तत्र मया इदानीं उच्यते यत् प्रोपोज़िशन-स्वीकारमन्तरा अस्य प्रश्नस्य समाधानं न भवितुमर्हति । यत् नैयायिकस्य मीमांसकवाक्यात् अर्थबोधो भवति, न वा भवति—अस्य प्रश्नस्य उत्तरं प्रोपोज़िशन-स्वीकार-द्वारैव दातुं शक्यते, अन्यथा न दातुं शक्यते ।

कथमिति चेत् तत् श्रूयताम् । मया उच्यते यत् शब्दोनित्यः इति वाक्यात् शब्दत्वनित्यत्वाभ्यां न शब्दः अवगम्यते । न वा शब्दोऽनित्यः इति वाक्यं शब्दत्वानित्यत्वाभ्यां शब्दम् अवगमयति । कुतः तर्हि यदि शब्दमेव अवगमयेत्, तर्हि शब्दे नित्यत्वानित्यत्वविरोधात् नैवं वक्तुं शक्यते । अतएव अनया रीत्या यदि उच्यते यत् 'शब्दो नित्यः' इति वाक्यात् शब्दत्व-नित्यत्वाभ्यां कश्चित् अतिरिक्तः अर्थः उच्यते । तद्वत् 'शब्दः अनित्यः' इति वाक्यात् शब्दत्वानित्यत्वाभ्यां कश्चित् अन्यः अर्थः उच्यते । तर्हि धर्मभेदो जातः, तद् धर्मिभेदो यदा जातः । भिन्ने भिन्ने धर्मिणि तु शब्दत्वनित्यत्वयोः शब्दत्वानित्यत्वयोः स्थायिता भवितुमर्हति । तदेव मया उच्यते यत् शब्दः नित्यः इति वाक्येन प्रतिपाद्यः यः अन्यः अर्थः शब्दत्वनित्यत्वाभ्यां बोध्यते तस्य किमपि नाम देयम् । तर्हि तदेव नाम प्रोपोज़िशन इति । अनया रीत्या 'शब्दो नित्यः' इति वाक्यात् शब्दः नित्यः इति नैयायिकस्य बोधो भवितुम् अर्हति । तर्हि प्रोपोज़िशनं विना अन्यदुत्तरं न भवति । सम्यक्? एतावता इदम् आगतम्—यत् प्रोपोज़िशन-शब्दात् अतिरिक्तः पदार्थः प्रोपोज़िशन द्वारैव 'शब्दः नित्यः,' 'शब्दः अनित्यः' इति विरुद्धयोः वाक्ययोः अर्थबोधः सम्पद्यते । इयमेका युक्तिः प्रोपोज़िशन पदार्थस्य स्वीकारे वर्तते । मम मते एतत् पदार्थस्य स्वीकारम् अन्तरा अस्य प्रश्नस्य समाधानं न भवितुम् अर्हति ।

**Arindam:** What Badarīnāthajī has said falls into two parts. The second part was concerned with the question which Shibajiban Babu had raised yesterday. The situation which is being considered is this: The Naiyāyika knows that sound is non-eternal (*śabdo' nityaḥ*); and the Mīmāṁsaka says that sound is eternal. Now Shibajiban Babu's question was: The Naiyāyika already knows that sound is non-eternal. In that case, according to the official Nyāya position, as he knows that sound has the attribute of being non-eternal, the knowledge, i.e., knowledge of the *śābdabodha* kind, that sound has the opposite attribute cannot be generated in him through hearing a sentence. But here the Naiyāyika is obviously understanding a sentence which he knows to be false. Because if he did not understand it what would he be arguing against?



To this a quick reply was given earlier by Badarīnāthajī that what the Naiyāyika understands is not *that sound is eternal* but *that the Mīmāṁsaka believes that sound is eternal*. Thus his *śābdabodha* consists not in the cognition of an objective complex but the cognition of a cognition (the cognition, of the Mīmāṁsaka). The Naiyāyika does not obtain cognition of an objective situation of which the Mīmāṁsaka has cognition, for there is no such objective situation to be cognised. But he obtains cognition of the cognition of the Mīmāṁsaka which is false. Thus the object of the Naiyāyika's cognition is not an objective complex but the Mīmāṁsaka's cognition. And the Naiyāyika wants to prove that this cognition of the Mīmāṁsaka is false. This was the substance of the reply which Shuklaji gave earlier in response to Shibajiban Babu's question. Many of us felt some reservations about it. Shuklaji now says that that answer was not correct. He describes it as a quick repartee intended to 'stop the mouth' of the opponent. The exact phrase he used was 'throwing dust into the questioner's eyes'.

Now he says that the answer will not do. The answer which he has given now has two parts: the first, a refutation of the reply he gave earlier; and the second, an apparent admission of propositions which is a great event deserving celebration. The refutation of the reply is very neat. He says that according to the Nyāya position itself you cannot have cognition of a pot unless the pot is there. I cannot have cognition of someone else's cognition of a pot unless I have cognition of a pot. If I have to have cognition of a pot, the pot must be there—something which is *siddha*. If there is no pot, no one can have knowledge of a pot, and therefore no one can have knowledge of someone else's knowledge of a pot. So, since in this case according to the Naiyāyika the object-complex which is the putative object of the Mīmāṁsaka's knowledge, viz., sound being eternal, just does not exist, the Mīmāṁsaka cannot have the cognition that sound is eternal and the Naiyāyika cannot have the cognition that the Mīmāṁsaka has the cognition that sound is eternal. If the Naiyāyika claims that he has cognition of the Mīmāṁsaka's cognition that sound is eternal, then this commits him to the view that there is the objectcomplex which consists in sound being eternal. Then what

happens to his claim that the cognition that sound is non-eternal is *yathārtha*. So the earlier answer will not do.

So in his present argument he brings the issue to a sharper focus and by doing so comes closer to admitting propositions. He says that the sentence *'śabdo nityaḥ'* produces *śābdabodha* in the Naiyāyika.

In a cognition that sound is eternal, sound itself is being known as being characterised by sound-ness (*sabdatva*) and eternity (*nityatva*). The something which is characterised by soundness and eternity is the objective complex of which this particular cognition is a cognition of. There is something which is out there in the world and pertaining to which we may have the cognition that sound is non-eternal, or the cognition that sound is eternal. In the first cognition this something is characterised by soundness and non-eternality. Thus the cognition is that something is characterised by soundness and that this identical thing is characterised by non-eternality. This is the *abheda* (identity) analysis; there is a cognition in which both *śabdatva* and *anityatva* characterise an identical something. Now given the Mīmāṁsaka's cognition that *śabdatva* and *nityatva* both characterise something which is out there, a part of objective reality, and given the Nyāya view that sound as such is non-eternal, i.e., that anything which is characterised by soundness is characterised by non-eternality; and the Mīmāṁsā view that anything which is characterised by soundness is characterised by eternality—it would follow that something which is characterised by soundness is characterised by both non-eternality and eternality which is self-contradictory. And from the side of the external world we will have to admit that eternality and non-eternality are the actual properties of sound, for otherwise one of these two cognitions would lack an objective complex (the objective complex which is the object or content of the cognition.)

This is a rather subtle argument. From the Nyāya point of view, which is an extensionalist point of view, if I have a cognition of an object-complex, a complex consisting of, say, an attribute characterising a thing, then in the objective situation that thing is characterised by that attribute. Otherwise, there could not have been cognition of the object-complex. This is the Nyāya *siddhānta*. Now a Mīmāṁsaka has cognition that sound is eternal. Thus the



cognition has for its object an object-complex consisting of eternality characterising something which is characterised by soundness. And this, in some sense, is there in external reality consisting of the attribute non-eternality characterising something which is characterised by soundness. Thus something in external reality which is characterised by soundness (i.e., sound) has to be admitted as a locus of both eternality and non-eternality. But that is not possible.

So there must be objects (objective complex) other than the objective complexes which are respectively the objects of the Naiyāyika's and Mīmāṁsaka's cognitions, and which are disdinct from each other. Apart from the sound which is part of the furniture of the world, there must be for the Naiyāyika something which he directly knows and is characterised by soundness and non-eternality; and similarly for the Mīmāṁsaka there must be something other than the sound in objective reality, and other than the something which figures in the Naiyāyika's cognition which is characterised by soundness and eternality. As these two loci are different there will no incompatibility. Shuklaji says that we have to admit something which is distinct from the objective, real sound, something which as it were exists between this sound and cognition and is the direct object of cognition in which it is characterised by the attribute of soundness and either eternality or non-eternality, as the case may be. And if this is the sense given to proposition we can admit that there are propositions.

बदरीनाथशुक्लः—इदं तु निश्चितं यत् शब्दः नित्यः इति वाक्यात् शब्दत्व-नित्यात्वाभ्याम् अन्यः प्रोपोज़िशन-पदवाच्यः अर्थः ज्ञायते । शब्दः अनित्यः इति वाक्यात् शब्दत्व-अनित्यत्वाभ्याम् अन्यः पदार्थः प्रोपोज़िशन-पदवाच्यः ज्ञायते । इदानीं किं भवति ? तर्हि यदि शब्दत्व-नित्यत्वयोर्वा शब्दत्व-अनित्यत्वयोर्वा आश्रयभूतं किमपि फ़ैक्ट (fact), किमपि वस्तु यदि जगति मिलति तर्हि तत्प्रोपोज़िशनः सत्यं भवति । ज्ञातं न वा ? मीमांसकः इदं दर्शयितुं प्रयतते यत् अस्ति शब्दत्व-नित्यत्वयोः आश्रयीभूतं किमपि वस्तु फैक्ट इति । नैयायिकः इदं प्रदर्शयितुं यतते यत् अस्ति शब्दत्व-अनित्यत्वयोः आश्रयीभूतं किमपि वस्तु । तद् यदि शब्दत्व- नित्यत्वयोः आश्रयीभूतं किमपि वस्तु साधयितुं शक्यते तर्हि शब्दत्व-नित्यत्वाभ्यां ज्ञायमानः प्रोपोज़िशन-पदार्थः सत्यो भविष्यति । यदि शब्दत्व-अनित्यत्वयोः आश्रयीभूतं किमपि वस्तु साधयितुं शक्यते तर्हि शब्दत्वा-

नित्यत्वाभ्यां ज्ञायमानं वस्तु प्रोपोज़िशन-पदार्थः सत्यः भविष्यति। इयम् अस्ति स्थितिः।

**Arindam:** Badarīnāthjī says that the Mīmāṁsaka claims that there is an objective situation in which something is characterised by soundness and eternality. And the Naiyāyika similarly claims that there is an objective situation in which something is characterised by soundness and non-eternality. Now Badarīnāthajī suggests that the cognitions, which these two claim to have may be identified with propositions. We can thus say that there is a proposition (which is entertained and believed by the Naiyāyika) in which soundness and non-eternality are elements and one can give a similar account of the cognition claimed by the Mīmāṁsaka. Now obviously one of these two cognitions (propositions) must be true and the proposition which is true may be regarded as (an objective) fact. The true proposition is identical with a fact which obtains. This may sound odd but it should not really sound odd to those who are familiar with western literature, because Frege in his article on 'Der Gedanke' ('The Thought') remarks that a fact is nothing else but a true thought. Even Russell's position comes close to this. So this is a kind of Fregean position and I propose that we should discuss Frege's notion of 'thought' at some length tomorrow.

**Jha:** What Badarīnāthajī has said is: one sees a piece of silver and thus has a cognition of something as silver; and someone else may have a cognition of the same something as lead. There are two cognitions or *jñānākāras* here and as two *jñānākāras* they are similar. Then what is the difference between them. The difference is this—in the cognition of a piece of silver, being silver is *prakāra* and there is something which is its *āśraya*. Now whether this *prakāra* (silverness) actually resides in the *āśraya* is not determined. The object (or content) of such a cognition he calls a proposition. If however the *prakāra* actually resides in the locus or *āśraya* then he would call this state of affairs a fact or *vastusthiti*. This is the difference he makes out between a proposition and fact.

**Pahi:** Badarīnāthajī's proposal is that the distinction between



proposition and fact is to be regarded as a distinction within cognitions based on their different properties. A cognition which has not been ascertained to be valid may be called a proposition. A cognition which has been ascertained to be valid will, on the other hand, be called a fact. This is what I take him to mean.

**Shah:** We seem to be trying to establish the real existence of propositions. In this, I think, we are fundamentally at fault regarding the relation between *vākya*, *jñānākāra* and *vastusthiti*. I suggest that we should consider the relationship between what we call a true sentence and what we call a false sentence. The nature of sentence is explained through the true sentence; and false sentence is dependent on the true sentence. If this is so then it should be possible for us to get away from proposition. The proposition introduces an unnecessary complication. What is misunderstood in the Russellian approach and the Fregean approach basically is this that they consider these as seperate and distinct. I suggest that a *vākya* is no *vākya* unless there is the *jñānākara* and *vastusthiti*. And what can *vastusthiti* be without *vākya* and *jñānākāra*. How can we talk in the absence of these about *vastusthiti?* This is not a question merely of talking. It is not merely an epistemological question; ontological issues are also involved here. We cannot get away from them. I submit that if we turn to Wittgenstein even of the *Tractatus* and his propositions regarding the relation between language, thought and reality, what I am saying will hold. And if that unity is understood, this whole exercise will be unnecessary. We have not grasped the relationship between language, thought and reality; because we have not grasped the relationship between a true sentence on the one hand, and a false sentence on the other. If we were to do it, we will not run into these difficulties.

**Guest:** What would be the proper way of grasping this relationship?

**Shah:** There can be no *vastusthiti* without a true sentence and *jñānākāra*. These three constitute an organic unity and so mutually dependent that one cannot be there without the other.

**Guest**: But what are specifically the relations between the elements of this organic unity?

**Shah**: There can be a variety of ways in which the nature of this organic unity can be understood. One is in terms of structure, the other in terms of its elements, and the third in terms of both element and structure.

झा—अयम् आडम्बरः । वाक्येन सह ज्ञानाकारस्य सम्बन्धः, ज्ञानाकारस्य वस्तुस्थित्या सम्बन्धः एतादृशः यः प्रयासः क्रियते तदपेक्षया सत्यवाक्येन सह सत्यवाक्यस्य सम्बन्धः यदि स्थाप्यते तावता सर्वं समञ्जसं भवति । प्रोपोज़िशन इत्यस्य चर्चा एव अनावश्यकी, निष्फला इति तेषाम् अभिप्रायः ।

बदरीनाथशुक्लः—केवलं कथनेन ?

झा—कथनेन इत्युक्तौ . . . ।

बदरीनाथशुक्लः—तर्हि कथं वाक्यं सिध्यति ?

झा—सत्यम् सत्यवाक्यं यदा अस्ति तदानीं इदं ज्ञायते एव, वस्तुस्थितिं विना सत्यवाक्यमेव कथं भवति ? अतः वस्तुस्थितेः वाक्यस्य च सम्बन्धविचारः एव अनावश्यकः ।

बदरीनाथशुक्लः—श्रूयताम् । रजते प्रयुक्तम् 'इदं रजतमिति' वाक्यं सत्यं वाक्यम् । परन्तु तस्मात् सत्यात् यत् इदं रजतमिति ज्ञानं जायते तर्हि किं रजतत्वेन ज्ञायमानं वस्तुतः रजतमिति तदानीं निश्चितं भवति ? न निश्चितं भवति । अतएव नैयायिका वदन्ति यत् ज्ञानस्य प्रामाण्यं परतो भवति—यदा मनुष्यः प्रयतते यत् रजतत्वेन ज्ञायते किं तत् वस्तुतः रजतम् एव ? तदा रजतं ग्रहीतुं गच्छति । यदि वस्तुतः रजतं प्राप्यते, तदा सः जानाति यत् रजतत्वेन जातं ज्ञानं तत् समीचीनमासीत् । अतएव केवलं वाक्यात् उत्पत्तिमात्रेण न किमपि सिध्यति । अतएव नैयायिकरीत्या उच्यताम् ।

**Jha**: This is the gist of what Shri Badarīnāthajī just said. How do you know or decide that a sentence is true or a sentence is false. In order to understand the relationship between a true sentence and false sentence, would it not be necessary first to



decide when a sentence is true and when it is false. And would we then not come back to the same position?

**Shah**: I would like to suggest that there are, what one might call, two levels. At one level, the basic level when the very concepts introduced are of a particular type; if I want to introduce a language to someone who does not understand the language at all, then I just cannot do so independently of *jñānākāra* and *vastusthiti*. The separate existence of these is itself possible when all these three have been seen together, and as going together; and unless these are seen as going together, none of these can be understood in the first instance. The distinctions or separateness can arise later on when we can have *jñānākāra* without *vastusthiti*, or when we can have a *vākya* without *jñānākāra* or *vastusthiti*, But the basic relationship of language to thought and reality is a different thing.

**Guest**: How can you discriminate, in particular cases, between a true and a false sentence? How do you decide whether a particular sentence is true or false?

**Shah**: If you want to consider later how in a particular case you decide whether a sentence is true or false, I suggest that at this stage it is possible for us to say that when a sentence is false what we have is not a *vākya* but a *vākyābhasa*. The process does not change the status of the thing.

**Pahi**: I will first make a comment on Shri Badarīnāthajī's rejection of the answer he had earlier given to Shibajiban Babu's question. I think the point he has made is extremely well-taken. When the situation is that A cognises that B believes which C, tells then its implication is that A understands C. Now since Badarīnāthajī's earlier answer to Mr. Bhattacharjee's question violates this entailment, it is unacceptable. Let us consider the alternative answer he have offered now. The question before us is: the Naiyāyika believes that sound is non-eternal, how then does he understand the statement that sound is eternal. Shri Badarīnātha's answer in essence I take to be that the Naiyāyika's cognition—that sound is non-eternal and the Mīmāṁsaka's opposed cognition

—that sound is eternal—presuppose an objective state of affairs which will verify one of them and falsify the other. This is also the claim that those who accept propositions, make. The similarity between Shri Badarīnāthajī's position and the position of those who accept propositions is this: those who accept propositions also say that given the pair of contradictory propositions—p and not-p—there is only one objective state of affairs corresponding to it, which verifies one of them and falsifies the other. The point of Badarīnāthajī's answer (which he has offered now) seems to me to be that in order to explain a pair of contradictory cognitions there is needed an objective state of affairs which will verify one of the pair and falsify the other. I do not take this as an answer to Bhattacharjee's question.

Now I proceed to the consideration of another point that Badarīnāthajī has made—that the proposition and fact are two stages of the cognitive process, that when (the content of) a cognition is determined to be valid it itself is a fact; but prior to that when it is not determined to be valid or invalid it may be called a proposition. A cognition before it is determined to be valid or invalid is *jñānākāra*, a (cognitive) form. Now, what is this form? Let us look at some of the answers which Naiyāyikas have themselves given to this question.

They talk of the structure of cognition. How can they do this? How is it possible to offer a theory of the structure of cognition independently of the structure of language? We have to give an explanation of the process of verbal communication, the process through which we receive and impart information. The public medium of this process is language. And language has two kinds of elements: words and the syntactic structures which sentences have to exemplify. I want to make a radical suggestion. I do not want to deny that there are cognitions and that there are differences among cognitions. There, certainly, are cognitions; and equally, certainly there are different types of cognitions. But the talk of types of cognitions is parasitic upon the talk of types of syntactic structures. What is called a structure (or form) of cognition here is nothing but parasitic upon a theory of analysis of sentences in language. We shall call it theory of the epistemico-ontic structure of sentences. The theory of *śābdabodha* which is advanced by Naiyāyikas ought to be looked upon as a theory of the analysis



of linguistic sentences. This theory ought to be adequate to explain the different types of cognitive structures. We need not indulge in any talk about cognitive structures in themselves because such talk is not going to help us. We have rather to develop an adequate theory of the different types of sentence-structures. My intention is not to deny the ontic existence of cognitions. But my contention is that from the point of view of theory-building we are dependent upon sentence-structures. We have to build a theory of sentence-structures and relate them to the world. So the talk of cognition-structures or of structures of proposition is, for me equally futile. I should be able to develop a theory of meaning and a theory of truth by confining myself to theories concerning the structures of sentences and objects, the inputs from the world, and by establishing adequate relations among the sentence-structures, sentence-contents and the world-state. The theory has to be built by relating the two, and there is no point in becoming accomodative to the propositional theory.

नैयायिकाः शब्दमनित्यं मन्यन्ते, मीमांसकास्तु शब्दं नित्यं मन्यन्ते। 'शब्दो नित्यः'—अस्य वाक्यस्य नैयायिकमते, 'शब्दोऽनित्यः' इत्यस्य च मीमांसकदृशा कथं बोधः। अनायत्येदमवश्यस्वीकर्तव्यं भवेत् यदस्ति काचन वस्तुसत्ता या हि एकं वाक्यं प्रमाणमपरं चाप्रमाणं व्यवस्थापयितुं शक्नोति। सैव वस्तुसत्ता प्रामाण्याप्रामाण्य-निश्चायिका भवतीति शुक्लमहोदयानामभिप्रायः प्रतिभाति। तर्हि अस्य विचारस्य 'प्रोपोज़िशन' इत्याख्येन संवादोऽस्ति। परस्परविरोधिवाक्ययोः प्रोपोज़िशन-द्वयोर्मध्ये एकस्य सत्यत्वमपरस्य च मिथ्यात्वं वस्तुगत्या निर्णीयते। किन्तु नेदं समाधानं भट्टाचार्यस्य प्रश्नं समादधाति।

शुक्लमहोदयानुसारं ज्ञानस्य प्रथमावस्थायां सत्यासत्यत्वनिर्णयो नास्ति। एष एव ज्ञानाकारः 'प्रोपोज़िशन' इत्याख्येन सह संवदति। किन्तु तत्रायं मे प्रश्नः— ज्ञानाकारः भाषाया आकाराद्भिन्नो नास्ति यतो हि ज्ञानाकारस्य चर्चा भाषाकारं विना कर्तुं न शक्यते। अतः पूर्वमिदमेव निश्चेयं यद्भाषायाः क आकारो, वस्तुनः क आकार, तयोश्च कः संबंधः ?

**Bhatt**: Simultaneity of the two is also explained by the Buddhists in a similar way. Because they uphold the doctrine of momentariness, they cannot afford to say that there is the object and then there follows the knowledge of it, and then the two are compared, and then their correspondence is established, for this,

would require four distinct moments. This is the answer that can be given. One may also appeal to an analogical doctrine from Prabhākara.

बदरीनाथशुक्लः—भवन्तः मां श्रोतुमनुगृह्णन्तु। तत्र भट्टमहोदयेन इदमुक्तम् यत् एकत्र अर्थः भवति, ज्ञानं भवति, तत् प्रमाज्ञानम् उच्यते। यत् भ्रमज्ञानम् उच्यते तत्र अर्थो न भवति, ज्ञानं भवति।

अतिथिः—अर्थो भवति।

बदरीनाथशुक्लः—श्रूयतां, भोः। यदि अर्थो भवति, तदा अर्थो भवति उभयत्र-भ्रमस्थलेऽपि अर्थो भवति, सत्यज्ञानस्थलेऽपि अर्थो भवति। परन्तु सत्यज्ञानस्थले ज्ञानस्य आकारद्वयं भवति—एकः स्वकीयः आकारः, एकः विषयाकारः। भ्रमस्थले ज्ञानस्य स्वकीयाकारो भवति, विषयाकारो न भवति। यतो हि, विषयस्तत्र रज्जुः, आकारः सर्पाकारः। अयं तु अर्थः नः। Do you understand ? विषयः वर्तते, परन्तु आकारः अन्यः—विषयाकारः तत्र नास्ति, अन्याकारः वर्तते। सम्यक् ? अथच सत्यस्थले यः अर्थः वस्तुतः विद्यते तस्यैव आकारः वर्तते। इदमन्तरं वर्तते। तर्हि अत्र इदं जिज्ञास्यते यत् इदं यत्—उच्यते ज्ञानस्य स्वाकारः वर्तते—ज्ञानस्य स्वाकारः इत्यस्य कोऽर्थः ? अर्थात् ज्ञानं स्वरूपेण वर्तते। अस्ति ज्ञानस्य रूपम्। ज्ञानं नास्ति इति न वक्तुं शक्यते। ज्ञानं उभयत्र वर्तते—सत्यं ज्ञानं स्वरूपेण विद्यते, भ्रमात्मकं ज्ञानमपि स्वरूपेण विद्यते। इदानीम् अस्माकं सर्वेषाम् उपरि प्रोपोज़िशन-अस्य भूतः आरूढो वर्तते। तर्हि यदि ज्ञानस्य आकारो नाम ज्ञानमेव एतावता उच्यते, ज्ञानमेव प्रोपोज़िशन-पदार्थः। एतावता किमपि नवीनं न उक्तं भवद्भिः। ज्ञानं सर्वैः स्वीक्रियते एव। यदि तस्य किमपि नवीनं नाम दीयते—स्व-स्वनामानि दातुं शक्यन्ते—वस्तु किमपि भिन्नं नागतम् ज्ञानस्य आकारो नाम ज्ञानम्। तदेव ज्ञानं भवता उच्यते—प्रोपोजिशन-शब्देन वक्तुं शक्यते। एतावता प्रोपोज़िशन इति कश्चन अन्यः पदार्थः इति न आयातम्। किन्तु सर्वैः स्वीक्रियते ज्ञानम्, तस्मै एकं नवीनं नाम दीयते। निरर्थकं तत्, नास्ति काचिद् आवश्यकता।

इदानीं दृश्यताम्, भवद्भिः उक्तम् यत् सत्यज्ञानस्थले अर्थस्य ज्ञानेन सह जन्य-जनकभावसम्बन्धः। अर्थो जनकः, ज्ञानं जन्यम्। अथच अत्र ज्ञानस्य अर्थेन सह ज्ञाप्य-ज्ञापकभाव-सम्बन्धः। अर्थः ज्ञाप्यः, ज्ञानं ज्ञापकम्। अत्र ज्ञाप्य-ज्ञापकभाव-विषये वयं किमपि वक्तुं कामयामहे। ज्ञाप्य इत्यस्य अर्थः भवति यथा वह्निः धूम-ज्ञाप्यः। तस्य कोऽर्थः ? अर्थात् वह्निः धूमज्ञानजन्यज्ञानविषयः। 'ज्ञा'-धातोः ज्ञानम् अर्थः। तत्र 'णिच्' प्रत्ययो वर्तते, तद्योगेन तस्य जन्यत्व-अर्थः। एतावता किं भवति ?



तर्हि तज्ज्ञाप्यत्वं नाम तज्जन्यज्ञानविषयत्वम्। ज्ञाप्यशब्दस्य अयमेव अर्थः भवति। भवति न वा ? ज्ञापकशब्दस्य कोऽर्थः भविष्यति ? तद्विषयकज्ञानजनकम्। तद् भवता उच्यते यत् ज्ञानं ज्ञापकम्, ज्ञानं अर्थस्य ज्ञापकं इत्यस्य कोऽर्थः ? ज्ञानं अर्थ-ज्ञान-जनकम्—अयमेव अर्थः भविष्यति। तर्हि ज्ञानम् अर्थज्ञानजनकं इत्युक्तौ किमायातम् ? अर्थ-ज्ञानयोर्मध्ये एकं अपरं द्वितीयं ज्ञानम् आगतम्। तर्हि इदं वक्तुं शक्यते न वा यत् ज्ञानम् अर्थस्य ज्ञापकम् अर्थात् ज्ञानं अर्थज्ञानस्य जनकम्। एतावता अर्थ-ज्ञानयोर्मध्ये एकं अतिरिक्तं द्वितीयं ज्ञानं स्वीक्रियते। तथैव इदं वक्तुं शक्यते यत् ज्ञानं अर्थस्य ज्ञापकम्। अतएव वस्तुतः अत्र ज्ञाप्य-ज्ञापकभावः इति शब्दः यः उच्यते सः बौद्ध-दृष्ट्या अपि न सङ्गतः। ज्ञाप्यज्ञापकभावसम्बन्धः न वर्तते, प्राप्य-प्रापकभावः सम्बन्धः वर्तते। अर्थात् ज्ञानं प्रापकम् अर्थस्य, सत्यज्ञानस्थले ज्ञानम् अर्थस्य प्रापकं भवति। तर्हि ज्ञाप्यज्ञापकभावः इति कथनमनुचितम्; प्राप्यप्रापकभाव एव भवति। अर्थात् यदि ज्ञानं सत्यं भवति, तर्हि तज्ज्ञानं विषयं प्रापयति। अर्थात् तज्ज्ञानेन प्रवृत्तः पुरुषः विषयं प्राप्नोति। तर्हि ज्ञानं सत्यं भवति। अतः प्रापकं ज्ञानं न तु ज्ञापकम्। अस्य अर्थः ज्ञानेन प्राप्यः।

इदानीं केनचिदतिथिना उक्तं, इयं शङ्का कृता, यत् इदं तु न भवितुम् अर्हति; यतो हि सर्वं वस्तु क्षणिकं वर्तते। तर्हि ज्ञानं यया अर्थव्यक्त्या उत्पाद्यते सा अर्थ-व्यक्तिः तावत्पर्यन्तं न तिष्ठति यावत्पर्यन्तं मनुष्यः अर्थं ज्ञात्वा तमर्थं ग्रहीतुं याति, तावत्पर्यन्तं तु न वर्तते। तर्हि ज्ञानस्य यः जनकः सः ज्ञानेन प्राप्यः कथं भविष्यति ? न हि ज्ञानं तस्य अर्थस्य प्रापकं भविष्यति। सदसत् तत्क्षणमात्रमेव विनष्टं भवेत्। तत्र समाधानम् इदम् उच्यते यत् न हि ज्ञानस्य प्रापकत्वं नाम स्वजनकप्रापकत्वम्, किन्तु स्वजनक-सजातीय-प्रापकत्वम्। स्वजनकप्रापकत्वं नास्ति परन्तु स्वजनक-सजातीय-प्रापकत्वम् भवति। तर्हि येन अर्थेन तज्ज्ञानं जनितं, सा अर्थव्यक्तिस्तु नष्टा, परन्तु तया अर्थव्यक्त्या प्रतिक्षणं स्वसजातीयाः अर्थव्यक्तयः उत्पाद्यन्ते। तर्हि यः अर्थः ज्ञानं जनितवान् तदर्थसजातीयः अन्यः अर्थः तज्ज्ञानद्वारा प्राप्यते। तर्हि, स्व-जनक-सजातीय-प्रापकत्वं ज्ञानस्य अर्थ-प्रापकत्वम् अनया रीत्या उपपादयितुं शक्यते। अत्र नास्ति सन्देहः। तद् एतावता इदम् आगतम् यद् अर्थस्य ज्ञानेन सह जन्य-जनकभावसम्बन्धः, अथच ज्ञानस्य अर्थेन सह प्राप्य-प्रापकभाव-सम्बन्धः विद्यते। यः सम्बन्धः ज्ञाप्य-ज्ञापकभावशब्देन तैः उक्तः। सम्यगेतत्।

तत्र उच्यते—भ्रमस्थले विषयो वर्तते, परन्तु ज्ञाने विषयस्य आकारो न वर्तते; किन्तु अन्य-विषयस्य आकारः वर्तते। विषयस्य आकारो सर्वथा नास्ति इति न। किन्तु येन अर्थेन भ्रमात्मकं ज्ञानं जनितं, तद्विषयस्य आकारं भ्रमात्मकं ज्ञानं न धत्ते परन्तु अन्यस्य विषयस्याकारं धत्ते—सर्पाकारं धत्ते, रज्ज्वाकारं न धत्ते। रज्जौ उपस्थितायाम् उत्पन्नं यत् ज्ञानम् तत् रज्ज्वाकारं न धत्ते, किन्तु सर्पाकारं धत्ते।

इदानीं विचारणीयम्, यत् रज्जुः तु संनिधौ वर्तते, परं तज्ज्ञानं रज्जवाकारं न धत्ते, सर्पाकारं धत्ते। यः विषयः नास्ति सर्पः तस्य आकारं धत्ते भ्रमात्मकं ज्ञानम्। यः विषयः वर्तते तस्य आकारं न धत्ते। कुतः ? अत्र कारणम् विवेचनीयं भविष्यति। स्थितिः इयं वर्तते यत् यत् सत्यज्ञानं भवति तत्तु अर्थेन उत्पाद्यते। अथच यत् भ्रमात्मकं ज्ञानं तन्न अर्थेन उत्पाद्यते, किन्तु अर्थस्य स्मृत्या उत्पाद्यते। यदा रज्जुः वर्तते रज्जोः अभिज्ञानं न जातम्, प्रकाशस्य मन्दत्वात् अथवा चक्षुषि कस्यचित् दोषस्य तत्क्षणं समागतत्वात् रज्जोः अभिज्ञानं न जातम्। परन्तु सर्पस्य सादृश्य-वशात् सर्पस्य स्मृतिः जाता। तर्हि भ्रमात्मकं ज्ञानं यदुत्पादितं तत् सर्पस्य स्मृत्या उत्पादितम्। सर्पस्मृतिः रज्ज्वा उत्पादिता, न तु ज्ञानं रज्ज्वा उत्पादितम्। रज्ज्वा सर्पस्य स्मृतिः उत्पादिता, स्मृत्या भ्रमात्मकं ज्ञानम् उत्पादितम्। अतः भ्रमात्मकं ज्ञानम् अर्थस्य स्मृत्या उत्पद्यते, सत्यं ज्ञानं अर्थेन उत्पाद्यते। ज्ञातं न वा ? अतएव भ्रमात्मकं ज्ञानं स्मर्यमाणस्य विशेषस्य आरोपरूपम् आकारं धत्ते; सत्यं ज्ञानं तु विषयस्य आकारं धत्ते—इदमस्ति अन्तरम्। इदानीं मया उच्यते यत् न्यायमतेऽपि यथार्थज्ञानं प्रत्यक्षज्ञानम् अर्थेन उत्पद्यते। भ्रमात्मकं ज्ञानम् अर्थस्य स्मृत्या उत्पाद्यते—इदमेव आयातम्। क्षणिकत्वं परित्यज्यतां तावत्, एतावता भ्रम-प्रमास्थले किमधिकं नवीनम् अपूर्वम् उक्तं भवति बौद्धमते इति मम स्पष्टं न भवति।

**Bhatt**: Badarīnāthajī has stated that a true cognition has two distinct elements: it has a cognition *plus* an object. *Bhrama* has only the cognition, no object.

**Guest**: *Bhrama* also has an object.

**Badarinathaji**: Look, if there is an object, there is an object in both cases. But the real point is that in a true cognition, the cognition has two forms: the form of the cognition itself and the form of the object. In *bhrama*, only the first is there; not the second. When we have the *bhrama* of a snake in a piece of rope, the object is a rope; but the form perceived is that of a snake which is not there. So, there is an object but it does not correspond with the form perceived. In a true cognition, the form cognised corresponds to the form of the object that is there.

Now, if you ask what is the form of the cognition itself, the answer is that cognition is there as cognition, present as such in both *bhrama* and true perception. The form of a cognition is cognition itself. Is this what you call a proposition? If you do, nothing new is being said. Every one grants cognition. What can you gain by giving it a new name?



Someone spoke of a causal relation between cognition and its object. In cases of true cognition, the object causes its cognition. It was further said that in such cases there is also a *jñāpya-jñāpaka-bhāva* (a relation of making known and made known) between the object and its cognition; the cognition is the *jñāpaka* that which makes known, and the object is the *jñāpya* that which is made known. But there is a problem here. Take the case of fire and smoke. Fire is the *jñāpya* and smoke the *jñāpaka*. It is the knowledge of smoke which gives rise to the knowledge of fire. But if a cognition or knowledge produces another, this amounts to the insertion of a second cognition between an object and its cognition. Consequently, we cannot say that a *jñāpaka* is an object; it can be another cognition. So the relation of *jñāpya-jñāpaka-bhava* between an object and its cognition cannot be upheld. The relation that obtains between the two is a *prāpya-prāpaka-bhāva*. A cognition is a *prāpaka*; it helps one in 'getting to' an object which is thus the *prāpya*. A true cognition helps us in empirically 'getting to' an object.

This, of course, as was pointed out by Nanditā, is not possible if every thing is momentary. Before you can get to an object, it would not be there. The answer is that what we get to is not the object which caused the cognition, but something which exemplifies the same universal. The conclusion we arrive at is that there is a relation of cause and effect between an object and its cognition, a relation of *prāpya-prāpaka-bhāva* between a cognition and its object.

This can also throw light on the distinction between true cognition and *bhrama*. A true cognition is caused by its object, but *bhrama* is not. *Bhrama* is caused by other means. When we see a rope as a snake, the *bhrama* is caused by the memory of a snake generated by the similarity of a snake to a rope.

**Bhatt**: There are, in our tradition, two approaches to the problem of the genesis of error. I would call them the commission theory and the omission theory. The Naiyāyikas are the upholders of the commission theory, while Prabhākara and Diṅnāga and his followers are advocates of the omission theory. The Naiyāyika

says that error involves mal-observation, and the mal-observation is accounted for in terms of the memory element. It is the intervention of the memory element that explains the distortion or aberration in the cognition of the object. But this is not acceptable to Diṅnāga. He would say that the object is present as an *ālambana* but in true cognition we apprehend the object. The *ālambana* must be there otherwise the cognition will not arise; so *artha* is *janaka* by virtue of its being *ālambana*. It is by courtesy that we attribute causal potency to the *artha*.

**Daya Krishna:** In this whole discussion the paradigm of knowledge has been taken to be a singular statement. But normally when we talk of knowledge we do not talk mainly of singular statements. We also talk of universal statements. If our paradigm of knowledge is a search for a universal statement, then we must bear in mind that the problem of validating a universal statement is of a totally different kind than that of validating a singular statement. Of course one may raise the question whether singular statements are basic statements at all. In recent discussions in philosophy of science it has been argued that if the paradigm of knowledge is universal statement—in a certain sense a universal statement is already falsified, in the sense that there are normally to be found contravening circumstances to it, but even when this is known it does not necessarily result in the immediate surrendering of the universal statement. The contravening circumstances are regarded as an anomaly for which a satisfactory explanation, consistent with the truth of the universal statement, will hopefully be found. So I would like to raise the question: how would the whole analysis undergo transformation if the paradigm of knowledge shifts from singular to universal statements? We should not for instance forget the discussion in Āyurveda—particularly *Charaka-saṁhitā*—in the context of medicine. No doctor will claim that a certain medicine will cure in all cases and even when it fails to cure in certain cases the medicine is administered on the basis of probability. So I am saying that when the paradigm shifts to general statements—to general statements regarding which contrary instances are already known to exist—two different perspectives become relevant. Possibly the contrary instances will be eliminated by a further development of the theory itself. Or we take the general statement to be a statistical generalisation where negative instances are permitted by the theory.



I want to make a comment on the concept of *artha* as expressed by a *vākya*. You cannot have a *laḍḍu* as *artha* in this sense. A *laḍḍu* is an object of perception; something perceived. If knowledge of *artha* as expressed by a *vākya* is generated by hearing a *vākya*, how can there be a *visaṁvāda* between the *ākāra* of the *vākya* and the *ākāra* of the *artha*. This is not possible in your framework; it rules out the possibility of non-correspondence between *artha* and *jñāna*.

**Bhatt**: The Buddhist would accept that the paradigm of knowledge is a generalised cognition, a generalisation. At the very outset of his *Pramāṇa-samuccaya* Diṅnāga says, *Mānam dividham*: There are basically two types of cognition because there are two types of object. He rejects the Nyāya concept of *pramāṇa-samplava* and accepts in its place *pramāṇa-vyavasthā*. Knowledge is either perceptual or conceptual; the perceptual can never be conceptual and vice-versa. The perceptual cognition deals with *svalakṣaṇa* and a conceptual cognition with *sāmānya-lakṣaṇa*. Because there are basically two different types of cognition, there are fundamentally two different paradigms. So far as perception is concerned, it is always singular because the corresponding object is a unique individual. With regard to conceptual cognition, he will certainly say that its a generalisation but will insist that it is an empirical generalisation which must be grounded in experience. For instance, we have to acknowledge that whenever there is an effect it must be preceded by a cause.

**Guest**: What about '*sarvaṁ kṣaṇikam*?

**Bhatt**: This is also conceptual knowledge. So also the concept of *avinābhāva* is based on empirical generalisation. As is known there are two types of *avinābhāva*—one is connected with *tādātmya* and the other connected with *tadutpatti*—and therefore there are two ways in which the relation of *avinābhāva* can be established. We have to use *pañcakāri* for establishing *tadutpatti*, and for this we use *anvayavyatireka*.

How does one know that there are *svalakṣaṇas*. One answer

this question is that we know this because the Buddha says so; because it is certified by a Buddha-*vacana*. The other answer is rational—that it is conceptual cognition and any conceptual cognition is ultimately based on and derived from perceptions which are concerned with *svalakṣaṇas* because *vikalpa* is always *pratyakṣa*.

And the other objection is about *artha*. The word *artha* is highly ambiguous. It is not being used here in the sense of *vākyārtha*. It is a sorry situation that the word '*artha*' in Indian philosophy is used in various senses, giving rise to avoidable confusion.

**Pahi**: It would be incorrect to say that for Indian epistemology the singular statement is the paradigm. It is true that for the purpose of illustration it is generally singular statements which are given, but when we come to *vyāptigrahopāya*—the topic of validating nomic connections or universal statements—we get into the problems which Dayaji has in mind. The paradigm of scientific knowledge in the Greek tradition and in the Hellenic tradition is different from that in the Indian tradition. It is exemplified in Aristotle's theory of scientific knowledge, according to which scientific knowledge is universal and necessary, and for its content, has forms or patterns and not concrete objects. Scientific knowledge aims at identification of patterns and discovery of universal connections between them. There is a kind of foundationalism in the Aristotalian tradition. It thus involves the problem of establishing linkages between universal statements and singular or perceptual statements between knowledge and belief or opinion. The fundamentalism or foundationalism comes in the form of the belief that it is necessary and possible to identify self-evident propositions which are universally and necessarily true, and to build up a system of knowledge on them. I do not think that such a model, according to which we can and ought to start with universal statements, is forthcoming from the Indian side. The model rather is that a universal statement or a knowledge pattern needs to be validated or substantiated on the basis of a series of singular perceptual statements. This is the meaning of *pratyakṣam balavat*. When we consider the relative strengths of different *pramāṇas* in Indian philosophy, we find that there is a foundationalism of a different kind here. Singular



(perceptual) statements have an epistemic priority here, which is a position opposite to that of Aristotle. For Aristotle, the self-evident universal statement had epistemic priority. For him it was on these alone that one could build a system of knowledge.

अरिन्दमः——इदानीं यावत् यानि वाक्यानि आलोचितानि, तानि सर्वाण्येव एकविषयकाणि——एकं घटं जानामि, एकां रज्जुं जानामि । परन्तु 'सर्वे मनुष्या मरणशीलाः, 'सर्वं क्षणिकम्' अथवा 'सर्वे धूमवत्पदार्थाः वह्निमन्तः'——एतादृशवाक्यस्य आलोचनं न कृतम्। यदा एकविषयकवाक्यस्य याथार्थ्यं स्थापयितुं वयं यतामहे तदा यादृशः प्रयत्नः क्रियते, सर्वविषयकवाक्यस्य याथार्थ्य-प्रतिष्ठापनं तादृशयत्नेन न भविष्यति । तस्य स्थापनार्थं भिन्ना रीतिः अवलम्बनीया ।

झा——तथाच वाक्यानि द्विविधानि——विशिष्टार्थबोधकानि सामान्यबोधकानि च ।

अरिन्दमः——सर्वव्यक्तिविषयकं ज्ञानं, यथा सर्वे मनुष्या मरणशीलाः। नैयायिकरीत्या अस्य व्याख्यानाय चेष्टते पाहिमहोदयः । परन्तु दयाकृष्ण-महाभागस्य अयमेव आशय आसीत् यत् नैयायिकमते अधुना यानि वाक्यानि आलोचितानि, तानि सर्वाण्येव विशिष्टव्यक्तिविषयकाणि । किन्तु ज्ञानविषयकं तत्त्वं सम्पूर्णतां न आयाति यदि अस्माभिः सर्वात्मकस्य व्याप्तिविषयकस्य वाक्यस्य प्रामाण्यप्रतिष्ठापनं न क्रियते ।

पाण्डुरङ्गी:——तत्तद्वस्तुप्रतिपादकवाक्यानि कानिचित् भवन्ति, सामान्यार्थप्रतिपादिकानि कानिचित् भवन्ति । तादृशभेदः भारतीयशास्त्रे आलोचितो वा ? आलोचितश्चेत् प्रामाण्यं कीदृशं तस्य ? तत्तद्वस्तुप्रतिपादकवाक्यानां प्रामाण्यं कीदृशम् ? सामान्यार्थप्रतिपादकानां च वाक्यानां प्रामाण्यं कीदृशम् ?

अरिन्दमः——तत्तद्वस्तुप्रतिपादकस्य प्रामाण्यम् खलु आलोचितमेव अधुना । परन्तु सामान्यार्थप्रतिपादकवाक्यानां प्रामाण्यविषये भारतीयानां विचारः कीदृशः इति तस्य जिज्ञासा आसीत् ।

पाण्डुरङ्गी:——कार्यं प्रागभावप्रतियोगि, सर्वं कार्यं कारणपूर्वकम् इत्यादीनि सामान्यवाक्यानि । 'अत्र घटः वर्तते' एतादृशानि अपि वाक्यानि सन्ति । तेषां चर्चा जाता । परन्तु कार्यं प्रागभावप्रतियोगि एतादृशवाक्यानां प्रामाण्यं एतावता न

विचारितम् । तत्र प्रामाण्यप्रकारः वक्तव्यः । कार्यं प्रागभावप्रतियोगि इत्यत्र वस्तु नास्ति । यत्किञ्चित् वस्तु उद्दिश्य एतत् कार्यं प्रागभावप्रतियोगि इत्युक्तौ तस्य वस्तुनः प्रतियोगित्वम् उपपद्यते । केवलं कार्यं प्रागभावप्रतियोगि इत्युक्ते न किमपि वस्तु तत्र विद्यते किल । तादृश-वाक्यानां प्रामाण्यं कथम् इति ज्ञातुम् इच्छन्ति ।

अरिन्दमः—कदाचित् एवं भवति, व्यतिरेक-दृष्टान्तः भवति। व्यतिरेक-दृष्टान्तसत्त्वेऽपि प्रायशः एवंक्रमेण सामान्यीकृतवाक्यं वक्तुं शक्यते । अनेन चिकित्साशास्त्रस्य उदाहरणं दत्तम् । चरकसंहितायाम् उक्तम् अनेन औषधेन अयं रोगः शान्तो भविष्यति; अस्य अर्थः एवं नहि यत् सर्वदा एव भविष्यति, प्रायश एवं भविष्यति । परन्तु यः एवं वदति सः एतदपि जानाति यत् कुत्रचित् स्थले तेनौषधेन रोगः शान्तो न भवति, तथापि सामान्याकारेण उच्यते । एतादृशव्यवस्थायाः विचारः भारतीयदर्शने अस्ति न वा ?

बदरीनाथशुक्लः—जिज्ञासा इयं विद्यते यत् यद्यद्वस्तुसन्निकृष्टं, पुरोवर्ति, तत्तद्वस्तुनः विषये यदि किमपि वाक्यं प्रयुज्यते तर्हि तद्वाक्यस्य प्रामाण्यं तु सुस्पष्टं भवति । यतो हि यस्य वस्तुनः विषये यत्किञ्चिदुच्यते तदस्माभिः प्रमाणान्तरेणापि उपलभ्यते । अतएव तादृशवाक्यानां प्रामाण्यं तु निर्विवादम् । किन्तु एवंभूतानि वाक्यानि भवन्ति यानि काल– देश– विप्रकृष्टान् अपि अर्थान् संस्पृशन्ति । एतादृशवाक्यानां प्रामाण्यसम्बन्धे भारतीय-दार्शनिकैः किमपि उक्तं न वा, किमपि वक्तुं शक्यते न वा इति जिज्ञासा अस्ति । यथा भवद्भिः उदाहरणं दत्तम् यत् अनेन औषधेन अस्य रोगस्य निवृत्तिः भविष्यति। सामान्यतः चिकित्सकस्य पार्श्वे यदि कोऽपि व्याधिग्रस्तो गच्छति, कथयति च, अहं अनेन रोगेण ग्रस्तो तदा सः किञ्चित् औषधं ददाति इदमुक्त्वा यत्–अनेन औषधेन तव रोगो निर्वतिष्यते । तर्हि बाहुल्येन एवं भवति यत् तस्मिन् औषधे सेविते रोगनिवृत्तिः जायते, परन्तु कदाचित् न भवति । तथापि उच्यते यत् रोगनिवृत्तः भविष्यति । तर्हि एवंभूतानां वाक्यानां प्रयोगः केन आधारेण क्रियते ? कथं च एतादृशानि वाक्यानि प्रमाणानि मत्वा लोके व्यवहारः क्रियते ।

तत्र अस्ति बीजम् । चर्चापि कृता वर्तते । यथा दृश्यताम् यत्–न्यायदर्शने यत्र वेदानां प्रामाण्यं भवितुमर्हति न वा अयं प्रसङ्गः आगतः तत्र सूत्रकारेण शङ्का कृता 'तदप्रामाण्यम् अनृतव्याघातपुनरुक्तदोषेभ्यः ।' तर्हि एकं कारणम् उच्यते यत् वेदवाक्यानि न प्रमाणभूतानि यतो हि अनृतानि भवन्ति, यथा–यदि वेदः वदति यत् वृष्टिकामः कारीर्या यजेत । यदि वृष्टेः कामना भवेत् तर्हि कारीरियागः कर्तव्यः । पुत्रकामः पुत्रेष्ट्यायजेत—यदि पुत्रप्राप्तेः कामना तदा पुत्रेष्टिनामकः यागः अनुष्ठेयः । परन्तु बहुभिः पुत्रेष्टियागे कृतेऽपि पुत्रो न भवति । बहुधा कारीरि-यागे कृतेऽपि वृष्टिः न भवति । तर्हि वेदः यत् वदति तत् सर्वदा सत्यं न भवति अतएव वेदः प्रमाणम् इति वक्तुं न शक्यते । केवलं सामान्यतया कांश्चित् प्रसंगान् दृष्ट्वा वेदे तथा उच्यते, वेदस्य पूर्णतया प्रामाण्यं न वक्तुं शक्यते । इयं चर्चा या कृता वेदस्य सा चर्चा लौकिकवाक्यानां विषये समाना । यदि चिकित्सकः कथयति, अनेन औषधेन रोगस्य निवृत्तिः भविष्यति, तर्हि तेन चिकित्सकेन बहुषु रुग्णेषु तस्य औषधस्य परीक्षा कृता, यत्र तदौषधं दत्तं बहूनां रोगस्य निवृत्तिः जाता । परन्तु केषाञ्चित् व्याधिग्रस्तानां रोगानां निवृत्तिः नापि जाता । तथापि तस्य वाक्यस्य प्रामाण्यं तु मन्तव्यमेव । स एव प्रसंङ्गः मया स्पष्टीक्रियते अत्र; तत् इदं उत्तर दत्तं—'न, कर्तृकर्मसाधनवैगुण्यात्' । अर्थात् वेदेन उक्तं यदि तथा क्वचित् न सिध्यति तर्हि तत्र न कारणमिदं यत् वेदोक्तिः असत्या । किन्तु यया रीत्या सम्पादितेन यागेन तत्तत्फलस्य सिद्धिः भवित्री, तया रीत्या सम्यक्तया अनुष्ठानं न जातम् । तत्र काचन त्रुटिः जाता, अतएव फलप्राप्तिः न जाता । तथैव चिकित्सकेन उक्तं यद् इदं औषधं त्वया सेवितव्यम्; परन्तु इदं औषधं सेव्यमानेन त्वया अनया रीत्या वर्तितव्यम्—इदं वस्तु न भोक्तव्यम्, इदं वस्तु न खादितव्यम्, अस्मिन् स्थले न शयितव्यम् । अनेके प्रतिबन्धाः क्रियन्ते औषधश्च दीयते । यदि तान् प्रतिबन्धान् पालयन् औषधसेवनं करोति तदा निवृत्तरोगो भवति । यः तान् प्रतिबन्धान् न पालयेत् सः निवृत्तरोगो न भवति । कदाचित् चिकित्सकोऽपि अपराध्यते यतो हि चिकित्सकः सम्यक् न जानाति, यत् वस्तुतः यः रोगः एतेन उच्यते, तस्य रोगस्य निदानं किम् ? किमपि रोगस्य स्वरूपं श्रुत्वा तस्य रोगस्य कृते यदौषधं निर्दिष्टं वर्तते तदौषधं उपदिष्टम् । परन्तु वस्तुतस्तु यत् योगस्य निदानं तन्निदानं ज्ञात्वा रोगस्य औषधनिर्देशः कार्यः । तद् केचन अकुशलाः चिकित्सकाः भवन्ति ये रोगस्य निदानम् अज्ञात्वा, रोगस्य स्वरूपमात्रं श्रुत्वा औषधं निर्दिशन्ति । तर्हि ततोऽपि तेन औषधेन रोगनिवृत्तिः न भवति । तर्हि एतावता इदं वक्तुं न शक्यते यत् तस्य व्याधेः निवृत्तेः अजनकं तद् औषधं, न तस्य रोगस्य निवृतौ समर्थम् । अथच इदमौषधं एतस्य रोगस्य निवर्तकम् इति असत्यम् इदं न वक्तुं शक्यते । इयमस्ति स्थितिः ।

अतएव यानि सामान्यानि वाक्यानि वर्तते, नेदं वक्तुं शक्यते यत् सर्वाणि सामान्यानि वाक्यानि सर्वदा सत्यान्येव भवन्ति । परन्तु सामान्यवाक्यानां सत्तायाः सन्ति आधाराः । यथा इदमेव उच्यते यत् यो यो मनुष्यः सः म्रियते । तर्हि अस्मिन् नियमे भवन्तः पश्यन्ति यावन्तः मनुष्याः अस्माकं दृष्टिम् आयान्ति, सर्वे म्रियन्ते । यदि कदाचित् भवता एवम् आशङ्क्येत यत् निरवधिः कालः, कदाचित् भविष्यति काले एवंभूतः अपि कश्चित् मनुष्यः जायेत यस्य मृत्युर्न भवेत् । तदा 'यो यो मनुष्यः सः म्रियते' इति उक्तिः असत्या भविष्यति । परन्तु इदं तु सम्भावनामात्रम् ।

अनन्तकालात् इदमेव दृश्यमानं वर्तते यत्, 'यो यो मनुष्यः भवति सः म्रियते'। 'यो यो जायते सः म्रियते ।' यदि अयं नियमः उच्यते 'यज्जायते, तन्म्रियते' तर्हि अस्मिन् नियमे व्यभिचारः वर्तते। यथा घटस्य ध्वंसः जायते, परन्तु घटस्य ध्वंसः नैयायिकदृष्ट्या न म्रियते। वेदान्तमते तु घटध्वंसः अपि म्रियते। घटस्यापि ध्वंसो भवति, घटध्वंसस्यापि ध्वंसो भवति। परन्तु न्यायमते उत्पन्नस्य घटस्य यः ध्वंसो जातः तस्य ध्वंसस्य ध्वंसः न भवति। सः ध्वंसः अनन्तकालपर्यन्तं जीवति। तर्हि अयं नियमो न जातः यत् यत् जायते तन्नश्यति। तर्हि अस्मिन् नियमे संशोधनं क्रियते। किम्? यो भावः जायते स म्रियते––अनया रीत्या संशोधनं क्रियते। तर्हि भवता आशङ्कितुं शक्यते यत् कदाचित् भविष्यति काले कश्चन एवंभूतः भावो भवेत् यः न नश्येत्। परन्तु स्थितिः इयमस्ति यत् भावानां उत्पत्तेः भावानां नाशस्य च काश्चन प्रक्रियाः निर्धारिताः सन्ति। यदि निर्धारितया प्रक्रियया कश्चन भावो जायते तर्हि नूनं भावनाशस्य निर्धारितया प्रक्रियया नाशोऽपि तस्य भविष्यति एव। ज्ञातम्? यदि उच्यते यत् कदाचित् निर्धारितप्रक्रियाभिन्नप्रक्रियया कोऽपि भाव उत्पत्स्यते, अथच भावनाशस्य निर्धारितप्रक्रियातिरिक्ता काचित् प्रक्रिया तु न भविष्यति यया प्रक्रियया तस्य नाशः सम्भवेत्। यदि एवं कदाचित् सम्भाव्येत तर्हि इत्थम् वक्तुं शक्यते। परन्तु इत्थं यदि उच्यते, यथा दयाकृष्णमहोदयेन प्रातः उक्तम्, यत् सामान्यनियमाः निर्दोषाः नैव भवितुम् अर्हन्ति। यदुक्तम्––इदमेव कारणं तस्य यत् भविष्यकाले कदाचित् एवं मनुष्यः सम्भाव्यते, बहूनि परिवर्तनानि भवन्ति।

अस्मिन् विज्ञानयुगे नवनवाः सिद्धान्ताः केचन स्थाप्यन्ते। पुनः कियद्-वर्षानन्तरं अन्यैः वैज्ञानिकैः ते सिद्धान्ताः निराक्रियन्ते। तर्हि कदाचित् एवम्भूतः मनुष्यः उत्पद्येत भविष्यति काले यो न म्रियते तर्हि 'यो यो मनुष्यः स म्रियते' इदं असत्यं भविष्यति इति आशङ्का वर्तते। अतएव उच्यते तैः यत् 'सामान्यनियमः निर्दोषो न भवितुमर्हति'। तर्हि मया पृच्छ्यते––'सामान्यनियमः निर्दोषो न भवितुमर्हति' अयं सामान्यनियमः अस्ति न वा? सामान्यनियमः यदि अयं, तर्हि सामान्यनियमः एकः निष्पन्नः। अतएव सामान्यनियमस्य निष्पत्तिः न भवितुमर्हति इति कथनं तु असम्भवम्। यदि उच्येत अयं नियमः नास्ति, तर्हि कदा नियमः नास्ति? यदि कश्चित् सामान्यनियमः भवितुम् निर्दोषः अर्हति तर्हि कथं इत्थं वक्तुं शक्यते यत् सामान्यनियमाः न भवितुम् अर्हन्ति। केवलं कयाचित् सम्भावनया सामान्यवाक्यानां खण्डनं क्रियते। अतश्च सामान्यवाक्यानां प्रामाण्यस्य अनेके आधाराः सन्ति। यदाधारवशात् सामान्यानां वाक्यानां प्रामाण्यं मन्यते। तदाधारेण एव सामान्यवाक्यानि लोके व्यवह्रियन्ते। अथच सामान्यवाक्याधीनः जगतः अनेकविधो व्यवहारः प्रचलति। अतएव तेषां प्रामाण्यं यदि अनङ्गीक्रियते तर्हि जगतः



व्यवस्था एव विरूप्येत। तर्हि एवम्भूताः विचाराः भारतीय-दर्शनेषु बहुधा कृताः वर्तन्ते। एतावन्मात्रमेव इदानीम् उच्यते।

**Lath**: It follows from Shastriji's exposition that the general statements, though they may occasionally be falsified, ought to be held to be generally true—and they must be generally true; or otherwise the *loka-vyavasthā* will collapse. And there was a suggestion that the *loka-vyavasthā* was generally constant. Now there are some Indian *śāstras*, the theory–building in which recognises that the object with which the theory is concerned is a changing object. One such *śāstra*, which I know intimately ,is the *saṅgita-śāstra*. It speaks of *lakṣya-lakṣaṇa-samvāda*. *Lakṣya* being the object with which a science is concerned, in this case music. And *lakṣaṇa* is the theory about it, and in this context it does not mean merely definition but a theoretical framework developed for comprehending the *lakṣya*.

Now they also speak of *lakṣya-lakṣaṇa-viccheda*. This happens when the *lakṣya*, music, itself has changed and in such a case, the *lakṣaṇa* has to be modified to fit the changed *lakṣya*. Thus there is here an idea of a theoretical endeavour which keeps on changing in accordance with changes in its object. Does Nyāya contain an idea of such a theoretical endeavour? Would such an idea be consistent with its doctrine? Without such a notion our idea of scientific theorising will remain deficient.

झा––तेषाम् अयम् आशयः। लक्ष्यं यदा भिद्यते। यदा एवं लक्ष्यम् अस्ति, तस्य एकं लक्षणम् अस्ति। 'यदा लक्ष्यं भिन्नं भवति तदा लक्षणेनापि भिन्नेन भवितव्यम्' एतादृशी व्यवस्था न्यायशास्त्रे अस्ति वा न वा?

**Lath**: In Bharata's period say from the 2nd century B.C. to the 5th century A.D. there was a body of music—not just a particular *vastu* but a whole body of music—which followed certain patterns. On the basis of this music there was Gāndharva or a science of music. This *śāstra* itself had a certain theoretical framework. But later the body of music underwent certain essential changes and a hiatus resulted between it and the earlier *lakṣaṇa-saṅghāta* or theoretical framework. Such a situation has repeatedly arisen in western natural sciences. It is with reference to such develop-

ments that I raise the question: does Nyāya hold that there is an essential theoretical framework which is *nitya*, or does it envisage the possibility of the occurrence of basic changes in theoretical frameworks for bringing them into line with the changing subject-matter with which they have to deal?

**Rege**: I think that this is either a simple question to which there is an obvious answer or a very complicated question; and if it is taken as a complicated question the answer will also have to be complicated. Now suppose one says something like this. Nyāya is considered as the *śāstra of śāstras*, the *śāstra* of the structure of *śāstras*. Now your question is whether in the structure of *śāstras* as envisaged in Nyāya a provision is made for contingencies of this kind: a *śāstra* deals with a totality of objects and in the course of dealing with them has evolved over a course of time. To use Dr. Kelkar's words there is a fittingness between the *śāstra* and the totality of objects. And suddenly or gradually one finds that the objects have changed. Therefore, the *śāstra* will have to be extended, reformulated, adjusted to the new kind of objects which it is trying to explain or structure. Has Nyāya ever envisaged such a possibility. That is your question, Isn't it?

**Pahi**: The point of the question is that not all sciences are like the theory of numbers. There are sciences which have to deal with a growing and extending body of data. In a sense, the grammar of a language which has existed and developed and changed over centuries remains the same; but it also has changed. The grammar of Old English, that of Middle English and that of Modern English are in a sense grammar of the same language but they are also different. They are different but there is a continuity connecting them. We know that in the history of the Sanskrit language Sanskrit changed between Pāṇini's time and Patañjali's time which the latter tried to accomodate in his *Vārttika*. Whenever there is a growing and changing body of data, the theory has to change for accomodating these changes in the data. Now does the system of Nyāya, which is primarily an epistemological system, provide a conceptual apparatus for explicating such changes in theory?



**Lath**: Did Nyāya, for instance, engage in a second order thinking about the *saṅgīta-śāstra*? Did it try to explain what kind of *śāstra* it is? What are the different purposes of different *śāstras* and the different *abhyupagamas* they need? This is a common philosophical endeavour today.

**Rege**: I think that before Naiyāyikas come to answer this question they will have to do a lot of thinking. It appears to me that though we may say following the status claimed for Aristotelian logic that Nyāya is the *śāstra* of *śāstras*, it is really a *pramāṇa-śāstra*, a *śāstra* in which the procedures for validating knowledge are laid down and explicated. And instances of knowledge which have generally been under consideration of Nyāya are isolated bits of knowledge. The concept of an organised, systematic knowledge pertaining to a well-defined area of reality—this notion of knowledge which one finds in Aristotle certainly does not figure prominently in Nyāya. What is the structure of *śāstra*? This is not one of the important questions to which Naiyāyikas have addressed themselves. This does not mean that they or Indian thinkers generally lacked the notion of *śāstra*. But the logical structure of *śāstra*, a cognitive discipline as a systematic body of knowledge was not one of the topics of Nyāya. I am, of course, subject to correction.

**Kelkar**: This question had been raised at a seminar at Jaipur where I had pointed out that obviously Indians had a certain concept of *śāstra*, and recognised that knowledge acquired and validated through a certain set of procedures deserved the name of *śāstra*, and thus had criteria of *śāstra*; but surprisingly enough we do not find anywhere a systematic account of them. The best I could do then—given from my limited knowledge of Sanskrit literature, was to make a list of seven or eight principles which recur again and again, e.g., '*prādhānyena vyapadeśaḥ*' or in the specific case of grammar, '*uttarottara-munīnāṁ prāmāṇyam*'. It would be the duty of us moderns, so to say, to reconstruct the traditional Indian concept of *śāstra*. I tried hard to look for a readymade account which I could not find. At the same time, just as we say that Aristotle did not make people logical, they were thinking logically even before Aristotle; similarly Indians were thinking

*śāstrically*, as it were, before a question of this sort could be raised by Mukund or myself. Earlier this question was raised by G.T. Deshpande in his Marathi book on *Sahitya-śāstra* and indeed my inquiry was a further refinement on what Deshpande had done. So the ball is not in their court but ours. And after we prepare such an account we can put it to the scrutiny of the *śāstras* and ask them whether it conformed to their actual practice.

पाही–मुकुन्दलाठ-केलकर-महोदयैः कृतानां प्रश्नानामयं सारः––

सर्वाणि शास्त्राणि संख्यासिद्धान्तवदपरिवर्तनीयानि न भवन्ति । व्याकरणमपि परिवर्तते। प्रमाणशास्त्रं न्यायशास्त्रं तत्र सिद्धान्तगतपरिवर्तनविषये काचिद् व्यवस्था वर्तते न वा ?

शास्त्राणि परस्परं भिद्यन्ते। तेषां बह्वोऽभ्युपगमाः परस्परं भिन्ना अपि भवन्ति । विभिन्नशास्त्राणां परस्परं भिन्नप्रकृतीनां मध्ये साम्य-वैषम्यमूलं किमस्तीति नैयायिकैश्चिन्तितं न वा ?

अरस्तूमहोदयेन ज्ञानस्य विभिन्नेषु क्षेत्रेषु शास्त्राणां कथं प्रवृत्तिः स्यात् शास्त्रविशेषस्य स्वरूपं कीदृशं भवेदित्यादयो बहवः प्रश्नाश्चर्चिताः ? तथैव शास्त्राविशेषप्रकृतिनिरूपणपरं न्यायशास्त्रे किमपि चिन्तितमस्ति चेदविदितमेवास्माकम् । तदेव प्रतिपादनीयम् ।

केचन सिद्धान्ताः शास्त्रस्वरूपनिरूपणपरा दृश्यन्ते। यथाहि प्राधान्येन व्यपदेशा भवन्ति, उत्तरोत्तरं मुनीनां प्रामाण्यम् । तथापि शास्त्रस्य स्वरूपं विशिष्य न निभालितं प्रतिभाति ।

झा––शास्त्राणां शास्त्रं न्यायशास्त्रम् इति अभ्युपगम्यते वा ? तर्हि तथा तस्य किं स्वरूपम् ? शास्त्रस्य किं स्वरूपं, शास्त्रस्य कल्पना का भवतां नैयायिकानां, शास्त्रम् इत्युक्तौ का कल्पना ? प्रतिपादनीयं किं नाम शास्त्रत्वम् । अनन्तरं न्यायशास्त्रं शास्त्राणां शास्त्रमिति ज्ञातुं शक्यते अस्माभिः इति ।

बदरीनाथशुक्लः––विवक्षितानां अर्थजातानां अथच तत्सम्बद्धानां विषयाणां समेषां ज्ञानस्य व्यवस्थितरूपेण सम्पादिका या भाषा, यद् वा वाक्यजातं तदेव शास्त्रम् । न्यायशास्त्रमेव उदाह्रियते प्राक् । यथा न्यायशास्त्रं हि सामान्यतया पदार्थशास्त्रम् इति उच्यते । न्यायशास्त्रस्य प्रतिपाद्यः पदार्थः । तर्हि प्राक् न्यायशास्त्रे किं क्रियते? पदार्थस्य लक्षणं क्रियते । लक्षणं कृत्वा पुनः पदार्थानां भेदाः प्रदर्श्यन्ते । पुनः प्रतिपदार्थं लक्षणं क्रियते । पुनः तेषां लक्षणानां औचित्यानौचित्यं



परीक्ष्यते । तद् अनया रीत्या यः कश्चन प्रतिपाद्यः मुख्यः विषयः तस्य विषयस्य तत्सम्बद्धानां च अवान्तरविषयाणां सर्वेषां समाधानपरकं यत् व्यवस्थितं वाक्यजातं तदेव शास्त्रम् इत्युच्यते । इति शास्त्रस्य सामान्यतः लक्षणम् । इदं लक्षणं सर्वत्र एव गमिष्यति ।

आयुर्वेदशास्त्रं वर्तते । तर्हि किं तावदायुः इति प्राग्लक्ष्यते । तर्हि आयुषः स्वरूपं लक्षयित्वा, आयुषो वर्धनस्य, आयुषो ह्रासस्य वा प्रतिरोधस्य के के उपायाः ? तेषाम् उपायानां कथं निष्पत्तिः? ते उपायाः कथं सेवनीयाः इत्यादीनां सर्वेषां विषयाणां वर्णनं भवति । ज्योतिःशास्त्रं वर्तते । किं तावत् ज्योतिः? ज्योतींषि नक्षत्राणि । कियन्ति नक्षत्राणि? किं तेषां लक्षणानि ? नक्षत्राणां च भौतिकैः पदार्थैः सह कः सम्बन्धः? तत्सम्बन्धस्य भौतिकेषु पदार्थेषु कीदृशो वा प्रभावः? एते सर्वे प्रश्नाः उत्तिष्ठन्ते । तर्हि सर्वेषाम् एतेषां मुख्यप्रतिपाद्येन विषयेण सम्बद्धानां व्यवस्थितरीत्या येन वाक्यजातेन प्रतिपादनं भवति, इति सम्यक् वाक्यजातं तत्शास्त्रम् इत्युच्यते । इति शास्त्रस्य परिभाषा अस्ति ।

पुनः यदुच्यते न्यायशास्त्रं शास्त्राणां शास्त्रम् इत्यपि, उक्तं न्यायशास्त्र-विषये

'प्रदीपः सर्वविद्यानां, उपायः सर्वकर्मणाम् ।
आश्रयः सर्वधर्माणां विद्योद्देशे प्रकीर्तिता ।।'

न्यायशास्त्रमेव सर्वेषां शास्त्राणां शास्त्रम् । तर्हि इदं उभाभ्यां दृष्टिभ्यां प्रमाणीकर्तुं शक्यते । कथम्? न्यायशास्त्रं हि कस्यचित् शास्त्रस्य यत् प्रतिपाद्यं, तत्प्रतिपाद्यस्य या प्रतिपत्तिः, यो वा निर्णयः चिकीर्षितः, तस्याः प्रतिपत्तेः, तस्य वा निर्णयस्य उपलब्धेः का रीतिः को वा प्रकारः इति उपदिशति न्यायशास्त्रम् । यतो हि सर्वेषां शास्त्राणां किञ्चित् प्रतिपाद्यं भवति । तर्हि वस्तुतः शास्त्रस्य वास्तवं प्रतिपाद्यं कया रीत्या ज्ञातुं शक्यते? कया रीत्या निर्णेतुं शक्यते यद् इदमित्थं च अस्य शास्त्रस्य प्रतिपाद्यम्? तर्हि एतज्ज्ञानस्य काचन रीतिः भवति । ज्ञातं वा? तस्याः रीतेः शिक्षणं न्यायशास्त्रेण दीयते । अतएव न्यायशास्त्रं शास्त्राणां शास्त्रम् अस्मिन्नर्थे उच्यते । यतो हि यया रीत्या यया वा प्रणाल्या तस्य तस्य शास्त्रस्य विषयाणां प्रतिपत्तिः कर्तव्या, सा रीतिः या भिन्नशास्त्राणां प्रतिपाद्यावबोधने उपयोगिनी, तस्याः रीतेः उपदेशः न्यायशास्त्रेण क्रियते । अतः न्यायशास्त्रं सर्वेषां शास्त्राणां शास्त्रम् इति रीत्या वक्तुं शक्यते ।

का सा रीतिः? तर्हि सा रीतिः एवं वर्तते, यदुच्यते, यत् यदि कस्मिन् शास्त्रे उक्तं किमपि–इदं इत्थं वर्तते; तर्हि न्यायशास्त्रं वदति, इदम् इत्थं वर्तते तत्र को हेतुः? तस्य हेतुत्वे किं गमकम्? इत्यादयः प्रश्नाः उत्तिष्ठन्ति । तदेषां प्रश्नानां समाधानं न्यायम् उपदिश्य, अर्थात् प्रतिज्ञाहेतूदाहरणोपनयनिगमनात्मकं वाक्यम् उपदिश्य न्यायशास्त्रमेव तं पन्थानं निर्दिशति । तर्हि काचित् प्रतिज्ञा दीयताम्

एकस्य शास्त्रस्य। अमुकस्य शास्त्रस्य इयं प्रतिज्ञा, तर्हि तस्यां प्रतिज्ञायां कृतायां प्रश्नः उपस्थितः। यथा मीमांसायाम् उच्यते, मीमांसाया इयं प्रतिज्ञा–'शब्दः नित्यः' इति। तर्हि 'शब्दः नित्यः' इति उच्यमाने प्रश्नः भवति–कुतः? तर्हि शब्दस्य नित्यत्वसमर्थनाय कश्चन हेतुः उपन्यस्यते।

पुनः तत्र किं गमकम्? कुतः कारणात् अनेन हेतुना 'शब्दः नित्यः' इति वक्तुं शक्यते? तर्हि तस्याः हेतुतायाः गमका व्याप्तिः उच्यते। तदनया रीत्या इदं सर्वं सर्वस्य शास्त्रस्य प्रतिपाद्यार्थ-निर्णयापेक्षितं भवति। तस्य च उपदेशः न्यायमहिम्ना (यः पारिभाषिको न्यायः वर्तते) परार्थानुमानलक्षणकः तस्य उपदेशद्वारा न्यायशास्त्रं सर्वेषां शास्त्राणाम् उपकारकम्। अतएव न्यायशास्त्रं सर्वेषां शास्त्राणां शास्त्रम्। एकोऽयम् हेतुः।

अन्यः अयं हेतुः यत् यावन्ति ज्ञानानि अस्माकं पूर्वजैः उपार्जितानि सन्ति, अनन्तकालात् बहुविधानि ज्ञानानि बहुविधैः महर्षिभिः, आचार्यैः अर्जितानि दृश्यन्ते। तर्हि तानि ज्ञानानि तु विनाशं गतानि, ते आचार्या अपि गताः। तर्हि तेषां उपार्जितं यज्ज्ञानं, तस्य ज्ञानस्य उपलब्धिः अस्माभिः इदानीं केनोपायेन क्रियते? तर्हि तैः यज्ज्ञानम् अर्जितम् अन्वेषणद्वारा, अनुसन्धानद्वारा, तपोद्वारा वा योगद्वारा वा, तज्ज्ञानं तैः भाषया उपदिष्टम्। ताः भाषाः पुनः श्रुतिपरम्परया तथैव जीवन्ति अथवा यदि न जीवन्ति तर्हि ताः भाषाः लिपिरूपे परिवर्तिताः। तर्हि लिपीनां बहूनि रूपाणि भवितुम् अर्हन्ति। ताः लिपयः भाषां सङ्केतयन्ति। सङ्केतितया भाषया तेषां यज्ज्ञानं तज्ज्ञानम् अस्माभिः प्राप्यते। इयमेव रीतिः वर्तते न वा? अन्या का रीतिः अस्ति? ये शब्दाः स्वज्ञानप्रकटनार्थं एव उक्ताः ते शब्दाः एव इदानीं यावत् परम्परायाः लक्षणं भवन्ति।

यथा वेदस्य विषये उच्यते—यदि मन्येत यत् वेदाः कैश्चित् ऋषिभिः प्रणीताः अथवा वेदा ईश्वरेण प्रणाताः तर्हि स्वज्ञातस्य अर्थस्य, स्वस्वदृष्टस्य अर्थस्य ईश्वरेण अथवा तैः तैः महर्षिभिः वेदात्मकभाषया प्रकटनं कृतम्। तर्हि वेदात्मिका या भाषा आसीत् तस्याः भाषायाः संरक्षणं परम्परया कृतम्। तां भाषाम्, उत्तरोत्तरप्रजा कण्ठस्थीकृत्य समरक्षयत्। अतएव सा भाषा एव इदानीं उपलभ्यते। तैः उक्तया भाषया एव तज्ज्ञानं उपलभ्यते यत् ईश्वरेण वा तैः महर्षिभिः वा उपदिष्टम्। इयमेव रीतिः अन्येषामपि शास्त्राणां विषये उच्यते।

अथवा यदि सा भाषा न रक्षिता तर्हि केनचित् आचार्येण यज्ज्ञानम् अर्जितं तज्ज्ञानं लिपिबद्धीकृतम्, अर्थात् यया भाषया तज्ज्ञानं प्रकाशनीयम् आसीत् सा भाषा रूपान्तरेण रक्षिता, अर्थात् लिपिरूपे सा भाषा परिवर्तिता। तत्तया सुरक्षितया परम्परया ज्ञानं उपलभ्यते। यदि किञ्चित एवंविहितं ज्ञानं भवति यस्य प्रकाशिका न भाषा उपलभ्यते, न वा लिपिः उपलभ्यते, तर्हि तज्ज्ञानं तु लुप्तम्।



परन्तु तदेव ज्ञानम् अस्माभिः अर्ज्यते यस्य ज्ञानस्य प्रकाशनकारणी भाषा सुरक्षिता वर्तते अथवा यस्य ज्ञानस्य प्रकाशनकारणी लिपिः केनचिद् रूपेण इदानीं यावत् सुरक्षिता वर्तते। तर्हि इत्थं विचार्यताम् यत् पूर्वैः उपार्जितं ज्ञानं, उपार्जिता विद्या अस्माभिः भाषाद्वारा प्राप्यते। परन्तु भाषाद्वारा कथं प्राप्यते? यदि भाषागतानां शब्दानां अर्थपरिचयो न भवेत् तर्हि भाषाः न किमपि उपकारं कर्तुं क्षमन्ते। अतएव भाषागतानां शब्दानां अर्थज्ञानम्। अर्थात् तत्तद्भाषागतानां तेषां शब्दानां कुत्र कुत्र अर्थे सङ्केतः इति ज्ञानम् आवश्यकम्।

इदं सङ्केतज्ञानं प्राधान्येन व्यवहारद्वारा भवति।

'शक्तिग्रहो व्याकरणोपमानकोशाप्तवाक्यात् व्यवहारतश्च।
वाक्यस्य शेषाद् विवृतेर्वदन्ति सान्निध्यतः सिद्धपदस्य वृद्धाः।'

तद् अष्टौ उपायाः सङ्केतग्रहस्य वर्णिताः वर्तन्ते, परन्तु तेषु सर्वेषु उपायेषु व्यवहारः मुख्यः। यतो हि अन्ये ये उपायाः सन्ति ते सर्वे उपायाः यत्किञ्चित्विषये भाषाघटिताः वर्तन्ते। व्याकरणं वा, उपमानं वा, आप्तवाक्यं वा भाषारूपमेव अथच वाक्यं विवरणम् इदं सर्वं वाक्यरूपम्। केवलं व्यवहारः एव सः एकः वर्तते यः भाषातः बहिर्भूतः। अतएव यः शिशुः कामपि भाषां न जानाति तस्य तत्तद्पदानां तत्तदर्थे सङ्केतग्रहः व्यवहारद्वारा भवति।

व्यवहारद्वारा सङ्केतग्रहस्य विधिः का वर्तते? अनुमानविधया। व्यवहारः अनुमानविधया तत्तद्पदानां तत्तदर्थे सङ्केतं ग्राहयति। अनुमानविधया ग्राहयति। तर्हि मुख्यतया यः कामपि भाषां न जानाति तस्य यदि कस्याश्चित् भाषायाः पदानामर्थे सङ्केतग्रहः कारयितव्यः वर्तते, तर्हि तदुपायतया व्यवहारः अवलम्बनीयः। व्यवहारश्च अनुमानविधयैव सङ्केतं ग्राहयति। का अनुमानविद्या? तस्य आडम्बरम् इदानीं न करोमि। सर्वे परिचिता एव भवन्तः। तच्च अनुमानं न्यायशास्त्रम्। अतएव उच्यते यत् यावत् तत्तद्भाषागतानां पदानां तत्तदर्थे सङ्केतग्रहो न भवति, तावत् तत्तद्भाषायां निबद्धानां पूर्वोपार्जितानां ज्ञानानाम् उपलब्धिः न भवितुम् अर्हति। ततद्भाषागतानां पदानां तत्तदर्थे सङ्केतग्रहो व्यवहारात् भवति। व्यवहारश्च अनुमानविद्यया भवति, अनुमानं च न्यायशास्त्रम्। अतएव न्यायशास्त्रमेव सर्वेषां शास्त्राणां शास्त्रम्। न्यायशास्त्रं विना भाषान्तरगतं सर्वं शास्त्रं निरर्थकम्, तस्य अर्थबोधस्य अजनकत्वात्। इति दृष्टिद्वयेन न्यायशास्त्रं सर्वेषां शास्त्राणां शास्त्रम् अस्य शास्त्रस्य इदं लक्षणम्।

# APPENDIX

## रसेलमहाशयस्य वाक्यसरचनानां तद्घटकीभूतावयवानाञ्च भारतीयवाक्यविचारदृष्ट्या समीक्षणम्, तत्र विदुषां वादश्च

आचार्यश्रीबदरीनाथशुक्लः

[ पुण्यपतनस्य भारतीयशिक्षासंस्थानस्य निदेशकेन श्री यम्० पी० रेगेमहोदयेन जुलाई १९८३ मासे ११ दिनाङ्कात् १६ दिनाङ्कं यावद् विदुषां एका वार्तागोष्ठी आयोजिता । यत्र देशस्य प्रतिष्ठिता दार्शनिका विद्वांसः समवेता अभूवन् । तत्रैव सम्पूर्णानन्दसंस्कृतविश्वविद्यालयस्य कुलपतिचरा आचार्याः श्रीबदरीनाथशुक्ल-महोदया भागं गृहीतवन्तः । तत्र विचारपरिचर्चायाः संक्षिप्तः सारः तैः संगृहीतः । परिचर्चायां तत्र पाश्चात्त्यदार्शनिकस्य रसेलमहोदयस्य प्रतिभयोद्भावितं Proposition पदार्थमाश्रित्य विदुषां विचाराः प्रावर्तन्त । तेषां संक्षिप्तः सारः अग्रिमैर्वाक्यै-र्विदुषां मनोमोदाय प्रस्तूयते—सम्पादकः ]

### वस्तुस्थितिपरीक्ष्यविषयः (Proposition)--

प्रसिद्धपाश्चात्त्यदार्शनिकस्य रसेलमहोदयस्य मतेन बोध्यवस्तुभेदात् पदार्थो द्विविधः । तत्र बोध्यः स भवति, योऽस्तित्वं बिभर्ति, बहिः सत्तां च न बिभर्ति, यस्य च सत्यत्वं मिथ्यात्वं वा वस्तुनः संवादेन विसंवादेन वा निर्णीयते । अयमर्थस्तेन Proposition—शब्देन निर्दिष्टः । वस्तु सोऽर्थो भवति, यो जगति बहिरवतिष्ठते । यस्य च संवादेन विसंवादेन वा बोध्यस्य सत्यत्वं मिथ्यात्वं वाऽवधार्यते । अयमर्थस्तेन Fact-शब्देन निर्दिष्टः । तस्यायमाशयो यद् ज्ञानसाधने सर्वत्र प्राग् बोध्यविषयस्य बोध उत्पाद्यते । अनन्तरं बोद्धा यदि जगति तादृशं वस्तु पश्यति प्राप्नोति च तदा बोध्यस्य सत्यतामवधारयति । अन्यथा तस्य असत्यतां निश्चिनोति । प्रत्यक्षस्थले मनुष्यः कदाचित् रङ्गमनभिज्ञाय तत्र रजतं पश्यति, कदाचिच्च रजतमेव यथार्थं पश्यति । उभयत्रैव स मया रजतं दृष्टमिति मन्यते । अनन्तरं यदा प्रथमदृष्टिस्थले रजतं नावतिष्ठते, तदा प्रथमज्ञातस्य असत्यतां निर्धारयति । द्वितीयदृष्टिस्थले रजतमव-तिष्ठते, अतस्तत्र पूर्वज्ञातस्य सत्यतामवधारयति ।

एवमेव यदा 'चैत्रो वह्निना क्षेत्रं सिञ्चति' इति वाक्याद् 'वह्निकरणकक्षेत्रकर्मक-सेचनकर्ता चैत्रः' इति जानीते, तदा स उक्तवाक्यार्थो 'मया ज्ञातः' इति मन्यते । एवं यदा 'मैत्रः पयसा पुष्पवाटिकां सिञ्चति' इति वाक्यात् 'पयःकरणकपुष्पवाटिका-कर्मकसेचनकर्ता मैत्रः इति जानाति, तदापि उक्तवाक्यार्थो मया अवगत इति मन्यते ।

उभाभ्यामपि वाक्याभ्यां योऽर्थः अवगततया ज्ञातः प्रतिभासते, स Proposition—नामकोऽतिरिक्तोऽर्थो भवति । उक्तयोः प्रथमवाक्याद् ज्ञातसदृशस्य वस्तुनो बहिः स्थितेरभावेन ततो ज्ञातस्य असत्यता, उत्तरवाक्यात् च ज्ञातसदृशस्य वस्तुनो बहिः स्थित्या ततो ज्ञातस्य सत्यताऽवधार्यते ।

उक्तैव स्थितिस्तदा भवति, यदा कस्यचिदेकस्य अर्थस्य मिथो विरोधिनोर्धर्मयोः निर्णयाय वादिप्रतिवादिनोः स्वाभिमतपक्षोपस्थापनाय विभिन्ने वाक्ये प्रयुञ्जाते, यथा मीमांसकनैयायिकयोर्मिथश्चर्चायां मीमांसकेन 'शब्दो नित्यः' इति वाक्यं प्रयुज्यते । नैयायिकेन च 'शब्दोऽनित्यः' इति वाक्यं प्रयुज्यते । तदा मीमांसकवचनाद् नैयायिकस्य नित्यत्वेन शब्दस्य बोधो न भवितुमर्हति, तद्विरोधिनः शब्दे अनित्यत्वबोधस्य तस्य सद्भावात् । एवं नैयायिकवचनादपि मीमांसकस्य शब्दे अनित्यत्वबोधो न भवितुमर्हति, तद्विरोधिनः शब्दनित्यताबोधस्य तस्य सत्त्वात् । फलतया उभयोस्तयोरेकस्य अपरोक्तिनिराकरणे प्रवृत्तिर्नोपपद्यते । अत एव रसेलमहोदयस्य पक्षेण इदमुच्यते यद् उक्तवाक्याभ्यां क्रमेण शब्दत्वनित्यत्वाभ्यां भिन्नस्य Proposition—पदार्थस्य शब्दत्वानित्यत्वाभ्यां च भिन्नस्य Proposition—पदार्थस्य बोधो भवतीति धर्मिभेदेन उभयोरपि तयोः स्वीयबोधविरोधितया भासमानो बोधो भवितुमर्हति । धर्मिभेदेन एकविधबोधस्य अन्यविधबोधं प्रति अप्रतिबन्धकत्वात् । तथा च द्वयोरपि तयोरुक्तवाक्यतो विवक्षितस्य च अर्थस्य समर्थनप्रयासः संगच्छते, यच्च समर्थनं युक्तिप्रमाणोपहितं भवितुमर्हति । तदीयस्य Proposition—पदार्थस्य समर्थितवस्तुस्थित्या त्रयेण सत्यता भवति, नान्यस्य । Proposition—पदार्थस्य अनभ्युपगमे उक्तविधा चर्चा न भवितुमर्हतीति रसेलपक्षोपन्यासकानां विदुषां दृष्टिः ।

रसेलमहोदस्यायं Proposition—पदार्थवादः शाब्दिकानां बौद्धपदार्थवादस्य, अद्वैतवेदान्तिनां प्रातिभासिकपदार्थवादस्य, वाचस्पतिमिश्राणां असत्संसर्गभानवादस्य च यद्यपि समः प्रतीयते, तथापि तेषु केनापि गतार्थयितुं न शक्यते । यतः शाब्दिकाभिमतो बौद्धपदार्थः बहिरसत्त्वेऽपि बुद्धौ अवतिष्ठते, परं रसेलाभिमतः Proposition—पदार्थः बहिरसत्त्वे बुद्धावपि नावतिष्ठते; किन्तु बुद्धेर्विषयमात्रं भवति, तन्मते अर्थानामास्पदभूतस्य बुद्धितत्त्वस्याभावात् । अद्वैतवेदान्तिनामभिमतः प्रातिभासिकपदार्थः तूलाविद्ययोत्पाद्यः, तन्नाशसहभाविनाशप्रतियोगी च; किन्तु Proposition—पदार्थो न तथा । स हि सत्यः, असत्यो वा नोत्पाद्यः, न च नाश्यः; किन्तु नित्यः, इत्येवं रसेलेन तदभ्युपगमात् । वाचस्पतिमिश्रस्य मतेन भ्रमे भासमानात् संसर्गादपि Proposition—पदार्थो भिन्नो यतोऽयं भ्रमविषयभूतसंसर्ग इव नालीकः । भ्रमविषयस्य तस्य वस्तुना विसंवादमात्रम्, न तु भ्रमविषयीभूतमिश्राभिमतसंसर्ग इव तुच्छः ।

अयमर्थः भारतीयदार्शनिकदृष्टया, विशेषेण न्यायदर्शनदृशा, निर्देक्ष्यमाणप्रकारेण शक्यालोचनीयः । तथाहि प्रत्यक्षस्थले इदं वक्तुं शक्यते यद् बोध्यवस्तुभेदेन



पदार्थद्वैविध्याभ्युपगमो निर्युक्तिकः । वस्तुन एव अवस्थाद्वयेन उक्तस्थित्योर्निर्वाहसम्भवात् । अयमाशयः—वस्तुनो भवति अवस्थाद्वयम्, एका ज्ञायमानरूपाश्रयत्वेन अप्रमितता, द्वितीया तेन रूपेण प्रमितता, तथा यदा मनुष्यः रङ्गं रजतं वा रजतात्मना पश्यति, तदैव दृश्यमानज्ञायमानस्य रजतत्वस्य आश्रयत्वेन न प्रमिणोति । तदियं ज्ञायमानरूपाश्रयत्वेन वस्तुनोऽप्रमितताऽरूपावस्था, अनन्तरं जातज्ञानमूलिकायाः प्रवृत्तेः साफल्ये रजतत्वेन ज्ञातस्य रजतत्वाश्रयता प्रमीयते । तदियं ज्ञायमानरूपाश्रयत्वेन प्रमितताऽरूपा द्वितीयावस्था ।

तथा चाभ्यामवस्थाभ्यामेव रसेलमहोदयस्य प्रत्यक्षस्थलीयः Proposition पदार्थस्य Fact रूपस्य अर्थस्य च गतार्थता वक्तुं शक्यत इति तद्भेदात् पदार्थद्वैविध्यं नावसरं लभते ।

शाब्दबोधस्थले च इदं वक्तुं शक्यते यच्छब्दे अनित्यत्वं निश्चितवतो नैयायिकस्य 'शब्दो नित्यः' इति मीमांसकवाक्याद् वाक्यार्थबोधो न भवति; किन्तु तदीयस्य वाक्यार्थबोधस्यानुमानिको बोधो जायते । वाक्यप्रयोगं प्रति वाक्यार्थज्ञानस्य कारणतया मीमांसकवाक्यप्रयोगेण तन्निष्ठस्य तद्वाक्यार्थबोधस्य नैयायिकेन अनुमातुं शक्यत्वात् । एवं मीमांसकस्यापि निश्चितशब्दानित्यताकस्य शब्दः अनित्य इति नैयायिकवचनाद् वाक्यार्थबोधो न भवतिः किन्तु तस्यापि उक्तरीत्यानैयायिकनिष्ठबोधस्य आनुमानिकबोधो जायते ।

ज्ञानस्य विषयनिरूप्यत्वनियमेन विषयबोधं विना तज्ज्ञानबोधस्य दुर्घटतया नोक्तं संगच्छत इति न शंकनीयम्, विषयानवबोधे विषयविशिष्टतया ज्ञानस्य दुर्ग्रहत्वेऽपि विषयताप्रकारेण तद्बोधसम्भवेन नैयायिकस्य शब्दधर्मिकनित्यत्वप्रकारकबोधत्वेन मीमांसकनिष्ठबोधज्ञानस्य तदीयोक्तवचनात्, मीमांसकस्य च शब्दधार्मिकानित्यत्वप्रकारकबोधत्वेन नैयायिकनिष्ठबोधज्ञानस्य तद्वाक्यात् सम्भवे बाधकाभावात् । वक्तृबोधस्य श्रोतुरनुमानबोध्यतायाः क्लेशसाध्यत्वस्य परिजिहीर्षितत्वे इदमन्यद् वक्तुं शक्यते यद् वक्ता सर्वदा स्ववाक्यार्थमेव न परान् बुबोधयिषति; किन्तु यत्र तदीयवाक्यार्थः परानभिमतो न भवति, तत्रैव तथा वांछति । यत्र तु वाक्यार्थः पराभिमतविपरीतो भवति, तत्र स्वकीयवाक्यार्थं न बुबोधयिषति; तस्य परेण बोद्धुमशक्यत्वात् । किन्तु स्वकीयवाक्यार्थबोंधमेव बुबोधयिषति । तथा च शब्दो नित्य इति मम वाक्यं प्रतिवादिनं मे शब्दधर्मिकनित्यत्वबोधं बोधयतु, इति मीमांसकाभिप्रायात्मकं तदीयोक्तवाक्यसंकेतवशाच्छ्रोतुस्तदुक्तवाक्यादेव तदीयस्य उक्तवाक्यार्थबोधस्य बोधो भवति, तथा संकेतो दुर्ग्रहश्चेत् प्रतीयेम—तदेतदपरं वक्तुं सुकरं यच्छब्दानित्यत्वविदो नैयायिकस्य मीमांसकोक्तशब्दनित्यत्वबोधकवाक्यस्य श्रवणानन्तरं तदीयवाक्यघटकतत्तत्पदार्थोपस्थित्यात्मकज्ञानलक्षणसन्निकर्षेण शब्दे नित्यत्वस्य आहार्यमानसबोधो भवति । तदानीं नैयायिकस्य शब्दे नित्यत्वबोधेच्छा-

यामभावे नैतत्स्वीकर्तुमुचितम्, विरोधिनिश्चयदशायामिच्छयैव अन्यविधबोधस्य स्वीकृतत्त्वादिति न शंकनीयम्, कथाकाले वादिप्रतिवादिनोः प्रत्येकं स्वप्रतिस्पर्धिनोर्वाक्यानामर्थबोधस्य स्वस्मिन् अप्रतिभा नाम्नो निग्रहस्थानस्य आपत्तिभयेन उत्पिपादयिषितत्वात् । तदेव युक्तस्थलेषु किमपि वस्तु, अन्यथा बुध्यमानाय तद्वैपरीत्येन प्रतीतेरुक्तरीत्या उपपत्तिसम्भवेन Proposition पदार्थस्य अतिरिक्ततया अभ्युपगमो न यौक्तिकः ।

अर्थमेनमन्यथापि रसेलानुयायिनश्चिन्तयन्ति । यथा कश्चिद् ब्रूते 'अहं वसुमती वर्तुलेति विश्वसिमि' न ह्यत्र इतिशब्दपूर्वं श्रूयमाणवाक्यं वक्तुर्विश्वासविषयतया बुध्यते; किन्तु तदर्थो बुध्यते । न च वसुमत्याः वर्तुलत्वरूपोऽर्थस्तदानीं वस्तुभूत इति निश्चीयते, अतस्तदानीं वसुमत्या वर्तुलत्वं Proposition पदार्थात्मनैव अभ्युपेतव्यम् । तदुत्तरं च प्रमाणान्तरेण वसुमत्या वर्तुलत्वस्य बहिःस्थितौ निर्णीतायामुक्तवाक्यार्थस्य सत्यत्वमवधार्यते । एवमेव "श्वो वृष्टिर्भवितेति अहं सन्देह्मि", इति यदि कश्चिद् ब्रूते, तदा तस्यापि इतिशब्दपूर्वश्रूयमाणं वाक्यं सन्देहविषयो न भवति; किन्तु आगामिदिवसे वृष्टेः भावित्वमेव सन्देहविषयो भवति । स चैष सन्देहविषयः पदार्थात्मनैव भवितुमर्हति, तदानीं तस्य वस्तुस्थित्या असंवादितत्वात् । यदि अग्रिमदिने वृष्टिर्भवति, तदा पूर्वदिवसीयसन्देहविषयस्य सत्यता निर्णीयते, न भवति चेद् असत्यता निर्णीयते । अत्रेदं प्रतिविधानमुचितं यदुक्तोक्तिकाले वस्तुतो वसुमत्या वस्तुभूतं वर्तुलत्वमेव विश्वासेन विषयीक्रियमाणं बुध्यते । केवलं तदानीं विश्वासविषयतया प्रतिपाद्यमाने श्रोतुः संशयोदयस्यावसरो भवति । प्रमाणान्तरेण विश्वासविषयस्य निर्धारितत्वे चोक्तावसरो निवर्त्तते, एषैव रीतिः सन्देहविषयबोधकवाक्येऽपि सुवचा । तदनेन प्रकारेण सामञ्जस्यसम्भवात् तत्रापि Proposition-नामकपदार्थान्तरस्वीकारकल्पना निर्युक्तिका ।

Proposition पदार्थस्य समर्थने पर्यायवाक्यान्यपि साधनतया रसेलपक्षगैः प्रयुज्यन्ते । यथा—आंग्लभाषायाः "चैत्र इज वाइज़" हिन्दीभाषायाः "चैत्र बुद्धिमान् है", संस्कृतभाषायाः "चैत्रश्चतुरोऽस्ति" इतीमानि पर्यायवाक्यानि आकारतोऽभेदेऽपि अर्थतोऽभिन्नानि भवन्ति । एभिः सर्वैः बुद्धिविशिष्टचैत्ररूपः एक एवार्थः प्रतिपाद्यते चैत्रश्चेत् जगति तादृश उपलभ्यते, तदा तस्यार्थस्य सत्यता, यदा च नोपलभ्यते तदा असत्यता भवति । अत्र स्पष्टमिदं प्रतिभाति यदुक्तवाक्यैः प्रतिपाद्यमानोऽर्थः प्रतिपत्तिकाले तादृश एव भवति यादृशः स्वस्य सत्यताया असत्यताया वा निर्णयाय जगत्युपलब्धवस्तुनः संवादं विसंवादं वा अपेक्षते । एषा स्थितिस्तत्तद्वाक्यप्रतिपाद्यस्यार्थस्य Proposition रूपत्व एव सम्भवति ।

किन्तु इयमप्युक्तिः वस्तुभिन्नस्य Proposition-पदार्थस्य प्रतिष्ठापनाय न क्षमते । अत्रापीदं वक्तुं शक्यते यद् उक्तवाक्यैः प्रतिपादितोऽर्थः प्रतिपत्तिकालेऽपि



वस्तुरूप एव भवति, केवलं तादृशस्य जगत्युपलब्धि यावत् तस्य वस्तुत्वं नावधारितं भवति । वस्तुन एव प्रतिपत्तिकाले वस्तुत्वेन अनवधारणरूपा एकावस्था वाक्यप्रतिपादितार्थस्य उपलब्धिकाले वस्तुत्वेनावधारणरूपा अन्यावस्था भवति । अत उक्तस्थितेरेकस्यैव वस्तुनोऽवस्थाद्वयेन निर्वाहसम्भवाद् वस्तुभिन्नस्य Proposition पदार्थस्य कल्पना निर्युक्तिकैव ।

तदेवं प्रकृतार्थविमर्शे वितन्यमाने सन्ति पदानि वर्णसंघातरूपाणि, सन्ति तेषामर्थाः, सन्ति च पदैः निर्मितानि वाक्यानि, सन्ति च पदार्थघटिता वाक्यार्थाः; किन्तु वाक्येन प्रतिपाद्यमानस्य वस्तुस्थितिसंवादिताया अवधारणात्प्राग् वस्तुव्यतिरिक्तं Proposition पदार्थात्मतैवोचितेति रसेलस्य कथनमिदं नानुमर्दनीयतां सहते ।

अत्र प्रसंगे Proposition पदार्थस्य वाक्यार्थतया स्वीकृत्यनुगुणाः केचिद् प्रयोगा अपि परीक्षिताः, यथा विवादाध्यासितं विधानं नैयायिकाभिमतवाक्यार्थभिन्नं सिद्धसाध्यार्थावयवद्वयरूपत्वाद् नैयायिकाभिमतवाक्यार्थस्य अतथाभूतत्वादित्यादयः । एते प्रयोगा विधानशब्देन विवक्षितस्य Proposition शब्दार्थस्य असिद्धया धर्मिविधया धर्मविधया वा तस्य विवादविषयत्वासम्भवेन आश्रयासिद्धया अन्यैः सुलभैः दोषैश्च दूषयित्वा निराकृताः ।

### संज्ञाशब्दार्थः—

रसेलमहोदयः संज्ञाशब्दार्थविषये इत्थं चिन्तयति यत् तत्तत्संज्ञाशब्दानां स एव अर्थः, यस्तत्तत्संज्ञाशब्दं धत्ते । यथा यदि कस्यचिदपरिचितो जनस्तस्य समक्षमिदं पूर्वतया उपस्थितो भवति, तदा तस्य स्वरूपदर्शने सत्यपि कोऽयमिति निश्चयो न जायते । यदा च केनचित् तन्नाम्ना निर्देशः क्रियते, चैत्रोऽयमिति, तदा चैत्रनामायमित्येवं स विज्ञायते, तेन स्पष्टं यच्चैत्रादिसंज्ञाशब्दाः स्वप्रकारेणैव चैत्रादीन् अर्थान् बोधयन्ति, अतः संज्ञाशब्दाः स्वयं स्वेषां प्रवृत्तिनिमित्तम् ।

अत्र भारतीयन्यायदर्शनदृष्ट्या इदं वक्तुं शक्यते यत् संज्ञाशब्दाः स्वयं स्वप्रवृत्तिनिमित्तं न भवितुमर्हन्ति । यतस्तेषां स्वप्रवृत्तिनिमित्तत्वे चैत्रादिनामा चैत्रादिनाम्ना बुद्ध्यतामित्येतदेव संकेतस्वरूपं भवितुमर्हति; परन्तु तन्न युज्यते, चैत्रादिनाम्नः संकेतात् पूर्वं संकेतविषयस्य पुरुषस्य चैत्रादिनामताया असत्वात् । किन्तु यदा कस्यचित् पुंसः कश्चिद् बालको जायते, तदा किञ्चित् कालानन्तरं पिता तस्य निर्दिशति यदयं अमुकनाम्ना ज्ञातव्य इति । एतन्निर्देशोत्तरं लोकस्तं बालकं तन्नाम्नैव व्यवहरति, बुद्ध्यते च । तत्रेदमवधेयं यत् पिता बालकस्य नामनिर्देशकाले तात्कालिकं तदीयं शरीरं तद्व्यक्तित्वेन चैत्रादिनाम्ना न संकेतयति; किन्तु जन्मकालादारभ्य आ निधन वैविध्यं भजमानान् तस्य शरीरविशेषान् तेषु वर्तमानं सामान्यं च पुरस्कृत्य संकेतयति । अयमभिप्रायः—जातस्य बालकस्य जन्मत आरय आजीवरतं एक एव

देहो न भवति; किन्तु वयोभेदेन देहा भिद्यन्ते, अत एव बाल्यकाले दृष्टः कश्चिद् यदि मध्य न दृश्यते; किन्तु वार्धक्य एव दृश्यते, तदा बाल्ये दृष्टवता पुंसा न परिचीयते।

अतो जन्मत आरभ्य जीवनपर्यन्तं विपरिवर्तमानेषु देहेष्वेकं सामान्यम् उपेयते। तेन सामान्यरूपेणेव तेषु शरीरेषु पिता चैत्रादीन् संज्ञाशब्दान् संकेतयति, तदेवं देहगतं सामान्यमेव संज्ञाशब्दानां प्रवृत्तिनिमित्तम्। बालकस्य नाम्ना संकेतकाले पितुस्तदीयदेहगतसामान्यस्य अज्ञानेन तदवस्थितस्य संकेतकरणं न युक्तिमिति न शंकितुं शक्यम्। सामान्यस्य नित्यतया दिशि काले च सम्बन्धभेदेन प्रथमतो विद्यमानस्य बालकस्य जन्मक्षण एव तदीयशरीरेण सम्बन्धस्य जातत्वेन येनेन्द्रियेण यद् गृह्यते, तद्गतं सामान्यमपि तेनेन्द्रियेण गृह्यत इति नियमेन बालकस्य शरीरग्राहिणा चक्षुषैव तद्गतस्य सामान्यस्य ग्रहणात्। केवलं तत्सामान्यप्रवृत्तिनिमित्तकस्य शब्दस्याभावादेव शब्देन तदभिलापाभावात्। बालकस्य शरीरविशेषे नाम्नः संकेते कृते च तस्य प्रवृत्तिनिमित्ते निर्धारयिषिते न बालकस्य शरीरभेदेन विद्यमानं तत्तद्व्यक्तित्वं तन्नाम्नः प्रवृत्तिनिमित्तम्, किन्तु तदीयसर्वदेहानुगतं सामान्यमेव तत्प्रवृत्तिनिमित्तमिति निर्धार्यते, तदेवं मे देहः चैत्रनाम्ना बोद्धव्य इत्येतदेव पितृसंकेतस्वरूपम्।

अत्रेदं ध्यातव्यम्——यदि यच्चैत्रत्वादिकं सामान्यतया नित्यत्वेन चैत्रादिनामकव्यक्तीनामुत्पत्तेः प्राग् अनादिकालात् तेषां निधनोत्तरमनन्तकालं यावदवतिष्ठते, चैत्रादीनां जीवनकाले चैत्रादौ समवायेन जन्मपूर्वनिधनोत्तरकालयोश्च दिक्षु दिक्कृतविशेषणतया काले च कालकृतविशेषणतया तथैव अवतिष्ठते, यथा सृष्टिकाले गवादिषु समवेताः गोत्वादिजातयः सृष्टिपूर्वकाले सृष्ट्युत्तरकाले च केवलं दिक्कालयोरवतिष्ठन्ते। इदमपि अत्रावधेयं यच्चैत्रत्वादिकं न केवलं समवायेन चैत्रादिसंज्ञायाः प्रवृत्तिनिमित्तम्; अपि तु समवायस्वाश्रयावच्छेद्यत्वान्यतरसम्बन्धेन। अतश्चैत्रशरीरे तदवच्छिन्ने आत्मनि च उक्तान्यतरसम्बन्धेन चैत्रत्वादेः शक्त्या देहात्मनोरुभयोः चैत्रशब्दार्थत्वसम्भवेन 'चैत्रः कृशः', 'चैत्रो जानाति' इत्यादिप्रयोगा उपपद्यन्ते।

अत्र स्वरूपस्वाश्रयावच्छेदकत्वान्यतरसम्बन्धेन पितृसंकेतितदेहविशेषावच्छिन्नात्मगतं तद्व्यक्तित्वमेव चैत्रादिसंज्ञाशब्दानां प्रवृत्तिनिमित्तं मन्तव्यम्, न तु देहे चैत्रत्वादिजातिं कल्पयित्वा तस्याः चैत्रादिसंज्ञा प्रवृत्तिनिमित्तत्वं स्वीकार्यमिति शंकितुं शक्यम्। वर्तमानदेहेष्विव मृतदेहेषु भाविदेहेषु च पितृसंकेतितदेहविशेषावच्छिन्नात्मनिष्ठस्य तद्व्यक्तित्वस्य स्वाश्रयावच्छेदकत्वसम्बन्धेन सत्तया वर्तमानदेहस्येव भूतभाविषु तदात्मनो देहेष्वपि चैत्रादिशब्दार्थत्वापत्तेः।



वाक्यविचारः——

रसेलमहोदयः क्रियापदघटितस्यैव पदसमूहस्य वाक्यत्वं मन्यते, न तु तदघटितस्य, अतस्तन्मतेन 'चैत्रो ममार' इत्येव वाक्यम्, चैत्रस्य मृत्युरिति न वाक्यम्, स एवमभिप्रैति यद् वाक्यं तदेव भवति, येन किञ्चिद् उद्दिश्य किञ्चिद् विधीयते। विधानं च क्रियापदेनैव कर्तुं शक्यते। अतो यत्र पदसमूहे न क्रियापदम्, तस्य पदसमूहस्य न वाक्यत्वम्। 'चैत्रो ममार' इति वाक्येन चैत्रमुद्दिश्य भूतमृत्युत्वं विधीयत इति तद् वाक्यम्। चैत्रस्य मृत्युरित्यत्र विधायकस्य क्रियापदस्याभावेन न तद् वाक्यम्; किन्तु पदसमूहमात्रं यत् (नाउन-फ्रेज) नामसंघातमात्रमित्युच्यते। न हि तेन चैत्रमुद्दिश्य तदीयं मृत्युं वा उद्दिश्य किंचिद् विधीयते। अतो विधेयबोधकत्वाभावेन तस्य वाक्यत्वं नोचितम्, वाक्यत्वस्य विधेयबोधकत्वव्याप्यत्वात्।

अयं पक्षो विमृश्यमानः स्वीकर्तुं शक्यो न प्रतीयत इति सर्वैरवाबोधि। यद्यपि पक्ष एष सर्वं वाक्यं क्रियया परिसमाप्यते इति शब्दशास्त्रीयसमयानुसारेण क्रियापदेनैव वाक्यस्य पूर्णता भवतीति दृशा वाक्यस्य पूर्णतासम्बन्धे शक्यविचार्यतां धत्ते; परन्तु क्रियापदेनाघटितस्य विशिष्टार्थबोधे क्षमस्य पदसमूहस्य वाक्यत्वनिराकरणाय न प्रभवति। कथनस्यायमाशयो यद् बोधस्य मुख्यानि त्रीणि प्रयोजनानि भवन्ति। क्वचित् कर्मणि प्रवर्तनम्, कुतश्चित् कर्मणो निवर्त्तनम्, क्वचिदर्थे कस्यचिदर्थस्य सन्देहनिराकरणं च। तत्र प्रथमद्विप्रयोजनौपयिकबोधजनकवाक्ययोः क्रियापदघटितत्वेनैव वाक्यता निर्वहति। अन्तिमप्रयोजनौपयिकबोधस्य क्रियापदाघटितपदसमूहादपि सम्भवेन तस्यापि वाक्यत्वं दुष्परिहरम्। तथा च मृत्युः चैत्रर्तृको न वेति सन्देहस्य मृत्युधर्मिकचैत्रकर्तृकत्वप्रकारकबोधेन निवर्तनीयतया तदौपयिकस्य चैत्रस्य मृत्युरित्येतस्य क्रियापदाघटितस्यापि पदसमूहस्य वाक्यत्वं दुर्निवारम्।

अत्रैव सन्दर्भे 'शशशृङ्गमस्ति', 'शशशृङ्गं नास्तीति' वाक्यार्थविचारे प्रवृत्ते विद्वद्भिरेष आशयः प्राकाशि यदुक्तवाक्ययोः पूर्वस्मात् शशवृत्तित्वेन विपर्यस्यमाने शृङ्गे अस्तित्वबोधः। उत्तरवाक्याच्च शशवृत्तित्वेन विपर्यस्यमाने शृङ्गे अस्तित्वाभावबोधो जायते। यतो हि नायं नियमो यद् उद्देश्यता विशेष्यता वा व्यधिकरणधर्मेण तथैवावच्छिन्ना न भवति, यथा बहूनां मतेन प्रतियोगिता व्यधिकरणधर्मेणावच्छिन्ना न भवति। शशशृङ्गं नास्तीति वाक्याद् अर्थबोधो न भवतीति क्वचिद् ग्रन्थे उपलभ्यमाना उक्तिस्तु ततो वाक्यात् शशशृङ्गाभावबोधो न भवतीत्यभिप्रायिका। अत्रैव सन्दर्भे अलीकप्रतियोगिकोऽलीकानुयोगिकश्चाभावो न भवति, इति उक्तिः कथं संगच्छत इति प्रश्नो भावप्रतियोगित्वमभावानुयोगित्वं च सत्त्वव्याप्यमित्युक्त्या न्यायनये प्रतिपाद्यते।

अत्रैव सन्दर्भे प्रथमतो ज्ञातस्य उद्देश्यत्वमज्ञातस्य विधेयत्वम्। उद्देश्यमनूद्यैव अज्ञातस्य विधानं भवतीति नियमं मनसि निधाय 'रामः हतवान्', 'रावणं कः हतवान्'

इति प्रश्नयोः उत्तरभूते 'रामो रावणं हतवान्' इति वाक्ये किमुद्देश्यं किञ्च विधेयमित्येवमुपस्थापितः प्रश्नः प्रकारद्वयेन उत्तरितः। प्रश्नवाक्येन प्रष्टुः यद्विशेष्यकयत्प्रकारकज्ञानेच्छा बोध्यते, तदुतरवाक्ये प्रकारीभूतोऽर्थो विधेयः। विशेष्यभूतश्च अर्थ उद्देश्यो भवति, इत्ययमेकः प्रकारः। यश्च 'को ब्रूते' इति प्रश्नस्य व्यक्तिविशेषधर्मिकवक्तृत्वप्रकारकज्ञानेच्छाबोधकस्य प्रश्नवाक्यस्य 'रामो ब्रूते' इति उत्तरवाक्येन जनितं रामोद्देश्यकवक्तृत्वप्रकारकबोधमाश्रित्य अभ्युपेयते, तदनुसारेण 'रामः कं हतवान्' इति प्रश्नस्य च उत्तरभूते उक्ते एकविधे वाक्येऽपि राम एव उद्देश्यः, रावणकर्मकहननकर्तृत्वं च विधेयम्।

अपरः प्रकारस्तावदेवं वक्तुं शक्यो यद् यदि प्रथमतो ज्ञात एव उद्देश्यः, अज्ञात एव च विधेय इत्यत्र नियमे एव निर्भरः क्रियते, 'तदा रामः कं हतवान्' इति प्रश्ने रामकर्तृकहननकर्मण एव विशेषरूपेण अज्ञाततायाः सूचनेन तदुत्तरभूते 'रामः रावणं हतवान्' इति वाक्ये रावणस्य विधेयत्वम्, ज्ञातस्य च रामस्य उद्देश्यत्वम्। 'को रावणं हतवान्' इति प्रश्नेन च रावणकर्मकहननकर्तुः विशेषरूपेण अज्ञाततायाः सूचनेन तदुत्तरभूते वाक्ये रामो विधेयः, तत्कर्तृकहननकर्मणो रावणस्य विशेषरूपेण प्रथमतो ज्ञाततया रावण उद्देश्यः। न चायं नियमो यद् विधेयता प्रकारतानियता, उद्देश्यता च विशेष्यतानियता, तयोश्च साक्षाद् निरूप्यनिरूपकभाव इति। अत एतत्प्रकारानुसारेणेदं वक्तुं युज्यते यद् 'रामः कं हतवान्' इति प्रश्नस्य उत्तरवाक्यात् प्रष्टुः रामनिष्ठविशेष्यतानन्योद्देश्यतानिरूपितरावणनिष्ठविधेयतानन्यरावणनिष्ठप्रकारतानिरूपितकर्मत्वनिष्ठप्रकारतानिरूपितहनननिष्ठप्रकारतानिरूपितकर्तृत्वनिष्ठप्रकारतानिरूपको बोधो जायते। एवं 'को रावणं हतवान्' इति प्रश्नस्य उत्तरवाक्याद् रामनिष्ठविशेष्यतानन्यविधेयतानिरूपितकर्तृत्वनिष्ठप्रकारतानिरूपितहनननिष्ठप्रकारतानिरूपितकर्मत्वनिष्ठप्रकारतानिरूपितरावणनिष्ठप्रकारतानन्यरावणनिष्ठोद्देश्यतानिरूपको बोधो जायते; किन्तु प्रकारोऽयं न्यायग्रन्थेषु न स्पष्टं निर्दिष्टप्रायः।

अत्रैव सन्दर्भे द्रव्यमुद्देश्यमेव भवति, न क्वचिद् विधेयमिति रसेलवचनमपि विमृष्टमभूत्, अग्राह्यं च असिध्यत्, 'चैत्रो धनी अस्ति' इत्यादिस्थलेषु चैत्रमुद्दिश्य द्रव्यस्यापि धनस्य विधेयत्वदर्शनात्। 'दध्ना जुहोति' इत्यादिवचनसम्बन्धे मीमांसाशास्त्रीयविचारानुसारेण होममुद्दिश्य दधिरूपस्य द्रव्यस्य विधानेनापि द्रव्यस्योद्देश्यतामात्रवादः पराकृतो भवति।

### वाक्ये क्रियापदप्रयोजनम्—

रसेलः क्रियापदस्य व्यापारद्वयं मन्यते—वाक्यघटकपदोपस्थापितानामर्थानां मिथः सम्बन्धाभिधानमभिधीयमानस्य सम्बन्धस्य सम्बन्धिभिः स्वार्थस्य उद्देश्यभूते



स्वोपस्थाप्यस्य क्रियात्मकसम्बन्धस्य संसर्जनं च यत् Assertion शब्देन रसेलेनोक्तम्। आभ्यां व्यापाराभ्यां वाक्यस्य विशिष्टैकार्थबोधकता उपपद्यते। यथा—देवदत्तो यज्ञदत्तमध्यापयतीत्यत्र 'अध्यापयति' इति क्रियापदेन देवदत्तयज्ञदत्तयोः पारस्परिकः अध्यापनक्रियारूपः सम्बन्धो बोध्यते। तेनोक्तवाक्यार्थस्य त्रयोऽवयवाः प्रतीयन्ते। देवदत्तोयज्ञदत्तश्चेति उद्देश्यभूतौ द्वाववयवौ, अध्यापनरूपः सम्बन्धश्च विधेयभूत एकोऽवयवः। उक्तेन क्रियापदस्य द्वितीयव्यापारेण विधेयभूतमध्यापनमुद्देश्यभूताभ्यां देवदत्तयज्ञदत्ताभ्यां संसृज्यते। अत उक्तवाक्याद् यज्ञदत्तकर्मकाध्यापनकर्तृदेवदत्तरूपस्य वाक्यार्थस्य बोधो भवति। यदि द्वितीयो व्यापारः क्रियापदस्य न स्यात्, तदा देवदत्त यज्ञदत्तः अध्यापनमिति पदसमूहस्येव देवदत्तो यज्ञदत्तमध्यापयति इति वाक्यस्यापि विशिष्टैकार्थबोधकता न स्यात्।

अत्रेदमालोचितं यद् वेदादेः शब्दस्याध्याप्यत्वे अध्यापनमध्येतृकर्तृकोच्चारणानुकूलोच्चारणरूपम्। एतद्घटकस्योत्तरोच्चारणस्य अध्यापकेन सह कर्तृत्वं सम्बन्धः, पूर्वोच्चारणे च द्वितीयाविभक्तिप्रकृतिभूतपदेन उपस्थापितस्य अध्येतुः कर्तृत्वसम्बन्धः। तेन देवदत्तो यज्ञदत्तमध्यापयतीति वाक्स्य यज्ञदत्तकर्तृकोच्चारणकर्ता देवदत्त इत्यर्थो निष्पद्यते।

शब्दभिन्नस्य गणितादेर्विषयस्य अध्याप्यत्वेऽध्यापनं ज्ञानानुकूलशब्दप्रयोगरूपम्। तथा च देवदत्तो यज्ञदत्तं गणितमध्यापयति वाक्यस्थले उक्ताध्यापनैकदेशेन ज्ञानेन सह यज्ञदत्तशब्दार्थस्य समवेतत्वसम्बन्धः। गणितशब्दार्थस्य च विषयित्वसम्बन्धः। एवमुक्ताध्यापनस्योत्तरवर्तिनः शब्दप्रयोगरूपैकदेशस्य देवदत्तपदार्थेन सह कर्तृत्वसम्बन्धः। एवं च उक्तवाक्यस्य यज्ञदत्तसमवेतगणितविषयकज्ञानानुकूलशब्दप्रयोगकर्ता देवदत्त इत्यर्थो निष्पद्यते।

अत्राध्यापनस्योक्तरूपस्य परस्परासम्बन्धता सिध्यति, तदीयस्यैकभागस्य एकस्मिन् सम्बन्धिनि अन्यभागस्य च अन्यसम्बन्धिनि विद्यमानत्वात्। तदेवमध्यापनस्य देवदत्तानुयोगिकयज्ञदत्तप्रतियोगिकसम्बन्धत्वस्य सम्भवेन क्रियापदेन सम्बन्धस्याभिधानं भवतीति रसेलोक्तिः संगच्छते। किन्तु यदि तस्याभिप्रायोऽध्यापनस्य सम्बन्धविधया बोधो भवति, तदा स न स्वीकर्तुं शक्यते। पदोपस्थाप्यस्यार्थस्य सम्बन्धविधया भानस्य क्वचिदपि अदृष्टत्वाद् विभिन्नपदाभ्यामुपस्थापितयोरर्थयोः मध्ये स एव सम्बन्धविधया भासते, यस्ताभ्यां पदाभ्यां तत्समभिव्याहृतेन पदान्तरेण वा नोपस्थाप्यते। यथा 'घटमानय' इत्यत्र अम्पदेनोपस्थापिते कर्मत्वरूपे अर्थे घटपदेन उपस्थापितस्य घटरूपार्थस्य निष्ठत्वसम्बन्धेन अन्वयो भवति। निष्ठत्वञ्च न घटपदेन न वा अम्पदेन, न च समभिव्याहृतेन पदान्तरेणोपस्थापितम्। अतो देवदत्तो यज्ञदत्तमध्यापयतीति वाक्याद् अध्यापनप्रकारक एव बोधो युक्तः, न तु तत् संसर्गकबोधः।

स्वोपस्थाप्यस्य क्रियात्मकसम्बन्धस्य स्वघटितवाक्यघटकपदोपस्थापितैरर्थैः

संसर्जनरूपः क्रियापदव्यापारो रसेलेन स्वीक्रियते स नावश्यकः, वाक्यघटकपदानामन्वयबोधौपयिकपौर्वापर्यरूपाकांक्षावशादेव संसर्जनव्यापारफलस्योपपत्तेः । अतः क्रियापदस्य स्वार्थाभिधानव्यतिरिक्तो न कोऽपि व्यापारः सिद्धचति । एषैव स्थितिः 'रामो रावणं हन्ति' इत्यादिवाक्येषु 'हन्ति' प्रभृतीनां क्रियापदानामपि विज्ञेया ।

## सम्बन्धविमर्शः—

रसेलेन अर्थद्वयाश्रितोऽर्थद्वयाधिकाश्रितो वा सम्बन्धो भवतीत्युक्त्या द्वित्वविशिष्टो अर्थः सम्बन्ध इति सम्बन्धलक्षणं सूचितं भवति । वैशिष्टचं स्वाश्रयत्वस्वाश्रयत्वान्यतरसम्बन्धेन । प्रथमस्वाश्रयता स्वव्यापकत्वस्वशून्यावृत्तित्वोभयसम्बन्धेन । द्वितीयस्वाश्रयता स्वव्यापकत्वस्वानाश्रयवृत्तित्वोभयसम्बन्धेन । यथा—घट-भूतलयोः संयोगो घटभूतलगतद्वित्वेन विशिष्टः, यतः स तस्य द्वित्वस्य व्यापकः, तच्छून्ये घटभूतलोभयभिन्ने पटे अवृत्तिश्च । अतः प्रथमस्वाश्रयत्वसम्बन्धेन उक्तद्वित्वविशिष्टतया संयोगः उक्तयोः सम्बन्धो भवति । एवं भूतले घट इत्यत्र घटनिष्ठं भूतलनिरूपितमाधेयत्वं स्वरूपसम्बन्धेन घटनिष्ठं निरूपकत्वसम्बन्धेन च भूतलगतद्वित्वविशिष्टतया तयोः सम्बन्धो भवति ।

तिरुपतिः मद्रास-बम्बई-नगरयोर्मध्येऽस्ति इत्यत्र तिरुपतेर्मद्रास-बम्बई-नगराभ्यां मध्यस्थतासम्बन्धो बुद्धचते । अयं सम्बन्धः स्वरूपसम्बन्धेन निरूपितो विद्यते । निरूपकत्वसम्बन्धेन च उक्तनगरयोः वर्तत इति द्वितीयस्वाश्रयत्वसम्बन्धेन मद्रास-बम्बई-नगराद् द्वित्वेन विशिष्टो भवति, यतो हि तत्सम्बन्धे उक्तद्वित्वस्य व्यापकता उक्तद्वित्वानाश्रये तिरुपतौ च विद्यमानताऽस्ति । अत्र लक्षणे रसेलेन विशिष्टबुद्धिविषयत्वस्य प्रवेशमकृत्वा लक्षणे अतिव्याप्तिसम्भावनायाः स्वकीयोऽनवबोधः सूचितः । तदंशस्य लक्षणाघटकत्वे घटभूतलगतद्वित्वस्य तदीयसंयोगस्यैव, त्रिषु तन्तुषु समवेतस्य त्रितन्तुकपटस्यापि तिरुपतिनिष्ठमद्रास-बम्बईनगरमध्यस्थतासम्बन्धस्यैव सम्बन्धत्वापत्तेः अपरिहार्यत्वात् । तदंशोपादानेऽपि घटभूतले इति द्वित्वविशिष्टबुद्धेर्विषयभूते द्वित्वे एते त्रयः तन्तवः पटवन्त इति बुद्धेः विषयीभूते पटे च अतिव्याप्तिरिति न शङ्कनीयम्, विशेष्यविशेषणभिन्नत्वस्यापि लक्षणघटकीकरणेन उक्तदोषस्यापाकरणात् । विशेष्यविशेषणभिन्नत्वनिवेशे भूतलनिष्ठे पटाभावस्य स्वरूपसम्बन्धे अव्याप्तिः । भूतलस्वरूपस्य पटाभावसम्बन्धरूपपटाभाववद् भूतलं इति बुद्धौ भूतलात्मना विशेष्यत्वेन तत्र तदन्यत्वस्याभावादिति न शङ्क्यम्, विशेष्यविशेषणभिन्नत्वस्य विशेष्यत्वविशेषणत्वभिन्नविशिष्टज्ञानीयविषयताश्रयत्वरूपतया विवक्षितत्वात् । उक्तबुद्धौ हि भूतलस्य विशेष्यविधया तत्स्वरूपस्य पटाभावसंसर्गविधया च भानेन तत्स्वरूपे विशेष्यत्वविशेषणत्वाभ्यां भिन्नायाः संसर्गताख्यविषयतायाः स्वीकारेणोक्तदोषनिरासात् ।



एवमुक्ते तन्मात्रस्यैव लक्षणत्वमुचितम् उभयाश्रितत्वस्य, उभयाधिकाश्रितत्वस्य वा लक्षणे निवेशो व्यर्थ इत्यालोच्यते चेत् सत्यमेतद् विशेष्यताविशेषणताभिन्नविशिष्टज्ञानीयविषयताश्रयत्वमेव सम्बन्धस्य लक्षणम् । अन्यो अंशस्तादृशविषयतावान् एकं द्वौ बहून् वा आश्रयत इति जिज्ञासानिवर्तकमात्रम् । अतो लक्षणस्य रसेलप्रोक्ता परिभाषा नोचितेति सुस्पष्टम् ।

अस्मिन्नेव सन्दर्भे सम्बन्धस्य प्रतियोग्यनुयोगिभावमाश्रित्य घटभूतलयोः सम्प्रयोगस्य घट एव प्रतियोगी, भूतलमेवानुयोगीत्येवं कथं भवति? कुतो नान्यथा तस्य घटभूतलयोरुभयोरेकसमवायसम्बन्धेन विद्यमानत्वादिति प्रश्नो वक्ष्यमाणरीत्या समाहितः । संयोगो हि द्विधा—कर्मजः, संयोगजश्च । यथा पक्षिकर्मणा जायमानः पक्षिवृक्षयोः संयोगः—मेषयोः कर्मभ्यां जायमानः तयोः संयोगः । एवं हस्तवृक्षसंयोगाद् जायमानो वृक्षशरीरयोः संयोगः । तत्र कर्मजन्यसंयोगस्य प्रतियोगितानियामकं स्वजनकक्रियाश्रयत्वमनुयोगितायाश्च नियामकं स्वजनकक्रियाभिमुख्यम् । संयोगजन्यसंयोगस्य प्रतियोगितानियामकञ्च स्वजनकसंयोगप्रतियोगिसमवेतद्रव्यत्वम् । अनुयोगितानियामकञ्च स्वजनकसंयोगानियोगित्वम् । यदा हि घटकर्मणा भूतलेन सह घटस्य संयोगो जायते, तदा तज्जनिकायाः क्रियाया आश्रयतया घटस्तत्प्रतियोगी, भूतलं च तज्जनकक्रियाया आभिमुख्येन तदनुयोगि भवति । यदा च यत्र कपालद्वयसंयोगेन घट उत्पद्यते, तदा कपालद्वयवता भूतलेन सह उत्पन्नस्य घटस्य द्वितीयक्षण एव संयोगो जायते, स संयोगो न कर्मजन्यः; किन्तु कपालभूतलसंयोगजन्यः, स च स्वजनकसंयोगप्रतियोगिककपालसमवेतद्रव्यत्वसम्बन्धेन घटनिष्ठः, अत एव घटस्तत्प्रतियोगी, भूतलं च तज्जनकसंयोगस्य अनुयोगितया तदनुयोगि ।

यद् मेषयोः कर्मभ्यां तयोः संयोगो जायते, तदा तज्जनककर्मणोराश्रयत्वाभिमुख्ययोर्मेषद्वयनिष्ठतया तयोः संयोग उभयप्रतियोगिकः, उभयानुयोगिको भवति । किन्तु तन्मेषस्तन्मेषेण संयुक्त इति प्रत्ययो न जायते, अतस्तत्र संयोगस्य उभयथा सम्बन्धत्वं भवति । संयोगत्वेन तत्तन्मेषसंयोगत्वेन च तत्र संयोगत्वं मेषद्वयकर्मणोः जन्यतावच्छेदकम् । एवं च तन्मेषसंयोगजनकक्रियायाः, तन्मेषे विद्यमानतया आभिमुख्यस्य च मेषान्तरे विद्यमानतया तन्मेषसंयोगस्य तन्मेषप्रतियोगिकमात्रतया तन्मेषानुयोगिकत्वाभावेन तन्मेषतन्मेषेण संयुक्त इति प्रत्ययो नापद्यते ।

## उभयानाश्रितः सम्बन्धः (Monadic Relation)—

रसेलेन उभयानाश्रितोऽपि सम्बन्धः स्वीकृतः, अन्यथा वाक्ये सर्वत्र क्रियापदेन सम्बन्धस्याभिधानं भवतीति तन्मतस्य हान्यापत्तेः । यथा 'चैत्रश्चतुरोऽस्ति' इति वाक्ये अस्तिपदेन चैत्रचातुर्ययोः स्वरूपसम्बन्धस्यैवाभिधानं भवति, स्वरूपं चैत्रस्य चातुर्यस्य वा न उभयाश्रितम्, स्वस्वरूपस्य स्वमात्रनिष्ठत्वात्, नेदमाशङ्क्यम् यत्

चैत्रस्य स्वरूपं चैत्रपदेन चातुर्यस्य च स्वरूपं चतुरपदेनैवोच्यते, अतोऽस्तिपदस्य सम्बन्धाभिधायकत्वं न युज्यते, तयोः 'चैत्रश्चतुरः अस्ति' व्यवहारकालात्मकवर्तमानकालावच्छेद्यस्वरूपस्यैव सम्बन्धतया तत्कालोपस्थापनद्वारा तत्कालावच्छेद्यस्वरूपसम्बन्धस्याभिधायकत्वात् ।

अत्रेदमालोचितं विद्वद्भिः यत् सम्बन्धमात्रस्य सप्रतियोगिकत्वसानुयोगित्वनियमेन स्वरूपसम्बन्धस्यापि तदुभयमावश्यकम् । अतोऽनुयोगितानियामकसम्बन्धेन अनुयोगिनि, प्रतियोगितानियामकसम्बन्धेन च प्रतियोगिनि स्वरूपसम्बन्धस्यापि सत्त्वेन तस्याप्युभयाश्रितत्वम् ।

इदमत्रावधेयं यत् सर्वत्र आधारस्वरूपस्यैव सम्बन्धत्वम्, न त्वाधेयस्वरूपस्य, तस्याधारासम्बद्धत्वेन आधारे तत्स्वरूपस्य तादात्म्येन तदेव तस्यानुयोगितानियामकमाधेये च तत्सम्बन्धावच्छिन्नाधेयतायाः सत्वेन तस्या एव तत्सम्बन्धप्रतियोगितानियामकत्वम्, तत्सम्बन्धावच्छिन्नाधेयत्वम्, तत्सम्बन्धप्रतियोगित्वयोरैक्येऽपि प्रतियोगितात्वेन नियम्यत्वस्य आधेयतात्वेन नियामकत्वस्य निर्वाहो निष्प्रत्यूहः । एवं च स्वरूपस्यापि उक्तरीत्योभयनिष्ठत्वसम्भवेन उभयानाश्रितसम्बन्धकल्पना निर्युक्तिकैव ।

यद्यप्यस्ति तादात्म्यमेकमात्राश्रितः सम्बन्धः, ततो भिन्न एव तदीयस्य तादात्म्यसम्बन्धस्योपगमात्, तथापि तस्यापि प्रतियोग्यनुयोगितावच्छेदकभेदेनैव सम्बन्धता, 'नीलो घटः अस्ति' इत्यादिवाक्यजबोध एव तत्सम्बन्धभानात् 'घटो घटः' इत्यादिस्थले च तत्संसर्गकबोधानभ्युपगमात्, तथा च द्वित्वव्यापकोऽर्थः सम्बन्ध इति लक्षणं मन्तव्यम् । व्याप्यता आश्रयतासम्बन्धेन, व्यापकता च स्वप्रतियोगितावच्छेदकत्वस्वानुयोगितावच्छेदकत्वान्यतरसम्बन्धेन ।

नीलत्वघटत्वगतद्वित्वम् आश्रयतासम्बन्धेन नीलत्वे घटत्वे च विद्यते, तत्र नीलत्वे नीलघटयोरभेदः स्वप्रतियोगितावच्छेदकत्वसम्बन्धेन विद्यते, घटत्वे च स्वानुयोगितावच्छेदकत्वसम्बन्धेन विद्यत इति तस्य द्वित्वव्यापकतया भवति नीलघटसम्बन्धत्वम्, एवं सम्बन्धान्तरेष्वपि बोध्यम् ।



# ON PROPOSITIONS: A NAIYĀYIKA RESPONSE TO A RUSSELLIAN THEORY

BADARĪNĀTHA ŚUKLA

In the opinion of Russell entities[1] are of two types: (actually existent) *things* and (understandable) *contents*. Those, among entities, which have being but lack external existence[2] and of which the truth or falsity is determined by their correspondence with or divergence from actual thing are called (understandable) contents. He calls such an entity "a proposition".

Something is an actual thing if it exists in the world outside.[3] His general point (behind this distinction) seems to have been the following:

Every means of knowledge first generates in us an awareness of a judgeable content. Afterwards if the cogniser finds or obtains a corresponding (configuration of) object (s) then he ascertains the truth of this content. Otherwise he recognises it to have been false. Take the case of perceptual awareness. Sometimes a man fails to identify a piece of tin correctly and takes it to be silver; on another occasion he does actually correctly perceive silver to be so. In both cases he initially judges: "I have seen silver". But then, because in the first case of observation there actually *is* no silver,

1. The Sanskrit, here, is "*padārtha*" which literally means *Whatever can be meant by a linguistic expression, simple or complex.*

2. The conception ascribed to Russell in this paper is more akin to Frege's notion of "Thoughts" than to what is nowadays standardly known as Russellian propositions (which is more like early Wittgenstein's *states of affairs* where object can directly figure as constituents) and to which a *Naiyāyika* should have less resistance.

3. Here I have skipped one particularly confusing sentence in which the truth or falsity of grasped contents also seems to have been signified by him by the word "proposition". The author must have been confusing *facts* with proposition.

he comes to recognise the untruth of what was cognised. Since there *is* silver in the second sort of cases of observation, what was cognised earlier is later ascertained to be true.

Take, now, the case of awareness generated by others' words: When from the sentence "Caitra is watering a field with fire" someone grasps (the literal meaning which is incoherent and therefore false) that Caitra is the agent of that act of watering which has the field as its accusative and fire as its instrument, he then thinks "I have understood the purport of that sentence." Analogously, when from the sentence "Maitra is watering the garden with water" one comes to grasp that Maitra is the agent of that act of watering which has the garden as its accusative and water as its instrument then also one considers oneself to have understood the meaning of the mentioned sentence. The meaning or entity[4] which appears to have been known as understood from either of those two sentences is an additional entity called a *proposition,* due to the absence in the world outside of any actual circumstance answering to that which is gathered from the first sentence which is realised when the falsity (or fictionality) of what is grasped from it is ascertained.

The same situation arises in philosophical debates when in order to settle which of two mutually contradictory properties belongs to a certain object, a proponent and an opponent employ two different sentences designed to put forward their respective views. An instance of this would be a typical metaphysical controversy between the *Mīmāṃsā* and the *Nyāya* philosophers. The *Mīmāṃsaka* utters the sentence "Sound is eternal". The *Naiyāyika* utters the sentence "Sound is non-eternal". From the utterance of the *Mīmāṃsaka* a *Naiyāyika* cannot possibly have an awareness of sound as eternal because *N* has already got the opposite conviction that sound is non-eternal. Similarly, from the utterance of *Naiyāyika* too, *Mīmāṃsaka* cannot come to have an awareness of sound as non-eternal because he is already firmly convinced that sound is eternal. Thus it remains unintelligible how either of them can be impelled to refute the contention of the other (because one does not even know what the other has meant by his utterance). It is because of this difficulty that the followers of Mr. Russell would hold the following kind of view.

4. The Sanskrit word here "*artha*" can stand for either meaning or entity.



On hearing, successively, those two sentences one could come to apprehend, respectively, a *proposition* which is distinct from both the properties of "being a sound" and "being eternal" (*that sound is eternal*) and another *proposition* (*that sound is non-eternal*) which, again, is distinct from the individual properties of "being a sound" and "being non-eternal". Since awareness of "a as f" can only be prevented or blocked by a pre-existing awareness of *a* itself as *non-f*, but not by any awareness of something being just other than *a*, awareness of a *proposition* (as put forward by *M*) will not be prevented or blocked by *N*'s pre-established certitude about *sound* as non-eternal (because the qualificands or subject-terms of the alleged awareness about to arise and the possible preventer-awareness will be *different*).[5] Thus it becomes intelligible how both parties to a dispute can go on to support their respective contentions intended to be understood by the opponent from the two contradictory statements, and both of the defences can be parallelly strengthened by arguments and evidence. It is only to this sort of entity called a "proposition", and to nothing else, that "truth" can belong if the corresponding actual circumstances obtain. Without the admission of "propositions" a debate or philosophical controversy of the above sort would not be possible. That is the view of the learned upholder of the Russellian position.

Such a theory of propositions, as it was held at one time by Mr. Russell, might be found to have its Indian parallel in the Grammarians' theory of objects existing only in the intellect, or in the Non-dualists' (*Advaita*) theory of merely apparent entities, or in Vācaspati Miśra's peculiar theory of non-actual relations which are nevertheless *presented* in awareness. But actually none of these theories can be reduced to (or made to do the work of) Russell's theory of proposition.

Take the Grammarians' view first. Although the so-called "intellectual object" does not exist in the material world it does exist in the intellect (of the user of a word). But a Russellian proposition is something which exists neither physically outside nor occurs in the mind (it is not a mental entity), but is only an

5. The allusion, here, is to the complicated doctrine of prevented and preventor cognitions by which *Nyāya* interprets epistemic incompatibility of contents in a typically causal idiom.

(intended) *object* of understanding. Indeed, in Russell's view, there *is* no such separate subjective realm of intellect which houses all sorts of *meanings*. The merely apparent or illusory objects of the Non-dualist Vendantin[6] are brought into being by individual pieces of (personal) delusive ignorance and go out of existence when those bits of ignorance perish. But what is meant by a 'proposition' is not such. Whether true or false, a proposition is neither generated nor destroyed, but is eternal, for that is how Russell conceives of them.

The supposed proposition is also essentially distinct from the kind of relational tie which is immediately presented during perceptual illusion, according to Vācaspati Miśra.[7] Because, it is not itself (spurious or unreal even if it is a false proposition) like that relational tie (indeed, the false proposition is as much real as the true one). The proposition which figures as the content of illusion merely fails to agree with facts or the external order of things but it is not itself a sheer nothing like the relational tie which according to Vācaspati, constitutes the unreal link connecting real things and prosperities which appear erroneously connected in perceptual illusions.

However, the problems which the theme of propositions was supplied to solve may be handled from the perspective of Indian philosophy especially from that of the *Nyāya* school in the following manner. In the context of perception it could be said that there is no good reason to admit two different types of entities, (extensional) things and (intentional) contents. One could easily account for these two sorts of circumstances by simply admitting two different states of a single act of ordinarily (outer) objects. The idea is this:

The same object (or complex of objects qualified by properties

6. The conjecture that the so-called "seeming objects" of *Advaita* philosophy might be ontologically similar to Russell's propositions might have sprung from the *Advaita* doctrine that mere appearances are neither real nor absolutely unreal. *Contents* or *Meanings*, being intentional entities which are neither sheer nothing nor externally real existents, might have struck the Indian philosopher to be something of the sort. Of course, the analogy is ill-founded and that is what the author goes on to propose.

7. An Indian philosopher famous for his original commentaries on all the schools of Indian philosophy.



and joined by relations can undergo two successive states (in relation to our awareness of it). One is the state of being cognised as the locus of a certain mode of presentation when the cognition is not yet established as knowledge. Another is the state of being (proved to have been) *known* in the locus of that very mode of presentation.[8] For example, wherever a man sees what actually is a piece of tin or a piece of real silver *as* silver (i.e. has a visual cognition of the form 'That is silver') he does not necessarily come to have accurate knowledge of the item being seen as the locus of silverness which is the mode of presentation.

In this initial state the object is not yet proved to have been *known* as the actual locus of the property through which it is presented. Subsequently, when the practical efforts which are generated by the (yet-unevaluated awareness) lead to success, it becomes known that what was identified as silver was really the locus of silverness. This is the state of the very same object (the piece of silver, if the cognition turns out to be *knowledge*) which can be called the state of being an object of knowledge *qua* the locus of the relevant mode of presentation. Thus, it seems, the purpose served by Russell's category of propositions (facts, etc.) can be served equally well by just these two states of ordinary things of the world (in relation to our epistemic position regarding them.) There is no reasonable room left for the admission of two different kinds of entities.[9]

8. By "*jñāyamāna rūpa*" of "The way/mode in which it is presented" in this context is meant the property etc., by which the object of cognition is identified. If, e.g., we perceive or otherwise apprehend a ball as red then the *red colour* is the mode of presentation.

9. The view proposed here is an improvisation on basic *Nyāya* epistemological tenets. But it is quite characteristically, an original idea of Badarīnātha Śukla; *Nyāya* has traditionally rejected the identification of knowledge with knowledge of knowledge. The piece of awareness which grasps the object (correctly or incorrectly) and the awareness which grasps this awareness must be distinguished. And, it follows, that our awareness of the *knowledgehood* of a certain other piece of awareness must also be distinguished from the latter, i.e. the original piece of knowledge. From this Śuklaji draws his own conclusion that when my cognition of A is itself ascertained as knowledge, then a new property or state is undergone by A, namely, the property of being the object of an awareness which is an "ascertaining" or truth-giving awareness.

In case of awareness generated by words (sentences), the following could be said. *N*, who is convinced of the non-eternity of sound, does not actually derive awareness of the sentence-meaning from *M's* use of the sentence "Sound is eternal". Rather, he has an inferential awareness of such and such a form which he is experiencing through that string of words). Cognition of what is to be conveyed by a sentence is a causal factor in generating the deliberate utterance of any sentence. Now, we can generally infer the cause from the effect. From the effect, in this case, *M's* employment of the words "sound" "is", "eternal" arranged in that sentential order, it is possible for *N* to infer the cause, in this case, the prior awareness (in *M*) of the sentence's message (i.e. awareness of sound as eternal). In other words, *N* infers *not* that sound is eternal but that *M* believes that sound is eternal. Similarly, even *M* who has ascertained sound to be eternal cannot possibly extract a word-generated knowledge of what the sentence uttered by *N* means (viz. that sound is eternal). And, in the above fashion he can also have an inferential awareness of the belief that must have prompted *N* to make such a statement. It is true that unless we are aware of a certain (complex, qualified) object, we can never be aware of a certain cognition as *qualified* by the object. Yet, we *can* be aware of another piece of awareness (our own or someone else's) as to the actuality of its object, by qualifying the awareness *not* directly by the object but by the cognitive *roles* of qualificands, qualifiers, relational ties, etc.[10]

But, in so far as an awareness is, as a rule, determined by its object, how can someone apprehend the awareness without somehow apprehending the object first. (Thus, can *M* cognise *N's* cognition of non-eternal sound without first ascertaining sound to be non-eternal). Such an objection against the above account need not worry us. It is true that unless we are aware of a certain (complex, qualified) object, we can never be aware of a certain cognition as *qualified* by that object. Yet we *can* be aware of

10. The general idea is this. Instead of H claiming to know S's confirmation of a blue rose which commits H to the existence of the blue rose which S has cognised, H could claim to know that S has had a cognition of which the role of qualificand is assumed by a rose and the role of qualifier is assumed by the colour blue etc.



another piece of awarenes (our own or someone else's) without committing ourselves to the actuality of its object, by qualifying the awareness not directly by the object but by the cognitive roles of qualificands, qualifiers, relational ties, etc. From *M's* utterance *N* can, in this manner, have an awareness of *M's* cognition which is characterised (not by the already-cemented contextual qualification: the property of being about eternal sound) but by the property of having sound as its qualificand and eternity as its qualifier.[11] Analogously *M* can have from *N*'s utterance a cognition of the awareness arising in *N* (not as the awareness *of* non-eternal sound) but as the awareness which has sound in the role of the qualificand and non-eternity in the role of the qualifier. (Their respective commitments would not stand in the way of such grasping of a loosened-up picture of what the other person is aware of).

Of course, one may wish to avoid the above account of the hearer's inferential derivation of the speaker's awareness because it is unnecessarily strained and cumbersome. An alternative, perhaps more natural, theory can then be proposed.

The speaker does not always wish to communicate in the sense of making the audience *know* the meaning of the sentence he uses. Only when the meaning of the sentence is such that it is not incompatible with what the hearer firmly believes, the speaker wishes to make him believe directly in what the sentence says. When the message of the sentence happens to be manifestly incompatible with the hearer's beliefs, the speaker cannot possibly want to generate awareness of his own sentence-meaning in the hearer because the latter will fail to extract a connected whole meaning out of the different bits of the sentence (his own certainty to the contrary will stand in the way). In such cases, it is the speaker's own *awareness* of the meaning of his own sentence that he tries to communicate to the hearer. Thus, to go back to our

11. Qualificandness and qualifierness are different species of contentness (*viṣayatā*)—cognition-related properties or roles assumed by actual objects, properties and relations as we are aware of them. When a is qualified by b, Matilal recommends the symbolisation "Q(a, b)" for the complex object. The contents of *N*'s awareness, here, would take the form:

Q (M, Q (awareness, Q (Q(qualificandness, sound), Q (qualifierness, etc.)

example, behind *M*'s utterance may be the special semantic intention: "Let this sentence of mine, viz. "Sound is eternal" make my interlocutor cognise my own cognition that sound is eternal". From that utterance, due to such specially laid down semantic rule (about *sentence*-meaning), the hearer has a verbal awareness of the (speaker's) awareness of that sentence-meaning.[12] If it seems hard to accept that a special rule about sentence-meaning should be learnable by the listener first on the occasion of understanding that particular utterance, we could easily offer the following alternative account.

When *N*, who knows sound to be non-eternal hears *M*'s utterance of the sentence which means that sound is eternal he has in imagination (i.e., deliberate counter-factual) inner awareness (called a "mock-cognition") of eternity as belonging to sound. Such an imaginative supposal is made by him because the constituent words of that sentence successively arouse in him the memories of the meant entities, and the entities are then directly apprehended in that order as in the case of a memory-mediated perception.[13] Of course, this imaginative sort of mock-cognition (of the form, "suppose sound were eternal") happens in spite of the subject's conviction to the contrary, only by the force of his desire to take things that way. Against our theory, however, one could object that such mock-awareness should not be admitted because, in this case, *N* has no *desire* to take sound as eternal. The objection is easy to meet. During a philosophical debate each participant *does* wish to generate in himself some awareness of the meaning of his challenger's utterance, even if that meaning is contrary to his own firm belief, just for fear of incurring the technical *case of defeat* called "Incomprehension".[14] If in the above sort of cases when

12. It might seem unclear what problem exactly is bothering the author here. Why can't I *understand* the sentence "A is F" if I already believe that A is not F? Since from the *Nyāya* point of view our grasp of meaning cannot be wholly *devoid of belief*, without a minimal (even if with a shade of doubt) *acceptance* of the facthood of the content we cannot take it as meant by a sentence. So if where I am convinced that sound is non-eternal I cannot apprehend *that sound is eternal* as a propositional meaning of a certain sentence.

13. The special mode of presentation appealed to here is called perception by "*jñāna-lakṣaṇā pratyakṣa*". The standard example is a visual perception of sandalwood as sweet-smelling.

14. In the *Nyāya* rules of philosophical dialogue, a series of twenty-two



someone knows an object to be of a certain kind, yet can have a non-committed awareness of it in the completely opposite way, it is proposed to give an account of such awareness in the above fashion, then the admission of propositions as extra entities no longer seems reasonable. But followers of Russell have thought about this matter in another way also.

When someone says "I believe that the earth round", it is not the *sentence* which follows the word "that" (viz. "the earth is round") which is understood as the object of the speaker's belief but the meaning of the sentence which is so understood. Of course, it is not the actual roundness of the earth which is ascertained by the hearer when he grasps the meaning of that embedded part of the sentence. So we must admit something in between the sentence and the roundness of the earth in the world. It is some proposition-sort of entity that we have to construe, *the earth's being round*, in such indirect belief-report contents. Afterwards, of course, if the actual roundness of the earth is established by some other means of knowledge then the truth of that (belief-expressing) sentence is assured (But before that it is understood only as a proposition that someone else believes in). Similarly, if someone says "I doubt whether it will rain tomorrow" it not the string of words following "whether" which figures as the object of doubt, but it is the likelihood of rain on the next day that is taken to be the object of the speaker's doubt. It is only as a proposition that the matter (of it raining next day) can become a content of doubt because the actual fact of rain next day could not yet be available to be compared with those words. If it actually does rain next day then the *truth* of what was suspected or doubtfully anticipated on the previous day is borne out; if it does not then the doubted content is recognised to have been false. (Thus, the admission of propositional contents becomes inescapable).

On this point, the following rejoinder should be appropriate. When the above (belief-ascribing) utterance is issued, it is the actual roundness of the earth which is grasped as the speaker's object of belief. (There are not two distinct roundnesses—one on the earth and one in the speaker's mind. The speaker had in mind

"cases of defect" are listed, of which failing to grasp the meaning of the opponent's argument or assertion is one.

the same roundness which the earth's surface exemplifies). Only at that stage, before the hearer bothers to verify the speaker's belief, there is still scope for the hearer to cast doubt on what is reported only as the object of someone else's belief. When by some other proof or evidence the believed matter is established (as definitely true or false) such scope of doubt or wonderment does not remain. The same line of explanation can be easily extended to sentences introducing something as an object of doubt or uncertainty as well. Since it is possible, in this manner, to sort out the issue, the postulation of a separate kind of entity called "proposition" is groundless.

Synonymous sentences are also cited as grounds for justifying the admission of "propositions" into our ontology by the followers of Russell. For example, take the English sentence "Caitra is clever", the Hindi sentence "*Caitra buddhimān hai*", the Sanskrit sentence "*Caitraścaturaḥ*". Although these sentences differ in physical form (sound or shape), they have an identical meaning. All of them speak of the same meant entity, namely a certain Caitra who is qualified by intelligence. If such a Caitra is found in the world, then this meaning is found to be true; otherwise, it is found to be false. From this it seems clear that the meaning conveyed by all the sentences is something within our initial grasp about which we have to wait for checking its correspondence or lack of correspondence with what we come across in the external world, in order that we can assess whether it is true or false. Such a situation (that we understand the common meaning of several synonymous sentences without any idea as to whether what the sentence means is true or false) can be accounted for only if we construe the meaning expressed by all these sentences as a "proposition".

But, even this argument cannot succeed in establishing the existence of 'propositions" as something distinct from actual objects of the world (including words). Even here one could say that when we understand these synonymous sentences the meaning that we grasp as conveyed by all of them is of the nature of actual objects of the world. Only until we have come to definitely apprehend those meant objects as existing in the world, their objectivity is not ascertained. When we cognise objects (along with qualities, relations, etc.) not necessarily as this is how things actually stand—



there is one primary state of them (vis-à-vis our epistemic state) which is the state of being not-known-as-objectively real (but only purported by words or presented otherwise to consciousness. Subsequently when what the sentence meant is actually found to be the case then those very objects (and properties, etc.) are ascertained to be actually so. This is their second state of being when they are proved to have been known as they are. Since one can manage to explain the two ways in which the same meaning of different sentences can figure before and after its truth-evaluation, just with these two phases of the same set of objects, the positing of a separate sort of reality called "proposition" on top of objective constituents of the world is indeed unreasonable.

When we are finally setting out how the real order of things stands, we should admit that there are words which are of the nature of groups of articulated letter-sounds, there are the individual meanings of them (objects), sentences which are made up of those words and, finally, there are sentence-meanings which are made up of those very meant entities. But apart from all these, if Russell[15] urges us to admit a new sort of item distinct from the furniture of the world, items which we convey or express by our sentences, especially when the hearer does not yet know whether what the sentence says agrees with facts or not, such a theory does not deserve to go unattacked.[16]

(*Translated by* ARINDAM CHAKRAVARTI)

15. Russell in his *Problems of Philosophy* himself gives us a theory of truth and falsehood which dispenses with special proposition-like contents on top of individual things and relations which our beliefs are ultimately *about*. But the above exercise is interesting in its own right as a traditional Indian philosopher's critical appreciation of the idea of such a Fregean (thought-sort-of) content. This is especially important now, because Fregean thoughts and contents seem to be coming back to the scene. Thus even if the theory that Badarīnātha Śukla attacks is not actually Russellian, his manoeuvers remain intriguing.

16. This translation covers only the first part of Badarīnāthaji's Sanskrit essay which moves on to consider other issues which were discussed in the Pune seminar.

# अनुक्रमणी

अजरसन 201
अतिशयोक्ति 21
अतिशायिने तमप् 45
अत्यन्तासत्यपि अर्थे 90
अदृष्ट 57
अद्वैत वेदान्त 91, 138, 194
अध्यात्मशास्त्र 19
अध्यारोप 26
अध्यास 147
अनन्वितत्व 70, 71
अनुमान 111, 121; 137, 139, 189
अनुमिति 111, 112
अनुयोगिक 76, 78, 84, 201
अनुयोगिता 80
अनुयोगित्व 84
अनुयोगी 77, 79, 93, 203, 204
अन्तः करण 92
अन्तः सत्ता 21
अन्वय 70, 77, 79, 105, 117, 122, 144
अन्वित 71
अन्वितत्व 70
अन्वीक्षा 121
अपदार्थत्व 6
अपोह 50
अप्रत्यय 45
अप्रमा 105
अप्रमाण 63, 104, 143, 144
अप्राधान्यं विधे 105
अप्रामाण्यं क्रिया 109
आभाव 6, 72, 78, 89, 93, 122, 125 130
अभिधा 111
अभिधेय 100
अभिधेयत्व 4, 7, 100
अरस्तु 186

अरिन्दम 62, 63, 64, 127, 132, 134, 143, 144, 145, 179, 180
अर्जुन वाडकर 49, 103, 138, 139
अलंकारशास्त्र 15
अवयव 138
असम्पादयतां 45
असत्कार्यवाद 192
असत्व 11
असदबौद्धत्व 21
असदवाचकत्व 21
अस्यक्षोणिपते: 9

आकांक्षा 110
आकाश 146
आगम 121
आनन्त्य 42, 45
आनन्दवर्धन 103
आनुपूर्वी 48
आयुर्वेद 187
आरम्भवाद 192
आरोपसत्ता 25
आलंकारिक 8, 33, 116
आहुतेषु विहङ्गमेषु 50

इन्टटी 10, 13, 20, 26
इव 29

उक्तार्थानां अप्रयोग: 92
उदयन 78, 79
उदाहरण 187
उद्देश्य 104, 111, 200, 201
उद्देश्यता 124
उद्देश्यत्व 90, 91, 96, 111, 199
उद्योतकर 118

उपनय 187
उपमान 29
उपाधि 26

एग्जिस्टेन्स 28, 33, 73, 74

ऐतिह्य 140

औपचारिकी 22, 23, 91
औपचारिकसत्ता 24, 25

कणाद 192
कथा 1
कंसट्रक्शन 73
करण 64, 74
कारणवता प्रमाणवता 51
कर्त्ता 104
कर्म 104, 135
कय्यट 36, 51, 52
क्षणभंगवाद 50
क्लास 73
कामवर्णित: 122
कारिका 9
कार्यकारण 25
काल 80, 198, 204
काव्यशास्त्र 105
कुशल 37, 38, 43
कुसुमाञ्जलि 78
कृतकत्व 96
केटेगरी (category) 100
केलकर 186
क्रिया 35, 36, 39, 42, 44, 45, 46, 95, 96, 104, 109, 110, 116, 124, 146, 199, 200, 201, 202

गणित शास्त्र 33
गदाधर भट्टाचार्य 78, 121
गंगायां घोष: 103, 104, 106, 110, 111, 116
गाणितिकतर्कशास्त्र 29
गौतम 118, 121
गौतम सूत्र 25

चतुष्टयी शब्दानां प्रवृत्ति 42, 46
जगदीश 24
जल्प 2
ज्ञान 7, 66, 131, 132, 154, 155, 172, 173, 174, 188
ज्ञेय 94
जाति 13, 14, 35, 36, 37, 38, 39, 41, 45, 46, 49, 50, 51, 53, 54, 57, 59, 135
जात्यादिर्जातिरेव वा 45
जैनदर्शन 191, 192
जैनन्यायखाद्यखण्डन 192
जैमिनी 117
ज्योतिषशास्त्र 187

झा 21, 24, 62, 69, 72, 76, 78, 80, 89, 100, 101, 102, 109, 112, 143, 151, 153, 154, 155, 156, 157, 159, 160, 168, 179, 183

ट्रान्सिटिविटी 135

डीनोटेटम 100

णिच् 172

तत्वमीमांसा 73
तदप्रामाण्यम् अनृत 180
तदभूतानां क्रियार्थेन 117
तर्क 121
तर्कभाषा 192
तर्कशास्त्र 35



तस्य भाव: 45
तादात्म्य 90
तार्किक 9
तुरीय 40
तेषु जातेश्च सम्बन्धः 134

थिंग 99

दयाकृष्ण 10, 11, 179, 182
दशदाडिमानि षडपूपा 70
दृष्टान्त 180
देश 80
द्योतकत्व 29
द्रव्य 135

धर्म 37, 40, 42, 43, 48, 106, 134, 136, 139, 160, 161, 162, 199
धर्मी 37, 77, 106, 139, 162
ध्वनि 103

नञ् 79, 117, 118, 123
न कर्ता कर्म साधन 181
न कलञ्जं भक्षयेत् 117
नव्यन्याय 135, 136, 191
नव्यन्यायप्रवेश 192
न सोऽस्ति 9
न हि कस्यचित् 121
नागेश 24, 25, 46, 51, 92, 93, 124, 125, 127
नागोजीभट्ट 9
नाटक 26
नाट्य 33, 34
निगमन 187
नित्य 61
नित्यं एकम् 50, 54
निपात 29
निरुढा 116
नैयायिक 4, 7, 21, 25, 28, 38, 39, 40, 41, 43, 44, 53, 54, 55, 57, 58, 58, 59, 74, 84, 92, 93, 96, 101, 104, 105, 112, 116, 117, 118, 121, 135, 138, 139, 140, 151, 154, 160, 161, 165, 168, 171, 179, 182, 186, 194, 195, 197
न्यक्कारो हि अयमेव 105
न्याय 39, 47, 48, 50, 77, 80, 100, 105, 121, 123, 135, 174, 180, 188, 192, 194
न्यायदर्शन 197
न्यायशास्त्र 45, 58, 96, 117, 134, 183, 186, 187, 191
न्यायसूत्र 38

पतञ्जलि 15
पद 38
पदार्थ 186, 193, 196, 197
पदार्थत्व 7
परामर्श 112
परार्थ 112
परिणाम 92
परिणामी 92
पर्युदास 105
पक्ष 137, 138, 139
पाणिनि 26, 118
पाण्डुरंगी 19, 33, 179
पातंजल 15, 16
पाश्चात्य 101
पाहि 7, 11, 28, 53, 72, 179, 186
पुराण 192
प्रकारत: 124, 126, 127, 132, 200
प्रतियोगिक 72, 76, 77, 80, 84, 201
प्रतियोगिता 94, 199
प्रतियोगित्व 72, 91, 180
प्रतियोगी 77, 94, 179, 204
प्रतिवादी 139
प्रतिज्ञा 105, 187, 188

प्रत्यक्ष 55, 121, 174
प्रत्यक्ष एव येनार्थं 9
प्रदीपः सर्वविद्यानां 187
प्रपोजीशन 33, 62, 69, 70, 73, 74, 104, 138, 139, 140, 141, 147, 156, 157, 158, 160, 162, 165, 166, 171, 172, 193, 194, 195, 196, 197
प्रमा 28, 71, 174
प्रमाणम् 8, 104, 105, 118, 180, 196
प्रमाणशास्त्र 118, 186
प्रयत्नपरिबोधितः 105
प्रह्लादाचार्य 11, 21, 24, 37, 54, 66, 74
प्रागभाव 53, 179, 180
प्रातिपदिक 13, 26, 99
प्रामाण्यम् 90, 171, 179, 180, 182
प्रिन्सिपल्स ग्राफ मैथेमेटिक्स 28

फैक्ट 100, 101, 102, 109, 160, 161, 165, 193, 194, 195

बदरीनाथशुक्ल 26, 27, 46, 54, 56, 62, 63, 64, 66, 67, 69, 72, 75, 76, 78, 80, 89, 96, 102, 109, 112, 121, 127, 130, 132, 134, 135, 137, 140, 143, 144, 145, 151, 152, 153, 154, 155, 156, 157, 158, 159, 160, 165, 168, 172, 180, 186, 189, 192, 193
बाध्यसत्ता 7, 8, 11, 15, 16, 21, 24, 25, 27
बाध्यार्थ 33
बीइंग 28, 33, 73, 74
बुद्धि 25, 42, 70, 92, 126, 196, 197, 202
बुद्धिसत्ता 8
बोध 71, 97, 111
बौद्ध 9, 11, 13, 16, 19, 23, 50, 58, 59, 90, 92, 93, 173, 174, 194
बौद्धपदार्थ 24
बौद्धसत्ता 7, 11, 13, 21, 24, 27
बौद्धार्थ 33
बौद्धिकी 20, 27

भर्तृहरि 9, 24, 25, 26, 91, 116
भागवत 9, 11, 122
भावना 118
भाष्य 117, 147
भाष्यकार 7, 9, 25, 35, 36, 43, 45, 92, 118
भास्करी समीक्षा 192
भ्रम 28, 33, 71, 79, 84, 147, 172, 174, 194

मतुप् 26, 112, 124
मञ्जूषा 46
महाभाष्य 36, 42
महाभाष्यकार 70, 91
माघ 45
मानसिक 29
मानाधीना मेयसिद्धि 192
मार्कण्डेय पुराण एक अध्ययन 192
मिथ्या 33
मीमांसक 25, 34, 39, 96, 104, 117, 118, 138, 139, 140, 151, 161, 162, 165, 171, 194, 195
मीमांसा 188
मोनाडिक 203

यास्क 104
योग 28
योगिक 35, 36
योग्यता 66, 79

रघुवंश 61
रसगंगाधर 24
रासपंचाध्यायी 122
रिफ्लेक्सिविटी 135
रेगे 21, 26, 27, 28, 45, 96, 101, 145, 193



लघुमंजूषा 43
लक्षणा 79, 111, 116
लक्ष्य 111, 116
लाठ 33, 186
लाक्षणिक 41, 42, 43, 79, 111, 116

वक्रोक्ति 8
वस्तुसत्ता 17
वाक्य 13, 62, 63, 64, 70, 79, 97, 110, 112, 113, 140, 143, 151, 157, 159, 182, 197, 199, 200
वाक्यपदीय 8, 24
वाचकत्व 28
वाचस्पति 15, 194
वाच्यत्व 21
वाच्यवाचकत्व 19, 154, 159
वात्स्यायन 121
वादी 139, 151
वार्तिक 117
वार्तिककार 118
विकल्प 28
विज्ञानवादी 25
वितंडा 1
विधान 104
विधिशास्त्र 192
विधेय 104, 110, 111, 112, 124, 199, 200
विधेयत्व 91
विध्ययुक्तत्वम् 105
विमर्श 136
विमर्शक 36
विवादाध्यासितं जगत् 137
विशेष 41, 45
वृत्ति 15, 80, 123, 127, 135, 159
वेणीसंहार 105
वेद 180, 181, 188, 201
वेदान्त 191, 192
वेदान्तसार 192
वैयाकरण 7, 9, 16, 25, 29, 34, 36, 90, 109, 117, 186
व्यक्ति 13, 45, 47, 51, 52, 62
व्यंग्य 111, 151
व्यतिरेक 180
व्याधिकरण 78, 94, 199
व्यभिचार 45
व्याकरण 20, 25, 26, 104, 117
व्यापक 10, 204
व्यापार 122, 123, 140, 201, 202
व्याप्ति 136, 179, 188
व्याप्तिपंचक माथुरी 192
व्याप्य 10, 72, 96, 135
व्याप्यत्वम् 73, 97
व्यास 147

शक्त 43
शक्ति 11, 35, 41, 42, 55
शक्तिग्रह 8
शक्तिग्रहो व्याकरणोपमान 189
शक्यता 44, 56
शंकराचार्य 192
शतश्लोकी 192
शब्दशास्त्र 19, 199
शब्दज्ञानानुपाती 15, 16, 28
शब्दबोध 14, 55, 63, 79, 117
शास्त्रकार 8
शास्त्रवार्तासमुच्चय 192
शिवजीवन 96
शून्य 16
श्रीनिवासशास्त्री 1, 10, 15, 35, 44, 51, 70, 78, 90, 92, 124, 136
श्रीरघुवरप्रसाद 190
श्रीरामपाण्डेय 13, 39, 70, 72
श्रुति 188

षोढाप्रातिपदिकार्थ 13

संयोग 75

संशय 33
संस्कार 57
सजातीय 173
सञ्ज्ञा 35, 36, 39, 44, 46, 47, 75, 160, 197, 198
सत्ता 11, 20, 22, 23, 25, 73, 90, 91, 92, 93, 124, 140, 171
सत्व 5, 16, 20, 21, 104, 139
सत्वप्रधानानि नामानि 104
स भूरिति व्याहरत् 15
समवाय 13, 14, 39, 53, 55, 56, 57, 125, 126, 131, 132, 192, 198
समवेत 201
सर्वं वाक्यं क्रियापद 124
साङ्कर्यम् 147
साङ्केतिक 36
सांख्य 28, 92
साध्य 104, 137
साध्यता 35
सामान्य 41, 130, 198
सामान्यलक्षण 24
सिमेट्री 135
सूत्रकार 26
सूत्रधार 26
सूर्यनारायणशास्त्री 7, 11, 15, 20, 23, 24, 25, 33, 34, 42, 45, 66, 70, 91, 109, 116, 126
स्फोट 9
स्फोटविस्फोट 192
स्मृति 28, 103
स्वजाति 61
स्वलक्षण 24
स्वाधिकरण 53
स्वामीनाथनभट्ट 112, 140
हेतु 137, 139, 187, 188

# INDEX

*abhāva* (absence, negation) 3, 71-72
*alīka-pratiyogika* (of a non-existent) 71-72, 89
as entity 5-6
how expressed in a sentence 77-81
*abheda* (identity) 164
as a relation 14 fn
*abhidheyatva* (namability) 4, 137
*abhihitānvaya-vāda*
*anvaya* in xxxvii, 83
Abhinavagupta 33
absolute idealism xiii
*advaita* xviii-xix, xxvi
*ākāṅkṣā* and the completeness of a sentence 113-114
*anvaya* (connection between words in a sentence)
*abhihitānvaya-vāda* xxxvii, 83
*anvitābhidhāna-vāda* 83
*anvita* 71
*anvitābhidhāna-vāda*
*anvaya* in 83
*apoha* (exclusion) 51
Arindam Chakravarti
(see 'Chakravarti, Arindam')
Aristotle
his theory of scientific knowledge 178-179
Arjuna Vadakara 50-51, 137, 139
argues for proposition 106-107
*artha*
as both thing and meaning 9
Ashok Kelkar
(see 'Kelkar, Ashok')
*āśrayāsidhi* 138
assertion
and the role of a verb xxxix-xl, 94-96, 98-101, 113, 115, 118-20, 130
its role in a proposition xxxviii-xxxix
*ātman*
and the meanig of a proper name 41-42, 53-56, 59
*ātmāśraya* 49
*aupacārikī sattā*
Bhartṛhari's view 22
Austin J.L. 101
*avinābhāva*
two types of 177
Āyurveda
as a paradigm of knowledge 176

Badarīnātha Śukla
(see 'Śukla, Badarīnātha')
*bāhyasattā/bauddhasattā* 8, 23-25
and drama 33-35
*bauddha padārtha* 8-9, 17, 93, 95
Naiyāyika refutation of 93-94
*bauddha sattā* (see also *bauddha padārtha*)
as nothing but awareness of *bāhya sattā* 25
as *buddhi-stuff* 92
being
and *saviṣayaka vṛtti* 30
distinct from existence 29-32, 67, 73-74
the distinction in Sanskrit 30-31
being and existence
Sanskrit terms for 31
Bhāgavata 9
Bhartṛhari
on *artha* 8-9
on *aupacārikī sattā* 22
on meanings as imaginary entities 10
Bhatt, S.R. 3, 23, 52, 120, 137, 171
on cognition 174-177
on entity 23
on proper names 52-53
on relation 137
Bhattacharyya, Śibajībana
(see 'Sibajīban Bhattacharyya')
Buddhist view
of *kṣaṇabhaṅgavāda* (momentariness) 51-54, 59, 171-172

of percep.ual (*svalakṣaṇa*) and conceptual (*sāmānya lakṣaṇa*) cognition 23-24, 177-178
*cāturvarṇya* xxii
Chakravarti, Arindam xv, xxvii, 31, 53-54, 55, 60, 67, 71, 113, 115, 118-120, 127-134, 138-139, 147-150, 162-166
on changing views of Russell 31
on false sentences leading to proposition 65-66, 142-143, 145-146fn
on *vākyārtha* 83-85, 93-94
cognition 65
and sentence form 128-129
false, Nyāya on 162-166, 169
mould 150-151
*pratibandhya-pratibandhaka bhāva* in 119-120, 129-130, 132-134
role of *svalakṣaṇa* and *sāmānya lakṣaṇa* in 177-178
true, caused by object 175
cognitive attitudes, and propositions xxxvi
copula, in English and Sanskrit 98
*darśana* xvii, xxv, xxvi, xxviii
Dasgupta 85-86
Dasgupta, S.N. xvii
Daya Krishna xxii, xxvii, 10, 30, 73, 176-177
on incompleteness of knowledge 5-6
on proposition and translatability 67-68
Deshpande, G.T., his work on the nature of Indian *śāstra* 186
Devadatta (an individual)
as *jāti* (universal) 36-61
*dharma* xxii, xxiii
dialogues, between Indian and Western philosophers
the Rege experiment in xi-xii, xiv-xv
and Prof. Murty, K. Satchitananda xii
the Jaipur experiment in xii
in Nyāya, Mīmāṃsā and Kashmir Śaivism xiii
gains of xxvii-xxviii
in fields other than philosophy xiii
in Linguistics xiii
with Arabic Ulema xiv
Diṅnāga
on error 175-177
Dixit
on being and existence 31
drama
as neithter *bāhya* nor *bauddha artha* 33-35
Dwivedi, R.C. xv, xxviii

English
Indian philosophical literature in xvii, xviii
entity
*abhāva* as 5-6
and meaning of words xxxv, 2, 11-22, 26-28, 31
as *bāhya* or *bauddha sattā* 23-25
is that which is *upalabdhi-lakṣaṇa prāpta* 23
logically necessary for meaning 4, 21
ontological status of xxxiii, xxxiv, 10-13, 18-28
ethics xi
existence 4
distinct from being 29-32, 67, 73-74
the distinction in Sanskrit 30-31

facts (see also 'philosophy, Indian')
and things 100-103, 119
debate between Austin and Strawson on 101
Russell on 101
the notion in Nyāya 99-100
vis-à-vis propositions and sentences 61, 81-82, 86-89, 94-96, 166-167, 170
Francine Krishna
(see 'Krishna, Francine')
Frege, Gottlob 167
on assertion 96
on fact 166



Gadādhara
his notion of *mānasabodha* 78
Gaṅgeśa
his *siddhantalakṣaṇa* on *vyāpti* 94-95
on *āśrayāsiddhi* 89
*guṇa-vācaka* (words denoting quality) 36-38

hermeneutics xvii

individual
as meaning of a proper name xxxv, 36-61

Jaimini 118
*jāti* (universal)
as meaning of a word 14fn, 36-61
Jha, V.N. xxiv, 12, 14, 24, 29, 80, 145, 166, 167, 168-169
*jīvanadṛṣṭi* 49
*jñāna* (see also 'cognition')
and fact 102-103
and proposition xxxv
and truth value xxxv
*jñānākāra* (form of a cognition)
and synonymity 146 fn, 149-150
and truth value 166-171
Kelkar on 152-159
Pahi criticises 170-171
parasitic on language 158, 166
Śukla, Badarīnātha on 149-150, 156-157, 169-170, 174-175
Johnson, W.E.
his belief in proposition 148

Kant, Immanuel ix
Kashmir Śaivism
dialogue in xiii
Kelkar, Ashok
his two linguistic models for proposition and *jñānākāra* 151-160
on cognition-mould 150-151
on false sentences 86-89
on the Indian concept of *śāstra* 185, 186
on truth-claims 98-99, 107-109
on use of verb in English and Sanskrit 98
*kevalānvayī vyāpti* 137
knowledge
incompleteness of 6
paradigms of, in Indian and Greek traditions 178-179
Krishna, Francine xxvii
Kunjunni, Raja xiii

Lath, Mukund xv, xxviii
on *nāṭya* 33, 35
on *śāstra* in the Indian tradition 183-185

Madhva xxvii
*Mahābhārata* xxiii
Mandan Misra (see 'Misra, Mandan')
mathematics
proposition in xxv
meaning
according to Bhartṛhari 8-9
and entity xxxiii, 2, 11-22, 26-28, 31
and sentence (see also under 'sentence') xxxv
as categorisation 158-159
as imaginary entity 10
as the form of the word itself 14 fn
of a proper name xxxiii, 36-61
Meinong, Alexius von 10
Mīmāṃsā xviii, xix, xxi, xxiv, xxv, 81, 141, 151, 162-166, 169
dialogue in xiii
Mīmāṃsaka (see also 'Mīmāṃsā')
Jaimini 118
Prabhākara 172, 175
Misra, Mandan xiii
Miśra, Vācaspati
(see 'Vācaspati Miśra')
*mokṣa* xxii
momentariness
Buddhist theory of 51-54, 59, 171-172
Moore, G.E. 148
Mukund Lath (see 'Lath, Mukund')
Murty, K. Satchidananda, xii

Nāgeśa

on *bauddha artha* 22-23
Naiyāyika (see also 'Nyāya')
Gadādhara 78
Gaṅgeśa 89, 94-95
Udayanācārya 78, 80-81, 89
attitude towards ancient texts 127-128
Nanditā 22, 71, 175
on being and existence and *alīka-pratiyogikābhāva* 22-23, 71-72
*nāṭya* (drama)
distinction from *bāhyārtha* and *bauddhārtha* 33
Navya-Nyāya (see 'Nyāya')
Nyāya (see also 'Naiyāyika')
*abhāva* in 3, 5-6, 71-,72, 77-81, 89
analysis of sentences 77-78
as *śāstra* of *śāstras* 184-185
dialogues in xii
on proper names 36-61
refutation of *bauddha padārtha* 93-94
relation in 131-137
*śābdabodha* in (see *śābdabodha*')
*Nyāya Sūtras* 38
Nyāya-Vaiśeṣika (see 'Nyāya')

Pahi, Vishwambhar 7, 184
objects to *jāti* as meaning of a proper name 53-55
on being and existence 29-31, 73-74
on *jñānākāra* 169-171
on *pratibandhakatā* 119-120
on relation in Nyāya 135-136
on things and facts 99-100
Pāṇḍeya, Śrīrāma
(see 'Śrīrāma Pāṇḍeya')
pandits
and philosophers trained in the west xi
attitude to philosophy of xviii ff
Mīmāṁsakas (see also 'Mimāṁsaka') xxi, xxiv
Naiyāyikas (see also 'Naiyāyika') xxi, xxiv
Vaiyākaraṇas (see also 'Vaiyākaraṇa') xxiv
who's who of xii
Pandurangi, K.T. xxvi
on entity 18
on proper names 36-38
on *śābdabodha* 81-85, 102-103
Pāṇini 8, 118
particular (see also 'individual') xxxvii
Patañjali 118
on entities of two kinds—mental and external 8
*Yogasūtra*—the notion of *vikalpa* in 16
Patnayak, D.P. xiii
Peri Sūryanārāyaṇa Śāstrī 12, 67
on drama 35
on proper names 43-44, 46
on the need for accepting mental entities 8-9, 15-18, 26
philosophers, western trained xi
philosophical texts
translations of xvii
philosophy
comparative xix
contemporary western and Indian attitudes in xvii ff
western domination in xviii ff
philosophy, Indian 61-62, 94
and the notion of fact 81-82, 99-103, 119, 166-167, 170
and the West xviii ff
dialogues in (see 'dialogues')
formal debate (*śāstrārtha*) in xxiii-xxiv, 138-141
history of xvii, xx
isolation of xxii-xxiii
modern scholarship in xvii ff
on relation 131-137
on understanding false sentences 65-94, 143-146, 149-151
oral tradition in xxi-xxii
revitalisation of xxiv
Sanskrit as language of xi
two contemporary trends in xvii ff
western philosophers' attitude to xix-xx
philosophy, western
creativity in xxiii-xxiv



Prabhākara 172
on error 175
Prahlādācārya xxvii, 11-12, 39, 59
on *bāhya* and *bauddha sattā* 24-25
on false sentences 74
on proper names 38 fn, 55-56
*pratibandhakatva*
(or *pratibandhya-pratibandhaka bhāva*) concept of 119-120, 129, 32-134
*pravṛtti*
external entities as basis of 8-9
predicate
nature of xxxvii-xxxviii, 95-96, 113-115, 131-134
proper names
meaning of xxxv, 36-61
propositions
and assertion (see 'assertion')
and false sentences 65-67, 142-143, 145-146 fn
and *jñānākāra* (see '*jñānākāra*')
and predicates (see 'predicates')
and the plurality of languages 67-68
conditions for *śāstrātha* on 141-142
importance in Western thought of xxviii
nature of xxxvii-xxxviii
reasons for acceptance of xxxvi
vis-à-vis sentences and facts 61, 81-82, 86-89, 94-96, 166-167, 170
*puruṣārtha* xxii
Pūrvamīmāṃsā
(see also 'Mīmāṃsā') xxxviii
*pūrvapakṣa* xix, xxiii, xxiv

Quine, W.V. 67, 73, 148

Rajeśvaraśāstrī Draviḍa xxii
*Rasagaṅgādhara*
Nāgeśa's commentay on 23
Rege, M.P. xi-xii, xiv-xv, 10, 27, 28, 48, 61, 100, 138, 139, 141, 159
experiment, the xi-xii, xiv-xv
on Russell's notion of entity 19, 20-21
on the notion of *śāstra* 184-185
relations xxxvii, xli, 131-137
and the Nyāya-Vaiśeṣika scheme 135-136
in Western logic
monadic xl-xli
Rinpoche, S. xi
Russell, Bertrand xxv, xxvi, 2, 7, 10, 11, 12, 18, 20-21, 36, 65, 67, 73, 74, 75, 76, 101, 102, 167
changing views of 29-32, 101
on being and existence 21-22
on concept of proposition xxxv-xli, 142, 166
on facts 101-102
on false sentences 149-150
on proper names 36
on relations xxxviii
on words and existence 7, 10-13, 18-32

*śābdabodha* (knowledge from words) xxviii, 35, 61-62
from false sentences 65-94, 143-146, 149-151, 162-171
from proper names 36-61
Nyāya, understanding of 14fn, 103
proposition in the Indian *śābdabodha* system 81
Sāṃkhyayoga xxii, 30
*saṃyoga* 76
Sanskrit
lingua franca of traditional philosophy xi
philosophical literature in xviii, xix
*śāstrārtha* (formal debate) xix, 138-141
importance in philosophy of xxiii-xxiv
Śāstrī, Śrīnivāsa
(same as 'Śrīnivāsa Aiyangar, Pandit') xxvi, 2-3, 52, 71, 78, 91
Śāstrī, Sūryanārāyaṇa Peri (see 'Peri Sūryanārāyaṇa Śāstrī')
*śāstrīs* xx ff
and modern scholarship xx-xxi
Sanskrit as the living language of xx

*saviṣayakavṛtti*
and the notion of being 30
sentence
and the notion of *ākāṅkṣā* 113-115
false, understanding of 5, 65-94, 97, 143-151, 162-171
role of a verb in xxxix-xl, 94-96, 98-101, 113-115, 118-120, 130
structure and *jñānākāra* (see also '*jñānākāra*') 170-171
the criterion of completeness of 113-115
vis-à-vis propositions and facts 61, 81-82, 86-89, 94-96, 166-167, 170
vis-à-vis words xxxv, xxxvii, 71, 83, 101
Shah, K.J.
on proposition and sentences 97, 167-169
Sibajībana Bhattacharyya 12-13, 151, 162, 169-170
on proposition 4, 94-96
on relation 136
*siddhānta* xix, xxiii
Śrīnivāsa Aiyangar, Pandit
(same as 'Śāstrī, Śrīnivāsa') 36
Śrīnivāsa, Śāstrī
(see 'Śāstrī, Śrīnivāsa')
Śrīrāma Pāṇḍeya
on the meaning of words 14fn, 38fn, 39
Strawson, P.F. 95, 101
subject (see 'predicate')
substance
its primacy in a proposition xxxvi
Śukla, Badrīnātha xvi, xxii, xxvi, 26-28, 52, 60, 67, 118, 160, 168, 169, 174, 183
on analysis of a sentence 115, 128-130, 133
on completeness of a sentence 113-115
on *jñānākāra* 149-150, 156-157, 169-170, 174-175
on Nyāya 127-128
on proper names 41-42, 48-49, 56-59
on propositions 74-76, 84-85, 138-142, 162-167, 169-171
on relation 131-132
on understanding false sentences 65-66, 72, 75, 77-81, 145-146fn, 147-148, 149-150, 162-167, 169-171
*svatva*
as close to the term 'entity' 31
Swaminathan, E.R. xxv, 148

Tamil
copula in 98
translations
of Indian philosophical texts xvii

Udayanācarya
on false sentence 78, 80-81, 89

Vācaspati Miśra xvii
Vāḍakara, Arjuna
(see 'Arjuna Vāḍakara')
Vaiyākaraṇa (see also 'Vyākaraṇa')
Bhartṛhari 8-9, 10, 22
Nāgeśa 22-23
Pānini 8, 118
Patañjali 8, 18, 118
*vākya* (see also 'sentence')
and *vākyābhāsa* 169
*Vākyapadīya* 9
Vedānta xix, xxii
*vidhiniṣedha* xxii
*vikalpa*
in *Yogasūtra* 16
Vishwambhar Pahi
(see 'Pahi, Vishwambhar')
*vṛttis*
in *Yogasūtra* 16
Vyākaraṇa (see also 'Vaiyākaraṇa')
notion of *aupacarikī sattā* 22
notion of *bāhya* and *bauddha sattā* 8-9, 17, 23-25, 92-95
on proper names 36, 43-44, 46, 50-51
*śābdabodha* in 8-10, 14fn, 15-20, 22-23, 24-26, 35, 38, 67, 71, 91
*vyāpti*
as a relation 137



Whitehead, A.N. xix
Wittgenstein, Ludwig 159, 167
words
and entity xxxv, 2, 11-22, 26-28, 31
and sentence (see under 'sentence')
as meaning themselves 14fn
role as logical connectives 30

*yadṛcchā śabdas* 36
*Yogasūtra* 148
on the five *vṛttis* 16