A DIALOGUE

Śrīnivāsa Sāstrī: Learned ladies and gentlemen: Let me tell you about the issue we are going to discuss today. Russell has argued that words refer to entities that have an external existence. But our understanding of the matter is different. We believe that words such as *ghaṭa* refer to an entity qualified by the universal ghaṭa-hood. In other words, the word *ghaṭa* means something that exists in a form of its own (*svarūpasat*). Let me confess, however, that I am not sure what Russell means by 'external existence': can it really be equated with the notion of *bāhyārtha* that we have? I am not sure. Like one blind man led by another blind man I am entirely in the dark. I request the philosophers to dip into western modes of thought to give us a clearer idea of what Russell has in mind. We would like to know from you, sirs, whether a word according to Russell denotes something that has an external existence, or does it refer to an entity existing in its own form, qualified by a universal.

We have in our midst many eastern pandits. They too will present their views. We shall then have to face the task of deciding what is right and what is not. We have gathered here to engage in an encounter of ideas. Ours will be a discussion between those who are seeking the truth. We are not aiming at mere sophistry or winning an argument.

Sītā, when she wanted to teach something to Rāma, never said, 'I want to teach you.' She said, 'I want to remind you of something you know. I too would like to remind you of something you know. In expressing your views, do not try to impose it on others. Do not hold on to your views dogmatically; yet do not give them up if they can withstand the force of all the counter-arguments aimed at them. You are free to express any view that you think fit. But whether the view be that of a great *ācārya* or a renowned sage, you must be prepared to support it with sound

arguments; since what we propose to hold here is an exchange of ideas, wherein views will be put to the test of reasoning.

I would also like to say to you something about my being chosen as the chairperson. In ancient times a chairperson had to be a very versatile person. In a *yajña*, the priest called Brahmā was the chairperson; he supervised the whole proceedings. He was expected to possess a thorough knowledge (about the *yajña* as a whole). But what do the priests do in a *yajña* today? There is no well-versed Brahmā found anywhere. So what they do is to put up a small mound made of grass and call it an all-knowing Brahmā. I am a chairperson of a similar kind. I know little and my status is only symbolic. I have nothing to say or to do. I will listen to your arguments and your conclusions and sum them up for you—this will be my sole function. Now let the western philosophers expound Russell's purport in saying that a word expresses an external entity. And let the eastern pandits propose their own views. I invite you to respond to the issue.

Bhat: Any logico-epistemic analysis of language has also to take in view the corresponding analysis of knowledge and reality. In fact, language only communicates what is available to us in knowledge and knowledge is nothing, but to use a metaphorical expression, a revelation of reality; and therefore ultimately for understanding the meaning of language we have to go back to reality, of course, via knowledge. Now the concept of entity with which we are at present grappling has to be located somewhere in reality. And when we talk of an entity we should not always mean something which is in the external world or is physical in character. Here we can with profit analyse the Nyāya concept of *padārtha* which not only stands for positive entities but also negative ones, for *abhāva* also is a *padārtha*. Further, *padārtha* not only stands for tangible entities but also for abstract ones, not only the substantives but also the adjectives, and therefore we have a list of seven *padārthas* beginning with *dravya*. So by entity we may in fact mean all those things which have *astitva*. Even *abhāva* has *astitva* as when we say '*Bhūtale ghaṭo nāsti*'. So *astitva* can be regarded as one of the necessary conditions for anything to be designated as entity. And then, whatever has *astitva* must be given to us in knowledge. Then only can we use the word '*astitva*'. Therefore the

second condition that has been prescribed is that of *jñeyatva* and subsequently we come to *abhidheyatva*. Therefore, always when there is any use of language it is referential and the referent of it may be an entity of any of these sorts.

[भाषा, ज्ञानं, तत्त्वं च नियतं सहैव भवन्ति । वाग्व्यवहारस्य सन्दर्भस्तैः वस्तुभिः सह यथाकथंचिदावश्यकः यानि तत्त्वस्याङ्गभूतानि येषां च ज्ञानमस्माकं भवति येन च व्यवहारः प्रवर्तते । पदार्थस्य ज्ञेयत्वमभिधेयत्वं च स्वीकुर्वद्भिर्नैयायिकैरयमेव सिद्धान्तः पदार्थलक्षणे स्वीकृतः ।]

Sibajiban: The constituents of a proposition, entities, seem to be conceived in such a way that the existence of entities becomes a part of the presupposition of a sentence being meaningful. If it is a fact that we talk about reality by using language then there must be in a sentence some parts which somehow manage to touch reality. But then this may be just a presupposition of using language, that is, we use language only because there is a reality to talk about. If we had, let us say, a solipsistic type of thing, I do not know whether there would be any use for language unless in the special sense of private language and that would be all. So it is a presupposition that there is a world, a reality consisting of reals and that the sentences will somehow communicate my knowledge about reality. There may be other types of sentences but just now we are only considering indicative, informative kinds of sentences. It should be therefore somehow a presupposition that there is a world of existent entities but there will be no point in saying that words mean something and that within the meaning of the words—denotation, reference, etc., existence is included as a part or aspect. Existence is a presupposition. Unless things exist we will not use language at all. And words, parts of sentences will somehow have to touch reality. Otherwise, the sentence as a whole will not be able to talk about reality. So this is a principle which will have to be examined. If we want to talk about reality there must be parts of sentences directly related to reality in a way in which the sentence as a whole is not related to reality. My point is that it is a necessary presupposition for using language as a means of communication that existence should not be a part of the meaning of a word, either its reference or its sense.

[तत्त्वस्य चर्चायां, किमस्तीति विचारे, वाग्व्यवहारः कथंचित्तत्त्वं स्पृशत्येव । वर्तते तत्त्वं, सत्तावानस्ति संसार इति हि भाषायाः पूर्वमेव नियता कल्पना । तेन नेदं फलितं यच्छब्दो यमर्थमाह तस्य सत्त्वमपि प्रकाशयति । न सत्त्वप्रकाशः शब्दस्य वाक्यस्य वाऽर्थः, अङ्गो वा भवेत् ।

पुनश्च शब्दाः वाक्यांशो वा तथा तत्त्वेन संबध्नन्ति यथा वाक्यमखिलं न संबध्नाति ।]

Daya: I just wanted to raise two questions: first, if *abhāva* is itself an entity what shall be a non-entity?

Secondly, in a sentence words may contribute to its meaning but they themselves may have no meaning. The idea that each word in a sentence has necessarily to have meaning by itself is itself not true. While it is true that each word contributes to the total meaning of the sentence, it is not true that each word has a meaning apart from the sentence or independently of the sentence. If these two things are accepted then the third thing should follow that language is creative of objects. Certain objects will come into being only because there is such a thing as language. The idea that a world of objects is presupposed, before language can refer to them or mean them goes against the basic fact that if there was no language there would be hundreds of objects which would not have come into existence at all. There is a further problem to be considered and I suggest that we should take it up in the course of our discussion: what is the status of language itself? Language is not an object like other objects. There are objects in the world, objects of all types: is language itself included in them? Language, as physical reality, as spoken, as written, is not language; language is language when it goes beyond this physical existence. Suppose, someone speaks in a language I do not know, is it language for me? What is meant by a language being language?

Certain distinctions are relevant here. Suppose I make an assertion which is false. Then the Nayāyikas may say because the sentence asserts a false statement it does not convey anything valid and therefore it does not convey understanding. I would like to make two points in this context:

(i) We have been assuming in our discussion that there is a clearcut distinction between what is knowledge and what is not

knowledge. But, and this I think is an important point for our discussion, what we take for knowledge is very often not knowledge. There are elements in it of falsehood and incompleteness. The incompleteness of knowledge is something that all of us accept. We are also familiar with situations in which things that we believed to be true and therefore regarded as part of our knowledge were later found not to be true and thus not to be knowledge. Therefore all that I claim to be knowledge is infected by my awareness that this knowledge is essentially incomplete and that what I consider to be knowledge may not be knowledge. Hence to say that a sentence refers to reality via knowledge is unsatisfactory, for what is this knowledge? This is my first point.

(ii) My second point is: Suppose I say something in a language you understand and you say, 'I do not understand it.' Now what are you saying? Is the situation as though I was saying something in a language you do not know at all? The statement 'I do not understand' may be made with reference to a language you do not know at all, or a language you know. In the second case, the statement 'I do not understand' may amount to a request to me to make myself more clear. But suppose, I do make myself more clear and you still say, 'I do not understand', but there is a third person present who says, 'I understand'. Now, is the sentence I have uttered understood or not understood? It is not understood by you but understood by someone else. So what is its status? If I assume that I understand what I am saying, then can we say that what I am saying is not understandable on the ground that somebody does not understand it? Therefore the concept of understanding of knowledge and reality needs fundamental analysis.

[अनेके प्रश्नाः विचारयोग्याः सन्ति––(१) अभावस्य पदार्थत्वे (entity) अपदार्थत्वं (non-entity) कस्यास्ति ? (२) वाक्यगतशब्दानां केषाञ्चित्स्वतोऽर्थवत्त्वाभावेऽपि तेषां वाक्यार्थे साहाय्यं भवत्येव । (३) तेनेदं विज्ञायते यद्भाषा वस्तूनि सृजति, कानिचिद्वस्तूनि भाषाकारणत एव सृज्यन्ते (४) ततश्च भाषा वस्त्वन्तरवन्नास्ति; किं स्वरूपं भाषायाः, कीदृशीयं सत्ता?

पदार्थज्ञानवशाद् वाग्व्यवहारः प्रवर्तत एवं वयं वदामः । किन्तु 'ज्ञानस्य' स्वरूपं स्पष्टं नास्ति। यच्च प्रमात्वेन स्वीक्रियते, तन्न प्रमा भवेदित्यपि संभाव्यते । अर्थस्य स्वरूपमपि तथैवास्पष्टम्। वाक्यबोधो नाम तदर्थस्यग्रहणम् । मया वाक्ये उच्चारिते सति कश्चिदभिज्ञो ममाभिप्रायं गृह्णाति अपरश्च कश्चन मद्भाषाविज्ञोऽपि न तमभिप्रायं वेत्ति––अत्र मम वाक्यस्यार्थोऽस्ति न वा? अतः भाषा-ज्ञान-शब्दार्थविषये मूलतो विश्लेषणमावश्यकम् ।]

पाहिः––पदार्थत्वमिति प्रमितिविषयत्वम्। सुविदितमिदं यत् अभिधेयत्व-पदार्थत्वयोः समनियतत्वं नैयायिकैः अङ्गीक्रियते । नैयायिकैः बाह्यसत्ता-बौद्धसत्ताभेदः नाङ्गीक्रियते। तदेव मतं वैयाकरणानाम्। यत् सत् तत् अभिधेयम्। तत्र सङ्क्षेपेण रसेलमहोदयानां मतम् इत्थं मे प्रतिभाति । न हि शब्दो बाह्यसत्तां विना अर्थम् अभिधत्ते। तत्र का युक्तयः अस्य पक्षस्य समर्थनाय तद्विचारकाले अनन्तरमेव स्फुटं भविष्यति । सङ्क्षेपेण रसेलमहोदयानाम् इदमेव मतम्––शब्दः सर्वत्र सर्वदा बाह्यसत्ताविशिष्टस्यैव एव अर्थाभिधायकः ।

[Dr. Pahi said that according to Russell a word becomes meaningful only when it refers to an external entity (*bāhyasattā*).]*

सूर्यनारायणशास्त्री––शब्दः बहिः सन्तमेव पदार्थं बोधयति इति न नियमः। किन्तु बुद्धिपरिकल्पितमर्थमादाय शब्दः प्रवर्तते। तथा च 'तदस्यास्तीति मतुप्' इति सूत्रे भाष्यकारः। तस्य सूत्रस्य अयमर्थः––प्रथमान्तात् अस्यास्ति च अर्थे मतुप् प्रत्ययः भवति, यथा धनमस्य अस्ति स धनवान्, गावः यस्य सन्ति स गोमान् इति उदाहरणद्वयम्। तत्र भाष्यकारः वदति––न हि सत्तां पदार्थो व्यभिचरति, पदार्थं सत्ता न व्यभिचरति; सत्तां विना पदार्थो न तिष्ठति एव । एवञ्च सूत्रे अस्तिग्रहणाभावे अपि गो इत्युक्ते सत्ताविशिष्ट अर्थः भासते ।

अस्तिग्रहणं किमर्थम्? इत्याक्षिप्य भाष्यकारो वदति––पदार्थस्य रूपद्वयमस्ति। बाह्यसत्ताविशिष्टम् एकं, बुद्धिपरिकल्पितं पदार्थरूपम् एकम् । तत्र यत् पदार्थः बाह्यसत्ताविशिष्टः तत्रैव 'मतुप्' भवति, यस्तु पदार्थः न बाह्यसत्ताविशिष्टः तत्र मतुप् मा भूत् । इत्येवमर्थम् अस्तिग्रहणम् । बाह्यसत्ताम् अनपेक्ष्यापि केवलं बुद्धिपरिकल्पितमर्थमादाय शब्दः प्रवर्तते एव । तमर्थं बोधयत्येव । अत्यन्तासत्यप्यर्थे ज्ञानं शब्दः करोति हि इति वृद्धाः वदन्ति। सुतराम् असङ्गतम् अपि अर्थम् बोधयत्येव

*Communication faltered in the beginning between those who spoke only English and those who spoke only Sanskrit. Though this was natural, it was for this reason that the English statements preceding this found no response among the Sanskrit speakers. It was with the above Sanskrit statement by Dr. Pahi, who spoke both Sanskrit and English throughout the discussion, that the discussion really got going.

शब्दः । किञ्च आलङ्कारिकाणां अलङ्कारविषये यथा वक्रोक्ति-अतिशयोक्ति-इत्यादिषु सर्वेऽपि पदार्थाः बुद्धिपरिकल्पिता एव खलु ? किञ्च एकः आलङ्कारिकः वदति—यदि मनुष्यः असम्बद्धं अर्थम् वदति स हेयो भवति लोके। किन्तु आलङ्कारिकः असम्बद्धमेव वदति । स एव मर्यादां लभते । कुतः ? यावन्तं पदार्थं परिकल्प्य बहिः असन्तमपि अननुभूयमानमपि पदार्थं वक्ति कविः तावत् मर्यादा तस्य । अतः केवलं बाह्यसत्ताविशिष्टमर्थं शब्दः बोधयति इति नैव वक्तुं पार्यते । किञ्च, सन् घटः इति सत्ताविशिष्टत्वेन एव घटः भासते। एवं हि घटोऽस्ति इति पुनः अस्ति-पदं न प्रयोक्तव्यम् इति स्यात् । घटो नास्ति इति विरुद्धप्रयोगोऽपि न स्यात् । अतः बुद्धिसत्ता अङ्गीकार्या । यः अर्थः बुद्धौ परिकल्पितः अस्ति सः लोके वर्तते इति अस्तिपदेन प्रतिपाद्यते । यः बुद्धौ नास्ति स नास्तीति पदेन प्रतिपाद्यते । एवं बुद्धि-सत्ताविशिष्टः अर्थः यदा लोके संवदति तदा शब्दः प्रमाणम् । तत्र प्रवृत्तिः । यस्तु विसंवदति तत्र प्रवृत्तिः न भवति । इत्येव शास्त्रकाराणां मर्यादा । अतएव वाक्यपदीये बुद्धिसत्तामधिकृत्य अनेके विषयाः प्रतिपादिताः । स हि बुद्धिसत्ताविशिष्टपदार्थः विरुद्धैः अविरुद्धैः च पदार्थैः संवदति । यदि बुद्धिसत्ताविशिष्टः पदार्थः नाङ्गीक्रियते तर्हि लोकव्यवहार एव न स्यात् । अतः बहिःसत्ताविशिष्टे एव पदार्थे शक्तिग्रहः शब्दस्य इति न स्वीकर्तुं शक्यते । बुद्धिकल्पितार्थेऽपि शब्दशक्तिग्रहः अस्त्येव ।

[Peri Sūryanārāyaṇa objected strongly to the view that words refer only to external entities (*bāhyasattā*). Quoting the arguments of the great grammarians, Pāṇini, Patañjali and Bhartṛhari, he asserted that it would be a serious mistake to limit the meaning of words to external entities. Words, he said, can be used to mean purely imaginary things also, even things that seem patently false or contradictory (*asaṅgatam*). How could poetry be possible without this? In truth, whatever a word means has an existence. There is an inevitable connection between the meaning of a word and the existence of what the word means.

Entities that words refer to can be of two kinds, as Patañjali says, mental (*bauddha*) and external (*bāhya*). Reference to a mental entity is, in an important sense, more central to the meaning of a word. Because all words refer to entities that have a mental existence while only some refer *also* to external entities. Take the word *'go'*, *'cow'*, for example. Even without using *'asti'* (is) with it, *'go'* means something that exists, exists in our mind. When we add *'asti'* to *'go'* and say, *'go asti'* (there *is* a cow) we do not add existence to the meaning of 'cow'. What we add is the sense that the cow not only exists but exists externally; it is to be found out there in the world. Such external entities form the basis of *pravṛtti,* human action. But they are not enough to explain linguistic usage which cannot be understood without accepting the existence of mental entities (*bauddha padārtha*).]

भागवतः—"प्रत्यक्ष एव येनार्थः तस्मै शब्दात्मने नमः।" अस्मिन् श्लोके शब्दविषये अर्थविषये च वैयाकरणानां किं मतं वर्तते तत् संक्षेपतः सङ्कलितं वर्तते । भाष्यकार-मारभ्य तत्र शब्देन यः अर्थः प्रतिपाद्यते सः अर्थः बाह्यश्च अर्थः एतौ द्वौ अर्थौ स्वतन्त्रौ इति तत्र तत्र प्रतिपादितम् । व्यवहारविषये वर्तमानानां एव न किन्तु कल्पितानां व्यवहारे वर्तमानानां उभयेषामपि अर्थानां शब्दप्रतिपादितानां नितरां भेदो वर्तते । तत्र एकस्यां कारिकायां भर्तृहरिः शब्दप्रतिपाद्यस्य व्यवहार्यस्य च अर्थस्य भेदं कथयति। तां कारिकां साम्प्रतं न स्मरामि। तत्र तात्पर्यम् एवं वर्तते—प्रत्यक्षः यः अग्निः शब्देन च ज्ञातः यः अग्निः तयोः द्वयोः अर्थयोः महान् भेदो वर्तते । सन् अपि अग्निः शब्देन यः प्रतिपाद्यते तस्य व्यावहारिकाः सर्वे गुणाः न प्रतीयन्ते । बाह्यः अग्निः दाहको वर्तते । शब्देन बोध्यः अग्निः दाहको न भवति । अतः न केवलं तार्किकाणां स्वर्गादिसदृशानां अथवा वन्ध्यापुत्रादिसदृशानां शब्दानाम् अर्थाः कल्पिताः । परन्तु व्यवहारे येषां येषां अर्थानां प्रतिदिनं प्रत्यक्षं भवति तेषां तेषाम् अर्थानां शब्दप्रति-पाद्यत्वे भेदं सः तत्र प्रतिपादयति । अतः शब्दप्रतिपाद्यः अर्थः सर्वदैव भिन्नः । अतः नागोजीभट्टः एकम् एवम् इमं सिद्धान्तं संक्षेपेण कथयति—अर्थः अपि बौद्धः, शब्दः अपि स्फोटात्मकः बौद्धः । अनयोः बौद्धयोः शब्दार्थयोः तादात्म्यम् । तादात्म्यरूपः सम्बन्ध एव शब्दार्थयोः । अतः शब्दे श्रुते अर्थं स्मरामः । अर्थे दृष्टेऽपि अयं देवदत्तः इति शब्दं स्मरामः । "न सोऽस्ति प्रत्ययो लोके यः शब्दानुगमादृते । अनुविद्धमिव ज्ञानं सर्वं शब्देन भासते ॥" एवञ्च शब्देन प्रतिपादितः अर्थः प्रत्यक्षः सन् वर्तताम् कल्पितो वा वर्तताम् । उभयेषामपि अर्थानां बौद्धत्वमेव भाष्यकारमारभ्य सर्वैः अङ्गीकृतं वर्तते । अयं संक्षेपतः व्याकरणसिद्धान्तः ।

[Bhāgavata, who like Peri Sūryanārāyaṇa is a grammarian, argued on similar lines. Here is a summary of what he said.

In Sanskrit when we speak of the meaning of a word, we use the word *'artha'*. But *'artha'* also stands for things, objects we perceive and deal with during our day-to-day activities (*vyavahāra*). This causes a basic confusion which Bhartṛhari points out and clarifies in a well-known passage of his *Vākyapadīya*. Taking the example of *agni* (fire) he says that *agni,* the object is clearly not the same as the *meaning* of the *word 'agni'*. The object *agni*

has the power to burn but not the meaning of the word '*agni*'. Meanings are imaginary entities. This is of course, quite obvious with words such as '*vandhyāputra*' (son of a barren woman) or '*svarga*' (heaven), but not quite so obvious when we are dealing with things of every-day use and the words we use for them. But the *meanings* of such words are, clearly, as imaginary as the meanings of '*vandhyāputra*' and '*svarga*'. The relation between a word and its meaning is an inseparable relation of identity (*tādātmya*).]

Rege: There are two sharp questions which I would like to raise:

(i) Is the class of entities wider than the class of external existents? And a sub-question of this that this something possesses some mode of existence; whether some form of existence (being) is involved in anything's being an entity. Now this seems to be Russell's position and obviously there is here a hangover from the Meinongean position which accepts subsistence as a form of being in addition to existence.

(ii) The other question is as follows: Dr. Daya Krishna made the statement that words in a sentence may contribute to the meaning of a sentence as a whole without themselves possessing meaning. Now this not only needs examination but further clarification. If we take words which are included in the English dictionary would it not be correct to say that each of them is meaningful or has meaning. And if it has meaning and it occurs in a sentence, isn't its meaning a part of the meaning of the sentence? Is there some manner by which a word can contribute to the meaning of a sentence without itself possessing meaning? If we can get an instance of a word which in isolation has no meaning but as occurring in a sentence contributes to the meaning of the sentence, the position will be clearer.

[प्रश्नद्वयस्य विचार आवश्यकः। अयं विचारः किं स्वीकर्तुं शक्यते यत् 'इन्टटी'-वर्गः व्यापकः, सत्तावतां (एक्जिस्टेन्ट) च वर्गः व्याप्यः। पुनश्च दयाकृष्णेनोक्तं यत्स्वतो निरर्थकोऽपि शब्दः स्ववाक्यार्थमुपकरोति, कथमेतत्संभवति? आंग्लकोषे विद्यमानानां सर्वेषां शब्दानां स्वार्थो नास्ति किमु ?]

श्रीनिवासशास्त्री—– एतावन्तं कालं रसेलमहाभागस्य किं मतं इति प्रश्नः

विचारितः। बाह्यसत्ताविशिष्टं पदवाच्यं वा न वा इति सन्देहः। पाहिमहोदयैरुक्तम् ––बाह्यसत्ताविशिष्टमेव पदवाच्यम्।

दयाकृष्णमहाभागानां मतं न मया सम्यक्तया अवगतम्। अनन्तरं सूर्यनारायण-शास्त्रिभिः––तत्र बाह्यसत्ताविशिष्टोऽपि वाच्यार्थः वर्तते, बौद्धसत्ताविशिष्टोऽपि पदार्थः वर्तते; अतः उभयसत्ताकः पदार्थः अस्माभिः अङ्गीकर्तव्यः एव इति सङ्क्षेपेण प्रतिपादितम। भागवतशास्त्रिभिः––शब्दोऽपि वाचकः बौद्धः, अर्थोऽपि वाच्यः बौद्ध; तयोरेव तादात्म्यं वर्तते, शब्दानुवेधं विना अर्थस्य अनुभव एव नास्ति। अतः शब्दार्थयोः तादात्म्यम्। अग्निः इत्युक्तौ मुखं नैव दहति, केवलमर्थं जानीमः। अतः प्रत्यक्षाग्नेः बौद्धाग्नेश्च महान् भेदो वर्तते। बौद्ध एव अर्थः, बुद्धिसत्ताविशिष्टः वाच्यः इति ते प्रत्यपादयन्।

प्रह्लादाचार्यः—अद्य प्राप्तः यः प्रश्नः उद्भावितः तत्रैव स्पष्टीकरणम् आवश्यक-मिति मन्ये। पदानि सत्ताविशिष्टमर्थं प्रतिपादयन्ति इति रसेलमहोदयाः मन्यन्ते तत्र को वा आशयः? तत्र समर्थ्यते अथवा तत्र विचारः क्रियते वा इति प्रश्नः पृष्टः। तत्र तावत् विचारः प्रस्तुतः––बाह्यः अर्थः सत्ताविशिष्टः भवति। सत्ताविशिष्टमेव अर्थं पदानि प्रतिपादयन्ति। सत्तारहितम् अर्थं प्रतिपादयितुं नैव शक्नुवन्ति इत्येवम् अभिप्रायः प्रकटीकृतः। अन्यश्च अभिप्रायः क्वचित् सन् भवति, क्वचिदसन् भवति। शब्देन प्रतिपाद्यमानः अर्थः सन् इत्येवं वक्तुं न शक्यते। असन्नपि भवितुमर्हति इत्यपि विचारः प्रकटीकृतः। तत्र मम प्रश्नो जायते––रसेलमहाशयस्य को वा अभिप्रायः? मया तु एवं ज्ञातम्––पदानि सत्ताविशिष्टमर्थं प्रतिपादयन्ति इत्युक्ते, न केवलं पदार्थे पदानां शक्तिः अपि च सत्तायामपि। पदानि न केवलमर्थं प्रतिपाद-यन्ति, पदार्थनिष्ठसत्तामपि प्रतिपादयन्ति। इत्येवं रसेलमहोदयस्य अभिप्रायः इति वा प्रश्नः उत प्रतिपाद्यः अर्थः सत्ताविशिष्ट एव भवति इति प्रश्नः। तयोः प्रश्नयोः महान् भेदो वर्तते। पदप्रतिपाद्यमानः अर्थः सत्ताविशिष्टः भवत्येव इति अन्यः विषयः। परन्तु पदस्य न केवले अर्थे किन्तु तन्निष्ठसत्तायामपि शक्तिः वर्तते इति अन्यो विषयः। पदानां सत्तायामपि शक्तिः अस्ति इति प्रश्नं मत्वा शास्त्रिपादैः तत्र उत्तरं दत्तम्, न तथा नियमो वर्तते। केवलं पदार्थाः निरूप्यन्ते। अस्तीति शब्देन सत्ता, नास्तीति शब्देन असत्त्वमेवं प्रतिपादितं भवति। पदानां सत्तायामपि शक्तिः इति अङ्गीकर्तुं नोचितमिति। अत्र तावत् स्पष्टीकर्तव्यं रसेलमहाभागस्य कोऽभिप्रायः? पदानां सत्तायामपि शक्तिः अस्ति इति वा। पदप्रतिपाद्यः सत्ताविशिष्टः भवत्येव इति वा? तत्र प्रश्नः स्पष्टीकर्तव्यः, अनन्तरं चर्चा भवेत्।

[Prahlādācārya poses some basic questions. Russell, he says, states that every word stands for an entity that exists; a word

cannot stand for something that does not exist. Does this mean that every word has two meanings: the thing it stands for and its existence? Or does this mean that whatever a word stands for, must necessarily exist? There is a great difference between these two positions. It is not proper to assert, as Peri Sūryanārāyaṇa did, that words stand for both things and their existence. Peri understood Russell to say that, but is that what Russell really said? Discussion can proceed only after Russell's intentions are clarified.]

Jha: Prahlādācārya has asked for clarification regarding Russell's position. He wants to know whether a word means an object qualified by existence. In other words whether the word denotes, stands for, an object as well as (its) existence.

Rege: There can be disagreement about the interpretation of Russell's position. But as I understand it, it is that a word has a meaning and by meaning he means something which a word stands for. Therefore, if something is a word at all and not merely a meaningless sound, there must be something for which it stands, which it denotes. That he calls an 'entity'. Now this is as wide a term as possible. Anything that you may mention is an entity in this sense. Now things which exist, which have *bāhyasattā*, would be a sub-class within entities. Some entities exist, some do not; some cannot exist. For example, according to Russell's position as presented in the *Principles of Mathematics*, the expression 'round square' being meaningful stands for something which is self-contradictory. Even 'a non-existent existent' would stand for something and would therefore be an entity but these entities do not and cannot exist. Now I thought that the question was: does Russell in giving an account of this theory of meaning hold that a word, which stands for an entity, stands for the entity as well as its existence—existence being construed as an aspect of that entity so that all entities whatever would share in this sort of existence—or whether a word stands for an entity and that is all and it is not claimed that this entity has, as its aspect or feature existence, which also is denoted by the word. I would opt for the latter position. And here what Sibajibanjee said in the morning would be relevant. In saying that there are entities—it is presupposed that they are

there in some sense; but this is not being stated; it is not included in the meaning of the term 'entity' that an entity exists.

[रसेलमतेन शब्दः शब्दत्वेन अर्थवान् भवति। अर्थात् शब्दः यत्किञ्चित् संकेतयत्येव तच्च 'इन्टिटी'-पदवाच्यम्। तद्बाह्यं बौद्धं वा वस्तु भवेत्, अन्यथा वा यथाहि 'बलयाकारं चतुरस्रमिति। अस्य काचिदपि सत्ता नास्ति। शब्देन यत् संकेत्यते तत् 'इन्टिटी'-मात्रमेव। तत् शब्दार्थस्यावयवो नास्ति, अर्थस्याङ्गतां न भजति। यच्च 'इन्टिटी' द्योत्यते संकेत्यते वा तस्य यत्किञ्चिदाकारकं सत्त्वं भवेन्नाम।]

श्रीरामपाण्डेयः—इदानीं रसेलमतस्य विविक्तये समर्थनाय च प्रयते। यथानुवादं इदानीं ब्रूमः। सत्ताविशिष्टं वस्तु पदमभिधत्ते ब्रूते वा। न हि तत्र निविष्टं वर्तते बहिःसत्ताविशिष्टं बौद्धसत्ताविशिष्टं वा। केवलं सत्ताविशिष्टं वस्तु अभिधत्ते पदम्, अतएव रसेलेन उक्तं पदाभिधेयत्वं वस्तुत्वव्याप्यम्। अर्थात् यत्र यत्र पदाभिधेयत्वं तत्र तत्र वस्तुत्वम्। कैश्चित् सामनैयत्यं यदुक्तं तदसमीचीनं, यत्र यत्र वस्तुत्वं तत्र तत्र पदाभिधेयत्वं नास्ति। यतो हि ब्रह्म एव वस्तु, सर्वमवस्तु। तत्र पदाभिधेयत्वं नास्ति परन्तु अस्तित्वम् अस्ति।

इदानीं वाक्यं त्रिधा विघटते—प्रवर्तकं, निवर्तकं, सन्देहकारकं च। कैश्चिदुक्तं बौद्धसत्ताविशिष्टमर्थं किञ्चित् पदमभिधत्ते, इदं तु न समीचीनं प्रतिभाति। यतो हि 'शशशृङ्गं पश्य' इति वाक्योच्चारणे कश्चन अवलोकयितुं प्रवर्तते, पलायितुं वा निवर्तते, अथवा कस्यापि शशस्य शृङ्गं वर्तते वा न वा इति सन्देहस्य निवारणं वा भवति? किमपि न भवति। कैश्चिदिदमपि उक्तं—बौद्धसत्तास्थापनाय 'तदस्यास्तीति मतुप्' सूत्रे अस्तिपदं किमर्थमुपात्तम्? यतो हि 'गो' कथनेन एव अस्तितावान् कश्चन पदार्थः इति लभ्यते। तत्र गोपदं गोत्वं ब्रूते, गां व्यक्तिं ब्रूते, समवायं च ब्रूते। अस्तितां न ब्रूते। गोशब्दस्य अस्तिता अर्थः इति वक्तुं न शक्यते। गोशब्दस्य त्रय अर्थाः विद्यन्ते। गोत्वं जातिः, गो-व्यक्तिः, समवायश्च। अतएव वर्तमानकालिकसत्ताविशिष्टगोकर्मक-स्वामी इत्यर्थबोधनाय अस्तिपदम् आवश्यकम्। अतीतकालिकसत्ताविशिष्टगोकर्मकस्वामी भाविसत्ताविशिष्टगोकर्मकस्वामी इत्यर्थबोधने गोमान् शब्दस्य प्रयोगो न भवति। एतदर्थसूचनाय अस्तिपदं सार्थकम्। अस्तिपदं व्यर्थं नास्ति। कश्चित् ब्रूते—शशशृङ्गम् इत्यत्र यदि बौद्धसत्ता नाङ्गीक्रियते, अर्थवत्त्वाभावात् प्रातिपदिकसंज्ञा न स्यात्। तत्र ब्रूमः 'षोढा प्रातिपदिकार्थः'। तत्र पदमपि पदार्थः। शशशृङ्गशब्दस्य स्व-स्वरूपमेव अर्थः। तमर्थमादाय प्रातिपदिकसंज्ञा स्यात्। अतएव रसेलस्य मतं अत्यन्तं समीचीनं प्रतिभाति। पदाभिधेयं यत्किमपि तत्सत्ताविशिष्टम्। यद्यत् वस्तु तत्तत्पदाभिधेयं इति नोच्यते। नायं अर्थः पदस्य। यः

अभिधेयः न भवति स शाब्दबोधविषयतां नाप्नोति इति वक्तुं न शक्यते। यतो हि 'नीलो' घटः इत्यत्र नीलपदस्य नीलत्वं जातिः समवायश्च, घटपदस्य घटत्वं समवायः घटव्यक्तिश्च एते अर्थाः विद्यन्ते। एतेषामभेदः शब्दाभिधेयः नास्ति तथापि शाब्दबोधविषयतां गच्छति।*

Jha: The previous speaker supports Russell's view. For he is

*Some points made by Śrī Rāma Pāṇḍeya did not find their way into the translation of his speech. This was natural. Since a mere translation would not have sufficed. The points are grounded in the Navya-Nyāya understanding of *śābdabodha*, the nature of how and what we cognize through words, and this itself is part of a larger philosophical framework. Pāṇḍeya's points need elucidation not just a translation.

We give here an account of the points made without attempting a proper elucidation assuming the Navya-Nyāya framework as known.

Addressing himself to Peri Sūryanārayaṇa, Pāṇḍeya said that words like '*go*' do not denote existence. They denote *jāti* (a universal, in this case, cow-hood), *vyakti* (a particular) and *samavāya* (a relation of inherence, such as that of *jati* in a *vyakti*). This does not include existence. It is for this reason that when we want to say 'X is a possessor of cows', we use the suffix '*matup*' after '*go*' to say this. '*Matup*' brings in the sense of '*asti*': '*gomān*' denotes 'one who is a possessor of cows'. The function of 'is' here is to limit the meaning of possession to the present. '*Gomān*' does not mean a person who possessed cows in the past or one who will possess them in the future. It means a person who possesses them now.

The grammarians argue that if we do not accept mental entities we will have no ground for accepting words like '*śaśaśṛṅgam*' as well-formed words. Pāṇḍeya suggested a way out without accepting mental entities. He argued for a kind of self-reference. He quoted an old dictum that there are six different ways in which words can mean something. One is that the 'meaning' of a word is the form of the word itself: the 'meaning' of '*śaśaśṛṅgam*' is the string, '*sa-śa-śṛṅ-gam*'. This string is an entity that exists. In this way Russell's view that words necessarily mean something that exists can also stand.

Though words necessarily stand for entities it would be wrong to say that whatever is not the 'meaning' of a word cannot be expressed through words. Take the sentence '*nīlaḥ ghaṭaḥ*' (a blue jar). The word '*ghaṭaḥ*' stands for a universal a particular and a relation of inherence. The word '*nīlaḥ*' expresses the universal, 'blueness' and an inherence (of the blueness in the *ghaṭaḥ*). But when we say '*nīlaḥ ghaṭaḥ*' we also mean a relation of *abheda* (non-distinction) between '*nīlaḥ*' and '*ghaṭaḥ*' which is not part of their meaning; since the universal, the particular and inherence, all of these are grounded in *bheda* (distinction). The relation of *abheda* between '*nīlaḥ*' and '*ghaṭaḥ*' is thus not directly conveyed by these two words and yet it is part of what they express.

of the opinion that expressions like 'hare's horn' are not going to be actually used because the purposes for which expressions are employed are well-defined: to stimulate a person to acquire something or to avoid it, or to remove doubt. Expressions like 'hare's horn' serve none of these functions. So far as the meaning of a word is concerned, his contention is that Russell wants to say that *sattā-viśiṣṭa-arthaḥ* (object qualified by existence) is what a word stands for.

Now my question is: Is or is not this *sattā śakyatāvacchedaka*? What Prahlādācārya wants to know from you is whether *sattā* is that which delimits the attribute of being the referent of a word?

सूर्यनारायणशास्त्री—एवं श्रुतिः वर्तते 'सः भूरिति व्याहरत्, सः भूमिमसृजत्' इति। भूरिति शब्दोच्चारणानन्तरं भूमिं सृष्टवान्। सृष्टेः पूर्वं भूमिः नास्ति। भूमेरभावे सः भूरिति व्याहरत्। किञ्च जन्मादिसूत्रे वाचस्पतिः एवमुवाच—मनुष्यः नामरूपे बुद्धौ आरक्ष्य तदनुगुणां सृष्टिं करोति। एवञ्च प्रथमतः बुद्धौ पदार्थः अस्ति, बुद्धिस्थं पदार्थं स्वीकृत्य एव अस्माभिः अध्यापनादिकं क्रियते इति सार्वलौकिकः पक्षः। किञ्च पातञ्जलाः वदन्ति—मनसः पञ्चवृत्तयः, तासु एका वृत्तिः विकल्पः। 'शब्दज्ञानानुपाती वस्तुशून्यो विकल्पः' इति लक्षणमुक्तं पतञ्जलिना। पदार्थो लोके नास्ति परन्तु तद्बोधकशब्दः वर्तते। शब्दात् ज्ञानमपि जायते। तदुभयं जानाति मनुष्यः। शशशृङ्गमित्युक्ते न कोऽपि धावति, किन्तु तत्र बोधो भवति वा न वा? शास्त्रार्थः आस्तां तावत्। लोकानुभवः स्वीक्रियताम्, 'शशशृङ्गं', 'वन्ध्यापुत्रः' इत्युक्ते न कोऽपि उपहसति। वन्ध्यापुत्रस्य अर्थं जानाति, अनुभूतिप्रतिसन्धानं विनापि।

सर्वोऽपि पदार्थः बाह्यसत्ताविशिष्ट एव इति नियमो नास्ति। बुद्धिपरिकल्पितः अर्थः अस्त्येव। अन्यथा अलङ्कारशास्त्रं विलीनमेव स्यात्। समुद्रे निक्षेप्तव्यं तत् शास्त्रम्। पूर्वेऽहनि मया उक्तं यत् यावत्पर्यन्तं वर्तते कविः तावत्पर्यन्तं बुद्धिपरिकल्पितार्थस्य महिमा न गच्छति। यदि शब्दः केवलं स्थितमेव वस्तु कथयति 'नीरसतरुः अत्र तिष्ठति'—तर्हि उपहसन्ति सर्वे कोऽयं कविरिति। अतः बुद्धिस्थः पदार्थः अस्त्येव। शब्दः तं बोधयत्येव। नमो महद्भ्यः।

[Peri Sūryanārāyaṇa: A famous Vedic passage speaking of creation says: He uttered the word 'earth' and created the earth. Plainly, the word 'earth' had a meaning before the earth was actually there. We cannot explain this without accepting mental entities as meanings of words.

It is not God alone who creates in this manner. Men also do so. We first conceive of a thing, its name and its form, before we make it. Many of our other activities, too, such as teaching and learning, would be quite inconceivable without the existence of mental entities and words that refer to them.

Patañjali in his *Yogasūtra* speaks of the five *vṛttis* (states and propensities) of the mind. One is *vikalpa* which is defined as an idea produced through the cognizance of words. *Vikalpa* is *vastu-śūnya*, that is, devoid of any concrete existence.

But we need not go to the *śāstra* for our defence. Even ordinary discourse assumes mental entities. We talk of things that are not part of the world of experience. True, we do not *look* for anything when someone says, '*śaśaśṛṅgam*', but we do understand the word. It does not elicit a laughter of incomprehension which is aroused by mere nonsense.]

श्रीनिवासशास्त्री—तत्र रसेलमहाशयेन सर्वे शब्दाः बाह्यसत्ताविशिष्टमेवार्थं प्रतिपादयन्ति इति उक्तम्। तानि वस्तूनि बाह्यसत्ताविशिष्टानि वा न वा इत्यत्र विप्रतिपत्तिः। वैयाकरणानां मतमनुसृत्य शास्त्रिवर्यैः 'शब्दज्ञानानुपाती वस्तुशून्यो विकल्पः' इति पातञ्जलं सूत्रमालक्ष्य 'एष वन्ध्यासुतो याति' इत्यादीनि उदाहरणानि अनुभवसङ्गतानि च आश्रित्य बौद्धोऽपि पदार्थः अस्त्येव, अतः बौद्धस्यापि अर्थस्य अभ्युपगमात् सर्वात्मना बाह्यसत्तां नापेक्षन्ते सर्वे शब्दाः इति प्रतिपादितम्। तत्र 'भूरिति व्याहरत्' इति प्रथमतः शब्दमुच्चार्य अनन्तरं वस्तुनः सृष्टिः तत्र प्रमाणं भवितुम् अर्हति। शब्दोत्पत्तेः प्राक् अर्थाभावेऽपि बाह्यसत्तामेव प्रतिपादयति इति वक्तुं न शक्यते। बाह्यसत्ताऽभावेऽपि शब्दः बौद्धमपि अर्थं प्रतिपादयितुम् अर्हति इत्यत्र प्रमाणं निर्दशितम्, तत्र मम काचित् शङ्का जायते।

रसेलमहाशयस्य मतमनुसृत्य मया काचित् शङ्का उद्भाव्यते। तत्र शब्दाः अर्थप्रतिपादने समर्थाः—शब्दाः किमर्थं प्रयुज्यन्ते, बोद्धुर्वा वक्तुर्वा इति विचारः? वस्तुतः अर्थाः सर्वे मनसि वर्तन्ते एव। न हि वक्तुः ज्ञानं शब्दानुसारि। शब्दमाश्रित्य शब्दं न हि अवलम्बते। अर्थाः कामं सन्ति। अतः सृष्टिकर्ता 'भूरिति व्याहरत्' इति प्रथमतः तावत् भूरिति व्याहृत्य अनन्तरं तावत् अविद्यमानं पदार्थं सृजति इत्येव निर्बन्धः न कर्तव्यः। पदार्थाः तावत् वर्तन्ते एव। सृष्टिर्नाम का—इति चेत्, भूमिरूप-अवस्थान्तरप्राप्तिरेव। सूक्ष्मरूपेण सर्वाण्यपि वस्तूनि वर्तन्ते एव। सत्कार्यवादिमते सर्वेषां वस्तूनां सद्भावः अवश्यमभ्युपगन्तव्यः। न कस्यापि वस्तुनः सर्वात्मना शून्यत्वम्। अतः पदार्थानां सत्त्वात् पदार्थज्ञानं सर्वज्ञस्य ईश्वरस्य वर्तत एव।

तदनुरोधेन शब्दमुच्चारयति। शब्दोच्चारणं कदा वा भवति? आत्मनः कृते अथवा परेषां कृते? परेषां बोधाय शब्दाः उच्चार्यन्ते। तस्मात् शब्दात् प्रतिपत्तिः असतः वस्तुनः कथं वा भवेत् बोद्धुः—इत्येव विचारः रसेलस्य इति ज्ञायते। ततश्च बोद्धॄणां तावत् सर्वात्मना वस्तुनः असत्त्वे शब्दबलादेव अर्थं बोद्धुं प्रवृत्तस्य बोद्धुः असतः अर्थस्य कथं बोधो भवति इति विचारः कर्तव्यः। अतः अवश्यं तावत् वस्तूनां सद्भावः आवश्यकः। सतामेव वस्तूनां प्रतिपत्तिः शब्दैः कर्तुं शक्यते। विशेषेण बोद्धॄणाम् इति। बोद्धॄणामेव कृते शब्दानामुच्चारणं भवति इति शब्दाः सर्वेऽपि वस्तुसत्तामवगमयन्ति एव। परन्तु केषुचित् पदार्थेषु यथा वन्ध्यासुतः इत्यादिषु का गतिः? इति उच्येत। तत्र वह्नि-शब्दोच्चारणे दाहोत्पत्तिः भवतु इति चेत्, शब्दार्थयोः सम्बन्धम् अवलम्ब्य तत्तु विचारणीयं वर्तते। वस्तुसत्ताप्रतिपादनमात्रेण, शब्दोच्चारणमात्रेण मुखे दाहापत्तिः इति नैव आपत्तिः कर्तुं शक्यते। शब्दस्य च अर्थस्य च सम्बन्धः कीदृशः तत्र अभ्युपगन्तव्यः? वस्तुप्रतिपादकः शब्दः तावदेव। न तु शब्द एव वस्तु। येन शब्दोच्चारणे दाहापत्तिः स्यात् मधुरशब्दोच्चारणे माधुर्यापत्तिः। इत्थं च सर्वे शब्दाः वस्तुतः याथार्थ्येन विद्यमानानि एव वस्तूनि प्रतिपादयितुं समर्थाः। क्वचित् असतः अपि अर्थस्य भानं भवति किल? इति भानं कथं वा भवति इत्यत्र अन्या गतिः कल्पनीया। इत्थं च सर्वात्मना शब्दाः असतः वस्तुनः प्रतिपादकाः न भवन्ति। कुतः? शब्दानां तावत् विद्यमानानामेव वस्तूनां प्रतिपादनार्थं प्रवृत्तत्वात् इति मम अभिप्रायः। अत्र काचित् शंका वर्तते। कथं तावत् शब्दः असन्तमपि अर्थं बोधयितुमिष्टे? शब्दः किमात्मार्थम्, उत परार्थम्? परबोधनार्थमेव चेत् तर्हि असन्तमर्थं बोधयितुं कथं वा को वा उन्मत्तः शब्दमुच्चारयेत्?

[Peri Sūryanārāyaṇa Śāstrī argued that as the creator is stated to have first uttered the word 'earth' and then created the earth, the word 'earth' could not have stood for the earth before it was actually created. It could have stood only for a *bauddha padārtha*. But creation, according to *satkāryavāda*, is never out of nothing. Whatever is created necessarily exists in a subtle form before it is created, and its creation consists in its being given a gross form. Therefore, when the Creator uttered the word 'earth', the earth did exist in a subtle form and the word can be taken to be referring to it.

A person uses language in order to communicate with another. If the hearer is to understand what he is being told, then words must stand for things which he can grasp or of which he is aware. It follows that the referents of words must be external things. The argument, that if the meaning of a word is an external thing then

when someone utters the word 'fire' he should get scorched, has no substance, because the relation between a word and its meaning is not that of identity but denotation.]

Pandurangi: I am afraid we are getting into a controversy regarding what is the ontological status of an entity. We should examine the position of Russell without getting into this controversy—what occurs to me is that he had kept the scope of the meaning of entity very wide. Not only those entities which exist in space and time but even those entities which exist mentally and those which do not exist at all like *śaśaviṣāṇa*, are all to be covered by the scope of the meaning of a word. We have to define the expression 'entity' as the meaning of a word in such a way that whatever is conveyed by a word is accommodated in the class of entities. Without getting into the controversy of the ontological status of an entity according to this or that metaphysical system, or this or that real-life situation, we have to keep it open. But what has to be really examined is that if we think of two types of entities, *bauddha* and the real, when a word denotes a *bauddha* entity, it, of course, denotes a *bauddha* entity; but the question is: whether the intervention of a *bauddha* entity in between to convey a real entity is thought to be necessary by Russell. This is a point which westerners have to clarify. If all that Russell wants to say is that whatever the ontological status of an entity, an entity is conveyed by a word; then that is understandable and it is so without prejudice to the ontological status of the entity. But it would seem that he wants to say that whenever a word conveys an entity which has existence in space and time, there is also a *bauddha* entity functioning as a medium, and in the case of words which do not stand for a real entity there is only a *bauddha* entity.

This, however, would create a difficulty. What I think is that *vācya-vācaka-bhāva* is a relation; all the words are *vācaka* and their meanings are *vācya*. Now the ontic status of the *vācya* may differ in each case. If the ontic status of the *vācya* is that it is a *bauddha* entity, then, of course, it is a *bauddha* entity. If the ontic status of the *vācya* is that of a real entity, well then it is a real entity. Keeping room for all this Russell seems to have used the word 'entity' in a wide sense.

[पाण्डुरङ्गी:—रसेलमहाशयेन पदस्य अर्थः पदार्थः इति यदुक्तं तस्य पदार्थस्य स्वरूपं किम्? किं सः पदार्थः वस्तुतः देशकालयोः विद्यमानः, आहोस्वित् केवलं बौद्धिकः —इत्यत्र विषये यदि अस्माभिः वादः प्रस्तूयते तर्हि शब्दशास्त्रं भाषाविचारं वा परित्यज्य तत्र अध्यात्मशास्त्रे एव वयं प्रविष्टाः स्याम। अतः वस्तुनः स्वरूपं देशकालावच्छिन्नं वा भवतु, बौद्धं वा भवतु, यादृशं वा तादृशं वा भवतु। वस्तु पदैः पदार्थत्वेन एव प्रतिपाद्यते, वाच्यवाचकभावश्च सम्बन्धः इत्यङ्गीक्रियते चेत् तर्हि रसेलमहाशयस्य आशयः ग्राह्यः भवति इति मे आशयः।]

Rege: Coming back to Russell, his notion of entity must neither be equated with *bāhya-sattā*, something which exists in space and time, nor with *bauddha padārtha*. An entity is just what is there. If you ask in what sense it is there, if it neither exists in space and time nor again is an idea in someone's mind, in what sense is it there at all the answer can only be that it is there in some sense. It is a logical deduction from the consideration that a word has to have a meaning if it is a word, and so the meaning is there, and if it is there, than since the meaning of a word is what the word stands for, what it stands for must be there; either it does not stand for anything at all, in which case it is not a word, or it does stand for something, then that for which it stands cannot be nothing, therefore it is there. This is the attenuated sense of being, that is involved here. Now this notion of being can be legitimately attacked. I am not provoking anyone into attacking it. But the two relevant questions which seem to me to be involved here are: can we accept this notion that for a word to have meaning is for it to stand for something. How are the expressions 'standing for something' 'having meaning' to be construed? How is the meaning of a word to be understood? Russell's position is that the meaning of a word is the entity for which the word stands. Now this may not be acceptable and could be discussed further. The second point is that ontology is very relevant here. Ontology is not *adhyātma*. It is merely concerned with the question of what is there. If luckily what is there is essentially spiritual then apart from confirmed materialists everyone will be happy. But that is not the point at issue. The point at issue is: can we accept this notion of being which is neither existence in space and time nor mental existence?

I still want to make another point. As I understand the position

of grammarians as represented by Peri Sūryanārāyaṇa Śāstrī, the meanings of some words are *bauddha padārthas* and the meanings of some words in addition to being *bauddha padārthas* are *bāhya padārthas*. Now it appears to me that *bauddha padārthas* have no function here at all; if the word 'cow' stands for a *bauddha padārtha* as well as an external object then I must be able to describe an external object as a cow. Now when I do so I do not have to compare the (external) cow with the *bauddha padārtha* which may be in my mind or which necessarily is in my mind and for which the word 'cow' primarily stands. It appears to me that I can directly describe the external thing as cow. Therefore, if *bauddha padārthas* are to be accepted at all there will be a very special case and generally one may say that words are directly applied to external entities.

Rege: I would repeat that for Russell what a word stands for is an entity and an entity need not have *bāhyasattā* or *bauddhasattā*. It may simply be there in some sense. We can, of course, say that this makes no sense.

But then we must consider if the meaning of a word cannot be equated with the entity it stands for, then what is the nature of meaning? What is the meaning of saying that a word has meaning?

With regard to Peri Sūryanārāyaṇa Śāstrī's statement, I have the following question: if the word 'cow' primarily stands for a mental idea of a cow, how do we succeed in applying the word 'cow' to external cows? Do we compare the idea of a cow with the external cow?

[इदं पुनरपि प्रतिवक्तव्यं यच्छब्दो रसेलमतेन तु 'इन्टिटी'-मात्रमेव द्योतयति। तस्य च बाह्या बौद्धिकी वा सत्ता भवेन्नवा। यत्किञ्चिद्रूपं सत्त्वं भवेन्नाम। अनेन न किमपि सिद्धमितिचेन्न। सिध्येत् न वा, किन्तु 'इन्टिटी'-पदेनेदमेवाभिलषितं रसेलमहोदयस्य।

शब्दः 'इन्टिटी' संकेतयति, स एव तस्यार्थः—इदं रसेलाभिमतं न स्वीक्रियते तर्हि स एव प्रश्नः पुनरपि समुल्लसति—को नामायं शब्देनाभिधीयमानोऽर्थः? तस्य शब्दाद्भिन्नं किं स्वरूपमिति?

पेरीसूर्यनारायणेन प्रतिपादितस्य व्याकरणमतस्य दृष्ट्या शब्दो बौद्धिकीं सत्तां

संकेतयति। तत्रायं प्रश्नः—बौद्धिकसत्तावतो 'गो' शब्दस्य बाह्यगोविषये कथं व्यवहारः? किं बौद्धिकसत्तया सह बाह्यपदार्थस्य तुलनया, अन्यथा वा?]

झा—रेगेमहोदयानाम्अयमभिप्रायः—रसेलः एवं मन्यते यत् पदार्थस्य बाह्यसत्ताविशिष्टत्वं, बौद्धसत्ताविशिष्टत्वं वा इत्यत्र न प्रश्नः; परं वाच्यः—यत्किमपि भवतु वस्तु तदेव शब्दस्य वाच्यम्। अतः बाह्यसत्ताविशिष्टः कश्चन पदार्थः, अन्तःसत्ताविशिष्टः बौद्धसत्ताविशिष्टः कश्चन पदार्थः इति कथैव नास्ति। वाच्यत्वेन किञ्चित् तिष्ठति स एव पदार्थः। तद् बाह्यसत्ताविशिष्टं वा भवतु, अन्तःसत्ताविशिष्टं वा भवतु, यत्किमपि वा भवतु; शशशृङ्गादिस्थलेऽपि बोधो भवति। बाह्यसत्ताविशिष्टः अर्थः इत्यपि वक्तुं न शक्यते, अन्तःसत्ताविशिष्टः अर्थः इत्यपि वक्तुं न शक्यते इति वदन्ति। परन्तु तथापि बोधो भवति। तस्मात् किं ज्ञायते? शब्दार्थत्वेन कश्चन अर्थः अस्ति इत्येव तस्य मतम्।

प्रह्लादाचार्यः—तत्र शब्दबोध्यः अर्थः बाह्यसत्ताविशिष्टः इत्यपि वक्तुं न शक्यते, अन्यथाऽपि वक्तुं न शक्यते इति तु नैव विचारपदवीम् अर्हति। तत्र पदेन प्रतिपाद्यमानः पदार्थः सत्ताविशिष्टः भवितुमर्हति, उत असत्ताविशिष्टः? मध्यमार्गः नास्ति। तत्र शशशृङ्गादिशब्देन प्रतिपाद्यमानं वस्तु सद् वा असद् वा इति विचार्य असदिति ब्रूमः। घटादिपदैः प्रतिपाद्यमानं वस्तु सदिति ब्रूमः। सदिति वक्तुं न शक्यते असद् इत्यपि वक्तुं न शक्यते, तथापि अस्ति किञ्चिद् वाच्यम्; तस्य उत्तरस्य कोऽभिप्रायः?

वाच्यं किमिति तत्रैव प्रश्नः। तद् वाच्यं किं सद् उत असदिति। तयोः प्रश्नयोः एकम् उत्तरं दातव्यम्। किमपि वक्तुं न शक्यते इत्युक्तौ तदुत्तरं न भवति इति मन्ये। अतः नैयायिकैः तावत् पदस्य सद्बोधकत्वमेव उच्यते। पदार्थत्वं तावत् सत्ताव्याप्यमेव, यत्र पदार्थत्वं तत्र सत्त्वम् इत्येव ते अङ्गीकुर्वन्ति। असद्बोधत्वं तावत् शब्दस्य नास्ति इति ते वदन्ति। शशशृङ्गम् इति पदस्यापि तत्र 'शश' पदेन किञ्चित् बोध्यते, 'शृङ्ग' पदेन किञ्चिद् बोध्यते। तयोः अर्थयोः यः सम्बन्धः केवलं सः सम्बन्धः असत् इत्येव। तावता त्वत्र विद्यमानानां पदानां तावत् असद्वाचकत्वम् इत्येव नाङ्गीकुर्वन्ति नैयायिकाः। परन्तु रसेलमहाशयस्य कोऽभिप्रायः इति प्रश्नः पुनरत्र अस्त्येव। सत्तापदेन बोध्यमानः अर्थः नैव भवति इति वा तस्य अभिप्रायः उत अन्यथा इति प्रश्नः।

[Rege, interposing, had explained that by 'entity' Russell means, 'that which a word stands for'. This should not be confused with either *bauddha* (mental) or *bāhya* (external) *sattā* (existence). Entity is something logically necessary for a word to have a meaning. Entity has 'being' which is not to be equated with existence in time and space or in the mind.]

[Prahlādācārya found the notion meaningless. What a word expresses either exists or it does not. There is nothing in between, he asserts, no *madhya-mārga*. He also reiterates his request for an explanation of what Russell really meant.]

Rege: An entity can be something which does not exist in space and time and at the same time may not be a mental idea. The expression 'this table' refers to an entity, stands for an entity like any meaningful phrase or word. And 'this table' does exist in space and time. But the expression 'the elephant in this room' also stands for an entity, but the entity it stands for does not exist in space and time. But Russell would want to say that what the expression 'the elephant in this room' stands for is not my or anyone's idea; what it stands for is the elephant in this room, but the elephant in this room does not exist. Nevertheless, the elephant in this room is an entity.

Nandita: I want to seek another clarification. As far as Russell's *Principles of Mathematics* is concerned I find some interesting passages in which he makes a clear distinction between 'being' and 'existence'. He says that 'being' is quite comprehensive and a term 'is' an entity in the sense that it has being. And this 'being' is common to both existence and non-existence. And it appears to me that here you find a clear approximation to, a near approach to Bhartṛhari's *aupacārikī sattā* which he describes as the meaning content of all words. We are quite familiar with his statement in the *Vākyapadīya* that प्रवृत्तिहेतुः सर्वेषां शब्दानामौपचारिकी। एतां सत्तां पदार्थोऽपि न कश्चिदतिवर्त्तते. Whether this is a deduction from Patañjali's observation 'न सत्तां पदार्थो व्यभिचरति' is a debatable point. But Bhartṛhari categorically says that this *aupacārikī sattā* is a *vikalpa* or intellectual construction. He does not refer it to the third realm, nor does he describe it as pure being. He categorically says that it is a logical fiction. Now I request my western-trained friends to explain whether Russell's concept of logical construction which he formulated in his later works has any similarity with Bhartṛhari's concepts of *vikalpa* and *aupacārikī sattā*.

There is another point which is in favour of *bauddha artha*. It is actually raised by Nāgeśa, not in his *Laghumañjūṣā* but in his commentary on *Rasagaṅgādhara*. He remarks that if the argument is that the sentence 'शशशृङ्गमस्ति' is not comprehended and that we fail to understand what it conveys, then we should keep silent when we hear it, as we do when someone speaks Chinese (Nāgeśa actually says a Dravidian language). We should not burst into a derisive laughter. It is interesting that later Naiyāyikas like Jagadīśa accept this point one way or the other. Jagadīśa says that 'वह्निना सिञ्चति' is a proper sentence (*vākyameva*), but adds that 'बाधितार्थत्वात् अयोग्यम्'. Because its meaning is incoherent it cannot lead to any valid cognition. This is Nāgeśa's point in favour of *bauddha arth*.

सूर्यनारायण शास्त्री—औपचारिकी सत्ता बौद्धपदार्थ एव ।

S. R. Bhat: An entity has to be either in the form of *bāhya-sattā* or in the form of *bauddha-sattā*; these taken together exhaust all possible forms of existence of an entity. I can't conceive of a third mode of existence. In fact there is another point of view from which we can tackle the problem of the nature of an entity, and we can say that an entity is that which is *upalabdhi-lakṣaṇa-prāpta*. We have to distinguish between what is *upalabdhi* and what is *upalabdhi-lakṣaṇa-prāpta*. A cat which is not actually present here is also *upalabdhi-lakṣaṇa-prāpta* though there is in fact its *anupalabdhi*. It is not being apprehended but, it would be capable of being apprehended if it were present here. Every entity is *upalabdhi-lakṣaṇa-prāpta* whether it is present or was present in the past or would be present in the future, even if it never was nor will be present at any point of time; but if it is capable of being present at some point of time it is *upalabdhi-lakṣaṇa-prāpta*.

Regarding the dichotomy of *bāhya-sattā* and *bauddha-sattā*, we can make an allusion to the Buddhist view-point which distinguishes between two kinds of objects of knowledge—the *sva-lakṣaṇa* which is the object of perceptual cognition (and perceptual cognition is the main mode of cognition) and the *vikalpa* or *sāmānya-lakṣaṇa* which is the object of conceptual cognition alone. And according to the Buddhist view it is conceptual cognition which alone is amenable to linguistic communication. Per-

ceptual cognition is non-linguistic. Now one can say that the *svalakṣaṇa* is *bāhya-sattā*. The *vikalpa* corresponds to *bauddha sattā* and only the *bauddha-sattā* is capable of being an object of of linguistic communication. The referent of a term is never *bāhya-sattā*, but only *bauddha-sattā*. I think the Buddhist view in this respect comes very close to the viewpoint of Bhartṛhari.

झा—रसेलस्य सत्तावादेन भर्तृहरेः औपचारिकसत्तायाः साम्यं पश्यति इयं वक्त्री। बौद्धपदार्थस्य समर्थनार्थं नागेशस्य मतमनूद्य प्रदर्शयति च। जगदीशोऽपि 'वह्निना सिञ्चति' इत्यस्य वाक्यत्वमङ्गीकरोति। परन्तु वाक्यार्थस्य बाधात् वाक्यमयोग्यम् इति वदति। एतदुदाहरणं स्वीकृत्य नागेशेनापि बौद्धपदार्थः स्वीकृतः। रसगङ्गाधर-टीकायाम् बौद्धमतं स्वीकृत्य भट्टमहोदयाः वदन्ति—तत्र अर्थः द्विविधः स्वलक्षणः सामान्यलक्षणश्च। शब्दः न कदापि स्वलक्षणं वदति। सर्वदा सामान्यलक्षणमेव शब्दः वदति। स्वलक्षण इत्युक्तौ बाह्यसत्तावत् इति एते वदन्ति। सामान्यलक्षणम् इत्युक्तौ बौद्धसत्तावत्। शब्दः सर्वदा सामान्यलक्षणमेव वदति इति एतेषामभिप्रायः।

सूर्यनारायणशास्त्री—वाक्यपदीये विचारितोऽयं विषयः द्वितीयकाण्डे।

झा—तदपि वदन्ति ते यत् इदम् मतं वाक्यपदीयमतेन साम्यं बिभर्ति।

प्रह्लादाचार्यः—तत्र पदार्थस्य सत्ताद्वयमस्ति इत्युच्यते। बाह्यसत्ता बौद्धसत्ता चेति। परन्तु एतत् विचारणीयं केयं बौद्धसत्ता ? बौद्धसत्ता नाम का ? वस्तुनः बुद्धिः अस्ति इत्यर्थः। अर्थात् बुद्ध्यतिरिक्ता, बुद्धिरूपेण यत् वर्तते तदतिरिक्ता, वस्तु-निष्ठा कापि सत्ता अस्ति वा? बौद्धसत्ता इत्युच्यते किल? बौद्धसत्ता नाम बुद्धिरूपेण सत्ता इत्येव अर्थो वा? बुद्धिव्यतिरिक्तः पदार्थनिष्ठः अन्य इति किमपि अङ्गीक्रियते वा तत्र? नास्ति किञ्चित्। एवञ्च बौद्धसत्ता इत्यस्य बुद्धिरस्ति इत्यर्थः। एतावता किमुक्तं भवति? बाह्यसत्तावान् अस्ति कश्चन पदार्थः तद्बुद्धिः अस्माकमस्ति। एतद्विहाय बौद्धसत्ता इति काचित्, को वा अङ्गीक्रियेत? औप-चारिकी सत्ता इत्यस्य अयमेव अर्थः। उपचारेण सत्ता इति उपचर्यते सत्ता वस्तुनः यथा बाह्यपदार्थस्य देशकालसम्बन्धेन सत्ता वर्तते, तथा बुद्धिस्थितस्य पदार्थस्य तादृशी सत्ता नाम देशकालसम्बन्धेन सत्ता न काचित् वर्तते बुद्धिरस्ति इत्येव अर्थः। एतावता पदार्थस्य सत्ताद्वयं इत्येव केनापि अङ्गीकर्तुं न शक्यते इति अहं मन्ये।

[There are not two kinds of existence (sattā)...one *bāhya-sattā* and the other *bauddha-sattā*. *Sattā* consists in being located in space and time, and is thus only *bāhya-sattā*. When one talks of *bauddha-sattā* one can only mean that one is aware of a thing possessing *bāhya-sattā*. This also applies to *aupacārikī sattā*.]

सूर्यनारायणशास्त्री—आचार्यैः यद् उक्तं तत् सत्यमेव। बुद्धिपरिकल्पितपदार्थः बुद्धौ सत्ताविशिष्ट इति तु नास्ति। बुद्धिर्नाम ज्ञानम्, आत्मगुणः। सा च बुद्धिः सविषयिणी। अतः सर्वे पदार्था बुद्धिविषयाः भवन्त्येव खलु। परन्तु बहिः असन्नपि पदार्थः बुद्ध्या कल्पयितुं शक्यते। यथा, कश्चन दरिद्रः 'अहं लक्षाधिकारी संपन्नः' इति कल्पयति। लक्षं नास्ति, अधिकारित्वं नास्ति, सम्बन्धोऽपि नास्ति, 'बैंके' अपि वित्तं नास्ति, किमपि नास्ति। परन्तु 'अहं लक्षाधिकारी' इति ज्ञानं वक्तुं शक्यते खलु। तत्र शब्दाः प्रयुज्यन्ते, अर्था अपि ज्ञायन्ते। तयोः सम्बन्धोऽपि ज्ञायते, परं च न कोऽपि कश्चन ददाति, नापि प्रतिगृह्णाति। अयं व्यवहारः कथं घटते? अतः, बुद्धिपरिकल्पितमर्थं शब्दः बोधयति— इत्येतावता विश्रान्तिः। न तु बुद्ध्यति-रेकेण शशशृङ्गं वा पर्वतो वा बुद्धौ प्रविशति। बुद्धिरेव तादृशरूपविषयिणी। यथा बाह्यप्रदेशे वर्तमानः घटः बुद्धिविषयो भवति, बुद्धिरेव तादृशी, सैव परिणमते, सैव तादृशं पदार्थं गृह्णाति। कुतः? आत्मनः सकाशात्। वस्तुगत्या जडाबुद्धिः जीवसकाशात् सापि चेतना भवति, पदार्थं गृह्णाति। अतः बुद्धिसत्ता नाम अतिरिक्तः पदार्थ इति न कश्चिदर्थः; बुद्धिपरिकल्पित एव अर्थः—एवमेव आचार्याणामभि-प्रायः। बुद्धिसत्ता इति च बौद्धसत्ता, औपचारिकी सत्ता, बौद्धपदार्थः आचार्यैरुक्तम्।

किञ्च न हि केवलं व्याकरणं व्याकरणशास्त्रविषयकमेव। साधुपरिचितमिदं शास्त्रमिति भाष्यकारः। सर्वेषां दर्शनानां सिद्धान्तं प्रतिपादयति। आचार्याः, शब्दा-र्थयोः कः सम्बन्धः इत्युक्ते सति भाष्यकारः वदति कार्यकारणभावसम्बन्धः एकः, यौगिकलक्षणसम्बन्धो अन्यः। यौगिकलक्षणसम्बन्धो मीमांसकमतेन। भर्तृहरिः विज्ञानवादिबौद्धमताश्रयेण वदति कार्यकारणभाव इति—वस्तुतस्तु समवाय-सम्बन्धः शब्दार्थयोः इति व्याकरणसिद्धान्तः। अतः भाष्यपर्यालोचने सर्वेऽपि दर्शन-सिद्धान्ताः संगच्छन्त्येव। अतः बुद्धिस्थपरिकल्पितमर्थं शब्दः बोधयति इति वैयाकरणानां विषयः। अयं च सार्वतन्त्रसिद्धान्तो न, किन्तु प्रतितन्त्रं सिद्धान्तः। नैयायिकाः सर्वत्र न प्रतिघटन्ते। अस्तु नाम। 'बुद्धिसिद्धं तु तद्' इति गौतमसूत्रम्। नागेशो वदति, 'असतोऽपि बहिः, बुद्धिसिद्धम् बुद्ध्या सिद्धं च अर्थं वदति—तस्य सूत्रस्य नायमर्थः नैयायिकैरुच्यते। प्रकरणान्तरं तत्। परन्तु दार्शनिकानां एष पन्थाः यत् शास्त्रान्तरे विद्यमानः यः कोऽपि पदार्थः यदि स्वस्यानुगुणः भवति तं प्रकारान्तरेण वक्रमार्गेण समन्वयं करोति। अतः बुद्धिरेव सर्वान् पदार्थान् गृह्णाति, तद्रूपा एव सत्ता बाह्यसत्ता, आरोपसत्ता, औपचारिकसत्ता इति व्यवह्रियते। बुद्धिस्थं पदार्थं

विहाय न कोऽपि प्रयोक्तुं शक्नोति। कालः किंरूपः इत्युक्ते न कोऽपि कालमतिवर्तते इति भर्तृहरिः सिद्धान्तयति। नाटके सूत्रधारः इव कालः सूत्रधार इति च वदति। एवं बुद्धिपरिकल्पितः अर्थः सर्वस्य आवश्यकः खलु। शशशृङ्गमित्युक्ते पार्थक्येन पदार्थाः सन्ति। सम्बन्धस्तु नास्ति। अत्रापि नास्ति इति वक्तव्यं खलु। शशस्तु प्रसिद्धः, शृङ्गमपि महिषे प्रसिद्धम्। तयोः सम्बन्धः नास्ति इत्येव वक्तव्यं खलु। विशिष्टं प्रसिद्धं मा भवतु नाम प्रत्येकं प्रसिद्धिः अस्त्येव। एवमेव प्रातिपदिकसंज्ञा कथम्? आचार्यैरुक्तम्—अस्तिशब्दः केवलं वर्तमानकालमाश्रित्य प्रयुज्यते। तदपि न सिद्धान्तः। अस्तिशब्दात् मतुप् इति उपाध्यर्थम्। अस्तिशब्दात् मतुप्करणमित्युक्तम्। एवं च बुद्धिपरिकल्पितः पदार्थ एव शब्दबोध्यः। किं च वस्तुतः पर्यालोच्यमाने व्याकरणं लोकस्य पदार्थं न बोधयति। बुद्धिपरिकल्पितमेव अर्थं साधुत्वेन मन्यते शास्त्रम्। अभिधीयताम्, किञ्चिद् ब्रवीमि। अधिकम् इति शब्दः सर्वप्रसिद्धः। तस्य निष्पत्तिप्रकारः कथमित्युक्ते सूत्रकारः वदति, अध्यारूढशब्दात् कन्प्रत्ययः, आरूढशब्दस्य लोपः, एवम् 'अधिक' इति शब्दः। लोके शब्दार्थसम्बन्धः अस्ति न वा? पाणिनिः अधिकशब्दस्य निष्पत्तिम् एवमङ्गीकरोति—अध्यारूढशब्दात् कन प्रत्ययः, आरूढशब्दस्य लोपः अधिकमित्युच्यते। 'भवान अधिकः' इत्युक्ते अध्यारूढ इति अर्थो भवति। किञ्च विशालं हृदयम् इति वर्तते। विशालशब्दस्य व्युत्पत्तिप्रक्रिया कथम्? यौ पदार्थौ न कदापि न संगच्छेते, न समाविशतः तत्र विशाल इति प्रत्ययौ विहितौ। विशाले शृङ्गे। महिषस्य शृङ्गे न कदापि एकीभवतः। तदर्थे अयं शब्दः निष्पन्नः। लोके अस्य महापुरुषस्य हृदयं विशालमित्युक्ते महिषशृङ्गवत् न कदापि एकीभवति इति नार्थः। पुनः शास्त्रीयप्रक्रिया भिन्ना, लोकव्यवहारः भिन्नः। लौकिकमेव अर्थं स्वीकृत्य व्याकरणं क्रियते इति न नियमः। बुद्धिपरिकल्पितमेव अर्थं स्वीकृत्य व्याकरणं सर्वदा प्रवृत्तम्। नैयायिकानां शास्त्रं मार्गान्तरमस्तु नाम। इति प्रतितन्त्रं सिद्धान्तः, न तु सर्वतन्त्रसिद्धान्तः। नमो महद्भ्यः।

[Peri Sūryanārāyaṇa again stressed the importance of accepting mental entities (*bauddha-sattā*). If the Naiyāyikas do not accept it, it should be remembered that their view is only one view in this matter. It is by no means universal.]

बदरीनाथ शुक्लः—अवगतमिदानीं यावत् तात्पर्यं श्रीमतां रेगेमहाशयानां रसेलमहोदयस्य मतमाश्रित्य यत् शब्देन यः अर्थः प्रतिपाद्यते सः अर्थः एण्टिटी (entity) इति।*—एण्टिटी (entity) अनया रीत्या व्याख्यातुं शक्यते यत् एण्टिटी

*In an atempt to grasp what Russell mean by 'entity', Badarīnāth Śuklajī had the following important exchange with Prof. Rege at this point.

(entity) नियमेन न बाह्यसत्ताविशिष्टं वस्तु, न वा बौद्धसत्ताविशिष्टं वस्तु,; अपि तु तत् बाह्यसत्ताविशिष्टम् अपि भवितुमर्हति कदाचित्, कदाचित् बौद्धसत्ताविशिष्टमपि भवितुमर्हति, परन्तु अन्यथा न भवितुमर्हति।

[Entity is that which in some cases has an external existence (*bāhya-sattā*) and in others a *bauddha-sattā* (mental existence). It can have no other kind of existence.]

रेगे—अन्यथाऽपि भवितुम् अर्हति।

[No, it *can* have another kind of existence.]

शुक्लः—यदि अन्यथा भवति तद् भवद्भिः स्पष्टीकर्तव्यम्। यतो हि वस्तु हि तदेव भवितुमर्हति यद् बुद्ध्या गृह्येत अथवा यस्य बहिः सत्ता भवेत्। यस्य बहिः सत्ता न भवेत् बुद्धया च न गृह्येत, बुद्धेर्विषयो न भवति तत्कथम् उच्यते यत् शब्देन प्रतिपाद्यते? शब्देन प्रतिपाद्यत्वं नाम शब्दजन्यबुद्धिविषयत्वम्, बुद्धिविषयत्वमेव बौद्धिकी सत्ता।

[This calls for clarification. Whatever is understood through words must either exist externally, that is, have a *bāhya-sattā* or it must be an object of cognition, which is what is meant by *bauddha-sattā*.]

Rege—बौद्धविषयः, स entity, न तु बौद्धपदार्थः।

[Entity can be called an object of cognition. But not a mental object.]

शुक्लः—श्रूयताम्, ज्ञातम्। भवद्भिः यदुच्यते यद् entity बुद्धेः विषयः इति अवश्यम्, परन्तु बौद्धपदार्थः नास्ति। परन्तु बौद्धपदार्थस्य यदि अन्यएव अर्थो भवेत् यत् यः बुद्धेर्विषयः स एव बौद्धपदार्थः, न हि बौद्धपदार्थस्य बुद्धिविषयतातः भिन्ना काचन सत्ता। यः बुद्धेः विषयः स एव बौद्ध इति उच्यते। यदि इयं रीतिः तर्हि, entity is that which is object of a cognition or a notion.

[There has been a misunderstanding here. What we call a *bauddha padārtha*, a mental object, is nothing more than an object of cognition. It has no existence over and above a cognition.]

Rege: It is an object of some kind of awareness.

शुक्लः—अनया रीत्या entity is that, यत् बुद्धेः विषयः अथवा कदाचित्

देशे काले वा वर्तते। एवंभूतः यः पदार्थः entity, शब्दस्य अर्थः इति रसेलस्य मतम्। इदं यदि मतं वर्तते तर्हि अस्मिन् मते किं कश्चन दोषः, काचन त्रुटिः सम्भावयितुं शक्यते? इदमेव विचारणीयं वर्तते। Is the idea clear now ?

[The outcome is that an entity is either something which exists in time and space or is something which is the object of a cognition.]

रेगे—समीचीनम्।

शुक्लः—अमुमेव विषयमाश्रित्य अस्माभिः अग्रे प्रवर्तितव्यम्। अयं ममाभिप्रायः।

[This is the view that we must examine in our discussions now.]

पाही—तत्र रसेलमहोदयानां मतोपस्थापनावसरे इदं अवश्यं वक्तव्यं यत् कालावच्छेदेन एव रसेलस्य मतं वक्तुं शक्नुमः। बालरसेलेन यदुक्तं लिखितं वा तत् प्रौढरसेलेन नाङ्गीकृतम्। 'प्रिन्सिपल्स आफ मैथेमेटिक्स' (Principles of Mathemetics) इति नामधेय-ग्रन्थे रसेलमहोदयेन 'बीइंग' (being) तथा 'एक्ज़िस्टेन्स' (existence) पदार्थयोर्मध्ये भेदः अङ्गीकृतः। 'बीइंग' (being) इति शब्दस्य अर्थः कः? 'एक्ज़िस्टेन्स' इति शब्दस्य अर्थः कः? भारतीय-दार्शनिकपदावली-पारिभाषिकशब्दावलीद्वारेण अनयोः शब्दयोः अनुवादः कथं क्रियते। अयमेव प्रश्नः। मम तु अत्र प्रस्तावः यत् सांख्ययोगसिद्धान्ते सविषयकवृत्तयः या वर्तन्ते—निद्रां विहाय वृत्तिचतुष्टयं भ्रमः, प्रमा, विकल्पः तथा स्मृतिः—एतासां वृत्तीनां वृत्तिविषयत्वं 'बीइंग' (being) पदवाच्यम्। 'बीइंग' (being) इति शब्देन रसेलेन तस्मिन् ग्रन्थे यः अर्थः अभिधीयते तस्य व्याख्यार्थं मया अयं प्रस्तावः भवतां सम्मुखं उपस्थाप्यते। तत्र सविषयक-विकल्पविषयत्वं यथा 'शब्दज्ञानानुपाती वस्तुशून्यो विकल्पः।' तत्र 'शशशृङ्गं नास्ति' इति तस्य विकल्पविषयत्वम्। शशशृङ्गस्य शब्दज्ञानानुपातिविकल्पविषयत्वं भवतु नाम। रसेलेन 'एक्ज़िस्टेन्स' (existence) इति पदेन तत्र यः अर्थः अभिधीयते अस्माभिः अपि नैयायिकैः सत्ताशब्देन अथवा पदार्थशब्देन सः अभिधीयते। रसेलमहोदयः तस्मिन् ग्रन्थे 'एक्ज़िस्टेन्स' (existence) इति शब्देन यमर्थम् अभिधत्ते तम् नैयायिकाः 'पदार्थ'-इति शब्देन अनुवदन्ति। पदार्थशब्दः एक्ज़िस्टेन्स-(existence)-शब्दस्य पर्यायवाची। परन्तु 'बीइंग' (being)-शब्दस्य अनुवादार्थं नैयायिकानां नये तु न कोऽपि शब्दः वर्तते। परन्तु प्रौढरसेलेन वर्षद्वयानन्तरमेव तन्मतं प्रत्याख्यातम्। बालरसेलेन तस्मिन् ग्रन्थे यदेव उक्तं वर्षद्वयानन्तरं तन्मतं विहाय एतन्मतं स्वीकृतं यत् न तु सर्वे शब्दाः बाह्यार्थमभिदधति। केचन शब्दाः

वर्तन्ते—यथा—अथवा, इव, न, तेषां बाह्यार्थः नास्ति, वाक्येतु तेषां प्रयोगः भवति; न हि वाक्यप्रयोगान् विहाय तेषां अर्थं वक्तुं शक्नुमः। परन्तु 'गौः' इति शब्दस्य अर्थं वाक्यप्रयोगान् विहायैव वक्तुं शक्नुमः। तथा 'अयं ग्रन्थः', 'इयं लेखनी' इति।

बाह्यार्थः रसेलमते मानसिकः अर्थः (mental entity) इति उच्यते। परन्तु सर्वे शब्दा अनेन न्यायेन न वाक्ये प्रयुक्ता भवन्ति। यथा वैयाकरणानां मते निपातानां द्योतकत्वं अङ्गीक्रियते, न तु वाचकत्वम्। नैयायिकानां मते तु तेषां वाचकत्वं तथा कुत्रचित् द्योतकत्वमपि अङ्गीक्रियते। शब्दकोटिभेदेन अथवा शब्दप्रकारभेदेन एव वाक्ये तेषां प्रयोगः वर्तते प्रौढरसेलमतेन—इदं मे प्रतिभाति। नाहं रसेलतत्त्वज्ञः। रसेलस्य गाणितिक-तर्कशास्त्रज्ञोऽहम्। तेषां गाणितिकतर्कशास्त्रमेव मया अधीतम्। इदं मे प्रतिभाति यत् तैः शब्दविशेषाणां बाह्यार्थोऽङ्गीक्रियते, अपरेषां निपातानां तु वाक्ये प्रयोगः; न तु तेषां बाह्यार्थः। 'गो'-शब्दस्य यथा बाह्यार्थः तादृशरूपेण न तेषां बाह्यार्थः वर्तते, यथा 'मुखमिव चन्द्रः'। मुखस्य तु बाह्यार्थः वर्तते, चन्द्रस्य तु बाह्यार्थः वर्तते न तु 'इव'-शब्दस्य अर्थः उपमान-उपमेय-भावरूपः बाह्यार्थः अस्ति। 'इव'-शब्दः वाक्ये प्रयुज्यते। तस्य द्योतकत्वं भवतु। एतादृशं मतमेव प्रौढरसेलेन अङ्गीकृतम् इति मे प्रतिभाति।

Jha: According to Prof. Pahi, Russell holds that some words, like 'cow,' stand for external objects and their having a meaning consists in this fact. But some words, do not possess this kind of meaning, like, 'इव' (as) or 'अथवा' (or), these words do not stand for anything.

Guest: Such words are used in sentences, but they do not independently have any meaning like the word 'cow'. They have a meaning, but not in isolation. They are incomplete symbols. वाक्यगतत्वेनैव तेषां अर्थवत्त्वम्, न तु स्वातन्त्र्येण।

Jha: Pahi also pointed out that Russell has made a distinction between 'being' and 'existence'. But I myself am not clear about the import of this distinction. Prof. Pahi went on to say that no corresponding distinction was made in Sanskrit literature.

Daya Krishna: Dr. Pahi's central contention was that firstly we should be quite clear that Russell's position as has been presented here is that of the earlier Russell. Later Russell himself rejected this position completely. There must, therefore, have been

substantial reasons for Russell's rejection of his own earlier position.

The second point made by Dr. Pahi was that in Russell's earlier position there is a distinction between the notion of 'existence' and the notion of 'being'. While the notion of 'existence' can be relevantly rendered by the Sanskrit word '*padārtha*' in the Naiyāyika framework, there is no corresponding word in Sanskrit, this was a most important point he made, there is no corresponding concept to that of 'being' which we find in early Russell. Hence if Russell's thought is to be translated into the traditional Indian framework, we will have to find a corresponding term for the notion of 'being'.

Pahi: I also suggested a way. Within the Sāṃkhya-Yoga ontology there is the notion of *saviṣayakavṛtti.*

Daya Krishna: I think this is an important point of which we should take note. Pahi suggested that within the Sāṃkhya-Yoga framework there is the concept of *saviṣayakavṛtti*, which may be taken to correspond to the notion of 'being'.

The other point to which we should pay some attention—and I had pointed this out in the morning—is that there are words which themselves do not have meaning in the sense in which other words have meaning and yet they play a role in a sentence, they contribute to the total meaning of the sentence. Pahi has referred to words which are called logical constants, that is words like 'and', 'or', 'if', 'then', etc. which are used to combine sentences. You take one sentence and you take another sentence and you combine the two sentences. Now this combined sentence is also a sentence and the role that these 'logical connectives' play is a totally different role than that which is played by other kinds of words in sentences. I will go further and say that even in simple or atomic sentences, sentences which are not formed out of other sentences through combinations, there are radical differences between the roles which the different kinds of words occurring in them play. Some clearly designate certain objects and there are others which do not do so, like the word 'a', quantifier words like 'all', 'some', etc. These are some of the important points

which Pahi has raised and the discussion should proceed by taking due note of them.

Dixit: I think a distinction can be made in Sanskrit itself between 'being' and 'existence', and a word can be found in Sanskrit which stands for 'entity'. I do not have to coin such a word, it already exists. Take the two words *svatva* and *sattva.* Anything which has *svatva* is an entity. And over and above this, it may have *sattva*, i.e., existence. Anything that can be spoken of has *svatva.* It has *svatva* not because I know it but because it has its own identity, that is what makes it an entity. People wanted us to define entity. But an entity cannot be defined in the usual way. For usually we define something in terms of a larger class to which it belongs and the largest conceivable class is that of entities. So, if we try to define entity in the usual way we will have to begin by saying that an entity is something which *is*; and then would have to stop, being unable to proceed further, as we would not be able to fill anything in the blank. But we can describe an entity by saying that an entity is anything that has *svatva* and we can also say that some entities have *sattva* and others not. That is how we can come closer to the English terminology.

Arindam: I think it is rather unfortunate that we have chosen Russell as the representative defender of the concept of proposition. For one thing, this is one of the points on which Russell is found to be vacillating. Even in the principles where he comes closest to holding strongly the concept of proposition he uses language as if he sometimes means by proposition a sentence and sometimes a state of affairs. And it is not quite clear what he means by it. Now Dr. Pahi quite reasonably wants to discuss *prauḍha* Russell rather than the immature Russell. But unfortunately the mature Russell does not believe in propositions. So if we want to discuss Russell in the context of propositions at all, i.e., Russell as a defender of propositions, then we will have to discuss the Russell of the *Principles.* And that is the Russell who makes the distinction between being and existence. And if we talk of the Russell who drops the distinction between being and existence, than it will be difficult to see, and that would make it more interesting, how in spite of dropping this distinction, in spite of

being of the opinion that only things that exist, be they mental or physical, are independently meant by words (and there obviously are words which do not have meaning in isolation), he can defend the notion of proposition. One thing I was a little uneasy about was that when Prof. Pahi's statement was being translated by Dr. Jha, it was stated as Russell's later view that not all words mean external objects, for one immediately would jump to the conclusion that some words stand for objects which do not have external reality. This is not Russell's view. His view rather is that if a word in isolation means an object at all, it means an external object. Otherwise the word does not mean any object at all, it has no meaning in isolation. This is what makes the position so strange and so interesting. For instance there is his famous opinion that a definite description like 'The present king of France' does not have any meaning in isolation; he even calls it a meaningless symbol, an incomplete symbol, which nevertheless contributes to the meaning of a sentence. But the Russell, who says this, does not believe in a proposition which is typically what is designated by or expressed by even a false sentence. A false sentence does not picture or does not stand for a fact, a state of affairs which obtains. But the minimum which the defender of a proposition has to say is that a false sentence stands for a proposition as much as a true sentence does. In the statement* we have before us, a most elegantly translated statement, this distinction has been made very clearly: there is a sentence, there is a fact and in between the two there is the proposition. And that is an opinion which Russell gives up when he drops the distinction between being and existence. Now the interesting questions is: is there a link between these two views? The moment Russell drops the distinction between being and existence and confines his talk to existent objects he also drops the notion of proposition. So I want to raise the question: whether for admitting propositions it is also necessary to admit objects other than real or existent objects. For otherwise what will be the designa of false sentences?

*The speaker is referring to the Sanskrit statement given in Introduction.

['गणितसिद्धान्ताः' इत्याख्ये ग्रन्थे रसेलमहोदयः बीइंग (being)-एक्ज़िस्टेन्स (existence) मध्ये भेदं करोति। इदमपि स्वीकरोति यत् प्रोपज़िशन इति (proposition) वाक्येन प्रकाश्यमानाः सन्तः सत्यं मिथ्या वा वस्तुदृष्ट्या भवन्ति। अनन्तरं बीइंग प्रोपज़िशन्समध्ये कृतं भेदं ते परित्यजन्ति। तथैव प्रोपजिशन्सः वाक्येभ्यो वस्तुभ्यश्चातिरिक्ता भवन्तीति स्वमतं जहाति। किमनयोर्विचारयोः कश्चन संबन्धोऽस्ति ? प्रोपजिशन् संबन्धिविचारस्य परित्यागे मिथ्यावाक्यविचारः कथं भविष्यति?]

Lath: I would like to ask a question regarding the distinction which Shāstrījī (Perī Sūryanārāyaṇa Śāstrī) has made between *bāhyārtha* and *bauddhārtha.* There seems to be one instance in the tradition itself where the distinction does not apply and that is Nāṭya. When Abhinavagupta and others discuss *nāṭya* they say that the knowledge which *nāṭya* gives rise to is neither doubt (*saṁśaya*) not illusion (*bhrama*) nor false *mithyā.* Now I would like to raise the question: how is *nāṭya* to be characterized? Is it *bāhyārtha* or *bauddhārtha*? It appears to me that *nāṭya* is a very ambiguous entity from this point of view and I would like reactions to this point.

[बाह्यार्थबौद्धार्थभेदः सूर्यनारायणशास्त्रिणा समाख्यातः । सम्यङ्‌मिथ्यासंशयभ्रमादिप्रतीतिभ्यो भिन्ना नाट्ये प्रतीतिरित्यभिनवगुप्तादीनां मतम्? तर्हि नाट्यप्रतीतिः किंरूपा भवतीति व्याख्यातुमवशिष्यते।

पाण्डुरङ्गी—पदार्थेषु बौद्धः पदार्थः, बाह्यः च पदार्थः इति यो विभागः कृतः तस्य मर्म न मया ज्ञातुं शक्यते, यतो हि नाट्यस्य यः अनुभवः स किं बाह्यरूपः, उत आन्तरः, उत ततोऽपि भिन्नः इति विचार्य तस्य स्वरूपं वर्णयितुं न शक्यते इति नाट्यशास्त्रेषु निरूपितम्।

लाठः—नाट्यस्य ज्ञानं न संशयात्मकं न तु भ्रमात्मकं न मिथ्यात्मकं न सदात्मकं वा इति उच्यते आलङ्कारिकैः।

पाण्डुरङ्गी— तत्र प्रायेण प्राशस्त्यमुखेन अर्थवादतया उक्तं स्यात् । तथापि शास्त्रिपादैः यदुच्यते स च अनुभवः कीदृशः? न सन्देहरूपः, न निश्चयरूपः, न भ्रमात्मकः इति तत्रैव उक्तम्। अतः नाट्यदर्शनेन यः अनुभवः भवति स च अनुभवः किंरूपः इति वक्तव्यम्। बौद्धो वा बाह्यो वा उभयात्मको वा।

सूर्यनारायणशास्त्री— आचार्याः, शब्दः कीदृशमर्थं बोधयतीति विवादविषयः । न तु प्रत्यक्षेण दृश्यमानस्य नाट्यस्य विषये अयं सन्देहः । 'क्लान्तः किं न मृतोऽथवा' इति श्लोके अनुभवं प्रदर्शयति । तत्र शब्दस्य प्रसक्तिः नास्ति खलु ।

सभासत्— नाट्यपठनेन भवति ।

सूर्यनारायणशास्त्री—नाट्यग्रन्थपठनं नाम शब्दः । तत्रविषये तु अस्मत् सिद्धान्त एवावशिष्यते । यदि केवलं प्रत्यक्षतया दुष्यन्तादिकं भूमिकां धृत्वा यः नटः नटति तत्र प्रात्यक्षिकं ज्ञानम् तत्तु इन्द्रियजन्यं ज्ञानं न तु शाब्दम् । अस्माकं विषयस्तु शब्देन यः बोध्यमानः अर्थः सः बाह्यरूपः उत बुद्धिपरिकल्पितो वा इति । भवदुक्तं नाट्यं नाम प्रात्यक्षिकं, इन्द्रियसन्निकर्षजन्यं ज्ञानं तु प्रत्यक्षम्, न तु शाब्दम् । तद्विषये भवतां प्रश्न एव नास्ति । नाट्यदर्शनेन संवादः, भ्रमः विकल्पो वा इति यदुच्यते यथानुभवं तत् स्वीक्रियताम् । न शाब्दः सः, तत्र अस्माकं प्रसक्तिरेव नास्ति । शब्दः कीदृशमर्थमभिधत्ते इति विषयः प्रस्तुतः । भवद्भिः तु प्रत्यक्षज्ञानम् अधिकृत्य उच्यते तत्सन्दर्भ एव नास्ति । अथ वाक्यार्थ इति उच्यते, अस्मत्सिद्धान्त एव अवशिष्यते । यदि लोके प्रत्यक्षेण दृश्यते किमपि वस्तु तन्नास्ति इति न ब्रूमः वयम् । यदि लोके अस्ति, तादृशमर्थं शब्दः बोधयति । तथा च, शब्दः सत्ताविशिष्टमेव अर्थं बोधयति इति सिद्धान्ते अभ्युपगम्यमाने 'नलः पूर्वम् आसीत्, इदानीं नास्ति, तर्हि नलशब्दवाच्यत्वं कथं तस्य नलस्य । अतः भवद्भिः उच्यमानः प्रश्नः प्रत्यक्षज्ञानमधिकृत्य कृतः । यदि कालिदासादिनाटकग्रन्थे पठ्यमाने यादृशं ज्ञानं जायते इत्युक्तं भवद्भिः तत्र अस्मत्सिद्धान्त एवावशिष्यते । यदि कश्चन लोकसिद्धोऽर्थः, स सत्ताविशिष्टो भविष्यति । अन्यथा तु इन्द्रलोकगमनं दुष्यन्तस्य वर्णितम् । इन्द्रलोकं प्रति मनुष्यः कथं गच्छति? अतः केवलं परिकल्पितमेव तत् । अतः शब्दाः बुद्धिसत्ताविशिष्टमर्थं बोधयति इत्येव अङ्गीकर्तव्यं खलु । उर्वशी आगत्य शकुन्तलाम् आनिनाय—–केवलं परिकल्पितोऽयमर्थः । तमेव बुद्धिपरिकल्पितमर्थमादाय शब्दः प्रवर्तते इति न कोऽपि संशयलेशोऽपि । अतः अस्मत्सिद्धान्त एव अवशिष्यते ।

परन्तु एकं वक्तव्यम् अस्ति—–रसेलपण्डितः नैयायिकः इति मम विश्वासः । कुतः? वाक्यार्थबोधे द्रव्यस्य प्राधान्यं अङ्गीकरोति । सः नैयायिकसिद्धान्तः खलु । मीमांसकः वैयाकरणो वा द्रव्यस्य मुख्यविशेष्यत्वं न अङ्गीकरोति । शब्दस्य सत्ताविशिष्टं वस्तु अर्थः इत्युक्तं भवति । भवतु नाम । प्रत्युत सः सिद्धान्तः अन्यथा अस्तु नाम । सः सिद्धान्तः सर्वैः अङ्गीक्रियते न वा इत्यत्र विप्रतिपत्तिः । एकपक्षमाश्रित्य प्रवृत्तः रसेलस्य सिद्धान्तः । किञ्च सर्वेऽपि लोकाः नैयायिकमतमेव आद्रियन्ते । कुतः? यथा इदानीं चलचित्रव्यवहारः । आकर्षति तत्शास्त्रम् । कुतः? किञ्चित्कारणमस्ति ।

पठितुः पाठयितुर्वा यथार्थज्ञानं तर्कशास्त्रे न भवति । साध्यतावच्छेदकं, साध्यतावच्छेदकावच्छेदकम् एवं सहस्रवर्षपर्यन्तं वक्ष्यमाणे कोऽपि अनुभवः जायते । परन्तु निष्कृष्य भवदुक्तस्य वचनस्य को वा अर्थः इत्युक्ते न कोऽपि जानाति । केवलम् आकर्षति । अतः रसेलपण्डितः नैयायिकः । मुख्यविशेष्यत्वं द्रव्यस्यैव अङ्गीकरोति । वस्तुतः सत्ताविशिष्टं पदार्थं शब्दः बोधयति इत्युक्तम् । सः प्रतितन्त्रसिद्धान्तः । अस्तु नाम । स सिद्धान्तः सङ्घटते न वा इत्युक्तौ तु सङ्ग्रामविषयः सः । नमो महद्भ्यः ।

[The point Mukund Lath made concerning drama and the problem of categorising it, found little response. Perī Sūryanārāyaṇa remarked that drama is not relevant to our discussion, for it does not produce *śābdabodha* (verbal cognition); it is an object of direct sense-perception. It is a different matter, however, when we *read* a drama. But the cognition that is produced in such a case readily falls within the purview of the grammarian's doctrine of mental entities.]

श्रीनिवासशास्त्री—देवदत्तः इति पदं संज्ञावाचकं, देवदत्तरूपं द्रव्यं वदति इत्येवात्र चिन्त्यते । अतः पदस्य अर्थः कः? गुणवाचकशब्दस्य । द्रव्यवाचकशब्दस्य संज्ञाशब्दस्य च अर्थः कः इति प्रश्नः । देवदत्त इति संज्ञाशब्दस्य कोऽर्थः? कुशलः इत्युक्तौ—–'कुशलः'—–गुणवाचकः शब्दः, तस्य कः अर्थः, इदानीं भवन्तः वदन्तु ।

तत्र शब्दानां कुत्र शक्तिः, शक्यः अर्थः कः, इति विचारः । तत्रापि विशिष्य संज्ञाशब्दानां, गुणवाचकानां च शब्दानां कस्मिन्नर्थे शक्तिः, शक्यार्थः कः इति विचारः प्रक्रान्तः वर्तते साम्प्रतम् । तत्र भगवता भाष्यकारेण चतुष्टयी शब्दानां प्रवृत्तिः जातिशब्दाः, गुणशब्दाः, क्रियाशब्दाः, यदृच्छाशब्दाश्च इत्युक्तं भाष्ये । यदृच्छाशब्देषु संज्ञाशब्दा अन्तर्भवन्ति । अर्थात् प्रवृत्तिनिमित्तं किमपि अनपेक्ष्य यदृच्छया स्वेच्छया कृताः संज्ञाः संज्ञाशब्दत्वेन अभिधीयन्ते, देवदत्त-डित्थ-डवित्थादयः । न तत्र देवेन दत्तः इति अवयवार्थस्य यौगिकस्य विवक्षा वर्तते । केवलं देवदत्त इति कस्यचित् नाम क्रियते । न तत्र कोऽप्यभिसन्धिः । यथा राम इत्यत्र रमैति इति वा रमन्ते योगिनो अस्मिन् इति वा रामः इति संज्ञाशब्दत्वेऽपि व्युत्पत्तिम् आश्रित्य प्रवृत्तिनिमित्तं किञ्चित् अवलम्ब्यैव शब्दः साङ्केतिकः कृतः । न तथा, न तादृशाः शब्दाः अत्र विवक्षिताः । ते खलु यौगिकाः शब्दाः । परन्तु केवलं डित्थ-डवित्थादयः देवदत्तादयः ये शब्दाः वर्तन्ते तेषां तावत् संज्ञाशब्दत्वेन व्यवहारः । तत्र संज्ञैव अर्थात् संज्ञा-व्यक्तिरेव तत्र बोध्यते । तत्र देवदत्तत्वं, तत्रापि जातिर्हि शक्यार्थका इति केषाञ्चिदभिप्रायः वर्तते । कथं वा तावत् एकस्यां व्यक्तौ कृतायां संज्ञायां जातिरिति वक्तुं शक्येत इति चेत् देवदत्तेऽपि तत्र कौमारावस्था, यौवनावस्था, वृद्धावस्था

इति अवस्थाभेदमाश्रित्य देवदत्तत्वं जातिरेव तत्र अभिधीयते इति कैयटः व्याख्याति। न सन्ति यदृच्छाशब्दाः, त्रयी शब्दानां प्रवृत्तिः इति पक्षान्तरं वर्तते। महाभाष्यकृता सोऽपि पक्षः तत्र उपस्थापितः। तत्र विमर्शकाश्च कथयन्ति——न सन्ति यदृच्छाशब्दा इति। न सन्ति एवं यदृच्छाशब्दाः इति भाष्यकारस्यैव वचनम्। परन्तु तेषां शब्दानां का गतिः विद्यते? अर्थबोधो भवति वा न वा इति चेत्, बोधः न भवति इति न ब्रूमहे। संस्कृतभाषायां तत्र साङ्केतिकाः शब्दाः नैव सन्ति। सर्वेऽपि यौगिकाः शब्दाः एव। संज्ञाशब्दा न सन्त्येव इति। ते च शब्दाः इतराभ्यः भाषाभ्यः आदृताः संस्कृतीकृताः इति नव्यानां विमर्शकानां केषाञ्चिदभिप्रायः वर्तते। इति चेत् कोऽभिप्रायः? तत्रापि तत्र न हि तावत् प्रवृत्तिनिमित्तं विहाय कश्चिदपि शब्दः कञ्चिदर्थमभिधत्ते इत्येव। त्रयी शब्दानां प्रवृत्तिः इति वदतां, न सन्ति यदृच्छाशब्दाः इति वदतां च आशयः एवमेव वक्तव्यः। तत्र गुणवाचकानां शब्दानां च गुणप्रतिपादकत्वं वर्तते एव गुणद्वारा। अतएव जातिशब्दाः, क्रियाशब्दाः, गुणशब्दाः सन्तीति उक्त्वा शुक्लः, नीलः, पीतः इत्येव उदाहृतं भाष्ये। अतः गुणशब्दाः ये वर्तन्ते तावत् ते पृथक् शुक्लः इति चेत् गुणवाचक एव शब्दः। यदा तावत् शुक्लो घटः, नीलो घटः इत्युच्यते तदानीं 'गुणे शुक्लादयः पुंसि, गुणिलिङ्गी तु तद्वति' गुणिवाचकत्वमपि अभ्युपगम्यते। गुणद्वारा गुणिनं बोधयति इति, गुणविशिष्टम् अर्थं बोधयति इति अत्रापि अर्थः कल्प्यते अस्माभिः वैयाकरणैः।

Pandurangi: Pandit Śrīnivāsa Aiyaṅgāra in answer to two questions raised by Russell or rather the two positions taken up by Russell explains the Vaiyākaraṇa position. So far as words like 'Devadatta' are concerned they are regarded as *saṁjñā-śabda* or *yadṛcchā-śabdas* in grammar. And it is held that they do designate the persons concerned. Therefore this view more or less agrees with Russell's view. For Russell also they are *dravya-vācaka* or *vyakti-vācaka*.

So far as words like '*kuśala*' are concerned, the Vaiyākaraṇa view is that they are *guṇa-vācaka* and this view also agrees with Russell's view. But a section of *Vaiyākaraṇas* is of the view that all words are *jāti-vācaka* including the *yadṛcchā-śabdas* or *saṁjñā-śabdas* as well as *guṇa-vācaka-śabdas*.

Thus the majority of Vaiyākaraṇas agree with Russell in holding that words like 'Devadatta' convey *dravya* and words like '*kuśala*' convey *guṇa*, though a section of them holds that all words are *jāti-vācaka*.*

* Śrīñivāsa Śāstri also said: The Naiyāyikas think that all words stand for jātis (universals). Individuals such as Devadatta are also *jatis*, because Devadatta is, in truth, not one entity but a conglomeration of many entities: consisting of the child Devadatta, the young Devadatta, the old Devadatta etc. These constitute distinct entities because the body of the young Devadatta, is totally different from that of the child Devadatta, every cell in the body being new. Similarly the old Devadatta is quite distinct from the young Devadatta. Thus in referring to the individual Devadatta, we actually refer to a *jāti*.

Guest: Does the word 'white' stand for the white-(ness) of any white thing or the white-(ness) of the particular white thing which is under reference or any white thing whatsoever?

Pandurangi: This depends on how the word is being used. If it is used as an adjective as in 'this white pot' it stands for the colour of that particular object. But if you use it in isolation, just *śukla*, then it stands for the white quality of all.

Guest: All or any?

Pandurangi: When you use it as a substantive it refers to all. If you use it as an adjective it stands for the quality of that particular thing which is indicated by the corresponding substantive.

With regard to the question 'all or any?' it must be understood that when we say 'all' we mean 'any'. For 'all' cannot be taken to mean all taken together; 'all' can only mean 'any of them'.

Guest: Any or every?

प्रह्लादाचार्यः—तत्र न्यायमते तावत् देवदत्तादि-संज्ञा-शब्दानां तत्तद्व्यक्तित्वावच्छिन्ने शक्तिः। देवदत्तः इत्युक्तौ तद्व्यक्तिं बोधयति। तन्निष्ठः तद्व्यक्तित्वधर्मोऽपि तत्र बोध्यते। देवदत्तत्वं जातिः न भवितुमर्हति। यद्यपि उक्तं तत्र बालः देवदत्तः, युवा देवदत्तः, वृद्धः देवदत्तः——एषु देवदत्तेषु विद्यमानं देवदत्तत्वं जातिः भवतीति, परन्तु बालः देवदत्तः मृतश्चेत्, स युवा न भवति चेत्, युवा देवदत्तः नास्त्येव। बहुषु, अनेकेषु धर्मिषु विद्यमानः कश्चन धर्मः जातित्वेन ग्रहीतुं शक्येत। तादृशी वस्तुस्थितिः नास्त्येव न्यायमते। संज्ञाशब्दाः तद्व्यक्तिं वाचयन्ति, तद्व्यक्तित्वरूपधर्मविशिष्टं वदन्ति इत्येव तेषामभिप्रायः। एवं कुशलादिशब्दाः। तत्र कौशल्यं नाम किं तद् विचारणीयम्। कुशलत्वविशिष्टं बोधयति कुशलशब्दः।

कौशल्यं नाम प्रतिभावत्त्वम् । प्रतिभावान् कुशलः इति अभिप्रायेण कुशल इति व्यवह्रियते तर्हि तत्र प्रतिभा नाम बुद्धिः, जातिर्न भवति । यद्यपि नैयायिकैः 'जात्याकृतिः व्यक्तयः पदार्थाः' इत्येवं न्यायसूत्रेण जात्याकृतिविशिष्टो व्यक्तिः पदेन बोध्यते इति उच्यते परन्तु सामान्यतः इयमुक्तिः स्यात् । सर्वत्र एवं वक्तुं न शक्यते । जात्यवाचका अपि शब्दाः सन्ति । तत्र शुक्लशब्दः गृहीतः । शुक्ल इति शब्दः द्रव्यवाचकोऽपि भवति गुणवाचकोऽपि भवति इत्युक्तम् । यदा शुक्लशब्दः द्रव्यवाचको भवति, 'शुक्लः घटः' इत्युच्यते । तत्र शुक्लत्वं नाम किम्? शुक्लत्वं नाम शुक्लरूपम् । शुक्लरूपम् च गुणः । एवञ्च गुणविशिष्टं वस्तु बोधयति तत्र शुक्लशब्दः । शुक्लत्वं नाम शुक्लरूपं तत्र । शुक्लः घटः इत्युक्तौ शुक्लरूपविशिष्टः घटः । अस्मिन् घटे यत् शुक्लरूपं वर्तते न तत् शुक्लरूपं सर्वत्र । शुक्लरूपं जातित्वेन ग्रहीतुं न शक्यते । शुक्लरूपाणि शुक्लवस्तुषु भिद्यन्ते । तस्मात् शुक्लं तत्र जातिर्न भवति किन्तु गुण एव । परन्तु गुणवाचकः शुक्लरूपः इति गृह्यते । शुक्लं रूपम् इत्यत्र । सर्वेषु शुक्लरूपेषु शुक्लत्वं नाम काचन जातिः अङ्गीक्रियते नैयायिकैः । एवं च शुक्लशब्दः गुणवाचकश्चेत् जातिविशिष्टवाचकः, द्रव्यवाचकश्चेत् गुणविशिष्टवाचकः इति तत्र व्यत्यासः तैः क्रियते इत्येवं मन्ये ।

Pandurangi: I am now only summarising what Shri Prahlādācārya has said. Though according to one of the Nyāya *sutras* *jāti*, *ākṛti* and *vyakti* constitute the meaning of a word, the emphasis is on *vyakti*. Shri Prahlādacārya has argued against the meaning of a word being taken as *jāti* rather than elaborating the Nyāya position as a whole, which I hope he will do later.

He presented the Nyāya view that a *saṁjñā* word like 'Devadatta' cannot be treated as *jāti-vācaka* on the ground that it refers to various phases of Devadatta like young Devadatta, old Devadatta, etc. Secondly he argued that a *guṇa-vācaka* word like *śukla* cannot be taken in the way the Vaiyākaraṇas do. As an adjective (as used in '*śuklaḥ ghaṭaḥ*'), it refers to a particular colour inhering in the *ghaṭa* which is being referred to and not to the white colour in general. But when used in isolation it refers to the white colour in general.*

*Prahlādacārya also raised an objection to the Nyāya view of conceiving the individual Devadatta as a *jāti*. Supposing, he asked, Devadatta dies while still a child, how, then, shall we be able to attach *jāti*hood to him? The word 'Devadatta' would then refer to an individual. It was this point to which Śrīrāma Pāṇḍeya took great objection.

श्रीरामपाण्डेयः—न्यायसिद्धान्ते चैत्रत्वं न जातिः इति न अद्यावधि मया श्रुतम् । चैत्रत्वं जातिरेव । यतो हि यथा प्रयुक्तं–'चैत्रो जातः मृतः' । कुमारावस्थायां वर्तमानो वा युवावस्थायां वृद्धावस्थायां वा यदा जातो मृतः तदा कथं भेदः स्थापयितुं शक्यते? अनेकेषु वर्तमाना जातिर्भवति । किन्तु एकस्मिन् देवदत्ते म्रियमाणेऽपि कश्चन अन्यः देवदत्तः यदा कुमारावस्थायां, बाल्यावस्थायां युवावस्थायां वृद्धावस्थायामवतिष्ठते तदा किं चैत्रत्वं द्रव्यत्वं जातिः भवति, न? इति न्यायसिद्धान्ते नास्ति । देवदत्तत्वं चैत्रत्वं जातिरेव । अतएव मीमांसकैः उच्यते सर्वेऽपि जातिवाचकाः । यथा भवता उच्यते, गुणप्रवृत्ति-निमित्तकः शुक्लः शब्दः 'शुक्लो घट' इति उच्यमाने शुक्लरूपवत् घटः, शुक्लाभिन्नः घटः इत्यपि बोधः जायते । अभेदसंसर्गावच्छिन्नशुक्लत्वावच्छिन्नप्रकारताकघटत्वावच्छिन्नविशेष्यताको बोधः भवति । शुक्लपदार्थेन सह घटस्य अभेदोऽपि जायते । अतः तत्र शुक्लशब्दः गुणिवाचकः । किन्तु जातिसमवायः सम्बन्धस्य प्रत्येकपदानां नार्थः अपि तु जातिप्रकृत्यनिमित्तका यावन्तः शब्दाः तेषां पदानां एव ते अर्थाः, जातिः समवायः व्यक्तिश्च । किन्तु आकाशत्वं न जातिः, अतः तस्य पदस्य अर्थः न हि जातिः न वा समवायः, किन्तु यथा चतुष्टयी शब्दानां प्रवृत्तिः इति तैः उक्तम् जातिवाचकाः, गुणवाचकाः क्रियावाचकाः यदृच्छावाचकाः । यदृच्छावाचकेषु संज्ञावाचकाः शब्दाः आयान्ति । तत्र जातिर्न विद्यते इति कैरपि नैयायिकैः अङ्गीकृतम् इति अस्माभिः समर्थ्यते चैत्रत्वं जातिरेव ।

[Reacting strongly to Prahlādacārya's remarks, Paṇḍeya asserted the 'official' Nyāya view that individuals such as Devadatta do form a *jāti*. However, modifying his earlier stand, he added that the meaning of *every* word need not be *jāti*, *vyakti* and *samavāya*. The word '*ākāsa*', for instance, does not stand for a *jāti* since *ākāśatva* is not a *jāti*.]

श्रीनिवासशास्त्री—अनेकानुगतः धर्मः इत्युक्त्वा देवदत्तत्वं जातिः वक्तुं शक्यते इति कश्चन पक्षः स एव वा अङ्गीकर्तव्यः । अथवा ते कथमुपपादयन्ति—देवदत्तनामकः कश्चन बालकः उदभूत् सः बाल्ये एव मृतः । द्वितीयावस्थां नैव प्राप्तः । बाल्येऽपि तं देवदत्त इत्येव वयमवदाम परन्तु द्वितीयावस्थां नैव आगतवान् स । तर्हि तत्र देवदत्तत्वप्रकारकं देवदत्तविशेष्यकं ज्ञानमस्माकमभूत् । तदानीं देवदत्तत्वं जातिः इति कथं वक्तुं शक्यते? अतः देवदत्तत्वं न वयं जातिमङ्गीकुर्मः इति ते वदन्ति । ततः समीचीनः स अभिप्रायः इत्यहं मन्ये ।

बदरीनाथशुक्लः—देवदत्तशब्दस्य कोऽर्थः, कुशलशब्दस्य कोऽर्थः इत्येव विवादः विद्यते । तत्र देवदत्तशब्दस्य एकः अर्थः रसेलमतानुसारेण उक्तः यत् देवदत्तशब्दस्य

अर्थः देवदत्तनामकव्यक्तिविशेषः, देवदत्त इति नाम धारयन् यः विशेषः स देवदत्त इत्युच्यते । एतन्मतानुसारेण देवदत्त इति नामैव देवदत्तशब्दस्य प्रवृत्तिनिमित्तम् । देवदत्तनामा यः स देवदत्तः । परन्तु नैयायिका इत्थं मन्यन्ते––देवदत्तशब्दः द्विधा श्रूयते 'देवदत्तः स्थूलः' 'देवदत्तः कृशः' इति यत्र देवदत्तशब्दः शरीरमभिवदति। यतो हि कार्श्यं स्थौल्यं वा शरीरगतधर्मः न तु आत्मगतः धर्मः। 'देवदत्तः जानाति' इत्येवमपि उच्यते । ज्ञानाश्रयत्वं न देवदत्तशरीरस्य किन्तु देवदत्तात्मनः वर्तते । अतएव देवदत्तशब्दः आत्मन्यपि प्रयुज्यते, कुत्रचित् स्थलेषु शरीरेऽपि प्रयुज्यते––देवदत्तः स्थूलः कृशः इत्यादिस्थलेषु । अतएव इदं विचारणीयं भवति यत् देवदत्तशब्दस्य कोऽर्थः? तर्हि यथा उच्यते यत् देवदत्तशब्दस्य प्रवृत्तिनिमित्तं तत्तद्व्यक्तित्वम् इति अनया रीत्या । तस्यां रीतौ इदं गौरवमायाति यत् बाल्यादारभ्य वृद्धावस्थापर्यन्तं यावन्तो देवदत्तदेहाः भवन्ति, अनेके भवन्ति ते सर्वे । बालदेहोऽपि देवदत्त इति उच्यते । तर्हि यदि देवदत्तपदस्य प्रवृत्तिनिमित्तं तद्व्यक्तित्वं स्यात् तर्हि विभिन्नदेवदत्तव्यक्तिनिष्ठाः तद्व्यक्तित्वधर्माः, तद्विशिष्टाः देवदत्तपदस्य शक्याः स्युः, तर्हि तद्व्यक्तित्वे गौरवं स्यात् । यदि बाल्यादारभ्य वृद्धावस्थापर्यन्तं विभिन्नेषु देहेषु एका देवदत्तत्वजातिः अङ्गीक्रियते तर्हि एका जातिः देवदत्तशब्दस्य प्रवृत्तिनिमित्तं भवति, प्रवृत्तिनिमित्ते लाघवं भवति । अनया रीत्या नैयायिकाः वदन्ति देवदत्तादिशब्दानां प्रवृत्तिनिमित्तं जातिः न तु तत्तद्देहगतं तत्तद्व्यक्तित्वम्, अनेकेषां तत्तद्व्यक्तित्वानां प्रवृत्तिनिमित्तत्वकल्पनायां गौरवात् । यद् भवद्भिः उक्तं यत् कश्चन बालकः उत्पन्नः तुरीयावस्थां प्राप्तः । तत्र इदं विचारणीयम् कश्चन बालकः, कश्चन युवा, कश्चन वृद्धः । परन्तु यस्मिन् क्षणे कश्चन बालकः जायते तत्क्षणादेव तस्य शरीरस्य विकासो वा भवति ह्रासो वा भवति । तत्क्षणादेव भवति। एतत् कथमपि न भवति यत् विकासः ह्रासो वा न भवति । तर्हि यदि सः क्षणद्वयमपि जीवति, क्षणत्रयमपि जीवति तदापि तावन्मध्ये तदीये देहे विकासः ह्रासो वा भवत्येव । अतएव इदं मया स्थापितं वर्तते यत् देवदत्तत्वादिकं लाघवात् जातिः । सा जातिः यदि शरीरनिष्ठा तर्हि देवदत्तशब्दः शरीरपरः स्यात्, तर्हि देवदत्तः जानाति इत्यत्र कथं सङ्गतिः स्यात्? तर्हि अस्मिन् प्रसङ्गे उच्यते, अनया रीत्या वक्तुं शक्यते––देवदत्तशब्दस्य प्रवृत्तिनिमित्तं देवदत्तत्वजातिः । परन्तु प्रवृत्तिनिमित्ततावच्छेदकः, शक्यतावच्छेदकतावच्छेदकः सम्बन्धः कः इति विचारणीयम् । तर्हि समवायश्वासविशिष्टचेष्टासाधारणचेष्टानुकूल-कृतिमच्चेष्टाककृतिमदन्यतरसम्बन्धेन देवदत्तत्वजातिविशिष्टः देवदत्तशब्दस्य अर्थः । तर्हि देवदत्तशब्दस्य प्रवृत्तिनिमित्तं देवदत्तत्वजातिः । परन्तु प्रवृत्तिनिमित्ततावच्छेदकसम्बन्धः अन्यतरसम्बन्धः । अनया रीत्या देवदत्तशब्दस्य शरीरपरत्वमपि विद्यते, आत्मपरत्वमपि विद्यते । देवदत्तादिना सर्वेषां सङ्गतिर्भवति । देवदत्तत्वस्य जातित्वमपि सार्थकं

भवति । कुशलशब्दस्य यदुच्यते––तर्हि कुशलशब्दः नीलादिशब्दसमानः । तर्हि नीलपदं नीलरूपमपि बोधयति, नीलरूपवदपि बोधयति । 'नीलो घटः' इत्यत्र नीलरूपवन्तं बोधयति, 'नीलं रूपम्' इत्यत्र रूपम् बोधयति । इदानीमिदं विचारणीयम् यत् नीलशब्दस्य नीलरूपे शक्तिः, नीलरूपवति वा शक्तिः, उभयत्र वा शक्तिः । यदि उभयत्र शक्तिः कल्प्यते तर्हि नानार्थकत्वमायाति, गौरवं भवति । अतएव नीलशब्दस्य शक्तिः वस्तुतः नीलत्वजातिविशिष्टेऽर्थे । रूपत्वजात्या या नीलत्वजातिः तद्विशिष्टे नीलरूपे नीलपदस्य शक्तिः । यत्तु नीलपदं नीलवति वर्तते तत्र नीलपदं लाक्षणिकम् इति नैयायिकानां सिद्धान्तः । 'नीलो घटः' इत्यत्र नीलपदं लाक्षणिकम् । अनयैव रीत्या कुशलशब्दः बुद्धिवदर्थकः । 'देवदत्तः कुशलः' इत्यस्य अर्थः देवदत्तः बुद्धिमान् । तर्हि कुशलशब्दस्य प्रवृत्तिनिमित्तं बुद्धिः । तर्हि अत्रापि अनया रीत्या तु न वक्तुं शक्यते यत् कुशलशब्दस्तु वस्तुतः गुणप्रवृत्तिनिमित्तकः । यतो हि यथा नीलशब्दस्य नीलरूपेऽपि प्रयोगः भवति तथा कुशलशब्दस्य बुद्धौ प्रयोगो न भवति बुद्धिमत्येव भवति । अतएव कुशलशब्दस्तु बुद्धिप्रवृत्तिनिमित्तिक एव शब्दः अर्थात् गुणप्रवृत्तिनिमित्तकः शब्दः तर्हि कुशलशब्दः गुणप्रवृत्तिनिमित्तकः । इदानीं भवतां यः प्रश्नः वर्तते यत् कुशलशब्दः सामान्यशब्दः, अर्थात् यावन्तः बुद्धिमन्तः तेषां सर्वेषां बोधकः कुशलशब्दः अथवा कुशलशब्दः बुद्धिमद्विशेषस्य बोधकः? तर्हि भवद्भिः समाहितं यत् कुशलशब्दः सामान्यतस्तु बुद्धिमत्सामान्यस्य बोधकः, परन्तु सः कुशलशब्दः विशेषयोगेन विशेषव्यक्तिपरः भवति । परन्तु अयं प्रश्नः क्रियते–– कुशलशब्दः वस्तुतः सामान्याभिधायी विशेषाभिधायी वा? तर्हि इदमेव उत्तरम् उचितं भवति यत् कुशलशब्दः सामान्याभिधायी । इदमेव शास्त्रीयं मतं व्युत्पादयितुं शक्यते ।

[Badrīnātha Śukla, defending the Nyāya view that 'Devadatta' refers to a *jāti* argued: even if Devadatta dies just after being born he would have survived for two or three moments. And since the body constantly changes, this would result in his having a new body in the second moment of his existence and another one in the third, so we could speak legitimately of the *jāti* Devadattatva. Accepting *jāti*, he said, results in *lāghava* (intellectual parsimony), for, otherwise one would need a new name for every new physical change in Devadatta.

He, however, raised a question: when we make a statement like, 'Devadatta knows', the Devadatta we refer to is not the changing Devadatta's body, but Devadatta's *ātman*. For knowledge inheres in the *ātman*, not the body. How do we explain such

a use of the word 'Devadatta', keeping it in line with its reference to a *jāti*? The Devadatta *ātman* does not change like the Devadatta-body. He proposed an answer, suggesting the following two meanings of the word 'Devadatta':

1. The word 'Devadatta' refers to a universal inhering in a particular series of ordinary (involuntary) bodily actions qualified by breathing, which are favourable to voluntary bodily actions.
   Or
2. It refers to a universal inhering in a particular series of voluntary bodily actions.

This would make both the Devadatta body and the Devadatta *ātman* referents of 'Devadatta'. It is *ātman* (in which *prayatna* inheres) which makes an action made by the Devadatta body voluntary.

Regarding property words such as '*kuśala*', he said, '*kuśala*' is like '*nīla*'. '*Nīla*' can mean 'the colour blue' or 'a thing which has the colour blue'. But a word cannot have two denotations (*śaktis*), for that creates *gaurava* (intellectual cumbrousness). The best way out is to accept '*nīla*' as primarily referring to the *jāti* 'blueness'; its meaning as '*nīlavat*', 'something that has the colour blue', is indirect, through *lakṣaṇā*.]

सूर्यनारायणशास्त्री—आचार्यैः महाभाष्यमुदाहृतम्—चतुष्टयी शब्दानां प्रवृत्तिरिति, त्रयी शब्दानां प्रवृत्तिरिति। चतुष्टयी शब्दानां प्रवृत्तिः इति पक्षे संज्ञाशब्दाः शक्ताः। शक्त्या व्यक्तिविशेषं बोधयन्ति। 'देवदत्त' शब्दः देवदत्तव्यक्तिं बोधयति। यथा गवादिशब्दानां व्यक्तौ शक्तिस्वीकारे आनन्त्यं गौरवं च, न तथा अत्र अस्ति। अतः देवदत्तव्यक्तिमेव बोधयति। एवं शक्ता एव संज्ञाशब्दा इति सिद्धान्तः। त्रयीपक्षस्तु मुख्यसिद्धान्तः भाष्यकारस्य। तत्पक्षे संज्ञाशब्दानां शक्तत्वं वा नास्ति, लाक्षणिकत्वं अस्ति। यथा देवदत्त इति शब्दः। 'तस्य भावः' इति सूत्रस्य भाष्ये अयं वृत्तान्तः। देवदत्त इति शब्दः लाक्षणिकः खलु, न तु शक्तः। कुतः? संज्ञाशब्दा न सन्त्येव। अतः इतः पूर्वं यः कश्चन देवदत्त आसीत् तेन या क्रिया कृता यश्च गुणः तत्र वर्तते तादृशी क्रिया, तादृशः गुणः अत्र अस्तीति कृत्वा तत्पूर्वपरव्यक्तिगतक्रियाविशेषं गुणविशेषं अत्र आरोप्य लाक्षणिकोऽयं प्रयोगः इति सिद्धान्तितं भाष्ये। तर्हि तत्र कथम् इत्युक्ते ततोऽपि पूर्वं यः कश्चन देवदत्तः आसीत् एवं लाक्षणिकः प्रयोगः, संसारस्य अनादित्वात्। भाष्यवृत्तान्तः अयम्। पश्यन्तु—घटस्य भावः घटत्वम् अत्र व्यक्त्यपेक्षया घटत्वमतिरिक्तो धर्मः वर्तते तत् प्रवृत्तिनिमित्तम्। घटस्य

भावः घटत्वम्। तथा देवदत्तस्य भावः देवदत्तत्वम् इत्युक्ते व्यक्तिव्यतिरिक्तस्य अर्थान्तरस्य अभावात् कथं तत्र चयः इति आक्षिप्य भाष्यकार एवं निर्णयं चकार—पूर्वतनडित्थः पूर्वतनदेवदत्तो वा काञ्च क्रियां यं गुणं वा करोति तादृशगुणं वा क्रियां वा अत्र दृष्ट्वा तद्गुणारोपेण एष देवदत्तः इत्युक्तम्। प्रथमकल्पिके तर्हि कथम्? प्रथमकल्पे यः कश्चन देवदत्तः आसीत् तत्र का गतिः इत्युक्ते यथा काथञ्चित्कप्रयोगः इत्युक्तम्। नैयायिका आचार्याः—एकैव व्यक्तिः विषयिताद्वयेन भासते। प्रकारत्वाख्य-विषयितया विशेषत्वाख्यविषयितया च। विशेषत्वाख्य-विषयितया भासमाना व्यक्तिः शब्दार्थः। प्रकारतया भासमाना 'त्व' प्रत्ययार्थः। भवद्भिरुक्तं संज्ञाशब्दानां शब्दप्रवृत्तिनिमित्तकत्वमिति। स एव सिद्धान्तः। एवं च त्रयीपक्षे संज्ञाशब्दाः लाक्षणिकाः। चतुष्टयीपक्षे शक्ताः शब्दाः इत्येव निर्णयः।

कुशलशब्दोऽपि लाक्षणिक एव। कुतः? कुशलः कुशान् लाति इति कुशलः—इति वाच्यार्थः। कुशलत्वं अस्ति इत्युक्ते कुशलवनकर्तृत्वं भवति इत्यर्थः लभ्यते। स एव अर्थो विवक्षितो वा? अत्र कर्मणि अयं कुशलः इत्युक्ते कार्यकरणे दक्षः इत्यर्थः लोके अवगतः, न तु कुशान् लाति इति गृह्णाति इति कुशलः इत्यर्थः। एवमेव लावण्यवती इत्युक्तम्। लवणस्य विकारः लावण्यम् इति कथं वा? ध्वन्यालोके निर्णेष्यति—लावण्यकुशलादिशब्दाः लाक्षणिकाः, न तु केवलं शक्ताः। एवं हास्या एव मानुष्याः स्युः प्रयोक्तारोऽपि हास्याः स्युः। लवणस्य विकारः लावण्यं, कुशान् लाति इति कुशलः इति को वा प्रयुङ्क्ते। अतः कुशलशब्दः शक्त्या कुश-कर्मक-लवणकर्तारं बोधयति। लक्षणया तु सः कर्मकरणे सामर्थ्यवान् इति अर्थं बोधयति। एवञ्च अयमपि शब्दः लाक्षणिक एव भवति। एवञ्च धर्मबोधकशब्दः इत्युक्ते शुक्लमहोदयैरुक्तं नैयायिकमते शुक्लादिशब्दाः गुणे शक्ताः गुणिनि लाक्षणिकाः। वैयाकरणमते तु उभयत्रापि शक्ताः। तेषु प्रमाणं 'गुणे शुक्लादयः पुंसि, गुणी लिङ्गीस्तु तद्वति' इति। तद्वति इति लाक्षणिकः प्रयोगः इति नैयायिका वदन्ति। एवञ्च धर्मबोधकशब्देषु कुशलत्वविशिष्टः इत्युक्ते लक्षणया अत्र कौशल्यं भासते। यः कुशलत्वविशिष्टः सः कुशलः इत्युक्तं भवति। एवञ्च धर्मबोधकशब्देषु धर्मविशिष्टे लक्षणैव, न तु शक्तिः। संज्ञाशब्देषु तु त्रयी गतिः। सिद्धान्तपक्षे तु लाक्षणिकत्वमेव संज्ञाशब्दानां, न तु शक्तत्वं इति भाष्यकारनिर्णयः। स्पष्टं चैव लघुमञ्जूषायां विस्तरेण प्रपञ्चितम्। यदि एकः दिवसः मयि निक्षिप्यते तं सर्वं तदा प्रकटीकरोमि।

[Sūryanārāyaṇa argued that names *can* refer to particular individuals. The various states of an individual can be made the basis of conceiving a *jāti* only *after* an individual is first created as a particular object. But at the first instance of its creation, *jāti* cannot be the basis of referring to it and giving it a name. The

initial name-giving can only be arbitrary (*kathaṁcitkaprayoga*) and must mean a particular, not a *jāti*.]

Pandurangi: I will summarise the points that were made by the preceding speakers. One issue that was considered was: does a proper name like Devadatta refer to an individual or does it convey a class notion, a *jāti*. Vaiyākaraṇas are divided on this issue. Some of them hold that a proper name refers to an individual but others maintain that it conveys a class-notion. Prahlādācārya argued that a proper name cannot be treated as standing for a *jāti* on the ground that it refers to young Devadatta and old Devadatta and therefore to (any one of) many Devadattas.

श्रीनिवासशास्त्री—जातिप्रवृत्तिनिमित्तकः शब्दः, संज्ञाप्रवृत्तिनिमित्तकः शब्दः, क्रियाप्रवृत्तिनिमित्तकः शब्दः, गुणप्रवृत्तिनिमित्तकः शब्दः इति चतुर्विधः शब्दः । प्रवृत्तिनिमित्तम् इत्यस्य शक्यतावच्छेदकम् इत्यर्थः । शक्यतावच्छेदकं पदार्थे अन्तर्भवति, पदवाच्यं भवति । तथा च संज्ञां शक्यतावच्छेदिकां कृत्वैव देवदत्तशब्दः प्रयुज्यते । सः बाले एक एव भवतु, वैलक्षण्यं मा भवतु, तत्र संज्ञा वर्तते एव । संज्ञां शक्यतावच्छेदिकां स्वीकृत्यैव संज्ञा-प्रवृत्ति-निमित्तकः शब्दः प्रयुज्यते इति नैयायिक-सिद्धान्तः ।

Rege: One of the issues that came up yesterday was: whether a proper name which is used for referring to an individual can also be regarded as a general term, a term standing for a *jāti*. It was argued that even if Devadatta lived for a few seconds, the same name 'Devadatta' will have to be applied to the same existent on more than one occasion, or the same name will have to be applied to more than one existent. And thus 'Devadatta' is a *jāti*-term. But there may be some difference between a proper name and a *jāti*-term. A proper name is used to refer to the same individual in different contexts or on different occasions, while a term like '*ghaṭa*' is used to refer to similar things and not necessarily the same thing. Is this difference noted in the Nyāya view?

The second question is: Is it the Nyāya view that the meaning of the *pada* 'Devadatta' is the individual, the man to whom the *pada* is used to refer? If it is, then one of the objections to this view is that it follows from it that statements like 'The meaning of the *pada* 'Devadatta' is fat or died yesterday' can be asserted as true and this sounds odd.

[रेगे—ममास्ति प्रश्नद्वयम्—देवदत्तादियदृच्छाशब्दास्तामेवैकां व्यक्तिमभिप्रयन्ति । घटादिशब्दास्तु सदृशपदार्थान् बहूनभिदधति ? किमयं भेदो न्यायशास्त्रे विचारितः ?

यदि संज्ञाशब्दस्य देवदत्तस्य देवदत्तात्मिका व्यक्तिरेवार्थस्तर्हि देवदत्तपदस्यार्थः उपचितो मृतो वा इत्यप्यभिधातुं सुशकम् । इदं विचित्रं प्रतिभाति ।]

सूर्यनारायणशास्त्री—शब्दानां शक्तिः व्यक्तौ । यथा मीमांसका वदन्ति—गवादिशब्दानां गोव्यक्तौ स्वीकारे आनन्त्यं व्यभिचारश्च इति । न तथा प्रकृतिः । कुतः ? देवदत्तशब्देन उच्यमाना व्यक्तिः एकैव । अतः आनन्त्यं नास्ति, व्यभिचारोऽपि नास्ति । यदि तु त्रयी शब्दानां प्रवृत्तिः इति सिद्धान्तपक्षः आश्रियते तदा न शक्तत्वं तेषाम् । किन्तु पूर्वपूर्वदेवदत्तगतक्रियागुणादिकं यः करोति तत्क्रियां तद्गुणं वा अत्र आरोप्य एष शब्दः प्रयुज्यते इति भाष्यम् । यः पूर्वपूर्वडित्थः इत्युक्ते पूर्वपूर्वः डित्थः यो वर्तते तेन या क्रिया कृता यश्च गुणः तमत्र आरोप्य प्रवर्तयामः इत्युक्तम् । अनन्तरं प्रश्नः—प्राक्कल्पिके तर्हि कथम् ? प्रथमकल्पे प्रथमः देवदत्तः आसीत् प्राथमिकः । तत्र आरोपस्य किं वा निमित्तम्—इत्युक्ते कार्थंचित्कप्रयोगः इत्युक्तं भाष्ये 'तस्य भाव' इति सूत्रे । नात्र देवदत्त-तुल्यवृत्तिविषये प्रश्नः भवद्भिः क्रियते—देवदत्तशब्दस्य प्रयोगः कथम् ? कुतः ? तत्र न जातिः, नापि गुणः, नापि क्रिया ? जातिर्गुणः क्रिया इति प्रधानपदार्थत्रयम् । माघो वदति—

असम्पादयितां कश्चिदर्थं जाति-क्रिया-गुणैः ।
यदृच्छाशब्दवत् पुंसां संज्ञायै जन्म केवलम् ॥

अयं यदृच्छाशब्दवतो दृष्टान्तः कथितः । तत्र जातिर्नास्ति, क्रियापि नास्ति, गुणोऽपि नास्ति; केवलं व्यक्तिबोधकः स शब्दः । तत्र शब्दस्य प्रवृत्तिनिमित्तं नान्यतः अस्ति । कथम् इत्युक्ते अथ नैयायिकरीतिः आश्रिता भाष्यकारेण । एकैव व्यक्तिः प्रकारत्वाख्यविषयितया विशेषत्वाख्यविषयितया च बोध्यते । प्रकारत्वाख्यविषयितया बोध्यमाना व्यक्तिस्तु अप्रत्ययार्थप्रकारो भवति । तमेवं धर्मं स्वीकृत्य शब्दः प्रवर्तते इत्युक्तम् । एषा रीतिः गवादिशब्देषु नास्ति इति कृत्वा कार्थंचित्क इति शब्दप्रयोगः । गत्यन्तराभावाद् एषा रीतिः आश्रिता इत्युक्तम् । एषा रीतिः भाष्यकारस्य । आचार्याः, उक्तं पूर्वेद्युः सर्वे शब्दा जातिबोधका इति । तत्र इयमुक्तिः काव्यप्रकाशे 'जात्यादिर्जातिरेव वा' इति कारिका । जात्यादिः प्रवृत्तिनिमित्तम् । तथा सूत्रे महाभाष्यकारः प्रमाणयति । अनन्तरं जातिर्वा । सर्वेषां प्रवृत्तिनिमित्तं जातिरेव इत्युक्तम् । तं पक्षमाश्रित्य आचार्या अब्रुवन् । तत्र क्रमादिशब्दविषये न विप्रतिपत्तिः । सर्वेऽपि जातिबोधका इति अङ्गीकुर्वन्ति । शुक्लादिगुणशब्दविषये विप्रतिपत्तिरस्ति । शुक्लः गुणः एकः अनेको वा इत्युक्ते 'अतिशायिने तमप्' पञ्चमे-

ऽध्याये सूत्रभाष्ये अनेके पक्षाः प्रतिपादिताः । आश्रयभेदेन शुक्लगुणः भिद्यते इति एकः पक्षः । आश्रयभेदेन भिद्यतां नाम शुक्लं वस्त्रम्, 'शुक्लः' 'पुरुषः' 'शुक्ला गौः' इति अनेकव्यक्तिषु शुक्लशुक्ल इति अनुगताकारप्रतीत्या शुक्लत्वं नाम जातिः अङ्गीक्रियते––इति गुणशब्दबोधकस्य जातिबोधकत्वमङ्गीकृतम् । क्रियाशब्दप्रवृत्तिनिमित्तस्थलेऽपि गुणतण्डुलादिभेदेन पाकानां भिन्नत्वात् तत्र अनुगतप्रतीत्या क्रियाशब्दा जातिबोधका भविष्यन्ति––इति जातिगुणविषये क्रियासिद्धविषये प्रतिपाद्य अनन्तरं किं वदति? संज्ञाशब्दे कथम्? तत्र का प्रतिपत्तिः इत्युक्ते नागेशः एवं निर्णयति । किमिति? यथाचार्यैः उक्तम्––बालयुवाद्यवस्थाभेदेन देवदत्तः भिन्नः. अतः अनेकानुगतत्वं जातेः इत्युक्तम् । तत्तु नाङ्गीकरोति नागेशः । तत्र बालयुवाद्यवस्थाभेदेऽपि 'अयं भिन्नः' इति भेदप्रतीतिः नानुभवसिद्धा इति प्रायिकाद्यविचारे मञ्जूषायां नागेशः । तत्र उद्योतेऽपि । एवं च देवदत्तसिद्धे पदे विचार्यमाणे काचन व्यक्तिः बुद्धिविषया भवति । तत्र बाल्यावस्थायामेकः, यौवनावस्थायामन्यः, जरावस्थायां चान्य इति भेदप्रतीतिः न अनुभवसिद्धा ।

शुकादि-उच्चारितः देवदत्तशब्दः भिन्नः । शब्दगता जातिः प्रवृत्तिनिमित्तम् इत्युक्तं मञ्जूषायाम् । न तु अर्थगतां जातिमाश्रित्य इति । शुकादि-उच्चारणभेदेन देवदत्तशब्दा भिद्यन्ते । कालभेदेन देशभेदेन च भिद्यन्ते भिन्नेषु भिन्नेषु देवदत्तशब्देषु देवदत्तशब्दत्वंनाम जातिरस्ति । सैव प्रवृत्तिनिमित्तम् इत्युक्तं मञ्जूषायाम् । एवञ्च न व्यक्तिगतां जातिमाश्रित्य जातिप्रवृत्तिनिमित्तकत्वं तस्य । किन्तु शब्दगतां जातिमाश्रित्य इति शब्दप्रवृत्तिनिमित्तकत्वं सिद्धान्तितं मञ्जूषायाम् । तर्हि चतुष्टयी शब्दानां प्रवृत्तिरिति का वार्ता?

[Perī Sūryanārāyaṇa repeated his earlier argument that at the first instance of creation Devadatta must be conceived as a particular and the name 'Devadatta', at that instance, must mean a particular. Some, he added, have argued that the word 'Devadatta' itself is a *jāti*, since it has multiple instances. But such a *jāti*, he commented, can pertain only to the *word* 'Devadatta', not its referent.]

बदरीनाथशुक्लः––वयं सामान्यतया इदं जानीमः यत् देवदत्तशब्दः एकस्यां व्यक्तौ प्रयुज्यते । घटशब्दश्च विभिन्नासु व्यक्तिषु प्रयुञ्ज्महे । सामान्यतो वयं जानीमः इदानीं देवदत्तशब्दः एकस्यामेव व्यक्तौ प्रयुज्यते इति यत् ज्ञायते अस्माभिः तत् ज्ञानमेव परीक्षणीयमस्ति । किं वस्तुतः देवदत्तशब्दः कस्यांचित् एकस्यां व्यक्तौ प्रयुज्यते अथवा यत्र एव ततशब्दः प्रयुज्यते ताः अनेकाः व्यक्तयः, किन्तु केनचिद् दृष्टिविशेषेण एका व्यक्तिः इत्युच्यते––इत्येव परीक्षणीयं वर्तते । यदि एवमुच्येत

देवदत्तशब्देन एका व्यक्तिः उच्यते, तर्हि इदं परीक्षणीयं यत् सा का एका व्यक्तिः यस्यामेकस्यां व्यक्तौ देवदत्तशब्दः प्रयुज्यते? यदि सा एका व्यक्तिः शरीरं स्यात् तर्हि एतत् वक्तुं शक्यते यतो हि शरीराणि भिद्यन्ते इतः बाल्यकालादारभ्य वृद्धावस्थापर्यन्तं एका शरीरव्यक्तिः इति न कथमपि स्थापयितुं शक्यते । शरीराणि कथं भिद्यन्ते? न्यायमतानुसारेण––यावत् पूर्वं शरीरं न नश्यति, अस्य नवीनानामवयवानां योगो न भवति, तावत् पूर्वशरीराद्यपेक्षया वृद्धमुपचितं शरीरं नोत्पत्तुमर्हति । अत एव एका शरीरव्यक्तिस्तु बाल्यकालादारभ्य वृद्धावस्थापर्यन्तं नैव तिष्ठति । अतएव यदि शरीरे एकशब्दः प्रयुज्यते तर्हि तमित्थं निरूपयितुं शक्यते यद् देवदत्तशब्दः यस्मिन्नर्थे प्रयुज्यते सा वस्तुतः एका व्यक्तिः । किन्तु एका व्यक्तिः इत्युच्यते दृष्टिविशेषेण । घटशब्दः प्रयुज्यते यथा अनेकासु घटव्यक्तिषु तथैव देवदत्तशब्दोऽपि प्रयुज्यते अनेकेषु शरीरपिण्डेषु । अन्तरं किम्? केवलमेतावत् वर्तते यत् घटशब्देन बोध्यमानाः घटव्यक्तयः एवंभूताः सन्ति यत्र एकस्य घटस्य अवयवानां योगः अन्यत्र घटे नास्ति । सर्वथा भेदः वर्तते । परन्तु देवदत्तशब्दः अनेकेषु शरीरपिण्डेषु प्रयुज्यते, तानि शरीरपिण्डानि यानि सन्ति अनेकानि बाल्यकालादारभ्य वृद्धावस्थापर्यन्तं; तेषु अयं विशेषो वर्तते घटापेक्षया यत् यत् पूर्वशरीरस्य केचन अवयवाः द्वितीये शरीरे प्रविशन्ति, द्वितीयशरीरस्य अवयवाः अन्तिमे शरीरे प्रविशन्ति । तदिदं यत् साम्यं वर्तते, इदं यत् वैषम्यं वर्तते घटादीनामपेक्षया तत्कारणात् इत्थं वयं जानीमः यत् वयं देवदत्तशब्दं एकस्यां व्यक्तौ प्रयुञ्ज्महे । न्यायभाषायाम् इत्थं वक्तुं शक्यते यत् बाल्यकालादारभ्य वृद्धावस्थापर्यन्तं यावन्ति शरीरपिण्डानि सन्ति तावन्ति सर्वाणि एकेन जीवनादृष्टेन धार्यन्ते । तर्हि एकेन जीवनादृष्टेन धार्यत्वात् तानि अनेकानि पिण्डानि एकव्यक्तिशब्देन उच्यन्ते, वस्तुगत्या ताः अनेकाः व्यक्तयः । अनेकासु व्यक्तिषु देवदत्तशब्दः प्रयुज्यते । तदिदं इदानीं विचारणीयं भवति यत देवदत्तशब्दः यः संकेत्यते तर्हि संकेतितायाः, अर्थात् संकेतविषयतायाः, अवच्छेदकं किम्? किं तत्तद्व्यक्तित्वम् अथवा कश्चिद् अनुगतो धर्मः? तद्यथा मया उक्तम्––तत्तद्व्यक्तित्वं संकेतितावच्छेदकं । संकेतविषयतावच्छेदकं यदि स धर्मः मन्यते, नैव भवितुमर्हति । यतो हि एका व्यक्तिः बाल्यकालादारभ्य वृद्धावस्थापर्यन्तं वर्तते । अतएव कश्चन अनुगतो धर्मः देवदत्तपदसंकेतविषयतावच्छेदक इति मन्तव्यम् । स एव अनुगतो धर्मः विभिन्नेषु शरीरपिण्डेषु बाल्यकालादारभ्य वृद्धावस्थापर्यन्तमवस्थितेषु देवदत्तत्वजातिनाम्ना अङ्गीक्रियते । अथवा यथा उच्यते संज्ञाशब्दवादिभिः यत् देवदत्त इति संज्ञाशब्द एव प्रवृत्तिनिमित्तं यस्य देवदत्तसंज्ञा इति भवति, अर्थात् संकेतविषयतासम्बन्धेन देवदत्त इति नामवान् यः स देवदत्तः । परन्तु अत्र विचारणीयमेवं वर्तते तर्हि—आत्माश्रयो भवति कथम्? प्रश्नः अयम्—देवदत्तशब्दस्य संकेतविषयतावच्छेदकः कः? किंधर्मावच्छिन्ने देवदत्तशब्दः सङ्केतितः,

तर्हि यदि उत्तरं दीयते यत् सङकेतसम्बन्धेन देवदत्तनामवान् देवदत्तशब्दः सङकेतितः तर्हि आत्माश्रयः । प्रश्नोऽयम्—देवदत्तशब्दस्य सङकेतविषयतावच्छेदकं किम्? अर्थात् किंधर्मावच्छिन्ने, केन धर्मेण विशिष्टे, देवदत्तशब्दः सङकेतितः? भवता उच्यते संकेतविषयतासम्बन्धेन देवदत्त इति नामविशिष्टे देवदत्तशब्दः सङकेतितः अत आत्माश्रयः भवति । अतएव नाम्नः देवदत्तशब्दस्य संकेतविषयतावच्छेदकं कथमपि न समीचीनं भवति ।

किञ्च, देवदत्तशब्दो न एकः, स हि अनेकः । प्रत्युच्चारणं शब्दाः भिद्यन्ते इति न्यायेन एकेन मनुष्येण उच्चार्यमाणा अपि देवदत्तशब्दाः अनेके भवन्ति । परन्तु एकस्यां देवदत्तव्यक्तौ विभिन्नैः पुरुषैः उच्चार्यमाणाः देवदत्तशब्दास्तु अनन्ता भवन्ति । तर्हि देवदत्तसंज्ञापि न एका व्यक्तिः । अतएव देवदत्तसंज्ञायाः अपि संकेत-सम्बन्धेन देवदत्तपदसंकेतविषयतावच्छेदकत्वं यदि मन्यते तत् गौरवं भवति । तदनुगमार्थं तत्र देवदत्त इति नाम या एका आनुपूर्वी सा न जातिः । 'द्कारोत्तर-एकारोत्तर-व्कारोत्तर-अकारोत्तर-द्कारोत्तर-अकारोत्तर-त्कारोत्तर-त्कारोत्तर-अकारः'—इयं च आनुपूर्वी । देवदत्तशब्दस्य इयमेका आनुपूर्वी । वस्तुतः इयम् आनुपूर्वी न एका, यतो हि विभिन्नेषु देवदत्तशब्देषु विभिन्नाः द्काराः प्रयुक्ताः परन्तु द्कारादयः अपि द्त्वादिना अनुगमयितव्याः । तदनया रीत्या विभिन्नेषु देवदत्तनामसु देवदत्तनामतः एका आनुपूर्वी अनुगता वर्तते । तया दृष्टया नाम्नोऽपि एकत्वम् उच्यते । वस्तुतः न हि देवदत्त इति नाम एका व्यक्तिः । देवदत्तनामानोऽपि अनेकाः व्यक्तयः । देवदत्त एकं नाम यदुच्यते तत्र देवदत्तनाम्नाम् या एका आनुपूर्वी सा उच्यते । तदेवं रीत्या मया उक्तं यत् देवदत्तनाम्ना व्यवह्रियमाणानि शरीर-पिण्डानि नैकानि सन्ति । तत्र यः एकशब्दव्यवहारः भवति तत् एकजीवनादृष्ट-निष्पाद्यतया देवदत्तत्वरूपजात्याश्रयतया वा दृष्टिभेदेन तत्र वर्तते । अतएव देवदत्तशब्दोऽपि वस्तुतः जातिप्रवृत्तिनिमित्तकः वर्तते । संज्ञाप्रवृत्तिनिमित्तकत्वे तु गौरवं वर्तते यथा मया गौरवं पूर्वमेव प्रतिपादितम् । यदि संज्ञायाः प्रवृत्तिनिमित्तत्व-मुच्यते तर्हि संज्ञा नाना । अतः तच्छक्यतावच्छेदकावच्छेदकमनुगततया तत् कल्पनीयं भविष्यति । देवदत्तस्य या आनुपूर्वी तदेकं शक्यतावच्छेदकमपि शक्यतावच्छेदकावच्छेदकम् । यदि देवदत्तत्वजातिः शक्यतावच्छेदिका मन्यते सा स्वरूपतः शक्यतावच्छेदिका । अतो न हि तच्छक्यतावच्छेदिका संज्ञा । अनया रीत्या वस्तुतः देवदत्तपदं जातिप्रवृत्तिनिमित्तकम्, न हि संज्ञाप्रवृत्तिनिमित्तकम्, न वा अन्यत्प्रवृत्तिनिमित्तकम् । देवदत्तशब्दः एकस्यां व्यक्तौ प्रयुज्यते इति तु न वक्तुं शक्यं विचारदृष्टया, अनेकासु व्यक्तिषु प्रयुज्यते । किन्तु अनेकाः व्यक्तयः ताः एकव्यक्तितया बोध्यन्ते दृष्टिविशेषात् । साधारणतया इदमेव आलोचयितुं शक्यते ।

[Reacting to Rege's charges, Badarīnātha Śukla retracted some-

what. He remarked that from a certain point of view one *could* speak of Devadatta as a particular; but from another (and the correct) perspective based on *avasthā-bheda*, a series of changing bodily states, one would have to admit a *jāti* here.

He adduced some ingenious arguments in support of the *jāti* view. The only (and in his view negligible) difference between a *ghaṭa* and Devadatta is that different *ghaṭa* parts which form a *ghaṭa* are seen to occur in more than one *ghaṭa* individual; whereas the various bodies (*śarīra-piṇḍas*) occuring over time that form the individual Devadatta, are part of a single continuity. They are held together by the same *jīvanādṛṣṭa* (a unique 'open destiny', if one might use such a phrase, governing a single life). But they do form a *jāti*. Because the *referent* of the word 'Devadatta' is the multiplicity of Devadatta bodies persisting over time.

True, he said, if the word 'Devadatta' were to mean just the name 'Devadatta', this will result in *ātmāśraya* (self-reference). The word must refer to a person. But the point is that even if it refers to a person, the referent has to be a *jāti*. And for that matter, even the *name* 'Devadatta' can become meaningful only if it is conceived as a *jāti*; because there are many instances of the use of the string 'De-va-dat-ta'; they will each form a different string unless we admit a *jāti*.

Taking recourse to Nyāya doctrine and Nyāya analytical idiom, Badarīnātha Śukla further remarked that if the delimiting factor of a referent (*śakyatāvacchedaka*) is an individual (*vyakti*), it becomes necessary (in the procedure adopted by Naiyāyikas) to add a further limitor to the delimiting factor: it needs a *śakyatāvacchedakāvacchedaka*. The reason being that an individual cannot be referred to on its own. But if the *śakyatāvacchedaka* is a *jāti*, the addition of a further limitor is not necessary since *jāti* can be referred to on its own (*svarūpataḥ*).]

अर्जुनवाडकरः—सर्वेषां शब्दानां जातिरेव प्रवृत्तिनिमित्तम् इति केचन जाति-वत्सलाः वदन्ति । तत्र देवदत्तत्वं जातिः न वा इति प्रश्नः सम्प्रति विमृश्यते । देवदत्तत्वस्य जातित्वं कथं साध्यते? अवस्थाभेदेन अनेके देवदत्ताः, तेषु वर्तमानं देवदत्तत्वं सामान्यम् । अपि च देवदत्त इति शब्दः अनेकधा उच्चार्यते, तत्र देवदत्तत्वं जातिः स्यात् इति अपरा युक्तिः । अहं तु मन्ये—अनया विधया यथा कथमपि सामान्यस्य लक्षणं अत्र निवेशयितुं प्रयत्यते । सामान्यं कुत्र भवति? यत्र अनेकत्वं तत्र सामान्यं

भवति । 'नित्यमेकम् अनेकानुगतं सामान्यम् ।' तर्हि देवदत्तत्वं यदि जातिः भवितुमर्हति तर्हि तत्र अनेकत्वं साधनीयं स्यात् । अन्यथा तत्र सामान्यं, जातिः, न भवेत्, साधयितुं न शक्या । किन्तु अन्यत्र यत्र यत्र सामान्यं साध्यते तत्र तत्र किं इयमेव सरणिः आश्रियते? गोत्वं सामान्यम् । किमत्र गोशब्दस्य अनेके उच्चाराः, तानाश्रित्य गोत्वं जातिः इति साध्यते? अथवा गोव्यक्तिः प्रतिक्षणं भिद्यते? एवमुच्चमाने बौद्धानां क्षणभङ्गवादः आपतेत् । क्षणभङ्गवादे च अपोह एव शब्दार्थः । अन्यः शब्दार्थः नास्त्येव । एवमुच्यमाने देवदत्तत्वं जातिः इत्यस्य आधारः अपरः अपि प्रस्तोतुं शक्यः । यथा देवदत्तस्य अनेकानि चित्राणि (photographs) सन्ति । एतानि सर्वाण्यपि चित्राणि देवदत्तस्यैव । अतः देवदत्तत्वं जातिः । अत्रेदं प्रष्टव्यम्— किमियं देवदत्तशब्दनिष्ठा जातिः साध्यते अथवा देवदत्तव्यक्तिनिष्ठा जातिः साध्यते? अत्र कोऽपि संभ्रमः भवति इति अहं मन्ये । येषां जातौ वात्सल्यं ते यथा-कथंचित् वदन्तु नाम । किन्तु स्वतन्त्रतः दृश्यमाने अनया विधया संज्ञाशब्दानां जातिशब्दत्वं साधयितुं न शक्यम् । अत्र अहमेकं पद्यं स्मरामि काव्यप्रकाशस्थम् । 'आहूतेषु विहङ्गमेषु मशको नायान्पुरो वारितः ।' सर्वे पक्षिणः आहूताः तत्र मशकाः अपि आयाताः । गरुडः अपि आयातः मशकः अपि आयातः । मशकः यदा प्रष्टः-- 'किमर्थं भवान् अत्र आयातः? पक्षिणः आहूताः' । मशकः प्राह--'अहमपि पक्षी । यस्य पक्षौ स्तः सः पक्षी । ममापि पक्षौ स्तः अतः अहं पक्षी ।' अनया रीत्या यदि देवदत्तशब्दोच्चारणबहुविधत्वमालक्ष्य देवदत्तत्वजातिः साध्यते तर्हि अयं केवलं शब्दच्छलः स्यात् । अन्यदपि एकं विमर्शनीयम्--यथा गोत्वं जातिः तथा देवदत्तत्वं जातिः न कदापि भवितुमर्हति, कस्मात्? गोत्वस्य किमपि लक्षणं भवति । 'सास्नादिमान् गौः ।' सास्नादिमति पदार्थे दृष्टे 'अयं गौः' इति ज्ञानं गोज्ञानवतः अकथितेऽपि भवति । तथा यत्किञ्चिदेतल्लक्षणः देवदत्तः नास्ति ।

अतः देवदत्तत्वं जातिः इति न कयापि विधया साधयितुं शक्यम् । अतएव संज्ञा-शब्दाः यदृच्छाशब्दाः इति आलोकिताः, गोशब्दः यादृच्छिको न भवति । यदि सास्नादिमान् भवति सः गौरेव भवति, न अश्वः । किन्तु देवदत्तविषये, संज्ञाशब्दविषये, ईदृशं लक्षणं कर्तुं न शक्यम् । अतः संज्ञाशब्दानां जातिशब्दत्वं न्यायादपेतम् इत्यहं मन्ये ।

[Arjuna Vāḍakara criticized the Naiyāyikas for their inordinate fondness for *jāti*. They protect *jāti* like a doting mother protecting her child, he said (calling them '*jāti-vatasalāḥ*'). He pointed out that the Naiyāyikas employ two distinct criteria for accepting *jāti:* one is the set of common characteristics shared by different individuals, and the other is change within a single individual. Accepting the second criterion, anything can be spoken of as a *jāti*. Giving importance to change can, moreover, lead to consequences which

the Naiyāyikas, realists that they are, would find quite undesirable. For this is a move towards the Buddhist theory of momentariness (*kṣaṇabhaṅgavāda*), according to which all things are momentary; individuals and classes of individuals that we perceive are appearances constructed by our mind. Words, according to this Buddhist theory, do not refer directly to anything at all; their meaning is to be understood negatively as *apoha* (exclusion of other things).

Following the Vaiyākaraṇas, Arjuna Vāḍakara asserted that words like 'Devadatta' are names, the meaning of which is fixed arbitrarily by the exercise of one's will. Such words refer to individuals, unlike a word like '*go*' which refers to the *jāti* 'cow' on the basis of shared characteristics.

श्रीनिवासशास्त्री--मया वक्तव्यत्वेन विवक्षिताः विषयाः बहुधा शुक्लमहोदयैः निवेदितप्रायाः । तत्र केवलं इयमेव युक्तिः वक्तव्यत्वेन विवक्षिता आसीत् । तत्र व्यक्तिर्वा जातिर्वा इति विमर्शे क्रियमाणे व्यक्तित्वेन किं विवक्षितमिति तु विवेचनीयं प्रथमतः । अवस्थात्रयं व्यक्तेः लक्षणमभ्युपगम्येत तर्हि संज्ञाशब्देषु अपि, यथा गोशब्दे तावत् गोशब्देन प्रतीयमानाः अनेकाः व्यक्तयः तत्र गोत्वस्य जातित्वं सम्पद्यते । देवदत्तशब्दस्य तु एकव्यक्तिनिष्ठत्वेन न तत्र जातेः सम्भवः, अनेकानुगतत्वं नास्ति इत्यादयः आक्षेपाः उद्भाविताः । अतः शब्दप्रवृत्तिनिमित्तत्वमेव कथञ्चिद् अभ्युपगन्तव्यं भवति इति नवीनानां नागेशानाम् अभिप्रायमाश्रित्य उक्तम् । किन्तु तत्र कैयटः वदति, कैयटस्यैव वाक्यं--"करणवता प्रमाणवता न वा स उपाकृतो भवति ।" उक्तं यत् तत्रापि अवस्थाभेदेन जातित्वं लब्धुं शक्यते इति । तस्य च अयमभिप्रायः वर्ण्यते--'व्यक्तिर्नाम का' इति किञ्चिद् विवेचनीयम् । व्यक्तेः परिचयः कथं भवति? इदानीं जात्याश्रयस्य कारणं ज्ञातम् । आवश्यकता संवृत्ता इति विचारे क्रियमाणे एकस्यां व्यक्तौ बोधितायां व्यक्त्यन्तरे बोधः न भवति इति आकृतिपक्षो जातिपक्षो वा आश्रितः व्यक्तिपक्षमुपेक्ष्य । अनया सरण्या देवदत्त इति कस्यांचिदवस्थायां 'अयं देवदत्तः' इति बोधिते सति सैव व्यक्तिः कदाचित् बालावस्थायां बोधितः 'अयं देवदत्तः' इति । स एव यदि तरुणो भवति वृद्धो वा भवति तदानीं अवस्थानां भिन्नत्वात्--वयोऽवस्थायाः भिन्नत्वात् यथा कालभेदः, देहभेदः तथा अवस्थाभेदोऽप्यभ्युपगम्यते--कथं वा देवदत्तबुद्धिर्जायेत? बाल्यावस्थायां या देवदत्तत्वेन बोधनवेलायां या अवस्था आसीत् यादृशी आसीत् सा अवस्था भिन्ना । अतः अवस्थायाः तत्रापि भिन्नत्वविशेषाद् अनेकाः अवस्थाः सन्ति इति अनेकत्वं वर्तते । अवस्थाश्रयत्वं व्यक्तित्वमिति अवस्थाभेदेन व्यक्तिभेदम्

परिकल्प्य व्यक्तिभेदे सति अवश्यं जातिभेदः आश्रयणीयः इति कैयटस्य आशयः। ततश्च संज्ञाशब्देष्वपि जातेः लक्षणमभ्युपगम्य जातित्वं कथं वा संपद्येत तत्र? कदाचित् बालः बालसमये एव मृतः भवति, कदाचिदपि तरुणावस्थां न प्राप्नोति इति वृत्तिः तत्र प्रकाशिता। अस्तु। इदानीं देवदत्तः आवार्धक्यं जीवति, तत्र बाल्यावस्थायां अयं देवदत्त इति बोधितः तरुणावस्थायां काले वा देवदत्तत्वं गृह्णाति वा न वा? अवस्थाभेदे सत्यपि देवदत्तस्य बुद्धौ किं जनकम्? किं नियामकं तत्र? अवश्यं तत्र व्यक्तिः इति न; व्यक्तिर्न पदार्थः अपितु जातिरेव पदार्थः इति अवगन्तव्यम्। इति कैयटस्य आशयः। तत्र परं भेदः वर्तते। साम्यं सर्वात्मना नैव अपेक्ष्यते। किन्तु अत्रापि अवस्थाभेदः वर्तते, तत्रापि अवस्थाभेदः वर्तते। अवस्थाभेदमाश्रित्य व्यक्तिभेदः। तत्र प्रकारान्तरेणापि व्यक्तिभेदः सम्भवति। अनेके घटाः इति यथा व्यवहारः वर्तते न तथा अनेके देवदत्ता इति व्यवहारः अस्ति इत्येके। तत्र परं देवदत्तशरीरस्य एकत्वात् अवस्थाभेदेऽपि अवस्थाश्रयस्य वस्तुनः द्रव्यस्य अभेदत्वेन तत्र अनेकत्वव्यवहारो न स्यात्। परन्तु अवस्था भिद्यते एव। तदर्थमवस्थाभेदमाश्रित्य अवस्थाकृतं व्यक्तिभेदं च परिकल्प्य तत्रापि आकृतिरेव पदार्थः इति अभ्युपगन्तव्यम्, अन्यथा गतिर्नास्ति। बोधो न भवति। एवं संज्ञाशब्देष्वपि। तत्र जातिमेव प्रवृत्तिनिमित्तममङ्गीकुर्वाणानामाशयः इति ममाभिप्रायः।

[Śrīnivāsa Śāstrī summed up the earlier arguments of Badarīnātha Śukla without adding anything further.]

Bhatt: Regarding the reference of a proper name it has been argued on behalf of the Nyāya school that as Devadatta lives through many moments of time and many states he is not one individual, but we rather have to recognize that there are many individuals involved: the name 'Devadatta' is to be taken to refer to all those individuals, and we have to postulate that the name stands for a *jāti* 'Devadattatva'. With regard to this view I would like to raise a few questions: What is this individual Devadatta? Is he a mere psychophysical complex passing through many successive states, or is he rather not something more than this? Does he not have in addition a spiritual dimension? It appears to me that Naiyāyikas would like to emphasize this dimension or else they will have to join the camp of the Buddhists. So if a *jāti* like Devadattatva is postulated, how would the Naiyāyikas distinguish their position from that of the Buddhists? Secondly, how does it follow from the fact that an individual undergoes change, that he is not one individual but many individuals? What is the difficulty in holding that it is the *same* individual Devadatta who is a child, a young man and an old man at different times, that there is a unity underlying these states which binds them together and that the name 'Devadatta' stands for this unity.

पाहि—तत्र संज्ञाशब्दानां जातिवाचकत्वमिति पक्षः अयमत्र आक्षेपः मया उद्भाव्यते। नैयायिकैः जातीनां सर्वत्र प्रवृत्तिनिमित्तत्वमङ्गीक्रियते। जातौ यत् निमित्तत्वं तत् प्रागभाव-प्रध्वंसाभाव-अत्यन्ताभावप्रतियोगित्वरूपं निमित्तत्वं, न तु ध्वंसाभावरूपनिमित्तत्वम्। यदि देवदत्तत्वस्य प्रागभाव-प्रध्वंसाभावरूपनिमित्तत्वं भवता अङ्गीक्रियते तर्हि सृष्टेरारम्भात् सर्वे संज्ञावाचिनः। तत्र प्रारम्भादेव तेषां जातिसत्ता अङ्गीकर्तव्या।

यदि भवता देवदत्तत्वस्य जातित्वमिष्यते, जातिः समवायसम्बन्धेनैव स्वाधिकरणे वर्तते। देवदत्तपदवाच्या का जातिः? भवतां नये शरीरविशेषावच्छिन्न आत्मा एव देवदत्तपदवाच्य इत्यपि अङ्गीकृतम्। देवदत्तपदवाच्यः कः? न हि देवदत्तशरीरम्—बाल्यशरीरं, यौवनशरीरं, वृद्धशरीरं वा। परन्तु शरीरावच्छिन्न आत्मा एव देवदत्तपदवाच्यः भवितुमर्हति। यदि समवायेन जातिः स्वाधिकरणे वर्तते तर्हि अत्र जातित्वं कुत्र वर्तते? तस्य अधिकरणं किम्? शरीरमथवा शरीरावच्छिन्न आत्मा? द्वितीयो तु पक्षो भवता नाङ्गीकर्तुं शक्यः। कथमात्मनि देवदत्तत्वजातिः?

Arindam: Prof. Pahi has raised some ingenious objections to the view that the *jāti* 'Devadattatva' is the reason (ground) for the application of the name 'Devadatta' to Devadatta. Let there be the *jāti* 'Devadattatva'. According to the Naiyāyikas a *jāti* is eternal, it does not have origination or destruction. It follows that the *jāti* 'Devadattatva' (the individual essence Devadatattva) is something which is always there; long before Devadatta or any individual comes into existence; indeed from the beginning of creation essences like Devadattatva, Viśvambharatva, etc., have been in existence, and will always be there. This perhaps makes for *gaurava*. This is the first objection.

The second objection: if Devadattatva is a *jāti* and if the reason for admitting such a *jāti* is that Devadatta passes through many states like childhood, youth, etc., then as these states are of the body the question arises: where does this *jāti* reside? Does it reside in the body? Or, does it reside in the *ātman*? Now the Nyāya view is that it is a certain *ātman* as characterized by possession of a certain

body that is Devadatta. The identity of Devadatta consists in his being a particular *ātman* as characterized by a particular body. The *jāti* that is being postulated cannot obviously inhere in this *ātman*, for it refers to bodily states like childhood, youth, etc. Therefore, the individual Devadatta cannot be referred to through this *jāti*; it cannot serve the purpose for which it is postulated. It was Prof. Pahi's contention that for these reasons we should drop the notion that Devadattatva is a *jāti* and admit it only as a complex property.

प्रह्लादाचार्यः—अत्र अनेके विषयाः एतन्निमित्तेन संवृत्ताः सन्ति । देवदत्तत्वं जातिर्न वा? जातिश्चेदपि जात्यवच्छिन्ने देवदत्तपदशक्तिः अङ्गीक्रियते न वा? इति तत्र अंशद्वयं वर्तते । तत्र केचित् देवदत्तत्वं जातिरेव न भवितुमर्हति इति आक्षिपन्ति । तत्र इयं स्थितिः—देवदत्तत्वं तावत् जातिर्भवितुमर्हति । यतो हि जातेर्लक्षणमिदम्—'नित्यम् एकम् अनेकानुगतं सामान्यम् ।' तत्र देवदत्तस्य यदा अनेकानि शरीराणि वर्तन्ते, अनेकेषु शरीरेषु अनुगतः देवदत्तत्वधर्मः अस्तीति तस्य जातित्वं भवति । तत्रायमाक्षेपः कृतः—नित्यत्वं कथम्? नित्यत्वं नास्ति किल । परन्तु अयं प्रश्नः देवदत्तविषये देवदत्तमात्रे कथं क्रियते? यदा गोत्वादि-जातावपि अयं प्रश्नः कर्तुं शक्यते । गोत्वजातिः तत्र गोनिष्ठा जातिः तत्र गावः उत्पाद-विनाशशीलाः, उत्पादविनाशशीलास्वपि व्यक्तिषु जातिः अङ्गीक्रियते नैयायिकैः । एतावता किं ज्ञायते? जातिः व्यक्तिमाश्रित्य एव तिष्ठति इति नास्ति नियमः । विनाऽपि व्यक्तिं जातेः सत्ता अङ्गीकार्या भवति । यदा व्यक्तिः उत्पद्यते, व्यक्तिसम्बद्धा भवति सा जातिः । व्यक्त्यभावेऽपि सा जातिः तिष्ठति । एवञ्च देवदत्तस्य उत्पत्तिः अस्ति, नाशोऽप्यस्ति । देवदत्तत्वं जातिर्भवितुं अर्हति इति एवमुत्तरं दातुं शक्यते। परन्तु अत्र मया किञ्चिद् वक्तव्यमस्ति। शुक्लमहा-भागाः तत्र समाधानं वक्तुं प्रभवन्ति इति मन्ये । तत्र देवदत्तशब्दस्य देवदत्तत्वं जातिः अङ्गीक्रियतां नाम । देवदत्तशब्दस्य देवदत्तत्वावच्छिन्ने शक्तिर्वा देवदत्त-निष्ठतद्व्यक्तित्वावच्छिन्ने शक्तिर्वा इति विचारः । यद्यपि देवदत्तत्वं जातिः, जाति-विशिष्टे शक्तिः अङ्गीक्रियते चेल्लाघवम् इत्युच्यते तैः । सत्यम् । 'देवदत्तः जानाति' इति व्यवहारः वर्तते; 'देवदत्तः कृशः, स्थूलः' इत्यादि व्यवहाराः अपि सन्ति । देवदत्तः कृशः इत्यत्र देवदत्तशब्देन शरीरं विवक्ष्यते । चैतन्यावच्छिन्नं शरीरं तत्र विवक्षणीयं भवति । 'देवदत्तः जानाति' इत्यत्र तु ज्ञानाश्रयत्वं देवदत्ते प्रतीयते । ज्ञानाश्रयत्वं च साक्षात् चेतने एव स्यात् । स चेतनः तत्र स्वीकर्तव्यो वा देवदत्तशब्देन इति प्रश्नः । यद्यपि शुक्लमहोदयेन उक्तं प्राक्—देवदत्तत्वं शरीरनिष्ठा जातिः; तस्याः प्रवृत्ति-

निमित्तत्वं न केवलं समवायसम्बन्धेन किन्तु स्वाश्रय-शरीरावच्छिन्नत्वसम्बन्धेन यत्र देवदत्तत्वं वर्तते तदपि देवदत्तशब्दवाच्यम् । 'देवदत्तः जानाति' इत्यत्र स्वाश्रय-शरीरावच्छिन्नत्वसम्बन्धेन देवदत्तत्वविशिष्टः चेतनः गृह्यते । 'देवदत्तः कृशः' इत्यत्र समवायसम्बन्धेन देवदत्तत्वविशिष्टः तत्र प्रायः गृह्यते । एवञ्च उभयमपि समाधातुं शक्यते इत्युक्तम् । तथैव तद्व्यक्तित्वं तत्र शक्यतावच्छेदकं इत्यङ्गी-कारेऽपि किमत्र गौरवं स्यात् इति प्रश्नः । तत्र घटशब्दस्य घटत्वावच्छिन्ने शक्तिर्वा कम्बुग्रीवादिमत्त्वावच्छिन्ने शक्तिर्वा इति विचारे कम्बुग्रीवादिमत्त्वं गुरूभूतं भवति, शरीरकृतगौरवं वर्तते । अनेके पदार्थाः तत्र घटकाः सन्ति, घटत्वं तु अखण्डः कश्चन धर्मः, तस्मात् घटत्वावच्छिन्ने शक्ति-अङ्गीकारे लाघवं, कम्बुग्रीवादिमत्त्वावच्छिन्ने शक्ति-अङ्गीकारे गौरवम् इति तत्र वक्तुं शक्यते । अत्र हि देवदत्तशरीरावच्छिन्न-चेतनः इति गृह्यते । तादृशचेतननिष्ठधर्मः तद्व्यक्तित्वरूपधर्मः । स च सखण्डः । तद्व्यक्तित्वं हि सखण्डः धर्मः । देवदत्तत्वं जातिः, परन्तु तद्व्यक्तित्वं न जातिः इति अयमेव व्यत्यासः । ततश्च तद्व्यक्तित्वरूपधर्मावच्छिन्ने शक्ति-अङ्गीकारेऽपि तत्र किं गौरवम्? देवदत्तशब्देन तद्व्यक्तिः भासते । देवदत्तशब्दे उच्चरिते सति श्रोतुः देवदत्तव्यक्तिः भासते । देवदत्तव्यक्तिः अनुभवविषयः, शाब्दबोधविषयो भवति । तत्र तावत् तद्व्यक्तित्वेन रूपेण तस्याः व्यक्तेः शाब्दबोधविषयत्वाङ्गीकारेऽपि नास्ति गौरवम् । देवदत्तशब्दस्य देवदत्तनामविशिष्टे शक्तिः इति यदुच्यते तत्र बहवो दोषाः प्रतिपादिताः । इदमपि तत्र विचारणीयं भवति यत् यो देवदत्तशब्दः अस्माभिः क्रियते स हि शब्दप्रत्यक्षम् । शब्दप्रत्यक्षसमनन्तरं शाब्दबोधः भवति । शाब्दबोधे किं भासते? केवलं शब्दः भासते वा उत व्यक्तिर्वा । यदि देवदत्तशब्दस्य देवदत्तनामविशिष्टे शक्तिः अङ्गीक्रियते तर्हि देवदत्तशब्दस्य प्रत्यक्षविषयता शाब्दबोधविषयता इति द्विविधं बोधविषयत्वं तत्र अङ्गीकरणीयं भवति । नैव एतदस्माकं अनुभवसिद्धम् । देवदत्तशब्दः यः श्रूयते तेन व्यक्तिज्ञानं भवति इत्येव । तस्मात् तत्र नामविशिष्टे संज्ञाविशिष्टे वा शक्तिः इति पक्षः सर्वथा परित्याज्यः भवति । तत्रापि देवदत्तशब्दस्य जात्यवच्छिन्ने शक्तिर्वा तद्व्यक्तित्वावच्छिन्ने शक्तिर्वा इत्यत्र विनिगमनाभावात् उभयथापि वक्तुं शक्यते नैयायिकैः इति मम भाति ।

Arindam: Prahlādācārya answers Pahi's objections in this manner—if the objection to admitting a *jāti* like *Devadattatva* is that as a *jāti* is eternal, *Devadattatva* will exist even when Devadatta does not exist (is yet to come into existence or has ceased to exist), then even a *jāti* like cowness can be seen to be subject to this objection. One can imagine a state of the universe in which

no cow exists and yet the universal cowness will continue to exist in this state.*

बदरीनाथशुक्लः——इदानीमनेन महाशयेन शङ्का उत्थापिता यत् देवदत्तत्वजातिः देवदत्तनिष्ठा देवदत्तपद-शक्यतावच्छेदिका इति पक्षः यथा स्वीक्रियते तथा अन्योऽपि पक्षः स्वीकर्तुं शक्यते, यत् देवदत्तशरीरावच्छिन्नः यः आत्मविशेषः सा तु एका व्यक्तिः तर्हि तत्र विद्यमानं यत् तद्व्यक्तित्वं तदेव देवदत्तपदशक्यतावच्छेदकम् । अर्थात् देवदत्तशब्दस्य कोऽर्थः ? देवदत्तशरीरावच्छिन्न आत्मविशेषः । शक्यतावच्छेदकं तदात्मविशेषगतं तद्व्यक्तित्वम् । पुनः इदमप्युक्तं यत् यथा देवदत्तत्वजातेः प्रवृत्तिनिमित्तत्वं शरीरात्मोभयसाधारणसम्पादनाय समवाय-जात्यवच्छिन्नत्व-अन्यतरसम्बन्धेन यदुच्यते तथैव देवदत्तशरीरावच्छिन्नात्मगतस्य तद्व्यक्तित्वस्यापि शरीरात्मविशेषसाधारणसम्पादनाय वक्तुं शक्यते यत् समवाय-तदीयाश्रयावच्छेदकत्व–अन्यतरसम्बन्धेन देवदत्तविशेषगतं तद्व्यक्तित्वं शक्यतावच्छेदकम् ।

* Prahlādācārya also posed a question to Badarīnātha Śukla. Badarīnāthajī, he said, had accepted a *jāti*, Devadattatva, as the referent of the word 'Devadatta' for reasons of *lāghava* (parsimony of thought). The notion of Devadattatva as a *jāti* is based on the body of Devadatta and its changing states. This however is not satisfactory for it leaves the *ātman* out. *Ātman* is essential to our notion of Devadatta; without it we shall not be able to make sense of statements like 'Devadatta knows'. The body does not know, only the *ātman* knows. For this reason, he said, Badarīnāthajī had so formulated his definition of the meaning of the word 'Devadatta' as to include not only bodily states but also the *ātman*.

My question to him, he then said, is: why not accept the property of being the individual Devadatta as the meaning of the word 'Devadatta'? I see no *gaurava* in this. Let me explain. When we reflect on the meaning of words like '*ghaṭa*' we ponder whether the referent of '*ghaṭa*' should be taken to be a *jāti* namely, *ghaṭatva*, or a set of characteristics shared by other *ghaṭas* such as 'having a conch-like neck'. *Jāti* is accepted because of *lāghava*, for *jāti* is understood as a simple unanalysable property, whereas characteristics such as 'having a conch-like neck' are complex things, analysable into further units. A meaning grounded in them naturally leads to *gaurava*. Let us now come to 'Devadatta'. Its meaning was defined as 'an *ātman* delimited by the Devadatta-body.' But this is no different from what I have proposed, namely that the meaning of 'Devadatta' is the property of being the individual Devadatta. Such a property is, however, an analysable property and cannot constitute a *jāti*. But the property, 'an *ātman* delimited by the Devadatta-body', is similarly complex and analysable. How can it be called a *jāti*? I perceive an inconsistency in Badarīnāthajī's position and see no *gaurava* in mine. I would like him to give me an answer.

अत्र किञ्चिद् विचारणीयं संसर्गरीतिविधया । कथमित्युक्तौ देवदत्तत्वजातेः समवाय-स्वाश्रयावच्छेदकत्व-अन्यतर-सम्बन्ध-घटकावच्छेदकसम्बन्ध उच्यते, तदा देवदत्तशब्दस्य कोऽर्थो भवति? देवदत्तशरीरावच्छिन्न आत्मा इति देवदत्तशब्दस्य अर्थो भवति । परन्तु यदि तद्व्यक्तित्वस्य स्वाश्रयावच्छेदकत्व-अन्यतरसम्बन्धेन शक्यतावच्छेदकं मन्यते, इदानीं यथाकथमपि आत्मा एकः । देवदत्तशरीरावच्छिन्न आत्मा एकः। सा इयं आत्मव्यक्तिः अस्मिन् शरीरे मृते शरीरान्तरसम्बन्धे प्राप्ते तस्यैव आत्मनः अवच्छेदकमन्यत् शरीरं भवति। अतः देवदत्तशरीरगतं तद्व्यक्तित्वं स्वाश्रयावच्छेदकत्वसम्बन्धेन आगामिषु विभिन्नेषु शरीरेषु स्थास्यति। अस्य विगतेषु शरीरेष्वपि वर्तते। अतएव तद्व्यक्तित्वस्य शक्यतावच्छेदकत्वं स्वीकर्तुं न शक्यते। सम्यक् ? भवतु।

इदानीं अन्यदपि दृश्यताम्। भवद्भिः यदुक्तं–देवदत्तत्वनामिका जातिः कथं भविष्यति ? यतो हि एकः घटः यदि नश्यति तदा अन्ये घटाः अतिरिक्ताः तिष्ठन्ति। अन्युषु घटेषु घटत्वं तिष्ठति । अतः यदि कश्चित् नवीनः घटः उत्पद्यते अतः तेन घटेनापि घटत्वजातेः सम्बन्धः भवितुमर्हति । परन्तु देवदत्तव्यक्तिस्तु एका; कस्मिंश्चित् नियते कालविशेषे उत्पन्ना, कस्मिंश्चित् कालविशेषे नष्टा। तर्हि तत्र देवदत्तत्वजातिः कथं स्यात् । अस्य जातेः संज्ञासम्बन्धः साकल्येन निष्ठति । तत्र इयमाशङ्का भवति । यतो हि नैयायिकः मन्यते यत् खण्डप्रलयकाले यानि च जन्यद्रव्याणि तानि च सर्वाणि नश्यन्ति । प्रलयकाले महाकाले च अयमेव विशेषः यत् महाप्रलयकाले यावन्तो जन्यभावाः तेषां सर्वेषां नाशो भवति । अर्थाद् अदृष्टं नश्यति, संस्कारः नश्यति——इदं सर्वं नश्यति। यतो हि महाप्रलयानन्तरं सृष्टिर्न भवति, परन्तु खण्डप्रलयानन्तरं सृष्टिर्भवति । अतो खण्डप्रलये अदृष्टं, संस्काराः इमे सर्वे गुणाः तिष्ठन्ति, तज्जन्यद्रव्याणि न तिष्ठन्ति । महाप्रलयस्तु इदानीं न वर्तते। अग्रे भविष्यति। कदा भविष्यति इति तु न वक्तुं शक्यते। परन्तु खण्डप्रलयस्तु जायते। खण्डप्रलयानन्तरमपरा सृष्टिर्भवति। तर्हि खण्डप्रलये तु न कोऽपि घटः दृश्यते। न कुत्रापि। यदि एवमुच्येत, सर्वेषां ब्रह्माण्डानां युगपत् प्रलयो न भवति। अन्यस्मिन् ब्रह्माण्डे विद्यमाने घटे घटत्वं स्थास्यति——इदं वक्तुं शक्यते । परन्तु इदमपि वक्तुं शक्यते यत् सर्वेषां ब्रह्माण्डानां युगपत् खण्डप्रलयो न भवति। तर्हि अयमपि पक्षः । अतः इयं नास्ति आवश्यकता यत् जातेः अवस्थितेः जातेः आश्रयभूतायाः कस्याश्चित् व्यक्तेः अवस्थानमावश्यकम्। यतो हि जातिस्तु नित्या। जाति is eternal, जातिः नोत्पद्यते न नश्यति। अतः जातिः अनादिकालात् विद्यते, अनन्तकालं यावत् स्थास्यति। तस्याः आश्रयभूता व्यक्तिः वर्तताम् न वा वर्तताम्। तथैव यदि देवदत्तत्वस्य जातित्वाभ्युपगमः अनिवार्यः प्राप्तः तावत् धर्तव्यः । यदि युक्तिवशाद् देवदत्तत्वनामिकायाः जातेः अभ्युपगमः

आवश्यकः एव जातः तर्हि देवदत्तत्वजातेः अपि स एव स्वभावः मन्तव्यः यः स्वभावः घटत्वजातेः वर्तते । अर्थात् देवदत्तत्वजातेः स्थितौ देवदत्तव्यक्तेरपि आवश्यकता न वर्तते इति । अतः यदा देवदत्तव्यक्तिः नासीत्, तदापि देवदत्तत्वजातिः आसीत् । यदा देवदत्तव्यक्तिः नष्टा भविष्यति तदापि देवदत्तत्वजातिः स्थास्यति । यतो हि देवदत्तत्वजातिः घटत्वजातितुल्या । अतः यथा घटत्वजातिः घटे तिष्ठति तथा देवदत्तत्वजातिरपि देवदत्तव्यक्तौ तिष्ठति । स्थितिरियं वर्तते यत् देवदत्तत्वजातेः काचन शङ्का वर्तते । इयं जातिः अर्थात् एतज्जात्याक्रान्तः शरीरसम्प्रदायः अग्रिमे काले नश्यति । यथा मनुष्येषु जातयः भवन्ति । तदेतज्जातीयानां मनुष्याणां कश्चन वर्गः भवति । सः नश्यति किञ्चित्कालानन्तरम् । यतः वर्गस्तु नियतकालं तिष्ठति । तथैव देवदत्तत्वजात्याश्रयीभूतव्यक्तीनां समूहः । जातेः कृते व्यक्तेः अवस्थानमावश्यकं नास्ति ।

पुनः अन्यैः विद्वद्भिः इयमाशङ्का उक्ता यत् यदि भवता उच्यते यत् देहः प्रतिक्षणं भिद्यते, अतएव देहाः अनन्ताः भवन्ति । अतएव अनन्तेषु देवदत्तदेहेषु देवदत्तत्वनामिका जातिः अङ्गीक्रियते । अयमभ्युपगमः क्रियते तर्हि बौद्धमतस्य प्रवेशः आपद्यते इति आशंकितम् । परन्तु नैयायिकाः नेत्थं वदन्ति यद् देवदत्तस्य देहः प्रतिक्षणं भिद्यते, यतो हि उत्पत्तेः नाशस्य काचन प्रक्रिया न्यायशास्त्रे स्वीकृता वर्तते। कथम् ? यदि किमपि जन्यद्रयं वर्तते तस्य यदि नाशः कर्तव्यो वर्तते तर्हि का प्रक्रिया? तर्हि प्रक्रिया तु एवं वर्तते—जन्यद्रव्यस्य अवयवा एव नश्यन्ति। तर्हि अवयवानां नाशे सति जन्यद्रव्यं नश्यति । अथवा जन्यद्रव्यस्य आरम्भकाः ये अवयवाः तेषाम् अवयवानां संयोगः यः जन्यद्रव्यस्य असमवायिकारणभूतः सः नष्टो भवति । तन्तूनां संयोगाः नश्येरन् अतः पटः नश्यति । अतः शरीरमपि जन्यद्रव्यं वर्तते । तर्हि बालशरीरं कथं नङ्क्ष्यति ? तर्हि अस्य नवशरीरं कदा उत्पत्स्यते ? यदा बालशरीरस्य आरम्भकाः अवयवाः, तेषु अवयवेषु क्रिया उत्पत्स्यते । तत्क्रियातः एकस्य अवयवस्य अवयवान्तराद् विभागो भविष्यति । पुनः द्वयोः अवयवयोः प्राथमिकः संयोगः नङ्क्ष्यति। पुनः अन्ये आहारादिसम्पाद्यानां नवीनानां अवयवानां संमिश्रणं भविष्यति । तर्हि पूर्वेषामवयवानां आगन्तुकानाम् च अवयवानां संयोगेन पुनः एकः नवीनः देहः उत्पत्स्यते। इयं उत्पत्तिप्रक्रिया वर्तते । इयं प्रक्रिया एकेन क्षणेन क्षणद्वयेन क्षणत्रयेण वा पूर्णा भवति। अतएव बौद्धानामिव नैयायिकानां नेयं प्रक्रिया यद् देहः प्रतिक्षणं भिद्यते। परन्तु देहः बाल्यादारभ्य वृद्धावस्थापर्यन्तं भिद्यते। कुतः ? यतः कश्चित् मनुष्यः बाल्यावस्थायां केनचिद् दृष्टः । पुनः सः ग्रामान्तरं गतः । तेन मनुष्येण सः वृद्धावस्थापर्यन्तं न दृष्टः। पुनः स एव मनुष्यः वृद्धावस्थायां दृष्टो भवति। तर्हि पूर्वं येन बाल्यावस्थायां स दृष्टः, स न प्रत्यवैति—स अयमिति । पुनः परिचयो दातव्यो भवति—अयं स एव बालकः इदानीं दृष्टः भवता । अतः

स्पष्टं ज्ञायते यद् बालदेहः अन्यः, वृद्धदेहः अन्यः । इदमन्यत्वं न एकेन क्षणेन, द्वाभ्यां वा क्षणाभ्यां स्थाप्यते, किन्तु कश्चन लम्बः कालः भवति । किन्तु देहाः भिद्यन्ते । अनया रीत्या देहभेदः कल्प्यते । अतएव बौद्धस्य यः क्षणसन्तानवादः तस्य प्रवेशस्य शङ्का अत्र न कर्तव्या । तर्हि अनया रीत्या नैयायिकाः शरीरे भेदमुत्पादयन्ति । शरीरे जातिमुत्पादयन्ति । अनया रीत्या देवदत्तशब्दस्य शरीरपरत्वम् आत्मपरत्वं च उभयथा उत्पादयन्ति । एवं सर्वा प्रक्रिया वर्तते । इयं सर्वा प्रक्रिया अनुसन्धेया, विचारणीया, विमर्शनीया । सर्वं समञ्जसं भवितुमर्हति । नाधिकं वक्तुमिच्छामि ।

[Answering Prahlādācārya, Badarīnāthajī said that 'Devadatta' does *not* refer to an *ātman* characterized by changing bodily states. For this will lead to absurdity. Since Devadatta dies but his *ātman* lives on, passing into a new body which is a new individual with a new name and a new identity. How, then can *ātman* be the referent of 'Devadatta'? It has to be a body.

Asserting that *jāti* is *nitya*, existing even when there are no individuals exemplifying it, Badarīnāthaji gave another, a new argument, for the position whereby exemplification itself becomes a *'nitya'* possibility. There is, he said, a multiplicity of worlds existing simultaneously. So that if a *jāti* is not exemplified in one world, it is exemplified in another.

Replying to the charge that the Nyāya view of 'Devadatta' as referring to a string of changing bodily states lands it in the Buddhist camp, Badarīnāthajī said that the human body was a whole made up of parts, not a mere sum of them. Changes that occur in it, occur in the replacement or arrangements of parts in such a manner that *some* of the old parts or their arrangement is replaced by newer parts or a new arrangement of parts. This is a gradual process in which the continuity of the old and the new is maintained through the unity of the whole. This has nothing to do with Buddhist momentariness.]

Kelkar: Badarīnāthaji has prepared the ground for what I am going to say. I think we should distinguish between eternity (timelessness) and all-timeness. Even Badarīnāthajī is not completely free from some confusion on this score. Once we make this distinction, many of the apparent difficulties facing us will evaporate as irrelevant. In ancient India *gotva* was, as I can see,

regarded as timeless. Arindam was tempted to bring in species with short life-span and those with long time-span. But for us who are post-Darwinians, the historical dimension which a species has is an integral part of the connotation of a species' name. Genetic engineers are reported to be currently engaged in producing a twentieth century dinosaur. But if they succeed, biologists will refuse to call their product a dinosaur; for, for them, dinosaur is a historical species. There are many *sāmānyas* for which the time dimension is relevant, and therefore while they are timeless one cannot claim all-time-ness for them; while there are other *sāmānyas* for which the time dimension is not relevant. Therefore, there is another kind of continuity between proper names and common names. I agree with Badarīnāthajī that the gap or difference between them is not all that sharp. Proper names can be more or less proper, and common names can be more or less common.

The second point I would like to make is regarding the distinction between the disjunctive identity of an individual and the conjunctive identity of an individual. The moment we begin to talk about Devadatta we realize that he is a special kind of individual—he has a soul, a mind, a body. And then we begin to think that there is something mysterious here. I would like to point out that this kind of duality characterizes names (*vyakti-nāma*) standing for non-human objects also. For example, I may ask someone: 'Have you read this book?' He may say: 'Yes' But he may not have read the particular copy of the book I show him. Thus a book may be said to have two spheres of existence: a book can have, what one may call, a 'spiritual' existence, there are many copies of a book taken in this sense; and then there is the other kind of book, a copy of a book. Thus the expression 'this book' is systematically ambiguous. 'This book' can be this particular copy or this title. A book, then, has the same kind of conjunctive complexity which Devadatta has. When we talk of a book, are we talking of the content, a certain set of statements, or a particular copy? We can go further and call different translations of a book, its different manifestations. Thus we can think of a sequence, the original book (in the sense of its content), its different translations, different versions of translations, and different copies of the original or of a particular version of a translation. I can give

another example. Take something like the Deccan Queen. A person may say: 'I travelled by the Deccan Queen in, 1951 and I travelled by the same Deccan Queen in 1983.' Now obviously it cannot be the same train. Therefore, even in the world of artefacts this kind of complexity exists and there is nothing mysterious about it. The moment we bring in human beings and *ādhyātmika* considerations we have the feeling that there is some mystery here. But the use of language and concepts with reference to non-human particulars also involves a similar complexity. We must, of course, distinguish between cases in which there is such complexity and those in which there isn't. For example, the expression 'this seminar hall' does not involve the kind of complexity which 'Deccan Queen' does.

[नित्यशब्दस्य द्विधा प्रयोगो भवति–अकालिकं कालातीतं वा नित्यमेकम् । सार्वकालिकं सर्वेषु कालेषु वर्तमानं यत्तदपि नित्यमित्यभिधीयते । अनयोर्भेद आवश्यकः । इदं मम प्रतिभाति यन्न्यायदृष्टया गोत्वं नित्यमर्थादकालिकम् । पुराकाले विद्यमानः 'डिनोसोर' इत्याख्यः कश्चन पशुविशेषः स्वजातिमान्सन्नपि नाधुना वर्तते । पुरा 'डिनोसोर' पशुषु विद्यमानेषु सत्सु तेषां जातिरपि पप्रथे । सा जातिर्नित्या नास्ति । यदि तदाकारस्तत्तुल्यो वा कश्चिदयं पशुरुत्पद्येत सोऽपि 'डिनोसोर' इत्याख्येयो न भविष्यति ।

देवदत्तशब्दो देहदेहिमति व्यक्तिविशेषे प्रसिध्यति । न तथा सर्वाण्यन्यानि नामानि । तथा हि रघुवंशमित्येका संज्ञा । सा मदीयं पुस्तकविशेषं, अन्येषां वा पुस्तकानि, काव्यं वोदाहरति––नानार्थसन्दर्भपरा सेयं संज्ञा । तथैवान्ये शब्दाः अनेकान् संङ्केतयन्ति ।]

Rege: We will take up the next issue now. Western epistemologists generally operate with the concept of a proposition. Here three distinct entities are involved. The *proposition* which is expressed by a *sentence* and the *fact* which renders it (the proposition) true or false. Thus these three interconnected entities—sentence, proposition and fact—need to be distinguished here. In the Indian tradition the basic concept seems to be *śābdabodha*, the knowledge which is generated by hearing sentences. This knowledge is either *yathārtha* or *ayathārtha*. Thus there is no room here for anything like proposition. Western epistemologists, who find the concept of a proposition useful, advance certain arguments to establish the need for such a concept. I have summarized these

arguments* and if there are any more which may be considered relevant we will take them up also. What we have to do now is to examine from the Indian point of view these arguments as well as the notion of a proposition which they seek to establish propositions which are distinct on the one hand from sentences and on the other from the facts which are there.

वशिष्ठनारायणझा—रसेलमहाभागस्य मतानुसारं वाक्यमस्ति। वाक्यात् प्रोपोज़िशन (proposition) इति जायते। प्रोपोज़िशन (proposition) इत्यस्य कः अर्थः इति निर्णयः अस्माभिः। व्यक्तिः वर्तते, बहिः व्यक्तिः अस्ति। वाक्यमस्ति, वाक्यात् किञ्चित् ज्ञायते तत् प्रोपोज़िशन (proposition) इत्युच्यते इति तेषां मतम्। अस्माभिः किमुच्यते ? वाक्यमस्ति। वाक्यं शब्दानां समुदायः। अतः पदमस्ति। पदस्य अर्थः व्यक्तिरिति उच्यते। व्यक्तिः अस्ति, अतः पदार्थः अस्ति। पदार्थाः यदा संवदन्ति वाक्यार्थः इति भवति। वाक्यार्थस्य इत्युक्ते पदार्थद्वय-संसर्गस्य यदा ज्ञानं भवति तदा शाब्दबोधो भवति इति अस्माकं मतम्—इति अधिकृत्य तेषां या युक्तिः? का तेषां युक्तिः? अस्माकं या युक्तिः तत्सर्वं विचारणीयम्। प्रोपोज़िशन (proposition) इति शब्दार्थः कः? किं वाक्यार्थः उत वाक्यार्थज्ञानम् इति न वयं जानीमः, तद् अस्माभिः निर्णेयम्।

बदरीनाथशुक्लः—साम्प्रतम् इदमत्र विचारणीयं यत् रसेलमते त्रीणि सन्ति तत्त्वानि–वाक्यं, वाक्यार्थः अथ च वाक्यार्थज्ञानम्। झामहोदयेन उक्तं यद् वाक्येन किञ्चित् जायते। यत् जायते तत् 'प्रोपोज़िशन' इत्युच्यते। वाक्येन किञ्चित् प्रतिपाद्यते, यत् प्रतिपाद्यते तत् 'प्रोपोज़िशन' इत्युच्यते रसेलमहाभागैः। वाक्येन यत् प्रतिपाद्यते अर्थात् वाक्ये श्रुते यत् जायते तत् 'प्रोपोज़िशन' इति रसेलमहाभागेन उक्तम्। तर्हि, वाक्यम्, वाक्यजन्यः वाक्यार्थः 'प्रोपजिशन' इति, एतद्वाक्जन्यश्च कः बोधः इत्येते त्रयः विषयाः सन्ति। तत्र वाक्यार्थविषये इदं विचाणीयं भवति यत् —is वाक्यम् proposition true or false ?

अरिन्दम—A proposition is defined as something which can be true or false. यत् सत्यं मिथ्या वा भवितुमर्हति तत् proposition इत्युच्यते।

बदरीनाथशुक्लः—तदेव मया उच्यते। इदानीं वाक्यात् भिन्नः, वाक्ये श्रुते जायमानः यः पदार्थः, यः 'प्रोपोजिशन' शब्देन उच्यते रसेलमहोदयेन, यश्च वाक्यार्थः इति अस्माभिः वक्तुं शक्यते स किमर्थः इति विचारणीयं वर्तते। वाक्यं,

* *Vide* Russell's *Theory of Constituents and Structure of a Proposition.*

—वाक्यार्थः, शाब्दबोधश्च इति त्रयम्। एते त्रयः परस्परं भिन्नाः। वाक्यं भिन्नं, वाक्यार्थो भिन्नः, शाब्दबोधश्च भिन्नः—इति त्रयः परस्परं भिन्नाः। इदानीं यः वाक्यार्थः, यो हि रसेलमहोदयेन 'प्रोपोजीशन' इत्यभिधीयते, सः सत् असद्वा इति परीक्षणीयम्।

तर्हि इत्थमस्ति यत् यदि वाक्यमप्रमाणभूतं तेन अप्रमाणभूतेन वाक्येन श्रुतेन यः अर्थः अवगमगोचरीक्रियते सः अर्थः अयथार्थः उच्यते। यत् अप्रमाणभूतं वाक्यं तेन वाक्येन प्रतिपाद्यमानः यः अर्थः भविष्यति, यत् प्रोपोज़िशन भविष्यति, सोऽर्थः बाधितो भविष्यति। अत्र प्रमाणभूतेन वाक्येन योऽर्थः प्रतिपादयिष्यते सोऽर्थः अबाधितो भविष्यति। तत् अनया रीत्या इदं वक्तुं शक्यते यत्—propositions sometimes may be true and sometimes may be false (प्रोपोज़िशनाः कदाचित् यथार्थाः, कदाचिदयथार्थाश्च). नियमेन इदं न वक्तुं शक्यते यत्—a proposition is always true or false (प्रोपजिशनः सर्वदा यथार्थः अयथार्थो वा). Falsehood and truth both are independent and both are possible (उभयौ अयथार्थ-यथार्थौ स्वतन्त्रौ स्तः). यदि वाक्यं प्रमाणभूतं तर्हि वाक्यार्थः अबाधितः। यदि वाक्यमप्रमाणभूतं तर्हि वाक्यार्थः बाधितः। इयमेव गतिः वाक्यार्थबोधस्य स्यात्। अप्रमाणभूतेन वाक्येन यः शाब्दबोधः उत्पादयिष्यते सः शाब्दबोधः अयथार्थः भविष्यति। प्रमाणभूतेन वाक्येन यः शाब्दबोधः उत्पादयिष्यते सः प्रमाणभूतः भविष्यति। शाब्दबोधविषयेऽपि इदमेव वक्तुं शक्यते–न हि सर्वथा शाब्दबोधो प्रमाणं भवति न शाब्दबोधः सर्वथा अप्रमाणो भवति। वाक्यस्य प्रमाणत्वाप्रमाणत्वयोः अधीनो वर्तते वाक्यार्थस्य वाक्यार्थबोधस्य च प्रामाण्य-अप्रामाण्यवादः। इयं वस्तुस्थितिः। परन्तु इदानीं विचारणीयं किं वस्तुगत्या वाक्यार्थः बाधितो भवति ? यदि वाक्यंप्रमाणं तर्हि वाक्यार्थः किं बाधितो भवितुमर्हति? मया चिन्त्यते यत् वाक्यार्थो बाधितो न भवति।

अरिन्दमः—वाक्यार्थः अस्ति न वा इत्येव विचारणीयम्।

बदरीनाथशुक्लः—न, न ! तदेव उच्यते, यथा इदं वाक्यं वर्तते—'वह्निना सिञ्चति'। तद् वह्निना सिञ्चति इत्यत्र किं बोध्यते ? वह्निना सिञ्चति इत्यनेन सेके वह्निकरणकत्वं बोध्यते। वह्निना इत्यस्य कोऽर्थः ? वह्निकरणकत्वम्। सिच्धातोः सेकः अर्थः। वह्निकरणकत्वं सेके बोध्यते। परन्तु सेके वह्निकरणकत्वं बाधितम्। अत्र सेकः वह्निकरणको न भवति। सेके वह्निकरणकत्वस्य बाधात् उच्यते यत् वह्निना सिञ्चति इत्यस्य वाक्यार्थो बाधितः। वस्तुतः वाक्यार्थो न बाधितः। यतो हि तत्र वाक्यार्थ एव नास्ति। 'वह्निना सिञ्चति' इत्यस्य वाक्यस्य अर्थ एव नास्ति। अतएव यदि वाक्यार्थो भवेत् तदा चिन्तनीयं सः बाधितः अबाधितः

वा। 'वह्निना' शब्दस्य अर्थः वह्निकरणकत्वं तदपि वस्तुतः न बाधितम्। वह्निकरणकत्वं प्रसिद्धं वर्तते दाहादौ। तदपि न बाधितं वर्तते। परन्तु सेके वह्निकरणकत्वस्य यः सम्बन्धः बोध्यते स एव सम्बन्धः बाधितः। तर्हि तत्सम्बन्धमात्रं न वाक्यार्थः। वाक्यार्थस्तु भविष्यति सर्वेषां पदार्थानां मिश्रणेन यदि कश्चन अर्थः सिध्यति तदा सः वाक्यार्थः भवितुमर्हति। 'वह्निना सिञ्चति' इत्यत्र घटकीभूतानां अवयवभूतानां पदानां ये अर्थाः तेषामर्थानां समेषां यदि परस्परं कश्चन योगो भवितुमर्हेत् तर्हि वाक्यार्थो भवेत्। वह्निना सिञ्चति इत्यत्र तु निश्चितः तथा अर्थः नास्ति। अतएव वह्निना सिञ्चति इत्यत्र वाक्यार्थो न भवति। परन्तु वाक्यघटक-एकपदार्थे वाक्यघटक-अपरपदार्थस्य वाक्येन प्रतिपाद्यमानः प्रतीयमानः सम्बन्धो बाधितो भवति। अतः वाक्यार्थः बाधितो भवति इति वक्तुं न शक्यते। वाक्यार्थः अबाधितो भवति इति तु वक्तुं शक्यते। मन्ये भवतामुत्तरमायातम्। वाक्यार्थः अबाधितो भवति इति तु वक्तुं शक्यते, यथा उच्यते यत् 'पीतमम्बरम्' इति एकं वाक्यम्। पीतम् अम्बरम् अस्ति। यतो रसेलमहोदयेन उच्यते यत् क्रियापदेन बिना वाक्यं न भवति, तर्हि मया उच्यते, 'पीतम् अम्बरम् अस्ति'। अस्य यः अर्थः स तु अबाधितो वर्तते। तस्य वाक्यार्थस्तु प्रसिद्धो वर्तते। वाक्यार्थः अबाधितः तु भवति बाधितो न भवितुमर्हति। क्वापि बाधितो न भवति। यतो हि यः वाक्यार्थः बाधितः अस्ति स वाक्यार्थ एव नास्ति।

अरिन्दमः—वस्तु नास्ति, वाक्यार्थः तु अस्ति इत्येव रसेलस्य मतम्।

बदरीनाथशुक्लः—नास्ति ?

अरिन्दमः—वस्तु नास्ति, वाक्यार्थः अस्ति।

बदरीनाथशुक्लः—इदं तु न वक्तुं शक्यते यत् वाक्यार्थः अस्ति परन्तु वाक्यार्थ-वस्तु नास्ति इत्यस्य तु कोऽपि अर्थो न भवति—यथा उच्यते, शशशृङ्गमस्ति परन्तु शशशृङ्गं वस्तु न भवति। यदि शशशृङ्गं अस्ति तर्हि शशशृङ्गवस्तु अस्ति; यदि नास्ति वस्तु एव न भवति। अतः इत्थं न वक्तुं शक्यते यत् वाक्यार्थः अस्ति; किन्तु वाक्यार्थः प्रतीयते इत्येव उच्यते—प्रतीयमानता अस्ति, किन्तु प्रतीयमानता वाक्यार्थस्य नास्ति। वाक्यघटकस्य एकस्य पदस्य अर्थेन सह वाक्यघटकस्य अन्यस्य पदस्य यः अर्थः तस्य अर्थस्य संसर्गः तत्र प्रतीयते। वाक्यार्थः नास्त्येव तत्र –इति तु वक्तुं न शक्यते यत् वाक्यार्थः अस्ति किन्तु वाक्यार्थः न प्रतीयते। एतावता किमायातम्? वाक्यार्थस्य प्रतीयमानता वर्तते किन्तु वस्तुसत्ता नास्ति। स्थितिः एतादृशी भवति यत् वाक्यस्य अर्थो नास्ति अनया रीत्या वक्तुं शक्यते।

Arindam: Śuklājī is saying that he is trying to understand what Russell means by the fourth element, the proposition. There is the sentence, there is the object, complex, and there is the cognition generated by the sentence in a person, and apart from all these, according to Russell, there is the proposition, the *vākyārtha*. Take the two cases—a true sentence and a false sentence. One can generally say, he allows, that a proposition expressed by a true sentence is true and that expressed by a false sentence is false. Then he raises the crucial question: does a false sentence express a proposition or not? (On a terminological point, I may say that the word *bādha* is generally translated as 'contradiction'; but *bādha* is not to be equated with a logical contradiction or a logical incoherence. *Bādha* stands for any inpediment (to understanding) which makes a cognition false and the connected sentence false. Now Śuklāji's contention is that in the case of a cognition generated by a false sentence, the predicated property is *bādhita* in the subject; the *prakāraka-dharma* is *bādhita* in the *viśeṣya*. It is the *bādha* of the relation of the predicated property in the object (i.e., the subject of the cognition). There is not here a *bādhita-artha* (*vākyārtha*) in the case of a false sentence because there is no *artha* (*vākyārtha*) here at all. Thus a false sentence does not express a complex *vākyārtha* which stands in between the object that is there and the sentence. In the case of a false sentence like 'someone is wetting the ground with fire' one would say that what it expresses is an intrinsically incompatible state of affairs which is not realizable at all. But even regarding sentences which just happen to be false, the Naiyāyika would say that they are *bādhita*. Thus he makes no distinction between logical incoherence and simple falsehood. There is the predicate, the activity of wetting somewhere in the world—though not wetting with fire—and fire is also there. But there is no wetting with fire; wetting is *bādhita* in the case of fire. One cannot say that there is in the world the objective complex of wetting with fire and that this complex is *bādhita*. For, that would be like saying that there is a hare's horn, but it does not exist. To say that 'there is a proposition but it is *bādhita*' is as absurd as saying that 'there is a hare's horn but it does not exist'. This is what Śuklaji wants to maintain.

But I would like to make a rejoinder to it. The whole point of admitting propositions in western epistemology was to have

something which corresponds to a false sentence. If we say that a false sentence just does not have a meaning, and if the discussion ends there then our very purpose will be defeated.

प्रह्लादाचार्यः—वाक्यं, वाक्यार्थः, वाक्यार्थबोधः इत्यंशत्रयम् । तत्र वाक्यार्थः सत्यः, अबाधितः । क्वचिच्च वाक्यार्थः बाधितः इत्येवं विभागः कर्तुं न शक्यते । वाक्यार्थः अस्ति परन्तु सः बाधितः इत्युक्तौ व्याहतिः स्यात् । वाक्यार्थः अस्ति, स बाधितः इत्यत्र व्याघातो भवति ।

परन्तु ममेदं भाति रसेलमहाशयस्य अयम् अभिप्रायः स्यात्—वाक्यार्थः क्वचित् बाधितः क्वचिच्च अबाधितः इत्यस्य वाक्यजन्यप्रतीतिविषयः सत्यः क्वचन, वाक्यजन्यप्रतीतिविषयः क्वचन असन् एतावदेव तस्य अभिप्रायः । ज्ञाने अयाथार्थ्यं नाम न असत्यं, तत् सत्यम् । ज्ञाने अयाथार्थ्यं नाम अविद्यमानव्यक्तिविषयकत्वम् । अविद्यमानव्यक्तिविषयकज्ञानजनकत्वं वाक्ये अयाथार्थ्यम् । अविद्यमानविषयकत्वं ज्ञाने अयाथार्थ्यम् । वस्तुनि अयाथार्थ्यमसत्यम् । ज्ञाने अयाथार्थ्यम् अविद्यमान-विषयकत्वम्, असद्विषयकत्वम् । वाक्ये च असद्विषयकज्ञानजनकत्वं अयाथार्थ्यम् इत्येवमस्ति । तत्र पदानि एकविधानि सन्ति परन्तु अर्थाः भिन्नाः भवन्ति । वाक्यार्थः बाधितः इत्येतद् वाक्यं, रसेलमहाशयस्य इदं वाक्यं नैव व्याहतम् इति मन्ये । वाक्यार्थः बाधितः इत्यस्य वाक्यार्थः नास्ति इत्यर्थः । वाक्यार्थः अस्ति परन्तु सः बाधितः इत्येवं तस्य नाभिप्रायः । वाक्यजन्यप्रतीतिविषयः वाक्यार्थः क्वचित् अबाधितो भवति; अस्ति । क्वचिच्च बाधितो भवति; नास्ति । एवञ्च वाक्यार्थः इत्यङ्गीकारमात्रेण तस्य अस्तित्वं नास्तित्वम् च उभयमपि तेन उच्यते ।

सूर्यनारायणशास्त्री—वाक्यं, वाक्यार्थः, वस्तु इति त्रितयमत्र निक्षिप्तम् । शास्त्रिणः कथयन्ति—'वह्निना सिञ्चति' इत्यस्य बोधो न जायते योग्यताविरहादिति वदन्ति ।

बदरीनाथशुक्लः—बोधो जायते । वाक्यार्थो नास्ति ।

सूर्यनारायणशास्त्री—बोधो जायते । अतएव अद्रवेण वह्निना कथं सेकम् इति उपहासो जायते । यदि बोधो न स्यात् उपहास एव न स्यात् । परन्तु तत्र अनन्तरं बाधितत्व-ज्ञाने जाते प्रवृत्तिर्न स्यात् अतः वाक्यमस्ति । प्रथमतः वाक्यमेव किम् इति निर्णेतव्यम् । अनन्तरं वाक्यार्थविचारः । वाक्यं, वाक्यार्थः, वस्तु इति त्रितयम् उपस्था-पितम् । सर्वत्रापि बोधो जायते परन्तु स बोधः यदि बाधितः स्यात् नाम प्रवृत्ति-अनुकूलो न भवेत् तर्हि अप्रवृत्तिः । एवञ्च योग्यताज्ञानस्य कारणत्वं अस्ति वा न वा ? नास्ति । यदि योग्यताज्ञानस्य कारणत्वं अस्ति तर्हि बोध एव न स्यात् । अतः योग्यताज्ञानं न कारणं न च अयोग्यतानिश्चयो प्रतिबन्धकः । एवञ्च 'वह्निना

सिञ्चति' इत्यत्र बोधो जायते । अतएव अद्रवेण वह्निना कथं सेकं ब्रवीति इति उपहासोऽपि क्रियमाणः संगच्छते । परन्तु तत्र बाधिते ज्ञाने प्रवृत्तिर्न भवति इति सिद्धान्तः । तस्मात् व्याघातः इति वक्तुं न शक्यते ।

बदरीनाथशुक्लः—यद् वाक्यमप्रमाणभूतं यथा 'वह्निना सिञ्चति' तर्हि तद्-वाक्येन यत् प्रतिपाद्यते तत् proposition इति; तर्हि Russell accepts the existence of proposition. That proposition is not वस्तु. If something exists it is a वस्तु. Existence and वस्तुत्व are समनियत । तदेव स्थातुमर्हति यस्य वस्तुत्वम् अस्ति । अतः अस्य अर्थः न भवति कश्चन यत् proposition exists but it is not वस्तु । तर्हि कः अभिप्रायः ?

[Peri Sūryanārāyaṇa also asserted that false sentences, such as, '*vahninā siñcati*' do have a meaning. If they were meaningless they would not cause the laughter which they do.

Badarīnāthajī failed to comprehend the position that a proposition could be meaningful and not be a *vastu*. What does this mean, he asked.]

Arindam: This brings us to the point where we left earlier—the distinction between being and existence. I made the point yesterday. It is very significant that only in that period in his life in which he believed that the distinction between being and existence could be maintained—anything that is mentionable has being but only some of these have existence—he also believed that there are propositions. Then he came to the view that being and existence are the same, equivalent, and he gave up his belief in propositions. So we have to consider whether in order to have proportions we have to have this distinction also.

Daya: I think that the reason for postulating the notion of proposition is that there is a plurality of languages—that there is no such thing as language but there are languages. And if you permit translatability from one language into another then there has to be something which is translated, a common meaning-pattern which remains the same across the translation. Now people who deny propositions also deny translatability. For instance, Quine does not accept synonymy. He says you cannot give a criterion for synonymy. If you accept the empirical fact of there being many languages and also accept the fact of translatability

from one language into another, then you postulate an entity like proposition. Anyone who denies propositions will also deny the possibility of translation and the concept of synonymity. This is my first point.

My second point is, and I think that it should be taken into account, that an expression like 'wets with fire' is not a sentence. In order to have a sentence you must have quantification. (Intervention: There are singular sentences). Yes, without quantification you can have singular sentences but this means that a sentence must either be singular or universal or particular. There is another distinction that has to be kept in mind: there are, according to these people, sentences whose truth or falsehood can be known by looking at the sentences themselves. '*Vahninā siñcati*' is a misleading sentence because normally most people will think that just by looking at the sentence, by hearing it, by having *śābdabodha* they can immediately say that the sentence is false. Here you do not have to go beyond the sentence and be confronted with experience in order to find out whether it is true or false. There are two dimensions to sentences: their universality or particularity. There is a radical dissimilarity between a universal and a particular sentence in terms of their truth or falsehood. There is another dimension: there are sentences such that when you have *śābdabodha* in respect of them you immediately know whether they are true or false; and there are the other kind of sentences, the *śābdabodha* of which does not by itself lead to their being ascertained as true or false.

Within the first distinction there is another important distinction. If you have a universal sentence it can easily be falsified, that is, its *bādhaka-jñāna* is easily available in the form of a counter-instance. But it is intrinsically impossible to get at its truth. Because if it is really universal then it is an infinite conjunction and so it will be impossible to establish its truth. Similarly if you take a particular statement, its truthfulness can be established even by one instance. But its falsity is intrinsically incapable of being established if it is treated as an infinite disjunction. Therefore this essential asymmetry with respect to truth or falsehood between universal and particular statements has to be understood. This is one dimension. The other dimension is that if you have a sentence and you have the *śābdabodha* of it, but the *śābdabodha* cannot immediately give you its truth or falsehood then you have to go out into the world. So you have to make a radical distinction between the occurrence of the *śābdabodha* and the knowledge of the truth or falsehood of the sentence concerned. Therefore, you cannot identify the two. You cannot say that the moment you have *śābdabodha* you have knowledge of truth or falsity. But if there are statements, the truth of which cannot be established in principle and yet if you have their *śābdabodha* then you have to distinguish between the *vākya*, the *vākyārthabodha* and its *satyatā* or *asatyatā*. This is the second reason for postulating propositions.

[एकं वाक्यं अन्यासु भाषास्वनूद्यतेऽर्थश्चावगम्यते। अनेनेदं फलति यत् 'प्रोपोजिशन' इत्याख्यं किमपि तत्त्वं वर्तते यदर्थच्छायामन्तरा सर्वासु भाषासु सामान्यतया स्थितम्। तस्मादेव अनुवादः संभवति। अर्थात् भाषाविशेषस्य वाक्यमेकं यदन्यभाषागतवाक्येषु अनूदितुं शक्यते तत्र अनूद्यमानभाषागतवाक्यस्य 'प्रोपोज़िशन' मेव भाषान्तरवाक्य उपयुज्यते, यतो हि वाक्यानां संघटना भाषासु परस्परं प्रायेण भिन्ना। अनूदितं वाक्यं शुद्धं न वेति ज्ञानाय मूलवाक्येन सह तुलना क्रियते; उभाभ्यामपि वाक्याभ्यामेकमेव वस्तु अभिधीयते, तदैव वाक्यस्य शुद्धत्वं स्थाप्यते नान्यथा। तच्च वाक्यप्रतिपादितं वस्तु 'प्रोपोज़िशन'पदाभिधेयम्। वाक्यं द्विविधं—सामान्यं विशिष्टं चेति। सामान्यवाक्यं यथा—'सर्वे शुका हरिद्वर्णाः'। विशिष्टं वाक्यं यथा—'केचिद्गावो हरिद्वर्णाः'। तत्र सामान्यवाक्यं विरुद्धनिदर्शनेन मिथ्या जायते। एकस्यापि अहरिद्वर्णशुकस्य दर्शनेन सामान्यवाक्यमलीकं भवति। अस्य सामान्यवाक्यस्य च सत्यत्वं बहुशुकदर्शनेनापि साधयितुं न शक्यते, अशेषशुकदर्शनन्त्वसम्भवम्। विशिष्टवाक्यस्य तु सत्यत्वमेकस्यापि हरिद्वर्णस्य गोदर्शनेन सुप्रसिद्धम्। अहरिद्वर्णगोदर्शनेनापि विशिष्टवाक्यस्य 'केचिद्गावो हरिद्वर्णाः' इत्यस्यासत्यत्वं न प्रथते।

कानिचिद्वाक्यानि प्रमुख एव प्रामाणिकानि निर्धार्यन्ते यथा हि 'वह्निना सिञ्चतीति' वाक्यम्। अन्यानि तु पुनः परीक्षानन्तरमेव प्रामाणिकानि अप्रामाणिकानि वा भवति, यथा 'पृथ्वी सूर्यं परिक्रामति'। अस्य वाक्यस्यासत्यत्वमप्रामाणिकत्वं वा वैज्ञानिकपरीक्षानन्तरमेव सुनिश्चितं कृतम्।]

झा—एते पण्डितयाः एवं चिन्तयन्ति—'वह्निना सिञ्चति' इत्यादिवाक्यं वाक्यमेव न भवितुमर्हति।

बदरीनाथशुक्लः—कुतस्तत् न वाक्यम्?

झा—ते वदन्ति—वाक्यश्रवणानन्तरं झटिति एतादृशः बोधः भवति 'इदं वाक्यमेव

भवितुं नार्हति, । कुतः इत्युक्तौ वाक्यबोधितस्य अर्थस्य सत्यताविचारः आवश्यकः। तादृशः सत्यताविचारः झटिति भवितुमर्हति। 'जलेन सिञ्चति' इत्युक्तौ सत्यत्वं झटिति ज्ञायते; 'वह्निना सिञ्चति' इत्यत्र असत्यत्वं झटिति ज्ञायते। अतः यत्र असत्यत्वं ज्ञायते तादृशबोधप्रदं वाक्यं वाक्यमेव न। इत्येवम्। अन्यादृशमपि एकं वाक्यमस्ति। यस्य बोधविषयस्य विषये सः विषयः सत्यो वा असत्यो वा इति झटिति निर्णेतुं न शक्यते। अतः तादृशबोधविषयस्य आवश्यकतायां यावत्पर्यन्तं प्रोपोज़िशन (proposition) इति नाङ्गीक्रियते तस्य बोधविचारस्य तत्र समनन्तरमपेक्षा एव नैव भवति। अतः प्रोपोज़िशन (proposition) इति आवश्यकः इति तेषां मतम्। एतादृशानि अपि वाक्यानि सन्ति। येषां बोधविषयस्य विषये सत्यत्वम् असत्यत्वं वा निर्णेतुं न शक्यते। 'सर्वे मानवाः मरणशीलाः' एतद् वाक्यजन्यबोधविषयस्य सत्यत्वं असत्यत्वं वा निर्णेतुं न शक्यते।

[Jha misrepresents Daya's points]

श्रीरामपाण्डेयः—रसेलेन उक्तं 'देवदत्तो ममार' अर्थात् 'देवदत्तस्य मरणम्' इति पदसमुदायो न वाक्यम्। उभयोर्भेदप्रसङ्गे 'देवदत्तस्य मरणम्' इति न वाक्यम्, 'देवदत्तो ममार' इति वाक्यम्। अतः अन्वितार्थकपदानां क्रियाबोधकपदघटितानां समुदायः वाक्यं मन्ये तन्मतं विद्यते। अन्यथा गौः, गर्दभः, खच्चरः, अश्वः, शशः अनेकानि पदानि सन्ति। किं तानि पदानि वाक्यभूतानि? अतः यथा उक्तं भवद्भिः 'वह्निना सिञ्चति' इति वाक्यमेव न। कश्चन वदति 'वह्निना सिञ्चति' इति, श्रुत्वा हसति कश्चन। यत्कोऽपि एतेन अर्थेन अर्थक्रियां कर्तुं न शक्नोति इति। अतः 'वह्निना सिञ्चति' इति वाक्यमेव न तथ्यम्।

पेरी—परिहासः कथं बोधाभावे ?

श्रीनिवासशास्त्री—तत्र यथा एतैरुक्तं—बोधः यदि न भवेत्, तर्हि परिहासः कथमिति। तत्र अन्वितत्वं अनन्वितत्वं कदा वा निश्चीयते? यदि पदानां वाक्ये प्रविष्टानां सर्वेषां अर्थबोधे अजायमाने अनन्वितस्य अन्वितस्य वा बुद्धिरेव नोदीयात्। अतः पदानां अर्थज्ञानमावश्यकम्। पदेषु अवबुद्धेषु पदसमुदायात्मकस्य वाक्यस्य बोधो जायते इति तु सर्वसम्प्रतिपन्नोऽयं विषयः। तत्र च सर्वेषां पृथगवस्थितानां पदानां अर्थे बुद्धेऽपि न हि पदसमुदायस्य अवश्यं बोधेन भवितव्यम् इति नियमः। अन्वयोऽपि अपेक्ष्यते तत्र। यतो हिअर्थवतां समुदायः अनर्थकः इति महाभाष्यकार आह। 'दश दाडिमानि, षडपूपाः, कुण्डमजाजिनम्' इति कृतप्रयत्ने सर्वेषां पदानां अर्थः बुध्यते। किन्तु तेषां समुदितानां पदानां नैव अर्थः कश्चित्। अर्थवतां समुदायोऽपि अनर्थकः इत्यत्र इमान्येव पदानि उदाहृतानि तत्र महाभाष्ये। इत्थं च अन्वयविशिष्टानामेव पदानां वाक्यत्वेन बोधकत्वम्—इति पदसमुदायस्य अन्वितस्यैव बोधजनकत्वम् इत्युच्यते। तत्रापि वाक्यश्रवणानन्तरं बोधे सति अनन्वितमिदं वाक्यं इति प्रयुङ्क्ते कश्चित्। अनन्वितमिदं वाक्यम् इति यथा तावत् शब्दार्थे अनवबुद्धे सति यथा अयमनुचितः अर्थः इति वदति तद्वदेव अनन्वितमिदं इति कदा वा वदति? पदसमुदायात्मकात् वाक्यात् कस्मिंश्चित् अर्थविशेषे अवगते सति अनन्वितं वा अन्वितं वा इति बोधात् प्राक् अनन्वितान्वितत्व-बुद्धिरेव भवति। अतः बोधः आवश्यकः। परन्तु स च बोधः प्रामाणिको वा अप्रामाणिको वा इति तु विषयः अन्यः। अथवा वाक्यात् बोध एव न जायते इति। स च बोधः भ्रमात्मको वा भवति प्रमात्मको वा भवति। न तत्राप्यस्माकं अभिनिवेशः। इत्थं च बोधः न भवति इति तु वचनं सर्वात्मना अनुचितम् एव। कदाचित् अश्वशब्दात् पटबोधः स्यात् कस्यचित्। परन्तु बोधः न भवति इति, न। नाम, सर्वस्मात् बोधो भवेत् इत्यपि नास्माभिः निर्बन्धः क्रियते, यतो हि तत्र अपरिचितशब्देभ्यः नैव कस्यापि बोधः भवेत्। तत्तु अन्यत्। परन्तु परिचितानां शब्दानां विषये किल इदानीं विचारः। यत्र तावत् अन्वयो नास्ति, अन्वयो बाधितो वर्तते, तादृशबाधितान्वयविशिष्टात् पदसमुदायात्मकात् वाक्यात् बोधो जायते उत न इत्येव विप्रतिपत्तिः। जायते एव इति अवश्यम् अभ्युपगन्तव्यम्। अन्यथा अनन्वितत्वबुद्धिरेव नोदीयात्। अनन्वितमिदं वाक्यमिति श्रोता नैव वदेत्। अतः अवश्यं बोधेन भवितव्यम् इति शास्त्रिचरणानामेव अभिप्रायः मया समर्थ्यते।

[Srīnivāsa Sāstrī stressed the role of *anvaya* (a grammatical connection between words) in *vākyārthabodha.* Once we cognize, *anvaya* a *vākya* makes sense; whether a *vakya* is *prāmānika* or not does not hinder the process of cognizing its meaning.]

Arindam: It has been objected to the Naiyayikas that it is not correct to say that a false sentence does not give rise to *vākyārthabodha* and that there is no complex object which is understood as conveyed by a false sentence. Because it is only about the (complex) object that we say either that it is *anvita* or not *anvita*. So unless there was something which was understood as conveyed by a false sentence we could not estimate, evaluate it as false.

Nandita: I want to pose a question to Naiyāyikas. They declare that negation of a fiction does not exist (अलीक-प्रतियोगिक-अभावो नास्ति). My question is does this sentence itself—अलीक-प्रतियोगिक-अभावो नास्ति—make sense or not. If you say that it does not mean any-

thing because negation of a fiction is as much fictitious as is the negated fiction—and this is the Naiyāyika position—then there is a difficulty. If it is argued that it does not make any sense then I think the Naiyāyika position will be lost, for अलीक-प्रतियोगिक-अभावो नास्तिः—would be at par with शशशृङ्गं नास्ति। शशशृङ्गं and अलीक-प्रतियोगिक-अभाव would be equally fictitious.

झा—अलीकप्रतियोगिकः अभावः नास्ति। इत्येतस्मात् वाक्यात् नैयायिकानां बोधो भवति वा न वा ? यदि न भवति तर्हि शशशृङ्गं नास्ति अस्य अलीकप्रतियोगिको अभावो नास्ति अस्य च को भेदः? इति जिज्ञासा।

श्रीरामपाण्डेयः—'शशशृङ्गं नास्ति' ये बौद्धार्थसत्ताम् अङ्गीकुर्वन्ति तान् उद्दिश्य इदं च संगच्छते यत् बहिः सत्ताऽभावात् शशशृङ्गमेव नास्ति अतः अलीकप्रतियोगिको अभावो न भवति। वयं तु नैयायिका ब्रूमः श्रृङ्गे शशीयत्व-भ्रमः, शृङ्गे शशीयत्वसम्बन्धः। अलीकप्रतियोगिको नायम् अभावः अपितु सत्यप्रतियोगिकोऽयमभावः शशश्रृङ्गं नास्तीति।

बदरीनाथशुक्ल—वस्तुतः न्यायमते अलीकप्रतियोगिक-अभावो नास्तीति नैव वक्तुं शक्यते। अलीकप्रतियोगिको अभावो नास्तीति बालानां बोधाय उच्यते इति नैयायिका इत्थं कथयन्ति यत् अलीकप्रतियोगिको अभावो नास्ति। वस्तुतः नैयायिकाः कथयन्ति अस्य स्थाने यत् अभावप्रतियोगित्वं तत् सत्यत्वव्याप्यम्। यः यः अभावप्रतियोगी सः सन्। अभावप्रतियोगित्वं सत्यत्वव्याप्यम् इति वदन्ति। अलीकप्रतियोगिक-अभावः न इति तु न वदन्ति, इति बालानां बालिकानां वा बोधाय उच्यते।

[Badarīnāthajī gave a clever reply to the question: *alīkapratiyogikābhāvo nāsti* (the negation of a fiction does not exist)—is this sentence, which the Naiyāyikas assert, itself true or not? The sentence, he said, was not true and is not really used by Naiyāyikas. If it is used sometimes, the purpose is to convey a complex idea to a student in a simple manner. The proper way to put the matter is to say: *yat abhāvapratiyogitvaṁ tat satyatvavyāpyam* (the *pratiyogi* of an *abhāva* is necessarily something that exists).]

पाहि—बालरसेल दर्शन-विज्ञान् प्रति, दर्शन-पण्डितान् प्रति अयं प्रश्नः। तत्र बालरसेलेन being, existence अनयोः भेदः कृतः। Existence, being-व्याप्यः।

परन्तु तत्र अन्योन्यव्याप्यत्वं नास्ति। अत्र अयम् एव प्रश्नः proposition इति पदार्थस्य स्वरूपं किम्? किम् existence इति पदेन सत्तावान् अर्थः बोध्यते अथवा सत्तारहितो being वा? यदि तादृशः अर्थः मन्यते तदा square-circle doesn't exist, square-circle is square. एतस्य या तत्त्वमीमांसीय-स्थितिः, proposition इति पदवाच्य-पदार्थस्य या तत्त्वमीमांसीय-स्थितिः, तयोर्मध्ये को भेदः? बालरसेलमतेन तादृशपदवाच्यपदार्थस्य स्वरूपं किम् ? प्रोढरसेलेन तु तस्य logical construction इति संघात class रूपेण एव वाक्यसामान्यस्य, अथवा समानपर्यायवाचि-वाक्यानां संघातरूपस्य एव proposition इति वाक्यार्थत्वं स्वीकृतम्। परन्तु बालरसेलेन यः proposition इति स्वीकृतः तस्य स्वरूपं किम् ?

[Pahi pointed out that the young Russell who believed in propositions also made a distinction between being and existence: whatever has existence has being but not vice versa. He posed a question: what is the ontic status of a proposition itself? Does it have being or existence? What is the difference between the ontic status of sentences such as 'a square circle does not exist' or, 'a square circle is square' and the sentence, 'this is a proposition'?]

(Pahi continues in English): A proposition is a class of synonymous sentences.

(Guest: Russell was not worried over the realm of being becoming overpopulated).

(Pahi continues): Consider this example: 'A number is a class of equivalent classes'; and 'A number is a particular type of ordinal'. These are two distinct analyses of the concept of number. Because one type of analysis replaces another, one cannot say that the concept of number has been given up. There is the familiar algebraic technique of constructing equivalent classes. And to say that someone has offered a different analysis of the concept of proposition is not to say that he has given up the concept. Dayaji has already referred to Quine's views: the impossibility of translation, etc. Russell will not accept them. I am only raising the question of the ontological status of a proposition in early Russell and its ontological status in later Russell and the difference between the two. I am unwilling to say that he ever gave up the concept of proposition. I would only say that he replaced his earlier analysis of it by a later and more mature and sustainable analysis, which was made possible by employing a familiar technique of constructing new mathematical entities as exemplified in his definition of number. It would

be wrong to say that as soon as the dichotomy between being and existence is given up the concept of proposition is also given up. So I pose the question: what is the ontological status of a proposition in the earlier Russell?

प्रह्लादाचार्यः—तत्र वाक्यार्थः बाधितः अबाधितो वा इति प्रश्नः तत्र संवृत्तः। तत्र बाधितः इति यद्युच्यते तर्हि व्याघातो भवति इति तत्रैव विवादः आरब्धः। अहं तु मन्ये वाक्येन बोधः जायते इति सर्वथा अङ्गीकार्यम्। यतो हि सः निराक्रियते। वाक्येन यः बोधितः सः मिथ्या, सः बाधितः इति निराकरणं अन्यथा नैव कर्तुं शक्यते। तस्मात् वाक्येन बोधो भविष्यति। बोधस्य यः कोऽपि विषयः। तस्मात् यः विषयः, सः बाधितः इति अस्माभिः उच्यते। एतदेव रसेलमहाशयेन उक्तम् इत्यहं मन्ये। बीइंग (being) इत्यस्य किल किं वाच्यम्? ज्ञानविषयः, न तु सत्तावान् वा; ज्ञानविषयः यः सः बीइंग (being) इत्युच्यते। सः क्वचित् सत्तावान् भवेत् क्वचित् सत्तावान् न भवेत् वा, परन्तु ज्ञानविषयः भवति। एतदेव मया प्रारम्भे उक्तम् यत् वाक्यजन्यप्रतीतिविषयः अबाधितः। वाक्यार्थः अथवा प्रोपोज़िशन (proposition) इत्यनेन रसेलमहाभागः एवं मन्यते—वाक्यजन्यप्रतीतिविषयः स च बाधितः अबाधितो वा। वाक्यजन्यप्रतीतिविषयः यत्र अबाधितः तत्र सः अस्ति। वाक्यजन्यप्रतीतिविषयः यत्र नास्ति तत्र प्रतीतिविषयः इत्युच्यते, अस्तीति न उच्यते, बीइंग (being) इत्युच्यते एक्ज़िसटेन्स (existence) इति नोच्यते। इत्येव व्यत्यासः। इदमेव मया प्रारम्भे उक्तम्

किञ्च, आहितार्थज्ञानजनकेन वाक्येन बोध एव न जायते इति वक्तुम् अशक्यम्, यतो हि वाक्येन किञ्चित् ज्ञायते; तज्ज्ञानं केन भवति? किं करणम्? प्रत्यक्षं वा स्यात् अनुमानं वा शब्दो वा। तत्र शब्दस्यैव प्रसक्तिः नान्ययोः। अयं शब्दः, इदं वाक्यं यदि करणं नोच्यते तर्हि केन करणेन तज्ज्ञानं जातं इति तत्रापि कारणं वक्तव्यम्। ज्ञानमेव न जातं इति वक्तुं न शक्यते। ज्ञानं जातं परन्तु ज्ञानविषयः मिथ्या। यद्यपि तत्र वाक्यार्थः असङ्गत एव वक्तुं न शक्यते इति नैयायिका वदन्ति। वाक्यार्थः नाम कः नैयायिकानां मते?

[Prahlādācārya continued with the controversy concerning *vākya, vākyārtha* and the role of *bādha*. Even a false sentence, he said, gives rise to a cognition, or else how can we call it false. An object of cognition cannot be *bādhita* in being an object of cognition, whether it exists or not. This, he thought, was the reason why Russell accepted propositions.]

Badarīnātha Śukla: It was stated this morning that Russell holds that a proposition exists but it is not a *vastu* (a thing or an

object). I think that this view is not true and want to refute it. If Russell's view is to be accepted, the distinction between the kind of existence which a proposition possesses and objective existence (*vastusattā*) will have to be clearly characterized. Only if we can attach some meaning to 'existence' such that existence so defined can be clearly seen to differ from *vastusattā*, can Russell's view be upheld. My contention is that such a meaning cannot be given to 'existence'.

One way in which we can take Russell's statement that a proposition exists but has no *vastu-sattā* is to take it to mean that a proposition is known but has no *vastusattā*. This would imply that Russell, in this context, is using the word 'existence' with the meaning 'being known', or 'to be known' to exist, in this sense, is to be known. On the other hand, *vastusattā* will be so defined that for a thing to have *vastusattā* it will have to be located in a (particular) time and a (particular) space. We can now truly assert that a proposition exists but has no *vastusattā*, and this will mean that a proposition is known but is not located in any space or time.

Now certainly there is no such rule (*niyama*) that a thing that is known has *vastusattā*. Does Russell want to say that there is such a rule that if a thing is known it necessarily follows that it has *vastusattā*?

Take the sentence '*śaśaśṛṅgamasti*'; when we understand its meaning we comprehend as a part of this meaning the relation between *śaśa* and *śṛṅga*. In this sense we have knowledge of the relation between *śaśa* and *śṛṅga*. We know that a relation between *śaśa* and *śṛṅga* has been asserted. This relation is a part of the meaning that the sentence conveys, which we have comprehended. But this relation does not have *vastusattā*, it does not exist in the world outside.

बदरीनाथशुक्लः (संस्कृतमाश्रित्य): इदमेव भवति किल? तथैव च संज्ञासम्बन्धो जायते। तत्र सम्बन्धः, ज्ञायते, संज्ञा ज्ञायते, परन्तु वस्तु नास्ति। किन्तु मया नैयायिकदृष्ट्या उच्यते यत् इत्थं न वक्तुं शक्यते। इदमपि तदा वक्तुं शक्येत यदि कश्चन अपूर्वः संयोगसम्बन्धः शशानुयोगिक-शृङ्गप्रतियोगिक-संयोगत्वेन ज्ञायेत तदा इत्थं वक्तुं शक्यते that this concept is known but does not exist. But इत्थं नास्ति। गोशृङ्गयोः संयोगसम्बन्धः वर्तते तर्हि यः गोशृङ्गयोः संयोगः स न समवायः। न हि शृङ्गं अवयवः। अतिरिक्तं द्रव्यं ते इदं मन्यन्ते। केशाः,

नखानि, सम्बन्धः इमानि अतिरिक्तानि द्रव्याणि भवन्ति। अतएव मया उच्यते यत् गवा सह शृङ्गस्य संयोगः संबन्धः प्रसिद्धो वर्तते। सः सम्बन्धः शृङ्गप्रतियोगिकः गवानुयोगिकः। तर्हि गवानुयोगिकः शृङ्गप्रतियोगिकः यः संयोगः गोशृङ्गयोर्मध्ये सिद्धः वर्तते तयोः संयोगः शशशृङ्गम् अस्तीति उच्यमाने शृङ्गप्रतियोगिक-शशानुयोगिक-संयोगत्वेन ज्ञायते। कश्चन अपूर्वः संयोगो विज्ञायते, तर्हि यः संयोगः शशानुयोगिकत्वेन ज्ञायते स तु प्रसिद्ध एव वर्तते। अतो मया उच्यते यत्——यत् ज्ञायते तद्वस्तु सदेव भवति; यत् न वस्तु सत् तत् ज्ञातुं न शक्यते एव। यतो हि इदमेव एकम् उदाहरणं दातुं शक्यते यत् शशे 'शृङ्गमस्ति' अनेन वाक्येन शशशृङ्गयोः सम्बन्धः ज्ञायते, तत् नास्ति। तन्मया उच्यते——शशशृङ्गयोः कश्चन सम्बन्धः अपूर्वेण ज्ञायते। न शशानुयोगिक-शृङ्गप्रतियोगिकः संयोगः सिद्धो वर्तते। स एव संयोगः दोषवशात् 'शशे शृङ्गम्' इति उच्यमाने ज्ञायते। स च संयोगः वस्तु न वर्तते। अतः किमपि एवम्भूतम् उदाहरणं न दातुं शक्यते यत् किमपि ज्ञायते परन्तु वस्तु नास्ति। अतएव यदि अयं सिद्धान्तः स्थापयितुं न शक्यते तर्हि the view of Russell that proposition is known but it is not वस्तुसत्, cannot be proved.

[Continuing in Sanskrit, Badarīnāthajī asserted that a Naiyāyika will never admit that a false relation such that between a *śaśa* and a *śṛṅga* can even be known or cognized. Suppose we say that a relation of *saṁyoga* exists between a *śaśa* and a *śṛṅga*. How can we cognize it? It is certainly not like the *saṁyoga* between a cow and its horn. It is, indeed, quite unlike any known (*prasiddha*) *saṁyoga*. What is it then? There is nothing that we can say about it. It simply does not exist and cannot be known or cognized. Therefore Russell's view that a proposition is known but is not *vastusat* (something that exists) cannot be 'proved'.]

झा——तत्र मम इयं शङ्का यत् 'शशशृङ्गम् अस्ति' इत्यस्मात् वाक्यात् शाब्दबोधो भवति न वा?

बदरीनाथशुक्लः—भवति।

झा—शाब्दबोधो भवति तर्हि कीदृशः शाब्दबोधो भवति? शशानुयोगिक-शृङ्ग-प्रतियोगिक-शाब्दबोधो भवति वा? शशानुयोगिक-शृङ्गप्रतियोगिकत्वेन यः सम्बन्धः सः किं भासते वा? अनुयोगिवाचकपदं शशपदम्। तत्र सप्तम्यपेक्षा अस्ति वा न वा?

बदरीनाथशुक्लः—यदि 'शशशृङ्गम् अस्ति' इति उच्यते तदा तत्र चत्वारः शब्दाः

——शश इति एकः शब्दः, शृङ्ग इति एकः शब्दः, शृङ्गशब्दोत्तरं अम् इति विभक्तिः इति एकः शब्दः, अस्ति इति एकः शब्दः। एतावन्तः शब्दाः सन्ति। तत्र न्यायमते शशे शृङ्गम् इत्यनेन शृङ्गं न शशनिरूपिताधेयतावत्। सा च आधेयता संयोग-सम्बन्धावच्छिन्ना। तथा च तत्र संयोगसम्बन्धावच्छिन्नाधेयता शृङ्गानुयोगिक-शशप्रतियोगिकत्वेन ज्ञायते। यदा शशे शृङ्गम् इति वाक्यम् उच्यते तदानीं शशानुयो-गिकशृङ्गप्रतियोगिक-संयोगः ज्ञायते। अतएव संयोग-सम्बन्धावच्छिन्ना आधेयता सप्तमीपदेन उपस्थाप्या आधेयत्वेन रूपेण शृङ्गानुयोगिक-शशप्रतियोगिकत्वेन ज्ञायते। तत्र अनया रीत्या शशः भवति प्रतियोगी; शृङ्गं भवति अनुयोगि, यदा उच्यते यत् शशः शृङ्गवान् तदा शशः भवति अनुयोगी। तत्रापि शृङ्गं न प्रतियोगि। यतो हि नव्यन्यायदृष्टचा निपातातिरिक्तनामार्थयोः भेदेन अन्वयबोधो न भवति। अतएव शशशृङ्गम् इति उच्यमाने शृङ्गवत्-शब्दार्थस्य शशशब्दार्थेन सह अभेदेन अन्वयबोधो भवति——शशः शृङ्गवदभिन्नः। अतः शशे शृङ्गवतः अभेदे ज्ञाते धर्मि-पारतन्त्र्येण शशस्य शृङ्गेन संयोग-सम्बन्धोऽपि शशे गृहीतो भवति। तर्हि अभेद-सम्बन्धो यः गृह्यते स तु शृङ्गवत्-प्रतियोगिक-शशानुयोगिक-अभेदः भवति। अत्र धर्मिपारतन्त्र्येण शृङ्गस्य संयोगः शशे यः गृह्यते सः संयोगः शृङ्गप्रतियोगिक-शशानुयोगिकत्वेन गृह्यते। अतः भवता यदुक्तं यत् शशे शृङ्गम् अस्ति अत्र कीदृशः शाब्दबोधो भवति तर्हि शुद्धा प्रक्रिया यदि उच्यते 'शशनिरूपितसंयोग-सम्बन्धा-वच्छिन्नाधेयतावत् शृङ्गम् अस्ति' तावत् ईदृशः शाब्दबोधो भवति। तत्र संयोग-सम्बन्धावाछिन्नाधेयता या प्रसिद्धा वर्तते। कुत्र? गो-शृङ्गयोः मध्ये यः संयोगो वर्तते तस्मिन् शृङ्गे संयोगसम्बन्धावाच्छिन्नाधेयता प्रसिद्धा वर्तते। सैव प्रसिद्धा संयोगसम्बन्धावच्छिन्ना आधेयता 'शशे शृङ्गम्' इति उच्यमाने शशप्रतियोगिक-शृङ्गानुयोगिक-संयोगावच्छिन्नाधेयतात्वेन गृह्यते। अतएव मया उच्यते तत् किमपि यत्र कुत्रापि तत्सर्वं वस्तु एव भवति। किमपि नास्ति यत् ज्ञायते, परन्तु वस्तु नास्ति।

[Jhā asked Badarīnāthajī whether the sentence, '*śaśaśṛṅgamasti*' gives rise to any *śābdabodha* at all and if so, how can this *śābda-bodha* be described.

Badarīnāthajī, in his reply, gave the Nyāya analysis of two sentences synonymous with '*śaśaśṛṅgamasti*', namely, *śaśaḥ śṛṅgavān*' and '*śaśe śṛṅgamasti*', concluding that they do not give rise to the cognition of any object. '*Śaśe śṛṅgamasti*', he said, is to be analyzed as follows: *śṛṅga* has a locus in *śaśa*, the relation of the two, *śaśa* and *śṛṅga*, being *saṁyoga*. But such a *saṁyoga* does not exist and is not known. Therefore the words '*śaśa*' and '*śṛṅga*' cannot be related in our cognition. The sentence '*śaśaḥ śṛṅgavān*'

is to be analyzed as: there is *śaśa* such that it can be identified as a possessor of *śṛṅga*. Such an identification being impossible, the sentence will produce no cognition. Therefore all that the *śābdabodha* from these sentences consists of is the realization that there is something which does not exist.]

श्रीनिवासशास्त्री——तत्र ज्ञामहाभागानाम् अयमाशयः। शशशृङ्गमिति पदम् अपार्थकमेव। तस्य अर्थ एव नास्ति इति उदयनाचार्याः कुसुमाञ्जलौ अवदन्। तर्हि शशशृङ्गं नास्ति इति वाक्यप्रयोगो वर्तते। तस्य कोऽर्थः इत्युक्तौ व्यधिकरण-धर्मावच्छिन्नप्रकरणे गदाधरभट्टाचार्यैः उक्तम्——शशे शृङ्गं नास्ति इत्येव तस्य पदस्य अर्थः इत्युक्तम्। तर्हि यत्र यत्र अभावः बोध्यते तत्र अनुयोगिवाचकं सप्तम्यन्तम् अपेक्ष्यते——भूतले घटो नास्ति, अत्र तन्नास्ति इति। तद्वत् शशे शृङ्गं नास्ति इति अनुयोगिवाचकपदात् सप्तमी-विभक्तिः अपेक्षिता——अत्र नास्ति शशशृङ्गम् इति; समस्तं पदं वर्तते। तत्र सप्तम्यन्तपदस्य अभावात् शशानुयोगिक-शृङ्गप्रतियोगिक-अभावः कथम् लब्धुं शक्यते इति आक्षेपः। गदाधरभट्टाचार्यैः उक्तं—तत्र शाब्दबोधो नास्ति, सः मानसबोधः। शशानुयोगिकः यत्र शाब्दबोधः अपेक्षते तत्रैव सप्तम्यन्तं पदम् अपेक्षते। अत्र केवलं मानसबोधो भवति, अतः सप्तम्यन्तं पदं नापेक्षते; अतः अयं शाब्दबोधो नास्ति। मानसबोधतात्पर्येण एव वृद्धाः शशशृङ्गं नास्ति इति वाक्यं प्रयुञ्जते इति गदाधरभट्टाचार्याः अवदन्। भवन्तः शाब्दबोधो भवति इति वदन्ति। उदयनाचार्याः शशशृङ्गपदम् अपार्थकम् इति वदन्ति। अभिप्रायं न जानामि इति तेषां प्रश्नस्य अभिप्रायः।

[Śrīnivāsa Śāstrī added another dimension to the above analysis. The word *'śaśaśṛṅgam'*, he remarked, has been called nonsensical (*apārtha*) by Udayana, therefore, *'śaśaśṛṅgamasti'* carries no meaning whatever. But what about *'śaśaśṛṅgaṁ nāsti'*? Gadādhara says that the sentence must be expressed as *'śaśe śṛṅgaṁ nāsti'* for it to make sense. Whenever an *abhāva* has to be expressed the word referring to the *anuyogī* has to have the *saptamī vibhakti,* because an *abhāva* must have a locus. The sentence *'śaśaśṛṅgaṁ nāsti'* does not have the relevant *saptamī*, *'śaśaśṛṅgaṁ'* being a *samāsa*. So it cannot give rise to a *śābdabodha*. However, Gadādhara adds that it does give rise to a cognition which he terms *'mānasabodha'*.]

बदरीनाथशुक्लः—अयमेव प्रश्नः भवताम्? मया तु ज्ञातं भवताम् अयं प्रश्नः यत् शशे शृङ्गम् अस्ति इत्यस्मात् वाक्यात् शाब्दबोधो भवति न वा? भवतु—उच्यते

शशशृङ्गमस्ति इति वाक्यात् शाब्दबोधो भवति न वा? इदमेव भवद्भिः पृच्छ्यते? शशशृङ्गं नास्ति इत्यस्मात् वाक्यात् शाब्दबोधो भवति न वा? श्रूयताम्——शशशृङ्गम् अस्ति इति एकं वाक्यम्। शशशृङ्गं नास्तीति अपरं वाक्यम्। तत्र वदामः यत् शशशृङ्गम् अस्तीति वाक्यात् बोधो भवति। कीदृशः बोधः भवति? तर्हि तत्र शशपदम् शशसम्बन्धिनि स्थले पूर्वपदस्य तदर्थसम्बन्धिनी लक्षणा भवति। तर्हि शशशृङ्गीयम् इत्यस्य कोऽर्थः भवति? शशसम्बन्धि शृङ्गमस्ति अर्थात् शशसम्बन्धित्वेन ज्ञायमाने शृङ्गे अस्तित्वं बोध्यते। तत्र शशपदं शशसम्बन्धिनि लाक्षणिकम्। लक्ष्यार्थस्य शृङ्गपदार्थेन सह अभेदान्वयो भवति। तथा च शशसम्बन्ध्यभिन्नं शृङ्गम् अस्ति तावत् इति एतादृशो बोधो भवति। एवंभूतशाब्दबोधस्य उत्पत्तौ न किमपि बाधकं पश्यामः। यतो हि शशपदार्थस्य शशसम्बन्धिनि लक्षणा। तस्य अभेदेन अन्वयः शृङ्गे। शृङ्गे शशसम्बन्धी यः अभेदो भासते तदंशे स बोधः भ्रमात्मकः। परन्तु तादृशस्य बोधस्य उत्पत्तौ नास्ति काचित् बाधा। यदि योग्यताभ्रमो वर्तते तर्हि तादृशबोधस्य उत्पत्तौ नास्ति बाधा। भ्रमात्मकः बोधः भवति। शशसम्बन्धिशृङ्गमस्ति तावत् इत्येतादृशः बोधः शशशृङ्गमस्तीति वाक्यात् भवति। ज्ञातम्?

तथैव 'शशशृङ्गं नास्ति' वाक्यं यदुच्यते तर्हि इत्थमस्ति। नञ्-पदघटितं वाक्यं नञ्-पदाघटितं च वाक्यम् उभे नञ्-पदांशस्य अर्थं विहाय समाने भवतः। तर्हि शशशृङ्गम् अस्तीति वाक्यात् अस्तित्वाभावस्य बोधो भवितुम् अर्हति। अनुयोगिवाचकपदोत्तरं सप्तम्याः अपेक्षा तत्रैव भवति, यत्र अनुयोगिवाचकपदं प्रथमान्तं न भवति। अत्र तु शशशृङ्गं नास्ति; अत्र अस्तित्वाभावः बोधनीयः वर्तते। अथ च शशशृङ्गो बोधनीयः वर्तते। अतः अनुयोगिवाचकपदमत्र शृङ्गं पदम्। तत्तु प्रथमान्तम्। अत्र तु सप्तम्याः अपेक्षा नास्ति। अतः शशीयत्वेन ज्ञायमानं शृङ्गमत्र अनुयोगि यत् प्रथमान्तपदेन उपस्थाप्यते। नञ्-पदेन अभावः उपस्थाप्यते। नञ्-पदेन उपस्थापिते अभावे अस्तिपदार्थस्य अस्तित्वस्य प्रतियोगिता-सम्बन्धेन अन्वयः, अभावस्य अभावीय-विशेषणता-सम्बन्धेन शशसम्बन्धित्वेन ज्ञायमाने शृङ्गे अन्वयः भवति। अनया रीत्या शशसम्बन्धित्वेन ज्ञायमाने शृङ्गे अस्तित्वाभावः ज्ञातुं शक्यते।

यत् ते वदन्ति यत् उदयनाचार्याः इत्थं वदन्ति यत् शशशृङ्गं नास्ति इत्यस्मात् वाक्यात् बोध एव न भवति। तर्हि ते इत्थं ब्रुवते, तत्र इदं मतं वर्तते यत्, यद्वस्तु किमपि वस्तु, विशेष्यविधया प्रकारविधया वा असद्वस्तु इति न ज्ञातुं शक्यते, परन्तु असद्वस्तुसंसर्गविधया ज्ञातुं शक्यते। कुतः? ते ब्रुवते यत् यदा इत्थमुच्यते यत् शशशृङ्गम् अत्र न तदा शशेन सह शृङ्गसम्बन्धो ज्ञायते। तत्र भवति शृङ्गं प्रकारः, अत्र भवति शशः विशेष्यः। तर्हि विशेष्यतायाः, प्रकारतायाः नियामकं किम्? तर्हि

एकं प्राचीनं मतं विद्यते यत् यस्मिन् ज्ञाने यः सम्बन्धः भासते तस्य सम्बन्धस्य भासमानं यत् अनुयोगित्वं तदेव विशेष्यत्वम्। तस्य भासमानस्य सम्बन्धस्य यत् प्रतियोगित्वं तदेव प्रकारत्वम्। तर्हि यावत् संयोगः शशानुयोगिकत्वेन शृङ्गप्रतियोगिकत्वेन च न गृह्येत तावत् शशस्य अनुयोगिता शृङ्गस्य वा प्रतियोगिता न भवितुम् अर्हति। अतएव ते अङ्गीकुर्वन्ति यत् शशानुयोगिक-शृङ्गप्रतियोगिकः असन् संयोगः ज्ञायते। यदि इयं दृष्टिः अङ्गीक्रियते तर्हि अयं सिद्धान्तः स्थापयितुं शक्यः रसेलमहोदयस्य यत् ज्ञायते तद् न वस्तु। परन्तु इयम् एका दृष्टिः वर्तते।
झा—शशशृङ्गं नास्ति इत्यत्र अस्तिपदं किं बोधयति?

बदरीनाथशुक्ल—अस्तित्वम्।

झा—अस्तित्वं नाम आधेयता खलु?

बदरीनाथशुक्लः—अस्तित्वं आधेयता वा स्यात् देशकालसंबधो वा स्यात्।

झा—तर्हि किं निरूपिताधेयता तत्र भासते?

बदरीनाथशुक्लः—अस्तित्वं नाम देशकालसम्बन्धः—अथवा दैशिकविशेषणत्वसम्बन्धावच्छिन्न-देशनिष्ठाधारतानिरूपिताधेयता, अथ च कालिकसम्बन्धावच्छिन्नकालनिरूपिताधेयता—एतदुभयम् अस्तित्वम्।

झा—अत्र देशः शशः। तर्हि शशनिरूपिता आधेयता अत्र शृङ्गे वक्तुं शक्यते न वा?

बदरीनाथशुक्लः—भवता पृच्छ्यते अस्तिशब्दस्य कोऽर्थः स मया उच्यते; न्यायदृष्टचा अस्तिशब्दस्य कोऽर्थः भवति तन्मया उच्यते। अस्तिशब्दस्य अर्थः अस्तित्वम्। अस्तित्वं नाम देशकालवृत्तित्वम्। देशवृत्तित्वं हि देशनिष्ठाधारतानिरूपित-दैशिकसम्बन्धावच्छिन्नाधेयतारूपम्, कालवृत्तित्वं नाम कालनिष्ठाधारतानिरूपितकालिकत्वसम्बन्धावच्छिन्नाधेयता। इदमेव अस्तित्वं शशशृङ्गं नास्ति इत्यत्र शशसम्बन्धित्वेन ज्ञायमाने शृङ्गे निषिध्यते।

Jha: My question was: when we have before us a sentence which asserts the absence of something somewhere, the term which stands for the locus of the absence has to be in the *saptamī vibhakti*, e.g., 'शशे शृङ्गं नास्ति' Now according, Udayanācārya to the

sentence 'शशशृङ्गं नास्ति' does not express this meaning; for as it stands it does not contain a term in *saptamī vibhakti*. Therefore the knowledge which the sentence शशशृङ्गंनास्ति generates is not *śābda-bodha*, but a kind of remembrance, (स्मरणरूपं ज्ञानम्). This was the difficulty I had posed.

Shri Badarīnathajī's explanation was as follows: The view that a negative sentence asserting the absence of something must contain a term in *saptamī* is only one of the many views which have been advanced, and is by no means acceptable to all. It has also been held that we need not specify any *anuyogī*; we may simply say that something is not there. The knowledge that is produced by the sentence 'शश शृङ्ग मस्ति'. is erroneous (*bhramātmaka*) knowledge.

Pandurangi: I revert after this profitable though rather technical discussion to the original question: whether there is anything corresponding to proposition in the Indian *śābda-bodha* system, in Mīmāṁsā or Nyāya or Vyākaraṇa. My own view is that there is nothing that can be found in them which corresponds to proposition. I also think that there is no need to supplement the doctrine of '*sābda-bodha*' by introducing in it the concept 'proposition'. The various factors which are involved in verbal communication are: (1) a sentence, (2) the meaning conveyed by the sentence, (3) someone who understands this meaning and (4) the facts which correspond or do not correspond to what is conveyed by the sentence—वाक्यम्, वाक्यबोधितः अर्थः, श्रोता, वस्तु (विषयः)। Without introducing an element called 'proposition' the whole process of verbal communication can be properly explained. There is the sentence, it conveys something, what it conveys is understood by the hearer and this *vākyārtha* can be nothing more than the objects which are referred to by the sentence. Some objects are referred to by the sentence. We need not at this stage raise the question whether these objects have *vastu-sattā* or not. But the objects, whatever they may be, which are referred to by a sentence directly constitute *vākyārtha*, and we do not need an entity like proposition for giving an account of this *vākyārtha*.

But a question arises regarding false sentences. there is a book on the table in front of me; if I say 'there is a book on the table' it is this fact that is conveyed by the sentence and it is this fact