāya*, *mīmāṃs'ā* and the *advaita* schools.⁸

A *bhakta* when deeply engrossed in Lord's Love, does not aspire anything from Lord-or even liberation. To *Mādhavdeva*, the chief apostle of S'ankardeva, the devotion to God was so blissful that he could rather prefer to remain mortal and be a devotee than attain '*mukti*' and be deprived of devotion. According to *Mādhavdeva*, *rasamayī bhakti* is an intense love and devotion towards God. Here a devotee gets full and spontaneous control over his senses and becomes immaculate and pure and sees the effulgence of the Lord within and hears the Divine Melody of God.

S'ankardeva's *bhakti* movement redeemed the people of the oppressed society. His religious movement unified the people of different castes and communities into one common band. His faith was so catholic that people irrespective of caste and community were allowed to sit (seat) together in their religious pursuit and in other social spheres as well. The catholicity germinated by S'ankardeva had developed among various sections of people. There is no caste-bar among the adherents of these obscure rites. Tolerance and sense of brotherhood tended to grow even among people of different faiths and cults. People belonging to other faiths like *Islam* accepted the religion of S'ankardeva and, thereby, the outlooks of the votaries are proved to be very broad. That paved the way for religious tolerance and co-existence. For the spread of the faith, he composed verses in the local languages. The illiterates, who could not read, were also able to understand and recite these verses easily.

The *neo-vaiṣṇavite* movement in *Assam* led to the creation of a huge mass of religious literature known as *vaiṣṇava* literature. The language used by the *vaiṣṇava* for their religious compositions were *Brajabulī*, an admixture of *Maithilī* and *Assamese*. The method used by S'ankardeva to make his plays easily understandable to all sections of the people was the employment of peculiar languages. The artificial dialogue would be easily

understood not only by the common people of *Assam* but also by those coming from other parts of Eastern India. It was also well suited to glorify before the common folk the activities of *Kṛṣṇa*. It is to be noted that although *Assamese-Brajabulī* is an artificial language, the structural pattern of the sentence is purely *Assamese*.

It might be mentioned further that he advised to install a *nāmghar*, i.e., chapel in every village and to establish *sattras*, i.e., temples in various places to discuss the high morals of religion with a view to bring unity and discipline with good character in the society through these *nāmghar as* and *sattras*. This is the peculiarity of the view of S'ankardeva, which cannot be found elsewhere in India. The present writer observes that if his philosophy is followed sincerely the present-day social and religious unrest may be solved to a large extent. According to Dr. *Brinchi Kumar Baruah* "No need to retrospect the contribution of *nāmghar* comprising its social, religious and cultural aspects. It is the museum of *Assamese* national culture. *Nāmghar* is considered as National Theatre"⁹. As a matter of fact the idea of '*nāmghar*' has much importance in S'ankardeva's philosophy. Poor and rich, high and low have equal part and position in the premise of *nāmghar*. Through it the democratic thought occupies a reasonable place. The selection of *sutradhar, gāyan, bāyan, rasikar, dhuliyā* is done with a democratic process. The performance skill pertaining to song, dance, drama and other artistic zeal, reflects through the *nāmghar*. Moreover, amicable settlements related to any social disputes are decided through this institution. Thus *nāmghar* as a social, cultural and religious institution has noticeable position among the *Assamese* people.

There is a tendency among the intelligentsia of *Assam* to hold *Assam* S'ankardeva up as a champion of democracy. To support it the scholars generally point to the fact that he established *nāmghar s* where rural folk could freely discuss their social and household problems and resolve their differences, this, however, is a system of village assemblies. It is to be remarked, however, that if by

democracy we mean a government of the people, by the people and for the people, then democracy was an idea that was totally foreign to S'ankardeva's mind, and that was natural. S'ankardeva lived at a time when kingship reigned supreme and a hierarchy of social classes was in a progressive stage of development, and at such a time democracy in the present day sense was simply a historical impossibility. Although a man of a strong democratic frame of mind, S'ankardeva can by no means be stamped as a 'man of democracy' in the modern sense of the term.

S'ankardeva had a clear vision of the future society where all men would be equal and where there would be no repression of man by man. He, however, realised that perfect translation of his noble dream into reality would necessitate a radical change of the whole socio-economic infrastructure. And this was a task, which, in the age of rising social classes, was altogether beyond his capacity. He, therefore, in emulation of the *Buddha* before him, took a very pragmatic approach. Without trying to transform the whole society into a paradise of peace, he tried to establish, within the confines of the existing society, some safe heavens where the conditions of peace and equality could be fulfilled. This, he did by laying the foundation of an institution known as *sattra*.

The *sattra* was the materialisation of S'ankardeva's dream of a perfect society, the fulfillment of his quest for oneness and equality that, with rise of classes, had gradually begun to disappear. In it, he believed, his good and honest disciples could live in perfect peace and happiness, undisturbed by the din and bustle of worldly life. It may be noted in this connection that *sattra* is a very old *Sanskrit* word mentioned even in the *Rg Veda* (7/33/13) and its etymological meaning is "that which protects the good and the honest".

The sociological meaning of taking '*s'ara na*' is to go out of the material world of woes and impermanence and to take shelter in the *sattra*, the divine oasis of peace and quietude. The *sattras* were modeled on egalitarian, nay communistic ideals. There was no division of rich and poor, no distinction of high and low castes, nor was there any system of private ownership.

The emotionalism of *bhakti* inspired poets all over India to lyricism and the emphasis on prayer as the chief mode of worship encouraged class and popular music. In Medieval India *Vaiṣṇavism* brought in a large measure the culture of the twin arts-dance and drama combining both to make a greatly edifying spectacle. The *Rasadhāri* and *Ramlīlā* of the North, the *Kathākali* or *attakathā* of Kerala, the *yaksagāna* of Karnataka, the *kuchipudi Bhāgabata - melā* of Andhra and other *Bhāgabata - melā* s of the deeper south are striking by contemporary analogies of the *Ankiyā - Bhāonā* , introduced in *Assam* by S'ankardeva . It made a graceful appeal to the people and satisfied popular intellectual cravings. All these categories of medieval dance-drama, meant for the common man, made dexterous use of the classical Indian tradition of dance in varying degrees. The S'ankardeva School of dance is known as *sattriya nāch* , because the numerous institutions, called *sattra* , being *math* of *Assam vaisnavas* , have been the chief carriers of this art.

The play of S'ankardeva , the father of *Assamese* drama and theatre, are known as *ankiyā - nāt* and their performance is called *bhāonā* . The term *anka* or *ankiyā* was used to refer to his plays. The success of this dramatic performance even without dialogue encouraged S'ankardeva to use the drama as a means for spreading among the masses the principles and teaching of his *eka-s'ara ṇa - nām - dharma* (devotion to one and only one God) . And so he composed the plays on popular mythological subjects. Unlike classical *Sanskrit* plays which were written primarily for the people of the upper and learned classes, the plays of *Sankardeva* were intended for the entire society, including the vast majority of the common people who did not know how to read and write. The playwright, therefore, had to plan drama and its performance in such a way that they could be easily understood by all sections of the people, including the so-called low classes. So S'ankardeva freed his plays from the strict discipline of *Sanskrit* drama and flavoured them with certain qualities of indigenous folk dance and dra-

matic institution which had been in practice among the people from time immemorial, like *Ojā pāli*, puppet dance, etc.

The plays were, intended for all sections of the people and as S'ankardeva wanted to attract as many people as possible to his play, he took all possible care to make them popularly appealing. So he made his plays abundantly lyrical with plenty of songs and dance.

It would be impertinent to expect social criticism or criticism of men and manners in an *ankīyā* plays. This was outside its scope as the playwright's aim was not to hold the mirror up to nature, nor to reform society by holding its follies and foibles to ridicule. He, on the other hand, aimed at enlightening the uneducated folk in the teaching of the *vaiṣṇava* faith through the medium of drama, which could be profitably used to amuse and to instruct at the same time. Social reform was aimed at, but it was not through satire; rather it was through showing the greatness of one God before whose eyes all men were equal. Yet at times S'ankardeva hinted directly or indirectly at social evils like polygamy, as can be seen in *Pārijāt Haran*, where *Kṛṣṇa* has to try hard to appease the jealous *Satyavāmā*, one of his wives, by fetching a *Pārijāt* flower from the garden of *Indra*.

The *Assamese* term for the performance of an *ankīyā* play is *bhāonā* derived from the word *bhāo* meaning a spectacle or transitory state (*vyabhicāri - bhāva*) of pleasure and pain. *Ankīyā bhāonā* is a fusion of music, dance and drama of the ethnic tribes of *Assam* introduced by the Fifteenth Century icon. S'ankardeva believed that through the proper use of physis, soul may be freed from the illusion. This very Indian philosophy is beautifully defined by S'ri Aurobindo in his "The Indian Culture". The interesting thing is that this philosophy is found reflected in William Blake's Philosophy of life too. To the Greek philosopher, body is a temple, where there is potential of exhibiting varied arts such as dance. The body in turn unites the soul with the beauty of Divinity.

The *bhāonā* is popular in *Assam* till today and may be performed in any religious or social function. The use of *Vrajabulī* lends an archaic charm of diction both in the songs and dialogues and also has a religious sanctity for the average people for the belief that it is a language of *Vrajadhām*, the land of *S'rik ṛṣṇa*. The cult of S'ankardeva was as relevant now as it was five hundred years ago. *Bhaba Goswami*, General Secretary of *S'ankardeva Mahāsabhā* said, "Our *Guru* taught us to open our heart to each and everyone . . . the festival will be the first step towards rebuilding this lost bridge"¹⁰.

The theatre festival organised during this time has been aptly titled *setubandha* (building bridge). *Bhadra Krishna Goswami* of the *mahāsabhā* said, "*Setubandha*, in which diverse social groups which participate with promote love, understanding, peace and harmony in strife - torn *Assam*"¹¹.

Bhaba Goswami said that over the centuries, *ankiyā - bhāonā* has retained its 'spiritual value and social esteem' and the religious theatre festival was expected to achieve its objective of 'aligning social ethnic groups'.

S'ankardeva, however, never claims himself as the messenger nor did he call himself as the manifestation of God. Rather, he calls himself a slave to Lord *K ṛṣṇa*. It is in fact, '*dāsya bhakti*' that pervades his literature. The sole aim of '*dāsya -bhakti*' is emancipation of the weaker sections of the human society with full of humanitarian values, such as baptism of low-caste *Hindus*, the tribesmen, *muslims* and the women who were generally deprived of their fundamental rights for entrance into temples and also for community progress.

The ritualistic simplicity of *neo-vaiṣṇavism* was conditioned by the economic incumbency that *Brāminic* rituals had made upon the common man. By the time S'ankardeva appeared on the scene, the religious practices people performed had become so highly expensive and needed so much materials (like milk, butter, honey, fruits, birds, animals, etc.) that performance of these practices led many ordinary folk to impoverishments. In an agriculture-based society, animal

sacrifices in particular had been, in the words of *kosambi*, “a much heavier drain upon production”. The primitiveness of the system of transport in those days had made pilgrimages too a costly and hazardous affair.

The ritualistic simplicity of *eka-s'araṇa-nām-dharma* was the result of an effort to relieve man of such economic perdition in the name of religion¹².

The simplicity S'ankardeva had introduced in his religion gave the poverty-stricken masses a great relief; it enabled them to seek spiritual solace in an easy and inexpensive way. It was because of economic reason again that *Assamese* neo-*vaiṣṇavism* never encouraged the building of costly temples. Instead of temples it has a large network of *nāmghars* (village chapels, literally ‘house for chanting *Harināma*’) which are very simple in structure (usually a hall without walls with a room attached to it in which sacred things are kept). The *nāmghar*, found in almost every village of *Assam* is a prayer hall, a community hall, a theatre hall and a village court, all rolled into one.

In the teachings of S'ankardeva it is found that he was the forerunner of giving more emphasis for economic value in the social life of the *Assamese* people through the development of small scale and cottage industries. He developed the values of various items of *bhāonā* and *yātrās*. He highlighted the spirit of social as well as the spiritual integration. He established the *samabhāva* and *sāmyavāda* in the society. S'ankardeva developed the sense of non-violence, cooperation, tolerance and mutual understanding in the society enriching the cultural heritage of *Assam* and its people. A notable aspect of S'ankardeva's ethic was *ahimsa* or non-violence. His sense of *ahimsa* was so strong that he asked people not to kill even flies, mosquitoes and ants, let alone animals and men (*Bhāgabat - Purāṇa* VI. V. 5286).

With the help of these teachings of S'ankardeva, we have at present seen the values in his mass education. The method of recitation, memorisation,

discussions, seminars, and debate are the valuable and desirable means for education the mass people of *Assam* at that time. His '*Chinnayātrā*' drama which the epitome of his philosophy and the skill of representation in actions is the innovative true picture of the realisation of eternal values - Truth, Goodness and Beauty, the attributes of God. Thus it is seen that S'ankardeva gave more emphasis in value orientation programme for moral and spiritual development. He said a deep faith in the 'common brotherhood of men is the recollection of heart and development of human values. Thus value orientation education is the actual force for the development of moral character. S'ankardeva said that morality is the basis of personality and a man with morality and personality can relate value with Absolute Reality.

S'rīmanta S'ankardeva's philosophy was a philosophy of life affirmation. He took every moment of life very positively. Life was for him a divinity. Every life is revered by him. So, he made friendship with all creatures. S'ankardeva tried to establish a society on self-reliance of excellent health and hygienic of equality.

S'ankardeva, in common with all religious leaders, invented an ideal solution to the real problem. Without attempting to transform the whole society in a real, material way, he tried to transform the psyche of the masses. S'ankardeva asked them to seek self-realisation not by an objective change of society through practical struggles, but by an attempt to change themselves, that is, by an attempt to change their objective attitude towards life which had caused them so much pain. He compared the material world sometimes to a snake full of venom, sometimes to a prison-house dark a dingy, sometimes to a dense forest full of wild animals or sometimes to a stormy sea where one sinks and floats in turn and asked people to get out of it by chanting the name of *Hari* or *Rāma* or *Kṛṣṇa*. His logic may be summed up like this: This world is impermanent, hence there exist a world of permanence; this world is full of unhappiness; hence there must exist a happy world that can be attained through the chanting of *Hari nāma*.

Here spiritualism may be the only effective medicine to cure the desires of mind. On the other hand, we can not get rid of materialism since our existence is materially manipulated. So, S'rimanta S'ankardeva emphasised on the sweet marriage between spiritualism and materialism. His message in this respect of an ideal society is "as material culture (civilisation) develops, develop your spiritual culture accordingly."

The autocracy and dictatorship of the *Ahom* monarchism and frequent wars had disturbed and dispersed the indigenous tribal unity. In the circumstances the old thought and beliefs were weakened. They were in search of a new way. In such a juncture, the new *vaiṣṇavism* and *sattriya* culture of S'ankardeva had fulfilled the need of those people. Despite a total devotion to Lord *viṣṇu*, S'ankardeva was basically a lover of mankind. This can be understood from the verses of the *Kīrtan Ghoṣā* :

*“kukkur-chandāla Gardhabaro ātmā Rām
jāniyā sabāko karibāhā pranām”* 13

It means. Lord *Rāma* is everywhere even in the soul dogs, donkeys or in foxes, therefore do have best regards for all the creations of the world. This is the peculiarity of the view and unique philosophy of S'ankardeva, which cannot be found elsewhere in the world. In this way, S'ankardeva was a philosopher, social reformer, eminent scholar and ultimately he was a symbol of unity. The *S'ankarī* beliefs' (thinking) is not a mere account of holy and evils, but is a philosophical thought for the benefit of the entire human society. He respected all the sects of population. And literature marked with enthusiasm for human welfare everywhere in the world has been regarded by him as a part and parcel of this world with mutual interdependence. '*Vasudhaiva kutumbakam*' which indicates the mutual relationship with creator is found in each and every part of his literature.

For him, human beings are human beings and division among them is a sin and unwanted action. If our treatments towards them become equal indiscriminat-

ing, the society would be hermonised and only a hermonised society can make progress.

It might be emphasised here that he was a pioneer of social justice, economic equality, universal brotherhood and women's liberation. Long before the dramatist Henry Ibsen, S'rimanta S'ankardeva pronounced the necessity and importance of women's liberation. In *Assamese* sociological- approach, they discover verily the fact that womenfolk take equal part in singing *kīrtana*, hearing (*s'ravaṇa*) in almost all the *kīrtanghar* and *nāmghar* which resemble the free Christian churches. S'ankardeva vehemently said for the emancipation of under privilege who are the integral part of the society and women - the half the sky. He said -

*“stri sudre kare yadi āmāka bhakati,
tāhāka kahibo ito jñāna mahāmati”.*

He broke the barrier and granted admission for the women to entering into his fold. He placed - the womankind in a great reverence. Ideal society in this century will give right and respect to the womankind.

S'ankardeva's real stand regarding woman is best reflected in his rendering of the *Uttarakānda* of the *Rāmāyaṇa*. There he modified the original text in order to depict *Sītā* not simply as a docile housewife who ungrudgingly serves her husband, but as a woman having an identity of her own S'ankardeva's *Sītā* was not blind to *Rāma's* grave injustice towards her. Before entering the underworld (*pātāla*), she criticized *Rāma* severely for abandoning her in a most injudicious manner. She flatly refused *Rāma's* proposal of her being the queen of *Ayodhyā* again and declared in an intrepid voice, “There would be no more shameless a woman than I if I shall ever call myself your wife”.

Female identity is also echoed in his *Rukmini - haraṇ kāvya* and the drama under the same name, as also in *Pārijāt - haraṇ nāt*. In *Rukmini - haraṇ* (both *kāvya* and *nāt*) virgin *Rukmini* writes a secret letter to her lover *Kṛṣṇa*

at her own initiative and sent it through *vedanidhi*, a *brahmin* priest. In the later *nāt* we find *Kṛṣṇa* surrendering to the whim of his wife *satyabhāmā* who had nagged him to bring the *Pārijāt* flower from heaven. Although *Nārada* called this complying attitude of *Kṛṣṇa* that of a henpecked husband, he ultimately agreed with *Kṛṣṇa* that “one should of course obey what one’s wife dictates”. In *Haris’ chandra - Upākhyān*, S’ankardeva spoke appreciating of the diverse qualities of woman, however only as the wife of man¹⁴.

Socialism sans spiritualism is a classical nonsense. S’ankardeva very deeply realised this truth, so he wanted to bring socialism with this spirit. So he materialised his theory for social reconstruction based on spiritual socialism. The dream of his ideal society in this age of science and information technology will be possible ushering in spiritual socialism. Without spiritual socialism, the human society and civilization has no future, has no hope.

Our everyday life becomes full of stress and counselling in personal, family and social life become necessary for a harmonised life. The counselling based on spiritual values has more impact on man to cope up with such situations. Spirituality, morality and ethics have no clear bearing in the present day society. For, society itself has no clear bearing on heritable traditional and social values. Even well-qualified graduates and post-graduates in the field of science, engineering, technology and management are not readily accepted as serious social citizens, as the present day education system offers no provisions to gain experience in social virtues while studying.

Interfacing science and education with ethics will be able to advise people on their various problems in a holistic manner as have been adopted by Srimanta Sankardeva of *Assam* and also transform and elevate the society to greater heights, resting on moral and ethical plan. The development of a sense of moral and ethical values consistent with a career as professional and finally the development of a philosophy will ensure a personal satisfaction in the pursuits of a productive life leading to perpetual peace.

NOTES AND REFERENCES

1. *Anādīpatna* , By S'rimanta S'ankardeva
2. Obscure religious practices among some Vaisnavas of Assam, by Narendra Nath Dutta, p.41, Punthi Pustak, 1st ed, Calcutta, 1990.
3. Bhāgavat, by S'rimanta S'ankardeva .
4. *Bhakti - pradīpa*, by S'rimanta S'ankardeva .
5. *Kīrtana (vedastuti)*, by S'rimanta S'ankardeva .
6. *Nāmghoṣā* , by Mādhavdeva .
7. *Kīrtana* , by S'rimanta S'ankardeva .
8. *Kīrtan Ghōṣā* , S'ankardeva , Ed. By Tirtha Nath, Verse -1823, p. 441, 1st ed. Published by Dhalarsatra puthi bhara, Jorhat, 1989.
9. **Telegraph: North East section**, dt. 8 . 9 . 2003,15p, Calcutta .
10. *Haris' chandra - Upākhyān* , by S'ankardeva .
11. *S'rīmad Bhāgabat* , by S'rimanta S'ankardeva .
12. A study of Philosophical Background of S'ankardeva , by Sarat Chandra Goswami, Published in the Journal of Gauhati University, Vol.-IV, 1953.
13. Mahāpurus S'rī S'ankardeva are S'rī Mādhavdeva , by Laxminath Bezbaruah, Sahitya Prakash, 2nd Ed., Gauhati, 1963.
14. Mahāpurus Jyoti: The journal of S'rimanta S'ankardeva Sangha, by Dharmeswar Chutia, (ed.), Vol.-I, 1997.
15. Mahāpurus Jyoti: The journal of S'rimanta S'ankardeva Sangha, by Bhaniprasad Chaliha (ed.). Vol.-II, 1999.
16. Kīrtan Ghosā āru Nām Ghosā , by Maheswar Neog, Lawyer's Book Stall, Guwahati, 1955.

REFERENCE

1. “*eka deva eka seva, eka bine nai keva* “Obscure religious practices among some Vaisnavas of Assam, by Narendra Nath Dutta, p. 41, *Punthi Pustak*, 1st Ed, Calcutta, 1990.

2. “*Bhakti* is mother, father, brother and friend. It is the highest treasure. It is the movement (*gati*), the mental principle (*mati*), the God and the twice - born (*chvija*). It is the faculty of mind and wealth. It possesses the germ of liberation. It is the solace of life and the vital breath of the body (*prāṇa*). There is no other way of life save *bhakti* in this world and the next.”

Bhāgavat X.VV.108668 - 70, by S’rimanta S’ankardeva

3. “There is no way out except the name (of *Viṣṇu*). This also the goal of the four Vedas”- S’ankardeva wrote (*Bhāgavat* X v. 567).

“The world of *Vedas* are (as inviolable as those) written in stone. Knowing this, strengthen your mind. Leaving aside all other Gods, pay obeisance to Me and be contented.”

Bhakti - pradipa. V. 134, S’rimanta S’ankardeva .

4. “*tumise kevale sañcā sabe māyāmaya*
tomātese hante howe sṛṣṭi sthūti laya”
Bhāgavat, by S’rimanta S’ankardeva .

5. “*tumi satya Brahma tomāta prakāśe jagatat ito ananta /*
jagatate sadā tumise prakāsa antaryāmī bhagavanta //”
Kīrtana (vedastuti). By S’rimanta S’ankardeva .

6. “*samasta bhutare tumi āchā hṛdayat /*
tattva nāpāi tomāk bicāro bhirat /
tumise kebale sancā michā ān /
jāni jñāni kare hṛdayat dhyāna //”

Kīrtana, by S’rimanta S’ankardeva .

7. “Listen to the glory of the body I express: all the attributes of the world lie in the body itself.”

Anādīpatna , V. 199, By S’rimanta S’ankardeva .

8. “ *Mukatito nispr̥ha jito sehi bhakataka namo
rasamayī māgoho bhakati,
samasta mastaka mani nija bhakatara bais’ya
bhajo hena devajadupati*”

Nāmghoṣā , V-1, p. 5, By Mādhavdeva

9. *Sāhitya Saurabha*, By Pankaj Kumar Dhar, 2nd ed., Guwahati, p. 31, published by Assam Higher Secondary Education Council, 1997.

10. *The Telegraph: North East section*, dt. 8 . 9.2003,15p, Calcutta.

11. Ibid.

12. “In *bhakti* there is no loss of money nor is there any worldly pain. Liberation can be had by simply bearing in mind the name of *Kṛṣṇa* in any form one likes”.

Bhāgavat , X. V. 11780, by S’rimanta S’ankardeva .

13. “*Kukkura-Chandāla gardhabaro atmā Rām
jāniyā sabāko pari karibāhā praṇām* “

Kīrtan Ghōṣā , S’ankardeva , Ed. By Tirtha Nath, Verse 1823, p.

441, 1st ed. Published by Dharsatra puthi bhara, Jorhat, 1989.

14. “In time of work I regard you as a counselor, in sportive time you are dearest mate. In respect of showing affection you take the position of mother. At bed time you serve me as a mind.”

Haris’chandra - Upākhyān , V. 129, S’ankardeva .

GANDHI AND UTILITARIANISM

Koushik Joardar

[In this article I have tried to show with all my respects for M.K. Gandhi that his argument against utilitarianism doesn't stand- In doing so I have considered only one half of the utilitarian theory i.e., the "greatest number" theory, because Gandhi's theory of *sarvodaya* is mainly a reaction against this aspect. Whether "pleasure" is the moral good for which we should act is the other half of the debate but it is beyond the scope of present discussion.]

M.K. Gandhi's critic of utilitarianism is significant for a number of reasons. Gandhi was not an academic philosopher. As a political activist and leader of mass movements during India's struggle for freedom his views gave expression to the colonized psyche. He develops an anti-utilitarian moral theory and calls it *sarvodaya*, welfare of all. Gandhi, who discards utilitarianism, holds, "...in comparison with *sarvafaya*, utilitarianism shows a lack of dignity and humanity". To put it in his words:

A votary of *ahimsā* cannot subscribe to the utilitarian formula (of the greatest good of the greatest number). He should strive for the greatest good of all and die in the attempt to realize the ideal. He will therefore be willing to die so that others may live. He will serve himself with the rest, by himself dying. The greatest good of all inevitably includes the good of the greatest number, and therefore, he and the utilitarian will converge in many points in their career but there does come a time when they must part company, and work in opposite directions. The utilitarian to be logical will never sacrifice himself...²

The conviction that took deep root in Gandhi is that morality is the basis of all things and Truth is the substance of morality. He also realizes that India's crisis is moral in nature. Gandhi is particularly critical of the decline in man's faith in

religion. He has written extensively and often critically about the “traditional Hindu morality, sexuality, duties of husband and wife, parents and children, teachers and pupils, leaders and followers, employers and employees, on neighbours, friends, widows, government ministers, citizens and those in charge of running private and public organizations. He criticizes the Indian lack of punctuality, the habit of not answering letters, wastefulness, the ill-treatment of the poor and the weak and social and economic inequalities and injustices.”³ Gandhi’s problem, it is clear then, is moral besides being political. One of the finest things to honour in Gandhi’s thoughts is that the separation of politics and morality is unacceptable to him. In this respect, he also differs from his political guru Gokhale. Gokhale, like most of the thinkers and activists, separates politics and morality. But for Gandhi, the two are inseparable. Bhikhu Parekh writes, “Gandhi was one of the first to define morality in political terms and politics in terms of active struggle against injustice and oppression”.⁴ Gandhi’s political activity is meant for the moral regeneration of the Indian mass and independence has no meaning without national regeneration. For Gandhi, “...true politics consisted in revitalizing Indian society, culture and character by working in the villages, fighting against diseases, hunger and local injustices, helping ordinary men and women acquire courage and self-respect, building up local communities and people’s power, and in general devoting oneself to creating an energetic, courageous, cooperative and just country.”⁵ The identity of morality and politics in Gandhi’s philosophy is also evident from the inseparability of both from his concept of religion. In the introduction to his autobiography Gandhi comments that the essence of religion is morality. At the same time he also refuses to draw a distinction between religion and politics. “To talk of learning religion for politics or politics for religion was incomprehensible to him for he conceived of every activity as determined or governed by one’s religious outlook... . Far from advocating that religion should be kept out of politics, he insists that to be truly religious means taking an active part in political life.”⁶

His family environment influences his views on morality and religion. He describes his father as truthful, brave and generous. Gandhi inherits the art of simple living from his parents. Gandhi was born in the *Vaishnava* faith and his parents

were deeply religious. He was a regular visitor to *Vaishnava* temples with his mother although the *Haveli* — the *Vaishnava* temples never -appealed to Gandhi much for there were rumours of immoral acts being practiced there. He was critical of many aspects of traditional Hinduism; even so his moral and religious ideas were shaped by the deep religious faith of his family. We will come to this point again later.

But what is it to be moral? Or what should be the aim of our moral life? We have already mentioned that for Gandhi, Truth is the substance of all morality. Truth is Gandhi's sole objective. The subtitle of his autobiography is 'The story of my experiment with Truth' and "...his whole life might well be interpreted as an attempt to live in accordance with or an existential quest for Truth.' That truth is the essence of morality reminds us of the Socratic or Platonic proposition 'virtue is knowledge.' Romain Rolland contrasts Tagore and Gandhi and compares Tagore with Plato and Gandhi with St. Paul. But I find no less similarity with Gandhi and Plato or to be more precise, between Gandhi and Socrates. Whenever Gandhi attempts to explain what he means by Truth, he is involved in metaphysical speculations of which he or he may not have been aware. What Gandhi means by Truth or *Satya* is what is meant by the word '*Sat*' (Reality) in the Hindu philosophical traditions. Truth is the '*Sat*' of Vedanta, i.e.. God or Self. Gandhi makes no distinction between Self -realization and Truth-realization or the realization of God. He maintains, "What he claims to be the Advaita or non-dualist position that of the self within man is at one with the essence of reality, which is Truth or God."

If the goal of our moral life is Truth and truth is God, how this goal is to be attained? Or to put the question in another way, how should we act towards that goal? To be precise, what is a moral action? According to Hindu teaching, actions themselves bind human beings to the empirical world, *samsāra* , and the endless cycle of birth, death and rebirth. But it is also in the Hindu text - the *Gītā* , that one is enjoined to act without the desire for fruits (*niṣkāma karma*), to attain liberation, *mokṣa* . Gandhi's views on morality have much to do with the teachings of the *Gītā* . He prescribes an action that is selfless, detached and non-violent. "It

is Gandhi's contention that the only inevitable means for the attainment of Truth is *ahimsā*. *Ahimsā* is the means Truth the end. But since ends and means are convertible terms for Gandhi, Truth and *ahimsā* are intertwined. The practice of *ahimsā* inevitably leads to Truth. "According to Gandhi, *ahimsā* or non-violence in its negative connotation involves doing no injury to any living being either physically or mentally. *Ahimsā*, in its positive sense means love for all, for our friends as well as enemies. *Ahimsā*, in this sense, "...reflects a great deal of the teachings of the New Testament on love and it is not really surprising that Jesus should be referred to as one of who manifested *ahimsā* in its perfect form." Non-violence is the law of our species and violence is the law of the brute.

Gandhi's non-dualistic religion and concept of *ahimsā* inevitably leads to his concept of *sarvodaya*. He is also influenced by the core idea of John Ruskin's *Unto The Last*. The good of the individual is contained in the good of the all. And this what is meant by the *sarvodaya*. The ideal of *sarvodaya* is a corollary of *ahimsā*. The upliftment of one cannot be done at the cost of the welfare of another. The basic presuppositions of the concept are the indivisibility of Truth, the identity of the Self and Truth (or God) and the essential unity of all existence. "By the concept of *sarvodaya*, Gandhi really means universal uplift or the welfare of all and not just welfare or greatest happiness of the greatest number. This clearly indicates Gandhi's rejection of utilitarianism as a doctrine of the aim and purpose of life. We may note here that Gandhi is a political activist too, and he fights against the British rule in India. J.S.Mill, the chief exponent of utilitarian philosophy, on the other hand, was an employee of the East India Company. Although Mill was against the transfer of the Company's rule in India to the British Government after the mutiny of 1857 (he drafted the Company's objection) and retired from his post, the philosophical tradition to which he belonged has always been the official philosophy of the British rule. So Gandhi's opposition of the utilitarian philosophy is significant in many ways. We have already mentioned that Gandhi refers to it as an 'inhuman' doctrine. The significance of his allegation may be explained in the following words from Glyn Richards:

It would be in order, for example, as Gandhi shows, to sacrifice the happiness of 49 per cent of mankind in order that the good of 51 per cent may be promoted. In the light of facts like these, if one were to judge the issue on purely practical grounds alone, *sarvodaya* would appear to be a more dignified and human doctrine. If it is argued that *sarvodaya* is an unattainable ideal, and that is in the end one may have to settle for the happiness or good of 51 per cent, it would be stated in reply, that it is infinitely better to strive for *sarvodaya* and fail to realize it, than to start out with a limited objective and attain it at the expense of an unfortunate minority. That is better an unattainable ideal than a limited attainable goal when it comes to the welfare of our fellow men. At least it can be said that the former shows a more commendable motivation.¹²

The ideal of *sarvodaya* is no doubt high, but we must compare it to the utilitarian principle on the question of their practicality. This would involve examining the premises from which the principle of *sarvodaya* follows. Gandhi's concept of Truth corresponds to his concept of religion and conversely. Gandhi maintains that all religions are true and the essence of one religion is identical with that of another. In his autobiography, Gandhi maintains that his father, apart from Hindus, had Jain, Musalman and Parsi friends who paid frequent visits to his father and he had an early grounding in toleration for all religions. Although he disliked Christianity in his early days, he later developed great respect for that religion. But apart from his commendable openness to the plurality of religious traditions, he is a Hindu by heart. Most of the truths he lives by, for example, the importance of promises, truthfulness, non-injury to living beings, the control of senses and sexual desires etc. for centuries have been important part of the Hindu moral tradition. Bhikhu Parekh has observed as follows:

...although Gandhi thought otherwise, he was not so much experimenting with truths as living according to already accepted truths, an important distinction blurred by the English expression 'experiments with truths' as well as its Gujarati original (*satyana proyogo*). He took a good deal of Hindu metaphysics and morality for granted. He accepted that 'Brahman alone was real, all life was one, selfhood was an illusion, and so on, none of which was a truth based on his own or anyone else's experiments. And he uncritically accepted

such principles of middle class Hindu morality as vegetarianism, truthfulness, non-violence and matrimonial fidelity. He was not interested in trying out different values or ways of life and making a comparative assessment as, for example John Stuart Mill had proposed. Rather, he was only concerned to live by one set of values. ...His experiments were thus indented not to discover new truths but to try out old ones, and formed part of the technology of moral conduct rather than a science of moral principles.¹³

Thus, in defining Truth, when Gandhi says that it is 'what the voice within tells', his definition faces a problem of relativity of truth. The point is that, "...the inner voice "or the voice of conscience is not self authenticating. There are criteria which determine the ways in which a man thinks and acts, and in Gandhi's case, they are the religious and ethical ideals of his own form of life."¹⁴ I would say that one of the strongest factors that determine the nature of the 'inner voice' is his Hindu view of life. "And to attribute knowledge of truth to the voice of conscience in this way, or to the religious and ethical criteria of a particular form of life, inevitably brings Gandhi face to face with the problem of relativity of truth.... That is, there are criteria that determine the way in which others also think and act which may be completely contrary to those of Gandhi."¹⁵

Gandhi admits that it is impossible for man to claim to attain or to possess perfect truth. Moreover, what Gandhi calls Truth is an affirmation of faith. According to him¹⁶. "A confession of faith requires no external verification in the same way as statements of fact. This view not only would face the problem of relativity, it would also face the objection that is raised by S.N.Dasgupta against Kant: "The chief fault of Kant has been the assumption of the transcendental factors which have been permitted to remain transcendent and yet are allowed to take part in experience in which their immanence is denied."¹⁷ The place of faith in Kant's philosophy is similar to that in Gandhi's moral philosophy. Richards rightly points out that followers of Gandhi explicitly maintain that he was essentially a practical man with no concern for metaphysics. Yet it is clear that whenever he attempted to explain what he meant by Truth, he drifted into metaphysical speculation whether or his followers realized it or not."¹⁸

Gandhi's theory of *sarvodaya* is exactly contradictory to the utilitarian

formula, as far as their logical relation is concerned. It would regard a utilitarian as an advocate of *himsā* (violence), because a utilitarian is ready to sacrifice the good of the lesser number, whereas, *sarvodaya* means the welfare of all. If it is argued that *sarvodaya* is an unattainable ideal then its advocate could state in reply that "...it is infinitely better to strive for *sarvodaya* and fail to realize it, than to start out with a limited objective and attain it at the expense of an unfortunate minority. That is, better an unattainable ideal than a limited attainable goal when it comes to the welfare of our fellow men. At least, it can be said that the former shows a more commendable motivation."¹⁹ It sounds good, there is no doubt about that. But to recognize the limitations of *sarvodaya* by the exponent himself as an unattainable formula prior to its application puts it in no better position than utilitarianism. It is no less a weakness to be ignored. And it is not true that a utilitarian would hold that we must sacrifice the good of at least one for the good of the rest. To maintain that J.S.Mill could never mean 'hundred percent' by 'the greatest number' would be unjust. The greatest number would well be the total number.

It is said that *sarvodaya* is a necessary outcome of Gandhi's concept of *ahimsā*. It would have been so if *ahimsā* were necessary and universal like the categorical imperative of Kant. Traditionally, *ahimsā* means non-injury and non-killing. Complete non-violence means cessation of all activity. But Gandhi's *ahimsā* is not a passive but an active concept; his view of *ahimsā* diverges from the traditional Indian view. "Gandhi does not equate *ahimsā* with non-killing and notes the distinction *ahimsā* and *himsā* by indicating *himsā* means killing from motives of anger or selfishness and *ahimsā* means refraining from doing so. Then, it might be possible to be a believer in *ahimsā* and yet to kill..." this view of *ahimsā* found in classical India of course. The *Mahābhārata* calls killing an evildoer, *vadha* but also *ahimsā*, an act of killing but not of violence, it is an act of non-violent killing. Society has a duty to protect its members and so long as its measures are not motivated by hatred ill will, it does not constitute *himsā*. We may mention here that Buddhist and Jain thinkers are most critical about the Hindu view of *ahimsā*. They say that it encourages casuistry and is exploited by various'

institutions and religion to sanction unacceptable violence. Their view of *ahimsā* is categorical. However, Gandhi has revived the concept of *ahimsā* from classical India in his time. I must say that the spirit behind the theory of *ahimsā* is great, but Gandhi's theory itself has some paradoxical features. "On the one hand, he carried *ahimsā* much further than any other theorist of it had ever done. Unlike most of them, he did not merely attack wars but also institution of state including armies, the police and prisons and unlike almost of them, he showed a remarkable sensitivity the non-human world insisted on the 'absolute efficacy' of *ahimsā*. On the other hand, he permitted or condoned violence in many more types of situations than most of them had done."²¹ Gandhi recognizes that individual existence or our existence, as a social being requires some form of *himsā*; killing or injury is permitted for a greater purpose. Gandhi cites the example of a man who in a fit of madness goes about with a sword in his hand killing indiscriminately. To destroy such a man may be necessary and unavoidable in order to protect other members of society.²² We remember Socrates defining justice. Gandhi would not call the above act a violation of *ahimsā*. With all my respect to Gandhi's *ahimsā*, I want to state that what follows from a conditional *ahimsā* is not *sarvodaya* but utilitarianism, the theory Gandhi opposes so much.

Gandhi does not distinguish between politics and morality. Plato does not too. And Gandhi may also be called a Utopian like Plato considering the resemblance between the essence of the *Rāmarājya* and the Republic. Gandhi is fond of geometry. After overcoming the initial fear, he realizes that "A subject which only required a pure and simple use of one's reasoning power could not be difficult" and also writes that "geometry has been both easy and interesting for me."²³ So it is quite natural that "Gandhi understood moral life in the image of Euclidean geometry."²⁴ Thus, by referring to *Rāmarājya*, he is not pointing to the mythological *Rāmarājya*. Acharya Kripalini maintains that the Rama invoked by Gandhi with his dying breath was not the historical *Rāma*, but rather the highest self. Gandhi himself refers to Rama as the all-powerful essence whose name is inscribed in the heart. Hence the formless, omnipresent *Rāma* in Gandhi's thought is at one with the highest self, which in Turn is identical with the truth. Thus, by insisting for a

Rāmarājya, Gandhi refers to an ideal state. My analogy between Republic and *Rāmarājya*, I think is not a loose one. Take for example, Gandhi's view on education. His attitude to education is in some respect reminiscent of Plato. He speaks, for example, of the education of the whole man: body, mind, and spirit. Like Plato, Gandhi maintains that gymnastic and music should be an integral part of education for the development of body and soul.²⁵ There is nothing objectionable in Gandhi's view on education, at least in these respects. The similarities I point to are only to show the likeness in thinking and imagination of Plato and Gandhi. Both of them have insisted for a Utopia, an ideal state. But in an ideal state, could there be any place for morality? God is not moral as he is perfect. Morality is meant for human beings because they are imperfect; they suffer from dilemma between the good and the bad. Morality is not needed where everything follows necessarily as in a *Rāmarājya* or in a Republic. It may be argued that morality is necessary in order to attain an ideal state where everything follows necessarily. If one were to choose between paradise and this earth to live in, one would not have chosen paradise. Second, like Plato, Gandhi too recognizes human limitations; the imperfect *irratio* but both of them ignored the fact. It is Aristotle who realizes the importance of impurities in human beings and he never argues for a Utopia.

From what has been discussed hitherto, it can be said that *sarvodaya* as advocated by Gandhi is a noble ideal, but it is not practicable. A practical idealist like Gandhi is more an idealist than practical. To set an ideal of *sarvodaya* and yet to recognize and admit the difficulties in its attainment is like telling a person who is always late "Your watch is kept ten minutes fast because you are always late". There is no harm in setting an ideal like *sarvodaya* (welfare of all) as our political or moral goal, as an ideal in spite of the difficulties of attaining it, but it places in no better position than utilitarianism. Rather, the ideal of *sarvodaya* is contained in the 'greatest good for the greatest number principle'.

Bibliography

1. *THE PHILOSOPHY OF GANDHI*, GLYN RICHARDS, CALCUTTA:
RUPA &CO., 1991
2. *COLONIALISM, TRADITION AND REFORM*, BHIKHU PAREKH, NEW
DELHI: SAGE PUBLICATIONS, 1989
3. *UTILITARIANISM, ON LIBARTY, CONSIDERATIONS ON
REPRESENTATIVE GOVERNMENT*, J.S.MILL, LONDON:
EVERYMAN'S LIBRARY, 1992
4. *AUTOBIOGRAPHY* (ABRIDGED), M.K.GANDHI, AHMEDABAD:
NAVAJIBAN PUBLISHING HOUSE, 1994
5. *THE PHILOSOPHICAL ESSAYS*, S.N.DASGUPTA, DELHI: MOTILAL
BANARASIDASS, 1990

**THE MEANING AND THE RELEVANCE OF
RELIGIOUS IDEAS OF BUDDHISM***
D.N. Tiwari

A Discussion on meaning and relevance of religious ideas of Buddhism is philosophically very interesting because of the reason that Buddhists by their theory of *prasaṅga* negate the reality of all possible meaning of conceptual constructs (viklpaś). Buddhists theory of *prasaṅga* is a very relevant topic for an independent research with its comparison to Derridian theory of deconstruction. Derrida's purpose of the deconstruction of meaning is to fit the situation for the emergence of new meanings. Buddhist's *prasaṅga* on the other side aims to open the possibilities for the search of truth. The purpose of my discussion on the meaning of religious ideas of Buddhism and their relevance is to come to a conclusion out of the paradoxical situation of falsity of conceptual constructs and indescribability of the real.

The central interest of Buddhism lies in the fostering moral and religious consciousness (*kriyāvāda*) and for that reason it criticises the thoughts of other systems of Indian philosophy by taking that they are *akriyāvādi*. The teachings of Buddhism are appreciated and will be valued by people of every corner of the world because of their centrality to the moral and religious ideas of suffering and freedom from it, the two poles Buddhism swings. Human suffering, individually and collectively, is a fact. There is a possibility of absolute resolve of suffering by spiritual regeneration viable through the practices of moral and religious ideas open for all the aspirants, without a distinction of high and low order, and, thus, it has a global relevance

*The article was presented and discussed well in a National seminar organized by the Department of Philosophy, Burdwan University, Burdwan. I am thankful to Dr. Rajat Bhattacharya for inviting me to present the paper and to Professor Prabhat Mishra for his interest for publishing it in the 'Philosophy and the Life-world'.

against suffering and its effects in the present era of marketization. Suffering and freedom from it involves a process grounded on the metaphysics of momentary on which I shall not discuss presently because the subject matter of the paper is confined to the exposition of the meaning of religious ideas of Buddhism.

The real is instant particular (*svalak śaṅa*) and is known by direct perception (*pratyak śa*). It is non-communicable and non-relational. No two *svalak śaṅa* as are similar and alike. That which is communicative is relational and the relational is a conceptual construct and is informative. Informative knowledge does not inform the real correctly. For the correction of the informative knowledge of the real, conceptual constructs of language and meaning function as means, that is, the theory of negation of negatives (*apoha*). Conceptual constructs, as they have indirect casual relation to reality, are viable since they act on for the search of truth negatively. Buddhists interpret cognition by language by the technique of *apoha*. A word for them is confined only to transient aggregate of letters/utterances and serves as references or designations to the ideas or conceptual constructs hypostatized as external thing.

Meaning is a constructed identity or co-ordination caused by non-apprehension of differences between conceptual constructs (*vikalpas*) and the external things (*nāmajātyādi yojanā*). Co-ordination is relation, is a construct imagined between the designations and designated (*vācaka - vācya*) and is known by a way of exclusion of differences between cognition by language and the object. It is a composite unity and is analyzed by intellect into universal, individual, action means, etc in which universal is known first due to its concomitant nature and the rest are known by implication as related to one another in a cause-effect relation. These views of Buddhists are similar to *Bhart r hari's* view of knowing the meaning of a unit by analysis. A detailed account of the cognition of those meanings analyzed from the composite unit in consequential order is discussed in my paper entitled 'Analysis of how and what we know by a word (in the context of *Bhart r hari*)' IPQ. XXXIX, No. 2&3, 2002. pp.291-306.

The knowledge by language, for Buddhists is not different from the knowledge by inference. In brief, in the analytic scheme of cognition by language, the word or the conceptual constructs of reference is known first by listening, it produces the cognition of the conceptual construct of referent and lastly that of co-ordination of them by the exclusion of difference is known as the identical cognition caused by a word. The conceptual construct of reference and referent is cognized separately and are excluded. This exclusion leads to the production of false identification or to a co-ordination construct (*saṅghāta*). Conclusively, though Buddhist logicians accept that all expressible knowledge is conceptual construct and conversely all conceptual constructs are expressible we know the knowledge by exclusion of the contrary and it is the exclusion (*apoha*) that the word expresses.

Cognition by word is relational and is not different from inference based on deduction from judgments in which cognition, apart from the logical nature of a judgment and its own cognition is overlooked and the judgment is accepted only as a logical step subordinated to the process of inferring. Judgmental knowledge, in brief, communicate universals, they are conceptual constructs and do not touch reality that is the object of direct perception.

Let us consider what does religious and moral teachings (expressed in language) do about the reality, which in Buddhism, is a pin-pointed particular. In Buddhist nominalism, the name is not the thing; the real of the moment cannot be the real by a name, a conceptual construct. The expression of what is possible is conceptual construct, which is different from the real. Moreover, if the reality in Buddhism is transcendental to all the four ways of expressing (*catuṣkoṭivinirmukta*), what can be said about the moral and religious idea conveyed by the sage Buddha in language?

Contemporary western empiricists and positivists are of the view that language bear the sense in application to empirical world and the moral and religious statements are meaningless. Thomas Aquinas' logic of proportion and proportionality between human and divine for which 'as human good is to human nature, divine goodness is to divine, is of no help in the context of Buddhism because the

logic of analogy cannot be applied to *svalakṣaṇa*. Those statements can be accepted by some as having non-cognitive functioning different from that of making a special kind of factual statement. Buddhists do not deny the factuality of those statements. They do not deny even their cognitive nature. Their whole attempt is to search the reality of the religious and moral consciousness.

Indian philosophers, in general and Buddhists in particular do not raise the question of verifiability or falsifiability of religious statements in the manner it is raised by Western thinkers on religious language. The issue of logical verification/falsification of religious statements is paradoxical because those criteria are applicable to those statements the corresponding referent of which is to be found in the empirical world. The issue in Buddhism is not logical but practical that serves as the cognitive ground of the way to spiritual life.

There is no loss of earned merit (*kṛtanāś'a*) and enjoyed earned deserts (*akṛtāgama*) transmitted through the series till it matures and fructifies (*anvīkṣikī*, vol.1, Jan. 1987, p.74-75). Metaphysical ideas of dependent origination (*pratītyasamutpāda*), momentariness (*kṣaṇikavāda*), no-soulness (*anātmavāda*) can be verified only on the basis of their usefulness in the religious performances and in producing other effects like detachment from worldly affairs and freedom from suffering. The ideas of *maitrī*, *karuṇā*, *muditā* and *upekṣā* are known and verified through the conduct of Bodhisattvas. The conduct even of Bodhisattvas includes language or the expression even of the state of meditation (*dhyāna*). The progress of religious and spiritual consciousness of an aspirant (*mumukṣu*) towards deepness through gradually fastened practices causes changes in his bodily conduct that can be noticed and can be narrated. Bodhisattvas express even the experiences at *upekṣābhāva* in language for the welfare of the human beings. Only the last and very subtle stage of *sanjñāsanjñī* is difficult to narrate. For the welfare of the human beings Bodhisattvas can render language even for those experiences. Buddha, stayed on for forty years after enlighten, earnestly preaching without any selfishness and egoity. His preaches are not psychological

stages of mind but are his realizations that can be verified on the basis of conduct.

Buddha was silent on the issue of life after death. If the life after death of a liberated is accepted the statement of Buddhism will turn to metaphysical. Out of all the stages of concentration, the subsequent verifies the outcome of the precedent stages. The *nirvāṇa*, the *svalakṣaṇa*, in Buddhism is real but is transcendental to the categories of expression (*catuṣkoṭivinirmuktam*). In such a situation we have to accept either the meaninglessness or devoid of truth of the statements/conceptual constructs or we have to discover the real import of those statements. If we take the later in view, it can be said that they are statements having efficacy to produce effect (*arthakriyākārī*). But for them, we cannot think of discovering truth.

Religious truth lies in authority and not in logical verification of truth. The authority differs with their difference of religions. The criteria of the authority of the religious statements also differ but in all the cases, perfection of personality with piousness, detachment from worldly defects and devotion to truth must be the criteria of authority.

In brief it can be said that momentariness, dependent-origination, anatmavada, and *asatkāryavāda* are the rules of grammar of the religious statements and are not ultimate. Through the grammar of the language of *karuṇa*, *maitrī* etc., the reality is found close to realization.

The function of religious statements, in Buddhism, is not to make the truth or to describe things- external or beyond but to promote the wisdom by kindling the light of the soul (*ātmadīpobhava*) and to get peace amidst momentary surroundings.

Since the reality is beyond the grasp of mind and language, all statements of reason and religion are false identification to reality that is conceptual constructs but these constructs are useful for awakening religious consciousness having a practical meaning that alone is capable of originating light for the search of reality transcendental to all categories of expressions. The purpose of such a search of the reality puts him in a process of getting freedom from suffering individually and

collectively till the last man gets freedom from suffering.

Precisely, the word and meaning in Buddhism are universal and universals are conceptual constructs and hence not real. The real is *catuṣkoṭivinirmukta*. The perception and inference in Buddhism is considered significant in the world of dependent origination but that does not concern with the reality of the content of religious ideas. However, religious ideas do not mean for a logical validity but for practical experience that leads towards the spiritual progress and propels the aspirant to act on for the welfare of the universe till the *nirvāṇa* is attained. The Reality, in Buddhism, is *svalakṣaṇa* that is immediacy that is known by direct perception and is not the object to be verified on the basis of availability of referents in the empirical world. Without practice, those ideas cannot be claimed meaningless and after practice the question of verification stands meaningless.

THE NATURE OF ŚAKTI AS ŚABDĀRTHASAMBANDHA
(Mīmāṃsā view)
Keya Mandal

The *Mīmāṃsakas*, in general, hold that the denoting power (*s'akti*) of a word is something inherent in a word. A word is a kind of sound which according to this school is a substance and its power to denote is something intrinsic to it in the sense that it is not installed into it from outside. But for that reason, the denoting power of a word can not be identified with the word itself. The word is a substance whereas its power to denote is not. Neither can it be taken to be a quality or *guṇa* in the *Vaiśeṣika* sense of the term. It can not be identified with any one of the twenty four qualities recognized by the *Vaiśeṣika*s. The qualities are caused by the substance where the qualities are sheltered, but *s'akti* is not caused by the word. Again it can not be subsumed under any of the five remaining categories (like *karma* etc.) of the *Vaiśeṣika*s for different reasons. The *Mīmāṃsakas*, accordingly regard the denoting power of a word as a new kind of entity over and above the seven-fold categories of the *Vaiśeṣika*s. Besides denoting power, the *Mīmāṃsakas* admit also causal power of things and includes it under the same additional category i.e. *s'akti*.

Jaimini, the *Mīmāṃsā-Sūtrakāra* states that the relation between word and its meaning is non-derived (*siddha*) and uncreated (*autpattika*)'. *S'abara* says that by the word '*autpattika*' Jaimini intends to mean not-created by human conventions.

The following arguments are given by Jaimini and *S'abara* in support of

the non-derived nature of *s'akti* :

a) According to Jaimini and *S'abara* it is the form (*ākṛti*) of the material items and not the material items themselves such as a 'pot' or a 'table'. The individual material items are destructible items but their forms are not. As the forms are the proper objects (*artha = meaning*) denoted by the words, the non-created nature of such a word-object relation can be easily apprehended.

b) If *s'akti* is treated as created human convention, we must be able to trace the source of it. But we can not find nor can we remember, nor can we know from any other source, the person or persons who created such convention. We learn from our traditional sources of knowledge that *Pāṇini* created the connection between the word *vr̥ddhi* and the letters 'ā', 'ai', 'au', for the sake of his grammar, and *Piṅgala*, writing a book on metrics, created a connection between the letter 'm' and the set of three long vowels.² These are technical terms, one is to be found in *Pāṇini*'s grammar and the other in *Piṅgala*'s metrics, and in both the cases we know their originators. But for the majority of natural languages no such originators. But for the majority of natural languages no such originator of words or of the relations between words and objects can be discovered. Hence the connection between the words and their meanings cannot be taken as conventional. It is, rather, to be taken as natural and uncreated.

c) Further, when a child learns a language from her/his parent or teacher to recognize the connection between the word and the corresponding object, she or he must implicitly know that there is already some connection between them. That is to say, the teaching of language pre-supposes a connection between the word and the object, the word stands for, existing prior to teaching or learning a language. This implies the uncreated or non-conventional nature of that connection.

d) *S'abara* points out again, that we can not trace out any period in time when not a single word was connected to none of the objects. If any such period would be imagined then the act of connecting would be jeopardised. Even if a connection between a word and its meaning is supposed to be created, one must use some word to denote that connection. In that case we must admit that another connection between the word and that connection was already there. But then what created that connection? If it is done by another such word it will obviously lead to infinite regress. Therefore, even when we admit that some connections are created, we must admit that there were other words which were already connected with objects before such created connections. And that connection is to be treated as uncreated to avoid unhealthy infinite regress.

Thus we have to admit that a word denotes its meaning by its natural power just as the visual organ naturally reveals a coloured shape.

According to *Kumārīla*, *s'akti* is an eternal relation since it is a corollary of what is denoted by words i.e. a class-character³. He rejects the theory of convention as it fails to meet the conditions required for a complete theory. If *s'akti* is treated to be a conventional relation then it must fulfill the following three conditions⁴.

- a) The set up of convention for the benefit of each man,
- b) The set up of convention at each time of pronunciation, and
- c) The set up of convention by God for all times.

But *s'akti* fails to fulfill either of those conditions. First it is not conventional since it is contrary to our experience that a particular convention benefits each man. Secondly, a single pronunciation can never fix the convention of word and meaning for all times. Thirdly there is neither beginning, nor creation of the

world. There is also no God who could set up convention.

All the above arguments attempt to prove that *s'akti* is eternal capacity of word and ontologically it is an additional category over and above the seven categories admitted by the *Vais'eṣikas*. *Kumārila Bhaṭṭa* argues that a word can not have more than one primary meaning. 'Monosemi' is natural and normal in language-system. Since words are used to denote objects it is fruitless to have a second or a third meaning if only one can serve the purpose. This actually follows from the *Mīmāṃsā* view of language that the word-object relation is natural and constant. According to *Pārthasārthi Mis'ra* and others word directly denotes an object through its *s'akti*. But *Cidānanda* and others think that a word denotes object through the channel of rousing up impressions and so the knowledge of meaning of a word is only recollection.⁵

Kumārila has presented a number of arguments in favour of accepting class-character (*jāti*) as the meaning of word. He admits that the common demand of a hearer as well as the intention of the speaker is to mean a particular individual by uttering a word. But the words are unable to perform this task. The number of individual is infinite and they vary from one another by indeterminable points of difference. A word is not therefore, able to denote an individual (whether it is a substance or a quality or an action) with its full blooded individuality. It is only by denoting a class-essence that a word can denote infinite number of individuals irrespective of their differences. Thus we accept that words denote universals⁶. But universals apart from their embodiment in particular individuals have no pragmatic value. If words were exhausted in the denotation of universals alone, they would be as bad as unmeaning or meaning nonsense. Neither the speaker nor the hearer is interested in universals exclusively. Universals must be embodied in con-

crete individuals in order to meet the requirements of common people.

Prabhākara asserts that although a word denotes a universal, it is not intelligible without reference to an individual. Thus the individual is understood together with the universal. The individual is automatically made known by the knowledge of universal. A word denotes a universal which by its inherent capacity makes the individual known. *Prabhākara*, therefore, asserts that the individual is also the meaning of a word though for this purpose no separate capacity is required to be postulated⁷.

Prabhākara, however, admits that the natural power of words is concerned with the universal and that the jurisdiction of a word over the individual is established by means of the universal denoted by it. The individual is meant by the universal because the universal is neither ontologically possible nor psychologically realizable without the individual, its concrete substratum. So the individual is rather a corollary and a necessary concomitant of the denoted meaning. Whatever may be the difference regarding the means and source of their knowledge, the universal and the individual are alike the content of denotation and thus both should be given the same status as contents of the meaning.

Prabhākara hesitates to postulate two separate powers, one for the universal and another for the individual. He makes the latter meaning consequential to the former. So far, however, as our psychology of the understanding of the meaning is concerned we have no criterion to distinguish the one from the other as essential and consequential respectively.

Now *Kumārila* agrees with *Prabhākara* in holding that the universal is the meaning of a word but he differs from *Prabhākara* when the latter makes the individual the content of primary denotation. *Kumārila* states that a word or its

meaning signifies the individual by means of a separate power (better, by a separate *vr̥tti*). The universal is signified by *s'akti* or primary denotation. The individual is signified by *āk śepa* (implication) or secondary denotation (*lak śaṇā*).

The followers of *Kumārila* think that the interpretation of *Prabhākara* is either a confusion of thought or a deliberate mis-interpretation. To assert that the individual is the denoted meaning is tantamount to the assertion that the word has a denotative capacity regarding the individual.

Again, the contention that a universal is not intelligible without a concrete individual as its medium is not free from controversy. A word denotes a universal and the universal is supposed to carry with it the idea of the individual because a universal is asserted to be unknowable without an individual. If the universal can not be known without reference to an individual, the former can not be the condition of the latter. For the word can not denote an individual for which it has no power. Nor can the universal be its meaning because the universal is unintelligible minus an individual. This amounts to saying that word can not denote any meaning, either universal or individual claimed by *Prabhākara*⁸.

There is also the differences of opinion between *Kumārila* and *Prabhākara* regarding the domain and functioning of *s'akti*. *Prabhākara* thinks that although words convey isolated senses they do not stop at that. The isolated senses being already recalled words express again related sense with other words. It it does not do so another *s'akti*. According to him the meanings of the words convey the meaning of a sentence only by secondary implication⁹. The secondary implication comes in through the non-intelligibility of the expressed meaning. The meanings of the words which are understood from the words, afterwords, enter into mutual relation.

As regards the synonyms *Kumārila* says that if we assume *s'akti* in the form then the synonyms may have the same *s'akti* having the same sense of synonymous words¹⁰. As regards the multiple meaning of the same word or homonyms *Kumārila* adopts the theory of corruption. According to him the *mleccha-s* use a particular word-form to denote different objects and gradual acceptance of such word-forms creates the homonyms, the same word having multiple meaning.

According to *Kumārila* words denote isolated meanings and these meanings convey the relation among them by an inherent, natural, causal efficiency (*s'akti*) of their own. Words primarily denote only isolated meanings. The relation between them is conveyed secondarily by the meanings themselves. The relation between the meanings cannot be said to be the meaning of words. The word-meanings aided by mutual expectancy etc., give rise to the understanding of a relation among the meanings.

Prabhākara, however, thinks that words do not denote isolated meanings but related meanings. Thus the denoted meaning is a related fact. Words do not denote isolated meanings first and then the relation between them is understood. This relation is supposed to be communicated by the denotative capacity of words. The meaning of a word must stand in relation to another meaning and so meaning and relation must go together. *Prabhākara*, however, agrees with *Kumārila* in maintaining that *s'akti* is an inherent denoting function which explains all phenomena of verbal expressions. The Vedantin also joins with *Bhaṭṭa* and *Prabhākara* *Mīmāṃsā* in holding that *s'akti* is an eternal and non-personal (*apauruṣeya*) relation in between word and its meaning.

Thus the *Mīmāṃsā* kas (both *Bhaṭṭa* and *Prabhākara*) and the Vedantins hold the naturalistic theory by maintaining that *s'akti* is primordial," self-

existent and does exist in each *s'abda* as a natural potency. *Pārthsārathi Mis'ra* also says that *s'akti* is intrinsic capacity and not given from outside, neither it is shaken by any external force¹². *s'akti* for him is also *nitya* and *apauruṣeya*.

Notes and references :

1. "autpattikastu *s'abdasyarthena sambandhaḥ*" Jaimini sutra 1.1.5.

2. The Word and the World, B.K. Matilal, p. 28.

3. " *Jātimevāk ṛ tim prāha vyaktirākriyate' nayā*

samānyam tacca pindānāmekabuddhinivandhanam "

4. *Samayaḥ pratimartyam vā pratyuccāraṇameva vā*

kriyate jagadādau vā sk ṛ dekena kenacit."

S'lokavārttika, Kumārila, Sambandhākṣepa parihāra, Verse 13,

edt. by C. Kunhan Rājā, p. 112

5. " *Tacca padaiḥ padārthabhodhanam s'abda s'akti ...it cidāiandadayaḥ*"

Mānameyodaya, Nārāyaṇ Bhaṭṭa, edt. by S. S'āstri, p. 93.

6. " *Na ca tattād ṛ s'am s'abdaḥ kas' cicchaknōti bhāsituṁ*

sāmānyāmsānapodhṛtya padaṁ sarvaṁ pravartate"

S'lokavārttika, Kumārila, *Āk ṛ tivāda*, edt. by C. Kunhan

Rājā, p. 19.

7. " *Atha na vyaktau s'abdasyasaktiḥ Kim tu jātāveva. Sā tu sabdenai'*

va pratiya mānā vastusvabhāvād vyaktyā saha pratiyate."

Nyāyaratnamālā, p. 121.

Quoted from *The Philosophy of Word and Meaning*, edt. by

Gaurināth S'āstri, p. 208.

8. " *Nanvasau na kevalā pratyetur s'akyate. Evam tarhy asyā apratitih prasajyeta*"

Nāyakarātna commentary on Nyāyaratnamālā, p. 27.

Quoted from The Philosophy of Word and Meaning, ed. by Gaurināth S'āstrī, p. 209.

9. "Vayaṁ tu padārthā lakṣaṇāyaiva vākyārtham bodhayantīti brumaḥ"

Mānameyodaya, Nārāyaṇa, ed. by Surya Nārāyaṇa S'āstrī, p. 94.

10. "Asmanmate hi padārthānām ... s'aktyantara kalpanaiva nāsti iti" Ibid, p. 97.

11. "Svābhāvikaśca sambandho jātivyaktyorṇa hetumān"

S'loka vārttika, Kumārila, Ākṛtivyākya, ed. by C. Kunhan Rājā, p. 10

12. "Na ca kāryakāraṇabhavaḥ dvayorapi nityatvāt"

S'āstrādīpikā, Pārthasārathi Miśra, ed. by Drāvid, 1.1.5.

QUINE: LOGICAL TRUTH

Tafajol Hossain

Philosophers before Quine assign a special status to logical truths. These truths are held to be true by virtue of the laws of logic, hence *a priori* and necessarily true. Carnap, for example, calls logical truths L-truths and defines L-truth in the following way. A sentence S_i is L-true in a semantical system S_i if and only if S_i is true in S_i in such a way that its truth can be established on the basis of the semantical rules of the system S_i alone, without any reference to extra linguistic facts. 'A sentence S_i is **L-true** (in S_i = of S_i holds in every state-description (in S_i)).'¹ A state-description, as Carnap explains, is a class of sentences in S_i (a semantical system) which contains for every atomic sentence either the sentence or its negation, but not both, and no other sentences.² The set of all state-descriptions in which a particular sentence S_i holds is called the range of S_i . It is clear that 'Pa' holds in certain state-descriptions and the set of those state-descriptions constitute its range; on the other hand, ' \sim Pa' holds in all other state-descriptions, the set of which constitute the range of ' \sim Pa'. The disjunction ' $Pa \vee \sim Pa$ ' holds in all state-descriptions in S_i and is L-true. Thus, the range of the sentence which is a logical truth or L-true is a total semantical system. In this respect L-truths of Carnap resemble truths of reason in Leibniz's sense which, for Leibniz, are true in all possible worlds.

But Quine, however, differs from these Philosophers in holding that the class of logical truths is merely a subclass of all true statements. In section I of this paper, I have explained some notions used by Quine in his definition of logical truths. In section II of this paper I have explained an examined some special features of logical truths mentioned by Quine.

I

The logical truths', Quine defines, 'are those true sentences which involve

only logical words *essentially*.’³ This definition involves three notions: (i) the notion of logical words, (ii) the notion of essential occurrence of those words and (iii) the notion of truth-value of a sentence. Now we try to explain these three notions.

(i) Logical words

The question whether we can make a sharp division of words into logical and non-logical or extra-logical has not been answered clearly by philosophers. Carnap, for example, writes that a suitable definition of ‘logical sign’ is not yet known⁴. Tarski also points out that there is no general criterion for classifying terms into two different groups: logical and non-logical. Tarski says, ‘... no objective grounds are known to me which permit us to draw a sharp boundary between the two groups of terms.’⁵ Quine simply specifies a list of terms by enumeration; ‘... typical ones are ‘or’, ‘not’, ‘if’, ‘then’, ‘and’, ‘all’, ‘every’, ‘only’, ‘some’.’⁶ These terms and any other terms, which are wholly definable in terms of them, are logical. But this type of definitions, viz., the so-called definitions by enumeration do not tell us anything about the meaning of the defined predicates. Quine also makes a distinction between logical and extra-logical terms with the help of the thesis of translational indeterminacy. The logical connectives, namely, negation, conjunction, alternation are, as Quine says, directly accessible to radical translation, since we can state semantic criteria for logical connectives in terms of assent or dissent. For example, the semantic criterion of negation is that it turns any sentence to which one will assent into a sentence from which one will dissent, and vice versa.⁷ Whereas non-logical words are not accessible to radical translation.

(ii) Essential occurrence of logical words

Quine writes, ‘If we suppose a prior inventory of *logical* particles, comprising ‘no’, ‘un-’, ‘not’, ‘if’, ‘then’, ‘and’, etc., then in general a logical truth is a statement which is true and remains true under all reinterpretations of its components other than the logical particles’.⁸ An expression occurs essentially in a sentence if it has any essential contribution to the truth-value of the sentence. In a logical truth, therefore, only the logical connectives occur essentially because though non-logical words

occur in such sentences they do not have any essential contribution to the truth-value of those sentences, they occur *vacuously* in the logical truths. For example, the true sentence 'Brutus killed Caesar or did not kill Caesar' is a logical truth, though it contains non-logical words like 'Brutus', 'kill', 'Caesar' etc., we can replace any one of them by any other non-logical word of the appropriate type without engendering falsity. For example, if we replace 'kill' by 'love' and/or 'Caesar' by 'Nepolean' in the above sentence, the truth-value of the sentence would remain the same. The logical particles, which occur in a sentence essentially, determine the logical structure of the sentence and whether the sentence is logically true or not can be determined by considering only the logical structure of the sentence. For example, the sentence ' $\sim(\exists x)\{x \text{ floats.} \sim (x \text{ floats})\}$ ' is logically true and all sentences which share its entire logical structure are true. But the sentence ' $(\exists x)\{x \text{ floats, } x \text{ burns}\}$ ' is not logically true. The non-logical words that occur in it do not occur vacuously; we have a false statement from it by replacing some of its non-logical expressions by appropriate type of expressions. For example, if we replace the compound sentence ' $\sim (x \text{ floats})$ ' for the simple sentence ' $x \text{ burns}$ ' in it, we obtain a sentence ' $(\exists x)\{x \text{ floats.} \sim (x \text{ floats})\}$ ' which is obviously false. A logical truth, therefore, is a sentence from which we obtain only truths, if any other relevant type of expression is replaced for its non-logical expressions or "under all reinterpretations of its components other than logical particles'. Therefore, to say that logical particles occur essentially in a logical truth is also to mean that those particles should have the same interpretation or meaning or that they should be governed by the same set of laws. As Quine points out that if a person does not accept a sentence of the form ' $p \vee \sim p$ ', he should be understood as not interpreting ' \sim ' and ' \vee ' as classical negation and alternation respectively. He gives a different interpretation to these logical particles. This is not to say that he is wrong in so doing. But he changes the subject.⁹ Thus logical truths are true merely by virtue of the meanings of the words and so the logical structure plays an essential role in distinguishing logical truths from other truths.

For Quine, to say that non-logical words occur vacuously in logical truths because they do not have any essential contribution in determining their truth-value,

is not to say that such sentences have the status of subject matter independence, as is sometimes held. The sentences, for example, 'Tom is mortal' and 'Tom is Tom' are both about Tom; and both of them are true by virtue of the fact that Tom has certain properties. The former sentence is true because Tom has the property of being mortal and the latter is true because he has the property of being self-identical.

We may mention here an observation of Russell that not all sentences in which logical constants occur essentially are logical truths.¹⁰ Thus it is a necessary but not a sufficient criterion for being a logical truth, that it should contain only logical constants essentially. Russell points out that the axiom of infinity contains only logical words essentially though it is not a logical truth. Some contingent statements also contain only logical constants essentially though they are not counted as logical truths. For example, the contingent statement 'something exists' ($(\exists x)(x = x)$) contains only logical words essentially, but this is not a logical truth, according to the ordinary usage of the expression 'logical truth'. Ordinarily a statement is said to be logically true if and only if it is necessarily true. But Quine does not accept this view. Quine admits different degrees of necessity and that a statement is logically true does not mean that it is necessary in the sense that it can never be revised.

(iii) The truth-value of a sentence

According to Quine, a sentence by itself cannot be either true or false. It is reality which makes it so. Therefore, in speaking of the truth of a given sentence, there is only indirection. There are some philosophers who also hold that sentences being linguistic entities cannot be true or false, they speak of propositions, some kind of abstract entities, expressed by sentences which are either true or false.

But Quine is against positing any such abstract entity as meaning of a sentence. The reason for holding that sentences by themselves are neither true nor false is that when we say about a sentence that it is true, it seems as if we are speaking about language. But Quine holds that actually in saying about a sentence that it is true, our point is to say something about the world or reality. Using the Tarskian example: ' 'Snow is white' is true if and only if snow is white', Quine explains that

by calling the sentence 'Snow is white' is true, we call snow white. Due to some technical complications we have to mention sentences and ascribe truth-values to them. The truth predicate in such a case serves to point to reality via the sentence mentioned. Thus though a sentence is mentioned, we are actually concerned with the non-linguistic reality - the world. Quine writes, 'This ascent to a linguistic plane of reference is only a momentary retreat from the world, for the utility of the truth predicate is precisely the cancellation of linguistic reference. The truth predicate is a reminder that, despite a technical ascent to talk of sentences, our eye is on the world.'ⁿ Following Tarski, Quine explains the notion of truth-value of sentences in terms of the notion of satisfaction of open sentences. This is, he thinks, a suitable notion in terms of which truth may be explained, because closed, compound sentences are formed out of open sentences rather than closed atomic sentences. Open sentences like 'x walks', 'x conquered y' etc. are neither true nor false by themselves. They are satisfied or not satisfied by certain things or pairs of things or triples etc. For example, "x conquered y" is satisfied by the ordered pair <Caesar, Gaul>. Satisfaction is a relation between open sentences and ordered n-tuples of objects. The negation of an open sentence is satisfied by those sequences, which do not satisfy that open sentence. The conjunction of two open sentences is satisfied by those sequences, which satisfy both the sentences. The existential quantification of an open sentence is satisfied by a sequence of objects just in case there is some other sequences of objects differing from the first in at most the i-th place (where i-th is the variable bound by the quantifier) which satisfies the open sentence resulting from dropping the quantifier. Closed sentences are sentences without any free variable; they are also called 0-place open sentences. Closed sentences are either true or false. A closed sentence, if it is true, is satisfied by every sequence; if such a sentence is false, it is satisfied by none, (no sequence), because all the things in a sequence are irrelevant to a closed sentence or a sentence devoid of free variables. The satisfaction conditions for negation, conjunction and existential quantification provide the basis of a logical calculus of negation, conjunction and existential quantification. These conditions, as Quine points out, determine just what sequences satisfy all compound sentences, given the same information regarding

the simple sentences. But Quine points out that it is not the business of logic to decide what sequences satisfy the simple sentences. The business of logic is to determine the links between different sentences. The relation of logical implication or logical incompatibility between sentences are examples of such logical connections or links. Whether one sentence logically implies another sentence can be determined simply by the logical structure of the two sentences, unsupplemented by any other information. Similarly, whether a sentence is logically true or not can be determined by considering the logical structure of the sentence. For example, the sentence ‘ $\neg (\exists x)\{x \text{ floats.} \sim (x \text{ floats})\}$ ’ is logically true, it is true by virtue of its logical structure, all the sentences having the same logical structure are true.

II

Quine, however, points out that logical truths are different in some way from the truths of natural sciences because they have certain special features. These features are as follows:¹²

Firstly, every truth of elementary logic is *obvious* or can be *made obvious* by a sequence of individually obvious steps. But Quine mentions that to say ‘Logic is obvious*’ is not to provide any epistemological ground for the truths of logic; it does not provide any explanation of why logical truths are true or how can we learn them. Quine uses the word ‘obvious’ in an ordinary behavioural sense.¹³ For example, when it is said that ‘No unmarried man is married’ is obvious for a community, what is meant is only that everyone belonging to that community will assent to it without any hesitation. The obviousness of ‘No unmarried man is married’ in a linguistic community in this sense is similar to that of the utterance ‘It is raining’ in the rain. To say that ‘It is raining’ is obvious in the rain is only to say that everyone will assent to it in that type of circumstances.

A second feature of logical truths which distinguishes them from truths of natural sciences is the lack of special *subject matter*. Logic does not favour any sub-domain of values of variables over another.

Thirdly, logical truths have *ubiquity of use*. Quine points out that specially these last two features of logic (and also of mathematics), that is, ‘their relevance to all

science and their partiality towards none' differentiate them from the truths of natural sciences.

But the trouble comes because they are held to be different in some other respect also. The truths of logic and mathematics are characterized by lack of information without having anything to say about the world, and untouched by the evidence of our senses. They are regarded as true purely by virtue of the meaning of their linguistic components, and true no matter what. On the other hand, truths of natural sciences are credited as providing information, supported by the evidence of our senses; such truths depend on both language and extra-linguistic reality. According to the linguistic doctrine of logical truth, logically true statements are all true purely by linguistic conventions or rules of logic (logic and language are inseparable) and they have nothing to do with reality; they are vacuously true and have no cognitive or explanatory value. For example, it is thought that some sentences like 'Roses are roses' are true by virtue of the 'traits of their language' and they have nothing to do with the way the world is. But Quine suggests that it can be said alternatively that it is a fact about the world that roses are roses and this is the ground for saying that the sentence 'Roses are roses' expresses a truth. The sentence is true due to some obvious and ubiquitous trait of its subject matter. It is a general, obvious and ubiquitous feature of the world or reality that everything is self-identical. Quine writes, 'Consider, however, the logical truth 'Everything is self-identical', or '(x) (x = x)'. We *can* say that it depends for its truth on traits of the language (specifically on the usage of '='), and not on traits of its subject matter; but we can also say, alternatively, that it depends on an obvious trait, viz., self-identity, of its subject matter, viz., everything.'¹⁴ Quine refers to a comment made by Carnap in this connection and writes, 'Carnap correctly states in a foot-note: 'Quine does not acknowledge the distinction which I emphasize above [viz., the distinction between ontological questions and factual questions of existence], because according to his general conception there are no sharp boundary lines between logical and factual truth, between questions of meaning and questions of fact, between the acceptance of a language structure and the acceptance of an assertion formulated in the language.'¹⁵

For Quine, to say that logical truths are obvious is not to say that they are immune to revision or that they are true come what may. According to Quine's holistic theory of meaning, no sentence - even rules of logic - is immune to revision. On this theory, since a sentence by itself cannot have any significance or meaning apart from the theory or the conceptual scheme of which it is a part, a sentence by itself cannot be either true or false. The theory or the system as a whole faces the 'tribunal of experience', any sentence including logical truth may be revisable in the face of a recalcitrant experience. The unit of empirical significance is the whole of science.' Therefore, what a given statement means or signifies is determined by the nature of the remainder of the science of which it is a part. By the term 'science', Quine does not mean any particular branch of science. For him, 'the whole of science', is the totality of our knowledge and belief, '... from the most casual matters of geography and history to the profoundest laws of atomic physics or even of pure mathematics and logic'.¹⁶ Following Neurath's simile that science is like a ship and our position is like that of a mariner, 'who must rebuild his ship plank by plank while continuing to stay afloat on the open sea'¹⁷, Quine explains that our science is a body of system constituted of several statements or beliefs. On outer part of the body of science, 'the periphery', there are observation statements. The relatively interior part of the body of science consists of non-observation statements or theoretical statements. Finally, in the centre of the system there are 'laws of logic. In the face of recalcitrant experiences, we may have to revise some of the observation statements which are in the outer part of the system, i.e., the periphery. This revision may also lead us to make a revision in the interior part of the system, since all the statements of the body of science are logically linked up with one another, and sometimes, if the situation demands, we may even have to reevaluate our statements regarding logical relations, i.e., the laws of logic. There is no statement which can be held to be true come what may as such. Hence, logical truths are not untouched by the evidence of our senses or they are not immune to empirical refutation.

But we may mention here that Quine two theses, namely, (i) no sentence is immune to revision, and (ii) any sentence can be considered to be true come what

may if we make drastic enough changes elsewhere in our system, are taken together then they overturn Quine's metaphor of periphery and interior of a system.¹⁸ If in the face of recalcitrant experience any sentence of the system can be chosen for revision (depending on the purpose of the moment) and any statement wherever necessary (even a statement belonging to the periphery) can be protected from being revised, then there is no periphery, no interior. Moreover Quine sometimes writes that the system faces 'the tribunal of experience only as a whole', in such a case it does not make any sense to speak of the periphery and interior parts of a system.

Quine's revisability thesis requires that choosing a particular statement for revision in the face of a recalcitrant experience depends on the prior knowledge of the significance of a theory as a whole. But in order to know the significance of a theory as a whole, one must know the relations of different statements to experience, as well as the rules governing the logical relationship between the statements of the system which are also parts of the system. For Quine, these rules also may be revised under a heavy enough impact from without. But if even the logical laws governing the interconnections of statements of a theory are held to be parts of the theory and also revisable then they are to be revised following some other (superlogical) laws which would again be parts of the theory (and equally subject to revision). More generally, any statement regarding the significance of the theory, for example, a statement regarding what experiences are conformable or recalcitrant to a particular theory or a statement regarding the logical interconnections between different statements of the theory, would be just another statement of the theory and therefore, would not have any meaning (since no statement by itself has any significance) unless the significance of the theory as a whole is known beforehand.¹⁹ Moreover, on this type of interpretation a Quinean theory would have to face other problems for not making distinction between object-language and meta-language.

However, Quine's revisability thesis may not be interpreted in this way. The thesis truly shows that whether we would adopt a particular conceptual scheme or not might depend on our choice, there is no necessity about this adoption.²⁰ It is

not necessary that we would adopt a particular interpretation which would make a statement logically true, we may also decide to adopt any other interpretation. But this is one way of speaking about revisability of statements, a quite different way of speaking about revisability is to say that even when we are concerned with a particular conceptual scheme (or a particular interpretation) no statement can be held to be true by virtue of the logical laws of the scheme. Quine's thesis of revisability of statements, however, is not to be understood in the latter way.

Antony Quinton, in his paper 'Doing Without Meaning' points out that at least some principles of logic should be allowed to have a special status and the difference between them and the laws of nature should not be only a matter of how much centrally they are placed in a scheme.²¹ Quine's comment on Quinton remarks is as follows: Tony feels that logic, the laws of non-contradiction anyway, needs a separate status. What I see are degrees of centrality: dropping some of our theoretical tenets would disrupt and impair the system more than dropping others. Non-contradiction is just an extreme case; without it we would be left making mutually contrary prediction indiscriminately, thus scoring a poor ratio of successes over failures.'²² Quine's celebrated remark in this connection is ' There are statements which *we choose to surrender last*, if at all, in the course of revamping our sciences in the face of new discoveries; and among these there are some which *we will not surrender at all*, so basic are they to our whole conceptual scheme. Among the latter are to be counted the so-called truths of logic and mathematics.'²³ Quine does not deny that such statements are true by virtue of the conceptual scheme or by virtue of meanings (within the scheme). These statements, which state the logical laws governing the scheme, are so central to the scheme that any revision of them would be to adopt a new system or to impose new significance to (the constituents of) the system or theory.²⁴

NOTES AND REFERENCES

- 1 R. Carnap, *Meaning and Necessity*, p. 10.
- 2 Cf. *Ibid.*, p. 9.
- 3 W.V.O. Quine, 'Camap and Logical Truth', in Quine, *The Ways of Paradox and other Essays*, p.103.
- 4 Cf. R.Carnap, *Introduction to Semantics and Formalization of Logic*, pp.56-59.
- 5 A. Tarski, 'On the Concept of Logical Consequence', in *Logic Semantics and Metamathematics*, pp.418-419.
- 6 W.V.O. Quine, *Camap and Logical Truth*, in Quine, *The Ways of Paradox and Other Essays*, p.103.
- 7 Cf. W.V.O. Quine, *Word and Object*, p.57.
- 8 W.V.O. Quine, 'Two Dogmas of Empiricism' in Quine, *From a Logical Point of View*, pp.22-23.
- 9 Cf. W.V.O. Quine, *Philosophy of Logic*, pp.81-83.
- 10 Cf. B. Russel
11. *Introduction to Mathematical Philosophy*,.202. " W.V.O. Quine, *Philosophy of Logic*, p.12.
- 12 Cf. *Ibid.* p.98.
- 13 Cf. *Ibid.* p.82.
- 14 W.V.O. Quine, 'Camap and Logical truth', in Quine, *The Ways of Paradox and Other Essays*, p.106.
- 15 W.V.O. Quine, 'On Carnap's views on ontology', in Quine, *The Ways of Paradox and Other Essays*, p.133.
- 16 W.V.O. Quine, 'Two Dogmas of Empiricism', in Quine, *From a Logical Point of View*, p.42.
- 17 W.V.O. Quine, 'On Mental Entities', in Quine, *The Ways of Paradox and Other Essays*, p.210.
- 18 Cf. M.Dummett, *Frege: Philosophy of Language*, p.593 ff.
- 19 Cf. *Ibid.* pp.595-597.
- 20 Cf. H.P. Grice and P.F. Strawson, 'In Defense of a Dogma', in R.R. Ammerman

- (ed.). *Classics of Analytic Philosophy*, pp.351-352.
- 21 Cf. A Quinton, 'Doing without Meaning', in R.B. Barrett and R.F. Gibson (eds.), *Perspectives on Quine*, p.307.
- 22 W.V.O. Quine, 'Comment on Quinton', in R.B. Barrett and R.F. Gibson (eds.), *Perspectives on Quine*, p.309.
- 23 W.V.O. Quine, 'Truth by Convention', in Quine, *The Ways of Paradox and Other Essays*, p.95 (our emphasis).
- 24 Cf. W.V.O. Quine, *Methods of Logic*, pp. XII-XVII

GANDHI'S THEORY OF NON-VIOLENCE AND ITS PRACTICAL RELEVANCE

Bhupendra Chandra Das

We find that much developments and great achievements have been made in science and technology for human upliftment. These are external developments, but we have no internal or psychological development lack of which is the cause of violence. Many humanist thinkers and philosophers have contributed to build up a peaceful and perfect human society. But there is a little impact of their message on human civilization. But with the help of modern science and technology, some political and social leaders of the world are performing inhuman actions day by day generating disintegration, violence, terrorism, war at national, international, religious, social and political levels. But perfect human civilization will not be evolved through violence, war and terrorism. So everyone should have an awareness of the theory of non-violence. There, is a great contribution of Mahatma Gandhi with regard to preach the glory of non-violence in accordance with the time-bound necessity of the society. In the midst of all types of violence on human society- the cry of peace, non-violence and love is heard from the core of the hearts of common people of all the countries of the earth . Therefore in this paper an attempt has been made to give a sytematic and a critical study of Mahatma Gandhi's theory of non-violence.

Indian Philosophy has emphasised the need of some cardinal virtues which everyone should try to practise. All the systems of Indian Philosophy, except the *Cārvāka* , believe that the world is being directed by a moral law. They believe that every kind of action (good or bad) produces some tendencies and effects which the doer has to suffer. It is the belief in 'Law of Karma' which it self changes into maxiyim :- 'As you sow, so you reap', e.g. good actions generate good tendencies. Here there is a need of developing certain basic virtues. These would enable an individual to be on the right path. Indian Moral philosophy, e.g. The Yoga

philosophy greatly influenced Gandhi. 'Yoga' literally means union, i.e. spiritual union of the individual soul with the universal soul. This sense is applied to the *Vedānta* also. The attainment of *mokṣa*, or union with ultimate reality is regarded as the supreme goal of life by all the systems of Indian philosophy. For attaining liberation the Yoga philosophy adopts the practical methodology called *aṣṭāṅga-yoga* which consists in (a) *Yama*: the five vows of non-violence (*ahimsā*), truthfulness (*satya*), non-stealing (*asteya*), chastity (*brahmacarya*) and non-acceptance (*aparigraha*), (b) *Niyama*: cleanliness (*saucha*), contentment (*santosa*), austerity or tapas (mental and physical discipline), *svādhyāya* (study of scriptures and chanting of mantras) and devotion to God (*isvarapranidhana*) are the *Niyamas* (observances). YS-II.32 c) *Āsana* (d) *Prāṇāyāma* (e) *Pratyāhāra* (f) *Dhāraṇā* (g) *Dhyāna* and (h) *Samādhi*.

Gandhi admitted the first discipline- *Yama* i.e. the five vows of *Yama*. It is important to note that *ahimsā* comes first and therefore, ranks highest in Patanjali's *aṣṭāṅga-yoga*. Here also the practice of *ahimsa* requires that an aspirant should not cause injury to any thing or living being through body, mind and speech. It also implies universal love and brotherhood. He adds fearlessness (*abhaya*) and faith-in-God (*Isvare Bishvāsa*) to the five vows of *Yama*. The only difference is that Gandhi interprets these virtues in his own way. He interpreted these virtues so that they may be consistent with the needs of the time and the conditions of existence prevalent at the time. These virtues should be practised not only outwardly, but in thought, speech and action. The aim of moral activities is the attainment of purity and the perfect purity can be attained only when a person is virtuous not only in deeds, but also in thought and speech. So internal purity is very important in this respect.

Ahimsā, after Gandhi, is the most important virtue. The moral aspect of *Ahimsā* is nothing but tolerance and love. It also indicates the maxim that all persons are equal. Thus love for every being is a necessary condition for the realisation of God. To Gandhi, *Ahimsā* is the highest virtue (*ahimsā paramo dharma*). Among other things, the grounds for his preference to *ahimsa* are the following:

- a) If all beings are not allowed to live, no virtue can be practised.
- h) All the other virtues presuppose love. All virtues needs self-sacrifice to some extent and it is not possible without love which is the positive aspect of *ahimsā* .

Non-violence is an eternal, not an accidental matter in the history of human civilization. If it were something accidental, Gandhi could not realise it as a means to the truth. Non-violence is a means to the truth for all the religions and philosophies of the world, except the *Cārvāka* . In Harijan, he himself has said that he does not claim to teach any new principle. He only in his own way tried to apply the eternal truths to the daily life and problem.' Again, Gandhi himself says, "I have nothing new to teach the world. Truth and Non-violence are as old as the hills. All I have done is to try experiments in both on as vast a scales as I could. In doing so I have sometimes erred and learnt by my errors. Life and its problems have thus become to me so many experiments. In the practice of truth and non-violenceIn fact it was in the course of my pursuit of truth that I discovered non-violence"² .He says, 'Non-violence is the law of our species"³. He explained more clearly the transition from the notion of truth to the notion of Non-violence and says, "*Ahimsā* and truth are so intertwined that it is practically impossible to disentangle and separate them. They are like the two sides of a coin, or rather a smooth unstamped metallic disc. Who can say, which is the obverse which the reverse? *Ahimsā* is the means, truth is the end. Means to be means must always be within our reach and so *ahimsā* is our supreme duty. If we take care of the means, we are bound to reach the end sooner or later."⁴

The Gandhian theory of non-violence has its root in the philosophical heritage of India. A systematic study on this point will show that its root lies in the classical Indian philosophy-the Vedas and Upanisads, the Yoga, the Jaina, the Buddha, Manu- *Samhita* and the *Vedānta* philosophy.

Let us determine the Gandhian sense of the word '*Ahimsā* '.Gandhi has emphasised certain aspects of '*Ahimsā* ' which have not given that importance by any other believer in *Ahimsā* . This emphasis has emerged a Gandhian sense of the word.

According to Gandhi, the word ‘ *Ahimsā* ’ has both a negative and a positive sense. Usually ‘ *Ahimsā* ’ means non-killing. The negative import of “ *Ahimsā* ” means not causing harm to others in words, deeds and thoughts. So ‘ *Ahimsā* ’ means non-injury. In any sense, ‘ *Ahimsā* ’ is opposite of *himsā* . Gandhi admits this and adds much more to its content. To him, *himsa* means causing pain or killing any life out of anger or with the intention of injury or from a selfish purpose. Absence of doing all these is called *ahimsā* . Non-killing can be divided into two ways—non-killing of human and non-killing of non-human. Non-human may be divided into animals, birds, fishes, worms and insects, plants and inanimate matter. Non-injury includes non-injury of people’s bodies or minds or both as well as non-damaging materials. Indirect non-injury also is equally important. Non-injury includes non-exploitation, equality, justice etc. A man is transformed into an ideal man through the sincere practice of non-violence.

In conceiving *ahimsā* in such a way, Gandhi is supposed to be influenced by Jainism which recommends the practice of *ahimsā* in thought, speech and action. To the Jaina, even thinking ill of others is *himsā* . The Jaina claims that anyone should not cause *himsā* or permit *himsā* to take place. Gandhi’s negative requirements of *ahimsā* are not as rigid as that because Gandhi is aware that it is not possible to observe non-violence in as strict and rigid manner as the Jaina demands. Gandhi knows that in certain cases *himsā* is unavoidable, for instance, in the process of eating, drinking, breathing, walking etc. It is not possible to sustain one’s body without injuring other bodies. So Gandhi recommends killing under certain circumstances. He says’ “Taking life may be a duty. We do destroy as much life as we think necessary for sustaining our body. Thus, for food we take life, vegetable and other, and for health we destroy mosquitoes and the like by the use of disinfectants etc., and we do not think that we are guilty of irreligion in doing so.....for the benefit of the species we kill carnivorous beasts....even man- slaughter may be necessary’ in certain cases. Suppose a man runs amuck and goes furiously about sword in hand, and killing anyone that comes in his way and no one dares to capture him alive. Anyone who despatches this lunatic will earn the gratitude of the community and be regarded as a benevolent man”⁵. For making this point clearer he

says, “ I see that there is an instinctive horror of killing living beings under any circumstances whatever. For example, alternatives have been suggested in the shape of confining even rabid dogs in a certain place and allow them to die a slow death. Now my idea of compassion makes this thing impossible for me. I cannot for a moment bear to see a dog or for that matter any other living being, helplessly suffering the torture of a slow death. I do not kill a human being under this circumstance, because I have more hopeful remedies. I should kill a dog similarly situated because in its case. I am without a remedy. Should my child be attacked with rabbles and there was no helpful remedy to relieve his agony, I should consider it my duty to take his life. Fatalism has its limits. We leave things to fate after exhausting all the remedies. One of the remedies and the final one to relieve the agony of a tortured child is to take his life”⁶. In this way, it is supposed that Gandhi considers it almost a virtue to take life under certain conditions. Hence, Gandhi considered non-injury itself in a slightly different manner.

According to Gandhi, injury to life can be an act of violence only under certain conditions. Anger, pride, hatred, selfishness, bad intention and similar considerations are these conditions. Any harm to life done under these motives is *himsā*. Hence, the negative meaning of *ahimsā* is non-killing or non-injury. So non-violent act is free from anger, malice, hatred and the like.

To Gandhi, the positive aspects of *ahimsā* are much more basic than its negative features. *Ahimsā* is not merely refraining from causing harm to life, it stands for certain positive attitudes towards other living beings and one should cultivate these positive attitudes.

For Gandhi, *ahimsā* represents one of the basic and essential qualities of mankind. This does not imply that *himsā* has no place in life. Even one has to commit *himsā* of one kind or the other in maintaining one’s existence. Even when violence appears to do some good, the good that results is purely temporary. Nothing permanent can be built by violence. Those who have even with sincere and honest motives, ousted the greedy and the dishonest by using brute force against them (violent), have, in their turn, become a prey to those very evil things with which the dishonest persons had suffered. We can know this fact from History.

Ahimsā, after Gandhi, is natural to man. Gandhi illustrates it in various ways. If we search the course of evolution we shall find that although in the initial stage brute force appeared to be dominant the progress of evolution is towards *ahimsā*. In fact, in the case of a species we find that no creature eat or destroy its own offsprings. Particular in the case of a man this fact is more prominent. Man is both body and self. Body indicates physical power and so on occasions, do *himsā* but man's true nature consists in spiritual power. Man as spirit is essentially non-violent. The evidence of this fact is that while body or the senses can be injured the self can never be injured. So *himsā* is not the nature of man of his own. When the spiritual side of man is awakend, the non-violent nature of man becomes apparent.

The positive aspect of *Ahimsā*, after Gandhi, is nothing but love. Love is a type of feeling of oneness. In case of love one identifies with the object of his love and it is not possible if he does not try to free his mind from such type of disposition, which prevents the spontaneous outflow of love. So *ahimsā* claims a sincere attempt to free mind from feelings e.g., hatred, anger, revenge, jealousy, malice etc. for these create disturbance in the path of love. To Gandhi, love is the power that purifies one's inner life and develops him and hence, love includes such noble feelings like compassion, benevolence, tolerance, forgiveness, generosity, sympathy, kindness etc. To love is a very difficult discipline. But it is easy to hate. In case of love, it requires supreme energy and strength. The task becomes still more difficult when one is required to love a person who is ordinarily regarded as an opponent. So non-violence is meant for the strong but not for the weak. This can be shown in a very simple way. Violence is essentially an expression of weakness. An inwardly weak person develops a sort of a fear and out of fear starts arming himself against real or imaginary enemies. Violence may have the appearance of strength. But it is born out of fear and hence it is a sign of weakness. One who has conquered fear can be truly non-violent. The capacity to kill is not a sign of strength; the strength to die for non-violence is the real strength. Only when one has this strength in him he can claim to have risen above fear and is able to practise non-violence. He says, "A helpless mouse is not non-violent because he is always eaten by the pussy. He would gladly eat the murderess if he could"⁷, Again he says, "Nonviolence presup-

poses the ability to strike”⁸ One who is exercising *ahimsā* has the strength to overpower his so-called opponent, and yet he practises *ahimsā* because *ahimsā* is a conscious and deliberate restraint put upon as a desire for vengeance”⁹ In other words, the really strong wins not by brute force, but by fearless love.

Non-violence is regarded as a gospel of action. It is not an attitude of indifference. The seeds of non-violence lie deep in the heart, but they are manifested and given shape in actions. Hence, non-violence is a dynamic process involving continuous and persistent deliberations, strains, efforts and actions. It is true that non-violence needs extreme patience on the part of one who is using this method, but this patience is not a sign of inactivity, it is an expression of a conscious and inner effort to force the so-called opponent to see and realise his own fault.

Therefore, it is said that non-violence involves sacrifice and suffering. Sacrifice is an indispensable companion of love. Love claims a self-transcendence. A selfless person only can love. He can love who only believes in ‘giving’ and not in ‘taking’. Gandhi says, “Love never claims, it ever gives. Love ever suffers, never resents, never revenges itself”¹⁰ It is self-sacrifice and this involves suffering. He says, “The test of love is *tapasyā* and *tapasyā* is self-suffering”¹¹ Gandhi thinks that suffering is the surest way of getting victory in the battle of life. If we quietly suffer and give time to the opponent for his anger to calm down, he will then come to realise his mistake. One presupposition of conscious suffering is that there must be a ‘love’ for even the opponent and also a faith in the essential goodness present in him. Without this suffering would be in vain. For this reason suffering is conceived as our aspect of love. The essence of love, after Gandhi, is not enjoyment, it is suffering.

The non-violent man does not bend, it is the opponent who has to bend. And he practises forgiveness in the maximum degree and in the process the opponent is almost put to shame.

Ahimsā can be practised universally. According to Gandhi, *ahimsā* can be practised by all-children, young men, women and grown up people of all places and times and even by societies or nations. In connection with the practice of *ahimsā* there is a supreme condition. If one has no living and in-flinching faith in

God, *ahimsā* cannot be practised. An inner strength is necessary for the practice of *ahimsā* and this strength can only be generated by a living faith in God. A sincere faith in God will make man see that all human beings are fellow-beings and essentially one. In this way, the love of God would turn into a love of humanity, and this love of humanity alone can make possible the practice of *ahimsā*. It is a result of the realisation of the unity of mankind that one will be able to love his fellow-beings. Therefore, the most fundamental condition for the practice of *ahimsā* is faith in God.

It has been mentioned already that the traditional concept of *ahimsā* is a basis for Gandhi's concept of it, though he has widened the concept. Gandhi's principle of *ahimsā* comes from Indian philosophical tradition which has its root in the Vedas. Most of the hymns of the Vedas and Upanisads are full of a feeling of loving, kindness, non-hatred, righteousness towards all. In the Vedas the people prayed to God Indra to instill in them fearlessness from all, from friend, foe, known, unknown, day and night. Fearlessness, after Gandhi, is one of the qualities of a non-violent person. The description in the Vedas very clearly states that in the ancient days of the Vedas non-violence is practised in the real sense of the term. Recitation of some of the verses of the Upanisads was a part of Gandhi's daily prayer. These verses are mainly from the *Bṛhadāraṇyaka*, the *Chhāndogya*, the *Is'a*, the Kama and the Mundaka Upanisads. These Upanisads greatly influenced Gandhi's Philosophy. The Upanisads lend a strong support to *ahimsā*.

Non-violence is the most important concept of Buddhism. Gandh's attachment to *ahimsā* can be traced to Buddhism. Buddha thought of eliminating the sufferings of all. So he had well wishes for all the beings. The idea of welfare of all generates the principle of *ahimsā*. Buddha wanted men to be free from greed, anger and self-glorification. For this reason he enriched the concept of *ahimsā* by making it the result of love and compassion. Buddha considered it to be a positive virtue, not a negative one. Buddha preached that in order to achieve the social welfare one should give up the feelings like harming others, killing, telling a lie, hatred etc. For a happy social life, *ahimsā* is a basic thing to be followed by everybody. When *ahimsā*, after Buddha, is practised one comes to know the true

feeling of love and happiness and this happiness turns to *nirbāna* .

Gandhi considered *ahimsā* to be one of the powerful weapons in the fight against the opponents. The practicability of this strong weapon was demonstrated by him in the freedom movement. But Gandhi was confident that one can adopt the principle of non-violence at every level for it is the only means to reach the truth.

Now we can conclude that non-violence was essentially a negative concept. Gandhi changed it to a positive concept of love in practical sense which is implied in Buddhism. Non-violent attitude cannot be attained all on a sudden. It is a slow and steady process.

According to Gandhi, non-violence is not a personal virtue or religious concept. The classical Indian philosophies, except Buddhism, accepted the principle of *ahimsā* for the attainment of individual liberation. But Gandhi applied it for the attainment of social and political freedom. He applied it as a means of social change. Gandhi's most important contribution to the concept of non-violence is the theory of social transformation. He brought a change in the method of revolution in society and in the art of governing a nation.

Infact, mostly wanted world-peace to-day is possible if Gandhi's theory of *ahimsā* is applied sincerely in every sphere of human society. Hence Gandhi has a great contribution for bringing harmony and peace in the world. So it is implied that national and international integration also may be generated with the application of this theory.

Lastly, the concept of *ahimsā* is generally an ideal in classical Indian philosophy and religion. It is a matter of great strange that Gandhi with a firm belief in this theoretical ideal made it practically applicable in this modern age also.

NOTES AND REFERENCES

1. *Harijan*, 28th March, 1936
2. N.K. Bose, '*Selections from Gandhi*' P. 13
3. *Young India*, August 11, 1920
4. N.K. Bose, '*Selections from Gandhi*' , pp. 13-14
5. *Young India*, 4.11.26
6. *Young India*, 18.11.26
7. *Harijan*, July 20, 1935
8. *Young India*, 12.8.1926
9. *Young India* , 12.8.1926
10. *Young India*, 9.7.25
11. *Young India*, 12.6.22

মার্কসীয় নীতিতত্ত্ব

অরণ্য মাহাত

পাশ্চাত্য দর্শনের ইতিহাস বিশ্লেষণ করে আমরা এইটুকু বুঝি যে, দর্শন অনুসন্ধানের কোন সুনির্দিষ্ট বিষয়বস্তু নাই। প্রাচীন গ্রীকেরা সমস্ত জ্ঞানবিজ্ঞানকে দর্শনের অন্তর্ভুক্ত করেই দেখেছেন। মোটামুটিভাবে বলা যায়, দর্শনের কাজ হল সমস্ত জ্ঞানবিজ্ঞানের মধ্যে ঐক্যসূত্র স্থাপন করা এবং সেই সমস্ত জ্ঞানবিজ্ঞানকে মানুষের জীবনের সাথে যুক্ত করে দেখা। যেহেতু দর্শনের সুনির্দিষ্ট কোন বিষয়বস্তু নাই, সেহেতু যাঁরা অতিবিখ্যাত দার্শনিক তাঁরা সবাই মহাকাব্যরূপ দর্শনতত্ত্ব রচনা করেছেন। তাঁদের দর্শনতত্ত্বের মধ্যে রয়েছে আধিবিদ্যকতত্ত্ব, জ্ঞানতত্ত্ব, নীতিতত্ত্ব, সমাজতত্ত্ব, নন্দনতত্ত্ব ইত্যাদি। দর্শনতত্ত্বের এই পাশ্চাত্যধারা গ্রীক দার্শনিক প্লেটো থেকে শুরু করে জার্মান দার্শনিক হেগেল পর্যন্ত নিরবচ্ছিন্ন গতিতে প্রবাহিত। অতঃপর আর কোন দার্শনিককে দর্শনতত্ত্ব রচনায় তেমন আগ্রহী হতে দেখা যায় না। হেগেল পরবর্তী যুগের দার্শনিকরা স্থানে স্থানে দর্শনতত্ত্ব রচনা করেছেন। এখন প্রশ্ন হল, তাহলে হেগেলের মধ্যেই কি দর্শনতত্ত্ব রচনার পাশ্চাত্যধারার পরিসমাপ্তি? অনেকেই বলবেন 'না'। হেগেল পরবর্তী অন্তঃত আর একজন দার্শনিক আছেন, যিনি শেষবারের মতো দর্শনতত্ত্ব রচনা করেছেন এবং তিনি হলেন জার্মান দার্শনিক কার্ল মার্কস।

মার্কসের প্রতিভার বহুমুখী পরিচয় পাওয়া যায়। তার মধ্যে অন্যতম পরিচয় হল তিনি একজন দার্শনিক। তবে তিনি দর্শনকে কখনোই কেবলমাত্র তত্ত্বের মধ্যে সীমাবদ্ধ রাখতে চাননি। তিনি চেয়েছিলেন দর্শনের বাস্তবিক প্রয়োগ। সারাজীবন ধরে তিনি এমন দার্শনিক তত্ত্বের অনুসন্ধান করে গেছেন, যে তত্ত্বকে প্রয়োগ করে সমাজস্থ প্রতিটি মানুষ প্রকৃত সমগ্র মানুষের মর্যাদা লাভ করবে। “মার্কসের চিন্তা অনেক বেশী বিমুক্ত ও নমনীয়”^১ (open-ended and flexible)। মার্কসের চিন্তা এককথায় মার্কসবাদ নামে পরিচিত, একটি দার্শনিক তত্ত্বও বটে। মার্কস তো দর্শনের ছাত্রই ছিলেন। প্রথম জীবনে ডক্টরেট ডিগ্রি লাভের জন্য তিনি যে গবেষণা পত্রটি রচনা করেছিলেন তার বিষয়বস্তু ছিল প্রাচীন গ্রীক দার্শনিক এপিকিউরাস এবং ডেমোক্রিটাসের চিন্তাধারা। প্রাচীন গ্রীক দর্শন ছাড়াও তিনি আধুনিক ও সমকালীন পাশ্চাত্য দর্শনের সাথে গভীরভাবে পরিচিত হন। সমকালীন দার্শনিকদের মধ্যে হেগেলের দর্শনের প্রতি তিনি একদিকে ইতিমূলক এবং অপরদিকে সমালোচনাত্মক দৃষ্টিভঙ্গি গ্রহণ করেন।^২ লক্ষ্য করলে বোঝা যায়, তার দার্শনিক তত্ত্বের মধ্যে যে প্রকার যুক্তিবিজ্ঞান রয়েছে তা হেগেলের দ্বন্দ্বমূলক ভাববাদের এক অভিনব ব্যাখ্যা ও

রূপান্তর। মার্কসের যুক্তিবিজ্ঞান দ্বন্দ্বমূলক বস্তুবাদ নামে পরিচিত। মার্কসের দ্বন্দ্বমূলক বস্তুবাদ কোন বিমূর্ত বৌদ্ধিক তত্ত্ব নয়। একে তিনি সমাজ বিপ্লবের মূল চালিকা শক্তি হিসাবে আবিষ্কার করেন। অতএব বলা যায়, মার্কসের দ্বন্দ্বমূলক বস্তুবাদ হল একধারে তত্ত্ব ও প্রয়োগ। আবার এই মার্কসীয় তত্ত্ব ও তত্ত্বের প্রয়োগ-এই উভয় ক্ষেত্রেই মার্কসের ঐকান্তিক সহযোগী ছিলেন তাঁরই অভিহিত বন্ধু ফ্রেডরিক এঙ্গেলস। সমাজ বিপ্লব সম্পর্কে তাঁদের মতামতের মধ্যে কোনরূপ অমিল ছিল না। তত্ত্বের দিক থেকেও এঙ্গেলস মার্কসের দ্বন্দ্বমূলক বস্তুবাদকে মেনে নেন এবং এই তত্ত্বের তাত্ত্বিক ভিত্তি নির্মাণে মার্কসের সহযোগী লেখক হিসাবেও আত্মপ্রকাশ করেন। অতএব এ বিষয়ে কোন সন্দেহের অবকাশ নাই যে, মার্কসবাদ একাধারে তত্ত্ব ও প্রয়োগ। আবার মার্কসীয় তত্ত্ব ও তার প্রয়োগের বিভিন্ন দিক রয়েছে। আমরা বর্তমান প্রবন্ধে মার্কসীয় নীতিতত্ত্ব এবং এই নীতিতত্ত্বের বাস্তবিক প্রয়োগ নিয়ে আলোচনায় আগ্রহী।

অবশ্য মার্কসীয় দর্শনে নীতিতত্ত্বের ধারণা নিয়ে মার্কসীয় ভাষ্যকারেরাই সম্পূর্ণরূপে দ্বিধাবিভক্ত। একদল বলেন, মার্কসীয় দর্শনে প্রচলিত নীতিতত্ত্বের ধারণাগুলির তীব্র সমালোচনা করা হাড়া নিজস্ব নীতিতত্ত্বের ধারণার তেমন কোন মূল্য নাই। এরা আসলে বলতে চান, মার্কসীয় দর্শনের আসল উদ্দেশ্য হল পুঁজিবাদী সমাজব্যবস্থার ধ্বংস সাধন করা এবং প্রাথমিক পর্যায়ে বিশেষ সমাজতাত্ত্বিক সমাজব্যবস্থার প্রবর্তন করা ও চূড়ান্ত পর্যায়ে পূর্ণসাম্যবাদী সমাজব্যবস্থা প্রতিষ্ঠা করা। আর এই পুঁজিবাদী সমাজব্যবস্থার ধ্বংস সাধন ঐতিহাসিকভাবে দীর্ঘশ্রেণী সংগ্রামের লড়াইয়ের ফলে অনিবার্যভাবেই আসবে; ঠিক যেমন ঐতিহাসিকভাবে আদিমসাম্যবাদী সমাজব্যবস্থার ধ্বংসের মধ্যে দিয়ে দাস সমাসব্যবস্থার উদ্ভব হয়েছিল এবং পরবর্তীকালে দাস সমাজব্যবস্থার ধ্বংসের মধ্য দিয়ে সামন্ততান্ত্রিক সমাজব্যবস্থার উদ্ভব হয়েছিল এবং তারও পরে সামন্ততান্ত্রিক সমাজব্যবস্থার ধ্বংসের মধ্য দিয়ে পুঁজিবাদী সমাজব্যবস্থার উদ্ভব হয়েছে। অতএব, ঐতিহাসিকভাবে দীর্ঘ শ্রেণীসংগ্রামের লড়াইয়ের ফলে পুঁজিবাদী সমাজব্যবস্থার ধ্বংস সাধন যখন অনিবার্যভাবেই আসবে তখন নীতিতত্ত্বের ধারণা স্বাভাবিকভাবেই মূল্যহীন হয়ে পড়ে। অপরদল বলেন, মার্কস বলেছেন “দার্শনিকরা নানানভাবে বিশেষ গুণ ব্যাখ্যাই করেছেন, কিন্তু আসল ব্যাপারটা হল তা পরিবর্তন করা।” এখন প্রশ্ন হল, বিশেষ পরিবর্তন করা বা অন্যান্যভাবে বলা যায় পুঁজিবাদী সমাজব্যবস্থার ধ্বংসসাধন করার রঙ্গমঞ্চে বিশেষ সমস্ত মার্কসবাদীদের উচিত, অনুচিতের পথ কি হবে? এই নীতিদর্শনের প্রশ্নের উত্তরকে কেন্দ্র করেই আবার বলা যায়, মার্কসীয় দর্শনে নীতিতত্ত্বের ধারণা স্বাভাবিকভাবেই মূল্যহীন হয়ে ওঠে। তাই মার্কসীয় চিন্তাধারার সাথে যাদের প্রজ্ঞা গভীর তাদের কেউ দেখাবার চেষ্টা করেছেন যে, মার্কসীয় দর্শনের মধ্যে প্রচ্ছন্ন রয়েছে স্বতন্ত্র অভিনব মার্কসীয় সামাজিক নীতিতত্ত্ব এবং মার্কসীয় সমাজ বিপ্লবের কর্মসূচী হল এই নীতিতত্ত্বেরই বাস্তবিক প্রয়োগ।

মার্কসীয় রচনাসমগ্র এক বিশাল গুহাগার বিশেষ। এই রচনাসমগ্রের মধ্যে নিম্নলিখিত গুরুত্বপূর্ণ

মার্কসীয় নীতিতত্ত্বের ধারণাগুলি ছড়িয়ে ছিটিয়ে আছে বলা যায়। গ্রন্থগুলি হল - *The German Ideology 1845-1846, Communist Manifesto 1848, Contribution to the Critique of Political Economy 1857-1858, Capital 186, The Civil War in France 1871, Critique of Gotha Programme 1875* .

অবশ্য মার্কসীয় দর্শনে কিরূপ নীতিতত্ত্বের কথা বলা হয়েছে তা অনুসন্ধান করতে গিয়ে আমাদের প্রথমেই ধাক্কা খেতে হয়। প্রথমেই যেন মনে হয়, মার্কস নীতিতত্ত্বের ধারণা নিয়ে স্ববিরোধী কথাবার্তা উচ্চারণ করেছেন। কারণ, একদিকে, মার্কসবাদে বলা হয়েছে যে, নৈতিকতা হল একপ্রকার মরিকিকামাত্র। একটি বিশেষ সামাজিক পরিস্থিতিতে এক বিশেষ নীতিতত্ত্বের জন্ম হয়, যা মূলতঃ শ্রেণীস্বার্থকে রক্ষা করে চলে। অতএব বলা যায় যে, যে কোন নীতিতত্ত্বের মধ্যে লুকিয়ে আছে শোষণ সম্প্রদায়ের প্রচ্ছন্ন স্বার্থ। মার্কসের মতে, 'স্বাধীনতা' এবং 'ন্যায়' প্রভৃতি সাধারণ ধারণাগুলি লুপ্ত হয়ে যাবে যখন শ্রেণীশোষণ লুপ্ত হবে। *The Communist Manifesto*-তে মার্কস এবং এঙ্গেলস যেরূপ বলেন, "তাছাড়া স্বাধীনতা, ন্যায়নীতি ইত্যাদি কতকগুলি চিরন্তন সত্য আছে যেগুলি সমাজে সব অবস্থাতেই প্রচলিত থাকে। কিন্তু কমিউনিজম চিরন্তন সত্যগুলিকে বিলোপ করে দেয়, সমস্ত ধর্ম ও সমস্ত নীতিবোধকে নিশ্চিহ্ন করে দেয় — এগুলিকে নতুন ভিত্তিতে পুনর্গঠিত করে না। তাই কমিউনিজম সমস্ত অতীত ঐতিহাসিক অভিজ্ঞতার পরিপন্থী।"^৪

আসলে মার্কসের মতে, ঐতিহাসিক প্রক্রিয়ার মধ্যে 'নৈতিকতা' অপরিবর্তনীয় - হতেই পারে না এবং তা প্রমাণ করার জন্য 'ন্যায়' এবং 'অন্যায়' সম্পর্কে মানুষের চিন্তাধারায় অবিরাম পরিবর্তনই যথেষ্ট। একযুগে যা 'নৈতিকতা' অপরযুগে তা-ই 'অনৈতিকতা' হয়ে দাঁড়ায়। এঙ্গেলস ১৮৭৮সালে লিখেছেন- "অতএব আমরা দেখতে পাচ্ছি যে, তিনটি শ্রেণী (সামন্তান্ত্রিক অভিজাত শ্রেণী, বুর্জোয়া শ্রেণী এবং প্রলতারিয়েত) নিয়ে আধুনিক সমাজ গড়ে উঠেছে, সেগুলির প্রত্যেকটির নিজস্ব নীতিসার আছে। এ থেকে আমরা সিদ্ধান্তে উপনীত হতে পারি যে, সচেতনভাবেই হোক আর অচেতনভাবেই হোক, মানুষ শেষ পর্যন্ত দৈনন্দিন পরিস্থিতি, বাস্তব অভিজ্ঞতা, যে সব পরিস্থিতির উপর শ্রেণী হিসাবে তার অস্তিত্ব নির্ভর করে সে সবগুলি থেকেই অর্থাৎ উৎপাদন ও বিনিময়ের অর্থনৈতিক পরিস্থিতি থেকেই নিজের নৈতিক দৃষ্টিভঙ্গী তৈরি করে নেয়।"^৫

আসলে, মার্কস নিজে কোন নৈতিক তত্ত্বই সমর্থন করেননি। এমনকি তিনি একথাও বলেন যে, যে কোন নৈতিক তত্ত্বই হল একটা নিছক শূন্যগর্ভ ভাববাদ। এর মধ্যে কোথাও কোনরূপ বৈজ্ঞানিক সত্যের লেশমাত্র নাই। অপরদিকে, মার্কসবাদ হল একটি বৈজ্ঞানিক সত্য। সত্য কোন বাদ নয়। বিজ্ঞানে প্রকৃতি তার আপন খেলালে নিজের গল্প বলে চলে। বৈজ্ঞানিক সেই গল্পগুলির সুর টুকে নিয়ে অন্যদের স্পষ্ট করে বুঝিয়ে দেন। মার্কসীয় তত্ত্ব সমাজবিজ্ঞানের অন্তর্গত। সমাজবিজ্ঞান মার্কসের মতে অন্যান্য বিজ্ঞান থেকে

আলাদা কিছু নয়, বস্তুত এ হল একপ্রকার বস্তুনিষ্ঠ বিজ্ঞান। ডারউইন যেমন প্রাকৃতিক নির্বাচনের মাধ্যমে প্রজাতির উৎপত্তির তত্ত্ব জীববিদ্যার ক্ষেত্রে আবিষ্কার করেছেন, মার্কসও তেমনি সমাজবিজ্ঞানের ক্ষেত্রে দ্বন্দ্বমূলক বস্তুবাদের সাহায্যে মানবসমাজের বিবর্তনের ঐতিহাসিক সত্য আবিষ্কার করেছেন। এখানে কোন চিরন্তন সত্য বা আদর্শ প্রচারিত হয়নি। নৈতিকতার নীতি একটি আদর্শ নীতি। এখানে উচিত এবং অনুচিতের কথাবার্তা বলা যায়। কিন্তু প্রকৃতির রাজ্যে ঐ চিতা এবং অনৌচিত্য বলে কিছু নাই। অতএব এ থেকে স্পষ্টই বলা যায়, মার্কসবাদের যে স্বাভাবিক দৃষ্টিভঙ্গি তার সাথে নৈতিকতার দৃষ্টিভঙ্গির যথেষ্ট বিরোধ রয়েছে।

এই বিরোধের কথা মার্কস বহু জায়গায় খোলাখুলি মনে প্রকাশ করেছেন। *The German Ideology* গৃহে মার্কস বলেন, যারা কমিউনিস্ট তারা কোনরূপ নৈতিকতা প্রচার করে না, তারা মানুষের কাছে কোনরূপ নৈতিক দাবী পেশ করে না - একে অপরকে ভালবাস, আত্মঅহংকারী হয়ো না, ইত্যাদি ধরনের কথাবার্তা তারা কখনো বলে না। তারা ভালভাবেই জানে যে, কোন কোন অবস্থায় আত্মঅহংকার ত্যাগেরই ন্যায় জীবনযুদ্ধে টিকে থাকার জন্য বিশেষ জরুরী হয়ে পড়ে। মার্কস এই কারণেই সমাজ পুনর্গঠনের যে পরিকল্পনা রচনা করেছেন সেই পরিকল্পনায় 'ন্যায়', 'সাম্য' ইত্যাদি অমূর্ত ধারণা দিয়ে কোন দাবী হাজির করেননি। উদাহরণস্বরূপ বলা যায়, মার্কস পুঁজিবাদী সমাজব্যবস্থায় শ্রমিকের শোষণের কথা বলেছেন, তথাপি তিনি 'ন্যায়মজুরী' -র কথা বলেননি। তিনি মনে করেন, মজুরী ব্যবস্থাটাই হল আত্মহননকারী। 'ন্যায়মজুরী', 'অন্যায়মজুরী' ইত্যাদি কথাবার্তা বলা হলে নৈতিকতার কথাবার্তা বলা হয়। এই জন্যই আমাদের কাছেও মার্কসীয় দর্শনে, সমস্তপ্রকার নৈতিক কথাবার্তাগুলিকে বর্জনযোগ্য বলে মনে হয়।

মার্কসের মতে, সামাজিক গণতন্ত্রবাদীদের 'সাম্য', 'মৈত্রী' ও 'স্বাধীনতা'র স্লোগানেরও কোন নৈতিক মূল্যই নেই। পুঁজিবাদী সমাজব্যবস্থায় সর্বহারা শ্রমিক শ্রেণীর কাছে। এগুলি হল পুঁজিবাদী সমাজব্যবস্থার উপর একটা ভদ্র চেহারার পোষাক মাত্র। কারণ, পুঁজিবাদী উৎপাদন কাঠামোতে সামাজিক গণতন্ত্রবাদীদের উদারতা, মুক্ত মনের যত মানবিক আবেদন থাকুক না কেন, তা দিয়ে কিছু নৈরাজ্যকে ঠেকানো যাবে এর প্রতিশ্রুতি নাই। মার্কস খোলাখুলিই মনে করেন 'ন্যায়', 'সাম্য', 'স্বাধীনতা' এবং 'ভ্রাতৃত্ব' হল দেবদেবী মাত্র এবং মার্কসবাদে সমস্তপ্রকার দেবদেবীর বিদায় ঘোষণা করা হয়েছে।

অপরদিকে, আবার মার্কসীয় গৃহগুলি গভীরভাবে অনুসন্ধান করলে স্পষ্টভাবে এবং অস্পষ্টভাবে নৈতিক অবধারণের ছড়াছড়ি দেখিতে পাওয়া যায়। *The Paris Manuscripts*, *The German Ideology* এবং *The Capital* গৃহে মার্কস এমন এক অধিকতর ভাল সমাজের আকাঙ্ক্ষা প্রকাশ করেছেন, যা তাঁর মতে কোন ইউরোপীয় সমাজতাত্ত্বিক সমাজব্যবস্থা নয়। সাথে সাথে তিনি মানুষের

দাসত্ব ও বিচ্ছিন্নতার কারণে প্রচলিত সমাজব্যবস্থার প্রতি তীব্র আক্রোশ ও ঘৃণা প্রকাশ করেছেন। *The Condition of the Working Class in England* গৃহে এঙ্গেলস শিল্পে উন্নত পুঁজিবাদী রাষ্ট্রগুলির সামাজিক অবস্থা সম্পর্কে নৈতিক সমালোচনা করেছেন। মার্কস ও এঙ্গেলসের মতে প্রচলিত পুঁজিবাদী সমাজব্যবস্থা মানুষের নৈতিকতাকে পদদলিত করেছে। এই কারণেও পুঁজিবাদী সমাজব্যবস্থা সমালোচনার যোগ্য। মার্কস ও এঙ্গেলস পুঁজিবাদী সমাজব্যবস্থাকে সমালোচনা করেই রেহাই দেননি; বরং বলা যায় পুঁজিবাদী সমাজব্যবস্থাকে ধ্বংস করে ফেলার জন্য দুনিয়ার মজদুরদের এক হওয়ার আহ্বান জানিয়েছেন।

অতএব এ থেকে যেন মনে হয়, মার্কস ও এঙ্গেলস নীতি ও ন্যায় সম্পর্কে স্ববিবেচিতার আশ্রয় গ্রহণ করেছেন। কারণ, একদিকে, তাঁরা নীতি ও ন্যায়কে শ্রেণীস্বার্থ রক্ষা করার মুখোশ বলে তীব্রভাবে সমালোচনা করেছেন, আবার অপরদিকে, ঐ নীতি ও ন্যায়ের দোহাই দিয়েই পুঁজিবাদী সমাজব্যবস্থা তথা শোষণবাদী সমাজব্যবস্থার বিরুদ্ধে জেহাদ ঘোষণা করেছেন। ১৮৬৪ সালে আন্তর্জাতিক শ্রমিক শ্রেণীর সংগঠনের যে সাধারণ নীতিগুলির রূপাঙ্কন করা হয় তাতে মার্কস স্পষ্টই বলেন 'সত্য', 'ন্যায়' এবং 'নৈতিকতা' এইগুলি হল শ্রমিক শ্রেণীর সদস্যদের পারস্পরিক আচরণের ভিত্তি এবং এ বিষয়ে জাতি, ধর্ম ও বর্ণের মধ্যে কোনরূপ বিভেদ থাকা চলবে না। মার্কস পরে ব্যাখ্যা করে বলেছেন এখানে যে নীতি ও ন্যায়ের কথা বলা হয়েছে তা কার্যকরী সুবিধার জন্য, এগুলি কোন চিরন্তন শাশ্বত আদর্শের কথা নয়। অতএব বলা যায়, এগুলির দ্বারা শুধুমাত্র সাংগঠনিক বিপ্লবী কর্মেরেড, পার্টি নেতৃত্ব, পার্টি শৃঙ্খলা এনে সর্বহারা শ্রমিক শ্রেণীকে ঐক্যবদ্ধ করে পুঁজিবাদী সমাজব্যবস্থা তথা শোষণবাদী সমাজব্যবস্থাকে ধ্বংস করার কৌশল রচনা করে। লেনিনের কথায় "শ্রেণী সংগ্রাম চলছে, সমস্ত স্বার্থকে এই সংগ্রামের বশবর্তী করাই আমাদের কাজ; আমরা এই কাজের বশবর্তী করেছি কমিউনিস্ট নৈতিকতাকেও। আমরা বলছি: সাবেকী শোষক সমাজকে ধ্বংস করতে যা সাহায্য করে, নতুন কমিউনিস্ট সমাজ গড়ে তুলে ব্যাপ্ত পুঁজিবাদীরাই চারপাশে সমস্ত মেহনতী মানুষকে এককাটা করতে যা আনুকূল্য করে সেটাই নৈতিকতা। যে নৈতিকতা এই সংগ্রামের আনুকূল্য করে, সমস্ত শোষণের বিরুদ্ধে, সমস্ত খুদে ব্যক্তিগত মালিকানার বিরুদ্ধে মেহনতী মানুষকে এককাটা করে সেটাই কমিউনিস্ট নৈতিকতা।"^৬

কাজেই, মার্কসীয় ভাষ্যকার লেনিনের কথার জের টানলে আমাদেরও এ কথাই যেন মনে হয়, বিশেষ সমস্ত মার্কসবাদীরা যেন বলতে চাইছেন, মানুষের ইতিহাস হল সংগ্রামের ইতিহাস - শ্রেণী সংগ্রামের লড়াইয়ের ময়দানে লড়াই করে বেঁচে থাকার ইতিহাস। সমাজের প্রতিটি শ্রেণী সেই নীতির দ্বারাই লড়াই চালিত করে থাকে যাতে তার স্বার্থ রক্ষিত হয় এবং এই শ্রেণী স্বার্থের লড়াইয়ের উর্দে কোন নিঃশ্রেণীয় শাশ্বত নৈতিক আদর্শ নীতির কল্পনা ভাবালুতা ছাড়া কিছুই নয়।

অতঃপর স্বাভাবিকভাবেই প্রশ্ন উঠে আসে, তাহলে মার্কসীয় দর্শনে কি কোন নিজস্ব নৈতিকতার

নীতি নাই? যদি মার্কসীয় দর্শনে কোন নিজস্ব নৈতিকতার নীতি নাই থেকে থাকে, তাহলে মার্কসীয় ন্যায়বিচারতত্ত্ব' বলেও তো কিছু হতে পারে না। কারণ, সকল নীতিবিজ্ঞানী প্রায় এ বিষয়ে একমত যে, ন্যায়বিচারতত্ত্বের মূলধার হল নৈতিকতা। অতএব, এক্ষণে মার্কসীয় চিন্তাধারা গভীরভাবে অনুসন্ধান করে দেখা যাক, সেখান থেকে আমরা কোন স্বতন্ত্র অভিনব মার্কসীয় সামাজিক নৈতিকতার নীতিতে উপনীত হতে পারি কিনা!

মার্কসের প্রায় সকল ভাষ্যকারই কমবেশী মনে করেন যে, মার্কস তার নতুন সমাজব্যবস্থার যে আকাঙ্ক্ষা প্রকাশ করেছেন, তার মধ্যে একটি নৈতিকতার ধারণা প্রচ্ছন্ন রয়েছে। পুঁজিবাদী সমাজব্যবস্থায় দাঁড়িয়ে তিনি সর্বহারা শ্রমিক শ্রেণীকে লক্ষ্য করে বলেন যে, তাদেরকে মুক্তি অর্জন করতে হবে। অবশ্য তিনি একথাও বলেন যে, মুক্তি তাদের পেতেই হবে। শোভনলাল দত্তগুপ্তর কথায় ‘মার্কসবাদের ব্যাখ্যায় একটি বৌদ্ধ দেখা যায় যেখানে গুরুত্ব পেয়েছে মানুষের চেতনা, স্বাধীনতা, আত্মিক মুক্তির বিষয়টি।’^{১৬} ঐতিহাসিক প্রক্রিয়া এবং অর্থনৈতিক শক্তি সমূহের বিভিন্ন যাতপ্রতিযাতের দীর্ঘ শ্রেণীসংগ্রামের লড়াইয়ের মধ্যে দিয়ে সর্বহারা শ্রমিক শ্রেণী একদিন তাদের মুক্তি অর্জন করবে। এ একপ্রকারের অনিবার্য ভবিষ্য। সর্বহারা শ্রমিক শ্রেণী মুক্তি অর্জনের মধ্য দিয়ে যে কোন চিরন্তন আদর্শ উপলব্ধি করবে তা নয়, বরং তারা শুধু বর্তমান পুঁজিবাদী সমাজব্যবস্থার অভিশাপ থেকে নিজেদেরকে মুক্ত করবে। এই পুঁজিবাদী সমাজব্যবস্থার পতনের মধ্যে দিয়ে এক নতুন উন্নততর সমাজ গড়ে উঠবে। এক্ষণে, উন্নততর সমাজ’ এবং ‘নিম্নতর সমাজ’-এর ধারণার মধ্যে মূল্যবোধের ধারণা প্রচ্ছন্ন রয়েছে। একটি নিম্ন সমাজ থেকে যখন আমরা কোন উন্নত সমাজে প্রবেশ করি তখন নিশ্চয়ই আমরা উন্নত মূল্যবোধের সন্ধান পাই। মার্কসীয় অধিকাংশ ভাষ্যকার মনে করেন যে, এই উন্নত সমাজের উন্নত মূল্যবোধ হল উন্নত নৈতিক মূল্য।

মার্কসের মতে, পুঁজিবাদী সমাজব্যবস্থা ধ্বংস হয়ে পরপর দুটি সমাজের উদ্ভব হবে। এই সমাজ দুটি হল সমাজতান্ত্রিক সমাজ এবং পূর্ণসাম্যবাদী সমাজ। সমাজতান্ত্রিক সমাজব্যবস্থা বিশেষ প্রতিষ্ঠিত হলে পর শ্রেণীশোষণ বন্ধ হয়ে যাবে, তবে তার ফলে বিনিময়ব্যবস্থা এবং রাষ্ট্রব্যবস্থার সম্পূর্ণ বিলোপ ঘটবে না; কিন্তু পূর্ণসাম্যবাদী সমাজব্যবস্থায় পৌঁছালে পর আর কোনরকম বিনিময়ব্যবস্থা, জাতির গণ্ডি, রাষ্ট্রের গণ্ডি ইত্যাদি থাকবে না। সমস্ত মানব সমাজ হবে এক অখণ্ড মানব সমাজ। এই হল মার্কসীয় সমাজ বিপ্লবের চূড়ান্ত পরিণতি। কমিউনিস্ট ম্যানিফেস্টো-তে মার্কস ও এঙ্গেলস এই লক্ষ্যে পৌঁছাবার জন্য কতকগুলি পরিকল্পনা রচনা করেছেন। যে উন্নত অনাগত সমাজব্যবস্থার দিকে তাকিয়ে মার্কস ও এঙ্গেলস তাদের পরিকল্পনা রচনা করেছেন সেই অনাগত সমাজব্যবস্থা হবে এমন যেখানে সম্পদের প্রাচুর্যের সৃষ্টি হবে। মানব সমাজ একটি স্বচ্ছ সামাজিক ঐক্যের মধ্যে দিয়ে নিজেদের প্রকৃত সমগ্র সম্বন্ধ পরিপূর্ণভাবে আত্মোপলব্ধি করতে পারবে। এরফলে মানবসত্তার চূড়ান্ত বিকাশ সাধিত হবে। মানব সত্ত্বার বিকাশ

সামিতি হলে মানুষই হবে নিয়ন্ত্রক। সে প্রকৃতিকে নিয়ন্ত্রণ করবে এবং তার মধ্যে দিয়ে সে নিজেকেও নিয়ন্ত্রণ করবে। এক্ষেপে, মানুষ শ্রম করে চলছে পরোজনের তাগিদে। পূর্ণসাম্যবাদী সমাজব্যবস্থা বিশেষ প্রতিষ্ঠিত হলে পর মানুষের অশক্তি অন্য কোন কিছুর জন্য নিযুক্ত - সেভাবে দেখা দেবে না। মানুষের অশক্তির উচ্ছলতা নিজের মুক্তির রূপ হিসাবে ফুটে উঠবে। মানুষের নিজের ঐশ্বর্য নিজেকেই ধন্য করবে, সে নিজ দীপ্তিতেই দৈর্ঘ্যপমান হয়ে উঠবে।

মানব সমাজব্যবস্থার এইরূপ চিত্র অঙ্কন করার পর মার্কস বলেছেন, এখানেই থাকবে মানুষের প্রকৃত স্বাধীনতা, প্রকৃত মুক্তি। এখানে থাকবে না কোন বিচ্ছিন্নতা। মানুষ নিজের কাছে নিজে বিচ্ছিন্ন নয়, তার দেওয়া অশক্তির সাথে সে সম্পূর্ণ একত্ব। মানুষের চূড়ান্ত মুক্তির ধারণাকে বলা যায় মার্কস তিনটি ধারণা দিয়ে একত্রে সংযুক্ত করেছেন। প্রথমতঃ - ব্যক্তির আত্মোপলব্ধি, আমি এই কাজ করি তার কারণ আমি একাজ করতে পারি। এই রূপ উপলব্ধির মধ্যে দিয়ে এবং আনন্দের মধ্যে দিয়ে মানুষ নিজেকে উজাড় করে দিয়ে শ্রমে পব্ধ হব। দ্বিতীয়তঃ - স্বার্থ সম্বন্ধের বিলোপ, মানুষে মানুষে যে সমস্ত স্বার্থের সম্বন্ধ থাকে চূড়ান্ত বিশৃঙ্খলিত মুক্তির ফলে তা লুপ্ত হয়ে যাবে, তার ফলে স্বার্থের সংঘাত দেখা দেবে না। থাকবে না সেখানে কোন অশ্রমবিভাজন নীতি, থাকবে না কোন ব্যক্তিগত সম্পত্তি এবং তৃতীয়তঃ বিচ্ছিন্নতার অবলুপ্তি। সমস্ত প্রকার বিচ্ছিন্নতাকে অতিক্রম করে মানুষ নিজের সাথে একত্ব হবে। পূঁজিবাদী সমাজব্যবস্থায় শ্রমিক নিজেকে দেখে উৎপাদনে সাহায্যকারী হিসেবে এবং এজন্য সে মজুরী পায়। অতএব বলা যায়, উৎপাদনের কাজে যুক্ত থাকার জন্য সে যা মজুরী পায় তার দ্বারা সে তার নিজের সম্বন্ধ থেকে বিচ্ছিন্ন। পূঁজিবাদী সমাজব্যবস্থায় শ্রমিক আরও নানান দিক থেকে বিচ্ছিন্ন। এ সমস্ত বিচ্ছিন্নতার অবসান হলে পর, মানুষ হবে প্রকৃত সমগ্র মানুষ।

মার্কসীয় দর্শনের এই সমস্ত ধারণাই অত্যন্ত অমূর্ত ধারণা। এই সমস্ত অমূর্ত ধারণার সাহায্যেই মার্কস তার উন্নত অনাগত পূর্ণসাম্যবাদী সমাজব্যবস্থার চূড়ান্ত ছবি আঁকার চেষ্টা করেছেন বলা যায়। মার্কসের ভাষ্যকারেরা অনেক সময় মনে করেন, মার্কস যে উন্নত অনাগত চূড়ান্ত পূর্ণসাম্যবাদী সমাজব্যবস্থার কথা বলেছেন, তিনি যে বিশৃঙ্খলিত মুক্তির স্বপ্ন দেখেছেন, সেই মুক্তির ধারণা অপর এক জার্মান দার্শনিক কার্টের The Kingdom of ends - এর ধারণার কাছাকাছি। কার্ট এমন সমাজব্যবস্থার স্বপ্ন দেখতেন যে সমাজব্যবস্থায় প্রত্যেক মানুষ তার আপন আপন উদ্দেশ্যে, কেউ কারো উদ্দেশ্য সিদ্ধির উপায় নয়; প্রত্যেক মানুষ স্বমহিমায় স্বাধীন।^১ মার্কসের দর্শনের স্লোগানও স্বাধীনতার স্লোগান। অতএব বলাই যায়, - মার্কসের মতে, যে নীতি অনুযায়ী মানুষ তার স্বাধীন সম্বন্ধে চূড়ান্তভাবে আত্মোপলব্ধি (Self-realization) করতে পারবে, সেই নীতিই হল যথার্থ নৈতিকতার নীতি।

অবশ্য মার্কসের বহু ভাষ্যকার, এমন কি লেনিন পর্যন্ত মনে করেন, মার্কসবাস কোন অমূর্ত

চিন্তার ফসল নয়। এখানে অনিবার্য পূর্বতঃসিদ্ধে পৌছাবার কোন অবকাশ নাই। আর কান্টের দর্শনের যা কিছু নীতি তার সবই হল অভিজ্ঞতাপূর্ব; অর্থাৎ অনিবার্য এবং ব্যতিক্রমহীন সার্বিক নীতি। কান্ট বিশুদ্ধ বুদ্ধির আদালতে শুদ্ধ প্রজ্ঞার বিচার করে শাস্ত নৈতিক আদর্শের আলোকে মানব সত্ত্বার মহিমা উর্দে তুলে ধরেছেন, আর মার্কস দ্বন্দ্বিক বস্তুবাদের সাহায্যে মানব সমাজের ইতিহাস বিশ্লেষণ করে চূড়ান্ত পর্যায়ে উন্নত অনাগত পূর্ণসাম্যবাদী সমাজের আলোকে মানবসত্ত্বার মহিমা উর্দে তুলে ধরেছেন। কান্টের নৈতিক দর্শনে উচিত, অনুচিত ইত্যাদি কথাবার্তা, আত্মার অমরতার আরাধনা, সততাকে সুখের দ্বারা পুরস্কৃত করার ঈশ্বরের পূজা আছে; কিন্তু মার্কসের নৈতিক দর্শনে আপেক্ষিকভাবে উচিত, অনুচিত ইত্যাদি কথাবার্তা থাকলেও আত্মার অমরতার আরাধনা নাই, নাই ঈশ্বরের পূজাও। তাছাড়া, কান্টের নীতিতত্ত্বের ভিত্তি হল নৈতিক অভিজ্ঞতা। নৈতিক অভিজ্ঞতা হল সাক্ষাৎ অনুভব। এই নৈতিক অনুভব ব্যবহারিক প্রজ্ঞার নিয়ম অনুসারে ব্যাখ্যাত হয়। নৈতিক নিয়ম হল নিঃশর্তে কর্তব্য সম্পাদন করার অনুজ্ঞা। কান্টের নীতিতত্ত্বের ম্লোগানই হল কর্তব্যের জন্য কর্তব্য করতে হবে, অন্য কোন উদ্দেশ্যে নয়। কান্টের মতে, কোনপ্রকার দয়া, মায়া ইত্যাদি অনুভূতির বশবর্তী না হয়ে যদি কেবল সৎ ইচ্ছাবশত নৈতিক নিয়মের জন্যই নৈতিক নিয়ম পালন করা হয় তবেই তাকে বলা যাবে কর্তব্যের জন্য কর্তব্য করা, অনেকটা শ্রীমদ্ভগবদ্গীতার^{১১} নিষ্কাম কর্মতত্ত্বের আদর্শের মতো। অতএব বলাই যায়, কান্টের নৈতিক দর্শনে মানুষের ছবি আঁকার দৃষ্টিভঙ্গি এবং মার্কসের উন্নত অনাগত চূড়ান্ত পূর্ণসাম্যবাদী সমাজব্যবস্থায় মানুষের ছবি আঁকার দৃষ্টিভঙ্গি সম্পূর্ণ আলাদা। তথাপি হয়ত একথা কেউ অস্বীকার করতে পারবেন না, চূড়ান্ত পর্যায়ে উভয় দার্শনিকই মানুষের স্বাধীনতার যে ছবি আঁকার চেষ্টা করেছেন তাতে তাঁরা ‘স্বাধীন মানুষের বিকাশ’ (MAN AS A SUBJECT^{১২}) -এর শেষে সীমারেখার পৌঁছে যাবার চেষ্টা করেছেন।

তবে প্রায়োগিক ক্ষেত্রে আদর্শগত দিক থেকে আমাদের কাছে মার্কসবাদের সাথে গান্ধীবাদের মৌলিক বিরোধেই সব থেকে বেশি বলে মনে হয়। কারণ, প্রথমত, মার্কসবাদীদের সমাজব্যবস্থা পরিবর্তনে ঈশ্বরবিহীন দ্বন্দ্বমূলক বস্তুবাদে বিশ্বাস; দ্বিতীয়ত, তাঁদের শ্রেণীদ্বন্দ্বের ধারণা; তৃতীয়ত, লক্ষ্য (ends) অর্জনের জন্য প্রয়োজনে হিংসাত্মক পথেতে (means) সম্মতি এবং চতুর্থত, পূর্ণসাম্যবাদী সমাজব্যবস্থায় পৌছানোর আগে সর্বহারা শ্রেণীর পক্ষে ক্লিপিতাত্মক ক্ষমতা দখল এবং একনায়কত্ব গঠন; আধ্যাত্মিক ভাববাদী, ঈশ্বর বিশ্বাসী, ‘সত্য’ এবং ‘অহিংসা’-র পূজারী গান্ধীজীর পক্ষে যেমন দ্বন্দ্বমূলক বস্তুবাদ মেনে নেওয়া কঠিন, তার চেয়েও কঠিন লক্ষ্য অর্জনের জন্য যে কোন পথ যেমন হিংসার পথ গ্রহণ। গান্ধীজী লক্ষ্য ও পথের অদ্বৈততায় বিশ্বাস করেন। এই কারণে, গান্ধীজীর কাছে ‘সত্য’ প্রতিষ্ঠার পথ কখনো হিংসা নির্ভর হতে পারে না। মার্কসবাদীরা অবশ্য বলতেই পারেন, লক্ষ্য ও পথ বিষয়ে তাঁদের অবস্থান অ-নৈতিক নয়, বরং তা জটিল এবং দ্বন্দ্বমূলক। এইজন্য লক্ষ্য পথের কোন একমাত্রিক সম্পর্ক নির্ধারণ সম্ভব নয় - বাস্তব

পরিস্থিতির উপরই নির্ভর করবে বিপ্লবের সময় হিংসার আশ্রয় হবে কিনা।^{১০}

অবশ্য এ বিষয়ে কোন সন্দেহের অবকাশ নাই যে, ‘সত্য’ ও ‘অহিংসা’র পূজারী গান্ধীর কাছে একটা আদর্শ নীতির প্রশ্ন তাঁর জীবনবাণী হয়ে দাঁড়িয়ে গিয়েছিল। কিন্তু যে ব্রিটিশ সরকার ১৯১৮ সালে মহাত্মা থেকে বেরিয়ে এলো বিজয়ী হয়ে সেই ব্রিটিশ সরকারকে কোন হিংসাত্মক বিপ্লবে পরাস্ত করা পরাধীন ভারতবাসীর কাছে সেদিন ছিল প্রায় অসম্ভব কাজ। তাই রণকৌশলের দিকটাও গান্ধীর মনে ছিল না - এমন কথাও জোর করে বলা যায় না। কারণ, ১৯০৯ সালে লণ্ডনে বসে হিংসার পথে বিশাসী কিছু বিপ্লবীর সঙ্গে তাঁর দীর্ঘ ঘরোয়া আলোচনা হয়। যুদ্ধের সাজে সংগঠিত রাষ্ট্রশক্তিকে সাধারণ অবস্থায় ভিতর থেকে হিংসাত্মক উপায়ে পরাস্ত করা যে কত কঠিন কাজ সেটা সেদিন গান্ধী তাঁর যুক্তির ভিতর রেখেছিলেন। হিন্দু স্বরাজ গৃহেরই এক জায়গায় তার সংক্ষিপ্ত উল্লেখ পাওয়া যায়। প্রথম মহাত্মার পর ভারতে গান্ধীর অহিংসার নীতিকে যাঁরা মেনে নিয়েছিলেন তাঁরাও যে সবাই অহিংসাকে আদর্শ নীতি হিসাবে গ্রহণ করেছিলেন এমন কথাও জোর করে বলা যায় না।^{১১}

জীবনের প্রথম পর্যায়ে মার্কসের ভাবশিষ্য এবং উত্তর পর্যায়ে গান্ধীজী ও বিনোবা ভাবের ভাবশিষ্য সামগ্রিক বিপ্লবের চিন্তনায়ক জয়প্রকাশ নারায়ণ সমাজ বিপ্লবে লক্ষ্য আর পথের প্রশ্নে কোন আদর্শ নীতির উপর আজীবন অবিচল আস্থা জ্ঞাপন করেননি। সমাজ বিপ্লবে লক্ষ্য আর পথের প্রশ্নে মার্কসবাদীদের হিংসার প্রতি কখনও সহানুভূতিশীল না থেকেও জয়প্রকাশ সমাজতন্ত্র প্রতিষ্ঠার জন্য মেনে নিয়েছিলেন বলপ্রয়োগ ইত্যাদির কথা। অবশ্য ১৯৪৪ সালে *The Bricks of Society*-তে জয়প্রকাশ অনেক বেশী গুরুত্ব দিয়েছিলেন ব্যক্তির নৈতিকতার প্রশ্নটি। জয়প্রকাশ বলেন - স্থায়ী সমাজ পরিবর্তনের জন্য প্রয়োজন ভালো মানুষ গড়ে তোলা। যে কোন পথ যা মানুষকে উন্নত নৈতিকতা দিতে ব্যর্থ হয় তা সবসময় বর্জনীয়। সমাজের শ্রেণী চরিত্রের সাথে নৈতিক বিধিগুলি সম্পর্কযুক্ত-মার্কসবাদের এই বক্তব্যকে নস্যং না করেও কিছু কিছু পথকে তিনি অনৈতিক বলে অভিহিত করেন। এ সত্ত্বেও ১৯৪৭-এর Transition to Socialism- এ জয়প্রকাশ কখনও কখনও বলপ্রয়োগের বাধ্যবাধকতা স্বীকার করে নিয়েছিলেন। কিন্তু মাত্র এক বছর পর Ends and Means প্রবন্ধে জয়প্রকাশের অবস্থান অনেক বেশী স্পষ্ট বলে আমাদের কাছে মনে হয়। অসৎ পথে কোন সৎ উদ্দেশ্যে সাধিত হতে পারে না - গান্ধীর বহু শিক্ষার মধ্যে এটি তাঁর কাছে সর্বোত্তম বলে মনে হয়েছিল।

১৯৫৩ সালে রেঙ্গুনে অনুষ্ঠিত প্রথম এশীয় সমাজতাত্ত্বিক সম্মেলনে ভাষণ প্রসঙ্গে জয়প্রকাশ নারায়ণ আবার নৈতিকতার প্রশ্নটি আমাদের সকলের সামনে বড় করে তুলে ধরেন। “তাঁর মতে ব্যবহারিক মার্কসবাদে মূল্যবোধ এবং নৈতিকতাকে অতিরিক্ত মাত্রায় আপেক্ষিক এবং লঘু করা হয়ে থাকে। সমাজতন্ত্রী আন্দোলন যেন আর্থ-সামাজিক কাঠামো পরিবর্তনের রাজনীতি ছাড়া কিছু নয়। মানুষের পরিবর্তিত মূল্যবোধই

যে সমাজতন্ত্রকে সফল করবে এই ভাবনার কোন প্রতিফলন সমাজতান্ত্রিক আন্দোলনে দেখা যায় না। এরই ফলে মহান আদর্শ থাকা সত্ত্বেও কমিউনিস্ট দেশগুলিতে এত লাভি, দুর্নীতি এবং পদস্থলন। সমাজতন্ত্র গড়ার নামে সোভিয়েত রাশিয়ায় তাই তৈরি হয় রাষ্ট্রীয় পুঞ্জিবাদ। আর্থসামাজিক পুনর্গঠনের পাশাপাশি সমাজতন্ত্রের সাথে সংগতিপূর্ণ ব্যক্তিগত নৈতিকতা ও মূল্যবোধ গড়ে তোলা সমাজতান্ত্রিক আন্দোলনের তাই আশু কর্তব্য।”^{১৫}

অতএব এ বিষয়ে সন্দেহের কোন অবকাশ নাই যে, জয়প্রকাশের ভাষ্য অনুযায়ী মার্কসীয় নীতিতত্ত্বেও মহান আদর্শের কথাবার্তা আছে। তবে তিনি ঐতিহাসিকভাবে যে সমস্ত ব্যক্তির উপর এই মহান আদর্শগুলি বাস্তবায়িত করার দায়-দায়িত্ব এসে বর্তায় তাঁদের সমাজতন্ত্রের সাথে সংগতিপূর্ণ ব্যক্তিগত নৈতিকতা এবং মূল্যবোধ গড়ে না ওঠার জন্যই কি জয়প্রকাশের ১৯৫৩-এর প্রথম এশীয় সমাজতান্ত্রিক সম্মেলনের ভাষণের আশঙ্কা ১৯৮৯ থেকে ১৯৯১ এই দুটো বছরের মধ্যেই বিশ্বের মার্কসবাদীদের কাছে সত্য অথচ দুঃস্বপ্নের মতো হয়ে দাঁড়ায়? সাড়ে সাত দশকের সমাজতান্ত্রিক সরকার লেনিনের হাতে গড়া সোভিয়েত রাশিয়া, যা বিশ্বের প্রতিটি পোষিত নিপীড়িত মানুষের মনে মুক্তির দিশা হিসাবে আত্মপ্রকাশ করেছিল, সেই সোভিয়েত রাশিয়া-ই ভেঙে চুরমার হয়ে যায়। অস্ত্রপূর্ণ স্বাভাবিকভাবেই প্রশ্ন উঠে আসে কেন এমন হল? গিবন, মার্কস পড়তেই তো বলেছেন সমাজ সভ্যতার ইতিহাস উর্দ্ধগামী। মার্কসীয় সমাজ বিশ্লেষণ অনুযায়ী হওয়া উচিত ছিল সমাজতান্ত্রিক সমাজ উন্নত থেকে আরো উন্নত হয়ে পূর্ণসাম্যবাদী সমাজে পৌঁছানো। কিন্তু বাস্তবিক ক্ষেত্রে ঘটে গেল এক উল্টোপুরাণ। বিশ্বের মার্কসবাদীরা দুঃস্বপ্নের মত দেখল এক অতিনব শান্তিপূর্ণ অবতরণ সমাজতন্ত্র থেকে ধনতন্ত্রে। যে সমাজের শাসকশ্রেণী শ্রমিক শ্রেণী তাঁরা তাদের পরিচালিত সরকারকে রক্ষার জন্য এগিয়ে না এসে বিনাসংগামে ক্ষমতা ছেড়ে দাঁড়াল। উল্লসিত পুঞ্জিবাদী চিন্তাবিদ ফুকিয়ামা সগর্বে ঘোষণা করলেন-ইতিহাস খতম (The end of History)।

অতঃপর স্বাভাবিকভাবেই আবার প্রশ্ন উঠে আসে, তাহলে মার্কসীয় সমাজ বিশ্লেষণের নীতির মধ্যেই কি কোন সমস্যা আছে? অন্যভাবে বলা যায়, মার্কসবাদে রাজনৈতিক ও অর্থনৈতিক আদর্শই গুরুত্ব পেয়েছে, নৈতিক আদর্শ স্থানই পায় নি, এই কারণেই কি মানুষের সমাজে এই মহান মতাদর্শের বাস্তব প্রয়োগে এত বিহাঙ্গি? সাম্প্রতিককালে উত্তর আধুনিকতাবাদী সমাজে ও বিশ্বেয়ানের বিশ্বে এই সমস্ত বিতর্কিত প্রশ্নগুলির উত্তর দান আরো অনেক গভীর গবেষণার দাবী রাখে এবং আমাদের আরো অনেক বছর বিতর্কিত মার্কসীয় নীতিতান্ত্রিক প্রায়োগিক প্রশ্নের মুখোমুখি দাঁড় করিয়ে দেয়।

তথ্যসূত্র এবং টীকা :

১. রাজকুমার চক্রবর্তী, মার্কসবাদ চর্চা: চাই গৌড়ামি মুক্ত সংস্কৃতি, সংবীক্ষণ, ১৩শ সংকলন, গণতান্ত্রিক লেখক শিল্পী সংঘ, সোনারপুর শাখা, প্রধান সম্পাদক ও প্রকাশক দেবপ্রসাদ চক্রবর্তী, কাত্যায়নীতলা স্ট্রীট, দক্ষিণ জগদল, কলকাতা-১৫১, প্রকাশকাল আশ্বিন ১৪১২, পৃঃ ৪২
২. রেবতীমোহন বর্মণ, হেগেল ও মার্কস, ন্যাশনাল বুক এজেন্সি, প্রকাশক, সলিল কুমার গাঙ্গুলি, ন্যাশনাল বুক এজেন্সি প্রাইভেট লিমিটেড, ১২ বঙ্কিম চ্যাটার্জী স্ট্রীট, কলকাতা- ৭০০ ০৭৩, ডিসেম্বর ১৯৯৪, পৃঃ ৫-৩৬
৩. Karl Marx, Theses on Feuerbach, in : Karl Marx, Frederick Engels, Collected Works, Vol.5, Progress Publishers, Moscow, 1976, P.5
৪. কার্ল মার্কস ও ফ্রেডারিক এঙ্গেলস, কমিউনিস্ট ম্যানিফেস্টো, ডি.রিয়াজনভ কর্তৃক রচিত টীকাসহ ।।ভি.জি. কিয়ের্নান সম্পাদিত সংস্করণ অবলম্বনে ।। অনুবাদ, গণেন্দ্রনাথ বন্দ্যোপাধ্যায়, পার্ল পাবলিশার্স, ২০৬ বিধান সরণী, কলিকাতা - ৭০০ ০০৬, প্রথম প্রকাশ ডিসেম্বর ১৯৮৩, তৃতীয় মুদ্রণ অগাস্ট ১৯৮৮, পৃঃ ৪৯
৫. তদেব, পৃঃ ১০৬
৬. লেনিন, ধর্মপ্রসঙ্গে, প্রবন্ধ সংকলন, ন্যাশনাল বুক এজেন্সি, প্রকাশক, সলিল কুমার গাঙ্গুলি, ন্যাশনাল বুক এজেন্সি প্রাইভেট লিমিটেড, ১২ বঙ্কিম চ্যাটার্জী স্ট্রীট, কলকাতা - ৭০০ ০৭৩, সেপ্টেম্বর ১৯৯৩, পৃঃ ৬৭
৭. অরুণ মাহাত, মার্কসীয় ন্যায়বিচারতত্ত্ব, *Philosophy and the Life-World*, Vidyasagar University Journal of Philosophy, Vol : 8, 2005-2006, February 2006, PP. 89-97.
৮. শোভনলাল দত্তগুপ্ত, মার্কসীয় রাষ্ট্রচিন্তা, প্রকাশক, পশ্চিমবঙ্গ রাজ্য পুস্তক পর্ষদ, ৬-এ রাজা সুবোধ মল্লিক স্কোয়ার, কলকাতা ৭০০ ০১৩, প্রথম প্রকাশঃ ডিসেম্বর ১৯৮৪/ বি. চতুর্থ মুদ্রণ (তৃতীয় সংস্করণ) : জুন ২০০১/সি., পৃঃ ১৫৯
৯. এই ধারণা তিনটি মূলতঃ STEVEN LUKES এর Marxism and Morality গ্রন্থ থেকে নেওয়া, CLARENDON PRESS, OXFORD থেকে ১৯৮৫ তে প্রকাশিত, পৃঃ ১০
১০. অপলা চক্রবর্তী, নৈতিকতার অধিবিদ্যার মূলসূত্রের আলোচনা, প্রকাশক, পশ্চিমবঙ্গ রাজ্য পুস্তক পর্ষদ, ৬-এ রাজা সুবোধ মল্লিক স্কোয়ার, কলকাতা - ৭০০ ০১৩, প্রথম প্রকাশঃ এপ্রিল ১৯৮৭
১১. কর্মন্যেবাধিকারস্তে মা ফলেষু কদাচন।

मा कर्मफलहेतुर्दूर्मा ते सङ्गोहस्तुकर्मनि ।। सांख्ययोग -89 ।। श्रीमद्भगवद्गीता

১২. E. Kamenka, *Marxism and Ethics*, St. Martin's Press, New York, ১৯৬৯-
এ প্রকাশিত গ্রন্থে মার্কসের MAN AS A SUBJECT এই ধারণার সাথে কার্টের নীতিতত্ত্বের
ধারণার বিস্তারিত আলোচনা আছে। পৃঃ ৮ - ১৪
১৩. শিবাজী প্রতিম বসু, মহাত্মা গান্ধী : মৌলপ্রশ্ন মৌলিক ভাবনা, ভারতবর্ষ : রাষ্ট্রভাবনা, সম্পাদনা,
সত্যব্রত চক্রবর্তী, প্রকাশকঃ দীপ্তি মুখোপাধ্যায়, প্রকাশন একুশে, ৫৯ বদ্রীদাস টেম্পল স্ট্রীট,
কলকাতা- ৭০০ ০০৪, প্রকাশ মে, ২০০১, পৃঃ ২০৩
১৪. অম্লান দত্ত, গান্ধী ও রবীন্দ্রনাথ, আনন্দ পাবলিশার্স প্রাইভেট লিমিটেড, কলিকাতা- ৭০০ ০০৯,
প্রকাশকঃ - দ্বিজেন্দ্রনাথ বসু, প্রথম প্রকাশ ২৫শে বৈশাখ ১৩৯৩, তৃতীয় মুদ্রণ বৈশাখ, ১৪০৭,
পৃঃ ৪৯
১৫. সত্যব্রত চক্রবর্তী, জয়প্রকাশ নারায়ণ : মার্কসবাদ থেকে সামগ্রিক বিপ্লব, ভারতবর্ষ : রাষ্ট্রভাবনা,
সম্পাদনা, সত্যব্রত চক্রবর্তী, প্রকাশক দীপ্তি মুখোপাধ্যায়, প্রকাশন একুশে, ৫৯ বদ্রীদাস টেম্পল
স্ট্রীট, কলকাতা- ৭০০ ০০৪, প্রকাশ মে ২০০১ পৃঃ ৩৬০

কর্মবাদের প্রাসঙ্গিকতা পাপিয়া গুপ্ত

ভারতীয় নৈতিকতাকে তার দার্শনিক মনন থেকে পৃথক করে আলোচনা করা যায় না। বেদের নৈতিকতা হল সত্তার স্বরূপ সংক্রান্ত এক দার্শনিক তথা ধর্মীয় পর্যবেক্ষণ। সাংসারিক মায়ামোহরূপ বন্ধনে জড়িত থেকেও তা থেকে মুক্তির আকাঙ্ক্ষা মানুষের চিরন্তন, অসত্যের অমানিশা অতিক্রম করে প্রকৃত সত্যের ভিত্তিতে ভাস্বর হয়ে ওঠার কামনা তার শাশ্বত, মৃত্যুর অন্ধকার থেকে উত্তরণের পথ সন্ধানে সে নিয়ত ব্যাপ্ত - উপনিষদের ঋষির কণ্ঠে ধ্বনিত হয় সেই আকাঙ্ক্ষা:

অসতো মা সদগময়

তমসো মা জ্যোতির্গময়

মৃত্যোর্মা অমৃতং গময় (১)

আত্মজ্ঞানে দীপ্যমান হয়ে ওঠার জন্য মানুষের যেমন তত্ত্বজ্ঞান বা যথার্থ জ্ঞান থাকা আবশ্যিক, তেমনই যথার্থ জীবন যাপন করাও প্রয়োজন - যার মাধ্যমে সে হয়ে উঠবে নৈতিক, প্রজ্ঞাবান মানুষ।

বৈদিক দর্শনে বিশুপ্রকৃতির মূল নীতিটি 'ঋত' নামে অভিহিত, যে পরম তত্ত্বের ওপর জাগতিক যাবতীয় শৃঙ্খলা প্রতিষ্ঠিত। এই 'ঋত' প্রসঙ্গে অথর্ববেদে বলা হয়েছে - 'ঋত হল সেই বিশুজনীন নিয়ামক শক্তি বা শৃঙ্খল, যার বাঁধনে থেকে সূর্য, চন্দ্র নিজ নিজ কক্ষে অধিষ্ঠান করে স্ব স্ব কর্তব্য পালন করে'

ঋতেনাদিত্যস্তিষ্ঠন্তি দিবি ... (২)

ঋক্ বেদে বলা হয়েছে

ঋতং চ সত্যং চ অভীষ্ট তপসোহধ্যজায়ত (৩)

অর্থাৎ প্রজুলিত তপস্যা থেকে ঋত ও সত্য জন্মগ্রহণ করল।

এই ঋত সমগ্র বিশুসমাজের শৃঙ্খলার ব্যতিক্রমহীন নিয়ম রূপে কর্মবাদের সঙ্গে সম্পর্কযুক্ত। যে কর্মবাদ ভারতীয় নৈতিক দর্শনের অন্যতম প্রধান স্তম্ভ। কর্মবাদ অনুসারে - কর্ম মাত্রই অনিবার্যভাবে ফল উৎপন্ন করে বা কোনো না কোনো পরিণতির সৃষ্টি করে। চার্বাক ব্যতীত প্রায় সব ভারতীয় দর্শন সম্প্রদায়ই কর্মবাদকে স্বীকার করে নিয়েছে। বস্তুতঃ একটি বিশেষ প্রেক্ষিত থেকে এই কর্মবাদকে ভিত্তি

করে ভারতীয় আন্তিক ও নাস্তিক দর্শনের ভেদ সাধন করা হয়েছে। বিষয়টি সামান্য ব্যাখ্যা করে বলা যায়, সাধারণ লৌকিক ব্যবহারে আন্তিক ও নাস্তিক শব্দের দ্বারা ঈশ্বরে বিশ্বাসী ও ঈশ্বর অবিশ্বাসী সম্প্রদায়কে বোঝানো হয়ে থাকে। কিন্তু দার্শনিক পরিভাষা অনুসারে যারা বেদপ্রমাণে বিশ্বাসী এবং বেদবিহিত জীবনচর্চা তথা জীবনচর্যাকে স্বতঃসিদ্ধ রূপে গ্রহণ করে তারাই আন্তিক - অন্যদিকে বেদের স্বতঃপ্রমাণে অবিশ্বাসী মানে নাস্তিক। ভগবান মনুও এই কথার সমর্থনে বলেছেন -

‘যোহবন্যোততে মূলে হেতুশাস্ত্রশয়াদ্ দ্বিজঃ।

স সাধুভিবহিষ্কার্যো নাস্তিকো বেদনিন্দকঃ।।’ (৪)

পাপিনি পরলোকে, জন্মান্তরে অবিশ্বাসী ব্যক্তিকেই নাস্তিকরূপে অভিহিত করেছেন। কিন্তু চন্দ্রকীর্তি, তার মাধ্যমিককারিকার ভাষ্যে অত্যন্ত স্পষ্টভাবে এই মত প্রকাশ করেছেন যে যাঁরা কর্মবাদ ও তার অনিবার্য ফলশ্রুতিরূপে পুনর্জন্মে বিশ্বাস করেন তাঁরাই আন্তিক এবং বিপক্ষীয়গণ নাস্তিক। শেখোক্ত অর্থে নৈতিক প্রেক্ষিত অনুসারে একমাত্র চার্বাকই নাস্তিক, সে কর্মবাদকে স্বীকার করে নি এবং সেহেতু নাস্তিক শিরোমণি নামে অভিহিত হয়েছে। অপরপক্ষে জৈন এবং বৌদ্ধ উভয় সম্প্রদায়ই বেদ-অপ্রামাণ্যবাদী হওয়া সত্ত্বেও তাদের ধর্মের তথা দর্শনের মূল ভিত্তিরূপে কর্মবাদকে স্বীকৃতি দিয়েছে।

কর্মবাদ এক ব্যতিক্রমহীন নিয়ম যা অনুসারে কর্ম সম্পাদনকারী ব্যক্তিকে অবশ্যই তার দ্বারা কৃতকর্মের ফলভোগ করতে হবে। বৃহদারণ্যক উপনিষদে বলা হয়েছে। ‘যৎ কর্ম কুরুতে তদভিসম্পাদ্যতে’ (৫)। বিস্তারিতভাবে বলা যায়, যাবতীয় কর্ম যদি তা কোনো উদ্দেশ্য বা লক্ষ্য চরিতার্থ করার কামনাপূর্বককৃত হয় তাহলে তা অবশ্যই ঐ কর্ম অনুসারী ফল উৎপন্ন করবে। সম্পাদিত কর্মটি ভালো হলে তা ধর্ম এবং মন্দ হলে অধর্ম উৎপন্ন করবে বলা হয়েছে। ‘পুণ্যো বৈ পুণ্যেন কর্মনা ভবতি, পাপং পাপেন (৬)। কর্মবাদ নিশ্চয়তা প্রদান করে সকাম বা কামনায়ুক্ত কর্মের ফল যেমন কখনোই বিনষ্ট হয় না, তেমনই কর্মটি যে কর্তার দ্বারা কৃত হয় নি, ঐ কর্মের ফলও সেই কর্তা কখনোই ভোগ করবে না। বস্তুতঃ বাস্তব জগৎ যে অনন্ত কার্য-কারণ শৃঙ্খলে অনাদি অনন্তকালব্যাপী আবদ্ধ কর্মবাদ তারই প্রকাশ। কর্মবাদকে স্বীকার না করা হলে মানবজীবন ও ভৌতিক জগৎ উভয়েরই সুসামঞ্জস্যপূর্ণ শৃঙ্খলা ব্যাখ্যা অসম্ভব হয়ে পড়ে। এ জগৎসংসারে কেউ সুখী, কেউ দুঃখী, কেউ ধনী, কেউ বা দরিদ্র - এই ভেদ-বৈচিত্র্যের কারণ স্বরূপ বলা যায় নিয়মবশতঃই এমন হয়। পূর্বকৃত কর্মের ফল ভোগের নিমিত্তই বর্তমানে ধার্মিক জীবনযাপনকারী ব্যক্তি দুঃখভোগ করে এবং অসৎ আচরণ নিষ্ঠ ব্যক্তি সুখী জীবন যাপন করে। কর্ম ও কর্মফলের এই পরম্পরাগত শৃঙ্খলা তা বর্তমান জন্ম থেকে পূর্ব জন্ম এবং ভাবী জন্ম পর্যন্ত বিস্তৃত। কোনো একটি জন্মে ব্যক্তি কৃতকর্মের ফল সে ঐ জন্মেই এবং পরবর্তী জন্মে ভোগ করে এবং এই প্রক্রিয়া বহমান। সুতরাং কর্মবাদের অবশ্যস্বাবী অনুসিদ্ধান্ত যে জন্মান্তর বা পুনর্জন্মবাদ তা অনস্বীকার্য।

প্রশ্ন ওঠে, ব্যক্তির পক্ষে কোনো আকাঙ্ক্ষা বা কামনার বশবর্তী না হয়ে বা তার দ্বারা প্রভাবিত না হয়ে কোনো কর্ম সম্পাদন করা কি আদৌ সম্ভব ? কারণ ব্যক্তি সর্বদাই কোনো না কোনো কাম্য উদ্দেশ্যে চরিতার্থ করার জন্য, কোনো না কোনো পদার্থকে লাভ করার বা ত্যাগ করার ইচ্ছাবশতঃ কর্মে প্রবৃত্ত হয়। বস্তুতঃ এই কামনা অজ্ঞতা বা অবিদ্যার দ্বারা সৃষ্ট। অবিদ্যা হল যথার্থ জ্ঞানের অভাব - যে বস্তু যেমন নয় তাকে সেরূপে জ্ঞান করা, যেমন অনিত্য জগৎকে নিত্যরূপে, অনায়া দেহাদিকে আত্মরূপে, দুঃখে সুখবুদ্ধি প্রভৃতি জ্ঞান করাই অবিদ্যা। এই অবিদ্যা বশতঃই ব্যক্তির প্রিয় বা কাম্য বিষয় অনুরাগ এবং অপ্ৰিয় বিষয়ে দ্বেষ বা বিরূপতা জন্মায় - এই রাগ ও দ্বেষের জন্যই অসত্য, ঈর্ষা, কপটতা, প্রভৃতি দোষের উৎপত্তি হয় - 'রাগদ্বেষাধিকারাস্ত্যেযা - মায়া - লোভাদয়োদোষা ভবন্তি' (৭)। এই দোষের বশবর্তী হয়েই ব্যক্তি হিংসা, চুরি, মিথ্যাকথন, কটুক্তি প্রভৃতি অশুভ কর্ম সম্পাদন করে, যা অধর্ম বা পাপরূপ ফল উৎপন্ন করে; আবার ব্যক্তিদান, পরিত্রাণ, পরসেবা, সত্যকথন, অপরের প্রতি দয়া, শ্রদ্ধা প্রভৃতি শুভ কর্ম সাধন করে যা ধর্মের কারণ। এই ধর্ম এবং অধর্মই উৎকৃষ্ট বা নিকৃষ্ট জন্মের কারণ। কিন্তু ধীরে ধীরে পার্থিব সুখে আসক্ত ব্যক্তি উপলব্ধি করে ভোগের তথা আকাঙ্ক্ষার কোনো অন্ত বা সমাপ্তি নেই। এবং ক্রমশঃ বিষয় তার কাছে নীরস পদার্থে পরিণত হয় - অতিরিক্ত ভোগের আতিশয্যে সে হয়ে পড়ে ক্লান্ত। বিবেক ও বৈরাগ্যের দ্বারা সে পূর্ণ হয়। যিনি অবিদ্যার আবরণ উন্মোচন করে তত্ত্বজ্ঞানের আলোকে উদ্ভাসিত হয়েছেন, যিনি নিত্য বিষয়ে নিত্য, আত্মা বিষয়ে আত্মজ্ঞান, দুঃখ বিষয়ে দুঃখ জ্ঞানের অধিকারী, তাঁর জাগতিক বিষয়ের প্রতি কোনো অনুরাগ বা বিরাগ না থাকায় তিনি নিষ্কাম কর্ম সম্পাদন করেন এবং স্থিতপ্রজ্ঞ নামে অভিহিত হন তাঁর কোনো কর্মই ফল উৎপন্ন করে না। এই নিষ্কাম কর্ম সম্পাদনের মাধ্যমে ব্যক্তির চিন্তাশুদ্ধি ঘটে এবং সে মুক্তির পথে অগ্রসর হয়। প্রসঙ্গতঃ উল্লেখ্য নিষ্কাম কর্মের অর্থ কর্মত্যাগ নয়, বরং কর্মফলের প্রতি অনাসক্ত হয়ে কর্ম সম্পাদন, যা দক্ষ বীজের ন্যায় কোনো অঙ্কুর বা প্রতিফল সৃষ্টি করে না।

কামনায়ুক্ত কর্ম তথা সকাম কর্ম ত্রিবিধ - সঞ্চিত, প্রারন্ধ ও সঞ্চীয়মান বা ক্রিয়মান। বর্তমান ও অতীত জীবনে সম্পাদিত কর্মগুলির মধ্যে যেগুলি বিভিন্ন কারণে ফল উৎপন্ন না করে ভবিষ্যতে ফল প্রদানের জন্য জমা থাকে তা-ই সঞ্চিত কর্ম। বর্তমানে যে সমস্ত কর্ম সম্পাদিত হচ্ছে, যার ফলও ভবিষ্যতে প্রাপ্ত হবে, তা-ও সঞ্চিত হয়ে চলেছে এবং তা সঞ্চীয়মান কর্ম নামে অভিহিত হয়ে থাকে। যে সমস্ত কর্মের ফল প্রদান শুরু হয়ে গেছে তা প্রারন্ধ কর্মরূপে গণ্য হয়। তত্ত্বজ্ঞানী ব্যক্তির জ্ঞানাগ্নির তেজ দ্বারা সঞ্চিত ও সঞ্চীয়মান কর্মের ফল বিনষ্ট হয়। গীতাতে বলা হয়েছে 'জ্ঞানাগ্নি সর্বকর্মাণি ভস্মাসাৎ কুরুতে তথা' (৮)। এ প্রসঙ্গে মুণ্ডকো উপনিষদেও বলা হয়েছে - তদা বিদ্বান পুণ্য পাপে বিধূয় নিরঞ্জনে পরমং সাম্যমুপৈতে। (৯) অর্থাৎ তত্ত্বজ্ঞানীর যখন তত্ত্বজ্ঞান হয় তখন সমস্ত সঞ্চিত পাপপুণ্য দক্ষ করে দোষশূন্য হয়ে তিনি মুক্ত হন। কিন্তু প্রারন্ধ কর্মের ক্ষয় একমাত্র ভোগের মাধ্যমেই সম্ভব - সেই কারণেই ব্রহ্মজ্ঞানী ব্যক্তিও প্রারন্ধ

কর্মের ফল ভোগ করার নিমিত্ত জীবনমুক্ত পুরুষ রূপে জীবিত থাকেন এবং ঐ ভোগ শেষে দেহ থেকে বিমুক্ত হয়ে বিদেহ মুক্তি লাভ করে আত্যন্তিক মুক্তি লাভ করেন।

পূর্বেই উল্লেখ করা হয়েছে যে, কর্মবাদ-রূপ নৈতিক সার্বত্রিক নিয়ম যা সমগ্র জগৎকে ব্যাপ্ত করে আছে জন্মান্তরবাদ তার সাথে ওতপ্রোত সম্পর্কে আবদ্ধ। ব্যক্তির বর্তমান জন্মের অবসানে পরবর্তী জন্মগ্রহণের কারণ কর্মবাদ। 'জন্ম' শব্দের অর্থ আত্মার দেহ-ইন্দ্রিয়াদি ধারণ এবং 'জন্মান্তর' -এর অর্থ নিত্য, শাশ্বত, সনাতন সঙ্ঘারূপী আত্মার জীর্ণ দেহ ত্যাগ করে (মৃত্যু) নতুন দেহ-ইন্দ্রিয়াদিতে সজ্জিত হওয়া। তাই বহু ব্যবহৃত গীতার বক্তব্য হল -

‘বাসাংসি জীর্ণানি যথা বিহায়

নবানি গৃহ্ণতি নরোহপরাণি

তথা শরীরানি বিহায় জীর্ণা

ন্যান্নানি সংজ্জাতি নবানি দেহিঃ’ (১০)

কর্মবাদের ভিত্তি নৈতিকতার দুটি মূল সূত্র - অকৃতভ্যাগম ও কৃতপ্রণাশ। কর্মবাদের মূল নীতি যদি হয় - ‘যে যেমন বীজ বপন করবে সে তেমন ফল লাভ করবে - উত্তম বীজ বপনে উত্তম ফসল এবং মন্দ বীজ বপনে মন্দ ফসল’ এবং যদি এই নীতি প্রকৃতির রাজ্যে অমোঘ, অলঙ্ঘনীয় ও শাশ্বত হয়, তাহলে ঐ নীতিটি থেকে অনিবার্যভাবে দুটি সিদ্ধান্ত নিঃসৃত হয় -

১। যদি ক কোনো বিশেষ কর্ম (ধর্ম ও অধর্ম) সম্পাদন করে তাহলে তার ফল (সুখ, দুঃখ) ক-কে অবশ্যই ভোগ করতে হবে।

২। যদি ক কোনো বিশেষ নির্দিষ্ট কর্ম সম্পাদন না করে, তাহলে কোনো অবস্থাতেই ক ঐ কর্মের ফল ভোগ করবে না।

প্রথমটির নিষেধে অর্থাৎ কর্ম সম্পাদন করা সত্ত্বেও যদি ফলভোগ না হয় তাহলে কৃতপ্রণাশ দোষ এবং দ্বিতীয়টির নিষেধে অর্থাৎ কর্ম না করলেও যদি ঐ কর্মের ফলভোগ করতে হয়, তাহলে অকৃতভ্যাগম দোষ ঘটে। সেক্ষেত্রে যদি কোনো ব্যক্তি বর্তমানে অধর্ম আচরণ করা সত্ত্বেও সুখী জীবনযাপন করে তাহলে ঐ আচরণ বা কর্মের ফল ভোগ করার জন্য তার পরবর্তী জন্ম অবশ্য স্বীকার্য নচেৎ তার দ্বারা কৃতকর্মের ফলভোগের জন্য তার মৃত্যুর পর কেউই দায়ী থাকবে না। আবার যে ব্যক্তি শারীরিক বা মানসিক কোনো অক্ষমতা নিয়ে বা দরিদ্র পরিবারে অস্বাস্থ্যকর পরিবেশে জন্মগ্রহণ করে তা হলে তা যে তার পূর্বজন্মের কৃত কর্মেরই ফল এরূপ স্বীকার না করলে মেনে নিতে হবে কোনো কর্ম না করেই অকারণে সে ঐ ফল লাভ করেছে। সুতরাং কর্মবাদের ব্যাখ্যার নিমিত্ত পুনর্জন্মবাদ অবশ্যই স্বীকার্য। উপনিষদে বলা হয়েছে ব্যক্তি যদি অসৎ কর্ম করে তা হলে সে অধোগতি প্রাপ্ত হয় এবং পরবর্তী জন্মে জীবজন্তুর শরীর ধারণ

করে। ছান্দোগ্য উপনিষদে এই প্রসঙ্গে বলা হয়েছে -

‘তদ য ইহ রমনীযচরণ অভ্যাশো হ যন্তে রমনীয়াং যোনিমাপদেশচরত্নাক্ষণযোনিং বা ক্ষত্রিয়যোনিং বা বৈশ্যযোনিং বাহথ য ইহ কপুচরণ অভ্যাশো হমন্তেক পূয়াং যোনিমাপদ্যেবপ্রশ্যযোনিং বা সুকরযোনিং বা চণ্ডালযোনিং বা ॥’ (১১) - অর্থাৎ তাঁদের মধ্যে যাঁদের ইহলোকে অর্জিত শুভ কর্মফল আছে, তাঁরা ব্রাহ্মণ যোনিতে বা ক্ষত্রিয় যোনিতে বা বৈশ্যযোনিতে অতিশীঘ্র জন্মলাভ করেন। আবার যাদের ইহলোকে অর্জিত অশুভ কর্মফল আছে, তারা কুকুরযোনিতে বা চণ্ডাল যোনিতে অতি শীঘ্র জন্মলাভ করে।

সুতরাং সিদ্ধান্ত করা যেতে পারে যে, কর্মবাদের নীতি অনুসারে প্রত্যেক মানুষ তার দ্বারা সম্পাদিত যাবতীয় কর্মের ফল ভোগে বাধ্য এবং সেই কারণেই তারা বারবার সংসার আবর্তে জন্মগৃহণ করে - এ প্রসঙ্গে মহাত্মারত্নের শাস্তি পরে বলা হয়েছে - ‘সুশীঘ্রমপি ধাবন্তম্ কর্তারমনুগচ্ছতি’ (১২)।

প্রশ্ন ওঠে, কর্মবাদের এই যে কর্ম ও কর্মফলের পরম্পরা, সেখানে ঈশ্বরের স্থান কোথায়? ঈশ্বরকে জগতের সৃষ্টিকর্তা, পালনকর্তা এবং সংহার তথা প্রলয়ের কারণরূপে স্বীকার করা হয়েছে। উপনিষদে বলা হয়েছে -

‘যতো বা ইমানি ভূতানি জায়ন্তে। যে জাতানি জীবন্তি। যৎ প্রযন্তি অভিসংবিশন্তি। তদ্বিজ্জাসস্ব। তদব্রহ্মোতি।’ (১৩)। অর্থাৎ যা হতে এই অখিল ভূতবর্গ উৎপন্ন হয়, উৎপন্ন হয়ে যার দ্বারা বর্ধিত হয় এবং বিনাশ কালে যাতে গমন করে ও যাতে বিলীন হয়, তাকে জানতে ইচ্ছুক হও; তিনিই ব্রহ্ম।

অন্যত্র বলা হয়েছে ‘যদিদং কিঞ্চজগৎ সর্বং প্রাণো এজতি নিঃসৃতম্’ (১৪)। অর্থাৎ এই যা কিছু চরাচর বস্তু দৃষ্ট হয়, পরব্রহ্ম আছেন বলেই সেই সমস্ত তা থেকে নিঃসৃত হয়ে স্পন্দিত হচ্ছে। বলা হয়েছে এই পরমেশ্বরের ভয়ে অগ্নি তাপ দেন, সূর্যকিরণ বিকিরণ করেন, ভয়ে ইন্দ্র, বায়ু এবং পঞ্চস্থানীয় মৃত্যুও স্বকর্মে প্রবৃত্ত হন -

‘ভয়াদস্যগ্নিস্তপতি ভয়াস্তপতি সূর্যঃ।

ভয়াদিন্দ্রশ্চ বায়ুশ্চ মৃত্যুর্ধাবতি পঞ্চমঃ ॥’ (১৫)

ঈশ্বর নিগূর্ণ, নিষ্ক্রিয় ব্রহ্মেরই সগুণ বা ব্যাকৃত রূপ - যখন ব্রহ্মের সৃষ্টি করার ইচ্ছা হয় তখন তিনি তাঁর অন্তর্নিহিত শক্তিকে মায়াতে উপহিত করে জগৎ বা ব্রহ্মাণ্ড সৃষ্টি করেন। কিন্তু ঈশ্বর যদি সর্বনিয়ন্ত্রা হন তাহলে স্বাভাবিকভাবেই ব্যক্তির কর্ম তাঁর দ্বারা নিয়ন্ত্রিত হবে, এবং সে যে কর্মফল লাভ করবে তার দায়বদ্ধতাও ঐ ব্যক্তিতে বর্তাবে না বরং ঈশ্বরই তারজন্য দায়ী থাকবেন। সেক্ষেত্রে ঈশ্বরকে সর্বনিরপেক্ষ, করুণাময় প্রভৃতি বিশেষণে বিশেষিত করা সম্ভব হবে না। ব্যাখ্যা করে বলা যায়, ঈশ্বর যদি প্রকৃতই করুণাময় হতেন, তাহলে তিনি জগতের প্রত্যেক মানুষকেই সুখী বা আনন্দিত করতেন। যদি মানুষের সুখ-দুঃখ তার কর্মের ওপর নির্ভরশীল - এই কথা বলা হয়, তাহলে ব্যক্তির কর্ম সর্বনিয়ন্ত্রা

ঈশ্বরের দ্বারা নিয়ন্ত্রিত হওয়ায় এ কথা অনস্বীকার্য যে তিনি স্বয়ং পক্ষপাতদুষ্ট হয়ে কাউকে সুখজনক কর্মে, কাউকে বা দুঃখজনক কর্মে প্রবৃত্ত করেন, ফলে তাঁর নিরপেক্ষতাও আটুট থাকে না।

বস্তুতঃ ঈশ্বরেরও কর্মফলের ব্যতিক্রম ঘটানোর অধিকার নেই। তিনি সব প্রাণীকেই সমচোখে দেখেন - তাঁর কোনো শত্রুও নেই, মিত্রও নেই - এ প্রসঙ্গে গীতাবাক্য এরকম -

‘সমোহং সর্বভূতেষু ন মে দ্বেষ্যোহস্তি ন প্রিয়ঃ।’ (১৬)।

জীব তার কর্ম অনুসারে ফল ভোগ করে চলেছে এবং ঈশ্বর এই ভোগের জন্য জগৎ সৃষ্টি করে থাকেন অর্থাৎ জীবের কর্ম অনুসারে ফল দান করে থাকেন। জীব যে শুভ অশুভ কর্ম সম্পাদন করে তার ফলে উৎপন্ন ধর্মাধর্মকে অদৃষ্ট বলা হয় - এই অদৃষ্ট অচেতন হওয়ায় ফল প্রদানে অক্ষম, এবং সেই কারণে এই অদৃষ্টের অধিষ্ঠাতারূপী চেতন, সর্বশক্তিমান, সর্বজ্ঞ ঈশ্বরই জীবের অদৃষ্ট অর্থাৎ জীবের দ্বারা কৃতকর্মের অনুসারে তাঁকে ফল প্রদান করেন। ফলে ঈশ্বরের ক্ষেত্রে পক্ষপাতিত্ব দোষ বা নির্দয়তার অভিযোগ ভিত্তিহীন।

কর্মবাদ ব্যক্তি স্বাধীনতার পরিপন্থী নয়, বরং তার ওপরেই প্রতিষ্ঠিত। ব্যাখ্যা করে বলা যায়, ব্যক্তির জীবন বা তার ভোগ তার দ্বারা কৃতকর্মের ওপরেই নির্ভরশীল। অর্থাৎ তার পূর্ব জন্মের কৃতকর্মের ফলই তার বর্তমান জন্মের কর্মপ্রবণতার নিয়ন্ত্রক। আবার বর্তমান জন্মের কর্মের দ্বারাই তার ভবিষ্যত জীবন নিয়ন্ত্রিত হবে। বর্তমান জীবনে সে যদি ঐকান্তিক প্রচেষ্টা করে তাহলে তার পূর্ব জীবনের কর্মফল ভোগ কালেই সে ভবিষ্যত জীবন গঠন করতে সক্ষম হবে এবং তা সম্ভব তার ইচ্ছার স্বাধীনতার সদ্ব্যবহারের মাধ্যমে। সুতরাং কর্মবাদ কোনো অদৃষ্টবাদী তত্ত্ব নয়, পুরুষকারের গুরুত্ব তথা ভূমিকাও সেখানে অনস্বীকার্য। বস্তুতঃ কর্মবাদ এক জাতীয় আত্মনিয়ন্ত্রণবাদী মতবাদ যেখানে ব্যক্তির জীবন তার স্বেচ্ছাকৃত কর্ম দ্বারাই নিয়ন্ত্রিত তথা পরিচালিত হয়।

নির্দেশিকা

- ১) বৃহদারণ্যক উপনিষৎ ১/৩/২৮
- ২) অথর্ব বেদ ১৪ / ১ / ১
- ৩) ঋক্ বেদ ১০/ ১৯০
- ৪) মনুসংহিতা ২ / ১১
- ৫) বৃহদারণ্যক উপনিষৎ ৪ / ৪ / ৫
- ৬) বৃহদারণ্যক উপনিষৎ ৪/ ৪ / ৫
- ৭) মহামহোপাধ্যায় পণ্ডিত শ্রীযুক্ত ফণিভূষণ তর্কবাগীশ কর্তৃক সম্পাদিত, অনূদিত ও ব্যাখ্যাত, ন্যায়সূত্র ও
বাৎস্যায়ন ভাষ্য - ১ / ১ / ২ সু. ভা.
- ৮) শ্রীমদ্ভগবদগীতা ৪ / ৩৯
- ৯) মুণ্ডকোপনিষৎ ৩ / ১/ ৩
- ১০) শ্রীমদ্ভগবদগীতা ২ / ২২
- ১১) ছান্দোগ্যোপনিষৎ ৫ / ১০ / ৭
- ১২) মহাভারত - শান্তিপর্ব
- ১৩) তৈত্তিরীয়োপনিষৎ ৩/ ১
- ১৪) কঠোপনিষৎ ২ / ৩/ ২
- ১৫) কঠোপনিষৎ ২ / ৩ / ৩
- ১৬) শ্রীমদ্ভগবদগীতা ৯ / ২৯

প্রাচীন ন্যায়ের ইতিহাসে “বিক্ষেপ” এর স্বরূপের ক্রমবিবর্তন

অনন্যা ব্যানার্জী

প্রাচীন ন্যায়দর্শনের ইতিহাস বৌদ্ধদর্শনের সঙ্গে দ্বন্দ্বের ইতিহাস। এই প্রাচীন ন্যায়শাস্ত্রের জগতের প্রথম ব্যক্তিত্ব হলেন ন্যায়দর্শনের প্রতিষ্ঠাতা ন্যায়সূত্রকার মহর্ষি গৌতম। মহর্ষি গৌতমের ন্যায়সূত্রের উপর বাৎস্যায়নের যে বিস্তারিত ব্যাখ্যা তা ন্যায়ভাষা নামে পরিচিত। ভাষ্যকার বাৎস্যায়ন প্রধানতঃ বৌদ্ধ তর্কিক নাগার্জুনের মতের সমালোচনা করেছেন। ভাষ্যকার বাৎস্যায়নের ন্যায়ভাষ্যের উপর উদ্যোতকরের যে বিস্তারিত ব্যাখ্যা, তা ন্যায়বার্তিক নামে পরিচিত। নব্যবৌদ্ধ দিঙ্নাগ প্রমুখ ন্যায়সূত্র এবং ভাষ্যের প্রতিবাদে মুখর তখন প্রাচীন ন্যায়শাস্ত্রের জগতে এই নৈয়য়িকের আবির্ভাব। বৌদ্ধ তর্কিক ধর্মকীর্তি মূলতঃ উদ্যোতকরের মতেরই সমালোচনা করেছেন। প্রাচীন ন্যায়ের ঐতিহ্যের ধারক ও বাহকরূপে এই নৈয়য়িকত্রয়ের নিগ্রহস্থানের স্বরূপ বিষয়ক মত পর্যালোচনা করলে প্রাচীন ন্যায়ের ইতিহাসে সামান্যতঃ এবং বিশেষ বিশেষ নিগ্রহস্থানের স্বরূপ বিষয়ক মতের ক্রমবিবর্তন পরিলক্ষিত হয়। ন্যায়স্বীকৃত সকলপ্রকার নিগ্রহস্থানের স্বরূপ এই প্রবন্ধের আলোচ্য বিষয় নয়। পরন্তু প্রাচীন ন্যায়ের ইতিহাসে “বিক্ষেপ” নামক নিগ্রহস্থানের স্বরূপ সংক্রান্ত যে ক্রমবিবর্তন দৃষ্ট হয়, সেটিকে স্পষ্টরূপে ব্যক্ত করাই এই প্রবন্ধের আলোচ্য বিষয়। কিন্তু মূল আলোচনায় উপনীত হওয়ার পূর্বে প্রাচীন নৈয়য়িকগণের মতানুসারে সামান্যতঃ নিগ্রহস্থানের স্বরূপ বিষয়ে অবগত হওয়া আবশ্যিক।

(ক) সামান্যতঃ নিগ্রহস্থানের স্বরূপ বিষয়ে প্রাচীন ন্যায়মত

ন্যায়সূত্রকার মহর্ষি গৌতম তাঁর ন্যায়দর্শনে বলেছেন - প্রমাণাদি যোড়শ পদার্থের তত্ত্বজ্ঞান লাভ দ্বারাই পরম পুরুষার্থরূপ সোক্ষ বা নিঃশ্রেয়স লাভ সম্ভবপর হয়।^১ ন্যায়শাস্ত্রে স্বীকৃত এই যোড়শ পদার্থের মধ্যে সর্বশেষ পদার্থ হল নিগ্রহস্থান।

মহর্ষি গৌতম তাঁর ন্যায়সূত্রে নিগ্রহস্থানের লক্ষণ প্রকাশ করে বলেছেন —

“বিপ্রতিপত্তিরপ্রতিপত্তিশ্চ নিগ্রহস্থানম্” ॥১৯ ॥ ৬০ ॥ অর্থাৎ বিপ্রতিপত্তি এবং অপ্রতিপত্তি হল নিগ্রহস্থান।^২ অর্থাৎ, যার দ্বারা বাদী বা প্রতিবাদীর বিপ্রতিপত্তি অথবা অপ্রতিপত্তি বোঝা যায়, তাকে “নিগ্রহস্থান” রূপে অভিহিত করা হয়।

ভাষ্যকার বাৎস্যায়ন মহর্ষির সূত্রোক্ত “বিপ্রতিপত্তি” শব্দের অর্থরূপে বিপরীত জ্ঞান এবং কুৎসিত জ্ঞানকে গৃহণ করেছেন।^১ অপরপক্ষে, ‘অপ্রতিপত্তি’ বলতে বোঝায় প্রকৃত বিষয়ে জ্ঞানের অভাব। কিন্তু ভাষ্যকার সূত্রোক্ত ‘অপ্রতিপত্তি’ শব্দের দ্বারা আরম্ভ বিষয়ে অনারম্ভ অর্থাৎ বাদী ও প্রতিবাদীর নিজ কর্তব্যের অকারণকে বুঝিয়েছেন। বিচারস্থলে বাদী এবং প্রতিবাদীর কর্তব্য হল পঞ্চবিধ। যথা - (১) নিজমত স্থাপন বা স্বপক্ষ স্থাপন, (২) পরমত উপলব্ধি, (৩) পরমত খণ্ডন, (৪) অপরের উত্থাপিত আপত্তির খণ্ডন এবং (৫) চতুর্বিধ বিষয়ের যে কোনটি। সুতরাং, বিচারস্থলে বাদী বা প্রতিবাদী এই পঞ্চবিধ কর্তব্যসমূহের মধ্যে যেসকল কর্তব্যবিষয়ক অকারণবশতঃ পরাজয় প্রাপ্ত হন তাদৃশ অজ্ঞতাই ভাষ্যকারের মতানুসারে সূত্রোক্ত ‘অপ্রতিপত্তি’ শব্দের অর্থ।

ভাষ্যকারের মতে — ‘নিগূহ’ শব্দের অর্থ হল পরাজয়। বিচারস্থলে নিগূহের হেতু বা কারণ অথবা পরাজয়ের হেতুই হল নিগূহস্থান। সুতরাং, বিচারস্থলেই এই নিগূহস্থান প্রাসঙ্গিক হয়। কথা হল বিচারবিশেষ। ভাষ্যকারের মতে - কথা হল ত্রিবিধ। যথা - ‘বাদ’, ‘জল্প’ এবং ‘বিতণ্ডা’।^২ সুতরাং দেখা যাচ্ছে যে, ‘বাদ’, ‘জল্প’ এবং ‘বিতণ্ডা’ এই ত্রিবিধ কথাগুলোই নিগূহস্থানের প্রাসঙ্গিকতা বর্তমান। ভাষ্যকার নিগূহস্থানের লক্ষণ আলোচনা প্রসঙ্গে বলেছেন - বাদী বা প্রতিবাদীর পরাজয় যাতে বাস করে অর্থাৎ যা পরাজয়ের বাস্তব স্থান বা কারণ, তাই নিগূহস্থান। সুতরাং, পরাজয়লাভই নিগূহস্থান নয়। নিগূহস্থানের চরম ফল হল পরাজয় লাভ, এটিই ভাষ্যকারের বক্তব্যের তাৎপর্য।

প্রসঙ্গত উল্লেখযোগ্য যে - বিচারস্থলে পরাজয় বা নিগূহের কারণই নিগূহস্থান, ‘জল্প’ এবং ‘বিতণ্ডা’ স্থলেই কেবলমাত্র ‘নিগূহস্থান’ এর উক্তরূপ ব্যাখ্যা সম্ভবপর। কারণ, ত্রিবিধ কথার মধ্যে ‘জল্প’ এবং ‘বিতণ্ডা’ নামক কথায় অংশগৃহণকারী বাদী বা প্রতিবাদীর জয়লাভই হল মুখ্য উদ্দেশ্য, যদিও এক্ষেত্রে অনেক সময় মধ্যস্থগণের তৎপর্ণনির্ঘণ্ড হয়ে থাকে। কিন্তু ‘বাদ’ রূপ কথায় তত্ত্ব নির্ণয়ই হল একমাত্র উদ্দেশ্য। সুতরাং, স্বাভাবিকভাবেই প্রশ্ন উত্থাপিত হয় যে — জিগীষাশূন্য শিষ্য ও গুরুর কেবলমাত্র তত্ত্ব নির্ণয়ের উদ্দেশ্যে যে “বাদ” নামক কথা, তাতে বাদী ও প্রতিবাদী কারোরই অহঙ্কার না থাকায়, এক্ষেত্রে অহঙ্কার খণ্ডনরূপ পরাজয় বা নিগূহ কিরূপে সম্ভবপর? উক্ত প্রশ্নের উত্তর প্রদান করে উদ্যোতকরই স্বয়ং বলেছেন যে- ‘বাদ’ রূপ কথাতে শিষ্য বা আচার্যের বিবক্ষিত অর্থের অপ্রতিপাদকত্ব অর্থাৎ বিবক্ষিত বিষয় প্রতিপাদন করার অক্ষমতাই হল নিগূহ।^৩

বার্তিককার উদ্যোতকরও সামান্যতঃ নিগূহস্থানের স্বরূপ প্রকাশ করে বলেছেন যে — নিগূহস্থানগুলি বাদী বা প্রতিবাদীর পরাজয়ের বাস্তব স্থান বা কারণ এবং বাস্তব অপরাধের নির্ণায়ক।^৪

ভাষ্যকার বাৎস্যায়নের মতে — এই নিগূহস্থানগুলির অধিকাংশই, যেমন — “প্রতিজ্ঞাহানি” প্রভৃতি নিগূহস্থান প্রতিজ্ঞাদি কোন অবয়বকে অবলম্বন করে হয়ে থাকে।^৫

অপরপক্ষে, উদ্দ্যোতকর বলেছেন যে— নিগূহস্থানগুলি প্রায়শই অবলম্বন করে বাক্য এবং যুক্তিগুলিকে একথা সত্য। কিন্তু কর্তা বা বক্তার অজ্ঞান বা ভ্রমজ্ঞানের জনাই প্রতিজ্ঞাদি অবয়ব অনুপন্ন হয়ে থাকে। সুতরাং, বিপ্রতিপত্তি এবং অপ্রতিপত্তি জন্য যে নিগূহস্থান হয়, তা প্রতিজ্ঞাদি অবয়বের দোষ এই প্রশঙ্গ উত্থাপিত হওয়ার কোন প্রশ্ন ওঠে না। কারণ, ক্রিয়া বা কর্মদ্বারেই হোক অথবা বচন বা করণদ্বারেই হোক তা কর্তা বা বক্তার দোষ হয়। অভ্যর্থন, তারজন্য বিচারকর্তা বাদী বা প্রতিবাদী পুরুষই নিগূহীত হন।^১

ন্যায়সূত্রকার মহর্ষি গৌতম বাদী বা প্রতিবাদীর অপ্রতিপত্তি বা অজ্ঞান এবং বিপ্রতিপত্তি বা ভ্রমজ্ঞানের ভিত্তিতে নিগূহস্থানগুলিকে সামান্যতঃ দুই ভাগে বিভক্ত করেছেন। যথা - অপ্রতিপত্তিমূলক নিগূহস্থান এবং বিপ্রতিপত্তিমূলক নিগূহস্থান। কিন্তু অপ্রতিপত্তি এবং বিপ্রতিপত্তিরূপ নিগূহের কারণসমূহ বর্ষবিধ হওয়ায় মহর্ষি তাঁর প্রথমসূত্রের দ্বারা দ্ব্যবিশংগতি প্রকাশ বিশেষ বিশেষ নিগূহস্থানের উল্লেখ করেছেন। অনেকের মতে সূত্রোক্ত “চ” শব্দের দ্বারা আরও অনেক নিগূহস্থান সমৃচ্চয় সূচিত হয়েছে।

ভাষ্যকার বাৎস্যায়ন মহর্ষি গৌতমের মতকেই সমর্থন করেছেন। বার্তিককারের মতেও — সামান্যতঃ নিগূহস্থান দ্বিবিধ হলেও তাদের ভেদবিবক্ষা করলে দ্ব্যবিশংগতি প্রকার নিগূহস্থান সম্ভবপর।^১ কিন্তু এর অর্থ এই নয় যে — এই নিগূহস্থান হল বাইশটি। বস্তুতঃপক্ষে মহর্ষি গৌতম উদাহরণরূপ এই বাইশটি নিগূহস্থানের কথা উল্লেখ করেছেন মাত্র। বাস্তবে এই নিগূহস্থান হল অসংখ্য।

মহর্ষির উক্ত বাইশটি নিগূহস্থান হল যথাক্রমে — প্রতিজ্ঞাহানি, প্রতিজ্ঞাস্তর, প্রতিজ্ঞাবিরোধ, প্রতিজ্ঞাসম্মাস, হেতুস্তর, অর্থাস্তর, নিরর্থক, অবিজ্ঞাতার্থ, অপার্থক, অপ্রাপ্তকাল, নুন, অধিক, পুনরুক্ত, অননুভাষণ, অজ্ঞান, অপ্রতিভা, বিক্ষেপ, মতানুজ্ঞা, পর্যনুযোজ্যোপেক্ষণ, নিরনুযোজ্যানুযোগ, অপসিদ্ধান্ত এবং হেত্বাতাস।^{১০} এখন, “বিক্ষেপ” নামক নিগূহস্থানের স্বরূপ বিষয়ে সূত্রকার, ভাষ্যকার এবং বার্তিককারের মতই হল আলোচ্য।

(খ) “বিক্ষেপ” নামক নিগূহস্থানের স্বরূপ বিষয়ে সূত্রকার এবং ভাষ্যকারের মত

“বিক্ষেপ” নামক নিগূহস্থানটিকে অপ্রতিপত্তিমূলক নিগূহস্থানরূপে অভিহিত করা হয়েছে। কারণ, ভাষ্যকারের মতে — এই নিগূহস্থানটি বাদী বা প্রতিবাদীর নিজ কর্তব্যের অকরণের অনুমাপক হয় এবং তদভিন্ন মতানুসারে এটি বাদী বা প্রতিবাদীর প্রকৃত বিষয়ে অজ্ঞানের অনুমাপক।

এখন প্রশ্ন হলঃ এই “বিক্ষেপ” নামক নিগূহস্থানের ক্ষেত্রে বাদী বা প্রতিবাদীর কর্তব্যের অকরণের বিষয় বা অজ্ঞানের বিষয়টি কি? এই প্রশ্নের উত্তর লাভ করার জন্য প্রথমে “বিক্ষেপ” নামক নিগূহস্থানের স্বরূপ এবং উক্ত (নিগূহস্থানটি কখন হয়, তা জানা প্রয়োজন।

ন্যায়সূত্রকার মহর্ষি গৌতম তাঁর ন্যায়দর্শনসূত্রে “বিক্ষেপ” নামক নিগূহস্থানের লক্ষণ প্রদান করে

বলেছেন — “কার্যব্যাসঙ্গাৎ কথা-বিচ্ছেদো বিক্ষেপঃ” ॥১৯ ॥৫২৩ ॥ অর্থাৎ, কার্যব্যাসঙ্গ উদ্ভাবন করে বা কোন মিথ্যা কার্যের উল্লেখ করে কথার ভঙ্গ “বিক্ষেপ” নামক নিগ্রহস্থান।”

ভাষ্যকার বাৎস্যায়ন মহর্ষির সূত্রার্থ ব্যাখ্যা করে বলেছেন যে — যে স্থলে বাদী বা প্রতিবাদী ‘এটি আমার কর্তব্য আছে, তা সমাপ্ত হলে পরে বলব’ এরূপে কার্যব্যাসঙ্গ উদ্ভাবন করে বা মিথ্যা কর্তব্যের উল্লেখ করে কথার ব্যবচ্ছেদ ঘটান, সেইস্থলে ঐ বাদী বা প্রতিবাদীর “বিক্ষেপ” নামক নিগ্রহস্থান হয়।”^২ অর্থাৎ, তখন কিছু বলে, পরে আবার বিচার করব একথা বলে, নিজেই সেই আরক্ক বিচারে নিজের নিগ্রহ স্বীকার করায় এটি অবশ্যই তাঁর নিগ্রহের কারণ বা হেতুরূপ বিবেচিত হবে এবং এক্ষেত্রে ঐ বাদী বা প্রতিবাদী অবশ্যই “বিক্ষেপ” নামক নিগ্রহস্থানের দ্বারা নিগ্রহীত হবেন।

সুতরাং, ভাষ্যকারের ব্যাখ্যার দ্বারা বোঝা যায় যে — কথারঞ্জের পরে জিগীষু বাদী বা প্রতিবাদী তাঁর নিজ কর্তব্য সম্পাদনে অসামর্থ্যবশতঃ এবং তাঁর প্রতিবাদীর বিদ্যামত্তা এবং দৃঢ়তা বুঝে অর্থাৎ ঐ বিচারসভায় তাঁর পরাজয় সজাবনা করে উক্তস্থলে যদি মিথ্যাকার্যের উদ্ভাবনপূর্বক সেই আরক্ক কথার বিচ্ছেদ ঘটান, তবে উক্তস্থলে তাঁর “বিক্ষেপ” নামক নিগ্রহস্থান হয়। সুতরাং, কথার আরম্ভ না হলে তার বিচ্ছেদ বলা যায় না। বস্তুতঃ মহর্ষিও উক্তরূপ কথার বিচ্ছেদকেই “বিক্ষেপ” নামক নিগ্রহস্থানরূপে অভিহিত করেছেন।

এখন দেখা যাক, বাদী বা প্রতিবাদীর স্বপক্ষস্থাপন, পরমত উপলক্ষি, পরপক্ষ খণ্ডন বা অপরের উত্থাপিত আপত্তি খণ্ডনকালে কার্যব্যাসঙ্গের উদ্ভাবনপূর্বক পূর্বস্বীকৃত কথার ব্যবচ্ছেদ ঘটানোর পশ্চাতে কি কি কারণ বর্তমান ?

(১) এমন হতে পারে যে — বাদী বা প্রতিবাদীর স্বপক্ষস্থাপন, পরমত উপলক্ষি, পরমতখণ্ডন বা অপরের উত্থাপিত আপত্তি খণ্ডনরূপ কর্তব্যকালে শারীরিক কোন অসুস্থতার উদয় ঘটল এবং নিজ অসুস্থতার কতা প্রকাশ না করার জন্য তিনি মিথ্যা কার্যের উল্লেখ করে সভা থেকে পশ্চাদপসারণ করলেন।

(২) এমনও হতে পারে যে — সভার লোকের অতিরিক্ত কথার ফলে বীতশ্রদ্ধ হওয়ায় অথবা লজ্জা বা কুণ্ঠাবশতঃ বাদী বা প্রতিবাদী স্বপক্ষস্থাপন অথবা পরমত উপলক্ষি বা পরপক্ষ খণ্ডন অথবা অপরের উত্থাপিত আপত্তি খণ্ডনরূপ নিজ কর্তব্য সম্পাদন করেননি এবং মিথ্যা কার্যের উল্লেখপূর্বক সভা ত্যাগ করেছেন।

(৩) এমনও সম্ভব যে — বাদী বা প্রতিবাদী স্বপক্ষস্থাপন, পরমত উপলক্ষি, পরপক্ষখণ্ডন বা অপরের উত্থাপিত আপত্তি খণ্ডনে নিজ অসামর্থ্য প্রচ্ছাদনের জন্যই মিথ্যাকার্যের উল্লেখপূর্বক আরক্ক কথার ভঙ্গ করেছেন।

এখন প্রশ্ন হল : এই ত্রিবিধ কারণের জন্য যে বিক্ষেপ তাদের প্রত্যেকটিই কি “বিক্ষেপ”

নামক নিগূহস্থানের ক্ষেত্ররূপে গৃহীত হবে? এই প্রশ্নের উত্তরলাভের জন্য প্রতিটি ক্ষেত্রে বিচার করে দেখা যাক।

প্রথমক্ষেত্র : এটিকে ‘বিক্ষেপ’ নামক নিগূহস্থানের ক্ষেত্ররূপে গ্রহণ করা যায় না। কারণ, বাদী বা প্রতিবাদী যেখানে শারীরিক অসুস্থতার কারণে সভা ত্যাগ করছেন, সেক্ষেত্রে তিনি তাঁর শারীরিক অসুস্থতা সম্পর্কে ব্যাখ্যা প্রদান করতে অনিচ্ছুক হলেও, তিনি যে শারীরিকভাবে অসুস্থতা বোধ করছেন একথা প্রকাশ না করে মিথ্যা কার্যের উল্লেখপূর্বক সভা ত্যাগ করার তাঁর কোন যৌক্তিকতাই নেই। কারণ, অসুস্থতাবোধ প্রকাশ করলেও তাঁকে বিচারস্থলে কর্তব্য সম্পাদনে বাধ্য করা হবে — এমন নয়। সুতরাং, কোনও বাদী বা প্রতিবাদী যদি নিজ অসুস্থতাকে লুক্কায়িত করার জন্য মিথ্যাকার্যের উল্লেখপূর্বক সভা পরিত্যাগ করেন, তবে তিনি কথায় অংশগ্রহণকারী পুরুষ হওয়ার যোগ্যই হতে পারেন না।

দ্বিতীয়ক্ষেত্র : এটিও ‘বিক্ষেপ’ নামক নিগূহস্থানের স্থল নয়। কারণ, সভার লোকের কথার জন্য অথবা লজ্জা বা কুঠাবশতঃ বিচারে অংশগ্রহণকারী বাদী বা প্রতিবাদী কখনো স্বক্ষস্থাপন, পরমত উপলব্ধি, পরপক্ষখণ্ডন বা অপরের উত্থাপিত আপত্তি খণ্ডনে বিরত থাকতে পারেন না এবং এরূপ হলে তাঁকে কথায় অংশগ্রহণে অযোগ্য পুরুষই বলতে হয়।

তৃতীয়ক্ষেত্র : এটি ‘বিক্ষেপ’ নামক নিগূহস্থানের ক্ষেত্ররূপে গৃহীত হবে। কারণ, এক্ষেত্রে বাদী বা প্রতিবাদী হয় (১) স্বপক্ষস্থাপন অথবা (২) পরমত উপলব্ধি অথবা (৩) পরপক্ষ খণ্ডন অথবা (৪) অপরের উত্থাপিত আপত্তি খণ্ডনে অজ্ঞানতাবশতঃ মিথ্যা কার্যের উল্লেখ করে কথার ব্যবচ্ছেদ ঘটিয়েছেন। প্রথমক্ষেত্রে এটিকে স্বপক্ষস্থাপন বিষয়ে অপ্রতিপত্তিমূলক নিগূহস্থান, দ্বিতীয়ক্ষেত্রে এটিকে পরমত উপলব্ধি বিষয়ে অপ্রতিপত্তিমূলক নিগূহস্থান, তৃতীয়ক্ষেত্রে এটিকে পরমত খণ্ডন বিষয়ে অপ্রতিপত্তিমূলক নিগূহস্থান এবং চতুর্থক্ষেত্রে এটিকে অপরের উত্থাপিত আপত্তি খণ্ডন বিষয়ে অপ্রতিপত্তিমূলক নিগূহস্থানরূপে অভিহিত করা যায়। না। এই কারণে ‘বিক্ষেপ’ নামক নিগূহস্থানটিকে সাধারণভাবে যেকোন বিষয়ে অপ্রতিপত্তিমূলক নিগূহস্থানরূপে অভিহিত করা যায়।

(গ) বার্তিককারের মতানুসারে “বিক্ষেপ” নামক নিগূহস্থানের স্বরূপ এবং তাঁর মতের স্বাতন্ত্র্য

“বিক্ষেপ” নামক অপ্রতিপত্তিমূলক নিগূহস্থানের স্বরূপ সম্পর্কে বার্তিককার উদ্যোতকর বলেন যে — যে স্থলে বিচারে অংশগ্রহণকারী বাদী বা প্রতিবাদী তাঁর করণীয় কর্তব্য সম্পাদনের সময় এলে কার্যব্যাসঙ্গ উদ্ভাবন করে অর্থাৎ মিথ্যাকার্যের উল্লেখ করে পূর্বস্বীকৃত কথার বিচ্ছিন্নতা ঘটান, সেস্থলে তাঁর ‘বিক্ষেপ’ নামক নিগূহস্থান হয়।^{১৪} এই ‘বিক্ষেপ’ নামক নিগূহস্থানের উদাহরণ প্রদর্শন করে উদ্যোতকর বলেন যে — “রসালো খাদ্য ভোজন করেছে, আমার কণ্ঠ রুদ্ধ হয়ে আসছে” অর্থাৎ, ‘এখন বলতে পারব

না' ইত্যাদি।^{১৬} স্বাভাবিকভাবেই প্রশ্ন উত্থাপিত হয় যে— এক্ষেত্রে বাদী বা প্রতিবাদী কেন ‘বিক্ষেপ’ নামক নিগ্রহস্থানের দ্বারা নিগ্রহীত হবেন?

উদ্যোতকর স্বয়ং এই প্রশ্নের উত্থাপন করে উত্তরস্বরূপ বলেন যে — ‘অজ্ঞান’ নামক নিগ্রহস্থানের দ্বারা নিগ্রহীত হওয়ার আশঙ্কায় বাদী বা প্রতিবাদী নিজ অসামর্থ্য বা অজ্ঞান প্রচ্ছাদন করার জন্যই মিথ্যাকার্যের উল্লেখপূর্বক কথার ভঙ্গ করেন এবং সভা থেকে পশ্চাদপসারণ করেন। ফলস্বরূপ, ‘বিক্ষেপ’ নামক নিগ্রহস্থানের দ্বারা তিনি নিগ্রহীত হন।^{১৭}

‘বিক্ষেপ’ নামক নিগ্রহস্থানটি সম্পর্কে পূর্বেক্ত আলোচনার ভিত্তিতে বলা যায় যে— ‘বিক্ষেপ’ নামক নিগ্রহস্থানের স্বরূপ সম্পর্কে সূত্রকার এবং ভাষ্যকারের সঙ্গে বাস্তবিকতার মতের যেমন সাদৃশ্য পরিলক্ষিত হয়, তেমনি বহুলাংশে বৈসাদৃশ্যও প্রকট হয়ে ওঠে।

প্রথমত: বাদী বা প্রতিবাদী যদি কার্যব্যাসঙ্গ বা মিথ্যাকার্যের উদ্ভাবনপূর্বক আরদ্ধ কথার ব্যবচ্ছেদ ঘটান এবং সভা থেকে পশ্চাদপসারণ করেন তবে সেক্ষেত্রে তাঁর ‘বিক্ষেপ’ নামক নিগ্রহস্থান হয় - এ বিষয়ে সূত্রকার এবং ভাষ্যকারের সঙ্গে বাস্তবিকতার একমত। কিন্তু ভাষ্যকারের মতে — ‘বিক্ষেপ’ স্থলে বাদী বা প্রতিবাদী কেবলমাত্র কার্যব্যাসঙ্গ বা মিথ্যাকার্যের উল্লেখ করে কথার ভঙ্গ করেন। কিন্তু বাস্তবিকতার মতে— বাদী বা প্রতিবাদী কেবলমাত্র মিথ্যাকার্যের উল্লেখপূর্বক নয়, যে কোন প্রকার মিথ্যাকথার উল্লেখপূর্বক যদি পূর্বস্বীকৃত কথার ব্যবচ্ছেদ ঘটান বা আরদ্ধ কথার ভঙ্গ করেন, তবে সেক্ষেত্রে তাঁর ‘বিক্ষেপ’ নামক নিগ্রহস্থান হয়।

সুতরাং, উদ্যোতকর প্রভৃতি নৈয়ায়িকগণের মতে কোন কার্যব্যাসঙ্গের ন্যায় ‘প্রতিশ্যায় পীড়াবশতঃ আমার কণ্ঠ রুদ্ধ হচ্ছে, আমি কিছুই বলতে পারছি না’ ইত্যাদিরূপে কোন মিথ্যা কথা বলে বাদী বা প্রতিবাদী আরদ্ধ কথার ভঙ্গ করলেও উক্তস্থলে তাঁর ‘বিক্ষেপ’ নামক নিগ্রহস্থান হয়। কিন্তু প্রসঙ্গত উল্লেখযোগ্য যে উক্তস্থলে ঐ বাদী বা প্রতিবাদীর ঐরূপ কথা যদি যথার্থ হয় অথবা উৎকট শিরঃপীড়ারূপে প্রতিবন্ধকতাবশতঃ ঐ বাদী বা প্রতিবাদী যদি আরদ্ধ কথার ব্যবচ্ছেদ ঘটান, তবে সেক্ষেত্রে তাঁর কোন দোষ না থাকায় তিনি ‘বিক্ষেপ’ নামক নিগ্রহস্থানের দ্বারা নিগ্রহীত হবেন না।

দ্বিতীয়ত: বাদী বা প্রতিবাদী কেন ‘বিক্ষেপ’ নামক নিগ্রহস্থানের দ্বারা নিগ্রহীত হবেন সেই প্রসঙ্গে ভাষ্যকার বলেছেন যে— বিচারে অংশগ্রহণকারী বাদী বা প্রতিবাদী নিজ কর্তব্য সম্পাদনকালে যদি মিথ্যাকার্যের উল্লেখপূর্বক আরদ্ধ কথার ভঙ্গ করেন, তবে উক্তস্থলে ঐ বাদী বা প্রতিবাদী ‘বিক্ষেপ’ নামক নিগ্রহস্থানের দ্বারা নিগ্রহীত হন। অপরপক্ষে, উদ্যোতকর এই ‘বিক্ষেপ’ নামক নিগ্রহস্থানের কারণটিকে স্পষ্টরূপে নির্দেশ করে বলেছেন যে— বাদী বা প্রতিবাদী নিজ অসামর্থ্য বা অজ্ঞান প্রচ্ছাদনের জন্যই মিথ্যাকার্য বা মিথ্যাকথার উল্লেখপূর্বক পূর্বস্বীকৃত কথা ব্যবচ্ছেদ ঘটান। সুতরাং, বাদী বা প্রতিবাদীর অজ্ঞানই

এক্ষেত্রে “বিক্ষেপ” নামক নিগ্রহস্থানের কারণ।

সুতরাং দেখা যাচ্ছে যে— “বিক্ষেপ” নামক নিগ্রহস্থানটির কারণ নির্দেশাংশে স্পষ্ট হয়ে রয়েছে বার্তিককার উদ্ঘোষকরের মতের স্বাতন্ত্র্য এবং অভিনবত্ব।

প্রসঙ্গত উল্লেখযোগ্য যে— বৌদ্ধ দার্শনিক এবং তর্কিক ধর্মকীর্তি “বিক্ষেপ” নামক নিগ্রহস্থানটিকে স্বাতন্ত্র্য প্রদান করতে সম্মত হন নি। তাঁর মতানুসারে “বিক্ষেপ” রূপ নিগ্রহস্থানটিকে ন্যায়স্বীকৃত অপরাপর নিগ্রহস্থান সমূহের অন্তর্গত করা সম্ভব। “বিক্ষেপ” নামক একটি স্বতন্ত্র নিগ্রহস্থান স্বীকারের বিরুদ্ধে আপত্তি উত্থাপন করে ধর্মকীর্তি বলেন যে— “বিক্ষেপ” স্থলে কোনও বাদী বা প্রতিবাদী স্বপক্ষস্থাপনকালে যদি মিথাকার্যের উদ্ভাবনপূর্বক কথার ভঙ্গ করেন, তবে উক্তস্থলে ঐ বাদী বা প্রতিবাদী প্রকৃত বিষয়ের অনুপযোগী বাক্য প্রয়োগ করায় তাঁর “অর্থান্তর” নামক নিগ্রহস্থান হয় অথবা এটি একটি অযথাধ হেতু প্রয়োগের ক্ষেত্র হওয়ায় “হেত্বাতাস” নামক নিগ্রহস্থানের অন্তর্ভুক্ত হবে।^{১৭}

অপরপক্ষে, বিচারস্থলে কোনও প্রতিবাদী পরমত খণ্ডনকালে পরমত খণ্ডনরূপ উত্তর বিষয়ে তাঁর অজ্ঞান বা অপ্রতিপত্তিবশতঃ যদি কার্যব্যাসঙ্গের উদ্ভাবনপূর্বক কথার ব্যবচ্ছেদ ঘটান, তবে উক্ত ক্ষেত্রে ঐ প্রতিবাদীর ঐরূপ বিক্ষেপের ফলে তাঁর “অপ্রতিভা” অথবা “অর্থান্তর” নামক নিগ্রহস্থান হয়।^{১৮}

সুতরাং, ধর্মকীর্তির মতানুসারে “বিক্ষেপ” নামক একটি স্বতন্ত্র নিগ্রহস্থান স্বীকার করা অনাবশ্যিক।

কিন্তু প্রাচীন নৈয়ায়িকগণের দৃষ্টিভঙ্গি অনুসরণ করে উক্ত আপত্তিসমূহের উত্তর প্রদান করা সম্ভবপর। ভাষ্যকার বাৎস্যায়নের মতানুসারেণে বলা যায় যে— “বিক্ষেপ” নামক নিগ্রহস্থানটি “অর্থান্তর” থেকে ভিন্ন। কারণ, “অর্থান্তর” স্থলে প্রকৃত বিষয় সাধনের অভিপ্রায় রেখেই বাদী বা প্রতিবাদী প্রকৃত বিষয়ের অনুপযোগী বাক্য প্রয়োগ করেন। কিন্তু “অর্থান্তর” স্থলে “বিক্ষেপ” এর ন্যায় কেউ কথা ভঙ্গ করেন না। আবার, এটি “হেত্বাতাস” এর লক্ষণাক্রান্তও হয় না। কারণ, বাচস্পতি মিশ্রের মতে— কথা বিচ্ছেদরূপ “বিক্ষেপ” স্থলে হেতুরূপে প্রযুক্ত হওয়ার কোন প্রশ্ন ওঠে না। আবার বাদী বা প্রতিবাদী নির্দেশ হেতু প্রয়োগ করলেও, তার সমর্থনে অক্ষম হয়ে যদি সভা থেকে পশ্চাদপসারণ করেন তবে তিনি কোন হেত্বাতাস প্রয়োগ না করলেও নিগৃহীত হন।^{১৯} অপরপক্ষে, বার্তিককারের মতে— “অপ্রতিভা” নামক নিগ্রহস্থানের স্থলে পরমত খণ্ডনকালে প্রতিবাদী বাদীর প্রতি অবজ্ঞা প্রকাশ করে রাজবর্তী অবতরণ, শ্লোকপাঠ ইত্যাদি করেন। ফলস্বরূপ, উত্তরকালে ঐ প্রতিবাদীর উত্তরের কোন স্মৃতি না হওয়ায় তিনি “অপ্রতিভা” নামক নিগ্রহস্থানের দ্বারা নিগৃহীত হন।^{২০} কিন্তু “বিক্ষেপ” স্থলে পরমত খণ্ডনকালে কোনও প্রতিবাদীই বাদীর প্রতি অবজ্ঞা প্রকাশ করে রাজবর্তী অবতরণ, শ্লোকপাঠ ইত্যাদি করেন না। সুতরাং, “বিক্ষেপ” নামক নিগ্রহস্থানটি “অপ্রতিভা” থেকেও ভিন্ন। অতএব, “বিক্ষেপ” নামক একটি পৃথক নিগ্রহস্থান অবশ্যস্বীকার্য।

প্রাচীন ন্যায়ের ইতিহাসে “বিক্ষেপ” নামক নিগ্রহস্থানের স্বরূপের ক্রমবিবর্তনের পূর্বোক্ত আলোচনার মাধ্যমে এটি পরিস্ফুট হয় যে— উক্ত অপ্রতিপত্তিমূলক নিগ্রহস্থানের স্বরূপ বিষয়ে ন্যায়সূত্রকার মহর্ষি গৌতম এবং ভাষ্যকার বাৎস্যায়নের সঙ্গে বার্তিককার উদ্দ্যোতকরের ব্যাখ্যার যেমন সাদৃশ্য পরিলক্ষিত হয়, সেরূপ কোনও কোনও স্থলে বৈসাদৃশ্যও প্রকট হয়ে ওঠে। বার্তিকে, সূত্র এবং ভাষ্য অপেক্ষা বিস্তারিত ব্যাখ্যা পরিলক্ষিত হয়। অতএব, বার্তিকের ব্যাখ্যার পরিসর অনেকখানি বেশী।

“বিক্ষেপ” এর স্বরূপ আলোচনা প্রসঙ্গে বার্তিককার ভাষ্যকারের উক্ত বিষয়ের যেরূপ ব্যাখ্যা করেছেন, সেরূপ ভাষ্যে উক্ত হয় নি। এমনি কিছু বিষয়েরও সংযোজন করেছেন। যেমন— “বিক্ষেপ” নামক নিগ্রহস্থানের ক্ষেত্রে উদ্দ্যোতকর নিগ্রহের প্রকৃত কারণ বা প্রকৃত দূষকতাবীজ নিরূপণ করেছেন। আবার, বিক্ষেপের ক্ষেত্রে তিনি ভাষ্যে উল্লিখিত দৃষ্টান্তকে বর্জন করে অপর একটি দৃষ্টান্ত প্রদর্শন করেছেন। অর্থাৎ বহুস্থলে তিনি স্বাধীনভাবে নিজস্ব মতও পোষণ করেছেন। বিভিন্ন স্থলে ভাষ্যকারের ব্যাখ্যা যে বার্তিককার কর্তৃক পরিত্যক্ত হয়েছে ধর্মকীর্তির “বাদন্যায়” নামক গ্রন্থে তার উল্লেখ রয়েছে।^{২১} বৌদ্ধ সমালোচনার উত্তর প্রদান করতে গিয়ে বার্তিককার উদ্দ্যোতকর, সূত্রকার মহর্ষি গৌতম এবং ভাষ্যকার বাৎস্যায়নের মতকে পরিবর্তিত এবং পরিবর্ধিত করেছেন। তিনি তাঁর বাদন্যায় উদ্দ্যোতকরের নিগ্রহস্থান বিষয়ক মতবাদের মধ্যে যে সকল পরিবর্তন এবং সংযোজন পরিলক্ষিত হয়েছে তার উপর গুরুত্ব আরোপ করেছেন।^{২২} বাচস্পতি মিশ্রও ভাষ্য এবং বার্তিকের ব্যাখ্যার মধ্যে যে প্রভেদ বর্তমান তা গোপন করেননি।

প্রাচীন ন্যায়ের ইতিহাসে “বিক্ষেপ” নামক নিগ্রহস্থানের স্বরূপের ক্রমবিবর্তন সম্পর্কীয় আলোচনার পরিশেষে উপনীত হয়ে একথা নির্দিষ্ট বলা যায় যে— “বিক্ষেপ” এর স্বরূপ বিষয়ক এই ক্রমবিবর্তন প্রাচীন ন্যায়ের ঐতিহ্যের মধ্যে থেকেও যেরূপ উদ্দ্যোতকরের মতের স্বাতন্ত্র্য এবং অভিনবত্বের পরিচায়ক, সেরূপ পরবর্তী নৈয়ায়িকগণের মতের মধ্য দিয়ে কালক্রমে প্রবাহিত ক্রমবিবর্তনের ধারাও ইঙ্গিত বহনকারী।

নিদেশিকা

- ১। “প্রমাণ-প্রমেয়-সংশয়-প্রয়োজন-দৃষ্টান্ত-সিদ্ধান্তাবয়ব-তর্ক-নির্ণয়-বাদ-জল্প-বিতণ্ডা-হেতুভাসচ্ছল-জাতি-নিগ্রহস্থানানাং তত্ত্বজ্ঞানান্নিঃশ্রেয়সাধিগমঃ।— *ন্যায়দর্শন*, অ.১, আ.২, গৌতম, সন-১৯৮১, পৃঃ-১৮।
- ২। “বিপ্রতিপত্তিরপ্রতিপত্তিচ্চ নিগ্রহস্থানম্।” ১১৯।১৬০।।—
ক) *ন্যায়দর্শন*, অ.১, আ.২, গৌতম, সন-১৯৬৭, পৃঃ-৬৮৩।
খ) ফণিভূষণ তর্কবাগীশ—*ন্যায়দর্শন*, অ.১, আ.২, গৌতম, সন-১৯৮১, পৃঃ-৪৬৭।
- ৩। “বিপরীতা বা কুৎসিতা বা প্রতিপত্তির্বিপ্রতিপত্তিঃ।”—
ক) বাৎস্যায়ন ভাষ্য, অ.১, আ.২, সূত্র - ১৯, *ন্যায়দর্শন*, সন - ১৯৬৭, পৃঃ - ৬৮৩।
খ) ফণিভূষণ তর্কবাগীশ - বাৎস্যায়ন ভাষ্য, অ.১, আ. ২, সূঃ - ১৯, *ন্যায়দর্শন*, সন - ১৯৮১, পৃঃ- ৪৬৭।
- ৪। “ত্রিঃ কথা ভবন্তি বাদো জল্পো বিতণ্ডা চেতি ...।”—
ক) বাৎস্যায়ন ভাষ্য, অ.১, আ.২, সূত্র - ১, এর উপর ভূমিকা ভাষ্য, *ন্যায়দর্শন*, সন - ১৯৬৭, পৃঃ - ৫৯৮।
খ) ফণিভূষণ তর্কবাগীশ - বাৎস্যায়ন ভাষ্য, অ.১, আ. ২, সূঃ - ১ এর উপর ভূমিকা ভাষ্য, *ন্যায়দর্শন*, সন - ১৯৮১, পৃঃ- ৩৬৭।
- ৫। “কঃ পুনঃ শিষ্যাচার্যয়োনিগ্রহঃ ? বিবক্ষিতার্থাপ্রতিপাদকত্বম্।”— উদ্ভোতকর - ন্যায়বাস্তিক - *ন্যায়দর্শন*, অ. ১, আ. ২, সূঃ - ১, গৌতম, সন-১৯৬৭, পৃঃ - ২০।
- ৬। “...নিগ্রহস্থানানি তু পরাজয়বস্ত্বনি অপরাধাধিকরণানি।”— উদ্ভোতকর - ন্যায়বাস্তিক - *ন্যায়দর্শন*, অ.৫, আ. ২, সূঃ - ১ এর ভূমিকা ভাষ্যের উপর বাস্তিক, গৌতম, সন - ১৯৮৫, পৃঃ - ১১৬০।
- ৭। “নিগ্রহস্থানানি খলু পরাজয়বস্ত্বন্যপরাধাধিকরণানি প্রায়েণ প্রতিজ্ঞাদ্যবয়বশ্রয়াণি ...।”—
ক) বাৎস্যায়ন ভাষ্য, অ.৫, আ.২, সূঃ - ১ এর উপর ভূমিকা ভাষ্য, *ন্যায়দর্শন*, সন - ১৯৮৫, পৃঃ- ১১৬০।
খ) ফণিভূষণ তর্কবাগীশ - বাৎস্যায়ন ভাষ্য, অ.৫, আ.২, সূঃ-১ এর উপর ভূমিকা ভাষ্য, *ন্যায়দর্শন*, সন - ১৯৮৯, পৃঃ - ৪৮৮।
- ৮। “ক্রিয়াদ্বারেন কৰ্তা দৃশ্যতে বচনদ্বারেন বক্তেতি ন প্রতিজ্ঞাদ্যাশ্রয়ত্বমনুপপন্নম্।”— উদ্ভোতকর - ন্যায়বাস্তিক - *ন্যায়দর্শন*, অ.৫, আ. ২, সূঃ- ১ এর ভূমিকা ভাষ্যের উপর বাস্তিক, গৌতম, সন -

১৯৮৫, পৃঃ-১১৬২।

- ৯। “...সামান্যতমিকৃত্য নিগ্রহস্থানে দ্বৈ, ভেদবিস্তরবিবক্ষায়াং তু দ্বাবিংশতিধা ভেদঃ।” - উদ্যোতকর -
ন্যায়বার্তিক - *ন্যায়দর্শন*, অ. ৫, আ. ২, সূঃ- ১ এর ভূমিকা ভাষ্যের উপর বার্তিক, গৌতম, সন-
১৯৮৫, পৃঃ- ১১৬১।
- ১০। “প্রতিজ্ঞাহানিঃ, প্রতিজ্ঞাত্তরং, প্রতিজ্ঞাবিরোধঃ, প্রতিজ্ঞাসন্ন্যাসো, হেতুস্তরমর্থাত্তরং,
নিরর্থকমবিজ্ঞাতার্থম পার্থকম প্রাপ্তকালং, ন্যূনমধিকং, পুনরুক্তমননুভাষণমজ্ঞানমপ্রতিভা, বিক্ষেপো,
মতানুজ্ঞা, পর্যায়ন্যায়োপেক্ষণং, নিরন্যায়োজ্যান্যায়োগোহপসিদ্ধান্তো হেত্বাভাসাশ্চ নিগ্রহস্থানানি।” ॥
১ ॥ ৫০৫ ॥ -
- ক) *ন্যায়দর্শন*, অ. ৫, আ. ২, গৌতম, সন - ১৯৮৫, পৃঃ- ১১৬২।
- খ) ফণিভূষণ তর্কবাগীশ - *ন্যায়দর্শন*, অ. ৫, আ. ২, গৌতম, সন - ১৯৮৯, পৃঃ - ৪৯১-৪৯২।
- ১১। “কার্যব্যাসঙ্গাৎ কথা - বিচ্ছেদো বিক্ষেপঃ” ॥ ১৯ ॥ ৫২৩ ॥ - *ন্যায়দর্শন*, অ. ৫, আ. ২, গৌতম,
সন - ১৯৮৫, পৃঃ - ১১৯২।
- ১২। “যত্র কর্তব্যং ব্যাসজ্য কথাং ব্যবচ্ছিন্তি, - ইদং মে করনীয়ং বিদ্যতে, তস্মিন্নবসিতে পশ্চাৎ কথ্যামীতি
বিক্ষেপো নাম নিগ্রহস্থানং।” - বাৎস্যায়নভাষ্য, অ. ৫, আ. ২, সূঃ- ১৯, *ন্যায়দর্শন*, সন- ১৯৮৫, পৃঃ-
১১৯২।
- ১৩। “একনিগ্রহবসানায়াং কথ্যাং স্বয়মেব কথান্তরং প্রতিপদ্যতে ইতি।” - বাৎস্যায়নভাষ্য, অ. ৫, আ. ২,
সূঃ - ১৯, *ন্যায়দর্শন*, সন - ১৯৮৫, পৃঃ - ১১৯২।
- ১৪। “যত্র কর্তব্যং কার্য ব্যাসজ্য কথাং বিচ্ছিন্তি স বিক্ষেপো বিজ্ঞেয়ঃ।” - উদ্যোতকর - ন্যায়বার্তিক -
ন্যায়দর্শন, অ. ৫, আ. ২, সূঃ - ১৯, গৌতম, সন - ১৯৮৫, পৃঃ - ১১৯২।
- ১৫। “যথা রসালয়া ময়া ভুক্তং প্রতিশয়াকণো মে কঠং ক্ষিপ্তোতীত্যেবমাদি” - উদ্যোতকর - ন্যায়বার্তিক
- *ন্যায়দর্শন*, অ. ৫, আ. ২, সূঃ - ১৯, সন- ১৯৮৫, পৃঃ - ১১৯২।
- ১৬। “তত্ কথং নিগ্রহস্থানম্ ? অজ্ঞাননিগহনার্থ তু প্রত্যুক্তমজ্ঞানমেব পরিহারেণাবিক্করোতি।” -
উদ্যোতকর - ন্যায়বার্তিক - *ন্যায়দর্শন*, অ. ৫, আ. ২, সূঃ - ১৯, সন- ১৯৮৫, পৃঃ - ১১৯২।
- ১৭। “তথা চেদমর্থান্তরগমনে এবান্তর্ভবেত্; অসমর্থসাধনাভিধানাত্ । হেত্বাভাসেষু বা ...।” - ধর্মকীর্তি -
বাদন্যায়, সন - ১৯৭২, পৃঃ - ১১৮।
- ১৮। “অথোত্তরবাদী এবং বিক্ষিপত্, তস্যাপি সাধনান্তরমুত্তরে প্রতিপত্তব্যে তদপ্রতিপত্ত্যা
বিক্ষেপপ্রতিপত্তিরপ্রতিভায়ামর্থান্তরে বাহস্তর্ভবতি।” - ধর্মকীর্তি - *বাদন্যায়*, সন - ১৯৭২, পৃঃ -
১১৯।

- ১৯। “ন হি বিক্ষেপস্যন্যতমলিঙ্গধর্মানুবিধানং নাপি প্রকৃতসাধ্যসিদ্ধয়ে প্রয়োগো যেন হেত্বাভাসঃ স্যাৎ।
ন চ বাদিনো বিক্ষেপো হেত্বাভাসঃ, অনন্তরং কথামভ্যুপেতৈব হেতুমনভিধায়াপসরণাত্।” বাচস্পতি
মিশ্র - তাৎপর্য টীকা - *ন্যায়দর্শন*, অ. ৫, আ. ২, সূঃ - ১৯, গৌতম, সন - ১৯৮৫, পৃঃ - ১১৯২।
- ২০। “শ্লোকপাঠাদিভিরবজ্ঞাং দর্শয়ন্নোত্তরং প্রতিপদ্যত ইতি, তদপ্রতিভা নাম নিগৃহস্থানং মুঢ়ত্বাদিতি।” -
উদ্ভোক্তকর - *ন্যায়বাস্তিক* - *ন্যায়দর্শন*, অ. ৫, আ. ২, সূঃ - ১৮, গৌতম, সন - ১৯৮৫, পৃঃ - ১১৯১।
- ২১। “তত্র ভাষ্যকারমতং দুষয়িত্বা বাস্তিককারো যং স্থিতিপক্ষমাহ তত্রৈবং ব্রুমঃ...।” - ধর্মকীর্ত্তি - *বাদন্যায়*,
সন - ১৯৭২, পৃঃ - ৭৩।
- ২২। "He pedantically emphasizes all the changes and additions which were
introduced into the original theory by the last author." - সংখ্যা ১১, দি ইণ্ডিয়ান
হিস্টোরিক্যাল কোয়াটারলি, সন - ১৯৩৫, পৃঃ - ৮।

