

Philosophy and  
the Life-world



Vidyasagar University Journal of Philosophy

VOLUME-11  
2008-2009



Department of Philosophy and the Life-world  
Vidyasagar University

Medinipur

721 102  
India

West Bengal

# Philosophy and the Life-world

*Chief Editor*

**BHUPENDRA CHANDRA DAS**

*Joint Associate Editors*

**RAMDAS SIRKAR ■ PAPIA GUPTA**

*Assistant Editors*

**SUMANA BERA ■ ANANYA BANERJEE ■ TAPAN KUMAR DE**

*Founder Editor*

**PRABHAT MISRA**

*Advisory Editors*

**Rajendra Prasad (I.I.T. KANPUR)**  
**G.C. Nayak (U.U.)**  
**Bijoyananda Kar (U.U.)**  
**Sanat Kumar Sen (N.B.U.)**  
**Hiranmoy Bandhyopadhyay (J.U.)**  
**Dilip Kumar Chakraborty (G.U.)**  
**Kalyan Kumar Bagchi (V.B.U.)**  
**Biswanath Sen (R.B.U.)**  
**Tushar K. Sarkar (J.U.)**  
**S.R. Bhatt (D.U.)**

**Ramakant Sinari (C.C.S., MUMBAI)**  
**Gopal Chandra Khan (B.U.)**  
**Dikshit Gupta (C.U.)**  
**Amar Nath Bhattacharya (B.U.)**  
**Arun Kumar Mukherjee (J.U.)**  
**Karuna Bhattacharya (C.U.)**  
**Madhabendra Nath Mitra (J.U.)**  
**Shefali Moitra (J.U.)**  
**Sabujkali Sen Mitra (V.B.U.)**  
**Somnath Chakraborty (V.B.U.)**

---

For all editorial Communications :

**Bhupendra Chandra Das**, Chief Editor,

Philosophy and the Life-world, Department of Philosophy and the Life-world,  
Vidyasagar University, Midnapore 721102, W.B., India, Telephone -03222-276554  
(Extn.) 422, e-mail : vidya295@sancharnet.in

---

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

---

**Price : Rs. 30/-**  
**Rs. 20/- (for Student)**

**Vol. 11 ■ March 2009**

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

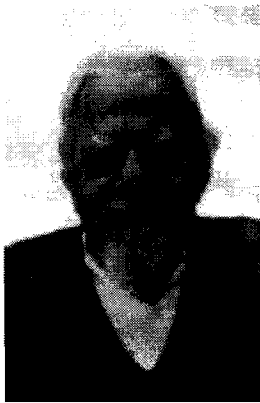
# Philosophy and The Life-world

Volume : Eleven	Contents	March 2009
ORBITUARY	A MEMORY OF PROFESSOR DAYA KRISHNA	5
G.C.NAYAK	THE CONCEPT OF ULTIMATE REALITY AS ENVISAGED IN INDIAN THOUGHT WITH SPECIAL REFERENCE TO ITS ORIGIN IN VEDIC PHILOSOPHY AND DEVELOPMENT IN ĀCĀRYA S'ĀṆKARA AND RĀMĀNUJA	7
UMA CHATTOPADHYAY	REFLECTION ON ABORTION: AN INDIAN STANDPOINT IN CULTURAL PERSPECTIVES	21
BHUPENDRA CH. DAS	LIBERATION IN YOGA AND NYĀYA : A COMPARATIVE STUDY	30
RAMDASSIRKAR	SUSTAINABLE DEVELOPMENT AND VALUES INNATURE	37
GOPAL CHANDRAKHAN	A PLEA FOR PHILOSOPHY	49
RAGHUNATH GHOSH	PROOFS FOR THE DIVINE EXISTENCE	57
পাপিয়া গুপ্ত	প্রাচীন ন্যয়ে মোক্ষ সংক্রান্ত প্রমাণ : একটি আলোচনা	74
অনন্যা ব্যানার্জী	জগৎ ও জীবনের প্রেক্ষাপটে দর্শনের মূল্য	83
সুমনা বেরা	ধারণার আদর্শরূপী মতবাদ : কিছু নমুনা বৈশিষ্ট্য	94
প্রভাত মিশ্র	গ্রন্থ সমালোচনা	103

## CONTRIBUTORS

<b>G.C. NAYAK</b>	<i>Retired Professor, Department of Philosophy, Utkal University, Bhubaneswar</i>
<b>UMA CHATTOPADHYAY</b>	<i>Reader, Department of Philosophy, University of Calcutta, Kolkata</i>
<b>BHUPENDRA CHANDRA DAS</b>	<i>Reader, Department of Philosophy, Vidyasagar University, Midnapore</i>
<b>RAMDAS SIRKAR</b>	<i>Selection Grade Lecturer, Department of Philosophy, Vidyasagar University, Midnapore</i>
<b>GOPAL CHANDRA KHAN</b>	<i>Retired Professor, Department of Philosophy, University of Burdwan, Burdwan</i>
<b>RAGHUNATH GHOSH</b>	<i>Professor, Department of Philosophy, University of North Bengal, Darjeeling</i>
<b>PAPIA GUPTA</b>	<i>Reader, Department of Philosophy, Vidyasagar University, Midnapore</i>
<b>ANANYA BANERJEE</b>	<i>Lecturer, Department of Philosophy, Vidyasagar University, Midnapore</i>
<b>SUMANA BERA</b>	<i>Sr. Lecturer, Department of Philosophy, Vidyasagar University, Midnapore</i>
<b>PRABHAT MISRA</b>	<i>Professor, Department of Philosophy, Vidyasagar University, Midnapore</i>

## OBITUARY



**Professor Daya Krishna**, an internationally recognised Indian Philosopher left his non-eternal body on the 5<sup>th</sup> of October 2007. His wife, Francine Krishna died on 8<sup>th</sup> February 1999.

He was born on September 17, 1924. He was the eldest son among the four children of Krishan Baldev Harita and Annapoorna Devi. He did his Master's degree from Delhi University in 1940. Then he pursued his doctoral research under the guidance of Professor Nikunja Vihari Banerjee at Delhi University. Firstly he was a teacher and researcher at Sagar University (MP) and later at Rajasthan University, Jaipur (1963-1984). He was a Visiting Professor at Carleton College, Minnesota, and at the University of Hawaii during 1971-72. Prof. Krishna's some books and edited volumes are as follows:

1. *Nature of Philosophy* (Progressive Publishers, Calcutta, 1956) was the Revised Version of his Ph.D thesis and it was his first book.
2. *Planning, Power and Welfare* (Congress for Cultural Freedom, Delhi, 1959). It was his second book.
3. *Saṁvāda*, ICPR, 1991 (edited along with Rege). It is a proceedings of a symposium on interaction between Western and Indian ideas.
4. *Considerations Towards a Theory of Social Change* (Bombay, 1956), It is Daya's very important book on Political Philosophy.
5. *In Indian Education Today, Prospects and Perspectives* (ed., Rajasthan University Press, Jaipur, 1973).
6. *Indian Philosophy: A Counter Perspective* (OUP, Delhi, 1991).
7. *India's Intellectual Traditions* (ed., ICPR, 1987).
8. *Prolegomena to any Future Historiography of Cultures and Civilizations* (PHISPC, 1997).

He was the Editor of JICPR till his death. It may be stated that his sincere effort for its development has made it the mouthpiece of Indian Philosophical thinking throughout the world.

His death has come as a shock to us, which creates a vacuum in the academic field, which will never be filled up.

Let us dedicate ourselves to the ideal of Professor Daya Krishna to do philosophy seriously to show him right tribute.

**Bhupendra Chandra Das**



**THE CONCEPT OF ULTIMATE REALITY AS ENVISAGED IN  
INDIAN THOUGHT WITH SPECIAL REFERENCE TO ITS  
ORIGIN IN VEDIC PHILOSOPHY AND DEVELOPMENT IN  
ĀCĀRYA S'ĀṆKARA AND RĀMĀNUJA \***

G.C. NAYAK

The *Vedas* and the *Upaniṣads* contain various accounts of the unique experiences of its seers, known as the Ṛṣis, along with philosophical reflections on and discussion about the nature of Ultimate Reality largely based on such experiences. A consistent and a continuous search in this regard seems to have been evident here since the very inception of what is well-known as the Vedic culture. That the *Vedas* and the *Upanisads* are a veritable treasure house of unique experiences leading to philosophical theories of all sort is certainly not a discovery of mine, for they have been held in the highest esteem in our tradition precisely because of this and they have been acknowledged to be so by a number of distinguished scholars and savants of Indian thought in the recent past also. Surendra Nath Dasgupta, for example, whose mastery in the Indian Philosophical tradition is undisputed, has very clearly pointed out that “philosophical speculations in India can be traced to the intuitive experiences of the Upanisads and some of the Vedic hymns”<sup>1</sup>. Sri Aurobindo and Radhakrishnan, in their own characteristic manner and style, are well-known for having emphasized the same point. Panikkar in recent times has also spoken of “the Vedic experience” and “the Vedic Epiphany”<sup>2</sup>, emphasising the experiential aspect of the *Vedas*, in his own way.

Here I will be giving some examples from the Vedic and the Upanisadic context to show how these typical experiences have influenced our Philosophical tradition in general, and the Vedantic tradition in particular. “*Ekam sad vipra bahudhā vadanti*” “the one being sages call by various names; as they speak of Indra, Yama, Matarisvan etc.”, this is the unique experience of the Rgvedic seer. It is the first of its kind in the entire history of humanity. “*Tadevagnistadaditya*

---

\* Paper submitted for the special session on ‘Vedic Philosophy and its Heritage’ in the World Vedic Conference at Ujjain during 13-17 Jan, 2007.

*stadvayustadu candramah, Tadeva sukram tad Brahma ta apah sa prajāpatiḥ*”, says the *Yajurveda*<sup>3</sup>, “Agni is that, Āditya is that, Vāyu is that, Candrama is that; the bright one is that, Brahman is that, Apas are that, Prajapati is That”. The idea expressed here in the *Yajurveda* has a distinct affinity with that expressed in the well-known Ṛgvedic passage mentioned above. What is important is that the *Vedas* identify all the Devas with one Ultimate Essence, and so also they identify one Deva with another. I would consider this identification to have an experiential basis in the seers of the Vedic literature rather than having much to do with metaphysical theories. Metaphysics developed in the later stages, to a certain extent in the Upanisadic age and in its full manifestation in the Advaita and the Viśiṣṭādvaita philosophies of S’āṅkara and Rāmānuja. Here in the *Vedas* we come across this realization of oneness expressed in sublime words unparalleled in the history of humanity. The idea is not only found in the first book (maṇḍala) of the Ṛgveda, it is worth noting, but is a persistent feature throughout the *Vedas* including the *Atharva Veda* also. This is how we can make sense of the following stanza of the *Atharva Veda* - “*Yasya trayastrimsad Deva ange gatra vibhejire, Tan vai trayastrimsad Devaneke Brahmavido Viduh*”<sup>4</sup>. “In his body existed the three and thirty Devas dividing themselves into its limbs; those alone who knew Brahman knew the three and thirty Devas”. This speaks of the greatness of the knower of Brahman, Brahmavit as he is called, who is evidently extolled here only because of his knowledge of Brahman. We find a similar emphasis in the *Yajurveda* also on the Paramātman or Brahman by whom this entire universe is sustained and who is the primal cause of every thing. “*Prajapatiscarati garbho antar jayamano vahudha vijayate, Tasya yonim paripasayanti dhirastasmin ha tashurbhuvanani visva*”<sup>5</sup>. The words “*Paripasyanti dhira*” highlighting direct experience need to be specially marked in this context.

As already stated, all this in the *Vedas* has a basis in the unique experience of the Vedic seer, and it cannot therefore be regarded as mere speculation. One can designate the experience in question as spiritual only in the sense of ādhyātmika, because there is nothing exclusively religious about it and yet it points to a reality that is extra-ordinary. Here I am not entering into the question of the objectivity or truth of the experience. I am only referring to those “original experiences which were the pattern - setters,”<sup>6</sup> in the words of William James. Their value, as James



has pointed out in his monumental work in the context of religious experiences, is to be ascertained more or less also by similar criteria, by “judgements based on our own immediate feeling” and “on what we can ascertain of their experiential relations to our moral needs and to the rest of what we hold as true.”<sup>7</sup> Wherever, on the other hand, there is some speculation, there the Vedic language takes a different turn. For example, there is the questioning, an enquiry about, and a search for the nature of the support of the universe in the *Atharva Veda* as follows : “*Yasmā d r co apātaksan yajuryasmādapakasan, Sāmāniyasya*

*lomānyatharvāngiraso mukha m skambham ta m brūhi katama h svideva sah*”<sup>8</sup> and also “*Yatrādityas’ ca Rudras’ ca vasavas’ ca samāhita h , Bhūta m ca yatra bhavya m ca sarve lokā h prati s t hitā h skambha m ta m brūhi katama h svideva sa h*”<sup>9</sup> “Tell me the support of the universe : who, the one among many, is he from whom the Ric has been chiselled out, and Yajus clipped, whose hairs are saman songs, and whose mouth is Atharvangirasas?” “Tell me of the support of the universe : who, the one among many, is he in whom Ādityas, Rudras and Vasus are united, in whom exist the past and the future and all the worlds.” Here it is evident that speculative philosophical reflection is carried on by the Vedic seer consistently regarding the support of the universe (*skambha*), for example. But such speculative philosophical reflections have a basis in direct experience in the *Vedas*, at some stage or the other.

The *Atharva Veda* points out “*Yatra devā Brahmavido Brahma jye s t hamupāsate, yo vaitan vidyāt pratyak ṣ a m sa Brahma veditā syāt* - “The devas with the sacred knowledge worship the highest Brahman; he who knows them face to face that sage has known the truth”<sup>10</sup>. Here there is a mention of the *Upāsana* or worship of the highest Brahman, no doubt, but it is to be noted that this Vedic trend which has been highlighted in the Vedāntic tradition of Rāmānuja co-exists along side “*Tadeva Brahma tvam viddhi nada m yadida- mupāsate*” tradition highlighted by S’āṅkara. Along with their different conceptual frame-works, their experiences were diverse of course, “*R ṣ aya h montradra s t āra h*” - this tradition of our seers is however worth nothing here. It is significant that there is a reference to *pratyak ṣ a* of Brahman in the above passage of the *Atharva Veda*. The seer of the *Yajur Veda*, after having given the *puru ṣ a* hymn dealing with Divine manifestation, declares firmly that he knows the *puru ṣ a* who is refulgent as the

sun beyond darkness, by knowing whom alone one would transcend death. Here it is, as is evident, a case of direct experience, not based on any speculation or inference. “*Vedāhameta m puruṣa m mahāntamādityavarṇa m tamasa h parastāt,*

Ta me va viditvātīmṛtyumeti nānya h panthān vidyatēyanāya ”<sup>11</sup>. The conviction expressed in those lines cannot be obtained by mere inference or from speculation, for in the words of Ācārya Sankara, “*Puruṣotprakṣānibandhanā h tarkā h apratiti s̄t hitā bhavanti*”<sup>12</sup>, arguments based on mere human speculation do not have any firm basis. The Vedic seer has a certainty of conviction simply because he has had the direct experience of that great *Purusa*. “*Vedāhameta m puruṣam mahāntam*” I consider this to be one of the most significant statements of the *Vedas* ; it records in unmistakable terms the unique experience of the Vedic seers. True, no arguments and counter-arguments are advanced in the Vedic literature for providing the nature and the status of this experience ; it is a case of unique revelation which is at the back of the unshakable faith generated in the deepest recesses of the heart of the Vedic seer. The *Yajurveda* thus becomes a great book of revelation, a revelation that is unique and unparalleled in the history of human experience , for the Vedic seer is here assured of immortality because of such revelation. Moreover, the following lines of the *Yajurveda* are indeed remarkable, *Venastatpas’yannihita m guhāsadyatra vis’va m bhavatyekani d̄a m, Tasminnida m sam ca vi caiti sarva m sa ota h protas’ca vibhuh praṣāsu* ”<sup>13</sup> - “Vena beholds That Being, hidden in mystery, in whom all bind one single home; in That all this unites; from that all issues forth; He, omnipresent, is warp and woof in created things”. Here the uniqueness of experience becomes evident because “That Being,” as He is designated by the Vedic seer, is not open to every one but is said to be “hidden in the cave”. Direct experience is clearly pointed out here in the lines “*Vena stat pas’yan* ” and its uniqueness is emphasised also through the words “*nihitam guhāsad*” . In the *Ka ṭhopani ṣad* that Divinity (*Deva*) is described in a similar language, “*durdars’a m gū d̄ hamanupravi ṣṭa m*

*guhāhita m gahvare ṣṭha m purā ṇa m*”<sup>14</sup> It is a unique revelation, for it is not available to any one and every one; though otherwise hidden, it is of utmost value for man because it is the source of unification of all realities (“*Yatra vis’va m bhavatyekani d̄a m*”). The vision of unification of everything in one is as grand as it is unique, reminding us of the *vis’varūpa dars’ana* of the *Bhagavadgītā* .

The same verse also occurs in the *Atharva Veda* with a slight change of *ekamī dā m* to *ekarūpa m*<sup>15</sup>, the idea being that all become alike there.

The way the *Vedas*, specially the *Yajurveda* and the *Atharva Veda* have been neglected and undermined as merely ritualistic or being concerned with / spells and charms alone is indeed deplorable, simply because we have failed to see the implications of certain unique expressions of the *Yajurveda* and the *Atharvaveda*. These passages of the *Yajurveda* and the *Atharvaveda* remind us of the well-known passage of the *Bhagavadgītā* - " *Matta ḥ paratara m nānyat kincidasti Dhananjaya, Maya sarvamida m prokta m sūtre maṇiga ṇāiva*". "All this is united in me just like the jewels in a thread", says Lord Krisna. This unique tradition, it is obvious, simply does not start all on a sudden with the *Upaniṣads* or the *Bhagavadgītā*; the tradition is undoubtedly a Vedic one, and it is to be found not only in the *R̥gveda* but in the *Yajurveda* and the *Atharvaveda* too, Vedic tradition needs to be viewed as a whole beginning from the *R̥gveda* and continuing throughout the *Upaniṣads* and the *Bhagavadgītā*. The great *Ācārya*s, as is well-known, have later on tried only to elaborate upon the findings of the Vedic tradition, mostly based on typical spiritual experiences of the *Rsis*, corroborated by their own experiences (*anubhava*) and through reasoning.

But why are the *Vedas* considered to be so very important, so very authoritative? *Bhartṛhari* points out that different branches of learning which educate mankind have originated from the *Vedas*: *Vidhātustasya lokānā m angopān genibandhanā ḥ vidyābheda ḥ pratāyante ṅnāna samskārahetava ḥ*"<sup>16</sup>. According to the great commentator *Sāyaṇācārya*, from the *Vedas* we come to know about the extraordinary ways by which we can achieve our good and eradicate the evil: " *I ṣṭ aprāptiani ṣṭ aparihārayoralaukika m upāya m yo vedayati sa Veda ḥ*. That which cannot be known either through *pratyakṣa* (perception) or through *anumiti* (inference), that reality can be known only through the *Vedas*, ' *Pratyakṣa ṅānumityā vā yastūpāyo na budhyate, Ina m vidyanti, vedana tasmād Vadasya Vedetā* ". (As quoted by *S'āyana*). According to *Manu*, the *Vedas* are like the eyes eternal through which everything can be seen or known, " *Pit u deva manuṣyā ṅā m Vedas' cak ṣu ḥ sanātana m, as' akyam cāprameyanca Vedas' āstramitisthiti ḥ* ".

"The real reason for calling the *Vedas* 'S'ruti', " according to *Sri*

Chandrasekharendra Saraswati, the S'āṅkarācārya of Kanchi Kamakotipitham, the 68th in the line of succession from Ādi - S'āṅkara, "is that sounds that are inaudible to ordinary men were indeed heard by the Rishis, and these were then passed on by then to the disciples as they were heard by them. Thus, the Vedic sounds were revealed to the Rishis when they were properly attuned to receive them through their Tapas. Hence the Vedas came to be known as 'S'ruti' or that which was heard"<sup>17</sup>. Sri Chandra Sekharendra Saraswati's view evidently emphasises the experiential aspect of the *Vedas*.

Although Naiyāyikas, Mīmāṃsakas and Vedāntins, all accept the *Veda* as authoritative, they of course advance various reasons for its authoritative character. In the contemporary framework Halbfass has raised the question, "Why did they rely on the Veda, and only on the Veda? Why not on any other kind of 'revelation'? Why did they not simply recognize the need for 'revelation', or 'objective epiphany', as such and in general"<sup>18</sup> Buddhists at least did not subscribe to such a view. Halbfass seems to find an answer to the question in the "internal multiplicity and variety" of the Vedic literature. The *Veda*, according to Halbfass, "contains a great variety of forms of expression and instructions. It documents the thought of many centuries, and reflects fundamental changes in orientation. But, in a sense, it is this internal multiplicity and was variety itself, this challenging and suggestive chaos, that accounts for the significance of the Veda in Hindu Philosophy. It provides an elusive and ambiguous guidance, an open, yet authoritative framework, with suggestive hermeneutic patterns and precedents and inherent appeals to human reflexivity"<sup>19</sup>. I have little difficulty in agreeing more or less with what Halbfass has to say about the Vedic authority, but it is not clear to me why Halbfass talks of "chaos" and "elusive and ambiguous guidance" in the context of Vedic literature. The *Vedas* certainly do not deserve such downright condemnation, at least no more than any other revealed text or world literature for that matter. Such derogatory terms could be applied as a matter of fact in case of any richly suggestive literature, provided our aim is to find fault with the same. The real cause of the attraction of the *Vedas*, according to me, lies in its antiquity along with its highly suggestive character; there is no question of its being chaotic or ambiguous. Yāska has talked of several interpretations of the *Vedas*. The different interpretations are possible because of this highly suggestive character of the Vedic literature which

has come down to us in different phases from the most ancient times. We do not know about any author of this vast literature and it is also not possible on our part to assume that the *Veda* owes its origin to a particular sage or seer. The *Vedas* are rather the revelation manifesting themselves for the entire mankind from the earliest times, revelations that were received by the earliest receptive spirit of man. That is why the *Vedas* stand on a separate footing, so to say. It is undoubtedly most significant that when we begin to speculate about the origin of the *Veda*. We cannot ascribe its origin to any particular man, any particular Ṛṣi. The Ṛṣi only is the receptacle of the revelation. It is this, that endows the *Vedas* with a unique and a sort of primeval attraction in the mind of man. When we come to fix the date of the *R̥gveda*, we find a great deal of controversy of course amongst the Eastern and Western scholars. However, there is no doubt about its being “the oldest literary monument of the Indo-European Languages”<sup>20</sup>. This speaks of its antiquity. This antiquity along with its highly suggestive literature developing through different phases of Karmakāṇḍa, Īnānakāṇḍa etc. On which varieties of interpretations could be put has made it permanently attractive to the human mind throughout the ages, and its unique position as a revealed text is also ensured by these very characteristics. It is the earliest record of the varieties of experiences of mankind including the spiritual experiences of course in almost all their depth and variety.

What is important however for the students of the *Veda* to bear in mind is that they “must be pure seekers, free from prejudices and prepossessions. The Vedic Ṛṣis were great seekers and what they have described in the *Veda* are the records of their search, their methods of search and the results of their search. Their call is to make of us such seekers as they were”<sup>21</sup>. Indian Philosophers in any case have been mostly free thinkers in this regard. It is significant that different parts of the *Vedas* are not equally authoritative for all the philosophers or Ācāryas. Because of Mīmāṃsā's emphasis on the Karmakāṇḍa, the whole of the Vedic corpus is given an action-orientated interpretation by the philosophers of the Mīmāṃsā school, whereas the Vedāntins lay greater emphasis on the passage giving information about Brahman like *Tattvamasi* (That thou art) and *Satyam Īnānam ananam Brahma* (Brahman is truth, knowledge and infinite) etc. than on any action-orientated passage. But although in a matter of ultimate Reality or Brahman, the Vedic authority is regarded as supreme or infallible in

Vedānta, if any passage of the s'ruti comes in conflict with empirical facts and with other means of valid knowledge in connection with mundane matters, such passage cannot be taken as authoritative. Under such circumstances the S'ruti texts are given figurative of allegorical interpretation. Thus we come across the well-known statement of S'aṅkara, "Na ca s'ruti - s'atamāpi s'itōgniraprakāś'o veti rūvatprāmāṇyamupaiti"<sup>22</sup>. Hundreds of s'ruti texts cannot be regarded as *pramāṇa* if they declare fire to be cold or devoid of light. "No one can accept something which is opposed to what is seen" says S'aṅkara in *Brhadāraṇyaka Bhāṣya*, 1.4.10; "Naca dr̥ṣṭavirodhaḥ kenacidabhyupagamyate".

It is not only that s'ruti cannot be valid if it comes in conflict with other means of valid knowledge, as already mentioned; the attitude towards s'ruti is, in any case, not a servile one, if the generic approach of the Ācāryas like S'aṅkara, Rāmānuja and Madhva to s'ruti are to be counted in this regard. Such one of these great Ācāryas gives novel interpretations of the s'ruti by emphasising different S'ruti-statements or even by giving different interpretation of the same s'ruti-texts such as *Tattvamasi*. (That thou art). Even the text "Sa ātmā tattvamasi S'vetakto" of the *Chāndogya* is construed as "Sa ātmā atattvamasi" in order to make room for the dualistic Vedānta of Madhva. Looking at the way these Ācāryas deal with the s'ruti-texts, one may wonder, at least in certain contexts, if they are only paying a liployalty to the s'ruti. Let us take the case of S'aṅkara in a somewhat greater detail. It is true that he refers to S'ruti passages from time to time in order to corroborate his advaita theory and explicitly points out that Brahman which is most abstruse is to be comprehended through revelation (s'ruti), not through mere reasoning (*tarka*)<sup>23</sup>. Reasoning has a significant role to play in so far as it follows the S'ruti texts (*Āgamānusāri-tarka*). Brahman is said to be *S'abdāmula*, *s'abdapramāṇaka*<sup>24</sup> by S'aṅkara, to show that without the help of the s'ruti texts Brahman cannot be comprehended in any case. *Vākyārtha vicāraṇa* (analysis of the meaning of the passages of the S'ruti) is a necessary prerequisite of the realisation of Brahman or *Brahmāvagati*<sup>25</sup>. But which s'ruti texts are to be analysed and which particular texts should assume priority in this regard, whether all s'ruti texts are of equal authority or there are some texts which are of secondary importance, all this is decided by S'aṅkara himself in

accordance with his Advaitic leanings. This is the most interesting feature of the attitude of our Ācāryas towards the S'ruti . Wherever S'ruti in the sense of authority, a group of texts coming down to us from time immemorial, comes to clash with other means of valid knowledge, it is suggested by S'aṅkara that such S'ruti passage be taken in a secondary sense<sup>26</sup>. This explicitly shows that the S'ruti in the sense of authority is merely subordinate to other means of valid knowledge according to S'aṅkara .

All the statements of the Upaniṣads are obviously not of the same status, according to S'aṅkara . The Mahāvākyas , as they are called, have a privileged status, so far as *Brahmānubhava* (the experience of Brahman) is concerned which alone constitutes the *paramapurusaṅārtha* , the highest end (*niḥsreyasa*) . They are called *akhaṇḍāṅārthaka vākyas* to be contrasted with *samsargāvagāhi vākyas* ; though relational in form, they simply point to an identity of meaning of the expressions (*anyonyatādātmya*) . As S'aṅkara clearly points out in his *Vākya Vṛtti* ,

*Samsargo vā vis'isṭo vā vākyaṅārtho nātra* *sammathḥ,*  
*akhaṇḍāikarasatvena vākyaṅārtho viduṣāṃ mataḥ*". The direct meanings of the words 'Thou' and 'That' for example in the statement 'Thou art That' being mutually incompatible, S'aṅkara suggests that *bhagalaksana* should be adopted for the proper understanding of this statement. *Rāmānuja* and Madhva on the other hand have their own respective axes to grind in this regard. Although the authority of S'ruti texts is considered to be of supreme importance, we do not find any slavish imitation or following of the S'ruti by the Ācāryas in any context. Different interpretations of S'ruti texts are not only permitted; such interpretations are actually taken resort to by the different Ācāryas in order to establish their own theories.

All this is because the typical experiences recorded in the Texts beginning from the *Vedas* to the *Tāmil Veda* or *S'rīmad Bhāgavata* have been considered to be too precious to be ignored in our philosophical traditions. What is important is that the Vedic knowledge throughout its development has been always accommodative of various traditions. *Anubhava* or experience is of course the final deciding factor after all, for almost all of them, including the *Vedas* themselves. But then, why all these differences in emphasis in different schools? This, in my considered opinion, is because of the preference of the Ācāryas in favour of a typical

*anubhava* as against another, and this preference in its turn is on account of the different world-views and conceptual frame-works with which the Ācāryas approach the Ultimate Reality.

To Ācārya S'āṅkara for example, for whom *Sarvātmabhāvāpatti* and *Sarvabhāvāpatti* (identity with all) is what constitutes the *Summum bonum*, the Bṛhadāraṇyaka passage, 1. IV. 10 such as "*Taddhaita pas'yanṛṣiḥ Vāmadevaḥ pratipedāhaṃ Manurabhavaṃ Sūryas'ceti*", which is undoubtedly an expression of the unique experience of the Ṛṣi Vāmadeva, comes quite handy. S'āṅkara points out in his commentary that Rsi Vāmadeva, while realising his own self as identical with Brahman, knew from this realisation of the identity of the self and Brahman, and the knowledge of which the S'ruti passages speak here, according to S'āṅkara, is nothing but the visualisation of the *mantras*, "I was Manu, and the Sun" etc. (*R̥gveda* IV, XXVI, 1). "*Sa etasmin Brahmātmadars'anevasthita etān mantrān dadars'a - 'Ahaṃ Manurabhavaṃ Sūryas'ca'* ityādīn," says S'āṅkara. The word '*dadars'a*' is quite significant in this context. What else does it point to except a typical experience which is congenial to S'āṅkara's Advaita frame-work? The epiphany, on the other hand, of Lord Kṛṣṇa in the *Vis'warūpa dars'ana* yoga described in a great detail in the eleventh chapter of the *Bhagavad Gītā* is so very congenial to Rāmānuja's Vis'iṣṭādvaita frame-work, and for Rāmānuja the final attainment, culmination, lies in the realisation of God and God alone on the part of the devotee, nothing else, Rāmānuja, while commenting on the last *s'loka* of the eleventh chapter, "*Matkarma kṛṇmatparamo madbhaktaḥ saṅgavarjitaḥ nirvairaḥ sarvabhūteṣu yaḥ sa māmati Pāṇḍava*", clearly points out that God-realisation also is the *Summum bonum*, the final goal of the devotee who has got rid of all deficiencies in the form of *avidyā* etc. "*nirastāvidyādyas'eṣadoṣagandho madekānubḥavo bhavati*". In S'āṅkara it is "*Sarvātmabhāvāpatti*" which is the goal, where as for Rāmānuja, in the words of the Lord, the goal lies in "*Madekānubḥava*". Both are typical experiences, being extra-ordinary and different from our day-to-day mundane experiences - this needs to be highlighted in this context.

In this connection it may be worthwhile to discuss the *anubhava* or the experience of *Brahmānanda* about which the *Upaniṣads* speak and which



also has been highlighted by the Advaita thinkers like Swāmī Vidyāraṇya . In *Pancadas'ī XI*. 122-123, Vidyāraṇya points out that the bliss of Brahman is enjoyed by the wise one even while he is engaged in the worldly affairs like a woman devoted to a paramour enjoying in her mind the pleasures of her affairs with him even when she is engaged in her household duties. Examples of such typical experiences of bliss being compared to the experience of pleasures in mundane affairs are not rare in the Vaiṣṇava tradition also. It is quite understandable in view of the fact that the pleasure derived from the worldly objects is supposed to be only a fraction or an aspect of the bliss of Brahman, according to S'ruti passages that are corroborated by our philosophers in various ways. '*Athātra viṣayānando Brahmānandāns'arūpabhāk*" , says the *Pancadas'ī* , XV.1. And yet at the same time the transcendental character of *Brahmānanda* or *Ātmānanda* i.e.the experience of the bliss of Brahma or *Ātmān* is no less emphasised by the *Vedāntic* thinkers. Vidyāraṇya clearly points out, "From the king to Brahma each wants the joy of the one higher than himself; but the bliss of self which is beyond the grasp of the mind and the senses is superior to that of all others". Here we are confronted with what I would designate as a typical experience, once again because it is extraordinary and supramundane. This *parama ānanda* , the bliss of the self of Brahman, is *nityānanda* , eternal bliss as distinguished from the pleasures of sense, clarifies S'aṅkara in his commentary on the *Bṛhadāraṇyaka* , 4.3.32. The experience of this bliss of Brahman or *Ātmān* is thus unique. That the *jīvanmukta* realises the self or Brahman not only through *s'āstra* and reasoning, that experience or *anubhuti* has also a role to play here has been pointed out by Vidyāraṇya in his *Anubhūti Prakāś'a* "IV.84. "*Jīvanmuktastattva vidyāḥ s'astrayuktyanubhutibhiḥ*". This is in keeping with the *Vedāntic* tradition, of course, in view of the fact that S'aṅkara in his *Brahmasūtra bhāṣya* has explicitly pointed out, "*S'rutyādayaḥ anubhavādayas'ca yathāsambhavamihā pramāṇam*", and also "*Anubhavāvasānatvāt bhūtavastuviṣayatvātca Brahmājñānasya*". *Anubhava* or experience is thus an important means of valid knowledge (*pramāṇa*) in case of *Brahmajñāna* or *Ātmajñāna* . It is interesting to note that S'aṅkara even goes to the extent of calling it '*svahṛdaya pratyaya*' or heart-felt experience in his commentary on the *Brahma-Sūtra* , 4.1.15, while referring

to Jīvanmukti consisting of *Brahmājñāna* even when one continues to have the body. " *Kathaṃ hyekasya svahr̥daya - pratyayaṃ Brahma-Vedanaṃ deha dhāraṇaṃ ca aparāṇa pratikseptuṃ s'akyate* " ?

The main difference, however, between the Vedāntic tradition of S'āṅkara and Rāmānuja lies in the characterisation or the *anubhava* or experience. For S'āṅkara, the model lies in the *anubhava* of *nirguṇas* or *nirvis'eṣ'a* (unqualified) Brahman or *Ātman* whereas for Rāmānuja it is the *anubhava* of *savis'eṣa* or *saguṇa* Brahman or *Īś'vara* which alone is the goal of man. For, according to Rāmānuja, the highest being whom we need to realise is a qualified. Being who is endowed with all the best qualities; He is '*Asaṃkhyeya Kalyāṇaguṇagaṇa Puruṣottama*', '*Parama Kāruṇika*', '*Anālocitavis'eṣas'eṣas'araṇya*', '*Ās'ritavātsalyajaladhi* etc. Moreover, in Rāmānuja's conceptual frame-work, it is impossible to have the *anubhava* of anything *nirvis'eṣa* or *nirguṇa*, devoid of all qualification. In his *S'rībhāṣya* on *Brahma Sūtra*, 1.1.1., while discussing the '*Mahā siddhānta*', Rāmānuja points out, "*Yastu - 'svānubhavasiddham' iti svagoṣṭhiniṣṭhaḥ samayaḥ sōpyātmāsākṣika savis'eṣānubhavadeva nirastah* ; *idamohamadāras'amiti kenacid vis'eṣeṇa vis'iṣṭaviṣayatvāt sarveṣāmanubhavānāṃ*". Different approaches to the typical experiences of these Ācāryas are thus inevitable even if their doctrines are supposed to be based on S'ruti texts, reasoning as well as *anubhava*; there are certain differences in their out look and approach which cannot be undermined with any preconceived notion of unity or harmony in the name of revelation, Vedāntic tradition, spiritualism and the like.

The above findings point to the inexhaustive richness of human experience and of the varieties of interpretations that could be put on those very experiences. And this realization itself could be a stepping stone in the direction of realizing what the *Bhūmā* is like, about which the *Upaniṣads* speak, "*Yo vai Bhūmā tat sukhaṃ nālpe sukhamasti*". The nature of Ultimate Reality is much that it is inexhaustible.

One could look at this issue of experience and interpretation from a slightly different perspective. Whatever may be the nature and status of experience, interpretation of the same is inevitable and unavoidable and it may take more than

one form. "India" it is worth noting, "has not simply been fascinated with experiences and visions. It has also produced much analytical thought about the veridical status, and about the nature of experiencing and the immediacy of awareness as such". Different philosophical schools are developed establishing different traditions of interpretation in support of their theses while at the same time trying to meet, through reasoning, possible objections that could be raised against them. In the case of the Vedic knowledge, the unifying and the all-pervasive vision itself obtained through the unique experience is taken as providing the clue to the understanding of the nature of Ultimate Reality, while the Vedic Ṛ̥ṣ̥is themselves prepared the ground for the Vedāntic tradition that developed later in its full-fledged form. References to experience (*anubhava*), therefore, alongwith interpretations through reasoning and analysis (*vākyārtha vicāraṇa*, for example) go hand in hand and are the regular features in this tradition.

#### Notes and Reference

1. S.N. Dasgupta, Introduction, Haridas Bhattacharya (ed.) *The Cultural Heritage of India*, Vol. III (2nd Edition), P.2
2. Cf. Raimundo Panikkar (ed. and trans.), *The Vedic Experience*, Mantra Manjari (Motilal Banarasi Dass, Delhi, First Indian Edition, 1983), Preface, p.8, "one of the most stupendous manifestations of the spirit is undoubtedly that which has been handed down to us under the generic name of the Vedas. The Vedic Epiphany belongs to the heritage of mankind".
- 2.A. For a detailed discussion on this, Cf, G.C. Pande, *Ekaṃ sad Viprā Bahudhā Vadanti* (Varanasi, 1997).
3. *Yajurveda (Vājaseniya Samhitā)*, 32.1.
4. *Atharva Veda*, X.7.27.
5. *Yajurveda*, 31. 19.
6. Cf. William James, *The Varieties of Religious Experience* (A Mentor Book, 1958), p. 27.
7. *Ibid.*, p. 35.

8. *Atharva Veda*, X.7.20.
9. *Ibid*,X.7.22.
10. *Atharva Veda*, X.7.24.
11. *Yajurveda*, (Madhyandina) (*Vājaseniya Samhitā*) 31. 18.
12. S'āṅkara , *Brahma Sūtra Bhāṣya* , 2.1.11.
13. *Yajurveda*,32.8.
14. *Kaṭhopaniṣad* , 1.2.12.
15. *Atharva Veda*, II. 1.1.
16. *Vākyapadīya*, 1. 10.
17. Sri Chandrasekharandra Saraswati, *The Vedas* (Bharatiya Vidya Bhawan, 1988) p. 13.
18. Wilhelm Halbfass, *Tradition and Reflection* (State University of New York Press, 1991), p. 39.
19. *Ibid*. p. 40.
20. A.C. Macdonnel, *A Vedic Reader* (Oxford University Press 1951) Introduction, p.xi.
21. Kireet Joshi, "Glimpses of Vedic Literature -I". R. Balasubramaniam (ed.) *The Voice of S'āṅkara* (Vol. 24, No. 1999)
22. S'āṅkara , *Gītā Bhāṣya* , 18. 67.
23. Cf S'āṅkara's *Brahma Sūtra Bhāṣya*  
*"S'rutyavagāhyamevedanatigamboīram atigambāīraṃ Brahma, na tarkāvagāhyaṃ"*.
24. Cf. S'āṅkara , *Brahma Sūtra Bhāṣya* , 2. 1.27.
25. *Ibid.*, 1.1.2. "Vākyārtha vicāra ṇādhyavasāna nirvṛttā hi Brahmāvagatiḥ"
26. Cf. *Brahma Sūtra Bhāṣya* , 2.1.13. "Yadyapi S'rutiḥ pramāṇa svaviṣaya bhavati, tathāpi pramāṇāntaraṇa viṣayāpahāriṇyaparā bhavitumarhati, yathā mantrārthavādau."

## REFLECTION ON ABORTION: AN INDIAN STANDPOINT IN CULTURAL PERSPECTIVES

UMA CHATTOPADHYAY

In this article my objective is to focus on the issue of abortion from Indian cultural perspective. To understand the issue, first we need to understand the very concept of abortion and then see why and how this has become an issue to the theoreticians as such and women in particular. Here I intend to see this moral problem in the Indian cultural milieu. Our understanding of the issue from the Indian culture perspective may help us in solving the issue in a more meaningful and realistic way or at least our analysis may focus on some different aspects which will help us to understand the issue in a broader perspective.

‘Abortion’ means expulsion of a foetus by medical induction from the ‘womb’ before it is able to survive independently especially in the first twenty-eight weeks or seven months of a human pregnancy. As we find in the Encyclopedia of Applied Ethics, “Abortion is the termination of pregnancy at any point between conception and birth resulting in the death of the foetus.”

The discipline known as applied ethics considers different issues of moral crisis of a practical man. The problem of abortion is an important issue in the field of applied ethics. The discipline called Applied Ethics originated in the West. In Indian philosophical tradition such difference as between theoretical and applied is never made. As a matter of fact, a separate discipline such as ethics is never given a separate status. However, in Western tradition, the reason for accepting the discipline of applied ethics is the incompleteness of pure ethics. For example, the prevailing ethical views of the West fail to address the different issues relating to abortion or for that matter the issue relating to mercy killing or euthanasia. Though the problem of abortion was considered by the earlier philosophers like Plato or Aquinas in an implicit way, it was more widely discussed and debated in the West from the 1960s onwards, and the issue of abortion with many other issues actually gave to the discipline of applied ethics an altogether different shape.

The natural question here comes in the following form: Why did the fact of abortion become a moral issue? The answer of the question will be clear if we

understand the background of the issue. In many religions and cultures the fact of abortion is not supported. In Christianity also it was not accepted. In the religious culture of Christianity, born or unborn baby is considered as the divine. It is stated in Bible—"Thou shalt not abort your children." Bible also states, "God knew you before you were born." It is probable that as a result of the religious influence until 1967, abortion was illegal almost everywhere except in Sweden and Denmark. Britain changed its law to allow abortion on broad social grounds and this was followed in 1970 by a New York state law. As a result, women got the constitutional right to an abortion in the first six months of pregnancy in 1973. At the same time the 'Right to life' movement started in Britain, Australia and other countries in the northern hemisphere.

Legalization of abortion shows that religious principles or dogmas which were the guiding principle for negating abortion were of no help in prohibiting it to the modern women. Women who wanted to have abortions were often very desperate. Professor Peter Singer rightly noted that they went for secret abortions or tried for folk remedies. Abortion performed by a qualified medical practitioner is as safe as any medical operation. On the other hand, abortion by unqualified people often resulted to serious medical complications, sometimes even resulting to death. So the prohibition of abortion did not reduce the number of abortions. And in addition it made the conditions of the women much more difficult. The Godless secular culture, on the other hand, came forward to support their view of abortion on demand. They tried to propagate their view of abortion by dehumanizing the unborn. By supporting the view of abortion, women in the modern world got the right for abortion as an individual human of the society.

## II

An interesting feature of the development is that the legalisation of abortion could stop some of the previous mal-practices but the situation changed with the increase of the number of abortion after the legalisation. The number of abortion increased to forty millions only in the U.S.A. As a result, the fact of abortion became an issue in moral philosophy, particularly in practical or applied ethics. As we know, legalization of an action or phenomenon does not necessarily imply the moral justification of the act. However, the legalization of abortion gave the right for abortion to the women of the world. The women thus got the right for living in the society as an individual having the freedom of making decision at least in relation to

abortion.

The striking feature here is to note that the legalisation of abortion could stop the previously mentioned situation but the emerging picture became totally different. The continuous increase of the number of abortion gave rise to the moral issue regarding it. Moral philosophy, particularly the applied ethics took up the debate in relation to women and children, as in the fact of abortion these two are involved. This shows clearly that legalisation does not necessarily solve the moral crisis.

In applied ethics, the question was: Is abortion permissible in any and all circumstances throughout a pregnancy up to the birth or should it be limited or totally unacceptable? As a result the moral question developed in the following forms:

Whether women have the freedom for accepting abortion i.e., the right for abortion?

Or

Whether the foetus (child) has the right for living?

The positive answer of abortion may favour the women as they are getting the right for abortion. So this answer in a sense favours the status and conditions of the women. It also supports the spirit of the Feminist thinkers. The negative answer, on the other hand, will favour the unborn child. Though it limits the freedom of women, it favours the society in general.

Now we are really to face the moral issue relating to abortion. The question is: Are we to support abortion and thereby honour the freedom of women which is the basic need for any moral agent or are we to negate abortion and thereby save the life of the unborn—the future generation of the society ?

Before going to the moral issue of the question, we need to see the observations of the medical scientists. Our understanding of abortion from the medical point of view may give us the proper perspective and then only we can understand the moral issue relating to abortion. And accordingly we may get our answer, if there is any, relating to the issue.

### III

First we need to understand the nature and status of the unborn who is in the womb. The status of the unborn will help us in understanding whether abortion will be a kind of killing or not.

According to embryologists, a person does not exist in an “instant” of time. The question of human status does not arise in an abstraction. Abstract moral principle violates common sense and also violates requirements of epistemology (right to know), ethics (freedom of individual) and policy planning of the state (how the state will accommodate innumerable individuals while it has no such infinite ability for providing comfort to the human beings). Accordingly an abstract moral principal or mere dagma is not acceptable in this context. Many factors are related to the personness of person. Keeping this i.e. the person in its total perspective, in mind, the embryologists are of opinion that no religious group should inject its particular dogma regarding the issue. Instead of that, according to them, we need to consider the different aspects of individuality. The different aspects of individuality are the following :

1. genetic (capable of being transmitted generationally)
2. developmental (achievement of singleness)
3. functional (activities essential to survival)
4. behavioural (integrated activities of the whole in relation to environment)
5. psychic (inner experiences accompanying behaviour)
6. social (self-aware interactions with other people)

Each of the state is to be considered separately as the human status does not arise in an abstraction. As a result of this, the slogan started in the West—no religious group should “inject” its particular dogma into the legal code of the state—The pro-abortionist accordingly expounded their view that rights of birth of the child are actually developed in the later stage of pregnancy. Only in the ninth month of pregnancy, the life of the mother should be given priority over the life which is dependent on her.

The debate relating to the issue of abortion as we have already mentioned depends on the nature and status of the child prior to its birth i.e. when it is in mother’s womb. Marry Warren, a pro-abortionis, supports the right for abortion but has offered the following counter argument that would go in favour of the anti-abortionist. Her counter arguments are as follows :

Killing of a person in general is unacceptable.

Foetus is a person.



∴ Killing of a fetus is unacceptable.

The argument presupposes two principles: (1) killing in general is unethical, so is unacceptable and (2) the foetus which is in mother's womb is a person i.e. a living being. So here comes also the fact of killing a human, which is unacceptable. Now with regard to the first presupposition, there is a general acceptability. But with regard to the second presupposition, question arises whether foetus is really a person. If it is person, then its killing becomes unethical and so unacceptable and, as a result, the act of abortion becomes unethical.

But then the question becomes inevitable: Whether the foetus is really a person? By an extension of the argument, the question is transformed: What provides the status of personhood? According to the pro-abortionist, personhood consists in the following characteristics or in more than these. These are the following :

- a) Sentience (capacity to have conscious experience)
- b) Emotionality (capacity to feel sad, angry or happy etc.)
- c) Reason (capacity to solve new relatively complex problems)
- d) Capacity to communicate (by any means)
- e) Self-awareness (concept of oneself)
- f) Moral agency (capacity to regulate one's own actions)

Of course, it is also stated by the philosophers that the above mentioned characteristics for persons are not always acceptable, as infants and mentally or physically limited persons may be called as persons, or members of the moral community even when they have the absence of many of the traits mentioned above. By contrast, the reference of 'person' biologically means a person at conception. So from the very moment of conception, the foetus can be named as a person. Now if the foetus is a person, then killing of the foetus becomes unethical or immoral.

From the above analysis, it is clear that by one explanation there is lack of human traits in foetus at least in its early stage which makes the foetus a person. On the other hand, the foetus by its biological definition is having life which is present at the very moment of conception. So now, it is nearly impossible to determine which position we need to accept. Are we to accept the view of the pro-abortionist, which supports abortion, or we need to refute it and accept the position of the anti-

abortionist which denies abortion and is in favour of the life of the foetus?

It is now clear, therefore, that the whole issue of abortion is relating to women and children. The view of the pro-abortionist favours the status of the women while the position of the anti-abortionist favours the children, so indirectly favours the future generation. The striking feature is that, there is no role of the male the father, neither positively nor negatively in the entire issue. The issue focuses only on the right of women regarding their freedom and right of the child to live.

But are we to see the problem only in the surface level of the issue where rights of women or children are reflected ? Is it not possible to think on the issue in much more deeper level where we can see also the position of the male ? We need to consider the status and the role and responsibility of the male in relation to the socio-ethical issue of abortion.

When we come to see the role of the male in the issue, we can see that in the very fact of pregnancy the role of male is present. Once this pregnancy starts the question of abortion may be decided either by women themselves or men themselves or by both. The legalisation of abortion has saved the modern women as they got their freedom of action and so they are honoured. But even then question remains : is it really to accept the view that legalization of abortion has honoured the women in the true sense of the term? The legal policy of abortion apparently honoured the women but it in an indirect way really made the path easy for male domination. If the whole issue centres only between children and women, then the male group remains outside the ethical corpus. As a result, they are naturally escaped from the ethical crisis and can use their freedom in a negative way.

The very fact that the number of abortion increased after the legalization of abortion partly corroborate the view that free licence or irresponsible enjoyment on the part of the menfolk was a significant result of the legalisation.

#### IV

If we come to the East, we can look to the issue in a different way. Like Christianity, other religions of the East also do not support abortion. At least we do not get here any supporting statement in favour of abortion. To understand the point, we may take only two religious traditions the Buddhist or the atheist and the *Sanātana Dharma*, the theist. None of these two eastern cultural traditions supports abortion. But if this is the position, then again the freedom of the women is not honored: only

the foetus in the womb is saved. The issue here is seen totally in a different way. The question of abortion generally results due to the ignorance of the male partner, ignorance regarding the notion of sensuous pleasure (*kāma*). This sensuous pleasure is a fact of life which the beings as such and human beings in particular are asking for. This intended pleasure (*kāma*) is considered as one of the *puruṣārthas*, the other three *puruṣārthas* being *dharma*, *artha* and *mokṣa*. This four principles or facts bind and regulate the life of the conscious human beings more and also directs the life to make it more human. In the culture of the eastern part of the globe, life of the individual is considered as a whole. The life of the individual seeks at least absence of displeasure as the end and he is always to get this end through some means. This state is named by different words, viz., *kaivalya*, *mokṣa*, *nirvāṇa* etc.

Now the pleasure or *kāma* may be an end as one of the *puruṣārthas* but it cannot be equated with means. The *kāma* therefore is to be attained by some means. Both in the Buddhist tradition or in the *Sanātana* tradition the means should be guided by the proper knowledge. So mere sensuous pleasure is not honoured, but it must be supported by proper knowledge.

This proper knowledge in the Buddhist tradition is *prajñā* (wisdom) which implies *karuṇā* (compassion) as its practical consequence. According to the Buddhist tradition, abortion is a serious unskillful (*akuṣ'ala*) act as it involves violence against a presumably virtuous foetal human being. According to them, in the light of co-condition of causality, the moral consequences of abortion not only concern the relationship between the pregnant woman and the foetus but also they entail physical and mental trauma to the women. So from the Buddhist standpoint, preventing of unwanted pregnancies is far better than terminating them. For the better understanding of the situation they have introduced the notion of *kus'ala* and *akuṣ'ala karma*<sup>1</sup>. *Kus'ala Karma* is the *kārma* which involves *prajñā* (wisdom) and *karuṇā* (compassion). *Akuṣ'ala karma*, on the other hand is devoid of that. So the pregnancy can be checked if it is supported by *prajñā* and *karuṇā*<sup>2</sup>.

Not only in the Buddhist tradition, it is generally accepted by all other religious cultures of the East, secular or non-secular, that crisis relating to abortion comes as an unavoidable fact due to the unconscious behaviour of the menfolk at least partially. The ethical significance of volitional acts is stressed in Buddhism. There is no vicarious

salvation nor any concept of original sin which advocates the atonement of sins committed by Adam and Eve and by later generations. According to Buddhism, one has to take the responsibility of one's own action. There is no external saviour or redeemer in the Buddhist doctrine. Only through one's self-effort and transformation of one's own character, an individual attains the highest goal *nirvāṇa*<sup>3</sup>. If this is so, then the individual has a deep role regarding the phenomenon of abortion. In *Abhidharma Kośa* it is clearly stated that 'life is there from the moment of conception and should not be disturbed for it has the right to live'<sup>4</sup>

So the moral issue regarding abortion needs to focus not only the status of women or the children but needs to see the role of men in creating the problem. May be for this, in many texts of non-Buddhist tradition also, focus is given on the very fact of *kāma* (the senseous pleasure), particularly with regard to the fact of intercourse. In *Manusamhitā*, the guidelines for the same are clearly stated<sup>5</sup>. Understanding of these verses of literature may help us to understand how the legalised abortion can be minimised and thereby can have a good future generation by proper childbirth. So until the *prajñā* (wisdom) i.e. consciousness regarding the objective or the meaning or the purpose of human life is not clear to the individual, the problem cannot be solved.

So in conclusion we may say the following statements from the Indian cultural perspective :

1. Killing of conscious beings is always immoral.
2. The maximum minimization of killing is supported by the theistic or atheistic tradition of Indian culture.
3. To do the same, searching of *prajñā* or wisdom is necessary.
4. For this, the ethical codes and legislation are to move hand in hand, so the country can have its own identity from the cultural perspective and at the same time right of the women or child can be saved.

To elaborate these observations, it can be shown that the Buddhist ethical theory accepts intuitionism instead of ideal utilitarianism. Utilitarians take the stand that the moral character of a person must be judged by the consequences which arise from his actions. The intuitionist on the other hand contends that will is the only significant moral factor. "For an ideal utilitarian, murder is immoral because of the baneful consequence of killing; for the intuitionist, murder is immoral because

it stems from an ill will'<sup>6</sup>. So when the whole course of action is guided by the good will, i.e. *kus'ala karma*, the question of abortion will become very much limited. At least, abortion will be checked.

Buddha lays down another practical<sup>7</sup> criterion to guide an individual with regard to his actions toward others. One should act likening others to oneself - *attanam upamam katva*<sup>8</sup>, thus acting, there would be no room for selfish motives. So the *karma* will become *kus'ala karma*, and as a result the question of killing in the context of abortion will be checked. Actually, abortion itself will not be practised so frequently and will be very much restricted. Thus, for all practical purposes, it may come to be only on medicinal ground that abortion will be made.

### References

- Mis'ra , G.S.P., *Development of Buddhist Ethics*, Munshiram Manoharlal Publishers Pvt Ltd., New Delhi, 1984.
- Saibabā , V.V.S., *Discourses in Buddhist Classics*, Andhra University Philosophical Series, No 6, D.K.Printworld (P) Ltd, New Delhi, 2006.
- Gnanarama, Ven. Petegama, *An Approach to Buddhist Social Philosophy*, TI-Sarana Buddhist Association, Singapore, 1996.
- Moira Gatens(ed), *Feminist Ethics*, Ashgate, 1998,
- Florida R.E., "Buddhist Approaches to Abortion", *Asian Philosophy*, Vol. I No 1, 1991.
- Ruthchadwick, *Encyclopedia of Applied Ethics*.
- Singer, Peter, *Applied Ethics*, Oxford University Press, 1986.
- Singer, Peter, *Practical Ethic*, Cambridge University Press, 1979.
- Harvey, Peter, *An Introduction to Buddhist Ethics*, Cambridge University Press, 2000.
- Manusamhita*, with the *tīkā* of Kullu & Bhatta, (ed. Manabendu Bandyopadhyay) Sanskrita Pustak Bhandar, Kolkata. 1410(Bangabda).

## LIBERATION IN YOGA AND NYĀYA : A COMPARATIVE STUDY\*

BHUPENDRA CHANDRA DAS

For the exposition of the theories of liberation in the systems of Yoga and Nyāya , we should have a clear idea of 'yoga'. So, in this paper an attempt has been made, in the first section, to expose the concept of 'yoga' and in the second section, a comparison between the theories of liberation of the Yoga and Nyāya has been made. This comparison will show particularly how they are conceptually similar in both the systems. The first section attempts to explicate what yoga is and what it is not.

### I

The term 'yoga' has various meanings like union of individual self (*jivātma*) and supreme self (*Paramātmā*), the union of *Prāṇa* and *Apāna* etc. And it has other technical, derivative and conventional meanings. The union of *jivātma* and *Paramātmā* is also called liberation (*mokṣa* or *Kaivalya*). So 'yoga' means liberation which may be called the true meaning of it. But in the philosophy of Patañjali, the term 'yoga' has been used in the sense of *samādhi* or concentration.<sup>1</sup> It is a characteristic of the mind in all its habitual states, that is to say, *samādhi* is possible in whatever state the mind may be. Such states are five in number, namely *Kṣipta* (restless), *Mudha* (stupefied), *Vikṣipta* (distracted), *Ekāgra* (one-pointed) and *Niruddha* (arrested).<sup>2</sup>

At the first stage, the mind is overpowered by *rajas* and *tamas*; at the second, by the *tamas*; at the third, the mind is free from the influence of - *tamas*, but still under *rajas*', at the fourth the mind is free from the influence of *rajas* and is dominated by *sattva*, and at the fifth, the mind is absolutely free from all modifications. In this stage, the thought processes have been stopped or arrested at will by long disciplinary practice (*nirodha*). When by these processes the mind-stuff gradually ceases to function, then only is liberation attained. The first three stages are not at all conducive to yoga; on the other hand, the last two stages are

\* This paper was presented at the 5th International Conference on "Advances in Yoga Research and Therapy", Kaivalyadhama, Lonavla, Pune, December, 28-31.

conducive to it. The '*ekagrābhūmi*' is the state of *samprajñāta samādhi* (conscious ecstasy), while the *niruddhabhūmi* is the state of a *samprajñāta samādhi* (superconscious ecstasy).

*Samādhi* (trance) ultimately results from the long and arduous processes of (i) *Āsana* (the perfect posture of body), (ii) *Prāṇāyāma* (the regulation of breathing), (iii) *Pratyāhāra* (the withdrawal of the mind from distracting influences), (iv) *Dhāraṇā* (the fixation of the mind on certain parts of the body), (v) *Dhyāna* (constant meditation on the same object; and (vi) *samādhi* (trance or ecstasy). In the state of *samādhi*, the mind, by deep concentration on an object is transformed into it and feels at one with it, This *samādhi* is of two types, namely, (1) *samprajñāta* (conscious) and (2) *asamprajñāta* (superconscious)<sup>3</sup>.

With the elimination of feelings of attachment (to disirous objects) etc, actions which would have been dictated by such feelings cease altogether and thus the process leads one to the arrested state of the mind. *Samprajñāta -yoga* is not simply concentration. When the knowledge acquired by a concentrated mind becomes firmly fixed in the mind and is retained there, it is called *samprajñāta -yoga*. In this *samādhi* the object of concentration alone is directly known by the mind and it has no consciousness of anything else, while in the latter, nothing is known at all.

*Samprajñāta samādhi* is of four types according to the nature of the object of concentration, viz., '*vitarka*', '*vicāra*', '*sānanda*' and '*sāsmīta*'.<sup>4</sup> When the mind concentrates upon the gross objects like the *tanmātras*, there is *vicāra samādhi*; When it concentrates upon more subtle objects like the sense-organs, there is '*sānanda samādhi*' and lastly when it concentrates upon the ego, there is '*sāsmīta samādhi*'. At the different stages of *samprajñāta samādhi*, as a result of the mind's concentration upon different miraculous powers are attained- powers like clairvoyance, thought-reading, understanding the language of the animals, knowledge of the past and the future, of the distant and subtle things and the like; and last of all, the knowledge of the self.<sup>5</sup>

Yoga is the suppression of the modifications of the mind (*Yogas' cittavṛttinirodhaḥ : Yogasūtra*, 1.2).<sup>6</sup> Yoga is the highest mental power. In connection with the philosophy of liberation Mahābhārata says, "There is no knowledge like that of *Sāmkhya* and no power like that of Yoga."

How the cessation of modifications of *citta* can be a source of mental power is being interpreted below: The suppression of the modifications implies keeping the mind fixed on any particular desired object. It is known as yoga. There are different forms of yoga after the nature of the object reflected upon and the position of the fixation of the mind. If the mind acquires the power of remaining fixed, then any modification generating in the mind can also be retained to the desired extent. Our mental weakness is only our inability to retain our good intention fixed in the mind. But if the cessation of the fluctuations of the mind is possible, we shall be able to remain fixed in our good intentions and in this way we can achieve mental power. When the calmness would increase, this power shall also increase. The culmination of such calmness is *samādhi* (concentration) or concentrating the mind on any 'desired object, in a manner which the awareness of one's own self gets lost of the above two types of *samādhi s'* a sincere aspirant acquires *samprajñāta* or complete knowledge of all knowable things and this knowledge also is suppressed through absolute detachment in the second type of *samādhi* and this state of *samādhi* is called *asamprajñāta*. If *samprajñāta samādhi* is not attained, it is not possible to achieve *asamprajñāta samādhi*.

In the commentary of *Pātañjala Yoga-sūtra*, it is stated that a mind has three functions of *prakhyā*, *pravṛtti* and *sthiti*, and so it must be made up of three *guṇas*, namely, *rajas*, and *tamas*. The mind becomes inclined towards power and external objects provided that the faculty of *prakhyā* is influenced by the principles of *rajas* and *tamas*. If it is associated with *tamas*, it becomes attracted to unrighteous acts, false cognition, attachment and weakness. When the veil of infatuation is completely removed and the *citta* becomes entirely luminous, or in other words, when the mind has a clear conception of the knower, the organs of knowledge and the objects known, that mind influenced by a principle of *rajas*, tends towards virtue, wisdom, detachment and power. If the quality (*guṇa*) of *rajas* is completely removed, the mind rests in itself, realises the distinction between *buddhi* and the pure *puruṣa* and such mind tends to that form of meditation which is called *dharmamegha dhyāna*<sup>7</sup>. This form of meditation is the highest wisdom as interpreted by the yogins, The enlightenment of the distinction between the pure self and *buddhi* called *viveka-khyāti*. The *viveka-khyāti* possesses the nature of *sattva guṇa*. A mind indifferent to it keeps out even that realisation



because there is still a touch of impurity in *viveka - khyāti*. In this state the mind preserves only the latent impressions. This is called *nirvija* or objectless *samādhi*. It is known as *asamprajñāta -yoga* because there is no *samprajñāta* in such state.<sup>8</sup>

Therefore we can simply state that the suppression of the modifications of the mind which is generated through the constant practice in a spirit of relinquishment is known as yoga. Actual Yoga is practised for attaining liberation. The important characteristics of yoga are (a) that there is the complete cessation of the fluctuations of the mind and (b) that it is not causal phenomenon but has been developed into a habit through regular practice, not for attaining personal end but in a spirit of renunciation. If there is at any time a quiescence of the cognitive faculty of the mind without any attempt, it is not yoga. Some individuals suddenly get into a mental state of stillness, they think that at that time, they were not conscious of anything. Physical symptoms show that this stillness looks like sleep. Catalepsy, fainting fit, hysteria etc. also show an equivalent state of mental inactivity. But this is also not yoga.

‘Yoga’ means the cessation of mental modifications. Here the question arises: Is it the cessation of some mental modifications or all such modifications? If it means the cessation of one or two modifications, then all men will become yogins; for each man has the cessation of at least one modification. For example, a businessman may have the cessation of the mental modification of a servicemen, while the latter may have the cessation of the same belonging to the former. Hence, yoga does not mean the cessation of any mental modification. If it means the cessation of all modifications, then only the *asamprajñāta samādhi* will be known as yoga and *samprajñāta samādhi* cannot be called yoga because there can be cessation of all modifications only in *asamprajñāta samādhi*. There is a modification like the knowledge of attainment of self in case of *samprajñāta samādhi*. Hence, some yoga thinkers point out that *asamprajñāta samādhi* is the yoga, but *samprajñāta samādhi* is not. But according to the Yoga system, *samprajñāta samādhi* also is admitted as yoga. Besides, the self-realisation that evolves from yoga is called *samprajñāta samādhi*. This self-realisation means to remain (in respect of *puruṣa*) in its own essence (*svarūpasthiti*) as distinct from *buddhi*. Again

some say that *asamprajñāta* is not a *samādhi* at all, since there is no mental modification in case of the former, so the modification like self-cognition also does not exist in it. For the solution of this type of controversy, the commentator of the *yoga - sūtra* (*Vyāsa*) accepts both the samadhis as yoga.

## II

We have discussed above that yoga means *samprajñāta* - *yoga* and *asamprajñāta* - *yoga* through which liberation can be attained. Now an attempt has been made to compare the theory of liberation in *Patañjala* Yoga with that of *apavarga* in *Nyāya*.

We know that liberation is to be attained from bondage. In both Yoga and *Nyāya* bondage consists in pain. This pain can be prevented by accomplishing *apavarga* in this very life. Both accept the law of *Karma*. Both provide reasons in support of the view—all is suffering. The reasons regarding change and anguish are conceptually similar.

According to yoga, the cause of bondage is *saṃyoga* (connection) between self and non-self. *Avidyā* is the cause of this connection which consists in misunderstanding the non-self as self. *Avidyā* is the generating cause of *asmitā* (I-am-ness) and *asmitā* is the cause of *rāga* (attachment), *dveṣa* (aversion) etc. *kleṣa* or *avidyā* is the root-cause of actions dependent on misapprehending (*mithyājñāna*) the non-self as self. In this way attachment or aversion towards non-selves is generated and these actions produce fruits of births after births. *Apavarga* (liberation) after the *Nyāya* is the ultimate cessation of all kinds of suffering. *Mithyājñāna* is the cause of bondage because the absence of *mithyājñāna* causes the cessation of suffering i.e., bondage.

But now the question is: how the wrong knowledge (*mithyājñāna*) would be eradicated? Gotama says, '*Apavarga* is realised when there will be the absence of every preceding one of suffering, birth, *pravṛtti* (*dharma* and *adharmā*), *doṣa* (*rāga* and *dveṣa*) and wrong knowledge (*mithyājñāna*) regarding the self-etc. respectively.'

It has been illustrated below: It is birth, which is the ultimate source of all kinds of suffering. An individual is bound to be born in this world for enjoyment of happiness and suffering of pain. Birth implies connection of the self with a particular

body, which is selected in accordance with the results of action.

The cause of birth is *pravṛtti*, i.e. *dharma* (virtue) and *adharma* (vice), *pravṛtti* or. in other words, *dharma* of which the former is the cause of the latter, will not be evolved. There will be no *pravṛtti* i.e., *dharma* and *adharma* for absence of *dosa* i.e., *rāga* and *dveṣa*. Birth of the individual again will not be possible because of the negation of *pravṛtti* i.e., *dharma* and *adharrna*. If the individual is not born again, there will be no possibility of pain The present birth of the individual will come to an end after the enjoyment of his *prārabdha karma*. And it is the time when he attains *apavarga* or liberation which is the ultimate peace and the absolute cessation of suffering. Thus an individual comes to the stage of complete cessation of suffering and it is called *apavarga* or *kaivalyāvasthā*.

'*Abidyā*' and *mithyājñāna* are similar terms in respect of their imports. Both means knowledge consisting in the misunderstanding the 'not self' as self. Therefore, the lack of true knowledge of one's self is the fundamental cause of bondage. The Yogins and the *Naiyāyikas* are of the opinion that *abidyā* or *mithyājñāna* is the generating principle of *kleśas* (*dośas*).

When an aspirant (*puruṣa*) becomes free from the possession of the three ingredients (*guṇas*), his enjoyment (*bhoga*) comes to an end and he attains liberation (*Kaivalya*). Then the three *guṇas* of *sattva* (*serenity*), *rajas* (*activity*) and *tamas* (*inertia*) being devoid of *purusartha* are dissolved. At that time *buddhi* (*pradhāna*) has no function for the aspirant. Then the three *guṇas* of *sattva* (*serenity*, *rajas* activity) and *tamas* (*inertia*) being devoid of *puruṣārtha* are dissolved. At that time *buddhi* (*pradhāna*) has no function for the aspirant. So it (*buddhi*) also attains *Kaivalya*. When *puruṣa* as the conscious power (*citiśakti*) remains in its own essence (*svasvarupa*) as distinct from *buddhi* (*vivekakhyaṭi*), it attains *kaivalya*. *Kaivalya* (liberation) consists in the ultimate cessation of *avidyā* which is the cause of conjunction as well as the cause of suffering. It is the conscious power which essentially belongs to *puruṣa*<sup>11</sup>. As liberation is attained by the *buddhi* (intellect) also, there is no relation between *buddhi* and *puruṣa* itself and therefore *puruṣa* always remains in its own essence. The way of cessation of *avidyā* or suffering is the discrimination between *puruṣa* (seer) and *prakṛti* (seen) which is the true knowledge of one's self (*viveka - khyāti*).

Our search reveals that liberation is the ultimate cessation of suffering, according to both the systems of Yoga and Nyāya .

The import of *viveka-khyāti* of the Yoga and that of *Tattva-jñāna* of the Nyāya are analogous and liberation may be attained through the termination of *avidyā* and *mithyājñāna* respectively.

The concepts of *asmitā* and *ahamkāra* also are conceptually similar in both the systems. Again misapprehending the not-self as self is considered as *avidyā* by the Yoga and as *mithyājñāna* by the Nyāya .

### Notes and References

1. Commentary on *Yoga-sūtra* 1.1.
2. *Ibid.*
3. *Ibid.*
4. *Ibid.*
5. *Yoga-sūtra* : *Vibhūtiyoga*.
6. *Yogas' citta vrtti nirodhaḥ* : *Yoga-sūtra* 1.2.
7. Commentary on *Yoga-sutra*: 1.1.
8. *Ibid.*
9. *Duhkha - janma- pravṛtti doṣa - mithyā jñānānāmuttaropāye tadanantarā pāyādapavargaḥ* - *Nyāya-sūtra* 1.i.2, *Nyāya Dars'an (1st part)*, Ed, Phanibhūṣan Tarkavagis' ., p. 76.
10. *Nyāya-sūtra* 1.i.1.
11. *Yoga-sūtra*, *Kaivalyapāda* 34  
 " *purusārtha s'unyam gunānam pratiprasavaḥ*  
*Kaivalyam svarupapratīṣṭhā vacitis'aktiriti* "

## SUSTAINABLE DEVELOPMENT AND VALUES IN NATURE\*

RAMDAS SIRKAR

### I

During the second half of the twentieth century we noticed unparalleled escalation and spread of pollution. As a result, global environment became a major international concern. At the same time the growing awareness of the complexity of interrelationships between humanity, natural resource base and the global environment led to a gradual shift in our view of the planet Earth. Some parts of the earth's environment such as climate system, ocean and ozone layer, have been acknowledged as open access natural resources, which all humans share but none can own it. Some thinkers have identified these as 'global commons'. The ecological outlook also reinforced this perception. Thus, the earth is now viewed as a system of environmental interactions, which affects all the creatures situated within this system. Throughout the last century we also witnessed how the developed nations, in their pursuit of economic development through rapid industrialization, over-exploited open access natural resources and, in so doing, caused global environmental degradation as well as despoliation of natural assets.<sup>1</sup> Thus, in the latter part of the twentieth century, 'development' was first identified as a problematic concept.

Viewed ecologically, the world is now identified as a system of interconnected and interdependent elements. Thus, in a world of interdependence and interconnections whatever environmental policies and practices any particular section of people adopts may have adverse impacts on global environment and may cause much harm to the living beings residing in other parts of the world. Therefore, developmental projects, involving certain environmental policies and practices, must be morally justified. The understanding that earth's resources are finite (and, hence, there are limits to growth,) reinforces the urgency of such justification.

---

\* This is a revised version of the paper presented at the seminar on sustainable Development, organised by Vivekananda Mission Mahavidyalaya, Haldia in 2008

Throughout human history the human nature relationship has been uneven. Different developmental and environmental policies affected different sections of people differently. Environmental burdens and benefits, generated by anthropogenic activities, are not distributed in a just way. For example, in order to get rich the developed nations had followed the path of sustained economic growth, causing much environmental degradation and natural resource depletion. Even so, poverty in the developing countries has been identified as a major cause of environmental degradation. So, development is urgently required for the alleviation of poverty in these parts of the world.

Recently the developing nations are struggling to establish their rights to development against the developed nation's call for environmental protection. Therefore, determinate ethical norms are required to solve such problems. Again, there are many environmental impacts of developmental activities such as acid rain, toxic waste exports, warming, which transcend national boundary and impoverishes future generations, giving rise to inequity between generations.

In response to such conflicts "The Declaration of Principles" adopted at the United Nations Conference 1972, the Report of the World Commission on Environment and Development 1987 (Known as The Brundtland Report) and the Rio Declaration on Environment and Development of 1992 admit the sovereign right of nations to manage their developmental practices.

However, the developed nations express concern about the growing demand for industrialization in the developing nations and urges them to take every steps to alleviate the consequent environmental degradation such as ozone depletion, climate change, desertification, soil erosion, acid rain and species extinction. But the developing nations counter such campaign by identifying these issues as global responsibility and point out that the developed nations should reduce its excessive level of consumption and, at the same time, compensate the developing nations by extending economic support and green technologies to balance the destruction of the 'global commons'.

Thus, the sustained pursuit of the standard form of development has been established as the primary cause of environmental degradation and also of the inequities between the developed and the developing nations. In order to harmonize the environmental agenda of the developed nations with developmental agenda of

the developing nations the World Commission on Environment and Development (WCED) has worked out the normative concept of sustainable development in 1987. The Brundtland Report has proposed the mission of sustainable development with the conviction that economic growth and environmental protection can be harmonized on a global scale. The Brundtland Report is hopeful of 'the possibility of a new era of economic growth, one that must be based on policies that sustain and expand the environmental resource base.'<sup>2</sup> The United Nations Environment Programme instituted the World Commission on Environment and Development in 1983 as an independent body. Gro Harlem Brundtland, the then Prime Minister of Norway, chaired the commission. The commission was entrusted with the task of preparing a proposal for the solution of problems like the harmful impacts of anthropogenic activities on the natural world, despoliation and conflicts between nations over developmental policies. The Report of the commission, entitled *Our Common Future*, proposed the concept of sustainable development and defined it as 'development that meets the needs of the present without compromising the ability of the future generations to meet its own needs'. Since sustainable development is a multidimensional concept, it is natural that different thinkers will have different definitions and interpretations of the concept. At a conference on conservation and development, organized by International Union for Conservation of Nature in 1986, a definition was agreed upon where five broad requirements were identified for sustainable development. These are: 1) integration of conservation and development 2) satisfaction of basic human needs 3) achievement of equity and social justice 4) provision for self-determination and cultural diversity and 5) maintenance of ecological integrity.

## II

In this essay we shall reflect on the need for integrating an appropriate ethical basis of environmental sustainability with the Brundtland account of sustainable development. According to this account, development is a state or process, which is present when the evils of underdevelopment are eradicated by literacy, health, higher life expectancy, higher productivity and good medical and educational facilities. Thus, the defining characteristics are to be sought in the satisfaction of basic needs, which includes needs for individual autonomy, and also the need for making significant contribution to society. However, the process of development should not be equated

with mere economic growth since growth as such can fail to satisfy basic human needs and can generate inequity. The U.N account of development is clearly expressed in its Declaration of the Rights to Development (1980). It says:

“ A comprehensive economic, social, cultural and political process, which aims at the constant improvement of the well being of the entire population and of all its inhabitants on the basis of their active, free and meaningful participation in development and in the fair distribution of the benefits resulting there from”.<sup>3</sup>

Viewed this way, development certainly aims at improvement. Truly, development will remain important as long as human capabilities continue to be unrealized and basic needs remain unsatisfied. Keeping in view the particularities of each nation, this account of development may be interpreted as prescribing the prioritization of the satisfaction of basic needs. Thus, it leaves room for different paths to development. Perhaps, what requires our special attention is the fact that human needs are expressed through a wide spectrum of cultural expressions, which are imbued with different sets of values. Therefore, development should be consistent with diverse values of the concerned society.

Environmental values constitute an important component in the great traditions of human civilizations. There are many aspects of environmental values and our developmental policies should be framed with adequate sensitivity for such values. The neoclassical economists' development paradigm assumes that humans are basically consumers communicating with each other by means of the market. The general understanding of human nature implicit in such assumption clashes against the holistic understanding of human nature expressed in great cultural traditions. Such assumption emphasizes individualism, utilitarianism and mechanical world-view. Developmental programmes, based on such assumption, may bring affluence but only at the cost of moral impoverishment. There are many cultural traditions that have given us holistic worldviews and communitarian ethics. Therefore, ethical justification for any developmental policy must be sensitive to cultural and moral values enshrined in those worldviews. The epithet sustainability, as added to the word 'development' for ascertaining the ethical dimension of development, should include values that are culture- specific.

The main point of the early discussion of sustainability was the urgency of admitting limits to certain forms of economic growth. Later on, it was recognized



that the sustainability of a practice or of a society is mainly its capacity to be practiced or maintained indefinitely.<sup>4</sup> Moreover, sustainable practices must possess the characteristic ability to become a part of a sustainable world system. This criterion is essential because an internally sustainable society can cause unsustainability to other parts of the world in terms of pollution or economic exploitation.

The Brundtland Report provides certain guidelines or principles for devising national policies so that sustainability and development can be combined on a global basis. The Report defines sustainable development as “development that meets the needs of the present without compromising the ability of future generations to meet their own needs”.<sup>5</sup> The Report clarifies this by focusing on the overriding priority of meeting essential needs of the world’s poor whilst drawing our attention to the ‘limitations imposed by the present state of technology and social organization on environmental resources and by the ability of the biosphere to absorb the effects of human activities’.<sup>6</sup>

Two salient features of the Brundtland definition must be noted. In the first place, it gives priority to human beings and human welfare over environmental and ecological sustainability. Thus, the Brundtland concept of sustainability is clearly anthropocentric. Secondly, the social equity aspect is given priority. William M.Lafferty has identified following five principles of sustainable development that can be used to evaluate and prescribe changes in the living conditions:

- “1) They aim to satisfy basic needs and reasonable standards of welfare for all living beings (Dev I)
- 2) They aim to achieve more equitable standards of living both within and among global populations (Dev II)
- 3) They should be pursued with great caution as to their actual and potential disruption of biodiversity and the regeneration capacity of nature, both locally and globally. (Sus I)
- 4) They should be achieved without undermining the possibility for future generations to attain similar or improved standards of equity (Sus II).”<sup>7</sup>

### III

Sustainable development is often interpreted with primary emphasis on only one of the two terms of the phrase. In environmental economics the primary emphasis is on growth or economic development. There the debate between ‘strong’ and

'weak' versions of sustainability concerns the concept of substitution of capitals; that is, whether technology can be a substitute for 'natural capital'.

Very often disputes between different interpretations of environmentally sustainable development concern conflicts between values which have been identified as qualitative and ethical in nature and values that are quantified in economic terms. In the case of the latter, economists recognize value as noticeable through consumer preference and opportunity costs. Such an approach is based on the dominant Western philosophical tradition or world-view. T. O'Riordan and R. K. Turner have divided different approaches to environment into two broad categories, viz, technocentrism and ecocentrism. They have identified four basic worldviews in different approaches to sustainable development: -

- “(a) ‘Cornucopian’ technocentrism: an exploitative position supportive of a growth ethic expressed in material value terms (e.g. G N P); it is taken as axiomatic that the market mechanism in conjunction with technological innovation will ensure infinite substitution possibilities to mitigate long run real resource scarcity;
- (b) ‘Accommodating’ technocentrism: a conservationist position, which rejects the axiom of infinite substitution and instead supports a sustainable’ growth policy guided by resource management rules;
- (c) ‘Communalist’ ecocentrism: a preservationist position, which emphasizes the need for prior macro environmental constraints on economic growth and favours a decentralized socio-economic system;
- (d) ‘Deep ecology’ ecocentrism: an extreme preservationist position, dominated by the intuitive acceptance of the notions of intrinsic (as opposed to instrumental) value in nature and rights for non-human species.”<sup>8</sup>

Ecocentric ideologies insist that environmentally sustainable policy should be based on social norms that individuals accept as members of a community. Ecocentrism is a view that regards human beings as subject to ecological and system laws and whose moral and social prescriptions involve both humans and non-humans. Ecocentric ideologies reconceptualise ethical evaluations around non-human centered attitude to the environment that rejects the view that only humans have intrinsic value. For them nature or environment is intrinsically valuable. The ecocentrists raised the pertinent question concerning the mainstream developmental paradigm, which relies on individualism, property rights and self-interest.

However, in the face of the ecocentrists' call for limits to growth the Brundtland Report responds by rejecting physical limits to growth thesis or absolute limits thesis and admits only those limits "imposed by the present state of technology and social organization on the environments' ability to meet present and future needs". Thus, the essential feature of sustainable development is the requirement that future generations should have resources, both natural and technological, to meet their needs comparable to those of the present generation. However, we shall discuss why a definition of environmentally sustainable development must incorporate non-anthropocentric value of environment. We shall show why mere economic valuation of the environment is inadequate. We shall also discuss why an authentic account of environmentally sustainable development must admit independent value of nature.

In economics natural items are viewed as capital. Economists divide capital stock into three broad categories -physical or man made capital (roads, factories), human capital (skill, knowledge) and natural capital (commercialized natural resources, ecological systems that support economy, and resources providing consumed environmental services). A basic disagreement between environmentalists and economists concern the question whether natural items should be viewed as capital. Environmental economists try to evaluate environment in terms of capital and propose strategies for tackling problems like natural resource depletion, environmental pollution and inequity through market mechanisms. Such attempts have resulted in economic interpretations of sustainability.

Such interpretation of sustainability usually comes in two versions viz, 'weak' version and 'strong' version. The 'weak' version of sustainability assumes substitution opportunities among the categories of capital and requires that total capital stock be kept unchanged. Thus, the 'weak' version assumes that the exploitation of non-renewable natural resources and the destruction of renewable resources may be allowed since equivalent resources available through technology can compensate these. This view also assumes that such substitution through generations can provide the basis of sustainability. However, critics have expressed doubt about the ability to substitute physical and human capital for natural capital. Moreover, concerns for environmental uncertainties and irreversibility as well as a bequest motive have led some thinkers to hold out a 'strong' version of sustainability. According to this

'strong' version, a constant stock of natural capital is an essential component of sustainable development. It also maintains that critical natural capital such as ozone layer and earth ecosystem are non-substitutable and hence must be conserved.<sup>9</sup> Nevertheless, both these theories hold that what sustainability is supposed to sustain is capital. Both these theories intend to supply a measure of capital for both natural and man-made assets, and claim that their idea of sustainability can easily be implemented through such measure.

However, critics point out that sustainable development is much more important as a qualitative concept. H. E. Daly has aptly pointed out that the word 'development' does not connote growth. He says: "When something grows it gets bigger. When something develops it gets different. The earth ecosystem develops (evolves), but does not grow. Its subsystem, the economy, must eventually stop growing, but continue to develop."<sup>10</sup>

In this connection, the observation of Robin Ahfield is worth-mentioning. He has rightly pointed out that measuring natural capital is not practicable. Values of natural resources depend on their potential uses that change from place to place and culture to culture and are also subject to the market. So, the prospective valuation of its probable use would require unending relativization with the state of knowledge and variable demand. Moreover, if natural resources are viewed as natural capital then there are limits to substitution at least in practice. For example, there is no man made substitute for critical natural capital such as ozone layer, earth ecosystem etc. In order to illuminate the incommensurability between the concept of market value and the concept of nature's intrinsic value Robin Attfield observes: "while much of the substitution is compatible with systems remaining intact (as when forest are replanted), some natural systems need to be left intact and unsubstituted if there is to be any cultural arena at all in which acts of substitution can be contemplated, debated or rejected."<sup>11</sup> This area cannot be valued economically. Thus, non-economic value of nature is incontestable.

There are other shortcomings in understanding sustainability in terms of capital. If the supply of resources for human purposes is regarded as the sole criterion justifying substitution then preservation of particular species cannot be a sufficient ground for rejecting plans to build man made capital for the poor. But, more often than not, we construct buildings in the distance only to save certain

species. This shows that there is an additional ground, other than purely human interests, for sustainable practices. The shortcomings of understanding sustainability in purely anthropocentric terms becomes apparent when we observe that both the 'natural capital' interpretation of sustainability and the theory of substitutability view a tree and a heap of stone alike, i.e. a natural capital. Both of these approaches ignore the fact that trees, lions, birds and other living creatures cannot be viewed as mere resource or capital. All living beings have a good-of-its-own. Again, critics of unlimited substitutability have pointed out that this is an attempt at expanding the property system in order to appropriate entire natural order, which cannot be owned in principle. Thus we can say that this is an attempt at commodification of nature.<sup>12</sup>

#### IV

Now, what should be our stand? If sustainable development is to be achieved then the required changes in agricultural practices, energy use, forestry and other industrial structures will not be sufficient. What is required is a shift in attitudes and values in socio- economic and moral aspects of human life. In the true sense of the term sustainable development must include a shift in value. The basis of such a shift is the recognition that the Earth in its natural form must be valued in its own right and not only for its instrumental value. Values like respect for the diversity of life, other creatures and future generation, concern and co-operation must provide the foundation for the ethics of sustainable development. This ethics should build up a co-operative spirit. Education for and from the environment is the most powerful means for achieving such development. Moreover, natural environment is an indispensable source of moral education.

Thus the recognition of non-economic value of nature can provide an adequate ethical basis of environmentally sustainable development. Evaluative measures in terms of utility alone will not help us to build any authentic conserving attitude towards the natural system, regenerative processes of the planet and its scenic beauty. The requisite perspective may develop from a sense of the sanctity of life. Different cultures and religions express such non-utilitarian attitude differently.

In the opinion of Mark Sagoff, people's environmental valuations are not determined by preferences; it is basically their attitudes that determine such valuations. Preferences, as expressed through the market, are not appropriate metric for environmental valuation. Economic methods of valuation and the method of

environmental valuation are incommensurable. In formulating environmental protection standards political, cultural and historical factors must be given due attention. Mere preference-based valuation is not acceptable. Mark Sagoff writes: 'Our environmental goals- clearer air and water, preservation of wilderness and wildlife, and the like are not to be construed, then, simply as personal wants or preferences; they are not interests to be "priced" by markets or by cost-benefit analysis, but are views or beliefs that may find their way, as public values, into legislation. These goals stem from our character as a people, which is not something we choose...' <sup>13</sup>. He rightly claims: 'surely environmental questions... involve moral and aesthetic principles and not just economic ones' <sup>14</sup>. Thus, when we consider the aesthetic value of environment, the inadequacy of preference-based valuation of environment becomes more apparent even within the anthropocentric perspective.

In order to emphasize non-anthropocentric value of Earth's life-supporting system Holmes Rolston reminds us that this value is not 'just a matter of late-coming human interests'. He urges us to identify Earth as a historically remarkable and valuable place, 'a place able to produce value prior to human arrival, and even now valuable antecedently to the human uses of it'. He rightly challenges the assumption that there is only conscious value or valuing. Thus, he continues: 'It seems parochial to say that our part alone in the drama establishes all its worth'. It is true that humans alone can appraise environmental issues on global scale and determine moral obligation in this connection. Humans, as measurer, set up the scales. But these axiological scales do not make up or create the values that we measure. Rolston, again, points out that in the ongoing natural history of this planet there is value wherever there is positive creativity. He says: 'Animals, organisms, species, ecosystems, Earth, cannot teach us how to do this evaluating. But they can display what it is that is to be valued'. On the basis of these considerations Rolston describes values in nature in the following way:

'While such creativity can be present in subjects with their interests and preferences, it can also be present objectively in living organisms with their lives defended, and in species that defend an identity over time, and in systems that are self-organizing and that project storied achievement.' <sup>15</sup> Hence, sustainable development must take account of independent values in nature.

In conventional economic thought sustainable development is understood

as development that involves environmental protection only as a means towards human survival and well-being. Here nature is viewed as a mere means to human development. Yet, the Brundtland account of sustainable development is underpinned by the principle of meeting human needs in such a way as to be consistent with later generations following the same path. Many of us recognize the protection of natural beauty, rich eco-system and species as independent and important goals. Likewise, we might want sustainable eco-system, sustainable societies and sustainable livelihoods that are consistent with basic human needs. Thus, different sustainable practices can very well be means towards the fulfillment of human well being for the present and for the future. Such sustainable practices, based on biocentric or ecosystemic concern, can be valuable without contributing to economic growth. Development does not necessarily imply economic growth. Hopefully, we have the freedom to determine what kind of development we require in order to protect the environment. Hence, the important task before us is to frame policies for sustainable development in such a way as to incorporate the goals of environmental protection and human development as ends in themselves while both function as means to each other.

### References

1. R. Figueroa and C. Mills-Environmental Justice in D. Jamieson (ed)- A Companion to Environmental Philosophy Blackwell (2001), P 426.
2. From One Earth to One World-An Overview by the World Commission on Environment and Development *in* Dryzeck, J. S &D. Scholsberg (eds)- Debating The Earth, Oxford University Press (1999) p257.
3. Declaration on the Right to Development (1986) - United Nations, Chap.2
4. Robin Attfield, Environmental Ethics, Polity Press (2003) p127.
5. From One Earth to One World-An Overview by the World Commission on Environment and Development *in* J.S. Dryzeck Scholsberg (eds)- Debating The Earth, p 263.
6. *ibid*, p 263
7. W. M. Lafferty,(1996)-The Politics of Sustainable Development: Global Norms for National Implementation in J.S. Dryzeck and D. Scholsbery (eds) Debating the Earth, p 268.

8. R. K. Turner, – Sustainability, Resource Conservation and Pollution Control: An Overview *in* R. K Turner ( ed ) Sustainable Environmental Management : Principles and Practice, New Delhi (1992) p1
9. Robin Attfield, *Environmental Ethics*, p 132.
10. Herman E Daly, Sustainable Growth: An Impossibility Theorem *in* Dryzeck, J. S and D Scholsberg (eds)- *Debating The Earth*, p 285.
11. Robin Attfield, *Environmental Ethics*, p 132-137.
12. *ibid*, p 135.
13. Mark Sagoff, – *The Economy of the Earth- philosophy, law and the environment*, Cambridge University Press (1988), p 28.
14. *ibid*, p 45.
15. Holmes Rolston, Values in Nature and the Nature of value *in* R Attfield & A Belsey (eds)-*Philosophy And The Natural Environment*, Cambridge University Press (1994) p 25-31.



## A PLEA FOR PHILOSOPHY

GOPAL CHANDRA KHAN

The tendency of culture in our time is, and will probably continue to be, towards science. This is due, of course, to the immense practical utility of science. In the post-Renaissance Europe a 'gentleman' was expected to know some amount of Latin, but he need not know how a steam-engine was made. In to-day's Europe these 'gentlemen' are less useful than other men. We may now safely assume that, before very long, no one will be considered educated unless he knows something of science, and no study is worth pursuing unless it is scientific, that is, objective and exact. This is all to the good. But what is regrettable is that science seems to be winning its victories at the expense of an impoverishment of our culture in other directions. Art becomes more and more an affair of a few rich persons; it is not felt by ordinary men to be important, as it was when it was associated with religion and public life. Poets have disappeared. I imagine that a hundred years hence every fairly educated person will know a good deal of mathematics, a fair amount of biology, and a great deal about how to make machines. Education, except for the few, will become more and more 'dynamic', i.e. will teach people to do rather than to think or feel. They will perform all sorts of tasks with extraordinary skill, but will be incapable of considering rationally whether the tasks are worth performing. As Heidegger voiced his thought: "At a time when the further most corner of the globe has been conquered by technology and opened to economic exploitation; when any incident whatsoever, regardless of where or when it occurs, can be communicated to the rest of the world at any desired speed; when the assassination of a king in France and a symphony concert in Tokyo can be 'experienced' simultaneously; when time has ceased to be anything other than velocity, instantaneousness, and simultaneity, and time as history has vanished from the lives of all people; when a boxer is regarded as a nation's great man; when mass meetings attended by millions are looked on as a triumph - then, yes then, through all this turmoil a question still haunts us like a specter: What for? - Whither? - And what then?" In the face of this grim prospect we need some serious thinking, and without even minimising the utility

of science, or greatly compromising with the utilitarian mode of living, some sort of balancing is urgently required to save human culture from further decadence.

## II

Francis Bacon advised the scientist to abjure himself in the cause of science and the moral predicament that man is to recover the domain over Nature he lost in the Fall. About ourselves we say nothing, we only allow Nature to speak for herself - and this should be the spirit of scientific enquiry, explained Bacon. But which nature is she that speaks for herself in a scientist's work? Galileo gave his answer. He said :

Philosophy is written in that great book which ever lies before us – I mean the Universe – but we cannot understand it if we do not first learn the language and grasp the symbols in which it is written. This book is written in the mathematical language, and the symbols are triangles, circles and other geometrical figures, without whose help it is impossible to comprehend a single word of it; without which one wonders in vain through dark labyrinth.

We become familiar with Nature through our senses. But nature does not disclose her secrets or methods of operation to the senses; mathematical demonstrations alone furnish the key to unlock her secrets.

Galileo's method of mathematical demonstration follows the distinction between primary qualities and secondary qualities. Qualities, such as number, figure, magnitude, position, and motion, which cannot be separated from body-qualities, and which can also be wholly expressed mathematically, are primary qualities. All other qualities are secondary, subordinate effects of the primary on the senses. Real nature is composed of primary qualities only, and we can have statements of truth with regard to this primary or real nature. With regard to secondary nature we can just make subjective judgements, such as we have in politics, law, history, etc. They do not give us true descriptions; they just express subjective opinions. Only mathematically organised science can give us a true description of the world. Success in science, explained Galileo, depends on our ability to resolve the world of sensible experience into the world of mathematical object, i.e., primary qualities, and to deduce valid conclusions from them. The first step towards this resolution will be reduction. The scientist will have to reduce or leave out of consideration all that is

secondary (or what Descartes regarded as res extensa) as 'material hindrances' to his science. If he can successfully do this he will get agreeable results through his scientific calculations. To quote from Galileo :

... Just as the computer who wants his calculations to deal with sugar, silk, and wool must discount the boxes, bales, and other packing, so the mathematical scientist, when he wants to recognise in the concrete the effect which he has proved in the abstract, must deduct the material hindrances, and if he is able to do so, I assure you that things are in no less agreement than arithmetical computations. The errors, then, lie not in the abstractness or concreteness, not in geometry or physics, but in a calculator who does not know how to make a true accounting.

Ever since Galileo, modern science came to be increasingly viewed as applied mathematics. Newton, who came after Galileo, had to find new and new mathematics to raise modern science to its unprecedented height.

The spectacular success of Galilean - Newtonian modern science, also known as positive, objective or exact science, has convinced a section of explorers of knowledge that the shapes of reality are mathematical, that integral and differential calculus are the alphabets of just perception. As has often been noted, a branch of enquiry passes from pre-science into science when it can be mathematically organised. It is the development within itself of formulaic and statistical means that gives to a science its dynamic possibilities. By virtue of mathematics, the stars move out of mythology into the astronomer's table. The tools of mathematical analysis transformed chemistry and physics from alchemy to the predictive sciences they are now. Even in biology gone are the days of Darwin. In post Darwinian biology, mathematics has played an ever-commanding role. To-day, large areas of biology, such as genetics, are mainly mathematical . Where biology turns towards chemistry, it abandons the word for the figure.

The cult of the positive, the exact, and the predictive has invaded subjects of study like history and economics in no less measure. Historians have now begun to record their materials as elements in the crucible of controlled experiment. From impartial scrutiny of the past there emerges those statistical patterns, those periodicities of natural and economic force, which allows the historian to formulate

'laws of history'. This very notion of 'historical law', and the implication of necessity and predictability, which are crucial to Taine, Marx and Spengler, are a borrowing from the sphere of the exact and mathematical sciences. The illusion of science and the fashions of the academic have transformed our young historian into a smart bably gnawing at the minute fact or figure. In economics econometrics is gaining on. The cardinal terms – values, cycles, productive capacity, liquidity, inflation, input-output - are in a state of transition. They are moving from the linguistic to the mathematical, from rhetoric to equation, and their laws or terms apply to all economic beings or elements to be found anywhere or nowhere, without such subjective elements as feeling - comprehensiveness, purposiveness etc. Or consider sociology. Much of modern sociology is statistical table, the curve or the graph. The temptation of modern objective science is no less flagrant in modern art and music. A just touch upon the subject by quoting a passage from the Musical Quarterly, the title of the discussion in it being "Twelve Tone Invariant :"

The initial pitch class of S is denoted by the couple  $\langle 0, 0 \rangle$ , and is taken as the origin of the coordinate system for both order and pitch numbers, both of which range over the integers 0 - 11 inclusive, each integer appearing once and only once as an order number and a pitch number. In the case of order numbers this represents the fact that twelve and twelve pitch-classes are involved : in case of pitch numbers, this is the mathematical analogue of octave equivalence (Congruent mode. 12).

The mathematical mode of approach to music, the masters of modern music proudly claim, leads to uniformity of configurations that eliminates the last traces of unpredictability or surprise, and thus makes its thoroughly objective, rather scientific. The music that is produced by this kind of approach is of considerable fascination and technical interest, never mind much of what passes for music at the present time is just brutal noise. The position of dancing and dance -music, painting, sculpture, etc. is no different. In consequence, the emotional needs that were formerly satisfied in aesthetically admirable ways are now finding more and more trivial outlets.

The spectacular success of modern science has also made the philosopher vulnerable to temptations, and the desire to be positive, exact and predictive is no less prominent in philosophy than in comparable fields of learning and understanding.

Classical and mediaeval philosophers were wholly committed to the dignity and resources of words. They believed that words, handled with requisite precision and subtlety, could bring the mind into accord with reality. But the philosophers of our time hold out small hopes. They feel that our awareness of the complications of reality is such that a unification or synthesis of understanding which made words of language possible no longer works. They invent or postulate a syntax free from the ambiguities and imprecisions which history and usage brought into common language. They borrow the conventions of mathematical inference and deduction and apply them to other modes of thought in order to determine whether such modes have validity. In short, they seem to objectify crucial areas of philosophic enquiry by stepping outside language. The non-verbal instrument of mathematical symbolism is now being applied to morals and even to aesthetics. There is scarcely a branch of philosophy in which we do not find the numerals, italicised words and arrows with which the symbolic logicians seek to replace the shop-worn and rebellious host of words.

What I have argued so far is this. The retreat from the logos *vis-a-vis* self-understanding has become a general tendency with what we proudly call our cultural accomplishments, and large areas of meaning and praxis which were previously occupied by words, the heartland of the logos, are now occupied by the symbols of logic and mathematics. This has a telling effect on literature, philosophy, theology, law, the arts of history, and similar disciplines which endeavour to enclose, within the bounds of rational discourse, the sum of human experience. The role of the poet in our life and in the life of words has greatly diminished. There was not a single subject on earth about which a Vedabyāsa or a Shakespeare could not be poetical about, or for which his words were insufficient. But to-day, most of the 'true pictures' are beyond the range of his perception and grasp of his words. Only a fool may now believe that a homer will spring up to write an Iliad on the Gulf-War. The position of the philosopher is no different. There was not a single subject on earth about which a Plato or a Nagarjuna or a Kant could not philosophise. But listen to what Wittgenstein, who is ironically enough regarded as the greatest of modern philosophers, has to say of philosophy. Most of the propositions and questions to be found in philosophical works are not just false; they are non-sensical. His dictum is : say nothing except what can be said, i.e. propositions of natural science,

and philosophy is not one of the natural sciences. Thus to do philosophy, according to Wittgenstein, is to show that there is no philosophy in the real sense of the term. The closing paragraphs of the *Tractatus* is not a claim for the potentiality of philosophic statements such as Descartes advanced. On the contrary, it is a drastic retreat from the confident authority of traditional philosophy. It leads to the equally famous conclusion: "And so it is impossible for there to be propositions of ethics." Yes, Philosophy has nothing to say, ethics cannot be expressed, and besides ethics, most of the traditional areas of philosophic speculation are among the inexpressibles, if, of course, by what Wittgenstein repeatedly referred to as our 'language' is taken to mean the logico-mathematical language carefully developed after the model of modern exact science.

### III

These are some of my melancholeous thoughts, which nevertheless do not drive me in despair. For more than twenty-five hundred years man has been philosophising, and the results of his persistent efforts is innumerable systems of philosophy, each different from the other. While the men of positive science marvel at the ever-increasing fruitfulness of their field of learning and pity or mock the poor philosopher, every century sees at least one genius come forward with a new philosophy. Man, so it appears, is unable to stop philosophising, he simply cannot give up philosophy.

Many of those who reject philosophy point out that even though the philosophical way of thinking is much older than that of modern science, it has not yet managed to formulate even a few theses which are unanimously accepted by all philosophers. One could even say that perhaps there exists not a single thesis which is not denied by some philosophers of the past, present, or future. What they fail to see, however, is that every genuine philosophy is *per se* original. It finds its starting point in the personal presence of the philosopher who I am to reality. This spirit's presence to reality is what is called "experience". There may be endless moods of spirit's presence to reality, endless ways of experiencing reality, not all of which are philosophical. But at least this much is certain: to be philosophically meaningful it must give expression to reality. Poets, artists, philosophers, and such other creative geniuses give expression to reality in their own ways for which there can be no objective rules or principles. Each work of art, each poetry, for example, is unique,

and is a class by itself. It is not produced according to a pre existing rule. It is rule by itself, though a second of it cannot be produced by the rule. It can at best be imitated but not reproduced. The position is the same with philosophy. It is life itself which raises philosophical question, and every life is personal and original. Accordingly, man is called to philosophise in an original and personal way. A Philosophy, therefore, cannot be judged by the standard of impersonal scientific truth which conforms to the mechanical law of nature. The law of nature is inexorably necessary, but the philosopher's thought follows free.

As I have just explained, as a philosopher, I am a person, an I, and my philosophical thought is only authentic if it is my philosophical thinking. Every person, however, is inserted in history which is not personal. I can never begin to think from zero, for others have begun to think before me and I am carried by their thought. It is impossible to think without tradition. But thereby the philosopher does not have to abandon any claim to personal thought. He is called to infuse new life into this history. Philosophy is always concerned with a personal experience and a personal expression of the wealth of being. But it is because other preceded us that it is possible for us personally to be something to which otherwise we would perhaps have been blind. Plato, Aquinas, Descartes, Kant, Marx etc. are still alive among us. They continue to "speak" to us to see reality in new and new ways. Once this is accepted, there is no reason to be scandalised by the existence of many contradictory systems of philosophy, and endless disagreements among philosophers.

Before I end this plea I must add a few words on the "usefulness" or "uselessness" of philosophy. For those who subscribe to scientism (that is, absolutism of physical science) philosophy is a joke. In self-defence the philosopher could perhaps be tempted to demonstrate the usefulness of philosophy. Such an effort, however, would be in vain. How would it be possible for those who do not see the value of philosophy to attribute any other meaning to the term "useful" than the usefulness which they experience in the pursuit of thier own science? Nuclear physics, biology, economics and such sciences are useful, they serve the workaday world in which they are integrated, but with respect to this world philosophy is wholly "useless". It can abandon this "uselessness" only under penalty of ceasing to be philosophy. Indeed, a first description of philosophy is an act through which

we pass beyond the world of work. But it is precisely because our society tends more and more to become a technocratic organisation of work that philosophy is not only “useful” - albeit in a totally different sense than its technocratic meaning - but even necessary, at least for many.

The assertion that philosophy is “useful” , even “necessary” cannot be proved outside the pursuit of philosophical thinking. The understanding of the usefulness and the necessity of philosophy presupposes presence to the experience of actual philosophising. Because of the fact that this reality is absent from one who is totally absorbed by a technocratic mentality, it must be said that what the philosopher says about the act of philosophising can at most be accepted by in good faith by the non-philosopher. There exists, moreover, the above mentioned difficulty that such an acceptance is unphilosophical . As a rule, therefore, the plea for the usefulness of philosophy fails to convince the non-philosopher. Philosophers, on the other hand, do not need such plea, because the value of philosophy clearly reveals itself in philosophical thinking.

### References

1. Russell, B. : *Sceptical Essays*, Ch. 17, “Some Prospects : Cheerful and Otherwise”, Unwin Paperbacks, 1977, pp. 176-189.
2. Galilo, G. : *Dialogues Concerning the Two Chief World Systems*, Trans. Drake, S., University of California Press, Berkeley, 1953 pp. 148 ff.
3. Burt, E.A. : *The Metaphysical Foundations of Modern Physical Science*, Routledge and Kegan Paul, London, Second Edition, pp. 64 ff.
4. Steiner. G. : “The Retreat From the Word”, in *Language and Silence Essays* 1958-66, Faber & Faber, London, pp. 42 ff.



## PROOFS FOR THE DIVINE EXISTENCE

RAGHUNATH GHOSH

### I

Any type of discussion on the nature of an entity presupposes its existence. The discussion on the concept of God becomes meaningful if the Divine existence is proved. Keeping this theory in view the Naiyayikas have made an auspicious attempt to prove the Divine existence. In this portion an attempt is made to give an account of the existence of God, review these arguments and test the tenability of them.

### II

To *Nyāya* God is accepted as a category, which comes under *Ātman* or Self, as it is treated as *Paramātman* or Absolute Self. To the Naiyayikas individual self (*jīvātma*) is the substratum of cognition (*Jñānādhikaraṇa*) and also it is the locus of the qualities like desire, effort, intellect etc. Arguments for the Divine existence may either be perceptual or non-perceptual. Both of them fail to prove the existence of God. Two types of perception, external and internal, fail to prove the existence of God. For, the external perception cannot reveal any substance having no colour, taste etc. As God is not endowed with the afore-said qualities, He is not capable of being perceived with the help of external sense organs. The internal sense organ i.e., mind cannot reveal God because the mental states like pleasure, pain etc alone are revealed by internal sense organ. As God is not obviously a mental state, there does not arise any question of perceiving internally.

The opponents of the Naiyayikas are of the opinion that even inference cannot reveal God, because for an inferential argument a proper reason or *hetu* is needed. To them such a reason or *hetu* is not available for inferring the existence of God. This argument of the opponents cannot be taken for granted. For, though perception cannot reveal God yet there are various arguments for inferring the Divine existence. In other words, there are some favourable reasons or signs through which the existence of God can be established. The Naiyayikas have forwarded the following syllogistic argument in favour of the Divine existence: 'A binary particle of the Earth is due to a causal agent (*kartā*), as it is an effect like a pot'

(*Kṣityankurādīkam kartr̥ janyam kāryatvāt, ghaṭavat*)<sup>1</sup>. This can be explained in the following way:

‘Every effect is produced by a causal agent, e.g., a pot;

A binary particle of the element of the Earth is an effect;

Therefore, it is produced by a causal agent.’

In the above-mentioned argument there is no scope for doubt the validity of the major premise or first premise, because the truth of it depends on the cosmic instances like ajar or a pot etc. having no other contrary instances. So the major premise is self-evidently true. In the same way there is no confusion about the truth of the minor premise also. For, a binary particle of the earth is formed through the combination of the two earthly atoms. By virtue of the fact that a produced object is an effect, the premises do not create any formal difficulty. The conclusion deduced from these premises is very much cogent and convincing. Though there is no difficulty regarding the truth of the formal structure of this argument, it does not entail that God exists. From the premises it follows that there must be a causal agent behind the production of a binary particle. In reply the theistic contention shows that the justification of the argument lays on the correct interpretation of two terms-‘a binary particle’ and ‘a causal agent’. Let us see what may be the correct interpretation of these two terms. ‘A binary particle’ means the *dvyaṇuka* (binary atoms) of the earth originated through the combination of two atoms of earth’. Even if it is accepted, it may lead to another problem of the following type. An atom being unconscious in nature cannot be combined automatically at the time of initial creation, just as a car cannot move without a driver. In the same way it may be presupposed that without the intervention of a conscious agent the combination of two unconscious atoms is not possible. For this reason a conscious causal agent behind the creation of this cosmic world through the combination of atoms must have to be accepted.

It may again be argued that though a causal agent is accepted behind the creation, a little reflection reveals that such agency not being available in ordinary human beings like us must exist in super being who is God. If it is accepted that the atom of the earth etc. can be conjoined automatically without the help of such causal being or conscious principle, this creation would go for an endless period of time leading to the impossibility of dissolution. But in reality both the creation and destruction of this earth are to be accepted. This theory is not also denied in the *S’ruti* and

*Smṛti*. If an object is originated, it will surely be destroyed. An entity having origination and destruction is called noneternal (*anitya*). A *dvyaṅka* being endowed with the property of origination will have destruction. Hence there must be some causal agent who is no other than God or *Paramātmān*. Let us consider why God is called the agent of this world. What is to be understood by the term '*kartā*'? The above discussion suggests that no human being can produce a *dvyaṅka* (binary atom). A potter or weaver is taken as a causal agent behind the production of a jar or pot, because they have got an immediate apprehension of the materials, which produce a pot, and has a desire of producing it and also has obtained thorough knowledge of using the materials. In the like manner, with regard to an effect like *earth-dvyaṅka* a person who is taken to be a causal agent will have an immediate apprehension of earth-atoms from which a *dvyaṅka* is produced. As such an agent is not possible among the finite beings, a causal agent must be other than a finite being. This infinite being is God or *Paramātmān*<sup>2</sup>.

God may be called the causal agent of this world, as He possesses all the characteristic features of an agent. In other words. He is the only Being who is endowed with the capacity of apprehending directly all the elements like atom etc. that are essential for creating this world due to having unlimited power and capacities. Such capacities are not found among the ordinary human beings like us. It may again be explained that the ordinary human beings cannot attain the direct cognition of the unlimited number of air-atom, water-atom etc. and also dyads of them. Other characteristics of being an agent like the effort and desire of creation remain in God who design this universe after reviewing the scope for the experience of the result of *karma* performed by an individual being. Such an activity cannot be undertaken by an ordinary human being due to having limited power and knowledge in respect of it. Hence there are no other alternatives than to prove the existence of God as a causal agent of this world.

The objection raised by the atheist that there is no testimonial proof for the existence of God cannot be taken for granted. For there are several proofs in favour of the existence of God in the *S'ruti*, which runs as follows: '*Ya ḥ sarvajñāh sarvavit*' (i.e., He is all-knowing and omniscient). It may be argued that the terms *sarvajñā* and *sarvavit* are used in the same sense and hence it is tautologous. In reply it is said that this *Upaniṣadic* statement can be interpreted in a different way. The

term ' *sarvajña* ' means a person who realizes the subtle nature of everything in a general way including atoms etc. and the term ' *sarvavit* ' means a person who has got the cognition of all things in details<sup>3</sup>. The *Bṛhadāraṇyakopaniṣad* describes God as the greatest unborn self having cognition and surrounded by the vital forces or *prāṇas* and as the space within heart. He is the ruler of all, the lord of all, and the king of all. He remains unaffected by the works done by Him. In other words. He, though protector of the earth, does not become great by good works or narrow by the evil activities.

Apart from this causal argument there are many arguments in favour of the Divine existence, as the agent of the Veda, the creator of *adr̥ṣṭa* and the *nimittakāraṇa* (the auxiliary cause) of all non-eternal elements. Generally all the theists accept the *Veda* as authority and hence rely on the Vedic statements. We do not find any clear-cut evidence regarding the fact in what time or by whom or in what place or how the Vedas have been written. The existence of an agent of the Vedas is presupposed by virtue of the fact that they have got the nature of sentences just like the *Mahābhārata*. An exceptional, all knowing and an intelligent being write all the sentences of the Vedas. If these were not written by an omniscient being, they would have been treated as ordinary word, but not as the *Veda*. But we do not find any evidence that among human beings such capability remains. Therefore, all knowing and almighty God must be an agent or the creator of the Vedas. Because God who is the composer of the Vedas is free from errors<sup>4</sup>. These arguments are more or less admitted by some philosophers of other schools. Gautama, the author of the *Nyāyasūtra*, does not depict God as the composer of the Vedas, but he admits that the Veda is the speeches of a person devoid of any error, which is called *āptaprāmāṇya*. Just as the evidence of the reliable persons determines the evidence of the *Āyurveda* and *Mantras*, the evidence of Veda depends on such evidence of the faultless or errorless but reliable persons. If it is said that the saints like Kapila, *Vas'isṭha* etc. are omniscient and hence they can compose the Vedas, we may be led to a situation when we shall have to accept many wise persons as the composer of the Vedas, which is not at all acceptable<sup>5</sup>. Further, the existence of God depends on the evidence of the Vedas. *Kaṇāda*, the author of the *Vaiśeṣikasūtra*, has accepted the view that the Vedas are taken as the source of valid cognition as it is introduced by God<sup>6</sup>. It has also been stated that the Vedas

are composed by an intelligent agent who is the protector of the eternal religion which is called 's'ās'vatadharmagoptā'.

### III

So far we have discussed the causal argument for the Divine existence. Now we may turn our attention to another type of argument given by the Naiyayikas. The entities that are not seen are called unseen or *adr̥ṣṭā*, which plays a very important role in an individual's life. If we look towards the world, we will be able to see the infinite diversities among various types of man- some are rich, some poor, some happy, some unhappy etc. The unseen factors (*adr̥ṣṭā*s) play an important role in these diversities<sup>7</sup>. These are the results of our activities performed in this birth or in another birth. Every being has to enjoy the result of actions (*karma*) performed by him. This is the natural reign in the moral world. An action does not remain without generating its result. It is true that the result of moral action may cause happiness or misery among the beings. But what is the procedure of generating result of an action? There are diverse principles regarding the enjoyment of the result of *karma*. Persons are found to enjoy the result of *karma* performed in the youth at the old age, and also to enjoy the result of an action done in the previous birth in this birth. How is it justified? In reply it may be said that the result of integral actions is collected as virtue and the result of non-integral actions is collected as vice. This virtue and vice are called *adr̥ṣṭā* by virtue of the fact that they are not seen. One who, after taking an account of the result of action done by an individual, conveys the result is called God. It is sometimes seen that in spite of heavy effort one is not conjoined with the satisfactory result. Under such a situation it has to be presupposed that without the help of some other cause the action is not capable of producing result. We do not find this other cause among the perceptible objects in this world. The imperceptible cause of conveying the result of action is God or *Īs'vara*<sup>8</sup>.

It is a fact that an individual is not always conjoined with the desired result though he tries his best to have it. From this fact it is inferred that the result of *karma* or action is not in accordance with the desire of an individual being (*jīva*). The result of action (*karma*) performed by an individual being is conveyed by a powerful being, which is no other than God.

Against this argument the opponents have raised an objection of the following type.

If persons do not perform their works, the result of *karma* done by them cannot be produced. Hence it is the action (*karma*), which solely produces result. What is the utility of accepting the existence of God? If the attainment of the result of *karma* depends on God, an individual being without resorting any effort to perform certain activities would attain the result of *karma*. In response to this objection it is said by the Naiyayikas that God is the agent of *karma* and also an agent of the result of *karma* of human being. In other words, it can be said that the human beings perform their activities on the desire of God and hence *karma* is not the reason of its result. Therefore, an individual being (*jīva*) cannot attain the result of *karma* without the desire of God. God is described as the sole authority of every work performed by an individual being. He can give the result of *karma* if someone has got some effort to perform it. God takes care of every body in the same way, as He has no enmity or friendship, which is evidenced in the *S'rīmadbhagavadgītā* - 'Samo' *ham sarvabhūteṣu na me dveṣyo sti na priyaḥ*.

It should be admitted that God creates this world so that individual beings can experience the result of *karma*. That is why, the creation of this world has been made by God in accordance with the result of *karma* done by an individual being. Due to the existence of the desire of God each and every person gets his individual result as per the activity performed by him. This idea has been expressed in the *Bṛhadāraṇyakopaniṣad*<sup>9</sup> in which it is stated that a man who performs good works becomes great and a man who performs sin becomes sinner. In this way he becomes virtuous and vicious after performing respective activities. From the above discussion it can be concluded that individual beings perform their activities and God provides them results according to their *karma*.

It may be argued that there is no auxiliary cause behind the creation of the world and also behind the production of body etc. That is, an object can be produced without the help of any auxiliary cause (*nimittakāraṇa*) just as the sharpness of a thorn or of a horn produced automatically, i.e., without taking the help of the auxiliary cause.

In response to this Gautama says- 'Ammitto *nānimittataḥ*', where it is said that it is not true that an object comes into being without being dependent on any auxiliary cause. It is found in the empirical world that an object comes into being depending on some auxiliary cause. *Nimittakāraṇa* or auxiliary cause is that from which an

object is produced.<sup>10</sup>

It is not true that the sharpness of the horn or thorn does not depend on any auxiliary cause. For it (sharpness of thorn) is produced with the aid of atoms being associated with the unseen factors. In the same way, it can be said that this world cannot come into existence without having any auxiliary cause. Hence God is inferred as the agent or auxiliary cause for the creation of this wonderful world.

Since all actions and its result of an individual being (*Jīva*) are directed by God, we cannot say that God alone or *adr̥ṣṭa* (unseen factor) alone can be the cause of these actions and their result. But both the activities performed by the individual beings (*Jīva*) and God is the *nimittakāraṇa* or auxiliary cause of this creation. That is say, if God creates this universe according to his own desire without paying any heed to the virtue or vice, the result of *karma* performed by an individual being, He may be described as a cruel-hearted and having the nature of favouring someone indiscriminately, which is the mark of performing partiality. As He, being God cannot do it, it has to be taken into account that He creates this universe according to the virtues and vices earned by an individual being. A *Jīva* is the agent of *karma* and he, being directed by God, performs all actions and hence he may be called a *prayojakartā* (i.e., a causative agent), who is an agent of the unseen factors (*adr̥ṣṭa*) also.

*Udayanācārya* in the first stanza of his *Nyāyakusumāñjali* is of the opinion that *adr̥ṣṭa* must be accepted for the integral and non-integral actions of a *Jīva*. So eternal and all knowing God must be accepted as the agent of these *adr̥ṣṭas* of an individual being. That is to say, just as inanimate objects like an axe etc., are not capable of doing any work, i.e., cutting wood without a conscious being, inanimate elements like *adr̥ṣṭa* of an individual cannot be the cause of the creation of this world without a conscious Being. But the individual beings having limited knowledge and capacities cannot be an agent of their unseen factors (*adr̥ṣṭa*). So the existence of omniscient agent who can perceive innumerable *adr̥ṣṭas* of innumerable individual beings is to be admitted. This omniscient agent is God.

God or *Parames'vara* is also the employer of an individual being to non-integral action like integral one. He performs so for giving them chance to enjoy their result of *karma* performed in the previous birth or in the present birth. Even the possession of different bodies is in accordance with the vices and virtues performed in the

previous birth. God engages one in integral action to make them liberated. Liberation is also under the control of God. *Mādhavācārya* also says that liberation which an individual through the purification of mind or with the help of the water of the injunctions of the *Sāstras* and also through the Divine grace can attain an absolute cessation of sufferings like birth etc. From this it can be concluded that the *S'āstric* injunctions as well as the Divine grace are essential for attaining liberation, which is accepted as the Ultimate goal by the most of the systems of Indian Philosophy.

It has been stated by Udayana that from the fact of dependence, from eternity, from diversity, from universal practice, and from the appropriate to each individual self-mundane enjoyment implies a supernatural cause (*sāpekṣatvādanāditvād vaicitryād vis'vavṛttitvaḥ / pratyātmaniyamādbhukterasti heturalaukikaḥ // Nyāyakusumāñjali - 1/4*). First, in order to establish the class of causes in general Udayana says- '*sāpekṣatvāt*' i.e., due to dependence. It means that effect is occasional. All effects must have a cause since they are occasional (*kādācitka*). The entity which occurs in a particular time and does not occur in a particular time is called occasional or *kādācitka*. Each and every effect exists after its origination, but not before and hence it is called *kādācitka*. The eternal entities remain at all times while the absurd entities never exist. On account of this they are not considered as *kādācitka* or occasional.

If the cause of a jar were eternal, the jar etc would have to be taken as eternal. If a jar's cause were occasional, the series of causes would have to be taken as occasional leading to the defect of *Infinite Regress (anavasthā)*. If a cause is occasional, the cause of it would be taken as the same, which would again depend on another one, which is also occasional, and thus there would arise the defect of *anavasthā*. In order to avoid this defect one of the causes, which is primordial in the series, has to be accepted as having no cause (*ahetuka*). In reply it is said- *anāditvāt* (from the eternity of cause and effect). The relation between cause and effect is eternal as a stream. The *infinite regress (anavasthā)* like seed and sprout is faultless, as it is not experienced with the senses. Eternity is felt as a capacity of an individual and as a stream. The Self, Space, prior absence (*prāgabhāva*) etc. are eternal individually, because we do not find any moment of their origination. The seed and sprout, being individually originated, are eternal as a



stream, because between these no one has felt it as having primordial origination. If at all a cause is required, Brahman or *Pradhāna* may be regarded as the cause. To meet this objection Udayana says- '*vaicitryāt*' (due to the diversity). The diversity of effect implies the diversity of cause. The syllogistic argument goes as follows: '*Kāryam victrakāraṇavat vicitrakāryatvāt*' (i.e., an effect is endowed with diversified cause, as it is a diversified effect). If a single cause were admitted as a cause of the diversified effects, the diversity of effects and their varieties would not have been possible.

If there is at all necessity of admitting diversity of causes, this diversity must consist of the visible causes. Why are the invisible causes like unseen factors (*adr̥ṣṭa*) etc taken into account? In reply it is said- *vis'vavṛttitaḥ* (i.e., due to the universal practice). All wise persons are found to be inclined to the performance of sacrifice etc. with a desire to avail otherworldly welfare, which can never be in vain. The sacrifice etc. cannot give rise to fruit unless the acceptance of some unseen factor (*adr̥ṣṭa*), which exists after the ritual is over. Between the performance of the sacrifice and the attainment of fruit there is an intermediate operating factor, which is called *adr̥ṣṭa*.

It may be argued that the unseen factor should remain inhered in the enjoyable object, but not as a quality inhered in the self. In response to this it is said - '*pratyātmaniyamādbhukteḥ*' (due to the enjoyment of the happiness or misery which is different in different self). The enjoyment either in the form of happiness or misery is different in different self. From this it is assumed that the unseen factor or *adr̥ṣṭa* remains in the self but not in the enjoyable object. Many persons may enjoy an object, but some of them may feel happiness and some misery. The same object may become the cause of happiness to someone and misery to someone. For this reason unseen factor inhered in a particular self becomes the cause of a particular feeling towards the object. For the reasons mentioned above the supernatural causes like *adr̥ṣṭa* etc. have to be accepted. As an agent of conveying the result according to this unseen factors God has to be accepted.

Regarding the Divine existence *Udayanācārya* has given a beautiful verse, which is worth mentioning in this context. All the inferential arguments in favour of the Divine existence have been put in a verse, which runs as follows:  
*Kāryāyojanadhrtyādeḥ padāt pratyayataḥ s'ruteḥ* ।

*Vākyaṭ saṁkhyāvis'eṣācca sādhyo vis'vavidavyayaḥ* ' || 11

That is, 'from effects, combination, support, traditional arts, authoritativeness, *s'ruti*, the sentences there of, and particular numbers, an everlasting omniscient Being is to be established.

From the fact of effect God is inferred, which is mentioned earlier (*kṣitiḥ sakartṛka kāryatvāt*). In this argument the subject (*pakṣa*) i.e., earth or *kṣiti* denotes each and every generated object and hence there is no chance of contradiction (*vādha*) in the case of atom (*paramāṇu*), which is not at all generated or *janya*. There is an effect called *siddhasādhana*, because in the generated objects a jar etc that comes under the generated entities the phenomenon of having an agent (*sakartṛkatva*) is already established. In spite of this it is not harmful, because this inferential cognition of a probandum or *sādhyā* has been done in the subject, which is limited by the limiter of subjectness (*pakṣatāvachedada*). If the opponents try to prove the absence of agency (*kartṛtvābhāva*) in the case of God, which is a *pakṣa*, a question may be asked to them in the form- whether the subject, or *pakṣa* i.e.. God is established through reasoning or absurd. If it were taken as an absurd entity, the inference would be taken as fallacious due to having a defect called *ās'rayāsiddhi*. If, on the other hand, God is established with help of some reasoning, it will be established as the agent of this world. If so, the inference of the absence of agency of God would have contradicted, because it's existence is already proved through reasoning. Hence, God is to be admitted as the agent of this world.

The second argument in this connection is that the existence of God is to be inferred from the fact of its agency in arranging (*āyojana*) the atoms, which are the initiators of creative activity. The initial creation starts from the combination of atoms. As atoms are unconscious in nature, they cannot automatically be combined without the intervention of the conscious just as an axe cannot work without the help of a conscious operator. Had it been accepted that the atoms are automatically conjoined without the help of a conscious principle, it would follow that an unconscious can act without the help of the conscious and it also follows that creation would follow for an endless period of time leading to the cessation of dissolution. These two unwanted consequences would have to be accepted, which is not at all possible. That is why; a conscious principle has to be accepted behind the combination of the

atoms. This conscious principle is God, which is supported by *S'ruti* text also. It has been stated that when God is awoken, the world becomes active. When this cold-hearted one is sleeping, the whole world becomes inactive. The ignorant individual being is not the controller of his happiness and misery. They go to heaven or hell being guided by God. *Prakṛti* creates the whole kinetic and static world being supervised by Him.

It has been mentioned earlier that God is inferred as the creator of the world and also an agent of conjoining the atoms at the time of creation. Secondly, the elements, which have got weight, cannot exist in void. If a stone is thrown upward, it will fall down. We can say such type of sustenance is a kind of effort. When a bird flies, it does not fall down though it has some weight due to having some effort in it. Similarly, there must be some effort with the aid of which this world is not falling down though it has got some weight. But if the bird is shot down, it will fall down as its effort ceases. But in reality it is found that the world, though having some weight, is not falling down. So it can reasonably be concluded that there must be some effort. As the weight of this world is beyond the weight of every perceptible elements of this world, none except God can convey an effort or support to this world. This particular function is called *dhṛti* or upholding the universe. The term *ādi* incorporated with the term *dhṛti* signifies the destruction also which is caused by someone having effort. In other words, the whole world starting from the universe to dyadic compound is destructible by someone having some effort, because it is destructible in nature, just like a tearing cloth (*Brahmaṇḍādidvyaṇḍukaparyantam jagat prayatnavat vinas'yam vinās'yatvāt pāt'yamānapāt avat*).

The existence of God can be proved from the fact of the destruction and creation of this world. The world is created or destroyed by God's will. The existence of an agent of such activities has to be inferred. This agent is not available among the human beings having limited knowledge and capacity. Hence God is to be accepted as the agent of the same, because He has no limitations or bindings: At the time of destruction of this world only atoms exist and nothing else. When creation starts, it starts with the combination of atoms, which can be successfully accomplished by God alone. Because He alone knows the minutest character of atoms and acquires the power of combining two minutest atoms.

Another argument for the existence of God is forwarded with the word- *padāt* ,

which etymologically means something by which the object of usages is known (*padyate gamyate vyavahārāngamartho 'neneti*). From this it is known to us that the meaning of the term '*pada*' is the verbal usages of the old (*vr̥ddhavyavahāra*) from which the Divine existence is established. The syllogistic argument will be of the following type: 'The expertise of a weaver in producing a cloth etc, the verbal usage of the human beings and the usage of the letters etc lie on an independent being, as it is a case of verbal usage'. This independent being is God.<sup>12</sup>

God can also be established with the help of *pratyaya* i.e., authority of having strong belief. No one can have trust on something if it does not have any authority. The continuous trust on verbal testimony is caused by the attribute in the form of right cognition of the sentence meaning, as it is a kind of *pramāṇa*, like perception etc. As the great persons have always admitted its authority, it cannot be said that it lacks *pramāṇya*. It is beyond the purview of an individual having limited knowledge to know the virtue and vice and hence the possibility of having an attribute in the form of right sentence meaning is not possible in him. It is possible only by an omniscient being who is God.

With the reason- *s'ruti* the existence of God is proved. That is, God is inferred as the composer of the *s'ruti*. The inferential argument based on the method of difference is of as follows: 'The Vedas are composed by an Omniscient Being, as they are Vedas in nature. That which is not composed by an Omniscient Being is not the Veda, just as the ordinary sentences' (*Tathā hi - sarvajñāpranīta vedaḥ vadatvāt. Yat punarṇa sarvajñāpraṇītam nāsau vedo yathetaravākyaṁ*). What is called the Veda? That whose source is not available and which is accepted by the great persons is called Veda. The sentences composed by Manu etc have got their source in the Veda. Our perception etc cannot be the source of the Vedas, because there is a chance of illusion. As they are accepted by the great persons, they are stated to be perfect. The gapless continuous tradition cannot be their sources, because this continuity is disconnected at the time of dissolution. Hence the Vedas have no source of origination and they are taken to be composed by the Omniscient Being who is God. The inference in proving the existence of God can be drawn basing upon the method of agreement also. From the incorporation of the term '*vākyaī*' it is known that the Naiyayikas have introduced another type of affirmative inference having *hetu* in the form of

*s'ruti*, which runs as follows: 'The Vedic sentences are composed by an individual being, as they are sentence in nature, just as the sentences uttered by us'. (*Vedavākyāni pauruṣeyāni vākyatvāt, asmadādivākyavat*). This composer of the Vedic sentences, not being available in ordinary human beings, is taken to be God.

From the standpoint of a particular number (*samkhyāvis'eṣāt*) the existence of God is inferred. The dyadic and triadic compound must have some quantity by virtue of possessing the nature of substance. This quantity being an effect must have some cause.

The quantities existing in atomic and dyadic compound cannot be the cause of the same, because the former is having eternality and the latter is having an atomic one. Moreover, the quantity of triadic compound is large (*mahat*). If such quantity can be originated from something having atomic dimension, the dyadic compound which also arises from the atom would have been taken as having the large quantity (*mahat*), which is not possible in the actual world. It cannot be said that the quantity of the dyadic compound etc is originated from the synthesis of the parts (*pracaya*), because in such cases no contact of the parts as found in cotton is possible. The properties 'twoness' existing in a dyadic and 'threeness' existing in a triadic compound are the causes of the quantities existing in dyadic and triadic compounds. As the numbers 'two' and 'three' are more than one, they need some cognition of differentiation (*apekṣābuddhi*) for their understanding. The cognition of differentiation in the form of 'this is an independent case' in the atom and dyadic compound is not possible for the ordinary human beings like us having limited range of cognitions. Hence, such type of cognition of differentiation belongs to God alone who is Omniscient. If God is not admitted, the phenomenon of *apekṣābuddhi* would be impossible leading to the non-origination of the numbers two and three, which, in turn, leads to the non-origination of the quantities in the dyadic and triadic compounds. If such were the case, the origination of the world from the quantities of dyadic and triadic compounds would not at all be possible. Hence it is better to admit God for the reason mentioned above.

It is known that a word has got a particular meaning as it signifies an object. The power of words to signify their objects is generated by God. The relation between a word and its meaning has been initially established by God alone, but no other

being, because God is alone omniscient (*sarvajñā*). As human beings have got some limitations, they cannot provide power in the word to denote a particular meaning. An individual may declare that *Mudgaparñī* is the name of a tree. But the problem may be raised how he knows the object as such. If he knows this from the convention or the verbal usage of the old (*vr̥ddhavyavahāra*), it may be asked how the old generation comes to know the relation between a particular word and its meaning. In this way it remains problematic in the initial verbal usage done at the time of initial creation. As during this time there was no convention, it is to be admitted that there was someone who at first declares that *Mudgaparñī* is the name of a plant. This particular power of knowing a particular object by a particular term is given to a man by God initially. That is why, it has been admitted by the Naiyayikas that the Divine desire that this meaning has to be understood from this word is the import of a word (*asmāt s'abdādayamartho boddhavya iii īs'varecchā samketaḥ*).

In the *sūtra*- '*samjñākarmatvāsmadvis' iṣṭānām lingam*' *Kaṇāda* says that the phenomenon of *samjñākarma* of the element 'air' is done by the omniscient God. In another *sūtra*- '*Pratyakṣapravṛttvāt samjñākarmaṇaḥ*'<sup>13</sup> '*Kaṇāda* again says that the said *samjñākarma* is possible for the agent through perception only. That is to say, the name of elements cannot be decidable without the perception of these elements. Hence the persons who perceive the elements, which are referred to by naming words like 'air' etc. depicted in the Veda, give the name of these elements. Therefore, the person who at first depicts these names in the Vedas is the creator of the Vedas. The agent of the Vedas is God who being omniscient has got perfect knowledge of all matters before.

The atheists may deny the existence of God due to the absence of His perception. To them it can be said that the non-existence of an entity can be proved by its non-perception if and only if the entity is capable of being perceived in an ordinary way. God is not capable of being perceived with the help of ordinary means. Hence the non-perception of God does not prove His non-existence.

As God is not capable of being described and bearing no colour, shape etc., we do not know the exact nature of God. Hence to know the same we have no other alternatives than to depend on the *S'ruti*-texts and other inferential arguments

forwarded by the Naiyayikas etc., though there is diversity of opinion about the essential characteristics of God.

The opponents may object to the fact of the authority of God, as He has no right cognition. For the right cognition He is concerned with an object, which is previously known. In response to this it can be said that the right cognition should be defined as an independent apprehension, which corresponds to its object of the external world. God is the source of such type of knowledge and hence He is regarded as the supreme authority to us. Moreover, God is endowed with merit, knowledge, and concentration and free from illusion and carelessness. His merit produces merits of each person and gives motion to earth and other elements.

God is devoid of three attributes, which are *sattva*, *rajaḥ* and *tamaḥ*. In spite of this God performs His creation in accordance with these attributes. God is described as attributeless (*nirguṇa*), as He is devoid of these three attributes, the constituents of *Māyā* or *avidyā* (ignorance). This *Māyā*, which is otherwise known as *ātmamāyā* is called the magic power of God. *Māyā* is called *Prakṛti* while *Māyī* (the possessor of *Māyā*) is called *Mahes'vara*. God's knowledge is eternal, which is evidenced from the following fact. If His knowledge were not eternal, the creation of this world done out of the desire of God would have been stopped for the time being for want of appropriate knowledge of an object. For being an agent the direct awareness of the materials causing effect should have been there, which is evidenced from the definition of an agent (*kartā*). The definition goes as follows. An individual who has direct apprehension of the material of an effect and who has got desire of performing an action is called an agent (*upadānagocarāparokṣajñānacikīrṣāmatvām kartṛtvām*). Due to the eternity of God's knowledge we do not find any gap between two activities and hence these activities continue for the endless period of time. Without accepting the eternity of God's cognition there cannot be continuity in the activities performed by Him. It may be argued by the opponents that at the time of interval between destruction and creation there is no activity due to the absence of the knowledge for the time being. For this reason God's cognition cannot be called eternal. In reply, it can be said following the line of the older school of *Nyāya* that the concept of eternity in the case of God is completely different from other cases. The eternity in the ordinary sense is not applicable in the case of the knowledge of God. The

conclusion that God's cognition is transitory is purely groundless on account of the fact that if God's cognition were eternal up to the destruction of this world, it would be taken as eternal at the time of dissolution also due to the absence of the cause of its destruction, just self is considered as eternal even at the time of dissolution due to the lack of the cause of its destruction.

The desire of God may be considered as eternal, as His cognition is eternal in character. If it is so, every object of this world may be worthy of His desire. But desire without an object is not possible. In this connection a question may be raised as to the content of desire. If it were accepted that God's desire of creation is eternal, dissolution would never follow. Similarly, if His desire of destruction is taken as eternal on the other hand, the phenomenon of creation does not come into being. All these problems may easily be solved if the concept of eternity is taken in the specific sense in the case of God. For an ordinary human being desire arises from the contact of the sense organ with an object, mind and self, without which desire is not possible at all. Hence the desire of an individual is not eternal. But God's desire arises out of the absence of the contact of the sense-organ with an object, mind and self (*anātmamānaḥ saṁyoga*), as He has no physical body like ordinary human beings. Such a desire is eternal in character.

#### IV

Let us review some of the arguments favouring the Divine existence. It has been said earlier that God is admitted as the conveyer of the result of *karma*. If it is accepted that God has only the function of giving the result of *karma*, it will have no liberty at all. If God has no liberty at all, why will He be regarded as Almighty? If He has no power at all, why people will surrender to Him? God without power is impotent. Impotency for the part of God is unintelligible.

If the conveying the result of *karma* is taken as Divine sports (*līlā*), some problems may crop up in respect of law of *karma*. A question may be raised whether conveying the result, if taken, as *līlā* is arbitrary or systematic. If this is arbitrary, the law of *karma* will collapse. If this is systematic, i.e., *līlā*s are in keeping with the result of *karma* done by an individual being, they are not to be taken as *līlā* in the true sense of the term. To the Naiyayikas God creates the world after keeping the result of *karma* of an individual in view. If God's *līlā* were irrespective of an individual's action, there would arise the defects like *kr̥tapraṇāś'a* (non-attainment of the



result of *karma* done by an individual being) and *akṛtābhyāgama* (attainment of the result of *karma* not performed by an individual). If every action is dependent on God's desire, it may be asked whether this desire depends on *karma* of an individual or not. If God or His desire is bound by the *karma* of a *jīva*, He will have no autonomy, which is not desirable. If God's desire is taken as superior, *karma* may seem to be impotent having no power of its own. If *karma* is taken as superior, one could ask what function God serves. If God has no function, it will lose its godliness. If God and *Karma* both are accepted as superior, God has to depend on *karma*. Hence He will be no longer a powerful being or omnipotent due to the loss of autonomy.

### Notes and References

1. *Siddhāntamuktāvalī* on verse 1.
2. 'Sargādikalīnadvyaṅṅkaprayojakam karma prayatnajanyam karmavāt' Dinakarī on *Siddhāntamuktāvalī* on verse-1.
3. 'Sakalaparamāṅṅvādisūkṣmadars'itvāt sarvajñatvam. Yaḥ sarvajñah sa sarvavid ityāgamo' pi tatra pramāṅṅnam' Tarkasaṅgrahadīpikā.
4. *Tathāhi - sarvajñapranītaḥ vedaḥ vedatvat*, etc. - *Nyāyakusumāñjali*, Prose portion of Karika No. 5/5.
5. 'Mantāyurvedaprāmāṅṅyavacca tatprāmāṅṅyāt' *Nyāyasūtra* - 2/1/68.
6. 'Tadvacanādāmnāyasya prāmāṅṅyam - Vais'eṣikasūtra - 1/1/3.
7. 'Sāpekṣatvādanādityād vaicitryādvis'vavṛttiaḥ ----- *Nyāyakusumāñjali*, 1 / 4.
8. 'Prātyatmāniyamadbhukterasti heturalaukikaḥ' --- Ibid.
9. *Bṛhadāraṅṅyakopaniṣad* - 4/4.
10. 'Animittato bhāvotpattiḥ kaṅṅakataikṣṅṅādidars'āt - *Nyāyasūtra* - 4/1/22. 'Kaṅṅaksya taikṣṅṅam vartate grāvṅṅah s'lakṣṅṅatā nirmittam copādānam drṣṅṅtām tathā s'arīrarasargo' pīti' - *Vātsyāyanabhāṅṅṅya* on *sūtra* - 4/1/22.
11. *Nyayakusumanjali* - 5/1.
12. 'Padam - Vṛddhavyavahārah padyate gamyate'rtho'neneti' etc. - *Prakās'ikā* on *Nyāyakusumāñjali*, 1/5.
13. *Vais'eṣikasūtra* - 2/1/18-19.

## প্রাচীন ন্যায়ে মোক্ষ সংক্রান্ত প্রমাণ : একটি আলোচনা

পাপিয়া গুপ্ত

যাবতীয় দুঃখযন্ত্রণার আত্যন্তিক ও ঐকান্তিক দুঃখ নিবৃত্তিরূপ মুক্তি বা মোক্ষের ধারণাকে ভারতীয় প্রায় সমস্ত দার্শনিক সম্প্রদায়ই স্বীকার করেছেন। মোক্ষই পরমপুরুষার্থ। বস্তুতঃ জন্মমূহূর্ত থেকে জীবের দুঃখের সূত্রপাত— তাই বোধহয় শিশু মাতৃজঠর থেকে বেরিয়েই নিজ অস্তিত্বস্বোষা করে ব্রহ্মদের মধ্যে দিয়ে। জীব যখন সর্বপ্রকারের দুঃখ থেকে চিরতরে মুক্তি লাভ করে তখনই তার পরম-পুরুষার্থ প্রাপ্তি হয়। জন্ম-মৃত্যু প্রবাহের মধ্যে জীব যতদিন বর্তমান থাকে ততদিন সে মুক্তি লাভ করতে পারে না কেননা এই প্রবাহের মধ্যে থাকাই জীবের বন্ধন এবং এই বন্ধন ছিন্ন করাই মুক্তি। বন্ধ অবস্থায় দেহ ইন্দ্রিয়াদি আত্মার সঙ্গে যুক্ত থাকে কিন্তু দেহাদি থেকে বিমুক্ত হয়ে আত্মাযখন স্বরূপে অবস্থান করে এবং আর কখনো পূর্বের সংযোগ ঘটে না সেই অবস্থাই আত্মার চরম মুক্তির অবস্থা। ন্যায় দর্শনেও মোক্ষকে এইভাবেই বর্ণনা করা হয়েছে।

কোন একটি বিষয় বা ধারণা তখনই সর্বজনসিদ্ধ হয় যদি তা আদৌ প্রমাণ বা যুক্তিসাপেক্ষ হয়। মুক্তি প্রসঙ্গেও একই কথা প্রযোজ্য। ন্যায় মত অনুসারে যথার্থ অনুভূতি বা প্রমার করণই প্রমাণ। করণ বলতে মোক্ষায় কারণসামগ্রীর অন্তর্গত সেই অসাধারণ কারণটিকে যা উপস্থিত থাকলে কার্য অবশ্যই উৎপন্ন হবে। ন্যায়সূত্রকার মহর্ষি গৌতম চতুর্বিধ অনুভূতির কথা বলেছেন — প্রত্যক্ষ, অনুমিতি, উপমিতি, শব্দ এবং তদনুসারে ঐ অনুভূতির করণ প্রমাণও চতুর্বিধ - প্রত্যক্ষ; অনুমান উপমান, শব্দ - “প্রত্যক্ষানুমানোপমান শব্দাঃ প্রমানাপি।” সুতরাং মোক্ষের প্রসঙ্গে সংশ্লিষ্ট প্রমাণটি স্পষ্ট হওয়া আবশ্যিক। বস্তুতঃ মোক্ষ যে প্রত্যক্ষ সিদ্ধ নয় সে বিষয়ে কোন সন্দেহের অবকাশ নেই কিন্তু এ বিষয়ে কোন অনুমান বা শব্দ প্রমাণ আছে কিনা তাই বিচার্য বিষয়।

মহর্ষি গৌতম ন্যায়সূত্রে কোথাও অপবর্গ বিষয়ে কোন প্রমাণের উল্লেখ না করলেও কিন্তু প্রাচীন ন্যায়সম্প্রদায় ঐ প্রসঙ্গে একটি অনুমান প্রমাণের অবতারণা করেছেন। প্রশস্তপাদ ভাষ্যের টীকা কিরণাবলীতে উদয়নাচার্য্য ঐ অনুমানটির প্রয়োগ করেছেন — “কিং পুনরত্র প্রমাণম্ ? দুঃখসম্ভতির তত্ত্বমুচ্ছিন্নদাতে সম্ভুতিত্বাৎ প্রদীপসম্ভুতিভিত্যচার্য্যাঃ”<sup>১৬</sup> ঐখানে উদয়নাচার্য্য পূর্বপক্ষীর এই আপত্তিটি খণ্ডন করেছেন যে দুঃখের আত্যন্তিক নিবৃত্তির যেহেতু কোন প্রমাণ নেই সেহেতু তা কখনোই পুরুষার্থ হতে পারে না এবং প্রমাণস্বরূপ বলেছেন, আচার্য্যগণের মতে দুঃখসম্ভুতি অবশ্যই আত্যন্তিকভাবে উচ্ছিন্ন হবে, যেহেতু তা সম্ভুতি, দৃষ্টান্ত-প্রদীপসম্ভুতি। অনুমানটি ব্যাখ্যা করে বলা যায়, জীবমাত্রই জন্ম-জরা-মৃত্যুর অধীন এবং জীবনের অধিকাংশ সময়েই দুঃখ যন্ত্রণা নৈরাস্যের বেদনায় কাতর তাই দুঃখ যে আছে সে বিষয়ে কোন সন্দেহ নেই কিন্তু এই দুঃখ কখনো চিরস্থায়ী হতে পারে না কেননা জীবের এই দুঃখভোগ কখনো একটিমাত্র বিষয়কে কেন্দ্র করে আবর্তিত হয় না - একটি বিষয়ে দুঃখের পরে সে ভিন্ন একটি বিষয়ে দুঃখভোগ করে এবং এইভাবে দুঃখের একটি প্রবাহ বা ধারার সৃষ্টি হয়। অন্যদিকাল থেকে

প্রবাহিত দুঃখের এই ধারা বা প্রবাহের আত্যন্তিক নির্বৃতি অবশ্যস্বাভাবী, যেহেতু তা প্রবাহ বা সন্ততি। বস্তুতঃ যা ধারা বা প্রবাহ বা সন্ততি তা অবশ্যই কোন একসময়ে নির্বৃত্ত হবে - দৃষ্টান্তস্বরূপ প্রদীপের প্রবাহ বা ধারাকে গ্রহণ করা যেতে পারে। প্রদীপসন্ততি কোন স্থিরবস্তু নয় কিন্তু প্রতিক্ষণে তত্ত্ব তৈলবিন্দু জ্বলে জ্বলে প্রদীপশিখারূপে প্রতিভাত হয় এবং অবিচ্ছিন্ন প্রদীপের শিখার একটি ধারা বা প্রবাহ লক্ষ্য করা যায় — এই কারণেই প্রদীপ একটি প্রবাহরূপ সন্ততি কিন্তু এই প্রবাহের কোন এক সময় আত্যন্তিক উচ্ছেদ হয় — কোন না কোন সময় চরম শিখাটি জ্বলে ধ্বংস হয়ে যায় এবং প্রদীপটি নিভে যায়। দুঃখের প্রবাহ বা ধারা সম্পর্কেও উপরোক্ত বক্তব্যটি প্রযোজ্য। সুতরাং যা প্রবাহ বা ধারা তা কোন এক সময়ে অবসিত হবেই। জীবের দুঃখসন্ততি বা দুঃখ প্রবাহও অবশ্যই আত্যন্তিকভাবে উচ্ছিন্ন হবে। মোক্ষ বা মুক্তি যেহেতু যাবতীয় দুঃখযন্ত্রণার আত্যন্তিক বা চিরতরে নির্বৃতি ব্যতীত কিছুই নয় তাই দুঃখপ্রবাহের নির্বৃতির মাধ্যমে মোক্ষপ্রাপ্তি যে সম্ভব তাও প্রমাণিত হয়। এইভাবে প্রাচীন ন্যায়সম্প্রদায় অনুমানের মাধ্যমে প্রদীপের শিখার সন্ততি বা ধারাকে উদাহরণরূপে গ্রহণ করে সন্ততিত্ব হেতুর দ্বারা দুঃখের প্রবাহের নির্বৃতি বা মোক্ষকে প্রমাণ করেছেন। এই অনুমানটি উল্লেখ শ্রীধর ভট্ট রচিত ন্যায়কন্দলীতেও পাওয়া যায়। সেখানে দুঃখনিবৃত্তিরূপ অপবর্গের প্রমাণ প্রদর্শনের জন্য অকিকমতের অনুবাদ করে শ্রীধর বলেছেন — “তস্যাঃ সন্ত্যোঃ কিংপ্রমাণম্ দুঃখসন্ততিখিনিী অভ্যন্তমুচ্ছিদ্যাতে সন্ততিত্বাদীপসন্ততিবিনতি তর্কিকাঃ”<sup>১০</sup> — পার্থক্য মাত্র এই যে আচার্য উদয়ন অপবর্গসাধক এই অনুমানটি প্রদর্শন করে বলেছেন “ইত্যাচার্য্যাঃ” ও শ্রীধর বলেছেন — “ইতি তর্কিকাঃ”।

কিন্তু উপরোক্ত অনুমানটির বিরুদ্ধে আচার্য্য শ্রীধর তাঁর ন্যায়কন্দলী গ্রন্থে আপত্তির অবতারণা করে বলেছেন অনুমানটি ব্যভিচারদোষে দুষ্ট — “তদযুক্তম্। পার্থিবপরমাণুরূপাদি সন্তানেন ব্যভিচারঃ”<sup>১১</sup> ব্যভিচার দোষের পরিচয় প্রসঙ্গে বলা যায় — “সব্যভিচারঃ অনৈকান্তিকঃ”<sup>১২</sup> অর্থাৎ অনৈকান্তিকই সব্যভিচার। “যে হেতুটি ঐকান্তিক নয়, একটি পক্ষে নিশ্চিত নয়, কখনো সাধের অধিকরণে থাকে, কখনো সাধ্যাভাবের অধিকরণে থাকে — যে হেতুটি সপক্ষেও থাকে, বিপক্ষেও থাকে তাকেই অনৈকান্তিক বলা হয়। ব্যভিচারের সংগে বর্তমান ব্যভিচারবিশিষ্ট হেতুই সব্যভিচার।”<sup>১৩</sup> আলোচ্য অনুমানটি এই ব্যভিচারদোষে আক্রান্ত বলে ন্যায়কন্দলীকার মনে করেছেন কেননা সন্ততিমাত্রেরই আত্যন্তিক উচ্ছেদ হয়ে থাকে এই ব্যাপ্তিটি যথার্থ নয় বা তা অসিদ্ধ। কেননা এমন স্থান আছে যেখানে সন্ততিত্ব থাকলেও বিনাশিষ্ণু নেই সেক্ষেত্রে দুঃখের নির্বৃতি যে অবশ্যস্বাভাবী একথা আর বলা যাবে না এবং দুঃখের আত্যন্তিক নির্বৃত্তিরূপ মোক্ষও সিদ্ধ হবে না। দৃষ্টান্তস্বরূপ বলা যায় - নিত্য পার্থিব পরমাণুর রূপ, রসাদি সর্বদাই পাকবশতঃ বারবার উৎপন্ন হয়ে থাকে। পার্থিব পরমাণুর রূপ, রসাদি পার্থিব পরমানুর মতো নিত্য না হলেও ঐ নিত্য পার্থিব পরমানুতে পাকবশতঃ পূর্ব রূপটির বিনাশ ও পরবর্তী রূপটির উৎপত্তি হয়। সেই কারণে পার্থিব পরমানুতে প্রবাহক্রমে তার রূপরসাদি উৎপন্ন হয় বলে পার্থিব পরমাণুতে রূপরসাদির ধারা বা সন্ততি স্বীকার করতে হয়। সুতরাং এই পার্থিব পরমাণুর রূপাদি সন্ততিতে সন্ততিত্ব হেতু আছে কিন্তু তার কখনোই আত্যন্তিক উচ্ছেদ হয় না। অর্থাৎ পরমাণু যেহেতু নিত্য তাই পার্থিব পরমাণুতে রূপরসাদির ধারা চিরকাল চলতে থাকে। এমন কোন সময় হতে পারে না যে সময় পার্থিব পরমাণু থাকবে, কিন্তু তার রূপাদি আর কোনকালে থাকবে না — রূপাদি রহিত পার্থিব পরমাণু চিরকাল অবস্থান করবে

এমন সম্ভব নয়। প্রলায়কালে ঐ রূপাদির ধারা কিছুকালের জন্য নিবৃত্ত হলেও পরবর্তীকালে যখন সৃষ্টি হয় তখন ঐ ধারা আবার উৎপন্ন হয়ে চলতে থাকে। সূত্রায় সম্ভবিত্ব হেতু পার্থিব পরমাণুর রূপাদিসম্মতিতে থাকলেও তার আত্যন্তিক উচ্ছেদ না থাকায় হেতুটি ব্যভিচারী হয়ে যায় এবং ঐ দৃষ্ট হেতুর (সম্ভবিত্ব) দ্বারা দুঃখসম্মতির আত্যন্তিক উচ্ছেদের অনুমান করাও সম্ভব হয় না।

আচার্য উদয়ন স্বয়ং এই ব্যভিচারদোষের উল্লেখ করেছেন এবং দোষ খণ্ডন প্রসঙ্গে বলেছেন — “পার্থিব পরমাণুগতরূপাদি সম্মতানেন অনৈকান্তিকমিতি চেয়। সর্বাভ্রাগতদুঃখ সম্মতিপক্ষাকরণে ফলতস্তুস্যাপ্যন্তুভাবাৎ। ন হি সর্বমুক্তিপক্ষে সর্বোৎপত্তিমিন্নিতস্য দৃষ্টস্য ভাবাৎ তদুৎপত্তো বীজমস্তি। ন সর্বভোক্তৃ-নামপবৃত্তৌ তদুৎপত্তেঃ প্রয়োজনমস্তি। ন হি বীজ প্রয়োজনাভ্যাং বিনা কস্যচিদুৎপত্তিরস্তি।”<sup>৭</sup> অর্থাৎ আলোচ্য অনুমানের বিরুদ্ধে এই আপত্তি অযৌক্তিক যে পার্থিব পরমাণুগত রূপাদি সম্মতানে সম্ভবিত্বরূপ হেতুটি অনৈকান্তিক কারণ এখানে পক্ষ সকল আভ্রাগত দুঃখসম্মতি ফলে রূপাদি সম্মতিও ঐ পক্ষের অন্তর্ভুক্ত হয়ে গেছে এবং পক্ষে বা পক্ষসহ ধর্মীতে হেতুর ব্যভিচারদোষ উদ্ভাবিত হতে পারে না কারণ সেক্ষেত্রে অনুমানাত্মেরই উচ্ছেদ হয়ে যাবে। প্রশ্ন উঠতে পারে, অপবর্গসাধক অনুমানের পক্ষে কিভাবে পার্থিবপরমাণুর রূপাদিসম্মতি অন্তর্ভুক্ত হবে — কারণ ঐ অনুমানে পক্ষ হিসেবে কেবল দুঃখ-সম্মতিমাত্রকেই নির্দেশ করা হয়েছে। উদয়নের মত অনুসরণে উত্তরে বলা যায় যে ঐ অনুমানের পক্ষ কোন একটি আভ্রার দুঃখসম্মতি নয়, তা যদি হোত তাহলে যে আভ্রার দুঃখসম্মতির উচ্ছেদ হবে না, সেই আভ্রার দুঃখসম্মতিতেই সম্ভবিত্ব হেতুর ব্যভিচার হয়ে যেতো এবং পার্থিব পরমাণুর রূপাদি সম্মতির ক্ষেত্রটি বলার প্রয়োজন হোত না। এক্ষেত্রে সমস্ত আভ্রার দুঃখসম্মতিই ঐ অনুমানের পক্ষ - এরকমই বুঝতে হবে। কিন্তু সমস্ত আভ্রার দুঃখসম্মতির উচ্ছেদ যদি সিদ্ধ হয় তাহলে সর্বমুক্তিই সিদ্ধ হবে যার অর্থ সমস্ত উৎপত্তিশীল কার্যের নিমিত্ত কারণ অদৃষ্টেরও অভাব হবে। অর্থাৎ মহাপ্রলয়ে যখন জীবের মুক্তি হয়ে যায় তখন জীবের অদৃষ্ট বা ধর্মাধর্ম থাকে না কেননা অদৃষ্ট আত্মাতে থাকাকালীন আভ্রার মুক্তি হতে পারে না। এখন যোহেতু জীবের কর্মফলভোগের নিমিত্তে এই অদৃষ্টকে অপেক্ষা করেই প্রলয়ের পর ঈশ্বর সৃষ্টির ইচ্ছে করেন সূত্রায় মহাপ্রলয়ের পর ঈশ্বরের সৃষ্টির ইচ্ছে থাকে না, এমনই বলতে হবে, অর্থাৎ পরমাণুতে কিম্বা উৎপন্ন হোক এমন ইচ্ছে থাকে না এবং যদি বা ঈশ্বরের ইচ্ছে থাকেও যায় তবু অদৃষ্ট নামের সহকারী কারণ না থাকায় পরমাণুতে কিম্বা হবে না — কিম্বা না হলে তেজসংযোগ বিশেষরূপ পাকও পার্থিব পরমাণুতে হবে না। অর্থাৎ মহাপ্রলায়কালে পার্থিব পরমাণুতে রূপাদির যে প্রবাহ তার অবসান হবে। বস্তুতঃ পক্ষে অদৃষ্টই কার্যমাত্রের বীজ যা না থাকায় কোন কার্যই উৎপন্ন হবে না এবং সমস্ত জীবাশ্রার মুক্তি হয়ে গেলে কোন কার্যের উৎপত্তির প্রয়োজনও থাকবে না কেননা কার্যের উৎপত্তি হয় ভোক্তা পুরুষের ভোগের জন্য। এইভাবে পাকবশতঃ পার্থিব পরমাণুর রূপাদিসম্মতির উৎপত্তি না হওয়ায় রূপাদির সম্মতিরও উচ্ছেদ হয়ে যাবে। অতএব পার্থিব পরমাণুর রূপাদিসম্মতিও মোক্ষসাধক অনুমানটির পক্ষের অন্তর্ভুক্ত হওয়ায় এক্ষেত্রে ব্যভিচারদোষ হচ্ছে তা বলা যাবে না।

এখন প্রশ্ন হল, যদি সর্বমুক্তি প্রকৃতই সিদ্ধ হয় তাহলে সম্ভবিত্বহেতুতে ব্যভিচারদোষ দেখানো যাবে না একথা অনস্বীকার্য কিন্তু ন্যায়কন্দলীকার বলতে পারেন যে তাঁরা সর্বমুক্তি স্বীকারই করেন না - আচার্য উদয়ন এই প্রসঙ্গটির উল্লেখ করে বলেছেন — “সর্বমুক্তিরিত্যেব নেম্যত ইতি চেৎ। তর্হি য এর নাপবৃজ্যতে তসেব দুঃখসম্মতানেইনৈকান্তিকমিদং, কিম্বাদাহরণান্তর গবেষণয়া”<sup>৮</sup> অর্থাৎ যদি পূর্বপক্ষী সর্বমুক্তির

কথা না মানেন বা মহাপ্রলয়কাল স্বীকার না করেন তাহলে যে ব্যক্তি মুক্ত হল না তার দুঃখ প্রবাহের আত্যন্তিক উচ্ছেদ হবে না, যদিও সেখানে সন্ততিস্থ হেতুটি আছে। অর্থাৎ পূর্বোক্ত অনুমানস্থলেই সন্ততিস্থ হেতুটির ব্যভিচার শেষ হবে সেক্ষেত্রে পূর্বপক্ষীর ফলাস্তর গবেষণা নিশ্চয়োজন। উত্তরে পূর্বপক্ষী আবার বলতে পারেন যে তাদের মূল উদ্দেশ্য হল সন্ততিস্থ হেতুটি যে ব্যভিচারি তা প্রমাণ করা, ব্যভিচারপ্রদর্শনের অন্য কোন স্থলের প্রতি তাদের কোন আগ্রহ নেই। ঐ ব্যভিচার যদি বন্ধজীবের দুঃখসন্তানের দ্বারাই সম্ভব হয় তাহলে অন্য কোন উদাহরণ অপ্রয়োজনীয়।

আচার্য উদয়ন এ প্রসঙ্গে মত প্রকাশ করে বলেছেন যে যেহেতু পূর্বোক্ত অনুমানের মাধ্যমে প্রত্যেক আত্মার দুঃখের ধারা যে আত্যন্তিকভাবে উচ্ছিন্ন হয় তা প্রমাণিত হয়েছে তাই এমন কোন সংসারী আত্মা থাকতেই পারে না যার দুঃখপ্রবাহ কখনো আত্যন্তিকভাবে উচ্ছিন্ন হবে না সুতরাং যে সমস্ত জীব অ-মুক্ত তাদের দুঃখসন্তানের উদাহরণের মাধ্যমে সন্ততিস্থ হেতুতে ব্যভিচার দেখানো অসম্ভব। পূর্বপক্ষী অবশ্য বলতে পারেন দুঃখধারা যে কেবল অনাদি তা নয়, অনন্তও বটে। তাদের মতে কতগুলি জীবের সংসার্যেক্ষয়ভাব স্বীকার করতেই হবে — অর্থাৎ কোন জীবাত্মা অনাদিকাল থেকে অনন্তকাল পর্যন্ত সংসারীই থাকবে, তাদের কখনো মুক্তি হবে না, তারা চিরবন্ধ সুতরাং তাদের দুঃখসন্ততিরও নিবৃত্তি হবে না। এ প্রসঙ্গে কিরণাবলীকার বলেছেন — “সিন্ধৌ বা সংসার্যেক্ষয়ভাবা এব কেচিদাত্মা ন ইতি স্থিতে অহমেব যদি তথা স্যাংতদমম বিপরীত প্রয়োজনং পারিব্রাজকমিতি শঙ্কয়া ন কশ্চিৎ তদর্থাৎ ব্রহ্মচর্যাদিদুঃখমনুভবেৎ।”<sup>১০</sup> অর্থাৎ পূর্বপক্ষীর মত অনুসারে কিছু জীবাত্মা যদি সত্যিই সংসার্যেক্ষয় ভাব হয় বা তাদের দুঃখের ধারা অনাদি ও অনন্ত হয় তাহলে প্রত্যেক জীবেরই সন্দেহ হবে যে সেও ঐ বিশেষ সংসার্যেক্ষয় ভাব জীবাত্মাদের অন্তর্ভুক্ত কিনা - সেক্ষেত্রে তার এই মনোভাব হওয়া স্বাভাবিক যে সেও যদি ঐ নিত্যবন্ধ জীবদের অন্তর্ভুক্ত হয় তাহলে তার মোক্ষ সংক্রান্ত যাবতীয় সাধন বা সন্ন্যাস আশ্রমে প্রবেশ নিষ্ফল হবে। ফলতঃ কোন জীবই মোক্ষপ্রাপ্তির জন্য ব্রহ্মচর্য্য প্রভৃতি দুঃখমূলক সাধনে প্রবৃত্ত হবে না, এই সংসারে অপবর্গ বলেও আর কিছু থাকবে না এবং মোক্ষের প্রতিপাদক শাস্ত্রগুলিও অপ্রয়োজনীয় হয়ে পড়বে। বেদকে সেক্ষেত্রে অপ্রমাণ বলতে হবে যেহেতু বেদেও মোক্ষ ও মোক্ষলাভের উপায় প্রসঙ্গে বহু কথা বলা হয়েছে। সুতরাং কিছু জীবাত্মার দুঃখসন্ততি অনন্ত-একথা কতদূর সমর্থনযোগ্য তা বোঝা যায় না।

শ্রীধর ভট্ট উপরোক্ত প্রশ্নে আবার প্রশ্ন তুলেছেন যে সত্যিই যদি সর্বমুক্তি সম্ভব হোত তাহলে এতোকাল ধরে তা কেন হোল না? যদি প্রতি কল্পে একজন করেও মুক্ত হোত তাহলেও সংসার না থাকার কথা। কেননা অনন্তকল্প কেটে গেছে। কিরণাবলীতে এই পূর্বপক্ষীয় মত বর্ণনা করে বলা হয়েছে - “অথ যদি সর্বদুঃখসন্ততিনিবৃত্তি ভবিষ্যতি তর্হীং তাকা লেন কিং নাম নাভুৎ। একৈকশ্মিন্ কল্পে যদ্যেকোহপ্যবৃজ্যেত তদাপ্যচ্ছেদঃ সংসারস্য স্যাৎ, কল্পনামন্তত্বাৎ।”<sup>১১</sup> এই অভিযোগের উত্তরে আচার্য উদয়ন বলেছেন যে পূর্বপক্ষীর বক্তব্যটি যথার্থ-অনন্তকাল ধরে অনন্তজীব মুক্ত হয়েছে কিন্তু তাহলেও সকলে মুক্ত হয়নি কেননা সেক্ষেত্রে সংসারের অস্তিত্বই থাকতো না, অথচ সংসার যে আছে তা সর্বানুভবগ্ৰাহ্য। শ্রীধরভট্ট এ প্রশ্নে বলেছেন যে যখন অনন্তকাল ধরেও সর্বমুক্তি হয়নি, তখন ভবিষ্যতেও যে তা হবে তার নিশ্চয়তা নেই বা বলা যায় সর্বমুক্তি হবে না তাই নিশ্চিত। উত্তরে

আচার্য্য বলেছেন - “কালনিয়মে প্রমাণাভাবাৎ”।<sup>১১</sup> অর্থাৎ কালনিয়মে কোন প্রমাণ নেই। সর্বমুক্তি যে হবে তা প্রমাণসিদ্ধ হলেও কবে হবে সে কথা বলা যায় না। তাছাড়া যারা একথা বলেন যে সর্বমুক্তি সম্ভব হলে এতোদিনে তা হয়ে যেতো এবং তা যখন হয়নি তখন সর্বমুক্তি হবে না তাঁদের তাহলে এও স্বীকার করতে হবে যে যেহেতু এতোদিনের মধ্যে তারা মুক্ত হননি তখন ভবিষ্যতেও মোক্ষপ্রাপ্তি তাঁদের হবে কিনা তা সন্দেহের বিষয় সুতরাং মোক্ষের জন্য কোন সাধন তাদের করা উচিত নয়। আর যদি পূর্বপক্ষী মনে করেন অতীতে না হলেও ভবিষ্যতে তার মোক্ষপ্রাপ্তি অবশ্যই হবে তাহলে তাঁকে স্বীকার করতে হবে অতীতে না হলেও সর্বমুক্তি ভবিষ্যতে কোন না কোন সময় হবেই কারণ সর্বমোক্ষ প্রমাণসিদ্ধ।

শ্রীধরভট্ট পুনরায় আপত্তি করে বলেছেন, সর্বমোক্ষের উৎপত্তিই হতে পারে না কেননা যে সমস্ত বস্তু উৎপত্তিশীল তাদের উৎপত্তির কারণরূপে অদৃষ্টকে নির্দেশ করা যেতে পারে কিন্তু মোক্ষের ক্ষেত্রে কারণরূপে অদৃষ্টের কল্পনা করা যায় না। বিষয়টি সামান্য স্পষ্ট করে ব্যাখ্যা করা যেতে পারে। যদি অদৃষ্ট মুক্তির কারণ হয় তাহলে ঐ অদৃষ্ট শ্রবণ, মনন ইত্যাদির মাধ্যমে উৎপন্ন হবে কিন্তু তাহলে মুক্তির সম্ভাবনাই স্বীকার করা যাবে না কেননা শাক্তে বলা হয়েছে জ্ঞান বা প্রায়শ্চিত্ত অথবা ভোগের দ্বারাই একমাত্র অদৃষ্টের ক্ষয় হতে পারে। মোক্ষ ভোগের বর্জনকেই আদর্শ করায় একথা বলা যাবে না যে অদৃষ্ট ভোগের দ্বারা নষ্ট হবে— সুতরাং জ্ঞানের মাধ্যমেই তা সম্ভব। ঐ জ্ঞান মোক্ষের প্রথম স্তর এবং বহুপূর্বে তার উৎপত্তি হওয়ায় অদৃষ্টও ঐ জ্ঞানের দ্বারা বহু আগেই নষ্ট হয়ে যাবে এই কারণে জ্ঞানের দ্বারা নষ্ট হতে পারে এমন অদৃষ্ট মুক্তির উপায় কখনোই হতে পারে না। তাই যদি মুক্তির কারণ রূপে অদৃষ্ট স্বীকৃত হয় তাহলে মুক্তির পরেও মুক্ত আত্মাতে অদৃষ্ট আছে বলতে হবে কিন্তু যে আত্মাতে অদৃষ্ট থাকে তাকে কখনোই মুক্ত বলা যাবে না - সুতরাং সর্বমুক্তি উৎপন্ন হতে পারে না।

উপরোক্ত আপত্তির উত্তরে আচার্য্য উদয়নের বক্তব্য এই যে, যে সমস্ত জন্ম বা উৎপত্তিশীল পদার্থ ভোগ ও ভোগের সাধন সেগুলির উৎপত্তির ক্ষেত্রেই অদৃষ্ট কারণ কিন্তু জন্মমাত্রই যে অদৃষ্টকারণক তা বলা যায় না। যেহেতু জন্ম হলেও অপবর্গ বা মোক্ষ ভোগও নয়, ভোগের সাধনও নয় তাই তা অদৃষ্টজন্যও নয়। সুতরাং পূর্বপক্ষীর অভিযোগ যে কারণের অভাব আছে বলে সর্বমুক্তি সম্ভব নয় - এই অভিযোগ সম্পূর্ণভাবে অযৌক্তিক। আরো কথা এই যে, এই বাদানুবাদের পরেও যদি পূর্বপক্ষী এই সিদ্ধান্ত গ্রহণ করেন যে জন্ম মাত্রই অদৃষ্ট দ্বারা উৎপন্ন তাহলে মোক্ষ অবস্থাতেও মুক্তির কারণরূপ অদৃষ্ট থাকায় জীবের মুক্তিও সম্ভব নয় - একথা স্বীকার করে নিতে হবে।

পূর্বপক্ষী পুনরায় বলতে পারেন যে যদি ভাব অভাব নির্বিশেষে সমস্ত সাধারণ উৎপন্ন বস্তুর কারণ রূপে অদৃষ্টকে স্বীকার করে চরমদুঃখনাশরূপ মুক্তির প্রতি অদৃষ্টকে কারণরূপে ব্যাখ্যা করা যায় এবং এও বলা হয় ঐ অদৃষ্ট চরম দুঃখের ফলেই নষ্ট হয় তাহলে চরম দুঃখ ও অদৃষ্ট উভয়ে সূক্ষ্ম-উপসূন্দের মতো পরস্পর পরস্পরের বিনিষ্টির কারণবশত একই কালে ধ্বংস হবে এমন কল্পনা করা যেতে পারে - “চরমদুঃখেনাদৃষ্টং চরমদুঃখধদন্তেন নাশ্যত ইত্যন্যোন্যনাশকত্বাভিপ্রায়েণ সূন্দোপসুন্দন্যায় ইত্যর্থঃ।।”<sup>১২</sup> ‘সেক্ষেত্রে মুক্তিতে আর অদৃষ্ট থাকবে না। কিন্তু এই কল্পনা প্রমাণ বিরুদ্ধ - যেহেতু এখানে অদৃষ্ট ও অদৃষ্টনাশরূপ জন্মের কারণ থাকবে না কেননা দুঃখের দ্বারাই ঐ অদৃষ্ট নষ্ট হয় এমন বলা হয়েছে। সুতরাং পূর্বপক্ষীর এই বক্তব্য কখনোই স্বীকার করা যায় না সেহেতু সর্বমুক্তির কারণরূপে অদৃষ্ট

ধাকতে পারে না, সেই কারণে সর্বমুক্তির উৎপত্তিই হতে পারে না।

শ্রীধর ভট্ট এ প্রসঙ্গে ভিন্ন একটি প্রেক্ষিত থেকে আপত্তি তুলে বলেছেন - যে অনুমানটির দ্বারা মুক্তি সাধিত হয়েছে অর্থাৎ “দুঃখসত্ত্বতিরত্যন্তমুচ্ছিদ্যতে ... প্রদীপসত্ত্বতিবৎ” তাতে পক্ষ দুঃখসত্ত্বতি ও দৃষ্টান্ত প্রদীপসত্ত্বতি। যদি দৃষ্টান্ত ও দাঁষ্টান্তিকের মধ্যে বৈষম্য থাকে তাহলে ঐ অনুমানের মাধ্যমে দুঃখসত্ত্বতির আত্যন্তিক উচ্ছেদ প্রমাণিত হতে পারে না। এক্ষেত্রে দৃষ্টান্ত প্রদীপসত্ত্বতির আদি আছে বলে তার আত্যন্তিক উচ্ছেদ হয়ে থাকে কিন্তু দুঃখসত্ত্বতি অনাদি বলে তার আত্যন্তিক উচ্ছেদ অসম্ভব। সুতরাং অনুমানটি যথার্থ নয়। আচার্য্য উদয়নের মত অনুসারে অকণ্য তা বলা যায় না কারণ সত্ত্বতির মূলের উচ্ছেদ হলে সত্ত্বতির উচ্ছেদ এবং সত্ত্বতির মূলের অনুবৃত্তিতে সত্ত্বতির অনুবৃত্তি - “মূলোচ্ছেদাদ্বি সত্ত্বতরকচ্ছেদো মূলানিবৃত্তৌচানুবৃত্তি”<sup>১৬</sup> অর্থাৎ মূলের উচ্ছেদ হয়ে গেছে অথচ সত্ত্বতি অনুবৃত্ত হবে তা হতে পারে না। সত্ত্বতি আদি বা অনাদি যাইহোক না কেন মূলের উচ্ছেদ হয়ে গেলে তারও উচ্ছেদ হয়ে যাবে। সেইজন্যই প্রদীপের যে সত্ত্বতি তা সাদি হলেও তার উচ্ছেদ হবে সে বিষয়ে কোন কালানিয়ম নেই। কোন প্রদীপের শিখা একপ্রহরমাত্র অনুবৃত্ত হতে পারে আবার কোন শিখা সারারাত্রি ধরেও অনুবৃত্ত হতে পারে। কারণ ব্যাখ্যা করে বলা যায় প্রদীপসত্ত্বতির মূল তৈলাদি এবং তৈলাদিমূলের উচ্ছেদ সময়ের নিয়ম নেই বলে সাদি প্রদীপসত্ত্বতির উচ্ছেদেরও নিয়ম নেই। একইভাবে দুঃখসত্ত্বতি যদিও অনাদি কিন্তু তার মূল মিথ্যাজ্ঞান - এই মিথ্যাজ্ঞানের যতক্ষণ অনুবৃত্তি হয় দুঃখসত্ত্বতিরও ততক্ষণ অনুবৃত্তি হয় ও মিথ্যাজ্ঞানের উচ্ছেদে দুঃখসত্ত্বতিবৃত্ত উচ্ছেদ হয়ে যাবে। আরো স্পষ্টভাবে বলালে তত্ত্বজ্ঞানের মাধ্যমে মিথ্যাজ্ঞানের নিবৃত্তি হলে মিথ্যাজ্ঞানজ ন্য দুঃখসত্ত্বতিরও উচ্ছেদ হবে।

এখন বিষয় হল উদয়নাচার্য যেভাবে অনুমানটির ব্যাচারণদেয় খণ্ডন করেছেন শ্রীধর ভট্ট তার কোন প্রতিবাদ করেন নি। এর কারণ ব্যাখ্যা প্রসঙ্গে পণ্ডিত শ্রীযুক্ত ফণীভূষণ তর্কবাগীশ বলেছেন যে উদয়ন ও শ্রীধর ভট্ট সমকালীন হলেও এবং উদয়নের “কিরণাবলী” শ্রীধরের “ন্যায়কন্দলী”র কিছু পূর্বে লেখা হলেও কিরণাবলীর প্রচার সর্বত্র তখনই না হওয়ায় শ্রীধর ঐ গ্রন্থ দেখতে পান নি ও উদয়নের কথার স্বাভাবিকভাবেই কোন প্রতিবাদ করেন নি এমনভাবে বিষয়টি বোঝা যেতে পারে।<sup>১৭</sup> তবে, শ্রীধর ভট্ট মোক্ষের প্রসঙ্গে একমাত্র শ্রুতিকেই প্রমাণ বলে গ্রহণ করেছেন এবং উদয়নও যে মোক্ষের সাধকরূপে চরম প্রমাণরূপ শ্রুতিকেই স্বীকার করেছেন তা নব্বইনৈয়ায়িক গণেশ উপাধ্যায় তার তত্ত্বচিন্তামণি গ্রন্থের অন্তর্গত ঈশ্বরানুমানচিন্তামণি ও মুক্তিবাদে বলেছেন। তিনি সেখানে বিভিন্ন সম্পর্ক বা শ্রুতিবাক্যের অর্থ বিচার করেছেন এবং কিরণাবলীতে সেগুলির উল্লেখ থাকায় তিনি যে উদয়নের মতটিই ব্যাখ্যা করেছেন তা বোঝা যায়। ছাফেগ্য উপনিষদের একটি শ্রুতিবাক্য গ্রহণ করে তিনি সেখানে বলেছেন - “আচার্য্যাস্তু” অশরীর্য বাব সত্ত্ব ন প্রিয়াশ্রিয়ে স্পৃশতঃ।<sup>১৮</sup> এখানে আচার্য্য শব্দের শব্দটির দ্বারা উদয়নকেই বোঝানো হয়েছে অর্থাৎ উদয়নাচার্যের মতে মুক্তি বিষয়ে ঐ শ্রুতিটিই প্রমাণ। শ্রীধর ভট্ট-ও ঐ শ্রুতিটিকে প্রমাণরূপে স্বীকার করার স্পষ্টতঃই একথা প্রতিপাদিত হয় যে শ্রীধর কখনই মোক্ষকে অসম্ভব বা তার অন্তিমুখে প্রমাণের অতীত বলেন নি। তিনি শুধুমাত্র উদয়নসম্মত মোক্ষসাধক অনুমানটিকে যথার্থ বলে স্বীকার করেন নি এবং মুক্তি বিষয়ে কেবল শ্রুতিকেই প্রমাণ বলেছেন। শ্রীধর ও উদয়ন - উভয়সম্মত উপরোক্ত শ্রুতিবাক্যটির (মুক্তি প্রতিপাদক) তাৎপর্য্য হল মুক্ত আত্মা যখন শরীর দ্বারা অবচ্ছিন্ন না হয়ে

অশরীর রূপে অবস্থান করে তখন প্রিয় বা অপ্রিয় কোনকিছুই তাতে থাকে না। প্রসঙ্গতঃ উল্লেখ্য ‘প্রিয়’ একটি ক্লীবলিঙ্গ শব্দ এবং এর অর্থ সুখ - অন্যদিকে ‘অপ্রিয়’ শব্দের অর্থ দুঃখ - তদনুসারে হস্তাযায় মুক্ত অবস্থায় আত্মাতে সুখ বা দুঃখ কিছুই থাকে না। সুখদুঃখ উভয়ের উচ্ছেদই মোক্ষ অর্থাৎ ঐ শ্রুতিবাক্যটির দ্বারা মোক্ষ প্রমাণিত হয়।

বস্তুতঃ উপনিষদের বিভিন্নস্থানে এমন বহু শ্রুতিবাক্য পাওয়া যায় যার মাধ্যমে প্রমাণিত হয় মোক্ষ একটি প্রসিদ্ধ তত্ত্ব। দৃষ্টান্ত স্বরূপ কিছু শ্রুতিবাক্য ও তার ব্যাখ্যা দেওয়া যেতে পারে -

মুণ্ডক উপনিষদে বলা হয়েছে -

“যদা পশ্যঃ পশ্যতে রক্ষস্ববর্ণং

কর্তারমীশং পুরুষং ব্রহ্মাযোণিম্।

তদা বিদ্বান পুণ্যপাপে

বিধুয় নিরঞ্জনং পরমং সাম্যমুপৈতি।।”<sup>৩৬</sup>

অর্থাৎ জ্ঞানী পুরুষ যখন সুবর্ণবর্ণ অর্থাৎ স্বয়ং জ্যোতিসম্পন্ন এই বিশেষ স্রষ্টা ও নিয়ন্তা এবং সমগ্র জগতের উপস্থিতিস্থান সেই পরমপুরুষ ঈশ্বরকে দর্শন করেন তখন সেই জ্ঞানী পুরুষ পুণ্য ও পাপাত্মক সমস্ত বন্ধন থেকে সম্পূর্ণ মুক্তি পান এবং নির্লিপ্ত নির্মল হয়ে পরম সাম্য প্রাপ্ত হন অর্থাৎ তাঁর কাছে সমস্ত ভেদাভেদ লোপ পায়। আবার সেখানেই বলা হয়েছে -

“ভিদ্যতে হৃদয়গৃহি শিচ্ছদ্যন্তে সর্বসংশয়াঃ।

ক্ষীয়ন্তে চাস্য কর্মাণি তস্মিন দৃষ্টে পরাবরে।।”<sup>৩৭</sup>

অর্থাৎ সেই কারণরূপে শ্রেষ্ঠ ও কার্যরূপে অশ্রেষ্ঠ পরাবর ব্রহ্মকে আত্মরূপে দর্শন করলে জীবের অবিদ্যাজনিত যে অহং জ্ঞান তার হৃদয়কে আশ্রয় করে থাকে তা বিনষ্ট হয়ে সমস্ত সংশয়ের অবসান ঘটে। ফলে এই দ্রষ্টার মোক্ষের পরিপন্থী সমস্ত কর্মের ক্ষয় হয়।

ভাষ্যকার বাৎসায়নও মুক্তি বিষয়ে শ্রুতিবাক্যকেই প্রমাণরূপে গ্রহণ করেছেন ও ন্যায়দর্শনের ৫৯তম সূত্রের ভাষ্যের শেষে কয়েকটি শ্রুতিবাক্যের উল্লেখ করেছেন যার দ্বারা মোক্ষ সিদ্ধ হয়। যেমন—

“বেদাহমেতং পুরুষং মহাস্তমাদিত্যবর্ণং তমসঃ পরস্তাৎ।

ত্বমেব বিদিত্বাইতিমৃত্যুমেতি নান্যঃ পন্থাঃ বিদ্যতেহয়নায়।।”<sup>৩৮</sup>

অর্থাৎ মন্ত্রদর্শী ঋষি বলেছেন - আমি অজ্ঞানের অতীত সূর্যের ন্যায় স্বপ্রকাশ সেই মহান পুরুষ বা ব্রহ্মকে জানি ও তাঁকে জেনেই সাধক মৃত্যুকে অতিক্রম করেন বা মুক্তি লাভ করেন - মোক্ষলাভের অন্য কোন পথ নেই। এই শ্রুতিবাক্যটির তাৎপর্য হল এই বাক্যের মাধ্যমে কেবল যে মোক্ষের প্রামাণ্য সিদ্ধ হয়েছে এমন নয়, মুক্তিপ্রাপ্তির উপায়টিও বর্ণিত হয়েছে।

শেতাশ্বতর উপনিষদে অন্যত্র বলা হয়েছে -

“ততো যদুত্তরতরং তদরূপমনাময়ম্।

য এতদ্বিদুরমৃত্যুস্তে ভবন্ত্যথৈতরে দুঃখমেবাপিযন্তি।।”<sup>৩৯</sup>

অর্থাৎ যিনি জগতের কারণ হিরণ্যগর্ভেরও উর্ধ্বে বা আদিপুরুষ তিনি অরূপ। তিনি আধ্যাত্মিক আধিদৈবিক



ও আধিভৌতিক এই দ্বিবিধ দুঃখের অতীত। যারা তাঁকে এইরূপ জানেন তারা অমৃতত্ব বা অমরত্ব লাভ করেন আর যারা তাঁকে জানেন না তারা দুঃখই ভোগ করেন।

কেবল বেদের ব্রাহ্মণভাগে নয়, মন্ত্রভাগেও জীবনের পরমপুরুষার্থ বা মোক্ষের প্রসঙ্গ পাওয়া যায়। ঋগ্বেদ-সংহিতায় বলা হয়েছে -

“এম্বকং যজামহে সুগন্ধিং পুষ্টিবর্দ্ধনং।

উর্বারুকমিব বন্ধনাম্মর্তোমুক্ষীয় মামতাৎ।”<sup>১৯</sup>

এই শ্রুতিবাক্যটির শেষে “মৃত্যোমুক্ষীয় মামতাৎ” অংশটির দ্বারা মৃত্যু থেকে মুক্তির প্রার্থনা করা হয়েছে এবং তার মাধ্যমে পরমপুরুষার্থরূপে মুক্তিও সিদ্ধ হয়েছে। প্রসঙ্গতঃ বলা যেতে পারে বেদে অমৃত শব্দের মুক্তি অর্থেও প্রয়োগ দেখা যায়। আলোচ্য শ্রুতিবাক্যটির “অমৃত” শব্দটি ঐ অর্থে গ্রহণ করলে বলা যায় - “মৃত্যু থেকে মুক্ত হব, অমৃত বা মুক্তি থেকে মুক্ত হব না।”

ভগবদগীতাতেও বলা হয়েছে -

“জন্মমৃত্যুজরাদুঃখৈর্কিরমুক্তোহমৃত মশুতে।”<sup>২০</sup>

অর্থাৎ জীব জন্মমৃত্যু ও জরারূপ দুঃখ থেকে জীবৎকালেই মুক্ত হন ও ব্রহ্মানন্দরূপ অমৃতত্ব বা মুক্তি লাভ করেন এখানেও অমৃত শব্দটি মুক্তি অর্থেই গ্রহণ করা হয়েছে।

বস্তুতঃ শাস্ত্রে অমৃত শব্দটি যেমন পরম-পুরুষার্থ মুক্তি অর্থে ব্যবহৃত হয় তেমনি অন্য একটি অর্থেও ব্যবহৃত হতে পারে। ব্রহ্মার সহস্র চতুর্যুগ পর্যন্ত স্বর্গে অবস্থানকেও অমৃতত্ব বলা হয়ে থাকে। অর্থাৎ ‘অমৃতত্ব’ শব্দটি মুখ্য বা প্রধান ও ঔপচারিক অর্থে ব্যবহৃত হতে পারে। বিষ্ণুপুরাণে এই মতের সমর্থন পাওয়া যায় -

“আভূতসম্প্রবং স্থানমমৃতত্বং হি ভাষ্যতে।

ত্রৈলোক্যস্থিতিকালেহয়মপূনর্ন্যার উচ্যতে।।”<sup>২১</sup>

এখানে প্রাণীদের বা জন্য বস্তু সমূহের প্রলয় পর্যন্ত স্থিতিকেই অমৃত বলা হয়েছে। প্রাচীন মীমাংসক সম্প্রদায় এই অর্থেই অমৃতত্বরূপ মুক্তিকে সমর্থন করেছেন। কিন্তু সাংখ্যতত্ত্ব কৌমুদীগৃহ্যে বাচস্পতি মিশ্রও স্বীকার করেছেন যে এই মুক্তি প্রকৃত অর্থে মুক্তি নয় কেননা ঐ মুক্তি হলেও পরে জীবের জন্মগ্রহণের মাধ্যমে আবার দুঃখভোগের সম্ভাবনা থেকে যায় ফলে দুঃখের আত্যন্তিক নিবৃত্তি হয় না কিন্তু প্রকৃত অর্থে মোক্ষ হল দুঃখের চিরতরে নিবৃত্তি বা অবসান। মোক্ষ নিত্য এবং তা পুনরাবৃত্ত হয় না। যারা মনে করেন যজ্ঞকর্মের দ্বারা মুক্তিলাভ হয় তাঁদের মতের অসারতা প্রতিষ্ঠা প্রসঙ্গে মুণ্ডক উপনিষদের নিম্নোক্ত শ্রুতিবাক্যটি উল্লেখ করা যায় -

“প্লাবা হ্যেতেঅদৃঢ়া যজ্ঞরূপা অষ্টাদশোক্তবরং যেষু কর্ম।

এতৎ শ্রেয়ো যে হভিনন্দতি মুঢ়াজরামৃত্যুংতে পুনরেবাণিযন্তি।।”<sup>২২</sup>

অর্থাৎ যে অষ্টাদশ ব্যক্তিকে আশ্রয় করে যজ্ঞাদি বিহিত হয়েছে সেই যজ্ঞসম্পাদক অষ্টাদশ ব্যক্তিই (ষোড়শ ঋত্বিক, যজমান ও যজমান পত্নী) বিনাশী এবং অনিত্য। সুতরাং তাদের সম্পাদিত কর্মও ফলের সংগে বিনষ্ট হয়। অতএব যে সমস্ত মুর্খলোক এই কর্মকে শ্রেয়োলাভের উপায় বলে সমাদর করে তারা

পুনরায় জরামৃত্তা ংপ্ত হয়। তাৎপর্য ব্যাখ্যা করে বলা যায় যজ্ঞাদি কর্মের দ্বারা যে ফল লাভ হয় তা অস্থায়ী। তা অমৃত্ত্ব দিতে পারে না তাই নিকৃষ্ট। এই কর্মগুলি যেসব উপকরণ ও ব্যক্তির সাহায্যে সম্পন্ন হয় তারা স্বয়ং বিনাশীল হওয়ায় তাদের দ্বারা সম্পাদিত কর্ম কখনো অবিনাশী ফল দিতে পারে না। সেই কারণে যেসব অজ্ঞানী এই কর্মগুলি শ্রেষ্ঠ মনে করে ও যাবজ্জীবন তা সম্পন্ন করে তারা ং কর্মের ফলস্বরূপ কিছুকাল স্বর্গসুখ ভোগ করে আবার পৃথিবীতে ফিরে আসে এবং বারবার জন্মমৃত্যুর চক্রে বন্দী হয়ে সংসারে বিচরণ করে। সুতরাং মোক্ষরূপ যে অমৃত্ত্ব তা যজ্ঞাদির মাধ্যমে কখনোই লব্ধ নয়। একমাত্র কর্মত্যাগের মাধ্যমেই মুক্তিপ্রাপ্তি সম্ভব।

সুতরাং মোক্ষ যে বেদৈকবেদ তাতে সন্দেহের কোন অবকাশ নেই এবং নৈয়ায়িকও মূলতঃ বেদমন্ত্রের সাহায্যেই অপবর্গ বা মোক্ষের সিদ্ধি প্রদর্শন করেছেন।

### গ্রন্থনির্দেশিকা

- ১) মহামহোপাধ্যায় পণ্ডিত শ্রীমুক্ত ফণিভূষণ তর্কবাগীশ কর্তৃক সম্পাদিত, অনুদিত ও ব্যাখ্যাত ন্যায়সূত্র ও বাৎসায়ন ভাষ্য পশ্চিমবঙ্গ রাজ্যপুস্তক পর্যদ - ১/১/৩
- ২) শৌরীনাথ শাস্ত্রী অনুদিত উদয়নাচার্যকৃত কিরণাবলী, পশ্চিমবঙ্গ রাজ্যপুস্তক পর্যদ, ১ম খণ্ড, উদ্দেশ্য প্রকরণ - পৃ.-১০৬
- ৩) অধ্যাপক শ্যামাপদ ন্যায়তর্কজীর্ষ অনুদিত প্রশস্তপাদভাষ্য, মঙ্গলাচরণ , পৃ.-৩১
- ৪) তদেব ..... পৃ.-৩১
- ৫) শ্রী নারায়ণচন্দ্র গোস্বামী কর্তৃক অনুদিত সতীকঃ তর্কসংগ্রহ, অধ্যাপনাসহিত পৃ.-৩২১
- ৬) তদেব ... পৃ. ৩২৫
- ৭) পূর্বে উল্লিখিত ... কিরণাবলী, ১ম খণ্ড উদ্দেশ্যপ্রকরণ পৃ.-১০৬
- ৮) তদেব ... পৃ. ১১৩-১১৪
- ৯) তদেব ... পৃ. ১১৪
- ১০) তদেব ... পৃ.-১১৫
- ১১) তদেব ... পৃ.-১১৫
- ১২) প্রকাশবিবৃতি - পৃ.- ৬৫
- ১৩) পূর্বে উল্লিখিত .... কিরণাবলী, ১ম খণ্ড, উদ্দেশ্যপ্রকরণ পৃ.-১১৮
- ১৪) পূর্বে উল্লিখিত ... ন্যায়সূত্র ও বাৎসায়ন ভাষ্য - ৪র্থ অধ্যায় পৃ. ৪১৮
- ১৫) ছান্দোগ্য উপনিষৎ - ৮/১২/১
- ১৬) মুণ্ডক উপনিষৎ - ৩/১/৩
- ১৭) মুণ্ডক উপনিষৎ - ২/২/৯
- ১৮) শ্বেতশ্বতের উপনিষৎ - ৩/৮
- ১৯) তদেব - ৩/১০
- ২০) বিষ্ণুপুরাণ, দ্বিতীয় অংশ, ৫ম অঃ, ১৬শ স্লোক
- ২১) মুণ্ডক উপনিষৎ - ১/২/৭

## জগৎ ও জীবনের প্রেক্ষাপটে দর্শনের মূল্য

অনন্যা ব্যানার্জী

“আকাশভরা সূর্য - তারা, বিশ্বভরা প্রাণ,  
তাহারি মাঝখানে আমি পেয়েছি মোর স্থান,  
বিশ্বয়ে তাই জাগে আমার গান।”<sup>১</sup>

অনন্তের গটভূমিকায় শান্ত মানুষের এই হল প্রকৃত ছবি। অসীম আকাশ, অনন্ত সমুদ্র, সূর্য-চন্দ্র নক্ষত্ররাজি, সুউচ্চ পর্বতমালা, গভীর অরণ্যানী ও প্রাণীবহুল জগতের বৈচিত্র্যের দিকে নির্বাক বিশ্বয়ে একদিন মানুষ শুধু তাকিয়েই থেকেছে। এই বিশ্বয় ক্রমে ক্রমে রূপান্তরিত হয়েছে কৌতূহলী জিজ্ঞাসায়। জিজ্ঞাসা থেকে এসেছে অজ্ঞানকে জ্ঞানার তীব্র ইচ্ছা। এই ইচ্ছাপূরণ করতে সে প্রয়োগ করেছে তার সহজাত বিচারবুদ্ধিকে। কবির ভাষায় – “.....জ্ঞানার মাঝে অজ্ঞানারে করেছি সন্ধান, .....।”<sup>২</sup> তাই স্নেহের মতে এই বিশ্বয় থেকেই দর্শনের সৃষ্টি। স্নেহটো বলেন— যেকোন প্রকার জ্ঞান লাভে যার বাসনা রয়েছে এবং অতৃপ্ত কৌতূহল সহকারে যিনি সেই জ্ঞান লাভে প্রবৃত্ত হন, কেবলমাত্র তিনিই দার্শনিক হওয়ার যোগ্য।<sup>৩</sup>

কিন্তু, কেবলমাত্র বিশ্বয় থেকেই দর্শনের উৎপত্তি হয়নি। দর্শনের উৎপত্তির পশ্চাতে সংশয়েরও অবদান বর্তমান। মানুষ তার নিজস্ব স্বভাববশতঃ সন্দেহ করে বলেই সে নির্বিচারে কোন কিছু মেনে নিতে চায় না। সংশয়ের কষ্টি পাথরে প্রচলিত বিশ্বাসকে সে যাচাই করে দেখতে চায়। প্রশ্ন ওঠেঃ আমি যা দেখছি, শুনিছি, বিশ্বাস করছি - তাই কি সত্য? এর আড়ালে কোন সত্য লুকিয়ে নেই তো? এমনি করে সংশয়ের একের পর এক সিঁড়ি অতিক্রম করে সে সংশয়াজীত সত্যে উপনীত হওয়ার প্রচেষ্টা করল এই আত্মজিজ্ঞাসা বা সংশয় থেকেও তাই দার্শনিক চিন্তার উৎপত্তি।

ইরোসী ‘Philosophy’ শব্দটি Philos বা Philein এবং Sophia এই দুটি গ্রীক শব্দ থেকে উদ্ভূত হয়েছে। Philos শব্দের অর্থ হল ভালবাসা বা অনুরাগ (love) এবং Sophia শব্দের অর্থ হল জ্ঞান (knowledge)। সুতরাং, Philosophy শব্দের আক্ষরিক অর্থ হল জ্ঞানের প্রতি ভালবাসা বা অনুরাগ (love of knowledge)। কিন্তু সংস্কৃত ভাষায় Philosophy শব্দের বাংলা প্রতিশব্দ হল দর্শন। দৃশ ধাতুর উত্তর অনট্ প্রত্যয় করে ‘দর্শন’ শব্দটি নিষ্পন্ন হয়েছে। দর্শন কথাটির আক্ষরিক অর্থ হল ‘দেখা’ বা ‘প্রত্যক্ষ করা’। কিন্তু যেকোন দেখাকেই দর্শন বলা যায় না। দর্শন হল সত্য বা তত্ত্বের সাক্ষাৎ উপলব্ধি। জ্ঞান এবং সত্য পরস্পর ওতপ্রোতভাবে জড়িত। কারণ জ্ঞান হল পথ যার মাধ্যমে সত্য বা তত্ত্বরূপ লক্ষ্যে উপনীত হওয়া সম্ভব হয়। অর্থাৎ, জ্ঞানমাত্রই সত্যসূত্রী। জ্ঞান এবং সত্য উভয়ের তিথিই হল যুক্তিগত ও বুদ্ধিগত বিচার বিশ্লেষণ। Philosophy জগৎ ও জীবনের পরিধি

খেঁকেই জ্ঞানানুসন্ধান শুরু করে আর দর্শনের সত্য উপলব্ধিও জগৎ ও জীবনকে অস্বীকার করে নয়। তাই 'Philosophy' ও 'দর্শন' এই দুটি শব্দ সমার্থবোধক না হলেও Philosophy কে দর্শনরূপেই অভিহিত করা হয়।

Philosophy বা দর্শন বলতে কি বোঝায় তার একটি নির্দিষ্ট সর্বজনস্বীকৃত উত্তর আজও পাওয়া যায় নি। দর্শনের ইতিহাসের দিকে তাকালে পরিলক্ষিত হয় যে বিভিন্ন যুগে, বিভিন্ন দেশে, বিভিন্ন দার্শনিকগণ নানারূপে দর্শনের সংজ্ঞা প্রদানের প্রচেষ্টা করেছেন। দর্শন সম্পর্কে বিভিন্ন দার্শনিকগণের বক্তব্যকে পর্যালোচনা করে বলা যায় যে- যে সকল চিন্তার সাহায্যে আমরা সমগ্র বিশ্ব এবং সেই বিশ্বের অংশ হিসেবে আমাদের ভূমিকা, উদ্দেশ্য, লক্ষ্য এবং পরিণতি সম্পর্কে একটি পরিষ্কার ধারণায় হাজির হতে পারি, তারই সমষ্টিগত নাম হল Philosophy বা দর্শন। এই ধারণাটি অবশ্যই স্ববিরোধমুক্ত হবে, আমাদের অভিজ্ঞতায় পাওয়া বিভিন্ন তথ্যের সঙ্গে সামঞ্জস্যপূর্ণ হবে এবং বুদ্ধি ও বিচারের দাবী মেটাতে সক্ষম হবে। দর্শনে জগৎ ও জীবনের সত্য স্বরূপ সম্পর্কে জ্ঞানদানের প্রসঙ্গ আছে। সেই জ্ঞানের উৎস, প্রকৃতি, শর্ত, সীমা, সম্ভাব্যতা নিয়ে আলোচনা আছে। সামগ্রিক দৃষ্টিকোণ থেকে যাবতীয় খণ্ডজ্ঞানের যুক্তিগ্রাহ্য চরম ব্যাখ্যা আছে এবং পরমমূল্যের আলোয় তাদের মূল্য বিচারের প্রচেষ্টা আছে। বিশুদ্ধ বিচারের পদ্ধতিই হল দর্শনের নিজ লক্ষ্য উপনীত হওয়ার উপায়।

সাধারণভাবে একটি সুসজ্জিত গৃহে বসবাস করার মতো আমরা এমন একটি জগতে বাস করি যেখানে হয়তো অনেক সময় কোন সমস্যা ব্যতীতই আমরা নিশ্চিন্তে বেঁচে থাকি। কিন্তু যখন আমাদের এতদিনের স্বীকৃত প্রতিদিনের জীবনটা অকস্মাৎ তার স্বাক্ষর হারায়, যখন আমাদের স্বীকৃত সিদ্ধান্তগুলো সমস্যা হয়ে দাঁড়ায়, তখন জীবনে প্রথম সুরক্ষিত চারটি দেওয়াল ও মাথার ছাদটাকে হারিয়ে খোলা মাঠের মধ্যে আমরা যেন নিজেদেরকে খুঁজে পাই। সবকিছু হয়ে দাঁড়ায় অনিশ্চিত আর তখন আমাদের প্রতিটি জিজ্ঞাসা এবং প্রত্যেকটি উত্থাপিত প্রশ্নের মধ্যে দিয়ে দর্শনের সূচনা ঘটে। এই দার্শনিক জিজ্ঞাসা কিন্তু যেকোন প্রকার জিজ্ঞাসা নয়। দৃষ্টান্তস্বরূপঃ রাস্তার ওপারে কি রয়েছে কিম্বা টেবিলটির উপর কি রয়েছে? অগ্রসর হয়ে যাচাই করলেই এই প্রশ্নগুলির নিরসন ঘটে। কিন্তু অন্য এক প্রকার প্রশ্ন রয়েছে যে সকল প্রশ্নের সহজে মীমাংসা সম্ভবপর নয়। যেমন— জীবনের অর্থ কি? এই বিশ্বজগতের উদ্দেশ্য কি? এই জগৎ কে সৃষ্টি করলেন? মৃত্যুর পর কি হয়? কেন আমি এইরকম, কেন আমি অন্যদের মতো নই? আমার কর্মের ক্ষেত্রে আমি কি স্বাধীন? অথবা আমি যা করি তার জন্য আমি কি দায়বদ্ধ? এই সকল প্রশ্নের মীমাংসার জন্য নিরলস চিন্তা করতে হয় এবং এই সকল প্রশ্নের মাধ্যমেই দর্শন খুঁজে পায় তার উৎসস্থল। এই সকল প্রশ্নগুলি মানবজীবনে অপরিহার্য। এগুলিকে এড়ানো সম্ভবপর নয়। একজন মানুষ চোখবন্ধ করে তার জীবন অতিবাহিত করতে পারে বলে মনে করতে পারে, মনে করতে পারে এই সকল প্রশ্নের অস্তিত্ব তার জীবনে নেই। কিন্তু প্রকৃতপক্ষে এই সকল প্রশ্নের উত্থাপন মানুষের ভাগ্যরূপেই প্রমাণিত হয়।<sup>৯</sup>

কিন্তু জগৎ ও জীবনের প্রেক্ষাপটে দর্শনের মূল্য তথা প্রাসঙ্গিকতা নিয়ে অনেকেই প্রশ্ন তোলেন। প্রকৃতপক্ষে তারা সংশয় প্রকাশ করেন দর্শনের বাস্তব উপযোগিতা সম্পর্কে। বর্তমান যুগের অস্থিরতা,

বাস্তবিকতার চাপ, বিজ্ঞানের ক্রমাগত উন্নতি ও মানুষের চাহিদার উত্তরোত্তর বৃদ্ধির ফলেই প্রকৃতপক্ষে দর্শনের মূল্য সম্পর্কে মানুষ সন্দেহান হয়ে উঠেছে। নানা কারণের উপর ভিত্তি করে বিভিন্ন দার্শনিকগণ বিভিন্ন সময়ে দর্শনের বিরুদ্ধে আপত্তি উত্থাপিত করেছেন। কিন্তু এই আপত্তিগুলিকে বিশ্লেষণ করলে এদের দুর্বলতা সহজেই দৃষ্টিগোচর হয় এবং উপলব্ধি করতে অসুবিধা হয় না যে—মানবজীবনে দর্শনের প্রভাব সর্বব্যাপী জগৎ এবং জীবনের আঙ্গিকে এই সকল আপত্তিসমূহকে বিশ্লেষণ করা এবং উক্ত আপত্তিসমূহ খণ্ডনপূর্বক দর্শনের মূল্য তথা উপযোগিতাকে পরিস্ফুট করে তোলাই এই প্রবন্ধের উদ্দেশ্য।

ক. দর্শনের বিরুদ্ধে উত্থাপিত আপত্তিসমূহঃ

প্রথমতঃ-- দর্শনের বিরুদ্ধে আপত্তি উত্থাপিত হয় যে - একই প্রকার সমস্যা, একই প্রকার বিবাদ বা তর্ক নিয়ে দর্শন লিপ্ত থাকে এবং এই সকল সমস্যার সমাধান করতে দর্শন চূড়ান্ত বার্থতার পরিচয় প্রদান করে। সুতরাং, সমালোচকগণের মতে দর্শন অসীমাংসিত সমস্যার সমষ্টি ব্যতীত আর কিছুই নয়। অতএব, স্বাভাবিকভাবেই প্রশ্ন ওঠেঃ যে সমস্যা চিরকালীন, যে সমস্যার কোন সমাধান নেই, সেই সমস্যা নিয়ে আলোচনা করে লাভ কী? কেন আমরা দর্শনকে পরিত্যাগ করি না? তাছাড়া, নিত্যানতুন আবিষ্কারের মাধ্যমে বিজ্ঞান অগ্রসর হয়ে চলেছে। সুতরাং, স্বাভাবিকভাবেই প্রশ্ন ওঠেঃ বিজ্ঞানের এই গতির কাছে দর্শনকে কি স্থবির বলে মনে হয় না?

দ্বিতীয়তঃ-- দর্শনের বিরুদ্ধে অভিযোগ উত্থাপিত হয় যে-- দর্শন জগৎ এবং সত্তা সম্পর্কে যে জ্ঞান প্রদান করে তা আংশিক এবং অসম্পূর্ণ। সুতরাং, স্বাভাবিকভাবে প্রশ্ন ওঠেঃ এই অসম্পূর্ণ জ্ঞানের পশ্চাতে ধাবন করা কি নিরর্থক নয়?

তৃতীয়তঃ-- সমালোচকগণ বলেতে পারেন যে-- সময়ের অগ্রগতির সাথে সাথে দর্শনের বিভিন্ন শাখা দর্শন থেকে পৃথক হয়ে স্বতন্ত্র শাস্ত্রের মর্যাদা লাভ করছে। সুতরাং, এই সকল সমালোচকগণের মতানুসারে বিজ্ঞানের প্রগতির সঙ্গে সঙ্গে দর্শন তার ভিত্তি হারাচ্ছে।

চতুর্থতঃ-- দর্শনের বিরুদ্ধে অভিযোগ উত্থাপিত হয় যে-- বিজ্ঞান যে জ্ঞান প্রদান করে তা স্পষ্ট এবং নির্দিষ্ট। দর্শনে এ ধরনের জ্ঞান লাভের কোন সুযোগ নেই। তাহলে যে দর্শন স্পষ্ট ও নির্দিষ্ট জ্ঞান প্রদানে অক্ষম, তাকে মর্যাদা প্রদানের প্রয়োজনীয়তা কি?

পঞ্চমতঃ-- দর্শনের বিরুদ্ধে একটি আপত্তি প্রায়শই উত্থাপিত হয়। সেটি হলঃ জীবনের বাস্তব প্রয়োজন পূরণে দর্শনের কি কোন ভূমিকা রয়েছে? কারণ জীবনে বেঁচে থাকার জন্য প্রথম প্রয়োজন হল অর্থ বা ধন সম্পদ। কিন্তু অর্থকরী কোন ব্যবস্থার নির্দেশ দর্শনে নেই। তাহলে দর্শনের মূল্য কি?

ষষ্ঠতঃ-- বিভিন্ন অস্তিত্ববাদী দার্শনিক যেমন-- Jean Wahi, Karl Jaspers প্রমুখের মতে দর্শন এবং কাব্যের মধ্যে কোন প্রভেদ নেই। বিভিন্ন অভিযোগকারীগণ যেমন-- রাষ্ট্রনৈতিক দর্শনের বিরোধীগণ বলেন যে-- মানুষের জ্ঞান লাভের সম্ভাব্য উপায় হল দুটি। যথা-- প্রত্যক্ষ এবং অনুমান। জ্ঞান লাভের স্বাভাবিক উপায় অর্থাৎ বুদ্ধি দ্বারা কোনকিছু উপলব্ধি করা সম্ভবপর না হলে, মানুষের পক্ষে কোনকিছুকেই

উপলব্ধি বা অনুভব করা সম্ভবপর নয়। সুতরাং, এই সকল সমালোচকগণ বলেন যে-- দর্শনে লিপ্ত ব্যক্তিগণ স্বপ্নের দেশে বিচরণমান কোন ব্যক্তি বা কবি হতে পারেন কিন্তু বাস্তববাদী কোন মানুষ হতে পারেননা।

সপ্তমত :-- দর্শনের বিরুদ্ধে আপত্তি উত্থাপন করে কেউ বলেন যে-- দর্শনের বিষয় দুরূহ এবং দর্শনের ভাষা অনেক ক্ষেত্রেই দুর্বোধ্য, অস্পষ্ট। কিন্তু Wittgenstein এর মতে-- যা বলা যায় তা স্পষ্ট করেই বলা যায় এবং যে বিষয়ে কথা বলা যায় না তা নিঃশব্দে নিমজ্জিত রাখতে হয়। এই দুয়ের মাঝখানে অর্ধেক বলা অর্ধেক না বলা আলো-আঁধারির কোন তাৎপর্য নেই।<sup>১</sup> সুতরাং, এই সকল সমালোচকগণ বলতে পারেন যে-- যার ভাষাই বোঝা যায় না, মানুষ তাকে কিভাবে গ্রহণ করবে এবং মূল্য প্রদান করবে?

এখন, ক্রমানুসারে উক্ত আপত্তিসমূহের উত্তর প্রদানে সচেষ্ট হওয়া যাক।

খ. দর্শনের বিরুদ্ধে উত্থাপিত উক্ত আপত্তিসমূহের উত্তর এবং জগৎ ও জীবনে দর্শনের তাৎপর্য :

প্রথম আপত্তির উত্তর :-- দর্শনের বিরুদ্ধে উত্থাপিত প্রথম আপত্তির প্রত্যুত্তরে বলা যায় যে-- দার্শনিক সমস্যাগুলি যদিও সবসময়েই অপরিবর্তিত থাকে, তথাপি এই সমস্যাগুলি প্রকৃতিগত দিক থেকে ভিন্ন। দুজন দার্শনিক একই সমস্যা নিয়ে আলোচনা করলেও উভয়ক্ষেত্রে সমস্যার প্রতিপাদন একইরকম নয়। এই দৃষ্টিভঙ্গীর পার্থক্য সমস্যার প্রকৃতিতেও পরিবর্তন আনে। সুতরাং, দর্শন বিষয়ক সমস্যার কোন অভিব্যক্ত নেই-- এই অভিযোগ বস্তুতপক্ষে দর্শন সম্পর্কীয় অজ্ঞতা। দর্শন অবশ্যই অমীমাংসিত সমস্যার সমষ্টি থেকে ভিন্ন কিছু, অতিরিক্ত কিছু।<sup>১</sup>

তাহাড়া, অন্যান্য বিজ্ঞান যেখানে শুষ্ক হয়ে দাঁড়িয়ে যায়, স্বীকৃত পূর্বানুমানগুলিকে কোন প্রশ্ন ব্যতীতই নিষিদ্ধায় গ্রহণ করে, দর্শন সেখানে প্রশ্ন তুলতে শুরু করে। বিজ্ঞান কোনও বিষয়কে জানে। কিন্তু একজন দার্শনিক 'জ্ঞান কী' সেই প্রশ্ন উত্থাপন করেন। সাধারণ মানুষ অথবা একজন রাজনীতিবিদ কোনকিছুর অর্থ এবং লক্ষ্য নিয়ে আলোচনা করেন। কিন্তু একজন দার্শনিক প্রশ্ন তোলেন অর্থ এবং লক্ষ্য বলতে কি বোঝায় তা নিয়ে। অন্যান্য সকল বিজ্ঞানসমূহ যা রয়েছে তাকে পরীক্ষা করতে রত থাকেন। অপরপক্ষে, দর্শন কোনকিছুর কি হওয়া উচিত ছিল, তা নিয়ে অনুসন্ধান করে। সামগ্রিকভাবে বলা যায় যে-- দর্শন অন্যান্য বিজ্ঞান অপেক্ষা অনেক গভীর এবং মূলে প্রবেশ করে। অন্যান্য বিজ্ঞান যেখানে পরিতৃপ্ত হয়ে যায়, দর্শন সেখানে বিভিন্ন প্রশ্নের উত্থাপন এবং বিশ্লেষণে সচেষ্ট হয়। সুতরাং, দর্শন হল মৌলিক বিজ্ঞান বা এমন বিজ্ঞান যা অন্যান্য বিজ্ঞানসমূহের ভিত্তিভূমি রচনা করে।<sup>২</sup> দর্শন চিরপুরাতন হয়েও নিত্যনতুন প্রশ্নের উত্থাপনে, মূল্যায়ণে এবং নিতানতুন ব্যাখ্যায় সজীব। আর জীবন মানেই তো জিজ্ঞাসার উত্তর খোঁজা। কাজেই দর্শন কখনোই স্থবির নয়।

দ্বিতীয় আপত্তির উত্তর :-- দর্শনের বিরুদ্ধে অনীত দ্বিতীয় সমালোচনার উত্তরস্বরূপ বলা যায় যে-- দর্শন প্রকৃতপক্ষে মানব প্রকৃতি এবং বাস্তব জগৎ সম্পর্কে একটি সামগ্রিক ও বোধগম্য ধারণা প্রদান করে। সুতরাং, দর্শন অসম্পূর্ণ হবে কেন? তাছাড়া যদি তর্কের খাতিরে ধরেও নেওয়া যায় যে-- দর্শন আংশিক

বা অসম্পূর্ণ কারণ সত্তা সম্পর্কে দর্শন অসম্পূর্ণ জ্ঞান প্রদান করে, তথাপি তাকে নিরর্থক বা মূল্যহীন বলা যায় না।<sup>১</sup> কারণ মানুষের সত্তাকে জানার ষাড়াবিক প্রবণতা থেকেই দর্শনের জন্ম। বিশ্বজগতের মধ্যেই জীবনের প্রকাশ এবং বিকাশ। জাগতিক ঘটনা, জীবনের ভাবনা এবং অভিজ্ঞতার বৈচিত্র্য এই ত্রিভুজের মধ্যে দণ্ডায়মান মানুষ জানতে চায় নিজের সাথে জগতের সম্বন্ধকে, জগৎ এ তার অস্তিত্বের ভূমিকা, অর্থ এবং উদ্দেশ্যকে। জানতে চায় জগৎ ও জীবনের মূল সত্যকে। সে বিখ্যাত অশান্ত সন্তান। অন্তরে তার অনন্ত জিজ্ঞাসা। দর্শনই মানুষের অন্তরের এই নিগূঢ় ও অপরিভাষ্য প্রবৃত্তিকে তৃপ্ত করে। সুতরাং, দর্শন অর্পণ হলেই অকিঞ্চিৎকর হবে, এমন কোন কথা নেই।

তৃতীয় আপত্তির উত্তর :- দর্শনের বিরুদ্ধে উত্থাপিত তৃতীয় আপত্তির পরিপ্রেক্ষিতে বলা যায় যে-- একথা সত্য যে দর্শনের বিভিন্ন শাখা সময়ের সাথে সাথে দর্শন থেকে পৃথক হয়েছে এবং স্বতন্ত্র শাস্ত্রের মর্যাদা লাভ করেছে। কিন্তু উল্লেখযোগ্য বিষয় হল এই যে : একটি বিশেষ বিজ্ঞান যখন স্বতন্ত্র হয়েছে, প্রায় ঠিক একই সময়ে তার সমান্তরাল অপর একটি দর্শন বিষয়ক শাস্ত্র বা শাখা জন্ম লাভ করেছে। উদাহরণস্বরূপ, বর্তমান সময়ে Formal Logic যখন স্বতন্ত্র শাস্ত্রের মর্যাদা লাভ করেছে তখন Philosophy of Logic নামক দর্শনের অপর একটি শাখার উদ্ভব ঘটেছে। এই বিষয়টি একথা প্রতিপাদন করে যে-- বিজ্ঞানের প্রগতির সাথে সাথে দর্শন তার পুরাতন ভিত্তি হারালেও এটি ক্রমশ সজীব থেকে সজীবতর, সমৃদ্ধ থেকে সমৃদ্ধতর হয়ে উঠেছে।<sup>২</sup>

চতুর্থ আপত্তির উত্তর :- বর্ট্রান্ড রাসেলকে অনুসরণ করে দর্শনের বিরুদ্ধে উত্থাপিত চতুর্থ আপত্তির নিরসন করা যেতে পারে। তাঁর মতে বিজ্ঞান যেরূপে সুনির্দিষ্টভাবে কিছু জানতে সক্ষম, সেরূপ সুনির্দিষ্টভাবে দর্শন কোন জ্ঞানলাভে সক্ষম হয় নি-- একথা সত্য। কিন্তু তার একটি অন্যতম কারণ হল : কোন বিষয় সম্পর্কে যখন সুনির্দিষ্টভাবে জ্ঞান লাভ করা যায়, তখন সেই বিষয়টিকে আর দর্শন বলা যায় না। স্বতন্ত্র শাস্ত্ররূপে আখ্যা প্রদান করা হয়। যেমন-- জ্যোতির্বিজ্ঞান এক সময় দার্শনিক আলোচনার অন্তর্ভুক্ত ছিল বলেই নিউটনের বিখ্যাত বইটির নাম 'The mathematical Principles of Natural Philosophy'। আবার, মানুষের মন সম্পর্কিত আলোচনাও দর্শনের অন্তর্ভুক্ত। তথাপি মনোবিদ্যা বর্তমানে একটি স্বতন্ত্র বিজ্ঞানের মর্যাদা লাভ করেছে। আসলে যে প্রশ্নগুলির সুনির্দিষ্ট উত্তর পাওয়ার সম্ভাবনা ইতিমধ্যেই দেখা দিয়েছে সেগুলিকে দর্শনের রাজ্য থেকে বিজ্ঞানে স্থানান্তরিত করা হয়েছে এবং যেসকল প্রশ্নের সূত্র সমাধানের পথ খুঁজে পাওয়া যায় নি সেগুলিকে নিয়েই দর্শন আলোচনা করে চলেছে।<sup>৩</sup>

পঞ্চম আপত্তির উত্তর :- দর্শনের বিরুদ্ধে উত্থাপিত পঞ্চম আপত্তিটি চিরকালীন কিন্তু অজ্ঞতাপ্রসূত উক্তির নামান্তর। বিভিন্ন দৃষ্টিকোণ থেকে এই আপত্তিটির নিরসন করা যেতে পারে।

ক) প্রতিদিনের চাওয়া-পাওয়ার মধ্যে জীবনকে গণ্ডীবদ্ধ রাখলে দর্শনের সেরূপ কোন মূল্য বা উপযোগিতা থাকে না, একথা সত্য। কিন্তু মানুষ কি তা পারে? যে মানুষের অন্নবস্ত্র, বাসস্থান, রোগ-শোক কোন কিছুর ভয় নেই, সেই মানুষ কি প্রকৃত সুখী? তার অন্তরের অন্তর্নিহিত স্থলে কি কোনও অভাববোধ নেই? দেহের ক্ষুধা কি তার মনের ক্ষুধা নিবৃত্ত করতে পারে? জীবনানন্দের ভাষায় ".... অর্থ নয়, কীর্তি নয়,

সচ্ছলতা নয়।---

আরও এক বিপন্ন বিষয়

আমাদের অস্তর্গত রক্তের ভিতরে

খেলা করে,.....”<sup>১২</sup> — আট বছর আগের একদিন (মহাপৃথিবী) ।

তাই জীবনের কোন না কোন পর্যায়ে এসে মানুষ তার বিচারবুদ্ধি, চিন্তা-কল্পনা সবকিছুকে পরিচালিত করে জীবনের অর্থ ও তাৎপর্যের অনুসন্ধান। জন্ম-মৃত্যুর বেড়া ভেঙে সে উপলব্ধি করতে চায় জীবনের মূল সত্যকে। এমনি করে মানুষ নিজের অজান্তে ক্রমে ক্রমে প্রাভাহিকতার উর্ধ্বে উঠে আসে এবং দার্শনিকতার নিরিখে সবকিছু বোঝার প্রচেষ্টা করে। সুস্থ সমাজ গঠনের জন্য সুস্থ মনের প্রয়োজন— যে মন সত্য, শিব ও সুন্দরের আদর্শে পরিপূর্ণ। এই উন্নত ও আদর্শবাসী মন গঠনে দর্শনের ভূমিকা অনস্বীকার্য।

খ) যে মানুষের মধ্যে দার্শনিক চিন্তার কণামাত্র নেই, সে তৎকালীন যুগের প্রচলিত ধারণা, বিশ্বাস এবং সংস্করের মধ্যে আবদ্ধ। চেনা পথে হেঁটেই তার সুখ। কোন সমস্যাই তার মনে কোন প্রশ্ন জাগায় না। কিন্তু আমাদের মনে যখন সন্দেহ জাগে; যা চলে আসছে তা কি ঠিক? অথবা, নতুন কিছুর মধ্যে কি সত্য রয়েছে? -- তখনই দার্শনিক চিন্তার সূচনা হয়। দিনের আলোয় শরীর ভূত যেমন ছুটে পালায়, সেরূপ দর্শনের সশেষ কুটিল অনুসন্ধানের সম্মুখে ধর্মীয় গোঁড়ামি, অন্ধকুসংস্কার, লৌকিক জড়বাদ অদৃশ্য হয়ে যায়।<sup>১৩</sup> যে মানুষ অপরের দাসত্ব স্বীকার না করে বিচারের পথে সত্যকে জানতে চায়, দর্শনই তার পক্ষে উৎকৃষ্ট আশ্রয়স্থল। নির্বোধ কল্পনিকতা ও অসাধু কৃতর্ক থেকে মুক্ত করে দর্শন আমাদের জ্ঞানের আলোয় উদ্ভাসিত করে।

গ) দর্শনের প্রকৃত যাদু নিহিত রয়েছে সেখানে, যেখানে মানুষ দর্শনের সামনে দাঁড়িয়ে নিজেকে প্রশ্ন করে : যা করেছে কিম্বা যা করছি অথবা যা করব, তা কি সত্যিই ঠিক বা উচিত? সূত্রাং, দর্শনের অপর এক লক্ষ্য হল -- মানুষকে তার বিবেক অনুসন্ধানের সচেতন করা।<sup>১৪</sup> এই বিবেক তথা আভ্যন্তরীণ অনুমোদন সম্পর্কে জন সুইফট মিল বলেন-- বিবেকের দংশন আমাদের কোন কর্তব্য সম্পাদনে বাধ্য করে যা বাইরে থেকে আমাদের উপর চাপিয়ে দেওয়া হয় না। এই আবেগ সাধারণভাবে নিঃসৃত হয় সমবেদনা ও প্রেম থেকে, সকল প্রকারের ধর্মীয় আবেগ থেকে, বাল্যকালের স্মৃতি বা বিগত জীবন অথবা আত্মমর্মান্দা বোধ, অনের প্রতি মর্য়াদা অক্ষুন্ন রাখার ইচ্ছা কিম্বা আত্মনিগ্রহ থেকে। বাহ্যিক উদ্দেশ্যকে বিচার না করলে আমাদের মনের মধ্যে অন্তর্নিহিত এই মননির্ভর অনুভূতি বা বিবেকের দংশনই হল সকল নৈতিকতার চূড়ান্ত অনুমোদন।<sup>১৫</sup> যাদের মনে বিবেকসম্মত এই অনুভূতির স্থান নেই তারা কোনপ্রকার নৈতিক নীতির প্রতিই দায়বদ্ধ থাকেন না। তাছাড়া, যে নীতিগুলি আমাদের বাহ্যিক কিম্বা ব্যক্তিগত জীবনের নৈতিক সিদ্ধান্তগুলি নিতে সহায়তা করে, সেই সকল নীতিগুলি দর্শনের অন্যতম শাখা নীতিশাস্ত্রের বিষয়। সুতরাং, দর্শনকে পরিত্যাগ করলে একই সঙ্গে আমাদের ভাল-মন্দ, উচিত-অনুচিত, ন্যায়-অন্যায় এই সকল সূক্ষ্ম মানবিক বোধগুলিও পরিত্যক্ত হবে। সেক্ষেত্রে কোন সমাজে দাঁড়িয়ে আমরা মানুষ হওয়ার জন্য অহমিকা প্রকাশ করব?



ঘ) মানুষ স্বাভাবতঃ তার ব্যক্তিগত স্বার্থের একটি ক্ষুদ্র গভীর মধ্যে বাস করে। তাই এই ক্ষুদ্র বৃত্তের বাইরে যে বিশাল জগৎ তার সংবাদ তার কাছে এসে পৌঁছায় না। কিন্তু কোন না কোনভাবে ক্ষুদ্র স্বার্থের গভীর থেকে আমরা যদি নিজেদেরকে মুক্ত করতে না পারি, এই বৃহত্তর জগতের মধ্যে দীর্ঘদিন আত্মরক্ষা করা সম্ভব হবে না। কারণ মানুষজাতির স্বার্থ না বাঁচলে পরিণামে ব্যক্তিও রক্ষা পায় না।<sup>১৮</sup> তাছাড়া, স্বার্থমগ্ন জীবনে বেঁচে থাকার মধ্যে কোনও সুখ নেই। তাই আমাদের জীবনকে যদি কোন না কোনভাবে মহৎ হতে হয়, তবে এই বন্দীদশা থেকে আমাদের মুক্তি পেতেই হবে। আর এই অবস্থা থেকে রক্ষা লাভের একটি অন্যতম উপায় হল দার্শনিক চিন্তাভাবনা।<sup>১৯</sup> জগতকে বন্ধ এবং শত্রু এই দুটি পরস্পর বিরোধী শিবিরে বিভক্ত না করে নিরপেক্ষ দৃষ্টিভঙ্গী থেকে দর্শন আমাদের দেখতে শেখায়।

ঙ) আমরা সকলেই কখনো না কখনো প্রাত্যহিক জীবন ও ঘটনার বাইরে এক বৃহত্তর জগতের আহ্বান শুনেতে পাই। নানাজনে নানাপথে দৃশ্যমান জগতের বহির্ভূত এই বৃহত্তর জগতের সাথে সম্বন্ধ স্থাপন করে। মনুষ্য চরিত্রের এই আধ্যাত্মিক অংশের তৃপ্তি অনেকেই কাছে আগে জ্ঞানমার্গে। বিশ্বকে সুসংবদ্ধরূপে উপলব্ধির প্রচেষ্টা, পরমাত্ম বা ঈশ্বর উপলব্ধির একটি অন্যতম পন্থা। এই বিষয়টিকে যিনি উপলব্ধি করতে সক্ষম হয়েছেন, দর্শন তাঁর নিকট মূল্যবান।

ঘটাপঞ্জির উদ্ভব :- দর্শনের বিরুদ্ধে উত্থাপিত ঘট আপঞ্জির প্রত্যুত্তরে বলা যায় যে -- উক্ত সমালোচকগণ যেসকল বক্তব্য উপস্থাপিত করেছেন, সেগুলিও প্রকৃতপক্ষে একপ্রকার দার্শনিক তত্ত্বমাত্র। তাছাড়া, প্রাচীন গ্রীক দর্শনের ইতিহাস থেকে Merlean Ponty কিংবা Jaspers এর দর্শনের ইতিহাস পর্যন্ত পর্যবেক্ষণ করলে বারংবার পরিলক্ষিত হয় যে-- তাঁরা সজ্ঞাকে ব্যাখ্যা করতে সচেষ্ট হয়েছেন। একজন দার্শনিক হলেন তিনি, যিনি মনের সহায়তায় যৌক্তিকভাবে চিন্তা করেন এবং জগৎ ও জীবনে শৃঙ্খলা এবং স্পষ্টতা আনার প্রচেষ্টা করেন। সুতরাং, দর্শন যৌক্তিক এবং বিজ্ঞানসন্মত ক্রিয়া ও শিক্ষা, কোন কাব্য নয়।<sup>২০</sup> যদিও প্লেটো, সেন্ট অগাস্টাইন, সার্ত্রে প্রমুখ দার্শনিকগণ কাব্যিক গুণসম্পন্ন, তথাপি তাঁদের এই গুণপ্রকৃতপক্ষে চিন্তা আদানপ্রদানের মাধ্যম মাত্র।

সপ্তম আপঞ্জির উদ্ভব :- দর্শনের বিরুদ্ধে উল্লিখিত সপ্তম আপঞ্জিটির কিছুটা সত্যতা বর্তমান। হিউমকে অনুসরণ করে দর্শনের বিরুদ্ধে উত্থাপিত সপ্তম আপঞ্জিটির নিরসন করা যেতে পারে। হিউম স্বয়ং Easy Philosophy অর্থাৎ সহজবোধ্য দর্শন এবং Abstruse Philosophy অর্থাৎ গূঢ়াৰ্থ দর্শনের মধ্যে পার্থক্য বিধান করেছেন। হিউমের মতে-- সূক্ষ্ম দর্শনের দুর্বোধ্যতা সাধারণ মানুষের স্বীকৃতি অর্জনে অক্ষম। এই দুর্ভেদ্য দর্শন আমাদের আবেগের উত্তেজনা, মেহ ভালবাসার তীব্রতা ও হৃদয়ের অনুভূতিকে ধূলিসাৎ করে দেয়। তাই প্রগাঢ় চিন্তাসম্পন্ন দার্শনিকগণ ক্ষণস্থায়ী মর্যাদা লাভ করলেও পরবর্তী প্রজন্মের জন্য সেই খ্যাতিকে ধরে রাখতে পারেন নি। এই প্রসঙ্গে হিউম বলেন-- এডিসনের রচনা লোকে হয়েছে আজও আনন্দ সহকারে পাঠ করবে কিন্তু লাকের কথা সম্পূর্ণভাবে ভুলে যাবে।<sup>২১</sup> হিউম আরও বলেন যে-- কেউ যদি কেবলমাত্র বিমূর্ত ও নিপুট দর্শনচর্চায় ব্যাপৃত থাকে, তবে তার পরিণতি হবে উদ্ভিন্ন বিষয়তা এবং তাকে নিঃসীম অনিশ্চয়তার সম্মুখীন হতে হবে। তাই হিউম বলেন -- 'দার্শনিক হতে চাও হও, কিন্তু দর্শনচর্চা করতে গিয়ে মনে রেখো তুমিও একজন মানুষ'।<sup>২২</sup> কিন্তু এতৎ সত্ত্বেও তিনি বলেন-

- এই সূক্ষ্ম দর্শনই সহজ ও মানবধর্মী দর্শনের উন্নতির সহায়ক এবং সূক্ষ্ম দর্শনের বিশ্লেষণী মনোভাব প্রত্যেক বিদ্যা বা বৃত্তিকে বিশুদ্ধতা ও পূর্ণ উৎকর্ষ সাধনে সহায়তা করে। সুতরাং, হিউমের বক্তব্যকে অনুসরণ করে সপ্তম আপত্তিটির সমাধানকল্পে আমরা বলতে পারি যে : দুর্লভ দর্শনের গভীর অনুসন্ধানের সঙ্গে সহজবোধ্য দর্শনের সুস্পষ্টতা এবং সত্যের সঙ্গে অভিনবত্বের সমন্বয় ঘটিয়ে বিভিন্ন দর্শনকে যদি আমরা একত্রে মিলিত করতে পারি, তবে আমরা সুখী হব।<sup>১১</sup> কারণ, সেই দর্শনই হবে সর্বজনগ্রাহ্য যার স্পর্শে ধর্ম হবে প্রীতিপ্রদ, বিজ্ঞান হবে আনন্দদায়ক, জনস। হবে শিক্ষাপ্রদ, অবসর হবে উপভোগ্য।

দর্শনের বিরুদ্ধে উত্থাপিত উপরিউক্ত আপত্তিসমূহ নিরসনের মধ্য দিয়ে দর্শনের মূল্য তথা তাৎপর্য সম্পর্কিত চিত্রটি স্পষ্ট হয়ে ওঠে। দর্শন চিন্তার বিলাসিতা নয়, জগৎ ও জীবনের স্বরূপ সম্পর্কে অবহিত হয়ে তার আলোকে জীবনকে সুনিয়ন্ত্রিত করা এবং যথার্থ পথে পরিচালিত করা। ক্ষুদ্র স্বার্থের গভী থেকে মুক্ত করে, চিরকালীন ধারণা ও সংস্কারের ছত্রছায়া থেকে মুক্ত দর্শন মানুষকে বিশাল বিশ্বের সাথে এক হয়ে যাওয়ার শিক্ষা প্রদান করে, তাকে মুক্ত চিন্তার অধিকারী করে। দর্শন মানুষের জীবনের পরম প্রয়োজনের সাথে জড়িত।<sup>১২</sup> মানব জীবনের প্রতিটি সঙ্কটে তার প্রয়োগ। হিউগেনস্টাইনের মতে দর্শন সমস্যার জাল থেকে মুক্তির পথ দেখায়। তিনি বলেন-- যদি আমাকে প্রশ্ন করা হয় : 'দর্শনের তোমার উদ্দেশ্য কি?' তবে, আমি বলব 'বোতলের আবদ্ধ মাছিটিকে বোতল থেকে বেরানোর পথ দেখানো।'<sup>১৩</sup> (দি ফিলসফিক্যাল ইনভেস্টিগেশনস, বিভাগ- ৩০৯) আবার, জ্ঞানের রাজ্যে অন্যান্য বিজ্ঞানগুলি হল বৃক্ষস্বরূপ আর দর্শন হল মৃত্তিকা যার উপস্থিতি বিজ্ঞানগুলির অস্তিত্বকে সম্ভবপর করে তুলেছে।<sup>১৪</sup> সুতরাং, দর্শনশাস্ত্রের ভূমিকা কেবলমাত্র দার্শনিকদের মধ্যেই সীমাবদ্ধ নয়। প্রতিটি মানুষকে তার জীবনের কোন না কোন মুহূর্তে দর্শনের দ্বারপ্রান্তে উপনীত হতে হয়। সকল প্রাকৃত বিজ্ঞানী, ঐতিহাসিক এবং শিল্পীর ক্ষেত্রেই একথা একইভাবে প্রযোজ্য। আসলে বুদ্ধিদীপ্ত জীবনবোধ থেকেই দর্শনের জন্ম। তাই জীবন প্রেমিক মানুষ মাত্রই দার্শনিক। এই দার্শনিকতা মানুষকে সৌন্দর্যের দর্শন মানব জীবনের দিক্‌দর্শন যন্ত্র। আমাদের জীবনে পরম কল্যাণ ও অনাবিল আনন্দ সম্মানে সহায়ক। পেরী যথার্থই বলেছেন যে-- দর্শন অলৌকিক বা আকস্মিক কিছু নয়, এ হল মানব জীবনে অনিবার্য এবং স্বাভাবিক।<sup>১৫</sup> প্লেটোর মতে -- একজন দার্শনিক হলেন সত্য ও সত্তার প্রেমী, যার প্রকৃতি পূর্ণতা লাভের সাথে যুক্ত এবং এই সকল বৈশিষ্ট্যসমূহকে যথাযথভাবে অনুশীলন করলে একজন দার্শনিকের ন্যায় কেউই এত ভাল এবং আলৌকিক হতে পারেন না।<sup>১৬</sup> দার্শনিক হলেন এমন একজন মানুষ যিনি সকল প্রকার আবেগকে অতিক্রম করে আত্মাকে যথাসম্ভব বিশুদ্ধ রাখতে সক্ষম হয়েছেন।<sup>১৭</sup> সুতরাং, মানুষ পূর্ণ হতে চায় আর দর্শনের হাত ধরেই তাই সে এগিয়ে চলে পূর্ণতার লক্ষ্যে। জীবন এবং দর্শন একই সাথে চলমান। তাই আমরা দার্শনিক 'হব' কি 'হব না' এই প্রশ্নের কোন অবকাশ নেই। প্রশ্ন হলো : আমরা 'ভাল দার্শনিক' হব না 'মন্দ দার্শনিক' হব? জগৎ এবং জীবনের অস্তিত্ব যতদিন থাকবে, দর্শনও ততদিন বেঁচে থাকবে। কারণ, জীবন ও দর্শন এক অচ্ছেদ্য বন্ধনে বাঁধা।<sup>১৮</sup> জীবন মানেই দর্শন, দর্শন মানেই জীবন।

## নিদেশিকা

১। এবং

২। গীতবিতান – রবীন্দ্রনাথ ঠাকুর, সন- ভাদ্র ১৩৪৫, পৃঃ- ৩৭৯।

৩। “Only the man who has a taste for every sort of knowledge and throws himself into acquiring it with an insatiable curiosity will deserve to be called a philosopher.”

-- দি রিপাবলিক অফ প্লেটো – ফ্রান্সিস ম্যাকডোনাল্ড কর্নফোর্ড, সন - ১৯৪১, পৃঃ- ১৮২।

৪। “If you consider Philosophy sitting in an ivory tower, even then you prove this to be the fate of human beings.” --- ইনস্টিটিউট ফিলসফি --- আনন্দ অমলা দাস, সন - ২০০১, পৃঃ- ২।

৫। “The same problems, ..... the same disputes, the same sheer failure. Why not abandon it and come out?” --- অ্যাপিয়ারেন্স এন্ড রিয়ালিটি --- এফ. এইচ. ব্রাডলে, নবম মুদ্রণ, সন - ১৯৩০, ভূমিকা, পৃঃ- ২।

৬। “Whereof one cannot speak, thereof one must be silent.” --- দি হিটগেনস্টাইন রিডার --- এ্যানথনি কেনি, সন - ১৯৯৪, পৃঃ- ৩১।

৭। “Philosophy must be something different from a collection box for unresolved problems.” --- ইনস্টিটিউট ফিলসফি --- আনন্দ অমলা দাস, সন - ২০০১, পৃঃ- ৪।

৮। “Philosophy is ..... a radical science, in the sense that it goes to the roots, deeper than other sciences. It will further analyze and question where the others are satisfied.” --- ইনস্টিটিউট ফিলসফি --- আনন্দ অমলা দাস, সন- ২০০১, পৃঃ- ৯।

৯। “..... I dissent emphatically from the conclusion that, because imperfect, it is worthless.” --- অ্যাপিয়ারেন্স এন্ড রিয়ালিটি --- এফ. এইচ. ব্রাডলে, নবম মুদ্রণ, সন - ১৯৩০, ভূমিকা, পৃঃ- ৩।

১০। “..... Philosophy, instead of losing ground through the development of science, has become more lively and Richer.” --- ইনস্টিটিউট ফিলসফি --- আনন্দ অমলা দাস, সন- ২০০১, পৃঃ- ৪।

১১। “..... those questions which are already capable of definite answers are placed in the sciences, while those only to which, at present, no definite answer can be given, remain to form the residue which is called philosophy.” --- দি প্রবলেমস অব ফিলসফি-- বার্ট্রান্ড রাসেল, চতুর্থ মুদ্রণ, সন - ১৯৮৯, পৃঃ- ৯০।

- ১২। জীবনানন্দ দাস-- কাব্যসমগ্র, ক্ষেত্রগুপ্ত সম্পাদিত, ভারবি কর্তৃক প্রকাশিত, সন- পৌষ ১৪০৭ (জানুয়ারি ২০০১) পৃঃ- ২৩৬।
- ১৩। “Our orthodox theology on the one side, and our common place materialism on the other side, vanish like ghosts before the daylight of free sceptical inquiry.”-- অ্যাপিয়ারেল এন্ড রিয়ালিটি --- এফ. এইচ. ব্রাডলে, নবম মুদ্রণ, সন- ১৯৩০, ভূমিকা, পৃঃ- ৪।
- ১৪। “The aim of Philosophy is to bring man towards the struggle for conscience.”-- ইন্ট্রোডাকশন টু ফিলসফি --- আনন্দ অমলা দাস, সন- ২০০১, পৃঃ- ৩৮।
- ১৫। “The ultimate sanction, therefore, of all morality (external motives apart) being a subjective feeling in our own minds, ,,,,”--- ইউটিলিটারিয়ানিজম--- জন স্টুয়ার্ট মিল, সন - ১৮৬১, পৃঃ- ২৮।
- ১৬। “No man ..... can be saved unless the race is saved.” --- কনটেম্পোরারি ইণ্ডিয়ান ফিলসফি --- বসন্ত কুমার লাল, সন- ১৯৭৩, ভূমিকা, পৃঃ- ১৭।
- ১৭। “ .....if our life is to be great and free, we must escape this prison and this strife. One way of escape is by philosophic contemplation.”--- দি প্রবলেমস অব ফিলসফি-- বার্ট্রান্ড রাসেল, চতুর্থ মুদ্রণ, সন - ১৯৮৯, পৃঃ- ৯২।
- ১৮। “.....Philosophy was a reasonable, a scientific activity, a teaching, and not poetry.” --- ইন্ট্রোডাকশন টু ফিলসফি --- আনন্দ অমলা দাস, সন -২০০১, পৃঃ- ৬।
- ১৯। “Addison, perhaps, will be read with pleasure, when locke shall be entirely forgotton.” --- এ্যান এনক্যারি কনসার্নিং হিউম্যান আন্ডারস্ট্যান্ডিং -- ডেভিড হিউম-- ডঃ জে. এন. মোহান্তির ভূমিকা সহ, সন- ১৯৯২, পৃঃ- ৩।
- ২০। “Be a Philosopher; but, amidst all your Philosophy, be still a man.”--- এ্যান এনক্যারি কনসার্নিং হিউম্যান আন্ডারস্ট্যান্ডিং -- ডেভিড হিউম-- ডঃ জে. এন. মোহান্তির ভূমিকা সহ, সন- ১৯৯২, পৃঃ- ৪।
- ২১। “Happy, if we can unite the boundaries of the different species of Philosophy, by reconciling profound enquiry with clearness, and truth with novelty.”--- এ্যান এনক্যারি কনসার্নিং হিউম্যান আন্ডারস্ট্যান্ডিং -- ডেভিড হিউম-- ডঃ জে. এন. মোহান্তির ভূমিকা সহ, সন- ১৯৯২, পৃঃ- ৯।
- ২২। “Philosophy..... grows directly out of life and its needs.”--- প্রবলেমস অব ফিলসফি ---কানিংহাম, পৃঃ- ৫।
- ২৩। “What is your aim in Philosophy-- To shew the fly the way out of the fly-

- bottle.” -- দি ফিলসফি অফ হিটগেনস্টাইন, জর্জ পিচার, সন- ১৯৮৫, পৃঃ- ১৯৬।
- ২৪। “In the realm of cognition, the special sciences are the trees, but Philosophy is the soil, which makes them possible.”-- এইন্ রান্ড, ফিলসফি হু নিডস্ ইট ,পৃঃ- ২।
- ২৫। “Philosophy is neither accidental nor supernatural but inevitable and normal.” -  
-- প্রবলেমস অফ ফিলসফি --- পেরী, সন- ১৯০৫ পৃঃ- ২২।
- ২৬। “..... a Philosopher is a lover of truth and reality; or that his nature,.... is allied to perfection; or again, that given the right training, no other will be so completely good and enlightened.” -- দি রিপাবলিক অফ প্লেটো -- ফ্রান্সিস ম্যাকডোনাল্ড কর্নফোর্ড, সন- ১৯৪১, পৃঃ- ২১০।
- ২৭। “The Philosopher is a man who has been able to rise superior to his passions and become, so far as human being can, pure soul.”-- মেটাফিজিক্স-- ডব্লিউ. এইচ. ওয়ালস, সন- ১৯৬২, পৃঃ- ২৫।
- ২৮। “Philosophy is essentially tied up with life.”--- কনটেম্পোরারি ইণ্ডিয়ান ফিলসফি --  
- বসন্ত কুমার লাল, সন- ১৯৭৩, ভূমিকা, পৃঃ- ১৭।

## ধারণার আদর্শরূপী মতবাদ : কিছু নমুনা বৈশিষ্ট্য

সুমনা বেরা

11211

কোনো বিষয়ের ধারণা কিভাবে গঠিত হয় সেই সম্পর্কে দার্শনিকগণ ও মনোবিদগণ নানা মতবাদের কথা বলেছেন। বিষয়ের ধারণাকে তাঁরা সাধারণতঃ একপ্রকার প্রতিরূপক বলে মনে করেন। এই ধরনের প্রতিরূপকগুলি আমাদের জ্ঞানজ প্রক্রিয়ায় কিভাবে অংশগ্রহণ করে তা নিয়ে আবার নানা মত প্রচলিত রয়েছে। মনোবিদগণ এবং দার্শনিকগণ এ বিষয়ে নানা পরীক্ষা করেছেন এবং এখনো সেই কাজ তারা চালিয়ে যাচ্ছেন। এই মতবাদগুলির মধ্যেই বিখ্যাত অথচ ততোধিক সমালোচিত একটি মতবাদ নিয়েই এখানে আলোচনা করবো।

১৯৬০ খ্রীঃ শেষের দিকে Posner এবং Keele নামক দুই বিজ্ঞানী পরীক্ষাগারে কয়েকজন ব্যক্তির ওপর বেশ কয়েকটি পরীক্ষা করে দেখেন যে সেই ব্যক্তিবর্গ যখন কোনো বিষয়কে একটি ধারণার অন্তর্গত করছেন, তখন ঐ বিষয়টির বৈশিষ্ট্যগুলি একটি প্রতিরূপক গঠনের মধ্য দিয়ে তাঁদের স্মৃতিতে সঞ্চিত থাকছে। পরবর্তীকালে নতুন কোনো বিষয়কে ঐ ধারণার অন্তর্গত করার সময় পূর্বে গঠিত প্রতিরূপকটি সেই কাজে সেই ব্যক্তিদের সাহায্য করছে।

এই ঘটনাটি এবং পরবর্তীকালে বেশ কিছু গবেষণার মধ্য দিয়ে ১৯৭০ খ্রীষ্টাব্দ নাগাদ বিষয়ের ধারণা সংক্রান্ত একটি নতুন মতবাদের উদ্ভব হয়। এই মতবাদটি ‘আদর্শরূপী মতবাদ’ বা ‘Prototype Theory’ নামে পরিচিতি লাভ করেছে।

Sapir-Whorf প্রকল্পে বলা হয়েছিল যে ভাষাগত ভিন্নতা ব্যক্তি মনে একই বস্তু সম্পর্কে ভিন্ন ধারণা সৃষ্টি করে। কিন্তু বিজ্ঞানী Berlin এবং Kay 1969 খ্রীষ্টাব্দ নাগাদ যে কথা বলতে চাইলেন, 1972 খ্রীষ্টাব্দে বিজ্ঞানী Heider -ও সেইরকমভাবে নানা পরীক্ষার মধ্য দিয়ে দেখালেন যে ভিন্ন সামাজিক পরিবেশ বা ভাষাগত ভিন্নতা থাকলেও প্রাথমিক ধারণা গঠনের ক্ষেত্রে এই মানুষগুলির মধ্যে সাদৃশ্য রয়েছে। আদর্শরূপী মতবাদীরা মনে করেন বেশীরভাগ প্রাথমিক ধারণা হল একধরনের যৌগ প্রতিরূপক। এই প্রতিরূপকের বৈশিষ্ট্যগুলি জানলেই ঐ ধারণার অন্তর্গত সদস্যদের কি ধরনের বৈশিষ্ট্য রয়েছে বা কি ধরনের বৈশিষ্ট্য থাকার প্রবণতা রয়েছে তার আভাস পাওয়া যায়। এই ধরনের প্রতিরূপকগুলিকে ঐ শ্রেণীর ‘আদর্শ প্রতিরূপক’ বলে মনে করা হয়। আদর্শ প্রতিরূপকবাদীদের মতে এইরূপ প্রতিরূপক গঠনের মধ্য দিয়েই শিক্ষার্থী বিভিন্ন শ্রেণী সম্পর্কে শিক্ষা অর্জন করে থাকে। তবে এই আদর্শ প্রতিরূপক যে বাস্তবে অভিজ্ঞতালব্ধ কোনো বিশেষ দৃষ্টান্তকেই নির্দেশ করবে - এমনটি ভাবার প্রয়োজন নেই। বরঞ্চ কোনো শ্রেণীর আদর্শরূপটি ঐ শ্রেণীর সকল সদস্যের সারাংশ হবে একথা বলা যেতে পারে। অন্যভাবে বলতে গেলে প্রতিটি শ্রেণীর আদর্শরূপটি হল ঐ শ্রেণীর বা শ্রেণী-সদস্যদের বৈশিষ্ট্যের গড় মানযুক্ত বিষয়। শ্রেণীর কয়েকটি দৃষ্টান্তকে অভিজ্ঞতার দ্বারা প্রাপ্ত হলে ঐ

শ্রেণীর আদর্শরূপটি গঠিত হয় এবং নতুন কোনো বিষয়কে ঐ ধারণার অন্তর্ভুক্ত করতে গিয়ে আদর্শরূপের সঙ্গে তার সাদৃশ্য খোঁজা হয়। তাই আদর্শরূপকে আমরা এক্ষেত্রে নির্দেশক বিন্দু বলতে পারি।

একটি নতুন বিষয়কে কোনো ধারণার অন্তর্গত করতে গিয়ে দেখা হয় যে কোন্ শ্রেণীর আদর্শরূপের সঙ্গে বৈশিষ্ট্যের দিক থেকে ঐ বিষয়টির সর্বাধিক মিল রয়েছে। বৈশিষ্ট্যের সাদৃশ্য ও বৈসাদৃশ্যের নিরিখে নতুন সদস্য অন্তর্ভুক্ত হওয়ার ফলে ঐ শ্রেণীর গড় মান পরিবর্তিত হয়ে যায়। ফলে শ্রেণীর আদর্শরূপটির অবস্থানের পরিবর্তন হয় কারণ আদর্শরূপ সবসময় চেতনা করে সকল সদস্যের মাঝামাঝি জায়গায় অবস্থান করতে। আদর্শরূপ তার বর্তমান অবস্থা থেকে নতুন বিষয়ের দিকে সরে আসে এবং এইভাবে সরে গিয়ে কেন্দ্রীয় প্রবণতারূপে তাকে দেখা যায়। সুতরাং কোনো ব্যক্তি কোনো শ্রেণীর আদর্শরূপটিকে সেইভাবেই নিয়ন্ত্রণ করেন যাতে সেটি ঐ শ্রেণীর যতবেশী সম্ভব সদস্যদের সঙ্গে যতটা সম্ভব ততটাই সাদৃশ্যযুক্ত হতে পারে। আর আমরা এটাও বুঝতে পারছি যে কোনো শ্রেণীর আদর্শরূপের কোনো নির্দিষ্ট অবস্থানগত পরিবেশ নেই।

কোনো একটি শ্রেণীর - সদস্যের মধ্যে আদর্শরূপটির বৈশিষ্ট্যগুলি অর্জনের প্রবণতা থাকবে বটে, কিন্তু প্রতিটি বৈশিষ্ট্য প্রতিটি সদস্যের মধ্যে থাকবে, একথা বলা যায় না। অর্থাৎ প্রতিটি বৈশিষ্ট্য প্রত্যেক সদস্যের ক্ষেত্রে আবশ্যিক নয়। একটি শ্রেণীর সদস্য হতে গেলে পর্যাপ্ত সংখ্যক বৈশিষ্ট্য থাকলেই চলবে। যেমন - 'পাখি' শ্রেণীটির বৈশিষ্ট্য হিসাবে উড়তে পারে 'গান গাইতে পারে' গাছে বাসা বেঁধে থাকে, 'ডিম পাড়ে' ইত্যাদির সমন্বয়কে বোঝানো হয়। 'পালিখ' বিষয়টি পাখি শ্রেণীর অন্তর্গত করতে আমাদের কোনো অসুবিধা হয় না। অপরদিকে 'পেঙ্গুইন' বিষয়টিকেও 'পাখি' শ্রেণীর অন্তর্ভুক্ত করা হবে। কারণ 'পাখি' বলতে আমরা যা বুঝি তার সকল বৈশিষ্ট্য 'পেঙ্গুইন' - এ না থাকলেও 'পাখি' শ্রেণীর অন্তর্ভুক্ত হওয়ার জন্য 'পেঙ্গুইন' -এ উপস্থিত বৈশিষ্ট্যগুলি যথেষ্ট।

আদর্শরূপী মতবাদীদের এই ধরনের আলোচনা দার্শনিক Wittgenstein - এর কথা মনে করিয়ে দেয়। Wittgenstein বলেছিলেন যে কোনো বিষয়কে কোনো শ্রেণীর অন্তর্গত করার পিছনে পারিবারিক সাদৃশ্যের প্রভাব থাকে। কোনো পরিবারের সদস্যদের হয়তো- দীর্ঘকায় হওয়ার, দীর্ঘ নাসিকা থাকার, গায়ের রঙ মাঝারি হওয়ার, চোখের মনি দুটি খয়েরি হওয়ার এবং পেশীর বাঁধন দৃঢ় হওয়ার প্রবণতা রয়েছে। পরিবারের কোনো সদস্যের মধ্যেই সকল গুণের প্রকাশ হয়তো ঘটেনি, অথচ এমন কিছু গুণ প্রত্যেক ব্যক্তিরই আছে যাতে তাদেরকে ঐ পরিবারের সদস্য বলে চিহ্নিত করা যাচ্ছে। একেই আমরা পারিবারিক সাদৃশ্য বলে থাকি। তেমনি আমরা 'খেলা' শ্রেণীর কথা ভাবতে পারি যেখানে আসলে কতগুলি উন্মুক্ত বৈশিষ্ট্য রয়েছে যারা বিভিন্নরূপে একত্রিত হয়ে এক একরকম খেলার দৃষ্টান্ত তৈরি করে। সকল ধরনের খেলার মধ্যে খেলা শ্রেণীর সকল বৈশিষ্ট্য না থাকলেও যে কটি বৈশিষ্ট্য উপস্থিত থাকে তার দ্বারা তাদের মধ্যে পারিবারিক সাদৃশ্য গঠিত হয় এবং তারা সকলেই 'খেলা' শ্রেণীর গণ্ডির মধ্যে অবস্থান করে। পরবর্তীকালে দুজন বিশিষ্ট আদর্শরূপী মতবাদী Eleanor Rosch এবং Carolyn Mervis বলেন Wittgenstein- এর এই বক্তব্যের একটি তাৎপর্য হল কোনো বিষয়কে কোনো শ্রেণীর অন্তর্গত করার জন্য যৌক্তিক বা মনস্তাত্ত্বিক কোনো নির্দিষ্ট শর্তের বা যৌক্তিক নিয়মের উপস্থিতি আবশ্যিক নয়। তাঁদের মতে আদর্শরূপটি হল সেই প্রতিক্রমক যার মাধ্যমে কোনো শ্রেণীর পরিবারিক

সাদৃশ্যকে সবথেকে ভালোভাবে তুলে ধরা যায়। তবে এখানে উল্লেখ করা দরকার যে এই দুই দার্শনিক মনে করেন কোনো শ্রেণী সম্পর্কে তথ্য ঐ শ্রেণীর সবথেকে উৎকৃষ্ট সদস্যের প্রতিক্রিপাকের মধ্য দিয়েই মানুষের মধ্যে সঞ্চিত থাকে। যে সদস্যের মধ্যে সবথেকে বেশী নমুনা বৈশিষ্ট্য দেখা যায়, একেই 'আদর্শরূপ' নামকরণ করা হয়। আমরা কিন্তু এই আলোচনাতে এই মতটি না মেনে "আদর্শরূপ"কে কেন্দ্রীয় প্রবণতরূপ নির্দেশক কিদুরূপে উল্লেখ করবো। যারা এই রকমটি মনে করেন তারা বলেন যে 'কুকুর' শ্রেণীর আদর্শরূপী মানসিক প্রতিক্রিপকটি হবে সকল অভিজ্ঞতালব্ধ কুকুরের গড় মানযুক্ত। এই প্রতিক্রিপকটির গর্জন করার, লেজ খাঁকার এবং পোষ্য হওয়ার বৈশিষ্ট্যগুলি থাকতে পারে কিন্তু কোনোটিই আবশ্যিক নয়। কারণ এমন বন্য কুকুরও আছে যাদের লেজ নেই বা গর্জন করতে পারে না। তবে কখনো কখনো কিছু বৈশিষ্ট্য তুল করে কোনো শ্রেণীর আদর্শরূপের সঙ্গে জুড়ে যায়। যেমন - গরিলারা বদমেজাজি হবেই।'

যাইহোক, উপরের আলোচনার পরিপ্রেক্ষিতে এ টুকু বোঝা যাচ্ছে যে কোনো শ্রেণীর আদর্শরূপ হল কিছু বিশেষ বৈশিষ্ট্যের সংকলনের প্রতিক্রিপক। দার্শনিক Smith-এর তৈরি একটি টেবিলে দিকে ডাকিয়ে বিষয়টিকে আরেকটু স্পষ্ট করে তোলা যাক।

পাখি - ১) শরীরের বিভিন্ন অংশ -

ক) চঞ্চু আছে      খ) ডানা আছে      গ) দুটি পা আছে

২) ভ্রমণ সহায়ক -

ক) উড়তে পারে      খ) হাঁটতে পারে      গ) সাঁতার কাটতে পারে

৩) বাসস্থান-

ক) গাছ      খ) জলাশয়

৪) খাদ্য -

ক) পোকামাকড়      খ) শস্য      গ) মাছ

এই টেবিল অনুযায়ী - যার চঞ্চু আছে, উড়তে পারে, গাছে বসবাস করে, পোকামাকড় খায় ইত্যাদির সংকলনকে আমরা 'পাখি' বলে থাকি। এক-একটি পাখির এই বৈশিষ্ট্য ছাড়াও আরো কিছু বৈশিষ্ট্য থাকে, কিন্তু 'পাখি' শ্রেণীর বৈশিষ্ট্য বলতে আমরা প্রথমেই এগুলির কথা মনে করি। প্রতিটি বৈশিষ্ট্য আবার বিভিন্ন মানযুক্ত হয়। উড়তে পারাটা যেমন 'পোকামাকড় খায়'-এর থেকে বেশী গুরুত্ব পাবে, তেমনি আবার 'চঞ্চু থাকে'টা 'উড়তে পারা'র থেকে বেশী গুরুত্ব পাবে। কোনো নতুন বিষয় পাখি কিনা জানার জন্য তার 'বাসস্থান'-এর থেকে তার ভ্রমণ সহায়ক বেশী গুরুত্ব পায়। আবার খাদ্য একাধিক হলেও 'পোকামাকড় খায়' বৈশিষ্ট্যটি সবথেকে বেশী গুরুত্ব পায়। দার্শনিক Smith-এর মতে এইভাবে 'পাখি' শ্রেণীর প্রত্যেকটি বৈশিষ্ট্য ও তাদের উপবৈশিষ্ট্যগুলিকে মান অনুযায়ী সাজিয়ে নিলে বোঝা যায় যে



কিভাবে কোনো নতুন বিষয় কোনো বিশেষ শ্রেণীর সদস্য হয়। এইখান থেকেই উঠে আসে আদর্শরূপী মতবাদের একটি সুবিধার দিক। যদি বিভিন্ন ধরনের প্রাণীর খাদ্যভ্যাস নিয়ে তুলনামূলক আলোচনা করার দরকার পড়ে তাহলে ঐ সকল প্রাণী শ্রেণীর বৈশিষ্ট্যের তালিকা থেকে 'খাদ্য' বৈশিষ্ট্যকে নিয়ে পর্যবেক্ষণ করলেই চলবে, সকল প্রাণীর সকল বৈশিষ্ট্যের তথ্য নিয়ে তুলনা করার দরকার নেই। যে কোনো শ্রেণীর সদস্যদের সকল বৈশিষ্ট্যকে প্রাসঙ্গিক না করে শুধু তার গুরুত্বপূর্ণ দিকটাকে তুলে ধরার ক্ষমতার ব্যাখ্যা আদর্শরূপী মতবাদীরা দিতে পেরেছেন।<sup>২</sup>

।।২।।

আদর্শরূপ মতবাদটি প্রাথমিকভাবে নমুনা বৈশিষ্ট্যের প্রভাব এবং প্রাথমিক পর্যায়ের শ্রেণী স্তরকে ব্যাখ্যা করার জন্য মূলতঃ গঠিত হয়েছিল। দার্শনিক Rosch এবং Mervis লক্ষ্য করেছিলেন যে প্রত্যেক শ্রেণীর আদর্শরূপ কয়েকটি নমুনা বৈশিষ্ট্যের এক-একটি ঝাঁক নিয়ে তৈরি হয়েছে। নমুনা বৈশিষ্ট্য বলতে সেই বৈশিষ্ট্যগুলিকে বোঝায় যারা শ্রেণীর বিভিন্ন সদস্যের মধ্যে বারে বারে পরিলক্ষিত হয়। এই বৈশিষ্ট্যগুলির কোনোটিই আবশ্যিক নয়, আপত্তিক। কোনো নতুন বিষয়কে যখন কোনো শ্রেণীর অন্তর্ভুক্ত করার চেষ্টা হয়, তখন ঐ শ্রেণীর আদর্শরূপ এবং নতুন বিষয়ের মধ্যে তাদের প্রায় সকল বৈশিষ্ট্যের তুলনা করা হয়। 'প্রায়' কথাটি ব্যবহৃত হল কারণ কোনো ব্যক্তির কাছে নতুন কোনো নতুন বিষয়ের সকল বৈশিষ্ট্য ধরা না-ও পড়তে পারে। এবারে সাদৃশ্য ও কৈসাদৃশ্যের নিরিখে প্রতিটি বৈশিষ্ট্য ইতিবাচক বা নেতিবাচক মান বসানো হয়। যখন ইতিবাচক মান একটি নির্দিষ্ট মাত্রা অর্জন করে অর্থাৎ নমুনা বৈশিষ্ট্যের সঙ্গে নতুন বিষয়ের যথেষ্ট পরিমাণ সাদৃশ্য আছে বলে বোঝা যায় তখনই ঐ বিষয়কে ঐ শ্রেণীর সদস্য বলা যায়।

'পাখি' শ্রেণীর বৈশিষ্ট্য ও উপবৈশিষ্ট্যের মধ্যে মাত্রাভেদ করা যায় তা আগেই আমরা দেখেছি। 'পাখি' রূপে পরিগণিত হওয়ার জন্য পরিসংখ্যানগতভাবে কমপক্ষে যতটা মাত্রা পাওয়া উচিত, সেই মাত্রা যে বিষয়ের মধ্যে পাওয়া যায় তাকেই 'পাখি' বলে পরিগণনা করা হয়। যেহেতু 'শালিখ' প্রায় সকল নমুনা বৈশিষ্ট্যের অধিকারী হয়, কিন্তু 'পেঙ্গুইন' হয় না, যেমন - পেঙ্গুইন উড়তে পারে না কিন্তু সাঁতার কাটতে পারে, তাই শালিখ বৈশিষ্ট্যের মাত্রাভেদে অনেক এগিয়ে যায়। সেইজন্য 'শালিখ' সহজেই পাখিরূপে চিহ্নিত হয়। অনেক কম মাত্রা পেলেও পরিসংখ্যানগতভাবে 'পাখি' হওয়ার মাত্রা অর্জন করে বলে 'পেঙ্গুইন'কেও আমরা পাখি বলি। যাদের মধ্যে পর্যাপ্ত পরিমাণ মাত্রা এবং সাদৃশ্যের ঘাটতি থাকে তাদেরকে 'পাখি' শ্রেণীর সদস্যপদ দেওয়া যায় না।

আদর্শরূপের নমুনা বৈশিষ্ট্যের কতগুলির সঙ্গে কোনো শ্রেণী-সদস্যের কতটা মিল আছে তা লক্ষ্য করেই সদস্যদের গুরুত্ব নির্ধারণ করা হয়। অর্থাৎ কে কত ভালো সদস্য হবে তা নির্ভর করে থাকে আদর্শরূপের সঙ্গে সেই সদস্যের সাদৃশ্যের মাত্রার ওপর। যে সদস্য যত বেশী আদর্শরূপের কাছাকাছি অবস্থান করবে সে তত ভালো নমুনা-সদস্যরূপে পরিচিত হবে আর যে সদস্যের সঙ্গে যত কম সাদৃশ্য থাকবে সে তত কম মাত্রার সদস্যরূপে বিবেচিত হবে। ফলে নমুনা-সদস্যকে চিনতে আমাদের সবথেকে বেশী সুবিধা হয়, আদর্শরূপের সঙ্গে পার্থক্য তার সবথেকে কম থাকে। 'পাখি' শ্রেণীর কোন বৈশিষ্ট্যটি

বেশী গুরুত্ব পাবে এবং কোনটি তুলনামূলকভাবে কম গুরুত্ব পাবে তা নির্ভর করে থাকে আদর্শরূপের নমুনা-বৈশিষ্ট্যের গুরুত্বের মাত্রার ওপর। যত বেশী মাত্রার নমুনা-বৈশিষ্ট্যের সঙ্গে যত বেশী সাদৃশ্য, ততবেশী গুরুত্বপূর্ণ হয়ে ওঠে 'পাখি' শ্রেণীর সেই বৈশিষ্ট্যগুলি।

আবার এর বিপরীত দিকটিও আমরা পর্যালোচনা করতে পারি, একটি শ্রেণীর যে সদস্যগুলিকে আমরা বার বার প্রত্যক্ষ করি, মনে হয় যেন তাদের বৈশিষ্ট্যের সঙ্গে সামঞ্জস্য রেখেই আদর্শরূপের বৈশিষ্ট্যের গুরুত্ব নির্ধারিত হয়। যেমন - 'পাখি' শ্রেণীর সদস্যরূপে শালিখ, পায়রা, চিল, পেঙ্গুইন ইত্যাদির কথা আমরা বলতে পারি। এদের মধ্যে যাদের আমরা প্রায়শই প্রত্যক্ষ করি, তাদের বৈশিষ্ট্যগুলিই 'পাখি' শ্রেণীর আদর্শরূপের নমুনা-বৈশিষ্ট্য হয়ে দাঁড়ায়। যার থেকে যত বেশী বৈশিষ্ট্য আদর্শরূপ গ্রহণ করে সে তত উৎকৃষ্ট সদস্য হয়ে দাঁড়ায়। তাই 'শালিখ' উচ্চ পর্যায়ের নমুনা-সদস্য, 'পেঙ্গুইন' তার থেকে নিম্ন পর্যায়ের। তবে এই যুক্তিতে বোধহয় আদর্শরূপটিই হল ঐ শ্রেণীর সর্বোৎকৃষ্ট নমুনা-সদস্য।

আদর্শরূপী মতবাদটি আর একটি ঘটনার ব্যাখ্যা এখানে দিয়ে দিতে পারছে। কোনো নতুন বিষয়কে কোনো শ্রেণীর সদস্য করতে গিয়ে এক-একটি বিষয়ে এক-একরকম সময় লাগে। আদর্শরূপীরা বলছেন, যে বিষয়টি শ্রেণীর আদর্শরূপের সঙ্গে যত বেশী সদৃশ হবে, তার ক্ষেত্রে শ্রেণী-সদস্য হতে তত কম সময় লাগবে। তাছাড়া কোনো ব্যক্তি কোনো শ্রেণীর আদর্শরূপের যত বেশী নমুনা বৈশিষ্ট্য তার স্মৃতিভাণ্ডারে সঞ্চিত রাখতে পারবেন, বৈশিষ্ট্যের তুলনা করে ততটাই তাড়াতাড়ি তিনি নতুন বিষয়কে শ্রেণীভুক্ত করতে পারবেন। আদর্শরূপের সঙ্গে বিষয়ের যত বেশী বৈসাদৃশ্য থাকবে, পর্যাপ্ত পরিমাণ নমুনা-বৈশিষ্ট্যের সঙ্গে সাদৃশ্য খোঁজার জন্য ততসময় বেশী লাগবে। ফলে এই ধরনের বিষয়ের ক্ষেত্রে শ্রেণী অন্তর্ভুক্তিতে ভুলের সম্ভাবনা বেশী থাকে এবং এই ব্যাপারে দ্বিধার সৃষ্টি হয়। তবে আদর্শরূপের কেন্দ্রীয় প্রবণতার কথা আমরা জানি। যখন কোনো শ্রেণীতে কোনো নতুন সদস্যের অন্তর্ভুক্তি হয় তখন নতুন অবস্থায় আদর্শরূপের নমুনা-বৈশিষ্ট্যের সম্মিলিত মাত্রাকে পুনরায় বিবেচনা করা হয় এবং যতটা সম্ভব দ্রুতগতিতে এই কাজ করা হয়। যারা ঠিক মতো বিষয়-বৈশিষ্ট্যগুলিকে পর্যবেক্ষণ করতে পারে না, তারা সঠিকভাবে শ্রেণীভুক্তিকরণও করতে পারে না।

প্রাথমিক পর্যায়ের শ্রেণীস্তরকে আদর্শরূপীরা কিভাবে ব্যাখ্যা করেছেন তা দেখা যাক। যেকোনো শ্রেণীর ধারণার মধ্যে কয়েকটি স্তরভেদ দেখা যায়। যেমন - 'জার্মান শেপার্ড ধারণাটি নিম্নস্তরের, মধ্যস্তরে রয়েছে 'কুকুর' ধারণাটি এবং সর্বোচ্চস্তরের ধারণা হল 'স্তন্যপায়ী'। বলা হয় যে মধ্যস্তরের ধারণাগুলির শিক্ষা মানুষ প্রথমে অর্জন করে, অর্থাৎ একে প্রাথমিক পর্যায়ের শ্রেণীস্তর বলা যেতে পারে। কোনো শ্রেণীর আদর্শরূপের বৈশিষ্ট্য কেমন হবে - তা স্থির হয় এই স্তরেই। ফলে ভিন্ন সাংস্কৃতিক পরিবেশে মানুষ হয়েও কোনো শ্রেণী সম্পর্কে প্রাথমিক ধারণার ক্ষেত্রে মানুষ মানুষে সামঞ্জস্য পাওয়া যায়। এই স্তরে কোনো শ্রেণী সদস্যদের মধ্যে যেমন সবথেকে বেশী সাদৃশ্য লক্ষ্য করা যাবে, তেমনি অন্য শ্রেণী সদস্যের সঙ্গে সবথেকে ভালোভাবে বৈসাদৃশ্যকে বোঝা যাবে। এই প্রাথমিক পর্যায়ের ধারণার সঙ্গে মিলিয়ে দেখেই কোনো নতুন বিষয় শ্রেণীভুক্ত হয়।

অনেক সময়েই দেখা যায় যে কিছু বিষয়কে সহজে শ্রেণীভুক্ত করা যাচ্ছে না। যেমন - 'পেঙ্গুইন'

বিষয়টি পশ্চিম আদর্শরূপের থেকে পেজুইনের আদর্শরূপের সঙ্গে বেশী সাদৃশ্যযুক্ত। অর্থাৎ কিছু কিছু আদর্শরূপ মতবাদীরা মনে করেন যে এক-একটি শ্রেণীর একাধিক আদর্শরূপ মানতে হবে। তবে পরবর্তী ক্ষেত্রে দেখা যায় তারা প্রতিটি বিষয় ভেদে এক-একটি করে আদর্শরূপ মানতে বাধ্য হচ্ছেন এবং অবশেষে এই মতবাদটি 'দৃষ্টান্তমূলক মতবাদ'-এ পর্যবসিত হয়। হয়তো শেষপর্যন্ত আমরা আদর্শরূপ মতবাদকে আর টিকিয়ে রাখতে না পেরে অন্য কোনো পদক্ষেপ নিতে বাধ্য হব এবং সেক্ষেত্রে দৃষ্টান্তরূপ মতবাদটি এগিয়ে রয়েছে। কিন্তু এই প্রবন্ধে আমরা আদর্শরূপের আলোচনাতেই সীমাবদ্ধ থাকবো।

শ্রেণীকরণ পদ্ধতিকে যথাযথভাবে ব্যাখ্যা করার জন্য আদর্শরূপীরা নমুনা-বৈশিষ্ট্যের প্রভাব ও প্রাথমিক পর্যায়ের শ্রেণীস্তরকে যথাযথভাবে ব্যাখ্যা করার আশ্রয় চেষ্টা চালিয়েছেন। এরপর দেখা যাক ধারণা শিক্ষা অর্জন সম্পর্কে তারা কী বলছেন। কোনো নতুন বিষয় ধারণা গঠন করতে গিয়ে প্রথমেই জানতে হয় ঐ বিষয়ের বৈশিষ্ট্যগুলিকে। যেভাবে বৈশিষ্ট্যগুলি আমাদের সামনে আসে, ইন্ড্রিয়ের দ্বারা আমরা সেইভাবেই তাদেরকে জানতে পারি। যেহেতু বারের বারে প্রাপ্ত যে বৈশিষ্ট্যগুলি প্রকটরূপে দেখা যায়, তাদেরকেই কোনো শ্রেণীর নমুনা-বৈশিষ্ট্য বলে মনে করা হয়। তাই আদর্শরূপীরা বলেন যে ধারণা শিক্ষা অর্জন পদ্ধতিও আদর্শরূপের সঙ্গে সাদৃশ্যের দ্বারা নির্ধারিত হয়। কোনো শ্রেণীর সদস্যদের পর্যবেক্ষণ করে তাদের মধ্যে প্রত্যক্ষজাত বৈশিষ্ট্যগুলিকে খেয়াল করে আদর্শরূপ নিষ্কাশিত করা সমস্যার সৃষ্টি করে না। কোনো বৈশিষ্ট্য কোন শ্রেণীর আদর্শরূপে কি হারে উপস্থিত থাকছে এবং তা কতটা গুরুত্বপূর্ণ ভূমিকা পালন করছে সেদিকে শিক্ষার্থীর নজর থাকে। তাহলে আদর্শরূপকে জানতে হলে শ্রেণী-সদস্যের দিকে তাকাতে হয়। যখন শিক্ষার্থী এত কিছু করতে পারবেন তখন নতুন বিষয়কে শ্রেণীভুক্ত করার ক্ষমতাও তার মধ্যে জন্মায়। দার্শনিক Posner এবং Keele -এর কিছু পরীক্ষা এই বক্তব্যকে সমর্থন করে। খুব সাধারণ কৃত্রিম স্নায়ুতন্ত্র -ও বিভিন্ন শ্রেণী-সদস্য পর্যবেক্ষণের মাধ্যমে আদর্শরূপকে বুঝে নিতে পারছে। সুতরাং মানুষের মতো জটিল স্নায়ুতন্ত্র-ও যে এ কাজ করতে পারবে তাতে সন্দেহ কী! একটি শ্রেণীর সদস্যগুলিকে ধারাবাহিকভাবে প্রত্যক্ষ করার ফলে একজন ব্যক্তি ঐ শ্রেণীর আদর্শরূপকেও শ্রেণী-সদস্য বলে মনে করতে শুরু করে। আদর্শরূপকে কোথাও না দেখেও তার প্রতি যে বিশ্রাস জন্মায় কোনো বিষয়কে ঐ শ্রেণীর সদস্যরূপে প্রত্যক্ষ করার পরও তার ওপর অতটা বিশ্রাস জন্মায় না। অনেক সময়ই অনুমান পদ্ধতির মধ্য দিয়ে কোনো বিষয়কে কোনো শ্রেণীর অন্তর্ভুক্ত করতে অসুবিধা হয়। এই অস্পষ্টতার কারণ হল নমুনা-বৈশিষ্ট্যগুলির আপত্তিক ধর্ম। আংশিক ধর্মের অনুপস্থিতির কথা বলে আদর্শরূপীরা এইভাবেই পদ্ধতির এই অসুবিধাটির ব্যাখ্যা দিতে সক্ষম হয়েছেন।<sup>১</sup>

শ্রেণীবিভাজন ব্যবস্থার প্রধান কাজই হল কম পরিমাণে যত বেশী সম্ভব তথ্য জ্ঞান ভাণ্ডারে সঞ্চিত রাখা। অর্থাৎ শ্রেণী-সদস্যের থেকে যেমন তথ্য সংগৃহীত হবে, তেমনি সেই তথ্যের মধ্যে সংযম থাকবে যাতে অযথাধর্ম শ্রেণীভুক্তি না হয়ে যায়। আদর্শরূপীরা এই বৈশিষ্ট্যগুলিকে ভালোভাবেই ফুটিয়ে তুলতে পেরেছেন বলে মনে হয়।

|| ৩ ||

কিন্তু কোনো কোনো দার্শনিক এবং মনোবিদ মনে করেন আদর্শরূপ মতবাদ ধারণা গঠনের

সঠিক ব্যাখ্যা দিতে পারে না। তারা মনে করেন মানুষের ধারণা শিক্ষণ পদ্ধতি সম্পর্কে আদর্শরূপীরা সন্তোষজনক ব্যাখ্যা দিতে পারেন নি। যে শ্রেণী-সদস্যের দিকে তাকিয়ে শিক্ষা অর্জন করা হয় তারা আদর্শরূপ সম্পর্কে পর্যাপ্ত তথ্য কখনোই আমাদের জানাতে পারে না। মানুষের শিক্ষা অর্জন পদ্ধতি সম্পর্কে একটি যথার্থ মতবাদ রূপে টিকে থাকার জন্য এই ধরনের আদর্শরূপী প্রতিকল্পকগুলি অনেক তথ্যকে বর্জন করেই একটি নীতি নির্ধারণ করে। যেমন কোনো সদস্য কতবার ব্যক্তির সামনে উপস্থিত হচ্ছে সেই হার-ও মানুষের শিক্ষার ওপর প্রভাব ফেলে, কিন্তু আদর্শরূপ সেই তথ্য সঞ্চিত রাখে না। ধরা যাক কোনো বিষয় দুটি শ্রেণীর অন্তর্ভুক্ত হওয়ার জন্য সমান যোগ্য। সেক্ষেত্রে ঐ বিষয়টিকে কোনো শ্রেণীর অন্তর্গত করতে গিয়ে দেখা যায় যে শ্রেণীটির সঙ্গে আমাদের বেশীবার সাক্ষাৎ হয় তাকেই আমরা বেশী যোগ্য বলে মনে করি। ধরা যাক কোনো দুটি শ্রেণীর মধ্যে 'আকার' বৈশিষ্ট্যটির মধ্যে ১০ গুণের বেশী ফারাক, তবু সেটি আমাদের কাছে বেশী গুরুত্বপূর্ণ হয় না, যতটা গুরুত্বপূর্ণ হয় তাদের সঙ্গে আমাদের পরিচিতির হারটি। কোথাও একটি ছোট স্থানে বেশ কিছুটা জল জমে থাকলে আমরা সাধারণতঃ বলে থাকি 'দেখো পুকুরের মতো জল জমে রয়েছে', অথচ একটি ডোবার থেকে একটি পুকুরের আয়তন অনেক বেশী। যেহেতু পুকুরের ধারণা ডোবার ধারণার থেকে বেশী প্রচলিত এবং ধারণাটি পরিবর্তনশীল ও বটে তাই এই রকমটি হয়ে থাকে। দুটি শ্রেণীর মধ্যে গাণিতিক পদ্ধতি প্রয়োগ করে যখন একটি থেকে আরেকটিকে সরাসরি আলাদা করা যায় তখন-ই আদর্শরূপ মতবাদ আমাদের সাহায্য করতে পারে। কোনো নতুন বিষয়ের বৈশিষ্ট্যগুলিকে দেখেই যদি তাদের মধ্যে মাত্রাভেদ করে তার যোগফল করে ফেলা যায় তাহলে অভ্যাসবশে বলে দেওয়া যাবে সেটি কোন শ্রেণীর। আমাদের জ্ঞাত শ্রেণীগুলির মাত্রার যোগফলের সঙ্গে মিলিয়ে দেখে এই কাজ আমরা করে থাকি।

কিন্তু আমরা সবসময় এইভাবে শিক্ষা অর্জন করি না। অনেকসময় সোজাসুজি পার্থক্য না করা গেলেও শ্রেণী সম্পর্কে জ্ঞান অর্জন সহজেই হয়ে যায়। যেমন 'ছোট পাখি গান করতে পারে কিন্তু বড় পাখি পারে না' - এই তথ্য খুব স্বাভাবিক বলে আমাদের মনে হয়। কিন্তু আদর্শরূপের দ্বারা এই ঘটনার ব্যাখ্যা কিভাবে দেওয়া যাবে? এই সমস্যাগুলির সমাধানে কোনো শ্রেণীর সেই বৈশিষ্ট্যগুলির কথাও ভাবতে হবে যারা একাধিক বৈশিষ্ট্যের সমন্বয়ে গঠিত জটিল বৈশিষ্ট্য। এই ধরনের এক-একটি বৈশিষ্ট্য আসলে একাধিক সরল বৈশিষ্ট্যকে আমাদের সামনে তুলে ধরে। ফলে সবগুলিকে গুরুত্ব দিতে হয় এবং তখন দেখা যায় যে ঘটনাটি তত সহজ নয়।

কোনো বিষয়কে কোনো শ্রেণীর অন্তর্গত করতে গেলে পরিবেশের প্রভাবও সেই পদ্ধতিকে চালিত করে। বিষয়টি সেইসময়ে কোন পরিস্থিতিতে আছে তার ওপর ঐ বিষয়টির ধারণার মান নির্ভর করে থাকে। যেমন - 'বরফের দেশের পাখি' বলতে 'পেঙ্গুইন'কে উৎকৃষ্ট নমুনা-সদস্য আমরা বলতে পারি, অথচ সাধারণভাবে 'পাখি' বলতে তাকে সেই উচ্চমান দেওয়া হয় না। প্রতিটি পরিস্থিতির জন্য ভিন্ন ভিন্ন আদর্শরূপ না মানলে পরিবেশের এই প্রভাব সংক্রান্ত ব্যাখ্যা আদর্শরূপীরা দিতে পারেন না।

যদিও আদর্শরূপীদের মতে কেন্দ্রীয় প্রবণতার সঙ্গে সাদৃশ্যের নিরিখেই কোনো বিষয় কোনো শ্রেণীভুক্ত হয়, কিন্তু কখনো কখনো দেখা যায় কোনো একটি বিশেষ নমুনা-বৈশিষ্ট্য -এর (সাধারণতঃ সেটি সর্বোৎকৃষ্ট হয়) সঙ্গে সাদৃশ্য খুঁজে নিয়েই বিষয়ের শ্রেণীভুক্তিকরণ হয়ে যায়। যেমন - 'সুখম

আহার' বলতে সেই খাদ্যগুলির কথাই ভাবা হয় যারা 'শূন্য ক্যালোরি' নামক বৈশিষ্ট্যের সঙ্গে সাদৃশ্যযুক্ত। যত বেশী সাদৃশ্য থাকে তাকে তত বেশী উৎকৃষ্ট সদস্য বলা হবে। অর্থাৎ কেন্দ্রীয় প্রবণতার সকল নমুনা-বৈশিষ্ট্যের গড় হিসাবে এখানে কাজটি হচ্ছে না।

কখনো কখনো কোনো বিষয়ের শ্রেণীবিভাগ করতে গিয়ে গভীর বিশ্লেষণ না করেই কাজটি করে ফেলি। কিন্তু এই ধরনের অসতর্কতা আমাদের ঠকাতে পারে। একটি ভেড়ার পোষাক পরা নেকড়ে কিন্তু আসলে নেকড়েই থেকে যায়। বাস্তবে সোটি ভেড়ার আদর্শরূপের সঙ্গে বেশী সদৃশ। সুতরাং একমাত্র আদর্শরূপের সঙ্গে সাদৃশ্যই বাচ্য নির্ধারণে পর্যাপ্ত নয়। সরাসরি নির্দেশ করা যায় এমন বিষয়গুলি আদর্শরূপের দ্বারা শ্রেণীভুক্ত করা গেলেও একটু অন্যরকম কিছু হলে আদর্শরূপ মতবাদ সাহায্য করতে পারে না। মানুষ কিন্তু সেগুলি সম্পর্কে চিন্তা করে সিদ্ধান্তে আসতে পারে।

একটি বিষয় সম্পর্কে আপাতদৃষ্টিতে যা জানা যায় তা কোনো শ্রেণীসংক্রান্ত জ্ঞানের খুব অল্প তথ্যই আমাদের সামনে তুলে ধরতে পারে। অথচ প্রত্যেকের অগোচরে থাকা আরো কিছু আমরা জানতে পারি। যে নমুনা-বৈশিষ্ট্যগুলি প্রত্যেকে ধরা পড়ে তাদের পারস্পরিক সম্পর্ক, শ্রেণীসদস্যগুলি কিভাবে একটি শ্রেণীর ধারণা গঠনে সাহায্য করে, অন্যান্য শ্রেণী সদস্যের সঙ্গে কোনো শ্রেণীসদস্যের সম্পর্ক ইত্যাদি সবকিছুই নতুন বিষয়কে শ্রেণীভুক্ত করার সময় প্রভাব সৃষ্টি করে। এত উন্নতস্তরের তথ্য আমাদের মধ্যে সঞ্চিত থাকা সত্ত্বেও শুধু আপাতদৃষ্টিতে পাওয়া নমুনা-বৈশিষ্ট্যকে এতটা গুরুত্ব দেওয়ার কোনো মানে হয় না।

বিভিন্ন শ্রেণীর ধারণাকে নানাভাবে মিশ্রিত করে নতুন ধারণা গঠনের ক্ষেত্রে আদর্শরূপীদের ব্যাখ্যা মোটেই সন্তোষজনক নয়। যেমন 'পোষ্য পাষি' ধারণাটি খাঁচায় বন্ধরূপ একটি বৈশিষ্ট্যের কথা আমাদের মনে করিয়ে দেয়। অথচ শুধু 'পোষ্য' বা 'পাষি' ধারণার মধ্যে এই বৈশিষ্ট্যটি থাকে না। তাহলে আদর্শরূপের সঙ্গে সাদৃশ্য রেখে নিশ্চয়ই ধারণাটি মিশ্রিত হয় না। আদর্শরূপীরা এই ঘটনারও ব্যাখ্যা দেননি।

ক্রটি সত্ত্বেও আদর্শরূপীদের বক্তব্য শিক্ষণের একদম প্রথম অবস্থায় বা পরবর্তী কোনো কোনো সময়ে প্রয়োগের প্রমান অনেকেই পেয়েছেন। এই মতবাদটি সম্পর্কে জানার পরে প্রাথমিকভাবে মনে হয় যেন এইভাবেই সকল কিছু হয়। কিন্তু উপরের আলোচনাতে আদর্শরূপের স্বপক্ষে যে যুক্তিগুলি প্রাথমিকভাবে জোরালো বলে মনে হয়েছিল এখন যেন তাদেরকে আর মেনে নেওয়া যাচ্ছে না। তাহলে কি আদর্শরূপ মতবাদ মেনে নেওয়া যাবে না, নাকি এই মতবাদের মধ্যে বেশ কিছু পরিবর্তন আবার একে গুরুত্বপূর্ণ স্থান এনে দিতে পারবে? পরিবর্তন তো আনতেই হবে কিন্তু পরিবর্তিত অবস্থাকে আর আদর্শরূপী মতবাদ বোধ হয় বলা যাবে না। কিছু পরিবর্তন সাধন করে যে মতবাদটি উৎপন্ন হয়, তা হল দৃষ্টান্তমূলক মতবাদ। দৃষ্টান্তমূলক মতবাদটিও এইরকম আকর্ষক একটি বিষয়, কিন্তু এই প্রবন্ধে আদর্শরূপী মতবাদীদের কথার মধ্যেই সীমাবদ্ধ থাকলাম।

### References

1. Lynn Nadel (Ed.), *Encyclopedia of Cognitive Science*, Nature Publishing Group, Mac Millan Publishers Ltd., 2003.
2. Jesse J. Prinz., *Furnishing the Mind : Concepts and their Perceptual Basis*, A Bradford Book, The MIT Press, 2002.
3. E. Margolis and S. Laurance (ed.), *Concepts : Core Readings*, A Bradford Book, The MIT Press, Massachusetts, 1999.

### Bibliography

1. Alan E. Kazdin (ed.), *Encyclopedia of Psychology*, American Psychological Association, Oxford University Press, 2000.
2. H.J. Eysencks (ed.), *Encyclopedia of Psychology*, R. Meili Berne Search Press, London , 1972.
3. J. Corsini Raymond (ed.), *Encyclopedia of Psychology*, John Wiley and Sons, Inc., Canada, 1984.
4. W. Eysench Michael, (ed.), *The Blackwell Dictionary of Cognitive Psychology* , Basil Blackwell ltd., 1990.
5. Oliver Houde (ed.), *Dictionary of Cognitive Science*, Psychology Press Ltd., New York, 2004.

## সমকালীন পরিবেশ-নীতিশাস্ত্রের রূপরেখা

ড. সন্তোষ কুমার পাল

লেভাস্ত বুকস, কলকাতা \* পরিবেশক : শরৎ বুক ডিস্ট্রিবিউটরস, কলকাতা

জুন ২০০৮

মানুষ ও মানুষ-ভিন্ন প্রাণী-অপ্রাণী নিয়ে যে পরিবেশ — এই দুয়ের সম্বন্ধ ও সম্বন্ধমূলক ক্রিয়া-প্রতিক্রিয়ার আদর্শনিষ্ঠ দিকগুলি আলোকিত করতে চায় পরিবেশ-নীতিশাস্ত্র। পরিবেশ বিষয়ে নৈতিক সচেতনতা প্রাচীনকাল থেকেই পাশ্চাত্য এবং ভারতীয় অনেক দার্শনিকের চিন্তায় এসেছে, বিশেষত যারা সমাজ, রাষ্ট্র ইত্যাদি বিষয়ে ভাবনাচিন্তা করেছেন। তবে আজকের দিনের যে পরিবেশ-নীতিশাস্ত্রের কথা বলা হয়, তা সময়ের দাবিতে এসেছে। ১৯৫০-৬০ থেকেই এর বিশেষ বিকশি ঘটেছে। যন্ত্রবিজ্ঞানের দ্রুত উন্নতি - বন, বসতি, নদী, পাহাড় ইত্যাদির বিলোপ ঘটিয়ে শিল্পস্থাপন এবং শিল্পের বর্জ্য পদার্থের দ্বারা পরিবেশ দূষণ — এই সবার পরিপ্রেক্ষিতে প্রাকৃতিক পরিবেশের প্রতি মানুষের নৈতিক দায়বদ্ধতার কথা ঘোষিত হয়েছে বিভিন্ন বিষয়ের বিশিষ্ট বিজ্ঞানী এবং বিশেষত পরিবেশ-বিজ্ঞানীদের কণ্ঠ থেকে। তাই গ্রাম বসুন্ধরা দিবসের সম্মেলনে (১৯৭০) এইসব বিজ্ঞানী এমন ঘোষণা করলেন যে মানুষের মধ্যে পরিবেশসচেতনতা জাগানোর জন্য এখন দার্শনিকদেরই এগিয়ে আসা উচিত। আমেরিকার বাস্তুবিজ্ঞানী আলদো লিউপলদের ‘এ স্যাণ্ড কান্ট্রি অ্যালমানাক’ প্রকাশের (১৯৪৯) পর থেকেই ইউরোপ-আমেরিকায় পরিবেশ রক্ষা বিষয়ে একটি বৌদ্ধিক পরিবেশ গড়ে উঠেছিল। তারপর পরিবেশ-নিধন বিষয়ে মানুষের দায়িত্বহীনতা বিষয়ে যখন সোচ্চার হলেন র্যাচেল কারসন তাঁর বিখ্যাত গ্রন্থ ‘সাইলেন্ট স্প্রিং’-এ, তখন উদ্ভিখিত পরিবেশ আরও সংগঠিত হল। এইসব গ্রন্থ ও আরও কিছু প্রবন্ধের সূত্রে গড়ে উঠল পরিবেশ-নীতিশাস্ত্র, যাকে আমরা সমকালীন পরিবেশ-নীতিশাস্ত্র বলতে পারি। এই সমকালীন পরিবেশ-নীতিশাস্ত্র বিষয়ে বহু গ্রন্থ, প্রবন্ধ নিয়মিত প্রকাশিত হচ্ছে ১৯৭০ থেকে পাশ্চাত্য দেশগুলিতে। তুলনায় আমাদের ভারতবর্ষে এই বিষয়ে তেমন বইপত্র, প্রবন্ধ ইত্যাদি প্রকাশিত হয়নি। বাংলা ভাষায় এই বিষয়ে সম্পূর্ণ স্বতন্ত্র কোন গ্রন্থ ছিল না। ড. সন্তোষ কুমার পাল সেই অভাব দূর করলেন।

ড. সন্তোষ কুমার পালের গ্রন্থটির নাম সমকালীন পরিবেশ-নীতিশাস্ত্রের রূপরেখা। রূপরেখা অবশ্যই, কারণ ইউরোপ-আমেরিকায়, এমন কি আফ্রিকা মহাদেশের বিভিন্ন দেশেও পরিবেশ-নীতিশাস্ত্র বিষয়ে যে ব্যাপক আলোচনা হচ্ছে, তর্ক-বিতর্ক চলেছে, বিভিন্ন দিক উদ্ভাসিত হচ্ছে — তার পরিপ্রেক্ষিতে ১৩৭ পৃষ্ঠায় রূপরেখাই দেওয়া যায়।

মুখবন্ধ বাদে দশটি সঙ্গতিপূর্ণ অধ্যায় আছে ড. পালের সমকালীন পরিবেশ-নীতিশাস্ত্রের রূপরেখায়। অধ্যায়গুলি হল : ১) অবতরণিকা : সমকালীন পরিবেশ - নীতিশাস্ত্রের পুনরুত্থান, ২) মানবকেন্দ্রিকতাবাদ, ৩) প্রজাতিবাদ; ৪) প্রাণকেন্দ্রিকতাবাদ, ৫) প্রাণীকূলের নৈতিক মর্যাদা, ৬) বাস্তুকেন্দ্রিকতাবাদ, ৭) বাস্তুকেন্দ্রিকতাবাদের পর্যালোচনা, ৮) বাস্তু-নারীবাদ, ৯) ভারতীয় পরিবেশ-নীতি

: বাস্তব-অধ্যাত্মবাদ এবং ১০) সিদ্ধান্তনুগ পর্যবেক্ষণ।

অবতরণিকা অংশে খুব স্বচ্ছভাবে সমকালীন পরিবেশ-নীতিশাস্ত্রের উদ্ভব ও বিকাশ আলোচিত হ'য়েছে। সংক্ষিপ্ত হলেও যথেষ্ট তথ্যপূর্ণ আলোচনাটি। মানবকেন্দ্রিকতাবাদ অংশে সুন্দরভাবে এই মতবাদটির উৎপত্তি ও মানুষের চিন্তাজগতে আধিপত্য বিবৃত হয়েছে। ড. পাল স্বীকার করেছেন মানবকেন্দ্রিকতাবাদ বেশ জোরালো মতবাদ হলেও নৈতিক বিচারে এই মতবাদ আমাদের নৈতিক অঙ্কত্বকেই প্রকাশ করে। প্রজাতিবাদ অধ্যায়টি মানবকেন্দ্রিকতাবাদ অধ্যায়ের সঙ্গে সঙ্গতিপূর্ণ হ'য়েছে। প্রজাতিবাদ বিষয়ে এই আলোচনাটি অত্যন্ত গুরুত্বপূর্ণ। পরিবেশ-নীতিশাস্ত্রের বিভিন্ন বিদেশী গ্রন্থেও সর্বত্র প্রজাতিবাদের ওপর স্বতন্ত্রভাবে আলোকপাত করা হয় না। অথচ মানবকেন্দ্রিকতাবাদের সংপৃক্ত প্রজাতিবাদও আমাদের বিচারের বিষয় হওয়া উচিত। ড. পাল এই দিকটি গুরুত্ব সহকারে আলোচনা করে ভালো কাজ করেছেন।

প্রজাতিবাদী মানবকেন্দ্রিকতাবাদের বিরোধিতা করে যে মানব-অকেন্দ্রিক মতবাদগুলি সমকালীন পরিবেশ-নীতিশাস্ত্রে ব্যাপকভাবে পর্যালোচনার বিষয় হ'য়েছে, তার মধ্যে অন্যতম প্রাণকেন্দ্রিকতাবাদ। প্রাণকেন্দ্রিকতাবাদ অধ্যায়ে রিচার্ড রুটলি, আলবার্ট সোয়াইৎজার, পল টেলর, হোমস রলস্টন-এ রবিন আটফিল্ড, পিটার সিঙ্গার, টম রেগন প্রমুখের মত সংক্ষেপে ব্যাখ্যা করে ড. পাল প্রাণকেন্দ্রিকতাবাদকে আলোকিত করেছেন।

প্রাণকেন্দ্রিকতাবাদের সহিত সংগতিপূর্ণ হ'য়ে এসেছে প্রাণীকুলের নৈতিক মর্যাদা অধ্যায়টি। বেস্থামের উপকেন্দ্রিকতাবাদ থেকে শুরু করে টম রেগনের প্রাণী-অধিকারতত্ত্ব এবং পিটার সিঙ্গারের প্রাণী-মুক্তি আন্দোলনের তত্ত্ব ও পছন্দ - উপযোগবাদ বিশদ ও যুক্তিগ্রাহ্যভাবে বিবৃত হয়েছে অধ্যায়টিতে। প্রাসঙ্গিকভাবে এসেছে অ্যারিস্টটলের ভার্টু এথিক্স বা সদগুণের নীতিতত্ত্বও, যেখানে বলা হচ্ছে আমাদের নৈতিক জীবনে যথার্থ সদগুণের অধিকারী হতে পারলে আমরা উপলব্ধি করতে পারব যে প্রাণীপীড়ন কতদূর অমানবিক কাজ।

বাস্তবকেন্দ্রিকতাবাদ সাম্প্রতিককালের একটি বল্চর্চিত মানব-অকেন্দ্রিক পরিবেশ-নীতিশাস্ত্র-বিষয়ক মতবাদ, যা প্রধানত অলডো লিওপল্ডের ভূমি-নীতিতত্ত্ব এবং আর্নে নেস ও জর্জ সেশনস্ প্রমুখের গভীর বাস্তববাদের উপর প্রতিষ্ঠিত। লিওপল্ডের ভূমি-নীতিতত্ত্বকেই অন্য দৃষ্টিভঙ্গীতে আরো বিশদভাবে বিশ্লেষণ করেছেন নেস প্রমুখ গভীর বাস্তববাদের সমর্থকগণ। গভীর বাস্তববাদ একপ্রকার আত্ম-উপলব্ধির কথা বলে, যেখানে সমগ্র প্রকৃতির সঙ্গে মানবাত্মার একাত্মবোধের উপর গুরুত্ব দেওয়া হয়। তবে একাত্মবোধের উপর গুরুত্ব দেওয়া হয়। তবে গভীর বাস্তববাদে যে অধ্যাত্মবাদের ইঙ্গিত পেয়েছেন, তার থেকে ড. পালের মনে এমন ইঙ্গিত পেয়েছেন, তার থেকে ড. পালের মনে এমন আশঙ্কা এসেছে যে, এই অধ্যাত্মবাদ কী করে সম্পূর্ণ মানব-অকেন্দ্রিক হবে? আশঙ্কাটি নিশ্চিত বিতর্কের অপেক্ষা রাখে। বাস্তবকেন্দ্রিকতাবাদ অধ্যায়ের শেষে এই আশঙ্কা উত্থাপন করে ড. পাল বাস্তবকেন্দ্রিকতাবাদের পর্যালোচনা অধ্যায়ে চলে গিয়েছেন।

বাস্তবকেন্দ্রিকতাবাদের পর্যালোচনা অধ্যায়ে অত্যন্ত দৃঢ়ভাবে মতবাদটির বিচার করেছেন ড.



পাল। বাস্তবিক্রমিকতাবাদের তাত্ত্বিক ভিত্তির দুর্বলতা দেখিয়ে তিনি মূরের প্রকৃতিবাদের আলোকে বাস্তববাদী নীতিতত্ত্বের সম্ভাবনাকে উড়িয়ে দিয়েছেন। আবার গভীর বাস্তবাদের প্রাণমণ্ডলের সমতাবাদও তাঁর কাছে গ্রহণযোগ্য হয়নি, যেহেতু নির্বিচার প্রজ্ঞাতিবাদকে যুক্তিসঙ্গতভাবে সমর্থন করা যায় না। আরও কথা, বাস্তববাদীদের মতে মানুষ ও প্রকৃতির বিভাজনে যে বৃহত্তর রাজনৈতিক উৎস রয়েছে, তা বাস্তববাদীরা উপলব্ধি করতে পারেন না। এমন কি, কারো মতে বাস্তববাদ, বিশেষত গভীর বাস্তববাদ একটি প্রতিক্রিয়াশীল দর্শন। এই মতবাদ প্রচারের দ্বারা একপ্রকার সাংস্কৃতিক আধিপত্যবাদ প্রতিষ্ঠিত হচ্ছে দেশে দেশে। এইভাবে ড. পাল বিভিন্ন দার্শনিক ও পরিবেশনীতিশাস্ত্রীয় চিন্তাভাবনা, অবলম্বন করে বাস্তবাদের একটি নতিদীর্ঘ পুনর্বিচার করেছেন এখানে সার্থকভাবে।

বাস্তববাদীরা সাম্প্রতিককালের একটি আলোড়নসৃষ্টিকার আলোচ্য বিষয়, যদিও এই আলোড়ন পুরুষপ্রধান পরিবেশবিজ্ঞানী ও পরিবেশ-নীতিশাস্ত্রীদের এখনও তেমনভাবে আলোড়িত করে নি। কেবল বিশ্বের বৌদ্ধিক স্তরে তা সীমাবদ্ধ আছে। কিন্তু বাস্তববাদীদের যে কিছু সন্দর্ভক বক্তব্য আছে, তা ড. পাল দেখাতে পেরেছেন তাঁর গ্রন্থের বাস্তববাদী অধ্যায়ে। নারীর প্রতি পুরুষতাত্ত্বিক অবিচারের মানসিকতাই প্রাকৃতিক পরিবেশের শোষণ ও নিখনের উৎস - এই বাস্তববাদী সিদ্ধান্তকে নানা তত্ত্বের আলোকে পরীক্ষা করে এর সারবত্তা অন্বেষণের চেষ্টা করেছেন ড. পাল এই অধ্যায়ে। আলোচনাটি আর একটু বিস্তৃত হলে ভালো হত।

খুশী ভারতীয় দর্শন ও ধর্মান্তরিত্যে পরিবেশপ্রীতি ও পরিবেশরক্ষার যে চিন্তাধারা আছে, তার একটা মনোগ্রাহী পরিচয় দিয়েছেন ড. পাল ভারতীয় পরিবেশ-ভাবনার বাস্তব-অধ্যাবাদ অধ্যায়ে, খুব সংক্ষেপে। তিনি যথার্থ প্রতিষ্ঠা করতে চেয়েছেন যে প্রাচীন ভারতীয় মনীষীদের যে পরিবেশভাবনা তা সমকালীন পাক্কাভ্য গভীর বস্তুবাদীদের চেয়েও আরও বেশী প্রাণবন্ত, স্পষ্ট এবং ব্যাপক। প্রাসঙ্গিকভাবে হিন্দু ধর্মশাস্ত্র এবং বৌদ্ধ ও জৈন ধর্মশাস্ত্রের অহিংসানীতিও যে আধুনিক বাস্তবিক্রমিকতাবাদের পূর্বভাবী ভাবনা, তা-ও প্রমাণ করতে পেরেছেন গ্রন্থকার। তবে আরও অনেক বলার ছিল, পরিসরের কথা ভেবে হয়তো, বলতে পারেন নি।

গ্রন্থটির উল্লেখযোগ্য অধ্যায় সিদ্ধান্তানুগ পর্যবেক্ষণ সমাপ্তি অধ্যায়। ভবিষ্যৎ প্রজন্মের কথা ভেবে প্রাকৃতিক পরিবেশের ভারসাম্য রক্ষা করে উন্নয়নের যে ধারণা বর্তমানকালের বিশেষ আলোচ্য বিষয়, তারই পরিপ্রেক্ষিতে পরিবেশ-নীতিশাস্ত্রের বিভিন্ন মতবাদ তিনি অত্যন্ত বুদ্ধিমত্তার সঙ্গে বিচার বিতর্কিত হলেও সঠিক সিদ্ধান্তে এসেছেন যে “সনাতন ভারতীয় সংস্কৃতি যে বাস্তব-অধ্যাবাদের সম্মান দিয়েছে তাতে মন রাখিয়ে দিতে পারলে আমাদের পরিবেশ-ভাবনা সার্থক হবেই।”

কোথাও ভাষার আড়ম্বল্য হয়তো আছে। গ্রন্থটি রচনা করতে সাম্প্রতিককালে সংশ্লিষ্ট বিষয়ে প্রকাশিত এবং আমাদের দেশে লভ্য অধিকাংশ গ্রন্থই তিনি পাঠ করেছেন। প্রায় সবই বিদেশী ভাষার বই। সেগুলির ভাবনা স্বচ্ছভাবে ও সঠিকভাবে বাংলায় প্রকাশ করা সত্যিই দুর্লভ কাজ। এই দুর্লভ কাজে প্রতী হওয়ার জন্য ড. পালকে বাঙালী পাঠক হিসাবে অসংখ্য সাধুবাদ জানাই।

প্রভাত মিশ্র

