

# Philosophy and the Life-World

G-J-2995  
14/08/2020

**Vidyasagar University Journal of Philosophy**  
**Volume II : 1999-2000**



**Department of Philosophy and the Life-World**  
**Vidyasagar University**

**Midnapore**

**721102**  
**India**

**West Bengal**

# Philosophy and the Life-World

## Chief Editor

PRABHAT MISRA

## Associate Editors

RAMDAS SIRKAR

SANTOSH KUMAR PAL

## Advisory Editors

Rajendra Prasad (P.U.)

Sankari Prasad Banerjee (C.U.)

Mrinal Kanti Bhadra (B.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.)

Bijoyananda Kar (U.U.)

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  
721102, W.B., India

---

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

---

**Price : Rs. 30/-**

**Rs. 20/- (for Student)**

**Vol. II Published in June 2000**

Published by Dr. J. Debnath, Registrar, Vidyasagar University and printed by him  
at N.B. Laser Writer, R/19 Dak-bungalow Road, Midnapore - 721102

# Philosophy and the Life-World

VOLUME II

CONTENTS

JUNE 2000

## EDITORIAL

OBITUARY : PROFESSOR N.K. DEVARAJA AND  
PROFESSOR PRANAB KUMAR SEN

## PAPERS

QUALITY OF LIFE : A CONCEPTUAL ANALYSIS : (WITH SPECIAL REFERENCE TO DISABLED PERSONS)		
S. R. Bhatt		9
ON THE SĀMĀKHYA CONCEPT OF KAIVALYA : A REFLECTION		
Gopal Chandra Khan		18
ŚRĪDHARASWĀMĪ ON VEDĀNTA		
Bijoyananda Kar		26
SUREŚVARA ON PHENOMENAL REALITY		
Mridula Bhattacharya		31
THE METHOD OF SCIENCE : IN THE EYES OF AN ABSOLUTE SCEPTIC		
Bhaswati (Bhattacharya) Chakraborty		37
PETER SINGER'S VIEW ON ENVIRONMENTAL ETHICS AND THE EXPANDING MORAL COMMUNITY		
Ramdas Sirkar		41
ENVIRONMENTAL ETHICS : A DEFENCE OF NON-ANTHROPOCENTRISM		
Santosh Kumar Pal		49
সমবায়ের পদার্থান্তরত্ব সমীক্ষা		
পিয়ালী ঘোষদস্তিদার		57
নৈয়ায়িকের প্রমা		
প্রভাত মিশ্র		69

## CONTRIBUTORS

S.R. BHATT Professor of Philosophy, Delhi University. Residence : M/P - 23, Maurya Enclave, Delhi 110034.

BIJOYANANDA KAR Professor of Philosophy, Utkal University. Residence : B-1, Vani Vihar , Utkal University Campus, Bhubaneswar 751004.

GOPAL CHANDRA KHAN Professor of Philosophy, Burdwan University, Residence : University Teachers' Housing Society , House No. 64, Krishnapur Road, Burdwan 721304.

BHASWATI (BHATTACHARYA) CHAKRABORTY Reader in Philosophy, North Bengal University, Darjeeling.

PRABHAT MISRA Reader in Philosophy, Vidyasagar University, Midnapore 721102.

RAMDAS SIRKAR Senior Lecturer in Philosophy, Vidyasagar University Midnapore 721002.

SANTOSH KUMAR PAL Lecturer in Philosophy, Vidyasagar University, Midnapore 721102

PIYALI GHOSH DASTIDAR Lecturer in Philosophy, Mahishadal Raj College, Midnapore.

MRIDULA BHATTACHARYA Lecturer in Philosophy, Triveni Devi Valotia College, Ranigunj, Burdwan.

## EDITORIAL

The Second Volume of **Philosophy and the Life-World**, the Vidyasagar University Journal of Philosophy has been enriched with a variety of subjects -both Indian and Western. It focusses the thoughts of the Classical Vedantins like Sridhara Swami and Sureswara . It concerns with some serious topics of metaphysics and epistemology of Classical Indian Philosophy. Also, the readers will find interest in three papers on Applied Philosophy, one dealing with quality of life and the other two, with environmental ethics.

The First Volume (1998-99) has been appreciated by the leading philosophical personalities of India. It was a special volume on the Husserlian concept of The Life-World. We have been much encouraged to bring out this volume.

Nevertheless, appreciation from upper level is not enough, until young generation be able to accept our venture. Young teachers of the Colleges and students, particularly of the Universities are indifferent to such a Journal . Wherein lies the lacuna ? We know, most of the students have given up the habit of book-reading, they only try to read the xeroxed notes produced by the tutorial farms.

Being not habituated to read English and Sanskrit/Sanskrit-oriented Bengali books /articles and not interested in deep thinking on any matter, the young college teachers and the senior students of the Colleges and the Universities Bengal are afraid of going through such Journals. Then, who will continue the tasks of B.K. Motilal, N.K. Devaraja or P.K. Sen? Will consumerism, competitive mentality and computerisation in every sphere of life destroy man's eternal and natural search for knowledge and wisdom ? Or, is the present generation dissatisfied with and disinterested in painstaking searching after the black cat in the darkness ? From our experience, of course, we may emphasise that present day students may take interest in the topics of Applied/ Practical Philosophy, although the study of this philosophy also demands acquaintance with the theories of Philosophy . However we , who are by occupation and interest within the boundary of the cultivation of philosophy, demand serious attention and activity of the policy-makers to change the unhappy situation ignoring the question, who will bell the cat ?

We received a good number articles for this volume. After the opinion of our Advisory Editors, we have been able to publish only nine. We appeal to the members of the philosophic community in Universities and Colleges to kindly send their valuable articles, which if permitted by the Advisory Editors, will be printed and published here with great care and sincerity . We also take this opportunity to make a fervent appeal to the teachers , the students and others intersted in philosophy to collect our Journal and cooperate with us materially and intellectually.

We are indebted to the Indian Philosophical Quarterly (Vol. XXVI Nos. 2 and 3) for the preparation of the obituary section of this volume, particularly to the write up by Alok Tandon published in No. 2.

## OBITUARY

We deeply mourn the sad demise of Professor N.K.DEVARAJA and Professor PRANAB KUMAR SEN which occurred in the first half of the last year. Professor Devaraja passed away on 11 January 1999. He was 81. Professor Sen passed away on 22 June 1999. He was only 68. We have lost the two original and creative thinkers of India, born and brought up in 20th century.

Professor Devaraja was born in 1917 in Rampur (U.P.) . He took his B.A. (Hons.) from Banaras Hindu University and completed his post-graduations from Allahabad University. He also passed the Vedānta-Śāstrī and in 1942 he received his D. Phil. degree on Sankarā's theory of knowledge. He was also a D. Litt.

Starting his career as a lecturer in Arrah (Bihar), he taught at Lucknow University (1948-1960) as Associate Professor before being selected as Sayaji Rao Gaekwad Professor of Indian Civilization and culture, in Banaras Hindu University and was Head of the Department of Philosophy and Religion there (1960-67). He also remained Director of Higher Study Centre of Philosophy in B.H.U. (1967-72). The University of Hawai invited him as a Visiting Professor in 1983-84. In 1972, he was honoured as the General President of Indian Philosophical Congress. He was also a receipt of Senior Fellowship of Indian Council of Philosophical Research, a few years before his death. The I.C.P.R. bestowed on him the most covetable honour by organising 'Meet the Philosopher : N.K. Devaraja' - a National Seminar at the university of Pune in 1994.

---

Professor Devaraja was basically a humanist Indian Philosopher. But he had deep studies in Western Philosophy too. So he accepted the critical role of philosophy towards the Indian philosophical and cultural traditions. He advocated an increasing indifference towards competitive values of modern world for realising ideals of human life. Neither could he agree with Marxism , nor could he accept spiritualism.

Besides contributing a good number of papers to Indian and Western Journals, he had many thought-provoking books like Philosophy of Culture(1963), The Mind and Spirit of India (1967), Hinduism and Modern Age (1975), Humanism in Indian Thought (1988), Freedom, Creativity and Value (1988). All along he tried to develop a new humanistic philosophy of Creative Humanism. His last major work was Limits of Disagreements (1993).

Professor Devaraja was not only a philosopher of repute, but also an established writer, poet and critic of Hindi literature. His novels Ajai Ki Diary, Path Ki Khoj and poetics Itihas Purusha, Upalambha Patrika are considered to be of very high standard. Chhayabad Ka Patan, a book on literary criticism made him a celebrated literary critic. Professor Devaraja was a man of tireless intellectual activity. Unfortunately he had to face economic hardships alongwith some tragedies in the family even in his old age. His legacy of creative humanism is always relevant to enlighten our path in the darkness of cultural crisis of the negative scepticism of the time we have been passing.

Born in 1931, Professor Pranab Kumar Sen, a brilliant student all throughout, earned his B.A. (Hons.) from the Presidency College, Calcutta, M.A. and Ph.D. from the Calcutta University. He started his teaching career at Bangabasi College and thereafter served the Department of Philosophy, Jadavpur University since its inception for over 43 years before only formally retiring in 1996. He was a Professor Emeritus at the same University till his last breath. He had taught several generations of students and teachers leaving to them legacy of the intellectual, search-finding and analytic traits of his ever inquisitive mind in the areas, particularly of Western Logic and Analytic Philosophy. Professor Sen was a leading philosopher of this country and was known in Britain and USA through his invaluable contributions at several seminars, symposia and conferences. He had received several honours from the Universities abroad, prominent among them being the visiting Professorships at the Universities of California, Los Angeles and Berkeley. He was a fellow at the VisvaBharati, Santiniketan and All

souls college and Magdalen college at Oxford, and at a few Universities like Chicago, Harvard, Princeton and Pittsburg. In 1973, he was Specialist Fellowship Grantee of the Heles in Ki University in Finland. He was appointed a National Lecturer in U.G.C. in 1981 and was also a Senior Fellow of the ICPR, New Delhi and Lucknow. He was a special invitee at the World Congress in Philosophy held in Boston last year. For some time, he also served as a member of UCG, and was also a nominated chairman of the Philosophy Panel in UGC.

Besides Logic, Induction and Ontology (Macmillan, 1980) and Reference and Truth (Allied Publishers, 1991), his original contributions, Professor Sen edited Logical Form, Predication and Ontology (1982), Foundations of Logic and Language (1990) and a few other volumes of philosophical essays. He also co-edited The Philosophy of P.F. Strawson (ICPR, 1995). Currently he was associated with a number of Research Projects in the Philosophy Department of Jadavpur University and actively engaged in editing two volumes of Philosophical concepts relevant for science in PHISPC project. He had contributed several articles to the Journals of national and international repute.

Professor Sen was a well-wisher of Vidyasagar University. In his passing away, India has lost a devoted philosopher son of international repute. His loss may be compared to the loss of Professor B.K.Motilal, who also passed away at a very early age.

May the fond memories of Professor N.K. Devaraja and Professor Pranab Kumar Sen inspire us and give strength to move steadily on the academic and creative mission of the philosophical activities of the country.



## QUALITY OF LIFE : A CONCEPTUAL ANALYSIS

(WITH SPECIAL REFERENCE TO DISABLED PERSONS)

S. R. BHATT

**E**nhancement of quality of life, though a latest catch-phrase, has been the perennial existential concern of all human beings (nay, perhaps of all living beings) right from eternity. All human endeavours and all pursuits of culture and civilization have been prompted by and oriented towards this concern. The development of science and technology has also been mainly engineered in this direction only. The traditional Indian concept of *puruṣārtha* is one of the prominent formulations of this concern for quality of life. The Greek quest for 'good life' exhibits the same concern.

In modern times under the influence of western materialistic conception of human being, the consideration of this issue has been confined to socio-economic dimensions of human existence, particularly to the economic one. In this project an attempt has been made to go out of this materialistic confinement and to bring in wider consideration of 'total' human being in line with the classical Indian conception. The idea is to provide Indian context and orientation to this study so that it may have a basis in and relevance to Indian ground realities. There can be no denying of the fact that food, clothings and shelter (*roti, kapāḍā aur makan*) are the basic necessities of life and they must be attended to on a priority basis. They constitute the base of human existence and therefore they are of foundational value. Any consideration of quality of life must therefore begin with ensuring a minimum level of standard of food, clothings, shelter and other basic material requirements. In the absence of these human existence can be worse than that of animal. But it should also be remembered that a human being does not live by and for the sake of these alone. There are deeper concerns of life which should also be taken into account in any developmental programme concerning human being. There are different levels and stages of human aspirations and in a holistic programme all must find a due place and importance. It is with this objective that the present study has been conceived and completed.

In this study, instead of dealing with these issues in a general way, an attempt has been made to limit it to a particular target group viz. the disabled people living in slum areas, a very small but most deserving section of the society in terms of socio-economic status in so far as it is the poorest and most deprived segment.

'Quality of life' is a multi-dimensional concept requiring varied perspectives from a number of disciplinary background . Therefore, there can be divergent approaches to the study of the various issues concerning quality of life. In the west, following that in India too, this phenomenon has been studied in modern times mainly by the social scientists in a purely empirical way. Mainstream economists, social scientists and planners have remained concerned with a quantitative, behavioural and the so-called objective account and appraisal of social reality in order to define and evaluate the needs of the people for a better quality of life. But the study of quality of life can not be just empiricistic and understood exclusively in terms of observation and case studies devoid of theory. No doubt that such a study is concerning empirically understandable reality but it presupposes *a priori* knowledge of generalised theory, however tentative it might be . In fact, a proper approach is to have a happy blending of behavioural and theoretical elements. For example, from the economic prespective quality of life is a measurement of per capita income and expenditure and over all satisfaction gained from production and consumption of material goods and services ? But the theoretical component of the types of production, consumption and distribution will be determined by the cultural perception of the people. So mere behavioural part cannot provide the total picture of the situation . The view of life and a reality of the respective culture also determines the final picture of quality of life. Thus mere empiricistic approach may be one-sided, descriptive and non-stimulating . Sadly Baldwin, Christine Godfray and Carol Propper have rightly pointed out that "concern about the quality of life is by no means new and such concern is not, of course, the monopoly of social scientists". Philosophical reflections have been contributing and can contribute in theorising about good life and in considering as to what constitutes a good life. The present study is also from a philosophical point of view and the approach adopted is holistic, organicismic and syncretic.

There is another reason as to why philosophical perspective is preferred in this study. In the structure of reality there is a basic distinction between 'things' and 'people' or *prakṛiti* and *puruṣa* to borrow the terminology of the Sāṃkhya system, which can not be ignored or over looked. Things can be quantified but not the life of the people. Quality can not be strictly quantified and hence there can not be any satisfactory

quantitative valuation or measurement of quality of life, whether it is in terms of QALY (i.e., quality adjusted life years) or in any other form. Heidegger, an influential phenomenological existentialist thinker of modern times, has lamented over the dehumanising effect of the technological insistence on measurability. The very attempt to measure quality of life is destructive of what it attempts to measure. To quantify and control quality leads to absolute loss of quality in lived experience.

### III

'Quality of life' is not to be taken as an antonym of quantity of life, but it is to be understood in terms of realisation of human aspirations and ultimate goals, as also fulfilment of immediate requirements of human existence. It is not a closed concept but an open-ended one, constantly to be reviewed and reformulated, though one may talk about its broad and universal format. There can, therefore, be no fixed, all-encompassing system of values and goals. In order to escape from authoritarianism and fundamentalism, some sort of tentativeness, flexibility and relativism is needed. There is, no doubt, a basic structure called 'human nature' and there is similarity of aspiration and goals in the entire human kind, but human social planning may differ from place to place and time to time depending upon development of resources. At the proximate level, because of differing needs and requirements, value system may be different, inspite of over-all identity of ultimate values. The point is that in the consideration of quality of life as to whether it is relative or absolute, there can be no exclusive either-or situation. It is both in different ways. In materialistic measurement there has to be relativism keeping in view the development of science and technology and availability of local resources. But from the moral and spiritual point of view new postulation of values can be absolutised. Moral and spiritual values are eternal and universal and so, they can not be regionalised or relativised. Genuine moral and spiritual values must be universalisable. This does not mean that these values do not admit of exception. In view of the unique or peculiar circumstances these can be overlooked or side-tracked, but these exceptions should also be regulated and absolutised.

### IV

The meaning and scope of 'quality of life' is to be understood both constitutively and evaluatively, both in terms of actual realisation of the objectives and in terms of postulation of the ideal. So quality of life is not to be seen as a position as positivistic sciences tend to do, but as a process calling for constant evaluation, not as a conquest but as a quest, not as a

one-time endeavour but an on going enterprise. It is this feature which in fact brings in philosophical inputs and provides it a normative character as well. A mere descriptive account of the quality of life in a given situation, even though significant and essential, may not be sufficient, unless it is viewed and evaluated in terms of possible enhancement and concrete suggestions in this regard.

There is another point which must be emphasised in understanding the meaning and scope of quality of life. It concerns the individual as well as the cosmic existence. Since the two are interrelated, inter-dependent and one organic whole, one can not talk of or attempt to realise a good quality of life keeping in view an isolated individual, society, nation or region. It has to be a global vision and a universal realisation, without any prejudice to any one section of the universe. From this the implication to be drawn in the present context is that there can not be a separate consideration of quality of life of the disabled people in isolation from the rest of the society. The only point to be highlighted is that they are at par with the rest of the society and there should not be any deprivation for them on the grounds of their disability . They are full-fledged 'persons' in the fullest sense of the term and their personality is to be given due regard.

## V

Any meaningful consideration of the quality of life has to be in the context of the nature of human existence. This is because human being is the most evolved species in the process of evolution and he has the capacity to transform himself as also the surrounding nature to his advantage. So at the outset one has to understand human nature, human potentialities, human relationship with other human beings and non-human beings and things. It has to be a holistic approach. This apart the distinctiveness of Indian understanding of human nature is also to be kept in view. In the west following Aristotle and subsequently Hobbes, Darwin etc. human being is understood as an 'animal', even though Aristotle used the qualification 'rational' . But the Indian conception of human nature is altogether different.

Here a human being is regarded as a 'divine spark' impregnated with perfection, though in the present state of 'bondage' he is imperfect and miserable . The Vedic conception of human being is that he is the progeny of the immortal (*amṛtasya pūtrāḥ*) which is ever perfect. So human being has the natural propensity to realise perfection. The Indian approach to quality of life is to be understood in terms of inherent potentialities and capabilities. It is the same as self-realisation or *mokṣa* which consists in freedom from wants, limitations, imperfections, etc. In the traditional

scheme this manifestation of inherent potentialities and capabilities has to be attempted in a planned and gradual way in the form of *puruṣārthas* through a socio-economic order known as *vārṇāśrama vyavāsthā*. Such a scheme might have outlined its utility and it may be replaced by another appropriate and suitable scheme but there is a need for a cooperative and planned endeavour. What is important and still relevant is that human being is to be understood in Indian fashion as a rational, free and responsible agent, a *jñāta*, *kartā* and *bhoktā*, to use Indian phraseology. This is what is meant by the term '*puruṣa*'. Every human being male or female is a *puruṣa* irrespective of psychso - physical differences, and therefore every human being must be given just and equitable opportunity to realise his/her *puruṣārtha*.

## VI

The quest after values and the attainment of values constitute the core of human life, irrespective of whether one is able-bodied or disabled, mentally developed or not so developed. Human nature is essentially the same, and that is why we find that every human being consciously or unconsciously wants to participate in the process of value-realisation. Everyone has value-concepts, value-judgements and value-discriminations, howsoever vague, imperfect or well-formulated they may be. Every human being aspires for, and therefore, should receive the proper opportunity to participate in the fulness of life, to be receptive of the significant and to lie open to whatever has meaning and value. According to classical Indian thought the entire cosmic process is teleological, purposive and goal-oriented. There is a built-in *telos* or *ṛta* which sustains, controls and directs the world process. The present state of human existence is that of imperfection, something which is not desirable and which needs to be overcome. Imperfection is not our original nature. Though we are born with it, it is not innate in us. It is an imposition on our nature, a covering, a bondage or a fall. Our goal and endeavour should be to get rid of it and to be back to our original nature, the pristine perfection, which is freedom from (**mukti**) all wants, miseries and sufferings (**trividha dukkha**).

This is the common goal of all of us, and to realise this there has to be a collective effort involving all and encompassing all. In this effort both the disabled and the non-disabled have to join together and be willing participants and partners. So our common goal should be to acquire a quality of life which is worth living, through a balanced, integrated, harmonious and all round development of all the human beings. From this it follows that the disabled people also have the capacity to be perfect and we have to carry them along with us. It is our duty as a fellow being of this cosmos to

help them in achieving the fullest efflorescence of the value-essence lying hidden in them in a dormant form. In the Bhagvadgītā in some other context Lord Krishna says that even though he is perfect and he has nothing to realise, He ceaselessly strives for the perfection of the cosmos. This is also the case with the Bodhisattvas according to the Mahāyāna Buddhist tradition. This should be the guiding principle of our collective living. This is possible and realisable, and therefore, this should not be treated as a utopian dream. It has to be a mission of life. It is unfortunate that some of the non-government organisations have taken this as vocation rather than as a mission.

## VII

In a proper consideration of quality as life there should be a balanced pursuit values of matter and values of spirit. Matter constitutes the base and spirit constitutes the apex of the same process of value-realisation. In this togetherness they constitute the total person. This conception of human being is different from the contemporary western conception of human being as a materialistic and competitive creature. It overlooks the fact that human beings do not live by bread alone, that food, shelter and clothings, though basic and most essential, they are not the sole requirements of human life and that instead of conflict, cooperation and mutual support are more basic to human survival. So when there is a talk of quality of life and standard of living it has not to be just materialistic, because along with a body and a mind human being has a spirit as well, though this may be contested by some.

Irrespective of what is stated above, in the scheme of value-realisation, matter gets priority because of its foundational character. Matter gets manifested in human body-mind complex, in material goods human being makes use of and in the surrounding natural environment in which he lives. All the three provide a base to our worldly existence. Matter has instrumental worth for human existence and we have to take cognisance of the worth or utility of matter so as to be fully benefitted by it and not to be diseased by the misuse of it.

This consideration takes us to the analysis of the values of matter. The values of matter could be in its gross and in its subtle forms. Broadly speaking, there are two kinds of values of matter in its gross form for the human beings. One is health and the other is hygiene. One of our basic objectives should be to develop a healthy person and for this it is a prerequisite to teach and realise the values of health and hygiene. Recognition of health and hygiene, both individual and public, as also cosmic

is the hall mark of a civilized society, and they are essential for socio-economic development and also for the total development ultimately.

To take the health aspect first, it is truism to say that in the healthy body resides a healthy mind and healthy soul. Apart from the cleanliness of body and the external surroundings, the health of the body depends upon purity of eatables and drinkables. Purity of eatables and drinkables guarantees purity of mind and soul also. Therefore, what should be the intake of the eatables and drinkables, and in what quantity and quality, should be the subject matter of physical education right from the very beginning. If the body gets nutritious food and water, it will have immunity from disease and a body having 'ease' will be conducive to sustenance and development of mind and spirit. What is needed for a good quality of life is positive health, apart from preventive and curative health.

Health is internal value whereas hygiene is external value. Production of standard and unadulterated material goods and maintenance of purity of natural environment, a pollution-free and clean surrounding, cleanliness of outer body, clothes, home and other surroundings etc. all come under hygiene. Health is an individual value but hygiene is a social and collective value. Every child has to be taught to cultivate the civic sense or hygiene. Taking bath, cutting of nails, brushing teeth, cleanliness of clothes, etc. are the instrumental values. Likewise construction of well-ventilated and sunny houses; proper sanitation of lavatories, bathrooms etc., cleanliness of lanes and roads, parks and other public places, etc. are to be taken care of. In our consideration of hygiene we can not stop at this level only. In modern supersonic age environmental pollution of a more subtle and cosmic type is endangering our existence and resulting in handicap generating diseases. There is, therefore, an urgent need for maintaining ecological balance.

In ancient times Indian sages and seers visualised the need and significance of ecological balance for the welfare of mankind and of all living beings. In their spiritual vision they realised the essential unity of the entire cosmos and recognised the organic character of different aspects of the cosmos. They advocated an integrated approach to development keeping balance, harmony and mutuality so that there could be no undue exploitation of nature by human beings who are the most corruptible. They devised traditions, customs and rituals with this objective and attached religious sanctity to the need for purity of nature. They introduced festivals with the idea of inculcation of such thoughts, beliefs and practices by interspersing in them deep religious convictions. They advocated that nature in its infinite forms and countless modes is nothing but a manifestation of

the ultimate divine spirit. This intrinsic divinity of nature led them to salute and worship all the basic forms of matter (*pañcha bhūtas*).

The materialistic infrastructure that we have built around us through the marvels of science and technology has made us blind and indifferent to the values of nature and has misled us to forget the deep and intimate relationship between man and nature. This holds true for both the disabled and the non-disabled. In this respect there can not be different sets of requirements for the two categories. It is both pity and irony that we people who worshipped nature, plants and animals have started ignoring and destroying them in our practical life. Instead of participating in the beauty and bounty, abundance and splendour of nature we have taken a utilitarian and exploitative attitude to it. In order to ensure a good quality of material life of disabled people as also of the rest, we shall have to be nature-conscious and take effective steps to maintain cleanliness and sanitation in the slums and in their surroundings so that the slum-dwellers in general and the disabled people residing there in particular may lead a clean life, breath clean air and drink clean water. The town-planners who are in charge of planning resettlement colonies should see to it that the structure of slums, in respect of houses, roads, lanes, parks, recreational and community centres, shopping complexes, transport system etc. are friendly to disabled people. They may be smaller in number but they have a right to live and to live in a dignified way sharing the material progress with all other fellow beings.

According to Indian understanding of human being, every individual is a body-mind continuum which is animated and sustained by a spirit. Therefore in a holistic consideration of the quality of life the physical, mental, intellectual and spiritual dimensions should be given a balanced representation. In planning for the well-being of the disabled people, sufficient attention should be paid to the development of the mental, intellectual and spiritual dimensions. This calls for evolving a system of education which is appropriate to fulfil this requirement. Catering to the needs of mental development implies specific consideration for catering to the needs of emotional, affective and aesthetic aspects of life. The disabled persons are much more in need of provision for mental development as this will compensate their disability and make them feel life worth-living. For this purpose there should be facilities for recreation, indoor and outdoor games.

Finally, the spiritual dimension of human person stands in need of realisation of moral and spiritual values in terms of fellowship, love, sympathy and universal fraternity. Spirituality consists in realising oneness with the total reality, the entire cosmos and this is possible only when he



transcends individual and material confinements.

The upshot of the above discussion is that in the consideration of quality of life, no distinction can be drawn between a disabled person and an able-bodied person. A person is a person and should be treated as a person irrespective of one's psycho-physical condition. The psycho-physical state of existence is only peripheral and never the core of human existence and it cannot be considered as relevant in any sense in so far as consideration of quality of life is concerned, except that attention has to be paid to its detrimental effect in the realisation of personhood.



# ON THE SĀMKHYA CONCEPT OF KAIVALYA : A REFLECTION

GOPAL CHANDRA KHAN

The present paper is divided into three parts. The first part contains a sad reflection on the position of emancipation at deliverance in the Indian milieu. The second part explains the theoretical perplexities of the concept of *Kaivalya* as in the Sāmkhya, the most ancient and a very influential one among the systems of Indian philosophy. In the third part I have suggested a reconstruction or a reinterpretation of the Sāmkhya notion of *kaivalya* to make it more meaningful for our people in general.

## I

We many often proudly declare that ours is five thousand years of civilization. This is not wholly untrue. When people of Europe and some other advanced nations of the world - to - day lived in caves and led savage lives, our people were engaged in writing the Vedas and the Upaniṣadas. Indians can certainly boast of having the earliest written text, the ṚgVeda, to their possession. In those early days our philosophers produced *mokṣaśāstras*, the theories, the ways and means of attaining emancipation. But to what avail? When India attained independence of the British rule, it was found that less than 15% of the total Indian population could read and write. It was easy to blame the British and other previous foreign domination for this miserable plight of our people. But was the situation any better before the British took over rule of this country? There is no evidence to suggest that the so-called *śūdras* and *chandālas* had at any stage, either before the British or even before Islam came to India, seen the light of enlightenment. It is amazing that in the land of the Vedas and the *mokṣaśāstras*, the Sāntāls had remained Sāntāls, the Bāuris had remained Bāuris for milleniums. They had not heard the name of a poet called Kalidāsa, a scientist called Āryabhatta, a grammarian called Pānini, and whatelse, the existence of a language called Sanskrit as Devabhāṣā. But how is it that the enlightened sections of the people of our country did not come forward to the service of the miserable lots? Indeed, the concept of service as was

mostly non-existent in this ancient civilised land. The Buddhist monks, of course, for a brief stint, introduced these purposeful activities, but they were soon stopped with the resurgence of the so-called Hindu Philosophy and resettlement of the Hindu ways of life among the enlightened sections of the society.

There can be no doubt that the development of the Indian society had all along been uneven. This uneven development might have been due to many causes, of which, I strongly feel, the philosophical conception of *mokṣa* is the dominant one. Thus Vidyāśagar who was passionately involved in activities as might bring salvation to the women and the illiterates had no hesitation to declare that the Vedānta and the Sāṃkhya are *mithyās'āstras*. He had specially in mind the conception of *mokṣa* as in these two dominant systems of Indian philosophy. One might notice that the wandering monks or *muktisādhakas* of our country, who mostly subscribed to the Sāṃkhya or the Vedānta conception of *mukti*, and who mostly depended upon the *grhīs* for their sustenance, deserted them in times of famines and epidemics. It was mostly expected of the *muktisādhakas* who cared least for their earthly lives that they had come forward to help the *grhīs* in such trying situations. But did they really come forward ? No, they did not.

One may ask : How do I blame the philosophical conception of *mukti* or *mokṣa* as one of the causes of apathy towards the weak and the distressed ? The reason may not be far to seek. In the absence of a religious law-book the spiritual or non-mundane desires of the people have all along been guided by the philosophical conception of *mukti* or *mokṣa*. With the notable exception of the Mahāyāna Buddha conception of *nirvāṇa*, most of the Indian philosophical conceptions of *mukti* are highly individualistic in nature. *Mukti* or *mokṣa* is the affair of the individual, and one's own *mukti* has nothing to do with the *mukti* of others. One may notice that our *mokṣasāstras* are incomplete philosophical systems in some important ways: they do not include ethics and aesthetics. These two philosophical disciplines deal with social realities. They recognise the existence of others and one's commitment towards others. But our philosophical systems hardly ever create any philosophical ground for the I-other relationship and here is blindness in the very heart of enlightenment.

The objective of this paper is not just to raise polemics against our philosophical conceptions of *mukti* or *mokṣa* or *kaivalya*. What I strongly feel is that a new line of thinking is necessary in this particular to make our philosophical ideas more vibrant and more meaningful. Our philosophical systems rightly emphasised the inner greatness of man and the need to realise that greatness. But what needed be equally emphasised is that man's

inner greatness is no solitary virtue, that man is also a creature of the earth, and that he is destined to live in association with others. Man is, as the time of his birth, a very weak creature. For many years of his early life he depends on others for survival. It is truly said that man learns from the learned, and that a man brought up in association with the disableds in the use of a leg learn to cramp and not to walk. Thus there is no way one can take care of his or her own *mukti* leaving behind others to rot. Vivekānanda clearly realised this truth, and impressed as he was by the spiritual message of the Advaita Vedānta. He deemed it fit to reconstruct its ideas by introducing the concept of mission or service in it into the form of what he termed 'Practical Vedānta'. I feel, apart from the Advaita Vedānta, other philosophical systems too, specially the Sāṃkhya, need be reconstructed. In order that I may convince you about this urgency I first explain the theoretical perplexities into which the Sāṃkhya concept of *kaivalya* land us in the second part of the discussion.

## II

Our study of Sāṃkhya is based on Tsvaraḥṣṇa's *Sāṃkhyakārikā*, which is the oldest Sāṃkhya text on which we have commentaries by later writers, and which is at present our most important source of knowledge of the teaching of Sāṃkhya. Our objective is to explain the puzzles of the Sāṃkhya notion of *kaivalya* or *mokṣa* as illustrated in that important work.

Sāṃkhya, like other systems of Indian philosophy originated as a *mokṣaśāstra*. *Mokṣa* or *kaivalya* is conceived in Sāṃkhya as permanent cessation of sufferings. The *Kārikā* points out that man's life on earth is subject to three kinds of pain—*adhyaत्मिका*, *adhibhautika* and *adhidaivika*. It also observes that sometimes individuals, in consequence of the embarrassment of those three kinds of pain, enquire into the means of getting permanent relief of them. Sāṃkhya is explained for the benefit of those enquirers.

Sāṃkhya says that *Kaivalya* in the sense of permanent and absolute relief, is possible through *tattvābhyaśa*, a spiritual practice of truth, which culminates in a special kind of knowledge that is *kevalajñāna* or *tattvajñāna*, *Tattvas*, or principles of truth, according to Sāṃkhya, are twenty-five in number. Of them *prakṛti* (the prime matter) and *puruṣa* (self or consciousness) are primordial, and the rests are evolutes of *prakṛti*, which are brought about by the union (*saṃyoga*) of *prakṛti* and *puruṣa*. The union of the two original principles is inherently teleological. The *Kārikā* says that the union serves a two-fold purpose — the contemplation of *prakṛti* by *puruṣa* and emancipation or *kaivalya* of *prakṛti*.

Puruṣasya darsanārtham Kaivalyārtham tathā pradhānasya  
pangvandhavadubhayorapi sāmyogastatkṛtaḥ sargaḥ.  
(Kārikā, 21)

The Kārika statement that the purpose behind the evolution of the world is liberation or *kaivalya* of *prakṛti* is quite striking. For, how *prakṛti*, which is said to be *acetana* or unconscious, can ever be subject to bondage or liberation, Without consciousness there can be no pleasure, pain, etc. So apparently *prakṛti* cannot be in bondage. The Kārikā seeks to solve this puzzle by explaining the notion of *sāmyoga* at union between *puruṣa* and *prakṛti*. *Prakṛti* is inherently unconscious. But it is united to *puruṣa* which is consciousness pure and simple, and this union is beginningless. By virtue of this union, the unconscious *prakṛti* becomes something like a conscious subject. In the process *puruṣa*, too, becomes something like an agent.

tasmāt tatsāmyogādacetanam cetanādiva liṅgam  
guna - kartṛtve ca tathā kartṛteva bhavatyudāsinaḥ.  
(Kārikā, 20)

The word 'eva' that occurs in the aphorism quoted above is quite significant. It means to say that the union between *puruṣa* and *prakṛti* does not really change the ontological status of the two principles, though they get misrepresented as conscious subject, conscious agent, etc. In other words, in the union of *puruṣa* and *prakṛti* there develops a false sense of identification, matter is identified with consciousness, and *vice versa*. But in reality *puruṣa* and *prakṛti* are distinct principles, and they cannot be identified with each other except through ignorance.

*Puruṣa* is pure consciousness which is always free. It is witness, solitary, bystander, spectator and passive (Kārikā, 19). Such a *puruṣa* cannot be materially affected by its union or association with *prakṛti*. Yet there is the misconception. So there must be somebody who is misconceived. Misconception is ignorance. Indian Philosophers generally agree in their opinion that sufferings follow upon ignorance. Obviously, the one who has the misconception is said to be in bondage. *Prakṛti* being of the nature of ignorance (or *aviveki*, cf. Kārikā, 11) may be said to be in misconception. Not knowing the real nature of *puruṣa*, *prakṛti* itself assumes the role of *puruṣa* and offers all of its resources for the gratification of that imagined *puruṣa* (cf. *Tattvakaumudī* commentary on Kārikā, 37. Also, *Purnimā* commentary on the *Kaumudī* passage). Thus, in fact, *prakṛti* unfolds itself for its own gratification with this false belief that they are meant for the enjoyment of *puruṣa*. Being caught up in this false belief, *prakṛti* is in bondage, and with the dawn of true knowledge of *puruṣa* or self, it attains liberation or *mochana*.

tasmānna badhyateddhā na muchyate nāpi samsarati kaschit  
sambarati vadyate muchyate ca nānāsravā prakṛtiḥ.  
(Kārikā, 62)

In this connection it may be observed that bondage, and the consequent sufferings of *prakṛti* is not simply due to the union between itself and *puruṣa*, for the union leaves *puruṣa* unaffected, but not *prakṛti*. The union binds *prakṛti* because it does not possess knowledge. *Puruṣa*, on the other hand, is eternally wise. So, it is never in bondage. *Prakṛti*, by sharing the consciousness of *puruṣa*, in course of time, realises its own nature, and finally, the nature of *puruṣa*, the ultimate ground of all knowledge and experience. With the acquisition of the knowledge of *puruṣa*, *prakṛti* attains liberation. The liberated *prakṛti* stands in union with *puruṣa*, but it has no more bindings of creation.

*dr̥ṣṭā mayetyupeksaka eko dr̥ṣṭāhamityuparamatyanyā  
sati samyogepi tayoh prayajonam nāsti sargyasya.*  
(Kārikā, 66)

The above account of the liberation of *prakṛti* seems to be somewhat clear. But when we compare it with other statements about *kaivalya* to be found in the Kārikā, the whole thing gets clouded. The Kārikā says that *mokṣa* is a *puruṣārtha*. Commonly the term 'puruṣārtha' means the goal of living. But etymologically it means - that which is for *puruṣa*. The Kārikā seems to uphold the etymological sense of the term. It says that *prakṛti* elaborates itself for the sake of *puruṣa*.

*autsukyanivṛṭtyartham yathā kryāsu pravarttate lokah  
puruṣasya vimokṣartham pravarttate tadvadavyaktam.*  
Again (Kārikā, 58)

*ityeṣā prakṛtikṛto mahadadiviśeṣabhuta paryantaḥ  
pratipuruṣa vimokṣartham svārtha iva parārtha ārambhaḥ .*  
(Kārikā, 56)

Here it is said that creation of *mahat*, etc., by *prakṛti* is *svārtha iva parārtha ārambha*, and not *parārtha iva svārtha ārambha*. The same thing is expressed in the following.

*rupaih saptabhireva tu vadhnātyāt mānamātmanā prakṛtiḥ  
saiva cha puruṣartham prati vimochayatyekarūpena.*  
(Kārikā, 63)

*Prakṛti*, by its seven modes of virtue, vice, etc. binds itself by itself, and by another mode of knowledge, it liberates itself by itself, but all for the sake of *puruṣa*. The above statements indeed suggest that though bondage and liberation are affairs of *prakṛti*, they are meant for the liberation of *puruṣa*. But in what sense should bondage and liberation, as well as the liberating activities of *prakṛti*, serve the purpose of *puruṣa*, if the latter is not really in bondage? The Kārikā contention that *mokṣa* is a *puruṣārtha* is difficult of comprehension, indeed.

There is one plausible explanation of bondage and liberation. *Prakṛti*

is really in bondage. Prakṛti displays its resources in the shape of the world with this false belief that they are enjoyed by a conscious subject. that is *puruṣa*. But when it realises that *puruṣa* is a transcendental principle, and that it does not require the world for its gratification, *prakṛti* also realises the utter vanity of its enterprises and the senselessness of its sufferings. Thereupon it stops creating any more world in reference to *puruṣa*. This is *mokṣa*. However, this explanation is not sufficient for it does not say how *mokṣa* can be regarded as a *puruṣārtha* in the literal sense of the term.

So far we have tried to explain the notion of *mokṣa* with the presumption that the concepts of bondage and liberation apply to *prakṛti*. Now let us suppose that, according to Sāṅkhya, *puruṣa* is subject to bondage and liberation. This is the agreed view of most of the commentators of Sāṅkhya. For example, Vāchaspati, the commentator, explains Kārikā-21 by saying that the term '*pradhānasya*' has been used in the aphorism in the acquisitive. The aphorism, in Vāchaspati's interpretation, says that *puruṣa*, being bound up by *prakṛti*, prays for liberation (*pradhānena sambhinnah puruṣastadgataṁ dukhtrayam ..... kaivalyam prarthayate*). Gaudapāda another commentator of the *Kārika*, explains *kārika* 21, by saying that the union of *puruṣa* and *prakṛti* serves the purpose of attaining *kaivalya* on the part of *puruṣa*. The *Kārikā* also contains many helpful suggestions which support the views expressed by Vāchaspati and Gaudapāda. Indeed, one of the *Kārikā* arguments for the existence of *puruṣa* is *kaivalyārtham pravṛtti*, that is, attempt at liberation. *Puruṣa* is too subtle a principle to be evident to the senses. Its existence has to be inferred by that kind of inference known as *sāmānyatodrṣta*. People sometimes wish to be liberated. The scriptures and also the wise speak of liberation in the sense of freedom from pain for all times to come. The evolutes of *prakṛti* being of the nature of pleasure, pain, etc. cannot be liberated. Hence there is a separate reality, that is, *puruṣa* that attains liberation (cf. *Tattvakaumudi* on *Kārika*, 17)

*Mokṣa* or *kaivalya* is said to be attained in *kevalajñāna*, which is a special kind of knowledge. The *Kārikā* specifies this knowledge as of the form *na asmi, na me* and *nāham* (*kārika*, 64). But who can attain such kind of knowledge? The knower cannot be the ego or *ahaṅkāra*, since the ego is clearly denied in it. My claim to knowlege 'I am not the ego' will not be treated as valid, if I am really the ego. Again, *kevalajñāna* cannot be attained by *maḥat* or *buddhi*, which is the first product of *prakṛti* and the intermediary between *prakṛti* and *ahaṅkāra*. *Maḥat* is a product of *guṇaviparyaya*, whence *kevalajñāna* is said to *aviparyādisuddham* (*Kārika*, 64). Finally, *mūlā prakṛti* cannot attain *kevalajñāna*. Knowledge of every kind requires discrimination between the subject and the object, but *mūlā prakṛti* is said to be perfectly homogenous. So the distinction between the subject and the

object is not available in it. Again, *prakṛti* cannot attain *kevalajñāna* by discriminating itself from *puruṣa*, since *puruṣa* is consciousness as such and not an object among other objects of the world. Thus there is only one possibility left. *Puruṣa* or pure consciousness itself attains *kevalajñāna*. If consciousness is regarded as the subject then it can very well discriminate itself from *prakṛti* as the object and there by attain *kevalajñāna*. Thus Gaudapāda categorically says that *tattvajñāna* as *kevalajñāna* is attained by *puruṣa* (*jñānam pancavimsatitattvajñānam puruṣasyeti*). (Cf. Gaudapādās Commentary on Kārika, 64). Now, if *mokṣa* is attained in *kevalajñāna*, then *puruṣa*, being the owner of *kevalajñāna*, is subject to liberation (*kaivalyam dukkhatrayavigatam prapnōti puruṣah*) (Tattvakaumudi on karika, 68).

But if we finally decide to say that *puruṣa* attains *kaivalya* by acquiring *tattvajñāna*, then the capital position of Kārikā, 64, that none else is in bondage and that none else attains liberation but *prakṛti* itself, will have to be overturned.

### III

So far we have explained the theoretical perplexities of the Sāṃkhya notion of *kaivalya* as *mokṣa*. The difficulties are mainly due to the fact that in the theoretical consideration *prakṛti* and *puruṣa* are taken as two separable realities, and the concept of *kaivalya* is applied to the one or the other. But the Kārikā is at least clear in its opinion that the connection between *puruṣa* and *prakṛti* is original, purposive and remains uninterminated even after the purpose is fulfilled. And, we must not either forget that philosophical enquiries are begun by men who are tormented by three kinds by pain. therefore, the notion of *kaivalya* is meaningful for men, in the first place. A man is a *śarīrī* and a *śarīra* together. According to Sāṃkhya, whatever originates from *prakṛti* is *śarīra* as body, and they are of two kinds, namely, *sūkṣma* and *sthūla*. Apart from *pancha malābhūtas*, all other products of *prakṛti* are *sūkṣma*. The *sthūla śarīra* admits of *parimāṇabheda*, and the *sthūla śarīra* being the last in the order of evolution contains in its heart all the *sūkṣmāśarīras*. In so far as a *puruṣa* finds its earthly abode in a *sthūla śarīra* of a certain amount it gets the shape of an individual conscious being, say, a man. Thus a man is both *prakṛti* and *puruṣa* together. Being a *prakṛti* he is intimately connected with the just of the evolutes of *prakṛti* through *sūkṣma śarīra*. Now, whatever in an evolute of *prakṛti* is composed of the three basic qualities of *prakṛti*, namely, *sattva*, *rajaḥ* and *tamaḥ*. Now, the movement of *prakṛti* is inherently teleological and is subject to the moral order. The teleology behind *prakṛti parināma* is that *prakṛti* gets spiritualised by the presence or reflection of



puruṣa-consciousness in it and *puruṣa* assumes the role of a disinterested observer of the movements of *prakṛti*. That means, *puruṣa* is sought to be elevated to a pure contemplative life which is free from pleasures, pains etc. This needs enterprise and moral transformation. Through moral transformation the *sattva*-element of the *prakṛti* - part in man becomes more and more prominent and the *puruṣa* in man becomes more and more enlightened or contemplative. This is the road to freedom on the part of both *puruṣa* and *prakṛti*, but it can never be achieved by one man's effort and for his own sake. In respect of *puruṣa* a man belongs to the transcendental *puruṣa-community* for which *prakṛti* is the common platform. Thus it is not possible for a man to seek his own *kaiḷyā* leaving aside or getting dissociated from others. He has to work for others and others for him. Through joint effort every part of *prakṛti* will be morally transformed and every man in the shape of *puruṣa* will enjoy pure contemplative life. This is the ideal position that philosophy explains, and man has to approximate the ideal.

# ŚRĪDHARASVĀMĪ ON VEDĀNTA

BIJOYANANDA KAR

As one of the prominent glossers of Śrīmad - Bhāgavata and Srimad - Bhāgavad Gītā, Śrīdhara Svāmī has been very popular in the religious - philosophical tradition of India. The two glosses of Śrīdhara (i.e., one of Bhāgavata called *Bhāvārtha Dipikā* and the other on Gītā called *Subodhinī*) have been collected from various parts of India and are published in different languages.

Here mainly, basing on these two works, we propose to briefly discuss Sridhara's rendering of Vedānta. Originally Sridhara was an Advaitin. In the religious tradition his position was definitely respectable in view of the fact that he was the tenth Śaṅkharācārya of Govardhanamath. Śaṅkarites, it is said, were divided into two main groups, namely, the *Smārtas* and the *Bhāgavatas*. The former were said to be *śuddha jñānavādīns* in the sense they did not accept bhakti or devotion in any form of enlightenment. But the latter tempered the idea of *Mukti* with *bhakti*. According to them *bhakti* is not necessarily incompatible, for the attainment of the highest. It is obvious that Śrīdhara belonged to this latter group. He was definitely one of those few Advaitins who became conspicuous in synthesising *jñāna* and *bhakti*. Brahman can be the object of devotion and in that sense to worship *Nṛsiṅha* was considered as no hindrance for the attainment of *mokṣa*.

But here Śrīdhara's point may be objected on the ground that Advaitism is essentially knowledge-oriented (*jñāna - paraka*). Realisation of Brahman (*mokṣa*) is possible exclusively by knowledge. Of course, this is not ordinary knowledge but pure knowledge of non - duality (*parā vidyā*). But whatever it may be, this pure knowledge cannot have any term with *bhakti*. Because *bhakti*, in any form, must imply some form of duality and multiplicity. That is why Advaita *nirguṇavāda* must have its logical climax in *māyā* according to which the world of diversity, though appears to be real, finally is not real and therefore has to be discarded as *vivarta*. For

this, the uncompromising Advaitism has been severely criticised by the theistic Vedantins and Vijñānabhikṣu, for instance, treated *māyāvāda* as *asat śāstra*. In view of this it may be found as logically untenable to find a synthesis of *jñāna* and *bhakti* within the Advaitic framework.

But, in spite of such objection, attempts have been made to include *bhakti* within the fold of Advaita. It is said that Śaṅkara himself, being the propounder of *nirgunatattva*, was also a devotee of Śrīkrṣṇa.<sup>1</sup> Śaṅkara's name is found as one of the old commentators of Bhāgavata in a work entitled : *Bhāgavata -tāt - paryanirṇaya* of Maṅhva.<sup>2</sup> In view of the fact that everybody is not capable of comprehending the *nirguna - tattva*, he should seek Brahman through the *Bhaktimārga*. It is *bhakti* which purges the mind from worldly impurities and finally Brahman is attained. It is clear that, from the standpoint of Vyavahāra, Śaṅkara, acknowledged the excellence of *bhakti-mārga*. In his *Viveka - Cudāmoni* (Sloka - 32), he had even gone so far as to assert *bhakti* as the best among all the means for the attainment of *mukti*. In *Brahma - Sūtra - Bhāṣya* (III. 2. 13) he clearly held that in spite of Brahman being *nirviśeṣa* from the standpoint of *paramārtha*, it should be viewed as *saviśeṣa*, (*savisesatvamapi brahman - o - bhyūpagantavyam*). It is also stated that Brahman, even if is all pervasive (*bibhu*), can be realised in a particular point like Viṣṇu can be realised through *sālagrāma* (Sarva - ga - syāpi brahmana upalabhyartham sīhāna viśeṣo na virudhyate sālagrāma iva viṣṇo - Brahama - Bhāṣya, 1. 2. 14)

It appears that Śrīdhara, in this perspective, was one of the most dependable interpreters of Śaṅkara's Advaita. Even if he accepted Brahman to be *nirguna*, *nirakara* and *nirviśeṣa* from the *paramārthika drsti*, he definitely accepted Brahman as *saguna Isvara*, from the *vyavaharika drsti*. That is the reason why he found no inconsistency in conceiving *Isvara* as *Nrsimha*, *Pāṇmananda svarupa*, and *Purusottama*. The *Bhagavata - purana* ( 1. 2. 26) held that the world is unreal, but has the ultimate reality of Brahman as its basis and therefore looks like real.

" *Yat sattvatah sadā bhāti jagad etad asat svatah Sadābhasam asatyasmin bhagavantam bhajāmi tam.* "

According to him the world is really false being connected with nescience. But it appears as real being created out of real Brahman (" *Udbhūtam bhavatah sato' pi bhūbanam san - naiva*", *Bhāvārtha - Dipikā*, X. 87. 36).

Śrīdhara, with regard to the relation between *Isvara* and *Jagat*,

utilised the analogy of yarn and cloth. He held that as without the basis of cause yarn, the effect cloth is not seen so also the world has no basis apart from God. But it should be noted that the world - effect, though appears to be real, has no reality from the stand - point of Brahman. Śrīdhara seems to have well understood this implication of Advaita point of view and therefore held that change only appears as real and the world along with the individual *Jīvas* appear as reals ; but in the ultimate analysis (*paramārtha vicāra*) the names and forms do not persist and there is nothing apart from Brahman.

Brahma - Sūtra ( II. 3. 43 - 49) mentions the part and whole relationship between and *Jīva*. Śaṅkara interpreted it as "*aṁsaiva aṁsah*" (part as it were) and meaning thereby that "part and whole" formulation is not really acceptable within the Advaitic framework. It is interesting to note here that both Rāmānuja and Nimbārka held the *Jīva* is a real *aṁsa* of Brahman, even as the light coming out of fire is an *aṁsa* of fire . Vallabha maintained that *Jīva* is *aṁsa* of Īsvara because there is both difference and identity between them. All these renderings advanced by Rāmānuja, Nimbārka and Vallabha can obviously be seen as not compatible with the Advaita point of view. Even Bhāgavata (XII. 171) accepts the point that appearance of rope as snake is due to *adhyāsa*, and this view clearly seems to be close to Śaṅkara's stand. It is worthy to note that Śrīdhara, because of his Advaita leanings, gave more emphasis on *avidyā* and *māyā* and said that like shell and silver, the *Jīvas* which have been treated as parts of Brahman are not real transformants (*Vikāra*) of Brahman but are apparent (*Vivarta*).

"*mithyā - drsyatvāt - sukṭi - rājatadi - vād ityadi -*" *Bhāvartha Dipikā*, (XI. 19. 17)

All these clearly establish the point that Śrīdhara is primarily an Advaitin. And he never wanted to forgo the Advaita doctrine of *Adhyāsa* at the face of his leanings towards devotionalism. He is in the line of Śaṅkara in admitting *vyaḥarika sattā* (empirical reality) and at the same time accepting *Nirguna - Brahmavāda*. For this reason, while writing gloss over *Gītā* (Subodhini), he started acknowledging the views of Bhaṣyakāra, Samkara as follows :

"*bhāsyā - kāra matam samyak tad - vyākhyātrgiras - tathā, yathā - mati samālocya gūā - vyākhyām samārabhe.*"

Hence Śrīdhara is an Advaita Jñānāvadi from philosophic point of view; but while conceding the greatness of knowledge he had not, of course, set aside the relevancy of devotion and in that way he had become prominent

in bringing an integration between *jñāna* and *bhakti* within the Advaita fold.

It can be seen that Śrīdhara's view - point is not simply given due recognition within the Advaita sect; but he had been acknowledged with great reverence by almost all the prominent Vaisnavite thinkers of at least eastern India including Caitanya himself. The post - Caitanya Vaisnavites of Bengal like Jīva, Rūpa and Sanātana, prominent Vaisnava thinker of Assam like Sankaradeva and also prominent Vaisnavite from Orissa like Jagannāth Dās have accepted Śrīdhara's importance in religio - philosophical discussion. In this context Caitanya's affinity with Sridhara needs special mention. Though traditional account concerning Caitanya's devotionism is not all found to be same, the most dominant and usually accepted rendering seems to be that of Rāmānuja or Madhva. It is said that Caitanya, on several occasions, had addressed himself as *mayavadin*.<sup>3</sup> Kāvīkarnapura stated Caitanya entered the monastic order of Advaitin.<sup>4</sup> But the same writer in his another work stated that Caitanya reached Sārvabhauma's place at Puri and his stand was to establish *Bhakti Vedānta* by way of refuting Advaita.<sup>5</sup> However Caitanya had great admiration for Śrīdhara who was a prominent Advaita - bhakti - vādin. The tradition records that on one occasion Caitanya repudiated a commentary on *Bhāṅabata* by one Ballava Bhatta on the ground that it departed from Śrīdhāra's track.<sup>6</sup>

It seems to us that Caitanya's affinity to Advaita was quite profound. He, because of that, accepted Sridhara's rendering of Advaita which considered *bhakti* as the best means for Advaita - mukti, and thus tempered the severe monistic idealism of Advaita with emotionalism of *bhakti*. In that way he presumably was a *Bhāṅavata Advaitin* and not a *Smārta Advaitin*. And that may well explain why he refuted Advaita while discussing with Sārvabhauma (Whose point of view most probably was a *Smārta* type). All this shows the depth of closeness between the standpoints between Sridhara and Caitanya.

#### NOTES AND REFERENCES

1. S.K.De : Early History of the Vaisnava faith and movement in Bengal, Calcutta : Firma K. L. Mukhopadhyaya, 2nd edition, 1961, p. 17.
2. Ramanarayan Vyas : The *Bhāṅavata Bhakti* cult and three Advaita *Ācāryas*, Delhi, Nag Publishers, 1977, p. 96.

It is possible to cast doubt over this statement of Madhva on the ground that the name 'Samkara' found in the treatise under reference may not definitely imply the famous Samkarāchārya. However, the matter does not appear to be decisive either way on the basis of the informations presently available.

3. Kṛṣṇadāsa, Caitanya - caritāmṛta (Madhya, VIII, 45, 123), referred to by De, Op. Cit., p. 16.

4. Caitanaya Candrodaya (V. 21) , referred to by De, Op. Cit., p. 14.

5. Caitanya - caritāmṛta (XII. 22. 27)

"advaita - vādam vinirasya bhakti - samsthāpakam svīyamatam jagada'  
referred to by De, Op. Cit.; p. 565.

6. Caitanya - caritāmṛta and Kṛṣṇādasa Kaviraj. (antya VII, 128.)

"Śrīdhara Svāmī nindi nija tikā kār Sridhara svāmi nāhin nane ete garva  
dhar Sridhara svāmi prabhābete Bhāgavata jāni Jagadguru Sridhara Svāmi  
gurukari māni".

## SUREŚVARA ON PHENOMENAL REALITY

MRIDULA BHATTACHARYA

The Upanishadic seers and the advocates of the theory of absolute non-dualism recognise the objects of the world to be relatively real. Since the Ultimate Reality or Brahman and world stand in the relation of Reality and relative reality, the Advaita Vedāntins feel it necessary to thoroughly examine this relationship. They seek to explain the nature of this relationship in three ways. These three ways are the same as the three schools of interpretation of Advaita doctrine, namely - the Reflection - Theory (*pratibimbavāda*), the Appearance Theory (*ābhāsavāda*) and the Limitation Theory (*avacchedavāda*). The theoreticians of the three schools of Advaita Vedānta recognise the relative reality of the world.

Sureśvara, a disciple and follower of Śaṅkara, is the chief exponent of the theory of Appearance (*ābhāsavāda*), the beginning of which can be traced to the Upanishadic texts, the *Brahma-sūtra* and the *Śaṅkara-bhāṣya*. According to this theory, the objects of the world are mere reflectional appearances. The upholders of the theory of Appearance sometimes use the word *pratibimba* in the sense of *ābhāsa*.<sup>1</sup> According to the Vivaraṇa school, the superimposition of the *bimba* is what exactly constitutes the *pratibimba* or reflection. But the advocates of the Appearance theory maintain that the reflectional appearance or *ābhāsa* is an unreality, as the *ābhāsa* has no distinct reality of its own in any absolute sense of the term. The *pratibimba*, being essentially the same as the *bimba*, is to be deemed essentially as nothing, but Reality; whereas the *ābhāsa* is a seeming outer manifestation which can be held to be neither identical with, nor different from nor both from Reality,<sup>2</sup> as a result of Reality appearing in and through *avidyā*. The superimposition of the face on some adjunct like mirror is what is known as *pratibimba*. But the superimposition of the redness of some red flower on the white crystal is clearly unreality and nothing more than that; hence the superimposition of the redness on the crystal is *ābhāsa*. *Pratibimba* is identical with the *bimba*. Hence it is considered to be real. But *ābhāsa* is not identical with the original and as such, is not real, but

false.<sup>(3)</sup>

Like the Vivaraṇa school the Ābhāsa-school also endeavours to establish the Advaita theory of absolute non-dualism. But the former arrives at the Advaita thesis through identity proper, that is, an account of the *pratibimba* being realised as essentially identical with the *bimba*, while the latter arrives at the same conclusion on sublation of what is appearance out of the two, the other of which is reality and emerges finally as the sole surviving essence. According to the theory of Reflection, the identity through superimposition is direct between the *bimba* and the *pratibimba*; whereas, according to the theory of Appearance, this identity is direct only between the appearances and the inert objects and only indirect between Reality and appearances as pseudo-realities.

Śaṅkara expounds the theory of Appearance (*ābhāsa*) while explaining the *Brahma-sūtra*, *ābhāsa eva Ca*.<sup>4</sup> According to his interpretation, the individual soul or *jīva* is a mere appearance of the Highest Soul or Brahman like the reflection of the sun in the water. As when one reflected image of the sun trembles, another reflected image on that account does not tremble, so when one individual soul or *jīva* is connected with actions and results of actions, another individual is not on that account connected likewise.<sup>5</sup> Thus, Śaṅkara shows that according to this theory, the law of determinism will not be hampered.

Following the Upanishadic seers and Śaṅkara, Sureśvara nicely formulates the theory of Appearance and takes great pain to establish the theory of non-dualism in the light of this doctrine. In his *Bṛhadāraṇyakabhaṣya - Vārtika* he spends much intellectual energy in establishing the doctrine of *ābhāsa*. According to him, Brahman having *ajñāna* or ignorance as an adjunct and thinking Himself identical with *ajñāna*, is *Isvara*, and Brahman or Consciousness having *buddhi* or mind as an adjunct and thinking Himself identical with *buddhi*, is called *jīva* or experiencer.<sup>6</sup> As there is one *buddhi* per body and as the *buddhis* are diverse, the appearances of the Supreme soul in the *buddhis* are diverse. So consciousness which cannot be distinguished from the appearances appears, as it were, diverse. But as *ajñāna* or ignorance is always one and the same, the appearance of Brahman or *ātman* in ignorance is also one and the same.

Sureśvara develops his cardinal theory of *ābhāsa* with a view to elucidating of the relationship between Brahman and the world. The Upanishadic expression *rūpam rūpam pratirūpo Vabhūva*<sup>7</sup> supports the theory of Appearance. The sacred *Upanishad* proclaims that Consciousness transforms Itself in various forms while in the process of manifesting name



and form. Brahman comes in so many forms for the sake of making Him known. Where name and form are not manifested, the transcendent nature of the Supreme self as Pure Intelligence remains unknown. When name and form are manifested, it is possible to comprehend Its nature. The followers of Sureśvara admit twofold division of appearance — Primary appearance (*Mukhya cidābhāsa*) and secondary appearance (*gaṇa cidābhāsa*) which is also known as *acidābhāsa*. The appearances of the objects of the world experienced in daily life fall under the former and the appearance of the snake on rope as also dream objects to the latter.<sup>8</sup>

The author of the *Pañcadaśī* draws a line of demarcation between Brahman or *kūtastha Caitanya* and *Cidābhāsa* or appearance of Pure Consciousness in the mental mode or *Vṛtti*. While the former is self-veiling, the latter is illumined by the former. Both in the interval between the modification of the mind or *Vṛtti*, in which *cidābhāsa* is reflected, and during the absence in deep sleep, *kūtastha Caitanya* remains self-illumined. The Great Saṅkara also in his *Upadeśasāhasrī* recognizes the difference between Brahman-Consciousness or *kūtastha Caitanya* and *cidābhāsa* or resultant consciousness (*phala caitanya*). Brahman-consciousness illumines the objects of the world, but the objects remain unknown to the comprehender. The mental mode in respect of the object concerned removes the ignorance of the object and *cidābhāsa*, or resultant-consciousness illumines the object to the comprehender.<sup>9</sup> A wall illumined by the rays of the sun, is more illumined when the light of the sun reflected in a mirror falls on it. Similarly, the objects of the world illumined by Brahman-Consciousness is more illumined by the light of Brahman-Consciousness or *kūtastha* reflected in the *Vṛtti* (*cidābhāsa*).<sup>10</sup> Thus, following Sureśvara the champions of the doctrine of Appearance maintain that *kūtastha caitanya* illumines the objects of the world in general, but the mental modification or *Vṛtti* removes the ignorance of the object and resultant-Consciousness (*cidābhāsa*) illumines the object in particular.<sup>11</sup> The Upholders of this school further state that the knowledge of a pot involves a double Consciousness — Brahman-Consciousness and *Vṛtti-cum-cidābhāsa* Consciousness. The latter illumines a pot while the former, what the Naiyāyikas call *anuvyāvāsa*, illumines the knowledge of a pot.<sup>12</sup> so *cidābhāsa* is an *abhāsa* of *cit* or pure consciousness on the *Vṛtti* which is a *sāttvika* manifestation of ignorance, having for its substratum the Brahman-consciousness. Being a combination of the two, *cidābhāsa* pertains to a double Consciousness, — it is manifested and unmanifested; it comes into being and ceases to exist. But Pure Consciousness or *Kūtastha* is unchanged and unchangeable. Thus, *Vidyāranya* shows that *cidābhāsa* and *kūtastha* are not identical.<sup>13</sup>

It will not be out of place to clear up a very important point here that *ābhāsa* is not the same as *dr̥ṣṭisr̥ṣṭi*. Suresvara is an exponent of the theory of *ābhāsa*. He is not to be misunderstood as an advocate of the theory of *dr̥ṣṭisr̥ṣṭi*. Phenomenal idealism or *dr̥ṣṭisr̥ṣṭi* is a purely conceptual construct, co-extensive and co-terminous with the actual apprehension or occasional cognition, *ābhāsa* is an abiding entity and continues until the realisation of Reality. The permanence and continuation of *ābhāsa* as an established and veritable fact until the realisation of Reality, are unquestionable. So it will be obviously wrong to hold *ābhāsa*, in its technical sense, to be the equivalent of *dr̥ṣṭisr̥ṣṭi*, inasmuch as, according to the theory of *dr̥ṣṭisr̥ṣṭi*, the universe is a series of interrupted and occasional manifestations, arising and terminating simultaneously with their cognitions of the experiencer.

Suresvara and his followers delineate 'reality' to be one which exists by itself and is altogether independent, self-subsistent and unchangeable. Whatever is transient and changing anyhow, at any time and under any condition or circumstances, cannot be reality. What changes is only appearance. But behind it there is an essence which is reality and which does not change. Whatever is dependent on another in any way can have no real existence of its own, but only an apparent one like snake-rope etc. So it is to be considered as a mere appearance of some reality. Existence, manifestation and reality which one experiences in the empirical plane are not of objects themselves, but are appearances of the one fundamental and foundational Existence or Reality - Brahman.

It is to be borne in mind that Suresvara and his followers do not dispute and doubt the acknowledged order of thing in the realm of pseudo-reality or relativity and phenomenalism. They do not say the world does not exist at all and is devoid of any conditioning cause, practical utility and pragmatic value for one, who is under the spell of ignorance. This school admits and appraises the worldly phenomena as they are with their empirical, ethical, moral and spiritual values from purely empirical point of view.

But arising above the stage of relative and apparent realities and practical purposes or pragmatic values, this school further asserts that on the ground of origin and termination, changeability, temporal, spatial and objective durability, temporal, spatial and objective durability and differences, the objects of the world have no existence and reality of their own apart from the Absolute Reality or Brahman. According to Suresvara, the criteria of 'reality' may be laid down to be unconditionality,

unchangeability, eternity and independence, while those of 'appearances' may be laid down to be conditionality, changeability, perishability and dependence. Appearance does not exist independently, at all times and unconditionally, whereas reality is timelessly, unconditionally and independently so. The champions of this school contend that that, which is not real by itself or on its own account, cannot become so even in relation to or in consequence of its association with something else. So finite existence, limited manifestation and changeability are possible in the case of appearance. So long as the one, absolute underlying Reality is not realised, the manifolds of the universe will continue to appear to be real or veritable for all practical purposes. Thus it reveals that Suresvara and his followers do not say that appearances are identical with the Absolute Reality. But they are of opinion that the temporal and relative reality or finite existence necessarily rest on the Infinite Existence or Absolute Reality. All empirical entities, being appearances and consequently indescribable either as real or unreal or both, are entirely and instantly sublated on realization of the Absolute Reality, and what is ultimately left after sublation as the sole residue is Brahman, shining spontaneously in Its pristine splendour.

### Notes and References

1. *iṣadbhāsanamābhāsaḥ pratibimbastathāvidhah I — Pañcadasi* 8. 32<sup>a</sup>, Nirnaya Sagar Press, 7th edition, Bombay (1949).
2. *Bimbalaksanahīnaḥ san bimbavadbhāṣate sa hi II — Ibid*, 32<sup>b</sup>.
3. *tasya ca pratibimbasya satyatvameveti pratibimbavādinah, mithyatvam eva iti ābhāsavādinah. Svarupe tu na vivāda eva iti anyat etat.* — *Siddhaāntabindu*, P.25, lines 2-3, edited by kashinath Basudev Abhyankar, Bhandarkar oriental Research Institute, Poona (1962).
4. *Brahmasūtra* 2. 3. 50
5. *yathā naiksminjalasuryake kampamāne jalasuryakāntaram kampate, evam naikasminjive karmaphalasambandhini jivāntarasya tatsambandhah.* — *Brahmasutra* 2. 3. 50, *Sankarabhāṣya*, PP 625 - 626. edited by Anantakrishna shastri, Nirnaya Sagar Press, Bombay (1938).
6. *evam brahmāpi Kosopādhivivaksāyām jivo bhavati,*

*saktyupādhivivaksāyām esvarasca bhavatityarthah, — Pancadasi 3. 41, Ramakrishna's Commentary, P.80, lines 9—11, Nirnaya Sagar Press, 7th edition, Bombay (1949).*

7. Brhadāraṇyaka Upanishad 2. 5. 19.

8. *cetnanācetanābhāsa ātmānāmatvalakṣaṇaḥ / kāryakāraṇarūpeṇa nāithopeksārayam tamah // — Brhadāraṇyakabhāṣyavārtika, Verse 424, edited by shri S. Subrahmanya Śāstri, Advaita Grantha Ratna Manjushā Ratna 23, Published by Mahesh Resarch Institute, Varansi (1982).*

9. *ajñātatvena jñāto'yam ghato buddhyudayātpurāḥ / brahmanaivoparistāttu jñātatvenetyasau bhidā // — Pañcadasi 8.5, Nirnaya Sagar Press, 7th edition, Bombay (1949).*

10. *Khādityadīpīte kyāya darpanādityadīptivāt / Kutasthābhāṣito deho dhisthājīvena bhāsyate // — Ibid, 8. 1.*

11. *buddhitasthacidābhāsa dvāvāpi vyāpnuto ghaṭam / tatrajñānam dhiyā nasyedābhāṣena ghataḥ sphureṭ // — Ibid, 7. 91*

12. *caitanyaṃ dviguṇam kumbhe jñātatvena sphuratyataḥ / anye' nuyavasāyākyamāhuretadyathoditam // — Ibid, 8. 15*

13. *ābhāṣabrahmani dehād bahiryādvad vivecite / tadvadābhāṣakutasthu vivicyetām vapuṣyapi // — Ibid, 8. 17*

THE METHOD OF SCIENCE  
IN THE EYES OF AN ABSOLUTE SKEPTIC

BHASWATI (BHATTACHARYYA) CHAKRABARTI

With all due respects to science, the author is presenting a paper which points out some skeptical views regarding the method of science. Perhaps she may be excused for giving emphasis on skeptical thoughts regarding science only on the ground that "Skepticism may be painful and may be barren, but at least it is honest and an outcome of the quest for truth".

Science inculcates a special sort of awful reverence in the minds of people because of its claim that the absolute certainty of scientific knowledge is indubitable. The present paper deals with the question : Can such reverence towards science be justified if it is assessed from a special angle which is prevalent in the writings of a section of Indian thinkers known as Absolute Skeptics ? The objections with which we are at present concerned are against the basic method employed by science to acquire objective knowledge regarding this world. At the outset it should be noted of course that the aim of the present author is only to draw attention towards those skeptical questions which are very much disturbing and cannot be regarded as merely non-sensical. It might be said that these questions are enough to create a turmoil in the calm ocean of faith in scientific method.

The definition of 'science' might be put thus. It is a 'body of knowledge ascertained by *observation and experiment*, critically tested, systematised and brought under '*general principles*' and which is 'capable of predicting reproducible results that *can be observed*.' The men of science in all ages give emphasis on 'observation and experiment' which are absolutely perceptual in character. In other words, the method of science for exploring the fundamental concepts of reality is claimed to be based on 'sense-experience' and not on 'speculations'. The authenticity of 'sense-experience' has been, however, challenged by a number of Indian Absolute Skeptics. 'Absolute Skepticism' is an attitude of thinking according to which

it is not possible to know anything since all the ways of knowing including perception are incompetent to lead to truth. The veracity of perception hailed by scientists so much as the only method for knowing 'Facts' with absolute certainty has been vociferously nullified by those philosophers. This attitude is found to be prevalent in the texts of Jayarāsi of the Carvaka school and of Madhyamika thinkers like Nagarjuna and his followers Candrakirti and Aryadeva. The validity of perception has been repudiated by all of them on various grounds. Jayarasi argues, for example in his book 'Tattvopaplavasīnha' that the validity of perception is always open to question since there occurs illusory perception of non-existent objects, e.g. the constant perception of a thing like a thread of hair in some cases of optical disease or the perception of mirage. <sup>2</sup> A man perceives in these cases things which are not in existence. From this the Skeptic concludes that it is possible in all cases of perception to have an experience of things which are non-existent. In short, perception in general is open to serious doubt. If one says that the perception of those illusory things is due to some physiological disorder or to some refractions of light then Jayarasi would argue that it might well be the case that the so-called valid perception of a thing is also due to some other causes, physical or physiological.

It is to be remarked that the present author has no intention either to defend Jayarāsi or to point out any flaws in his logic. The argument reveals only the skeptical attitude towards perception which is claimed to be the only method of knowing the reality. A chain of arguments given by Nāgārjuna in his *Vigraha-Vyāvartani* against the validity of all the ways of knowing including direct perception leads also to the same effect. The central theme of one of those arguments advanced may be stated. The presence of an object of perception makes perception a possibility. For how could a perception take place if there were nothing to be perceived? So the reality of an object is presupposed in every state of perception. But as Nāgārjuna emphasises one cannot know the reality of an object without perceiving it. And, therefore, the reality of a thing in turn presupposes perception of that thing. This reciprocal dependence of perception and the object perceived involves <sup>3</sup> a petitio and the outcome is that none of them can be regarded as established and real.

It might be pointed out in this context that the authenticity of the method accepted by science has not been doubted by the Absolute Sceptics of India only. The Greek Absolute Skeptic Pyrrho and his follower Sextus Empiricus also possess the same view. In his 'Outlines of Pyrrhonism' Sextus puts forth a table of Ten Modes of skeptical arguments prepared by Pyrrho as a ground for denying the validity of sense-perception. The Veridical

character of perception has been challenged by the Greek Sceptics on grounds almost similar to those advanced by their Indian counterparts. It may be mentioned in this context that Sextus Empiricus even puts to question mathematical postulates like line, point and number as is evident in his book 'Against the Physicists'.

Further, the validity of '*Vyāpti - sambandha*' (generalisation) has also been challenged by Jayarāsi. According to him, it is not at all possible to make any general principle what-so-ever. For observation can at best give us knowledge of some particular and not of all. Sense-experience can never yield universality since it is always within the limits of space and time.<sup>4</sup> It is to be noted that this objection advanced by this Indian Absolute Sceptic is echoed in the view of David Hume also.

As a matter of fact scientific method cannot be admitted to be based purely on empiricism, though it is claimed to be so. It also involves 'Speculation' just like metaphysics. Observation, done freely or done under controlled environment, must be always discrete and finite. Experience at best gives us probability. It is not even possible to speak of 'highest probability', since the term 'highest' signifies infinite number of time-sequences which can never be observed. It is to be admitted, therefore, that knowledge regarding the fundamental concepts of reality cannot be "brought under general principles" only by observation and experiment. The laws of science are ultimately found to imply a belief or *faith*. To take, for example, the law of gravitation. In some particular cases it is observed that unsupported bodies fall to the ground. And by taking into consideration a limited number of such observed facts a general law is formulated. It is assumed that under the same circumstances all the unsupported bodies will act according to this law because an apple falls from the tree or a stone falls from the top of hill. But how can one be so much sure that under the same circumstances the behaviour of all the unsupported bodies will be alike? One might assert that no exception has been found so far. But such an answer will not do. An object may behave otherwise in future as well as in a distant galaxy. It might have been the case that an unobserved object might have behaved otherwise which escaped our notice. It is in fact not possible in practice for any scientist to observe the behaviour of each and every unsupported body at each and every time-unit and generalisations are made on the basis of samples. If a strong belief or faith is not involved, such generalisation cannot be made from certain facts, i.e., from samples. But the scientists themselves are never ready to admit that a faith is thus implied. Now is not this 'scientific faith' another name for 'speculation' --- a stigma from which metaphysics alone suffers?

Since the method of 'observation and experiment' is open to a number of skeptical objection and since the method itself is also not free from speculation, shall we then argue along with the Absolute Sceptics, that science is not the only discipline giving 'absolutely certain' knowledge of nature ? Perhaps a second thought is necessary.

### References

1. 'Scientific Outlook' : Bertrand Russell :  
Part I : Chap : IV 'Scientific Metaphysics'
2. 'Tattvopaplava-simha' : Jayarāśī
3. 'Vigraha-Vyāvartani ' : Nāgārjuna
4. 'Tattvopaplava - simha' : Jayarāśī.
5. Skepticism - Eastern and Western : Bhaswati (Bhattacharyya)  
Chakraborti : Prajñā Publishers, Calcutta.



PETER SINGER'S VIEW ON ENVIRONMENTAL ETHICS  
AND  
THE EXPANDING MORAL COMMUNITY

RAMDAS SIRKAR

**P**eter Singer is one of the most celebrated philosophers of our time. As an influential leader of the practical ethics movement he developed an environmental ethic. Environmental Ethics is the study of normative issues and principles concerning man - nature interaction.

In the first section of the present discussion I shall state briefly the central idea of a non-speciesist ethics. His own theory of environmental ethics will be explained in the second section. In the last section I shall discuss his critique of the ethics based on the fundamental moral attitude of respect for nature.

I

Peter Singer's view of ethics recognizes an important role of reason in our ethical discussion. This role of reason is evidenced by our admission that the very idea of living according to ethical standards is closely related to our ability to justify the way in which we live. He notes that the ethical justification cannot be given in terms of self-interest only, it must extend to the interests of others. This universal aspect of ethics, he suggests, provides a 'persuasive' ground for accepting a broadly 'Utilitarian position'. Thus, if I am to be ethically concerned for my own interest then I must extend this concern to the like interest of others. This leads to the maxim that we "must choose the course of action which has the best consequences, on balance, for all affected."

Some philosophers argue that in our ethical judgement we must consider interest simply as interest. Now, if it is accepted, Singer claims, we can formulate the basic principle of equality as equal consideration of interests. Singer says, "the essence of the principle of equal consideration of interests is that we give equal weight in our moral deliberations to the like interests of all those affected by our action". He argues that this principle extends beyond the human species. For, once this principle is recognized as a moral basis for relations among the members of our own species, we

are bound to recognize the same principle as a moral basis for our relations with the members of other species, i.e. the non-human animals. He contends that if it is morally wrong to disregard interests of some members of our species on account of their race, sex or intelligence, then it is also morally wrong to disregard the like interests of the members of animal species on account of their being less rational. So we cannot exploit animals just because they do not belong to our own species.

Following Jeremy Bentham, Singer maintains that the capacity for suffering or enjoyment is the necessary condition for having an interest at all. Thus whatever, be the nature of being, this principle of equality demands that their suffering 'be considered equally with the like sufferings' of other beings. To quote Singer, "the limits of sentience is the only defensible boundary of concern for the interests of others." Therefore, in our ethical deliberations we must take account of the interests of all sentient creatures, human and non-human animals, self-conscious and non-self-conscious. By granting moral considerability to non-human animals Singer provides a non-speciesist ethics.

## II

In the second edition of his book *Practical Ethics* Peter Singer begins his enquiry into the possibility of environmental ethics by noting that the traditional western ethical thought presupposes a particular attitude to nature. This particular Western attitude to nature has evolved from the biblical account of creation. In the Genesis we find the Hebrew view of the special status of human beings. There human beings were granted dominion over nature. During its Roman period Christianity absorbed ancient Greek ideas of nature and particularly that of Aristotle. Aristotle viewed nature as hierarchical. For him beings having less rationality exist for the sake of those having more. Thus in the mainstream Christian thought the possibility of sinning against non-human animals or against the natural world is ruled out. Presently, thinkers debate the interpretation of this grant of 'dominion'. John Passmore and some other philosophers try to read into this grant a directive to act as stewards, i.e. to look after nature on behalf of God. However, Singer finds no justification for such an interpretation of the text.

The dominant western tradition influenced by the mainstream Christianity, assumes that the natural world exist for the benefit of humans. Morality begins and ends with human beings. Nature being devoid of any intrinsic value, the destruction of any part of nature is not sinful, if by such destruction we do not harm other human beings. Thus for two thousand

years Western ethics has been anthropocentric. However, Peter Singer suggests that within the moral frame work of this human-centred Western tradition it is possible to develop enviornmental values like the preservation of nature. This he thinks, can be done by relating our concern for nature to human well-being, of present and future generations.

He is convinced that even within the anthropentric moral framework "the preservation of our enviornment is a value of the greatest possible importance". For example, he draws our attention to the fact that the green house effect threatens to cause a rise in sea-level that will inundate the lowlying coastal areas like the Nile delta in Egypt and the Bengal delta, affecting the house and livelihood of 46 million people. This calls for our serious concern about enviornmental preservation.

The argument takes a stronger form if we formulate it in terms of future generation. When a virgin forest is cut or drowned to build a dam the link with the past and the natural life cycles of the plants and animals are destroyed. Obviously no short-term benefit can "buy back the link with the past represented by the forest". Thus, he recognizes the priceless and timeless value of wilderness. However, he is quick to note that his argument does not show that cutting forests cannot be justified in special cases. In such special cases the justification should take full account of the value of the forests to the future generations. He also accepts the argument for preservation based on appreciation of the beauties of the wilderness. He points out that for many people, the wilderness is the source of the aesthetic feeling having spiritual intensity. He even urges us to encourage future generations to have a feeling for nature. Again, it is a unique experience to see a part of nature that is untouched by human being. We cannot deprive future generations in this regard. By destroying wilderness we shall be causing irreparable losses on the generation to come.

This rarity of the wilderness provides another strong argument for the preservation of wilderness and its irreplaceable resources even within the anthropocentric moral framework. We have seen that Singer's ethical theory proposes an extension of the ethic of dominant western tradition. He also claims that a truly enviornmental ethic can be developed on the basis of such ethical extension. To quote him, "At its most fundamental level such an ethic fosters considerations for the interests of all sentient creatures, including subsequent generations stretching into the far future. It is accompanied by an aesthetic appreciation for wild places and unspoiled nature".

Obviously as a practical ethicist he cannot disregard the growing

environmental concern. Yet, for him, a tree, a mountain or a rock do not have interests and, as such, cannot be harmed by human action. Hence they can have no place in ethical discourse. Thus he felt the need to make room for environmental value in his moral philosophy. He found the way out in the concept of *habitat*. He noted that the stream or the mountain was the home of many animals whose rights should be respected. On this ground the destruction of environment by human action could be unethical.

In any serious exploration of environmental values a central issue will be the loci of intrinsic value, i.e. valuable in itself. Opposed to this value is instrumental value, i.e., value, as a means to other ends. As a non-speciesist moral philosopher, Singer argues that if we find intrinsic value in human experiences, we cannot deny this value in at least some experiences of non-human beings. For him intrinsic value extends up to sentient creatures. So if a proposed dam would cause suffering or even kill thousand or more of sentient creatures, by inundating the river valley, then in our cost-benefit analysis we must take account of this loss. Moreover, if we destroy the habitat of sentient creatures by building the dam then the loss would be a continuing one.

It is a truism for Singer that a society's ethic must consider those conditions that are necessary for our survival and also for a stable and lasting community. Presently, the rapid increase in population and the environmental pollution caused by growth industry threaten to wipe out our society. Though the danger of our environment is not imminent and obvious, we should develop a sensible environmental ethic within a short period. This ethic, he suggests, would regard every environmentally harmful action as questionable and unnecessarily harmful actions as ethically wrong. Thus saving and recycling would be regarded as virtue, while unnecessary consumption would be regarded as a vice. Even our preference for any particular type of recreation is not ethically neutral. For example, the additional consumption of fossil-fuel and the consequent discharge of carbon dioxide makes motor car racing ethically less acceptable than cycling.

Considering the plight of the people who live in cities and towns, this ethic would encourage us to keep our families small. In the present industrialized societies accumulation of consumer goods provides the yardstick of success. The environmental ethic developed here would not approve such materialist ideals. Rather this ethic would measure success in terms of development of one's ability and of experiencing real fulfilment and satisfaction. This ethic also fosters frugality for mitigating environmental pollution. Peter Singer even goes to the extent of saying that wasting of materials that can be recycled is "theft of our common

property in the resources of the world." By Practising frugality we shall enter into a different type of moral life where consumption of unnecessary product will be considered morally wrong.

This new ethic demands that we be more thorough in our understanding of extravagance. The world we live in is now under pressure. In this context, if we consider the long term value of the rain forest then the timber products made by destroying this forest are extravagant. Similarly, the paper products are also extravagant, because these are produced by destroying ancient hardwood forests.

Extravagance in our food habits is ultimately a matter of serious environmental concern. Singer claims, 38% of grain crop produced all over the world is now used as animal foods. The number of domestic animals are three times more than the human population. World's 1.28 billion cattle outweigh the human population.

The factory farming method adopted by the industrialized countries is responsible for the huge consumption of fossil fuels. Chemical fertilizers and farm animals produce the green-house gas viz nitrous oxide. Forest dwellers both human and non-human are driven out of their homeland in order to clear the forest for the grazing of cattle. In course of these grazing huge quantity of carbon dioxide are released in the atmosphere. The world's cattle are also thought to produce 20% of the methane released into the atmosphere. All these constitute a compelling reason for plant-based diet. Though this environmental ethic encourages simple life, it never condemns pleasures. Of course these pleasures do not come from over consumption. Instead, we can find real pleasure and satisfaction from warm personal relationship, from being close to our children and friends. Environment-friendly sports and recreation can also be a source of such pleasures. We can have enough pleasures from plant-based diet. Appreciation of the beauty of wilderness is another source of such pleasure.

### III

The type of non-anthropocentric individualism exposed in Singer's non-speciesist ethics has, at least, two presuppositions. First it presupposes that only individual can be bearers of interests. This is so because only individual's organism can possess sentience. Secondly, this ethical view also assumes that an entity is real if and only if it is observable or if it can be confronted. Acceptance of these two assumptions leads Singer to exclude all types of holistic entities like species, eco-system etc. from the moral community.

Singer examines two such attempts to extend the boundary of moral community. The first attempt he considers is an ethic based on the attitude of reverence for life as advocated by A. Schweitzer and Paul Taylor. Though sharing both the assumptions they contend that moral considerability does not end with sentience. Schweitzer considered every organism as individuals whose suffering or death must be avoided if possible. According to Schweitzer, "Just as in my will - to - live there is a yearning for more life" and an exaltation called pleasure and also fear of annihilation., so is the case with " the will - to - live - around me". For him, "a man is really ethical only when he obeys the constraint laid on him to help all life" when possible. In his opinion such an ethical person does not shatter even an "ice crystal that sparkles in the sun". Singer has rightly pointed out that Schweitzer's position is not acceptable because an ice crystal is not alive at all.

Paul Taylor's more refined view is that every living thing is "pursuing its own good in its own unique way" This helps us to see all living things as we see ourselves. Therefore the existence of these has the same value as our own existence. To say that all living things have a good of their own is simply to say that it can be benefited or harmed. This good is objective in the sense that it is independent of what any conscious being happens to think about it." For example, a certain quantity of water is good for a particular plant whether I acknowledge it or not. Again, I can claim that this water is good for that plant without supposing that the plant itself knows this. Possessing such 'good-of-its-own' is necessary for deserving moral respect. Now, Taylor believes that every living being that has a good-of-its-own merits moral consideration. He also upholds the view "that the realization of the good of an individual is intrinsically valuable". These basic ideas constitute the fundamental moral attitude that Taylor calls respect for nature. Singer finds difficulty in the defences provided by Schweitzer and Taylor. The difficulty is due to the metaphorical use of language. We often talk about plants 'seeking' water so that they can survive. This often helps us to talk about their 'will-to-live' or of their 'pursuing their own good'. Singer points out that as plants are not conscious and cannot engage in intentional behaviour, this use of language must be metaphorical. Singer's objection runs like this : "One might just as well say that a river is pursuing its own good and striving to reach the sea, or that the 'good' of a guided missile is to blow itself up along with its target". He points out that plants never experience 'yearning' 'exaltation', 'pleasure' and 'terror'.

He again claims that it is possible for us to offer a purely physical explanation of the behaviour of plants, rivers and guided missiles. So, in

the absence of consciousness there is no good reason for having greater respect for the physical processes that take place in the growth and decay of living things than for these in the non living things. Though there may be some difficulties in Taylor's ethical theory, Singers' critique of this theory does not appear to be sound enough. This is evidenced by his grouping plants, rivers and guided missiles in the same class. In spite of the fact that plants lack conscious will and intentional pursuit there are important differences between plants, rivers and guided missiles which Singer fails to see. He considers all these as purely physical processes.

In this context it is important how H. Rolston III distinguishes a plant from other inanimate objects. First, though not an experiencing subject, a plant is not an inanimate object either. It is not a geomorphological process like a river. Plants are alive and self-actualizing - it can produce vegetative modules as well as reproductive modules. Secondly, like any other organism, sentient or not, a plant, Rolston says, "is a spontaneous, self-maintaining system, sustaining and reproducing itself, executing its programme, making a way through the world. ...."

Something more than physical causes, even when less than sentience, is operating within every organism. There is *information* superintending the causes; without it the organism would collapse into a sand heap . . . . . , it gives the organism a *telos*, 'end', a kind of (non-felt) goal, this information is coded in the D.N.A." Thus, for him the genetic set is a normative set. So an organism is an evaluative system. We "pass to value when we recognize that the genetic set is a normative set" Though the organisms have no will or desires, they have their own standards. Any organism has a good-of-its-kind and it defends this. Hence when Taylor claims that a plant has a good-of-its-own this claim cannot be dismissed as metaphor.

Finally, we must admit that Peter Singer has enlarged our vision of ethics which was too humanist in the past. He is very much responsible for the change of our attitude towards animals. In spite of this advance we must take note of the important insight provided by the ultimate moral attitude that Taylor calls respects for nature.

---

This is a slightly revised version of the paper presented in the seminar on Environmental Ethics held on 25 February 2000 at Vidyasagar University.

## References

1. Peter Singer - Practical Ethics, Second Edition, 1996. Cambridge.
2. Holmes Rolston III - 'Challenges in Environmental Ethics' in *The Environment in Question* - (Ed.) by D.E.Cooper and J Palmer. Routledge, 1992
3. Tim Hayward - 'Anthropocentrism' in Encyclopedia of *Applied Ethics*,(cd) R. Chadwick, Academic Press Vol. I. 1998.
4. Kate Rawles - 'Biocentrism' in *Encyclopedia of Applied Ethics*, (cd) R. Chadwick, Academic Press Vol. I, 1998.



ENVIRONMENTAL ETHICS :  
A DEFENSE OF NON-ANTHROPOCENTRISM

SANTOSH KUMAR PAL

**E**nvironmental Ethics is the study of normative issues and principles relating to human interaction with the natural environment. It appraises human actions, life-styles and policies - both of individual and of corporate bodies. For evaluating human actions relating to the environment, two opposing points of view are found : Anthropocentrism and Non-Anthropocentrism. According to anthropocentrism, human beings are superior overall to the members of other species, and as such, it is solely human interest that really counts in environmental matters. In contrast, non-anthropocentrism holds that members of all species are equal, and as such, in environmental considerations we have to count interests of all species.

To me, this opposition between anthropocentrism and non-anthropocentrism seems to be theoretical; on the practical level the supporters of both perspectives might agree on a common set of principles for achieving environmental justice. For this, both of them should, of course, have to sacrifice the excesses. In what follows I shall try to present a defensible version of non-anthropocentrism, which would accommodate the rational demands of anthropocentrism.

I

Let us first see what non-anthropocentrism really means. The supporters of this perspective hold that we have no non-question - begging ground for regarding the members of any living species as superior to the members of any other. It allows that the members of species differ in a myriad of ways, but argues that those differences do not provide ground for thinking that the members of any one species are superior to the members of any other. It denies that the differences among species are sufficient for thinking that humans, in particular, are superior to the members of other species. Of course, the supporters do not fail to recognize that humans

have distinctive traits which the members of other species lack, like rationality and moral agency. But at the same time they point out that the members of non-human species also have some distinctive traits that human beings do not have, e.g. the homing ability of pigeons, the speed of the cheetah, and the ruminative ability of sheep and cattle.

The supporters of this point of view also dismiss the claim that the distinctive traits found in human species are more valuable than the distinctive traits that members of other species possess on the ground that there is no non-question-begging standpoint from which we can justify that claim. From the human standpoint, rationality and moral agency are more important than any of the distinctive traits found in non-human species, because, as humans, we would not be better off if we had sacrificed these two traits for the distinctive traits found in non-human species. The supporters of non-anthropocentrism will not, however, hesitate to point out that the same holds good for the non-human species also. Cheetah, sheep and cattle would not be better off if they were to trade in their distinctive traits for the distinctive traits of other species.

It is sometimes thought that the members of some species might be better off if could retain their own distinctive traits, while acquiring one or other of the distinctive traits possessed by some other species. For example, we might be better off if we could acquire the speed and strength of the cheetah while remaining intact our own distinctions. Likewise, it would be better off for the cheetah if they also have the rationality of human. But, though thanks to gene-technology, we can think of some progress in that direction, main distinctive traits of a species cannot be transmitted to the members of other species without substantially altering the original species. In order for the cheetah to acquire the distinctive traits of humans, it would have to be so transformed that its paws become something like hands to accommodate its man-like mental capabilities and virtually losing its own distinction and thereby ceasing to be a cheetah. And, with the exception of our nearest evolutionary relatives, the same holds true for the members of other species. Thus we find no non-question-begging ground on the basis of which we can reasonably judge that distinctive human traits are more valuable than the traits of the other species. And thus judged, we would have to regard the members of all species as equal.

Now, if we put aside the excess of non-anthropocentrism, and be rational, we will find that the theory of equality of species still allows for human preference.

First of all, human preference can be justified on grounds of defense, and we might have.

*A Principle of Human Defense* : Actions that defend oneself and other human beings against harmful aggression are permissible even when they necessitate killing or harming animals or plants.

This principle is analogous to the principle of self-defense that applies in human ethics and permits actions in defense of oneself and other human beings against harmful aggression.

Secondly, human preference can also be justified on grounds of preservation. Accordingly, we have :

*A Principle of Human Preservation* : Actions that are necessary for meeting one's basic needs or the basic needs of other human beings are permissible even when they require aggressing against the basic needs of animals and plants.

Preservation of basic needs of oneself and of other fellows is necessary to maintain the standard of well-being. The basic needs, if not satisfied, lead to lacks or deficiencies with respect to a standard of a healthy life. This principle, however, roughly amounts to the principle of self-preservation in human ethics that permits actions that are necessary for meeting one's own basic needs or the basic needs of other people, even if this requires failing to meet the basic needs of still another people. For example, the people of First World countries use their resources to feed themselves, even if that necessitates failing to meet the basic needs of people in Third World countries.

Anyhow, this principle supports in a way a degree of preference for human species. Then, where is the equal consideration of interests for all species? If we think a little, we would find that this is not incompatible with the principle of equality. Favouring the members of one's own species with regard to basic needs is characteristic of the members of nearly all species. In addition, if we sacrifice our basic needs for the members of other species, whenever those needs conflict with our own, we would soon be facing extinction and fortunately, we have no reason to think that we are morally required to bring out our own extinction. For those reasons, the degree of preference for our own species found in the above Principle of Human Preservation is justified, even if we were to adopt a non-anthropocentric perspective.

But this preference for humans cannot go beyond limit, and the limit compatible with non-anthropocentrism is expressed by the following third principle :

*A Principle of Disproportionality* : Actions that meet non-basic or luxury needs of humans are prohibited when they aggress against the basic needs of animals and plants.

Undoubtedly, the admission to such a principle with respect to non-human nature would significantly change our life-style. But such a principle is unavoidable if there is to be any substance to claim that the members of all species are equal. We can no more consistently claim that the members of all species are equal and at the sometime aggress against the very basic needs of animals and plants when this serves our non-basic, luxury, needs than we can consistently claim that the members of all species are equal and aggress against the basic needs of our fellow human-beings when this serves our non-basic, luxury needs. Consequently, if species equality is to mean anything, it must be the case that the basic needs of the members of non-human species are protected against aggressive actions which only serve to meet the non-basic needs of humans as demanded by the Principle of Disproportionality.

So far we have been able to show that the equal consideration of species requires that the humans should not aggress against the basic needs of the members of other species for the sake of the non-basic needs of the members of our own species (the Principle of Disproportionality), but it permits us to aggress against the basic needs of the members of other species for the sake of the basic needs of the members of our own species (the Principle of Human Preservation), and also permits us to defend the basic, and even the non-basic needs, of the members of our own species against harmful aggression by members of other species (the Principle of Human Defense).

At this point, we like to refer, though briefly, to the theory of Ecological Holism (which is otherwise called Deep Ecology). Ecological holism counts two different kinds of things as morally considerable : The biotic community as a whole and the large eco-systems which constitute it. Individual animals, including humans, as well as plants, rocks, molecules, etc. which constitute these large systems, are not morally considerable. They matter only insofar as they contribute to the maintenance of the significant whole to which they belong. To put it in other words, the good of a species, or of an eco-system or of the whole biotic community can trump the good of individual beings.

This Wholism seemingly requires that we abandon the Principle of Human Preservation. Assuming that people's basic needs are at stake, how could it be morally objectionable for them to meet those needs, even if this were to harm non-human individuals, or species or the whole ecosystems ? Of course, we can ask people in such conflicting cases not to meet their basic needs. But when their basic needs are at stake, what rationale and moral ground do we have to ask for such a sacrifice ?

## II

The staunch supporters of anthropocentrism, however, will not be satisfied with any 'provision of reservation.' Rather they come to argue in favour of human superiority. The humans have a right to dominate on the members of non-human species. To get insight into their claim. We have to review the anthropocentric standpoint.

To start with, anthropocentrism denies that the members of all species are equal. The supporters of anthropocentrism claim that humans are superior because they, through culture 'realise a greater range of values' than members of non human species ; or that humans are superior in virtue of their 'unprecedented capacity to create ethical systems that impart worth to other life-forms', Now, if this superiority is acknowledged, let us see, what follows.

First of all, we will still need a Principle of Human Defense. And there is no need to adopt a different version of the principle from that favoured by the non- anthropocentricists. Whether we take humans to be equal or superior to the members of other species, we will still require a principle that allows us to defend ourselves and other fellow beings from harmful aggression, even when this necessitates killing or harming animals or plants.

Secondly, we will likewise need a Principle of Human Preservation. Here too we do not require a different version of the principle from that proposed by the non-anthropocentricists.

The crucial issue is, whether we will require a different principle of Disprortionality. If we judge humans to be superior to the members of other species, will we still have grounds from protecting the basic needs of animals and plants against aggressive action to meet the non-basic or luxury needs of humans ?

Here a distinction is to be made between two versions of preference. (1) We could prefer the basic needs of animals and plants over the non-basic or luxury needs of humans when to do otherwise would involve *aggressing against* (by an act of commission) the basic needs of animals and plants. (2) We could prefer the basic needs of animals and plants over the non-basic or luxury needs of humans when to do otherwise would involve simply *failing to meet* (by an act of omission) the basic needs of animals and plants.

In environmental ethics - be it anthropocentric or non-anthropocentric - we have some ground for morally distinguishing the two cases, favouring the basic needs of animals and plants when to do otherwise would involve aggressing against those needs in order to meet our own non-basic or luxury needs, but not when it would involve simply failing to meet these needs in order to meet our own non-basic or luxury needs. But the fact is that in most of the ways that we have of preferring our own non-basic or luxury needs do involve aggressing against the basic needs of animals and plants. Then the point is : Would not human superiority provide grounds for preferring for ourselves in this way ? Should not human superiority have more theoretical and practical significance than we are allowing by reservation, so to say ? We would show here that if we look for the most morally defensible position, we have to leave that excess.

The claim that humans are superior to the members of other species is like the claim that a person came in first in a race-competition where others came in second, third, fourth, and so on. It would not imply that the members of other species are without intrinsic value. In fact, it would imply just the opposite : that the members of other species are also intrinsically valuable, although not as intrinsically valuable as humans, just as the claim that a person came in first in a race implies that the persons who came in second, third, fourth, and so on, are also meritorious, although not as meritorious as the person who came in first.

This line of argument gets further weight once we consider the fact that many animals and plants are superior to humans in one respect or another, e.g., the sense of smell of the dog, the acuity of sight of the eagle, or the photosynthetic power of green plants. So any claim of human superiority must allow for the recognition of excellences in non-human species, even for some excellences that are superior to their corresponding human excellences. Moreover, if the claim of human superiority is to have any moral force, it must rest on non-question-begging grounds. Accordingly, we must be able to give a non-question-begging response to the non-anthropocentric agreement for the equality of species. Yet for any

such argument to be successful, it would have to recognise the intrinsic value of the members of non-human species.

If human needs, both basic and non-basic, are always preferred to even basic needs of the members of non human species, we would not be giving any recognition to the intrinsic value of non-human nature. Now, if we allow non-basic or luxury needs of humans to trump the basic needs of non-human nature half the time and half the time we allow the basic needs non-human to trump the non-basic or luxury needs of humans, it would be a step ahead in the right direction. But this would not be sufficient. The reason is that it does no more support the practice of aggressing against the basic needs of non-human nature to satisfy our own non-basic or luxury needs than the claim that a person came in the first in a race would support the practice of aggressing against the basic needs of those who came in second, third, fourth and so on, to satisfy the luxury needs of the person came first.

### III

At this point it might be contended that our argument so far somehow presupposes an objective theory of value, the theory that regards things and beings as valuable because of the quality they have, rather than a subjective theory of the same which regards things and beings as valuable simply because humans happen to value them. The traditional subjective theory holds that things and beings are valuable because human beings value them, either instrumentally or intrinsically.

But the point here is : why should we think that humans alone determine the value of things and beings ? Why should we not admit that there are things that are valuable because the member of non-human species value them ? E.g., why do we not admit that grass is valuable because zebras value it, and that zebras are valuable because lions value them ? Nor would it do to claim that we authoritatively determine what is valuable for themselves. For what others value should at least be relevant data when determine what is valuable for us. Another problem is that we probably would not want to say that just anything we happen to value determines what is valuable for ourselves. For surely we would want to say that at least some of things that people value, especially people who are evil or deficient in certain ways, are not really valuable, even for them. Merely thinking that something is valuable does not make it so.

Also be noted here that with respect to some of things we value them intrinsically, our valuing them depends simply on our ability to discover

the value that they actually have based on their qualities, whereas for other things that we value intrinsically, the value that these things have depends significantly on the way we are constituted. If we were constituted differently, what we value aesthetically would be different as well. The same holds true for some of things that we value morally. For example, we morally value not killing human beings because of the way we are so constituted. If we were constituted differently such that killing human being was immensely pleasureable for those humans that we kill, then that act would not be wrong. If this be so, then value can be recognised both from anthropocentric and non-anthropocentric perspectives.

From the above discussion it follows that in our environmental ethics we can accommodate, at least on the practical plane, the Principle of Disproportionality, i.e. the principle that actions that meet non-basic or luxury needs of humans are prohibited when they aggress against the basic needs of animals and plants. This, in turn, proves that we can maintain a non-anthropocentric ethic, while accommodating the rational and non-question-begging demands of anthropocentrism. It may seem that such environmental ethics frowns upon our luxuries and pleasures. But pleasure does not come only from aggression on the basic needs of animal and plants. Pleasures also come from warm personal relations, from being close to children and friends, from sports and recreation, from works of arts and entertainments that does not cost the earth, and from appreciating the unspoiled places in the world in which we live.

This article is a slightly revised version of an article presented in the seminar on Environmental Ethics held on February 2000 at Vidyasagar University.

### References

1. Peter Singer : *Practical Ethics* (2nd Edition). Cambridge University Press, 1995.
2. Ruth Chadwick (ed) : *Encyclopadia of Practical Ethics*. Academic Press, San Diego, 1993.
3. James P. Sterba : *Reconciling Anthropocentric and Non-anthropocentric Environmental Ethics* in Hugh La Fallette (ed) : *Ethics in Practice : An Anthology*, Blackwell, 1997.



## সমবায়ের পদার্থান্তরত্ব সমীক্ষা

পিয়ালী ঘোষদত্তিদার

বৈশেষিকসম্মত সপ্তপদার্থের মধ্যে সমবায় অন্যতম। ভারতীয় দর্শনে সাংখ্য, বেদান্ত, বৌদ্ধ, জৈন ও ভাট্ট মীমাংসায় সমবায় উপেক্ষিত হলেও নৈয়ায়িক ও প্রাভাকরগণ সমবায়কে স্বীকার করেন। প্রবন্ধের পরিসরের সীমাবদ্ধতায় এস্থলে ন্যায়-বৈশেষিক ও প্রাভাকর মতের ব্যাখ্যার মধ্যেই আলোচনা সীমাবদ্ধ রাখা হল।

মহর্ষি কণাদ সমবায়ের স্বরূপ প্রকাশের জন্য অস্পষ্টভাবে একটি মাত্র সূত্র লিখেছেন। মহর্ষি কণাদ সূত্রে (৭।২।২৬) বলেন : “ইহেদমিতি যত: কার্যকারণয়ো: স সমবায়ঃ” (বৈ: সূ ৭।২।২৬)। কণাদ সমবায়কে দ্রব্যাদি পদার্থের অন্তর্ভুক্ত করেন নি। সমবায়কে পদার্থান্তর হিসাবে গণ্য করার আবশ্যিকতা বিষয়ে প্রশস্তপাদাচার্য বলেন - “স চ দ্রব্যাদিভ্য: পদার্থান্তরং ভাববল্লক্ষণভেদাৎ ॥ যথাভাবস্য - ... পঞ্চসু পদার্থেষু হেতি প্রত্যয় দর্শনাৎ তেভ্য: পদার্থান্তরত্বমিতি ।”

অর্থাৎ সত্তা যেমন দ্রব্য, গুণ ও কর্মে থেকে নিজের অনুরূপ “দ্রব্যং সৎ”, “গুণ: সৎ,” “কর্ম সৎ” - এভাবে জ্ঞানের উৎপত্তির কারণ হয় অথচ সত্তা তার আশ্রয় থেকে পৃথক পদার্থ হয়। “দ্রব্যত্ব” যেমন সকল দ্রব্য থেকে ‘ইহা দ্রব্য, ইহা দ্রব্য’ এরূপ জ্ঞানের কারণ হয় এবং আশ্রয়ীভূত থেকে পৃথক পদার্থ হয়, এরূপ গুণত্ব-কর্মত্বও যেমন নিজ নিজ আশ্রয় গুণ ও কর্মে থেকে “ইহা গুণ, ইহা গুণ,” “ইহা কর্ম, ইহা কর্ম” - ইত্যাকার জ্ঞানের কারণ হয়, তাদের আশ্রয়ীভূত পদার্থ থেকে পদার্থান্তর হয়, সেরূপ সমবায় দ্রব্য, গুণ, কর্ম, সামান্য ও বিশেষ এই পঞ্চবিধ পদার্থে থেকে “এইখানে ইহা” (এই অধিকরণে এই আধেয়) এরূপ জ্ঞানের কারণ হয় বলে দ্রব্যাদি পঞ্চপদার্থ হতে সমবায়ের পদার্থান্তর সিদ্ধ হয়। আবার সমবায় ভাব পদার্থ হওয়ায় সমবায় অভাব পদার্থ থেকে ভিন্ন বলে, সমবায়কে পৃথক পদার্থ রূপে গণ্য করতে হয়।

এই সমবায়কে সংযোগ সম্বন্ধের মতো নানা স্বীকার না করে এক রূপে গণ্য করা হয়। এর কারণ ব্যাখ্যা প্রসঙ্গে প্রশস্তপাদাচার্য বলেন- যেমন দ্রব্য, গুণ ও কর্মে সত্তা থেকে - ‘ইহা সৎ, ইহা সৎ’ এরূপ সাধারণ জ্ঞানের কারণ হয়, সর্বত্র ‘সৎ সৎ’ এরূপ, জ্ঞানে বৈলক্ষণ্য অনুভূত না হওয়ায় আর সত্তার ভেদ বিষয়ে কোন প্রমাণ না থাকায় যেমন সর্বত্র এক সত্তা স্বীকার করা হয়, সেরূপ - ‘এই দ্রব্যে গুণ’, ‘এই দ্রব্যে কর্ম’, ‘এই দ্রব্যে দ্রব্যত্ব’, ‘এই গুণে গুণত্ব’, ‘এই কর্মে সত্তা’, ‘এই কর্মে কর্মত্ব’ এভাবে সর্বত্র ‘এই আধারে এই আধেয়’ - এই প্রকার জ্ঞানে কোন বৈলক্ষণ্য দেখা যায় না। সমবায়ই এই প্রকার অবিশেষ জ্ঞানের কারণ, নয়ত জ্ঞানের বৈলক্ষণ্য হত। আর সমবায়ের ভেদ বিষয়ে কোন প্রমাণ নেই। এই হেতু সমবায় এক।

এস্থলে আপত্তি হতে পারে - সমবায় যদি এক হয়, তাহলে দ্রব্য, গুণ ও কর্মে যথাক্রমে দ্রব্য, গুণত্ব ও কর্মত্বরূপ সমস্ত বিশেষণের ক্ষেত্রে সমবায় সম্বন্ধটি এক হওয়ায় দ্রব্যে ইহা কর্ম বা গুণ, গুণে ইহা কর্ম বা দ্রব্য, কর্মে ইহা দ্রব্য বা গুণ এরূপ ব্যবহারের আপত্তি হয়ে যাবে। ফলতঃ পদার্থের সাংক্যের প্রসঙ্গ দেখা দেবে। কিন্তু এস্থলে সাংক্য হবে না, কেননা যদিও দ্রব্য, গুণ, কর্ম প্রভৃতিতে সর্বত্র এক সমবায় স্বতন্ত্র থাকে, তথাপি তৎপ্রযুক্ত আধার-আধেয়ভাবের নিয়ম আছে। দ্রব্যরূপ আধারে দ্রব্যত্বই আধেয় হয়, গুণত্ব বা কর্মত্ব আধেয় হয় না। গুণরূপ আধারে গুণত্বই আধেয় হয়, দ্রব্যত্ব বা কর্মত্ব আধেয় হয় না। অনুরূপভাবে কর্মরূপ আধারে কর্মত্বই আধেয় হয়, দ্রব্যত্ব বা গুণত্ব আধেয় হয় না। কেননা, দ্রব্য, গুণ ও কর্মে একই সমবায় আছে বলেই ঐ তিনেই দ্রব্যত্ব, গুণত্ব ও কর্মত্বের সমাবেশ হবে - তা কিন্তু নয়। কিন্তু যাতে দ্রব্যানুযোগিক সমবায় বা গুণানুযোগিক সমবায় বা কর্মানুযোগিক সমবায় থাকবে তাতেই যথাক্রমে দ্রব্যত্ব, গুণত্ব ও কর্মত্ব থাকবে। দ্রব্যেই দ্রব্যানুযোগিক সমবায় থাকে গুণানুযোগিক সমবায় বা কর্মানুযোগিক সমবায় দ্রব্যে, থাকে না, এরূপ দ্রব্যানুযোগিক সমবায় বা কর্মানুযোগিক সমবায় গুণে থাকে না। গুণানুযোগিক সমবায়ই গুণে থাকে। কর্মানুযোগিক সমবায় কর্মে থাকলেও দ্রব্যানুযোগিক সমবায় বা গুণানুযোগিক সমবায় কর্মে থাকে না। সুতরাং দ্রব্য, গুণ ও কর্মে সমবায় থাকলেও সাংক্য হয় না।

পূর্বপক্ষিগণ এস্থলে আপত্তি করে বলেন, আধার ও আধেয়ের এরূপ নিয়ম ব্যবহার কারণ কি? এর উত্তরে প্রশস্তপাদাচার্য বলেন -

“অন্বয়ব্যতিরেক দর্শনাৎ। ইহেতি সমবায় নিমিত্তসা  
জ্ঞানস্যান্বয়দর্শনাৎ সর্বত্রৈকঃ সমবায় ইতি গমাতে।  
দ্রব্যাদিনিমিত্তানাং ব্যতিরেক দর্শনাৎ প্রতিনিয়মো  
জ্ঞায়তে।”

অর্থাৎ অন্বয়ব্যতিরেক দেখা যায় বলে দ্রব্যেই দ্রব্যত্ব গুণেই গুণত্ব এবং কর্মেই কর্মত্ব এরূপ নিয়ম স্বীকার করা হয়। দ্রব্যেই ‘ইহা দ্রব্য’ এরূপ দ্রব্যত্ব প্রকারক দ্রব্যবিশেষ্যক জ্ঞানটি বিশেষ্যতা সম্বন্ধে দ্রব্যেই উৎপন্ন হয়, গুণ বা কর্মে ‘ইহা দ্রব্য’ এরূপ জ্ঞানের অন্বয় দেখা যায় না। কিন্তু গুণ ও কর্মে দ্রব্যত্ব বিষয়ক জ্ঞানের ব্যতিরেক দেখা যায়। অর্থাৎ গুণ বা কর্মকে কখনও লোকে যথার্থ বুদ্ধিতে দ্রব্য বলে জ্ঞান করে না। এরূপ অন্বয় ব্যতিরেক বশতই দ্রব্য, গুণ ও কর্মে সমবায় অবিশেষ থাকলেও দ্রব্যেই দ্রব্যত্বর নিয়ম স্বীকার করা হয়। এই একই কথা গুণ ও কর্ম সম্বন্ধে প্রযোজ্য বলে গুণেই গুণত্ব, কর্মেই কর্মত্ব - এই নিয়ম স্বীকার্য।

আবার এই সমবায় নিত্য, সমবায়ের নিত্যত্ব বিষয়ে প্রশস্তপাদাচার্য বলেছেন -

“সম্বন্ধানিত্যত্বে অপি ন সংযোগবদনিত্যত্বং ভাববদকারণত্বাৎ।  
যথা প্রমাণতঃ কারণানুপলক্ষে নিত্যোভাব ইত্যুক্তং  
তথা সমবায়ঃ অপীতি। ন হ্যস্যা কিঞ্চিৎ কারণং প্রমাণত  
উপলভ্যতে ইতি।”

অর্থাৎ সমবায়ের অনেক সম্বন্ধী অনিত্য হলেও সংযোগের মত সমবায় অনিত্য নয়। যেমন সত্তা নিত্য দ্রব্য, নিত্য গুণ বৃতি, আবার অনিত্য দ্রব্য অনিত্য গুণ ও কর্মে বর্তমান থাকলেও কোন প্রমাণের দ্বারা সত্তার কারণের উপলব্ধি হয় না। এজন্য সত্তা নিত্য। সেরূপ সমবায় অনিত্য সম্বন্ধীতে থাকলেও কোন প্রমাণের দ্বারা সমবায়ের কারণের উপলব্ধি হয় না। অতএব সমবায় নিত্য।

সাধারণত সম্বন্ধী অনিত্য হলে, তাদের সম্বন্ধ অনিত্য হয়। বৃক্ষ ও কাকরূপ সম্বন্ধিদ্বয় অনিত্য বলে তাদের সংযোগ সম্বন্ধও অনিত্য। আবার সম্বন্ধী নিত্য হলে তাদের সম্বন্ধও নিত্য হয়। যেমন বৈয়াকরণমতে শব্দ নিত্য। শ্বেফাটাত্মক শব্দ নিত্য। আর শব্দের অর্থ যে গতি তা নিত্য। এই উভয় সম্বন্ধী (শব্দ ও অর্থ) নিত্য বলে তাদের তাদ্যাত্ম্যরূপ সম্বন্ধীগুলি হচ্ছে পৃথিবী, জল, তেজ: ও বায়ুর পরমাণু এবং চারভূতের অবয়বী দ্রব্য, আকাশ, কাল, দিক, আত্মা, মন:, গুণ, কর্ম, সামান্য ও বিশেষ। এদের মধ্যে পরমাণুসকল, আকাশ, কাল, দিক, আত্মা, মন:, নিত্যগুণ, সামান্য ও বিশেষ এগুলি নিত্য। অবশিষ্ট পৃথিবী প্রভৃতির দ্ব্যণুকাদি মহাবয়বী পর্যন্ত অবয়বী, নিত্যগুণ ভিন্ন যাবতীয় গুণ ও কর্ম এগুলি অনিত্য। ফলে পূর্বপক্ষিগণ আপত্তি করেন - সমবায় সম্বন্ধের সম্বন্ধীগুলি অনিত্য, সেক্ষেত্রে সমবায় নিত্য হয় কিরূপে? এর উত্তরে প্রশস্তপাদাচার্য বলেন - সংযোগ যেমন অনিত্য, সমবায় সেভাবে অনিত্য হবে না। যেহেতু ভাবের (সত্তা, দ্রব্যত্ব প্রভৃতি) মত সমবায়ের কোন কারণ নেই। অর্থাৎ সত্তা দ্রব্যত্ব প্রভৃতির যেমন কোন কারণের উপলব্ধি করা যায় না বলে সত্তা দ্রব্যত্ব প্রভৃতি নিত্য। যার কারণ থাকে না এমন ভাব পদার্থ নিত্য। সেরূপ কোন প্রমাণের দ্বারা সমবায়ের কারণের উপলব্ধি হয় না। এই হেতু সমবায় নিত্য।

আবার প্রশ্ন হতে পারে, সমবায় যখন একটি সম্বন্ধ, তখন সে সংযোগের মতো তার প্রতিযোগী ও অনুযোগীতে কোন সম্বন্ধে থাকে? পূর্বপক্ষিগণ আপত্তি করে বলেন - এই সম্বন্ধটি সংযোগ হতে পারে না, যেহেতু সংযোগ সম্বন্ধটি গুণ বলে কেবলমাত্র দ্রব্যেই আশ্রিত থাকে অথচ সমবায় দ্রব্য, গুণ, কর্ম, সামান্য এবং বিশেষে থাকে। গুণ প্রভৃতি নির্গুণ। সেই নির্গুণ পদার্থে সংযোগ থাকে না। সুতরাং সমবায় সংযোগ সম্বন্ধে তার সম্বন্ধীতে থাকতে পারে না। আর সেই সম্বন্ধ সমবায়ও হতে পারে না অর্থাৎ সমবায়টি সমবায় সম্বন্ধে তার সম্বন্ধীতে থাকে তা বলা যায় না। যেহেতু বৈশেষিক মতে সমবায় এক। যে অন্য বস্তুতে কোন সম্বন্ধে থাকে, বস্তুটি নিজ থেকে ভিন্ন কোন সম্বন্ধে থাকে তা দেখা যায়। যেমন - গরু গোয়ালে থাকে নিজ (গরু) ভিন্ন সংযোগ সম্বন্ধে। সেরূপ সমবায় তার সম্বন্ধী দ্রব্য, গুণ কর্ম প্রভৃতিতে থাকতে গেলে নিজ (সমবায়) ভিন্ন অন্য কোন সম্বন্ধে থাকবে। সেই সম্বন্ধ যে সংযোগ নয় তা পূর্বেই বলা হয়েছে। আবার ঐ সম্বন্ধটি সমবায়ও হতে পারে না, যেহেতু ঐরূপ সম্ভাবনা স্বীকার করলে অনবস্থা হবে। আর সংযোগ এবং সমবায় ভিন্ন আর কোন সম্বন্ধ নেই, যাতে সমবায় তার সম্বন্ধীতে থাকতে পারে। সুতরাং সমবায় তার সম্বন্ধীতে থাকার কোন সম্বন্ধ না পাওয়ায় সে সম্বন্ধীতে থাকতে পারে না। এখন এই সমবায় অসম্বন্ধ হয়ে যদি দ্রব্যত্বাদি জ্ঞানের কারণ হয়। তাহলে তার অসম্বন্ধত্ব সর্বত্র (দ্রব্য, গুণ, কর্মাদিতে) অবিশেষে থাকায় দ্রব্যেও গুণবুদ্ধি গুণেও দ্রব্যবুদ্ধি হয়ে যাবে। ফলে সাংকর্য দোষের আপত্তি পুনরায় এসে যাবে।

এর উত্তরে প্রশস্ত পাদাচার্য বলেন -

“ন। তাদাত্ম্যাৎ। যথা দ্রব্যগুণকর্মণাং তদাত্মকস্য  
ভাবস্য নান্যঃ সত্তায়োগো: অস্তি এবমবিভাগিনে  
বৃত্ত্যাত্মকস্য সমবায়স্য ন্যান্যা বৃত্তিরস্তি তস্মাৎ স্বাত্মবৃত্তিঃ।  
অতএবাতীন্দ্রিয়ঃ, সত্তাদিনামিব প্রত্যক্ষেষু বৃত্ত্যভাবাৎ  
স্বাত্মগতসংবেদানাভাবাচ্চ। তস্মাদ্হিবুদ্ধ্যানুমেয়ঃ  
সমবায়ঃ ইতি।”\*

অর্থাৎ এস্থলে সাংকর্য দোষের প্রসঙ্গ ওঠে না। কেননা, সমবায়ের সম্বন্ধীতে থাকার কোন

সম্বন্ধ নেই - এমন কথা বলা যাবে না। যেহেতু সমবায় তাদাত্ম্য আছে অর্থাৎ সমবায় নিজের স্বরূপেই সম্বন্ধীতে থাকে। সমবায় তার সম্বন্ধীতে থাকবার জন্য নিজ থেকে ভিন্ন সম্বন্ধকে অপেক্ষা করে না। কিন্তু সমবায় স্বরূপ সম্বন্ধেই তার সম্বন্ধীতে থাকে। সমবায় তার সম্বন্ধীতে থাকতে গেলে যে সে নিজ থেকে ভিন্ন কোন সম্বন্ধকে অপেক্ষা করে না। উদাহরণস্বরূপ বলা যায় - দ্রব্য, গুণ ও কর্ম সংস্করণ, অর্থাৎ সত্তাবিশিষ্ট। দ্রব্য, গুণ ও কর্মে সত্তা জাতি থাকে। এই দ্রব্য, গুণ ও কর্মে সত্তা জাতি থাকবার জন্য অন্য কোন সত্তা সম্বন্ধকে অপেক্ষা করে না, কিন্তু সেই সত্তাই নিজের সম্বন্ধের দ্বারা দ্রব্য, গুণ ও কর্ম প্রভৃতিতে থাকতে গেলে অন্য কোন সম্বন্ধকে অপেক্ষা করে না। সমবায়ই সম্বন্ধস্বরূপ বলে তার অন্য কোন সম্বন্ধ নেই। কিন্তু সে তাদাত্ম্য অর্থাৎ স্বরূপসম্বন্ধেই সম্বন্ধীতে থেকে তাকে বিশেষিত করে। এজন্য সমবায়কে নিজের স্বরূপে বৃত্তি বলা হয় অর্থাৎ সমবায়, স্বরূপ সম্বন্ধেই সম্বন্ধীতে বিদ্যমান থাকে।

প্রশ্ন হতে পারে, সমবায়ের যেরূপ স্বরূপ সম্বন্ধে বৃত্তি স্বীকার করা হয়, সেরূপ সমবায় নামক সম্বন্ধ স্বীকার না করে দ্রব্য, গুণ, কর্ম, সামান্য ও বিশেষ - এই পাঁচ পদার্থের অযুতসিদ্ধগুলির মধ্যে স্বরূপ সম্বন্ধ স্বীকার করা হয় না কেন? এর উত্তরে বৈশেষিকগণ বলেন - দ্রব্য, গুণ, কর্ম ও বিশেষ অনন্ত - এইসব অনন্ত পদার্থের মধ্যে স্বরূপটি প্রতিযোগী বা অনুযোগী স্বরূপ স্বীকার করলেও অনন্ত স্বরূপ স্বীকার করতে হয়। অনন্ত স্বরূপের জ্ঞান মানুষের সম্ভব হয় না। অতএব লাঘববশতঃ সমস্ত অযুতসিদ্ধের এক সমবায় স্বীকার করাই উচিত।

প্রসঙ্গত আপত্তি হতে পারে, সমবায় এক হলে রূপ সমবায়, রস সমবায়, স্পর্শ সমবায় ইত্যাদি সমবায়ই এক হবে। ফলে বায়ুতে স্পর্শ সমবায় থাকায়, সেই স্পর্শ সমবায় রূপ সমবায় থেকে অভিন্ন বলে 'বায়ু রূপবান' - একরূপ বুদ্ধি যথার্থ হোক।

এর উত্তরে বৈশেষিক ও নৈয়ায়িকদের পক্ষ থেকে বলা যায় সমবায় সম্বন্ধে বায়ুতে রূপ থাকে না। এজন্য বায়ুতে অভ্রান্ত পুরুষের রূপবত্তা বুদ্ধি হয় না। পুনরায় যদি প্রশ্ন হয়, বায়ুতে যখন রূপ সমবায় আছে, তখন সমবায় সম্বন্ধে বায়ুতে কিরূপে রূপের অভাব থাকবে? উত্তরে বলা যায় অনুভবের অনুরোধেই কল্পনা করা হয় বলে এবং 'বায়ু রূপবান' - একরূপ অনুভব না হওয়ায় বায়ুস্থিত সমবায় রূপ সম্বন্ধকে কল্পনা করা হয় না। তাছাড়া অনেকে বলে থাকেন - রূপনিরূপিতত্ববিশিষ্ট সমবায়ই রূপের সম্বন্ধ বলে বায়ুতে রূপ সমবায় থাকলেও রূপনিরূপিতত্ববিশিষ্ট সমবায় না থাকায় বায়ুতে রূপবত্তা বিষয়ক প্রমাণ হয় না। কিন্তু প্রশ্ন হতে পারে বিশিষ্ট শুদ্ধ থেকে অনতিরিক্ত বলে রূপনিরূপিতত্ববিশিষ্ট সমবায় রূপসমবায় থেকে অভিন্ন হওয়ায় বিশিষ্ট সমবায়ও বায়ুতে থাকায় কেন বায়ুতে রূপবত্তা বুদ্ধি হবে না? উত্তরে বলা যায় যে, রূপনিরূপিতত্ববিশিষ্ট সমবায় - অধিকরণতাই রূপের সম্বন্ধ। তা বায়ুতে থাকে না বলে বায়ুতে রূপবত্তার আপত্তি হয় না।

বৈশেষিকগণ মনে করেন, সমবায় যেহেতু স্বরূপ সম্বন্ধে সম্বন্ধীতে বর্তমান থাকে, সেহেতু সমবায় অতীন্দ্রিয় অর্থাৎ অপ্রত্যক্ষ। তাছাড়া সমবায় অতীন্দ্রিয় রূপে স্বীকার করতে হবে। কেননা, যে সকল পদার্থের লৌকিক প্রত্যক্ষ হয়, সে সকল পদার্থে ইন্দ্রিয়সংযোগ বা ইন্দ্রিয়সংযুক্তসমবায় বা ইন্দ্রিয় সংযুক্তসমবেতসমবায় ইত্যাদি সন্নিকর্ষ থাকে। যেমন ঘটে চক্ষুঃসংযুক্ত সমবেত সমবায় সন্নিকর্ষ থাকে। একরূপ সমবায়ের প্রত্যক্ষ হতে হলে চক্ষুর বা ত্বক্ ইন্দ্রিয়ের কোন সন্নিকর্ষ হওয়া প্রয়োজন। কিন্তু সমবায় চক্ষুঃসংযোগ থাকে না, বা চক্ষুঃসংযুক্ত সমবায় থাকে না, যেহেতু দুটি সমবায় নেই। সমবায় এক বলে, ইন্দ্রিয়সংযুক্তসমবেতসমবায় থাকতে পারে না। সমবায় তার সম্বন্ধীতে স্বরূপ সম্বন্ধেই

থাকে, অন্য কোন সম্বন্ধে থাকে না। এজন্য সমবায়ের প্রত্যক্ষ প্রযোজক কোন সম্বন্ধ না থাকায় সমবায় অতীন্দ্রিয়।

বৈশেষিক মতে, সমবায় অতীন্দ্রিয় হওয়ায়, সমবায় অনুমানবেদ্য। এই অনুমানের আকার হল -

“গুণবান্ ঘটঃ” ক্রিয়াবান্ ঘটঃ “জাতিমান্ ঘটঃ” ইত্যাদি বিশিষ্ট বুদ্ধি : জ্ঞান বিশেষ্য বিশেষণ সম্বন্ধবিষয়াবিশিষ্টবুদ্ধিভাৎ। যেমন ‘দন্তী পুরুষঃ’ ইতি বিশিষ্টবৎ”।<sup>৩</sup>

এরূপজ্ঞানে বিশেষণ বিশেষ্য সম্বন্ধ বিষয়কত্ব ‘গুণবান্ ঘটঃ’ ইত্যাদি হচ্ছে সাধ্য। বিশিষ্ট বুদ্ধি হেতু, ‘গুণবান্ ঘটঃ’ ইত্যাদি বিশিষ্টজ্ঞান পক্ষ। ‘দন্তী’ পুরুষ রূপ বিশিষ্ট জ্ঞানে বিশেষ্য হচ্ছে পুরুষ, বিশেষণ হচ্ছে দন্ত, আর তাদের সম্বন্ধ হচ্ছে সংযোগ। ‘দন্তী পুরুষ’ এই জ্ঞানে বিশিষ্টজ্ঞানত্ব হেতু বা বিশিষ্ট বুদ্ধিত্ব হেতু বর্তমান এবং বিশেষ্যাবিশেষণসম্বন্ধ বিষয়কত্ব সাধ্য রয়েছে বলে, এখানে বিশিষ্ট জ্ঞানত্ব রূপ হেতুতে বিশেষণ বিশেষ্য সম্বন্ধ বিষয়কত্বরূপ সাধের ব্যাপ্তি নিশ্চয় রয়েছে। এই দৃষ্টান্ত দ্বারা অপয়বিবিশিষ্ট অবয়ব, গুণবিশিষ্ট দ্রব্য, ক্রিয়াবিশিষ্ট দ্রব্য, জাতি বিশিষ্ট দ্রব্য, বা গুণ বা ক্রিয়া, বিশেষ বিশিষ্ট নিত্য দ্রব্য ইত্যাদি বিশিষ্ট জ্ঞানে ও বিশেষ্য বিশেষণ ও সম্বন্ধ বিষয়কত্বের অনুমিতি হয়ে যায়। তাদৃশ অনুমিতিতে অবয়বী, গুণ, ক্রিয়া, জাতি ও বিশেষ বিশেষণরূপে, অবয়ব, দ্রব্য, গুণ, কর্ম, নিত্য দ্রব্য প্রভৃতি বিশেষ্যরূপে প্রকাশিত হয়। এই বিশেষণ-বিশেষ্য থেকে ভিন্ন বিষয়টি সম্বন্ধরূপে প্রকাশিত হয়। সেই সম্বন্ধ এখানে সংযোগ হতে পারে না অন্য কোন সম্বন্ধ যথা তাদাত্ম্য বা স্বরূপ সম্বন্ধও সম্ভব নয়। যেহেতু গুণ ও দ্রব্য, বা ক্রিয়া ও দ্রব্যের ত্রৈক্য সম্ভব নয় বলে এদের তাদাত্ম্য সম্বন্ধটি বাধিত। স্বরূপ সম্বন্ধও সাধারণত: অভাবেরই হয়ে থাকে। এতদ্ব্যতীত স্বরূপ সম্বন্ধ স্বীকার করলে সম্বন্ধিভেদে স্বরূপ ও অনন্ত হয়ে যায় বলে গৌরবও হয়। অতএব সংযোগাদি সম্বন্ধের বাধ হওয়ায় গুণক্রিয়াদিবিশিষ্ট বুদ্ধির বিষয়রূপে অতিরিক্ত সমবায় সিদ্ধ (অনুমিত) হয়, তবে এস্থলে অবয়ববিশিষ্ট অবয়ব, গুণবিশিষ্ট দ্রব্য, ক্রিয়াবিশিষ্ট দ্রব্য, জাতিবিশিষ্ট দ্রব্য, জাতিবিশিষ্ট গুণ, জাতিবিশিষ্ট ক্রিয়া, বিশেষ বিশিষ্ট নিত্যদ্রব্য ইত্যাদিন্যাতম বিশিষ্ট বুদ্ধিকেই পক্ষ বলতে হবে, নয়ত তাদৃশ বিশিষ্টবুদ্ধির সমুদায়কে পক্ষ করলে বিশেষণ বিশেষ্য সম্বন্ধ বিষয়কত্বটিকে সর্বত্র এক অনুগতরূপে পাওয়া যাবে না, কারণ বিশেষ্য, বিশেষণ বা প্রতিযোগী ও অনুযোগী ভেদে সম্বন্ধও ভিন্ন ভিন্ন হয়।

নৈয়ায়িকগণ সমবায় স্বীকার করলেও যেখানে অনুযোগী ও প্রতিযোগী প্রত্যক্ষ হয় সেখানে সমবায় প্রত্যক্ষযোগ্য বলে মনে করেন। আর যেখানে অনুযোগী বা প্রতিযোগী অপ্রত্যক্ষ অথবা অনুযোগী প্রতিযোগী উভয়েই অপ্রত্যক্ষ সেখানে বৈশেষিকোক্তরীতিতে সমবায়ের অনুমিতিবিষয়ত্ব স্বীকার করেন।

কিন্তু বৈশেষিকগণ বলেন সমবায় অতীন্দ্রিয় (আমরা পূর্বেই দেখেছি)। তাছাড়া সমবায় আত্মা থেকে ভিন্ন অথচ অসমবেতভাবে পদার্থ যেমন মন বা কাল। মন আত্মা থেকে ভিন্ন, আর মন নিত্য দ্রব্য বলে অসমবেত (কিছুতে সমবেত নয়) ভাব পদার্থ। আর সেই মন যে অতীন্দ্রিয়তা নৈয়ায়িকগণও স্বীকার করেন। এরূপ সমবায় সমবেত নয়, কেননা তাহলে আর একটি অতিরিক্ত সমবায় সম্বন্ধে সে সমবেত হবে। আবার সেই সমবায়ও অপর এক সমবায় সম্বন্ধে সমবেত হবে। এভাবে অনবস্থা হয়ে যাবে। এজন্য সমবায়কে অতীন্দ্রিয় বলতে হবে।

নৈয়ায়িকরা আবার বৈশেষিকের এই মত খণ্ডন করে বলেন - সমবায় লৌকিক প্রত্যক্ষের বিষয়, যেহেতু সমবায়ের প্রতিযোগী যোগ্য (প্রত্যক্ষ যোগ্য), আর সমবায়টি বিশেষণতা সম্বন্ধে যোগ্য

বৃত্তি (প্রত্যক্ষ যোগ্য) অধিকরণে বৃত্তি যেমন ভূতলবৃত্তি ঘটাত্তাভাব ।

অবশ্য যেখানে প্রতিযোগী ও অনুযোগী যোগ্য (প্রত্যক্ষ যোগ্য) নয়, সেখানে নৈয়ায়িককে সমবায়ের অনুমান স্বীকার করতেই হবে ।

ভাট্টগণ বৈশেষিক প্রদত্ত অনুমানের বিরুদ্ধে আপত্তি করে বলেন - “বিশিষ্টবুদ্ধি: বিশেষ্য-বিশেষণ সম্বন্ধবিষয়া, বিশিষ্টবুদ্ধিহ্মাং, ‘দন্তী পুরুষ:’ ইতি বিশিষ্টবুদ্ধিবং” । অর্থাৎ বিশিষ্ট জ্ঞান (পক্ষ) বিশেষ্যবিশেষণসম্বন্ধবিষয়ক (সাধ্য), যেহেতু ঐ বিশিষ্টজ্ঞানে বিশিষ্টজ্ঞানহ্ম (হেতু) আছে । যেমন ‘দন্তী পুরুষ’ - এই বিশিষ্ট জ্ঞানটি পুরুষরূপ বিশেষ্য দণ্ডরূপ বিশেষণ ও সংযোগ রূপ সম্বন্ধ বিষয়ক । এভাবে ‘এই গরু গোত্র বিশিষ্ট’, ‘এই কপাল ঘট বিশিষ্ট’ ইত্যাদি জ্ঞানে সম্বন্ধটি পূর্বেক্তে অনুমান দ্বারা সিদ্ধ হলে - ঘট কপালাদি স্থলে সংযোগাদি সম্বন্ধের বোধ হওয়ার ইতর বোধ সহকারে পরামর্শবলে সমবায় সম্বন্ধেরও ঘনুর্মিতি হয় । এই অনুমানে ব্যাভিচার দোষ আছে । যথা ‘বিনষ্ট ঘট’ এই জ্ঞানটি বিশিষ্ট জ্ঞান । এই জ্ঞানে বিশেষণ হয়েছে বিনাশ বা ধ্বংস, কিন্তু বিশেষ্য নেই । কারণ ঘট যখন ধ্বংসই হয়ে গিয়েছে, তখন বিশেষ্য কোথায় ? অতএব সম্বন্ধ তো দূরের কথা ?

এর উত্তরে বৈশেষিকগণ যদি বলেন ‘বিনষ্ট’ শব্দে বিনশ্ ধাতুর অর্থ বিনাশ বা ধ্বংস । আর ‘জ’ প্রত্যয়ের অর্থ প্রতিযোগী । সুতরাং বিনষ্ট অর্থ বিনাশপ্রতিযোগী । সেই প্রতিযোগী হল ঘট । এস্থলে সেই প্রতিযোগীবিশিষ্ট কপাল বিশেষ্য, বিশেষণ হয়েছে বিনাশ, সম্বন্ধ হয়েছে প্রতিযোগিত্ব অথবা নিরূপকত্ব । অতএব উক্ত অনুমানে ব্যাভিচার দোষ নেই । উত্তরে ভাট্ট বলেন - ‘বিনষ্টো ঘট:’ এই বিশিষ্ট জ্ঞানটি কি প্রত্যক্ষাত্মক অথবা প্রত্যক্ষভিন্ন জ্ঞান ? জ্ঞানটি প্রত্যক্ষাত্মকহতে পারে না যেহেতু লৌকিক প্রত্যক্ষে ইন্দ্রিয় সন্নিকর্ষ আবশ্যিক । এখানে ঘট নষ্ট বলে ঘটের সঙ্গে চক্ষু :সন্নিকর্ষ সম্ভব নয় । অলৌকিক সন্নিকর্ষ ভাট্ট মানেন না । উত্তরে বৈশেষিকগণ বলেন ‘বিনষ্টো ঘট:’ এই জ্ঞানের স্থলে বিশেষণ বিশেষ্য ভাব সন্নিকর্ষ অর্থাৎ চক্ষু:সংযুক্ত হল কপাল সেই কপালে ঘটপ্রতিযোগিক বিনাশ বা ধ্বংসটি বিশেষণ হওয়ায় বিনাশ বা ধ্বংসে চক্ষু:সংযুক্তবিশেষণতা সম্বন্ধ আছে । উত্তরে ভাট্ট বলেন - যেখানে অন্য কোন সম্বন্ধ থাকে, সেখানে, বিশেষণ-বিশেষ্যভাব জ্ঞান হয় । যেমন ‘দন্তী পুরুষ’ - এস্থলে দণ্ড ও পুরুষের সংযোগ সম্বন্ধ আছে বলে দণ্ড ও পুরুষে বিশেষণ বিশেষ্যভাব বুদ্ধি হয় । কিন্তু অভাবের সঙ্গে অধিকরণের সংযোগাদি কোন সম্বন্ধ না থাকায় বিশেষণবিশেষ্যভাব সম্বন্ধ সিদ্ধ হতে পারে না । এই একই যুক্তিতে “এই কপালে ঘট” বা এই ‘গরুতে গোত্র’ ইত্যাদি জ্ঞানের ক্ষেত্রে ‘ঘট ও কপাল’ ‘গরু’ ও ‘গোত্র’ এই অযুতসিদ্ধ পদার্থদ্বয়ে সমবায়টি চক্ষু :সংযুক্তবিশেষণতা সম্বন্ধে প্রত্যক্ষ হয় - এই রূপে নৈয়ায়িকের মত ও খণ্ডিত হয়ে যায় । এই কারণে সমবায় পদার্থ স্বীকার না করে ভাট্টগণ তাদাত্ম্য সম্বন্ধ স্বীকার করেন ।

উত্তরে বৈশেষিকগণ বলেন -

“অভাববুদ্ধিঃ বিশিষ্টবিশিষ্ট্যমর্থাৎ নাতিশেতে”

অর্থাৎ অভাবের জ্ঞানটি বিশিষ্টের বৈশিষ্ট্য বিষয়ক হয়ে থাকে । যেমন - ‘ঘটাত্তাব’ এই জ্ঞানটি - ঘটত্ব বিশিষ্ট যে ঘট, তার প্রতিযোগিকত্ব বা প্রতিযোগিনিবৃপকত্বরূপ বৈশিষ্ট্য (সম্বন্ধ) কে বিষয় করে । সুতরাং ‘ঘটাত্তাববদুভূতল’ বা ‘বিনষ্ট ঘট’ এরূপ জ্ঞান ঘটত্ববিশিষ্ট - ঘটবিশিষ্ট-অভাব বিশিষ্ট ভূতল, বা ঘটত্ব বিশিষ্ট - ঘট বিশিষ্ট - ধ্বংস বিশিষ্ট ঘটকে বোঝায় বলে ঐ জ্ঞান যে বিশিষ্ট বিষয়ক, তাতে কোন সন্দেহ নেই । এর মধ্যে প্রথমোক্ত জ্ঞানটি প্রত্যক্ষাত্মক হলে সেখানে অভাবের সঙ্গে ভূতলের স্বরূপ

সম্বন্ধ থাকে বলে অভাবের সঙ্গে ভূতলের বিশেষণ বিশেষ্য ভাব সিদ্ধ হয়। দ্বিতীয়োক্ত জ্ঞানটিকে প্রত্যক্ষাত্মক বলে স্বীকার না করলেও বিনাশের সঙ্গে ঘটের প্রতিযোগিত্ব সম্বন্ধ থাকে বলে সেখানেও বিনাশ ও ঘটের বিশেষ্য বিশেষণ ভাব সিদ্ধ হয়। অতএব ‘বিনষ্ট ঘট’ এই জ্ঞানকে প্রত্যক্ষাতিরিক্ত জ্ঞান বলে স্বীকার করলে ভাট্টোক্ত দোষের প্রসক্তি হয় না।

উদয়নাচার্য<sup>৮</sup> সমবায় প্রসঙ্গে বলেন, সমবায়ের লক্ষণে ‘ইহ প্রত্যয়েহেতু :’ এই গ্রন্থের দ্বারা বৈশেষিকগণ সমবায় বিষয়ে অনুমান প্রমাণের সূচনা করেছেন। এ স্থলে অভিপ্রায় এই যে, ‘এই তন্ত্রগুণিতে পট আছে’ ইত্যাদি প্রতীতি আমাদের হয়ে থাকে এবং এরূপ প্রতীতি দ্বারা তন্ত্র ও পটের আধারাধেয়ভাব প্রকাশিত হয়। সম্বন্ধিভিন্ন আধারাধেয়ভাব প্রতীত হতে পারে না। অতএব উক্ত আধারাধেয়ভাব প্রতীতির নিয়ামক রূপে তন্ত্র ও পট এই দুইটির মধ্যে সম্বন্ধ বিশেষ স্বীকার করা অনাবশ্যক। এই সম্বন্ধ সমবায়ই হবে। নিম্নলিখিত অনুমানের দ্বারা সমবায়ের সিদ্ধি সম্ভব - “ইহ তন্ত্রশু পটঃ” ইত্যাদি প্রত্যয়া: আধারাধেয়য়ো: সম্বন্ধনিমিত্তা: যথার্থাধারাধেয়ভাব প্রকাশকহ্মাৎ, ‘ইহ কুণ্ডেবদরমিত্যাডিপ্রতীতিবৎ’।<sup>৯</sup>

অর্থাৎ কুণ্ড ও বদরের আধারাধেয়ভাব প্রতীতিস্থলে দেখা যায় যে, কুণ্ডানুযোগিক ও বদরপ্রতিযোগিক সম্বন্ধে প্রত্যক্ষসিদ্ধ সংযোগরূপ সম্বন্ধই উভয়ের আধারাধেয়ভাব প্রতীতির নির্বাহ করেছে। উক্ত দৃষ্টান্ত দেখে এরূপ নিয়ম কল্পনা করা যায় যে, যারা যথার্থত: আধারাধেয়ভাবের প্রতীতির বিষয় হবে তারা সম্বন্ধসাপেক্ষ হবে। এই নিয়ম প্রমাণিত হলে ‘ইহ তন্ত্রশু পটঃ’ ইত্যাদি প্রতীতিতে আধারাধেয়ভাবের প্রকাশ থাকায় তাতেও সম্বন্ধ সাপেক্ষত্ব অবশ্যই স্বীকার করতে হবে।

পূর্বোক্ত অনুমানের পক্ষ যে আধারাধেয়ভাব প্রতীতিগুলি তার পরিচায়ক রূপে ‘ইহ তন্ত্রশু পটঃ’ এই অংশের প্রবেশ করান হয়েছে, যাতে যে কোন প্রকার আধারাধেয়ভাবের নিয়ামক প্রতীতিই পক্ষকোটি প্রবিষ্ট না হয়। কেননা, ‘ইহ ভূতলে ঘটঃ’ ইত্যাদি আধারাধেয়ভাব প্রতীতিতে যে সম্বন্ধের সাপেক্ষতা আছে তা প্রত্যক্ষত: সিদ্ধ। কেননা এস্থলে সম্বন্ধটা সংযোগ হওয়ায় প্রত্যক্ষত: সিদ্ধ। সুতরাং উক্ত স্থলে সম্বন্ধ সাপেক্ষতার জন্য অনুমানের আপেক্ষা নেই। ফলে ‘ইহ ভূতলে ঘটঃ’ ইত্যাদি আধারাধেয়ভাব প্রতীতি পক্ষে প্রবিষ্ট হলে সিদ্ধ সাধন দোষের আশংকা দেখা যায়। সুতরাং সিদ্ধসাধনতা দোষ পরিহারের উদ্দেশ্যে ‘ইহ তন্ত্রশু পটঃ’ এই প্রতীতিরই উল্লেখ করা হয়েছে।

আনুমানিক আধারাধেয়ভাব প্রতীতিগুলিকেও পক্ষ বহির্ভূত বলে জানতে হবে। অন্যথা উক্ত অনুমান অংশত বাধদোষে দুষ্ট হয়ে পড়বে। কেননা, অনুমানের দ্বারাও বহু স্থলে আধারাধেয়ভাব প্রতীতি হয়ে থাকে এ সকল স্থলে পক্ষের সঙ্গে সাধ্যের সম্বন্ধ আছে বলেই যে ‘পক্ষ: সাধ্যবান’ ইত্যাদি আকারের আধারাধেয়ভাব প্রতীতি হয়, তা নয়, কারণ অনুমানস্থলে পূর্বে পক্ষে সাধ্যটি জানা থাকে না। সাধ্যের গমক যে লিঙ্গ (অর্থাৎ ব্যাপ্তি ও পক্ষধর্মবিশিষ্ট যে হেতু), তাকে পক্ষে জেনেই লোক ‘পক্ষ: সাধ্যবান’ ইত্যাদি আকারের অনুমান করে থাকে। অতএব ঐ সকল অনুমিত্যাগ্নক আধারাধেয়ভাব - প্রতীতিতে সম্বন্ধসাপেক্ষত্বরূপসাধ্য না থাকায় তা অংশত: বাধদোষে দুষ্ট হয়ে পড়ে।

এ বিষয়ে আরও বলা যায় যে, প্রাভাকরমতে, অধিকরণাতিরিক্ত অভাব পদার্থের অস্তিত্ব স্বীকৃত হয় নি, সুতরাং ঐ মতে, উক্ত প্রতীতিতে সম্বন্ধ সাপেক্ষত্ব থাকতে পারে না, অথচ ‘ইহ ভূতলে ঘটাবাঃ’ ইত্যাদি আকারের প্রতীতি সর্বদাই হয়ে থাকে এবং তাতে ভূতল ও ঘটাবাঃ এতদুভয়ের আধারাধেয়ভাবও প্রকাশিত হয়। সুতরাং আধারাধেয়ভাব- প্রতীতিত্ব রূপ হেতুটি বিদ্যমান রয়েছে ফলে

হেতুটি সাধারণ ব্যাভিচারী হয়ে পড়ে। অতএব উক্ত অনুমানের দ্বারা কিরূপে সমবায় প্রমাণিত হয়? এর উত্তরে বলা যায় অপ্রমাণ অধিকরণ থেকে পৃথক বস্তু বলে অভাব-পাদার্থ প্রমাণিত হবে, এরূপ হলে উক্ত প্রতীতিতেও অবশ্যই সম্বন্ধসাপেক্ষতা থাকবে। সুতরাং ব্যাভিচারের প্রশ্নই উঠে না।

পূর্বেই অনুমানের বিরুদ্ধে যদি এরূপ আপত্তি করা যায় যে, ঐ অনুমানের দ্বারা ‘ইহ তন্তু যু পটঃ’ ইত্যাদি প্রতীতিতে সম্বন্ধসাপেক্ষত্ব প্রমাণিত হলেও তার দ্বারা সমবায় প্রমাণিত হয় না, কেননা, ‘ইহ ভূতলে ঘটাব্যঃ’ ইত্যাদি প্রতীতির ন্যায় উক্ত প্রতীতি ও অবয়ব-অবয়বীর মধ্যস্থলীয় যে স্বরূপ সম্বন্ধ, তৎসাপেক্ষ হতে পারে। উত্তরে বলা যায় লাঘবজ্ঞান সহকৃত ঐ অনুমান স্বরূপাতিরিক্ত সম্বন্ধকেই প্রমাণিত করেছে। কেননা, স্বরূপসম্বন্ধ যে অনুযোগী ও প্রতিযোগী ভেদে ভিন্ন ভিন্ন তা সর্ববাদি সম্মত। তদপেক্ষা সমবায়ের কল্পনা লঘুতর। কারণ বৈশেষিকদর্শনে অনুযোগি-প্রতিযোগী ভেদেও একই নিত্য সম্বন্ধে তাদের আধারাদেয়ভাব স্বীকৃত হয়েছে।

আপত্তি করা যেতে পারে, তন্তুপটাদি স্থলে যদি লাঘববশতঃ এক ও নিত্য সম্বন্ধ প্রমাণিত হয়, তাহলে ঘটাব্য ভূতলাদি স্থলেও তুল্য যুক্তিতে নিত্য ও একটি সম্বন্ধ প্রমাণ হয়ে যাবে। কিন্তু বৈশেষিকগণ বলেন - যেহেতু তাঁরা অবয়ব-অবয়বী, গুণ-গুণী, ক্রিয়াদ্রব্য, জাতি ব্যক্তি ও নিত্য দ্রব্য বিশেষের যে সম্বন্ধ, তাকেই সমবায় বলে স্বীকার করেন। সেহেতু অভাব ও ভূতলাদির সম্বন্ধকে নিত্য ও এক বলে স্বীকার করা যায় না। তাছাড়া বলা যেতে পারে, ঘট্টের অতান্ত্যভাব স্বয়ং নিত্য। এরূপ অবস্থায় যদি এর ভূতলানুযোগিক সম্বন্ধকে নিত্য বলে স্বীকার করা যায় তাহলে ঘটানয়নের পরেও ‘ঘট্টাব্যবদ ভূতলম্’ এই আকারের আধারাদেয়ভাব প্রতীতির আপত্তি হয়ে পড়বে। কেননা ঘট উপস্থিত হলেও পূর্বস্থিত অতান্ত্যভাবের হানি হয়নি, এবং ভূতলের সঙ্গে তার পূর্বকার যে সম্বন্ধ ছিল নিত্য বলে তার ও কোন ক্ষতি করতে পারে নি। ফলে ভূতলে ঘট্টের উপস্থিতিকালেও ভূতল, ঘটাব্য ও তাদের মধ্যস্থলীয় সম্বন্ধ এই তিনটিই থেকে যাবে। অতএব ঐ স্থলে আধারাদেয়ভাব প্রতীতি না হওয়ার কোন কারণ থাকবে না। কিন্তু প্রকৃতপক্ষে ঘট্টের উপস্থিতির পরে লোকের ‘ভূতলং ঘটাব্যবৎ’ এই আকারে আধারাদেয়ভাব প্রতীতি হয় না। সুতরাং ভূতলাদির সঙ্গে ঘটাব্যাদির আধারাদেয়ভাবের নিয়ামক যে সম্বন্ধ, তা অনিত্য। সুতরাং সম্বন্ধটিকে সমবায় বলে স্বীকার করা যায় না।

উদয়নের মতে, সমবায়ের প্রমাণ বিষয়ে ন্যায় ও বৈশেষিক মতের পার্থক্য বর্তমান। নৈয়ায়িকরা যে বলেছেন দুটি সম্বন্ধীর প্রত্যক্ষ হলে সমবায়েরও প্রত্যক্ষ হবে, সেক্ষেত্রে নিত্য সম্বন্ধরূপে সমবায়ের প্রত্যক্ষিক জ্ঞান সম্ভব নয়। কোন বস্তু প্রাগভাব এবং ধ্বংসের প্রতিযোগী হয় না - তা প্রত্যক্ষতঃ বোঝা যেতে পারে না। তা যুক্তির দ্বারাই সিদ্ধ করতে হয়। এস্থলে অযুতসিদ্ধত্বপ্রকারেই সম্বন্ধের প্রত্যক্ষিক প্রতীতি স্বীকার করা হয়েছে। সুতরাং ন্যায় মতেও উক্ত স্থলে সম্বন্ধের সমবায়ত্বরূপে প্রতীতি অনুমানের দ্বারাই সিদ্ধ হবে। তাছাড়া সমবায়ের ক্ষেত্রে অনন্তসম্বন্ধীর সম্বন্ধকে অভিন্ন বলা হয়েছে। সুতরাং সমবায়ের এই যে একত্ব তাও প্রত্যক্ষতঃ জানা যেতে পারে না। এরূপ হলেও তন্তুপটাদি স্থলে সম্বন্ধটির যুতসিদ্ধত্বের অভাব প্রত্যক্ষতঃ জানা যেতে পারে। এই ‘অযুতসিদ্ধত্ব’ অংশ মাত্র নিয়ে তন্তু পটাদি স্থলে সম্বন্ধের প্রত্যক্ষ হয় বলে নৈয়ায়িকগণ উক্ত স্থলে সমবায়ের প্রত্যক্ষের কথা স্বীকার করেন।

বৈশেষিকশাস্ত্রে সমবায়ের প্রত্যক্ষ স্বীকার না করলেও অবয়ব-অবয়বীর আধারাদেয়ভাবের প্রত্যক্ষ প্রতীতি, দ্রব্যো গুণ, কর্ম ও জাতির আধারাদেয়ভাবের প্রত্যক্ষ প্রতীতি বৈশেষিক মতেও স্বীকৃত হয়েছে এবং ‘ইহ তন্তু যু পটঃ’ ইত্যাদি প্রত্যক্ষিক আধারাদেয়ভাব প্রতীতি অবলম্বনেই যুক্তির দ্বারা বৈশেষিক মতে সমবায়কে প্রমাণসিদ্ধ বলা হয়েছে।



অন্নংভট্টের মতে সমবায় প্রত্যক্ষ সিদ্ধ পদার্থ । ঘট ও রূপের মধ্যে যে সমবায় তা ঘট ও রূপের মতই প্রত্যক্ষ যোগ্য । কিন্তু বৈশেষিকগণ বলেন - সমবায় প্রত্যক্ষের দ্বারা গৃহীত হতে পারে না । যেহেতু সমবায় এক , সেজন্য সমবায়ের প্রত্যক্ষে যাবৎ সম্বন্ধী অর্থাৎ সমবায়ের অনুযোগী ও প্রতিযোগী সকল পদার্থের প্রত্যক্ষ অপেক্ষিত হবে কিন্তু সমবায়ের অনুযোগী ও প্রতিযোগী অনেক অতীন্দ্রিয় পদার্থ আছে । তাদের প্রত্যক্ষ না হলে তদবৃত্তি সমবায়ের প্রত্যক্ষ কিরূপে হবে ? এজন্য বৈশেষিক অনুমান প্রমাণের সাহায্যে সমবায়ের অস্তিত্ব ও সম্বন্ধরূপত্ব প্রতিপাদন করেন । নৈয়ায়িক ঐ অনুমানের দ্বারা কেবল সম্বন্ধরূপত্বই প্রতিপাদন করেন ।

অন্নংভট্ট দীপিকাটীকায় লিখেছেন -

“নীলোঘট: ইতি-বিশিষ্ট প্রতীতি : বিশেষণবিশেষ্যসম্বন্ধ

বিষয়া, বিশিষ্টপ্রত্যয়ত্বাৎ দণ্ডীতি প্রত্যয়বদ্ ইতি ”।”

এখানে ‘নীল’ শব্দের অর্থ নীলরূপবান । ঐ নীল শব্দ উপলক্ষণ রূপে গুণ বোধক । ফলে ‘নীলঘট:’ এর দ্বারা ‘গুণবান্ঘট:’ এরূপ বুঝতে হবে । তারপর উল্লিখিত ‘ইতি’ শব্দের দ্বারা ইত্যাদির বুঝতে হবে । ‘নীলোঘট:’ ইতি বিশিষ্টবুদ্ধি: এর অর্থ হবে ‘গুণবান্ঘট’ ইত্যাদি বিশিষ্টবুদ্ধি । আদি শব্দের দ্বারা ‘ক্রিয়াবান্ঘট:’, ‘জাতিমান্ঘট:’, ‘ঘটবৎ কপালম্’ ও ‘বিশেষবান্ পরমাণু :’ এ সকল বিশিষ্ট বুদ্ধিকে বুঝতে হবে । সমবায় সাধক অনুমানের প্রয়োগে পক্ষ হলো ‘গুণবান্ঘট: ইত্যাদি বিশিষ্ট বুদ্ধি । বিশেষণবিশেষ্যসম্বন্ধ বিষয়ত্ব হল সাধ্য এবং বিশিষ্টবুদ্ধিত্ব হেতু । ‘দণ্ডী পুরুষ:’ এটি হল উদাহরণ । ‘দণ্ডী’ বা ‘দণ্ডবান্ পুরুষ:’ - এইটিও একটি বিশিষ্ট বুদ্ধি । এখানে দণ্ডটি বিশেষণ ও পুরুষ বিশেষ্য যেমন ঐ বিশিষ্টবুদ্ধির বিষয় হয়েছে, তেমনিই দণ্ড ও পুরুষের সম্বন্ধও বিষয় হয়েছে । যদি উভয়ের কোন সম্বন্ধ না হতো, তাহলে দণ্ডকে বিশেষণ ও পুরুষকে বিশেষ্য বলা সম্ভব হত না । অতএব দণ্ডবান্ পুরুষ এই বিশিষ্ট প্রতীতিতে বিশিষ্ট বুদ্ধিত্ব আছে । এজন্য বিশেষণ (দণ্ড) বিশেষ্য (পুরুষ) সম্বন্ধ-বিষয়ত্বও আছে । এরূপ অবস্থায় নিয়ম করা যায় যে, ‘যত্র যত্র বিশিষ্ট বুদ্ধিত্বং তত্র তত্র বিশেষণ-বিশেষ্য সম্বন্ধবিষয়ত্বম্’ । ‘গুণবান্ঘট:’ ইত্যাদি বিশিষ্ট বুদ্ধিতে ও বিশিষ্ট বুদ্ধি আছে । সুতরাং এরূপ বিশিষ্ট বুদ্ধিতে বিশেষণ বিশেষ্য সম্বন্ধ বিষয়ত্বও থাকবে । ‘গুণবান্ঘট:’ এরূপ বিশিষ্ট বুদ্ধিতে গুণ বিশেষণ রূপে বিষয় হয়েছে । এখানে ঘট হল দ্রব্যের প্রতিনিধি । বিশিষ্ট বুদ্ধিতে গুণ ও ঘটের সম্বন্ধ বিষয় হওয়ায়, গুণকে বিশেষণ ও ঘটকে বিশেষ্য বলা যায় । অতএব ‘দণ্ডবান্ পুরুষ:’ এই প্রতীতির মত ‘গুণবান্ঘট:’ এই প্রতীতিতেও বিশেষণবিশেষ্যের সম্বন্ধ বিষয় হয়েছে । দণ্ড ও পুরুষ: - এই দুইটিই দ্রব্য হওয়ায়, এস্থলে সংযোগ সম্বন্ধ বিষয় হয়েছে । কিন্তু ‘গুণবান্ঘট:’ এই প্রতীতিতে সংযোগ সম্বন্ধ বিষয় হতে পারে না । কেননা গুণ ও দ্রব্য অযুতসিদ্ধ । যুতসিদ্ধের সম্বন্ধই সংযোগ । সুতরাং গুণবান্ঘট: ইত্যাদি বিশিষ্ট বুদ্ধিতে সংযোগ ভিন্ন সম্বন্ধকে অর্থাৎ সমবায়কে বিষয় বলতে হবে । এভাবে সমবায়ের অস্তিত্ব সিদ্ধ হয় ।

ন্যায়মতে যেক্ষেত্রে সম্বন্ধীদ্বয় প্রত্যক্ষযোগ্য সেক্ষেত্রে সমবায় প্রত্যক্ষযোগ্য । কিন্তু ভাট্ট ও বেদান্ত মতে সমবায় প্রমাণসিদ্ধ নয় । তাঁদের মতে, গুণাদিবিষয়ক বিশিষ্ট বুদ্ধিতে তাদাত্ম্যই সংযোগরূপে বিষয় হয়ে থাকে । তাছাড়া বৈশেষিকগণ সমবায়ের প্রত্যক্ষতা স্বীকার করেন না । বিশ্বনাথ এই আপত্তির কথা মনে রেখে ই সমবায় সিদ্ধিতে অনুমান প্রদর্শন করে বলেন -

“ গুণ-ক্রিয়াদি-বিশিষ্টবুদ্ধি: বিশেষণ বিশেষ্য-সম্বন্ধবিষয়া,

বিশিষ্ট বুদ্ধিত্বাদ্ ‘দণ্ডী পুরুষ’ ইতি বিশিষ্টবুদ্ধিবদিত্যনুমানম্”

অর্থাৎ যখনই আমাদের বিশিষ্ট বুদ্ধি হয় তখনই আমাদের বিশেষ্য-বিশেষণের কোন এক সম্বন্ধ জ্ঞানের বিষয় হয় যেহেতু তা প্রত্যক্ষবিশিষ্টবুদ্ধি। যেমন ‘দন্তী পুরুষঃ’ এই বিশিষ্টবুদ্ধি। এই অনুমানে গুণাদিবিষয়ক বিশিষ্ট বুদ্ধি পক্ষ। সম্বন্ধসামান্যকে বৈশিষ্ট্য বা বিশিষ্ট বুদ্ধি বলে। অর্থাৎ যে জ্ঞানে বিশেষ্য ও বিশেষণের সম্বন্ধ বিষয় হয় তাই বিশিষ্ট বুদ্ধি। উক্ত অনুমানে বিশেষ্যবিশেষণের সম্বন্ধ বিষয়ক হল সাধা। বিশিষ্ট বুদ্ধিহীন হেতু। এবং দন্তী পুরুষ রূপবিশিষ্ট প্রত্যক্ষবুদ্ধি দৃষ্টান্ত। দন্তী পুরুষ এই বিশিষ্ট বুদ্ধিতে দণ্ড ও পুরুষের সংযোগ সকলেরই প্রত্যক্ষসিদ্ধ ‘দন্তী পুরুষের’ মতো ‘শুক্লো ঘটঃ’, ‘গোব্রহ্মণ গো’ - এরূপ বিশিষ্টবুদ্ধি ও বিশেষ্য ও বিশেষণের সম্বন্ধ বিষয়ক তা অবশ্য স্বীকার্য। আমরা পূর্বেই দেখেছি এই সম্বন্ধ সংযোগ হতে পারে না কেননা সংযোগ দুটি দ্রব্যই সংগঠিত হয়। আবার এই সম্বন্ধ স্বরূপসম্বন্ধও হতে পারে না। কেননা, স্বরূপসম্বন্ধ অনুযোগী ও প্রতিযোগী ভেদে ভিন্ন ভিন্ন হওয়ায় অসংখ্য সম্বন্ধ স্বীকার করতে হবে। ফলে লাঘবনীতি অনুসারে সমবায় স্বীকার করতে হয়। তাই বিশ্বনাথ বলেন, ‘এতেন সংযোগাদিবাধাৎ সমবায়সিদ্ধিঃ’।<sup>১১</sup>

কিন্তু আচার্য উদয়নের মতে, নৈয়ায়িক সম্প্রদায় যে “গুণ ত্রিভাঙ্গাদিবিশিষ্টবুদ্ধিঃ সম্বন্ধ বিষয়বিশিষ্টবুদ্ধিভাৎ দণ্ডিপুরুষ বুদ্ধিবৎ”<sup>১২</sup> ইত্যাদি অনুমানের সাহায্যে ‘শুক্লো ঘটঃ’ প্রভৃতি প্রাত্যক্ষিক প্রতীতিতে সমবায়ের ভান প্রমাণিত করতে চান তা সঙ্গত হয়নি। কেননা, সমবায়ের সঙ্গে ইন্দ্রিয়ের কোন প্রকারবৃত্তি অর্থাৎ সংযোগ, সংযুক্ত সমবায়, সংযুক্ত বিশেষণতা ইত্যাদি সম্বন্ধ না হওয়ায় অর্থাৎ ইন্দ্রিয় বৃত্তির বাধা বশতঃই এই সকল অনুমানের দ্বারা সমবায়ের প্রাত্যক্ষিক ভান প্রমাণিত হয় না। অতএব নৈয়ায়িক প্রদর্শিত বিরোধী অনুমানের দ্বারা বৈশেষিক সিদ্ধান্তের কোন হানি হবে না।

কিন্তু প্রাভাকরগণ<sup>১৩</sup> বৈশেষিকদের মতো সমবায়কে এক ও নিত্য বলে মনে করেন না। প্রাভাকর মতে সমবায় এক নয় এবং সর্বত্র নিত্য নয়। যেহেতু অনুভব অনুসারেই কল্পনা হয় বলে ঘটে উৎপত্তির পূর্বে বা বিনাশের পরে ঘট-সমবায়ের অনুভব হয় না - এজন্য ঘট সমবায় অনিত্য। প্রাভাকর সম্প্রদায় নিত্য পদার্থদ্বয়ে নিত্য সমবায়, অনিত্য সমবায় স্বীকার করেন। তাছাড়া প্রতি সম্বন্ধী ভেদে সমবায় ভিন্ন ভিন্ন। প্রাভাকরগণ বৈশেষিকদের মতো সমবায়কে অনুমেয় বলেন না। সমবায় তার সম্বন্ধীতে কোন সম্বন্ধে থাকে, তার উত্তরে প্রাভাকরগণ বলেন - বিশিষ্টবুদ্ধিহীন হেতুর দ্বারা সমবায় অনুমেয় হয় কিন্তু সমবায়টি বিশেষণ বিশেষ্যের যে নিয়ামক হয়, তা কিন্তু অন্য বিশেষ্যের প্রসঙ্গকে বাদ দিয়ে হয় না। যেখানে দণ্ড প্রভৃতি বিশেষণ অনিয়ত দেখা যায়, সেখানে তার বিশেষণভাবের বিষয়ের জন্য অন্য সম্বন্ধের অপেক্ষা করা হয়। সংযোগটি সেস্থলে সমবায়কে অপেক্ষা করে। কিন্তু সমবায় স্থলে জাতি প্রভৃতি সম্বন্ধগুলি নিয়ত বলে তাদের নিয়ন্ত্রণের জন্য অন্য সম্বন্ধের অপেক্ষা নেই। অতএব, সমবায় অন্য সম্বন্ধকে অপেক্ষা না করেই বিশিষ্টবুদ্ধিহীন হেতু দ্বারা অনুমেয় হয়। নিয়ত অনবস্থার আপত্তি হবে। কেননা, সমবায় যদি বিশেষণবিশেষ্যভাবের নিয়মের জন্য অন্য সম্বন্ধকে অপেক্ষা করে, তা হলে সেই অন্য সম্বন্ধও অপর সম্বন্ধকে অপেক্ষা করবে। সে আবার আর এক সম্বন্ধকে অপেক্ষা করবে। এভাবে তাতে অনবস্থার আপত্তি হবে। আরও কথা এই যে, যেখানে সম্বন্ধদ্বয়ের পৃথকজ্ঞান হয় সেখানে তাদের সম্বন্ধটি উভয় সম্বন্ধীকে বিশেষ্য বিশেষণরূপে নিয়ন্ত্রিত করার জন্য সম্বন্ধান্তরকে অপেক্ষা করে। কিন্তু যেখানে সম্বন্ধদ্বয়ের পৃথকভাবে কখনও জ্ঞান হয় না, সেখানে সেই সম্বন্ধি দ্বয়ের বিশেষ্য বিশেষণ ভাব নিয়ন্ত্রিত করার জন্য সম্বন্ধের (অর্থাৎ সমবায়ের) অন্য সম্বন্ধকে অপেক্ষা করবার কোন আবশ্যিকতা নেই। সমবায়ের সম্বন্ধীদ্বয় অর্থাৎ জাতি ব্যক্তি প্রভৃতি অম্বয়বাতিরেক দ্বারা পৃথকভাবে গৃহীত হয়। এ ক্ষেত্রে প্রভাকর স্পষ্টভাবে কিছু বলেন নি। বৈশেষিকগণ মনে করেন - সমবায় তার সম্বন্ধীতে স্বরূপ সম্বন্ধে থাকে? অন্য কোনও সম্বন্ধে থাকে না।

ভবনাথ মিশ্র স্বকৃত নয়বিবেক এ বলেছেন - “সমবায়শ্চ স্বয়মনাশ্রিত এব স্বভাবাৎ স্বতন্ত্রপরতন্ত্রয়ো: সমবায়িনোরশ্রিততাতানহেতু :” (১/১/৫ সূ: টীকা ) ।

অর্থাৎ অবয়ব ও অবয়বীর মধ্যে, গোব্যক্তি গোত্র জাতির মধ্যে যথাক্রমে অবয়ব ও ব্যক্তি স্বতন্ত্র এবং অবয়বী ও জাতি পরতন্ত্র এভাবে স্বতন্ত্র ও পরতন্ত্র দুইটি সমবায়ীর মধ্যে আশ্রয় ও আশ্রিত জ্ঞানের কারণ হচ্ছে সমবায় । কিন্তু সমবায়টি নিজে আশ্রিত হয় না । ফলে সম্বন্ধীতে সমবায়ের সম্বন্ধ নেই। কিন্তু আপত্তি হতে পারে, সমবায়ের যদি সম্বন্ধ সম্বন্ধীতে না থাকে, তা হলে সেই সম্বন্ধীদ্বয়কে সমবায়ের সম্বন্ধী বলা যায় কিরূপে ? কিরূপেই বা তাদের সমবায়ী বলা যায় ?

এরূপ অর্থের অসঙ্গতি দেখেই রবিদেব স্বকৃত বিবেকতত্ত্বটীকায় ব্যাখ্যা করেছেন - সংযোগ সম্বন্ধের ক্ষেত্রে সংযোগ সম্বন্ধটি যে বিশেষণকে যে বিশেষ্য-বিশেষিত করে, সেখানে সেই বিশেষণের অন্য বিশেষ্যের প্রসঙ্গ হয় না । এজন্য এরূপ স্থলে বিশিষ্ট বুদ্ধির জনক সংযোগ সম্বন্ধটি বিশিষ্ট বুদ্ধির জন্য সম্বন্ধান্তরকে অপেক্ষা করে । কিন্তু বিশিষ্টবুদ্ধিহেতু দ্বারা বিশিষ্ট বুদ্ধিতে বিশেষ্য ও বিশেষণের নিয়ামকরূপে সমবায় অনুমেয় হলেও সমবায়ের বিশেষ্য বিশেষণ নিয়ামকের স্থলে বিশেষ্যান্তরের প্রসঙ্গও থাকতে পারে বলে সমবায় অন্য সম্বন্ধকে অপেক্ষা করে না ।

তাছাড়া যার অনিয়তন্ত্র স্বত:সিদ্ধ তাকে নিয়মিত করার জন্য অন্য সম্বন্ধের অপেক্ষা থাকে । কিন্তু সমবায় সম্বন্ধের সম্বন্ধীগুলি নিয়ত বলে অন্য সম্বন্ধের অপেক্ষা থাকে না, নয়ত অনবস্থার আপত্তি হবে। কিন্তু প্রত্যাকরণগ সমবায় সম্বন্ধান্তরকে অপেক্ষা করে না এ কথা প্রমাণ করলেও সম্বন্ধীতে তার থাকা না থাকা নিয়ে তাঁরা কিছু বলেন নি ।

শেষত: বলা যায় বৈশেষিক ও প্রত্যাকরণগ যেরূপ সমবায়কে অনুমেয় বলেন, নৈয়ায়িক সেরূপ বলেন না । তাঁদের মতে কোন স্থলে সমবায় প্রত্যক্ষ, কোথাও অনুমেয় কোথাও বা শব্দবোধেরও বিষয় হয় ।

### উৎসনির্দেশ

১.	তত্ত্ব ও প্রয়োগ	পৃ: ৩৫
২.	প্রশস্তিপাদভাষ্য	পৃ: ৩৪৫
৩.	তত্ত্ব ও প্রয়োগ	পৃ: ৩৬
৪.	প্রশস্তিপাদভাষ্য	পৃ: ৩৪৫
৫.	প্রশস্তিপাদভাষ্য	পৃ: ৩৩৩-৩৩৪
৬.	তত্ত্ব ও প্রয়োগ	পৃ: ৩৯-৪২
৭.	তত্ত্ব ও প্রয়োগ	পৃ: ৪১
৮.	কিরণাবলী	পৃ: ২৫৩-২৬১
৯.	কিরণাবলী প্রকাশ	পৃ: ১৩৫
১০.	তর্কসংগ্রহ	পৃ: ৬৯-৭০

১১.	ভাষাপরিচ্ছেদ	পৃ: ৬৯-৭০
১২.	ভাষাপরিচ্ছেদ	পৃ: ৭১
১৩.	ভাষা পরিচ্ছেদ	পৃ: ৬৯-৭০
১৪.	তত্ত্ব ও প্রয়োগ	পৃ: ৪৮-৫২

### গ্রন্থপঞ্জী

- কিরণাবলী : উদয়নাচার্যকৃত বর্ধমান উপাধ্যায় রচিত কিরণাবলী প্রকাশ সহ, ম.ম. শিবচন্দ্র সার্বভৌম কর্তৃক সম্পাদিত, এশিয়াটিক সোসাইটি ।
- কিরণাবলী প্রকাশ : কিরণাবলী দ্রষ্টব্য ।
- তর্কসংগ্রহ : (দীপিকাটীকাসহ) - নারায়ণচন্দ্র গোস্বামী, সংস্কৃত পুস্তক ভাণ্ডার, কলিকাতা, ১৯৮৩ ।
- তত্ত্ব ও প্রকাশ : (দ্বিতীয় খণ্ড, দ্বিতীয় সংখ্যা, ডিসেম্বর ১৯৯৩), সম্পাদক প্রহ্লাদ কুমার সরকার, দর্শন ও সমাজ, ৬৯/৪, শান্তিরাম রাস্তা, বালী ।
- প্রশস্তপাদভাষ্য : দণ্ডিস্বামী দামোদর আশ্রম ও শ্রী শ্যামাপদ ন্যায়তর্কতীর্থকৃত বঙ্গানুবাদসহ, কলিকাতা, মে ১৯৮৮ ।
- ভাষা পরিচ্ছেদ : সিদ্ধান্ত মুক্তাবলীসহ, শ্রী পঞ্চানন শাস্ত্রী, সংস্কৃত পুস্তক ভাণ্ডার, কলিকাতা ।

# নৈয়ায়িকের প্রমা

প্রভাত মিশ্র

## ১. প্রমার লক্ষণ

পাশ্চাত্য দর্শনে যাকে জ্ঞান বলা হয়, ভারতীয় দর্শনে তাকে বলা যায় প্রমা। পাশ্চাত্য দর্শনে যাকে জ্ঞান বলা হয়, তা সর্বদাই যথার্থবিষয়ক হয়। ভারতীয় দর্শনেও যথার্থবিষয়ক জ্ঞানকে প্রমা বলা হয়, অযথার্থ বিষয়ক জ্ঞানকে বলা হয় অপ্রমা। মীমাংসক প্রভাকর এবং বিশিষ্টাদ্বৈতবাদী রামানুজ অপ্রমা স্বীকার করেন না। তাঁদের মতে সব জ্ঞানই যথার্থ। চূড়ান্ত দৃষ্টিতে - পারমার্থিক দৃষ্টিতে অদ্বৈত বেদান্তী জ্ঞান বলতে একমাত্র ব্রহ্মকেই বোঝেন। সেই দৃষ্টিতে অদ্বৈতমতেও জ্ঞান কখনো অযথার্থ হতে পারে না।

জ্ঞান বা প্রমার অস্তিত্ব-বিষয়ে বলা হয় যে এই পদার্থটি (জ্ঞান বা প্রমা) স্বানুভবসিদ্ধ। আমার এই জ্ঞান হয়েছে - এইরূপ প্রত্যক্ষ অনুভব সকলেই করেন। অবশ্য ভাট্ট মীমাংসক জ্ঞানকে স্বানুভবসিদ্ধ বলেন না। ভাট্টমতে জ্ঞানের প্রত্যক্ষ হয় না। অর্থাপত্তি বা অনুমান প্রমাণের দ্বারা জ্ঞানের অস্তিত্ব সিদ্ধ হয়। কিন্তু সাধারণভাবে অন্য সব সম্প্রদায়ই জ্ঞান বা প্রমাকে স্বানুভবসিদ্ধ বলেন।

তাহলেও প্রমাঞ্জন কোন কোন ভারতীয় দার্শনিক আদৌ স্বীকার করেন না। বিজ্ঞানবাদী বৌদ্ধমতে সব বস্তুবিষয়ক জ্ঞানই অযথার্থ, যেহেতু জ্ঞান, যেমন স্বপ্নজ্ঞান (সর্বের প্রত্যয়া: অযথার্থা: প্রত্যয়ত্বাৎ স্বপ্নপ্রত্যয়বৎ।)। শূন্যবাদী বৌদ্ধ নাগার্জুন প্রমা ও প্রমাণের অস্তিত্বের বিরুদ্ধে যুক্তি দেখান এরকম: যদি প্রমাণের দ্বারা বস্তুর অস্তিত্বের জ্ঞান হয়, তবে সেই প্রমাণের অস্তিত্বের জন্য অন্য প্রমাণের অপেক্ষা থাকে, আবার এই অন্য প্রমাণের অস্তিত্বের জন্য অন্য এক প্রমাণের অস্তিত্বের অপেক্ষা থাকবে, অনবস্থা অনিবার্য হবে।

(যদি চ প্রমাণত: তেষাং তেষাং প্রসিদ্ধি: অর্থানাম্ / তেষাং পুন: প্রসিদ্ধিং ব্রুহি কথং তে প্রমাণালাম্।)।

এইরূপ বৌদ্ধ সিদ্ধান্তের বিরুদ্ধে নৈয়ায়িক বলেন, অনুমানের দ্বারা প্রমা-প্রমাণ খণ্ডন অত্যন্ত অসম্ভব। যদি অনুমান এবং অনুমানলব্ধ জ্ঞানই অসৎ হয় - ভ্রান্ত হয় তবে যে অনুমানের দ্বারা বৌদ্ধগণ প্রমা-প্রমাণ খণ্ডন করেছেন, তা ভ্রান্ত ও অসৎ হয়, এবং তাঁদের অনুমানলব্ধ সেই জ্ঞানও যথার্থ হতে পারে না।

সর্বাঙ্গিবাদী বৌদ্ধগণ - বৈভাষিক এবং বিশেষত সৌত্রান্ত্রিকগণ কিংবা ধর্মকীর্তি প্রমুখ স্বতন্ত্র বিজ্ঞানবাদীগণ প্রমাঞ্জন অস্বীকার করেন নি। তাঁদের মতে সমাগজ্ঞান প্রমা। আর অবিসংবাদক জ্ঞান

হ'ল সমাগ্জ্ঞানম্ (অবিসংবাদকং জ্ঞানং সমাগ্জ্ঞানম্)। অবিসংবাদকত্ব বলতে প্রাপকত্ব বোঝায়। জ্ঞানের দ্বারা বাহ্যবস্তু প্রদর্শিত হয় - ঐ বস্তুর উপকারিতা - অপকারিতা অনুযায়ী বস্তুটির লাভের জন্য বা পরিহারের জন্য ঐ তার প্রবৃত্তি হয়। জ্ঞানের এই প্রবর্তকত্বই প্রাপকত্ব। এইজন্য অবিসংবাদক জ্ঞান বলতে প্রাপকজ্ঞান বোঝায়। আর প্রাপক জ্ঞান বলতে আমরা বুঝি সফলপ্রবৃত্তিজনক জ্ঞানকে।

নৈয়ায়িক কে'র কোন বৌদ্ধের এই প্রমালক্ষণ অস্বীকার করেন। কেন না এই লক্ষণ গ্রহণাত্মক জ্ঞান (উপাদানবুদ্ধি) ও পরিহারাত্মক জ্ঞানে (হানবুদ্ধি) প্রযুক্ত হ'লেও উপেক্ষাত্মক জ্ঞানে (যে বিষয়ের জ্ঞান জ্ঞাতার উপকারী নয়, অপকারীও নয় অর্থাৎ উপেক্ষাবুদ্ধি) প্রযুক্ত হয় না। অথচ উপেক্ষাত্মক বুদ্ধিও প্রমাপদবাচ্য। ভাট্ট মীমাংসক বলেন, অজ্ঞাততদ্বার্থজ্ঞান (অজ্ঞাততদ্বার্থজ্ঞানং প্রমা)। কিংবা অনধিগত - অবাধিতার্থজ্ঞান প্রমা। অর্থাৎ পূর্বক্ষণে অজ্ঞাত ও অনিষেধা বিষয়ের জ্ঞান প্রমা। প্রাভাকর মীমাংসক বলেন, অনুভূতি প্রমা। (অনুভূতি: প্রমা)। অর্থাৎ স্মৃতিভিন্ন অনুভবই প্রমা। স্মৃতি হ'ল জ্ঞাত বিষয়ের জ্ঞান। কাজেই অনুভূতি প্রমা, এই লক্ষণের দ্বারা অজ্ঞাত বিষয়ের জ্ঞানকেই প্রমা বলা হ'ল।

কিন্তু নৈয়ায়িক অবিচ্ছেদে প্রতি ক্ষণে ক্ষণে উৎপন্ন একই বিষয়ের কিছুক্ষণব্যাপী যে ধারাবাহিক জ্ঞান, তার প্রতিটি ক্ষণের জ্ঞানকে প্রমা বলেন। ধারাবাহিক জ্ঞানের দ্বিতীয়-তৃতীয়াদি ক্ষণের জ্ঞান অজ্ঞাত বা অনধিগত বিষয়ের জ্ঞান হয় না। ফলে ঐ ঐ ক্ষণের জ্ঞানে উপরিউক্ত মীমাংসকদের প্রমালক্ষণ প্রযুক্ত হয় না।

যাঁরা প্রমাজ্ঞান স্বীকার করেছেন এবং লক্ষণ দিয়েছেন, তাঁদের সেই লক্ষণগুলিকে একটি লক্ষণে আনতে গেলে বলতে হয় যে প্রমা হ'ল অনধিগত অবাধিত বিষয়ের জ্ঞান। যেমন উপরে উল্লিখিত বৌদ্ধসম্মত প্রমালক্ষণে অবাধিত বিষয়ের উপর গুরুত্ব দেওয়া হ'য়েছে। আবার মীমাংসক সম্মত দুটি প্রমালক্ষণে গুরুত্ব দেওয়া হ'য়েছে অনধিগত বিষয়ের উপর। অবশ্য ভাট্ট মীমাংসকের লক্ষণে প্রমাজ্ঞানের বিষয়ের অনধিগতত্ব ও অবাধিতত্ব এই দুয়ের উপরই সমান গুরুত্ব দেওয়া হ'য়েছে।

ভারতীয় দর্শনে প্রমার লক্ষণে অনধিগতত্ব ও অবাধিতত্ব এই দুটি বৈশিষ্ট্যের উপর অধিক গুরুত্ব দেওয়ার কারণ আছে। অধিকাংশ ভারতীয় দার্শনিক স্মৃতিজ্ঞানকে প্রমা বলতে চান না, তাই প্রমা হ'তে গেলে অনধিগত বিষয়ের জ্ঞান হ'তে হবে। (স্মৃতি অধিগত বিষয়ের জ্ঞান)। আর প্রমা অবশ্যই ভ্রমভিন্ন জ্ঞান হবে (ভ্রম হ'ল জ্ঞানান্তরের দ্বারা বাধিত জ্ঞান), তাই প্রমা হ'ল অবাধিত বিষয়ের জ্ঞান।

নৈয়ায়িকগণও প্রমালক্ষণ প্রণয়ন করতে গিয়ে এই দু'টি বিষয়ের উপর গুরুত্ব দিয়েছেন। তাঁরাও প্রমার এমন লক্ষণ দিতে চেয়েছেন, যাতে প্রমাজ্ঞান স্মৃতিভিন্ন ও ভ্রমভিন্ন জ্ঞান বলে পরিগণিত হয়। প্রাচীনকাল থেকেই ন্যায়দর্শনে যে সংক্ষিপ্ত প্রমালক্ষণটি প্রচলিত, তা হ'ল : যথার্থ অনুভব। (যথার্থ অনুভব: প্রমা)। নব্য নৈয়ায়িক গঙ্গেশ যথার্থ অনুভব বলতে বুঝলেন তদ্ব্তি তৎপ্রকারক অনুভব। এ কারণে যথার্থ অনুভব - এই লক্ষণটি প্রাচীন ন্যায়দর্শনসম্মত লক্ষণ বলেও বলা যায়। যথার্থ অনুভব বলতে বোঝায় অবিপরীত অনুভব। অর্থাৎ প্রমা হ'ল অবিপরীত বিষয়ের জ্ঞান - যে বিষয়টি বাস্তব জগতে যা বা যে প্রকার, তার বিপরীত নয় এমন বস্তুর জ্ঞান। আর প্রমা হ'ল অনুভব নামক জ্ঞান। ন্যায়মতে স্মৃতি ও অনুভব - এই দু'প্রকার জ্ঞানের মধ্যে প্রমা হ'ল অনুভব অর্থাৎ প্রমাণের ব্যাপার থেকে উৎপন্ন জ্ঞান এবং ফলত স্মৃতিভিন্ন জ্ঞান। নৈয়ায়িকদের বিশিষ্টতা এখানে এই যে, যেহেতু প্রমার লক্ষণে

‘অনধিগত’ বা অবাধিত অর্থের দ্যোতক ‘অবিসংবাদক’ পদ থাকলে লক্ষণটি নির্দোষ হয় না, সেহেতু তাঁরা অন্যরকম পদ প্রয়োগ করলেন। বললেন, প্রমা হ’ল যথার্থ অনুভব।

বাৎসায়ন তাঁর ন্যায়ভাষ্যে যথার্থ বিজ্ঞানকে প্রমা বললেন(যথার্থবিজ্ঞানম্ সা প্রমিতিঃ।)। যথার্থ বিজ্ঞান বলতে তিনি বোঝালেন, তাতে তা বা তার ধর্ম আছে এমন প্রত্যয় (তস্মিন তদ্ ইতি প্রত্যয়ঃ।)। উপলব্ধিহেতুকে প্রমাণ বলে উদ্দোতকর তাঁর ন্যায়বার্ত্তিকে উপলব্ধিকেই প্রমা বললেন। বাচস্পতি তাঁর ন্যায়বার্ত্তিকতাৎপর্য টীকায় অর্থ-অব্যাবিচারী অনুভবকে প্রমা বললেন। জয়ন্ত ন্যায়মঞ্জরীতে বললেন, প্রমা হ’ল অর্থের অব্যাবিচারী, অসন্দ্বিগ্ধ উপলব্ধি (অব্যাবিচারিনীম্ অসন্দ্বিগ্ধম্ অর্থোপলব্ধিং বিদধতী।)। উদয়ন তাৎপর্যটীকাপরিশুদ্ধিতে অর্থ - অব্যাবিচারী অনুভবকে প্রমা বললেন। কিন্তু ন্যায়কুসুমাজলি গ্রন্থে তিনি বললেন প্রমা হ’ল যথার্থ অনুভব যা অন্য কোন শর্তকে অপেক্ষা করে না। (যথার্থানুভবঃ মানম্ অনপেক্ষতয়েষ্যতে।)।

বল্লাভাচার্য তাঁর ন্যায়লীলাবতীতে প্রমাকে যথার্থ অনুভব বলে স্বীকার করে বললেন প্রমা হ’ল সেই বিষয়ের অনুভব, যে বিষয়টি, তার থেকে ভিন্ন অন্য বিষয় হ’তে পারে না (পর-অনাত্মতয় অনুভবঃ।)। এইভাবে দেখা যায় গঙ্গেশ-পূর্ব ন্যায়দার্শনিকগণ এককথায় প্রমার যে লক্ষণ দিয়েছেন, তা হ’ল যথার্থ অনুভব। অব্যাবিচারী অসন্দ্বিগ্ধ পর-অনাত্মতয় বিষয় বলতে যথার্থ বোঝায়, আর পূর্ব অনুভব থেকে স্বাধীন সাক্ষাৎ অর্থেৎপন্ন জ্ঞান বলতে স্মৃতিভিন্ন জ্ঞান অনুভব বোঝায়।

কিন্তু তাহ’লেও ন্যায়দর্শনের ইতিহাসে প্রমার সুনির্দিষ্ট ইতিবাচক এবং সুসংহত লক্ষণ পেতে আমাদের গঙ্গেশের তত্ত্বচিন্তামনি পর্যন্ত অপেক্ষা করতে হ’য়েছে। প্রাচীন নৈয়ায়িকদের মত তিনিও প্রমাকে অনুভব বলে স্মৃতিভিন্ন জ্ঞান বলে চিহ্নিত করলেন। আর যথার্থ শব্দের প্রকৃত অর্থ তিনি নিরূপণ করলেন, তদ্বতি তৎপ্রকারক। কাজেই তাঁর সিদ্ধান্তে প্রমার লক্ষণটি হ’ল, ‘তদ্বতি তৎপ্রকারকানুভবঃ।’ অবশ্য তাঁর এই লক্ষণ প্রণয়নে বাৎসায়ন ও উদয়নের প্রভাব আছে। বাৎসায়ন বলেছিলেন প্রমা হ’ল ‘তস্মিন তদ্ ইতি প্রত্যয়ঃ’। আর উদয়ন প্রমাকে সুনির্দিষ্টভাবে স্মৃতি ভিন্ন জ্ঞান বলে উল্লেখ করেছিলেন, বলেছিলেন প্রমা হ’ল যথার্থ অনুভব যা পূর্ব অনুভব থেকে স্বাধীন।

গঙ্গেশ তাঁর তত্ত্বচিন্তামণির প্রত্যক্ষ খণ্ডের প্রমালক্ষণপূর্বপক্ষ ও প্রমালক্ষণসিদ্ধান্ত অংশে তাঁর পূর্ববর্তী আচার্যদের সম্মত এবং সম্ভাব্য অনেকগুলি প্রমালক্ষণের বিচার করেছেন। তারপর তিনি সিদ্ধান্তলক্ষণে এসেছেন যে, প্রমা হ’ল তদ্বতি তৎপ্রকারক অনুভব।

জ্ঞানত্ব জাতির দ্বারা যেমন জ্ঞানের লক্ষণ করা যেতে পারে, তেমনই প্রমাত্ব জাতির দ্বারা প্রমার লক্ষণ করা যায়। এমন চিন্তা করে কেউ বলতে পারেন যে প্রমাত্ব যাতে থাকে তা প্রমা।

উদয়ন তাঁর ন্যায়তাৎপর্যটীকাপরিশুদ্ধিগ্রন্থে স্মৃতির প্রমাত্ব খণ্ডন করতে গিয়ে যুক্তিসহকারে প্রতিষ্ঠা করেছিলেন যে প্রমাত্ব জাতি নয়। গঙ্গেশও প্রমার লক্ষণ বা প্রামাণ্য নিরূপণ করতে প্রথমেই বললে প্রমাত্ব জাতি প্রমার লক্ষণ নয়। (অথ কিং তৎ প্রামাণ্যম ন তাবৎ জাতি : ... )।

প্রমাত্ব জাতির দ্বারা প্রমার লক্ষণ করলে প্রমার মানস প্রত্যক্ষের সহিত প্রমাত্ব জাতিরও প্রত্যক্ষ স্বীকার করতে হয়। প্রমাত্বজাতিরও যদি প্রত্যক্ষ হয় তবে কোন প্রমাজ্ঞানেই সংশয় হতে পারে না।

প্রত্যক্ষ একটি প্রমাণজ্ঞান। অনেকসময় প্রত্যক্ষজ্ঞানে সংশয়ের উৎপত্তি হয়। যদি প্রত্যক্ষ প্রমাণটির প্রত্যক্ষকালে প্রমাণটিরও প্রত্যক্ষ হ'ত, তবে কোন প্রত্যক্ষপ্রমাণ সংশয়মুক্ত হ'ত না। অথচ সম্মুখে দণ্ডায়মান একটি স্থানকে প্রত্যক্ষ করেও আমাদের সংশয় হয় - এটি স্থানু, না মানুষ!

নিম্ন অনুযায়ী ব্যক্তি দ্রব্য বা গুণের প্রত্যক্ষের সহিতই ঐ ব্যক্তিতে আশ্রিত জাতিরও প্রত্যক্ষ হবে। কিন্তু প্রমার মানসপ্রত্যক্ষের সহিত প্রমাত্ত্ব জাতির প্রত্যক্ষ স্বীকার করা যাচ্ছে না। এই কারণেই ন্যায়সিদ্ধান্ত অনুযায়ী গণেশ বলেন, প্রমাত্ত্ব প্রত্যক্ষযোগ্যই নয়। কোন জ্ঞান প্রমাণ কিনা অর্থাৎ কোন জ্ঞানে প্রমাত্ত্ব বা প্রামাণ্য আছে কিনা, তার জ্ঞান হয় সফল প্ৰবৃত্তিজনকত্ব - হেতুর দ্বারা। কিন্তু প্রমাব্যক্তিতে থাকা প্রমাত্ত্ব জাতির জ্ঞান প্রত্যক্ষের দ্বারাই হওয়া উচিত। প্রত্যক্ষের দ্বারা যেহেতু প্রমাত্ত্ব জাতির জ্ঞান হয় না, সেহেতু প্রমাত্ত্বকে জাতির অস্তিত্বের সিদ্ধি হয় না। ফলে প্রমাত্ত্ব প্রমার লক্ষণ হ'তে পারে না।

প্রমাত্ত্ব জাতিই নয়। প্রমাত্ত্বকে জাতি বললে সাংকর্যদোষ আসে। (সাক্ষাত্বাদিনা সাংকর্যপত্তেষ্চ)। দুটি ধর্ম যদি পরস্পর পরস্পরের অভাবের সহিত কোথাও থাকে, আবার কোথাও একই অধিকরণেও থাকে, তবে সংকর হয়। এইরূপ দুটি ধর্মের সংকর হওয়াই সাংকর্যদোষ। যেমন ভূতত্ব ও মূর্তত্ব - এই দুটি ধর্ম। ভূতত্ব পৃথিবী, জল, অগ্নি, বায়ু ও আকাশ - এই পঞ্চভূতে থাকে। মূর্তত্ব পৃথিবী, জল, অগ্নি, বায়ু ও মন এই পাঁচটি মূর্তদ্রব্যে থাকে। কিন্তু ভূতত্ব মূর্তত্বের অভাবের সহিত আকাশে থাকে, মূর্তত্ব ভূতত্বের অভাবের সহিত মনে থাকে। কেন না আকাশ মূর্ত নয়, মন ভূত নয়। অথচ এই দুটি ধর্ম পরস্পর পরস্পরের অভাবের সহিত থেকেও পরস্পর পরস্পরের সহিত পৃথিবী, জল, অগ্নি ও বায়ুতে থাকে। এইভাবে ভূতত্ব ও মূর্তত্বের সংকর হওয়ায়, এদের কোনটিকে জাতি বলা হয় না। সাংকর্য একটি অন্যতম জাতিবাধক।

একইভাবে বলা যায়, প্রমাত্ত্ব ধর্ম ও সাক্ষাত্ত্ব (প্রত্যক্ষত্ব) ধর্ম একের অভাবের সমানাধিকরণ হ'য়েও একই অধিকরণে থাকে। যেমন প্রমাত্ত্ব ও সাক্ষাত্ত্ব প্রত্যক্ষ প্রমায় থাকে, কিন্তু অনুমিতিপ্রমায় প্রমাত্ত্ব থাকলেও সাক্ষাত্ত্ব থাকে না। আবার ভ্রমপ্রত্যক্ষে সাক্ষাত্ত্ব থাকে, কিন্তু প্রমাত্ত্ব থাকে না। সুতরাং প্রমাত্ত্বকে জাতি বলে স্বীকার করলে সাংকর্যদোষ এসে উপস্থিত হয়।

আবার প্রমাত্ত্বকে জাতি বললে অপ্রমার বিশেষ্য অংশে প্রমাত্ত্ব স্বীকার করা যায় না। (কিঞ্চ এবং অপ্রমায়া অংশে প্রমাত্ত্বং ন স্যাৎ ...)। ন্যায়মতে ভ্রমরূপ অপ্রমার প্রকার অংশে ভ্রমত্ব বা অপ্রমাত্ত্ব বা বিপর্যয়ত্ব থাকে, কিন্তু ধর্মী অংশে অর্থাৎ বিশেষ্য অংশে প্রমাত্ত্ব থাকে। জাতি হ'ল ব্যাপ্যবৃত্তি ধর্ম। প্রমাত্ত্ব যদি জাতি হয়, তবে ভ্রমরূপ অপ্রমার সর্বাংশেই প্রমাত্ত্ব থাকার কথা। আংশিকত্ব জাতির বাধক। জাতি কখনোই অব্যাপ্যবৃত্তি অর্থাৎ আংশিক হয় না। ফলে প্রমাত্ত্বধর্ম জাতি নয়।

পূর্বপক্ষী বলতে পারেন, কোন বস্তু ব্যাপ্যবৃত্তি, আর কোন বস্তু অব্যাপ্যবৃত্তি এ বিষয়ে অবাধিত অনুভবই প্রমাণ। জাতি একস্থলে ব্যাপ্যবৃত্তি হ'লেও অন্যস্থলে অব্যাপ্যবৃত্তি হ'তে পারে - যদি তেমন অবাধিত অনুভব হয়। যেমন সংযোগ নামক গুণটির অত্যন্তাভাব গুণ প্রভৃতিতে ব্যাপ্যবৃত্তি। কিন্তু সংযোগের আশ্রয় কোন দ্রব্যে সংযোগ ও সংযোগের অত্যন্তাভাব অব্যাপ্যবৃত্তি হয়। বৃক্ষে যে কপিসংযোগ তা বৃক্ষের এক অংশে (শাখায়, শাখাবচ্ছেদে) থাকে, আবার আর এক অংশে (মূলে, মূলাবচ্ছেদে) থাকে, আবার আর এক অংশে (মূলে, মূলাবচ্ছেদে) অত্যন্তাভাব থাকে। এভাবে সংযোগের অত্যন্তাভাব অব্যাপ্যবৃত্তি হয়। ফলে বলতে হয় সংযোগের অত্যন্তাভাবের ব্যাপ্যবৃত্তিতা ও অব্যাপ্যবৃত্তিতা



নিরূপণের ক্ষেত্রে অবাধিত অনুভবই প্রমাণ। বরং বলা যায় বৃক্ষ কপিসংযোগের অবাধিত অনুভবের দ্বারা যেমন বলা যায় যে সংযোগ এবং সংযোগাভাব উভয়ই অব্যাপ্যবৃত্তি, তেমনই ভ্রমজ্ঞান স্থলেও প্রমাত্ত্ব ও প্রমাত্ত্বের অভাব এই উভয়কে অব্যাপ্যবৃত্তি বলা যাবে। (অথ যথা ভাবঃ অভাবো বা ন অব্যাপ্যবৃত্তিরিতি নিয়মম্ তিরঙ্কৃত্য অবাধিতানুভাববলাৎ সংযোগ-তদ্-অভাবয়োরব্যাপ্যবৃত্তিত্বম্, ... )। সুতরাং বলা যায়, যে জ্ঞান সর্বাংশে প্রমা, সেই জ্ঞানে জাতি হিসাবে প্রমাত্ত্ব ব্যাপ্যবৃত্তি হোক, কিন্তু যে জ্ঞান (ভ্রমজ্ঞান) কোন অংশে প্রমা, কোন অংশে অপ্রমা, সেইজ্ঞানে ঐ প্রমাত্ত্ব ও তার অভাব (অপ্রমাত্ত্ব) অব্যাপ্যবৃত্তি হোক। সুতরাং প্রমাত্ত্ব কোথাও কোথাও ব্যাপ্যবৃত্তি হয় না বলে তা জাতি হবে না কেন ?

উত্তরে গঙ্গেশ বলেন, এরূপ বলা যায় না। একইজ্ঞান ধর্মীর অংশে প্রমা ও প্রকার অংশে অপ্রমা হ'লে পরস্পরবিরুদ্ধ প্রমাত্ত্ব ও অপ্রমাত্ত্ব এই ধর্মদুটির একত্র সমাবেশ স্বীকার করতে হবে। দুটি বিরুদ্ধ বস্তুর একত্র সমাবেশ অবচ্ছেদকের ভেদ ছাড়া সম্ভব হ'তে পারে না এবং এইরূপ অনুভবও হয় না। (অবচ্ছেদক - ভেদং বিনা বিরুদ্ধয়োরেকত্র অসমাবেশাৎ অপ্রতীতেশ্চ।)।

বলা হ'তে পারে, জ্ঞানের বিষয়ই জ্ঞানে প্রমাত্ত্ব ও অপ্রমাত্ত্ববৃত্তিতার অবচ্ছেদক। ভ্রমজ্ঞানে অংশভেদে প্রমাত্ত্ব ও অপ্রমাত্ত্ব থাকতে পারে। জ্ঞানের বিষয়ই জ্ঞানের অংশ। বিষয়ই প্রমাত্ত্ব ও অপ্রমাত্ত্ব ধর্মের ভাগে বৃত্তিতার অবচ্ছেদক হবে। আংশিকভাবে বিষয়াবচ্ছেদে জ্ঞানে প্রমাত্ত্ব ও আংশিকভাবে বিষয়াবচ্ছেদে জ্ঞানে অপ্রমাত্ত্ব থাকবে। সুতরাং যে জ্ঞান (ভ্রমজ্ঞান) ধর্মীর অংশে প্রমা, সেইজ্ঞানই প্রকার অংশে অপ্রমা হ'তে পারবে।

কিন্তু গঙ্গেশের মতে উপরি-উক্ত পূর্বপক্ষ যুক্তিসঙ্গত নয়। জ্ঞানে প্রমাত্ত্বের বৃত্তিতার অবচ্ছেদক বিষয় হ'তে পারে না। যে বিষয়টি কোনও স্থলে (প্রমাজ্ঞানে) প্রমাত্ত্ববৃত্তির অবচ্ছেদক হয়েছে, সেই বিষয়টি ভ্রমজ্ঞানের বিষয় হয়। সুতরাং যে বিষয় কোনও স্থলে প্রমাত্ত্ববৃত্তির অবচ্ছেদক, সেই বিষয়টি আবার যদি কোনওস্থলে প্রমাত্ত্বের অভাবের বা অপ্রমাত্ত্বের অবচ্ছেদক হয়, তবে বিষয়কে জ্ঞানে প্রমাত্ত্বের বা অপ্রমাত্ত্বের অবচ্ছেদক বলা যায় না। (ন চ বিষয় এব অংশরূপ : প্রমাত্ত্ববৃত্তি অবচ্ছেদক : তদ্বিষয়ত্বস্য ভ্রমে অপি সত্ত্বাৎ।)।

যদি বলা হয়, বিশেষ্যে অবৃত্তি অপ্রকারত্ব জ্ঞানে প্রমাত্ত্ববৃত্তিতার অবচ্ছেদক, আর বিশেষ্যে অবৃত্তি প্রকারত্ব জ্ঞানে অপ্রমাত্ত্ব বৃত্তিতার অবচ্ছেদক। অর্থাৎ কোন জ্ঞানের যেটি প্রকার নয়, তার বৃত্তিতা জ্ঞানটির বিশেষ্যে থাকে না, এইরূপ বিশেষ্যে অবৃত্তি অপ্রকারত্ব জ্ঞানটির প্রমাত্ত্ববৃত্তিতার অবচ্ছেদক। আর কোন জ্ঞানের যেটি প্রকার, তা জ্ঞানটির বিশেষ্যে থাকে না, এইরূপ বিশেষ্যে অবৃত্তি প্রকারত্ব জ্ঞানটির অপ্রমাত্ত্ববৃত্তিতার অবচ্ছেদক।

গঙ্গেশের উত্তর হ'লে, তেমন হ'লে প্রমা-অপ্রমাজ্ঞানের লোকব্যবহারে ঐ দুটি ধর্মই (বিশেষ্যাবৃত্তি অপ্রকারত্ব ও বিশেষ্যাবৃত্তি প্রকারত্ব) আবশ্যিকীয় নিরূপক হবে। তাহ'লে প্রমাত্ত্ব জাতির দ্বারা প্রমা নিরূপণের কী প্রয়োজন ? (ননু বিশেষ্যাবৃত্তি - অপ্রকারত্বং বিশেষ্যাবৃত্তি - প্রকারত্বং চ প্রমাত্ত্ব- তদ্ - অভাবয়োবৃত্তি - অবচ্ছেদকম্ অস্তি ইতি চেৎ, তহি তয়োরেব প্রমাপ্রমাব্যবহার-জ্ঞানজনকত্বম্ অস্ত, আবশ্যাকত্বাৎ প্রথমোপস্থিতত্বাচ্চ, কিং জাত্যা, )।

সুতরাং অসিদ্ধ জাতি প্রমাত্ত্বের দ্বারা প্রমার লক্ষণ নিরূপণ অসম্ভব।

তাহ'লে প্রমার লক্ষণ অর্থাৎ ইতরব্যাবর্তক ধর্ম কী হবে ?

কেউ (যেমন, ভাট্ট মীমাংসক) বলেন, প্রমার লক্ষণ হ'ল যথার্থ অগৃহীতগ্রাহিত্ব । অর্থাৎ প্রমা হ'ল যথার্থভাবে অগৃহীতগ্রাহী জ্ঞান বা অনধিগত বিষয়ের জ্ঞান । (যথার্থগৃহীতগ্রাহিত্বং লোকসিদ্ধ প্রমাত্মম্।) । গঙ্গেশ এই লক্ষণ স্বীকার করেন না । কারণ ন্যায়মতে ধারাবাহিক জ্ঞানের (অবিচ্ছেদ্যে প্রতি ক্ষণে ক্ষণে এক বিষয়ের যে জ্ঞান) প্রতিটি ক্ষণের জ্ঞানই প্রমা । কিন্তু এইরূপ জ্ঞানের দ্বিতীয়াদি ক্ষণের জ্ঞানের বিষয় প্রথম ক্ষণের জ্ঞানের দ্বারা অধিগত হয়ে যায় । ফলে ধারাবাহিক জ্ঞানকে আর অনধিগত বিষয়ের জ্ঞান বলা যায় না । এই কারণে অনধিগতবিষয়ক-জ্ঞানত্ব প্রমার লক্ষণ হ'লে লক্ষণটির অব্যাপ্তি হয় ধারাবাহিক জ্ঞানে ।

ধারাবাহিক জ্ঞানস্থলে প্রতিটি ক্ষণের দ্বারা বিশিষ্ট হ'য়ে বিষয় জ্ঞানের বিষয় হতে পারে বলে দ্বিতীয়াদি ক্ষণের জ্ঞান অগৃহীতগ্রাহী বা অনধিগতবিষয়ক হবে এমন কথা নৈয়ায়িক গঙ্গেশ স্বীকার করেন না । তিনি উদয়নকে অনুসরণ করে মনে করেন ক্ষণ অতীন্দ্রিয়, কারণ কাল অতীন্দ্রিয় । সুতরাং ধারাবাহিক জ্ঞানের ক্ষেত্রে প্রতিটি ক্ষণবিশিষ্ট হ'য়ে বিষয়টির ভিন্ন ভিন্ন প্রত্যক্ষ জ্ঞান হ'তে পারে না । তাছাড়া কেবল একক্ষণবিশিষ্ট কোন বস্তুর (যেমন একটি স্তম্ভের) প্রত্যক্ষও হয় না । প্রত্যক্ষমাত্রই বর্তমানকালীন । বর্তমান কাল বলতে সূক্ষ্ম কোন ক্ষণ বোঝায় না, স্থূল কালকে বোঝায় । আর বস্তুর সূক্ষ্মত্ব, স্থূলত্ব এগুলি কালের কোন প্রকৃত ধর্ম নয়, উপাধিমাত্র । তবু তর্কের খাতিরে যদি অতীন্দ্রিয় স্থূল কালকেও প্রত্যক্ষজ্ঞানের বিষয় বলা হয়, তবে ধারাবাহিক জ্ঞানস্থলে দ্বিতীয়াদি জ্ঞান প্রথম জ্ঞানদ্বারা গৃহীত স্থূলকালবিষয়ক হওয়ায় গৃহীতগ্রাহী হয়ে যায় । ফলে অনধিগতবিষয়ক জ্ঞানত্বরূপ প্রমালক্ষণটির অব্যাপ্তি হয় ধারাবাহিক জ্ঞানে ।

আরও কথা, শ্রুতি থেকে যে শব্দজ্ঞান হয়, তা প্রমাজ্ঞান । উল্লিখিত প্রমালক্ষণের দ্বারা শ্রুতিজন্য শব্দজ্ঞানের প্রমাত্ব স্বীকার করা যাবে না । একই শ্রুতিবাক্য কোন ব্যক্তি আজ পাঠ করতে পারেন, আগামীকাল পাঠ করতে পারেন । অনধিগতবিষয়ক জ্ঞান প্রমাজ্ঞান হ'লে দ্বিতীয় দিনে পঠিত শ্রুতিবাক্য থেকে তাঁর প্রমাজ্ঞান হবে না । মীমাংসকমতে শ্রুতিই সর্বশ্রেষ্ঠ প্রমাণ । উল্লিখিত প্রমালক্ষণের দ্বারা সেই শ্রুতির প্রমাত্ব নিরূপিত হবে না ।

কেউ (যেমন, কোন কোন প্রাচীন নৈয়ায়িক) বলেন যথার্থানুভবই প্রমাত্ব বা প্রমার লক্ষণ । (যথার্থানুভবত্বং প্রমাত্মম্।) ।

গঙ্গেশের মতে যথার্থ অনুভবকে প্রমা বলা যায় না । 'যথার্থ' সাদৃশ্যবোধক শব্দ । অর্থ বলতে বিষয়কে বোঝায় । সাদৃশ্য দুপ্রকার হয় - সম্পূর্ণ ও আংশিক । বিষয়ের সঙ্গে অনুভবের বা জ্ঞানের সম্পূর্ণ সাদৃশ্য থাকতে পারে না । ঘটন জ্ঞানের বিষয় হয় বলে ঘট আমাদের জ্ঞানের বিষয় হয়, কারণ ঘট বলতে ঘটনবিশিষ্ট কোন বস্তুকেই বোঝায় । কিন্তু এই ঘটন আর ঘটনের জ্ঞানের মধ্যে সম্পূর্ণ সাদৃশ্য থাকতে পারে না । কারণ ঘটন থাকে ঘটে. আর ঘটনের জ্ঞান থাকে আত্মায় । আর যদি বিষয়ের সাথে জ্ঞানের আংশিক সাদৃশ্যের কথা বলা হয়, তবে বলা যায় যে ভ্রমজ্ঞানেও বিষয়ের সঙ্গে জ্ঞানের আংশিক সাদৃশ্য থাকে । পদার্থত্ব, সত্তা প্রভৃতির দিক থেকে ভ্রমজ্ঞানের সহিত তার বিষয়ের সাদৃশ্য থাকে । এইভাবে 'যথার্থ' পদটির আক্ষরিক অর্থ ব্যাখ্যা করে গঙ্গেশ দেখান যে প্রমাকে যথার্থ অনুভব বলা যায় না । প্রমা যথার্থ অনুভব বলে লক্ষিত হ'লে লক্ষণটির অব্যাপ্তি হয় ঘটের প্রমাজ্ঞানে, আবার অতিব্যাপ্তি হয় রজতের ভ্রমজ্ঞানে ।

কেউ বলেন গুণজন্য বা দোষাভাবজন্য অনুভবই প্রমা । (গুণজন্যানুভবত্বং প্রমাত্মম্।) । গুণ বা

দোষাভাব বলতে প্রত্যক্ষস্থলে নির্দোষ ইন্দ্রিয়াদি, অনুমিতিস্থলে সংহেতু, উপমিতিস্থলে যথার্থ সাদৃশ্যজ্ঞান এবং শব্দজ্ঞানস্থলে ভ্রম, প্রমাদ, বিপ্রলিঙ্গা ও ইন্দ্রিয়দৌর্বল্যরহিত আপ্তপুরুষের বাক্যকে বোঝায়।

গঙ্গেশের মতে প্রমার এইরূপ লক্ষণও সঙ্গত নয়। এই লক্ষণের দ্বারা প্রমা-অপ্রমা নিরূপণের জন্য কোন অনুগত ধর্ম আমরা পেতে পারি না। কারণ, এই লক্ষণের দ্বারা সব প্রমাই যে একই গুণ বা দোষাভাব থেকে উৎপন্ন, তা নির্দিষ্ট হয় না। অথচ লক্ষণটি প্রত্যক্ষ, অনুমিতি প্রভৃতি সব প্রমার জন্য নির্দেশিত।

তাছাড়া এই লক্ষণটিতে চক্রক দোষও আসে। (গোহ্বকে গরুর লক্ষণ করলে চক্রক দোষ হয়। কেন না গোরুর জ্ঞানের জন্য গোহ্বের জ্ঞান, গোহ্বের জ্ঞানের জন্য সাম্মার জ্ঞান, আবার সাম্মার জ্ঞানের জন্য গোরুর জ্ঞানের আবশ্যিক হয়।)। আলোচ্য লক্ষণটির ক্ষেত্রে প্রমার জ্ঞানের জন্য গুণজন্যত্ব বা দোষাভাবজন্যত্বের জ্ঞান, গুণজন্যত্ব বা দোষাভাবজন্যত্বের জ্ঞানের জন্য গুণ বা দোষের জ্ঞান, আবার গুণ বা দোষের জ্ঞানের জন্য প্রমা ও অপ্রমার জ্ঞান আবশ্যিক হয়।

কেউ বলেন, অবাধিত-অনুভবত্বই প্রমার লক্ষণ। (অবাধিতানুভবত্বং প্রমাত্বম্)। অর্থাৎ অবাধিত বিষয়ের অনুভবই প্রমাজ্ঞান।

গঙ্গেশ বলেন, এই প্রমালক্ষণটি আত্মাশ্রয় দোষে দুষ্ট। ('গোরু' এই লক্ষ্যের আশ্রয়ে গো-ভিন্দে অবৃত্তি সকল গো-তে বৃত্তি জাতি গোহ্ব থাকে বলেও গোহ্বকে গোরুর লক্ষণ করা যায় না। আত্মাশ্রয় দোষ হয়।)। শুক্তি-রজত ভ্রমস্থলে 'না, এইটি রজত নয়' - এই যে বাধক জ্ঞান, এইটি অবাধিত এবং প্রমা। প্রমার লক্ষণ যদি অবাধিত অনুভব হয়, তবে এই অবাধিত অনুভবের বিষয়টি বাধকজ্ঞানরূপ প্রমাতেই আশ্রিত বলে স্বীকার করতে হবে। এইভাবে লক্ষণটিতে আত্মাশ্রয় দোষ আসবে।

এখানে গঙ্গেশের অভিপ্রায় এই যে বাধিত অনুভবকে প্রসঙ্গে এনে প্রমার লক্ষণ নিরূপণ করা যায় না। কেন না বাধক জ্ঞানরূপ প্রমাজ্ঞানের দ্বারাই একটি অনুভব বাধিত হয়।

কেউ বলেন সম্বাদি-অনুভবত্ব প্রমার লক্ষণ (সম্বাদানুভবত্বং প্রমাত্বম্)। জ্ঞানান্তরের অনুরূপ বা জ্ঞানান্তরের দ্বারা সমর্থিত যে অনুভব, তা সম্বাদি-অনুভব।

গঙ্গেশের মতে প্রমার এই লক্ষণটির ভ্রমজ্ঞানে অভিব্যাপ্তি হয়। কারণ ভ্রমজ্ঞানও বাধক প্রমাজ্ঞান উৎপত্তির পূর্বে পূর্বভ্রমের সমানবিষয়ক ভ্রমান্তরের দ্বারা সমর্থিত হয়। অতএব জ্ঞানান্তরের দ্বারা সমর্থিত অনুভব ভ্রমও হয়।

কেউ (যেমন, বৌদ্ধ ধর্মকীর্তি) বলেন, প্রমাত্ব বলতে বোঝায় সমর্থপ্রবৃত্তিজনকত্ব। অর্থাৎ সফলপ্রবৃত্তির জনক যে অনুভব, তা প্রমা। (সমর্থপ্রবৃত্তিজনকানুভবত্বং প্রমাত্বম্)।

গঙ্গেশ বলেন, প্রমার এই লক্ষণের অব্যাপ্তি হয় উপেক্ষাত্মক জ্ঞানে। তাছাড়া, এই লক্ষণে আত্মাশ্রয় দোষও আসে। বস্তুত লক্ষণ যদি লক্ষ্যকে আশ্রয় করে, তবেই হয় আত্মাশ্রয়। সমর্থপ্রবৃত্তিজনকত্ব প্রমাজ্ঞানকেই আশ্রয় করে অর্থাৎ অপেক্ষা করে। সমর্থপ্রবৃত্তিজনকত্বের জ্ঞানের বিষয়টি আসলে প্রমাজ্ঞানেরই বিষয়। কেন না যা প্রমা নয়, তা সমর্থপ্রবৃত্তিজনক নয়, এইরূপ ব্যতিরেকী ব্যাপ্তির দ্বারাই

নৈয়ায়িক জ্ঞানের প্রামাণ্য অনুমান করে থাকেন।

কেউ বলেন, তত্ত্বানুভবই প্রমাদ্ব। (তত্ত্বানুভবত্বং প্রমাদ্বম্)। তত্ত্ব অর্থাৎ বাস্তব জগতের বস্তুর অনুভবই প্রমা।

গঙ্গেশ বলেন, প্রমার এইরূপ লক্ষণ অতিব্যাপ্তি দোষে দুষ্ট। ভ্রমজ্ঞানের বিষয়ও বাস্তব জগতের বস্তুই হয়।

কেউ বলেন, প্রমা হ'ল এমন অনুভব, যার প্রকারীভূত ধর্মটি বিশেষ্যে আশ্রিত অত্যন্তাভাবের অপ্রতিযোগী। অর্থাৎ কোন অনুভব তখনই প্রমা হবে, যখন তার প্রকারীভূত ধর্মটির অভাব তার বিশেষ্য-অংশে থাকবে না। (বিশেষ্যানিষ্ঠাত্যন্তাভাবা প্রতিযোগিধর্মপ্রকারানুভবত্বং প্রমাদ্বম্)।

কিন্তু গঙ্গেশের মতে, 'বৃক্ষটি কপিসংযোগী' এইরূপ প্রমাজ্ঞানে এই লক্ষণের অব্যাপ্তি হয়। সংযোগ অব্যাপ্যবৃত্তি গুণ। বৃক্ষের শাখাবচ্ছেদে কপিসংযোগ থাকলেও, মূলাবচ্ছেদে থাকে না। সুতরাং এই প্রমাজ্ঞানটির প্রকারীভূত ধর্ম যে কপিসংযোগ তার অভাব কোন না কোনভাবে বিশেষ্য অংশ বৃক্ষে থাকে। ফলে এই জ্ঞানটির প্রকারীভূত ধর্মটি একভাবে বিশেষ্যে আশ্রিত অত্যন্তাভাবের প্রতিযোগী হয়, অপ্রতিযোগী হয় না। কেন না, যার অভাব থাকে, তারই প্রতিযোগী পাওয়া যায়।

কেউ বলেন, প্রমা হ'ল এমন জ্ঞান যার প্রকারীভূত ধর্মটি জ্ঞানটির বিশেষ্যে আশ্রিত অন্যান্যভাব বা ভেদের প্রতিযোগিতাবচ্ছেদক ধর্ম নয়। (বিশেষ্যবৃত্তি - অন্যান্যভাব প্রতিযোগিতাবচ্ছেদক ধর্ম প্রকারকানুভবত্বং প্রমাদ্বম্)।

গঙ্গেশ বলেন, এই লক্ষণটিও 'বৃক্ষটি কপিসংযোগী' এইরূপ অব্যাপ্যবৃত্তি গুণবিষয়ক প্রমাজ্ঞানে প্রযুক্ত হয় না। বৃক্ষটি শাখাবচ্ছেদে কপিসংযোগী, কিন্তু মূলাবচ্ছেদে কপিসংযোগী নয় - কপিসংযোগী থেকে ভিন্ন। সুতরাং মূলাবচ্ছেদে বৃক্ষটিতে কপিসংযোগীর ভেদ বা অন্যান্যভাব আছে। এই ভেদ বা অন্যান্যভাবের প্রতিযোগী হ'ল কপিসংযোগী, প্রতিযোগিতাবচ্ছেদক ধর্ম হ'ল কপিসংযোগ। 'বৃক্ষটি কপিসংযোগী' - এই জ্ঞানের প্রকারীভূত ধর্ম হ'ল কপিসংযোগ, এই ধর্মটি একভাবে জ্ঞানটির বিশেষ্যে আশ্রিত ভেদ বা অন্যান্যভাবের (কপিসংযোগি ভেদ বা কপিসংযোগি - অন্যান্যভাব) প্রতিযোগিতাবচ্ছেদক ধর্মই (কপিসংযোগ) হয়। সুতরাং উল্লিখিত প্রমালক্ষণটিতে অব্যাপ্তি দোষ আসে।

কেউ বলতে পারে, প্রমা হ'ল বিশেষ্য-অবৃত্তি-অপ্রকারক - অনুভব। অর্থাৎ প্রমা হ'ল সেই জ্ঞান যার প্রকারীভূত ধর্মটি এমন নয়, যা জ্ঞানটির বিশেষ্যে আশ্রিত ধর্ম নয়। (বিশেষ্যবৃত্তি-অপ্রকারকানুভবত্বং প্রমাদ্বম্)।

গঙ্গেশের মতে এইটি প্রমার লক্ষণ হ'তে পারে না। "এইগুলি ঘট ও পট" - এই যথার্থ সমূহালম্বন জ্ঞানে এই লক্ষণের অব্যাপ্তি হয়। এখানে দুটি প্রকারীভূত ধর্ম আছে - ঘট ও পট। এই দুটি ধর্ম সমূহের অন্তর্গত প্রতিটি বিশেষ্য - ব্যক্তিতে অর্থাৎ পৃথক পৃথকভাবে ঘটে ও পটে থাকে না। ঘট পটে থাকে না, পট ঘট থাকে না। এক্ষেত্রে বলা যাবে না যে এই জ্ঞানটির প্রকারীভূত ধর্মটি এমন নয়, যা জ্ঞানটির বিশেষ্যে আশ্রিত ধর্ম নয়। অর্থাৎ জ্ঞানটির যা প্রকারীভূত ধর্ম তা-ই বিশেষ্যে আশ্রিত ধর্ম এইরূপ বলা যাবে না।

আবার, রঙ্গ ও রজতকে অবলম্বন ক'রে যখন 'এইগুলি রজত' - এইরূপ যে ভ্রান্ত সমূহালম্বন

জ্ঞান হয়, সেই জ্ঞানেও এই লক্ষণের অতিব্যাপ্তি হয়। কারণ এই জ্ঞানের প্রকারীভূত ধর্ম যা নয় (রঙ্গত্ব নয়, বজত্ব) তা জ্ঞানটির বিশেষ্যে আশ্রিত ধর্ম নয়, এমন বলা যায়। অর্থাৎ জ্ঞানটির প্রকারীভূত ধর্ম যে রঙ্গত্ব তা বিশেষ্যে আশ্রিত ধর্মও হয়।

নব্য ন্যায়ের পরিভাষায় জ্ঞানের বিশেষ্যটি হ'ল বিষয়, আর প্রকারীভূত ধর্মটি হ'ল প্রকার। গঙ্গেশের মতে বিষয়ের ধর্ম যে বিষয়তা, তা জ্ঞানের বিশেষ্য হিসাবে উদ্দিষ্ট বাস্তব বস্তুটির আশ্রয়ে থাকে। আর বস্তুটির জ্ঞান বা অনুভব হয় এই বিষয়তার প্রতিযোগী। বিষয়তা হ'ল এক বিশেষ ধরণের বিশেষণতা যা জ্ঞানের উদ্দিষ্ট বিশেষ্য বস্তুটিতেই থাকে। জ্ঞানের যেটি প্রকার, তার যে ধর্ম, তাকে বলে প্রকারতা। এই প্রকারতাও একপ্রকার বিশেষণতা, যার দ্বারা কোন একটি বিশেষ্য বস্তুই বিশেষিত হয়। কিন্তু প্রকারতা জ্ঞানের বিশেষ্য বস্তুটিতে আশ্রিত থাকে না, থাকে প্রকারের বা প্রকারীভূত ধর্মের জ্ঞানে। এই কারণে বিষয়তা প্রকারতা থেকে ভিন্ন, বিষয়তা সরাসরি জ্ঞানের বিশেষ্য-বস্তুটিতে থাকে।

এখন এই বিষয়তাকে কেন্দ্র করে কেউ কেউ (কোন কোন নব্য নৈয়ায়িক) প্রমার এইরকম কয়েকটি লক্ষণ দিতে পারেন :

প্রমা হ'ল সেই অনুভব, যার প্রকারটি তার বিষয়তার সহিত সমান অধিকরণে থাকে। (বিষয়তা-সমানাধিকরণ-প্রকারতানুভব: প্রমা।)।

বা, প্রমা হ'ল সেই অনুভব, যা এমন বিষয়তার প্রতিযোগী, যে বিষয়তাটি অনুভবটির প্রকারের সহিত একই অধিকরণে থাকে। (প্রকারসমানাধিকরণ-বিষয়তা-প্রতিযোগি-অনুভবঃ প্রমা।)।

কিংবা প্রমা হ'ল সেই অনুভব, যা এমন বিষয়তার প্রতিযোগী, যে বিষয়তাটি একটি প্রকারীভূত ধর্মের সহিত একই অধিকরণে থাকে। (স্ব-সমানাধিকরণ-ধর্ম-প্রকারক-বিষয়তা-প্রতিযোগি-অনুভবঃ প্রমা।)।

অথবা, প্রমা হ'ল সেই অনুভব, যার বিষয়তাটি এমন একটি প্রকারীভূত ধর্মের দ্বারা অবচ্ছিন্ন হয়, যে ধর্মটি বিষয়তা যে অধিকরণে থাকে সেই একই অধিকরণেই থাকে। (স্ব-সমানাধিকরণ-ধর্মাবচ্ছিন্ন-বিষয়তা-প্রতিযোগি-অনুভবঃ প্রমা।)।

কিন্তু গঙ্গেশের মতে প্রমার এই জাতীয় লক্ষণ গ্রহণযোগ্য হ'তে পারে না প্রধানত দুটি যুক্তিতে: প্রথমত, পূর্বপক্ষিণের মতে নির্বিকল্পক জ্ঞান প্রমা, এইরূপ ভেবে গঙ্গেশ বলেন উল্লিখিত চারটি লক্ষণের কোনটিই নির্বিকল্পক জ্ঞানে প্রযুক্ত হ'তে পারে না। কারণ নির্বিকল্পক জ্ঞানে প্রকারতা থাকে না, প্রকারের সহিত বিশেষ্য বস্তুর বিষয়তার কোনরূপ সম্পর্ক থাকে না। ফলে প্রকার বা প্রকারীভূত ধর্মের সহিত বিষয়তার কোনভাবে একই অধিকরণে থাকার জ্ঞান হতে পারে না।

দ্বিতীয়ত, উল্লিখিত লক্ষণগুলি ভ্রমজ্ঞানেও প্রযুক্ত হয়ে যায়, লক্ষণগুলি গ্রহণ করলে ভ্রমজ্ঞানেরও প্রমাত্ব প্রসঙ্গ এসে যায়। শুক্তিতে যখন 'ইদং রজতম্' বা 'রজতম্ ইদম্' (এইটি রজত বা রজত এইটি) এইরূপ ভ্রমজ্ঞান হয়, তখন 'ইদন্তা' (ইদম্-এর ধর্ম) প্রকার, কারণ বিশেষ্য বস্তু রজতের বিশেষণ হ'ল 'ইদম্' (এইটি)। এখন এই ভ্রমজ্ঞানের প্রকার ইদন্তা, জ্ঞানটির বিশেষ্য বস্তু যে শুক্তি তাতে থাকা বিষয়তার সহিত সমান অধিকরণেই থাকে। অর্থাৎ ভ্রমজ্ঞানেরও 'ইদন্তা' নামক প্রকার থাকতে পারে যা জ্ঞানটির প্রতিযোগী বিষয়তার সহিত সমান অধিকরণে থাকে। ফলে উল্লিখিত লক্ষণগুলির

এভাবে বিষয়তা-ঘটিত প্রমার লক্ষণগুলিতে অব্যাপ্তি ও অতিব্যাপ্তি দোষ এসে যায় ।

গঙ্গেশ আরও অনেকগুলি (নয়টি) প্রমার লক্ষণ বিচার করেছেন প্রমালক্ষণপূর্বপক্ষ অংশে । তারপর প্রমালক্ষণসিদ্ধান্ত অংশে নিজ অভিমত প্রমার পর পর একজাতীয় দুটি লক্ষণ দিয়েছেন ।

প্রথম লক্ষণটি হ'ল, 'যত্র যদস্তি তত্র তস্য অনুভবঃ প্রমা ।' প্রমালক্ষণটির সহজ অর্থ হ'ল, যেখানে যা আছে, সেখানে তার অনুভব প্রমা । ঘটকে যখন ঘট বলে জ্ঞান হয়, তখন সেটি হয় প্রমাজ্ঞান । কারণ, এই ঘটজ্ঞানস্থলে ঘট নামক বস্তুটিতে যে ঘটন্ব আছে, সেই বস্তুটিতে সেই ঘটনের অনুভব হয় । তদ্বচ্ছিন্নামগির রহস্যটীকাকার মথুরানাথ তর্কবাগীশ বলেন, এই লক্ষণে 'যেখানে যা আছে' এই বাক্যাংশে কোনকিছুর (ধর্মের) যে অস্তিত্ব তা কেবল আধেয়ত্ব নয়, যে কোনরূপ সম্বন্ধিত্বই এই অস্তিত্বের অর্থ । অর্থাৎ লক্ষণটির এইরূপ অর্থই হওয়াই দরকার : যেখানে যা সম্বন্ধী (সম্বন্ধযুক্ত) সেখানে সেই সম্বন্ধীর অনুভব প্রমা । অন্যথায় 'গগনে শব্দ' এই প্রমাজ্ঞানে লক্ষণটির অব্যাপ্তি হয়, কারণ শব্দ গগনে আধেয় হয় না, কিন্তু শব্দ গগনে সম্বন্ধী হয় ।

এখন, 'যত্র যদস্তি তত্র তস্য অনুভবঃ প্রমা ।' অর্থাৎ যেখানে যা আছে সেখানে তার অনুভব প্রমা । এই যদি লক্ষণ হয়, তবে তদ্বিশেষ্যক জ্ঞানকেও প্রমা বলা যায় । ঘটে যখন ঘটের জ্ঞান হয়, তখন ঘট নামক বস্তুটি বিশেষ্য, ঘটন্ব নামক জাতিটি প্রকার । 'যেখানে যা আছে, সেখানে তার অনুভব' বলতে যেখানে ঘট আছে, সেখানে ঘটের অনুভব বোঝা যেতে পারে । ঘট বিশেষ্য যে জ্ঞানের তাকে বলে ঘটবিশেষ্যক জ্ঞান । সুতরাং ঘটের প্রমাজ্ঞানটিকে কেবল ঘটবিশেষ্যক জ্ঞান বলা যায় । কিন্তু একইভাবে আবার 'যেখানে যা আছে, সেখানে তার অনুভব' বলতে যেখানে ঘটন্ব আছে, সেখানে সেই ঘটনের অনুভবও বোঝা যেতে পারে । ঘটন্ব প্রকার যে জ্ঞানের তাকে বলে ঘটন্বপ্রকারক জ্ঞান । সুতরাং ঘটের প্রমাজ্ঞানটিকে ঘটন্বপ্রকারক জ্ঞানও বলা যায় । এইভাবে 'যত্র যদস্তি তত্র তস্য অনুভবঃ' বলতে একদিক থেকে যেমন তদ্বিশেষ্যক জ্ঞান বোঝায়, তেমনি অন্যদিক থেকে তদ্বপ্রকারক জ্ঞানও বোঝায় । এইরূপ অসামঞ্জস্য দূর করার জন্যই গঙ্গেশ প্রমার দ্বিতীয় লক্ষণটি দিয়েছেন । এইরূপ মনে করেন রহস্যটীকাকার মথুরানাথ । প্রমার সেই দ্বিতীয় লক্ষণটি হ'ল, 'তদ্বতি তৎপ্রকারকানুভবঃ ।' অর্থাৎ প্রমা হ'ল সেই অনুভব, যে অনুভবে প্রকারীভূত ধর্মের আশ্রয়টি বিশেষ্য হয় এবং ঐ ধর্মটি তার (অনুভবটির) প্রকার হয় । যেমন ঘটরূপে ঘটের অনুভব । এখানে প্রকারীভূত ধর্ম ঘটনের আশ্রয় যে ঘট, তা বিশেষ্য এবং ঐ ধর্ম ঘটন্বটি প্রকার । কিন্তু শুক্তিকে যখন রজত বলে অনুভব হয়, তখন ঐ অনুভবের প্রকারীভূত ধর্ম রজতত্ব, কিন্তু বিশেষ্য শুক্তি । শুক্তি প্রকারীভূত ধর্ম যে রজতত্ব তার আশ্রয় নয় । এই কারণে শুক্তিতে যে রজতের জ্ঞান, তা প্রমাজ্ঞান নয় - তা অপ্রমাজ্ঞান ।

এইরূপ ব্যাখ্যায় 'তদ্বতি তৎপ্রকারক অনুভব' বলতে বোঝায় 'তদবদ্বিশেষ্যক তৎপ্রকারক অনুভব' দৃষ্টান্তসহ বলা যায় ঘটের প্রমাজ্ঞানটি হবে ঘটন্ববদ্বিশেষ্যক ঘটন্বপ্রকারক অনুভব । অর্থাৎ এই দ্বিতীয় লক্ষণের দ্বারা ঘটের প্রমাজ্ঞানটিকে আর কেবল ঘটন্ববদ্বিশেষ্যক বা ঘটবিশেষ্যক জ্ঞান বলা হচ্ছে না, কিংবা কেবল ঘটন্বপ্রকারক জ্ঞান বলা হচ্ছে না, বলা হচ্ছে ঘটন্ববদ্বিশেষ্যক ঘটন্বপ্রকারক জ্ঞান । এরদ্বারা প্রথম লক্ষণে যে অসামঞ্জস্যের আশংকা করা হয়েছিল, তা নিবারিত হয় ।

ভাষ্যপরিচ্ছেদেও বিশ্বনাথ প্রথমে সহজবোধ্য ভ্রমভিন্ন জ্ঞানকে প্রমা (ভ্রমভিন্ন জ্ঞানমত্রোচ্যতে প্রমা ॥) ব'লে পরক্ষণেই বললেন : তৎপ্রকারং যজ্জ্ঞানং তদ্বিশেষ্যকম্ । তৎ প্রমা, ... ) । ভ্রমভিন্ন

জ্ঞানকে প্রমা বললে, শক্তি ও রজত এই উভয়কে লক্ষ্য করে যে 'এই দুইটি রজত' - এই সমূহালম্বন ভ্রম হয় তাতে লক্ষণটির অতিব্যাপ্তি হয়। কেননা এইরূপে জ্ঞানে রজতাংশে তো জ্ঞানটিকে ভ্রমভিন্ন জ্ঞান বলাই যায়। তবু এইরূপস্থলে 'এই দুইটি রজত' জ্ঞানটি তো আর ভ্রমভিন্ন জ্ঞান নয়, সমূহালম্বন ভ্রমজ্ঞান। এই কারণে বিশ্বনাথ ভাষ্যপরিচ্ছেদে গঙ্গেশপ্রদত্ত লক্ষণটি স্মরণ ক'রে সিদ্ধান্তমুক্তাবলীতে ঐ লক্ষণের স্পষ্টরূপ দিলেন : 'তদ্বিশেষ্যকল্পে সতি তৎপ্রকারকং জ্ঞানং প্রমেতার্থঃ।' অর্থাৎ তদ্বিশেষ্যক যে তৎপ্রকারক জ্ঞান, তা প্রমা।

কিন্তু মথুরানাথের মতে 'তদ্বতি তৎপ্রকারক অনুভব' বলতে যদি 'তদ্বদ্বিশেষ্যক তৎপ্রকারক অনুভব' বোঝা হয় তাহ'লে বিপরীত সমূহালম্বন ভ্রমে এইরূপ প্রমালক্ষণের অতিব্যাপ্তি হয়। যেখানে শক্তি ও রজত একত্র আছে - সেইস্থান পর্য্যন্ত করে যদি রজতকে শক্তিরূপে এবং শক্তিকে রজতরূপে ভ্রম হয়, তবে সেখানে বিপরীতসমূহালম্বনভ্রম হয়। এইরূপ ভ্রমজ্ঞানে প্রকারীভূত ধর্ম শক্তির আশ্রয় যে শক্তি, সেই শক্তিই রজতত্ব অংশে বিশেষ্য (কারণ রজতকেই শক্তিরূপে ভ্রম হচ্ছে)। আবার প্রকারীভূত ধর্ম রজতত্বের আশ্রয় যে রজত, তা শক্তিত্ব অংশেই বিশেষ্য (কারণ, শক্তিকেই রজতরূপে ভ্রম হচ্ছে)।

এইরূপ ভ্রমকালে প্রকারীভূত ধর্ম শক্তির আশ্রয় যে শক্তি, সেই শক্তিই রজতত্ব অংশে বিশেষ্য, আর রজতে শক্তিত্বটি প্রকার। সুতরাং জ্ঞানটি শক্তিত্ববদ্বিশেষ্যক শক্তিত্বপ্রকারক জ্ঞান। আবার এই ভ্রমকালে প্রকারীভূত রজতত্বের আশ্রয় যে রজত, সেই রজতই শক্তিত্ব অংশে বিশেষ্য হয় এবং শক্তিতে রজতত্বটি প্রকার হয়। সুতরাং জ্ঞানটি হয় রজতত্ববদ্বিশেষ্যক রজতত্বপ্রকারক জ্ঞান। অর্থাৎ উল্লিখিত বিপরীতসমূহালম্বন ভ্রমজ্ঞানে - শক্তি ও রজত, এই দুইটি বিষয় যখন জ্ঞানটির অবলম্বন, তখন জ্ঞানটি যেমন শক্তিত্ববদ্বিশেষ্যক শক্তিত্বপ্রকারক জ্ঞান, তেমনই জ্ঞানটি রজতত্ববদ্বিশেষ্যক রজতত্বপ্রকারক জ্ঞানও হয়। অর্থাৎ এই সমূহালম্বনভ্রমজ্ঞান শক্তিবিশেষ্যক প্রমাজ্ঞান হয় এবং রজতবিশেষ্যক প্রমাজ্ঞান হয়। জ্ঞানটি দুইটি বিষয়েরই তদ্বদ্বিশেষ্যক তৎপ্রকারক জ্ঞান। ফলে তদ্বতি তৎপ্রকারক অনুভবকে তদ্বদ্বিশেষ্যক তৎপ্রকারক অনুভব বললেও প্রমালক্ষণটিকে নির্দোষ হয় না, লক্ষণটিতে অতিব্যাপ্তি দোষ এসে যায়।

এইরূপ বিবেচনা করে মথুরানাথ বলেছেন যে গঙ্গেশ প্রদত্ত 'তদ্বতি তৎপ্রকারক অনুভব'-রূপ প্রমালক্ষণটিকে 'তদ্বদ্বিশেষ্যক তৎপ্রকারক অনুভব' বুঝলেই চলবে না। 'তদ্বতি তৎপ্রকারক অনুভব' বলতে বুঝতে হবে 'তদ্বদ্বিশেষ্যকত্বাবচ্ছিন্ন তৎপ্রকারকতালী অনুভব।' এইজন্য মথুরানাথ তত্ত্বচিন্তামনির রহস্যটীকায় নব্যন্যায়সম্মত প্রমার লক্ষণ দিলেন এইরূপ 'তদ্বদ্বিশেষ্যকত্বাবচ্ছিন্ন তৎপ্রকারতাল্যানুভবস্তৎপ্রমা।' অর্থাৎ তদ্বদ্বিশেষ্যকত্বের দ্বারা অবচ্ছিন্ন তৎপ্রকারকত্ববান্ যে অনুভব, তা প্রমা। কোন অনুভবে বিশেষ্য যেমন থাকে, তেমনই ঐ বিশেষ্যে প্রকার হিসাবে কোন ধর্ম থাকে। প্রমাজ্ঞানে যেটি প্রকার হয়, সেইটি ঐ জ্ঞানের বিশেষ্যের আশ্রয়ে থাকে। তাই প্রমাজ্ঞানকে তদ্বদ্বিশেষ্যক তৎপ্রকারক অনুভব বলা হয়। অর্থাৎ ঐ জ্ঞানে তদ্বদ্বিশেষ্যকত্ব ও তৎপ্রকারকত্ব থাকে। এখন, মথুরানাথের লক্ষণটিতে বলা হচ্ছে যে ঐ জ্ঞানে যে বিশেষ্যকত্ব ও প্রকারকত্ব থাকে, তারা পরস্পর একটির দ্বারা অপরটি অবচ্ছিন্ন হয়। এখানে বিশেষ্যকত্বটির দ্বারা প্রকারকত্বটি অবচ্ছিন্ন হওয়ার অর্থ প্রকারকত্বটির দ্বারা বিশেষ্যকত্বটির অবচ্ছিন্ন হওয়া। 'পর্বতটি বহিমান' - এইটি একটি প্রমাজ্ঞান। এই জ্ঞানে বিশেষ্য পর্বত, প্রকার বহি। এই জ্ঞানটি হল বহিমৎপর্বত বিশেষ্যক বহিপ্রকারক জ্ঞান। এখানে বহিপ্রকারকত্বটি বহিমৎপর্বতবিশেষ্যকত্বের দ্বারা অবচ্ছিন্ন হয়। সহজ কথায় প্রমাজ্ঞানের ক্ষেত্রে যে বিশেষ্যে যে প্রকার বা বিশেষ্যটি প্রযুক্ত হয়, সেই বিশেষ্যটির দ্বারা সেই প্রকারটি যেমন অবচ্ছিন্ন বা





যে সম্বন্ধের দ্বারা বিশেষ্যের দ্বারা অবচ্ছিন্ন হয়, সেই সম্বন্ধে ঐ প্রকারের আশ্রয় যে অনুভব, তা-ই প্রমা।

মুক্তাবলীকার বিশৃঙ্খলিত প্রসঙ্গটি এভাবে বুঝিয়েছেন। যে সম্বন্ধে যা কোন অধিকরণে থাকে, সেই সম্বন্ধেই তদ্বদ্বিশেষ্যকল্প এবং সেই সম্বন্ধেই তৎপ্রকারকল্প বুঝতে হবে (যেন সম্বন্ধে যদ্বত্তা, তেন সম্বন্ধে তদ্বদ্বিশেষ্যকল্প তেন সম্বন্ধে তৎপ্রকারকল্প বাচম...)। সমবায়সম্বন্ধে কপাল অধিকরণে ঘট থাকে। সমবায়সম্বন্ধে ঘটবৎ কপালবিশেষ্য ও সমবায়সম্বন্ধে ঘটপ্রকারক ‘কপাল সমবায়সম্বন্ধে ঘটবিশিষ্ট’ এইরূপ জ্ঞান প্রমা হবে। ফলে সংযোগ সম্বন্ধে কপালে ঘটজ্ঞানরূপ ভ্রমজ্ঞানে প্রমালক্ষণের অতিব্যাপ্তি হবে না। (কপালে ঘটসমবায় সম্বন্ধে থাকে, সংযোগ সম্বন্ধে থাকে না, তাই কপাল সংযোগসম্বন্ধে ঘটবিশিষ্ট’ এই জ্ঞান ভ্রমজ্ঞান)।

যদি বলা হয়, উল্লিখিত লক্ষণ অনুযায়ী ‘বৃক্ষ কপিসংযোগী’ এই জ্ঞান ভ্রম ও প্রমা উভয়ই হবে। কেন না মূলাবচ্ছেদে কপিসংযোগভাব থাকায় জ্ঞানটি কপিসংযোগবাবদ্বিশেষ্যক হয়, অথচ কপিসংযোগপ্রকারক হয়, ফলে জ্ঞানটি ভ্রম হয়। আবার শাখাবচ্ছেদে কপিসংযোগ থাকায় জ্ঞানটি কপিসংযোগবদ্বিশেষ্যক এবং কপিসংযোগপ্রকারক হওয়ায় প্রমা হয়। মুক্তাবলীকার বলছেন, এমন কথা বলা যায় না। প্রতিযোগিব্যাদিকরণ যে কপিসংযোগভাব, সেই কপিসংযোগভাবাধিকরণে বর্তমান কপিসংযোগজ্ঞানই ভ্রম। আপত্তি উঠতে পারে, মূলাবচ্ছেদে বৃক্ষবৃদ্ধি কপিসংযোগভাব প্রতিযোগিব্যাদিকরণ অভাব নয়, প্রতিযোগিসমানাধিকরণ অভাব। সুতরাং মূলাবচ্ছেদে বৃক্ষবৃদ্ধি কপিসংযোগভাবস্থলে ‘বৃক্ষ কপিসংযোগী’ এইরূপ জ্ঞানকেও ভ্রম বলা যাবে না। কারণ, প্রতিযোগিব্যাদিকরণ কপিসংযোগভাবের অধিকরণে বর্তমান জ্ঞানকেই ভ্রম বলা হচ্ছে। এইস্থলে বৃক্ষবৃদ্ধি কপিসংযোগভাব (মূলাবচ্ছেদে বৃক্ষবৃদ্ধি কপিসংযোগভাব) প্রতিযোগিসমানাধিকরণ হয় বলা হচ্ছে। ফলে প্রতিযোগিসমানাধিকরণ কপিসংযোগভাবের অধিকরণ বৃক্ষে বর্তমান কপিসংযোগের জ্ঞানকে ভ্রম বলা যায় না। মুক্তাবলীকার পূর্বেক্ত যুক্তিতে এই আপত্তি দূর করেন। তাঁর মতে কপিসংযোগভাবাবচ্ছেদে অর্থাৎ মূলাবচ্ছেদে (বৃক্ষের মূলে কপিসংযোগের অভাব থাকে) বৃক্ষবৃদ্ধি কপিসংযোগের জ্ঞানটিকেই ভ্রম বলে স্বীকার করতে হবে। এইরূপ মূলে লক্ষ্যভ্রমের কোন অনুগত ধর্ম না থাকায়, লক্ষণের অনুগম না হ’লেও লক্ষণের অব্যাপ্তি হয় বলা যাবে না। আর কপিসংযোগাবচ্ছেদে অর্থাৎ শাখাবচ্ছেদে (বৃক্ষের শাখায় কপিসংযোগ থাকে) বৃক্ষবৃদ্ধি কপিসংযোগের জ্ঞানটিকে প্রমা বলতে হবে। শাখাবচ্ছেদেই যেহেতু কপিসংযোগের জ্ঞান হওয়াটাই স্বাভাবিক সেহেতু ‘বৃক্ষ কপিসংযোগী’ জ্ঞানটিকে ভ্রম ও প্রমা না বলে প্রমা বলাই উচিত।

এখন একটি প্রশ্ন উঠতে পারে। ন্যায়মতে জ্ঞান যেমন সবিবকল্পক হয়, তেমনই নির্বিকল্পকও হয়। নির্বিকল্পক জ্ঞানকে ভ্রম বলা যায় না। যা ভ্রমভিন্ন জ্ঞান, তাকে প্রমা বলা যায়। কিন্তু তদ্বতি তৎপ্রকারক অনুভব বা তদ্বদ্বিশেষ্যকল্পাবচ্ছিন্ন তৎপ্রকারকতালী অনুভব - প্রমার লক্ষণ যা-ই হোক না কেন, এই লক্ষণ নির্বিকল্পকজ্ঞানে প্রযুক্ত হ’তে পারে না। সুতরাং এই প্রমালক্ষণের নির্বিকল্পক জ্ঞানে অব্যাপ্তি হয়। কারণটি হ’ল এই যে, নির্বিকল্পকজ্ঞান নিস্প্রকারক জ্ঞান, এই জ্ঞানে বিশেষ্য বা প্রকারের পরিচিতি থাকে না। এদের সম্বন্ধের জ্ঞান হয় না। ফলে নির্বিকল্পকজ্ঞানে বিশেষ্যকল্প ও প্রকারকল্প থাকে না। এই কারণে এই জ্ঞানে প্রকারীভূত ধর্মটির আশ্রয় যে বিশেষ্য এবং ঐ ধর্মটিই যে জ্ঞানটির প্রকার, তা বোঝা যায় না। আর এর ফলে এই জ্ঞানটি বা তৎবদ্বিশেষ্যকল্পাবচ্ছিন্ন তৎপ্রকারকতালী অনুভবও হ’তে পারে না। তাহ’লে কি নির্বিকল্পক জ্ঞান প্রমা নয়?

এই আশংকা করেই গঙ্গেশ বলেছেন, ‘নির্বিকল্পকশ্চ প্রমাপ্রমাবহির্ভূতমেব ব্যবহারানঙ্গত্বাৎ।’<sup>১</sup> অর্থাৎ নির্বিকল্পক জ্ঞান প্রমা-অপ্রমাবহির্ভূত জ্ঞান, যেহেতু এই জ্ঞানের কোনপ্রকার ব্যবহার স্বীকার করা যায় না। তাৎপর্য এই যে, প্রমাজ্ঞান থেকে আমাদের যথার্থ ব্যবহার অর্থাৎ সফল প্রবৃত্তি উৎপন্ন হয়। অপ্রমা বা ভ্রমজ্ঞান থেকে আমাদের অযথার্থ ব্যবহার বা বিফল প্রবৃত্তি উৎপন্ন হয়। নির্বিকল্পক জ্ঞান থেকে আমাদের এইরূপ কোন ব্যবহারই উৎপন্ন হয় না। বস্তুত যেহেতু নিষ্প্রকারক নির্বিকল্পকজ্ঞানে প্রকারতা বা বিশেষ্যতা থাকে না এবং যেহেতু এই জ্ঞান কোন সন্দ্বন্ধকে বিষয় করে না, যেহেতু এই জ্ঞান থেকে কোন ব্যবহার উৎপন্ন হয় না। এইজন্য নির্বিকল্পক জ্ঞান প্রমা-অপ্রমা বহির্ভূত জ্ঞান এবং প্রমালক্ষণের অলক্ষ্য। লক্ষ্যে লক্ষণ না গেলে অব্যাপ্তি দোষ হয়। অলক্ষ্যে লক্ষণ না গেলে অব্যাপ্তি দোষ হয় না। ফলে বলতে হয় নির্বিকল্পকজ্ঞানে প্রমার লক্ষণটির অব্যাপ্তি হয় না।

সুতরাং গঙ্গেশের মতে প্রমা হ’ল তদ্বতি তৎপ্রকারক অনুভব। আর মথুরানাথ গঙ্গেশ প্রণীত এই লক্ষণটিকে নির্দোষ ও সুস্পষ্ট করে তুলতে এইটির পরিমার্জিত রূপ দিলেন, ‘তদ্বদ্বিশেষ্যকত্বাবচ্ছিন্ন তৎপ্রকারকতালী অনুভব।’ আবার, যে কোন সন্দ্বন্ধে তৎপ্রকারকত্ব তদ্বদ্বিশেষ্যকত্বের দ্বারা অবচ্ছিন্ন হ’লে ‘পর্বতটি বহিমান্’ এইরূপ প্রমাজ্ঞানে লক্ষণটির অব্যাপ্তি হ’য়ে যায় বলে লক্ষণটিকে এইভাবে বুঝে নিতে বললেন, জ্ঞানের প্রকারত্বটি যে সন্দ্বন্ধে জ্ঞানটির বিশেষ্যকত্বের দ্বারা অবচ্ছিন্ন, সেই সন্দ্বন্ধে ঐ প্রকারত্বটির আশ্রয় যে অনুভব, তা-ই প্রমা।

## ২. স্মৃতি ও প্রমা

মীমাংসা, অদ্বৈত বেদান্ত, সাংখ্য এবং ন্যায়দর্শনে স্মৃতিকে প্রমা বলা হয় না। ভাট্ট মীমাংসক যথার্থ অগহীতগ্রাহী জ্ঞানকে প্রমা বলেন। স্মৃতি গহীতগ্রাহী জ্ঞান। তাই স্মৃতি প্রমা নয়। প্রাভাকর মীমাংসক মতে অনুভূতি প্রমা, তা স্মৃতি থেকে ভিন্ন, স্মৃতি কেবলমাত্র পূর্ববিজ্ঞান-সংস্কার থেকে উৎপন্ন জ্ঞান। সুতরাং প্রাভাকরমতে স্মৃতি প্রমা নয়। অদ্বৈত বেদান্তী ধর্মরাজাধ্বরীন্দ্র তাঁর বেদান্তপরিভাষায় ভাট্টসিদ্ধান্ত অনুসরণ করে অনধিগত অবাধিত অর্থবিষয়ক জ্ঞানকে প্রমা বলেছেন। প্রমা যেহেতু অনধিগত বিষয়ক জ্ঞান, সেহেতু তা অধিগতবিষয়ক স্মৃতিজ্ঞান থেকে ভিন্নই হয়। সাংখ্যদর্শনেও অনধিগত বিষয়কজ্ঞানকে প্রমা বলা হয়। ফলে প্রমাকে স্মৃতি থেকে ভিন্ন জ্ঞান বলা হয়। আর ন্যায়দর্শনেও প্রমাকে যথার্থ অনুভব বা তদ্বতি তৎপ্রকারক অনুভব বলে ‘অনুভব’ পদটির উপর গুরুত্ব দিয়ে প্রমাকে স্মৃতি থেকে জ্ঞান হিসাবে প্রতিষ্ঠিত করা হয়েছে। স্মৃতির অপ্রমাত্ত্ববাদী এইসকল দার্শনিকের মতে স্মৃতি যেহেতু অধিগত অর্থাৎ পূর্বে জ্ঞাত বিষয়ের জ্ঞান, সেহেতু তা প্রমা হ’তে পারে না।

নৈয়ায়িকগণ যে যথার্থ জ্ঞানকে প্রমা না বলে যথার্থ অনুভবকে বা তদ্বতি তৎপ্রকারক অনুভবকে প্রমা বলেন, তার কারণ তাঁরা স্মৃতিকে এমন কি যথার্থ স্মৃতিকেও প্রমা বলতে চান না। স্মৃতি জ্ঞান হ’লেও অনুভব নয়। কেন না স্মৃতি হ’ল অনুভবজন্য যে সংস্কার তার থেকে উৎপন্ন জ্ঞান, অনুভব নয়। প্রমা কিন্তু অনুভব। প্রমাণের ব্যাপারের পরে যা উৎপন্ন হয়, তা অনুভব। যেমন প্রত্যক্ষাদি প্রমাণ ব্যাপারের পর উৎপন্ন প্রত্যক্ষ, অনুমিতি প্রভৃতি অনুভব। স্মৃতি এইরকম কোন প্রমাণব্যাপারের থেকে উৎপন্ন নয়। তাই স্মৃতি অনুভব নয়। স্মৃতি জ্ঞান মাত্র।

কিন্তু কেন যথার্থ অনুভবকে প্রমা বলেও নৈয়ায়িকগণ যথার্থ স্মৃতিকে প্রমা বলেন না? যথার্থ

অনুভব ও যথার্থ স্মৃতি উভয় ক্ষেত্রেই যথার্থত্ব বা বিষয়ের দিক থেকে অবাধিতত্ত্ব আছে, উভয় থেকেই সফল প্রবৃত্তি হয়। তাহ'লে উভয়ের মধ্যে একটি (যথার্থ অনুভব) প্রমা, অপরটি (যথার্থ স্মৃতি) প্রমা নয় কেন?

এই প্রশ্নের উত্তরে প্রাচীন নৈয়ায়িকগণ বলেন যে স্মৃতিজ্ঞান ভিন্ন যথার্থ জ্ঞানই প্রমা। স্মৃতিজ্ঞান থেকে প্রমা জ্ঞানের ভিন্নতা বোঝানোর জন্য প্রমাকে যথার্থজ্ঞান না বলে যথার্থ অনুভব বলা হ'য়েছে। সাধারণত অগৃহীতগ্রাহী জ্ঞানকে প্রমা বলা হয়। কিন্তু প্রাচীন নৈয়ায়িকমতে ধারাবাহিক প্রত্যক্ষজ্ঞান গৃহীতগ্রাহী বা জ্ঞাত পদার্থের বোধক হ'লেও অপ্রমা নয়। কারণ প্রমাকে যে অগৃহীতগ্রাহী অর্থাৎ অজ্ঞাতবিষয়ের জ্ঞাপক হ'তেই হবে, এমন নয়। তাই প্রাচীন নৈয়ায়িক জয়ন্ত ভট্ট, তাঁর ন্যায়মঞ্জরীতে বলেন, প্রমাকে যে অগৃহীতগ্রাহী হ'তেই হবে - এমন কোন নিয়ম নেই। গৃহীতগ্রাহী ধারাবাহিক প্রত্যক্ষজ্ঞানও প্রমা হয়। প্রমাজ্ঞান যে জ্ঞাতাকে সর্বদা নতুন বিষয়ই জানাবে এমন নয়। উগ্র বিষধর সাপ কেউ গলায় দু'লিখে যদি সামনে উপস্থিত হয়, তবে যতক্ষণ সেই দৃশ্য দর্শকের সামনে থাকবে ততক্ষণ তা দর্শকের মনে ভীতির উৎপত্তি ঘটাবে। জয়ন্ত ভট্টের মতে অগৃহীতগ্রাহী প্রত্যক্ষের মত গৃহীতগ্রাহী প্রত্যক্ষও প্রমা। আসলে জয়ন্তের মতে যে জ্ঞানের জ্ঞেয় বিষয়টি পরবর্তী অন্য কোন জ্ঞানের দ্বারা বাধিত হয় না, ঐরূপ জ্ঞানই প্রমা। অর্থাৎ যথার্থ অনুভব বলতে জয়ন্ত অবাধিত বিষয়ক অনুভবই বুঝেছেন। এখন প্রশ্ন হল অগৃহীতগ্রাহী জ্ঞান যেমন প্রমা, গৃহীতগ্রাহী জ্ঞানও যদি সেইরূপ প্রমা হয়, তবে গৃহীতগ্রাহী জ্ঞান অর্থাৎ জ্ঞাত বিষয়ে উৎপন্ন জ্ঞান যে স্মৃতিজ্ঞান, তা প্রমা হবে না কেন?

ঐরূপ প্রশ্নের উত্তরে জয়ন্ত ভট্ট বলেন - স্মৃতি প্রমা নয়। স্মৃতি অপ্রমা। তবে স্মৃতিকে যে অপ্রমা বলা হয়, তা এই কারণে নয় যে স্মৃতি গৃহীতগ্রাহী জ্ঞান বা জ্ঞাত বিষয়ে উৎপন্ন জ্ঞান। স্মৃতি অপ্রমা এই কারণে যে, বিষয়টির যখন স্মরণ হয়, তখন ঐ স্মৃত বিষয় স্মরণকর্তার সামনে উপস্থিত থাকে না। জয়ন্ত বলেন - 'অর্থজং প্রত্যক্ষম্ অনর্থজা স্মৃতি :।'। প্রত্যক্ষ অর্থজনা, কিন্তু স্মৃতি অনর্থজ। প্রত্যক্ষ স্বীয় বিষয় থেকে উৎপন্ন হয়। স্মৃতি স্বীয় বিষয় থেকে উৎপন্ন হয় না, বিষয়ের অনুভবজনিত সংস্কার থেকে উৎপন্ন হয়। এককথায় বলা যায়, জ্ঞেয় বিষয় যে জ্ঞানের সাক্ষাৎ কারণ, সেই প্রত্যক্ষাদি জ্ঞান প্রমা। আর জ্ঞেয় বিষয় যে জ্ঞানের সাক্ষাৎ কারণ নয়, সেই স্মৃতিজ্ঞান অপ্রমা। স্মৃতির সময় যেহেতু স্মৃতির বিষয়ের উপস্থিতি থাকে না, সেহেতু স্মৃতি জ্ঞান অনর্থজ এবং প্রমাদবাচ্য নয়। সুতরাং জয়ন্তের সিদ্ধান্ত হ'ল : কেবল অগৃহীতগ্রাহী জ্ঞান হ'লেই তাকে প্রমাজ্ঞান বলতে হবে তা নয়। তাকেই প্রমাজ্ঞান বলতে হবে, যে জ্ঞানটি সাক্ষাৎভাবে জ্ঞেয়বিষয় থেকে উৎপন্ন হয়। আর এই কারণেই স্মৃতিকে প্রমা বলা যায় না, যেহেতু স্মৃতিজ্ঞান সাক্ষাৎভাবে তার বিষয় থেকে উৎপন্ন হয় না। ন্যায়মঞ্জরীতে তাই জয়ন্ত ভট্ট বলেন :

তস্মাদনর্থজত্বেন স্মৃতিপ্রামাণ্যাবারণাৎ ।

অগৃহীতার্থগন্ত্বং ন প্রমাণবিশেষণম্ ॥

আপত্তি ওঠে, স্মৃতির বিষয় স্মৃতিজ্ঞানের সময় উপস্থিত থাকে না - তাই স্মৃতিকে অপ্রমা বলা হয়। অতীত ও ভাবী বস্তুর অনুমানের বিষয় তো অনুমানের সময় অনুমাতার সামনে উপস্থিত থাকে না। ফলে অনুমিতিও অপ্রমা হোক।

উত্তরে জয়ন্ত বলেন, স্মৃতির বিষয়ের বাস্তব অস্তিত্ব থাকুক বা নাই থাকুক - স্মৃতিজ্ঞান উৎপন্ন হ'তে কোন বাধা থাকে না। পিতার মৃত্যুর পর শ্মশানে দক্ষ হওয়া পিতার দেহের কোন বাস্তব অস্তিত্ব থাকে না। তবু সন্তান পিতার মূর্তি স্মরণ করতে পারে। আসলে স্মৃতির প্রতি স্মৃতির বিষয়টি আদৌ

কারণ নয়। স্মৃতির প্রতি কারণ হ'ল স্মৃতির বিষয়ের পূর্বানুভবজনিত সংস্কার। এই দৃষ্টিতেই জয়ন্ত স্মৃতিকে অর্থজন্য নয় বলেছেন। এখন অনুমানের যা সাধ্য, তা অতীত হোক আর ভাবী হোক - অনুমানের পক্ষ যার সম্বন্ধে অনুমান করা হয় তা অনুমাতার সামনে সর্বদাই উপস্থিত থাকে। অনুমানের সাধ্য হ'ল 'ধর্ম', পক্ষ 'ধর্মী'। অনুমানকালে ধর্মীতে ধর্মের অনুমান করা হয়। 'ধর্মী'র সাক্ষাৎ উপস্থিতি অনুমানকালে থাকে। নদীতে হঠাৎ জলবৃদ্ধি দেখে নদীর মোহনায় কোনও স্থানে অতীত বৃষ্টির অনুমান করা হয়। আলোচ্য অনুমানে নদী পক্ষ বা 'ধর্মী', বৃষ্টি সাধ্য বা 'ধর্ম'। 'ধর্ম' বৃষ্টি অপত্যক্ষ হ'লেও অনুমানের 'ধর্মী' নদী তো প্রত্যক্ষই। 'ধর্মী' নদীই অনুমানটির অন্যতম কারণ। পক্ষও ধর্মীরূপে অনুমানের বিষয় এবং কারণ হ'য়ে থাকে। সুতরাং অতীত বা ভাবী বিষয় সম্বন্ধে যে অনুমান, তা সম্পূর্ণ বিষয়নিরপেক্ষ বলা যায় না। স্মৃতি কিন্তু কেবলমাত্র সংস্কারজন্য বলে সম্পূর্ণ বিষয়নিরপেক্ষ, অনর্থজ। তাই স্মৃতি প্রমা নয়।

ন্যায়তাৎপর্যটীকাকার বাচস্পতি মিশ্র বলেন, যথার্থ স্মৃতি যথার্থ জ্ঞান হ'তে পারে, কিন্তু তা প্রমা নয়। তাঁর মতে প্রমার সাধন প্রমাণ। স্মৃতি প্রমা নয়। স্মৃতিসাধন সংস্কার প্রমাণ হতে পারে না। (প্রমাসাধনং হি প্রমাণং ন চ স্মৃতি: প্রমা।)। আরও কথা, কোন পদের কী অর্থ তা লোকব্যবহারের দ্বারাই বুঝতে হয়। যে পদের লোকব্যবহার যে অর্থে আছে, সেই পদ সেই অর্থের সহিতই নিয়তসম্বন্ধযুক্ত। প্রমাপদের অর্থও লোকব্যবহারের দ্বারা বুঝতে হবে। এখানে লোকব্যবহার বলতে পূর্বাচার্যগণের ভাষা ব্যবহারের অনুসরণ করে সাধারণ মানুষের যে শব্দপ্রয়োগ তাই বোঝা হ'য়েছে। পূর্ব পূর্ব আচার্যগণ প্রমা শব্দের দ্বারা স্মৃতির ব্যবহার করেন নি। সুতরাং স্মৃতি কখনও যথার্থ হ'লেও যথার্থ জ্ঞান হ'লেও প্রমাপদবাচ্য হ'তে পারে না।

পরবর্তী বিশিষ্ট নৈয়ায়িক উদয়ন বাচস্পতিকে অনুসরণ করে তাঁর ন্যায়তাৎপর্যটীকা পরিশুদ্ধিতে স্মৃতির অপ্রমাত্ব বিষয়ে বিস্তৃত আলোচনা করেছেন। বাচস্পতির লোকব্যবহারমূলক যুক্তিকে অনুসরণ করেই তিনি স্মৃতির প্রমাত্ব খণ্ডন আরম্ভ করেছেন। তারপর নানা জ্ঞানতাত্ত্বিক ও বহুনিষ্ঠ যুক্তির দ্বারা তিনি প্রতিষ্ঠা করেছেন যে স্মৃতি প্রমা নয়।

উদয়ন মনে করেন, লোকব্যবহার বা সাধারণ মানুষের ভাষা ব্যবহারকে অবজ্ঞা করা অনুচিত। লোকব্যবহারের প্রমা শব্দের প্রয়োগ কোন অর্থে হয়, তা আমাদের বিবেচনা করতে হবে। অর্থাৎ প্রমা শব্দের প্রয়োগকারণ বা প্রবৃত্তি নিমিত্ত কি তা-ই আমাদের ভেবে দেখতে হবে।

একাধিক পদার্থে একই শব্দ প্রয়োগ তখনই সম্ভব হয় যখন ঐসকল পদার্থে এমন একটি অনুগত ধর্ম থাকে, যা ঐ পদার্থসমূহ ভিন্ন অন্য পদার্থে থাকে না। এই কারণে গোত্রবিশিষ্ট এক জাতীয় প্রাণিসমূহে 'গো' পদ প্রযুক্ত হয়। 'গো' পদ অশ্ব-মহিষাদিতে প্রযুক্ত হয় না। যেহেতু অশ্বমহিষাদি গোত্রবিশিষ্ট নয়। এইরূপ যে সকল বাস্তবিক ধর্ম আমাদের শব্দপ্রয়োগের ভিত্তি - সেই সকল ধর্মের পারিভাষিক নাম প্রবৃত্তি নিমিত্ত, যার অর্থ প্রয়োগ কারণ। সাধারণতঃ সামান্য ধর্ম বা জাতি প্রবৃত্তি নিমিত্ত বা প্রয়োগকারণ হ'য়ে থাকে। কারণ নিতা জাতি বা সামান্যধর্ম ভিন্ন অন্য কোন ধর্ম একই কালে একাধিক পদার্থে একই শব্দ প্রয়োগের কারণ হ'তে পারে না।

এখন স্মৃতি প্রমা কিনা - এই প্রশ্নের সমাধানে আমাদের প্রথমেই দেখতে হবে স্মৃতির এমন কোন ধর্ম আছে কিনা যা প্রমা-শব্দের প্রয়োগকারণ বা প্রবৃত্তিনিমিত্ত হ'তে পারে। যদি স্মৃতি প্রমা শব্দের প্রয়োগকারণ হয়, তবে স্মৃতিতে প্রমা-শব্দের প্রয়োগ হবে। কিন্তু সেক্ষেত্রে প্রত্যক্ষ, অনুমিতি

প্রভৃতি স্মৃতিভিন্ন জ্ঞানগুলি প্রমা হ'তে পারবে না ।

স্মৃতিতে স্মৃতিত্ব ধর্ম যেমন আছে, তেমনই জ্ঞানত্ব ধর্ম আছে । জ্ঞানত্বকে যদি প্রমা-শব্দের প্রয়োগ কারণ বলা হয়, তবে স্মৃতিও প্রমা হ'য়ে যায় । কারণ স্মৃতিতে জ্ঞানত্ব থাকে । কিন্তু এইভাবে স্মৃতিকে যদি প্রমা বলতে হয়, তবে ভ্রমজ্ঞান ও সংশয়জ্ঞানকেও প্রমা বলতে হবে । ভ্রম ও সংশয়েও জ্ঞানত্ব থাকে । (তথা হি ন তাবদ্ জ্ঞানত্বাদিকং তন্নিমিত্তং, যেন স্মৃতিরপি প্রমা স্যাৎ বিপর্যয়স্য অপি তথ্যত্বপ্রসঙ্গাৎ ।) ।

বলা যেতে পারে যে যথার্থ অনুভব ও যথার্থ স্মৃতি - উভয় ক্ষেত্রেই যথার্থত্ব ও সফল প্রবৃত্তিজনকত্ব আছে । অনেক সময় যাতে যথার্থত্ব ও সফলপ্রবৃত্তিজনকত্ব থাকে তাকে প্রমা বলা হয় । সুতরাং বলা যায় যথার্থ স্মৃতি ও যথার্থ অনুভব - উভয় ক্ষেত্রেই প্রমাত্বরূপ অনুগত ধর্ম বা জাতি আছে । সুতরাং প্রমা শব্দের প্রবৃত্তিনিমিত্ত হিসাবে যদি প্রমাত্ব জাতিকে স্বীকার করে নেওয়া হয়, তবে প্রমা শব্দের দ্বারা যথার্থ অনুভব ও যথার্থ স্মৃতি - উভয় অর্থই বোঝা যাবে । যথার্থ অনুভবের মত যথার্থ স্মৃতিকেও প্রমা বলা যাবে ।

এইভাবে প্রমাত্ব প্রমা-শব্দের প্রয়োগকারণ হ'লে অন্তত দুটি সুবিধা হয় । প্রথমত, প্রমা শব্দের প্রয়োগ আর যথার্থ অনুভবমাত্রে সীমাবদ্ধ থাকে না, যথার্থ স্মৃতিকেও প্রমা বলা যায় । ফলে স্মৃতি প্রমা কি প্রমা নয়, এই বিবাদের নিষ্পত্তি হ'য়ে যায় । দ্বিতীয়ত, এরকম স্বীকার করলে লাঘব হয় । প্রাচীন নৈয়ায়িকমতে প্রমাত্ব দুটি ধর্মের সমন্বয়ে গঠিত - যথার্থত্ব ও অনুভবত্ব । এই কারণে প্রাচীন নৈয়ায়িক প্রমাত্বকে জাতি বলেন না । প্রমাত্বরূপ একটিই লঘু ধর্ম স্বীকার করলে - যথার্থত্ব ও অনুভবত্ব রূপ দুটি ধর্ম বা যথার্থানুভবত্বরূপ একটি গুরুধর্ম স্বীকার করতে হয় না । ফলে লাঘব হয় ।

উদয়ন বলেন প্রমাত্বকে অনেকানুগত ধর্ম বা জাতি বলে স্বীকার করে প্রমা শব্দের প্রবৃত্তিনিমিত্ত বলা যায় না । প্রমাত্ব জাতিই নয় । তর্কের খাতিরে যদি প্রমাত্বকে জাতি বলে স্বীকারও করা যায়, তবে প্রমাত্ব নিশ্চয়ই জ্ঞানগত জাতি হবে । প্রমাত্ব যদি জ্ঞানাপ্রিত জাতি হয় তবে তা মানসপ্রত্যক্ষরূপ অনুব্যবসায়ের বিষয় হবে । জ্ঞান অনুব্যবসায়গম্য বলে জ্ঞানগত জাতি প্রমাত্ব অনুব্যবসায়গম্য হবে । কিন্তু ন্যায়মতে জ্ঞানের প্রমাত্ব প্রত্যক্ষের দ্বারা জানা যায় না - একমাত্র অনুমানের দ্বারা জানা যায় । সফল প্রবৃত্তি জনকত্ব হেতুর দ্বারা জ্ঞানের প্রমাত্ব অনুমিত হয় । জ্ঞানের প্রামাণ্যের জ্ঞাপ্তি - বিষয়ে নৈয়ায়িক পরতঃ প্রামাণ্যবাদী । জ্ঞানাপ্রিত প্রমাত্ব জাতি স্বীকার করলে নৈয়ায়িককে অনভিপ্রেত স্বতঃপ্রামাণ্যবাদ স্বীকার করতে হয় । (নাপি প্রমাত্বং নাম সামান্যবিশেষঃ সমস্তি । জ্ঞানগতস্য সামান্যস্য মনোমাত্রগ্রাহ্যত্বাৎ ।) ।

উদয়ন বলেন, প্রমাত্বকে জাতি বলে স্বীকার করলে অন্য দোষও আসে । প্রমাত্ব জাতি হ'লে, তার বিরুদ্ধ জাতি হবে অপ্রমাত্ব । এই অপ্রমাত্ব ভ্রমজ্ঞানে থাকবে । ফলে ভ্রমজ্ঞানে প্রমাত্ব থাকতে পারবে না । দুটি বিরুদ্ধ জাতি - প্রমাত্ব ও অপ্রমাত্বের সহাবস্থান অসম্ভব । অথচ ভ্রমজ্ঞানের ধর্মী অংশকে প্রমা বলা হয়, ধর্ম বা প্রকার অংশেই ভ্রমত্ব বা অপ্রমাত্ব থাকে । ধর্মীর অংশেও যদি ভ্রমজ্ঞান প্রমা না হয়, তবে ভ্রমজ্ঞানের নিরালম্বনত্বের আপত্তি হবে । অথচ কোন জ্ঞানই নিরালম্বন হ'তে পারে না । (প্রমাত্বং চ সামান্যবিশেষমুদভাববতি তদ্বিরুদ্ধ সামান্যবতি বা বিপর্যয়জ্ঞানে ন সমবেয়াং তথা চ বিপর্যয়জ্ঞানং ধর্মিণ্যপি ন প্রমা স্যাৎ । এবং চ নিরালম্বনমাপদ্যেত ।) ।



অনুমিতি, উপমিতি প্রভৃতি অনুভবসমূহকে আর প্রমা বলা যাবে না। যেহেতু যেখানে যেখানে প্রমাত্ত থাকবে, সেখানে সেখানে কেবল প্রত্যক্ষত্বই থাকবে। অন্যকথায় যেখানে যেখানে প্রত্যক্ষত্ব থাকবে না, সেখানে সেখানে প্রমাত্তই থাকবে না।

ঘ) চতুর্থ বিকল্পটি স্বীকার করলে সংশয়প্রত্যক্ষ ও ভ্রমপ্রত্যক্ষ প্রমাত্তরহিত হওয়ায় এদের প্রত্যক্ষ বলে স্বীকার করা যাবে না। চতুর্থ বিকল্পটি হ'ল - প্রমাত্ত প্রত্যক্ষত্বের ব্যাপক। এর অর্থ যেখানে যেখানে প্রত্যক্ষত্ব (ব্যাপ্য) সেখানে সেখানে প্রমাত্ত (ব্যাপক)। আবার যেখানে যেখানে প্রমাত্তের (ব্যাপক) অভাব, সেখানে সেখানে প্রত্যক্ষত্বের (ব্যাপ্য) অভাব। যেখানে যেখানে প্রত্যক্ষত্ব সেখানে সেখানে প্রমাত্ত, এখন বললে সংশয় প্রত্যক্ষ ও ভ্রমপ্রত্যক্ষকে প্রত্যক্ষ বলা যাবে না, যেহেতু এই দুইটিতে প্রমাত্ত থাকে না। যেখানে যেখানে প্রমাত্তের অভাব থাকে সেখানে সেখানে প্রত্যক্ষত্বের অভাব থাকে, এমন বললেও সংশয়প্রত্যক্ষ ও ভ্রমপ্রত্যক্ষকে প্রত্যক্ষ বলা যাবে না, কারণ সংশয়প্রত্যক্ষ ও ভ্রমপ্রত্যক্ষ প্রমাত্তের অভাব থাকে বললে প্রত্যক্ষত্বেরও অভাব থাকবে।

যাঁরা প্রমাত্তকে জাতি বলে স্বীকার করে স্মৃতিকে প্রমাপদবাচ্য বলতে চান, তাঁরা উপরি-উল্লিখিত কোন বিকল্পই গ্রহণ করতে পারবেন না। কারণ উপরিউল্লিখিত বিকল্পগুলির ব্যাখ্যা থেকে জানা গেল যে প্রমাত্তকে জাতি বলা যায় না। প্রমাত্ত যদি জাতি না হয়, তবে তাকে প্রমা শব্দের প্রবৃত্তিনিমিত্ত মনে ক'রে যথার্থ স্মৃতিকেও প্রমা বলা যাবে না।

যদি বলা যায়, স্মৃতিত্ব, জ্ঞানত্ব প্রমা শব্দের প্রবৃত্তিনিমিত্ত নয়। প্রমাত্ত জাতি অসিদ্ধ বলে প্রমাত্ত প্রমা শব্দের প্রবৃত্তি-নিমিত্ত নয়। কিন্তু যথার্থত্বকে প্রমা শব্দের প্রবৃত্তিনিমিত্ত বলা যেতে পারে। তাহলে যথার্থ অনুভবে যেমন যথার্থত্ব থাকবে, তেমনি যথার্থ স্মৃতিতেও যথার্থত্ব পাওয়া যাবে। প্রমা শব্দের দ্বারা যেমন যথার্থ অনুভবকে বোঝা যাবে, তেমনি যথার্থ স্মৃতিকেও বোঝা যাবে। (যথার্থত্বমাত্রমিতি চেৎ।)। উদয়ন বলেন, এইরূপ বলা যায় না। কারণ যথার্থত্ব ইচ্ছাদিতেও আছে। অথচ ইচ্ছাদি প্রমাপদবাচ্য নয়।

কেউ বলতে পারেন, যথার্থজ্ঞানত্বকে যদি প্রমা পদের প্রবৃত্তিনিমিত্ত বলে ধরা যায়, তবে যথার্থ স্মৃতিও প্রমাপদবাচ্য হবে। যথার্থ স্মৃতিতে জ্ঞানত্ব আছে, যথার্থত্বও আছে। এরূপ বলা অসঙ্গত। কারণ এরূপ বললে স্মৃতিজ্ঞানের অনুব্যবসায় 'স্মারামি' না হ'য়ে 'প্রমিগোমি' হ'ত। যেহেতু স্মৃতিজ্ঞানও প্রমা। তা কিন্তু হয় না। প্রমার অনুব্যবসায় হয় 'প্রমিগোমি', কিন্তু স্মৃতিজ্ঞানের অনুব্যবসায় হয় 'স্মারামি'। (নং স্মারামীত্যত্রাপি প্রমিগোনীতি বুদ্ধিব্যাপদেশপ্রসঙ্গাৎ)।

তর্কের খাতিরে বলা যেতে পারে যে যথার্থ স্মৃতি যথার্থ জ্ঞান বলেই যথার্থ স্মৃতিত্বলে যে 'স্মারামি' অনুব্যবসায় হয়, তার আসল অর্থ 'প্রমিগোমি'। কিন্তু এখানে বক্তব্য এই যে 'স্মারামি' এই অর্থের প্রতিপাদকরূপে 'প্রমিগোমি' শব্দের প্রয়োগ কখনও হয় না। উদয়ন বলেন, ব্যক্তিগত ইচ্ছা অনুসারে শব্দের প্রয়োগ ও অপ্ৰয়োগ হ'তে পারে না। ঈশ্বরের ইচ্ছাবশতই প্রমা শব্দ যথার্থ অনুভবকেই বুঝিয়ে থাকে। কিন্তু যে কোন যথার্থ জ্ঞান (যেমন যথার্থ স্মৃতি) প্রমা শব্দের প্রতিপাদ্য নয়। যথার্থ জ্ঞান প্রমা শব্দেরই প্রতিপাদ্য হোক, এমন ইচ্ছাই ঈশ্বরের আছে। এমন ইচ্ছা যে ঈশ্বরের ইচ্ছা তার কারণ এই যে লোকব্যবহারে যে শব্দ যে অর্থের প্রতিপাদনে প্রযুক্ত হয়, সেই শব্দের সেই অর্থ প্রতিপাদনে ঈশ্বরের ইচ্ছা আছে, এরূপ অনুমান করা হয়। যে অর্থে যে শব্দের লৌকিক প্রয়োগ নেই, সেই শব্দের দ্বারা সেই অর্থ প্রতিপাদনে ঈশ্বরের ইচ্ছাও নেই, এমনই বুঝতে হবে। সুতরাং 'স্মারামি' এই অর্থের প্রতিপাদক রূপে 'প্রমিগোমি' শব্দের প্রয়োগে ঈশ্বরের ইচ্ছা নেই। 'স্মৃতি' এই অর্থের প্রতিপাদক রূপে প্রমা শব্দের





উত্তরে উদয়নের বক্তব্য হ'ল এই যে, স্মৃতি মুখ্যত প্রমা হ'তে পারে না। স্মৃতির প্রমাত্র যথার্থ অনুভবের প্রমাত্রের সন্নিধানই সম্ভব। যেখানে অপর বস্তুর সন্নিধানবশত কোন এক ধর্মীতে সেই অপর বস্তুর ধর্মের জ্ঞান ও ব্যবহার হয়, সেখানে ঐ ধর্ম ধর্মটির স্বাভাবিক ধর্ম হয় না, ঔপাধিক ধর্ম হয়। স্মৃটিকে রক্তজ্বাদির সন্নিধানে রক্তবর্ণের আবির্ভাব হয় - সেই রক্তবর্ণই স্মৃটিকের স্বাভাবিক ধর্ম নয়, ঔপাধিক ধর্ম। এক্ষেত্রেও, স্মৃতির কারণ যে অনুভব, তার সন্নিধানবশত অনুভবের ধর্ম প্রমাত্রের আরোপ হয় স্মৃতিতে। সুতরাং প্রমাত্র স্মৃতির স্বাভাবিক ধর্ম নয়, ঔপাধিক ধর্ম। যেমন স্মৃটিকে স্বাভাবিকভাবে রক্তবর্ণই না থাকলেও রক্তজ্বাদির সন্নিধানে স্মৃটিকেও রক্তবর্ণের জ্ঞান ও ব্যবহার হয়। সেইভাবে স্মৃতিতে স্বাভাবিকভাবে প্রমাত্র না থাকলেও স্মৃতির জনক অনুভবের প্রমাত্রের দ্বারা স্মৃতির প্রমাত্রের জ্ঞান ও ব্যবহার হয়। এভাবে স্মৃতিতে প্রমাত্রের দ্রাব্য - ঔপাধিমূলক ব্যবহার হ'লেও, বস্তুত স্মৃতিতে প্রমাত্র নেই। সুতরাং স্মৃতি প্রমালক্ষণের অলক্ষ্য। স্মৃতিতে প্রমালক্ষণের যথার্থত্বের অতিব্যাপ্তি বারণের জন্য অনুভব পদটির পুরোগ হয়েছে।

স্মৃতি যদি যথার্থ হয় ও তবু, তা প্রমাপদবাচ্য নয়। আসলে উদয়নের মতে স্মৃতি কোনকালেই যথার্থ হ'তে পারে না। স্মৃতিমাত্রই অযথার্থ। স্মৃতির জনক অনুভব। অনুভবকালে বস্তুর যে অবস্থা থাকে, স্মরণকালে বস্তুর সেই অবস্থা থাকে না। অনুভব অবস্থা স্মৃতিকালীন অবস্থার পূর্ব অবস্থা। স্মৃতিকালে ঐ পূর্ব অবস্থার নিবৃত্তি হয়। (নহি যাদৃশ অর্থঃ স্মরণে যদা তাদৃশ এবাসৌ তদা, পূর্বাভবস্থায় বর্তমানে নিবৃত্তস্তাৎ অনিবৃত্তৌ হি পূর্বাভব ন স্যাৎ।)।

অথচ স্মৃতির দ্বারা বস্তুর পূর্ব অবস্থাই গৃহীত হয়। যেহেতু স্মৃতিতে ঐ অবস্থাবিশিষ্ট বস্তুই জ্ঞানের বিষয় হয়। সুতরাং স্মৃতিকালে বিষয়ে অবিদ্যমান যে পূর্ব অবস্থা, তা বিশেষণরূপে বিষয় হয়। অর্থাৎ স্মৃতিকালে বিষয়ের যে বিশেষণের অভাব আছে সেই বিশেষণসহ বিষয়ের জ্ঞানটি হয়। একারণে স্মৃতিকে অযথার্থ বলতে হয়। স্মৃতি ও স্মৃতির কারণ অনুভব সমানবিষয়ক হ'লেও অনুভবকালে বিশেষ্য বিষয়টি যে বিশেষণযুক্ত থাকে, সেই বিশেষণযুক্তরূপেই অনুভবটি হয়। সেইজন্য অনুভবটি যথার্থ হয়। সেই অনুভবজন্য স্মৃতিকালে সেই বিশেষণটি বিশেষ্যে থাকে না, অথচ সেই বিশেষণযুক্তরূপে বিশেষ্যটির স্মৃতি হয়। সুতরাং স্মৃতি অযথার্থ। স্মৃতি প্রমাপদবাচ্য নয়। (অনুভবকালে তস্যার্থস্য তাদবস্থ্যাৎ স্মৃতিকালে ত্বতাদবস্থ্যাৎ।)।

গঙ্গেশের মতেও স্মৃতি অযথার্থ, স্মৃতি প্রমা নয়। তিনি বলেন, স্মৃতি নিজ বিষয়ের বর্তমানতা বিষয়ক হয় কিনা, তা বিবাদের বিষয়। কারণ, যাঁরা স্মৃতিকে যথার্থ বলেন, তাঁরা স্মৃতির বিষয়টি যে বর্তমানত্ববিষয়ক হয়, তা স্বীকার করেন না। আর যাঁরা স্মৃতিকে অযথার্থ বলেন, তাঁর স্মৃতির বিষয়টিকে বর্তমানত্ববিষয়ক বলে স্বীকার করেন। কিন্তু গঙ্গেশের মতে স্মৃতি সর্বদাই নিজ বিষয়ের বর্তমানত্ববিষয়কই হয়। স্মৃতির বিষয় হ'ল স্মরণ্যমান বস্তু। স্মৃতিতে স্মরণ্যমান বস্তু বর্তমানকালীনরূপে ভাসমান হ'য়ে থাকে। স্মৃতি কখনোই অতীতবিষয়ক জ্ঞান নয়, অনাগতবিষয়ক জ্ঞানও নয়। যেমন প্রত্যভিজ্ঞা। প্রত্যভিজ্ঞা অতীত - অনাগতবিষয়ক নয়, বর্তমান বিষয়কই হয়। (বিবাদ পদং স্মৃতিঃ স্মরণ্যবর্তমানত্ব বিষয়া অতীতমগতবিষয়স্তে সতি প্রতীতিত্বাৎ প্রত্যভিজ্ঞাবৎ।)। গঙ্গেশের মতে যে কোন জ্ঞানে কালবিশেষ ভাসমান হয়। কালবিশেষ তিনপ্রকার - অতীত, অনাগত ও বর্তমান। যে জ্ঞান অতীতবিষয়ক নয়, অনাগতবিষয়কও নয়, তা অবশ্যই বর্তমানবিষয়ক হবে।

যদি বলা হয়, ন্যায়মতে কাল অতীন্দ্রিয়, যেহেতু তাতে প্রত্যক্ষযোগ্যরূপ, মহত্ত্ব প্রভৃতি নেই।

সুতরাং স্মৃতিকালে যে স্মরণ্য বিষয়ের বর্তমানত্ব ভাসমান হয়, তা পূর্বে অনুভূত নয়। বর্তমানরূপ কালবিশেষের যদি পূর্ব অনুভব না থাকে, তবে তার সংস্কার উৎপন্ন হতে পারে না। যে বিষয়ের সংস্কার উৎপন্ন হয় না, সেই বিষয়ের স্মৃতি হ'তে পারে না। সুতরাং বর্তমানরূপ কালবিশেষের স্মৃতি হ'তে পারে না।

গঙ্গেশ বলেন, স্মৃতি অন্যত্র সংস্কারজন্য হ'লে কালবিশেষের স্মৃতি সংস্কার ভ'না হ'তে পারে না, যেহেতু কালের প্রত্যক্ষ অনুভব হয় না। কিন্তু যে কোন জ্ঞানই কাল-অবগাহী। জ্ঞানসামগ্রীর এইরূপ মহিমা থাকায় কালবিশেষের সংস্কার উৎপন্ন না হ'লেও স্মৃতি হ'তে পারে। কোন বিষয়ের স্মৃতিজ্ঞান যেহেতু অতীত-অনাগত-বিষয়ক হয় না, সেহেতু তা অবশ্যই বর্তমানবিষয়ক হবে।

কাঁচা অবস্থায় একটি শ্যামবর্ণ ঘণ্টের অনুভব হ'ল। ঘটটি পোড়ানোর পর যখন 'সেই ঘট' এই আকারে ঘটটির স্মৃতি হয়, তখন শ্যামবর্ণরূপে বর্তমান ঘটটিরই জ্ঞান হয়। প্রাতঃকালে এক ব্যক্তি গৃহে এলেন। সন্ধ্যাকালে যখন 'সেই লোক' এই আকারে লোকটির স্মৃতি হয়, তখন প্রাতঃকালীনরূপে বর্তমান লোকটিই জ্ঞানের বিষয় হয়। সন্ধ্যাকালে উদয়গিরির উপর চাঁদের অনুভব হ'ল। মধ্যরাত্ৰিতে শয়্যায় থেকে যখন 'সেই চাঁদ' এই আকারে স্মৃতি হয়, তখন উদয়গিরির উপর বর্তমান চাঁদেরই জ্ঞান হয়।

কিছু বাস্তবিক ঘট পোড়ানোর পর সেই শ্যামবর্ণ ঘণ্টের যখন স্মৃতিজ্ঞান হয়, তখন ঘটটির বিশেষণ হিসাবে শ্যামরূপে বর্তমানত্ব বাধিত হয়। সুতরাং ঘটটির স্মৃতি বাধিত বিষয়ের জ্ঞান বলে অযথার্থ হয়। সন্ধ্যাকালে যখন প্রাতঃকালীন লোকটির স্মৃতি হয়, তখন লোকটির বিশেষণ হিসাবে প্রাতঃকালীন বর্তমানত্ব থাকে না। লোকটির ক্ষেত্রে বর্তমানকালবিশিষ্ট প্রাতঃকালীন বিশেষণটি বাধিত হয়। সুতরাং লোকটির স্মৃতি বাধিত বিষয়ের জ্ঞান বলে অযথার্থ হয়। মধ্যরাত্ৰিতে শয়্যায় যখন উদয়গিরির উপরে অবস্থিত চাঁদের স্মৃতি হয়, তখন চাঁদের বিশেষণ হিসাবে উদয়গিরির উপর বর্তমানত্ব থাকে না। চাঁদের ক্ষেত্রে উদয়গিরির উপরে থাকা বর্তমানত্ব বাধিত হয়। সুতরাং চাঁদের স্মৃতি বাধিত বিষয়ের জ্ঞান হওয়ায় অযথার্থ হয়।

গঙ্গেশের মূল অভিপ্রায় এই যে কোন বিষয়ের অনুভব যখন হয়, তখন কিছু বিশেষণসহ বিষয়টি অনুভবের বিষয় হয়। কিন্তু সেই বিষয়ের যখন স্মৃতিজ্ঞান হয়, তখন সেই সেই বিশেষণসহ বস্তুটি বর্তমান হয় না। ফলে স্মৃতিজ্ঞানকালে জ্ঞানটির বিশেষণে ও বিশেষ্যে স্মৃতিজ্ঞানের বিষয় বর্তমানত্ব বাধিত হয়। তাই যে কোন স্মৃতিজ্ঞানই অযথার্থ। বস্তুত, 'তদ্ ঘট:' (সেই ঘট)- এই আকারে যখন কোন ঘটের স্মৃতিজ্ঞান হয়, তখন সেই স্মৃতিতে তত্তা (তদ্ + তা = তদ্ এর ধর্ম) বিশিষ্ট বর্তমান ঘটই ভাসে। এই স্মৃতির জনক অনুভব যখন হ'য়েছিল, তখন বর্তমান ঘটই অনুভূত হয়েছিল। স্মৃতিতে যে বর্তমান ভাসে, অনুভবকালে এই বর্তমানই ভাবী বর্তমান ছিল। আর তা বর্তমানরূপেই অনুভূত হয়েছিল।

সুতরাং বলা যায়, স্মৃতিজ্ঞানে তত্তা-বিশিষ্ট ঘটের বর্তমানত্বই ভাসে। কিন্তু যে বিশিষ্ট ঘটের বর্তমানত্ব স্মৃতিতে ভাসে সে বিশিষ্ট ঘটের - বিশেষ্যভাগ বা বিশেষণভাগের বর্তমানত্ব স্মৃতিকালে থাকে না। এই কারণে স্মৃতিকে অযথার্থ বলতে হয়। যে কালে যে ঘট যে রূপে বর্তমান নেই, সেইকালে সেই ঘটকে সেইরূপে বর্তমান বলে জেনে 'তদ্ ঘট:' (সেই ঘট) এইরূপ অযথার্থ ব্যবহারই হয় স্মৃতিকালে। (স্মৃতেবর্তমানত্বেনানাগতবর্তমানস্য পূর্বমনুভবাৎ। এবং চ স্মৃতেস্তথাভূতস্য বর্তমানতাবিষয়ঃ, তত্র বিশেষ্যস্য বিশেষণস্য বা বর্তমানত্বাভাবাৎ স্মৃতিরযথার্থৈব।—ন্যায়নিবন্ধপ্রকাশ।)

কেউ (যেমন পণ্ডিত বিশ্ববন্ধু ভট্টাচার্য) বলতে পারেন, উদয়ন, গঙ্গেশ প্রমুখ মহা নৈয়ায়িকগণ স্মৃতির যথার্থত্ব স্বীকার করেন নি। স্মৃতি যদি যথার্থ না হয়, তবে প্রমার লক্ষণের ('যথার্থানুভব : প্রমা' বা 'তদ্বতি তৎপ্রকারকানুভব : প্রমা') 'যথার্থ' বা 'তদ্বতি তৎপ্রকারক' অংশের দ্বারাই তো প্রমাকে স্মৃতিভিন্ন জ্ঞান বলে নিরূপণ করা যায়। ফলে, প্রমার লক্ষণে 'অনুভব' পদের বিশেষ প্রয়োজনীয়তা কোথায়? প্রমাকে তো যথার্থ জ্ঞান বা তদ্বতি তৎপ্রকারক জ্ঞানই বলা যেতে পারে।

আমরা জানি পাশ্চাত্য দর্শনে দীর্ঘদিন ধরে জ্ঞানের তিনটি শর্তের কথা বলা হ'য়ে এসেছে। সেই তিনটি হ'ল সত্যতা, বিশ্বাস ও প্রামাণিকতা। পরবর্তীকালে Edmund Gettier তাঁর Is Knowledge Justified True Belief? প্রবন্ধে এই তিনটি শর্তকে জ্ঞানের পর্যাপ্ত শর্ত বলে স্বীকার করেন নি, কিন্তু এই তিনটি শর্ত তিনি পরিত্যজ্য বলেন নি। উদয়ন, গঙ্গেশ প্রমুখ নৈয়ায়িকগণও প্রমার লক্ষণের 'যথার্থ' বা 'তদ্বতি তৎপ্রকারক' অংশের দ্বারা জ্ঞানের সত্যতার শর্ত এবং 'অনুভব' এই পদটির দ্বারা জ্ঞানের প্রামাণিকতার শর্ত প্রতিষ্ঠা করতে চেয়েছেন। তাঁদের লক্ষণে যেহেতু বাচনিক জ্ঞান অভিপ্রেত ছিল না, সেহেতু তাঁরা বিশ্বাস শর্তটির উল্লেখ স্পষ্টত করে নি। সুতরাং ন্যায়দর্শন প্রদত্ত প্রমার লক্ষণে 'অনুভব' পদটি যে কেবল প্রমাকে স্মৃতিভিন্ন বলে প্রদর্শন করার জন্য প্রযুক্ত হ'য়েছে তা নয়, প্রমা যে প্রামাণিক জ্ঞান অর্থাৎ প্রমাণের ব্যাপার থেকে উৎপন্ন জ্ঞান, তা বোঝানোর জন্যও প্রমার লক্ষণে 'অনুভব' পদটি সন্নিবেশিত হ'য়েছে। Stephen H. Phillips এর (1993 : Gāṅgeśa on Characterising Verdical Awareness in Journal of Indian Philosophy, Kluwer Academic Publishers) এইরূপ ব্যাখ্যায় গঙ্গেশ প্রমুখ নৈয়ায়িকদের প্রমালক্ষণের অন্তর্গত 'অনুভব' পদটি নতুন তাৎপর্য লাভ করেছে।

আরও কথা, স্মৃতি কি সত্যই অযথার্থ জ্ঞান? পাশ্চাত্য মনোবিজ্ঞান ও জ্ঞানীয় প্রযুক্তিবিদ্যায় স্মৃতিকে অযথার্থ জ্ঞান বলা হয় না, বিস্মৃতিকে অযথার্থ জ্ঞান বলা যেতে পারে। সাম্প্রতিককালের জ্ঞানীয় প্রযুক্তিবিদ্যায় স্মৃতি বা Memoryর গুরুত্ব সর্বাধিক। জ্ঞানীয় প্রযুক্তিবিদদের মতে আমাদের প্রায় সমস্ত জ্ঞানীয় প্রক্রিয়াই - প্রত্যক্ষ, যুক্তির দ্বারা সিদ্ধান্ত গ্রহণ, অঙ্গ-প্রত্যঙ্গ নিয়ন্ত্রণ, আবেগ, সচেতন হওয়া - সবই স্মৃতিনির্ভর। স্মৃতি যদি অযথার্থ জ্ঞান হয়, তবে আমাদের যাবতীয় জ্ঞানীয় উৎপাদনই অযথার্থ হ'য়ে যাবে। কেবল মস্তিষ্কের বিশেষ অংশের (temporal lobe এর) বিশেষত হিপোক্যাম্পাসের (Hippocampus) ক্ষয়ক্ষতি হ'লে স্মৃতি আর সবসময় যথার্থ জ্ঞানপদবাচ্য হ'তে পারে না। যেমন মনে করা যাক চক্ষু প্রভৃতি ইন্দ্রিয়ের দোষ থাকলে যথার্থ প্রত্যক্ষজ্ঞান উৎপন্ন হ'তে পারে না। প্রাচীন ভারতীয় দর্শনে যাঁরা স্মৃতিকে অযথার্থ জ্ঞান বলে স্বীকার করেন নি, তাঁরা এতদূর ভাবেন নি। কিন্তু স্মৃতিজ্ঞান স্বাভাবিক অবস্থায় যথার্থই, এই সিদ্ধান্ত প্রতিষ্ঠা করতে গিয়ে তাঁরা বিশেষত নৈয়ায়িকের স্মৃতির প্রমাত্বগুণ বিভিন্নভাবে মণ্ডন করেছেন।

ন্যায়পরিশুদ্ধি গ্রন্থে রামানুজ বেদান্তী ভেঙ্কটনাথ বিভিন্ন যুক্তিতে স্মৃতির যথার্থত্ব প্রতিষ্ঠা করেছেন। স্মৃতি, অবশ্যই যথার্থ স্মৃতি, যদি অযথার্থ হ'ত, তা নিশ্চয়ই কোন বাধক জ্ঞানের দ্বারা বাধিত হ'ত। তা হয় না, তাই স্মৃতি অযথার্থ জ্ঞান নয়। স্মৃতি অনুপস্থিত বিষয়ের জ্ঞান দেয় বলে অযথার্থ একথাও বলা যায় না। কেননা, তাহ'লে অতীতবিষয়ক ও ভাবীবিষয়ক অনুমিতিকেও অযথার্থ বলতে হয়। স্মৃতি অনুভবত্ব ধর্মবিশিষ্ট নয় বলে অযথার্থ, একথাও বলা যায় না। কেননা, তাহ'লে কোন বস্তুর অনুভব না হ'লেও তার স্মরণ হ'তে পারত। স্মৃতিজ্ঞান অনুভবের মতই স্বতঃপ্রকাশ। স্মৃতিজ্ঞান সাক্ষাৎভাবে সংস্কারের উপর এবং পরোক্ষভাবে অতীত বিষয়ের প্রকাশের জন্য অতীত অনুভবের উপর

অপেক্ষা করে মাত্র। স্মৃতিজ্ঞান যেমন পূর্ব অনুভবের অধীন, প্রত্যভিজ্ঞা যাকে যথার্থ জ্ঞান বলা হয়, তাও পূর্ব অনুভবের অধীন। ফলে স্মৃতিজ্ঞান যদি অযথার্থ হয় তবে প্রত্যভিজ্ঞাকে অযথার্থ বলতে হয়। স্মৃতি অযথার্থ, যেহেতু তা অন্যাশর্তের অধীন, একথাও বলা যায় না। তাহ'লে সমস্ত জ্ঞানকেই অযথার্থ বলতে হয়, কেননা সমস্ত জ্ঞানই কোন কোন অন্য শর্ত বা কারণ সামগ্রীর অধীন হ'য়ে উৎপন্ন হয়। যতিপতিমতদীপিকায় রামানুজ অনুগামী শ্রীনিবাসও বলেন, স্মৃতি যথার্থ জ্ঞান, কারণ স্মৃতিজ্ঞান যেমনভাবে অতীতে বিষয়টি ছিল, তেমনভাবে বিষয়টিকে উপস্থাপিত করে এবং সফলপ্রবৃত্তির জনকও হ'তে পারে।

নৈয়ায়িক উদয়ন বলেছিলেন, স্মৃতিকালে অনুভবকালীন বিষয়ের অবস্থা বর্তমান থাকে না বলে স্মৃতিকে অযথার্থ বলতে হয়। মধ্বচার্যের অনুগামী জয়তীর্থ তাঁর ন্যায়সুধা গ্রন্থে বলেন, উদয়নের এমন যুক্তি গ্রহণযোগ্য নয়। তিনি বলেন, স্মৃতিজ্ঞান যথার্থ এই কারণে যে ঠিক যে প্রকারে কোন বিষয়ের অনুভব হয়, সেই বিষয়ের স্মৃতিকালে ঠিক সেই প্রকারেই বিষয়টি উপস্থাপিত হয়। মাধববেদান্তে স্মৃতিকে একপ্রকার মানস প্রত্যক্ষ বলা হয়।

পরীক্ষামুখলযুবৃত্তিতে জৈন দার্শনিক অনন্তবীর্য এইভাবে স্মৃতির যথার্থত্ব প্রতিষ্ঠা করেছেন। নৈয়ায়িক বলেন স্মৃতি অপ্রমা বা অযথার্থ জ্ঞান, কারণ যে অবস্থায় স্মৃতির বিষয়টি অনুভূত হ'য়েছিল, স্মৃতিকালে বর্তমান হিসাবে বিষয়ের সেই পূর্ব অবস্থা থাকে না। অনন্তবীর্য বলেন, এই যুক্তি সঠিক নয়। স্মৃতি অতীতকালীন অবস্থার বিষয়েরই জ্ঞান দেয়, ঐ বিষয়ের অতীতকালীন অবস্থার বর্তকালীনত্বের জ্ঞান দেয় না। আবার, স্মৃতিকালে অনুভবকালীন পূর্ব অবস্থার নিবৃত্তি হয় বলে স্মৃতি যদি অযথার্থ জ্ঞান বা অপ্রমা হয়, তবে প্রত্যক্ষজ্ঞানকালে বিষয়ের বর্তমানকালীন অবস্থা অতীতে থাকে না বলে প্রত্যক্ষজ্ঞানকে অপ্রমা বলতে হয়। আরও কথা, স্মৃতি যদি অযথার্থজ্ঞান হয়, তবে ব্যাপ্তির স্মৃতিজ্ঞান নির্ভর অনুমিতিকে অযথার্থ জ্ঞান বলতে হয়।

ন্যায়-বৈশেষিক দার্শনিক হ'য়েও বল্লাভাচার্য তাঁর ন্যায়লীলাবতীতে স্মৃতিকে প্রমা বলে স্বীকার করেছেন। তাঁর মতে স্মৃতি প্রমা, যেহেতু স্মৃতি হ'ল অর্থনিশ্চয়াত্মক বা ব্যবসায়াত্মক বা সর্বিবল্লক জ্ঞান (স্মৃতিরপি মানান্তরম। অর্থ নিশ্চয়হেতুহ্মাৎ।)। স্মৃতি অতীত বিষয়ের ব্যবসায়াত্মক জ্ঞান উৎপাদন করে। স্মৃতি অতীতবিষয়কে যথার্থভাবে উপস্থাপিত করে। বল্লাভাচার্যের মতেও স্মৃতিকে অপ্রমা বলা যায় না এই কারণে যে স্মৃতি পূর্ব অনুভবের অধীন। যে কোন প্রমা জ্ঞান উৎপত্তির জন্য কারণসামগ্রীর অধীন হয়। স্মৃতি পূর্ব অনুভবজন্য সংস্কার থেকে উৎপন্ন হয়, যেমন অনুমিতি পূর্ব জ্ঞাত ব্যাপ্তি সন্দ্বন্ধের সংস্কার থেকে উৎপন্ন হয়। অনুমিতি যদি প্রমা হয়, তবে স্মৃতিকেও প্রমা বলতে হবে। কোন কারণের অধীন হওয়া কোন জ্ঞানকে অপ্রমায় পরিণত করতে পারে না, তাহ'লে সমস্ত জ্ঞানকেই অপ্রমা বলতে হয়।

গদ্বেশ যে বলেন স্মৃতিজ্ঞান সর্বদাই বর্তমানকালবিষয়ক হয়, এমন কথা বল্লাভাচার্য স্বীকার করেন নি। অতীতকালীন অবস্থার দ্বারা বিশেষিত হ'য়ে 'সেই' এই বিশেষণের (তত্ত্বা) আকারে যে কোন বিষয়ই স্মৃতিজ্ঞানের বিষয় হয়, যে অবস্থা অতীতকালীন, সেই অবস্থার বর্তমানত্ব বিশেষণের দ্বারা বিশেষিত হয়ে বিষয়টি স্মৃতিজ্ঞানের বিষয় হয় না। স্মৃতিজ্ঞানের যথার্থতার জন্য অতীতকালীন অবস্থার বর্তকালীনত্বের আবশ্যিকতা নেই। প্রত্যক্ষের যথার্থতার জন্য প্রত্যক্ষকালে বিষয়ের বর্তমানতা এবং বিষয়ের সহিত ইন্দ্রিয়ের সন্নির্কর্ষ আবশ্যিক হয়। কিন্তু স্মৃতিজ্ঞানের উৎপত্তিতে অতীত অবস্থা বা তত্ত্বা বিশেষণের দ্বারা বিশেষিত বর্তমানকালীন বিষয়ের উপস্থিতির আবশ্যিকতা নেই। প্রত্যক্ষ অনুভবের দ্বারা বিষয়ের অতীতকালীন অবস্থার জ্ঞান হয় না, প্রত্যক্ষ অনুভবের পরবর্তীকালে উৎপন্ন স্মৃতির দ্বারা ই ঐ

অবস্থার জ্ঞান হয়। তবে অনেকসময় স্মৃতি সুস্পষ্টভাবে বিষয়ের তত্ত্বকে বা পূর্বকালীন অবস্থাকে উপস্থাপিত করতে পারে না, অনেক সময় স্মৃতি সুস্পষ্টভাবে বিষয়ের তত্ত্বকে উপস্থাপিত করে। এই কারণে কোন কোন স্মৃতি যথার্থ হয়, কোন কোন স্মৃতি অযথার্থ হয়।

বৈশেষিকমিশ্রিত ন্যায়দর্শনচিন্তার উপর বল্লাভাচার্যের ন্যায়লীলাবতী গ্রন্থের প্রভাব অপরিমিত বলে স্বীকার করা হয়। আমরাও দেখি পরবর্তীকালে বৈশেষিক মিশ্রিত ন্যায়দর্শনের গ্রন্থগুলিতে - যেমন বিশ্বনাথের ভাষ্যপরিচ্ছেদ- মুক্তাবলীতে বা অন্তঃভট্টের তর্কসংগ্রহদীপিকায় অপ্রমার বিভাগ হিসাবে স্মৃতির আলোচনা করতে গিয়ে এইসব গ্রন্থকার স্মৃতিকে - যথার্থ ও অযথার্থ - এই দুইভাগে বিভক্ত করেছেন। এই সব নৈয়ায়িক স্মৃতিজ্ঞানের যথার্থত্বকে স্বীকার করেছেন, কিন্তু স্মৃতিকে প্রমাপদবাচ্য বলে মানতে চান নি। কারণ মহর্ষি গৌতম স্মৃতির সাধন হিসাবে কোন পঞ্চম প্রমাণের উল্লেখ করেন নি ন্যায়সূত্রে। মুক্তাবলীকার বিশ্বনাথ 'তদ্বদ্বিশেষ্যকত্বে সতি তৎপ্রকারকং জ্ঞানং প্রমা' - এই প্রমালক্ষণের পরীক্ষা করতে গিয়ে একটি পূর্বপক্ষ এনেছেন। তদ্বদ্বিশেষ্যক তৎপ্রকারক জ্ঞান যদি প্রমা হয় তবে স্মৃতিকেও প্রমা বলা যায়। কারণ স্মৃতিজ্ঞান, যেমন 'সেই রজত' - এই জ্ঞানও তদ্বদ্বিশেষ্যক তৎপ্রকারক জ্ঞান। কিন্তু স্মৃতিকে প্রমা বললে স্মৃতির করণ যে অনুভব (ব্যাপারবদ্ অসাধারণ কারণই করণ নবামতে, সংস্কার এখানে ব্যাপার, আর সংস্কারের জনক অনুভব করণ), তাকেও প্রমাণ বলে স্বীকার করতে হয়। যেহেতু প্রমার করণ হ'ল প্রমাণ। এইরূপ পূর্বপক্ষীয় আশঙ্কার সমাধানে বিশ্বনাথ বলেছেন, তদ্বদ্বিশেষ্যক তৎপ্রকারক জ্ঞানকেই প্রমা বলতে হবে, এবং সেক্ষেত্রে যদি স্মৃতিকে প্রমা বলে স্বীকার করতে হয়, তাতে আপত্তির কিছু থাকে উচিত নয়। কিন্তু স্মৃতির করণ হিসেবে কোন প্রমাণকে স্বীকার করা নৈয়ায়িকের অভিপ্রেত হবে না। প্রমার করণই প্রমাণ নয়, যথার্থ অনুভব বা প্রমা-অনুভবের করণই প্রমাণ। সুতরাং প্রমাণের এই লক্ষণ অনুসারে স্মৃতির করণ অনুভবের প্রমাণত্ব নিবারণ করা যায়। আর চারটি প্রমা-অনুভবের করণ হিসাবে চারটি প্রমাণই মহর্ষি গৌতমের ন্যায়সূত্রে উল্লিখিত, এই কারণেই প্রমা-অনুভবের করণকেই প্রমাণ বলে স্বীকার করতে হবে, কেবল প্রমার করণকে প্রমাণ বলা সংগত হবে না। স্মৃতির করণ হিসাবে যে অনুভব, তা গৌতমের অভিপ্রেত ছিল না। তা যদি থাকত তবে "প্রত্যক্ষানুমানোপমান শব্দাঃ" এই সূত্রে তিনি সুস্পষ্টভাবে কেবলমাত্র চারটি প্রমাণ নিরূপণ করতেন না। সুতরাং বিশ্বনাথ সিদ্ধান্তে আসেন, তদ্বদ্বিশেষ্যক তৎপ্রকারক জ্ঞানরূপ প্রমার লক্ষণটি স্মৃতিতে প্রযুক্ত হ'লেও প্রমাণের লক্ষণ স্মৃতির করণ অনুভবে প্রযুক্ত হয় না বলে স্মৃতির করণকে প্রমাণ বলা যায় না। যথার্থজ্ঞানের প্রতিশব্দ যে প্রমা, স্মৃতি সেইরূপ প্রমা হ'তে পারে, কিন্তু প্রমাণজন্য জ্ঞান যে প্রমা, স্মৃতি সেইরূপ প্রমা নয় - মুক্তাবলীতে বিশ্বনাথের এই অভিপ্রায় উপরের ব্যাখ্যা থেকে স্পষ্ট হয়। (অথৈবং স্মৃতেৱপি প্রমাত্ত্বং স্যাৎ, ততঃ কিমিতি চেৎ, তথা সতি তৎকরণস্যপি প্রমাণান্তরত্বং স্যাদিতি চেৎ। যথার্থানুভবকরণস্যৈব প্রমাণত্বেন বিবক্ষিতত্বাৎ।)।

### সহায়ক গ্রন্থপঞ্জী

১. বাৎসায়ন : ন্যায়সূত্রভাষ্য ।
২. জয়ন্ত ভট্ট : ন্যায়মঞ্জরী ।
৩. বাচস্পতি মিশ্র : ন্যায়বার্তিকতাৎপর্যটীকা ।
৪. উদয়ন : ন্যায়বার্তিকতাৎপর্য টীকাপরিশুদ্ধি, ন্যায়কুসুমাজলি ।
৫. গঙ্গেশ উপাধ্যায় : তত্ত্বচিন্তামনি (প্রত্যক্ষখণ্ড) ।
৬. মথুরানাথ তর্কবাগীশ : তত্ত্বচিন্তামনি - প্রত্যক্ষখণ্ডের রহস্যটীকা ।
৭. বিশ্বনাথ ন্যায়পঞ্চানন : ভাষ্যপরিচ্ছেদ - সিদ্ধান্তমুক্তাবলী ।
৮. যোগেন্দ্রনাথ বাগচী : প্রাচীন ন্যায় ও প্রাচীন মীমাংসাদর্শন সম্মত প্রামাণ্যবাদ ।
৯. J.N. Mohanty : Gangesa's Theory of Truth.
১০. J.N. Sinha : Indian Epistemology of Perception.
১১. Stephen H. Phillips : : Gangesa  
On Characterising Veridical Awareness (annotated translation of  
pramāṅksanapūrvkapāṣa and pramāṅksana siddhānta ) in Journal of Indian Phi-  
losophy, Volume 21 No. 2, June 1993 (Kluwer Academic Publishers).
১২. পণ্ডিত বিশ্ববন্ধু ভট্টাচার্য : প্রমার লক্ষণ, যাদবপুর বিশ্ববিদ্যালয় প্রকাশিত রিসার্চ বুলেটিন অফ  
ফিলসফির বিশেষ সংখ্যায় প্রকাশিত, ১৯৮৪ ।
১৩. পণ্ডিত দীনেশচন্দ্র ভট্টাচার্য, শাক্তী : জ্ঞান, প্রমা ও প্রমাণ, তদেব ।
১৪. প্রবালকুমার সেন : মানমেয়োধয় - অবলম্বনে কলকাতা বিশ্ববিদ্যালয়ের দর্শন বিভাগের ছাত্রছাত্রীদের  
জন্য লিখিত প্রবন্ধাবলী ।

## OTHER JOURNALS PUBLISHED BY VIDYASAGAR UNIVERSITY

1. **Vidyasagar University Journal of Economics** (Journal of the Department of Economics with Rural Development)
2. **Politics and Society** (Journal of the Department of Political Science with Rural Administration)
3. **Vidyasagar University Journal of Commerce** (Journal of the Department of Commerce with Farm Management)
4. **Indian Journal of Geography and Environment** (Journal of the Department of Geography and Environment Management)
5. **Vidyasagar University Journal of Physical Science** (Journal of the Departments of Applied Mathematics with Oceanology and Computer Programming, Chemistry and Chemical Technology, and Physics and Techno-physics)
6. **Vidyasagar University Journal of Biological Sciences** (Journal of the Departments of Anthropology, Botany and Forestry, Human Physiology with Community Health and Zoology)
7. **Banla Vibhagiya Patrika** (Journal of the Department of Bengali)

---

**Last Volume of the Philosophy of the Life-World may be had from the Chief Editor by sending Rs. 30/- only.**

Papers in the Last Volume : Genesis of the Idea of the Life-World (S.K.Pal), Life-World and the crisis of Natural science (T.K.Sarkar), Phenomenology, the Life-World and Metaphysics (M.K. Bhadra), Hermeneutics and the Life-World (Krishna Roy), Philosophy and the Life-World : Some Reflections (S.P. Banerjee), Life-World and Cultures (N.S.S. Raman), Perception as the gateway to the lived World (K.K. Bagchi), Selection from The Crisis of European Sciences and Transcendental Phenomenology (Edmund Husserl).

# Philosophy and the Life-World

Vidyasagar University Journal of Philosophy

Unpublished papers, written either in English or in Bengali can be considered . Two clear copies of the MS should be submitted. The first page of the MS should contain author's name, article title and folio heading. The authors institutional affiliation should appear at the end of the article.

A brief abstract of paper must accompany each MS.

The suggested length of the article is about 10 to 20 typed pages (double space) including notes, references, etc. leaving a sufficient margin on all sides. Foot notes and references should be used sparingly, and typed in double space on a separate sheet. Diagrams, figures etc can be used provided they are a must . Unusual symbols should be identified in the margin and an alternative or equivalent symbol or sign should be provided if the one required is rare. The use of italics is to be indicated by single underlining, bold face by wavy underlining.

The words and/or citations from Sanskrit or any language other than English should be in Roman Script, fully italicized and with accurate standard diacritical marks.

Generally the Editors, with consultation and final opinion of the Advisory Editors, are able to reach a decision about the publication of any paper in three to four months, which is communicated to the author subsequently. Authors are requested to avoid needless correspondence.

---

Philosophy and the Life-World welcomes papers in all areas of Philosophy, History of Philosophy and Philosophy of Indian Origin. The thrust areas are Applied / Practical Philosophy and Indian Philosophy. It is interested in persistent, resolute inquiries into basic questions regardless of writer's affiliations.

---





