

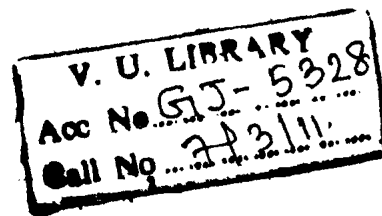
Philosophy and
the Life-world



To,
The Head & colleagues
Dept of Philosophy.

Vidyasagar University Journal of Philosophy

VOLUME-14
2011-2012



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 ■ PAPIAGUPTA

Assistant Editors

SUMANABERA ■ ANANYABANERJEE ■ 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.)

Subir Ranjan Bhattacharya (C.U.)

Raghunath Ghosh (N.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@mail.Vidyasagar.ac.in

Website : <http://www.vidyasagar.ac.in>

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

Price : Rs. 30/-

Rs. 20/- (for Student)

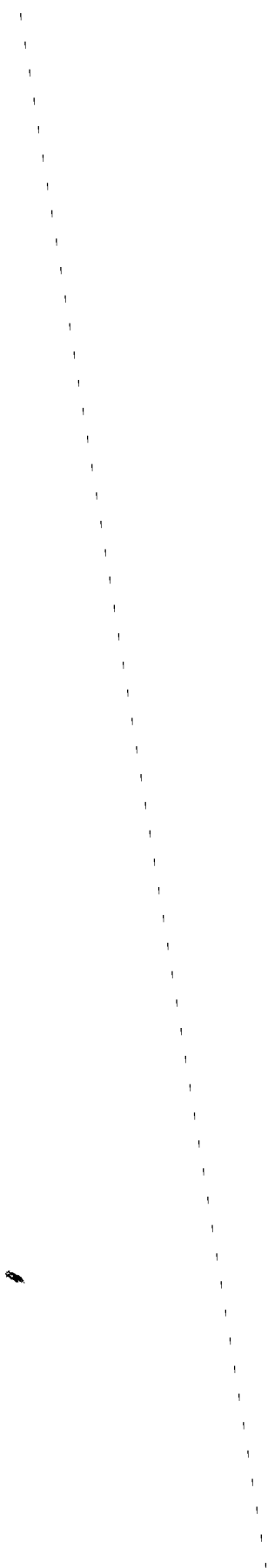
Vol. 14 ■ February 2012

ISSN 0975-8461

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

Philosophy and The Life-world

Volume : Fourteen	Contents	February 2012
GC NAYAK	SOME IMPLICATIONS OF <i>S'ĀKTA</i> CULT, <i>TĀNTRIC</i> PHILOSOPHY AND COMMONISM: A CRITICAL APPRAISAL	7
BENULAL DHAR	KANT'S NOTION OF PERSON: SCHELER'S PHENOMENOLOGICAL CRITIQUE	29
SUBIR RANJAN BHATTACHARYA	ON THE KANTIAN NOTION OF ANALYTIC JUDGMENT	40
BHUPENDRA CHANDRA DAS	SPIRITUALITY OF CLASSICAL INDIAN PHILOSOPHY: A CRITIQUE OF DAYA KRISHNA	55
KALIPADAMAITY	ON DIAGRAM LOGIC	65
অনন্যা ব্যানার্জী	প্রাচীন ন্যায়ের নিরিখে 'প্রতিজ্ঞাসন্ন্যাস'	77
তপন কুমার দে	বিবেকানন্দের সাহিত্যভাবনা : একটি সংক্ষিপ্ত পর্যালোচনা	85
পাপিয়া গুপ্ত	লিঙ্গবৈষম্যের খাবায় কন্যাকোরক	102
PRABHAT MISRA	BOOK REVIEW	109



1

CONTRIBUTORS

- G. C. NAYAK** *Professor (Rtd.), Dept. of Philosophy, Utkal University, Bhubaneswar, Odissa-751015*
- BENULAL DHAR** *Associate Professor, Dept. of Philosophy, Sukanta Mahavidyalaya, Dhupguri, Jalpaiguri-735210*
- SUBIRANJAN BHATTACHARYA** *Professor, Department of Philosophy, University of Calcutta, 1, Reformatory St., Kolkata-700027*
- BHUPENDRA CHANDRA DAS** *Reader, Department of Philosophy and the Life-world, Vidyasagar University, Midnapore-721102*
- KALIPADA MAITY** *Asst. Professor, Department of Philosophy, Moyna College, Moyna, Purba Medinipur-721401*
- ANANYA BANERJEE** *Asst. Professor, Department of Philosophy and the Life-world, Vidyasagar University, Midnapore-721102*
- TAPAN KUMAR DE** *Reader, Department of Philosophy and the Life-world, Vidyasagar University, Midnapore-721102*
- PAPIA GUPTA** *Reader, Department of Philosophy and the Life-world, Vidyasagar University, Midnapore-721102*
- PRABHAT MISRA** *Professor, Department of Philosophy and the Life-world, Vidyasagar University, Midnapore-721102*

**SOME IMPLICATIONS OF *S'ĀKTA* CULT, *TĀNTRIC* PHILOSOPHY
AND COMMONISM : A CRITICAL APPRAISAL**

G.C.NAYAK

The *S'ākta* cult with its *Tāntric* paraphernalia, even if it belongs to our own heritage most certainly and unambiguously, has certain apparently weird, a strange non-conformist, character about it from the very beginning and even throughout its development in the course of time. That is why, its reference as an intrinsic part of, and and amalgamation in various forms in, our socio-cultural heritage has been looked at with a good deal of suspicion throughout, with the consequence of some sort of alienation or the other being the fate of the *S'ākta* - *Tāntric* movement in our cultural history. What a great revolutionary movement it has been, and yet how simultaneously intrinsic it is to our socio-cultural heritage, can only be revealed to us gradually, as I proceed with my humble efforts at a proper understanding of this movement in the sequel.

The deep insights of Tantra philosophy have been usually either ignored or misconstrued, perhaps because of its origin in the hoary past having a tribal base, by superficial enquirers and scholars of doubtful authenticity in this area. It is also a matter of great regret that very often during its development the system has fallen into the hands of charlatons and common who have deliberately misused it for their nefarious profession. So one should be wary at the outset while dealing with such a sensitive area as Tantra, and must fight shy of a crude presentation of the system as some sort of mere magical formula meant for bringing about prosperity for oneself and/or the downfall and damnation of the enemy. It is astonishing to see how dictionaries, compiled in cities like New York even in the later part of the 20th

century, talk of the Tantras as containing "magical formulae for the attainment of magical or quasi-magical power"¹, alongside a casual reference of course to the worship of *S'akti*, the Mother of the universe. It is no wonder therefore that the Tantric system throughout has consistently been condemned as something weird and suspicious in its magical aspect, while its valuable philosophical insights are not properly understood and appreciated, and are rather lost in the oblivion of the crude practices of magic. It is high time that we must deliberately make efforts on all sides at bringing to the fore the salient features of the philosophy of *S'akti* cult and Tantricism to counter the opposite forces, if not for any other purpose, that have brought bad name to this system and thereby have done a great harm to our socio-cultural heritage.

The philosophy involved here which is the main driving and guiding spirit of the Tantric movement is as a matter of fact a typical philosophy involving the sentiments and the concerns of the common man, which I would designate as the commonistic philosophy, to be carefully distinguished of course from any form of communistic idea owing its origin to Karl Marx and his followers. In any case, in order to have a clear perception of what this commonistic philosophy is all about, we must have a clear conception of certain broad features of this movement of which *S'akti* worship is at the centre. What is important to note here is that the female power is not only given its due here as against the trends in the patriarchal form of society with which we are usually associated, but it is also worshipped as the supreme power without which any creation of creativity is simply incomprehensible. This feature is brought out very well in the first stanza of *Saundaryā Laharī* of *Ādi S'aṅkara*, where the great Advaitin who is supposed to be the very incarnation of Lord *S'iva* (*S'aṅkaraḥ S'aṅkaraḥ sākṣāt*, being a well-known popular saying about *Ādi S'aṅkara*), had to admit the supremacy of *S'akti* (the female power) without

which S'iva is reduced to mere S'ava or a dead corpse as it were –
 "S'ivaḥ S'aktyā yukto yadi bnavati S'aktaḥ prabhavitum na Cedevaṃ devo
 na khalu kus'alaḥ spanditumapi."

Here is a sort of revaluation of the old values of a patriarchal order where the male member is supposed to be the supreme authority, and the point which I want to make in this context is that this S'akti cult and the Tantric movement certainly bring about certain freshness, a sort of novelty, in looking at our old order. Such freshness and novelty in outlook and approach is not entirely unknown to our age-old structure, the heritage that has come down to us from the Vedic days and even beyond that from the prevedic era, may be, from the days of the Harappān civilization. The *Bhagavad Gītā*, one of the most significant text in our & tradition, is a burning example of this, of bringing about revolution in some form or the other and promoting some sort of revaluation of old values in the context of our own heritage and culture. The common-istic approach so very significantly evident in the S'ākta -Tantric tradition also promotes such revaluation of the old values, a revaluation which is virtually a revolution, so to say, in our social order and thinking, because of which this tradition itself has been subject to so much of misunderstanding and criticism. The uncommon power vested in the male supremacy of the social fabric, the autonomy of the male qua male, is subjected to revision, revaluation and some times to trenchant criticism under the female-domination in the S'ākta cult; this needs to be noted here with care in the first instance.

Let us now examine some other features prevalent here which are rather inbuilt in this movement. Casteism in all forms and designation, it needs to be noted, is simply an anathema for a Tāntric Sādhak or a Kaula, as he is called, for here there is no superior or inferior class in the manner in which we have been so thoroughly acquainted in the context of *Varṇās'rama dharma*, as it is popularly understood or

presented in our social framework. A Brāhmin cannot be regarded as superior by birth here nor can a Caṇḍāla (the outcaste sweeper) be taken as belonging to an inferior class in any way. This is brought out so well in the following stanza, well-known in the Tantric literature, which needs to be highlighted *Vis-a-Vis* the *Varṇa dharma* that pervades almost the whole of our tradition. " *Pravṛtte Bhairavī Cakresarve Varṇa dvijātayaḥ hivr̥tte Bhairavī cakresarve Varṇa Pr̥thak Pr̥thak* ". In the context of the tantric practices, as they are carried on under the guidance of a Guru or the Master, there is no distinction of one class (*Varṇa*) from the other, for all classes are to be treated as respectable Brāhmins there, whereas when the tantric practices are over, the distinction of class once again holds good. This idea once again points to a thorough going revolution in our thought-structure alongwith the consequent revolution in social fabric too in so far as it is influenced by that thought-structure, and it is commonistic in its spirit out and out. No *Varṇa* or class is intrinsically superior, and no *Varṇa* is inferior either; there is nothing extraordinary or uncommon, talent wise, in a Brāhmin simply because he is born to a Brāhmin family, nor is a Caṇḍāla to be condemned for ever as a fellow who has been inexorably cursed by his birth.

The third feature of the Tāntric movement which, I think, I should emphasize is that there is a deliberate tendency to be found here to transcend all conceptual dichotomies such as, good-evil, truth-falsehood, love-hatred beautiful-ugly, even living-non-living (*jīva* and *s'ava*) and natural-unnatural and the like. Such conceptual transcendence and trans-valuation of values is an intrinsic feature of the Indian cultural heritage in general in many ways. It is evident even in the concept of *Jīvamukti* of Vedānta and also of *nirvāṇa* in Buddhism. The well-known stanzas as such as, *nistraiguṇye pathi vicarato ko vidhiḥ ko niṣedhaḥ*", *Bhedābhedaḥ sapadi galitau puṇyapāpe vis'īrṇe*", "*Na nirvāṇa sya saṃsānāt*

Kincidasti vis'eṣaṇam " etc. point to some sort of transcendence at the level of highest realization of the Truth or *Tattva*. Even the *Mahābhārata's* well-known stanza, "*Tyajā dharmamadharmam ca, ubhe satyānr̥te tyajā* etc." points to a similar transcendence. At another place, during my discussion, I have gone to the extent of designating our culture as a *culture of transcendence* from this point of view. But this transcendence is manifest so much so both in theory and practice in Tantricism as no where else in our tradition; it has been so shockingly conspicuous here in Tantric practices that it has at times crossed the dichotomy of so called decency-indecency too. It takes all sorts to make our world; we can't ignore anything, but we have to take note of them all and yet transcend the dichotomies that bind us.

Panca makāra sādhanā, as it is called, where meat, fish, liquor, sexual indulgence etc. are apparently encouraged in the worship of S'akti, points to a deliberate transcendence of ordinary dichotomy of good and evil, the crudely ethical and unethical, in our conceptual framework that govern our daily life and conduct. Even where it is taken literally, we must remember that it is not intended to promote promiscuous enjoyment of sex in excess but to transcend, rather sublimate, the sex-urge through its acceptance as a simple fact of life without any hatred or perversion. As has been rightly stated by a Tantric scholar, "Some people think that the thought of sex itself is something unholy and impure. It is this erroneous attitude against which Tantrism combats"². The same scholar points out further, "The *tāntric sādhanā* is meant to cure or neutralise sex of its poison, it is not meant for *bhoga*. In the *Kaula-sādhanā* the actual sex act is done not with a feeling of *bhoga* but with a feeling of offering it as worship to the Deity; it is done as a religious act and not for sensual gratification"³. It is significant that the *Kulārṇava Tantra* ridicules the idea of getting liberation through sexual indulgence with a typical sarcasm, "In that case all those who indulge in sex with women should stand liberated"⁴. As a

matter of fact, the Tantric *Sādhaka* has a great reverence for women, which is manifest in *Kumari pūjanam* that is a part and parcel of *Kulācara* or *Kaula sādhanā*. *Saptas'atī Candī* declares that all women are different manifestations of the Goddess Durga (" *Striyāḥ samastāḥ sakalā jagatsu*"). It is, therefore, no wonder that the great Advaita thinker of the 20th century, Radhakrishnan, acknowledges that the Tantra "is famous for its reverence for women, who are regarded as forms of the divine mother"⁵.

Stanzas such as *Pītvā pītvā punaḥ pītvā yāvat patati*
bhūtale, patitvā ca punaḥ pītvā
punarjanma na vidyate"

are certainly notorious and provocative, and yet their symbolic significance is never to be lost sight of by the true *Sādhak* who drinks deep at the source of nectar of *Brahma randhra* in the *Sahasrāra Cakra* in his/her uninterrupted yogic mediation. Let us seriously concentrate for a while on the following well-known stanza from *Sādhak* Ram Prasad where there is a positive invocation to immerse ourselves whole heartedly in our innermost being with the utterance of Kali, the Goddess who was the *īṣṭadevī* of Ramprasad as well as of Ramakrishna, both of whom were great Tantrics setting standards for us through their respective practices where crude forms of Tantricism have given way to the highest form of realization through *bhakti* (devotion) to the mother of the entire universe. It is a case of *Sahaja sādhanā*, if I may be permitted to say so, in case of both these dedicated souls who transcended crude dichotomy of good and evil through their *sādhanā*. The stanza to which I would like to refer in this context runs as follows : "*Dūb de re man Kālī vale, hr̥di Ratnākaraḥ agādha jalē Ratnākaraḥ nay s'ūnya kakhan, du-cār dūbe dhan nāmele, Tumi dam-sāmarthe ek dūbe jāo, kula kuṇḍalinir kule*". In wonder if its highly spiritual implications are not lying inherent in the apparently

foppish stanza in Sanskrit referred to earlier, viz - " *Pītvā pītvā punaḥ pītvā* etc." Similar is the case with *matsya māṁsa*, *maithuna* (sex act) etc, each one of which is taken at best as having some symbolic or figurative significance or the other. "*Maithuna*" for example, we are told, "means that the Sādhaka has no more a separate existence other than the all-embracing Reality. Though '*maithuna*', illiterally means 'sexual intercourse', in the Siddha tradition, it signified the union of *kunḍalini s'akti* with S'iva existing in the *sahasrāra*"⁶. It has been rightly pointed out that "the employment of sex imagery is frequent in the tantric lore. It works both ways-making it adorable and making it abominable, although sex is employed in tantra not for direct gratification but for reversal and restraint"⁷.

What is important to note here is that some sort of transcendence on the part of the Sādhaka is fixed as the goal of realization where one is not tied to the usual dictotomy of good and evil. The same is true of the following stanza where *bhoga* and *mokṣa* i.e. indulgence in sensual pleasures and liberation are described as belonging to the same order of reality, as it were, pointing to a state realized by the *Tāntric sādhanas* of S'rī Sundarī, where simultaneously two mutually opposed values are realized. "*Yatrāsti bhogo na tatrāsti mokṣa*, *yatrāsti mokṣa na tatrāsti bhogaḥ*, *S'rī Sundarī sādhanā - tatparāṇāṁ bhogas'ca mokṣas'ca Karastha eva.*" As the *Kulāmava Tantra*, 2.24 points out, "*Bhogo yogāyate sākṣāt pātakaṁ sukṛtāyate, Mokṣāyate saṁsāraḥ Kulesvarī*". That is why, in my opinion, Tantra as a system takes the concerns of the common man into consideration and finds out ways and means to transcend the dichotomy of pleasure and suffering in a typical Tantric realization. We are constantly swayed by dichotomy of values and its transcendence is the goal of the Tantric realization. Even love and hatred are transcended when the dead man's corpse is not regarded as an object of hatred (*jugupsā*) in *s'ava sādhanā*. True, in certain cases such

sāadhanā has been reduced to sheer mockery of transcendence at the hands of the lesser mortals who are out to rejoice in perversion of some sort or the other. But it need not degrade itself to such perversions and has never been made so at the hands of the noble souls practising Tantra. It is therefore understandable why the Kulārṇava Tantra cautions that the Kaula practices be protected from the morally depraved persons one guards one's wealth from the thieves, " *Yathā rakṣeti corebhyo dhanadhānyādikam briye, ladharmam tathā hi pasubhyaḥ arakṣayet .*"

Here I will give an example from the writing of an eminent Tantric *Sādhaka* of Orissa, Pranabananda Tripathy, who as a matter of fact is Tantra Vidya Vacaspati of a high order; he has the following words to say about *s'ava sāadhanā* (here, I am not going into the details of description of his own experience, for this would make my work unduly long). "The whole ritual," "says Tripathy", is perhaps meant to eliminate fear and attachment and some avarices from the mind of the Tantric to make him fit for achieving some control over Time. Elimination of fear and the like becomes easier in a grave yard than in a closed protected room. So also a sense of mundane uselessness pervades whereby the mind gets easy opportunities to understand the nature of time"⁸. An exhortation to transcend the dichotomies of our daily life of attachment, fear, avarices, love, hatred and normal ritualistic practices is evident in the following song from *Sādhaka Rāmprasād* which needs a special mention here; this particular song was one of the dearest to the heart of Sri Ramakrishna Paramahansa who used to request Naren (Swami Vivekananda in later days) to sing the same before him from time to time. *Gayā gaṅgā Prabhāsādi Kās'i kānei kevā cāy, kāli kāli kāli vale a japā yadi phurāy. Trisandhyā je vale kāli Sandhyā pūjā se ki cāy, sandhyā tār sandhāne phire kavu sandhi nāhi pāy.*" The idea is that if one is totally engrossed in his/her devotion to the mother Goddess *kāli*, he /she need not

go on a holy pilgrimage nor is it necessary on his/her part to be engaged in any ritualistic practice either.

Now, very naturally, a question would come to the mind of any learner or enquirer regarding indigenous character of all this in the S'akti cult and Tantricism. Are all these indigenous too, and an intrinsic part of our cultural heritage coming down to us from the hoary past! It may not be the case, I would humbly submit in respect of its developed form in which we have met or are likely to come across the S'akti cult in the recent past or even to-day. That would mean, contrary to the expectation, that there has been sheer stragnancy in the movement and a virtual death of the cult after a while, at a certain stage of its development. But our cultural heritage, as is well-known, has never been static; it has been always a dynamic and living culture throughout the ages through which it has progressed. This is true also in the case of S'akta worship in different forms. Acknowledgement of the supremacy or at least the importance of the female power has always been a feature of our civilization, though it is also true that it has been subdued beyond recognition by male domination from time to time.

Radhakrishnan traces the S'akti cult to the Ṛgveda itself. "The cult of S'akti" says Radhakrishnan, "finds its beginning in the Ṛgveda. In one of the Hymns, S'akti is represented as the embodiment of power, 'the supporter of the earth living in heaven! She is the supreme power 'by which the universe is upheld', 'the great mother of the devotees (*suvratānām*), and soon became identified with 'Umā of Golden hue' of the Kena Upaniṣad". In any case, this points to the beginning of the S'akta influence in our civilisation from the very beginning, but it was not static and went on developing in multiple forms and directions in a cultural milieu that was certainly a living one. Take the case of this entire eastern belt, Assam, Bengal, and Orissa which have been very rightly identified as the centres of

S'akti workshop and *sādhanā* in different forms since ancient times. Even now Jagannāth Puri, known as S'rīkṣetra, dedicated to the worship of Viṣṇu or, to be more precise, of Dāru Brahma in the form of Jagannāth, carries the traces of *S'akti* influence in its bosom explicitly, when we find that the Goddess Bimalā is held in the highest esteem and is supposed to be essential for turning the Prasāda offered Jagannāth into Mahāprasāda. Nīlādri Mahodaya, it is to be noted, equates the Deities at Puri with Tantric goddesses, as follows: "Tārā sākṣāt s'ūlapāṇi Subhadrā Bhubanes'warī, Nīlādrau Jagannāthastu svayaṃ Dakṣiṇa Kālikā. "The identity of Uḍḍīyāna pītha might have entered into some controversy or the other, but its location at least in the Eastern part of India is most probable. Laxmīnkarā, the sister of king Indrabhūti of Sambalpur, had propounded the Sahaja yāna of Tantra that transcended our ordinary conceptual prejudices in favour of some sort of *deha-sādhanā*¹⁰.

Moreover, it is note-worthy that from the very beginning there has been an amalgamation of what are popularly known as the Āryān with the non-Āryān elements in our civilization. "Conspicuous among the Marappa finds", as has been pointed out by Zaehner, "are figurines of women, usually naked or half-naked, and scholars have seen in these representations of a mother-goddess. Such a goddess is typical of the religion of Mesopotamia, but is conspicuously absent from the patheon of the Vedas. In the later literature, however, such a goddess reappears in the form of the terrible goddess Durga or Kali, the consort of S'iva"¹¹. Zaehner's further observations in this connection are significant, "Much that is typical of classical Hinduism," says Zaehner, "derives not from the invading Aryans, but from the indigenous populations they conquered"¹². It is of course a matter of dispute whether there has been really some such war between the Āryāns and the non-Āryāns in the remote past and whether the former were the conquerer race *vis-a-vis* the race

that was conquered by them, but one thing is certain that there has been a lot of amalgamation, inter-mixture, and overlappings throughout the ages during which S'akti cult has come down to us in the present form. As I have pointed out earlier, *Varṇa dharma* that was so very dear to the Āryāns was rejected by S'āktas who were in favour of a commonistic society with an egalitarian outlook. So the point which I want to make here is that there has been a lot of revolutionary changes in ideas from the Vedic age, from the time of its very inception, and there has been a lot of mixing and remixing too of the ideas as they developed through the ages.

Even much later, as late as sixteenth century CE, popular and interesting poetic writings were freshly coming into being and becoming prevalent in Bengal, well-known as Mangala-Kāvya, that dedicated themselves specifically to the propagation of the worship of Caṇḍī (a form of Goddess Durgā). *Kavikaṅkaṇa Caṇḍī* written by Mukunda Ram is the most famous of these Mangala-Kāvya, which propagates the worship of the Goddess on Tuesdays through the anecdote of a blessed couple, Phullarā and Kālaketu. The significant fact about this blessed couple is that they are shown here as suffering from dire poverty and belonging to the lower strata of the society, that of the fowlers, to whom the Goddess revealed Herself and approached with her choicest blessing for the propagation of her worship in the entire society through her specially chosen devotees.

It is just an anecdote, of course, where imagination has run riot, but it shows how and in what way the goddess worship was spreading and developing even in those days as a popular cult. In our social milieu, as it is usually unexpected that the Divine Grace should be available to a man or a woman of low origin, Kālaketu on his part becomes suspicious in the first instance of the sudden appearance of the Goddess in his poverty-ridden cottage, and takes her to be an ordinary woman. "*Himsāmati āmi vyādhati nīca jāti, Mōr ghare ki kārane āsive Pārvatī*", "Being

wedded to the cult of violence and belonging, as I do, to the lowliest caste, why should the Goddess *pārvatī* come to my residence, at all", asks *Kālaketu*. As a contrast to our usual apathy, rather both implicit and explicit hatred, for the people of low origin, it is interesting to note how the *Mahāmāyā*, the Goddess herself, calls *Kālaketu*, the fowler, with *avowed* affection and love as "dear *Kālu*"¹³. It is no doubt an imaginative construct of the poet Mukunda Ram, but what is important to note here is that it points to what I would regard as the commonistic revolution inherent in *S'akti* worship. Here I would like to mention what the Editor of *Kavikaṅkaṇa Caṇḍī*, Prof. Bandopadhyaya of Calcutta University, has to say about the specific importance attached to this fowler-anecdote in our tradition. "The renowned *smārta* scholar (an expert in the *smṛiti* tradition), Raghunandan", according to Bandopadhyaya, "has prescribed hearing of the fowler-anecdote (*vyādhopā - khyāna s'ravaṇa*) as an indispensable part of the entire paraphernalia associated with *Caṇḍī* worship"¹⁴. Such is the special significance attached to this anecdote in our tradition, which unambiguously points to some sort of tribal influence on the *S'akti* cult as it has developed in our tradition. The cult of Mangata worship in Orissa also points, in many respects, to some such influence, as is evident during the *Jhāmu yātrā*, an important festival of Saharas (*S'avaras*) functionally associated with *Kākatpur Maṅgatā* and *Banki Charchikā*.

S'akti Cult and Tantricism, therefore, point to a development in certain new direction in so far as it explicitly encourages a commonistic philosophy and gets involved with the concerns of ordinary men and women with an egalitarian spirit while at the same time we must acknowledge that the supremacy of female power with its tribal base is not entirely new to us either. Take the case, for example, of *Umā - Haimavatī* as the unique teacher of Brahma - *jñāna* in the *Kena Upaniṣad* who taught the gods about the invincibility and the authority of Brahman

about which they were completely ignorant. Here is a case of frank acknowledgement of the female power as the transmitter of Divine wisdom that was not available even to the gods. The attitude of the *Upaniṣads* as a whole to the female power becomes evident here through the parable of Indra and Uma Haimavati in the *Kena Upaniṣad* which runs as follows.

There was a fight between the gods and demons, we are told, in which ultimately gods became victorious. Gods thought that their success was entirely due to their own prowess and consequently they became proud of their achievement without noticing that their power was only a manifestation of the ultimate power of Brahman. Brahman, in order to teach them a lesson, appeared before them, but gods could not know who He was. Then the gods sent the god of fire as an emissary to Brahman and fire-god in his turn approached Brahman with pride and self-conceit. Brahman asked him who he was, and the god of fire proudly said that he was the fire-god (*Jāta Vedās*) who could burn the whole world if he wanted. Then Brahman threw a small blade of grass before the fire-god and asked him to burn that small piece of grass if he could.

The fire god however could not burn that small blade of grass, even if he tried with all his might. He returned to the gods in disappointment. Then the gods sent the wind-god as their messenger who also had to admit defeat before Brahman and returned to the gods in shame without being able to know the nature of Brahman. Then the gods sent Indra to ascertain the nature of that Great Being. As Indra was the highest god (*Parames'vara*), he had the maximum self-conceit and pride because of which Brahman disappeared from his sight altogether, so that he could not get a chance even to have a dialogue which was made available to other gods. Instead, there appeared a damsel in the sky, *Umā Haimavati*. By this time, Indra's self-conceit and pride had already subsided. *Umā Haimavati*, when approached by

Indra, explained to him that the spirit in question was Brahman and that all those gods have actually become victorious because of Brahman's power and glory. It is through Umā Haimavatī that Indra came to know about Brahman. Indra could realise, then, that the gods had gained victory over demons, not because of their personal prowess, but because of the power of Brahman, and that the gods' power was only a manifestation of the power of the Absolute Brahman. Ācārya S'aṅkara in his Kena Upaniṣad Bhāṣya points out that demons were defeated by Īs'vara, while the other gods were mere instruments¹⁵. What is important here to note is that this was revealed to Indra by a female power, Umā Haimavatī. Brahman is the source of all powers, this lesson was also imparted for the first time to Indra by Umā Haimavatī and Indra is praised as the foremost of the gods in the same Upaniṣad because he was the first to get this knowledge of Brahman from Umā Haimavatī¹⁶.

From the above parable, it becomes evident that Brahma vidyā or knowledge of Brahman comes to the gods through the power of a woman deity, viz- Umā Haimavatī. This shows a definite preference of the *Kenopaniṣad* for woman-power (S'akti), as far as Brahma- jñāna is concerned.

Radhakrishnan points out that "this legend that Umā, the daughter of the Himalayas revealed the mystic idealism of the Upaniṣad s to the gods is an imaginative expression of the truth that the thought of the Upaniṣad s was developed by the forest dwellers in the mountain Vastnesses of the Himalayas"¹⁷. To me it appears that this legend also points to the fact that the truth of the Upaniṣad s, *Brahma Vidyā*, was imparted by a woman dwelling in the forest, who was called Umā Haimavatī, the daughter of Himavat. Wisdom, it shows, is not the sole prerogative of male folks, but was available with a lady who was a forest -dweller and it was she who taught the lesson of Brahma Vidyā to male-gods who, inspite

of their obvious brilliance, could not grasp Brahman because of their arrogance. Radhakrishnan has appropriately cited from *Devī Saptas'atī* in *Mārkaṇḍeya Purāṇa*, in this context, to show that "Durga, sometimes worshipped as Kātyāyanī, is represented to be divine wisdom, brahma Vidyā" ¹⁸. The reference to Umā Haimavatī as the propagator of Brahmāñāna to the gods is thus significant in pointing to the preeminence not only of the forest-dwellers of the Himalayas but also of a lady forest-dweller endowed with Brahmāñāna who taught the same to the otherwise powerful male folks ignorant of this subtle truth because of their arrogance.

With this background study, as has been done by me so far, albeit inadequately of course, of the S'akti cult and Tantricism, we can now proceed to a study of the *Saptas'atī Caṇḍī* with an enquiring spirit, where, as far as my understanding goes, a typical philosophy of commonism has been propounded by the sage Medhā in the beginning of this unique text.

Candī and Commonism :

The *Saptas'atī Caṇḍī* or the *Devī - Māhātmya* belongs to the *Mārkaṇḍeya Purāṇa* which is one of the early six Purāṇas, viz- Vāyu, Brahmāṇḍa, Viṣṇu, Matsya, Mārkaṇḍeya and Bhāgavata, out of the eighteen works belonging to this class. Even if it may be a fact that *Saptas'atī Caṇḍī* was inserted into the *Mārkaṇḍeya Purāṇa* at a comparatively later date, still it could not have been later than 600 A.D.¹⁹ So it is in any case an early work, certainly much earlier than later Purāṇas like Skanda, Brahma, Agni or Garuḍa etc., which is of unique significance in the development of S'akti cult and Tantricism in our culture.

An interesting anecdote attracts our attention at the very outset in this work

of seminal importance. The author is out to propound what I regard as the unique philosophy of commonism through this anecdote, which is so very basic and fundamental to the development of the Śākta cult and Tantricism. The far-reaching consequences of this philosophical thought and its application may need to undergo the test of time. But in and by itself it is certainly worthy of attention at least for suggesting a revolutionary change in the conceptual field, particularly in the concept of jñāna or knowledge in a broad sense. To my mind, a proper application of this revolutionary idea in individual and social life would go a long way in solving at least some of the social problems that confront us in our face.

The anecdote runs as follows, King Suratha, driven out of his kingdom, and the affluent merchant Samādhi, rejected by his wife and children, happen to meet each other near the hermitage of the seer Medhā Ṛṣi. Then begins the dialogue between them. Both of them admit that, even after being thrown away from their own kingdom and family, they have not been able to forget their past. They are still in a state of anxiety brooding over the possible difficulties confronting their family members and servants. These thoughts constantly haunt their minds, while they are reminded of their past. They start ventilating their anxiety and astonishment to each other and later reveal the same to Medhā with the hope of getting a solution. They labour under the impression that they are wise, and yet their wonder knows no bound in realizing that, though wise, they are so very infatuated. Their attachment towards their apathetic relatives and the painful past has given them untold suffering, and they continue to be infatuated over and over again. They start enquiring from Medhā as to how this could be possible at all and how all these are happening. By way of reply, Medhā invokes *S'aktitattva* (the theory of Ś'akti, the Primal Energy) in order to bring them home that one falls prey to infatuation because of the influence of Mahāmāyā (The Great Power of Delusion). There is an explicit reference made

by Adi Sankara, it needs to be noted here, to Mahāmāyā in his famous *Saundarya Laharī* where the Mahāmāyā is designated as the *Parabrahma-mahiṣī*, the consort of the Ultimate Reality, the Parabrahman, and is identified with Goddesses such as the Goddess of speech, Saras'watī, Pārvati, the consort of Lord S'iva and Mahālakṣmī, the consort of Lord Viṣṇu, and even with the Turiya of the Upaniṣadic fame. M.M. Gopinath Kaviraj, referring to the dualistic Āgamas points out that "the divine Essence or S'iva is conceived", here as "inalienably associated with a power or s'akti which is purely divine and identical with it." "Mahāmāyā is called parā s'akti and considered as the Ultimate cause (*Parama kāraṇa*) of the world"²⁰. Here I am not concerned with the metaphysical implications of the concept of Mahāmāyā, but with the commonistic view of knowledge of wisdom propounded by Medhā, just before the introduction of this concept.

According to Medhā, knowledge in a broad sense is found in each and every creature. Man is certainly knowledgeable but knowledge is not the monopoly of human beings alone. In the eyes of Medhā, all living beings, even animals, birds and deers, are knowledgeable. Medhā cites instances from animal world where creatures, like human beings, are infatuated on account of excessive attachment. Even a bird, though itself seized by hunger, collects foodgrains for its children and feeds them out of great attachment; so also human beings with all their wisdom get themselves entangled with their progeny with the hope of getting a return for their deeds. Thus, according to Medhā, living creatures in general, whether man, beast or bird, are found to be in the whirlpool of infatuation in spite of knowledge and wisdom. Some points of resemblance with the celebrated Adhyāsa - Bhāṣya of S'aṅkara are quite evident here ²¹.

It is to be noticed that, according to Medhā, the seer, each living being possesses knowledge in varying degrees. He refuses to accept man's monopoly

over knowledge²². To my mind, this is a unique piece of philosophical illumination drawing its inspiration from , which has far-reaching consequences. Adherence to this view does not allow any iron curtain to be drawn between the knowledgeable and the ignorant without reservation. It may be admitted that a person possesses knowledge about a lot of things, and yet he alone is not to be considered wise or knowledgeable on this view. On the other hand, a person possessing lesser information might be having such wisdom as is inaccessible to the so-called knowledgeable person. Under such circumstance, it can be inferred how revolutionary it would be to hold that each one in the human society is in possession of some knowledge (*jñāna*) instead of drawing a line of demarcation between the so-called wise and unwise. What to speak of human beings, creatures like birds and beasts also are not to be regarded as being devoid of knowledge. Viewed from this perspective, we have to reassess the usual distinctions such as ignorant-wise, great-small, respectable-despicable, etc.

Will all our usual differences evaporate from our conceptual framework altogether, in that case, through this piece of illumination obtained from the *Saptas'atī* ? That would be ridiculous indeed ! There is however no such implication involved here. What is implied is that discriminations and differences between wise, ignorant, great, small etc. are valid, no doubt, in their respective spheres in our ordinary parlance, but that would be simply a functional difference without any rigidity or absolutistic bias. It is beyond doubt that, in the empirical world for the satisfaction of certain practical needs, people will gather around persons having proficiency and specialized skills, and in return they will show their special affection and reverence to such persons. Others will be undermined of course in that particular respect. Importance attached to some as against others would be simply functional, however, for the concept of importance, in any case, cannot be regarded as having a fixed significance

once for all determined by some one's mental fad and prejudice. Once the unique philosophy propounded by the seer Medhā is given its *due* consideration in our social milieu, it is not impossible to have fundamental and revolutionary changes in our thought -process as well as in the evaluation of persons and social institutions. It might be that, as an outcome of such revolutionary thought, we may be impelled to search for fresh values in the so-called insignificant things, and, in my estimation, this very thought would provide the foundation for what I would call a commonistic philosophy. Here, we come face to face with a conceptual remapping having far-reaching implications, which is inbuilt in the very structure of the S'akta -Tantric movement that attaches *due* importance to one and all, to even the outcaste, down-trodden and the rejected stuff of the society, as per necessity, during kulācāra / S'akti -worship, thus paving the way for transcending our mental complexes and prejudices borne out of fear, anxiety, attachment, hatred and the like. A unique achievement indeed!

Yaksa in *Meghadūta* expresses his inner feelings before the cloud-messenger as follows, '*Riktaḥ sarvo bhavati hi laghuḥ pūrṇatā gauravāya*', implying that whatever is empty is of little value, while fullness alone can make it honourable. This also is our usual feeling in day to day life. It is a naked truth that nobody would attach any importance to some one who is empty or something that is really void of any desired content. People are attracted towards something only when it is full in some respect or the other. This is applicable *mutatis mutandis* in case of possessions like learning, wealth, knowledge, power etc. But, in the conceptual framework of the seer Medhā, it is to be noted that even the animals and birds are not empty in respect of knowledge (*jñāna*). Consequently, a due appreciation of this unique philosophy of Medhā would lead us to respect the so-called useless persons and empty objects, may be, for some of their latent capacity,

with a view to unfold the same in multiple directions for the good of mankind. Nothing, on this view is absolutely useless or despicable. Significance is attached here to things and person in accordance with our specific needs. Instead of having a photographic, static, view based on an essentialist metaphysics, we have here a non-essentialist, dynamic, view of human values, in the framework of this unique philosophy of commonism propounded by the seer Medhā. The dynamic implications of this typical philosophy are manifest in the following well-known Tantric text, though these are not obvious to the biased few who either misuse or misunderstand Tantra, sometimes even deliberately, "*Pravṛtte Bhairavīcakre sarve varṇā dvijātayaḥ* etc".

NOTES AND REFERENCES

1. *Dictionary of Asian Philosophies* by St. Elmo Nauman, Jr. (Philosophical Library, New York, 1978), P. 328.
2. Kamlakar Mishra, *Significance of the Tantric Tradition*, (Varanasi, 1981) P. 65.
3. *Ibid*, P. 66.
4. Cf, *Kulārṇava Tantra*, 2/119, *S'akti Sambhoga mātrena mokṣo sarvēpi muktāḥ syuḥ striḥ niṣevanāt* ". The same text points out that it is most difficult to be a genuine practitioner of Tantra, as here we are liable to fall very easily from the prescribed standard, rather it is more difficult that walking on the edge of asword, embracing a tiger, or wearing serpents on one's neck.
- Cf. *Ibid*, 2/122, "*Kṛpāṇadhārā gamanāt vyāghra kaṇṭhāval - ambanāt, Bhujanga dhāraṇān nūnamas'akyam kulavartanam*".
5. S. Radhakrishnan, *Indian Philosophy*, Vol-II (New York and London, 1961), P.734.
6. Cf. T.N. Ganapathy, *The Philosophy of the Tamil Siddhas* (ICPR, New Delhi, 1993) Chapter-7, "The Twilight language of the Tamil Siddhas", P.177. Swami Sivananda, it needs to be noted in this connection, has rightly pointed out that

"Kundalini yoga actually belongs to Tāntric Sādhanā, which gives a detailed description about this serpent power and the Chakras/Mother Divine, the active aspect of the Existence-knowledge-Bliss Absolute, resides in the body of men and aims at awakening her, and making her to unite with the Lord, Sadasiva, in the Sahasrara". Swami Sivananda, *Kundalini Yoga* (The Divine life society, Sivananda Nagar, 1971) P. XXIX.

7. Ganapathy, *Op.Cit.*

8. Cf. Pranabananda Tripathy, *An Introduction to Tantra* (A short Practical course), (A Gopabandhu Sahitya Mandir Publication, Cuttack-1, 1974), P.11. The transcendence supposed to be achieved as the end-product by the Tantra- sādhanaka (the practioner of Tantra) through some of his practices of which one example is given here by Shri Tripathy (an actual Tantra- sādhanak of a high order) is somewhat elaborately described in treatises like *Prāñnopāya Vinis'caya Siddhi* of Anaṅga Vajra (CE. 705) as the ideal state for the aspirant, as follows:
"Na s'ūnya bhāvanā m̄ kuryāt nāpi cās'ūnyabhāvanā m̄, Na s'ūnya m̄ santyajed yogī na cās'ūnya m̄ parityajet As'ūnya s'ūnyayorgāhe jāyatēnantakalpanā Nirvikāro nirāsango niṣkāṅkso gatakalmaṣaḥ Ādyantakalpanāmukto vyomavad bhāvagat budhah" (4,5-8).

9. Radhakrishnan, *Op.cit.*

Cf. also H.N. Chakraborty, "**Tāntric Spirituality**", K.R. Sundararajan and Bithika Mukherjee(eds), *Hindu Spirituality* (New York, 1997) p. 209, "The rudimentary notion of S'akti can be traced even to the *Ṛgveda*. For example, *Vāk* (speech) which has been given a highly spiritual interpretation in the *āgama* and Tantra, is considered to be the 'mother of the Vedas'. She is most frequently identified with *Bhāratī* or *Saras'vatī*, the doddess of speech."

10. Cf. Laxmīnkarā, *Advaya Siddhi*, "*Na kaṣṭha kalpanā m̄ kuryāt nopavāso na ca kriyā m̄, snānam s'aucam̄ na caivātra grāmadharmavivarjana m̄. Na cāpi vandayed devān kāṣṭha - pāṣāṇa m̄ ṇ mayān, pūjāmasyaiva kāyasya kuryānnitya m̄ samāhitaḥ"*.

11. Cf. R.C. Zaehner, *Hinduism* (Oxford University Press, Oxford, New York, 1966), P.16.
12. *Ibid.*
13. Cf. Mukunda Ram, **Kavikaṅkana Caṅḍī** *Kālu Kālu valiyā dāken Mahāmāyā, S'rī Kavikaṅkan gān more kara dayā.*"
14. Cf. Prof. Srikumar Bandopadhyaya (ed.) *Kavikaṅkana Caṅḍī* (reprinted by Calcutta University, 1974), "*Vikhyāt samārta Caṅḍīpūjār smr̥thin vyavasthā diyāchhen. Vyādhopākhyān - s'ravan pūjār ek t̄ā aparihārya aṅga rūpe nirdiṣṭa haiyāchhe*".
15. Cf. S'ānkara, *Kena Upaniṣad Bhāṣya*, III, IV.1., "*Īs'vareṇaiva jita asurāḥ; yūyam tatra nimittamātram*".
16. Cf. *Kena Upaniṣad*, III.IV.1 "*Sā Brahmeti hovāca Brahmaṇo vā etadvijaye mahīyadhvamiti tato haiva Vidāṃcakāra Brahmeti*", also Cf. III. IV. 2, "*Tasmādvā ete devā atītarāṃmivāṅyandevān yadagnirvāyurindra hyenanneciṣṭha pas'pr's'uste hyenat prathamō Vidāṃcakāra Brahmeti*".
17. Cf. S. Radhakrishnan, *Principal Upaniṣad* s. P. 589.
18. Cf. *Mokṣāthivirmubibhirasta samasta doṣaiḥ, Vidyāsi sā Bhagavatī paramā hi devi*". Radhakrishnan in *The Principal Upaniṣad* s. P. 590, translates this verse of *Saptas'atī Caṅḍī* as follows : "O Goddess, Thou art wisdom, the supreme goddess worshipped by the seekers of liberton, by the sages, in whom all passions have subsided".
19. Cf. R.C. Hazra, "*THE PURANAS*", *The Cultural Heritage of India*, Vol-II (The Ramakrishna Mission Institute of Culture, Calcutta, 1937, Second Edition, 1962, reprinted 1982), P.256.
20. Cf. M.M. Gopinath Kaviraj, *Aspects of Indian Thought* (The University of Burdwan, 1984), P.207, p. 209.
21. Cf. S'ānkara, *Adhyāsa Bhāṣya*, "Pas'vādivis'cāvis'eṣāt".
22. Cf. *Saptas'atī Caṅḍī* *ḥjñānino manuḥjā satyam kiṃtute nahi kevalam, yato hi jñāninaḥ sarve pas'upakṣī mṛgādayaḥ*".

KANT'S NOTION OF PERSON: SCHELER'S PHENOMENOLOGICAL CRITIQUE

BENULAL DHAR

Despite occupying an esteemed and admirable place in the history of philosophy in terms of depth, profundity and inherent greatness of its ideas, Kant's philosophy has not gone unchallenged. Among his posteriors in Germany, Max Scheler puts forward a powerful and pervasive critique of Kant's philosophy, in general and of his ethics, in particular in order to pave the way for an alternative to the formalism. As part of his critical preoccupation with the ethical formalism, Scheler formulates a few points and terse arguments against the Kantian approach to person in order to pave the way for his own. Scheler begins by pointing out that the notion of person in the ethical formalism coincides first with 'rational person'. Now, what is it, for Kant, to be a rational person? Kant conceives Reason as something immutable, fixed and universal i.e. it belongs to all men at all times, and it pervades all men as an identical essence. What Kant calls *pure* Reason possesses some static categorial laws, and the Reason in its *practical* use is endowed with the moral law. Both the static categorial laws and the functions of the will give rise to a notion of person who can only be characterized as rational being. Scheler writes,

It is no terminological accident that formal ethics designates the person first as 'rational person'. This expression does not mean that it belongs essentially to the nature of the person to execute acts which, independent of all causality, follow ideal laws meaning and states of affairs (logic, ethics, etc-); rather, with this one expression, formalism reveals its implicit material assumption that the person is basically nothing but a logical subject of rational acts, i.e., acts that follow these ideal laws. Or, in a word, the person is the X of some kind of rational activity; the moral person, therefore, the X of volitional activity conforming to the moral law.¹

In ethical context, the person is assumed to be a logical X, which is the subject of

all rational activities. This is the 'point of departure' for every act of willing, which conforms to the moral law. It is the conformity of the act of willing to the law of Reason (the moral law) *alone* that makes an action morally good. Thus Kant glorifies the role of Reason governing the moral law, and writes off the *material* of willing, and indeed all contents of morality. It is this notion of person as endowed with static and universal Reason that Scheler has made the focus of his vehement criticism. The present paper makes an attempt to analyze these arguments developed from the standpoint of phenomenology.

II. Scheler's Own Standpoint

It is worthwhile to explain Scheler's own viewpoint from which he has carried out the criticism against the Kantian notion of person. Scheler is a member of the phenomenological movement that has been inaugurated by Husserl, for the former has made use of phenomenological insights in their unorthodox form to deal with various social, religious, and ethical issues. It is from the phenomenological perspective that Scheler not only puts forward his critique of the Kantian person but also develops a theory of his own. The key phenomenological ideas that Scheler uses of are: (i) the notion of 'given' or what Scheler calls 'phenomenological fact' as distinguished from natural and scientific fact, (ii) the method of reduction, and (iii) the idea of phenomenological intuition. Briefly stated, (i) the notion of given is something that is available in phenomenological intuition. It is of essential nature, which is apprehended by phenomenological intuition/understanding. The person as an integration of acts has a self-value which is intuited in essential reflection; (ii) it is the method of reduction that opens up the realm of personal act-essences of different nature by putting the question of real beings and their natural organization (i.e., men) under suspension rather than denying it; and (iii) the phenomenological intuition/understanding, according to Scheler, is affective in nature. This cognitive exercise is a non-objectifying act of reflection that enables us to grasp the person's self-value.

Let us turn for a while to see as to how Scheler formulates his theory of person by making use of these phenomenological ideas. In our quotidian life, we think, will, feel, judge, love, hate, etc., and we do so in our own unique ways and styles. In executing these acts each individual person imprints himself/herself upon his/her acts in a unique manner. No two human beings, for instance, 'love' the same manner. Each person has, so to speak, his own style and way of 'how' he

acts out the act of love. It is precisely in his *manner* of executing the act of love that accounts for his individuality. The uniqueness of executing the acts does not pertain to the psychophysical structure of human person. For, all human persons function in the same and uniform manner in so far as they are psycho-physical being, and there is nothing unique in regard to their embodied functions. The unique ways and styles, in fact, pertain to the *execution of acts*. But the latter is not given to our inner or outer perception. They can be accessed and brought to the fore *only* by setting aside our embodied existence by the operation of the phenomenological method of reduction. The application of latter method enables us to put the question of real bearers and their natural organization (i.e., men) in suspension rather than denying it, and thereby we can arrive at the realm of act-essences of different nature. The disregard for the embodied executing agent opens up the realm of act-essences that are interconnected to their corresponding pure objects by essential relations, that is, between thinking and a thing thought, willing and a thing willed, feeling and values, preferring and values, etc. These essential lawful relations are *a priori* to, and independent of, all our inductive experience. Now the problem that we face is: What unites the act-essences of diverse nature, independently of an embodied bearer of these acts, supposedly wherein lie the unique ways and styles? For, the concrete acts with its individual imprint concerns always a unity of diverse act-essences. It is this unitary executor of these acts of different nature, which Scheler calls the person.

The person, according to Scheler, is a dynamic being and exists in accompanying each of its own acts such as, acts of thinking, remembering, loving or hating, etc. Though its life is sustained by the execution of acts the person does not exhaust itself in its acts. Rather, in each of its successive acts the person has its presence. The person is phenomenologically intuitable subjective element in each of personal acts. The person is the ideal unity of the acts of all possible essential differences. Though each act has its uniqueness and peculiarity of its own, yet it does not encompass our personal existence in its entirety. Our personal existence involves a reference to the integration of acts, which is the person. When we talk of a person, we are not in search of an entity or an ontological structure in man but of something (i.e. the person) which harbours all our intentional acts over and above the execution of these acts. Each of our intentional acts refers to the integration of acts, that is, person whose acts they are. Thus, Scheler defines person

as follows:

*The person is the concrete and essential unity of being of acts of different essences which in itself (...) precedes all essential act-differences (especially the difference between inner and outer perception, inner and outer willing, inner and outer feeling, loving and hating, etc.). The being of the person is therefore the "foundation" of all essentially different acts.*²

The person is a concrete being and not a mere empty starting-point of acts. In order to comprehend the full and adequate essence of any act involves *a priori* reference to the essence of the person. There cannot be any such act which is not a person's act; there cannot be any such act that is 'abstract' non-personal act. The ultimate 'foundation' of all our acts lies in the person which is the subject of those acts, and which again accompanies as ideal unity in each of the acts.

Central to Scheler's theory of person is the idea that the individuality of the person is permeated by value which he calls 'individual value-essence'. In order to understand the latter notion it is necessary to explain that an essence or whatness as such is neither universal nor particular. The essence 'red', for example, is neither universal nor particular except when it is considered in the context of plurality of different objects as an identical essence or in relation to an individual thing. From phenomenological perspective, the essence becomes universal when it is intuited by plurality of subjects, and becomes particular when it is grasped by a single subject. That is, there can very well be an essence for only *one* individual's insight as well as for plurality of those subjects who *can* have the same insight. Hence, it is no wonder that there are essences of individual nature.

It is in consonance with this conception of individual and yet objective truth that Scheler speaks of individual value-essence. It is the self-value of the person. Against the Kantian view that human spirit is unchanging and stable entity present in all men, Scheler argues that the spirit in men varies through its acts that are unique and unrepeatable in every other human person, and this is what Scheler calls 'individual value-essence'.³ Obviously, this value-content refers to an individual person. Its being 'for me' in the sense of being experienced by me does not prevent it from being an independent value-essence. As J. F. Crosby explains on behalf of Scheler:

Each person has an essence all his own, that is, an essence that could not possibly be repeated in a second person. It is of course true that 'human nature' is not restricted to one human being but is found in a certain sense in every human being, but this is in sharp contrast to the personal essence of a given person that cannot be repeated again in any other person.⁴

In general, Scheler's ethics is an ethics of insight, for it affirms the role of insight into values as the basis of all facets of morality, including conscience. If the moral ought is founded on the insight into values of what ought to be done, Scheler asserts, there is also an individual ought that is based on the apprehension of individual value-essence - the latter being the insight into one's self-value as a person. The basis of what ought to be done is the evidential insight into the individual value-essence. The latter is a moral insight that is 'good for me'. According to Scheler, it is the insight into this individual self-value or 'the individual value-essence' that impinges on one's moral consciousness as a 'call', irrespective of being given to others. This is what may be called 'the call of conscience'. It is the call of conscience based on one's own value-essence that guides a man to what ought to be done or what ought not to be done. It is because of possessing a unique qualitative direction to his own acts that every person takes individually different courses of action at a particular moral situation. In opposition to the stance of ethical formalism that claims uniform standard of morality for all men to decide upon a duty, Scheler argues for an individually diverse standard of ethics. But lest this individual-specific ethics is lapsed into subjectivism, Scheler suggests, the individual value-essence is to be coincidentally intuited with that having universal validity, and this would ascertain objectivity to the standard of morality.

In dealing with the nature of person Scheler is quite responsive to the query as to how can we get access to the being of the person. Earlier, we pointed out that the person, for Scheler, is not an object, and so it cannot be known objectively through intentional acts like any object of nature. The person exists, and given to himself and to the acts of others by a non-objectifying act of reflection. Now, Scheler goes further and delve deeper into the analysis about how the person is experienced by us. He points out that the person cannot be known by analyzing it in conceptual terms; it can only be caught in its essential individuality through the love for the person. He insists that the person can be experienced in his individuality rather than in its being universal that repeats itself in many particulars. He says,

What mediates the intuition of the person's ideal and *individual value-essence* is, first of all, the *understanding* of his most central source, which is itself mediated through *love* of the person. This understanding love is the great master workman and (as Michelangelo says so profoundly and beautifully in his well-known sonnet) the great *sculptor* who, working from the masses of empirical particulars, can intuitively seize, sometimes from only *one* action or only *one* expressive gesture, the lines of the person's *value-essence*.⁵

In continuation with the passage, Scheler says that any attempt to apprehend what he calls 'the individual value-essence' by means of inductive procedure, that is, by the empirical, historical, or psychological description of person's life is in vain. The inductive procedure, according to Scheler, is capable of knowing only those aspects of man, which he shares with his fellow beings. The empirical observation rather blurs the intuitive vision that ultimately would lead one to have a glimpse of individual-personal value-essence. Indeed, Scheler holds that the intuitive discernment not only precedes all our empirical knowledge but also conditions them. The understanding of the individual value-essence based on love for the person that enables us to grasp him in his unique individuality. The understanding of the person that is founded on the *love* of him, which discloses the unique and individual value-essence of oneself as well as that of the other. In other words, it is through the act of self-love that I understand myself, and this understanding may be even deeper by other's love of me.

III. Scheler's Arguments against Kant.

It is this standpoint based on phenomenological ideas that leads Scheler to put forward the following arguments against the Kantian approach to person. Though the Kantian approach prevents us from treating the person as a thing or a substance, Scheler argues, it does not provide us any *concrete* foundation for the being of the person. The constancy of Reason inhabiting all human beings makes it impossible to distinguish among themselves as *individuals* on the basis of their personal being. For the rational acts bears no *individual* marks for themselves, which may enable us to distinguish one human being from the other. They are 'extra-individual'. It is precisely at this point that Scheler differs from Kant by endowing the person with an individually determining factor, which is revealed through his special *contents*

of experience, that is, what he thinks, wills, feels, etc. In the Kantian scheme, the person as the seat of dignity and worth embodied in the rational will has been excised from the domain of human experience, which can only endow the person with his individuality. Consequently, the dignity or autonomy possessed by the person is what is *in general* and not the specifically individual-personal dignity or autonomy. As a result, the person in such a scheme becomes 'an indifferent thorough fare for an impersonal rational activity'.⁶ Further, the person in the Kantian scheme, in being a logical principle of Reason, becomes the transcendental condition of the possibility of all objective entities. In the ethical sphere the person becomes a necessary condition for the possibility of experiencing the moral law. As a transcendental condition for the possibility of bare objectivities it lacks any *material* content of its own. And consequently the moral person, in this sense, acquires the status of a *homo noumenon* (as opposed to *homo phenomenon*) which is mysterious and unknowable to himself and to others. Logically this unknowable constant called *homo noumenon* is synonymous with the thing-in-itself as applied to men. Kant's assignment of the status of *homo noumenon* to man makes him indistinguishable from any other thing-in-itself such as plant, rock, etc. Hence Scheler accuses Kant of banishing the person from the sphere of everyday experience to a realm that is inaccessible through reflection and thereby stripping the man of his unique identity and personal dignity.

Secondly, Scheler distinguishes his notion of person from 'I think' or the ego of transcendental apperception. We may begin by stating the Kantian position in this regard. For Kant, knowledge arises out of the synthesis of chaotic manifold received by our senses and the application of system and order upon them by the understanding. In the knowledge-process the understanding or thought has been given the active role to play - the role of law-giving to what has been received by the sensibility. It is the understanding that brings the sensible manifold under a unity as belonging to *one* consciousness. The latter activity provides the objective unity of experience by constituting the object for *me*. This is what is 'I think' or the ego that accompanies every act of representation, perception, etc. Thus 'I think' becomes the condition of objective unity and identity of the object. The object has no essential identity of its own but that is given to it by the ego. In the Kantian scheme of knowledge the ego is taken to be the subject that conditions the object. The ego determines the object and not *vice versa*, and hence their relation is

unilateral.

Now, Scheler points out that though there is a relationship of correspondence between the act and the object, but this relationship does not consist of the act being the condition of the object. And thus it is not one-sided relationship as the Kantian ethics proposes it to be. Scheler argues that the ego of Kant's transcendental apperception is an object which is given to our internal perception. But the act, in pursuance of which the person exists, is not an object like the ego. And act's relationship with the object is *not* one of unilateral but of mutual relationship or what Scheler calls 'mutual belongingness'. Scheler says,

But an act is never an object. For according to the nature of the being of acts, they are experienced only in their execution and are given in reflection. Hence an act can never become an object through a second act or a retrospective act of sorts. For an act is not an 'object' even in reflection), which alone makes an act knowable beyond its (naive) execution. Reflective knowing accompanies an act but does not objectify it. Therefore an act can never be given in any form of perception (or even observation), be it outer or inner perception.⁷

This passage clarifies that an act, for Scheler, is in no way an object, even in reflective consciousness. The nature of the act-beings is such that they cannot be known except by the pursuance of acts without themselves being objectified. Though the ego is grasped in the form of an act of internal perception and in the various forms of its manifoldness, an act is neither apprehended in external, nor in internal, perception. Rather, the ego becomes the *content* of internal perception and does not remain as a mere idea of a logical principle as Kant proposes it to be. And as a result, Scheler points out, the ego is no less an entity that is given to our perception, like matter. So the ego, being an object of internal perception, can no longer be claimed to be the condition of an object. It is rather, Scheler writes, an object like any other object. It is from this perspective that Scheler finds a contradiction in the Kantian conception of the ego in the sense that if the object is constituted and identified through the ego, then the latter is also in need of its own identity, and in this process the ego is reduced to be an object in the Kantian scheme of knowledge.

Thirdly, Kant reduces the values of good and evil to the lawfulness of the act of willing. In other words, good is determined by its conformity to the law issued

by the practical Reason, and evil is that which does *not* conform to the command of the moral law. As a result, the act of willing becomes the *original* bearer of good and evil. Thus, in the Kantian scheme, a being becomes moral person only through executing the non-personal acts under the direction of the rational will. Scheler also accuses Kant of unduly restricting the moral values of good and evil *originally* to the acts of willing, which reflects the one-sidedness of the Kantian constructivism. Apart from the acts of willing, according to Scheler, there are many kinds of acts, such as promising, forgiving, obeying, commanding, etc., which are also the acts of the person, and they are judged to be good or evil. And any attempt to analyzing and judging these *personal* acts must necessarily invoke the presence of the person.

But, for Scheler, values of good and evil are the values of the person. That is, the person is the bearer of good and evil. According to him, 'good and evil are non-formal values',⁸ and they occur in the execution of acts by the human person. It makes no sense to take the being of the person as synonymous with the conformity to a 'law'. The person exists only in and through executing its acts that are judge to be either good or evil, and in judging the personal acts such as, the act of thinking, willing, feeling, etc. to be good or evil the acting person has to be given in reflection. Good and evil are phenomena or essences that belong to the nature of the person as 'act-being'.

Fourthly, Scheler finds Kant to be his opponent for the latter's teaching that in order an action to be morally good, we must always act in accordance with a maxim which we can will to be a universal principle for all human beings. In other words, an action attains the status of a morally good action by its maxim being willed by an individual human being as a universal law for all men. Human beings are given in such a condition that he has to overcome the appeal of unruly inclinations and desires to step into the moral arena, and this becomes possible only by being this principle to be willed by a moral agent as valid for all men. A maxim is a subjectively valid principle but it would have objective validity by being willed by an acting person as a universal law of action. In the Kantian approach a human person shares the all-pervading Reason, that is, the Reason that inhabits all human beings through the willing of his maxim to be a universal law for all men. On this view, a human person becomes a 'thoroughfare' of rational activity, and *no* individual-personal imprint that he leaves upon his act is recognized.

Scheler argues for an ethics of insight, for it affirms the role of insight into *values* that are the basis of all facets of morality, including conscience. It is *not* based on the insight into the practical law, like Kant's ethics. If the moral ought is founded on the insight into the values of what is ought to be done, Scheler asserts, there is also an individual ought that is based on the apprehension of individual value-essence - the latter being the insight into one's self-value as a person. The basis of what is ought to be done is the evidential insight into the individual value-essence. The latter is a moral insight that is 'good for me'. Obviously, this value-content has a *reference* to an individual person. It's being 'for me' in the sense of being experienced by me does not prevent it from being an independent value-experience. It is, for Scheler, one's self-value as a person.

Scheler further argues that by making the *universality* of willing the basis of the idea of morally good action, Kant has misplaced the foundation of moral obligation. For Scheler, the moral ought or obligation is founded on the insight into objective values that are of personal *and* individual nature. Though Scheler admits that there is an individual ought which is given through *my* realization of a content, action or deed as *this* individual only, but it is also certainly is based on the apprehension of my personal-individual value-essence. It is not only a fanciful prejudice of the Kantian philosophy alone, Scheler observes, but also quite embedded in the western philosophical tradition that identifies the objective with the universally valid and cast doubt on what is individually unique and particular presuming it to be accidental and whimsical in nature. Scheler affirms that the truth that is valid for me is just as real and objective as the truth that is universal. So, for him, there is individually valid, and objective, truth in ethics that is based on the insight into values, and this is what he calls 'the individual value-essence' which permeates the person.

Let us summarize the main points, in conclusion. Firstly, Scheler argues that the person, in the Kantian scheme, is inhabited by the constancy, of Reason as an identical essence, and thereby it becomes impossible to distinguish the person as *individuals* on the basis of his personal being. Hence the dignity and worth possessed by the person is *in general* and not the individual-specific dignity and worth. For the rational acts bear no *individual* marks for themselves, which may enable us to distinguish one human being from the other. Secondly, Scheler distinguishes the ego or 'I think' of the Kantian theory, which accompanies every

act of representation, perception, etc. from the person as integration of acts. Thirdly, Scheler accuses Kant of reducing the values of good and evil to the lawfulness of an act of willing instead of making them the values of person. And lastly, Kant has misplaced the foundation of moral obligation by making the universality of willing the basis of the idea of morally good action instead of founding it upon the insight into what is called 'individual value-essence' that permeates the person.

NOTES AND REFERENCES

1. Scheler, M. *Formalism in Ethics and Non-formal Ethics of Values* (henceforth *Formalism in Ethics*). Translated by Manfred S. Frings and Roger L. Funk, (Northwestern University Press, Evanston, 1973), p. 371.
2. Ibid., p. 383.
3. Scheler writes,, 'The spirit is not an undifferentiated noumenon; each spirit is at least partially intuitable. Nor is the spirit individuated by matter; each spirit possesses a unique form just as Thomas' angels are supposed to do. The ethical implication of this spiritual individuality is that to treat persons equally is to do the greatest injustice to them. Only in the vital or bodily realm -the realms addressed by social and political policy - does the rule of equality function like a universal norm'. See Edward Vacek, 'Max Scheler's Anthropology', *Philosophy Today*, (Vol. 23, No.³/4, 1979), p. 243.
4. Crosby, John F. 'The Individuality of Human Persons: A Study in the Ethical Personalism of Max Scheler', *The Review of Metaphysics*, (Vol. LII, No.1, September 1998), p. 24.
5. Scheler, M. *Formalism in Ethics*, p. 488.
6. Ibid. p. 372-73.
7. Ibid. p. 374-75.
8. Ibid. p. 27.

ON THE KANTIAN NOTION OF ANALYTIC JUDGMENT

SUBIR RANJAN BHATTACHARYA

The central question of Kant's *Critique of Pure Reason*, as all informed students of Kant know, is : How are synthetic *a priori* judgments possible? Fundamental to Kant's problem is his two-fold principle of classification of judgments. According to one principle, judgments may be classified as *a priori*, and empirical or *a posteriori*. According to another principle of classification, Kant divides judgments into two types—analytic and synthetic. It is often said that the distinction between analytic and synthetic judgments was foreshadowed by Leibniz and Hume. Leibniz divides judgments into 1) truths of reason, derivable from logical principles and so necessary, and 2) truths of fact, contingent propositions, known through experience. Correspondingly, Hume divides knowledge into a) relations of ideas, which can be discovered by the mere operation of thought, and b) matters of fact, distinguished by the conceivability of their opposites.

The analytic – synthetic terminology was introduced into philosophy by Kant. The distinction between analytic and synthetic was Kant's discovery. If we express the views of Leibniz and Hume by using the Kantian terminology, we could say that, to them, all *a priori* judgments are analytic and vice-versa; and all empirical judgments are synthetic and vice-versa. Kant, however, maintains that the two distinctions do not correspond. On the basis of his two-fold principle of classification of judgments, he, for the first time, envisaged the possibility of a type of judgment which is both *synthetic* and *a priori*. This kind of judgment is anomalous for rationalism and empiricism and implies the inadequacy of both rationalist and empiricist epistemology. In this context Kant formulates the central question of his *Critique*.

From what has been stated above it is quite clear that the analytic-synthetic distinction plays a very important role in Kant's theory of knowledge. The aim of my paper is to give a detailed exposition of the Kantian notion of an analytic judgment and to consider some standard objections to the Kantian distinction. So my paper

is mainly expository and partly critical. In the first part of my paper my object is to explain Kant's characterization of an analytic judgment. In giving an exposition of Kant's view I am aware that I run the risk of repeating what is fairly well known to all readers of Kant. But, for the sake of clarity, I consider it absolutely necessary. In the second and concluding part of my paper my aim is to show that the standard objections raised against Kant's view by Quine, Körner and others arise due to misunderstanding of Kant.

I

In section IV of the introduction of his *Critique of Pure Reason* Kant defines analytic and synthetic judgments thus :

In all judgments in which the relation of a subject to the predicate is thought (I take into consideration affirmative judgments only, the subsequent application to negative judgments being easily made) this relation is possible in two different ways. Either the predicate B belongs to subject A, as something which is (covertly) contained in this concept A; or B lies outside the concept A, although it does indeed stand in connection with it. In the one case I entitle the judgment analytic, in the other synthetic.¹

Here Kant is making the analytic-synthetic distinction in terms of conceptual containment. Following Richard Robinson we may call it Kant's 'containment criterion'.² If we look at the above definition we see that Kant does not merely say that the predicate in an analytic judgment belongs to its *subject*, i.e. to that which the judgment is about. This is presumably the case in any true subject-predicate judgment. Instead, he says the predicate-concept is contained in the concept of the subject. What does Kant mean by 'containment'? Certainly a predicate-concept is not contained in the subject-concept in the sense in which a box is contained in another box. Kant speaks not of physical containment but of conceptual containment. He does not say that the predicate term is contained in the subject term, for a term is something physical and to talk about one term being contained in another term is to talk about physical containment. What he really means is that the concept expressed by the predicate term is contained in the concept expressed by the subject term.

In an analytic judgment, Kant says, the predicate-concept is one of the constituent concepts that have all along been thought in the subject, although confusedly, whereas

a synthetic judgment has a predicate 'which has not been in any wise thought (in the concept of the subject) and which no analysis could possibly extract from it.'³

Kant's point is : In an analytic judgment a predicate-concept is one of the constituents into which the subject-concept can be logically analyzed. Logical analysis of the subject-concept (which is always a complex concept) shows that the predicate-concept is identical with one of the constituents of the subject-concept. Since an analytic judgment adds nothing through the predicate to the concept of the subject, but merely renders explicit what is implicit in the subject-concept, Kant calls it 'explicative'. A synthetic judgment is not simply clarificatory of the subject-concept but adds something to the concept of the subject. Kant, therefore, calls it 'ampliative' and 'augmentative'. He mentions 'all bodies are extended' as an example of analytic judgment, and 'all bodies are heavy' exemplifies a synthetic judgment. The former judgment is analytic, because by logically analyzing the subject-concept body we get two constituent concepts, namely, the concept of substantiality and the concept of extendedness, and the predicate-concept, the concept of extendedness, is identical with one of these constituents of the subject-concept. The judgment 'all bodies are heavy', on the other hand, is synthetic, because the predicate-concept heaviness cannot be analyzed out of the subject-concept body, but is added to it.

In the foregoing I have tried to explain Kant's definition of analyticity in terms of conceptual containment. In order to avoid some possible misunderstanding of Kant's view, I would like to add the following: An analytic judgment, we have seen, takes place by means of analysis of the subject-concept. But it is not a judgment about the concept but about the objects which are supposed to fall under the concept. Judgment, according to Kant, is the mediate knowledge of an object, that is, the representation of a representation of it. In the words of Kant : 'In every judgment there is a concept which holds of many representations, and among them of a given representation that is immediately related to an object.'⁴ So the judgment 'all bodies are extended' is not a judgment about the concept body, but about what is denoted by the concept 'body' i.e. bodies (objects) themselves. Had it been a judgment about the concept body, what would have been asserted by the judgment is 'the concept body is extended' and this, as one can easily see, is an absurdity. Let us now consider the metaphysical judgment 'God is omnipotent'. Metaphysicians who make such a judgment would certainly hold the judgment to be about the ob-

ject they intend to refer to by the subject-concept 'God', namely, the supremely perfect being, and would claim to give us knowledge about what they consider to be an objective reality. But this way is not open to Kant. For Kant, the idea of God is an idea of reason – the idea of an unconditioned unity behind all phenomena. To be an object of knowledge, according to him, is to be intuited (sensed) and thought of. Since God cannot be an object of intuition, He cannot be an object of knowledge. Corresponding to the concept of God we 'have no objective reality'. God is merely an object of thought. So, for Kant, in the judgment under consideration, namely, 'God is omnipotent', the subject-concept does not denote a real object; it, nevertheless, denotes an object – an object of thought. From the above it is quite clear that when Kant says that in an analytic judgment we are talking about the object denoted by the subject-concept, the expression 'object' is to be understood in a very broad and comprehensive sense.

Now the question arises : How can a judgment be about the object and be at the same time explicative of concepts, giving us no information. How can the judgment 'all bachelors are unmarried' be about the denotatum of 'bachelor' and the predicate-concept merely unfolding or explicating what is implicit in the subject-concept? This question, I think, could be answered from the Kantian standpoint thus : Concepts, according to Kant, are essentially predicates of possible judgment. If we make a judgment predicating the concept bachelor of a person, say John, and make another judgment using the concept unmarried of that person (John), then these two judgments, namely, 'John is a bachelor' and 'John is unmarried' will not differ in respect of their content. The thought-content of the former will be identical with that of the latter. It is in this sense that the judgment is about the denotatum of 'bachelor' and explicative of the concept of bachelor.

According to Kant, in an affirmative analytic judgment the connection of the predicate with the subject is thought through identity, whereas in a synthetic judgment the connection is thought without identity. How are we to interpret this remark of Kant? It has been suggested by Joseph⁵ that by 'identity' Kant in his statement in question means 'partial identity'. In the judgment "all bodies are extended", the predicate-concept is to be taken as *identical with a part of* the subject-concept. This suggestion has some textual support for it. In the *Critique* Kant says that in the judgment 'God is omnipotent' the subject and predicate-concepts 'are identical'.⁶ Obviously 'identical' here means 'partially identical' because the concept of

omnipotence is only one of the constituent concepts into which the subject-concept God may be logically analyzed.

This interpretation, as rightly pointed out by K. Goswami, has some difficulties. He says :

If 'identical' is interpreted as 'partially identical', the interpretation obviously invokes the notion of containment (for the notion of 'being a part of' involves the notion of 'being contained in'). And this being so, the notion of containment cannot in turn be explained or interpreted in terms of the notion of partial identity.⁷

Goswami's point is this : If 'by identity' we mean 'partial identity' the charge of redundancy or circularity arises against Kant, for he first explains the notion of analyticity in terms of the notion of containment and then proceeds to explain it further in terms of the notion of identity.

Goswami suggests that the charge of circularity can be avoided only if identity in the context under consideration is interpreted as *complete identity*. In the judgment 'all bodies are extended', the connection of the predicate-concept with the subject-concept results in a concept which is exactly identical with the original subject-concept. But in the judgment 'all bodies are heavy', the connection of the predicate concept with the subject-concept results in a concept which is not identical, but different from, the subject-concept body. In the former case, the connection gives us the concept of extended body which is completely identical with the concept of body. For they have the same constituents. But in the latter case (synthetic judgment), the connection gives us the concept of heavy body which is different from the concept of body; for the resultant concept has an additional component, 'not in any wise thought in' the other.⁸

In support of the above interpretation Goswami refers to Kant's definition given in his *Logic* (§ 17). Kant says :

A judgment is the representation of the unity of consciousness of different ideas or the representation of the relation of these ideas so far as they constitute a concept.⁹

In the light of this definition we may say that a subject-predicate form of affirmative judgment is the representation of the relation between subject and predicate ideas so far as they constitute a concept. This definition, Goswami thinks, supports his interpretation that the connection of the predicate with the subject-concept of a

predicative affirmative judgment 'results in (i.e. constitutes) a concept'. This concept, which he calls 'the total or constituted concept', is identical in content with the original subject-concept when the judgment is analytic but it is not identical (in respect of content) with the original subject-concept when the judgment is synthetic.¹⁰

There is, however, a difficulty in the above interpretation which Goswami himself admits. The difficulty is this. The converse of the proposition 'all bodies are extended' is 'some extendeds are bodies' which is an analytic proposition. Here the predicate-concept of the converse is not contained in, but rather contains, the subject-concept. So here the containment criterion does not apply and therefore it cannot be said that the connection of the predicate-concept with the subject-concept results in a concept which is exactly identical with the original subject-concept. But Goswami is quick to point out that the difficulty is not peculiar to his interpretation but arises also in connection with the other interpretation, according to which 'identity' means 'partial identity'.

Which of these two interpretations is to be accepted? Both these interpretations, we have seen, can be supported exegetically. It seems to us that only by considering the different contexts in which we use the term 'identity', we can determine whether 'identity' means 'partial identity' or 'complete identity'. So when Kant says analytic judgments are those in which the connection of the predicate with the subject is thought through identity, the import of it is: The connection of the predicate with the subject is thought through identity, either partial or complete.

So far we have been explaining Kant's definition of an analytic judgment in terms of the containment-criterion. Let us now turn to another criterion offered by him to distinguish between analytic and synthetic judgments. Richard Robinson calls it the 'contradiction criterion'.¹¹ A first hint of this criterion is found at B12 where Kant speaks of extracting the predicate of extension from the concept of body in accordance with the principle of contradiction. This point is made more explicitly in Book II, Chapter II Section I of the *Critique of Pure Reason* entitled 'The Highest Principle of all Analytic Judgments'. Kant says,

...if the judgment is analytic, whether negative or affirmative, its truth can always be adequately known in accordance with the principle of contradiction. The reverse of that which as concept is contained and is thought in the knowledge of the object, is always rightly denied. But since the opposite of the concept would contradict

the object, the concept must necessarily be affirmed of it.¹² He continues: *The principle of contradiction* must therefore be recognized as being the universal and completely *sufficient principle of all analytic knowledge*.¹³

The same point is emphasized by Kant in the *Prolegomena*. Kant says,

All analytical judgments depend wholly on the law of contradiction.... The predicate of an affirmative analytical judgment is already contained in the concept of the subject, of which it cannot be denied without contradiction.¹⁴

What all these remarks of Kant suggest is that a judgment is analytic if and only if its denial is self contradictory, or, to put it in a different way, an analytic judgment is that which has a 'self contradictory contradictory'. A synthetic judgment, on the other hand, is that the denial of which is not self contradictory. Although no synthetic judgment can violate the law of contradiction, it is not, like an analytic judgment, guaranteed by that law alone. Let us now once again turn to Kant's own examples for illustration. 'All bodies are extended' is an analytic judgment for the denial of the predicate-concept, 'being extended' to the subject-concept 'being a body' would be self contradictory, i.e. the judgment in question has a 'self-contradictory contradictory'. 'All bodies are heavy', on the other hand, is a synthetic judgment because its denial or contradictory does not result in a self contradiction. Since in an analytic judgment the predicate-concept can be extracted out of the subject-concept merely by conceptual analysis, no appeal to experience is required for determining the truth of the judgment. All analytic judgments, therefore, are *a priori*.

We conclude our exposition of Kant's notion of analytic judgment with reference to judgments like 'all bodies are bodies' or, more generally, of the form 'a is a'. Such judgments are elsewhere admitted by Kant in the *Critique* (B16) to be analytic. Although they do not satisfy his containment-criterion of analyticity, they satisfy his alternative criterion of analyticity, the contradiction-criterion. In such cases the predicate-concepts are not contained in their subject-concepts but are identical with their subject-concepts, not just contained in them. In the *Fortschritte* Kant makes a distinction between identical and analytic judgments on the ground that analytic judgments serve for the explanation of concepts, but identical judgment do not. To quote Kant :

Judgments are identical if their predicates only represent clearly (explicite) what

was thought obscurely (implicite) in the concept of the subject, e.g. 'all bodies are extended'. Were we to call such judgments identical, only confusion would result. For identical propositions contribute nothing to the clearness of the concept, at which every judgment must aim, and are therefore called empty. Analytic judgments are indeed based upon identity and can be resolved into it, but they are not identical. For they demand analysis and serve for the explanation of concepts. In identical judgments, on the other hand, *idem* is defined *per idem*, and nothing at all is explained.¹⁵

In his *Logic* (§ 37) Kant, however, treats identical judgments as analytic judgments, although he continues to maintain the distinction between the former and the latter type of judgment. He says :

The identity of concepts in analytic judgment can be either *explicit* or *non-explicit*. Analytic propositions of the first sort are *tautological*. Tautological propositions are *virtually empty or fruitless*; for they are without use or employment. Such, e.g. is the tautological proposition "Man is man". Implicit identical propositions are, however, not fruitless; for they make clear by *explication* the predicate which lies implicit in the concept of the subject.¹⁶

For example, Kant would classify 'all extended bodies are extended bodies' as well as 'all bodies are extended' as analytic, although the former is non-explicative. So from the above discussion it follows that, according to Kant, there are two types of analytic judgment-implicit and explicit. The former is tautological, while the latter is non-tautological. Tautological judgments, according to Kant, are a subclass of the class of analytic judgments.

II

So far we have given an exposition of the Kantian notion of analytic judgment. It is time now to consider some standard objections to the Kantian notion of analyticity. Against Kant's definition of an analytic judgment in terms of conceptual containment Quine's criticisms in his 'Two Dogmas of Empiricism'¹⁷ are as follows:

- 1) It limits itself to statements of the subject -predicate form.
- 2) It makes use of a notion of containment which is left at a metaphorical level.

Körner¹⁸ in his book *Kant* also criticizes Kant's definition in terms of containment on the same grounds as Quine's. Are these objections tenable? We think not. We start with the second objection.

Quine does not explain why Kant's definition of analyticity is metaphorical. Usually when we say one thing is contained in another thing (say, containment of one box in another) we mean spatial or physical containment. Kant speaks of the predicate-concept being contained in the subject-concept in an analytic judgment. Körner's reasoning, it seems, is that the notion of physical containment is primary and the notion of conceptual containment involved in Kant's definition of an analytic judgment is constructed after the notion of physical containment. Kant is, therefore, guilty of the charge of giving a definition of an analytic judgment in metaphorical terms.

In response to the above objection we may say, following Lucey and R. K. Gupta, that there is no criterion for determining that a particular use of the word 'contain', among its uses in numerous contexts, is primary and its uses in the other contexts is metaphorical. Therefore, the objection that Kant has used the word 'contain' metaphorically in his definition of analytic judgment does not appear to be tenable. This point can be elaborated a little further.

There are various contexts in which the term 'contain' is used. It is used, as we have seen, in physical context (e.g. containment of one box in another) as well as in conceptual context (e.g. containment of the predicate concept in the subject concept). Among its variety of uses in the other contexts, Lucey draws our attention to the following four contexts :

- 1) "Temporal context: e.g., the month of February usually *contains* twenty eight days.
- 2) Mathematical context: e.g., the series of natural numbers *contains* an infinite number of odd numbers.
- 3) Set-theoretic context: e.g., the set of all philosophers that ever lived *contains* Plato, Aristotle, Kant, and numerous others.
- 4) Auditory context: e.g., the closing bars of this symphony *contain* a subtle variation of the work's overall theme."¹⁹

Lucey holds that the term as used in all these contexts has the same meaning, namely 'to exist as fixed limits for'. What merely varies from context to context is the kind of limit being referred to, one could have said, 'the kind of objects being referred to'.²⁰ Gupta²¹ shares the view of Lucey in holding that the same common idea of 'being or having certain fixed limits' is expressed by the uses of the word

'contain' in different contexts. It does not show that the term as used in one or more of the contexts is primary and as used in the remainder of these contexts is metaphorical.

Gupta further argues that a lexical survey of the meanings of the term 'contain' and the terms which are related to it, e.g. include, comprehend, comprise etc., also do not justify the claim that its use in one or more contexts is primary and in the other contexts metaphorical. The term 'contain' and its cognate terms express the idea of 'being or having within certain fixed limits'. So Gupta says,

...there is, no case for saying that the term 'contain' as used in all the various contexts in which it can be used is primary and as used in the other of these contexts is metaphorical, and consequently no case for Quine's and Körner's contention that Kant's definition of an analytic proposition in terms of containment is metaphorical.²²

We may further point out that both Quine and Körner, while bringing the charge of Kant's definition being metaphorical, completely ignored his alternative criterion, namely, the contradiction-criterion. If we accept Kant's contradiction-criterion, the objection simply does not arise because in Kant's formulation of this criterion the expression 'contain' does not occur at all.

Let us now turn to the objection that Kant's definition of analytic judgment in terms of conceptual containment is too narrow, for it applies only to judgments of the subject-predicate form. The objection spelled out means that Kant's view is based upon a faulty assumption, namely, that all judgments must be logically of the subject-predicate form. Here Kant has committed a logical blunder because, according to modern logic, there are many types of judgment, e.g. hypothetical, disjunctive, relational, existential, which are not of the subject-predicate form. And to such judgments Kant's containment criterion does not apply.

Our reply to this objection is as follows: It is true that when Kant introduces the distinction between analytic and synthetic judgments, he refers only to judgments which are of the subject-predicate form, i.e. categorical judgments, and he considers only affirmative categorical judgments. But his intention is not to keep the distinction confined only to such judgments. He draws the distinction by reference to such type of judgments only for the sake of simplicity. Categorical affirmative judgments are the simplest kind of judgment. But he expects that once the principle of the distinction is grasped, it is possible to apply the distinction to other types

of judgments. Of course, in that case one would have to modify the definition of analytic and synthetic judgments before its application to other kinds of judgment. So, here Kant's definition is provisional, not final. The very opening sentence of section IV of the introduction to the *Critique*²³ suggests Kant's readiness to modify his definition of analyticity and syntheticity according to need. And he leaves the task of modification of the definition for its application to the other types of judgments, i.e. hypothetical, disjunctive, negative etc., to the sagacity of the readers.

Furthermore, that Kant was aware of the fact that not all judgments are of the subject-predicate form becomes quite clear in his discussion of the ontological proof where he himself says that 'every reasonable person' must admit that all existential propositions are synthetic.²⁴ Let us take the judgment 'God exists'. This judgment can be translated into the subject-predicate form thus : God is existent. Although this judgment is grammatically of the subject-predicate form, Kant would not regard it as being logically of the subject-predicate form because 'being or existence is obviously', according to him, 'not a real predicate'.²⁵ This judgment, for him, is an existential judgment. It thus appears that the restricted way in which Kant first introduces the distinction is not to be taken too seriously.

It seems to us that, in bringing the charge of too restrictiveness against Kant's definition of analyticity, both Quine and Körner have overlooked his contradiction-criterion. If we accept Kant's contradiction-criterion it is quite clear that it could be applied to determine whether any type of judgment, be it categorical, hypothetical, disjunctive, or existential, is analytic or not.

In order to obviate the charge of too restrictiveness against Kant's definition of analyticity, Körner suggests the following reconstruction of the Kantian distinction between analytic and synthetic judgments :

A judgment is analytic if, and only if, its denial would be a contradiction in terms or, what amounts to the same, if it is *logically* necessary or, again in other words, if its negation is logically impossible.²⁶

Now the question arises : Is the suggested reconstruction of Kant's distinction at all necessary? Has not Kant given the contradiction-criterion, according to which a judgment is analytic if its denial is self-contradictory? Is the reconstruction suggested by Körner, in any way, fundamentally different from Kant's contradiction-criterion? It is indeed surprising, how Körner could overlook the passages in the

Critique as well as in the *Prolegomena* where Kant very clearly states his contradiction-criterion. So, I think that the objection to Kant's definition being too restrictive can be answered from the Kantian standpoint itself if we accept his contradiction-criterion.

Quine thinks that Kant's attempt to define an analytic truth "as one whose denial results in contradiction" fares no better. Quine says : "This definition has small explanatory value; for the notion of self contradictoriness, in the quite broad sense needed for this definition of analyticity, stands in exactly the same need of clarification as does the notion of analyticity itself. The two notions are the two sides of a single dubious coin."²⁷ This point needs elucidation.

Quine's point is that the notion of self-contradictoriness is unclear like the notion of analyticity itself. The notion of self-contradictionness is unclear for ultimately it involves an appeal to the notion of synonymy i.e. identity or sameness of meaning, and the notion of synonymy is unclear. This point can be made clear with the help of an example. According to Kant, the judgment "all bachelors are unmarried" is analytic because its denial results in a self-contradiction. A self-contradiction, as any student of logic knows, is of the form $p. \sim p$. Now the denial of 'all bachelors are unmarried' is 'some bachelors are not unmarried'. Now this judgment is certainly not of the form ' $p. \sim p$ '. Quine argued that in order to show the self-contradictoriness of 'some bachelors are not unmarried', we have to appeal to the law of synonymy and put 'unmarried man' in place of 'bachelor', for these two expressions are synonymous. By using the techniques of symbolic logic we can show how the denial of 'all bachelors are unmarried', i.e. 'some bachelors are not unmarried', leads to self-contradiction.

Substituting 'unmarried man' for 'bachelor' (as they are synonymous) in 'some bachelors are not unmarried,' we have 'some unmarried men are not unmarried.'

Symbolically :

$(\exists x) (Ux. Mx. \sim Ux)$ [Ux : x is unmarried, Mx : x is a man]

That it is self-contradictory could be demonstrated thus :

1. $(\exists x) (Ux. Mx. \sim Ux)$
2. $Ua. Ma. \sim Ua$ 1, by E. 1.
3. Ua 2, Simp.

4. $\sim Ua$ 3, Simp.
 5. $Ua.\sim Ua$ 2, 3 Conj.

This is of the form $p.\sim p$.

Quine's point, then, is that in order to show that the denial of a statement is self-contradictory, we have to appeal to the notion of synonymy and he argues persuasively to show that no satisfactory account of synonymy can be given. Therefore, analyticity cannot satisfactorily be defined by reference to the notion of self-contradictoriness. It is time now to make some comments on Quine's objection to Kant's contradiction criterion.

When Quine says that the notion of self-contradictoriness is not clear he certainly does not mean to say that it is as senseless as 'abracadabra'. What he means, I presume, is that it is not adequately or sufficiently clear. But the question is : How much clear should a notion be as to be considered adequately clear? And, unfortunately, Quine has not been able to offer us any satisfactory criterion for determining whether a notion is adequately clear or not.

Quine distinguishes between two classes of analytic statements. There are, first, those which are logical truths such as 'No unmarried man is married'; these are statements which are true and which remain true under all reinterpretations of their components other than the logical particles. Secondly, there are those, such as "No bachelor is married", which can be turned into logical truths by substituting synonyms for synonyms. Quine says, "We still lack a proper characterization of this second class of analytic statements and therewith of analyticity generally in as much as we have to lean on the notion of synonymy which is no less in need of clarification than analyticity itself."²⁸ Quine does not think that there is any unclarity about the notion of logical truth. The reason is that in such cases there is no need to appeal to the notion of synonymy or sameness of meaning. Quine's basic urge, it must be noted, is to do without meanings, so as not to introduce unnecessary entities into our ontology.

Now it seems to us that analytic truths of the first type, which Quine calls logical truths, are not fundamentally different from what Kant calls explicit analytic judgments. If so, the denials of such statements, Quine has to admit, are self-contradictory because syntactically they are of the form ' $p.\sim p$ '. So the notion of self-contradictoriness is not as unintelligible as Quine thinks it to be. And in that case

Quine's objection to Kant's definition of analyticity loses, to some extent, its force. Moreover, Quine's arguments against analyticity militate against his own characterization of logical truths. $(x) (Fx \rightarrow Fx)$ is a logical truth. Since 'all banks are banks' is of the above form it has to be regarded as a logical truth. 'All banks are banks' is a logical truth only if the first occurrence of 'bank' is synonymous with the second occurrence of 'bank'. It will be false if the first occurrence of 'bank' refers to a river bank and the second occurrence of 'bank' is taken to mean a financial institution. Thus the notion of logical truth presupposes synonymy. So 'if Quine's attack on the notion of synonymy is successful, his own definition of logical truth will be jeopardized.'²⁹

NOTES AND REFERENCES

1. Immanuel Kant, *Critique of Pure Reason*, trans. Norman Kemp Smith, Macmillan, 1973, A7 = B11.
2. Richard Robinson, 'Necessary propositions' reprinted from *Mind*, 1958 in the *First Critique*, edited by T. Penelhum and J.J. MacIntosh, Wadsworth Publishing Company, Inc., 1969, p. 26.
3. *Critique of Pure Reason*, A7 = B11.
4. *Ibid.*, A68 = B93.
5. H.W.B. Joseph, *An Introduction to Logic*, Oxford, Clarendon Press, 1967, p. 208, f.n.1.
6. *Critique of Pure Reason*, A595 = B623.
7. K. Goswami, 'Kant and the Identity in Analytic Judgments' in *The Calcutta Review*, Jan-Mar, 1978, Calcutta, p. 118.
8. *Ibid.*, pp. 118-119.
9. Quoted and translated by H.J. Paton in his *Kant's Metaphysic of Experience* Vol.-I, London, George Allen & Unwin Ltd., 1951, p. 202, f.n. 2.
10. K. Goswami, op cit, p. 119.
11. Robinson in Penelhum and MacIntosh, p. 26.
12. *Critique of Pure Reason*, A151 = B191
13. *Ibidem*.

14. Immanuel Kant, *Prolegomena to Any Future Metaphysics*, trans. Peter. G. Lucas, Manchester University Press. First published 1953, second impression 1959, p. 17.
 15. Quoted and translated by D.P. Dryer, in his *Kant's Solution for Verification in Metaphysics*, London. George Allen & Unwin Ltd., 1966, p. 43. f.n. 2.
 16. *Ibid.*, p. 43, f. n. 3.
 17. W.V.O. Quine, 'Two Dogmas of Empiricism' in R. R. Ammerman (ed.) *Classics of Analytic Philosophy*. Tata McGraw Hill, Bombay 1965, p. 197.
 18. S. Körner, *Kant*, Penguin. 1955, p. 22.
 19. K. G. Lucey, 'Kant's Analytic / Synthetic Distinction'. *Akten des 4. International Kant-Congress, Teil II. I*. Walter de Gruyter. Berlin 1974, p. 118.
 20. *Ibid.*, p. 119.
 21. R. K. Gupta, 'Kant's Definition of an Analytic Proposition,' in *International Studies in Philosophy*, Vol. VIII, 1976, pp. 118-119.
 22. *Ibid.*, p. 119.
 23. See A7=B11 (in Kemp Smith's translation, p. 48)
 24. *Critique of Pure Reason*, A598 = B626.
 25. *Ibidem*.
 26. Körner, *Kant*, p. 23.
 27. Quine, "Two Dogmas of Empiricism" in Ammerman (ed.) *Classics of Analytic Philosophy*, p. 197.
 28. *Ibid.*, p. 199.
 29. Alexander Miller, *Philosophy of Language*, UCL Press Limited, London. U.K., 1998, p. 119.
- For a detailed examination of Quine's view see H.P. Grice and P.F. Strawson, 'In Defense of a Dogma' in Ammerman (ed.) *Classics of Analytic Philosophy*, pp. 340-352.

**SPIRITUALITY OF CLASSICAL INDIAN PHILOSOPHY:
A CRITIQUE OF DAYA KRISHNA
BHUPENDRA CHANDRA DAS**

Professor Daya Krishna is an eminent and internationally recognized contemporary philosopher of India. In his Book 'Indian Philosophy: A Counter Perspective' he has challenged many traditional concepts, by which we want to understand different systems of Indian philosophy. 'Spirituality' is one of such concepts. In my present paper I intend to give a critical estimate of the charges of Daya Krishna against the spirituality of Indian Philosophy.

I

The meaning of philosophy is 'Love of Knowledge'. Philosophy attempts to know the real nature of man, end of this life, the nature of this world in which he lives, creator of this world, if there is any. Man wants to know the proper way of living in the light of his knowledge of himself, the world and God. These are some of the many problems which was existing in the human mind from the very dawn of civilization. It deals with problems of nature.

The aim of philosophy is to acquire the knowledge of truth which is called 'the vision of truth' (*satya dars'ana*). Almost every Indian school attempts to have a direct realization of truth (*Satya* or *tattva dars'ana*). A man of realization becomes free; one who lacks it is entangled in the world.¹

Indian philosophy deals with the different problems of Ethics, Metaphysics, Logic, Epistemology, Psychology but it does not explicate those separately, while Western philosophy explain these separately. Every problem is explained by Indian philosophy from all possible approaches, like ethical, metaphysical, logical, psychological, epistemological. This trend (tendency) has been called by some scholars, like S'ri B.N. Seal, the synthetic outlook of Indian philosophy.

The schools or systems of Indian philosophy has been divided into two main classes, such as, orthodox (*āstika*) and heterodox (*nāstika*). The first group belongs to the six chief philosophical systems which are popularly called *Saḍ dars'ana*, i.e., Nyāya, Vais'eṣika, Sāṃkhya, Yoga, Mīmāṃsā and

Vedānta. These are regarded as orthodox or *āstika* because they accept the authority of the Vedas, but not because they believe in God. The Sāṃkhya and the *Mīmāṃsā* do not believe in God as the creator of the world, though they believe in the authority of the Vedas. The schools of materialists, i.e., the *Cārvākas*, the Bauddhas and the Jainas are the three who belong to the other class of heterodox (*nāstika*) systems. They are heterodox because they do not believe in the authority of the Vedas.

Reading the place of the Vedas in the evolution of Indian thought, it can be available records or Indian literature. Subsequent Indian thought, particularly philosophical speculation is generally influenced by the Vedas. The *Mīmāṃsā* and the Vedānta may be considered as the direct continuation of the Vedic tradition. The Vedic tradition is possessed two aspects—ritualistic (*karma*) and speculative or cognitive (*Jñāna*).

The *Mīmāṃsā* emphasized the ritualistic aspect and developed a philosophy to justify and help the continuation of the Vedic rites and rituals. The Vedānta emphasized the speculative aspects of the Vedas. It evolved a detailed philosophy from the Vedic speculation. The ordinary human experience and their reasoning are the basis of the theories advocated by the Nyāya, Vais'eṣika, Sāṃkhya and Yoga. Their theories are quite in harmony with the Vedas and they do not challenge the authority of the Vedas. The *Cārvāka*, Bauddha and the Jaina spring from the opposition of the Vedic tradition. They challenge the authority of the Vedas.

The answers to the philosophical questions like, 'Where have we come from?', 'What is the ultimate cause of the world? Does God Exist? What is the nature of God?' cannot be given on the basis of observation. The philosopher must apply his imagination and reason and find out the answers related to the truths already established by experience. Philosophy advances from the known to the unknown. The basis of philosophy is experience and the chief tool used is reason. According to some philosophers, philosophy should depend on ordinary, normal experience, that is, on truths discovered and supported by men in general and or by scientists. The modern European thinkers accept this view. In India this view is accepted by the Nyāya, the Vais'eṣika, the Sāṃkhya and the Jainas also mostly accept this view.

On the contrary, there are scholars who say that regarding some matters, e.g., God, the state of spiritual liberation etc; we cannot generate any proper idea from ordinary experience. Philosophy must depend for these ideas on the experience of those few saints, seers or prophets who have direct realization (*sāk śātkāra* or *dars'ana*) of such things. This realization is nothing but spiritual realization.

In the senses of philosophy quoted above we can say that Indian philosophy is spiritual .

The word 'spiritual' comes from the word 'spirit'. What is meant by the word 'spirit'? 'Spirit' is a concept broadly associated with concepts of the ideal of consciousness, the non-material entity, as distinguished from the material one; in the more restricted sense, synonymous with the concept of thought.²

Though the different schools of Indian philosophy present a diversity of views, we can realize even in them the unity of an Indian culture. We may briefly describe this unity as the unity of moral and spiritual outlook.

The most important and fundamental point of agreement is that all the systems regard philosophy as a practical necessity and exercise it to understand how life can be best led. The objective of philosophical knowledge (wisdom) is not only the satisfaction of intellectual curiosity but mainly an enlightened life led with far-sight, foresight and insight. Therefore, it is a general custom of an Indian philosopher or writer attempts to explain, at the beginning of his work how it serves human ends (*puruṣārthas*) including ultimate end (*parama puruṣārtha*). Philosophy springs from spiritual Disquiet at the existing order of things

The practical motive prevails in Indian philosophy and its reason is the fact that every system, provedic or anti-vedic is moved to speculation by a spiritual disquiet at the sight of the evils that cast a gloom over life in this world and it wants to understand the source of these evils and incidentally the nature of the universe and the meaning of human life, in order to find out some means for completely overcoming of life's miseries. The removal of spiritual disquiet or the overcoming of life's miseries is possible only through the spiritual means prescribed by all the systems of Indian philosophy except the Cārvāka and it indicates that the spirituality is one of the characteristics of Indian philosophy.

II

Now we turn to a few points of critical remarks presented by Professor Daya Krishna, against the spirituality of classical Indian philosophy. Firstly we shall present his view and then the remarks on the basis of it. In his article “ Three Myths about Indian Philosophy” Prof. Daya Krishna raise doubts about the three ideas related to three main characteristics of classical Indian Philosophy, i.e., the idea of spirituality (myth of spiriluality, according to Daya Krishna), the idea of authority (myth of authority, according to Daya Krishna) and the idea of so-called schools of Indian philosophy (myth of socalled schools of Indian philosophy, according to Daya Krishna). Here my paper is concerned with the first, i.e., the idea of spirituality only. According to him, the three ideas quoted above are treated as indubitable facts in Indian philosophy. These are supposed to be so self evident to the supporters of these claims and to the opponents both that to doubt them is to doubt the very concept of Indian philosophy.

Daya Krishna holds that there are many self-evident claims about Indian philosophy. The first claim is the claim of spirituality . Generally, we know that Indian philosophy is spiritual in character. According to him, if we begin to doubt the claim and examine it, we will find that it is wrong and mythical. He attempts to show that the claim of spirituality of Indian philosophy is completely erroneous in the following way:

Ontologically the term ‘spiritual’ is associated with the nature of ultimate reality defined as sprint. Its special feature lies in the assertion of the primacy of consciousness. Spirit is opposed to matter which is inert and unconscious in nature. Spiritualist metaphysics implies that spirit alone is real and what appears as matter is only appearance, something illusory, something unreal.

Viewed in this perspective, Indian philosophy can hardly be characterized as spiritual. It is certainly true that most of the Indian philosophers recognize the ultimate reality of spirit in some form or other. Again, most of the other Indian philosophers recognize the ultimate reality of matter in some form or other. The Cārvākas the Jainas, the Vais’eṣika and the Sāṃkhya philosophers recognize matter very openly. The Naiyāyikas are supposed to accept the Vais’eṣika metaphysics. They believe in the ontological reality of soul but then they deny to it the essential characteristic of consciousness, which alone differentiates it from

matter. According to the Naiyāyikas, consciousness is not an inalienable quality of the soul but rather a quality which arises in it when a collection of circumstances accidentally comes to pass. Thus the Naiyāyika comes closer to the classic position of materialism.

There remain the Buddhists, the Mīmāṃsākas, the *Vedāntins* and the followers of the Yoga. Among these, the Mīmāṃsākas accept the metaphysical reality of all the substances admitted by the Nyāya - Vaiśeṣika thinkers and some other ones of their own, namely, heaven, hell, deities whom sacrifices to be performed, according to Vedic commandments.

With regard to the Buddhist, their fundamental denial is of substantiality, whether it be that of spirit or matter. In fact, two of the traditional schools of Buddhism, i.e., Sautrāntika School (Indirect Realism) and Vaibhāṣika School (Direct Realism) assert the reality of the external world but deny its substantiality.

According to Yogācāras, external objects are unreal but the mind (*Citta*) cannot be regarded as unreal. That is to say, the Yogācāras speak of the ideality or mentality of whatsoever exists.

The Mīmāṃsākas, like the Advaita Vedāntins of later date, accept the phenomenal reality and deny the ultimate reality of anything.

Vedānta, of course, is not only S'ankara Vedānta. We can mention the name of Madhva who is a dualist. He regards that matter or *prakṛti* is an eternal, an independent principle in its own right. He and his followers call themselves Vedāntins.

Again Rāmānuja believes in the ultimate distinction in the nature of matter from God. Matter has no independent reality, it is subordinate to God.

According to S'ankara, assertion of anything regarding ultimate reality is the surest sign of its ultimate unreality.

Thus matter is not unreal for Vedānta. Rāmānuja and Madhva, the two major schools regard matter as ultimately real.

Daya Krishna advocates that the Yoga school should not be counted among the traditional school of Indian philosophy because there is no proper reason for it, as it is entirely a system of practice and it has no distinctive philosophical views of

its own except the Samkhya view of the independent reality of *prakṛti*.

Thus Prof. Daya Krishna points out that we see the almost universal acceptance of the ontic reality of matter among the various schools of Indian philosophy.

In this way, he concludes that the characterization of Indian philosophy as 'spiritual' is completely erroneous.

Again, he admits that ethics or morality (morals) is the only other context in which the Indian philosophy may be regarded as spiritual. Spiritual salvation is regarded as the highest goal of individual effort, according Indian thought. But he avers that it is generalized feature of traditional Indian culture as a whole. Philosophy, as it were, only accepts this goal which culture in general had set for the individual.

But liberation (*mokṣa*) was not accepted as a distinctive separate goal before it was set as a goal for the individual by the traditional Indian culture as a whole.

The early formulations of the goals of human seeking are three, such as, *dharma*, *artha* and *kāma*. *Dharma* may be roughly described as the realms of law or the prescribed rule. *Kāma* is the realms (domain) of the things desired. *Artha* is the instrumentalities of their (*dharma* and *kāma*) realization.

The introduction of a fourth goal (salvation) was not so much the result of philosophical speculation. But there were certain trends of it which were already present in religious atmosphere of India. The so-called *S'ramana* Tradition of the Sāṃkhya, the Bauddha and the Jaina, is the root-source of the ideal of *mokṣa* in the orthodox Vedic tradition of India. At the time of their origin these traditions were primarily religious and their importance by rather in the spiritual exploration of man, than in philosophical speculation. However, in course of their evolution, they produced philosophical thinkers who articulated and argued for the theoretic and conceptual position of the original religious founders of their traditions.

The ideal of *mokṣa* was, thus, a later incorporation from the non-Vedic religious and spiritual traditions of India. The Philosophers, now as then, defined and redefined, pointed out the difficulties of the concept and attempted to meet these difficulties. But in the initial discovery of the concept and attempted to meet these difficulties. But in the initial discovery of the concept they were not initiators

or innovators, but only followers who worked and reworked what they had taken over, or what had been handed down to them.

Daya Krishna opines that the addition of *mokṣa* as the fourth and final end and striving was not a fulfillment of the original three, but ultimately their denial or negation.³

III

Now we shall try to meet the above objections against the spirituality of Indian philosophy. At first, Daya Krishna states that the Cārvākas, the Jainas, the Vais'eṣikas and the Sāṃkhyāns recognize matter very openly.

In response to the view that the Jainas recognize matter openly, we can say that the Jainas recognize conscious spirit also. The Jainas hold that the whole universe is brought under the two everlasting uncreated, eternal and co-existing categories which are *Jīva* and *Ajīva*. *Jīva* means the conscious spirit and *ajīva* means the unconscious non-spirit.

With regard to the Nyāya - Vais'eṣika, we can state that the Naiyāyikas mostly accept *Vais'eṣika* metaphysics. Though consciousness is not an inalienable quality of the soul after the Naiyāyikas, the *Nyāya - Vais'eṣika* adopt the realistic view of the soul. According to them, the soul is a unique substance, to which all cognitions, feelings and conations belong as its attributes. The soul is an eternal and all-pervading substance which is the substratum of the phenomena of consciousness. So in this sense we can say that the Naiyāyika also comes closer to the classic position of spiritualism. Because, we have already stated that the word 'spiritual' comes from the word 'spirit' which is a concept broadly associated with concepts of the ideal of consciousness, the non-material entity, as distinguished from material one.

According to the Buddhists, life is an unbroken stream of successive states which are causally connected, thus the conception of soul is an unbroken stream of consciousness.

According to Advaita Vedānta of S'ankara, ultimate reality is nothing but pure consciousness.

The monism of Rāmānuja is known as *Viś'iṣṭādvaita* which means the

unity (*advaita*) of Brahman possessed (*Viśiṣṭā*) of real parts (the conscious and the unconscious), that is within the all-inclusive God (Brahman) there are both unconscious matter (*acit*) and the finite conscious spirit (*cit*). So ultimate reality is not possessed of only unconscious matter but also conscious spirit which are included in Brahman. So its consciousness also should be taken into consideration.

To Prof Daya Krishna the Yoga may not appear to be counted among the traditional schools of Indian philosophy because there is little reason to do so, as it is entirely a system of practice.

In reply to this charge, we can assert that both from a theoretical and a practical standpoint, it occupies a better position than the Sāṃkhya in so far as it admits the existence of god and relies mostly on actual experiences to carry conviction to its followers. What is necessary for an appreciation for this philosophy is a sympathetic understanding of it and a sincere endeavor to realize it. We find one such appreciation of it by Miss Costar when she says, "I am certain that there is a region beyond that pointed drop-scene which forms for so many the boundary of this life; and that it is penetrable and susceptible of exploration by those who are sufficiently determined."⁴

According to S'uddhādvaitavāda of Vallabha, Brahman, the ultimate reality is pure consciousness and it is quite identical with individual self (*jīva*) and the world. Thus S'ankara, Rāmānuja and Vallabha, the three major schools regard conscious spirit as ultimately real.

In this way we see the universal acceptance of the ontic reality of spirit among the most schools (almost all the schools except the Cārvāka) of Indian philosophy. Conscious spirit is accepted as ultimate reality by more schools of Indian philosophy than the schools who accept matter as ultimate reality. So we can certainly state that Indian philosophy is spiritual in character.

With respect to spiritual salvation in Indian ethics, Daya Krishna advocates that it is a generalized feature of traditional Indian culture as a whole. Philosophy, as it were, only accepts this goal which culture in general had set for the individual. It articulates, defines, redefines the goal in a clearer or more conscious manner. But in the initial discovery of the concept the philosophers, now as then (i.e the period of Buddhism, Jainism and Samkhya), were not initiators or innovators, but only followers who worked and reworked what they had taken over, or what had

been handed down to them.

In response to this objection, we can mention that the concept of spiritual liberation is a common view realized by all the Indian philosophers of all the systems (except the Cārvāka). Perhaps it can be stated that all the philosophers now were not only followers who worked and reworked what they had taken over, or what had been handed down to them, but some philosophers although a little in number, might take the role of initiator or innovators in the case of discovery of new approach leading to the concept.

Again, according to Daya Krishna, *mokṣa* was not a fulfillment of the original three *Puruṣārthas*, i.e., *dharma*, *artha* and *kāma* but they are ultimately their denial or negation.

But *dharma* is the foundation or basis of the development of spiritual life which leads to *mokṣa* and *artha*, according to Daya Krishna, is the instrumentalities of *dharma* and *kāma*. So how can *mokṣa* be ultimately denial or negation of *dharma*, *artha* and *kāma*?

There is another reason for which Indian philosophy can be characterized as spiritual. Indian philosophy has often been criticized as pessimistic. But pessimism in Indian philosophy is initial, not final. The outlook which prevents the mind from ending in despair and guarantees its final optimism is what may be described as spiritualism, according to William James. He says, “Spiritualism means the affirmation of an eternal moral order and letting loose of hope.” “This need of an eternal moral order is one of the deepest needs of our breast. And those poets, like Dante and Wordsworth, who live on the conviction of such an order, owe to that fact the extraordinary tonic and consoling power of their verse.”⁵ The firm faith in “an eternal moral order” dominates the entire history of Indian philosophy (except the Cārvāka materialists). It is the common atmosphere of faith in which all these systems, Vedic and non-Vedic, theistic and atheistic, move and breathe. The faith in an order—a law that makes for regularity and righteousness and works in the Gods, the heavenly bodies and all creatures pervades the poetic imagination of the seers of Ṛg-Veda which calls the inviolable moral order *Ṛta*.⁶ This idea gradually shapes itself (i) into the Mīmāṃsā conception of *apurva*, the law that guarantees the future enjoyment of the fruits of rituals performed now. (ii) the same

idea gradually shapes into the Nyāya – Vaiśeṣika theory of *adr̥ṣṭa*, the unseen principle which control even over the material atoms and brings about objects and events in accordance with moral principles. (iii) Again that idea gradually shapes into the general conception of *Karma*, which is accepted by all Indian systems. The law of *Karma* in its different aspects may be regarded as the law of the conservation of moral values, merits and demerits of actions. This law of conservation means that there is no loss of the effect of work done (*kr̥tapranāś'a*) and that there is no happening of events to a person except as the result of his own work (*akr̥tabhyupagana*)⁷. The law of *karma* is accepted by the six orthodox schools, and the Jainas and the Bauddhas.

Thus we can conclude that Indian philosophy is certainly spiritual in nature because there are much more grounds for characterizing it as spiritual than the grounds shown by Daya Krishna which led him to conclude that the characterization of Indian philosophy as 'spiritual' is completely erroneous.

Therefore, in this sense of spiritualism (affirmation of eternal moral order or *Rta*) we can surely state that all the systems of Indian philosophy (except the Cārvāka) are spiritual because they accept this meaning (or the law of *Karma*) and do their philosophical speculations accordingly.

NOTES AND REFERENCES

1. "Samyag dars'ana - sampannaḥ karmabhirṇa nibadhyate; dars'anena vihinastu saṁsāram pratipadyate". *Manu Samhitā*, 6.76.
2. I. Frolov (Ed.), *Dictionary of Philosophy*, Progress Publishers, Moscow, 1984, P. 399
3. Daya Krishna, *Indian Philosophy : A Counter Perspective*, Oxford University Press, 1996, PP. 3-7
4. Miss Coster, *Yoga and Western Psychology*. pp. 246-247
5. William James, *Pragmatism*, P.106
6. *R̥.G-Veda*, 1.1.8, 1.23.5, 1.24.9, 1.123.13.
7. Satischandra Chatterjee and Dhirendramohan Dutta, *An Introduction to Indian Philosophy*, University of Calcutta, 1968, p.p. 14-15.

ON DIAGRAM LOGIC

KALIPADA MAITY






Logic is mainly concerned with the concept of validity and invalidity which are formal notions. Diagrams were used in our reasoning as a heuristic tool. Several formal languages of diagram have been developed in this respect. The logic of diagrams has a long history. The diagram evolved in hands of John Henry Lambert, Leonard Euler, John Venn, Charles Sanderd Peirce. Sun Joo Shin, J. Howse, F. Molina, Gem Stapleton etc.

In *The Logical Status of Diagram*, 1994 Sun-Joo-Shin develops a formal logic of Venn diagram called Venn-I. The intuition behind testing validity of a syllogism by Venn-diagram is that, a syllogism will be valid if we can read off the diagram drawn for the conclusion from the diagram drawn for the premises, otherwise it will be invalid. We can read off a diagram D from D' if and only if (*iff*) D is a part of D' (or D' contains D). To develop a formal system of diagram we need to introduce **syntax** (for getting *wffd*) and **semantics** (for representing premises and conclusion) and **transformation rule** (for manipulating diagram). Euler diagram represents proposition intuitively.¹ So there is no distinction between syntax and semantics. Venn² and Peirce³ also fail to maintain a clear distinction between the two. None of Euler and Venn thought of the transformation rules about diagram. There is no scope for transformation rule in Euler's system. Pierce was the first person to talk about the transformation rules about the diagram but his system was not complete. To formalize Venn-I Shin introduces syntax, semantics and transformation rule for the language as follows. She also gives a proof for the completeness of the system.⁴

Syntax⁵

Shin accepts the following sequence of diagrammatic objects as primitive objects to construct her language. They are atomic symbols and distinct from each other.

Primitive Objects

Diagrammatic Object	Name
	Closed curve
	Rectangle
	Shading
	Cross
	Line

Talking about the diagrams

The letters 'A', 'B', 'C' ... are used to mention the part of the diagram. They are not part of the language of this system. They are used to mention diagrams, rectangle, closed-curves. (meta language)

To mention shading and 'X'- sequence of a diagram Shin introduced the notion of **region (RG)**, any enclosed area in a diagram, **basic region (BRG)**, a region enclosed by a rectangle or by a closed-curve. **Minimal region (MRG)** is a region within which no other region is included. Any shading or any 'X' sequence of any diagram (at least any interesting diagram) is in some region. To avoid ambiguity she suggested to refer any shading or any 'X' - sequence of any diagram in terms of the name of the smallest region in which they are located.

Counterpart relation (CP)

Shin defines the notion of counterpart relation to express whether different tokens of the same symbol (closed curve or rectangle) represent the same set or not. Suppose D_1, D_2, \dots, D_n are the given diagram, a counterpart relation (let us call it set *CP*) be an equivalence relation on the set of basic regions of D_1, \dots, D_n , satisfying the following :

1 if $\langle A, B \rangle \in CP$, the both *A* and *B* are either closed curves or rectangles

2 if $\langle A.B \rangle \in CP$, then either A is identical to B or A and B are in different diagrams.

The extended relation of CP , that is \overline{CP} , on the set of regions (**RG**) of well formed diagrams (*wfds*) is the smallest set satisfying the following:

1. If $\langle A.B \rangle \in CP$, then $\langle A.B \rangle \in \overline{CP}$

Suppose that $\langle A.B \rangle \in \overline{CP}$ and $\langle C.D \rangle \in \overline{CP}$

2. If $A+C \in RG$ and $B+D \in RG$, then $\langle A+C, B+D \rangle \in \overline{CP}$. $\langle A \text{ and } C, B \text{ and } D \rangle \in \overline{CP}$, $\langle A-C, B-D \rangle \in \overline{CP}$ and $\langle C-A, D-B \rangle \in \overline{CP}$; where '+' is union or conjunction '-' is difference or subtraction and 'and' is intersection.

Well formed diagram

The set of well-formed diagrams say, \mathcal{D} , is the smallest set satisfying the following rule:

1. Any unique rectangle drawn in a plane is in set \mathcal{D} .
2. If D is in \mathcal{D} , and if D' results by adding a closed curve interior to the rectangle of D satisfying the **Partial-overlapping rule*** and **The Avoid- \otimes rule***, then D' is in set \mathcal{D} .

Partial-overlapping rule : A new closed curve introduced into a given diagram should overlap a **proper part** of every existent non-rectangle minimal region of the diagram once and only once.

Avoid \otimes rule : A new closed curve introduced into a given diagram should avoid every \otimes existing **X-sequence**-of that diagram.

3. If D is in set \mathcal{D} , and if D' results by shading some entire region of D ; then D' is in set \mathcal{D} .
4. If D is in set \mathcal{D} , and if D' results by adding a \otimes to a minimal region of D , the D' is in set \mathcal{D} .
5. If D is in set \mathcal{D} , and if D' results by connecting existing \otimes 's by lines (where each \otimes is in different region), then D' is in set \mathcal{D} .

* described subsequently

In figure-1 there are three examples of *wfd* :

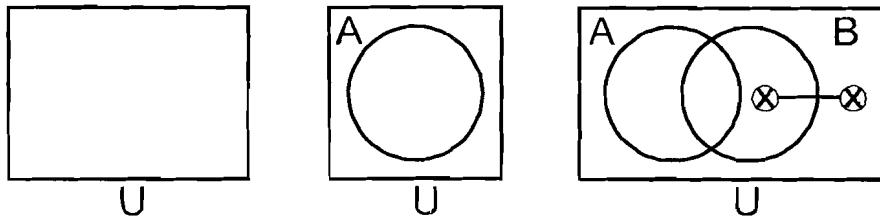


Figure-1

The following diagrams are not well formed:

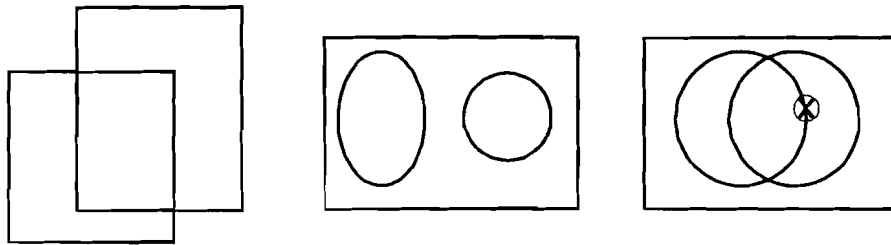


Figure - 2

Semantics⁶

Any *wfds* in this system is meaningless till the user of it assigns set to the region of it. One diagram might mean different things depending upon how sets are assigned to the regions of the diagram. Shin defines three types of set assignment : S- set assignment to basic region; S' - set assignment to minimal region and \bar{S} - set assignment to region.

Let D be a set of well-formed diagram, $\mathbf{BRG} = \{a \text{ basic region of } D \mid D \in D'\}$, $\mathbf{MRG} = \{a \text{ minimal region of } D \mid D \in D'\}$, $\mathbf{RG} = \{a \text{ region of } D \mid D \in D'\}$. U is a given domain and CP is a given counterpart relation, then $S: \mathbf{BRG} \rightarrow P(U)$, where

1. If R is a basic region enclosed by a rectangle, $S(R) = U$
2. If $\langle A, B \rangle \in CP$ then $S(A) = S(B)$.

$S' : \mathbf{MRG} \rightarrow P(U)$, Where

$S'(Amr) = (S(A_1^*) \cap \dots \cap S(A_k^*)) - (S(A_1^-) \cup \dots \cup S(A_k^-))$, Where $A_1^+, \dots, A_k^+, A_1^-, \dots, A_k^-$ are the basic regions of a diagrams such that A_1^+, \dots, A_k^+ are the basic regions, of which Amr is part, and A_1^-, \dots, A_k^- are the regions, of which Amr is not part.

$\bar{S}: RG \rightarrow P(U)$. Where

$\bar{S}(A) = Y\{S'(Amr) \mid Amr \text{ is a minimal region that is part of } A\}$

Representing Fact

There are two kinds of representing facts (*infons*) in this system. 1) If region A is shaded in diagram D , the the diagram represents the fact that whatever set the set assignment assigns to region A , that set is empty $\langle\langle Shading, A; 1 \rangle\rangle$. 2) If region A has a **X-sequence** in a diagram D , then the diagram represents the fact that whatever set the set assignment assigns to region A , that set is not empty

$\langle\langle \otimes^n, A; 1 \rangle\rangle$.

To represent a set assignment S satisfying *infor* α ($S \models \alpha$), Shin uses the following definition .

$S \models \langle\langle Shading, A; 1 \rangle\rangle$ iff $\bar{S}A = 0$

$S \models \langle\langle \otimes^n, A; 1 \rangle\rangle$ iff $\bar{S}A \neq 0$

To specify a *wfd* Shin defines the notion of **Seq (D)** as follows:

Seq(D) = $\langle BR(D), R \text{ shading}(D), \otimes^n(D) \rangle$, where $R \text{ Shading } D$ is the set of shaded regions of D . $\otimes^n(D)$ is the set of the smallest regions with an X-sequence of D .

Now representing fact of D ; (RF (d)) will be as follows :

$RF(D) = \{ \langle\langle Shading, x; 1 \rangle\rangle \mid x \in R \text{ Shading } (D) \} \cup \{ \langle\langle \otimes^n, y; 1 \rangle\rangle \mid y \in R \otimes^n(D) \}$.

Now $S \models wfd$ Diff $\forall_{a \in RF(D)} S \models \alpha$

Transformation Rules⁷

Before introducing the transformation rules for the system Shin defines the notion of consequence relation, equivalent diagrams and equivalent representing

facts. That helps her to prove that every rule is sound. So the system is sound and the system is complete.

Consequence relation⁸

wfd D follows from set of wfd Δ (i.e. $\Delta \models D$) iff every set assignment that satisfies every member of Δ also satisfies D i.e. $\forall S (\forall_{D \in \Delta} S \models D \rightarrow S \models D)$.

Equivalent diagram⁹

Shin defines equivalent diagram in terms of inclusion relation between seq - D . Assume that D_1 and D_2 are wfd . $seq D_1 \subseteq_{cp} seq D_2$ iff $BR(D_1) \subseteq_{cp} BR(D_2)$ and R Shading $(D_1) \subseteq_{cp} R$ Shading (D_2) and $R \otimes^n(D_1) \subseteq_{cp} R \otimes^n(D_2)$. And $D_1 \subseteq_{cp} D_2$ iff $seq D_1 \subseteq_{cp} seq D_2$. And D_1 equivalent to D_2 iff $D_1 \subseteq_{cp} D_2$ and $D_2 \subseteq_{cp} D_1$.

Equivalent representing fact¹⁰

Equivalent representing fact is being defined in terms of equivalent *infons*. Let X_1 and X_2 be representing infons then $X_1 \equiv_{cp} X_2$ iff the following two conditions are satisfied.

1) Either $X_1 = \langle \langle Shading, A_1; 1 \rangle \rangle$ and $X_2 = \langle \langle Shading, A_2; 1 \rangle \rangle$

or $X_1 = \langle \langle \otimes^n . A_1; 1 \rangle \rangle$ and $X_2 = \langle \langle \otimes^n . A_2; 1 \rangle \rangle$

2) $\langle A_1, A_2 \rangle \in \overline{cp}$

Assume that D_1 and D_2 are wfd . Then we write $RF(D_1)$ for the set of representing facts of D_1 and $RF(D_2)$ for the representing fact of D_2 .

$RF(D_1) \subseteq_{cp} RF(D_2)$ iff $\forall x \in RF(D_1) \exists y \in RF(D_2) (x \equiv_{cp} y)$

Now $RF(D_1) \equiv_{cp} RF(D_2)$ iff $RF(D_1) \subseteq_{cp} RF(D_2)$ and $RF(D_2) \subseteq_{cp} RF(D_1)$

Copy of a diagram¹¹

Shin introduces six transformation rules with the help of the notion of copy of a diagram

Def-1: Let A and B be both closed curves. Then, if B is a copy of A , then $\langle regionA, regionB \rangle \in CP$.

Def-2: Let D_1 and D_2 be $wfds$. If D_2 is a copy of D_1 , then

i) Every rectangle and every closed curve of D_1 is copied in D_2 ,

- ii) Every shading in some region of D_1 is drawn in the \overline{CP} -related region of D_2 .
- iii) Every -X-sequence in some region of D_1 is drawn in the \overline{CP} -related region of D_2 .
- iv) D_2 has nothing else.

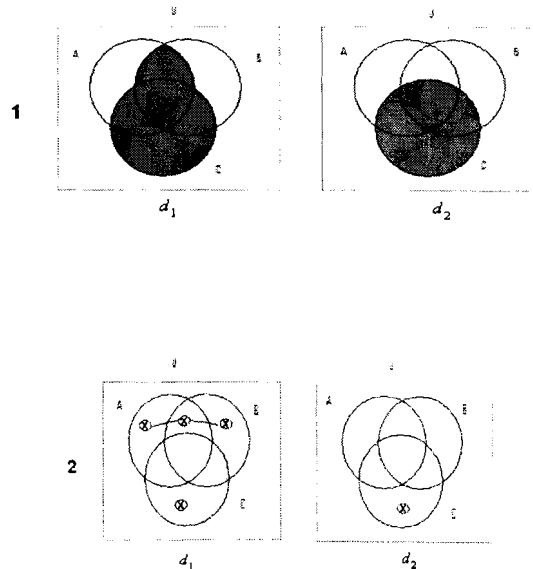
The counterpart relation is the relation between regions of two diagrams, but copy of is the relation between two diagrams, as well as between all diagrammatic objects. So every rectangle and closed curve of a diagram has one and only one CP related parts in its copy.

Rules

Rule-1 *The rule of erasure of a diagrammatic object.*

We may copy a wfd omitting one of the following diagrammatic objects ; an entire shading from a minimal region, a whole X-sequence, or a closed curve. When a closed curve is erased (i) if a shading remains partially in a minimal region then the shading should be erased and (ii) if a X-sequence remains with more than one \otimes in the same minimal region, then that part of the X-sequence should be replaced with one \otimes and should be connected with the rest of the X-sequence.

Example : We can transform diagram d_1 to d_2 by this rule as in figure - 3



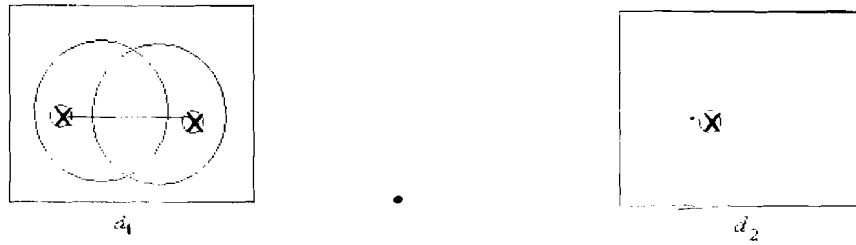


Figure - 3

Rule-2 *The rule of erasure of part of an X-sequence*

We may copy a *wfd* omitting any subpart of an X-sequence if that part is in a shaded region. So that the number of X-sequences remain unchanged. If the \otimes in the shaded regions is in the middle of the sequence we should connect the remaining two part after erasing the \otimes .

Example : We can transform diagram d_1 to d_2 but not to d_3 in the following examples (figure-4) by this rule where, $\langle A, A', A'' \rangle \in CP$ and $\langle B, B', B'' \rangle \in CP$ and $\langle C, C', C'' \rangle \in CP$.

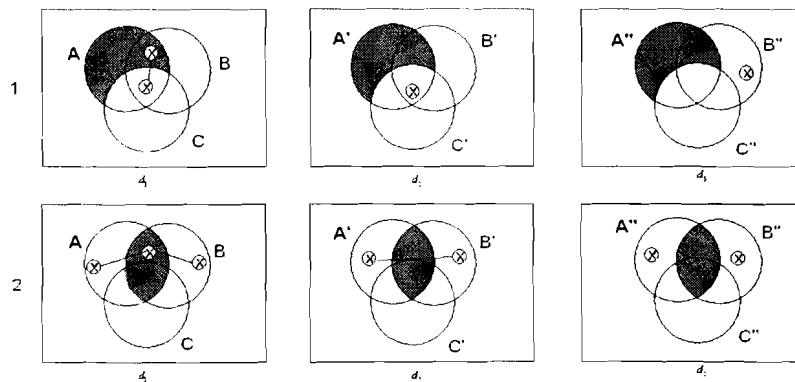


Figure-4

Rule-3: *The rule of spreading \otimes 's.*

If *wfd* D has an X-sequence, then we may copy D with \otimes drawn in some

other minimal region and connected to the X-sequence.

Example : We can transform diagram d_1 to diagram d_2 to d_3 by this rule, where $\langle A, A', A'' \rangle \in CP$ and $\langle B, B', B'' \rangle \in CP$; as in Figures -5.

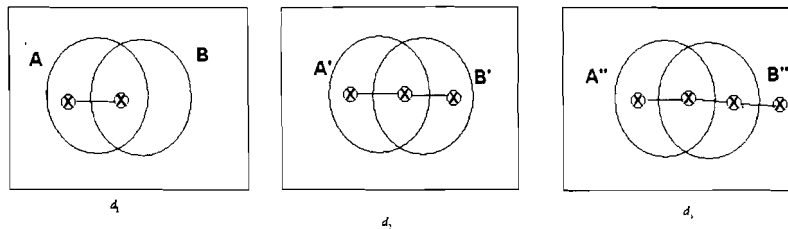


Figure - 5

Rule - 4. *The rule of introduction of a basic region.*

A new closed curve should be drawn interior to the rectangle satisfying the **Partial-Overlapping rule** and the **Avoid - ⊗ rule** (If there is an X-sequence in the original diagram, then each ⊗ of the sequence is replaced with ⊗ ---- ⊗ where, each ⊗ is replaced in a new minimal region created by dividing the minimal region where the original ⊗ occurs). The number of X-sequence does not change.

Example : The transformation of d_1 to d_2 is done by this rule in the following examples.

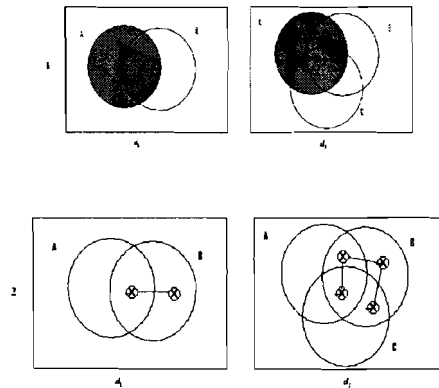


Figure - 6

Rule - 5 : *The rule of conflicting information.*

If a diagram has a region with both shading and an X-sequence, then we may transform this diagram to any diagram.

This is very crucial for the completeness of the system. Peirce did not

accept any rule equivalent to this rule.

Rule - 6 : *The rule of unification of diagrams.*

We may unify two diagrams D_1 and D_2 into one diagram D_3 if a given CP relation contains the ordered pair of the rectangle of D_1 and the rectangle of D_2 . To unify two diagrams D_1 and D_2 , into one diagram D_3 we have to satisfy the following conditions.

- 1) The rectangle and the closed curves of D_1 will be copied in D_3 .
- 2) The closed curves of D_2 , that has no counter part in D_1 , will be copied in D_3 interior to the rectangle observing the partial overlapping rule.
- 3) For any region r shaded in D_1 or D_2 , the \overline{CP} related region in D_3 should be shaded.
- 4) For any region r with an X-sequence in D_1 or D_2 , an X-sequence should be drawn in the \overline{CP} related region of D_3 , satisfying the well-formedness rules of diagrams.

Example : We can unify d_1 and d_2 into d_3 if the following cp relations are given.

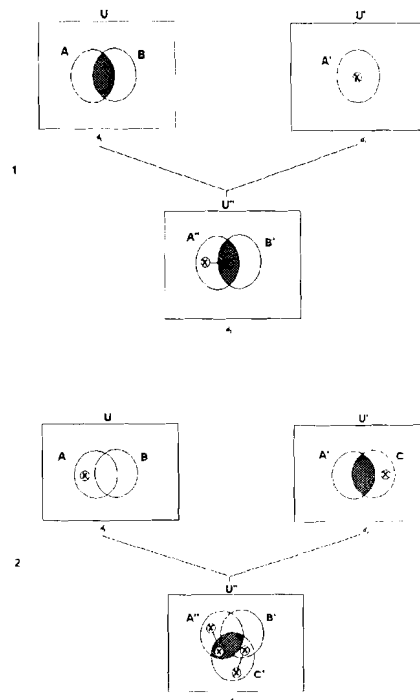


Figure - 7

In 1 of figure 70 $\langle U, U' \rangle, \langle A, A' \rangle \in CP$ and $\langle B, A' \rangle \notin CP$. In 2 of figure 7 $\langle U, U' \rangle, \langle A, A' \rangle \in CP$ and $\langle B, C \rangle \notin CP$.

Though shin has proved the system Venn-1 is sound and complete, but the system is limited in expressive power (cannot express disjunctive propositions, existence of individuals, lower bounds and upper bounds in the cardinality of sets). Several systems of diagram logic has been developed to extend expressive power and visual clarity (Venn-2⁽¹²⁾, venn diagram with individual ⁽¹³⁾, spider diagram ⁽¹⁴⁾, etc.)

REFERENCES

- 1) Euler, L. *Lettres a une princesse d'Allemagne*, Sur divers subjects de physique et de philosophy, 1761. Letters No. 102-108 vol-2 Basel, Birkhauser.
- 2) Venn. John, *Symbolic logic*. 2nd ed. New York : Bronx, Shelsea Publishing Company, 1971.
- 3) Peirce C.S. *Collected papers*, Volume-4 Harvard University Press. 1933, pp. 293-315.
- 4) Shin S.J. *The Logical Status of Diagrams*. Cambridge University press 1994, pp. 98-109.
- 5) Shin S.J. *The Logical Status of diagrams*. Cambridge University press 1994, pp. 48-62.
- 6) Shin S.J. *The Logical Status of diagrams*. Cambridge University press 1994, PP. 62-71.
- 7) Shin S.J. *The Logical Status of diagrams*. Cambridge University press 1994, pp. 80-93.
- 8) Shin S.J. *The Logical Status of diagrams*. Cambridge University press 1994, pp. 71-72.
- 9) Shin S.J. *The Logical Status of diagrams*. Cambridge University press 1994, pp.73-77.
- 10) Shin S.J. *The Logical Status of diagrams*. Cambridge University press 1994, pp. 77-80.
- 11) Shin S.J. *The Logical Status of diagrams*. Cambridge University press 1994, pp. 81-82

- 12) Shin S.J. *The Logical Status of diagrams*. Cambridge University press 1994, pp. 111-132.
- 13) L. Choudhury and M.K.Chakraborty, On Extending Venn Diagram by Augmenting Names of Individual, In *Proceedings of Diagrams, Cambridge, UK*, LNAI, Springer - Verlag, March 2004, pp.142-146.
- 14) Stapleton. Gem. A Survey of Reasoning Systems Based on Euler Diagrams. *Electronic Notes in Theoretical Computer Science*. URL WWW.elsevier.nl/locate/entcs.
Stapleton Gem, S. Thompson, J. Howse, and J. Taylor, The expressiveness of spider diagrams, *Journal of logic and computation*, 14(6): 857 -880 , December, 2004.

প্রাচীন ন্যায়ের নিরিখে “প্রতিজ্ঞাসন্ন্যাস”

অনন্যা ব্যানার্জী

প্রাচীন ন্যায়দর্শনের ইতিহাস বৌদ্ধদর্শনের সঙ্গে দ্বন্দ্ব তথা সংগ্রামের ইতিহাস। এই প্রাচীন ন্যায়শাস্ত্রের জগতের প্রথম ব্যক্তিত্ব হলেন ন্যায়দর্শনের প্রতিষ্ঠাতা মহর্ষি গৌতম। মহর্ষি গৌতমের ন্যায়সূত্রের উপর বাৎস্যায়নের যে বিস্তারিত ব্যাখ্যা তা ন্যায়ভাষ্য নামে পরিচিত। ভাষ্যকার বাৎস্যায়ন প্রধানতঃ বৌদ্ধ তর্কিক নাগার্জুনের মতের সমালোচনা করেছেন।

ভাষ্যকার বাৎস্যায়নের ন্যায়ভাষ্যের উপর উদ্যোতকরের যে বিস্তারিত ব্যাখ্যা, তা ন্যায়বার্ত্তিক নামে পরিচিত। শ্রীমদ বাচস্পতি মিশ্র তাঁর তাৎপর্যটিকার প্রারম্ভে উদ্যোতকরের বার্ত্তিক রচনার প্রয়োজন ব্যাখ্যা করেছেন। তিনি বলেছেন যে - যদিও ভাষ্যকার বাৎস্যায়ন ন্যায়শাস্ত্র বুঝিয়ে গেছেন, তথাপি পরবর্ত্তীকালে নব্যবৌদ্ধ দিগ্‌নাগ প্রভৃতি প্রমাণকাণ্ডে বিশেষ আলোচনা এবং তর্কের ভূরিচর্চা করে প্রমাণসমুচ্চয় প্রভৃতি গ্রন্থের দ্বারা ন্যায়সূত্র এবং ভাষ্যের প্রচুর প্রতিবাদ করেন। তাঁর কুতর্কীকরকারের দ্বারা ন্যায়শাস্ত্র আচ্ছাদিত হয়ে যায়। এই অঙ্ককার অপনয়ন করতেই উদ্যোতকরের বার্ত্তিক রচনা।

উদ্যোতকরের পরবর্ত্তীকালে বাৎস্যায়নের “ন্যায়ভাষ্য” এবং উদ্যোতকরের “ন্যায়বার্ত্তিক”-এ প্রদত্ত ব্যাখ্যার বৈধতা সম্পর্কে ধর্মকীর্ত্তি এবং অন্যান্য বৌদ্ধ তর্কিকগণ যখন প্রশ্ন উত্থাপন করেন, এমনই এক সময়ে বাচস্পতি মিশ্রের “ন্যায়বার্ত্তিকতাৎপর্যটিকা” রচনা। তিনি ভাষ্যকার বাৎস্যায়ন এবং বার্ত্তিককার উদ্যোতকরের প্রদত্ত ব্যাখ্যাকে যুক্তি দ্বারা প্রতিষ্ঠিত করতে সচেষ্ট হয়েছেন।

প্রাচীন ন্যায়ের ইতিহাসের নিরিখে সূত্রকার মহর্ষি গৌতম, ভাষ্যকার বাৎস্যায়ন এবং বার্ত্তিককার উদ্যোতকরের মতানুসারে “প্রতিজ্ঞাসন্ন্যাস” নামক নিগ্রহস্থানের স্বরূপ পরিষ্ফুট করে তোলাই এই গ্রন্থের প্রয়াস। কিন্তু মূল আলোচনায় উপনীত হওয়ার পূর্বে প্রাচীন নৈমায়িকগণের মতানুসারে সামান্যতঃ নিগ্রহস্থানের স্বরূপ বিষয়ে অবগত হওয়া প্রয়োজন।

ক. প্রাচীন ন্যায়ের ইতিহাসে সামান্যতঃ নিগ্রহস্থানের স্বরূপ

ন্যায়সূত্রকার মহর্ষি গৌতম তাঁর ন্যায়দর্শনে বলেছেন— প্রমাণাদি ঘোড়শ পদার্থের তত্ত্বজ্ঞান লাভ দ্বারাই পরম পুরুষার্থরূপ মোক্ষ বা নিঃশ্রেয়স লাভ সম্ভবপর হয়।^১ ন্যায়শাস্ত্রে স্বীকৃত এই ঘোড়শ পদার্থের মধ্যে সর্বশেষ পদার্থ হল নিগ্রহস্থান। নিগ্রহস্থান বিষয়টি যেরূপ জটিল, সেরূপ উপাদেয়ও বটে। আবার, এই নিগ্রহস্থান বিষয়কে তত্ত্বজ্ঞান পরম্পরায় পুরুষের মোক্ষলাভের হেতু হয়। কারণ, মোক্ষলাভ তত্ত্বজ্ঞানকে অপেক্ষা করে। এই তত্ত্বজ্ঞানের উৎপত্তি ও সংরক্ষণ বিচারকে অপেক্ষা করে হয় এবং এই বিচারের জন্যই নিগ্রহস্থান সম্পর্কে

জ্ঞানলাভের প্রয়োজন।

মহর্ষি গৌতম তাঁর ন্যায়সূত্রে নিগ্রহস্থানের লক্ষণ প্রকাশ করে বলেছেন— “বিপ্রতিপত্তিরপ্রতিপত্তিশ্চ নিগ্রহস্থানম্”
||১৯|| ৬০|| অর্থাৎ বিপ্রতিপত্তি এবং অপ্রতিপত্তি হল নিগ্রহস্থান।^১

স্বাভাবিকভাবেই প্রশ্ন উত্থাপিত হয় যে— মহর্ষির সূত্রোক্ত “বিপ্রতিপত্তি” এবং “অপ্রতিপত্তি” এই শব্দ দুটির অর্থ কি? ভাষ্যকার বাৎস্যায়ন মহর্ষির সূত্রোক্ত “বিপ্রতিপত্তি” শব্দের অর্থরূপে বিপরীত জ্ঞান এবং কুৎসিত জ্ঞানকে গ্রহণ করেছেন।^২ বাচস্পতি মিশ্র “বিপ্রতিপত্তি” শব্দের অর্থ ব্যাখ্যা করে বলেছেন— “সূক্ষ্মবিষয়া প্রতিপত্তির্বিপরীতা, স্থূলবিষয়া চ কুৎসিতা”। বাচস্পতি মিশ্রের মতে— ভাষ্যকারও সূক্ষ্মবিষয়ে বিপরীত নিশ্চয়রূপ ভ্রমকে বিপরীত প্রতিপত্তি এবং স্থূল বিষয়ে ঐরূপ বিপরীত নিশ্চয়রূপ ভ্রমকে কুৎসিত প্রতিপত্তি বলে সূত্রোক্ত ‘বিপ্রতিপত্তি’ শব্দের দ্বারা উক্ত দ্বিবিধ প্রকার বিপ্রতিপত্তিকেই গ্রহণ করেছেন। অপরপক্ষে, ‘অপ্রতিপত্তি’ বলতে বোঝায় প্রকৃত বিষয়ে জ্ঞানের অভাব। কিন্তু ভাষ্যকার সূত্রোক্ত “অপ্রতিপত্তি” শব্দের দ্বারা আরম্ভ বিষয়ে অনারম্ভ অর্থাৎ বিচারস্থলে বাদী ও প্রতিবাদীর নিজ কর্তব্যের অকরণকে বুঝিয়েছেন।

বিচারস্থলে বাদী এবং প্রতিবাদীর কর্তব্য হল পঞ্চবিধ। যথা—

- ১। নিজমত স্থাপন বা স্বপক্ষস্থাপন
 - ২। পরমত উপলব্ধি
 - ৩। পরমত খন্ডন
 - ৪। অপরের উত্থাপিত আপত্তি খন্ডন
- এবং
- ৫। চতুর্বিধ বিষয়ের যে কোনটি।

সুতরাং, বিচারস্থলে বাদী বা প্রতিবাদী এই পঞ্চবিধ কর্তব্যসমূহের মধ্যে যেকোন কর্তব্যবিষয়ক অকরণবশতঃ পরাজয় প্রাপ্ত হন তাদৃশ অজ্ঞতাই ভাষ্যকারের মতানুসারে সূত্রোক্ত “অপ্রতিপত্তি” শব্দের অর্থ।

ভাষ্যকারের মতে— “নিগ্রহ” শব্দের অর্থ হল পরাজয়। বিচারস্থলে নিগ্রহের হেতু বা কারণ অথবা পরাজয়ের হেতুই হল নিগ্রহস্থান। সুতরাং, বিচারস্থলেই এই নিগ্রহস্থান প্রাসঙ্গিক হয়। কথা হল বিচারবিশেষ। ভাষ্যকারের মতে— কথা হল ত্রিবিধ। যথা— “বাদ”, “জল্প” এবং “বিতণ্ডা”।^৩ সুতরাং দেখা যাচ্ছে যে— “বাদ”, “জল্প” এবং “বিতণ্ডা” এই ত্রিবিধ কথাস্থলেই নিগ্রহস্থানের প্রাসঙ্গিকতা বর্তমান। ভাষ্যকার বাৎস্যায়নের মতে— নিগ্রহস্থানগুলির অধিকাংশই, যেমন— “প্রতিজ্ঞাহানি, প্রতিজ্ঞাসন্ন্যাস” প্রভৃতি নিগ্রহস্থান প্রতিজ্ঞাদি কোন অবয়বকে অবলম্বন করেই হয়ে থাকে।^৪

প্রসঙ্গত উল্লেখযোগ্য যে — বিচারস্থলে পরাজয় বা নিগ্রহের কারণই নিগ্রহস্থান, “জল্প” এবং “বিতণ্ডা”

স্থলেই কেবলমাত্র “নিগ্রহস্থান”এর উক্তরূপ ব্যাখ্যা সম্ভবপর। কারণ, ত্রিবিধ কথার মধ্যে “জল্প” এবং “বিতণ্ডা” নামক কথায় অংশগ্রহণকারী বাদী বা প্রতিবাদীর জয়লাভই হল মুখ্য উদ্দেশ্য, যদিও এক্ষেত্রে অনেক সময় মধ্যস্থগণের তত্ত্বনির্ণয়ও হয়ে থাকে। কিন্তু “বাদ” রূপ কথায় তত্ত্ব নির্ণয়ই একমাত্র উদ্দেশ্য। সুতরাং, স্বাভাবিকভাবেই প্রশ্ন ওঠে— জিগীষাশূণ্য শিষ্য ও গুরুর কেবলমাত্র তত্ত্ব নির্ণয়ের উদ্দেশ্যে যে “বাদ” নামক কথা, তাতে বাদী ও প্রতিবাদী কারোরই অহঙ্কার না থাকায়, এক্ষেত্রে অহঙ্কার খন্ডনরূপ পরাজয় বা নিগ্রহ ক্রমে সম্ভবপর?

উপরিউক্ত প্রশ্নের উত্তর প্রদান করে উদ্যোতকরই স্বয়ং বলেছেন যে— “বাদ” রূপ কথাতে শিষ্য বা আচার্য্যের বিবক্ষিত অর্থের অপ্রতিপাদকত্ব অর্থাৎ বিবক্ষিত বিষয় প্রতিপাদন করার অক্ষমতাই হল নিগ্রহ।^৬

বার্তিককার উদ্যোতকর সামান্যতঃ নিগ্রহস্থানের স্বরূপ প্রকাশ করে বলেছেন— নিগ্রহস্থানগুলি বাদী বা প্রতিবাদীর পরাজয়ের বাস্তব স্থান বা কারণ এবং বাস্তব অপরাধের নির্ণায়ক।^৭ সামান্যতঃ নিগ্রহস্থানের স্বরূপ প্রসঙ্গে তাৎপর্যটীকাকার বাচস্পতি মিশ্রও বলেন— প্রকারান্তরে বলতে গেলে নিগ্রহস্থানসমূহের দ্বারা স্পষ্টতই বিচারে অংশগ্রহণকারী বাদী বা প্রতিবাদীর বাস্তব অপরাধই নির্ণীত হয়।^৮

কিন্তু ভাষ্যকারের মতের বিরোধিতা করে উদ্যোতকর বলেন— এই বিপ্রতিপত্তি এবং অপ্রতিপত্তি পুরুষের ধর্ম এবং তা পুরুষেরই নিগ্রহের কারণ হয়।^৯ কারণ, বাদী বা প্রতিবাদী পুরুষই অজ্ঞানবশতঃ অথবা ভ্রমবশতঃ যা প্রযোজ্য নয় তা প্রয়োগ করে এবং যা প্রযোজ্য তা প্রয়োগ না করে নিগ্রহের যোগ্য হন। কিন্তু তাঁদের বিচাররূপ কর্মের করণরূপে তাঁরা যে প্রতিজ্ঞাদি বাক্য প্রয়োগ করে থাকেন, তার নিগ্রহ হয় না। কারণ, ঐ কর্ম বা করণের কোন অপরাধ নেই। ঐরূপ কর্ম বা করণকে বাদী বা প্রতিবাদী যদি উপযুক্ত বিষয়ের সাধনে প্রয়োগ করেন, তবে তা ঐ বিষয়ের সাধনে সমর্থই হয়। বার্তিককারের মতের প্রতি সমর্থন জ্ঞাপন করে তাৎপর্যটীকাকার বাচস্পতি মিশ্রও বলেন যে— নিগ্রহস্থানগুলি প্রায়শই অবলম্বন করে বাক্য এবং যুক্তিগুলিকে একথা সত্য, কিন্তু দোষটা পুরুষেরই।

ন্যায়সূত্রকার মহর্ষি গৌতমের মতে সামান্যতঃ নিগ্রহস্থান দ্বিবিধ। যথা— অপ্রতিপত্তিমূলক এবং বিপ্রতিপত্তিমূলক। ভাষ্যকার বাৎস্যায়ন, বার্তিককার উদ্যোতকর এবং তাৎপর্যটীকাকার বাচস্পতি মিশ্রও সামান্যতঃ দ্বিবিধ প্রকার নিগ্রহস্থান স্বীকার করেছেন। যথা— অপ্রতিপত্তিমূলক নিগ্রহস্থান এবং বিপ্রতিপত্তিমূলক নিগ্রহস্থান। কিন্তু অপ্রতিপত্তি এবং বিপ্রতিপত্তিরূপ নিগ্রহের কারণসমূহ বহুবিধ হওয়ায় মহর্ষি তাঁর প্রথম সূত্রের দ্বারা দ্বাবিংশতি প্রকার নিগ্রহস্থানের বিশেষ নামকীর্তনরূপ বিশেষ উদ্দেশ্য করেছেন। মহর্ষির উক্ত এই বাইশটি নিগ্রহস্থান হল যথাক্রমে— প্রতিজ্ঞাহানি, প্রতিজ্ঞাস্তর, প্রতিজ্ঞাবিরোধ, প্রতিজ্ঞাসন্ন্যাস, হেতুস্তর, অর্থাস্তর, নিরর্থক, অবিজ্ঞাতার্থ, অপার্থক, অপ্ৰাপ্তকাল, ন্যূন, অধিক, পুনরুক্ত, অননুভাষণ, অজ্ঞান, অপ্রতিভা, বিক্ষিপ, মতানুজ্ঞা, পর্যনুযোজ্যোপেক্ষণ, নিরনুযোজ্যানুযোগ, অপসিদ্ধাস্ত এবং হেত্বাভাস।^{১০} অনেকের মতে সূত্রোক্ত “চ” শব্দের দ্বারা আরও অনেক নিগ্রহস্থান সমুচ্চয় সূচিত হয়েছে। ভাষ্যকার বাৎস্যায়ন, বার্তিককার উদ্যোতকর এবং তাৎপর্যটীকাকার বাচস্পতি মিশ্র এ বিষয়ে মহর্ষি গৌতমের মতকেই সমর্থন করেছেন।

খ. সূত্রকার মহর্ষি গৌতম ও ভাষ্যকার বাৎস্যায়নের মতানুসারে “প্রতিজ্ঞাসম্মাস” নামক নিগ্রহস্থানের স্বরূপ

ন্যায়সূত্রকার মহর্ষি গৌতম তাঁর ন্যায়দর্শনসূত্রে “প্রতিজ্ঞাসম্মাস” নামক নিগ্রহস্থানের লক্ষণ প্রকাশ করে বলেছেন—“পক্ষপ্রতিষেধে প্রতিজ্ঞাতার্থাপনয়ং প্রতিজ্ঞাসম্মাসঃ” ॥৫॥৫০৯॥ অর্থাৎ, বাদী তাঁর নিজপক্ষ স্থাপনের পর প্রতিবাদী বাদীর পক্ষ প্রতিষেধ করলে বা প্রতিবাদী বাদীর কথিত হেতুতে ব্যভিচারাদি দোষ প্রদর্শনপূর্বক বাদীর পক্ষ খন্ডন করলে, বাদী যদি উক্ত ব্যভিচারাদি দোষ উদ্ধারের উদ্দেশ্যে নিজ প্রতিজ্ঞাতার্থের অপনয় অর্থাৎ অপলাপ বা অস্বীকার করেন, তবে উক্তস্থলে বাদীর “প্রতিজ্ঞাসম্মাস” নামক নিগ্রহস্থান হয়।”

ভাষ্যকার বাৎস্যায়ন একটি উদাহরণ প্রদর্শন দ্বারা এই “প্রতিজ্ঞাসম্মাস” নামক নিগ্রহস্থানের ব্যাখ্যা প্রদান করেছেন। তিনি বলেছেন— ধরা যাক, বিচারে অংশগ্রহণকারী কোনও বাদী “শব্দোহনিত্যঃ ঐন্দ্রিয়কত্বাৎ” এই ন্যায়বাক্য প্রয়োগ করে শব্দরূপ পক্ষে অনিত্যত্বরূপ সাধ্যের সংস্থাপন করলেন। এরপর প্রতিবাদী বাদীর বিরুদ্ধে আপত্তি উত্থাপন করে বললেন যে— বাদীর কথিত ঐন্দ্রিয়কত্বরূপ হেতুটি ব্যভিচারী। কারণ, শব্দ যেমন ইন্দ্রিয়গ্রাহ্য, সামান্য বা জাতিও সেরূপ ইন্দ্রিয়গ্রাহ্য। কিন্তু সামান্য বা জাতি ইন্দ্রিয়গ্রাহ্য হলেও শব্দের ন্যায় অনিত্য নয়, বরং নিত্য। আমরা জানি যে— কোন হেতু যদি সাধ্যের অধিকরণে থাকে, আবার সাধ্যাভাবের অধিকরণেও থাকে তবে ঐ হেতুটিকে বলা হয় অনৈকান্তিক বা ব্যভিচারী। প্রতিবাদীর মতে উক্ত ক্ষেত্রে বাদীর কথিত ঐন্দ্রিয়কত্বরূপ হেতুটি সেরূপ সাধ্য অনিত্যত্বের অধিকরণ শব্দে বর্তমান, সেরূপ সাধ্যাভাবের অধিকরণ অর্থাৎ অনিত্যত্বাভাবের অধিকরণ বা নিত্যত্বের অধিকরণ সামান্যেও বিদ্যমান। সুতরাং, উক্ত হেতুটি ব্যভিচার দোষে দুষ্ট। অতএব, উক্ত ঐন্দ্রিয়কত্বরূপ হেতুটি অনিত্যত্বরূপ সাধ্যের ব্যভিচারী হওয়ায় উক্ত হেতুর দ্বারা বাদী শব্দরূপ পক্ষে অনিত্যত্বরূপ সাধ্যের সাধন করতে সক্ষম হবেন না। সুতরাং, প্রতিবাদী বলেন যে— ইন্দ্রিয়গ্রাহ্য জাতি যেমন অনিত্য নয়, নিত্য; সেরূপ ইন্দ্রিয়গ্রাহ্য হওয়ায় শব্দও নিত্যই হবে, অনিত্য হবে না।”

এরূপে প্রতিবাদী ব্যভিচার দোষের উদ্ভাবনপূর্বক বাদীর পক্ষ প্রতিষেধ করলে, বাদী ব্যভিচার দোষ উদ্ধারের উদ্দেশ্যে বলেন— ‘শব্দ অনিত্য একথা কে বলেছে?’ অর্থাৎ ‘এরূপ প্রতিজ্ঞাবাক্য আমি বলিনি।’ উক্তস্থলে বাদী এরূপে নিজ স্বীকৃত প্রতিজ্ঞাতার্থের অপলাপ বা অস্বীকার করলে, এটি তাঁর বিপ্রতিপত্তি বা ভ্রমজ্ঞানের অনুমাপক হওয়ায় উক্তস্থলে তাঁর “প্রতিজ্ঞাসম্মাস” নামক নিগ্রহস্থান হয়।”

বাদ বিচারে কিন্তু উক্তরূপ নিগ্রহস্থানের উদ্ভাবন সম্ভবপর নয়। বাদ বিচারে অংশগ্রহণকারী পুরুষ পূর্ণ সচেতন অবস্থায় কখনো এরূপে নিজ প্রতিজ্ঞাতার্থের অপনয় বা অপলাপ করতে পারেন না। কারণ, তত্ত্বজ্ঞান লাভই “বাদ”রূপ বিচারের উদ্দেশ্য। সুতরাং যা সত্য, তাকে অস্বীকার করলে তত্ত্বজ্ঞান লাভ সম্ভবপর হয় না।

গ. বার্তিককার উদ্যোতকর ও তাৎপর্যটীকাকার বাচস্পতি মিশ্রের মতানুসারে “প্রতিজ্ঞাসম্মাস” নামক নিগ্রহস্থানের স্বরূপ

“প্রতিজ্ঞাসম্মাস” নামক নিগ্রহস্থানটির স্বরূপ বিষয়ে ভাষ্যকার বাৎস্যায়নের ন্যায় বার্তিককার উদ্যোতকরও বলেন যে—বিচারে অংশগ্রহণকারী কোনও প্রতিবাদী বাদীর কথিত হেতুতে ব্যভিচারাদি দোষ প্রদর্শনপূর্বক

বাদীর পক্ষ প্রতিবেদন বা খন্ডন করলে বাদী যদি নিজ প্রতিজ্ঞাতার্থের অপনয় অর্থাৎ অপলাপ করেন, তবে সেক্ষেত্রে ঐ বাদীর “প্রতিজ্ঞাসন্ন্যাস” নামক নিগ্রহস্থান হয়।^৪ তিনি উক্ত নিগ্রহস্থানটির ক্ষেত্রে ভাষ্যকারের অনুরূপ উদাহরণ প্রদর্শন করেছেন।

কিন্তু বার্তিককারের মতের বিশিষ্টতা হল এই যে— তিনি “প্রতিজ্ঞাসন্ন্যাস” নামক নিগ্রহস্থানের ক্ষেত্রে নিগ্রহের প্রকৃত কারণ বা প্রকৃত দুষকতাবীজের অনুসন্ধানও করেছেন। ভাষ্যকার অপেক্ষা আরও একটু অগ্রসর হয়ে বার্তিককার উদ্যোতকর বলেন যে— উক্ত নিগ্রহস্থানটির কারণ হল বাদীর নিজ কর্তৃক প্রদত্ত হেতুর সামর্থ্য বা শক্তি সম্পর্কে যথার্থ জ্ঞান না থাকা অর্থাৎ এক্ষেত্রে বিপরীত জ্ঞান থাকা।^৫

“প্রতিজ্ঞাসন্ন্যাস” নামক নিগ্রহস্থানটির স্বরূপ সম্পর্কে তাৎপর্যটীকাকার বাচস্পতি মিশ্রও বলেন যে— ধরা যাক, বিচারে অংশগ্রহণকারী কোনও বাদী শব্দরূপ পক্ষে অনিত্যত্বরূপ সাধ্য সাধনের উদ্দেশ্যে ঐন্দ্রিয়কত্বরূপ হেতু প্রয়োগ করার পর প্রতিবাদী বাদীর কথিত ঐ ঐন্দ্রিয়কত্বরূপ হেতুর বিরুদ্ধে ব্যভিচার দোষের আপত্তি উত্থাপন করলেন। এরপর প্রতিবাদীর কথিত উক্ত ব্যভিচার দোষোদ্ধারের উদ্দেশ্যে বাদী যদি বলেন যে— ‘শব্দ অনিত্য একথা কে বলেছে?’, তবে উক্তরূপে বাদী নিজ প্রতিজ্ঞাতার্থের অপনয় বা অপলাপ করায় প্রতিবাদীর পক্ষে ঐ বাদীর বিরুদ্ধে ব্যভিচার বা অনৈকান্তিক দোষের উদ্ভাবন করা আর সম্ভবপর হবে না। কারণ, বাদী কর্তৃক তাঁর প্রতিজ্ঞাটিই অস্বীকৃত হয়েছে। কিন্তু উক্ত দোষোদ্ধারকালে বাদী নিজ প্রতিজ্ঞার অস্বীকার করায় বাদী কর্তৃক নিজ প্রতিজ্ঞার এই অস্বীকারই তাঁর নিগ্রহের কারণরূপে গণ্য হবে এবং উক্ত ক্ষেত্রে ঐ বাদীর পক্ষে “প্রতিজ্ঞাসন্ন্যাস” নামক নিগ্রহস্থানই উদ্ভাবনীয় হবে।^৬

ধর্মকীর্তি তাঁর “বাদন্যায়” নামক গ্রন্থে উক্ত নিগ্রহস্থানটির বিরুদ্ধে আপত্তি উত্থাপন করে বলেন যে— উক্ত ক্ষেত্রে ঐ বাদী যদি প্রতিবাদী তাঁর হেতুতে ব্যভিচারী দোষ প্রদর্শন করা সত্ত্বেও নিজ প্রতিজ্ঞাতার্থের অপনয় বা অপলাপ না করতেন, তবে তিনি কি নিগ্রহস্থান প্রাপ্ত হতেন না? যদি বলা হয় যে— উক্ত ক্ষেত্রে ঐ বাদী পরাজয় প্রাপ্তির পূর্বে হেতুভাসের দ্বারা স্বপক্ষস্থাপন করায়, তিনি পরাজিত হতেন না; তবে প্রশ্ন উত্থাপিত হয় যে : পরবর্তী ক্ষেত্রেই বা “প্রতিজ্ঞাসন্ন্যাস” নামক নিগ্রহস্থানের উদ্ভাবনের প্রয়োজনীয়তা কি?^৭

পূর্বপক্ষীর মতের উল্লেখপূর্বক তার তাৎপর্য বিশ্লেষণ করে বাচস্পতি মিশ্রও বলেন যে— বাদীর পক্ষে সত্যই যদি কোনও দোষ থাকে তবে এক্ষেত্রে সেই দোষের দ্বারাই তো বাদীর নিগৃহীত হওয়ার কথা। তবে উক্তস্থলে কেন “প্রতিজ্ঞাসন্ন্যাস” নামক নিগ্রহস্থান হবে?^৮

তাছাড়া, ধর্মকীর্তি আরও বলেন যে— “প্রতিজ্ঞাসন্ন্যাস” নামক একটি স্বতন্ত্র নিগ্রহস্থান স্বীকার করলে অতিপ্রসঙ্গ হবে। কারণ তাহলে প্রতিবাদীর উত্থাপিত আপত্তির উত্তর প্রদানকালে নীরব থাকলে কিম্বা পলায়ন করলে “নীরব থাকা”, “পলায়ন করা” এগুলিকেও স্বতন্ত্র নিগ্রহস্থানরূপে অভিহিত করতে হবে। অতএব, “প্রতিজ্ঞাসন্ন্যাস” নামক স্বতন্ত্র নিগ্রহস্থান অপ্রাসঙ্গিক।^৯

উক্ত আপত্তির প্রত্যুত্তরে ন্যায়মতের স্বপক্ষে বাচস্পতি মিশ্রের মতানুসারে আমরা বলতে পারি যে— উক্ত ক্ষেত্রে প্রতিবাদী বাদীর বিরুদ্ধে ব্যভিচারাদি দোষের আপত্তি উত্থাপন করায় বাদী উক্ত দোষ খন্ডনের জন্য

“এই প্রকার প্রতিজ্ঞাবাক্য বলা হয়নি” এরূপ মিথ্যাবাক্যের প্রয়োগ করেছেন। অর্থাৎ, তিনি নিজ প্রতিজ্ঞাটিকে অস্বীকার করেছেন। সুতরাং, উক্ত ক্ষেত্রে প্রতিবাদী আর বাদীর পক্ষে ব্যভিচার বা হেত্বাভাসেরও উদ্ভাবন করতে পারেন না বা তদ্বারা তাঁকে নিগৃহীত করতে পারেন না। বাচস্পতি মিশ্রের মতে— বস্তুতঃ পক্ষে ঐ বাদী প্রতিবাদীর উত্থাপিত আপত্তির উত্তর প্রদানকালে নীরব হয়ে থাকলে দোষোদ্ধার কার্যে নিজ অজ্ঞতা স্পষ্টরূপে প্রকাশিত হবে বা প্রকট হয়ে পড়বে— এই কারণবশতঃ সাময়িকভাবে প্রতিবাদীর উত্থাপিত আপত্তির উত্তর প্রদানে নিজ অসামর্থ্য প্রচ্ছাদনের জন্য ও সভাকক্ষে উপস্থিত পরিষৎ বা মধ্যস্থগণের মনযোগকে অন্যত্র পরিচালিত করবার জন্য কিছু বলার নিছক বুদ্ধিমত্তা প্রদর্শনার্থে নিজ স্বীকৃত প্রতিজ্ঞার অস্বীকার করে থাকেন। বাচস্পতি মিশ্র বলেন— প্রতিবাদী, বাদীর বিরুদ্ধে হেত্বাভাসের আপত্তি উত্থাপনের পরই বাদী উক্তরূপে নিজ প্রতিজ্ঞার অপলাপ ঘটান।^{১০} সুতরাং, উক্তস্থলে প্রতিবাদী আর ব্যভিচারাদি দোষের উদ্ভাবনও করেন না। তাছাড়া, ব্যভিচার দোষের উদ্ভাবন করতে গেলেও তৎপূর্বে বাদীর পূর্বোক্ত প্রতিজ্ঞার কথা তাঁকে বলতে হবে এবং বাদী তাঁর প্রতিজ্ঞাটিকে অস্বীকার করলে প্রতিবাদীকে “প্রতিজ্ঞাসম্ম্যাস” নামক নিগ্রহস্থানের উদ্ভাবনও অবশ্যই করতে হবে।

তাৎপর্যটীকাকার বাচস্পতি মিশ্র “প্রতিজ্ঞাসম্ম্যাস” নামক নিগ্রহস্থানটির স্বরূপ আলোচনা প্রসঙ্গে পূর্বপক্ষীগণের মতের অবতারণা করেছেন এবং উক্ত মত খন্ডনপূর্বক “প্রতিজ্ঞাসম্ম্যাস” নামক একটি স্বতন্ত্র নিগ্রহস্থান প্রতিষ্ঠিত করেছেন। বাচস্পতি মিশ্রের মত পর্যালোচনা করলে একথাও বলা যায় যে— বিচারস্থলে কোনও বাদীর প্রতিবাদীর উত্থাপিত আপত্তির উত্তর বিষয়ে সংশয় এবং অজ্ঞতা হেতু সাময়িকভাবে নিজ অসামর্থ্য প্রচ্ছাদনই উক্তস্থলে ঐ বাদীর নিজ স্বীকৃত প্রতিজ্ঞা অস্বীকারের কারণ। সুতরাং, “প্রতিজ্ঞাসম্ম্যাস”রূপ নিগ্রহস্থানটিকে স্বতন্ত্র মর্যাদা প্রদানের ক্ষেত্রে এবং উক্তস্থলে নিগ্রহের প্রকৃত কারণ নিরূপণে তাৎপর্যটীকাকারের মতও নিঃসন্দেহে অভিনব।

নিগ্রহস্থানের স্বরূপ বিষয়ে প্রাচীন ন্যায়ের ইতিহাস পর্যালোচনা করলে পরিলক্ষিত হয় যে— বৌদ্ধ সমালোচনার উত্তর প্রদান করতে গিয়ে বার্তিককার উদ্দ্যোতকর, সূত্রকার মহর্ষি গৌতম এবং ভাষ্যকার বাৎস্যায়নের মতকে কোথাও পরিবর্তিত, কোথাও পরিবর্তিত করেছেন। পরবর্তীকালে বাচস্পতি মিশ্র উদ্দ্যোতকরের মতের তাৎপর্য বিশ্লেষণপূর্বক বৌদ্ধগণের আপত্তিকে প্রতিবেদন করতে সচেষ্ট হয়েছেন। “প্রতিজ্ঞাসম্ম্যাস” নামক নিগ্রহস্থানের স্বরূপ বিষয়ে কোনও পরিবর্তন প্রাচীন ন্যায়ের ইতিহাসে পরিলক্ষিত না হলেও উক্ত স্থলে নিগ্রহের প্রকৃত কারণ নির্ণয় এবং যুক্তিসহ উক্ত নিগ্রহস্থানটির স্বাভাবিক প্রতিষ্ঠার মাধ্যমে ক্রমবিবর্তনের পথ বেয়ে “প্রতিজ্ঞাসম্ম্যাস” হয়ে উঠেছে আরও উপাদেয় এবং যুক্তির নিরিখে গ্রাহ্য।

টীকা ও তথ্যপঞ্জী

- ১। ‘প্রমাণ-প্রমেয়-সংশয়-প্রয়োজন-দৃষ্টান্ত-সিদ্ধান্তাবয়ব-তর্ক-নির্ণয়-বাদ-জঙ্ঘ-বিতণ্ডা-হেতুভাসচ্ছল-জ্ঞাতি-নিগ্রহস্থানানাং তত্ত্বজ্ঞানারিঃশ্রেয়সাধিগমঃ’।— ফণিভূষণ তর্কবাণীশ— ন্যায়দর্শন, অ.১, আ.২, সূত্র— ১, গৌতম, সন—১৯৮১, পৃঃ— ১৮।
- ২। ‘বিপ্রতিপত্তিরপ্রতিপত্তিক্চ নিগ্রহস্থানম্।’ ||১৯||৬০|| —
(ক) ন্যায়দর্শন, অ.১, আ.২, গৌতম, সন —১৯৬৭, পৃঃ—৬৮৩।
- (খ) ফণিভূষণ তর্কবাণীশ— ন্যায়দর্শন, অ.১, আ.২, গৌতম, সন—১৯৮১, পৃঃ—৪৬৭।
- ৩। ‘বিপরীতা বা কুৎসিতা বা প্রতিপত্তির্কিপ্রতিপত্তিঃ।’—
(ক) বাৎসায়ন ভাষ্য, অ.১, আ.২, সূত্র—১৯, ন্যায়দর্শন, সন —১৯৬৭, পৃঃ— ৬৮৩।
- (খ) ফণিভূষণ তর্কবাণীশ — বাৎসায়ন ভাষ্য, অ.১, আ.২, সূঃ— ১৯, ন্যায়দর্শন, সন —১৯৮১, পৃঃ৪৬৭।
- ৪। ‘তিস্রঃ কথা ভবন্তি বাদো জঙ্ঘো বিতণ্ডা চেতি.....।’ —
(ক) বাৎসায়ন ভাষ্য, অ.১, আ.২, সূঃ—১ এর উপর ভূমিকা ভাষ্য, ন্যায়দর্শন, সন —১৯৬৭, পৃঃ— ৫৯৮।
- (খ) ফণিভূষণ তর্কবাণীশ — বাৎসায়ন ভাষ্য, অ.১, আ.২, সূঃ—১ এর উপর ভূমিকা ভাষ্য, ন্যায়দর্শন, সন —১৯৮১, পৃঃ— ৩৬৭।
- ৫। ‘নিগ্রহস্থানানি খলু পরাজয়বন্তুন্যপরাধাধিকরণানি প্রায়েণ প্রতিজ্ঞাদ্যববাস্রায়ণি....।’ (ক) বাৎসায়ন ভাষ্য, অ.৫, আ.২, সূঃ—১ এর উপর ভূমিকা ভাষ্য, ন্যায়দর্শন, সন —১৯৮৫, পৃঃ—১১৬০।
- (খ) ফণিভূষণ তর্কবাণীশ — বাৎসায়ন ভাষ্য, অ.৫, আ.২, সূঃ—১ এর উপর ভূমিকা ভাষ্য, ন্যায়দর্শন, সন—১৯৮৯, পৃঃ—৪৮৮।
- ৬। ‘কঃ পুনঃ শিষ্যাচার্যয়োনিগ্রহঃ? বিবক্ষিতার্থপ্রতিপাদকম্।’— উদ্বোধকর—ন্যায়বার্তিক — ন্যায়দর্শন, অ.১, আ.২, সূঃ—১, গৌতম, সন—১৯৬৭, পৃঃ— ২০।
- ৭। ‘...নিগ্রহস্থানানি তু পরাজয়বন্তুনি অপরাধাধিকরণানি।’— উদ্বোধকর —ন্যায়বার্তিক — ন্যায়দর্শন, অ.৫, আ.২, সূঃ—১ এর ভূমিকা ভাষ্যের উপর বার্তিক, গৌতম, সন—১৯৮৫, পৃঃ— ১১৬০।
- ৮। ‘নিগ্রহস্থানানি পর্যায়াস্তুরেণ স্পষ্টয়তি — অপরাধেতি’। — বাচস্পতি মিশ্র —তাৎপর্যটীকা — ন্যায়দর্শন, অ. ৫, আ. ২, সূঃ—১ এর ভূমিকা ভাষ্যের উপর তাৎপর্যটীকা, গৌতম, সন — ১৯৮৫, পৃঃ - ১১৬০।
- ৯। ‘বিপ্রতিপত্তপ্রতিপত্তোশ্চ পুরুষধর্মদ্বাত্ত পুরুষস্যেতি ...।’ — উদ্বোধকর —ন্যায়বার্তিক — ন্যায়দর্শন, অ.৫, আ.২, সূঃ—১ এর ভূমিকা ভাষ্যের উপর বার্তিক, গৌতম, সন—১৯৮৫, পৃঃ— ১১৬১।
- ১০। ‘‘প্রতিজ্ঞাহানিঃ, প্রতিজ্ঞাস্তবৎ, প্রতিজ্ঞাবিরোধঃ, প্রতিজ্ঞাসন্ন্যাসো, হেতুতরমর্থান্তরক, নিরর্থক্যবিজ্ঞাতার্থপার্থক্যপ্রাপ্তকলং, নুনমধিক, পুনরুজ্জমনভাষণমজ্ঞানমপ্রতিভা, বিক্ষেপো, মতনুজ্ঞা, পর্যায়োজ্যোপেক্ষা, নিরন্যোজ্যানুযোগাহাঙ্গসিদ্ধান্তে হেতুভাসচ্চ নিগ্রহস্থানানি’’ ||১|| ৫০৫|| —
(ক) ন্যায়দর্শন, অ.৫, আ.২, গৌতম, সন —১৯৮৫, পৃঃ—১১৬২।

(খ) ফণিভূষণ তর্কবাগীশ — ন্যায়দর্শন, অ.৫, আ.২, গৌতম, সন — ১৯৮৯, পৃঃ—৪৯১-৪৯২।

১১। “পক্ষত্রিষধে প্রতিজ্ঞার্থাপনয়ং প্রতিজ্ঞাসন্ন্যাসঃ” ||৫||৫০৯|| — ন্যায়দর্শন, অ.৫, আ.২, গৌতম, সন — ১৯৮৫, পৃঃ — ১১৭২।

১২। “অনিত্যঃ শব্দ ঐন্দ্রিয়কত্বাদ্” ইত্যুক্তে পরো ক্রয়াত্সামান্যমৈন্দ্রিয়কং ন চানিত্যম্ এবং শব্দোহপৈন্দ্রিয়কো ন চানিত্য’ ইতি।” — বাৎস্যায়নভাষ্য, অ.৫, আ.২, সূঃ — ৫, ন্যায়দর্শন, সন — ১৯৮৫, পৃঃ — ১১৭২-১১৭৩।

১৩। “এবং প্রতিসিদ্ধে পক্ষে যদি ক্রয়াৎ— ‘কঃ পুনরাহ অনিত্যঃ শব্দ’ ইতি, সোহয়ং প্রতিজ্ঞার্থানিহুবঃ প্রতিজ্ঞাসন্ন্যাস ইতি।” — বাৎস্যায়নভাষ্য, অ.৫, আ.২, সূঃ — ৫, ন্যায়দর্শন, সন — ১৯৮৫, পৃঃ — ১১৭৩।

১৪। “যঃ প্রতিজ্ঞাতমর্থ প্রতিষেধে কৃতে পরিত্যজতি স প্রতিজ্ঞাসংন্যাসো বেদিতব্যঃ।” — উদ্যোতকর — ন্যায়বার্তিক — ন্যায়দর্শন, অ.৫, আ.২, সূঃ — ৫, গৌতম, সন — ১৯৮৫, পৃঃ — ১১৭২।

১৫। “এতত্সাধনসামর্থ্যপরিচ্ছেদাত্ বিপ্রতিপত্তিতো নিগ্রহস্থানমিতি।” — উদ্যোতকর — ন্যায়বার্তিক — ন্যায়দর্শন, অ.৫, আ.২, সূঃ — ৫, গৌতম, সন — ১৯৮৫, পৃঃ— ১১৭৩।

১৬। “ঐন্দ্রিয়কত্বস্য হেতোরনৈকান্তিকত্বোক্তাবনেন শব্দানিত্যত্বপক্ষে প্রতিক্ষিপ্তে বাদী প্রতিবাদিং ব্রূয়াদনৈকান্তিকত্বমুদ্দিবীর্ষুঃ- কঃ পুনরাহানিত্যঃ শব্দ ইতি। যদ্যহমনিত্যঃ শব্দ ইতি প্রতিজ্ঞাতমপ্তৌতুং শক্বেমি তদা ন সামান্যেন নিতেন মে হেতুরনৈকান্তিকের ভবতীতি বুদ্ধয়ানুপস্থিত, সোহয়মেবংবাদী ন শক্যোহনৈকান্তিকত্বেন জেতুম্, অপহুবস্যাপহুবত্বাবেদনেহনৈকান্তিকত্বোক্তারাত্।” — বাচস্পতি মিশ্র — তাৎপর্যটীকা — ন্যায়দর্শন, অ.৫, আ.২, সূঃ — ৫, গৌতম, সন — ১৯৮৫, পৃঃ — ১১৭২-১১৭৩।

১৭। “অত্রাপি যদয়ুজ্জাবিতেহপি হেতোর্ব্যভিচারে ন সপক্ষম্, কিং ন গৃহ্যেত! অনিগৃহ ত এব হেত্বাভাসাভিধানাদিতি চেত্ ? কিমিদানীমুক্তরপ্রতিজ্ঞাসংন্যাসাপেক্ষয়া তস্য তদেবাদ্যং নিগ্রহস্থানমিতি কিমন্যৈরশক্তপরিচ্ছেদৈঃ কীবপ্রলাপপ্রচেষ্টিতৈরূপন্যাস্তৈঃ!” — ধর্মকীর্ত্তি — বাদন্যায়, সন — ১৯৭২, পৃঃ — ৯২ - ৯৩।

১৮। “তত্র কিমপহুবত্বমুক্তাব্যনৈকান্তিকত্বং ব্যবস্থাপ্য নিগৃহ্যতাম্, অনাপহুবাদেবেতি সংশয়ে অপহুবত্বোক্তাবনেনৈব পূর্বাপরপরহাতের্নিগৃহ্যতে, ...।” — বাচস্পতি মিশ্র — তাৎপর্যটীকা — ন্যায়দর্শন, অ.৫, আ.২, সূঃ — ৫, গৌতম, সন — ১৯৮৫, পৃঃ—১১৭৩।

১৯। “এবং হি অতিপ্রসঙ্গঃ স্যাৎ। পক্ষপ্রতিষেধে তৃষ্ণীশ্ববতস্তৃষ্ণীস্তাবো নাম নিগ্রহস্থানম্; প্রপলায়মানস্য প্রপলায়িতং নামেতি এবমাদপি বাচ্যং স্যাৎ। তস্মাদেতদপি অসম্বন্ধমিতি।” — ধর্মকীর্ত্তি — বাদন্যায়, সন — ১৯৭২, পৃঃ — ৯৩।

২০। “ন হি তৃষ্ণীংভাবেন প্রলপিতাভির্বা শক্যমনৈকান্তিকত্বমুক্তত্বং, যথা প্রতিজ্ঞার্থাপহুবেন। ন চৈতে হেত্বাভাসোক্তাবনস্য পূরস্তান্তনাঃ। তস্মাদেতদপ্যনিকপিতাভিধানাদ্ যত্নিক্ষিপ্তি।” — বাচস্পতি মিশ্র — তাৎপর্যটীকা — ন্যায়দর্শন, অ.৫, আ.২, সূঃ—৫, গৌতম, সন— ১৯৮৫, পৃঃ — ১১৭৩।

বিবেকানন্দের সাহিত্যভাবনা : একটি সংক্ষিপ্ত পর্যালোচনা

তপন কুমার দে

ভূমিকা : রামকৃষ্ণ পরমহংস দেবের ভাবশিষ্য স্বামী বিবেকানন্দ প্রচলিত অর্থে সাহিত্যিক ছিলেন না, তিনি ছিলেন দার্শনিক, ধর্মপ্রচারক এবং শিক্ষাবিদ। তথাপি তাঁহার দর্শন চিন্তা তাঁহাকে যেরূপ মান্যতা দিয়াছে, তাঁহার হিন্দুধর্ম প্রচার তাঁহাকে যতটা বিশ্বপরিচয় লাভে সহায়তা করিয়াছে, তাঁহার শিক্ষা চিন্তার মধ্যে যতটা গভীরভাবে মূল্যবোধ ও প্রায়োগিতার সমন্বয় ঘটিয়া ইহাকে অনন্য করিয়া তুলিয়াছে, অনুরূপভাবে তাঁহার সাহিত্য ভাবনা বাংলা সাহিত্যের ইতিহাসে নীরব লেখনী বিপ্লব ঘটাইয়া ইহাকে সাধারণের বোধগম্য করিয়া তুলিয়াছে। বিবেকানন্দ অপরাপর সাহিত্যিকদের মতো নাটক-নভেল বা গল্প লেখেননি। সুতরাং প্রচলিত সাহিত্যিকদের মতো তাঁহার হৃদয় রসের দ্বারা জারিত লেখনির মাধ্যমে তাঁহার সাহিত্যের বিচার করা অনাবশ্যক। নাটক বা গল্পের চরিত্র চিত্রণের মধ্য দিয়া সমাজের সমসাময়িক বাস্তবতাকে প্রতীকের মাধ্যমে চিত্রিত করিয়া সমাজকে সচেতন করিবার দায়িত্বটুকু পালন করিয়া তাঁহার মতো কর্মবীরের পক্ষে নিশ্চেষ্ট থাকা সম্ভব ছিল না। তাই সাহিত্য রচনা অপেক্ষা দরিদ্র ভারতবাসীর দরিদ্রমোচনের মহান ব্রতে ব্রতী হইয়াছিলেন, সেই সঙ্গে আত্মবিস্মৃত ভারতবাসীর, বিদেশী সংস্কৃতির আনুগামী ভারতবাসীর মনকে প্রকৃত অর্থে নাড়া দিবার এবং ভারতবর্ষকে জগৎসভায় শ্রেষ্ঠত্বের আসনে অধিষ্ঠিত করিবার নিমিত্ত প্রয়াস পাইয়াছিলেন।

এই মহান ব্রত উদ্যাপন কালে বিবেকানন্দ যেভাবে তাঁহার ভারত ভ্রমণের অভিজ্ঞতা বর্ণনা করিয়া গিয়াছেন, যেভাবে বিদেশীদের কাছে এবং স্বদেশীদের কাছে আপন জ্বালাময়ী বক্তৃতার মাধ্যমে ভারতীয় সংস্কৃতির স্বরূপ তুলিয়া ধরিয়াছেন, যেভাবে সনাতন হিন্দুধর্মের যথার্থ অর্থ ও তাৎপর্য সমগ্র বিশ্বের দরবারে উপস্থাপিত করিয়াছেন সেই রীতির মতোই বিবেকানন্দের সাহিত্য ভাবনার প্রতিফলন ঘটিয়াছে। সেই সঙ্গে রহিয়াছে তাঁহার পত্রাবলী, যেগুলি তিনি স্বহস্তে রচনা করিয়া বিভিন্ন বিষয় সম্পর্কে আপন মনের ভাবনার প্রতিচ্ছবি তুলিয়া ধরিয়াছেন। বিবেকানন্দের সাহিত্য আলোচনায় এই পত্রগুলির মূল্য অপরিসীম। আর রহিয়াছে তাঁহার গুটিকয় কবিতা। এই কবিতাগুলিও বিবেকানন্দের সাহিত্য অনুসন্ধানের সহায়ক হইবে – সন্দেহ নাই। সুতরাং প্রচলিত অর্থে সাহিত্যিক না হইয়াও বিবেকানন্দের বিভিন্ন বক্তৃতা, পত্রাবলী এবং কবিতাসকল তাঁহার সাহিত্যিক মনের প্রচ্ছন্ন পরিচয় বহন করিয়া চলিয়াছে। আমার এই ক্ষুদ্র প্রবন্ধ তাঁহার সাহিত্য মানসের পরিচয়কে প্রস্তুত করিবার অগভীর প্রয়াস মাত্র। আমার এই প্রয়াস বিন্দুমাত্র সদর্থক ভূমিকা পালন করিলে কৃতার্থবোধ করিব।

বিবেকানন্দের সাহিত্য ভাবনা অনুসন্ধানের পূর্বে সাহিত্য কাহাকে বলে – সেই সম্বন্ধে দুইচারি কথা বলিয়া লওয়া আবশ্যিক। ‘সহিত + য’ – এই হইল ‘সাহিত্য’ শব্দটির ব্যুৎপত্তি। ইহার অর্থ ‘মিলন’ বা ‘সমভাব’ বা ‘সহিত্যভাব’। এই অর্থে তাহাই সাহিত্য পদবাচ্য হইবে যাহা পরোক্ষভাবে ব্যক্তিতে ব্যক্তিতে মিলন ঘটাইয়া দেয় বা যাহা হৃদয়ের সহিত হৃদয়ের যোগসূত্র রচনায় গুরুত্বপূর্ণ ভূমিকা পালন করে। বচনের

মধ্যে অনির্বচনীয়তা, বাচ্যার্থের মধ্যে ব্যঞ্জনা, ভাষার মধ্যে ভাষাতীতকে প্রকাশ করাই সাহিত্যের লক্ষ্য।

সাহিত্যের দুটি ভাগ- মনন সাহিত্য (Literature of Knowledge) এবং রসসাহিত্য (Literature of Power)। আলেক জাগার পোপ-এর মতে, 'The function of the first is to teach; the function of the second is to move. The first speaks to the more discursive understanding; the second speaks ultimately it may happen to the understanding or reason, but always through affections of pleasure and sympathy.'^{১১} এই বক্তব্যের বিশ্লেষণ করিয়া বলা যায় যে, মনন সাহিত্য চায় শিক্ষা দিতে। অর্থাৎ ইহার ভূমিকা শিক্ষকের। আর অপরটির ভূমিকা পাঠকের মনে অনাবিল আনন্দের রসধারা সৃষ্টি করা।

বাংলা সাহিত্য কখনোই একই ধারায় বা একই পাথে প্রবাহিত হয় নাই। বরং যুগে যুগে বিভিন্ন ধারায় প্রবাহিত হইয়া বাংলা সাহিত্যকে শাখা-প্রশাখায় পল্লবিত করিয়াছে। বিবেকানন্দের সাহিত্যভাবনার উজ্জ্বল প্রকাশ বাংলা সাহিত্যের ইতিহাসকে নানাভাবে সমৃদ্ধ করিয়াছে। সাহিত্য রচনায় বিবেকানন্দের নিজস্ব ধারা তাঁহার অনন্য প্রতিভার বাহক। এই প্রসঙ্গে মন্তব্য করিতে গিয়া প্রণবরঞ্জন ঘোষ বলিয়াছেন, "বাংলা সাহিত্যের ইতিহাসে স্বামীবিবেকানন্দের নিজস্ব বৈশিষ্ট্য সম্বন্ধে ঐতিহাসিকেরা সাধারণত একমত। স্বামীজীর শৌর্যদগ্ধ আত্মসমাহিত ব্যক্তিত্ব তাঁর রচনাবলীতে একটি বিশেষ বাক্‌ভঙ্গী বা শৈলীর সৃষ্টি করেছে, যার তুলনা ঊনবিংশ শতাব্দীর দ্বিতীয়ার্ধে বা বিংশ শতাব্দীর সূচনায় বাংলা গদ্যে দুর্লভ।"^{১২}

বিবেকানন্দের সাহিত্যিক সত্তার প্রকাশ ঘটিয়াছে 'উদ্বোধন' পত্রিকার আত্মপ্রকাশ উপলক্ষ্যে। 'উদ্বোধন' পত্রিকার আত্মপ্রকাশ উপলক্ষ্যে স্বামীজী একটি প্রস্তাবনা রচনা করেন। এই প্রস্তাবনাতেই 'উদ্বোধন' পত্রিকার বিষয়বস্তু সম্পর্কে স্বামীজী আলোকপাত করেন। যে আদর্শ এবং উদ্দেশ্যকে সামনে রেখে স্বামীজীর মানস কন্যারূপে 'উদ্বোধন' পত্রিকার আত্মপ্রকাশ তাঁহার সম্পর্কে বিশদ বর্ণনা রহিয়াছে উক্ত পত্রিকাটির প্রস্তাবনায়। স্বস্ত্রে রচিত এই প্রস্তাবনাকেই স্বামীজীর সচেতন সাহিত্য প্রয়াসের প্রথম পদবিক্ষেপ বলিয়া বিশেষজ্ঞ গণ অভিमत প্রকাশ করিয়াছেন। বিবেকানন্দের অন্যতম উদ্দেশ্য ছিল বিশ্বের দরবারে আধ্যাত্মিকতার পীঠস্থান, মহামিলনের তীর্থক্ষেত্র, যোগীদের যোগসাধনার ভিত্তিভূমি, মানব কল্যাণের নিমিত্ত অবতরিত অবতারগণের লীলাক্ষেত্র ভারতবর্ষকে বিশ্বের দরবারে উপস্থাপিত করা এবং ভারতীয় সারসত্তার মহিমা প্রচারের মাধ্যমে বিশ্বের দরবারে ভারতবর্ষকে শ্রেষ্ঠত্বের আসনে অধিষ্ঠিত করা। অন্যদিকে বিশ্বে তথা ইউরোপে যে কর্ম চঞ্চলতার বিকাশ ঘটিয়াছে তাহাকেও ভারতীয়দের নিকট পরিচিত করার মহান ব্রত তিনি গ্রহণ করিয়াছিলেন। এই মহান ব্রত উদ্যাপনের মাধ্যম রূপে 'উদ্বোধন' পত্রিকা কার্যকরী ভূমিকা পালন করিয়াছিল এবং আজও পালন করিয়া চলিয়াছে। স্বামীজীর সাহিত্য সৃষ্টির এবং সাহিত্যিক সত্তার আত্মপ্রকাশের মাধ্যম হিসাবে 'উদ্বোধন' পত্রিকার ভূমিকা অসামান্য।

'ভাববার কথা', 'বর্তমান ভারত', 'পরিব্রাজক' এবং 'প্রাচ্য ও পাশ্চাত্য' – বিবেকানন্দের এই চারটি রচনা বাংলা সাহিত্যে সুপরিচিত। এই লেখাগুলির সবই প্রকাশিত হইয়াছে 'উদ্বোধন' পত্রিকার প্রথম হইতে চতুর্থ বর্ষের মধ্যে। বাংলা সাহিত্যে প্রতিষ্ঠিত রচনাকারদের মধ্যে বিবেকানন্দকে শ্রেষ্ঠত্বের আসনে অধিষ্ঠিত করিয়াছে তাঁহার রচনাগুলি।

‘ভাববার কথা’ প্রবন্ধটি ১৩০৪ সনে রামকৃষ্ণদেবের ৫৬ তম জন্মোৎসবকালে ‘হিন্দুধর্মকি’ নামে পুস্তিকাকারে প্রথম প্রকাশিত হয়। এই রচনাটিতে হিন্দুধর্মের স্বরূপ বিশ্লেষণ করিতে গিয়া স্বামীজী বেদ-এর উল্লেখ করিয়াছেন। তিনি বলিয়াছেন, “সর্বজনীন ধর্মের ব্যাখ্যাতা একমাত্র ‘বেদ’।”^৩ এই পুস্তিকায় সনাতন হিন্দু ধর্মের নবোত্থানের কথা স্বামীজী স্পষ্ট ভাষায় ব্যক্ত করিয়াছেন এবং এই নবযুগ ধর্মকে ভারতবর্ষ তথা সমগ্র জগতের কল্যাণের নিদানরূপে নির্দেশ করিয়াছেন। এই পুস্তিকাতেই রহিয়াছে স্বামীজীর বক্তৃৎসবিনাদ কণ্ঠে উচ্চারিত আহ্বান, “মৃতব্যক্তি পুনরাগত হয় না। গতরাত্রি পুনর্বীর আসে না। বিগতোচ্ছাস সে রূপ আর প্রদর্শন করে না। জীব দুইবার একদেহ ধারণ করে না। হে মানব, মৃতের পূজা হইতে আমরা তোমাদিগকে জীবন্তের পূজাতে আহ্বান করিতেছি। লুপ্তপন্থার পুনরুদ্ধারে বৃথা শক্তিক্ষয় হইতে সদানির্মিত বিশাল ও সন্নিকট পথে আহ্বান করিতেছি;”^৪ বিবেকানন্দের এই অগ্নিবাদী সাহিত্যের সংগ্রামী ভাণ্ডারকে পূর্ণ করিয়াছে, নিছক ভাবালুতার মোড়ক হইতে মুক্ত করিয়া নির্দিষ্ট গতিপথে সঞ্চালিত করিয়াছে— সন্দেহ নাই।

বাংলা সাহিত্যের ইতিহাসে যে কয়েকটি রচনা মনন সাহিত্য হিসাবে অমর হইয়া রহিয়াছে তাহাদের মধ্যে বিবেকানন্দের ‘বর্তমান ভারত’ – অন্যতম। ‘বর্তমান ভারত’ ‘উদ্বোধন’ পত্রিকার প্রথম বর্ষের ষষ্ঠ সংখ্যা হইতে ধারাবাহিকভাবে প্রকাশিত হয়। এই রচনাটিতে বিবেকানন্দের অন্তরের অন্তঃস্থল হইতে উখিত হইয়াছে ভারতীয়ত্বের প্রকৃত স্বরূপ। এককথায় বলা যায়, ইহা আসলে বিবেকানন্দের সমাজ চেতনা। বিশ্লেষণী দৃষ্টি দ্বারা সমাজের ইতিহাসের গতিপথকে তুলিয়া ধরা, অধ্যাত্ম সাধনার কেন্দ্রভূমি রূপে, আধ্যাত্মিকতার পীঠস্থান হিসেবে ভারতমাতাকে শ্রেষ্ঠত্বের আসনে অধিষ্ঠিত করা ইত্যাদি বিষয়ের অপূর্ব সংমিশ্রনে এক বিশিষ্টরূপের প্রকাশ ঘটিয়াছে বিবেকানন্দের ‘বর্তমান ভারত’-এ। যে ভারতবর্ষকে বিবেকানন্দ চিত্রিত করিয়াছেন তাহা কেবল ভৌগলিক সীমানা নির্ধারিত ভূপ্রকৃতি ও নদ-নদীর সমষ্টিমাত্র নহে, এই ভারতবর্ষ বিবেকানন্দের আধ্যাত্মিক চেতনার প্রতীক, বিশ্বমানবের মননশীলতা প্রকাশের সাধনক্ষেত্র, সাধারণ মানুষের চিরন্তন জীবন প্রবাহের কর্মভূমি। এই গ্রন্থেই সমাজবিবর্তনের ধারায় বৌদ্ধবিপ্লবের আবির্ভাব এবং তাহার ফলশ্রুতিতে পুরোহিত শক্তির অবক্ষয় এবং রাজশক্তির বিকাশ-এর বিষয়টি ঐতিহাসিক দৃষ্টিভঙ্গি লইয়া বিবেকানন্দ অপূর্ব শব্দ চয়নের মাধ্যমে বিধৃত করিয়াছেন। এই রচনাতেই সমাজবিবর্তনের ধারায় বৈশ্যশক্তির অভ্যুদয় চিত্রিত হইয়াছে ঐতিহাসিক বিশ্লেষণের পটভূমিতে। তিনি বলিয়াছেন, “যে বৈশ্যকুল রাজগণের কথা দূরে থাকুক, রাজকুটুম্বগণের কাহারও সন্মুখে মহাধনশালী হইয়াও সর্বদা বদ্ধহস্ত ও ভয়গ্রস্ত – মুষ্টিমেয় সেই বৈশ্য একত্রিত হইয়া ব্যাপার অনুরোধে নদী সমুদ্র উলঙ্ঘন করিয়া কেবল বুদ্ধি ও অর্থবলে ধীরে ধীরে হিন্দু-মুসলমান রাজগণকে আপনাদের ক্রীড়াপুত্তলিকা করিয়া ফেলিবে, শুধু তাহাই নহে, স্বদেশীয় রাজন্যগণকেও অর্থবলে আপনাদের ভৃত্যত্ব স্বীকার করাইয়া তাঁহাদের শৌর্য – বীর্য ও বিদ্যাবলকে নিজেদের ধনাগমের প্রবল যন্ত্র করিয়া লইবে...”^৫

বৈশ্যশক্তির অভ্যুদয়ের এই প্রবল সম্ভাবনা বিবেকানন্দের মননশীলতার প্রকাশ, মনন সাহিত্যের অন্যতম গুরুত্বপূর্ণ দিক। বৈশ্যদের অভ্যুদয় বিবেকানন্দের সমাজ বিবর্তনের শেষ ধাপ নহে। ব্রাহ্মণ, ক্ষত্রিয় এবং বৈশ্য— এই তিন সম্প্রদায় যাহাদের পরিশ্রমকে ভিত্তি করিয়া আপন-আপন আধিপত্য বিস্তার করিয়াছে – সেই শূদ্র জাগরণকে বিবেকানন্দ নবভারত গঠনের প্রথম পদবিক্ষেপ বলিয়া অভিহিত করিয়াছেন। ইতিহাস নির্ভর সমাজবিবর্তনের এই ধারা বিবেকানন্দকে মননসাহিত্যের শ্রেষ্ঠ সাহিত্যিকদের সহিত সমপঙ্ক্তিতে

অধিষ্ঠিত করিয়াছে – উক্ত বিষয়ে কোন সন্দেহ নাই।

স্বামীজীর ‘বর্তমান ভারত’ আসলে তাঁহার চিরআরাধ্যা ভারতমাতার প্রাণসত্তার জাগরণ কল্পে উৎসর্গীকৃত একটি অনবদ্য রচনা। তৎকালীন ভারতবর্ষের সমস্যাবলী সম্পর্কে স্বামীজী সম্পূর্ণভাবেই সচেতন ছিলেন। তবে তিনি কেবল সমস্যাভাজরীত ভারতবর্ষের ক্রমোপগতির বিষয়টিকে চিত্রিত করিয়া ক্ষান্ত হন নাই: বরং দারিদ্র, অশিক্ষা, জাতিভেদ ও অনৈক্যের প্রতীক স্বরূপ ভারতবর্ষের অন্তরসত্তার অনুসন্ধানে তিনি আত্মনিয়োগ করিয়াছিলেন। সমগ্র ভারতবর্ষ পরিক্রমা করিয়া তাঁহার এই উপলব্ধি হইয়াছিল যে, ভারতের আবেগময়, গতিময় প্রাণ সত্তা এখনো জাগ্রত। ‘বর্তমান ভারত’ – এর কেন্দ্রীয় বিষয় ছিল সমস্ত সমস্যার অন্তরালে অবস্থিত এই প্রাণসত্তাকে স্বদেশী এবং বিদেশীদের নিকট উপস্থাপিত করা। স্বামীজীর মুখনিঃসৃত ‘ভারতবর্ষ’ শব্দটির কি সুদূরপ্রসারী প্রভাব ছিল তাহা জানা যায় ভগিনী ক্রিস্টিনের স্মৃতি কথা হইতে। তিনি লিখিয়াছেন, “ভারতবর্ষের প্রতি গভীর ভালোবাসার উন্মোষ ঘটয়াছিল আমাদের হৃদয়ে সেইদিন হইতে, যেদিন তাঁহার সেই অপূর্ব কণ্ঠে ‘ভারতবর্ষ’ শব্দটি উচ্চারিত হইতে শুনিয়াছিলাম। মাত্র পঞ্চ অক্ষর বিশিষ্ট ‘ভারতবর্ষ’ শব্দটিতে এত গভীর বিষয় অন্তর্নিহিত যে তাহা অবিশ্বাস্য বলিয়া মনে হয়। এই শব্দটি ভালোবাসা, আবেগ, গর্ব, এষণা, পূজা, বিষাদ শৌর্য, গৃহ ব্যাকুলতা – প্রভৃতি সমস্ত কিছুর অপূর্ব সমন্বয়ে রচিত। এই ছোট শব্দটি অপরের হৃদয়ে যে আলোড়ন সৃষ্টি করিতে সক্ষম তাহা বোধকরি একটি সমগ্র গ্রন্থাবলীও পারিত না। যাঁহারা তাঁহার মুখনিঃসৃত এই শব্দটি শ্রবণ করিয়াছে তাঁহাদের হৃদয়ে জাদুমন্ত্রের মতো ভালোবাসা উৎসারিত হইয়াছে। তাহার পর হইতেই হৃদয়ের একমাত্র আকাঙ্ক্ষার ধন হইয়া উঠিয়াছে – ‘ভারতবর্ষ’। ভারতবর্ষের মানবকুল, উহার ইতিহাস, স্থাপত্য, আচার-আচরণ, নদী, পর্বত, সমতল, সংস্কৃতি, শাস্ত্র, অধ্যাত্ম ধ্যান-ধারণা-প্রতিটি বিষয় তাঁহাদের কাছে জীবন্ত আগ্রহের বিষয় হইয়া উঠিয়াছে। তদবধি ধ্যান ও মননের এক নতুন জীবন চর্চার সূত্রপাত।”^৬

আসলে বিবেকানন্দের নিকট ভারতবর্ষ কেবল একটি ভৌগোলিক সীমারেখার প্রতীক নহে, উহা পরিপূর্ণ সারসত্তার সমাহার। মহামিলনের এই দৃষ্টি বাংলা সাহিত্যে নবদিগন্তের সূচক। সাহিত্যকে যদি অন্তরের সহিত অন্তরের যোগসাধনের মহামন্ত্র বলা হয় তাহা হইলে বিবেকানন্দের এই রচনার সাহিত্যমূল্য আক্ষরিক অর্থেই অপরিমেয়।

১৮৯৯ সালের ২০শে জুন স্বামীজী দ্বিতীয় বারের জন্য বিদেশযাত্রা করেন। এই বিদেশযাত্রাকালে উদ্বোধন পত্রিকার জন্য যে সমস্ত পত্রগুলি লিখিয়া পাঠাইয়াছিলেন প্রথম ও দ্বিতীয় বর্ষের সংখ্যায় ‘বিলাতযাত্রির পত্র’ নামে প্রকাশিত হয়। পরবর্তীকালে উদ্বোধন কর্তৃপক্ষ উক্ত লেখাগুলিকে একত্রিত করিয়া ‘পরিব্রাজক’ নামে প্রকাশ করেন। এই গ্রন্থে বিবেকানন্দ যেরূপে সৌন্দর্য দর্শনের বর্ণনা দিয়াছেন তাহা সৌন্দর্য দৃষ্টির শ্রেষ্ঠ উদাহরণ। উক্ত গ্রন্থে বিবেকানন্দের সৌন্দর্যরস প্রস্তুতি হইয়াছে তাঁহার লেখনীতে। উদ্বোধন পত্রিকার সম্পাদক ত্রিগুণতানন্দকে লিখিতেছেন, “কোথায় তোমায় সাতদিন সমুদ্রযাত্রার বর্ণনাদেবো, তাতে কত রঙ চঙ মসলা বার্ষিক থাকবে, কত কাব্যরস ইত্যাদি, আর কিনা আবেল তাবোল বকছি। ফলকথা, মায়াবী ছালটি ছাড়িয়ে ব্রহ্মফলটি খাবার চেষ্টা চিরকাল করা গেছে, এখন খপ করে স্বভাবের সৌন্দর্যবোধ কোথা পাই বলো।”^৭

এই রচনাতে রহিয়াছে হ্রীকেশের গঙ্গার নির্মল নীলাভ জলরাশি এবং সেই জলরাশিতে মৎস্যকুলের নির্ভয় বিচরণের অপরূপ বর্ণনা। একই সঙ্গে রহিয়াছে বাংলা দেশের রূপের প্রতি তাঁহার গভীর টানের প্রসঙ্গ। রহিয়াছে বঙ্গোপসাগরের বর্ণনা। বিচিত্র যাত্রী সমাহারের বর্ণনা বিবেকানন্দের কাব্যরসিক সত্তাকে অমরত্ব দান করিয়াছে। পালওয়াল জাহাজের অনুপম উপমা সহ বর্ণনা সাহিত্যিক বিবেকানন্দের অঙ্গুষ্টির পরিচায়ক। তিনি লিখিয়াছেন, “পালভরে জাহাজ চালানো একটি অশ্রম আবিষ্কার। হাওয়া যেদিকে থাকে না কেন, জাহাজ আপনার গম্যস্থানে পৌঁছবেই পৌঁছবে। তবে হাওয়া বিপক্ষ হলে একটু দেবী। পালওয়াল জাহাজ যেমন দেখতে সুন্দর, দুরে বোধহয়, যেন বহুবিশিষ্ট পক্ষিরাজ আকাশ থেকে নামছেন।”^৬

১৩০৯ সালে স্বামীজীর মৌলিক মুদ্রিত গ্রন্থ হিসাবে ‘প্রাচ্য ও পাশ্চাত্য’ গ্রন্থটি সর্বপ্রথম প্রকাশিত। এই গ্রন্থে স্বামীজী ‘প্রাচ্য’ এবং ‘পাশ্চাত্য’ – এই দুই পৃথিবীর মৌলিক পাথকের বিষয়টি যেমন প্রশংসিত করিয়াছেন, তেমনই সভ্যতা ও সংস্কৃতির আদান-প্রদানের মিলন সেতুটি রচনা করিয়া তথাকথিত বিশ্বায়ন পর্বের সূচনা করিয়া গিয়াছেন। মনে রাখিতে ইহবে, সেই সময় সর্বত্র পাশ্চাত্য প্রভাবের প্রবল বন্যা বিপুলভাবে আছড়াইয়া পড়িয়াছে, আর সমগ্র প্রাচ্য তথা ভারতবর্ষ সেই প্রভাবকে অনুসরণ এবং অনুকরণ করাকেই তাহাদের ধ্যান-জ্ঞান করিয়া তুলিয়াছে। ভারতবাসী আত্মবিষ্মত হইয়া পাশ্চাত্যের প্রবল জয়ধ্বনি করত ভোগবাদের স্বথাত সলিলে নিমজ্জমান হইয়া হাঁসফাঁস করিতেছে। স্বামীজী এই প্রাণান্তকর অবস্থা হইতে ভারতবাসীকে উথিত হইবার বলিষ্ঠ আহ্বান জানাইয়াছেন। বিবেকানন্দ এই দুই পৃথিবীর পাথকের বিষয়টি উপস্থাপিত করতে গিয়া বলিয়াছেন, “পাশ্চাত্যে উদ্দেশ্য ব্যক্তিগত স্বাধীনতা, ভাষা-অর্থকরী বিদ্যা, উপায়-রষ্টনীতি। ভারতে উদ্দেশ্য-মুক্তি, ভাষা-বন্দ, উপায়-ভাগ।”^৭

এই একই গ্রন্থে তিনি শিক্ষিত সমাজের সোদাগর্যমানতার কথাটি স্পষ্ট করিয়া ব্যক্ত করিয়াছেন। তথাকথিত শিক্ষিত সম্প্রদায় উদ্ভ্রান্ত পৃথিবীর মতো দিগ্ভ্রান্ত হইয়া ইতঃস্ততঃ করিতেছে। এই অবস্থা বর্ণনা করিতে গিয়া স্বামীজী বলিতেছেন, “বর্তমান ভারত একবার যেন বৃষ্টিতেছে, বৃথা ভবিষ্যৎ অধ্যয়নকলাগণের মোহে পড়িয়া ইহলোকের সর্বনাশ করিতেছি; আবার মন্ত্রমুগ্ধবৎ শুনিতেছে ইতি সংসারে শৃঙ্খলার দোষঃ। কহমিহ মানব তব সন্তোষঃ”^৮

এই বিভ্রান্তি হইতে ভারতবাসীকে মুক্ত করিবার দৃঢ় সঙ্কল্প ঘোষিত হইয়াছে উক্ত গ্রন্থটিতে। তিনি বারবার বলিয়াছেন যে, পাশ্চাত্যের সকল বিষয়ই ভালো অথবা খারাপ নহে। তিনি এখানে মধ্যমস্থা অবলম্বনের পক্ষপাতী। পাশ্চাত্যের জ্ঞান-বিজ্ঞান, শিক্ষা-সংস্কৃতি, সমাজ ও সভ্যতার ভালোদিকগুলিকে ভারতীয় মূল্যবোধের উপর ভিত্তি করিয়া গ্রহণ করিবার পক্ষপাতী।

প্রাচ্য এবং পাশ্চাত্য – এই দুই পৃথিবীর মহামিলনের মন্ত্রটি ঘোষিত হইয়াছে উদ্বোধন পত্রিকার আদর্শ আলোচনা প্রসঙ্গে। সেখানে তিনি বলিয়াছেন, “ভারতের বায়ু শান্তি প্রধান, যবনের প্রাণ শক্তি প্রধান; একের গভীর চিন্তা, অপরের অদম্য কার্যকারিতা; একের মূলমন্ত্র ভাগ্য; অপরের ভোগ; একের সর্বচেষ্টা অঙ্গুষ্ঠী, অপরের বহিমুখী; একের প্রায় সর্ববিদ্যা অধ্যয়ন, অপরের অধিভূত; একজন মুক্তি প্রিয়, অপর স্বাধীনতা প্রাণ; একজন ইহেলক কলাগলাতে নিকংসাহ, অপর এই পৃথিবীকে স্বর্গভূমিতে পরিণত করতে প্রাণপন; একজন নিত্যসুখের আশায় ইহলোকের অনিত্যসুখকে উপেক্ষা করিতেছেন, অপর নিত্যসুখে সন্দিহান হইয়া দূরবর্তী জানিয়া যথাসম্ভব বাহ্যিক সুখলাভে সমুদাত;... ভারত হইতে সমানীত সত্ত্বধারার উপর পাশ্চাত্য

জগতের জীবন নির্ভর করিতেছে। নিশ্চিত এবং নিম্নস্তরে তমোগুণকে পরাহত করিয়া রজোগুণ প্রতিবাহিত না করিলে আমাদের ঐহিক কল্যাণের বিয়ু উপস্থিত হইবে, ইহাও নিশ্চিত। এই দুই শক্তির সম্মিলনের ও মিশ্রনের যথাসাধ্য সহায়তা করা উদ্বোধনের জীবনোদ্দেশ্য।”^{১১}

তবে সাহিত্যের যে ধারাটির সহিত বিবেকানন্দের সাহিত্যের ঘনিষ্ঠ যোগ রহিয়াছে তাহা পত্রসাহিত্য। বিভিন্ন সময়ে রচিত বিবেকানন্দের পত্রাবলী তাঁহার সাহিত্য ভাবনার অন্যতম প্রকাশ ক্ষেত্র। আর বিবেকানন্দের কবিতাগুলিতে রহিয়াছে বীররস, হাস্যরস, শাস্ত্ররসের প্রকাশ। এই সমস্ত বিষয়গুলি বিবেকানন্দের সাহিত্য ভাবনাকে পুষ্ট করিয়াছে। গভীরভাবে অধ্যয়ন করিলে বিবেকানন্দের সাহিত্য – ভাবনার অন্তর্লোকে উক্ত বিষয় সমূহের অনুসৃত থাকার বিষয়টি স্পষ্ট হইবে। শুধু তাহাই নহে, তাঁহার সাহিত্য ভাবনার গতিপ্রকৃতিও অনুধাবন করা সহজতর হইবে।

সাহিত্য রচনায় ভাষার ভূমিকা অতীব গুরুত্বপূর্ণ। তবে বিবেকানন্দ যেহেতু প্রচলিত অর্থে সাহিত্যিক ছিলেন না, সেই হেতু তিনি ভাষা লইয়া ততখানি ভাবিত ছিলেন না। তথাপি ভাষা ভাবের বাহন বলিয়া এবং ভাষা বাতীত অব্যক্তকে ব্যক্ত করিবার উত্তম ও কার্যকরী পন্থা অনুপস্থিত বলিয়া বিবেকানন্দ আপন বক্তৃতা ও পত্ররচনা কালে ভাষার একটি সহজসরলরূপ অনুসরণ করিতে পরামর্শ দিতেন। সংস্কৃত যেষা বাংলা ভাষা অপেক্ষা চলিত ভাষা ব্যবহারেরই তিনি পক্ষপাতী ছিলেন। তিনি মনে করিতেন যে, সহজ-সরল ভাষায় দুরূহ ও জটিল তত্ত্বের বর্ণনা সাধারণ মানুষকে বিষয়-বস্তুর নিকটে পৌঁছাইতে সাহায্য করিবে। শুধু তাহাই নহে, এত দ্বারা সাধারণ মানুষের সহিত শিক্ষিত সম্প্রদায়ের যে অপারসমুদ্রসম পার্থক্য তৈরী হইয়াছে তাহাও দূরীভূত করা সহজতর হইবে বলিয়া তিনি মনে করিতেন। এই বিষয়ে বিবেকানন্দের বলিষ্ঠ মত প্রকাশিত হইয়াছে ১৯০০ খ্রীষ্টাব্দের ২০শে ফেব্রুয়ারী আমেরিকা হইতে ‘উদ্বোধন’ পত্রিকার সম্পাদক মহারাজকে লিখিত পত্রে। তিনি লিখিয়াছেন, “আমাদের দেশে প্রাচীনকাল থেকে সংস্কৃতে সমস্তবিদ্যা থাকার দরুন, বিদ্বান এবং সাধারণের মধ্যে একটা অপার সমুদ্র দাঁড়িয়ে গেছে। বুদ্ধ থেকে চৈতন্য, রামকৃষ্ণ পর্যন্ত — যাঁরা ‘লোকহিতায়’ এসেছেন, তাঁরা সকলেই সাধারণ লোকের ভাষায় সাধারণকে শিক্ষা দিয়াছেন। পাণ্ডিত্য অবশ্য উৎকৃষ্ট; কিন্তু কটমট ভাষা – যা অপ্রাকৃতিক, কল্লিত মাত্র, তাতে ছাড়া কি আর পাণ্ডিত্য হয় নাই? চলিত ভাষায় কি আর শিল্প নৈপুণ্য হয় না? স্বাভাবিক ভাষা ছেড়ে একটা অস্বাভাবিক ভাষা তয়ের করে কি হবে? যে ভাষায় ঘরে কথা কও, তাতেই তো সমস্ত পাণ্ডিত্য গবেষণা মনে মনে কর; তবে লেখবার বেলাও একটা কি কিছুত-কিমাকার উপস্থিত কর? যে ভাষায় নিজের মনে দর্শন-বিজ্ঞান চিন্তা কর, দশজনে বিচার কর – সে ভাষা দর্শন – বিজ্ঞান লেখবার ভাষা নয়? স্বাভাবিক যে ভাষায় মনের ভাব আমরা প্রকাশ করি, যে ভাষায় ক্রোধ দুঃখ ভালবাসা ইত্যাদি জানাই, তার চেয়ে উপযুক্ত ভাষা হতেই পারে না, সেই ভাব, সেই ভঙ্গি সেই সমস্ত ব্যবহার করে যেতে হবে। ও ভাষার যেমন জোর, যেমন অল্পের মধ্যে অনেক, যেমন যে দিকে ফেরাও সেদিকে ফেরে, তেমন কোন তৈরী ভাষা কোনও কালে হবে না। ভাষা কে করতে হবে যেমন সাফ ইস্পাত, মুচড়ে মুচড়ে যা ইচ্ছা কর- আবার যে কে সেই, এক চোটে পাথর কেটে দেয়, দাঁত পাড়েনা। আমাদের ভাষা – সংস্কৃত গদাই-লক্ষ্মরি চাল – এ এক চাল নকল করে অস্বাভাবিক হয়ে যাচ্ছে। ভাষা হচ্ছে উন্নতির প্রধান উপায় –, লক্ষণ।”^{১২}

বিবেকানন্দের পত্রে লিখিত এই অংশটি ভাষা সম্পর্কে তাঁর মনোভাবের স্পষ্ট প্রকাশ। তাঁহার

কাছে ভাষা কেবল ভাবের বাহন নহে, উন্নতির প্রধান উপায়, প্রধান লক্ষণ। সেই ভাষাই তাঁহার কাছে মূল্যবান, যাহা অহেতুক জটিলতা সৃষ্টির মাধ্যমে সাধারণ মানুষকে দূরে ঠেলিয়া দেয়না, যাহা অহেতুক সরলতাকে বিসর্জন দিয়া নিজেই নিজের জালে জড়াইয়া পড়িয়া হাঁসফাঁস করেনা। যে ভাষার গতি সমাজের সকল স্তরে অবাধ, যে ভাষা মাটির কাছা-কাছি থাকিয়া বলিষ্ঠ ভাবে ভাবনাকে তুলিয়া ধরে, অবাঞ্ছিত বর্ণনা করে – সেই ভাষাই সাহিত্যের ক্ষেত্রে, সমাজের ক্ষেত্রে মঙ্গল কর।

বিবেকানন্দের দৃষ্টিতে ভাষা হইবে প্রাণবন্ত। ভাবের প্রকাশ ঘটাইতে গিয়া অযথা বিশেষণের আধিকা ভাষার প্রাণকে হরণ করিয়া লয়। ফলে সেই ভাষা দ্বারা প্রকৃত কার্য সিদ্ধ হওয়া অসম্ভব বলিয়া বিবেকানন্দ মনে করেন। ঐ পত্রেরই তিনি বলিতেছেন, “ভাবই প্রধান, ভাষা পরে। হীরে-মোতির সাজ পরানো ঘোড়ার উপর বাঁদর বসালে কি ভাল দেখায়? ... দশপাতা লম্বা লম্বা বিশেষণে পর দুম করে – ‘রাজা আসীং ।।। আহাছা!’ কি পাঁচওয়ালো লম্বা বিশেষণ, কি বাহাদুর সমাস, কি শ্রেয়া!! – ও সব মড়ার লক্ষণ।”^{১২}

ভাষা সম্পর্কে বিবেকানন্দের এই চিন্তাভাবনা হইতে সহজেই সাহিত্য রচনায় ভাষার ব্যবহার কেমন হওয়া উচিত – সেই বিষয়ে তাঁহার অভিমত অনুধাবন করা যায়। অবশ্য বিবেকানন্দ আপন রচনায় সাধু এবং চলিত উভয় গদ্যরীতিরই সমানভাবে প্রয়োগ ঘটাইয়াছেন। বর্তমান ভারতেই তিনি যেমন সাধু-গদ্য রীতির অনুসরণ করিয়াছেন, তেমনি আবার পত্রাবলীতে রহিয়াছে চলিত গদ্যরীতির অর্পূর্ণ প্রকাশ। বিশেষভাবে চলিত গদ্যের প্রতি স্বামীজীর যে অধিক মাত্রায় প্রীতি ছিল তাহা বলাবাহুল্য। ইহার কারণ বোধহয় তাঁহার সংগ্রামী প্রেরণা। একদিকে সংগ্রাম অন্যদিকে গণসংযোগ – বিবেকানন্দের এই উভয় আদর্শই সুন্দরভাবে চলিত ভাষাকে বাহন করিয়া আত্মপ্রকাশ করিয়াছে। সাহিত্য, স্বদেশচিন্তা, অধ্যাত্মসাধনা, বিশ্বের দরবারে ভরতকে উচ্চ আসনে অধিষ্ঠিত করা সর্বক্ষেত্রেই বিবেকানন্দ চলিত ভাষাকেই অধিকরতর প্রাধান্য দিয়াছেন। এই প্রসঙ্গে বিবেকানন্দের অন্যতম গুরুত্বপূর্ণ প্রবন্ধ, ‘বাংলাভাষা’-এর উল্লেখ করা যায়। এই প্রবন্ধে রামকৃষ্ণ সহ অপরাপর অবতারগণ, যাঁহারা লোকহিতায় আপনার কর্মপদ্ধতি পরিচালনা করিয়াছেন তাঁহারা যে ভাষায় তাঁহাদের বাকী প্রচার করিয়াছেন তাহাই বিবেকানন্দ তুলিয়া ধরিয়াছেন।

বিদেশী ভাষা সম্পর্কে বিবেকানন্দের কৌতুহল ছিল চূড়ান্ত। বিশেষ করিয়া ফরাসী ভাষা-র প্রতি তাঁহার আগ্রহ ছিল অসীম। ফরাসী সাহিত্যের রস আত্মদনের নিমিত্ত তিনি যত্ন করিয়া ফরাসী শিখিয়াছিলেন। পরিব্রাজক অবস্থায় ইউরোপের বর্ণনাকালে তিনি বলিয়াছেন, “... মনে করলুম যে, পারি-তে বসে কিছুদিন ফরাসী ভাষা ও সভ্যতা আলোচনা করা যাবে; পুরানো বন্ধু বান্ধব তাগণ করে, এক গরীব ফরাসী নবীন বন্ধুর বাসায় গিয়ে বাস করলুম, – (তিনি জানেন না ইংরেজী, আমরা ফরাসী – সে এক অদ্ভুত ব্যাপার) বাসনা যে, বোবা হয়ে বসে থাকার না পারকতায় – (কাজে কাজেই) ফরাসী বলবার উদ্দোগ হবে, আর গড়গড়িয়ে ফরাসী ভাষা এসে পড়বে। ... ফরাসী ভাষা সভ্যতার ভাষা – পাশ্চাত্য জগতে ভদ্রলোকের চিহ্ন – সকলেই জানে।”^{১৪} বিবেকানন্দ এখানে ফরাসী সাহিত্য ও ফরাসী ভাষার শ্রেষ্ঠত্ব অকুণ্ঠিত্তে স্বীকার করিয়াছেন। ফরাসী ভাষার প্রাণময়তা এবং জীবন স্পর্শী সৃষ্টিশীলতা বিবেকানন্দকে মুগ্ধ করিয়াছে – সন্দেহ নাই।

উপরের আলোচনা হইতে প্রমাণিত যে, বিবেকানন্দের কাছে ভাষা হইবে প্রাণবন্ত, গতিশীল এবং বিভিন্ন লেখকের নিজস্ব ভাবনার রঙে রঞ্জিত। বিবেকানন্দ ভাষা এবং সমাজের অন্তরঙ্গ সম্পর্কের কথা

যথার্থভাবেই অনুধাবন করিয়াছেন এবং উভয়ের সমগতির দিকটি স্পষ্ট কথায় ব্যক্ত করিয়াছেন। ভাষার উন্নতিকে তিনি সমাজের উন্নতির অন্যতম মাপকাঠিরূপে বিবেচনা করিয়াছেন। অর্থাৎ তাঁহার কাছে ভাষাকে কেবল ভাবের বাহন হইলেই চলিবেনা, ভাষাকে সমাজের সর্বস্বীন উন্নতির দ্যোতক হইতে হইবে। সাহিত্যিক বিবেকানন্দের এই দূরদৃষ্টি প্রশংসনীয়। যুগে যুগে ভাষার বিবর্তন সমাজকে ক্রমশ উন্নততর হইতে সহায়তা করিয়াছে— ইহা প্রমানিত সত্য। গভীর মননশীলতার অধিকারী বিবেকানন্দ সামাজিক উন্নতির দিকটিকেও সাহিত্যের সহিত সংমিশ্রিত করিয়া আপনার অন্তরাঙ্গার উৎসারিত নিত্য সত্যের প্রকাশ ঘটাইয়াছেন। তাই তিনি বলিয়াছেন যে, ভাষার উন্নতি না হইলে সমাজের উন্নতিও অসম্ভব। সমাজ গতিশীল বলিয়া ভাষাও গতিশীল। সময়ে সময়ে সকল ভাষার-ই পরিবর্তন স্বাভাবিক। ভাষার এই পরিবর্তনশীলতাই ইহাকে প্রাণবন্ত করিয়া তোলে। শুধু তাহাই নহে, সহজ-সরল ভাষায় বর্ণিত বিষয় সাধারণ মানুষকে বৈজ্ঞানিক দৃষ্টিকোণ হইতে বিষয়ের সত্যাসত্য যাচাই করণেও সাহায্য করিবে বলিয়া বিবেকানন্দ মনে করেন।

অনুবাদ সাহিত্য বাংলা সাহিত্যের একটি অন্যতম ধারা। বিশ্বের বিভিন্ন প্রান্তের প্রতিষ্ঠিত রচনাসকল মাতৃভাষায় অনুবাদ করিয়া বিভিন্ন সাহিত্যিক আপন আপন মাতৃভাষাকে সমৃদ্ধ করিয়াছেন। বিদেশীভাষার ভাব, ভাবনা, বিষয়বস্তু সমাজের গতিপ্রকৃতির বর্ণনা— এই সবকিছু অনুবাদ সাহিত্যের প্রাণ। তথাপি অনুবাদ সাহিত্যের মূল্য বিষয়ে অনেক পণ্ডিতই সন্দেহান। কারণ অনুবাদকালে অনুবাদক আপনার সামাজিক অবস্থানের দ্বারা প্রভাবিত হয়ে পড়েন এবং তার ফলে অনুবাদ সাহিত্যের মৌলিকতা নষ্ট হয় এবং অনুবাদকের নিজস্ব ধারণা অনুবাদ সাহিত্যকে দুষ্ট করে। বিবেকানন্দের সাহিত্য আলোচনা কালে অনুবাদ সাহিত্য সম্পর্কে বিবেকানন্দের নেতিবাচক দৃষ্টিভঙ্গি এই ধারণারই প্রতিফলন। দেখা যায় যে, বিবেকানন্দ অনুবাদ সাহিত্যের প্রতি খুববেশী শ্রদ্ধাশীল ছিলেন না। কারণ, এক্ষেত্রে অনুবাদকের অনুবাদশিল্প আপন ধর্মচিন্তা, আবেগ ও বিশ্বাসের দ্বারা প্রভাবিত হওয়ার সমূহ সম্ভাবনা বর্তমান। এবিষয়ে বিবেকানন্দ স্পষ্টভাবেই তাঁহার মত ব্যক্ত করিয়া গিয়াছেন। তিনি বলিয়াছেন, “মাসপেরো (Maspero) বলে এক মহাপণ্ডিত, মিশর প্রস্তুতত্বের অতি প্রতিষ্ঠ লেখক, ‘ইস্ট্রায়ার আঁসিএন ওরিআঁতাল বলে মিশর ও বাবিলদের এক প্রকাণ্ড ইতিহাস লিখেছিলেন। কয়েক বৎসর পূর্বে উক্ত গ্রন্থের এক ইংরেজ প্রস্তুতত্ববিদের ইংরেজীতে তর্জমা পড়ি। এবার ব্রিটিশ মিউজিয়ামের এক অধ্যক্ষকে কয়েকখানি মিশর ও বাবিল – সঙ্ক্ষীয় গ্রন্থের বিষয় জিজ্ঞাসা করায় মাসপেরোর গ্রন্থের কথা উল্লেখ হয়। তাতে আমার কাছে উক্ত গ্রন্থের তর্জমা আছে শুনে তিনি বললেন যে ওতে হবে না. অনুবাদক কিছু গোঁড়া ক্রিষ্টান; এজন্য যেখানে যেখানে মাসপেরোর অনুসন্ধান খ্রীষ্টধর্মকে আঘাত করে. সে সব গোলমাল করে দেওয়া আছে। মূল ফরাসী ভাষায় গ্রন্থ পড়তে বললেন। পড়ে দেখি তাইতো – এ যে বিষম সমস্যা। ধর্ম গোঁড়ামিটুকু কেমন জিনিস জানতো?— সত্যাসত্য সব তালগোল পাকিয়ে যায়। সেই অবধি ও সব গবেষণা গ্রন্থের তর্জমার ওপর অনেকটা শ্রদ্ধাকমে গেছে।”^{১০}

বিবেকানন্দ অনুবাদ গ্রন্থের গ্রহণযোগ্যতা বিষয়ে প্রশ্ন তুলিয়া আপনার মনোভাবনার পরিচয় যেমন দিয়াছেন, তেমনি আলোচ্য ক্ষেত্রে মূল ফরাসী ভাষায় গবেষণা গ্রন্থ পাঠ করিয়া তিনি ফরাসী ভাষায় তাঁহার ব্যুৎপত্তি ও দক্ষতার প্রতিও ইঙ্গিত করিয়াছেন। বিভিন্ন দেশের ভাষা ও সাহিত্যের গভীরে প্রবেশ করিয়া এবং তাহাদের সারসত্ত্বটুকু গ্রহণ করিয়া তিনি এই সিদ্ধান্তে উপনীত হইয়াছিলেন যে, ভাষাকে প্রাণবন্ত এবং গতিশীল করিয়া না তুলিলে এবং তাহাকে বিশেষণের ভারমুক্ত করিতে না পারিলে উহা কদাপি সাধারণের

নিমিত্ত অব্যক্তকে ব্যক্ত করিবার, অনির্বচনীয়কে বচনে প্রকাশ করিবার দক্ষতা অর্জন করিতে পারিবে না। সঙ্গে সঙ্গে তিনি পরোক্ষভাবে ইহাও ইঙ্গিত করিয়াছেন যে, অনুবাদ সাহিত্যের গ্রহণযোগ্যতাকে প্রশ্নাতীতভাবে সুপ্রতিষ্ঠিত করিতে হইলে অনুবাদকে কে ধর্মীয় গোঁড়ামী হইতে সম্পূর্ণরূপে মুক্ত হইতে হইবে।

চিকাগো ধর্ম মহাসম্মেলনের পর ১৮৯৬ সালের মধ্যে স্বামীজী দেশে এবং বিদেশে যে সমস্ত ভাষণ প্রদান করেন সেই সব ভাষণ সমূহের বিশ্লেষণ পূর্বক তাঁহার বাচন রীতির যে পরিচয় পাওয়া যায় তাহা হইতে বিবেকানন্দের সাহিত্য ভাবনার বিকাশ পরিলক্ষিত হয়। কর্মযোগ, জ্ঞানযোগ, রাজযোগ এবং ভক্তিযোগ-এর যে বিশ্লেষণ বিবেকানন্দ করিয়াছেন তাহা উত্তম সাহিত্যের পরিচায়ক। কর্মের প্রকৃতি বিশ্লেষণ, নিষ্কাম কর্মের আদর্শ ব্যাখ্যা, কর্ম ও কর্তব্যের ধারণার সংযুক্তির ব্যাখ্যা- বিবেকানন্দের গভীর সাহিত্য প্রেমের পরিচায়ক। শুধু তাহাই নহে, কর্মযোগের আদর্শ ব্যাখ্যায় বিবেকানন্দ যে আদর্শ এখানে তুলিয়া ধরিয়াছেন তাহা বীরত্বের প্রতীক। কারণ নিষ্কাম কর্ম সাধনের জন্য দুর্বলতা নহে, সাহসিকতা আবশ্যিক। সংসার ত্যাগী এবং সংসারী উভয়েরই প্রয়োজন নিষ্কাম কর্ম সম্পাদন, উভয়েরই প্রয়োজন সাহসিকতা এবং আত্মোৎসর্গের জন্য মানসিক দৃঢ়তা। গল্পের আকারে কর্তব্য কর্মের যে ব্যাখ্যা বিবেকানন্দ প্রদান করিয়াছেন, যে সহজ-সরল ভাষা তিনি ব্যবহার করিয়াছেন তাহার সাহিত্য মূল্য নিতান্ত অল্প নহে। রাজা, সন্ন্যাসী এবং রাজকন্যা – এই তিনজনের সঙ্গে একটি পাখীর জীবনকে জড়াইয়া বিবেকানন্দ যেভাবে গৃহীর কর্তব্য সম্পর্কে সমাজকে সচেতন করিয়াছেন- তাহা অনবদ্য। এখানে ‘প্রতীক হিসেবে ব্যবহার করা হইয়াছে পাখি, পাখিটির স্ত্রী এবং তাহার তিনটে বাচ্চাকে। পাখির সমগ্র সংসারটি অতিথি সেবার নিমিত্ত আত্মোৎসর্গ করিয়াছিল। এইভাবেই তাহারা পালন করিয়াছিল গৃহীর কর্তব্য। প্রতীক হিসেবে বিবেকানন্দ পক্ষীসংসারকে ব্যবহার করিয়া বাংলা সাহিত্যের একটি অন্যতম রূপ- ‘প্রতীকবাদ (Symbolism) –এর সাহায্য লইয়াছেন বলিয়া মনে হয়।

‘প্রতীকবাদ বাংলা সাহিত্যের একটি অন্যতম ধারা। এই ধারায় একএকটি চিহ্নের মাধ্যমে একএকটি ভাবকে প্রস্ফুটিত করিয়া তোলা হয়। প্রতীকের মাধ্যমে বিষয়বস্তুর ব্যাঞ্জনা দুরূহ বিষয়কে পাঠকের কাছে বা শ্রোতার কাছে বোধযোগ্য করিয়া তোলে। এস্থলে বিবেকানন্দ তাঁহার কর্মযোগের আলোচনা প্রাক্কালে গৃহীর কর্তব্য- কর্মের জটিল তত্ত্বকে সাধারণ যোগ্য করিবার নিমিত্ত ‘পক্ষীসংসার’- কে প্রতীক রূপে ব্যবহার করিয়া বাংলা সাহিত্যের সেই ধারারই প্রয়োগ ঘটাইয়াছেন বলিলে অত্যাুক্তি হইবে বলিয়া মনে হয় না।

তবে সাহিত্যে প্রতীকের ব্যবহার কখনো কখনো কাব্যকে রহস্যময় করার নিমিত্ত ব্যবহৃত হয়। কিন্তু বিবেকানন্দ রহস্যময়তার অবসান কল্পেই ব্যবহার করিয়াছেন প্রতীক। বিবেকানন্দের সাহিত্য আসলে মানবতাবাদী, বিশেষ করিয়া অস্তিত্ববাদী ভাবনার আলোকে উদ্ভাসিত। এখানে নিছক কল্পনাবিলাসিতার পরিবর্তে রহিয়াছে অসহায় মানুষের সাক্ষর চিত্র এবং সেই সঙ্গে রহিয়াছে জীবন থেকে জীবনে রূপান্তরিত হওয়ার রূপরেখা। অস্তিত্ববাদের মূল কথাই হইল মানুষের স্বাধীন সত্তায় বিশ্বাস। সাধারণভাবে এইটি বলা হইয়া থাকে যে, মানুষ পরিবেশ এবং পারিপার্শ্বিকতার ওপর নির্ভরশীল হইয়াই নিজের অস্তিত্ব রচনা করে। মানুষ যতক্ষণ পর্যন্ত না আত্মবিকাশের শেষ বিন্দুতে পৌঁছাইতেছে ততক্ষণ তাহাকে পরিবেশ নির্ভর হইয়াই চলার পথে আগাইয়া যাইতে হইবে।

আসলে অস্তিত্ববাদের প্রথম কথাই হইল চিন্তার কেন্দ্রস্থলে মানুষের অস্তিত্বকে রাখা; তার স্বাতন্ত্র্য

এবং তার অভিজ্ঞতাকে বোঝার চেষ্টা। অস্তিত্ববাদের দুইটি রূপ – প্রথমতঃ মানবিক সত্তার বিষয়ে অস্তিত্ববাদীদের প্রশ্ন এবং দ্বিতীয়ত, সত্তাজিজ্ঞাসায় বহিরঙ্গ বিচারের চেয়ে অন্তরঙ্গ একাত্মতার উপর প্রাধান্য দেওয়া। এই দুইটি রূপ আসলে অস্তিত্ববাদী চিন্তাধারার দুইটি ধাপ। প্রথমটি থেকে দ্বিতীয়টিতে উত্তরণেই এর সার্থকতা। বহিরঙ্গের বিচারে মানুষ নিজেই নিজের জগতে সীমাবদ্ধ, এক একজন বিচ্ছিন্ন দ্বীপের বাসিন্দা। আপন দুঃখ-মন্ত্রণা, চাওয়া-পাওয়ার বেদনা – নিয়েই তাহার জগৎ। কিন্তু অন্তরঙ্গ সে অপরের সঙ্গে একাত্ম। এই একাত্মতা অনুভব করাই অত্মবিকাশের চরম লক্ষ্য।

তবে বিবেকানন্দের মানবতাবাদী ভাবনায় মানুষের আত্মবিকাশ চরম লক্ষ্য হইলেও তাহা আধ্যাত্মিকতার ভিত্তির উপর প্রতিষ্ঠিত। বিবেকানন্দের শূদ্রজাগরণের ধারণা এই কথাই ব্যক্ত করে। আত্মবিকাশের প্রথম ধাপে শূদ্রগণ ঘটাইবে বহিরঙ্গের অভাবনীয় উন্নতি। একে তিনি বলিয়াছেন অভ্যুদয়। কিন্তু অভ্যুদয়ে উত্তরণেই আত্মবিকাশের চরম অবস্থা নহে। অভ্যুদয়ের পর আসিবে নিঃশ্রেয়স, যেখানে মানুষ আধ্যাত্মিকতাকে ভিত্তি করিয়া একাত্ম হইবে পরমাত্মার সহিত। বিবেকানন্দ উদাত্ত কণ্ঠে মানুষের জয়গান গাহিয়াছেন, মানুষকে সর্বকালের শ্রেষ্ঠত্বের আসনে অধিষ্ঠিত করিয়াছেন। তিনি বলিয়াছেন, “বিশ্বব্রহ্মাণ্ডে সকল অবয়বের মধ্যে মানবদেহই হচ্ছে শ্রেষ্ঠ এবং মানবসত্তাই হচ্ছে শ্রেষ্ঠ সত্তা। মানুষ সমস্ত প্রাণীর চেয়ে, সমস্ত দেবদেবতের চেয়ে উন্নততর, মানুষের চেয়ে মহত্তর কেউ নেই। একমাত্র মানুষই পূর্ণতা লাভ করতে পারে।...দেবতারাও মানবজন্ম ছাড়া সরাসরি মুক্তি লাভ করতে পারে না।”^{১৬}

মানবতার পূজারী বিবেকানন্দ মানবের হৃদয়াসনকেই ঈশ্বরের মন্দির বলিয়াছেন। তিনি জীবন্ত ঈশ্বরের পূজারী। বিবেকানন্দের মতে, “মানুষের দেহ হল সর্বশ্রেষ্ঠ মন্দির। যে মুহূর্তে প্রতিটি মানুষের মধ্যে ঈশ্বরদর্শন করে সশ্রদ্ধভাবে উঠে দাঁড়াতে সক্ষম হব সেই মুহূর্তেই সব বন্ধন থেকে আমার মুক্তি ঘটবে। সব বন্ধনই ছিন্ন হয়ে যাবে।”^{১৭} বিবেকানন্দ এইভাবে বহিরঙ্গ হইতে অন্তরঙ্গ যাত্রা করিবার কথা বলিয়াছেন। এই অন্তরঙ্গসেই মানুষ মুক্ত হইয়া পরমাত্মা তথা ব্রহ্মত্ব প্রাপ্ত হয়।

বিবেকানন্দের সাহিত্যভাবনার একটি অন্যতম অধায় তাঁর পত্রাবলী। অধ্যাপক প্রণবরঞ্জন ঘোষ তাঁহার ‘বিবেকানন্দ ও বাংলা সাহিত্য’ গ্রন্থে এই প্রসঙ্গে মন্তব্য করিতে গিয়া বলিয়াছেন, “পত্রলেখকের ব্যক্তিত্ব যে পত্রকে কী জীবন্ত ব্যক্তিত্বে ভাস্বর করে তোলে, তার আশ্চর্য উদাহরণ স্বামীজীর পত্রাবলী। বিবেকানন্দ মানসের পূর্ণ পরিচয় লাভের জন্য এই পত্রগুলি অমূল্য উপকরণ। সেই সঙ্গে বিবেকানন্দের সাহিত্য প্রতিভার অভ্রান্ত স্বাক্ষর। ‘উদ্বোধনে’ প্রকাশিত রচনাবলীর মতো এগুলি সচেতনমানের সৃষ্টি নয় অথচ শিল্প নৈপুণ্যের বিচারে সমান মর্যাদার অধিকারী। কোন কোন ক্ষেত্রে বরং বেশী বলেই মনে হয়।”^{১৮}

বস্তুতঃ বিবেকানন্দের পত্রাবলী তাঁর অপূর্ব গদ্যশৈলীর বাস্তব দৃষ্টান্ত। কথিত রহিয়াছে যে, মানুষের চক্ষু এবং পত্র মানব মনের দুইটি দর্পণ। মানুষের চক্ষু তার অন্তরের অন্যতম প্রতিচ্ছবি। অনুরূপভাবে রচনাকারের অন্তরের ভাবনার যথার্থ বাহক তাঁর পত্রাবলী। এপ্রসঙ্গে মন্তব্য করিতে গিয়া প্রণবরঞ্জন ঘোষ বলিয়াছেন, “স্বামীবিবেকানন্দের গদ্যশৈলী রজোগুণ সম্পন্ন এবং একেবারে মুখের ভাষার মতোই দ্রুত চলনে তার কৃতিত্ব। বলা বাহুল্য তাঁর ব্যক্তিত্বের অন্তর্নিহিত গতিশীলতাই, তাঁর গদ্যেও গতিবেগ সঞ্চার করেছে। চিঠিপত্রের ক্ষেত্রে এই গতিসম্পন্ন ভাষা ইম্পাতের শাণিত উজ্জ্বলতা এনে দিয়েছে। চিত্তের দিক থেকে কেদাজ্ঞের মুক্ত স্বচ্ছ দৃষ্ট এবং জীবনের দিক থেকে কোলকাতার কথ্যভাষার সঙ্গে এ দুয়ে মিলে তাঁর চিঠি পত্রের ভাষাকে

গড়ে তুলেছে। জগৎ ও জীবনের নানা দিকে তাঁর দৃষ্টি, তবু মূলত তিনি সন্ন্যাসী- একথাটি তাঁর চিঠিতে পরিষ্ফুট, অথচ এ সন্ন্যাসের একটি মূল আদর্শ ‘জগদ্ধিতায়’ – আধুনিক কালে যার নাম “বিশ্বপ্রেম”। স্বদেশ, স্বজাতি, সেইসঙ্গে সর্বমানবের প্রতি অপরিমেয় প্রেমের গভীর মন্ত্রধ্বনি তাঁর চিঠিপত্রের মানস পরিমণ্ডলে অনাহত সুরে বেজে চলেছে – একটু কান পাতলেই শোন যায়।”^{২৯}

বাংলা সাহিত্যের ইতিহাসে বিবেকানন্দের পত্রবালী এক অনন্য প্রতিভার স্বাক্ষর সে বিষয়ে কোন সন্দেহ নাই। পত্রগুলিতে বিভিন্নভাবে প্রকাশ ঘটিয়াছে। কখনো সাধারণ মানবের অন্তর যাতনার প্রকাশ ঘটিয়াছে, আবার কখনো সেই মন্ত্রণাপাশ হইতে তাহাদের মুক্ত করিবার লৌহকঠিন প্রতিজ্ঞা ধ্বনিত হইয়াছে। গুরুভাইদের প্রতি অসীম ভালোবাসার বাহক হইয়া পত্রগুলি কখনো তাহাদের কন্মোদ্দীপনা জাগরিত করিতেছে, আবার কখনো বা তাহার উপদেশাবলীর বাহক হইয়া গুরুভাইদের মথার্থ পথের পথিক করিয়া তুলিবার নিমিত্ত প্রয়াস পাইতেছে। আবার কখনোও বা সমাজের চিত্র অঙ্কিত করিয়া আপন হৃদয়ের মর্মবেদনা প্রকাশে ব্যাপ্ত হইয়াছেন।

বিবেকানন্দের সাহিত্য নীরস গদ্যসংকলন মাত্র নহে। তাহা সাহিত্যরসের দ্বারা জারিত এক অনুপম সৃষ্টি। তাহার সাহিত্যে হাস্যরস, বীররস এবং শান্ত রসের সমাহার ইহাকে অনন্য করিয়া তুলিয়াছে। রসশ্রেষ্ঠ গুরুর সুরসিক শিষ্যের হাস্যরসের খারা তাহার সাহিত্যকে অপরাপর হাস্যরসিক লেখকদের সহিত শ্রেষ্ঠত্বের আসনে অধিষ্ঠিত করিয়াছে। বস্তুতঃ বিবেকানন্দের ব্যক্তিত্বের পূর্ণ পরিচয় লাভ করিতে হইলে তাহার কৌতুক, পরিহাস, ব্যঙ্গ, বিদ্রূপ ও সেন্স অব হিউমার সম্পর্কে সম্যক ধারণা থাকা আবশ্যিক। বিবেকানন্দের হাস্যরসের পূর্ণ পরিচয় পাওয়া যায় তাহার পত্রাবলীতে। তাহার অনিন্দ্যসুন্দর হাস্যরসের নিদর্শন পূর্বক এই পত্রটি উল্লেখ করা যায় – “বাবুরামের লম্বা পত্র পড়লাম। বুড়ো বেঁচে আছে– বেশ কথা। তোমাদের আড্ডাটি নাকি বড় ম্যালেরিয়াস – রাখাল আর হরি লিখছেন। রাজাকে আর হরিকে আমার বহুত দণ্ডবৎ লাড়িবৎ ইষ্টিকবৎ ছত্রবৎ দিবে। আমার বহুত চিঠি লিখবার সময় বড় একটা হয়না। লেকচার ফেফচার তো কিছু লিখে দিই না। একটা লিখেদিয়েছিলুম যা ছাপিয়েছে। বাকি সব দাঁড়াবাঁপ যা মুখে আসে, গুরুদেব জুটিয়ে দেন। কাগজপত্রের সঙ্গে কোন সঙ্কটই নাই। একবার ডেটয়েটে ঝাড়া তিনঘণ্টা বুলি ঝেড়েছিলুম। আমি নিজে অবাক হয়ে যাই সময়ে সময়ে; ‘মধো’ তোর পেটে এতও ছিল!”^{৩০}

এই পত্রাংশটির বিশ্লেষণ পূর্বক ইহা অবগত হওয়া যায় যে, বিবেকানন্দ তাহার কথাবার্তার স্বাভাবিক রসভঙ্গিমাকে বিন্দুমাত্র বিকৃত না করিয়া হাস্যরসের জাল বিস্তার করিয়াছেন। শব্দচয়নের দক্ষতা এবং তাহার সহিত হাস্যরসের মিলনে বিবেকানন্দ যেমন অপূর্ব স্বাদের ব্যঞ্জন তৈরী করিয়াছেন, তেমনি আপনার সম্পর্কে আপনি হান্কাচালের বাক্য ব্যবহার পূর্বক আপনার আত্মবিকাশের অতল সাগরের সন্ধান দিয়াছেন। এইখানেই বিবেকানন্দের হাস্যরসের সার্থকতা। তাহার হাস্যরসে তিনি কেবল অন্যকে জারিত করেন নাই, একই সঙ্গে আপনার হাস্যরসিক সত্তাটিকেও সুন্দর ভাবে জারিত করিয়াছেন। প্রায় প্রতিটি পত্রেই বিবেকানন্দের গুরুগভীর বিষয় উপস্থাপিত করার পাশাপাশি কৌতুক ও ব্যঙ্গ রসে জারিত করিয়া উপস্থাপিত বিষয়বস্তুকে অনন্য করিয়া তুলিয়াছেন। বাংলা সাহিত্যের ইতিহাসে বিবেকানন্দকে তাহার হাস্যরস অমরত্ব দান করিয়াছে – সে বিষয়ে কোন সন্দেহ নাই।

হাস্যরসাত্মক ভঙ্গিতে বিবেকানন্দ তথাকথিত ভারতীয় জাতপাতের তীব্র সমালোচনা করিয়াছেন।

স্বামী ব্রহ্মানন্দকে লেখা জনৈকা বিমলা ও তার গুরু শশীসাগেলকে উদ্দেশ্য করিয়া বলিয়াছেন, “ধর্ম কি আর ভারতে আছে দাদা! জ্ঞানমার্গ, ভক্তিমার্গ, যোগমার্গ সব পলায়ন। এখন আছেন কেবল ছুৎমার্গ- আমায় ছুঁয়োনা, আমায় ছুঁয়োনা। দুনিয়া অপবিত্র, আমি পবিত্র। সহ ব্রহ্মজ্ঞান, ভালো মোর বাপ !! হে ভগবান ! এখন ব্রহ্ম হৃদয় কন্দরেও নাই, গোলকেও নাই, সর্বভূতেও নাই- এখন ভারতের হাঁড়িতে...”^{১১}

এই ধরনের বক্তব্যের মধ্যদিয়া স্বামীজী বেদনাহত হৃদয়ে তিক্ত কঠোর বাস্তবকে যে ভাবে দক্ষতার সহিত ব্যাঙ্গাত্মক ভঙ্গিতে তুলিয়া ধরিয়াছেন – বাংলা সাহিত্যের জগতে তাহা অতুলনীয়। বেশীরভাগ ক্ষেত্রে ধর্মের নামে কপটতার জাল বিস্তার করিয়া যে ভাবে জাতি ভেদের গাঁড়ামিকে প্রাধান্য দিয়া ভারতবর্ষের অন্তরসত্তাকে জলাঞ্জলি দেওয়ার সুনিপুণ ব্যবস্থা করা হইয়াছিল স্বামীজী তাঁহার মূলে কুঠারাঘাত করিতে চাহিয়াছেন বলিষ্ঠ লেখনীর দ্বারা। এইভাবে অনিন্দ্যসুন্দর রসসৃষ্টির মাধ্যমে কপটতার জাল ছিন্ন করিয়া বিবেকানন্দ প্রকৃত ধর্মের মর্মরবাণী পাঠকের সামনে তুলিয়া ধরিয়াছেন। এইভাবে আমরা বিবেকানন্দের হাস্যরসিক সত্তার বিচ্ছুরণ লক্ষ্য করি।

বিবেকানন্দের সাহিত্যভাবনার বাহন রূপে তাঁহার পত্রাবলী যেমন অসামান্য, তেমনি ‘কবি’ বিবেকানন্দের কবিতাবলীও তাঁহার সাহিত্যিক সত্তার যথার্থ প্রতিফলন। বিবেকানন্দ যে কয়টি কবিতা রচনা করিয়াছেন সেগুলির মধ্যে বীররস ও রৌদ্ররসের সঞ্চারণ যেমন ঘটিয়াছে, তেমনি রহিয়াছে ভয়ানক রস ও শাস্ত্ররসের প্রকাশ।

স্বামীজীর কবিতায় বীররসের যে ধারা প্রবাহিত তাহার প্রেরণা কবি মধুসূদন দত্ত। স্বামীজীর ‘পানপাত্র’ কবিতাটিতে বীররসের ধারা প্রবাহমান। এই কবিতার একটি ছত্র উল্লেখ করিয়া বিবেকানন্দের বীররসের স্বরূপটি অনুধাবন করিবার নিমিত্ত প্রয়াসী হইব।

“দুর্গম দুঃসহ পত্নী – এই তব পথ,

প্রতি পদে অবিশ্রান্ত উপল সজ্জাত

সে আমারি দান।”^{১২}

স্বামীজীর এই কবিতাটির প্রতি ছত্রে ধ্বনিত হয়েছে বীররস,

“ডাকে ভেরী, বাজে বর্ন বর্ন দামামা নক্সাড়, বীর দাপে কাঁপে ধরা।

ঘোষে তোপ বব-বব-বম্, বব-বব-বম্, বন্দুকের কড়াকড়া।।

ধূমে ধূম ভীম রণস্থল, গরজি অনল বমে শত জ্বালামুখী।

ফাটে গোলা- লাগে বুক গায়, কোথা উড়ে মায় আ- সোয়ার ঘোড়া হাতি।।

পৃথি তল কাঁপে থরথর, লক্ষ্য অশ্ববরপৃষ্ঠে বীর ঝাঁকে রণে।

ভেদধুম গোলা বরিষণ গুলি সন্ সন, শক্রতোপ আনে ছিনে।।

.....”^{১৩}

বীর রসের পাশাপাশি ভয়ানক রসের প্রকাশ ঘটিয়াছে বিবেকানন্দের ‘Kali the Mother’ কবিতাটিতে। কবি সত্যেন্দ্রনাথ দত্তের অনুবাদ থেকে কয়েকটি পঙক্তি উল্লেখই ভয়ানক রসের পরিচয়ে যথেষ্ট।

“... লক্ষ্য লক্ষ্য ছায়ার শরীর! দুঃখরাশি জগতে ছড়ায়;

নাচে তারা উন্মাদ তাণ্ডবে; মৃত্যুরূপা মা আমার আয়!

করালি! করাল তোর নাম, মৃত্যু তোর নিঃশ্বাসে প্রশ্বাসে

তোর ভীম চরণ-নিষ্ফেপ প্রতিবাদে ব্রহ্মাণ্ড বিনাশে!

কালি ! তুই প্রলয়রূপিনী, আয় মাগো আয় মোর পাশে।”^{২৪}

শান্তরসেরও স্পষ্ট পরিচয় রহিয়াছে বিবেকানন্দের কবিতায়। তাঁর ‘সন্ন্যাসীর গীত’ এবং ‘জীবন্মুক্তের গীত’ – এই কবিতাদুটিতে শান্তরসের পূর্ণপ্রকাশ ঘটিয়াছে।

“উঠাও সন্ন্যাসী উঠাও সে তান,

হিমাঙ্গি শিখরে উঠিল যে গান–

গভীর অরণ্যে পর্বত প্রদেশে

সংসারের তাপ যথা নাহি পশে,

যে সঙ্গীত-ধ্বনি– প্রশান্ত-লহরী

সংসারের রোল উঠে ভেদ করি;

কাম্বধন কি কাম কিম্বা যশ আশ

যাইতে না পারে কভু যার পাশ;

যথা সত্য-জ্ঞান-আনন্দ-ত্রিবেণী

-সাধু যায় স্নান করে ধন্য মানি,

উঠাও সন্ন্যাসী, উঠাও সে তান,

গাও গাও গাও, গাও সেই গান–

ওঁ তৎ সৎ ওঁ।”^{২৫}

সাহিত্যিক বিবেকানন্দের কবি প্রতিভা তাঁহার দার্শনিক সত্ত্বারও পূর্ণ পরিচায়ক। অদ্বৈতবাদী শংকরাচার্যের মূল আদর্শকে সামনে রাখিয়া বিবেকানন্দ অদ্বৈতবাদী তত্ত্বের সার্থক প্রকাশ ঘটাইয়াছেন ‘জাগ্রত দেবতা’ কবিতাটিতে। এই কবিতাটিতে ফুটিয়া উঠিয়াছে এক অনন্তব্রহ্মের বহুরূপে প্রকাশিত হওয়ার সত্যতা। প্রকাশের ভিন্নতা সত্ত্বার একত্বের হানি ঘটাইতে পারে না বরং বহুরূপে প্রকাশিত সত্ত্বা অন্তরালে একরূপে বিরাজমান– ইহাই যথার্থ সত্য। এই সত্যেরই প্রতিফলন ঘটিয়াছে ‘জাগ্রত দেবতা’ কবিতাটিতে।

“সেই এক বিরাজিত অন্তরে বাহিরে,
 সব হাতে তাঁরি কাজ,
 সব পায়ে তাঁরি চল,
 তাঁরি দেহ তোমরা সবাই,
 কর তাঁর উপাসনা,
 ভেঙে ফেলো আর সব পুতুল প্রতিমা ।

.....

ওরে মূর্খদল!
 জীবন্ত দেবতা ঠেলি',
 অবহেলা করি'
 অনন্ত প্রকাশ তাঁর এ ভুবনময়,
 চলেছিস ছুটে মিথ্যা মায়ার পিছনে
 বৃথা ধ্বংস কলহের পানে—
 কর তাঁর উপাসনা, একমাত্র প্রত্যক্ষ দেবতা,
 ভেঙে ফেলো আর সব পুতুল প্রতিমা ।”^{২৬}

‘The Life of Swami Vivekananda’ গ্রন্থে কবিতা সম্বন্ধে স্বামীজীর চিন্তাধারার প্রকাশ ঘটানো হইয়াছে সুন্দরভাবে । “Poetry because it is the Language of ideals, made a strong appeal to Naren. Wordsworth was to him the fixed star of poetic firmament. Naren lived in the world of ideals, where history and philosophy and poetry and all the science are recognised as phases of reality. He possessed a prophetic vision of learning, wherein thought was seen as subservient to the real purpose of life, the intellect being the fuel on which the soul fed and which it burned in its supreme effort to go ultimately beyond the intellect, beyond all thought.”^{২৭}

আলাসিন্সা পেরুমলকে লেখা ১৭ই ফেব্রুয়ারী, ১৮৯৬ তারিখের চিঠিতে বিবেকানন্দ তাঁর ইংরেজী ভাষায় সাহিত্য সাধনার মূল স্বরূপটি এইভাবে বিশ্লেষণ করেছেন । “To put the Hindu ideas into English and then make out of dry philosophy and intricate mythology and queer, startling psychology, a religion which shall be easy, simple, popular, and at the same time meet the

requirements of the highest minds, is a task which only those can understand who have attempted it. The abstract Advaita must become living – poetic – in everyday life; out of hopelessly intricate mythology must come concrete moral forms and out of bewildering youngism must come the most scientific and practical psychology- and all this must be put into such a form that a child may grasp it. That is my life's work.”²⁶

বিবেকানন্দের সাহিত্যে বীররসের প্রকাশের অন্যতম বাহন তাঁহার পত্রবলী। ১৮৯৪ খ্রীষ্টাব্দে স্বামী রামকৃষ্ণানন্দকে লেখা একটি চিঠিতে তাঁহার অন্তরের অন্তঃস্থল হতে উৎসারিত বীররসের প্রকাশ ঘটিয়াছে। তিনি বলিয়াছেন, “সমাজকে জগৎকে electrify করতে হবে বসে বসে গল্পিবাজি আর ঘটানাড়াড় কাজ? ঘটানাড়া গৃহস্থের কর্ম। ... তোমাদের কাজ distribution and propagation of thought currents. তাই যদি পারো, তবে ঠিক, নইলে বেকার। রোজকার করে খাওগে...। Life is ever expanding contraction is death. যে আত্মস্তর আপনার আয়েস খুঁজছে, কুঁড়েমি করছে, তার নরকেও জায়গা নেই। যে আপনি নরক পর্যন্ত গিয়ে জীবের জন্য কাতর হয়ে, চেষ্টা করে, সেই রামকৃষ্ণের পুত্র-ইতরে কৃপণাঃ যে এই মহাসন্ধি পূজার সময় কোমর বেঁধে খাড়া হয়ে গ্রামে গ্রামে ঘরে ঘরে তাঁর সন্দেশ বিতরণ করবে, সেই আমার ভাই, সেই তাঁর ছেলে। বাকি যে তা না পারো – তফাৎ হয়ে যাও এই বেলা ভালোয় ভালোয়। ... এই কথাটি খালি বলছি, যে যে এই চিঠি পড়বে, তার ভিতর আমার spirit আসবে, বিশ্বাস কর।”²⁷

স্বামীজীর সাহিত্য আলোচনার সমস্ত দিক বিশ্লেষণ পূর্বক ইহা বলা যায় যে, সাহিত্যিক হিসেবে তিনি চরম আদর্শবাদী ও বাস্তববাদী। কুসংস্কারের বেড়াজালে যখন সমগ্র ভারতবর্ষ হাঁসফাঁস করিতেছে, ধর্মাক্রান্তা যখন মানুষকে স্বার্থপরতায় পটু করিয়া তুলিয়াছে, অধিকাংশ দরিদ্র ভারতবাসী যখন অন্নবস্ত্রহীন হইয়া নিরন্নতার সঠিক প্রতিচ্ছবি স্বরূপ হইয়া উঠিয়াছে তখন কঠোর বাস্তবকে সাহিত্যের আলোকে উদ্ভাসিত করিয়া মানুষের অন্নবস্ত্র ও বুদ্ধি হৃদয়ের সামঞ্জস্য সাধনে তিনি ব্রতী হইয়াছেন। চরম আদর্শবাদী বিবেকানন্দ আত্মার আলোকে জীবনের পরমসত্যটি সাহিত্যের মধ্যদিয়া প্রকাশ করিতে চাহিয়াছেন। বিবেকানন্দের জীবন এবং সাহিত্য আমাদের দৈনন্দিন জীবন সংগ্রামের রসদ। বাংলা সাহিত্যের বিবর্তনের ধারা গভীরভাবে অনুসন্ধান করিলে স্পষ্টতঃই প্রতীয়মান হইবে যে, উক্তধারায় সংস্কৃতি আসরের বর্ণচ্ছটা ও বিলাসভূষণের আধিক্য ঘটিলেও প্রাণশক্তির অভাবে তাহা মৃতবৎ হইয়া পড়িয়াছিল, পৌরুষের সুদৃঢ় আত্মবিশ্বাসের প্রকাশে ছিল গভীর প্রয়াসের অনুপস্থিতি। বাংলা সাহিত্যের ইতিহাসে রাবীন্দ্রীক ভাবালুতা সম্পর্কে আমরা যতখানি যল্পবান, অমঙ্গলের সহিত তাঁহার চির সংগ্রামের ভূমিকা সম্পর্কে আমরা ততটাই উদাসীন। বিবেকানন্দের সাহিত্যে রহিয়াছে আত্মবিশ্বাসের অতল সাগর, আত্মবিস্মৃত ভারতবাসীকে স্ব-স্বরূপ সম্পর্কে সচেতন করিবার শক্তিময়ী প্রেরণা, অর্ধমৃত মানবজাতিকে যথার্থ অর্থে সজীব করিবার বিদ্যুৎ স্পর্শ। এই শক্তিময়, গতিময়, প্রাণসঞ্চারী সাহিত্য প্লাবনে প্লাবিত হইবে সমগ্র জগৎ। আর প্রত্যেক ভারতবাসী সেই প্লাবনে অবগাহন করিয়া ভারতবর্ষের সারসত্তার পূর্ণপ্রকাশের নিমিত্ত তাহাদের হৃদয় কুসুমকে প্রস্ফুটিত করিবে- এইভাবেই গঠিত হইবে বিবেকানন্দের নবভারত, সমগ্রবিশ্বকে শোনাইবে শান্তির ললিতবাদী, যথার্থ অর্থেই শ্রেষ্ঠত্বের আসনে অধিষ্ঠিত হইবে বিবেকানন্দের চির আরাধ্যাদেবী ‘ভারতমাতা’।

বিবেকানন্দের সাহিত্যভাবনার ভিত্তি অধ্যাত্মবাদ। অধ্যাত্মবাদের আলোকে তাঁহার মানবতাবাদ সহ

অপরাপর- রসথারা সম্পূর্ণরূপে জারিত। তাই ঊনবিংশ শতাব্দীর অপরাপর চিন্তনায়কদের চেয়ে শ্রীরামকৃষ্ণদেবকেই তিনি আদর্শ পুরুষ হিসেবে বরণ করিয়া লইয়াছেন। কারণ, একমাত্র পরমহংসদেবই প্রত্যক্ষ অধ্যাত্ম উপলব্ধির অধিকারী। শ্রীরামকৃষ্ণদেবের বাণীগুলি তাঁহার কাছে কেবল ধর্ম সাধনার সমন্বয়ের প্রতীক নহে, জীবন ও সাহিত্যের অন্তরঙ্গ যোগাযোগের অন্যতম শ্রেষ্ঠ উদাহরণ। সুতরাং স্বামীজীর সাহিত্য নিছক কল্পনাবিলাসিতা নহে, জীবনের প্রতি ছত্রে বিধৃত পরমসত্যের পূর্ণ প্রকাশের বাহন।

টীকা ও তথ্যপঞ্জী

১. অধ্যাপক জগত লাহা ঃ রবীন্দ্রনাথের সাহিত্য, প্রজ্ঞাবিকাশ, ৯/৩ রামনাথ মজুমদার স্ট্রীট, কলকাতা - ৯
২. প্রণব রঞ্জন ঘোষ ঃ বিবেকানন্দ ও বাংলা সাহিত্য, করুণা প্রকাশনী, কলকাতা ৯, ১৪০৮, পৃষ্ঠা- ১৯
৩. বিবেকানন্দ রচনাসমগ্রঃ কামিনী প্রকাশন, পৃষ্ঠা-১৪১
৪. তদেবঃ পৃষ্ঠা-১৪৩
৫. বিবেকানন্দ রচনা সমগ্র, পৃষ্ঠা- ১২৩, কামিনী, প্রথম খণ্ড
৬. স্বামী বিবেকানন্দের স্মৃতিকথা-র অন্তর্গত ভগিনী ক্রিষ্টিনের স্মৃতিকথা থেকে অনূদিত। মূল ইংরাজী গ্রন্থটি অদ্বৈত আশ্রম থেকে প্রকাশিত- পৃষ্ঠা- ১৫৭-৫৮
৭. বিবেকানন্দ রচনা সমগ্র, কামিনী, পৃষ্ঠা- ৫২, ১৪১১
৮. তদেব, পৃষ্ঠা-৫৯
৯. বাণী ও রচনা, ৬ষ্ঠ খণ্ড, পৃষ্ঠা- ২৪৬
১০. তদেব, পৃষ্ঠা-২৪৬
১১. তদেব, পৃষ্ঠা-৩১-৩৩
১২. বিবেকানন্দ রচনা সমগ্র, কামিনী, পৃষ্ঠা- ১৬১-১৬২,
১৩. তদেব, পৃ- ১৬২
১৪. বিবেকানন্দ রচনাসমগ্র, প্রথম খণ্ড, অনুবাদক ও সম্পাদনা সুধাংশু রঞ্জন ঘোষ, কামিনী প্রকাশনালয়, ৫, নবীনচন্দ্র পাল লেন, কলি- ৯, পৃ- ৯২-৯৩
১৫. তদেব
১৬. বিবেকানন্দ রচনাসমগ্র, ১ম খণ্ড, পৃষ্ঠা-২৯৮
১৭. বিবেকানন্দ রচনাসমগ্র, ২য় খণ্ড, পৃষ্ঠা- ৫০৬

১৮. প্রণবরঞ্জন ঘোষ ঃ বিবেকানন্দ ও বাংলা সাহিত্য ঃ করুণা প্রকাশনী, কলিকাতা – ৯, পৃষ্ঠা- ২১-২১, ১৪০৮
১৯. তদেব, পৃষ্ঠা- ৯১
২০. স্বামীবিবেকানন্দের বাণী ও রচনা ঃ ৬ষ্ঠ খণ্ড, পৃষ্ঠা ৪৫৫, ১৮৯৪
২১. বাণী ও রচনা ঃ ৭ম খণ্ড, প্রথম সংস্করণ, পৃষ্ঠা ৭৫
২২. The Cupঃ অনুবাদঃ প্রণবরঞ্জন ঘোষ, বিবেকানন্দের বাণী ও রচনা, উদ্বোধন কার্যালয়, কলিকাতা, পৃষ্ঠা- ৪৬৬
২৩. শঙ্করী প্রসাদ বসু ঃ বিবেকানন্দে উদ্ভাসিত সুভাষ, দেজ পাবলিশিং, পৃষ্ঠা- ৬৮, ১৯৯৮।
২৪. The Song of the Sannyasis, জুলাই, ১৮৯৫, অনুবাদ ঃ স্বামী শুদ্ধানন্দ
২৫. Kali the Mother, কাশ্মীরে ক্ষীরভবানী দর্শনের পর, সেপ্টেম্বর, ১৯৯৮, ত্রীনগরে লিখিত, অনুবাদ ঃ কবি সত্যেন্দ্রনাথ দত্ত
২৬. The Song of the Sannyasis, জুলাই, ১৮৯৫, অনুবাদ ঃ স্বামী শুদ্ধানন্দ
২৭. অনুবাদ- প্রণবরঞ্জন ঘোষ, মূল কবিতা-The Living God.
২৮. The Life of Swami Vivekananda: Eastern and Western Disciples. Advaita Ashram. 1965. p. 74.
29. Letters of Swami Vivekananda, 1948. p.302.

লিঙ্গবৈষম্যের খাবায় কন্যাকোরক

পাপিয়া গুপ্ত

“নারীকে আপন ভাগ্য জয় করিবার

কেন নাহি দিবে অধিকার।”

এই প্রশ্নের ব্যাপ্তি শুধুমাত্র নারীর জীবৎকালে নয়, তার জন্মপূর্ববর্তী পর্যায়েরও বিস্তৃত। পুরুষ ও নারীর মধ্যে বৈষম্য — নারীর ওপর পুরুষের আধিপত্য বা তার প্রচেষ্টা প্রাচীন যুগ থেকে আধুনিক সভ্যযুগের এক বাস্তব চিত্র। শুধুমাত্র ব্যক্তিগত নয় - পারিবারিক তথা সামাজিক জীবনে নারীর প্রতি নিপীড়ন, তার অবমাননা মানবসমাজে নারীর দাসত্ব তথা হীনতারই পরিচায়ক। এই দমন শুধুমাত্র অর্থনৈতিক, আইনগত বা সমাজস্তরে নয়, এমনকি নৈতিকতার ক্ষেত্রেও প্রসারিত। বিভিন্ন ধর্মীয়শাস্ত্রে নারীকে উপস্থাপিত করা হয়েছে বিবেকবৃদ্ধিহীন, আপাদমস্তক এক আবেগসম্পন্ন ব্যক্তিরূপে যে পুরুষকে তার ইচ্ছার বিরুদ্ধে অন্যায়কর্মে বা পাপ কর্মে প্রবৃত্ত করে। দুটি সমর্থক দৃষ্টান্ত এ প্রসঙ্গে উল্লেখ করা মনে হয় যথেষ্ট। হিন্দুশাস্ত্রে নারীকে 'নরকের দ্বার' রূপে সম্মানিত করা হয়েছে এবং খ্রিষ্টধর্মে আদি পুরুষ আদামকে ধর্মের পথ থেকে বিচ্যুত করে প্রথম পাপকর্মে লিপ্ত করার জন্য দায়ী করা হয়েছে আদি নারী ইভকে। বস্তুতঃ সমাজে নারীর অবস্থান পরসত্তা বা other রূপে যার অতি তুচ্ছ অস্তিত্ব সর্বদাই পুরুষ সাপেক্ষে মূল্যবান — কখনো সে কন্যা, কখনো বা প্রিয়া, কখনো বা মাতা – যে নিজ প্রেমপূর্ণ, নমনীয় সহনশীল আচরণের মাধ্যমে, আপন সঙ্কীর্ণ গভীর মধ্যে আবদ্ধ থেকে, পুরুষের অধীন হয়ে, পুরুষের জীবনকে করে তুলবে সমৃদ্ধ — তার অবস্থান তথা আবৃত-আস্তিত্ব সর্বদাই পুরুষের দ্বারা পুরস্কার স্বরূপ তাকে প্রদান করা হয় এই স্তোকবাক্য “প্রত্যেক সকল পুরুষের পেছনেই একজন নারী আছে” — এই স্বীকৃতি (?) টুকুতেই সে তৃপ্ত, গর্বিত। তথাকথিত আধুনিক সমাজে নারী নির্যাতন তথা ব্যক্তিমানুষ রূপে নারীত্বের অবমূল্যায়নের ঘৃণ্যতম প্রকাশ কন্যা ভ্রূণহত্যা বা 'Female Foeticide'।

ভ্রূণহত্যা বা গর্ভপাত বর্তমান সমাজে একটি অত্যন্ত বিতর্কিত, সংবেদনশীল বিষয় যা নারীর অধিকার এবং সমাজের কল্যাণকে কেন্দ্র করে আবর্তিত হয়েছে। সাধারণভাবে গর্ভপাত বলতে বোঝায় মানবজন্মের স্বাভাবিক প্রক্রিয়াকে ইচ্ছাকৃতভাবে রুদ্ধ করা বা মানবভ্রূণ তথা সম্ভাব্য মানবসত্তাকে তার জীবনের অধিকার থেকে বিরত করা। চিকিৎসাবিজ্ঞানের ভাষায় গর্ভধারণের ২৮ সপ্তাহের মধ্যে ভ্রূণের বিনাশ সাধন করা হলে তা গর্ভপাত রূপে অভিহিত হবে। প্রসঙ্গতঃ উল্লেখ্য 'গর্ভপাত' শব্দটি কোন প্রাকৃতিক কারণে ইচ্ছা নিরপেক্ষভাবে ভ্রূণবিনষ্টিকরণের ক্ষেত্রেও ব্যবহৃত হয়। কিন্তু সেখানে কোন নৈতিকতা বা বিতর্কের অবকাশ থাকে না। কিন্তু লিঙ্গ নির্ধারণ বা 'Sex - determination' (সংক্ষেপে S.D.) এর মাধ্যমে নারী - পুরুষের বৈষম্যের ওপর ভিত্তি করে যখন ভ্রূণটি বিনষ্ট করা হয় তখন এই নিষ্ঠুরতা অনিবার্যভাবে

নৈতিকতার মূলে কুঠারাঘাত করে। বিষয়ে প্রবেশের পূর্বে লিঙ্গ নির্ধারণ প্রসঙ্গে কিছু কথা বলা আবশ্যিক।

আক্ষরিকভাবে লিঙ্গনির্ধারণের অর্থ মাতৃগর্ভে অবস্থিত ভ্রূণটি পুরুষ অথবা নারী তা স্থির করা। কিন্তু ভ্রূণ নির্ধারক যে পদ্ধতি বা প্রক্রিয়ায় ভ্রূণের প্রকৃতিগতভাবে লিঙ্গনির্ধারণ করা হয় তা লিঙ্গবৈষম্য থেকে আবশ্যিকভাবে পৃথক হলেও একথা অনস্বীকার্য যে সামাজিক লিঙ্গবৈষম্যমূলক মনোভাব বা দৃষ্টিভঙ্গিগত ভিত্তির ওপরেই লিঙ্গনির্ধারণমূলক প্রক্রিয়াটি স্থাপিত। কারণ জনগ্রহণের পূর্ববর্তী পর্যায়ে ভ্রূণ অবস্থা থেকেই নারী শুধুমাত্র নারী হবার কারণেই সর্বতোভাবে পরিত্যাজ্য বা হত্যার যোগ্য। সেই কারণবশতঃই বিবাহিত মহিলাকে শুধুমাত্র পুত্রসন্তানের জননী হবার আশীর্বাদ করে উচ্চারিত হয় — “পুত্রবতী ভব।” পুত্রের কামনায় গর্ভবতী মহিলার ক্ষেত্রে করা হয় ‘পুংসবন যাগ।’ সমাজের এই অকারণ অনায়ায় পক্ষপাষ্টিত্বের ফলেই হয়তো কন্যাভ্রূণকে সমূলে বিনষ্ট করে তাকে পৃথিবীর আলো থেকে বঞ্চিত করার হার দিন দিন বৃদ্ধি পাচ্ছে।

বিংশ শতাব্দীর পূর্বে লিঙ্গ নির্বাচনমূলক ভ্রূণহত্যা তুলনামূলকভাবে প্রায় ছিলই না বলা যায়, কারণ তখন জন্মের পূর্বে ভ্রূণের লিঙ্গ নির্ধারণের জন্য আলট্রাসাউন্ড প্রক্রিয়া সহজলভ্য ছিল না। সে সময় জন্মের পর হত্যার মাধ্যমে কন্যাসন্তানের দায় থেকে পরিবারকে বাঁচানো হতো। সেই পৈশাচিক নিষ্ঠুরতা আধুনিককালেও অব্যাহত। দ্বিবিধ জিনগত পরীক্ষণের মাধ্যমে ভ্রূণের লিঙ্গনির্ধারণ সম্ভব হতে পারে — C.V.S. এবং Amniocentesis। নিয়ম অনুসারে প্রথমটি গর্ভাবস্থার অষ্টম এবং দ্বিতীয়টি নবম সপ্তাহে সম্পন্ন হতে পারে। এই জটিল পরীক্ষাগুলিতে ভ্রূণের ক্ষতি হবার সম্ভাবনা প্রবল যার পরিণতি কখনো গর্ভপাত কখনো বা Congenital abnormalities। বিশেষতঃ যদি গর্ভাবস্থার প্রাথমিক পর্যায়ে তা করা হয়। উন্নত দেশগুলিতে সাধারণতঃ C.V.S. গর্ভাবস্থার ১১ তম ও Amniocentesis ১৫তম সপ্তাহের পরে করা হয় এবং সেইসব মহিলার ক্ষেত্রেই প্রয়োগ করা হয় বয়সজনিত বা বংশগত কোন কারণে যাদের ভাবী সন্তানের কোন জিনগত সমস্যার সম্ভাবনা থাকে। কিন্তু অন্য দেশগুলিতে যেখানে অগণিত লিঙ্গ-নির্বাচক ভ্রূণহত্যা সংঘটিত হয় বা হয়ে চলেছে জটিলতা ও ব্যয়বাহুল্যের কারণে ভ্রূণ নির্ধারণের উপায়রূপে C.V.S. বা Amniocentesis এর পরিবর্তে আলট্রাসাউন্ড রূপ সরলতম পদ্ধতি গ্রহণ করা হয়।

লিঙ্গনির্ধারণমূলক ভ্রূণহত্যার ফলে লিঙ্গ অনুপাতের ভারসাম্য বিঘ্নিত হয় যা সামাজিক সমস্যার সৃষ্টি করে। সমীক্ষা অনুসারে, তাইওয়ানে এই অনুপাত প্রতি ১০০ জন নারীতে ১১০ জন পুরুষ — সিঙ্গাপুর ও মালয়েশিয়ায় বসবাসকারী চীনা জনগণের মধ্যে প্রতি ১০০ জন নারীতে ১০৭ জন পুরুষ।^১ সর্বাপেক্ষা আশঙ্কাজনক পরিস্থিতি দেখা গেছে চীনের Lianyungang শহরে যেখানে পাঁচ বছর বয়সের নিম্নবর্তী শিশুদের ক্ষেত্রে এই অনুপাত প্রতি ১০০ জন নারীতে ১৬৩ জন পুরুষ।^২ ভারতেও এই লিঙ্গ নির্ধারক ভ্রূণ হত্যা শুধুমাত্র যে লিঙ্গ অনুপাতের ভারসাম্যকে নষ্ট করছে তা নয়, পরিবারের লিঙ্গ গঠনকেন্দ্রিক সমস্যার মূলেও আঘাত হানছে। ছয় বছর বয়স সীমা পর্যন্ত শিশুদের ক্ষেত্রে এই অনুপাতের বর্ধিত ভয়াবহ হার নিম্নোক্ত তালিকাটিতে^৩ প্রতিফলিত হয়েছে —

১৯৮১	—	প্রতি ১০০ নারীতে ১০৪.০ পুং।
১৯৯১	—	প্রতি ১০০ নারীতে ১০৫.৮ পুং।
২০০১	—	প্রতি ১০০ নারীতে ১০৭.৮ পুং।

২০১১ — প্রতি ১০০ নারীতে ১০৯.৪ পুং।

আলটোসাইড প্রক্রিয়ায় লিঙ্গ নির্বাচনমূলক জনহত্যা ভারতে ১৯৯৪ ও চীনে ১৯৯৫ সাল থেকেই নিষিদ্ধ হলেও সেই আইন প্রয়োগের ক্ষেত্রে সরকারী শিথিলতা বিষয়টি গুরুত্বকে নষ্ট করেছে। Federation of obstetrics and Gynecological Societies of India -র প্রতিবেদন অনুসারে প্রতি বছর ১১ মিলিয়ন জনহত্যা ভারতে সংঘটিত হয়, যার ফলে প্রায় ৮০,০০০ নারীর মৃত্যু হয়। বস্তুতঃ জনহত্যা কিছু বিশেষ পরিস্থিতি সাপেক্ষে আইনগতভাবে বৈধ হলেও জন নির্ধারক পদ্ধতির প্রয়োগে কন্যাজন হত্যা নৃশংস অপরাধ ব্যতীত কিছু নয়।

বৌদ্ধিকতার নিরীখে সমমর্যাদাসম্পন্ন হওয়া সত্ত্বেও সমাজে নারীর তুলনায় পুরুষ সন্মান, শ্রদ্ধা ও সম্মানের অধিকারী। নারী ও পুরুষের মধ্যে যে জৈবিক প্রভেদ তা স্বাভাবিক বা প্রাকৃতিক কিন্তু তার ওপর ভিত্তি করে দৈহিক দুর্বলতার কারণে এই বৈষম্য যা একটি লিঙ্গের ওপর লিঙ্গের ওপর শোষণ বা নির্যাতনের মধ্য দিয়ে প্রকাশিত হয় তা শুধুমাত্র অন্যায় নয় অযৌক্তিকও বটে। অন্যায় বা অনৈতিক কারণ নারীকে হীন প্রতিপন্নপূর্বক তার প্রতি যে বৈষম্যমূলক আচরণ বা নির্যাতন তার কোন সমর্থক ভিত্তির সন্ধান পাওয়া যায় না এবং অযৌক্তিক কারণ যুক্তিটির আদৌ কোন ফলপ্রসূ সুসংহত উদ্দেশ্য নেই। বাস্তবে নারীই প্রাকৃতিকভাবে এমন কিছু সামর্থ্যের অধিকারী যা পুরুষ শত প্রয়াসেও অর্জনের অযোগ্য (এখনও পর্যন্ত)। যেমন গর্ভসারণ ও শিশুর জন্মদান, আপন শরীর থেকে খাদ্য সরবরাহ প্রভৃতি। বস্তুতঃ জীবনের সর্বোচ্চ মূল্য আছে এবং তা সমভাবে পুরুষ ও নারী উভয়ের মধ্যে বিদ্যমান। সুতরাং যদি জন আদৌ ব্যক্তিসত্তা হয় বা তার মধ্যে জীবনীশক্তি থাকে এবং শুধুমাত্র নারী হবার কারণে তাকে বিনষ্ট করা হয়, তাহলে তা হত্যারূপে জঘন্য বিকৃতিমূলক কর্মরূপেই গণ্য হবে। প্রসঙ্গতঃ উল্লেখ্য যে সব পরিবার কন্যা জনহত্যার ন্যায় জঘন্য অপরাধ করে তারাও তাদের জীবিত কন্যাসন্তানকে ভালোবাসে, তাকে নিরাপত্তার বেষ্টিতীতে ঘিরে রাখে কিন্তু সেই মেহ বা আবেগ কন্যাজন্মের ক্ষেত্রে সঞ্চারিত হয় না, কারণ এক্ষেত্রে সেই বিতর্কিত প্রশ্নটি উত্থাপিত হয় কন্যাজন্ম কী কন্যাসন্তানের সমান যার ব্যাপকতম আকার জন কি আদৌ মানবসত্তা? সুতরাং কেন্দ্রীয় বিষয় হল মানবজন ও ব্যক্তি সমমর্যাদাসম্পন্ন কি না।

মানবজনকে ব্যক্তিরূপে অভিহিত করা যায় কিনা বা তার নৈতিক মূল্য সংক্রান্ত বিষয়টি বহুল বিতর্কিত। সাধারণভাবে ব্যক্তি বলতে সেই বুদ্ধিবৃত্তিসম্পন্ন মানুষকে বোঝায় যার নির্দিষ্ট অধিকার তথা কর্তব্য আছে এবং যে স্বাধীনভাবে কর্মে প্রবৃত্ত হওয়ার সামর্থ্য বিশিষ্ট। প্রসঙ্গতঃ উল্লেখ্য অস্তিত্ববাদী চিন্তাসার্য অনুসারে ব্যক্তিমানুষের অস্তিত্ব এবং স্বাধীনতা সমার্থক এবং এই স্বাধীনতা সে প্রয়োগ করে স্বীয় অভিপ্রায় অনুসারে বিভিন্ন বিকল্পের মধ্যে একটি বিকল্প নির্বাচনের মাধ্যমে। দেখা যেতে পারে উপরোক্ত বৈশিষ্ট্যের নিরীখে আদৌ জন মানবসত্তা কিনা। আপাতভাবে যদিও জনের পক্ষে কোন স্বাধীনতা প্রয়োগ করে স্বীয় অস্তিত্বের প্রমাণ দেওয়া সম্ভব নয়, তবু রক্ষণশীল সম্প্রদায় মনে করেন গর্ভসঞ্চারের সময়কাল থেকেই জন ও মানবসত্তার মধ্যে যে নিরবিচ্ছিন্ন প্রক্রিয়া বর্তমান, সেখানে এমন কোন প্রান্তসীমার সন্ধান পাওয়া যায় না যার ওপর ভিত্তি করে উভয়ের মধ্যে ভেদসাধন করা সম্ভব। অতএব উভয়েই নৈতিকভাবে সমমূল্যে মূল্যবান হওয়ায় ব্যতিক্রমী ক্ষেত্র (দৃষ্টান্তঃ যদি কোন গর্ভবতী মহিলার সন্তানের জন্মদানের ক্ষেত্রে জীবন সংশয় বা ভাবী সন্তানের যদি কোন দুরূহ জিন সংক্রান্ত রোগে আক্রান্ত হবার সম্ভাবনা থাকে) ব্যতীত গর্ভপাত

কখনোই সমর্থনযোগ্য নয়।

চূড়ান্ত উদার মত অনুসারে আগের ক্রমপরিণতির যে কোন পর্যায়ে গর্ভপাত সমর্থনযোগ্য বা বৈধ। এই মত অনুসারে, যদি ভ্রূণ - কে-মানবপর্যায়ের রূপে স্বীকারও করা হয় তাহলেও এই প্রজাতির কোন প্রাপ্তবয়স্ক দৃষ্টান্তের সাথে তা তুলনীয় নয়। অতএব উভয়ের নৈতিক মূল্যের ক্ষেত্রেও কোন তুলনা চলে না।

জৈব মত অনুসারে আগের নৈতিক মূল্য মানবেতর প্রাণীর নৈতিকতার সঙ্গে তুলনীয় এবং একথা অনস্বীকার্য যে, যদি মানবেতর প্রাণীর নৈতিক মূল্য স্বীকার করা হয় বা স্বীকার করা উচিত বলে মনে করা হয়, তাহলেও ঐ মূল্য নিশ্চিতভাবেই কোন মানবিশিশু বা পরিণত। স্বাভাবিক প্রাপ্তবয়স্ক মানুষের নৈতিক মূল্যের সমপরিমাণের হতে পারে না। এ প্রসঙ্গে আরো বক্তব্য এই যে, কি জাতীয় মানবেতর প্রাণীর সঙ্গে মানবজাতির নৈতিক মূল্য সমান, তাও বিতর্কিত।

বিকাশ পর্যায় মতবাদীগণ মনে করেন মানবজাণ ক্রমশঃ বিকশিত হতে থাকে এবং এই বিকাশের সঙ্গে সঙ্গে তার নৈতিক মূল্যও ক্রমশঃ বর্ধিত হয়। প্রথম পর্যায়ে যখন এটি মানবকোষ ব্যতীত কিছুই নয়, তখন এর নৈতিক মূল্য যৎ সামান্য — ধীরে ধীরে বিবর্তনের মধ্য দিয়ে কোন এক পর্যায়ে ঐ ভ্রূণটির নৈতিক মূল্য নিম্নস্তরীয় কোন প্রাণীর নৈতিক মূল্যের সমপরিমাণ এবং ভূমিষ্ঠ হবার পূর্ববর্তীকালে সে প্রায় মানবিশিশুর সমান হওয়ায় তার নৈতিকমূল্য প্রাপ্তবয়স্ক মানুষের সঙ্গে তুলনার যোগ্য। ভ্রূণহত্যা সংক্রান্ত আইনে এই মতবাদেরই প্রতিফলন পরিলক্ষিত হয়।

সুগুণ্ডক্তি সংক্রান্ত মত অনুসারে মানবজাণ প্রকৃত মানুষ না হলেও সম্ভাব্য মানুষ তো বটেই এবং সেই কারণেই নৈতিক দিক থেকে এর স্বাতন্ত্র্য তথা অনন্যতা অস্বীকার করা যায় না। মৃত মানুষের দেহের প্রতি শ্রদ্ধা বা সম্মান জানানো যদি নৈতিকভাবে মূল্যসম্পন্ন হয়, তাহলে সম্ভাব্য ব্যক্তিমানুষ রূপে ভ্রূণ সেই আধিকার থেকে কেন বঞ্চিত হবে? বস্তুতঃ একটি সম্ভাব্য মানুষ ও পূর্ণস্ব মানুষের নৈতিক মূল্য সমপরিমাণের যদি হয় তাহলে ভ্রূণহত্যা কোনক্ষেত্রেই নৈতিকভাবে অনুমোদিত হবে না। সম্ভাব্যতা ও বাস্তবতার মধ্যে আবাশিকভাবেই ব্যবধান বিস্তর।

বস্তুতঃ জীবনগত অর্থে ভ্রূণকে মানুষ বলা গেলেও ব্যক্তির বৈশিষ্ট্য যেমন — বুদ্ধিবৃত্তি, আত্মসচেতনতা, স্বাধীনভাবে কর্মবিধি নির্বাচন করা প্রভৃতি তার মধ্যে নেই এবং সেই অর্থে জীবনের অধিকারও সে দাবী করতে পারে না। প্রসঙ্গটি বিতর্কিত হলেও একথা অনস্বীকার্য যে গর্ভপাত আইনগতভাবে এবং নৈতিক প্রেক্ষিতে ব্যতিক্রমী ক্ষেত্রগুলিতে বৈধ কিন্তু তা যদি লিঙ্গবৈষম্যের ভিত্তিতে পুরুষ - প্রিয়তার কারণে হয় তাহলে তা কখনোই সমর্থনযোগ্য হবে না। কন্যাভ্রূণ হত্যা বা কন্যা সন্তান হত্যা ব্যাপকভাবে দরিদ্র মানুষের মধ্যেই লক্ষ্য করা যায় অর্থাৎ যে সব মানুষের কাছে সুস্থভাবে জীবন যাপনের উপকরণ বা উপায় কোনটাই নেই বা তা সীমিত, যাদের পক্ষে ধর্মীয় তথা সামাজিক অনুষ্ঠানে অর্থব্যয় শুধু দুর্কর নয়, কখনো কখনো অসম্ভবও বটে তাদের মধ্যেই এই প্রবণতা থাকে। বস্তুতঃ সমাজ ব্যবস্থায় মতই আধুনিকতার ছোঁয়া লাগুক না কেন জাতি ব্যবস্থা বা তার বাধা - নিষেধের গভী এখনও অটুট। এমনকি আর্থিক সীমার নীচে বসবাসকারী গোষ্ঠীর ক্ষেত্রেও প্রথাগত বিধি নিয়ম সমভাবে প্রযোজ্য। তাই স্বজাতিতে কন্যার বিবাহের জন্য পণপ্রথার কারণে দরিদ্র পিতামাতাকে প্রায়শঃ নিজেদের যৎ সামান্য পুঁজি হারাতে হয় বা অপারের দাসত্ব

স্বীকার করতে হয়। পুত্রসন্তানকে আর্থিক লাভের উৎস মনে করা হয় যেখানে কন্যা সমাজের বোঝাস্বরূপ। ব্যাখ্যা করে বলা হয় বহু দেশের সমাজ ব্যবস্থায় পিতা-মাতা বৃদ্ধবয়সে তাদের রক্ষণাবেক্ষনের জন্য সন্তানের ওপর নির্ভর করেন, পুত্রের ওপর যে দায়িত্ব বর্তায়, কেননা এই জাতীয় অধিকাংশ সমাজেই এই প্রথা প্রচলিত যে কন্যা বিবাহের পর তার পিত্রালয় এবং পিতৃপ্রদত্ত পদবী পর্যন্ত ত্যাগ করে স্বামীর পরিবারের অংশরূপে গ্রাহ্য হবে। সেক্ষেত্রে পুত্র বিবাহের মাধ্যমে শুধুমাত্র যে পরিবারের সদস্য সংখ্যা বৃদ্ধি করে তাই নয়, পণ গ্রহণের মাধ্যমে আর্থিক লাভ ঘটায়। কন্যাসন্তানের তুলনায় পুত্রসন্তানের প্রতি আকর্ষণের এটি একটি অন্যতম কারণ। কোন দরিদ্র দম্পতি যাদের পক্ষে একাদিক সন্তান লালন পালন করা অসম্ভব, তারা পুত্রসন্তানের কামনায় কন্যাজ্ঞপন্যকে কখনোই অন্যায় বিবেচনা করবে না।

ধর্মীয় রীতি অনুসারে পুত্রসন্তান পরিবারে মঙ্গলময়তার প্রতীকরূপে চিহ্নিত হয়। তার স্বাস্থ্য, পুষ্টি, শিক্ষার প্রতি যে গুরুত্ব আরোপ করা হয় তার ১০ শতাংশও ঐ পরিবারের কন্যাসন্তানকে দেওয়া হয় না। ভারতবর্ষে যেখানে সনাতন হিন্দুধর্মে বলা হয় — ‘যেখানে নারীকে সম্মান দেওয়া হয় সেখানে দেবতার অধিষ্ঠান’ — এই কন্যাজ্ঞপন্যের প্রবণতা ভয়াবহ। ভারতীয় পিতৃতান্ত্রিক সমাজ ব্যবস্থায় বংশ পরম্পরায় প্রজ্জ্বলমান রাখার জন্য অন্ততঃ একটি প্রদীপ বা পুত্রসন্তান অপরিহার্য — একাধিক পুত্রসন্তান পরিবারের সমৃদ্ধি ও মর্যাদারই দ্যোতক। হিন্দুপ্রথা অনুসারে ধর্মীয় আচার অনুষ্ঠানে একমাত্র পুত্রসন্তানই অংশগ্রহণ করতে পারে — পূর্বপুরুষের আত্মার শান্তিকামনায় যে শ্রাদ্ধ অনুষ্ঠান বা তর্পণ অনুষ্ঠান তাতেও পুত্রেরই অধিকার। বস্তুতঃ কোন সমাজ-সাংস্কৃতিক অবস্থানে যদি পুত্রসন্তানকে গুরুত্ব বা অগ্রাধিকার প্রদান করা হয় এবং কন্যাসন্তানের ক্ষেত্রে বৈষম্যমূলক মনোভাব পোষণ করা হয়, সেখানে লিঙ্গনির্ধারণ তা গর্ভধারণের যে কোন পর্যায়েই করা হোক না কেন তার আদি অকৃত্রিম তাৎপর্য নারী বিলুপ্তি। যে সভ্যতা শুধুমাত্র পুত্রের মা-কেই স্বীকৃতি দেয়, যে সংস্কৃতির ধর্মীয় বাতাবরণে নারীকে শুধুমাত্র পুত্রসন্তান উৎপাদনের যন্ত্ররূপে অভিহিত করা হয় — “পুত্রার্থে ক্রিয়েতে ভার্যা।” বিবাহিতা মহিলাকে শতপুত্রের জননী হওয়ার আশিষ প্রদান করা হয়, গর্ভধারণ করার পরে সংশ্লিষ্ট নারীটিকে কেন্দ্র করে পুংসবণ যজ্ঞ করা হয় পুত্রসন্তানের কামনায় সেখানে নারী কোন স্বতন্ত্র সত্তা নয়। পুরুষের চলচ্ছক্তিহীন স্বাবর সম্পত্তিমাত্র।

কন্যাজ্ঞপন্যের ক্ষেত্রে নারীর ভূমিকা প্রসঙ্গে একটি বিতর্কিত অবস্থান লক্ষ্য করা যায়। যদি জ্ঞপন্য বিনষ্টকরণ বা গর্ভপাতের ক্ষেত্রে সংশ্লিষ্ট মহিলার ইচ্ছা বা অধিকারকে সম্মান তথা স্বীকৃতি দেওয়া হয় তাহলে এক জটিল বিপদজনক পরিস্থিতির উদ্ভব হবে যেখানে একজন নারী লিঙ্গনির্ধারণ প্রক্রিয়ার সাহায্যে তার অধিকার প্রয়োগ করে অন্য এক নারীর সম্ভাব্য জীবনের প্রতি অধিকার হরণ করে। সামান্য বিশদে গিয়ে বলা যায় ১৯৭১ সালের ১০ই আগস্ট নারীস্বার্থরক্ষা প্রসঙ্গ ঐতিহাসিকভাবে গুরুত্বপূর্ণ — এই দিন সংসদ কর্তৃক ‘Medical Ermination of Pregnancy’ আইন বলবৎ হয়, যার ফলে অনিচ্ছাকৃত বা বলপূর্বক গর্ভধারণের ক্ষেত্রে গর্ভপাত অনুমোদন প্রাপ্ত হয় এবং এই প্রথম গর্ভপাতের ক্ষেত্রে গর্ভনিরোধকের ব্যর্থতাকে আইনসঙ্গতভাবে একটি বৈধ কারণরূপে স্বীকৃতি দেওয়া হয়, যেখানে সংশ্লিষ্ট মহিলার এটি প্রথম গর্ভধারণ কি না বা পূর্বে তাঁর কোন জীবিত সন্তান আছে কি না প্রভৃতি বিষয়গুলি অপ্রাসঙ্গিকরূপে বিবেচিত হয়। এক্ষেত্রে দুটি প্রাক্-শর্ত গুরুত্বপূর্ণ—

(ক) সংশ্লিষ্ট মহিলার লিখিত স্বীকৃতি —

(খ) সংশ্লিষ্ট চিকিৎসকের নিজ পেশার প্রতি সততাপূর্বক এই মতামত বা সিদ্ধান্ত যে মায়ের জীবনরক্ষার প্রয়োজনে বা মা কিংবা শিশুর শারীরিক -মানসিক অস্বাভাবিকতা রোধের জন্য ঐ বিশেষ ক্ষেত্রে গর্ভপাত প্রয়োজন।

অর্থাৎ, গর্ভপাতের ক্ষেত্রে গর্ভবতী মহিলার সম্মতি অত্যাবশ্যিক। সেক্ষেত্রে কন্যাস্বজনহতায় অপর একটি নারীর যাতকের ভূমিকা অনস্বীকার্য। এই জাতীয় সরলীকরণ যে বিষয়টির প্রকৃত তাৎপর্য প্রকাশে অক্ষম তা বলার অপেক্ষা রাখে না। বস্তুতঃ যে কোন মহিলা যিনি স্বেচ্ছায় মাতৃত্বলাভের উদগ্রহ আকাঙ্ক্ষায় গর্ভধারণ করেছেন, তার কাছে লিঙ্গনিরপেক্ষভাবে সম্মতনামাত্রই প্রিয় এবং তার পক্ষে লিঙ্গনির্ধারণ প্রক্রিয়ার প্রয়োগ না করাই স্বাভাবিক এবং যদি তিনি ঐ প্রক্রিয়ার মাধ্যমে তার ভাবী সন্তানের লিঙ্গ সম্পর্কে জ্ঞাত হয়ে গর্ভপাতে আগ্রহী হন, তাহলে তার জন্য আবাশিকভাবে দায়ী হবে পুরুষতান্ত্রিক সমাজবাবস্থা এবং তার অনিবার্য পরিণতিস্বরূপ নারীর প্রতি অবজ্ঞা, অবহেলা, নির্যাতন এবং দমন। এমন বহুক্ষেত্র দেখা যায় যেখানে সংশ্লিষ্ট মহিলা লিঙ্গনির্বাচনমূলক গর্ভপাতের বিরুদ্ধে মানসিকভাবে জেহাদ ঘোষণা করলেও আর্থিকভাবে পুরুষের ওপর নির্ভরশীল হওয়ায় তার বা তাদের সিদ্ধান্তই মেনে নিতে বাধ্য হয় এবং এই কঠিন বাস্তব বিধ্বাসের মধ্যে স্বত্ত্বা অনুসন্ধানের চেষ্টা করে যে নারী হয়ে জন্মাবার অপরাধে পুরুষশাসিত সামাজিক বাতাবরণে যে দুর্বিসহ যন্ত্রণার মধ্য দিয়ে তার জীবন অতিবাহিত হচ্ছে ভাবী কন্যা সন্তানকে অন্ততঃ সে তা থেকে মুক্তি দিল। প্রত্যেক মানুষই যেহেতু এ সম্পর্কে ওয়াকিবহাল এবং তারাও মহিলাদের ওপর কৃত এই নিগ্রাহের সদর্থক বা নগ্নার্থক ভূমিকা পালনকারী অতএব কারোরই উচিত নয় মহিলাদের দোষারোপ করা।

আধুনিক যুগে নারীপুরুষের সমানাধিকার স্বীকৃত হয়েছে বা বলা ভালো তার প্রচেষ্টা চলছে। সমগ্র বিশ্বব্যাপী পালন করা হচ্ছে আন্তর্জাতিক নারীবর্ষ— দেশে দেশে সূচনা হয়েছে নারী জাগরণমূলক আন্দোলনের। স্ত্রী -শিক্ষা প্রসারের ফলে মেধা, মনীষা আর মননে নারীর ঘটেছে চূড়ান্ত রূপান্তর। শুধুমাত্র পারিবারিক আঙিনায় নয়, রাষ্ট্রপরিচালনায় চিকিৎসাশাস্ত্রে, বৈজ্ঞানিক গবেষণায়, শিক্ষাব্যবস্থায় প্রভৃতি যে কোন ক্ষেত্রে নারী সমাজে আজ অগ্রণী ভূমিকা গ্রহণ করছে — আজ আর পিতামাতার কাছে সে ত্রাতা নয়, কারণ আজ সে সংসারের দায় বা বোঝানয়, বরং দায়ভার বহন করার সামর্থ্য তথাক্ষমতার অধিকারী — মানসিক ও অর্থনৈতিক উভয় অর্থে। আজ নারী পণপ্রথার বিরুদ্ধে অন্যায়সে জেহাদ ঘোষণা করে স্বকীয়তা প্রতিষ্ঠা করে। প্রসঙ্গতঃ উল্লেখ্য আধুনিক পুরুষের মধ্যেও নারীকে টাকার মূল্যে বিচার করার মধ্যযুগীয় প্রবণতা অপসৃত হয়ে সংস্করমুক্ত শূভ তথা কল্যাণবুদ্ধির প্রকাশ পরিলক্ষিত হয়। বস্তুতঃ পুরুষ ও নারী প্রসঙ্গে বা পুত্রসন্তানের অগ্রাধিকারের ক্ষেত্রে সাধারণ মানুষের যে দৃষ্টিভঙ্গী তার পরিবর্তন সাধন করে উভয়ের সমানাধিকার বা সমতা প্রসঙ্গটি বিভিন্ন গণমাধ্যমের দ্বারা ব্যাপকভাবে প্রচারিত হওয়া প্রয়োজন। লিঙ্গনিরপেক্ষভাবে প্রতিটি মানুষের যেন নূনতম কিছু সমঅধিকার আছে তা নির্দিষ্ট সামাজিক ও অর্থনৈতিক প্রেক্ষিতের মাধ্যমে প্রতিফলিত হতে পারে যার দ্বারা নারী এবং শিশুদের বিশেষতঃ শিশুকন্যাদের মৌলিক অধিকার রক্ষিত হবে। সরকার কর্তৃক আইন প্রণয়নের মাধ্যমে একমাত্র চিকিৎসার প্রয়োজন ব্যতিরেকে আগের লিঙ্গনির্ধারণ প্রক্রিয়ার কঠোর নিষিদ্ধকরণ এবং অমান্যকারীকে কঠোর দণ্ডপ্রদানের মাধ্যমে পদক্ষেপ গ্রহণ করা যেতে পারে যার ফলে সন্ধীর্ণ আত্মকেন্দ্রিকতা থেকে উত্তীর্ণ হয়ে পুরুষ ও মানুষ নারীর সামাজিক বৈষম্যকে অস্বীকার করে উভয়ের প্রতিষ্ঠা হয় মনুষ্যত্বের বেদীতে, তারা দীক্ষিত হয় মানবতাবোধের পবিত্র মন্ত্রে।।

টীকা ও তথ্যপঞ্জী

1. 'Special FAQ on the gender of the fetus' (<http://www.ob-ultrasound.net/genderfaq.html>.)
2. G.Damel. (1995). On Substituting Sex preference strategies in East Asia :Does Prenatal Sex Selection Reduce Postnatal Discremenation? Population and Development Review, 22 (1), III - 125 Retrieved March 13, 2007.
3. "The women shortage:" How sex selection of babies has led to a huge surplus of men and why that's bad for all of us." (<http://www2.maleceans.ca/2011/06/14g/how-sex-selection-of-babeies-has-led-to-a-huge-surplus-of-men-and-why-that%E2%80%99s-bad-for-all-of-us/>)
4. Arnold, Fred, Kishor, Sunita & Roy. T.K. (2002), Sex-Selective Abortions in India (<http://links.jstor.org/sici>)
5. Postnote July 2003 Number 198 Sex Selection (POST is office of both Houses of Parliament charged with providing independent and balance analyses of public policy issues that have a basis in science and technology).

গ্ৰন্থপঞ্জী

- R. Hursthouse; 1987, Begining lines, Basil Blackwell, Oxford.
- V. Patel, The ethics of gender justice, Indian Journal of Medical Ethics, Oct - Dec., 1995.
- J.T. Dahlburg, where killing baby girls 'is no big sin.'
The Los Angeles Times (The Tornonto Star, February 28, 1994)
- M. Karlekar. The girl child in India - does she have any rights?
Canadian Women's studies, Vol. 15, Nos 2&3, 1995
- M. Porras, Female infanticide and Foeticide.
Sex-selective abortion from Wikipedia, the free encyclopedia.
Case Study: Female infanticide, gendercide. Org/Case infanticide. html.
- Peter K. Mac Inerney. Does a Fetus Already have a Future - like -ours?
The Journal of Philosophy published by : Journal of Philosophy, Inc.

BOOK REVIEW

THE SUPERNORMAL MEANS OF KNOWING : A NAVYA NYĀYA APPROACH

(FIRST EDITION), DR. BHUPENDRA CHANDRA DAS,

Pages I-XII+1-181, Bharatiya Vidya Prakashan, Delhi, 2011,

ISBN : 978-81-217-0230-0, Price : 450.00

In epistemology, perception arises out of the contact of a sense-organ with a nearby object. A sense-organ may come into contact with a fixed object, when the perception as a piece of cognition is produced. As for example the eye can come into contact with the colour or size of an object, it cannot come into contact with the taste or smell of an object. The sense-organ cannot also come into contact with that object which exists outside the reach of it. In western epistemology perceptual knowledge is nothing more than this. The so-called extra-ordinary perceptions are not perceptions, but inferences.

But in Indian epistemology the case is not so. In Indian epistemology the above-mentioned cases of perceptions are ordinary or *laukika* perception. There are also some perceptions, which do not come under such ordinary perception, they do not arise from ordinary sense-object contact as explained above. In Indian epistemology, specifically in the Nyāya epistemology these perceptions are extra-ordinary or *alaukika*, or for these perceptions, the necessary sense-object is not ordinary but extra-ordinary. For example, when a person gets perceptual knowledge of the coldness of a piece of ice-cream, which is far away from him, though the eye, then it is not an ordinary case of perception, since the eye cannot ordinarily come into contact with coldness. But without the contact of the eye, in the said example, with coldness one cannot have perceptual knowledge of coldness of the ice-cream. So we are to admit that there is an extraordinary (*alaukika*) contact of the eye, the sense-organ with the object, the coldness. This extra-ordinary contact gives rise to extra-ordinary perceptions. Or when perceiving some men to be mortal we infer that all men are mortal, then we may justify this by pointing out that we perceive the

class-character of all men and the class-character of all mortals at the time of perceiving some men to be mortal and through the perceptions of these two class-characters (in the Nyāya terminology *sāmānya*) we perceive all men as mortals in all times and in all places, since the class-character is that category which inheres in all individuals or particulars. One cannot perceive all individuals of all the times and all the places by ordinary sense-object contact, so the contact must be extraordinary and the perception out of such contact cannot be ordinary perception, but extra-ordinary perception.

So in the Nyāya epistemology, a type of perception – extra-ordinary or *alaukika* perception has been recognised besides the ordinary or *laukika* perception. In Indian philosophy only the Nyāya system gives high importance to the different types of *alaukika* perceptions, other systems partly accept it, some even rejects *Yogaja* perceptions, a type of *alaukika* perception, which has been taken for granted, though differently, by most of the Indian systems.

The book under my review, at present, is 'The Supernormal Means of Knowing' (i.e. The extra-ordinary means to perceptual knowledge) written by Dr. Bhupendra Chandra Das.

The book is a research-work of the Ph.D. Degree under the supervision of Dr. Raghunath Ghosh, a present-day well-known scholar of Indian philosophy.

The book-contains five chapters as follows : chapter -I : Introduction; chapter-II, The concept of *Sāmānyalakṣaṇa Pratyakṣa*; Chapter-III: The Concept of *Jñānalakṣaṇa Pratyakṣa*, Chapter IV The Concept of : *Yogaja Pratyakṣa* : and chapter-V : Some Evaluative and conclusive remarks.

The complete work is devoted to the Nyāya theory of extra-ordinary or super-normal perception with particular reference to the views of the Navya-Naiyāyikas .

The introductory chapter is devoted to the status, definitions, stages and classifications of perception. The discussion on these items has cleared the way

towards the study of super-normal perceptions or *alaukika pratyakṣa*. All these have been dealt from the Nyāya point of view. In this connection the author has rightly referred and explained the nature of extra-sensory perceptions of western para-psychology.

The second, third and fourth chapters are concerned with these types of *alaukika Pratyakṣa - Sāmānyalakṣaṇā Pratyakṣa*, *Jñānalakṣaṇa pratyakṣa* and *Yogaja pratyakṣa*.

In the second chapter, the nature and justifications for admitting *sāmānyalakṣaṇa pratyakṣa* has been discussed and established very carefully with necessary reference to the basic texts. To Dr. Das, it may be a type of intuitive induction as we find in western logic. But this intuitive induction must be supported by *sāmānyalakṣaṇa pratyakṣa*.

This view strengthens the realistic epistemology of the Nyāya. Generally *sāmānyalakṣaṇa* perception is admitted for the absolutely certain knowledge of *Vyāpti* (inductive generalisation) and in that case the contact of only one sense-organ viz., the eye, which comes into contact with all the individuals of past and present through the *sāmānya* (either as real entity or a piece of knowledge), is taken for illustration. But Dr. Das has informed us that there is also possibility of *sāmānyalakṣaṇa* contact through other senses like the senses of touch, hearing and smelling. Thus we find a detailed account of *sāmānyalakṣaṇa pratyakṣa* in this chapter and the position of it has been highlighted by quoting particularly the views of Ganges'ā and Viś'vanātha.

In the third chapter the concept of *Jñānalakṣaṇa pratyakṣa* has been discussed from the point of view of the Nyāya and refuting particularly the Advaita Vedānta rejection of it.

Referring to the view of Harirām Tarkavāgīś'ā the author has mentioned four kinds of cases for the justifications of *Jñānalakṣaṇa pratyakṣa*. They are: (i) recognition, (ii) perceptions of negation, (iii) visual perception of fragrance in a

piece of sandal-wood and (iv) The knowledge of knowledge (*anuvyāvāsāya*).

But the Nyāya also establishes their theory of error *anyathākhyātivāda* on the basis of its acceptance of *jñānalakṣaṇa pratyakṣa*. So the perception of erroneous object (like a snake in a piece of rope) is also a case for the justification of *jñānalakṣaṇa pratyakṣa*.

The Advaita Vedāntins reject *jñānalakṣaṇa pratyakṣa*. To them it is nothing but inference. The Vedāntā-paribhāsākāra argues that *jñānalakṣaṇa pratyakṣa* consists of two acts of knowledge – perception and inference. 'The sandalwood is fragrant' exemplifies two acts of knowledge – perception in respect of sandalwood and inference in respect of fragrance. Knowledge of fragrance is an inferential knowledge. So to the Advaitins, to recognise *jñānalakṣaṇa pratyakṣa* as a form of perception is to ignore the distinction between perception and inference.

The author nicely examines the Advaita refutation of *Sāmānyalakṣaṇa Pratyakṣa* and concludes 'that' there is no absolute line of demarcation that can be drawn between perception and inference. Sometimes the knowledge of an object may be a perceptual one, and it may be an inferential to another individual at other time, (p.70). In fact, some western psychologists believe in acquired perceptions, which are almost similar to *Jñānalakṣaṇa pratyakṣa* of the Nyāya.

In the last section of the chapter on *jñānalakṣaṇa pratyakṣa* the author has reviewed (i) some problems concerning *jñānalakṣaṇa pratyāsatti* for explaining the perception of negation referring to the view of Harirām Tarkavāgīś', (ii) Navya-Naviyāyika views on *jñānalakṣaṇa pratyakṣa* particularly the views of Ganges'a and Vardhamāna .

The fourth chapter is on the concept of *Yogic pratyakṣa*. *Yogic pratyakṣa* as an *alaukika pratyakṣa* has been accepted by all the systems of Indian philosophy excepting the Cārvāka and the Mimāṃsā. The Cārvāka does not grant any super-sensible object, so the supernormal perception is meaningless to them. The

Mīmāṃsāka holds that a yogi or a person possessed of superior power may perceive only the visible objects, but none of them can perceive transcendental objects like *dharma*.

Dr. Das has represented first the Nyāya theory of *Yogaja pratyakṣa* after refuting the Mīmāṃsā view. In this connection he has given a brief exposition of *prātibhājñāna* a type of intuitive knowledge recognised particularly in Indian poetics. Also he has rightly refers to the basis of extra-sensory perceptions of Western para-psychology like telepathy, clairvoyance etc. The author shows that this type of super-normal perceptions (*alaukika pratyakṣa*) is so philosophically significant that almost all the systems of classical Indian philosophy have to accept it, though their treatment of it sometimes differ. Even the contemporary Indian Philosophers like Aurobindo, Vivekananda and Rabindranath have also admitted it and gives importance to *Yogaja pratyakṣa* for spiritual realization. The author has explained their positions systematically. Rabindranath himself used to meditate sometimes at midnight, sometimes at the very dawn to realise the infinite spirit. "But" the author rightly observes, "Rabindranath has not mentioned any particular process through which the mind may be able to realise the universal man." (P. 112)

The last chapter of the book (chapter-V : Some Evaluative and Conclusive Remarks) is an important contribution of the author. This is really an evaluated study. Dr. Das has started from the root of *sāmānyalakṣaṇa pratyakṣa* i.e. the reality of *sāmānya*. So he has elaborately discussed the negative attitude of the Bauddha philosophers towards the reality of *sāmānya*. For this purpose he has examined the Bauddha *kṣaṇabhāṅgavāda* on the basis of which the reality of *sāmānya* is refuted. Finally he has established the reality of *sāmānya* from the Nyāya point of view and proves that the admission of *sāmānyalakṣaṇa sannikarṣa / pratyakṣa* in the epistemology of perception cannot be denied. In this chapter Dr. Das has critically examined the situation of non-acceptance of *sāmānyalakṣaṇa pratyakṣa* by the Advaita Vedāntins and the Mīmāṃsakas.

Going to evaluate the *jñānalakṣaṇa pratyakṣa* Dr. Das has pointed out

the view of N.V. Banerjee that both the *jñānalakṣaṇa pratyakṣa* and *sāmānyalakṣaṇa pratyakṣa* are the cases of *laukika pratyakṣa* or normal perception, not of super-normal perceptions. He has rightly shown that the view of Banerjee is not at all justified. Finally he has strongly established the perceptuality of *jñānalakṣaṇa pratyakṣa*, which is denied by the Advaita Vedāntins by showing that this type of *alaukika pratyakṣa* is nothing but inference.

In this chapter of evaluation, lastly, Dr. Das has critically reviewed the justifiability of *Yogaja pratyakṣa* and *pratibhā* which is known as a human faculty for knowing the world which is beyond the reach of sense-organs. But it has been shown by him with supporting views that *prātibhā jñāna* is a type of poetic intuition which is different from super-normal perceptions of a *yogi* in degree. Finally Dr. Das has strongly argued against the position of the *Mīmāṃsakas* which does not admit *Yogaja pratyakṣa* to establish it which has been highly estimated by all other systems of Indian philosophy with a single exception of the *Kevalapratyakṣavādi Cārvāka*.

Thus we see that Dr. Das has done enough to contribute on the extraordinary or supernormal means to perceptual knowledge and has been quite able to establish it from the Nyāya viewpoint. The book will certainly encourage those who are interested in this area of epistemology.

But the production of such an informative and thought provoking book is not satisfactory. There is a good-number of printing mistakes and the head lines and sub-headlines are not carefully ordered and composed. I request Dr. Das to take care of the final proof-reading before giving the print-order.

In fine, though not a Nyāya scholar, I am to request Dr. Das to go through Raghunath Siromani's *Dīdhiti* on *sāmānyalakṣaṇa* and Advaitasiddhi of Madhusūdana Saraswati for a more detailed and enriched examinations of *sāmānyalakṣaṇa pratyakṣa* as a supernormal perception.

PRABHAT MISRA