which is understood by the hearer. But if I say 'There is a book on the table' when there is no book on the table, a problem arises. For in such a case what the sentence conveys is not something (a fact) which is there. But the hearer understands what is conveyed by the sentence. One may ask: what is it that he understands? It is not something which is there. It is in such a situation that presumably a proposition is postulated. This something which a sentence conveys and the hearer understands is a proposition which is something distinct from the fact that is there. And once an entity like a proposition is postulated it is used in giving an account both of valid knowledge and invalid knowledge produced by sentences. What a sentence conveys is always a proposition, and what a hearer grasps, when he understands the meaning of a sentence, is always a proposition. When a proposition corresponds to facts and is true, the knowledge which is generated by hearing it, is valid. Otherwise it is invalid.

But it is not necessary to postulate an entity like proposition for giving an account of what is involved in our understanding that which is conveyed by false sentences. In a situation in which someone says "there is a book on the table" when there is no book on the table, and someone understands what has been said; while the fact of there being a book on the table does not exist, a book exists, the table exists and while the relation of being 'on' does not exist between a book and the table, a book is capable of being on the table; this means that it is possible for the relation being 'on' to subsist between a book and the table. We may say that this relation is imposed by the mind in this case, or the relation appears to hold here as in the case of erroneous knowledge like *śaśaśṛṅgamasti*. Thus verbal communication involving false sentences can be explained in this manner without recourse to propositions. So far as verbal communication involving true sentences is concerned, as we have already seen, there is no problem. Thus verbal communication can be consistently explained without postulating propositions. This seems to be the common position of different Indian philosophical systems regarding *śābda-bodha*. The *vākyārtha* according to them consists of the objects alone to which different constituents of a sentence refer. There is not, over and above them, anything like a proposition.

Guest: But in *vākyārtha* these objects do not remain separately; they are somehow unified. Is the dispute between *anvitābhidhāna-vāda* and *abhihitānvaya-vāda* relevant to what you are saying?

Pandurangi: Yes. These two theories represent two different approaches to the question as to what is involved in communication. The difference between them concerns only the point whether *anvaya* (interconnections between the meanings expressed by the different constituents of a sentence so as to constitute a unity) is also a part of the act of verbal communication or whether it is supplied by other means. According to *abhihitānvaya-vāda, anvaya* is not a part of the act of verbal communication; according to *anvitābhidhānavāda,* it is.

Guest: Is what is conveyed by a sentence a list of objects referred to by its various constituents or something in which they are integrated?

Pandurangi: As I have said earlier, there are four distinct entities involved in verbal communication: *vākyam, vākyārthaḥ, vākyārthabodhaḥ*, and *vastu.* Now the point that is raised is: do the objects (*vastūni*) constitute *vākyārtha*, or is the *vākyārtha* something more? My contention is that the various views which have been developed in the context of *śābdabodha* are all agreed that it is the objects (*vastūni*) which constitute, *śābdabodha* but they are understood in *śābdabodha* as integrated (*anvita*). According to some, this *anvaya* is a part of the act of verbal communication; according to others *anvaya* is understood in some other way. This is a matter of detail. In any case no new element in addition to the items referred to, is to be found in verbal communication which roughly corresponds to the idea of proposition.

Arindam: Take the situation in which 'A duster is on a paper' and another situation in which 'A paper is on a duster'. The constituents of these two situations are identical, viz., a duster and a paper; but there are two distinct wholes here: how can one account for the difference between them?

Pandurangi: There is the *ādhāra-ādheya-bhāva*. In one case it is the paper which is the *ādhāra*, and in the other case, the duster.

Arindam: So you will include *ādhāra-ādheya-bhāva* within the *vastu* category and for you *vākyārtha* is *vastu*.

Pandurangi: Yes. *Vākyārtha* consists of all the items which are communicated.

प्रह्लादाचार्यः—तत्र वाक्यार्थः पदार्थानां परस्परं सम्पर्कः। नास्ति अपरः कस्यचित्। यतो हि एकैकं यत् भवति पदम् एकस्मिन् वाक्ये कमपि अर्थं ब्रूते, ते च अर्थाः असम्बद्धाः वाक्यार्थत्वेन नोच्यते; तेषां अर्थानां संसर्ग एव वाक्यार्थत्वेन अङ्गीक्रियते। तत्र संसर्गः क्वचित् असन् भवति, असत्त्वेन अङ्गीकर्तव्यः इति अनुवादः। शशशृङ्गम् इति पदात् शशानुयोगिकः-शृङ्गप्रतियोगिकः-संयोगः भासते। अत्र यानि वस्तूनि भासन्ते तानि सर्वाणि अपि वस्तूनि सन्त्येव। शशः अस्ति, शृङ्गम् अस्ति, संयोगोऽपि क्वचित् वर्तते। सत्यम्। परन्तु तत्र संयोगे अन्यत्र विद्यमाने तत्र शशानुयोगिक-शृङ्गप्रतियोगिक-संयोगे शशानुयोगिकत्वं शृङ्गप्रतियोगिकत्वं च अस्माभिः आरोप्यते एवम् उच्यते। परन्तु अत्रैव नैयायिकान् प्रति इदं प्रष्टव्यं वर्तते। तत्र असतः संसर्गविधया ज्ञानं अङ्गीक्रियते अर्थात् असत् संसर्गविधया ज्ञातुं शक्यते प्रकारविधया तु ज्ञातुं न शक्यते। यतो हि इदं शशशृङ्गं इति ज्ञानं भ्रमः इति वक्तव्यम्। इदं ज्ञानं भ्रमत्वेन अङ्गीकर्तव्यम्। भ्रमत्वं हि तदा भवति, यत्र अविद्यमानं किञ्चित् गृह्यते। यत्र क्वचन असतः अङ्गीकरणम् आवश्यकमेव। संयोगः शक्यो भवति। तस्मिन् संयोगे शृङ्गप्रतियोगिकत्वमपि वर्तते। शृङ्गप्रतियोगिकसंयोगः शशानुयोगित्वम् असद् इति वक्तव्यम्। एवं रीत्या असतः कस्यचन तत्र शाब्दबोधविषयत्वम् अङ्गीकर्तव्यमेव। रसेलमहाभागेन यथा उक्तं 'वाक्यार्थः क्वचित् बाधितः'-इति वक्तुं शक्यते इति मन्ये।

Arindam: I think Pandurangi has given a rather rigid version; and now the Naiyāyikas seem to be thawing. They are softening a little. Pandurangi says we need not and ought not to admit, even in the case of an invalid cognition, any *vākyārtha* other than the discrete elements which are there in the external world. And this is in support of what Śuklajī has said, that there cannot be anything which is apprehended and yet does not exist. But we have had a softer version that as a predicated property a non-existent object cannot be apprehended; and obviously a non-

entity cannot be apprehended as a subject; but take a relation which does not as a matter of fact subsist between two particular objects; the objects are existent; the relation is also existent; but when you attach the relation with one of the objects and when you want to connect this attached relation to the other object, you find that it is not connected with this other object in actuality; but you can cognize the relation. Take the relation of contact. You find it everywhere, e.g., between this book and this table. Rabbits exist and so also horns. But when you falsely think that rabbits have horns, i.e., that the relation of contact subsists between rabbits and horns, what you are doing is something more than cognizing rabbits, contact and horns; this is a new thing. This also exists. For contact between cows and horns does exist. But when you try to find contact thus attached to horns which is also linked with rabbits, you do not come across it anywhere. This is the only entity which is a non-existent object of cognition which Nyāya admits.

Dasgupta: I would like to broaden the discussion by bringing in a non-linguistic example and then will come back to language. I think this will bring out one element which makes language specific here. Consider yourself entering into a cave containing cave paintings, suppose, you find yourself looking at some portion of the wall (which is a part of the world) where you see some coloured scheme and you ask your neighbour: 'do you think this is a painting?' And there may be some doubt about it. You may not be able to tell for sure whether something is a design or not, whether it was intended as a design or a painting or whether the rocks have evolved in a certain way. Now the difficulty here lies in knowing whether there is a certain kind of *sambandhatā* there that is given by a painter. In the case of nature there is always the other alternative that things have happened accidentally. But when people are speaking, when someone says to you '*śaśasṛṅgam asti*', there is no possibility that those noises are due to accident. Someone is saying something. There is the presence, both of the speaker and the language behind this sentence. Thus there is an independent evidence of design in the form of *śaśasṛṅgam asti*, Sanskrit words united by Sanskrit grammatical elements, which tell you that you are dealing with a sentence. So you are not discussing

presence versus absence of a designed pattern as you would be in dealing with the putative cave-painting: you are discussing success versus failure, in achieving pattern. So it seems to me that there is an extra dimension in language in a way which I cannot make explicit, not being a Naiyāyika or a western logician. I think that something like this intuition that there is something special about language led Russell in the first place to postulate one more level in order to make the description of this situation easier. I think that the extreme version of the Naiyāyika position which we have heard would not be very successful in distinguishing the cave-painting case from the language case. Whereas something like Russell's account, not necessarily his account but something as complex as it is, would be more successful. But I would welcome further comments from others on this.

Kelkar: Prof. Pandurangi temporarily tried to set aside the subtler complexities involved in '*śaśaśṛṅgam asti*'' and get down to brass tacks. But I don't think that we can really do that. The two problems are mutually entangled. Let me see if I can throw light on this and the further problem of the relation between sentence and truth from a slightly different angle.

One difficulty about false sentences is this: suppose, I say I do not take any special responsibility for false sentences; they are failures, aberrant sentences, and so on; let me talk only about true sentences. There is always the possibility of converting a false sentence into a true sentence by negating it. And we cannot abjure negative sentences also as aberrant sentences. This is where the special property of language comes in. Language as opposed to various animal sign-systems is a sign-system which contains negation. Zoologists have tried hard to find out whether animals can convey absence or negation of various sorts, and they have found that they can't: only human beings can convey negation. And I think this is a piece of awkwardness for somebody who wants a rather simple-minded theory of language with as small an apparatus as possible. I can appreciate the kind of parsimoniousness which Prof. Pandurangi dispalys in trying to get rid of propositions.

Let me see if we can reduce this resistance from a different angle. In linguistics we talk about sentences which are embedded

in larger sentences. Let me take three examples: I say, 'he knows that the earth is round': anyone who hears me says this will be justified in concluding that Kelkar believes that the earth is round. I will not say, for example, that 'he knows that the earth is flat'. I will rather say that 'He believes that the earth is flat.' And a person who hears me saying this will be justified in concluding that thereby Kelkar doesn't want to convey either that he believes that the earth is flat or that he does not believe that the earth is flat. The third example is the sentence, 'I wish that the earth were flat.'

Now take these three examples of embedded sentences. '*He knows that the earth is round.*' Let us say that 'that the earth is round' is a factual clause. Factual, because somebody interpreting the whole sentence would be justified in concluding that the speaker of the outer sentence believes in the truth of the clause. So in the sentence, 'He knows that the earth is round,' the clause 'that the earth is round' is a factual clause. In the sentence, 'He believes that the earth is round'', the clause ''that the earth is round' is a non-factual clause; non-factual because it is non-committal. And in the third sentence, 'I wish that the earth was flat' the clause is openly counter-factual; it openly declares that the speaker of the outer sentence concedes that the earth is not flat.

So noun-clauses can be factual, non-factual or counter-factual. And, unfortunately, noun-clauses cannot be kept separate from noun-phrases. For example, these sentences can be paraphrased as follows: he knows the earth's roundness; he believes in the earth's flatness; and he longs for the earth's flatness. So if you look at these noun-phrases 'earth's roundness,' ''earth's flatness,' they have also something corresponding to the property-ascribing clauses. We can say that in the sentence 'He knows the earth's roundness' the noun-phrase 'the earth's roundness' is a factual noun-phrase. In the sentence 'He believes in the earth's flatness' the noun-phrase 'earth's flatness' is a non-factual noun-phrase; and in the sentence 'I long for the earth's flatness'' the noun-phrase 'earth's flatness' is a counter-factual noun-phrase. I submit that analogously we can talk of factual, non-factual and counter-factual nouns of other sorts. Suppose, I say 'My brother's son is in Pune.' Anyone hearing me saying this would be justified in believing that I have a brother and that he has a son. So 'my

brother's son' is in this context a factual noun. But take the sentence, 'My brother's wife will be entitled to a quarter of the property according to our father's will.' It will be perfectly proper for me to say this even when my brother is not married, because the terms of the will says that in the event of this man's getting married his wife will get that property. Thus in this sentence 'my brother's wife,' is a non-factual noun. Now take the sentence: 'My brother is a bachelor. His wife would have a difficult time domesticating him.' Here the context will make clear that 'my brother's wife' is a counter-factual noun.

Now the relevance of this to our discussion is as follows: what kind of noun is *śaśaśṛṅga*? Is it a factual or a non-factual or a counter-factual noun? The answer clearly is that—it will depend on the context. For example, in the sentence '*śaśaśṛṅgaṁ nāsti*' it will be a non-factual noun, because only a non-factual noun will fit into this kind of context. Because we cannot add *nāsti* to a factual noun. The point I want to make is that we do not decide that it is a non-factual noun on the basis of our knowledge of the world. That it is a non-factual noun in this context comes out from the intention of the speaker.

What are the implications of this analysis for *vākyārtha*? Suppose, someone says 'It is raining outside right now.' Suppose further that all windows are closed and someone takes the trouble of going out and looking, and makes the report that it is not raining outside right now. Now the original sentence will have to be related to *vastusthiti*—I think it will be safer to use the term *vastusthiti* rather than *vastu* because it will take care of *anvaya*; the duster and paper case is better described as *vastusthiti* rather than as *vastu*. We have to make a distinction between *vivakṣita vastusthiti* and *varṇita vastusthiti*. For example, even if the report 'It is raining outside' turns out to be a false report, it is a false report about the state of the weather which exists out there, this 'state of the weather which exists out there' is *vivakṣita vastusthiti*. Suppose the sentence had been true or suppose the sentence before us was "It is not raining right now" then the *vivakṣita vastusthiti* and the *varṇita vastusthiti* will be one and the same. And that will be the happy case. In the unhappy case we find that the *vivakṣita vastusthiti* is there but unfortunately there is no *varṇita vastusthiti* and we conclude that the sentence is false. And I think that if we

insist that *vākyārtha* is identical only with *varṇita vastusthiti*, and not with *vivakṣita vastusthiti* then of course we will be justified in saying that false sentences do not have any *vākyārtha*, but it will be a claim made on the basis of the definition of *vākyārtha* which identifies it only with *varṇita vastusthiti*. But recognizing the relevance of *vivakṣita vastusthiti* is very much necessary because all the problems raised by 'The present king of France is bald' have to be faced.

Nandita: My first point is whether something which is non-existent or fictitious, be it *śaśaśṛṅga* or (अलीकप्रतियोगिकाभावः) can be the subject of a statement or the object of negation. I, of course, remember how Udayana explains this method in the third chapter of his *Nyāya-Kusumāñjali*. He says in the case of शशशृङ्गं नास्ति, the cognition takes the form शशे शृङ्गं नास्ति or शशे विषयाभावः. But a subject should be taken in its totality: विशिष्टसमुदाय एव उद्देश्यं भवितुमर्हति, न केवलं विशिष्टम् ।

Let us take some other example. Suppose someone says 'John's children are asleep' when in fact John has no children. Now here the subject taken in its totality, John's children, is fictitious. I cannot but refer to Gangeśa's discussion of *āśrayāsiddhi*. He refers to the argument: गगनारविन्दं सुरभि, अरविन्दत्वात् । Now he poses two alternatives. One, we may take the subject 'sky-lotus' in its totality. Then the statement will be nonsensical or guilty of अपक्षत्वनिग्रहस्थान. But he adds, following Udayana, if we take the statement, and this is the second alternative, as 'गगनीयत्वेन (अरविन्दमस्ति)' then it will be a fallacious statement. Now my question is whether it is justifiable to bypass a subject in this way and thus make a distinction between *śaśaśṛṅga* and अलीकप्रतियोगिकाभावः, both of which, taken in their totality, are equally fictitious.

झा—एतस्याः अयम् प्रश्नः यत्—वाक्येन बोध्यः अलीकपदार्थः उद्देश्यो भवितुमर्हति वा न वा । अलीकप्रतियोगिकाभावः प्रतिषेधविषयो भवितुम् अर्हति वा न वा—इति प्रश्नः ।

शुक्ल:—अलीकप्रतियोगिक-अभावः प्रसिद्धो वर्तते?

झा—तद् भवद्भिः वक्तव्यम् ।

श्रीनिवासशास्त्री—तत्र इदानीं वैयाकरणमतरीत्या वाक्यात् वाक्यार्थबोधविषय चर्चायां प्रवृत्तायां नागेशः अभिप्रैति । सर्वविधानि वाक्यानि संकलय्य यथा विरोधो न स्यात् आनुकूल्यं भवेत् तथा कंचन अभ्युपायं नूतनम् आविश्चकार प्राचीनानाम उक्तिम् अनुसृत्य । तत्र शशशृङ्गं नास्ति इत्यादिभ्यः सर्वेभ्योऽपि वाक्येभ्यः नैयायिकमतानुसारेण बोधम् अनङ्गीकुर्वाणः बौद्ध एव अर्थः बुद्धया परिकल्पित एव अर्थः वाक्यात् अवगम्यते । 'अत्यन्तासत्यपि अर्थे ज्ञानं शब्दः करोति हि' इति भर्तृहरिवचनं वर्तते; असन्तम् अपि अर्थं प्रतिपादयति वाक्यम् । तस्य प्रामाण्यमस्ति वा न वा इति विचारः अन्यः इति मया प्रातरेव उक्तम् । यत्र तावत् बाह्यतः, बाह्ये सन्तम्, अर्थं प्रतिपादयति वाक्यम्; तस्य च वाक्यस्य प्रामाण्यम् अभ्युपगम्यते । यत्र वाक्यं असन्तमपि अर्थं बुद्धया परिकल्पितं बोधयति तत्र वरं वाक्यार्थः भवत्येव, बोधो भवत्येव । बोधो न केनापि वारयितुं शक्यते । किन्तु प्रामाण्यं नास्ति । इत्थं च असन्तम् अपि अर्थं वाक्यं बोधयत्येव, बोधकं परं भवत्येव, न केनापि वारयितुं शक्यते । किन्तु प्रामाण्यम् अस्ति वा न वा इत्यत्र विप्रतिपत्तिः । वस्तूनां बाह्यसत्ता नाम प्रामाण्यम् बाह्यसत्ताभावे आन्तरसत्तामात्रेण तत्र वाक्यस्य बोधः भवति, परं प्रामाण्यं नास्ति । प्रामाण्य-अप्रामाण्ययोः इदमेव नियामकम् । बाह्यसत्ताभावत्त्वं, बाह्यतः असत्वं, केवलं आन्तरसत्तावत्त्वम् इत्येव । इत्थं च बोधः परं भवत्येव । सर्वत्रापि बौद्ध एव बोधः इति तस्य अभिप्रायः ।

अतिथिः—बोधस्य विषयो अस्ति न वा?

श्रीनिवासशास्त्री—विषयः वर्तते, तत्र विषयः तावत् आन्तरः । न तु बाह्यः सन् ।

अतिथिः—उद्देश्यत्वं भवति न वा?

श्रीनिवासशास्त्री—उद्देश्यत्वं भवत्येव । यदा तावत् बुद्धया परिकल्पिते अर्थे सर्वोऽपि व्यवहारः इत्युच्यते, तर्हि उद्देश्यत्वं विधेयत्वमपि आन्तरमेव । तत्र सत्यम् आन्तरमेव । बाह्यसत्ता यत्र वर्तते तत्र तावत् उद्देश्यत्वं विधेयत्वं तावत् अभ्युपगम्यते । तस्य प्रामाण्यं वर्तते । यत्र तु नास्ति तत्र आन्तरमेव । तस्य अप्रामाण्यम् ।

अतिथिः—If it is an *āntara śaśaśṛṅga* which is the subject of the statement then we should not say it is *nāsti*, because then it is *asti*.

श्रीनिवासशास्त्री—उच्यते । अस्तीत्यपि उच्यते, नास्तीत्यपि उच्यते । तत्र शब्दार्थयोः तादात्म्यम् अभ्युपगतं वैयाकरणैः । तादात्म्यं हि तद्भिन्नत्वे सति तद-

भेदेन प्रतीयमानत्वम् । अर्थात् वस्तुतः भेद एव, आरोपितः अभेदः इति चेत् वस्तुतः नास्ति अथच बुद्धया परिकल्पितः इत्येव । बुद्धया परिकल्पितम् उद्देश्यत्वम् अपि वर्तते विधेयत्वं चापि वर्तते । यत्र वस्तुतः सत्ता नास्ति, असत्सु वस्तुषु तत्र असद्वस्तुप्रतिपादकत्वेन यत्र वाक्यं प्रयुज्यते तत्र बोधः परं जायते इत्युक्तम् । उद्देश्यत्वं कस्य, विधेयत्वं च कस्य इति तत्र विचारो नास्ति ।

[Srīnivāsa Śāstrī again asserted that the Vaiyākaraṇa, as opposed to the Naiyāyika, is convinced that a sentence is bound to convey a meaning. It is irrelevant whether what it refers to exists or not. Like a false sentence, a true sentence can also be analysed into a subject and a predicate; but there is a difference—in a false sentence, the question of what is the subject and what the predicate does not arise.]

सूर्यनारायणशास्त्री—आचार्याः, इदं समाधानम् उक्तम् । अयं विषयः ग्राह्यः, अस्ति नास्ति इति शब्दयोः व्यवहारः एवं समर्थनीयः । यः बुद्धौ परिकल्पितः अर्थः बाह्यरूपेण वर्तते तत्र 'अस्ति' इति प्रयोक्तव्यम्; बुद्धिसत्तामात्रेण अस्ति परन्तु यो बाह्यप्रपञ्चे नास्ति तत्र 'नास्ति' इति शब्दप्रयोगः । आचार्यैरुक्तं सर्वथा बुद्धौ शशशृङ्गम् अस्त्येव कथं नास्तीति निषेधः उच्यते? बुद्धौ वर्तमानस्य शशशृङ्गस्य सत्तायाः न कोऽपि निषेद्धा । परन्तु बुद्धिपरिकल्पितम् अस्तु नाम, बाह्ये प्रपञ्चे शशशृङ्गम् नास्तीति प्रतिपादयितुं 'नास्ति' शब्दप्रयोगः । अर्थबोधकत्वं कथम्—इत्युक्तौ औपचारिकी सत्ता इति महाभाष्यकारस्य पूर्वैद्युः एव प्रणाली प्रदत्ता । सा च भर्तृहरिणा विस्तरेण प्रतिपादिता । अद्वैतवेदान्ते कश्चन विषयः 'आशामोदकतृप्ता ये ये विभावितमोदका, इति । केवलम् आशया मोदकान् सृष्ट्वा सन्तुष्यन्ति । तेषां परमावधिः नास्ति । ये तु वस्तुरूपेण निष्पादयन्ति तेषां श्रमः पदार्थपर्यालोचनं च । एवमेव बुद्धया परिकल्पिता अनेके अर्थाः सन्तु नाम । नैषधकाव्ये एकं पद्यं शृण्वन्तु—

'अस्य क्षोणिपतेः परार्धपरया लक्षीकृताः संख्यया
प्रज्ञाचक्षुरवेक्ष्यमाणतिमिरप्रख्याः किलाकीर्तयः ।
गीयन्ते स्वरमष्टमं कलयता जातेन वन्ध्योदरान्
मूकानां प्रकरेण कूर्मरमणीदुग्धोदधे रोधसि ।'

सर्वेऽपि पदार्थाः बुद्धिपरिकल्पिता एव खलु । एवं च एतदर्थं दर्शनान्तरे एकस्य पदार्थस्य प्रतियोगित्वं अन्यस्य अनुयोगित्वं संयोगस्य भ्रमरूपत्वं इति अनेकाः क्लिष्टाः कल्पनाः परिकल्पिताः एकां बुद्धिपरिकल्पितां औपचारिकीं सत्ताम् अनाश्रित्य । ब्रह्मास्त्रमिदं सर्वेषां वाक्यार्थानां समन्वयविषये । 'अस्ति' 'नास्ति'

इति शब्दप्रयोगः सर्वः बौद्धसत्ताश्रयेण । यः बुद्धिपरिकल्पितार्थः बाह्येन संवदति सः प्रमाणम्, यः विसंवदति तत् अप्रमाणम्––इत्येव व्यवस्था भाष्यकारस्य । नमो महद्भ्यः ।

श्रीनिवासशास्त्री––'शशशृङ्गम् अस्ति' इत्यत्र सांख्यसिद्धान्तम् अनुसरन्ति नागेशाः । बुद्धिः इत्युक्ते केवलं नैयायिकवत् ज्ञानं नास्ति । परिणामि अन्तःकरणं, पदार्थाकारः परिणामः भवति; स एव बौद्धपदार्थ इत्युच्यते । परिणाम-परिणामिनोः अभेदात् बुद्धिसत्ता इत्युक्तौ अन्तःकरणस्य या सत्ता सैव परिणामस्य सत्ता । ततः पदार्थस्य बुद्धिसत्ता इत्युच्यते । सर्वोऽपि पदार्थः सर्वमपि पदं बुद्धिसत्ताविशिष्टमेव भवति इति नागेशस्य सिद्धान्तः । 'शशशृङ्गम् अस्ति' इत्यत्र अस्तिपदमपि पदमेव पदत्व-अविशेषात् । शशशृङ्गस्य बौद्धपदार्थस्य बाह्यसत्तायाः अभावात् अस्तिपदमपि बुद्धिसत्तामेव वदति इति वक्तव्यम् । 'उक्तार्थानाम् अप्रयोगः' इति न्यायेन अस्तिपदं किमर्थं प्रयोक्तव्यम्? नागेशः नैयायिकान् दूषयति यत् 'घटः अस्ति' इति प्रयोगः भवतां नैव भवितुम् अर्हति; यतः बाह्यसत्ताविशिष्टमेव घटं घटपदं बोधयति, पुनः अस्तिपदं व्यक्तं बाह्यसत्तां बोधयितुम् इति दूषयन्ति ।

[The referent of a sentence like '*śaśaśṛṅgam asti*' has a *bauddha* existence. But by '*bauddha*' a grammarian, he referred to Nāgeśa, does not mean 'an object of cognition' as the Naiyāyikas do. A *bauddha* entity is a state of the *buddhi*-stuff, a form that *buddhi* assumes.]

सभ्यः––नास्ति इति उच्यते?

श्रीनिवासशास्त्री––तथापि वदन्ति ।

सभ्यः––नास्तीति वक्तुं शक्यम्?

श्रीनिवासशास्त्री––'घटो नास्ति' इत्यपि नैव वक्तुं शक्यते । घटपदमेव बाह्यसत्ताविशिष्टं घटं बोधयति । तत्र नास्ति, सत्ताऽभावः, नास्तिपदेन बोधयितुं न शक्यते इति वदन्ति । तत् सर्वात्मना असङ्गतम् । वैयाकरणानामेव इदं असङ्गतम् । कथमित्युक्तौ, शशशृङ्गपदमपि बुद्धिसत्ताविशिष्टम् अर्थं बोधयति । 'शशशृङ्गम् अस्ति, इत्यत्र अस्तिपदमपि पदत्वाविशेषात् बुद्धिसत्तामेव बोधयति । 'उक्तार्थानाम् अप्रयोगः' इति न्यायेन अस्तिपदं व्यर्थम् । अतः शशशृङ्गम् अस्ति इति बौद्धपदार्थवादिनामेव प्रयोगः अनुपपन्नः । किञ्च अस्मान् प्रति ते वदन्ति तद् 'घटो नास्ति' इति

प्रयोगः नैव वक्तुं शक्यते इति । अस्माकं मते अनुयोगिवाचकं पदं विना 'घटो नास्ति' इति वाक्यात् शाब्दबोध एव नाङ्गीक्रियते अस्माभिः । 'भूतले घटो नास्ति' अत्र घटो नास्ति इत्येव अस्माभिः उच्यते । किञ्च अस्माकं मते घटपदं तावत् बाह्यसत्ताविशिष्टं नैव बोधयति केवलं घटत्वविशिष्टमेव बोधयति । अस्तिपदं तावत् अज्ञानां बाह्यसत्तां बोधयितुं प्रवृत्तम्, घटो अस्तीति । 'भूतले घटो नास्ति' इत्यत्र सप्तम्यर्थः निरूपितत्वं, असिधातु-अर्थः आधेयत्वं, भूतल-निरूपिता-आधेयता । तस्याः अनर्थे (अनः–अर्थे) अभावे अन्वयः । भूतलनिरूपित-आधेयत्व-अभाववान् घटः । भूतलवृत्तिः अभावप्रतियोगी वा घटः अथवा भूतलवृत्तिः, घटाभावः––तात्पर्यानुरोधेन एवं बोधो भवितुम् अर्हति । बौद्धार्थवादिनाम् इदं नैव संगच्छते । कुतः इत्युक्तौ 'घटः' इति पदेन यः बुद्धिसत्ताविशिष्टः अर्थः बोधितः, 'नास्ति' इत्यनेनापि बुद्धिसत्तायाः अभाव एव बोधनीयः, अतः बुद्धिसत्तायाः बुद्धिसत्ताऽभावस्य च विरोधात् नागेशस्य मते एव 'घटो नास्ति' इति प्रयोगः अनुपपन्नः इति नैयायिकाः दूषयन्ति ।

Arindam: At the end of the last session, the Naiyāyikas took upon themselves to refute the apparently strong defence that was made of *baudha padārthas*, of the theory that words stand for objects of inner experience or objects which exist in the mind. Pt. Sūryanārāyaṇa Śāstrī urged that all the subtle and complex questions like whether there are related wholes or only discrete things become irrelevant when we take recourse to the *bauddhārtha* or *bauddha padārthas*. The strong objection to this was that if all words, predicates, subjects, property words, substantives, etc., designate only *bauddhārthas* then a sentence like '*śaśaśṛṅgaṁ nāsti*' poses a problem. The word *śaśaśṛṅgaṁ* has a designation which is *bauddhārtha*. This exists in the mind. But similarly what the word '*asti*,' the predicate word, stands for will also be a mental existence. Thus we do not succeed in denying what we set out to deny when we assert *śaśaśṛṅgaṁ nāsti*. In fact it turns out that what we assert is self-contradictory or at least false. For, *śaśaśṛṅgam* does possess mental existence. And we can never succeed in breaking through the circle of mental entities and mental existence and reach external objects. To say that the subject-term in the sentence '*śaśaśṛṅgaṁ nāsti*' denotes a mental object but the predicate, term denotes external existence will be to advance a philosophically disingenious theory. If both stand for mental phenomena then the statement will be self-contradictory.

On the other hand, the grammarians can make a retort to

the Naiyāyikas: How can you say '*ghaṭo nāsti*'? If all words stand for external objects then the word '*ghaṭa*' also stands for an external *ghaṭa* and to say '*nāsti*' about it will amount to denying external existence to it which will be self-contradictory. The Nyāya reply is that we never say, no one ever says, '*ghaṭo nāsti*'. No one asserts the non-existence of *ghaṭas*, because they do exist. One only asserts the absence of *ghaṭa* in a particular locus which is specified or assumed. We always mention the *anuyogī*, the locus, in which the existence of *ghaṭa* is denied.

Sibajiban: The point under discussion is whether there is in Indian philosophy anything corresponding to proposition in Russell's sense with which we are concerned here. Now what is this sense? A proposition is said to be what a sentence expresses. Again it is a kind of intermediate something, an entity (which subsists between a sentence and a fact which is there in the world). It is also sometimes said that in the case of true sentences what is meant by a true sentence is a fact. There is no need to postulate a proposition there. Now my difficulty is that in Indian philosophy there does not seem to be any concept corresponding to that of fact. The world is a totality of things and not of facts. Yet what is meant by a sentence is always a related whole because that is by definition the meaning of a sentence according to Nyāya (संसर्गमर्यादया एकपदार्थें अपरपदार्थस्य संसर्गो भासते ।).

Unless there is *saṁsarga* there is no proposition (the meaning of a sentence). Now let us see what happens when we understand and analyze the meaning of the sentence: चैत्रः ग्रामं गच्छति। Now the *śābdabodha* resulting from this sentence is interpreted in such a way that *Caitra* becomes the *mukhya viśeṣya* and the rest becomes *viśeṣaṇa* or *prakāra*. That shows that the meaning of a sentence is the meaning of a name, of a compound word. Now there is a difference between the meaning of a compound word and the meaning of a sentence. When a Naiyāyika uses verbs like '*asti*,' '*bhavati*,' etc., in a sentence, the difficulty is in understanding why he should do it? Consider, for instance, what Gaṅgeśa says in *Siddhāntalakṣaṇam*—प्रतियोगिव्यधिकरणं यत्सामान्याधिकरणप्रत्यन्ताभावः प्रतियोगितावच्छेदकावाच्छिन्नं यन्न भवति.

The commentator raises the question: what is this '*bhavati*' doing here? If the sentence would be alright even without '*bhavati*',

'क्रियाहीनं वाक्यं नास्ति' say the grammarians. This is not accepted by the Naiyāyikas. But as a matter of fact even when the grammarians assert that the presence of a finite verb is necessary in a sentence, their interpretation of the sentence is such that the meaning of the verb becomes the *mukhya viśeṣya* or, according to Mīmāṁsā, the *bhāvanā*; and the rest, its predicate; so that the meaning of the sentence is a term, a subject, and not a fact. The meaning is a complex subject, not a fact. And this brings us to the point we were discussing yesterday. That is, why is it not necessary for Naiyāyikas or other Indian philosophers who accept *bauddha padārtha*, etc., to use the finite verb *asti* in a sentence? There is an interesting remark by Wittgenstein in *Philosophical Investigations* about the Russian language. The Russians say 'sugar sweet' instead of 'sugar is sweet.' Then he poses the question: do they supply anything in thought? What is the finite verb doing in a sentence? The finite verb may do two types of things in a sentence according to some philosophers. First of all it differentiates a list from a sentence, the finite verb is there and as a result there is a related whole, a complete thought which is a unit. This is one of the jobs a finite verb performs. And almost all Indian systems accept this. For them also the meaning of a sentence is a related whole. But there is another point. The finite verb according to Strawson, for example, in *Individuals* is a part of the predicate because the predicate contains the sign of assertion. Now, is there a need for the sign of assertion in a sentence according to the Naiyāyikas. such expressions as '*nīlo ghaṭaḥ*,' '*ghaṭo nīlaḥ*' these do contain *viśeṣya* and *viśeṣaṇa* and also *uddeśya* and *vidheya*. According to the *Nyāya Kaustubha*, two sentences which are composed of the same words when arranged in a different order will differ in their *uddeśya*. The word which comes earlier in a sentence is *uddeśya*, and which comes later is *vidheya*. So by changing the word order we can change the *uddeśya-vidheya-bhāva* but not the *viśeṣya-viśeṣaṇa-bhāva*. But there seems to be a lot of difference between 'a blue jar' (*nīlaḥ ghaṭaḥ*) and 'a jar is blue' (*ghaṭo nīlaḥ*) . There is a fundamental difference between an adjective used predicatively and an adjective used as an adjective. There is no sign of assertion in a sentence construed in the Naiyāyika fashion. That is because there are only *padārthas* referred to by a *vākya*: they are contained in a reality but they are not said

to be asserted. These *padārthas* do constitute interrelated wholes or complexes. This point is brought out the by Naiyāyikas. Frege said that the assertion sign cannot belong to the content of a sentence; it must be conceived as being added to the whole content of the sentence.

[न्यायदृशा 'चैत्रः ग्रामं गच्छती'ति वाक्यस्य शाब्दबोधे चैत्रस्योद्देश्यत्वं, क्रियायाश्चाप्राधान्यात्प्रकारत्वम्। अनेन 'नीलो घटः,' 'नीलो घटो भवती'ति वाक्यस्य साम्यं तादात्म्यं वा आपतति। विधेयमुद्देश्याङ्गतया विशेषणं जायते। मीमांसकमते भावनायाः प्राधान्यम्। वाक्यगतानामन्येषां चाप्राधान्यम्। उभयत्रापि एकस्य कस्यचन प्राधान्यम्, अन्येषां च विशेषणत्वम्। अतः वाक्यम् एकमेव वस्तु प्रकटयति।

पाश्चात्यास्तु 'thing' 'fact'-मध्ये भेदं कुर्वन्ति। तदनुसारं वाक्यस्थक्रियायाः कार्यद्वयम्। सर्वेषां पदानां समन्वयेन विशिष्टवाक्यतानिर्माणम्। इदं भारतीयदार्शनिकैः स्वीक्रियते। पाश्चात्याः कथयन्ति यत् क्रिया समन्वयेन सह विवक्षितस्य सत्त्वबोधं जनयति। इदं न विचारितं नैयायिकैरिति प्रतिभाति।]

शिवजीवन:––नैयायिकानां मते, भारतीयदार्शनिकानां मते वाक्यार्थः विशिष्टपदार्थ एव। 'चैत्रः ग्रामं गच्छति' इत्यत्र कीदृशः शाब्दबोधो जायते? ग्रामकर्मकगमनानुकूलकृतिमान् चैत्रः इति।

'नीलः घटः'––इदं वाक्यं न वा? घटो नीलो भविष्यति इति, घटः नीलः भवति इति, घटः नीलो अस्ति इति वाक्यं न वा?

बदरीनाथशुक्ल:––'नीलः घटः' इति वाक्यम्। 'नीलघटः' इत्यपि वाक्यम्। 'नीलघटो भविष्यति' इति वाक्यम्। 'नीलघटः अस्ति' इत्यपि वाक्यम्। तर्हि एतेषु वाक्येषु को भेदः इति तु प्रश्न एव नास्ति। भेदस्तु स्पष्ट एव वाक्यस्वरूपे। परन्तु एभिः वाक्यैः प्रतिपाद्यमानेषु अर्थेषु को भेदः वर्तते किं वैशिष्ट्यं वर्तते इत्येव जिज्ञास्यते?

रेगे––न हि। 'नीलो घटः,' 'नीलो घटः अस्ति' इत्यनयोः वाक्ययोः को भेदः ?

बदरीनाथशुक्ल:––यदि अस्तिपदेन घटितं 'नीलो घटः अस्ती'ति वाक्यम्, अथ च अस्तिपदेन अघटितं 'नीलो घटः' इति वाक्यम्; तर्हि द्वाभ्यां वाक्याभ्यां अस्तित्वं न बोध्यते। भवन्तः किं प्रष्टुं कामयन्ते तदेव मया न ज्ञायते।

शब्दः अनित्यत्व-व्याप्यवान् इति तु उच्यते। परामर्शः इति नैयायिकशब्दः। परन्तु यः वस्तुतः परामर्शः शब्दः अनित्यत्वव्याप्यकृतकत्ववान् सः कृतकत्व-अनित्यत्व-व्याप्यत्वं विषयीकरोति। कृतकत्वं च शब्दे विषयीकरोति। परन्तु अनित्यत्वव्याप्यत्ववान् इति शब्दः यदा उच्यते तर्हि अनित्यत्व-व्याप्यस्य अभेदः कृतकत्वे विषयीक्रियते। कृतकत्ववतश्च अभेदः शब्दे विषयीक्रियते। अतएव परामर्शात् वैलक्षण्यं आयातम्। अतएव अस्मात् वाक्यात् जायमानः बोधः न परामर्शः। अत एव एतत्परार्थानुमान-वाक्यश्रवणानन्तरं परामर्शः मानसः कश्चन भवति। तावता प्रतीयते यत् तिङन्तपदघटितं यद् वाक्यं तस्मात् वाक्यात् यः अर्थः प्रतीयते स अर्थः प्रातिपदिकीकृतेन वाक्येन (nominalised वाक्येन) स अर्थः न प्रतीयते। 'अहं जानामि' इति तु वाक्यम्। 'अहं घटविशिष्ट-ज्ञानवान्' अथवा 'घटज्ञानविशिष्टः अहम्' इति nominalised sentence. Then what is said by तिङन्तवाक्य is not said by this वाक्य. This is accepted by Gaṅgeśa and Didhītikāra also.

Shah: I have been wondering, and I want to see whether I am right: is this controversy not connected with the controversy we had yesterday about the status of a false proposition. It was contended that a false sentence is no sentence, for it gives no kind of knowledge. If this is so, then it should be quite obvious that '*ghaṭaḥ*' will be a sentence. Otherwise it will not even be a sentence or even a *pada*. As soon as it is false it will not be a fact that there is a *ghaṭa* and then it (*gaṭaḥ*), will not remain even a *pada*, I should say. Therefore it is a question of the presuppositions that have gone into talking about sentences. The presupposition here seems to be that a full-fledged understanding of a sentence is not possible without there being a *vākya*, *vākyārtha*, *vākyabodha* and *vastusthiti*. All these must be there. If any of them is absent then the whole thing will collapse. It will become, I will suggest, a *vākyābhāsa*. Or it will be a *padābhāsa*. Without there being a meaning, without there being a *ghaṭa* it will be a *padābhāsa*. If this is so, this does not mean that we cannot imagine something to be possible. It will be possible to talk of '*nīlaḥ ghaṭaḥ*' as an *uddeśya*, that will depend on the context, not through the presence or absence of '*asti*'. Will I be right if I say something like this?

[सुष्ठुवाक्ये त्रितयं विद्यते––वाक्यं, वाक्यार्थः, वाक्यार्थबोधश्च। वाक्यं च वस्तुस्थितिं प्रकाशयति। कानिचिद्वाक्यानि पुनः सुष्ठुवाक्यरूपात् च्यवन्ते। पदसमुदाये सत्यपि वाक्यं न भवति। सति च वाक्ये वाक्यार्थो न भवत्। सत्यपि वाक्यार्थे श्रोतुर्वाऽवगमो न स्यात्; सत्यपि च श्रोतुः वाक्यार्थावगमे तद्वाक्यं मिथ्याऽप्रामाणिकं वा प्रतिभाति। एतानि वाक्यस्खलनानि सुष्ठुवाक्येन सह तुलनया स्फुटीभवन्ति।]

Kelkar: I think there is a minor point which we should get out of the way right away by pointing out basic difference between English and Sanskrit. Sanskrit like Tamil is one of the languages which can afford to omit the copula. As a result an expression like '*nīlaḥ ghaṭaḥ*' is strictly speaking ambiguous. There (really) are two different expressions here. One, is '*nīlaḥ ghaṭaḥ*' as synonymous with the compound *nīlaghaṭa* and in this case it is a noun and not a sentence; and the other *nīlaḥ ghaṭaḥ*, the sense in which it is synonymous with '*ghaṭaḥ nīlaḥ*', which is a full-fledged sentence; whether you put '*asti*' there or not is immaterial. We have a good linguistic reason for postulating '*asti*' there because as has been pointed out, the copula can be omitted in Tamil and Sanskrit only in the present tense and only when affirmative. When in the past tense or when negative, the copula cannot be dispensed with. That is one point.

Consider the following sentences: 'The death of Devadatta cannot be ruled out'; 'The death of Devadatta I cannot bear to think of.' They are perfectly good sentences. Now we can insert the word 'probable' in them and they are still good sentences. 'The probable death of Devadatta cannot be ruled out'; 'The probable death of Devadatta, I cannot bear to think of.' Now if we turn these sentences around and talk of the probability of Devadatta's death then we are in the original position. We can continue to say that 'The probability of Devadatta's death cannot be ruled out'. Or 'The probability of Devadatta's death I cannot bear to think of.'

Now by shifting from 'the probable death of Devadatta' to 'the probability of Devadatta's death' have we really changed ther stand? And my submission is that we probably have. Consider also these two sentences: 'The probability of Devadatta's death filled me with fear'; 'The probability of Devadatta's death cannot be ignored.' Now we are in a totally different domain because once we do that, once we bring in the predicates, 'fills me with fear', 'cannot be ignored', we cannot turn around and say that 'The probable death of Devadatta fills me with fear.' Because the moment we say 'fills me with fear' we are talking about, we are *noting* a truth-claim even if it is a modified truth-claim. As soon as we turn around and say 'probability of Devadatta's death' factuality can be infused in it. So the solution of taking 'fact' as an object of attitude cannot really solve the problem.

Now applying this to the present sentence '*nīlaḥ ghaṭaḥ,*' can we not talk about *ghaṭasya nīlatā*, what the status of *ghaṭasya nīlatā* is ; and then we can bring in expressions: *ghaṭasya sambhāvya nīlatā*; or *ghaṭasya vāstavika nīlatā*. We have to consider these expressions also for a proper consideration of this issue.

Pahi: Let us be clear about the fundamental dichotomy between object and fact that is in the background. Many western philosophers say that facts are not nameable. They can only be expressed by sentences, but they cannot be named. Now I want to say that this dichotomy is not acceptable to Naiyāyikas. In the Nyāya system every *padārtha*, everything that is there, can be named. And it is impossible to construe an entity that cannot be denoted by a nominalized expression. Consequently if your facts are non-nameable then they lack *padārthatva*. That simply means that the entity 'fact', that these philosophers have imagined, cooked up, apparently to assign to it an essential role in the system, is one that we (Naiyāyikas) have not overlooked for we do not find it to be indispensable. Since every *padārtha* is nameable and facts are not nameable, facts are not *padārthas*; and therefore we cannot hope to find 'facts' in this sense in Nyāya. It is not the eternality of facts which bothers me but their non-nameability, not being capable of being denoted by nominal expressions. And consequently I cannot translate 'facts' in this sense in my system, the system of Nyāya-Vaiśeṣika.

The role that has been assigned to 'facts' has not been overlooked by Naiyāyikas. In their system it is played by the concept of *viśiṣṭa-padārtha*. The role that is assigned to 'facts' in the western system is fully performed by the concept of *viśiṣṭa-padārtha*. The Naiyāyikas say that there is a scheme by which for every sentence there can be constructed an equivalent nominalised expression (प्रातिपदिकीकृतं वाक्यम्). I will come later to the remark which was made by Śrī Badarīnāthjī just now. The contention of the Naiyāyikas is that every declarative sentence which can be used to make an assertion can be translated into a nominalized expression according to this scheme and further that the sentence is true if this nominalized expression has a denotation. The sentence 'चैत्रः गृहं गच्छति' is true if and only if the expression 'गृहकर्मक-

वर्तमानकालिक-गमनानुकूलव्यापारवान् चत्रः' has a denotation. I want to say that the role that 'fact' plays in the western system is admirably served by *viśiṣṭa-padārtha*. The category of facts, with the conditions which are imposed on them, is totally unnecessary. We do not have this category in our system but this does not mean that we do not have in our system anything which carries the burden which 'fact' is intended to carry.

['थिग' 'फ़ैक्ट' मध्ये भेदं कुर्वतां पाश्चात्यदार्शनिकानां मते ('थिग' इति नामांकितं वस्तु 'फ़ैक्ट' इति तु नाम्ना तथाभिधातुं न शक्यते। वाक्येनैव तद्बोध्यते। न्यायानुसारं तु सर्वे एव पदार्था नामाभिधेया एव, अतः अनभिधेयं (अनामांकितं) किमपि वस्तु (फ़ैक्ट इति) नास्त्येव। तथापि विशिष्टवस्तुत्वेन यन्नैयायिकैः ख्याप्यते तस्य साम्यं कथंचिद् 'फ़ैक्ट' इत्यनेन सह संभवति। 'चैत्रः गृहं गच्छती'ति वाक्यं 'गृहकर्मकवर्तमानकालिकः गमनानुकूल-चैत्रः' इति वाक्यस्य सत्यत्वे सत्यमेव।]

झा—एतेषाम् अभिप्रायः 'फ़ैक्ट' (fact) इति पदार्थव्यतिरिक्तः अथवा विशिष्टार्थव्यतिरिक्तः इति कैटेगरी (category) एव नैव अपेक्षते। कुतः इत्युक्तौ, फैक्ट इति पदार्थात् व्यतिरिक्तः अथवा वाक्यार्थात् व्यतिरिक्तः किञ्चन वस्तु इति नास्ति। वाक्यार्थे एव तत्सर्वं समावेश्यते। कथम्? पाश्चात्यमतं दूषयन्ति एते। फैक्ट इति नैव अपेक्षते नैयायिकैः भारतीयदर्शनकारैः। कुतः इत्युक्तौ पदार्थः पदेन बोध्यते। अतः अभिधेयत्वं पदार्थत्वम्। 'फ़ैक्ट' इति न केनापि पदेन वक्तुं शक्यते 'फ़ैक्ट' इति पदेन अभिधेय त्वं तत्र नास्ति, पदाभिधेयत्वं तत्र नास्ति। अलीकं किमपि चिन्त्यताम्। तत् पदाभिधेयं नास्ति। अतः पदेन यद् अभिधेययोज्यं नास्ति तत् नैव अपेक्षते। कुतः इत्युक्तौ, fact इति अपदार्थः। तर्हि यादृशोऽर्थः fact इति अङ्गीकर्तृभिः अपेक्षते तत्सर्वं वाक्यार्थ अङ्गीकर्तृभिः साध्यते अनायासेन। कुतः? इत्युक्तौ वाक्यात् विशिष्टार्थबोधो भवति। विशिष्टार्थबोधः यदि सत्यः तर्हि तद् वाक्यमपि सत्यम्, यथार्थम्। कदा सत्यः? यदि संवादोऽस्ति तर्हि तद् वाक्यं सत्यम्। अतः 'पाकानुकूल-कृतिमान् चैत्रः', 'चैत्रः पचति' इत्यनयोः भेदाभेदविचारावसरे एतेषाम् इदं मतम् 'चैत्रः पचति' इत्यस्य यः बोधो भवति सः कीदृशः? 'पाकानुकूल-कृतिमान् चैत्रः,' 'वर्तमान-कालिककृतिमान् चैत्रः'। तथा च इदं यदि सत्यम्, यदि वस्तुतः कश्चन चैत्रः पाकं करोति, तदानीं तस्य डिनोटेटम् (denotatum) इत्युक्तौ तस्य वस्तुस्थितिः तथैव अस्ति, तदानीं 'चैत्रः पचति' इति वाक्यं सत्यम्। तथा च एतद् विहाय फैक्ट इति किमपि वस्तु अस्ति, अतिरिक्त-पदार्थः?

Rege: Among western philosophers themselves there is no agreement regarding the ontological status of facts or the need for

facts. One may raise the question: are there facts over and above featured, interrelated things to which events happen? There are many western philosophers who would deny that facts are included in the furniture of the world, over and above featured things which are interrelated. But young Russell, before he quite became mature, particularly in one phase of his development, did think that there are facts over and above things and that unless there were facts, sentences would not be rendered true or false and that facts have to be admitted for this purpose.

But this position has been given up by many starting with the memorable debate between Austin and Strawson. Strawson asserted that the world is a totality of things and not of facts, One may also consider that when the question, whether what a sentence says is true or false, is to be decided in the case of sentences of a certain kind, we have to resort to observation of particular things and their features. So far I think there would be common ground between enlightened westerners and Naiyāyikas. But there is still the question. There are things and we make statements about them. Now one may say that facts are shadows cast by statements—this is the analogy used by Strawson. But the difference between uttering a sentence, the linguistic act of saying something whatever, and merely uttering phrases which, may serve as parts of sentences but do not themselves constitute sentences so that utterance of them does not amount to performing the linguistic act of saying something is important. And it appears to me that the difference between the phrase '*nīlaḥ ghaṭaḥ*', as used in different contexts, and the sentence '*nīlaḥ ghaṭaḥ asti*' will have to be further explained.

[केषाञ्चित्पाश्चात्यदार्शनिकानां मते तत्त्वदृष्टया 'फैक्ट' इत्यस्य स्वीकारो नास्ति। तथाप्ययमभिप्रायः समस्ति। यथाभूतवस्तुनिर्देशकानि कानिचिद्वाक्यानि भवन्ति, कानिचिच्चादेशवाक्यानि भवन्ति; अपराणि पुनस्तयोरङ्गतयैव प्रयुज्यन्ते, स्वातन्त्र्येण तेषां वाक्यत्वं नास्ति। 'नीलो घटः' इति तेषां दृष्टया वाक्यं नास्ति। 'नीलो घटः' इति तत्तद्वाक्याङ्गतया प्रयुज्यमानं, 'नीलो घटोऽस्ती'ति वाक्यात् नूनं भिद्यते इति पाश्चात्यैकदेशिनामभिप्रायः। तयोर्भेदो नैयायिकैः कथं प्रतिपाद्यत इति ममास्ति प्रश्नः।]

झा—पाश्चात्यविदुषां मध्ये एव फैक्ट इति किञ्चन वस्तु अङ्गीकर्तव्यं न वा

इति तत्र ऐकमत्यं नास्ति। केचन नैव अङ्गीकुर्वन्ति। यद्वा तद्वा भवतु, रेगेमहाभागस्य इयं प्रार्थना यत् 'नीलः घटः' इत्यस्य विभिन्नप्रकरणेषु कः अर्थः; अथ च 'नीलो घटः अस्ति' इत्यस्य च कः अर्थः? पदार्थव्यतिरिक्तं 'फैक्ट'-नामकं किमपि अस्ति इति नैव अङ्गीकरोति।

शुक्लः—'नीलो घटः' इत्येव वाक्यम्। 'नीलघटः' इति तु न वाक्यम्।

झा—एवम्। परन्तु अनयोः भेदः वक्तव्यः।

Pandurangi: All the three or four passages of sentences which have been quoted from Russell have only one objective. That objective is to introduce between the sentence and its comprehension some other element, viz., fact. It would be introduced in different ways in different sentences. In the case of *tadvatitatprakārakabuddhi*, *viśeṣyaviśeṣaṇabhāva* are brought together. Therefore, when we represent them in language, i.e., words, we have to represent them in a connected way: in the *samagravākyastha* case, that is, when there is a sentence which conveys its meaning through the various expressions which form its parts being arranged in it in a certain way; or in the *kriyānvita* case. All these quoted passages have only one objective which is to introduce a proposition in between a sentence or its comprehension. Now whether that element has the same ontological status as a sentence or a different status, and if so what that status is, are further questions. Now, as representatives of Indian *śāstras* what we have to consider first is whether there is anything corresponding to 'fact'. How do we manage this problem? Somehow we must be managing this through *vākyārtha*, *viśeṣya-viśiṣṭa-bhāva-prayoga* and *kriyā-viśiṣṭaprayoga*, etc. For the purpose of communication is the same and the result achieved is the same. Only the different processes are to be properly described. Now what I feel is that what they mean by *viśiṣṭa-viśeṣya-bhāva* is this. Things are there and things are understood. Now when things are understood they are not understood in an isolated way but in connection or association with others. When they are understood they are *jñāna-viṣayī-kṛtāḥ*; when they are *jñāna-viṣayi-kṛtāḥ* they are in some arrangement. When they are not *jñāna-viṣayi-kṛtāḥ* they are as they are; things are things when they are not *jñāna-viṣayī-kṛtāḥ*. Things are facts when they are *jñāna-viṣayī-kṛtāḥ*. *Jñāna-viṣayī-kṛtā* has reference to *tadvatitatprakārakā buddhi*. Here '*idam*' is there, '*rajatam*' is there, *rajatatvaprakārakatva* is there, all these are comprehended in our understanding as a complex. This is *jñāna-viṣayī-kṛta*.

The same thing happens in *śābda-bodha*. When a sentence is uttered there is comprehension or communication, and what is conveyed and comprehended is understood as an arrangement (of things, features, relations, etc.). So, when things are talked about by means of sentences (*vākya*) they are facts; and when they are not so talked about, when no statements are made about them, they remain things *vastu*. When somebody makes some statements about them, they become *vākya-vastu*. By facts they mean *vākya-vastu*, *vastu* which has been talked about by means of a *vākya*, that has become an object of discourse. A *vastu*, as it is, when no one has understood it or spoken about it is, a mere *vastu*. Thus when we talk of facts we are talking of things which have been brought into some kind of relation with our language and knowledge: *viṣayīkṛtāni vastūni* constitute facts, or *vākya-vastūni* are facts. Otherwise they remain just things. Thus we can manage to talk adequately about our discourse or communication without introducing a category of entities like facts or propositions. This is how we can look at the Nyāya position. And there is a strong opposition to admitting facts or propositions to the status of *padārtha* so that they become *padārthas* in addition, to say, *ghaṭa* or *nīlarūpa* so that *nīlarūpa-viśiṣṭa-ghaṭa* is to be counted as an additional *padārtha* to *nīlarūpa* and *ghaṭa* and the *samavāya-sambandha* between them. So long as this is not done, *nīlarūpa-viśiṣṭa-ghaṭa* is not recognized as an additional *padārtha*. Nyāya would not tolerate people talking about 'facts'.

अर्जुनवाडकरः—ह्यः आरभ्य यः विषयः अस्यां सभायां परीक्षाशूलमारोपितः तस्य केन्द्रं तावत् इत्थं वर्णयितुं शक्यते, 'देवदत्तः ग्रामं गच्छति' इति इदम् एकं वाक्यम्। 'ग्रामकर्मक-वर्तमानकालिक-गमनक्रियावान् देवदत्तः' इति अपरं वचनम्। अनयोः कश्चिद्भेदः अस्ति न वा? अनेन प्रसङ्गेन आनन्दवर्धनेन ध्वनिविषये या चर्चा उपन्यस्ता सा मम स्मृतिपथमारूढा। ध्वनिः अस्ति एतत्साधयितुं तेन लक्षणा एव आधारत्वेन गृहीता। 'गङ्गायां घोषः' इति वचनम् एकम्, 'गंगातीरे घोषः' इति अपरम्। यदा 'गङ्गातीरे घोषः' इति वचनं विसृज्य वक्ता 'गङ्गायां घोषः' इति वचनं

आद्रियते तत् कुतः? तत्र उत्तरम्——गङ्गातीरे घोषः इत्युक्ते यः अर्थः लभ्यते, तस्मात् अधिकः अर्थः 'गङ्गायां घोषः' इति उक्ते लभ्यते, स च अर्थः व्यञ्जनाविषयः इति तेन उक्तम्। तथैव 'देवदत्तः ग्रामं गच्छति' ईदृशानि वचनानि सर्वेषामपि अस्माकं भाषणे भवन्ति। 'गमनक्रियावान् देवदत्तः' इति अयं संक्षेपः। नैयायिकाभिमतः 'देवदत्तः ग्रामं गच्छति' इत्यस्य अर्थः। तत्र प्रष्टव्यम्——'गमनक्रियावान् देवदत्तः' इति यद्यपि वक्तुं शक्यते तथापि 'देवदत्तः ग्रामं गच्छति' इति किमर्थम् अस्माभिः उच्यते? एतानि वचनानि न अन्योन्यस्थानं ग्रहीतुं शक्नुवन्ति। नैयायिका अपि सर्वत्र 'अहमिदानीं गच्छामि' इत्यस्य स्थाने 'अहं गमनक्रियावान्' इति नैव वदन्ति। यथा वयं सर्वे सामान्याः जनाः 'वच्मः' ब्रूमः तथैव नैयायिका अपि 'गच्छामि' इत्यादिपदप्रयोगयुक्तानि वाक्यानि प्रयुञ्जते। अयमत्र एकः अंशः यः अनयोः वचनयोः भेदं प्रेरयति। नैयायिकाभिमतपद्धत्या अपि इदं प्रष्टुं शक्यते यत् 'गमनक्रियावान् देवदत्तः' इति वचनं, 'देवदत्तः गमन-क्रियावान्' इति च अपरं वचनं इत्यनयोः भेदः अस्ति न वा? मम तु मते 'गमनक्रियावान् देवदत्तः' इति वचनं कामपि जिज्ञासां समाधत्ते। का सा जिज्ञासा? कः आधारः? किम् आधेयम्? इत्यस्य उत्तरं 'गमनक्रियावान् देवदत्तः' इत्यनेन लभ्यते। 'देवदत्तः गमनक्रियावान्' इति यदा स्थानविपर्ययः क्रियते तदा कस्याः जिज्ञासायाः समाधानं भवति? अत्र कः पक्षः? किं साध्यम्——इत्यस्याः जिज्ञासायाः समाधानं भवति। देवदत्तः इति पक्षः, तत्र गमनक्रियावत्त्वं साध्यम्, नैयायिकाभमतपरिभाषायोजनेनापि इदं प्रतिपादयितुं शक्यते।

एवं विचार्यमाणे इदं मनसि उद्भवति——वाक्ये अंशद्वयम्, सिद्धः अंशः, साध्यः अंशश्च। सिद्ध-साध्यपरिभाषा अत्र अधिकमुपयुक्ता ज्ञाताज्ञातपरिभाषापेक्षया——इत्यहं मन्ये। इयमपि परिभाषा शास्त्रीयसरण्या एव आगता। 'देवदत्तः ग्रामं गच्छति' इत्यत्र देवदत्तः सिद्धः, ग्रामगमनं साध्यम्। सिद्धं किम्, साध्यं किम्? अत्र यदि यास्कस्य परिभाषा उपयुज्यते र्तार्ह सत्त्वप्रधानं सिद्धम्, भावप्रधानं साध्यम्। तेन उक्तम्, 'सत्त्वप्रधानानि नामानि, भावप्रधानं आख्यातम्'। सैव परिभाषा अत्र उपयोक्तुं शक्यते। वाक्यं विधानं क्रियते। विधानं इत्ययं शब्दः मया proposition इत्यर्थे प्रयुज्यते। विधानम् इति मराठीभाषायां प्रवृत्तः शब्दः अयम्। स च मीमांसकाभिमतपरिभाषया अपि संवदति इति मया विधानशब्दः प्रयुज्यते। विधाने किं क्रियते? सिद्धम् अनूद्य साध्यं विधीयते, तद् विधानम्। विधानं वाक्यस्य तार्किकः अर्थः, यः प्रमाणं अप्रमाणं वा भवति। यथार्थः प्रमाणम्, अयथार्थः अप्रमाणम्। वाक्यस्य विवेचनं बहुप्रकारेण कर्तुं शक्यते। वाक्यं व्याकरणदृष्टया कर्तृ-कर्माद्यवयव-अन्वयरूपम्। विधानं कीदृशम्? विधानम् उद्देश्य-विधेय-अवयवरूपम्। वाक्यस्य अवयवाः कर्ता, कर्म इत्यादयः भवन्ति। विधानस्य अवयवाः उद्देश्य-विधेयादिरूपा भवन्ति। वाक्यं नाम शाब्दः अन्वयः। विधानं नाम

तार्किकः अन्वयः। सः प्रतिज्ञारूपः। प्रतिज्ञायां किं भवति? पक्षे कश्चित् धर्मः साध्यते, यथा पर्वतः वह्निमान्। 'पर्वतः वह्निमान्' इति अनुक्त्वा न कश्चित् 'वह्निमत्पर्वतः' इति वदति। एतदेव अनयोः भेदं व्यञ्जयति। पर्वतः बह्निमान् इत्यत्र सिद्धमनूद्य साध्यं विधीयते। एवञ्च शास्त्रीयः आभाणकः—'अनुवाद्यं अनुक्त्वैव न विधेयं उदीरयेत्'। अनुवाद्य-विधेययोः क्रमविपर्यये दोषम् उदीरयन्ति, यथा उदाहरणं काव्यशास्त्रात् दीयते—'न्यक्कारो हि अयमेव मे यदरयः' रावणस्य इदं वचनम् : अभियुक्तैः ज्ञायते एव। अस्मिन् कः दोषः? अविमृष्टविधेयांशः दोषः। अत्र किं वक्तव्यम्?' 'मम अरयः सन्ति इति अयमेव मे धिक्कारः' इति वक्तव्यम्। तत्र अयमेव इति पदं पूर्वं भवितुं युक्तम्, तत् पश्चादागतम्, न्यक्कारशब्दः प्रथमम् आगतः; तस्मात् यद् विधेयं तत् योग्यस्थाने न आगच्छति इति अयं अविमृष्टविधेयांशः दोषः। अयं वाक्यदोषः।

पदार्थदोषोऽपि ईदृशो भवति। यथा——'प्रयत्नपरिबोधितः स्तुतिभिरद्य शेषे निशाम्'। इदं वेणीसंहारस्य पद्यम्। अत्र अश्वत्थाम्नः किं विवक्षितम्? सः दुर्योधनं प्रति वक्ति 'मां सेनापतिं कुरु रात्रौ च तव दृढा निद्रा भविष्यति। कियद् दृढा? इयत् दृढा, श्वः त्वां प्रबोधयितुं प्रबोधकरान् महान् प्रयासः स्यात्—इति तस्य विवक्षितम्। रचना कीदृशी? 'प्रयत्नपरिबोधितः स्तुतिभिरद्य शेषे निशाम्'। अद्य निशां शेषे। कीदृशः त्वमद्य शेषे? प्रयत्न-परिबोधितः। यत् पश्चात् वक्तव्यं तत् पूर्वमेव उक्तम्। यत् साध्यं तत् सिद्धत्वेन अत्र स्वीकृतम् इति अयं दोषः। अयं दोषः काव्यशास्त्रे 'विध्ययुक्तत्वम्' इति शब्देन परामृश्यते। अत्र अपरमते एकं प्रमाणम् उपन्यस्यति। शास्त्रे 'नञः कः अर्थः' इति चर्चा क्रियते। नञः द्वौ अर्थौ प्रस्तूयेते। नञः अर्थद्वयप्रतिपादने अपि सिद्धसाध्यविवेक एव मूलम्। अत्र प्रसज्यप्रतिषेधः इति नञः एकः अर्थः, पर्युदास इति अपरः अर्थः। यत्र पर्युदासः क्रियते तत्र प्राधान्याप्राधान्यविपर्ययोऽपि भवति। "अप्राधान्यं विधेः यत्र प्रतिषेधे प्रधानता। प्रसज्यप्रतिषेधोऽसौ क्रियया सह यत्र नञ्।" यथा घटानाम्, 'प्राधान्यं हि विधेर्यत्र प्रतिषेधे अप्रधानता। पर्युदासः स विज्ञेयः। सर्वैः अभियुक्तैः एतत् ज्ञायते एव। एतत्सर्वं विमृश्यताम्। केचन न्यायसख्याः प्रयोगाः पुरतः प्रस्तुता भवन्ति। अत्र कांश्चित् प्रयोगान् उदाहरिष्यामि।

प्रथमः प्रयोगः विवादाध्यासितं विधानं नैयायिकाभिमत-वाक्यार्थात् अन्यत्, सिद्धसाध्यात्मक-अंशद्वयरूपत्वात्; वाक्यार्थस्य च अतथारूपत्वात्।

द्वितीयः प्रयोगः। विवादाध्यासितं विधानं वाक्यार्थात् अन्यत्, प्रमाणाप्रमाण-अन्यतररूपत्वात्; वाक्यार्थस्य च एतत्कोटिद्वयातीतत्वात्।

तृतीयः प्रयोगः। विवादाध्यासितः वाक्यार्थः प्रमाणाप्रमाणात्मक-कोटिद्वयातीतः, प्रमाणाप्रमाणविमर्शविषयत्वात्; अपूर्वसिद्धस्य तादृशविमर्शविषयत्वयोग्यत्वाभावात्।

चतुर्थः प्रयोगः। विवादाध्यासितं विधानं नैयायिकाभिमतवाक्यार्थात् भिन्नम्, वाक्यार्थविषयकत्वात्; यः यद्विषयकः सः तस्मात् भिन्नः, यथा चक्षुः घटादिभ्यः।

पञ्चमश्च प्रयोगः। विवादाध्यासितं विधानं नैयायिकाभिमतवाक्यार्थात् भिन्नम्, वाक्यार्थधर्मत्वात्; धर्मधर्मिणोश्च भिन्नत्वात्।

अनुगृहीतोऽस्मि।

[English translation by the speaker: I compare the expression देवदत्तः ग्रामं गच्छति and गमनक्रियावान् देवदत्तः with a similar situation discussed in poetics. In poetics they compare the expressions गङ्गायां घोषः and गङ्गातीरे घोष and say that the acceptance of the former in preference to the latter is itself a sufficient ground to prove the existence of *vyañjanā*. This is known to all concerned. Similarly I raise the question: why do we instead of saying 'गमनक्रियावान् देवदत्तः' say 'देवदत्तः ग्रामं गच्छति' or 'देवदत्तः गमनक्रियावान्'. An answer to this question itself is enough to prove the difference between गमनक्रियावान् देवदत्तः and देवदत्तः ग्रामं गच्छति or देवदत्तः गमनक्रियावान्। This was my first point.

My second point was that a sentence may be analysed into two parts, a *siddha* and *sādhya*. In the sentence 'देवदत्तः ग्रामं गच्छति' Devadatta is *siddha* and ग्रामं गच्छति is *sādhya*. And this is comparable to the analysis which one finds in the Nyāya system itself. A *pañcāvayavi vākya* is analysed into five parts, as the name of the *vākya* itself suggests, *pratijñā, hetu, udāharaṇa, upanaya* and *nigamana*. Now what is *pratijñā* missing (*parvataḥ* is *pakṣa*. On the *pakṣa* something is to be established, proved, that is *sādhya*. Thus even before the *sādhya* is there the *pakṣa* exists. Similarly even in the case of a statement, i.e., the *pratijñā*, they accept its division into two parts, the *siddha* and the *sādhya*. When it is accepted in a crucial part of a *prayoga pañcāvayava-vākya* in the context of inference, why should it not be accepted with regard to other statements?

On the basis of this analysis of a statement the poeticians identify some poetic defects. One such defect is based on a wrong *vākyārtha* where what is later to be stated is presumed, the defect of *avimṛṣṭa-vidheyāṁśa*. And another defect is *padārtha* which consists in committing the same fault.

On the basis of this discussion I have formulated some syllogisms in the style of the Naiyāyikas which employ the terminology with which they are familiar. The matter (statement) under dispute, which is not yet proved and is sought to be proved, is referred to by them as *vivādādhyāsita*. The first syllogism is: the disputed (entity) proposition or *vidhāna* is different from *vākyārtha* as understood by the Naiyāyikas. Why? Because the proposition consists of the parts *siddha* and *sādhya* which are not the parts of *vākyārthā*. The second syllogism is that *vidhāna* is different from *vākyārtha* because a *vidhāna* is either *pramāṇa* or *apramāṇa*; while a *vākyārtha* is above these two poles. Whether a *vākyārtha* is *pramāṇa* or not is a later consideration.

The third syllogism, I present, has reference to the Naiyāyikas's position regarding cognition. They do not say that *apramāṇa-jñāna* is not *jñāna* at all. They speak of *yathārtha-jñāna* and *ayathārtha-jñāna*. *Anubhava* for them is of two sorts: either *yathārtha* or *ayarthārtha*, but they do not say that *ayathārtha-anubhava* is not *anubhava* at all. But in respect to *śābdabodha* what they say is that *bādhita-vākyārtha* is no *vākyārtha* at all. This is contradictory. My third syllogism makes the point that a feature which *vidhāna* possesses is not possessed by *vākyartha*. Vākyartha is prior to the distinction between the categories *pramāṇa* and *apramāṇa* because it is the subject of the discussion (investigation) whether it is *pramāṇa* or *aparmāṇa*; and whatever is the subject of some activity is distinct from it. So unless the *vākyartha* is *pūrvasiddha* it cannot be the subject of the consideration whether it is *pramāṇa* or *apramāṇa*.

The fourth syllogism is: *vidhāna* is distinct from *vākyārtha* because *vidhāna* has for its subject *vākyārtha; vākyārtha* is the subject of the *vidhāna*. The subject of anything is distinct from that of which it is the subject. There are two things involved here. One thing is the subject of the other thing. Therefore they are distinct. For instance, 'I see this notebook with my eyes; the notebook is the subject of the eyes and therefore different from them. Similarly, the *vākyartha* is the subject of the *vidhāṇa* and therefore the two are different. The fifth syllogism is: *vidhāna* is the *dharma* of *vākyārtha*; and as a *dharma* is different from *dharmin, vidhāṇa* is different from *vākyartha*. I think I have clarified my position sufficiently.]

Kelkar: We have had an exercise which was somewhat similar to the previous speaker's exercise. I will take two

sentences here. The first is 'Devadatta will die in a week,' and the second sentence is 'Devadatta will probably die in a week.' Following Russell's advice we will try to find out whether the factual content of the two sentences is the same or not the same. It was suggested that facts are what make a sentence true. Now we can imagine a situation in which Devadatta in fact dies on the sixth day following the utterance of this sentence. Now in that case we will say that the first sentence has proved to be true and what has made it true is the occurrence of Devadatta's death within the period specified by the sentence; so that will be the factual content of the sentence. On the other hand this will also justify us in saying that the sentence 'Devadatta will probably in die in a week' has also turned out to be true. The sentence is not a true sentence although Devadatta in fact did die within a week'. Why? Because at the moment of utterance Devadatta was in perfectly good health and there was no justification for saying that Devadatta will probably die in a week's time. In the first case the relevant fact to look for, would be Devadatta's death. In the second case what is relevant is the state of affairs regarding Devadatta's health at the moment of utterance of the sentence or regarding the conjuction of the stars, if you are a believer in astrology and so on, which will enable you to say with reason that Devadatta will probably die in a week. So here is a case in which the state of affairs is actually the same, viz., that Devadatta died on the sixth day from the utterance of the sentence; and yet the first sentence is true and the second sentence is false, because it is not borne out by the conditions obtaining at the time of utterance of the sentence. This means that the factual contents of the two sentences are different.

Now applying Dr. Pahi's argument to this case, can we say that this insight that the factual contents of these two sentences are different can be conveyed in terms of *viśiṣṭa-padārtha*? I think that we will not be justified in saying so. That is, we might be tempted to say that in the first case the sentence is validated because there is a padārtha, viz., Devadatta's death on a particular day; while in the second case it is not validated because Devadatta's death was not so imminent. What this shows is that language is infinitely flexible, and we can make it do whatever we want it to do. But there is always a difference between a far-fetched use of language and the ordinary use of language; and here in the

ordinary use of language, we will not be justified in saying that the *padārtha*-situation in the case of these two sentences was different. The *padārtha*-situation was the same but the factual situation was different. And that is why we can also later on make a report that Devadatta was going to die within a week but did not, or that Devadatta was not to going to die within a week but in fact did. Now these two sentences do sound strange, but we can make such sentences; because for a sentence like 'Devadatta was going to die in a week' or 'Devadatta will probably die in a week,' the relevant conditions are the state of Devadatta's health or the conjunction of stars at the time of utterance of the sentence.

झा—एतेषाम् अभिप्रायः—कश्चन एवमवादीत् 'देवदत्तः सप्ताहे मरिष्यति'; अन्यदपि एकं वाक्यम् उक्तम् 'प्रायेण देवदत्तः सप्ताहे मरिष्यति' इति। वाक्योच्चारणदिनात् षष्ठे दिने देवदत्तः मृतः। 'इदानीं' प्रथमवाक्यजन्यबोधः जातः, देवदत्तः सप्ताहे मरिष्यति। इत्यात्मकः देवदत्तः मृतश्च षष्ठे दिने। अस्मात् वाक्यात् यः बोधः जातः, द्वितीयवाक्यात् यः बोधः जातः, अनयोः बोधयोः विषय भेदः अस्ति। परन्तु फैक्ट (fact) न भिद्यते इति वदन्ति। परन्तु वाक्यार्थः तावत् भिद्यते एव।

सूर्यनारायणशास्त्री—परन्तु सप्तमे दिने मरिष्यति इति प्रथमतः ज्ञातम्। परन्तु षष्ठे ममार इत्युक्ते प्रथमवाक्याय् यत् ज्ञानं जातं तत्र अप्रामाण्यं जायते। इदं वाक्यम् अनिश्चितार्थं भविष्यति इत्युक्तम्। यथा 'गृहे घटः अस्ति' इति प्रथयं वाक्यम् श्रुतम्। 'घटो नास्ति' इति द्वितीयं वाक्यम्; एवञ्च प्रथमवाक्यात् जाते ज्ञाने द्वितीयवाक्यजन्यज्ञानात् अप्रामाण्यम् इत्युच्यते। एवञ्च वाक्ययोः पदमात्रसारूप्यमस्ति इतिकृत्वा एकत्वं नास्ति। भिन्नार्थबोधकत्वेन सुतरां विरुद्धार्थबोधकत्वेन च प्रथमवाक्यजन्ये बोधे द्वितीयवाक्यजन्यो बोधः प्रतिबन्धको भविष्यति। अतः एकार्थबोधकत्वं तयोः नास्त्येव, भिन्नकारकत्वात् क्रिययोः। अतः एकत्वं नास्ति इत्येव वक्तुं शक्नुमः।

बदरीनाथशुक्लः—विद्वद्भिः परिशीलितपाश्चात्यदृष्टिभिः इत्थं मन्यते यत् 'नीलः घटः अस्ति' इति वाक्यम्, 'नीलः घटः' इति न वाक्यम्। अर्थात् तिङन्तक्रियापदघटितमेव वाक्यम्। तिङन्तक्रियापदेन रहितं यत् तन्न वाक्यम्। किन्तु they may call it a phrase or noun-phrase। तिङन्तपरिघटितं वाक्यम्। तर्हि भारतीयानां चिन्तकानामपि इयं प्राचीनतमा दृष्टिः यत् सर्वं हि वाक्यं क्रियया परिसमाप्यते। वैयाकरणाः वदन्ति सर्वं हि वाक्यं क्रियया परिसमाप्यते,

वाक्यस्य परिपूर्णता तिङन्तक्रियापदेनैव भवति। तर्हि इदं मतं भारतीयानामपि प्राचीनतमं मतं वर्तते। तदिदानीम् उच्यते, सर्वं वाक्यं तिङन्तक्रियापदघटितमेव भवति। तस्य अयम् अभिप्रायः भवति यत् 'नीलो घटः अस्ति' इत्युक्तौ पुनः काचन आकाङ्क्षा न उदेति, यत् नीलः घटः अस्ति वा उत्पत्स्यते वा नष्टः वा––इत्यादयः जिज्ञासाः, इत्यादयः आकाङ्क्षाः नोत्पद्यन्ते। तर्हि वाक्यं तदेव यस्मात् बोधस्य उदयानन्तरं कस्यचित् विधेयस्य विषये आकाङ्क्षायाः उदयो न भवति। अर्थात् निराकाङ्क्षं वाक्यम्। वाक्यं तदेव भवितुमर्हति यत् निराकाङ्क्षम्। अर्थात् यस्मिन् वाक्ये श्रुते पुनः वाक्येन प्रतिपाद्यमानस्य विधेयस्य विषये काचन आकाङ्क्षा न उदेति तदेव वाक्यं भवितुम् अर्हति। घटः इत्युक्तौ, अथवा नीलः घटः इत्युक्तौ आकाङ्क्षा जायते अस्ति वा, उत्पत्स्यते वा, नष्टः वा। परन्तु यदि उक्तं 'नीलः घटः अस्ति' तर्हि अस्तित्वविषये आकांक्षायाः परिसमाप्तिर्जाता। अतएव 'नीलो घटः अस्ति' इत्येव वाक्यं, 'नीलो घटः' अथवा केवलं 'घटः' इति वाक्यं नैव भवितुमर्हति। निराकाङ्क्षत्वाभावात्, साकाङ्क्षत्वात्। इत्येव तेषाम् तात्पर्यं भवति। ते वदन्ति यत् तदेव वाक्यं यत् क्रियापदघटितं भवति।

परन्तु अत्र काचन जिज्ञासा जायते यथा 'घटः अस्ती'ति वाक्यं प्रत्येयम्––घटः अस्ति। परन्तु 'घटः अस्ति' इत्युक्तौ आकाङ्क्षा भवति––कीदृशो घटः अस्ति? कस्य घटः अस्ति? कुत्र घटः अस्ति? भवत्येव आकाङ्क्षा। भवति न वा? कुत्र अस्ति, कस्य अस्ति, कीदृशः अस्ति—इयम् आकाङ्क्षा भवति। परन्तु विधेयविषये आकाङ्क्षा न भवति, अस्तित्वस्य विषये आकाङ्क्षा न भवति। परन्तु घटविषये अन्यविषयाकाङ्क्षा भवत्येव। तर्हि तथैव तस्मिन् यदि इत्थं उच्यते यत् यस्मिन् वाक्ये श्रुते वाक्येन बोध्यमानस्य विधेयस्य विषयाकाङ्क्षा न भवति तदेव वाक्यम्। यदि इयं परिभाषा क्रियते तदा 'नीलो घटः' इत्युक्तौ घटः कीदृशः इति आकाङ्क्षा न भवति; नीलः घटः अस्ति वा, उत्पत्स्यते वा, नष्टः वा इत्यवम् आकाङ्क्षा भवति। परन्तु 'नीलो घटः' इत्युक्तौ तु नीलत्वं विधेयम्। तद् हि तत्र ज्ञातम्। तर्हि विधेयस्य विषये आकाङ्क्षा न भवति 'नीलो घटः' इति वाक्ये श्रुतेऽपि।

तर्हि इदं यदि लक्षणं क्रियते यत् 'यस्मिन् वाक्ये श्रुते, वाक्येन बोध्यमानस्य विधेयस्य विषये आकाङ्क्षायाः उदयो न भवति तदेव वाक्यम्,' तर्हि एतत्परिभाषानुसारेण 'नीलो घटः' इत्यस्यापि वाक्यत्वं बाधितं न भवति। अतएव वाक्यस्य एवंभूता काचन परिभाषा एवम् अनिश्चिता वर्तते यया परिभाषया आद्रियमाणया 'नीलो घटः' इत्यस्य वाक्यत्वं बाधितं भवेत्। 'नीलो घटः अस्ति' इति वाक्यस्य वाक्यत्वं साधितं भवेत्। इत्थंभूता काचन परिभाषा इदानीं यावत् तु कुत्रापि नोपलभ्यते। परन्तु आशयः तेषाम् अयमेव प्रतिभाति।

पुनः यदुक्तं केनचित् विदुषा 'गङ्गायां घोषः,' 'गङ्गातीरे घोषः' इत्यत्र अस्ति

अर्थभेदः। कुतः? 'गङ्गायां घोषः' इत्युक्तौ गंगातीरे शैत्यपावनत्वादिकं ध्वन्यते, 'गंगातीरे घोषः,' 'तीरे वा घोषः' इत्युक्तौ न ध्वन्यते। तर्हि तत्र मया उच्यते यत् 'गंगायां घोषः' इति वाक्यात् गङ्गापदलक्षणासहकृतात् यादृशो बोधः जायते तादृशो बोधः 'गङ्गातीरे घोषः' इति वाक्यादपि जायते। अभिधेयार्थविषये तत्र कश्चन भेदो नास्ति। केवलं व्यङ्ग्यार्थमादाय भेदः वर्तते। कुतः? तत्र हेतुः अयं यत् यदि तीर एव बुबोधयिषितो वर्तते, तीरघोषसम्बन्ध एव प्रतिपादयिषितो वर्तते, तर्हि कथं न गङ्गातीरे घोषः तीरे वा एव घोषः इत्युच्यते? 'गङ्गायां घोषः' इति उच्यते? स्पष्टम्। यतो हि वाक्यप्रयोगः स्वाधीनो वर्तते। तर्हि लाक्षणिकपदप्रयोगे कृते विलम्बेन अर्थबोधो भवति। पूर्वं शक्यार्थस्य उपस्थितिः, पुनः शक्यार्थस्य एव बाधज्ञानं भवति; तदा लक्ष्यार्थस्य उपस्थितिः भवति, तदा लक्ष्यार्थबोधो भवति। तर्हि शब्दप्रयोगः तु स्वाधीनो वर्तते। यदि तीरघोषयोः सम्बन्धमात्रं प्रतिपादयिषितं भवेत् तर्हि कुतो न तीरपदेन तीरघोषयोः सम्बन्धः बोध्यते? कुतः गंगापदेन बोध्यते? तर्हि एतावता गङ्गापदेन तीरप्रतिपादनस्य किमपि तात्पर्यं वर्तते। तत्तात्पर्यम् इदमेव यत् तीरे शैत्यपावनत्वयोः प्रतीतिः उत्पाद्यताम्। इदं कारणं वर्तते। परन्तु यः अर्थबोधः भवति एकत्र लक्षणासहकृतात् वाक्यात्, अन्यत्र अभिधासहकृतात् वाक्यात्, तस्मिन् बोधे अन्तरं नास्ति।

पुनः यत् तैः उक्तम् यत् यदा अनुमानप्रयोगः क्रियते 'पर्वतो बह्निमान्' इति तदा पर्वतो बह्निमान् इति एतावन्मात्रं वाक्यं तु न भविष्यति। किन्तु पर्वतो वह्निमान् अस्ति इति भविष्यति वाक्यम्। तद् अतः विचारणीयं भविष्यति यत् पर्वतो वह्निमान् अस्ति इत्येव यदि वाक्यं तदा किं विधेयम्? अस्तित्वं विधेयम् इति मन्तव्यं भविष्यति, तर्हि अस्तित्वं विधेयम्। तर्हि उद्देश्यभूतं किम्? वह्निमान् पर्वतः। तदेव भविष्यति न वा? परन्तु उद्देश्यः स एव भवति यः ज्ञातो भवेत्। अनुमानात् पूर्वं तु वह्निमत्पर्वतः इति ज्ञातो नास्ति। बह्निमत्पर्वतः यदि ज्ञातो नास्ति तर्हि वह्निमत्पर्वतः उद्देश्यः कथं भविष्यति? अतः यदि क्रियापदघटितमेव वाक्यं प्रयुज्यते तदा तु परार्थानुमानप्रयोग एव दुर्घटो भविष्यति। 'पर्वतो वह्निमान् अस्ती'ति उक्तौ अस्तित्वस्य विधेयत्वं, वह्निमत्-पर्वतस्य उद्देश्यत्वं, तत्तु न सम्भवति। वह्निमत्पर्वतस्य पूर्वम् अज्ञातत्वात्।

यदि एवम् उच्येत यत् तत्र वह्निमत्त्वमपि विधेयं अथ च अस्तित्वमपि विधेयम्, उभयं विधेयम्, पर्वतमात्रं उद्देश्यः, अस्य वह्निः विधेयः, अस्तित्वं च विधेयम्, तर्हि अनुमानविषये इयं प्रक्रिया वर्तते यत् अनुमितौ विधेयः स एव भवति यः हेतुव्यापकतया विधीयते अथवा यद् व्याप्यतया हेतुः परामृश्यते स एव विधेयः भवति अनुमितौ। तर्हि केवलं पर्वतो बह्निव्याप्यधूमवान् इति परामर्शात् 'पर्वतः वह्निमान्' इति एवम् अनुमितिः भवितुमर्हति। परन्तु 'पर्वतो बह्निमान् अस्ति' पर्वतोद्देश्यक-

वह्नि-अस्तित्व-उभय-विधेयकबोधः, उभयविधेयका अनुमितिः न भवितुमर्हति। तदर्थं तु परामर्शद्वयम् अपेक्षितं भविष्यति।

तर्हि स्थितिः इयं वर्तते यत् 'कामं भवतु' इदं तु प्रसिद्धं वाक्यं बहुत्र। परन्तु सन्ति ईदृशान्यपि स्थलानि येषु स्थलेषु तिङन्तपदेन अघटितानामपि शब्दसमूहानां वाक्यत्वम् अवश्यम् अङ्गीकरणीयमेव। अन्यथा परार्थानुमानप्रयोगः दुर्घटःस्यात्––इति एतावन्मात्रं मया वक्तुं शक्यते।

झा––अन्यदपि पृष्टं तैः यत् 'देवदत्तः पचति' इति, पाकानुकूलकृतिमान् इति किमर्थं तयोः भेदः अङ्गीक्रियते?

बदरीनाथशुक्लः––यत् 'देवदत्तः ग्रामं गच्छति' इति वाक्यं वर्तते पुनः तस्य व्याख्या क्रियते देवदत्तः ग्रामकर्मक-गमनानुकूल-वर्तमानकालिककृतिमान् इत्येवं बोधः वर्तते। तर्हि तत्र उच्यते यत् द्वयोः बोधयोः अस्ति भेदः, भेदः मन्तव्यः––इत्येव उच्यते ?

झा––किमर्थम् ग्रामं गच्छति इत्येव उच्यते, ग्रामकर्मक-गमनानुकूलकृतिमान् किमर्थं नोच्यते?

बदरीनाथशुक्लः––श्रूयतां, श्रूयताम्। तत्र तेन उक्तम् यत् ग्रामं गच्छति इत्युक्तौ आधाराधेयभावविषयाकाङ्क्षा न जायते, ग्रामं गच्छति इत्यत्र ग्रामः आधारः; अथच गमनं वा गमनानुकूलकृतिः वा आधेया इति स्पष्टं प्रतिभाति। परन्तु यदि 'चैत्रः ग्रामकर्मकसंयोगानुकूल-व्यापारानुकूल-कृतिमान्' इत्युच्यते तर्हि आधाराधेयभावः स्फुटं न परिभासते। एवम् उक्तम्। इदमेव उक्तं न वा? अन्यत्? इदमुक्तम्। परन्तु स्थितिः इयम् अस्ति, डॉ. स्वामिनाथन् भट्टेन उक्तम्, यत् मतुप्-प्रत्ययः भवति सः अस्त्यर्थे एव भवति। 'तदस्यास्तीति मतुप्।' तर्हि यद् 'चैत्रः गच्छति' इत्यनेन यथा गमनाश्रयत्वं प्रतीयते तथैव मतुप्-प्रत्ययान्तेन गमनवान् अथवा गमनानुकूलकृतिमान् इति पदेनापि आधेयतायाः प्रत्ययो भवत्येव। तर्हि इदं कथनं तु न समीचीनं प्रतिभाति यद् 'चैत्रः गच्छति' इत्युक्ते तु गमनम् अथवा गमनानुकूला कृतिः आधेयभूता, चैत्रः आधारभूतः––इदं स्पष्टं प्रतिभाति। अथच चैत्रः गमनानुकूलकृतिमान् इत्युक्तौ तथा न प्रतिभाति इति कथनं समीचीनं न प्रतिभाति।

किन्तु अन्तरं वर्तते। यद् अन्तरं नैयायिकदृष्टया भवितुम् अर्हति तन्मया भवतां पुरस्तात् इदानीं उद्घाट्यते। इदमस्ति, यद् यथा यदुच्यते; यत् 'चैत्रः गच्छति' इति ज्ञाते सति 'चैत्रः गच्छति' इति वाक्यात् बोधो भवति। अतः 'चैत्रो न गच्छति' इति वाक्यार्थबोधस्य 'चैत्रः गच्छति' इति वाक्यार्थ-बोधं प्रति

प्रतिबन्धकता इति मन्तव्यम्। यतो हि 'चैत्रो न गच्छति' इति वाक्यार्थे ज्ञाते 'चैत्रो गच्छति' इति वाक्यात् बोधो न जायते। तर्हि अवश्यम् इदं मन्तव्यम् यत् चैत्रो न गच्छति इति वाक्यजन्य-बोधः चैत्रो गच्छति इति वाक्यजन्यबोधे प्रतिबन्धकः। परन्तु चैत्रः न ग्रामकर्मक-गमनाश्रयः इति वाक्यजन्यः बोधः न प्रतिबन्धकः। चैत्रः न ग्रामकर्मक-गमनाश्रयः इति बोधः तु चैत्रः ग्रामकर्मक-गमनाश्रयः इति बोधं प्रति प्रतिबन्धकः। ज्ञायते न वा? ध्यानं दीयते? चैत्रः न ग्रामकर्मकगमनाश्रयः इति बोधः चैत्रः ग्रामकर्मकगमनाश्रयः इति बोधं प्रति प्रतिबन्धकः, न तु चैत्रः गच्छति इति वाक्यार्थबोधं प्रति। अतः किमुच्यते? यत् चैत्रो गच्छति इति वाक्यार्थः अन्यः, अथ च चैत्रः ग्रामकर्मकगमनाश्रयः इति वाक्यार्थः अन्यः। अनया रीत्या द्वयोः वाक्यार्थयोः भेदः प्रत्येतुं शक्यते। अतएव चैत्रः गच्छतीति वाक्यं चैत्रः ग्रामकर्मकगमनाश्रयः इति वाक्येन अन्यथाकर्तुं, गतार्थयितुं न शक्यते।

Arindam: Śuklajī has made four different points. First, he was anticipating an objection from the grammarians and Mīmāṁsakas that unless a finite verb was there, a sentence was not complete and could not express a complete thought. Thus '*nīlo ghaṭaḥ*, is not complete. We have to add something, we have to say *nīlo ghaṭaḥ asti.* And he tried to substantiate this by saying that when we hear the expression 'a blue pot' we expect that something more would be said, the *ākāṅkṣā* is still there. But when we hear 'the jar is blue' we accept it as complete, and there is nothing to be known about the jar. Against this he is saying that if we make it a part of the definition of *vākya* that a *vākya* has to be *nirākāṅkṣa* we will have to specify the objectives in respect of which *ākāṅkṣā* needs to be satisfied. If the *ākāṅkṣā* be about anything whatever, then nothing will be a *vākyā*. After hearing that 'this jar is blue' we can still ask: where is the jar, when was it blue, etc. Some expectancy will always be there. Therefore we have to specify that it is expectancy regarding the predicate—the *vidheya* that is ruled out by a complete sentence. This is the criterion of completeness of a sentence. And his contention is that when we hear the expression 'the blue jar,' there is no expectancy about the jar; in one respect, there is no expectancy regarding the colour of the jar and it is the colour that is the predicate here. Thus the expression 'the blue jar' is *nirākāṅkṣa* regarding its predicate. Now we may further ask 'where is this blue jar?' But then we will have another possible sentence under consideration here. We are *nirākāṅkṣa* in a certain

respect about the jar when we hear the sentence 'the blue jar' but we are *sākāṅkṣa* about the blue jar. Now if we hear 'The blue jar exists' we are *nirākāṅkṣa* regarding its existence; but we can still ask 'where does the blue jar exist'? So the whole sentence "The blue jar exists' is not as such *nirākāṅkṣa*. So we have to specify the definition of the completeness of a sentence and if we do so we find that the expression 'The blue jar' is as much a complete sentence as 'The jar is blue.' This was his first point.

His second point was with reference to the question which was raised earlier: if *Gaṅgāyāṁ ghoṣaḥ* and *Gaṅgātīre ghoṣaḥ* are strictly equivalent expressions why do we ordinarily prefer to say *Gaṅgātire ghoṣa*, rather than *Gaṅgāyaṁ ghoṣaḥ*? So there must be some difference between the two. Badarīnāthajī's contention was that the two expressions are equivalent; they say the same thing but one says it by *abhidhā* and the other by *lakṣaṇā*. He also pointed out that usually if we use elliptical expressions such as 'The hamlet is on the river'; we have to supply to its meaning 'the bank of' so that the expression is taken as meaning 'The hamlet is on the bank of the river' and thus it takes a little longer to understand the meaning of an elliptical expression than it takes to understand the meaning of a straight expression like 'The hamlet is on the bank of a river.' So the only difference is between the manner in which we come to understand the meanings of the two kinds of expressions and the time taken to arrive at the understanding, but the meaning that is understood is the same. So if any argument was sought to be based on the belief that as *Gaṅgātīre ghoṣaḥ* and *Gaṅgāyaṁ ghoṣaḥ* are two distinct expressions one of which is generally preferred to the other, there must be some difference in their meanings and analogously there must be some difference in the meanings of *Devadattaḥ gacchati* and *Devadattaḥ gamanakriyāvān*.

The third point, an important and crucial one, referred to the suggestion that it is not adequate to say *parvato vahnimān*; we have to say *parvato vahnimān asti* in order to make a statement, and even if we do not explicitly say so, the mere expression *parvato vahnimān* needs to be taken as supplemented by *'asti'* in order to be a vehicle of a statement. Badarīnāthajī says that if this position is adopted then a problem will arise regarding inference. For if the terminus of an inference is the conclusion, *parvato vahnimān*

asti, then *vahnimān parvataḥ* will be the subject and *asti* (*sattā*) will be the predicate. And this will be a totally different conclusion than the conclusion, *parvato vahnimān*. So, what we will be doing by substituting *parvato vahnimān asti* for *parvato vahnimān* will not be merely completing the expression of an intended statement which was incompletely expressed but replacing one statement by another. The conclusion we want to establish is 'fire on the hill'. And if we express this as 'There is fire on the hill' or 'Fire exists on the hill,' then in its Sanskrit form it will amount to saying there is existence in the fiery hill and: this is a totally different conclusion.

Here I would like to make a comment of my own on this point made by Badarīnāthajī. The verb 'is' in 'There is fire on the hill' stands, according to us, for the copula and not for existence. It is a verb which predicates 'fire' of the hill that is there.

Guest: The verb 'is' in 'The hill is on fire' performs both the act of predication as well as assertion.

Arindam: Yes, predication and assertion, but not assertion of existence. If we want to convey our meaning to the pandits, it will be necessary to find or coin a verb which performs the functions of predication and assertion without at the same time suggesting existence.

The fourth point he made about *gamana-kriyāvān* appears to me, if I am correct, as something of a concession to us. He stated that what is expressed by '*Devadatta gacchati*' is not expressed by '*gamana-kriyāvān Devadattaḥ*'. He considered the question: which cognitions were respectively contradicted or prevented by '*Devadattaḥ gacchati*' and '*gamana-kriyāvān Devadattaḥ*,. His point is that '*Devadattaḥ gacchati*' contradicts '*Devadattaḥ na gacchati*', but does not, according to Nyāya, contradict '*Devadatto na gamanakriyāvān*' which contradicts and is contradicted only by '*Devadatto gamanakriyāvān*'. This shows that '*Devadattaḥ gacchati*' and '*Devadatto gamanakriyāvān*' are two distinct expressions which are not equivalent, and apparently, this seems to be, in support of the proposition theory. Thus we have now reached a situation where a pandit is saying something in support of the proposition theory and a western-trained philosopher, Prof. Pahi, is defending the Nyāya theory.

सूर्यनारायणशास्त्री—'गङ्गायां घोषः' इत्यत्र प्राथमिकं वाक्यं लाक्षणिकम्। गङ्गापदं गङ्गातीरं लक्षणया बोधयति। 'गङ्गातीरे घोषः' इति तीरं शक्त्या बोध्यते। अनयोः पदार्थयोः को वा भेदः—शक्यत्वे लक्ष्यत्वे वा इत्युक्ते लक्षणास्वीकारे अंशत्रयमपेक्षते निमित्तत्वेन; अनुपपत्ति-प्रतिसन्धानं, शक्यार्थसम्बन्धः, फलं, प्रयोजनं च। शक्त्या बोधितानाम् अर्थानां अन्वये, तात्पर्ये एव अनुपपत्तिः प्रतिसन्धीयते। द्वितीयांशः शक्यार्थः स्यात् अस्य लक्ष्यार्थेन सम्बन्धोऽपि अपेक्ष्यते। एतावन्मात्रं न। एतद् लक्षणास्वीकारे प्रयोजनमपि अवश्यं स्वीकार्यम्। क्वचित्तु लक्षणा निरूढलक्षणा इति तत्र प्रयोजनापेक्षा नास्ति। एवञ्च, लक्षणायाः द्वैविध्यम्—प्रयोजनवती लक्षणा, निरूढा लक्षणा च इति। 'गङ्गायां घोषः' इत्यत्र गङ्गातीरे घोषः इत्युक्ते घोषाधिकरणत्वं तीरस्य अबाधितम् इति कृत्वा तत्र लक्षणाप्रसरो नास्ति। 'गङ्गायां घोषः' इत्यत्र गङ्गाशब्दः प्रवाहं बोधयति, तीराधिकरणं बाधितं इतिकृत्वा अनुपपत्तिः प्रतिसन्धीयते—शक्यार्थस्य प्रवाहस्य तीरेण सम्बन्धः सन्निकर्षः संयोग-सम्बन्धः अस्ति। प्रयोजनं किम् इति अपेक्षिते गङ्गागतशैत्यपावनत्वादिप्रतीतिः घोषे। एतदर्थमेव 'स्वायत्ते प्रयोगे किं लक्षणाप्रयोगेण' इत्युक्ते इदं समाधानं अस्ति यत् तटे गङ्गागतशैत्यपावनत्वप्रतीतिसिद्धेः लाक्षणिकप्रयोगः आद्रियते इति तेषाम् आलङ्कारिकाणां समयः। पूर्वं 'गङ्गायां घोषः' इत्युक्तम्।

अनन्तरं 'पर्वतो वह्निमान्' इत्यत्रापि 'अस्ती'ति प्रतिसन्धीयते वैयाकरणैः। तत्र अनुपपत्तिः प्रतिसन्धीयते इत्युक्तम्। परन्तु तिङन्तपदप्रयोगं विना वाक्यार्थो न परिसमाप्यते इति वादिनां अयम् आशयः। सत्यम्। सर्वत्रापि क्रियैव सिद्धरूपाणां पदार्थानां सम्बन्धं करोति। यथा निश्रयणी अन्यत्र स्थितानां पदार्थानां संयोजने हेतुः तथा सिद्धरूपाणां पदार्थानां संयोजने हेतुः क्रिया। यदि क्रिया न भासते सिद्धपदार्थानां सम्बन्ध एव न घटते। तर्हि 'राज्ञः पुरुषः' इति वाक्यं वर्तते। तत्र का नाम क्रिया वर्तते इत्युक्ते भर्तृहरिः वदति—तत्रापि दानक्रिया अन्तर्भूता; राजा ददाति, तस्य कर्म करोति पुरुषः। दानक्रियायाः अभावे तयोः सम्बन्ध एव न स्यात्। अत्र क्रिया अश्रुता। मातुः स्मरति इति श्रुता। श्रुतायाम् अश्रुतायां वा सर्वत्रापि वाक्ये क्रियैव सम्बन्धजनिका, क्रियां विना पदार्थयोः सम्बन्ध एव न विद्यते; क्रियाकारकपदसम्बन्धो इत्युच्यते खलु—एवं स्थितिः।

'पर्वतो वह्निमान्' इत्यत्र का गतिः अस्तीति उक्ते 'पर्वतो वह्निमान् अस्ती'ति प्रतिज्ञावाक्यम् अङ्गीक्रियते वा? अस्तिपदं विनापि वाक्यं परिपूर्णम् इति नैयायिका वदन्ति। तेषां मते वह्निः साध्यः; अस्माकं मते वह्निसत्ता साध्या, न तु वह्निः। अत एव 'पर्वतो वह्निमान् भवितुम् अर्हति' इति प्रतिज्ञावाक्यं वेदान्तिभिः आश्रियते। एवञ्च, उद्भटप्रभृतिभिः प्राचीनैः आलङ्कारिकैः अलङ्कार-निरूपणावसरे 'पर्वतो वह्निमान्, धूमात्' इत्यत्र सत्ता साध्यते इति स्वीकृत्यैव अलङ्कारशास्त्र-

निर्माणं कृतम्। एवञ्च, एकदेशिनां नैयायिकानां मतमेव सर्वात्मना पदार्थनिर्णायकम् इति नैव शक्नुमः निर्णेतुम्। एते सिद्धान्ताः स्व-स्वशास्त्रनियताः। एकस्मिन् शास्त्रे यः पदार्थः उद्बोध्यते तद् अनुसृत्यैव तत् शास्त्रं प्रवर्तते। तत्शास्त्रनिर्णीतपदार्थानुसारेणैव शास्त्रान्तराणि समानेतुं शक्नुवन्ति इति न वदामः। नैयायिकानां मीमांसकानां च एषा सरणिः। का? जैमिनिः साक्षाद् वदति—'तद्भूतानां क्रियार्थेन समाम्नायः अर्थस्य तन्निमित्तत्वात्।' इति कण्ठरवेण सिद्धपदार्थानां क्रियासाध्यरूपेण क्रियासम्बन्धं साक्षाद्वक्ति जैमिनिः। धातुसम्बन्धे प्रत्ययाः इति पाणिनिः स्पष्टं क्रियैव मुख्यविशेष्यभूता इति ब्रवीति। नैयायिकमते ये मूलपुरुषाः भाष्य-सूत्र-वार्तिककाराः तेषां वचनमपि नैव विद्यते। केवलं नव्यन्यायम् आश्रित्य तन्मतमाश्रित्य ये केचन पदार्थाः सृष्टाः तैः तानाश्रित्य शास्त्रान्तरे दोषोद्घोषणं नैव युज्यते। तत्तु ऋषिमूलकत्वं व्याकरणमीमांसयोः, ऋष्यमूलकत्वं न्यायशास्त्रस्य। केवलं स्वप्रतिभामात्रकल्पितत्वात् नव्यमात्रशास्त्रस्य केवलं तन्मात्रं आश्रित्यैव पदार्थनिर्णयः नैव कर्तुं शक्यते।

'चैत्रः गच्छति' इति वाक्यात् न्यायमते ग्रामकर्मक-गमनानुकूल-वर्तमानकृत्याश्रयो चैत्रः इति बोधो जायते। एतत् समानार्थकमेव वाक्यं किञ्चित् युज्यते अनया रीत्या। तयोः को भेदः इत्युक्ते नैयायिकमते यः दोषः सः खण्डदेवैः प्रदर्शितः। चैत्रः कीदृशः इति प्रश्ने चैत्रः ग्रामकर्मक-गमनानुकूल-वर्तमानकालिक-कृत्याश्रयः इति वक्तुं पार्यते। इदं समाधानं युज्यते। सम्बद्धं च भवति। तत्समानार्थकत्वेन चैत्रः गच्छति इति कुतः नोत्तरं दीयते समानार्थकत्वात्? प्रतिबन्ध्य-प्रतिबन्धकभावः उत्तरकालिकः। तदर्थं केवलं पदार्थविपर्यासो न कर्तव्यः।

किञ्च 'न कलञ्जं भक्षयेत्' इति वाक्यं वर्तते। नैयायिकानां मते अनिष्टसाधनत्वं नाम बलवदनिष्ट-अनुबन्धित्वं विध्यर्थः। नञा तदभावः बोध्यते। तस्य धात्वर्थे भक्षणादौ अन्वयः। एवञ्च अनिष्टसाधनीभूत कलञ्जभक्षणानुकूलकृतिमान् चैत्रः इति शाब्दबोधः। एतादृशमेव वाक्यम् अस्ति। अनिष्टसाधनीभूत-कलञ्जभक्षणानुकूलकृतिमान् चैत्रः इति। चैत्रः किं करोति इति प्रश्ने इदं वाक्यं सम्बद्धं भवति, 'कलञ्जभक्षणानुकूलकृतिमान् चैत्रः'। युक्तं समाधानं सम्बद्धं च भवति। तत्समानार्थकत्वेन न कलञ्जं भक्षयेत् इत्यस्यापि उत्तरत्वापत्तिः नैयायिकमते। यदि चैत्रः कीदृशः, किं करोति इति प्रश्ने न कलञ्जं भक्षयेत् इति उत्तरयति तर्हि असम्बद्धप्रलापः एषः इति लोकः उपहसति। अतः नैयायिकमते आचार्यैः यदुक्तं तत् दोषत्वेन प्रदर्श्यते खण्डदेवेन भाट्टरहस्ये। अतः प्रथमान्तार्थविशेष्यकबोधवादिनां सर्वत्र तन्मते प्रथमान्तार्थस्यैव मुख्यविशेष्यत्वम् इति नियमो नास्ति। आचार्याः, नैयायिकमते सर्वत्रापि प्रथमान्तार्थस्य मुख्यविशेष्यत्वम् इति नियमो नास्ति। सति सम्भवे चैत्रः तण्डुलं पचति, देवदत्तो ग्रामं गच्छति इत्यादिस्थलेषु यत्र प्रथमान्तपदं श्रुतं तत्रैव प्रथमा-

न्तार्थविशेष्यको बोधः। केवलं पचति इत्युक्ते तु आख्यातार्थमुख्यविशेष्यको बोधः। नञादिनिपातसमभिव्याप्यस्थलेऽपि तद्विशेष्यक-शाब्दबोधः। चैत्रेण सुप्यते, मैत्रेण स्थीयते इति भावाख्यातस्थले तु धात्वर्थमुख्यविशेष्यकं बोधमेव अङ्गीकुर्वन्ति नैयायिकाः। अतः तन्मतं स्वीयमनुभवमाश्रित्यैव तत्र प्रवृत्तम् न तत्र किञ्चित् प्रमाणमस्ति। प्रमाणं नाम तेषां प्रसिद्धं प्रमाणं, प्रमाणशास्त्रं तिष्ठतु। परन्तु गौतमस्य, भाष्यकारस्य, उद्योतकरस्य वचनानि न प्रदर्शयन्ति। न सन्त्येव। यदि सन्ति प्रदर्शयन्ति। परन्तु केवलं स्वीयम् अनुभवमात्रं प्रमाणीकुर्वन्तः नैयायिकाः सर्वत्रापि एवमेव निर्णेतुं प्रवर्तन्ते। परन्तु जैमिनिमतानुसारेण भावनामुख्यविशेष्यकत्वम् शास्त्रसम्मतं, ऋषिसम्मतम्। भावनामुख्यविशेष्यकत्वं पाणिनिसम्मतं वार्तिककारसम्मतं भाष्यकारसम्मतं च। भावना प्रत्ययवाच्या इति मीमांसकाः, धातुवाच्या इति वैयाकरणाः। सकुटुम्बक-विषयक एषः। नैयायिकैस्तु द्वाभ्यां कलहः क्रियते एव। परन्तु नैयाकिमतं नावतिष्ठते।

Arindam: Two of the most important points that were made by the previous speaker are: one, he referred to Shuklaji's argument that the addition of the verb '*asti*' to '*parvato vahnimān*' inserts an extra element in the conclusion which is sought to be proved by the inference. The conclusion as expressed by '*parvato vahnimān*' which was sought to be proved was 'fire on the hill' but if we express the conclusion as '*parvato vahnimān asti*,' it turns into 'existence of a fiery hill'. To this he replied that this was not correct. What we want to prove is existence of fire on the hill and therefore we ought to say '*parvato vahnimān asti*'. This brings us closer to the predication issue. '*Asti*' according to him does not express existence of the fiery hill; it rather links fire with the hill. His contention is that it is not fire which is the *sādhya*. That was not what was to be inferred. The *Sādhya* was existence of fire on the hill, *vahni-sattā* on the hill, that was what was wanted to be proved; we can express this as '*parvate vahniḥ asti*' or '*parvato vahnimān asti*'. The form '*parvate vahniḥ asti*' will be the most suitable. This would, of course, mean the same thing as '*parvato vahnimān asti*'. This was the main point he made.

In addition to this point he made some general points, about *kriyā-mukhya-viśeṣatā*, *bhāvanā-mukhya-viśeṣatā* and *prathamānta-mukhya-viśeṣatā*. His further contentionwas that his view, which he strongly propounded, was supported by Pāṇini, Mahābhāṣya-kāra Patañjali, and Jaimini. There are also many *ācāryas* who

support it, the *sūtras* and many texts endorse it. The Naiyāyikas contend that *prathamānta-viśeṣya* is the main topic of a sentence. But they do not express a uniform view. Most often they make the object denoted by the principal noun the subject noun, *prathamānta-viśeṣya* in the sentence its main topic. But sometimes they also agree that it is the action denoted by the verb in the sentence that is the main topic. Then his general charge against the Naiyāyikas was that they do not follow their *sūtras* or any *śāstra*, they only appeal to their own intuitions and arguments; they accept whatever is *anubhava-siddha* (established on the basis of evidence). He seemed to deplore this. But many of us would, I think, welcome such an approach, even when we have a becoming reverence for tradition.

His further charge was that the Naiyāyikas have certain categories of their own with which they operate—the *padārthas*. Then they criticise others after forcing their views and statements into these categories. An example is handy with our discussion about fact. What is the *padārtha* which a *fact* is? Is it a *vastu*? We are all agreed that a fact cannot be named by a noun. So it cannot be included in the *padārtha* system. And then this is made the ground for refuting it. This is unfair, says Panditji. Your categories may not cohere with our categories and it would be wrong to assume that the former override the latter.

Pahi: Regarding the grammarians I would like to comment on the concept of *pratibandhakatā* and the misunderstanding which is likely to occur that this concept is equivalent to that of logical incompatibility. These two concepts are not identical or equivalent. The concept of *pratibandhakatā* plays a causal role: *abhāva-bhūta-kāraṇa-pratiyogitvaṁ pratibandhakatvam*. Something whose absence is an essential condition for something else to come into existence. The प्रतिबन्धक is a hurdle or an obstacle in the way of something coming into existence. Consider the two sentences. (1) *Caitro gacchati* and (2) *Caitro na gacchati*; and also the pair: (i) *gamnānukūla-vartamāna-kālika-kṛtimān* Caitraḥ and (2) *gamanānukūla-vartamāna-kālika-Caitro na*. Take these two pairs of expressions. Now we will agree that if anyone has at any time a cognition expressed by the first member of any of these two pairs, he cannot at the same time have the cognition correspond-

ing to the second member of the other pair. But this is a genetic issue, or a causal issue. For, consider the following situation. There is Devadatta and another person Yajñadatta, both watching Caitra. Then it is possible for Devadatta to have a cognition to the effect that '*Caitro gacchati'* and for Yajñadatta to have a cognition to the effect that '*Caitro gamanānukūla-vartamāna-kālika-kṛtimān*'. Now if one of these cognitions is true the other must be false and thus they are logically incompatible. This is recognised by Naiyāyikas. But it is possible for them both to exist; one is not the *pratibandhaka* of the other. Thus the notion of *pratibandhakatva* is really a causal notion. It is only '*Caitro na gacchati,* which is the *pratibandhaka* of '*Caitro gacchati'* and vice versa. But this is only making a causal point. This will in no way concede the position that the nominalised import of a sentence, the *prātipadīkṛta vākya*, cannot bear the burden of a fact. The Naiyāyika does not say that the affirmative member from the first pair and the negative member from the second pair can both be true. He is merely saying that any person who has a cognition corresponding to the first member of a pair cannot have a cognition corresponding to the second member of the pair. So merely a causal point is being made. The logical point concerns *visaṁvāditva*. The question is: can there be an *ubhayālaṁbana-vṛtti* embracing both '*Caitro grāmaṁ gacchati'* and '*Caitro grāmakarmaka-vartamāna-kālika-gamanānukūla-vyāpāravān na'*. He will not accept this.

Bhatt: Regarding the *pratijñā vākya,* it is of a probable character and never of an assertive character, and therefore should be expressed as '*parvato vahnimān*' and not as '*parvato vahnimān*' *asti*'. At best we can express it as '*parvato vahnimān asti na vā*' in order to provide for its debatable character. But we cannot express it, as pointed out by the learned Śāstrī, '*parvato vahnimān asti*'. The insertion of '*asti*' not only brings in an additional element but also an undesirable element, which will result in the fallacy of *siddha-sādhanatā*. If we say '*parvato vahnimān asti*' then we are granting at the very beginning that which we want to prove. In order to obviate this fault we should never express the conclusion as '*parvato vahnimān asti'* but as '*parvato vahniman*'.

बदरीनाथशुक्लः—अहमिदं स्पष्टं कर्तुमिच्छामि यत् न्यायसिद्धान्तः सः न भवति यः किञ्चित् महता न्यायाचार्येण उक्तः। गौतमेन किमपि उक्तं, वात्स्यायनेन किमपि उक्तम् अतएव सः न्यायसिद्धान्तो न भवति। किन्तु यदि गौतमेन उक्तं, वात्स्यायनेन उक्तं युक्त्या तर्केण च समर्थितं भवति अतः सः न्यायसिद्धान्तः भवति। अतएव स्वयं वात्स्यायनेन उक्तं प्रत्यक्षागमाभ्यां ईक्षितस्य अन्वीक्षा, तया प्रवर्तते या विद्या सा आन्वीक्षिकी, अनुमानशास्त्रम्। केवलं प्रत्यक्षेण किमपि दृष्टम् अतएव सिद्धान्ततया तदङ्गीकार इति नास्ति। आगमेन किमपि कथितं अतएव तत् सिद्धान्ततया न अङ्गीकार्यम्। किन्तु, प्रत्यक्षेण दृष्टः, आगमेन श्रुतः, यदि अनुमानेन, युक्त्या, तर्केण, समर्थ्यते तद् एषः न्यायसिद्धान्तो भवति। अतएव उक्तं व्युत्पत्तिवादे गदाधरेण 'न हि कस्यचित् ग्रन्थकर्तुर्विपरीतेक्षणम् युक्तिबलात् वस्तुसिद्धौ बाधकम्।' अतएव यदा स्वयं भगवान् कृष्णः वदति, 'अहं सर्वस्य प्रभवो, अहं सर्वस्य कारम्', नैयायिकाः नेदं अङ्गीकुर्वन्ति। कुतः? ईश्वरः जगतः कथं कारणं स्यात्? ईश्वरत्वमेव कारणम्। ईश्वरत्वं नाम किम्? सर्वविषयक-अपरोक्षज्ञान-चिकीर्षाकृतिमत्त्वमेव ईश्वरत्वं; नान्यत्। यतः यः सर्वं जानाति, सर्वं चिकीर्षति, सर्वस्मै यतते अतः स ईश्वरः। कार्यं प्रति कर्ता न कारणं, किन्तु कृतिः कारणम्। यतो हि कार्यं प्रति यदि कर्ता कारणं भवेत् तर्हि कर्तरि कारणता स्यात्। कृतिः कारणतावच्छेदिका। कृतिः अनन्ता, अतएव कृतित्वेन सर्वासां कृतीनाम् अनुगमनं कृत्वा तदा सर्वासां कृतीनां कारणतावच्छेदकत्व स्थापनीयं, तथा च कर्तुः कारणत्वे गौरवम्। अतएव कार्यं प्रति कर्ता न कारणम्। किन्तु कार्यं प्रति कृतिः कारणम्। यदि कृतिः कारणं तर्हि कारणतावच्छेदिका एका जातिः कृतित्वरूपा उक्ता भवेत्। तत् लाघवं भवति। अयमेव तर्कसङ्गतः न्यायसिद्धान्तः भवति यत् कर्ता न कारणम्, कृतिः कारणम्। ततः ईश्वरः न कारणम् किन्तु ईश्वरस्य या कृतिः, ईश्वरस्य या इच्छा, ईश्वरस्य यः प्रयत्नः सः कारणम्। कारणानां आश्रयतया तत्र कारणत्वव्यवहारः औपचारिकः। वस्तुतः ईश्वरः न कारणम्। ईश्वरः कारणतया अस्माकं न वन्द्यः, उपास्यः किन्तु जगतः कारणीभूतानां ज्ञान-इच्छा-कृतीनां आश्रयतया उपास्यः, वन्दनीयः तर्हि नैयायिकाः 'अहं सर्वस्य प्रभवः' इति कृष्णस्य उक्तिमपि नाङ्गीकुर्वन्ति, तर्कविरुद्धत्वात्। किन्तु ईश्वरस्य, कृष्णस्य कृतिः कारणम्, इच्छा कारणं।

तर्हि एतन्मया उच्यते यत् 'चैत्रः ग्रामं गच्छति' इति वाक्यजन्यः यः बोधः स एव 'चैत्रः ग्रामं न गच्छति' इति वाक्यार्थबोधं प्रति प्रतिबन्धकः। न तु चैत्रः ग्रामकर्मक-संयोगानुकूल-व्यापाराश्रयः इत्याकारकज्ञानं प्रति। पश्यताम्—तर्हि यन्मया केवलम् अस्मात् हेतोः न उच्यते यत् क्वापि न्यायग्रन्थे किञ्चित् न्यायाचार्यैः इदं कथितम्। अस्मात् कारणात् नैव उच्यते। किन्तु यथा मया उक्तं यत् युक्त्या, तर्केण च यत् समर्थयितुं शक्यते अस्माभिः स एव न्यायसिद्धान्तः भवति। तर्हि मया उच्यते, यत्

कथं केन आधारेण इदं मया उच्यते। सः आधारः दृश्यताम्। किं कस्य प्रतिबन्धकम् इत्यत्र किं बीजम्? बीजम् इदं यत् यद्वस्तु येन सम्बन्धेन यत्र तिष्ठति तत्र तेन सम्बन्धेन तद्वस्तुनः अभावः न तिष्ठति। इदं सर्वसम्मतम्। इत्यत्र कस्यापि विवादो नास्ति। न केवलम् एतावत्। यद्वस्तु यत्र येन रूपेण येन सम्बन्धेन तिष्ठति, तत्र तद्वस्तुनः अभावः तेन रूपेण तेन सम्बन्धेन न तिष्ठति। अतएव इत्थं भवति यत् यद्यपि बह्नेः आर्द्रेन्धनस्य यः संयोग तत्संयोगजन्यं द्रव्यं धूम एव, न अन्यद्रव्यम्। परन्तु पर्वते वह्निः नास्ति इति बुद्धिः पर्वते वह्नि-आर्द्रेन्धनसंयोगजन्यं द्रव्यं अस्ति इति बुद्धि प्रति न प्रतिबन्धिका। यद्यपि वह्नि-आर्द्रेन्धनसंयोगजन्यं द्रव्यं धूम एव। अथ च पर्वते धूमो नास्ति इति बुद्धिः पर्वते धूमस्य अभावमेव विषयीकरोति, परन्तु रूपमन्यत्। पर्वते धूमः नास्ति इति बुद्धिः धूमत्वेन धूमस्य अभावं विषयीकरोति। पर्वते वह्नि-आर्द्रेन्धनसंयोगजन्यं द्रव्यम् इति बुद्धिः धूमं वह्नि-आर्द्रेन्धनसंयोगजन्य-द्रव्यत्वेन विषयीकरोति। तर्हि यो मनुष्यः धूमं धूमत्वेन जानाति, धूमः वह्नि-आर्द्रेन्धनसंयोगजन्यं द्रव्यं इति न जानाति, तं प्रति पर्वते धूमो नास्ति इति निश्चयः, पर्वते वह्नि-आर्द्रेन्धनसंयोगजन्यं द्रव्यम् अस्ति इति बुद्धिं प्रति न प्रतिबन्धको भविष्यति। सम्यग्वा? इदमायातम् यत् यत्र येन सम्बन्धेन यद्वस्तु येन रूपेण तिष्ठति तत्र तद्वस्तुनः अभावः तेन सम्बन्धेन तेन रूपेण न भवति। अतएव तत्र तत्सम्बन्धेन तद्वस्तु-बुद्धौ तत्तत्सम्बन्धावच्छिन्न-प्रतियोगिताक-तत्तद्रूपावच्छिन्नप्रतियोगिताक-तद्वस्तु-अभावनिश्चयः प्रतिबन्धकः। इदमेव प्रतिबन्धकतायाः बीजं वर्तते। इदानीं दृश्यताम्, 'चैत्रः ग्रामं गच्छति' इति वाक्यं वर्तते। अस्माद्वाक्यात् कीदृशो बोधो जायते। तत्र ग्रामपदं नामपदं, गम्धातुः, तिङ्पदम्, एतावन्ति पदानि सन्ति। अत्र ग्रामशब्द-वाच्य-ग्रामस्य अम्-पदार्थे संयोगेन अन्वयः। तर्हि ग्रामम् इत्यस्य अर्थः भवति ग्राम-निष्ठः संयोगः। तत्संयोगस्य गम्-धात्वर्थे व्यापारे अन्वयः, जनकत्वसम्बन्धेन अनुकूलत्वेन सम्बन्धेन वा। तद्यथा भवति, ग्रामनिष्ठसंयोगस्य जनकः यः व्यापारः, तिङः कृतिः वा अर्थः आश्रयत्वं वा अर्थः। तद् यदि आश्रयत्वम् अर्थः तर्हि तस्मिन् अन्वयो भवति व्यापारस्य। व्यापारनिरूपिताश्रयता। आश्रयतायाः अन्वयो भवति चैत्रे। तर्हि 'चैत्रः ग्रामं गच्छति' इत्यस्य वाक्यस्य अर्थः भवति 'चैत्रः ग्रामनिष्ठसंयोग-जनकव्यापारनिरूपिताश्रयतावान्'। वस्तुतः, अयं शब्दः तस्य बोधस्य न सत्यः परिचायकः। परन्तु यथा भागवते यत् प्रेम वर्तते तस्य प्रेम्णः वर्णनभाषा काम-भाषातः, कामवर्णनभाषातः भिन्ना इदानीं भवति न वा? अतएव एवं भवति सर्वत्र यत् ईश्वरस्य प्रेम वर्ण्यते भक्तनिष्ठम् ईश्वरविषयकं प्रेम वर्ण्यते तदपि कामवर्णन-भाषया वर्ण्यते, वैदुष्यात्। अतएव बहवः आक्षिपन्ति भागवतस्य दशमस्कन्धस्य रासपञ्चाध्यायी तत्र आक्षेपं कुर्वन्ति—'कामः वर्णितः अत्रभवता। परन्तु इदं ते न वदन्ति यत् वस्तुतः प्रेमवर्णनस्य भाषा कामवर्णनभाषातः भिन्ना इदानीं यावत् जगति

नोद्भूता न प्रकटिता अतएव वैदुष्येन कामवर्णनभाषया भगवत्प्रेमभाषा वर्णनीया भवति तथैव वस्तुगत्या 'चैत्रः ग्रामं गच्छति' इति वाक्यप्रतिपाद्यस्य अर्थस्य कथनं तु पर्यायशब्दान्तरेण कर्तुं शक्यते। चैत्रः ग्रामं गच्छति इत्यस्य को अर्थः? चैत्रः ग्रामं प्रयाति—अनेन वाक्येन अर्थस्य कथनं कर्तुं शक्यते। चैत्रः ग्रामनिष्ठसंयोगजनक-व्यापाराश्रयः इति वाक्यं वस्तुतः न कस्यापि परिचायकम्। यतो हि, अत्र केचन नवीनाः विषयाः प्रविष्टाः। यथा यदि उच्यते, 'चैत्रः ग्रामनिष्ठसंयोगजनक-व्यापार-निरूपिताश्रयतावान्' तर्हि अत्र संयोगः साक्षात् शब्देन उपात्तः; तर्हि साक्षात् शब्देन योऽर्थ उपात्तो भवति सः सम्बन्धो न भवति इति हि न्यायसिद्धान्तः, यथा 'नीलो घटः' इत्यत्र नीलपदं नीलम् उपस्थापयति घटपदं घटमुपस्थापयति, अभेदः न उप-स्थाप्यते, न नीलपदेन न घटपदेन। अतएव अभेदः संसर्गो भवति। तर्हि यदि उच्यते 'ग्रामनिष्ठसंयोगजनकव्यापारः' तर्हि संयोगः संयोगपदेन उपस्थापितः, व्यापारः व्यापारपदेन उपस्थापितः अतएव तत्र संयोगः, संसर्गो न भविष्यति। संयोगस्तु 'अम्' पदेन उपस्थापित एव। चैत्रः ग्रामं गच्छति इत्यत्र चैत्रीयसंयोग इत्युक्ते संयोगः संयोगपदेन उपास्थाप्यते।

चैत्रवृत्तिसंयोगजनकव्यापारनिरूपिताश्रयतावान् इति यदि उच्यते तर्हि वृत्तित्वमेव उक्तम्, तत् शब्देन उपस्थापितम्—चैत्रवृत्तिसंयोग इति। यदा चैत्र इत्युच्यते तदा न हि वृत्त्युपस्थापितं किञ्चित् पदेन। अम् पदेन संयोग उपस्थाप्यते, ग्रामपदेन ग्रामः उपस्थाप्यते; तर्हि संयोगे ग्रामपदस्य वृत्तित्वं यः सम्बन्धः सः तु वाक्यसामर्थ्येन भासते न तु पदमहिम्ना भासते। परन्तु यदि उक्तं चैत्र-वृत्ति-संयोगः तर्हि वृत्तिशब्दः उपात्तः। तद् वृत्तिशब्देन यदा वृत्तित्वम् उपात्तं सः वृत्तिसम्बन्धो न भविष्यति। अतएव चैत्रवृत्तिसंयोगो ग्रामवृत्तिसंयोगः च यद्उभयोः वृत्तयोः अर्थः भिन्नो भवति। अतएव मया उच्यते यत् 'चैत्रः ग्रामं गच्छति' इति वाक्यजन्यैः बोधः येन सम्बन्धेन यत्र यम् अर्थम् अवगाहते न तेन सम्बन्धेन तस्य अभावम्। चैत्रः न ग्रामसंयोगजनकव्यापाराश्रयः इति शब्दः उपस्थापयति, किन्तु 'चैत्रः न ग्रामं गच्छति' इति वाक्यम् उपस्थापयति। चैत्रः ग्रामं गच्छति इत्यत्र केवलं 'न' पदं सन्निविष्टम्। अतएव चैत्रः ग्रामं गच्छति इत्यस्य यः अर्थः आसीत् तस्य एव निषेधः तत्र प्रविष्टेन 'नञ्' पदेन क्रियते। परन्तु यदि उच्यते चैत्रः न ग्रामनिष्ठसंयोगजनकव्यापाराश्रयः तदा तु 'नञ्'पदेन ग्रामं गच्छति इति शब्देन उपस्थापितस्य अर्थस्य निषेधः क्रियते। किन्तु ग्रामवृत्तिसंयोगजनकव्यापाराश्रयत्वरूपस्य तेन वृत्तिशब्देन उपस्थापितस्य अर्थस्य निषेधः नैव भवति। अतएव प्रतिबन्धकतायाः सिद्धौ यत् बीजं वर्तते तत् बीजम् अत्र न संघटते। अतएव उच्यते यत् 'चैत्रः ग्रामं गच्छति' इति वाक्यजन्यबुद्धौ 'चैत्रो न ग्रामं गच्छति' इति वाक्यजन्यबुद्धिरेव प्रतिबन्धिका; न तु 'चैत्रः न ग्रामवृत्तिसंयोगजनकव्यापारनिरूपिताश्रयतावान्' इति बोधः प्रतिन्बन्धकः। अतएव

उच्यते, यत् चैत्रः ग्रामं गच्छति इति वाक्यार्थः अन्यः। 'चैत्रः ग्रामनिष्ठसंयोगजनकव्यापारनिरूपिताश्रयतावान्'––अस्य वाक्यस्य अर्थः अन्यः।

एतद्विषये इदम् अन्यत् कथनं वर्तते। एकः प्रश्नः वर्तते यत् 'पर्वतो वह्निमान्' इत्यत्र 'पर्वतो वह्निमान् अस्ति' इत्येव प्रतिज्ञावाक्यम्। तत्र न वह्निः विधेयः किन्तु वह्निसत्ता विधेया भवति। तत्र इदं विचारणीयं यदि आधुनिकाः 'सर्वं वाक्यं क्रियापदघटितं वर्तते' इति सिद्धान्तवादिनः, तेषाम् अभिप्रायः एव भवति यत् तिङन्तपदेन यः अर्थः उपस्थाप्यते स एव अर्थः विधेयः भवति। क्रियापदं विधायकं भवति। विधानं क्रियापदेन भवति; तिङन्तपदस्य योऽर्थः स एव विधेयो भवति—इति तेषाम्, आशयः। तर्हि यदि उच्यते यत् पर्वतो वह्निमान् अस्ति तर्हि अत्र तिङन्तपदम् अस्तिपदम् इति अथवा वह्निमान् अस्तीति पदम्। न हि वह्निमान् अस्ति इति क्रियापदम्, क्रियापदं तु केवलम् अस्तिपदम्। वह्निमान् अस्ति इति एकक्रियापदम् इति न कोऽपि आधुनिकोऽपि वदति ह। प्राचीनोऽपि विद्वान् वदति—अस्ति इति क्रियापदम्। अतः अस्ति इति यदि क्रियापदम्, अथ च तिङन्तपदार्थस्य अर्थः विधेयो भवति तर्हि 'अस्ति' पदार्थस्य अस्तित्वस्य विधेयता प्राप्नोति, न तु वह्निमत अस्तित्वस्य वियता प्राप्नोति अतः वह्निसत्ता अत्र विधेया इति न वक्तुं पार्यते, किन्तु वह्निः एव विधेयः। 'मतुप्'-प्रत्ययो यो वर्तते सः वह्निसत्ताम् अवद्योतयति। यतो हि पर्वतः उद्देश्यः, वह्निः विधेयः इति। यदि अन्यत् प्रतिपादयिषितं भवेत् तर्हि शब्दो अन्यो भवेत्। यत् मया उक्तं भगवत्प्रेमभाषायाः वर्णनस्य का भाषा भवेत् कामभाषां विहाय? तथैव पर्वत उद्देश्यः, वह्निः विधयः—अयम् अंशः यदि शब्देन प्रकाशनीयो भवेत् तर्हि पर्वतो वह्निमान् इति शब्दं विहाय कोऽन्यो शब्दो भवितुमर्हति? अत एव वैदुष्यात् पर्वतो वह्निमान् इति शब्देन पर्वतस्य उद्देश्यता, वह्नेः विधेयता सूच्यते। वस्तुतः 'पर्वतो वह्निमान्' इति शब्दस्य अर्थः गृह्यते तर्हि तदनुसारेण न वक्तुं शक्यते यत् वह्निः विधेयः, यतो हि वह्निमान् इति शब्दस्य अर्थो भविष्यति वह्निसंयोगः। तर्हि वह्निसंयोग एव विधयतां प्राप्नोति, परन्तु सः अनिष्टः। अत्र तु वह्निसत्ता न विधेया, किन्तु वह्निः विधेयः।

किञ्च, अन्यत् किं पृष्टमासीत्? एकः महाशयः वर्तते, तस्य असन्तोषः वर्तते। तेन पञ्चहेतूनां प्रयोगाः कृताः। तद्विषये न केनापि उक्तम्। सः महाशयः प्रार्थ्यते यः पञ्च-प्रयोगान् अत्र उल्लिखेत्।

पण्डितवर्य-श्रीनिवासशास्त्रिमहोदयैः मध्याह्नात् पूर्वं एका चर्चा कृता। या चर्चा, मन्ये, सर्वेषां प्रिया भवितुमर्हति। भवतां प्रिया चर्चा सर्वेषां प्रिया भवितुम् अर्हति। भवद्भिः उक्तम्, क्वचिन्नागेशेन उक्तं वर्तते यत् प्रकारता संसर्गतानिरूपिता भवति। सामान्यतः तु इयं सिद्धिः यत् प्रकारता विशेष्यतानिरूपिता भवति, परन्तु तेन उक्तं

क्वचित् प्रकारता संसर्गतानिरूपिता भवति। तर्हि कया रीत्या इदमुच्यते? को वा अस्य अभिप्रायः अस्मिन् प्रसङ्गे इदं पृच्छामि यत् प्रतिबन्ध्य-प्रतिबन्धकभावसमर्थने एतज्ज्ञानमावश्यकं भवति। तत् श्रूयताम्––यथा इदं ज्ञानं वर्तते––भूतले घटवत्। अस्मिन् ज्ञाने मुख्यतया त्रयो विषयाः, एकं––भूतलम्, अपरो घटः, तृतीयः भूतलघटयोः संयोगः। भूतलं विशेष्यम् अतः भूतले विशेष्यता, घटः विशेषणं अर्थात् प्रकारीभूतः अतएव घटे प्रकारता; द्वयोः यः संयोगः मध्यस्थितः तत्र सम्बन्धता अथवा संसर्गता। तर्हि भूतले विशेष्यता, घटे प्रकारता, मध्ये संसर्गता वर्तते। अस्य ज्ञानस्य परिचयो दातुं काम्यते तर्हि कया रीत्या परिचयो दातुं शक्यते? इयमेका रीतिः यत् 'भूतलनिष्ठविशेष्यतानिरूपित-संयोगनिष्ठसंसर्गतानिरूपित-घटनिष्ठप्रकारताशालि ज्ञानम्' अनया रीत्या वक्तुं शक्यते। अथवा 'भूतलनिष्ठविशेष्यतानिरूपित-घटनिष्ठप्रकारतानिरूपित-संयोगनिष्ठसंसर्गताशालि ज्ञानम्' अनया रीत्या वक्तुं शक्यते। तरन्तु यदि अनया रीत्या उच्यते यत् भूतलनिष्ठविशेष्यतानिरूपित-घटनिष्ठप्रकारतानिरूपित-संयोगनिष्ठसंसर्गता तर्हि संयोगः अन्ते निक्षिप्तो भवति। स्थितिस्तु एवं वर्तते यत् संयोगः भूतलघटयोः मध्यगतः, परन्तु उल्लिखितरीत्या यदि ज्ञानस्य परिचयो दीयते तर्हि संसर्गता अन्ते निक्षिप्ता भवति यत् वस्तुस्थितेः विरोधेन भवति। यतः संयोगस्तु द्वयोः मध्यगतः, अतएव संयोगनिष्ठा या विषयता तस्याः विषयतायाः भूतलनिष्ठा या विषयता घटनिष्ठा या विषयता तयोः मध्यगततयैव परिचयदानं न्याय्यम्। अतः इदमेव न्याय्यं भविष्यति यत् भूतलनिष्ठा विशेष्यतानिरूपित-संयोगनिष्ठसंसर्गतानिरूपित-घटनिष्ठप्रकारताशालि ज्ञानम्।

अनया रीत्या तैः उच्यते यत् प्रकारता संसर्गतानिरूपिता भवति। अस्य अयमर्थः यत् प्रकारतायाः विशेष्यतानिरूपितत्वं न साक्षात्, किन्तु संसर्गद्वारा वर्तते। यदि भूतलघटयोः संसर्गः न स्यात् तर्हि भूतलघटयोः ज्ञानविषयतयोः निरूप्य-निरूपकभावः न भवितुम् अर्हति। तयोः निरूप्य-निरूपक-भावस्य बीजं संसर्गभानम्। अतएव प्रकारतायां संसर्गता-निरूपितत्वस्वीकारम् अन्तरा प्रकारतायां भूतलनिष्ठविशेष्यतानिरूपितत्वस्य समर्थनं नैव कर्तुं शक्यते।

अन्यत् श्रूयताम्––इदानीं प्रतिबन्ध्य-प्रतिबन्धक-भावविषये श्रूयताम्। इत्थं न कथं उच्येत यत् घटनिष्ठप्रकारतानिरूपित-संयोगनिष्ठसंसर्गतानिरूपित-भूतलनिष्ठविशेष्यताशालि ज्ञानम्? संयोगस्य मध्यगतता रक्षिता भवति अनया रीत्या। तर्हि यदा अनया रीत्या ज्ञानस्य परिचयः दीयते तदा प्रकारतायां संसर्गतानिरूपितत्वं न आयातम्। विशेष्यतायां संसर्गतानिरूपितत्वं गच्छति। तर्हि कुतो नागेशस्य प्रकारतामात्रस्य संसर्गतानिरूपितत्व-कथनम्––इयं जिज्ञासा उदेष्यति। तद्विषये इदमुच्यते––तत्र अवश्यं प्रतिबन्ध्य-प्रतिबन्धकभावः उपयोगी। केचित् जानन्ति यत् घटः समवाय-सम्बन्धेन वस्तुसामान्याभाववान्। परन्तु यदि इयं बुद्धिः स्यात् यत्

'घटः समवायेन पटवान्,' 'घटः समवायेन रूपवान्' अथवा 'घटः समवायेन स्पर्शवान्', तर्हि समवायेन वस्तुसामान्याभाववान् इति बुद्धिः कथं जायेत्? अतः घटः समवायेन वस्तुसामान्याभाववान् इति बुद्धिं प्रति 'घटः पटवान्,' 'घटः रूपवान,' 'घटः स्पर्शवान्' इत्यादयः सर्वा बुद्धयः प्रतिबन्धिका भविष्यन्ति। यतो हि वस्तुसामान्याभाववान् इति बोधे किमपि वस्तु नास्ति इति ज्ञायते, तर्हि कस्यापि एकस्य वस्तुनः यदि निश्चयो भवति तर्हि घटे वस्तुसामान्याभावस्य बुद्धिः नैव भविष्यति। तर्हि कथं प्रतिबन्ध्य-प्रतिबन्धकभावः कल्पिष्यते? यदि प्रकारतायाः एव संसर्गतानिरूपितत्वम् अङ्गीक्रियते तर्हि इदं वक्तव्यं भविष्यति यत् समवायनिष्ठ-संसर्गतानिरूपित-घटनिष्ठ-विशेष्यता-निश्चयः प्रतिबन्धकः। तर्हि, घटः समवायेन पटवान्, एषोऽपि निश्चयः समवायनिष्ठसंसर्गतानिरूपित-घटनिष्ठविशेष्यतानिश्चयः। घटः समवायेन रूपवान् अयमपि निश्चयः तथैव। घटः समवायेन स्पर्शवान् एषोऽपि निश्चयः तथा। तर्हि इमे सर्वे ये निश्चयाः वर्तन्ते तेषां सर्वेषां प्रतिबन्धकत्वं समवायनिष्ठसंसर्गतानिरूपित-घटनिष्ठ-विशेष्यताशालित्वेन वक्तव्यं भवति। अतएव पृष्टम् एतत् यत् यदि विशेष्यतायाः संसर्गतानिरूपितत्वम् अङ्गीक्रियते तर्हि इत्थं वक्तव्यं भविष्यति यत् घटः वस्तुसामान्याभाववान् इति बुद्धिं प्रति समवायनिष्ठ-संसर्गतानिरूपित-घट-निष्ठविशेष्यतानिश्चयः प्रतिबन्धकः। प्रकारतायाः नामोल्लेखः कर्तव्यो न भविष्यति। यदि विशेष्यतायाः प्रकारतानिरूपितत्वं मन्यते तर्हि समवायनिष्ठ-प्रकारतानिरूपित-घटनिष्ठविशेष्यता-निश्चयः। प्रकारतायाः उल्लेखः न कार्यः। यतो हि एते सर्वनिश्चयाः समवायनिष्ठप्रकारतानिरूपितघटनिष्ठविशेष्यताशालिनः। तर्हि प्रकारतायाः प्रतिबन्धकतावच्छेदककोटौ प्रवेशो न भवति इति लाघवं भवति यदि विशेष्यतायाः संसर्गत।निरूपितत्वम् अङ्गीक्रियते तदा। अतः विशेष्यतायाः संसर्गतानिरूपितत्वम् आवश्यकम्।

इदानीं अन्या बुद्धिः दृश्यताम्। घटः संयोगेन अवृत्तिः—इयम् एका बुद्धिः। तर्हि संयोगेन घटः अवृत्तिः इति बुद्धिं प्रति संयोगेन घटवत् इति निश्चयः प्रतिबन्धकः। यदि घटस्य संयोगनिश्चयः कुत्रापि वर्तेत तर्हि घटः संयोगेन अवृत्तिः इति बुद्धिः न भवितुमर्हति। अतः स निश्चयः प्रतिबन्धकः भविष्यति। तर्हि यदि विशेष्यताया एव संसर्गतानिरूपितत्वम् अङ्गीक्रियते, प्रकारतायाः न अङ्गीक्रियते तर्हि कया रीत्या प्रतिबन्ध्य-प्रतिबन्धकभावः वर्ण्यते?

सूर्यनारायणशास्त्री—संसर्गमन्तरा साक्षात् घटस्य विशेष्यत्वं नैव सम्भवति।

बदरीनाथशुक्लः—तत्तु मया साधितमेव। इदानीं, विशेष्यताया अपि संसर्गता-निरूपितत्वं, प्रकारताया अपि संसर्गतानिरूपितत्वं—उभयं स्वीकार्यम् इति साध्यते।

यतो हि एतत्साधनमन्तरा प्रतिबन्ध्य-प्रतिबन्धकभावः लाघव-गौरवविचारपूर्वकं उपन्यसितुं न शक्यते। विशेष्यतायाः संसर्गतानिरूपितत्वम् अङ्गीकार्यम् इत्येतस्मिन् अर्थे युक्तिः दत्ता यत् घटे समवायेन वस्तुसामान्याभावं प्रति घट कस्यचित् समवायेन निश्चयः प्रतिबन्धकः। तेषां निश्चयानां प्रतिबन्धकत्वे यथा लाघवं स्यात् तदर्थं विशेष्यतायाः ससर्गतानिरूपितत्वं अङ्गीकार्यम्।अनयैव रीत्या प्रकारताया अपि संसर्गतानिरूपितत्वम् अङ्गीकार्यम्। घटः संयोगेन अवृत्तिः इति बुद्धिं प्रति कुत्रापि जायमानस्य घटवृत्तिनिश्चयस्य प्रतिबन्धकतोपपत्तेः। अतः प्रकारताया अपि संसर्ग-तानिरूपितत्वं, विशेष्यताया अपि संसर्गतानिरूपितत्वम्। अस्य संसर्गतानिरूपितत्व-मन्तरा विशेष्यतायाः प्रकारतानिरूपितत्वं, प्रकारतायाः विशेष्यनिरूपितत्वं नोप-पद्यते, अतएव नागेशेन तत्र तथा उक्तम्।

अरिन्दमः—विनिगमकं किम् ?

बदरीनाथशुक्लः—विनिगमना तु उक्ता एव। विनिगमनयैव विशेष्यतायाः अपि संसर्गतानिरूपितत्वं प्रकारतायाः अपि संसर्गतानिरूपितत्वम्।

Arindam: Shastriji has made three points. The first point, very politely and quietly made by him, was in reply to the charge which was levelled with some fury against the Naiyāyikas. He asserts that the Naiyāyikas are not ashamed to admit that they do not take a view to be sacrosanct merely because it was propounded by ancient texts or the founders or *ācaryās* of Nyāya. The characteristic of the Nyāya school which is called *ānvīkṣikī* is that what is perceived by the senses and what is received from (heard from) the texts and authorities are accepted only if they stand up to the test of reason. Naiyāyikas examine both the data of perception and the testimony of texts and authorities by agruments and accept only that part which satisfies the test of reason. He mentions as an example the statement of Lord Kṛṣṇa made in the Gītā, where he says: I am the cause of the world. Shastriji says, with due deference to the Lord, that the Naiyāyikas refuse to admit this as true. For, God cannot be the cause of the world because of a technical reason, even if he has made the world. If someone makes something, he himself cannot be the cause of it. The technical reason for this, which I will try to explain, is that for every cause there should be a limitor of the causehood, *kāraṇātāvacchedaka*. And then the action (*kṛti*) of the *kartā*, by virtue of which attri-

bute or characteristic he becomes the *kartā*, will be the limitor of the causehood (*kāraṇatāvacchedaka*). But then actions are different on different occasions. So if we make action the limitor of causehood then we have also to admit action-ness (*kṛtitva*) as a constituent of the limitor of causehood; the limitor of causehood will be a possessor of an instance of action-ness'. Whereas if we make action the cause, the limitor of causehood will be merely an instance of action-ness'. Thus we will have a more parsimonious definition of cause. By weight of this argument, Lord Kṛṣṇa's statement that he is the cause of the world is rejected. It is never a person, but some action which is the cause of anything.

Then he passed on to the question why he said that the cognition expressed by the sentence '*Devadatto grāmaṁ gacchati*' is not contradicted by the cognition expressed by the nominalised expression '*grāma-karmaka-varttamānakālika-gamanānukūla-kṛtimān Devadatta na*'. We will refer to these two sorts of cognitions respectively as sentence-form cognition and nominalised-form cognition. He claimed that his statement that the former cognition was not contradicted by the latter was not derived from any text or authority, but that he had his own reason for advancing this view which is as follows. I think that the reason he gives brings us right to the centre of the issue we are discussing and has a reference to the question of the intensionality of cognition. His view is as follows: we might ask the question what situation are we describing or stating to hold when we say '*Devadatto grāmaṁ gacchati,*' and the answer to this question is given by the Naiyāyika by resorting to the nominalised form. Then the question arises that if this is so why do we not also admit that the sentence-form cognition is equivalent to the nominalised-form cognition so that the former would conflict with the negation of the latter. Shuklaji's answer to this question is that sometimes we use language to say something because there is no other language available to perform the job. He gives the example of what happens in the religious context. There the love of men for God is expressed in erotic language, although the kind of love that is being expressed is radically different from ordinary erotic love. This happens because there is no other language available for describing this love except the erotic language. But this should not lead us to believe that the love which is being described is the same as erotic love. Similarly when we

are asked what the situation is which is described by '*Devadatto grāmaṁ gacchati,*' we use the nominalised expression. But this does not mean that the cognition corresponding to the nominalised form is identical with or equivalent to the cognition corresponding to the sentence form containing a finite verb.

Then he gives a neat formulation of the *pratibandhya-pratibandhaka-bhāva*. He says that at the ontic level before we come to a cognition we have forms of incompatibility—if something has a certain property it cannot at the same time not have that property —the absence of that property cannot characterise the thing at the same time. He gives the example of fire and smoke. If a hill has fire on it which actually has been produced by lighting wet fuel that fire will be smoky. But to say that fire is smoky and to say that the fuel pertaining to the fire is wet is not to say the same thing. So if someone has the cognition that there is smoke on the hill then this cognition will not necessarily be *pratibandhaka* of the cognition that there is no wet fuel on the hill (by lighting which the smoke associated with the fire has been produced). This is so because he may not know that it is only from the lighting of wet fuel that smoke results. Unless this knowledge is there the cognition there is smoke on the hill will not be *pratibandhaka* of the knowledge that there is no wet fuel on the hill. He made the crucial point that to know that there is smoke on the hill, is *not* to know that there is wet fuel on the hill; although whatever has a fire produced by lighting wet fuel has smoke on it. This point has some connection with the Fregean distinction between sense and reference. Now this distinction can be applied to the pair of cognitions represented by '*Devadattah grāmaṁ gacchati*' and '*grāma-karmaka-kṛtimān Devadattaḥ*'. The negation of one of this pair will not be the *pratibandhaka* of the other.

He went deeper. He made the point that the cognition corresponding to the sentence '*Devadattaḥ grāmaṁ gacchati*' is analysed in the form of the nominalised phrase. But if we ask what is the cognition represented by the nominalised phrase which gives the analysis of the (first) cognition, then we have to say that it is a different, a 'new' (navam) cognition. Because it contains some different elements, (he used the word 'new)', for example '*vṛttitā*'. The word '*grāmam*' in the original, ordinary language sentence '*Devadatto grāmaṁ gacchati*' contains the element '*am*' which

stands for *grāma-vṛtti-saṁyoga*. But if I say '*grāma-vṛtti-saṁyoga*' it will stand for something else, because the *pratyaya* '*aṁ*' does not contain the word '*vṛtti*' which is a part of the expression '*grāma-vṛtti-saṁyoga*'. According to Nyāya if a phrase contains a word which another phrase does not contain then the denotatum of the former will be to that extent different from that of the latter. I do not know whether he wants to assert exactly this, or whether he would want to say merely that the cognitions associated with the two phrases would be different. Possibly he would want to say that the denotata of the two phrases are the same; because the objective situations, which render them true, are the same; but the cognitions are certainly different. Therefore, one cognition will not be the *pratibandhaka* of the negation of the other. Of course, the negation of the cognition corresponding to '*grāmakaramaka-kṛtimān Devadattaḥ*' does not directly negate the cognition corresponding to '*Devadatto grāmaṁ gacchati*' but what we have to say is that the cognition does not contradict, is not *pratibandhaka* of the negation of the cognition in which the first cognition is analysed. This was his second point which I think deserves a lot of careful consideration.

His third point briefly is this: it is regarding the status of '*asti*' in the sentence '*Parvato vahnimān asti*'. His contention is that no one of any persuasion will say that in this sentence '*vahnimān asti*' is the verb; the verb here can only be '*asti*' and that stands for existence. So it would be misleading to say that '*parvato vahnimān asti*' expressed the existence of fire on the hill. And if we want to say only this, only that the fiery hill exists, then we do not have to use '*asti*' in addition to saying '*Parvato vahnimān*' because this phrase expresses it.

बदरीनाथशुक्लः—घटः समवायेन वस्तुसामान्याभाववान् (the jar has nothing by the relation of inference) इति ज्ञानं प्रति समवायसम्बन्धेन घटः रूपवान् इति ज्ञानं प्रतिबन्धकम्। समवायेन घटः स्पर्शवान्। कस्यापि वस्तुनः समवायेन यदि ज्ञानं भविष्यति तर्हि तत् प्रतिबन्धकं भविष्यति। तर्हि सर्वेषां एतेषां ज्ञानानां प्रतिबन्धकत्वं वक्तव्यं समवायेन वस्तुसामान्याभाववान् इति बुद्धिं प्रति। तर्हि केन रूपेण प्रतिबन्धकत्वं वक्तव्यम्? इदमेव वक्तव्यं भविष्यति यत् समवायनिष्ठसंसर्गता-निरूपितघटनिष्ठविशेष्यताक-ज्ञानं प्रतिबन्धकम्। वस्तूनां नाम न ग्रहीतव्यम्, यतो

हि कस्यापि वस्तुनः ज्ञानं प्रतिबन्धकं भविष्यति; सामान्यतः समवायनिष्ठसंसर्गता-निरूपित इत्यादिः। तर्हि लाघवं भविष्यति यदि विशेष्यतायां संसर्गतानिरूपितत्वं अङ्गीक्रियते तदा। यदि न अङ्गीक्रियते तदा तु समावायनिष्ठसंसर्गतानिरूपित-प्रकारतानिरूपितघटनिष्ठविशेष्यताज्ञानं प्रतिबन्धकम् इत्यमेव वक्तव्यं भवति। यतो हि विशेष्यता तु न संसर्गतानिरूपिता अङ्गीक्रियते, प्रकारता एव तथा अङ्गीक्रियते। तर्हि प्रकारविशेषस्य नामोल्लेखः न क्रियताम्।

घटो अवृत्तिः (the jar is no where) इति बुद्धिं प्रति यत्र कुत्रापि घटस्य ज्ञानं प्रतिबन्धकम्। भूतलं घटवत्, पर्वतः घटवान् एवं किमपि ज्ञानम्।

Arindam: Now we are in quite deep waters really. Badarīnāthajī says that there are three alternative ways in which one can give an analysis of the cognition that '*b*' is in '*a*' by the relation '*R*'. The sentence expressing it is 'a*R*b'. The first possible analysis is that the predicatehood of 'b' determines a particular kind of the relationhood of *R* which in turn determines the subjecthood of 'a'. This is one interpretation of 'a*R*b'. Here the *subjecthood* of 'a' is the first topic; it is mentioned at the end. And the sentence is taken to assert that it is determined by the relation '*R*' which itself is determined by the predicate 'b'. The second alternative takes the opposite direction. It interprets the sentence as asserting that the subjecthood of 'a' determines the relation '*R*' which in turn determines the predicatehood of 'b'. The third alternative is that the subjecthood of 'a' determines the predicatehood of 'b' and this determines the relation '*R*'. The analysis of the sentence that we give will be determined by what is mentioned at the end by the expression (in Sanskrit) which we use for giving the analysis; that becomes the main topic. Now what Badarīnāthajī feels is that somehow western logicians treat the relation as the main topic, the chief thing. And he rejects the primacy of this analysis. He advances three reasons against it.

His point is that it is impossible to give up the first analysis in certain cases; and equally it is impossible to give up the second analysis in the remaining cases. So we have either to have the subjecthood or the predicatehood of the property as the main topic in all possible cases, and we can never have the relation as the main topic.

Guest: Never or not always?

(Arindam Continues): Well, never. Because the cases in which we need to treat the predicatehood of a property as the main topic and the cases in which we need to treat the subjecthood as the main topic, are not merely mutually exclusive, but also collectively exhaustive. So there is no scope for having the third analysis as primary. The argument that is advanced in support of this view is based on *pratibandhakapratibandhyabhāva*, on what forms of cognition are incompatible with other forms of cognition. Its main point is that we have to have the first or the second kind of analysis in which either the subjecthood or the predicatehood is, respectively, the main topic of the sentence with the relation (as determined by the subjecthood of the subject or the predicatehood of the predicate and not itself determining either) being in the middle. Consider the cognition that there is no object, *vastu*, entity in the jar by way of the relation of inherence (*samavāya*). This ought to be contradicted by the cognition that there is colour in the jar by relation of inherence, because colour is something, an entity.

बदरीनाथशुक्लः—समवायसम्बन्धेन किमपि वस्तु कुत्रापि नास्ति इति बुद्धिं प्रति कीदृशं ज्ञानं प्रतिबन्धकम् इति विचारणीयम्। तर्हि समवाय-सम्बन्धे अमुकं वस्तु अमुकत्र वर्तते, तत्र एवं वक्तुं शक्यते यत् समवायनिष्ठसंसर्गताक-ज्ञानं प्रतिबन्धकम्, न तत्र विशेष्यता वाच्या न वा प्रकारता वाच्या। ज्ञातं न वा? तर्हि अमुकम् अमुकत्र वर्तते अथवा अमुकं अमुकवत् इति उभयविधज्ञानं समवायनिष्ठसंसर्गताकं भवितुमर्हति। तत्र प्रकारताविशेष्यतयोर्मध्ये कस्यापि उल्लेखः न कार्यः। केवलं संसर्गतायाः उल्लेखः कार्यः।

अरिन्दमः—संसर्गताऽत्र मुख्या।

बदरीनाथशुक्लः—ज्ञानं किञ्चित् प्रकारता-विशेष्यताकं भवत्येव किन्त्वत्र ज्ञानं प्रतिबन्धकं कथं भवतीति विचार्यते। तस्य च प्रतिबन्धकतावच्छेदकं किं भविष्यति—इत्येव मया उच्यते। केवलं समवायनिष्ठसंसर्गताकज्ञानत्वेन प्रतिबन्धकता। प्रकारता-विशेष्यतयोः उल्लेखः न कार्यः। ज्ञानं तु किञ्चित् प्रकारताकम्, किञ्चिद्विशेष्यताकम् भविष्यत्येव अन्यथा प्रतिबन्धकं कथं भविष्यति? परन्तु तयोः उल्लेखः न कार्यः। प्रतिबन्धकताकोटौ उल्लेखः न कार्यः।

Arindam: So the substance of the first argument, which seeks to prove that the subjecthood as determining the relation must be the main topic, is that unless the *ghaṭa* is mentioned at the end as the main *viśeṣya*, the cognition expressed by the whole sentence will not be incompatible with other cognitions whatever may be the predicates involved in them. The cognition 'A *ghaṭa* is not related to anything by *samavāya*' can be contradicted only by the cognition that a *ghaṭa* is related to something by *samavāya*. What is primary here is that a *ghaṭa* should be so characterised, and not the something to which it is related by *samavāya*. The argument for making *prakāratā* (predicatehood) the main topic is as follows. Take the cognition that a *ghaṭa* can reside nowhere, *ghaṭah avṛttiḥ*. Now with this cognition all cognitions of the form 'A *ghaṭa* resides on (this) floor' or 'A *ghaṭa* resides on a hill'—'*bhūtalaṁ gahaṭavat*,' '*parvato ghaṭavān*'—will be incompatible; there will be *pratibandhaka-pratibandhya-bhāva* between them. It does not matter what the subject (*parvataḥ* or *bhūtalam*) is. Now '*ghaṭa*' is the predicate in this cognition, and the content of the cognition is that no locus is characterised by the residence of a *ghaṭa*. So if we mention any locus and say about it that it is characterised by residence of *ghaṭa*, the cognition will be contradicted. So in the case of this contradiction, it does not matter which particular locus is mentioned—some locus will have to be mentioned—but so long as the predicate 'characterised by residence of a *ghaṭa*' is asserted of it, the contradiction results. It is the predicate which has primacy and not the subject. So you can determine the cognition merely by mentioning the predicate as determined by the relation. So in the case of incompatibility you either determine the cognition by mentioning the predicatehood as determined by the relation. You can never have the relation as determined either by subjecthood or by predicatehood as the main topic.

The basic intuition here seems to be that you make statements like 'Nowhere is a *ghaṭa* located' or 'Nothing inheres in a *ghaṭa*'; but you do not make statements like 'Nothing is related to any thing by this relation.'

Guest: Suppose we say '*Bhūtale samavāya-sambandhena ghaṭo nāsti*'.

We have to make a statement like '*Samavāyasambandhena kimapi kasminnapi nāsti*'.

(Arindam Continues): What we want to have is a relation as the main topic (*mukhya*). *Prakāratā* and *viśeṣyatā* will have to be mentioned; they will however be *gauṇa*. But here, he says, if you ask what cognition will be *pratibandhaka*? Then the answer will simply have to be a cognition which has *samavāya sambandha* as the *samsarga*. That is all. But you do not have something in which *samavāya sambandha* is the main thing determined by predicatehood and subjecthood. What we want to have is something in which *samavāya sambandha* is at the end of a chain, not in the middle. But that we canot have. What we have is something in which *samsarga* is at the end of a chain.

[At this stage the topic of relation was taken up for discussion.]

अरिन्दमः—पाश्चात्यदृशा संबन्धस्य धर्मः विवेच्यते। समनियतत्वमेको धर्मः। तथाहि 'क' संज्ञो यदि 'ख' संज्ञेन सह समस्तर्हि 'ख' संज्ञोऽपि तेन समः, वैपरीत्येनापि तथैव वक्तुं सुशकम्। अयमेव संबंधस्य समनियतो धर्मः। मैत्रीरूपसंबंधोऽपि तथैवोदाहर्तुं शक्यते। तयापि द्वयोर्मित्रयोरेकैकस्यान्येन सह समनियतत्वं वर्तते। यत्राधाराधेयभावः; समवायो वा तत्र, नैष समनियतो धर्मः अयं हि संयोगएव वर्तते। एवं संबन्धस्य त्रयो धर्माः—एकस्तावत समनियतः यो हि वैपरीत्येऽपि तथैव तिष्ठति; अपरः अनियतः यथाहि भ्रातृत्वं—एकस्मिन् संबंधिनि भ्रातरि सत्यपि अन्यस्य भ्रातृत्वं नैव सिध्यति भगिनीत्वसंभवात्, अर्थादत्र वैपरीत्येन तदेव वक्तुं न नियतम्; तृतीयश्च तादृशो धर्मो यत्र वैपरीत्यमेव नियतम्, यथाहि मातृसंबन्धः—कस्याश्चित् 'ख'संज्ञस्य मातृत्वे सिद्धे सति 'ख'व्यक्तिः तस्या एव माता न जातुचिदपि भवितुमर्हति। संबन्धस्यैतादृशी चर्चा भारतीयदर्शने प्राप्यते न वा ?

बदरीनाथशुक्लः—भवता उक्तं यत् एकः सम्बन्धः ईदृशो भवति यः परस्परं न भवति, एकस्य अन्यत्रैव भवति यथा मातृत्व-सम्बन्धः वर्तते, अथवा पितृत्वसम्बन्धः वर्तते। तर्हि देवदत्तः यज्ञदत्तस्य पिता तर्हि यज्ञदत्तस्य देवदत्तेन पितृत्वसम्बन्धः। परन्तु सः संबन्धः देवदत्तस्य यज्ञदत्ते नास्ति, परन्तु भ्रातृत्वसम्बन्धः एतादृशो वर्तते यत् यदि देवदत्तः यज्ञदत्तस्य भ्राता तर्हि यज्ञदत्तोऽपि देवदत्तस्य भ्राता इत्थमस्ति खलु? न्यायशास्त्रे प्रतिपादितम्—'तेषु जातेश्च सम्बन्धः, द्रव्य-गुण-कर्मसु जातेः समवाय-सम्बन्धः मन्यते, अर्थात् द्रव्ये गुणे कर्मणि च जातिः समवायसम्बन्धेन तिष्ठति; परन्तु द्रव्य-गुण-कर्माणि जातिषु समवायसम्बन्धेन न तिष्ठन्ति। हित अयं

सम्बन्धः जाति-द्रव्य-गुण-कर्मस्थले पितृत्व-मातृत्वसदृशः। सम्यक्? संयोगसम्बन्धः इत्थं वर्तते यः उभयनिष्ठः भवितुमर्हति भवद्भिरेव उक्तम्। परन्तु साम्यसम्बन्धः वर्तते तदभिन्नाभिन्नस्य तदभिन्नत्वनियमः। अर्थात्, अस्मात् इदम् अभिन्नम् अस्मात् इदमभिन्नम् तर्हि इदम् अस्मादपि अभिन्नम्, अयमपि सम्बन्धो वर्तते। तर्हि यादृशाः सम्बन्धाः पाश्चात्यदर्शने सन्ति तादृशाः सम्बन्धाः भारतीय-दर्शनेऽपि सन्ति। इदानीम् आवश्यकता तावदियं वर्तते यत् एतादृशानां विविधानां सम्बन्धानां एकं लक्षणं भवितुमर्हति न वा इति चिन्तनीयम्। सम्बन्धास्तु भारतीयदर्शनेऽपि सन्ति एव।

अरिन्दमः—प्रथमः द्वितीयस्य पुत्रः, द्वितीयः तृतीयस्य पुत्रः; परन्तु तृतीयः प्रथमस्य पुत्रः न कदापि भवितुमर्हति—न्यायदृशा कोऽयं संबन्धः ?

बदरीनाथशुक्लः—अयं खलु परम्परासंबन्धविशेषः।

भट्टः—संबन्धस्य वृत्तिनियामकत्वं, वृत्त्यनियामकत्वं, व्याप्यवृत्तित्वम्, अव्याप्यवृत्तित्वं यदुच्यते तदत्रापि संगच्छते न वा ?

Pahi: There is no such category as relation in the Nyāya-Vaiśeṣika scheme; though relations are admitted as things that are there. Now if you look at the situation closely you will find, as has been pointed out, that Naiyāyikas have found it necessary to classify relations in a variety of ways depending on the context. There is not just one classification of relations. For example, one classification is relations which determine locus and those which do not determine locus—*vṛtti-niyāmaka* and *avṛttiniyāmaka*. Again, there is *kālika sambandha*, *deśika sambandha*, etc. These types of classifications were introduced because the need for them was felt. That is how all classifications in the developing history of thought get introduced and so also problems get raised.

Now the question was raised whether properties of relations like reflexity, symmetry, transitivity, etc., have been in fact recognised in Nyāya; whether Nyāya had drawn attention to these properties of relations which have proved to be significant in the foundations of mathematics?

(संबन्धस्य संबन्धशब्देन पदार्थेषु ग्रहणं नैयायिकैर्न कृतं तस्य बहुविधत्वं तु बहुत्र प्रतिपादितम्। अधुना संबन्धस्य केचन धर्माः स्वीक्रियन्ते, यथा-रिफ्लेक्सिविटी, सिमेट्री, ट्रान्सिटिविटी इत्यादि। एतेषां गणितीयचिन्तने प्राधान्येन प्रयोगः पाश्चात्य-दार्शनिकैः कृतः। एते धर्मा नव्यन्यायेऽपि न कण्ठत उक्ताः विमृष्टा वा, यद्यपि तत्र वृत्तिनियामकानां वृत्त्यनियामकानामन्येषां च संबन्धरूपाणां चर्चा दृश्यते। किन्तु

सर्वमिदं नव्यन्यायदृशा परिभावयितुं शक्यते। तथाहि केषाञ्चित् संबन्धधर्माणां व्याप्तिविमर्शे योजना कर्तुं शक्यते।)

I must say that in the English renderings and expositions of Navya-Nyāya, that I am familiar with, I have not come across any recognition of these properties of relations. But if these properties have not actually been recognised, that is merely a historical accident. The important question is: can properties like reflexivity, transitivity, etc., be characterised in the conceptual framework of Navya-Nyāya? And I believe that it can be done. Let me make a suggestion. I think that the notion of *vyāpti* can be utilised for this purpose. For, how do you define, say, symmetry for all X and all Y, if XRY then YRX. This is a *vyāpti* relation. Now 'relation' is a general concept. Therefore, we will have to introduce *saṁsargatā-avacchedaka* here. We will have to say that for any X and any Y, whenever X bears to Y a specific relation (symbolised by R' characterised by the feature H, then Y will also bear the relation which is characterised by R (i.e. Y will also bear R) to X. Now this is an instance of *vyāpti*.

But there still remains a difficulty here. For if we make a statement of this sort, the *pakṣa* becomes different. So how can we handle this? This universal quantification can be taken care of by *vyāpti*. But according to the Nyāya conceptual scheme, the *pakṣa* has to remain the same. And this seems to present a difficulty. But it appears to me that given the notion of *vyāpti* we should be able to describe relational properties like symmetry in the Nyāya conceptual scheme.

Sibajiban: $(a_1 \mathrm{R}\, b_1) \supset (b_1 \mathrm{R}\, a_1)$. Here the first term as well as the second term, of the antecedent has changed places in the consequent. Now in a statement of *vyāpti* what is required is that the first term should remain fixed, it should be the same in the antecedent and the consequent. Therefore, it appears to me that the horseshoe with the universal quantifier cannot be easily put into the language of *vyāpti*. If you have something like that for all, x and y, then of course you can succeed in describing a relation between x and y—$aRx \supset aRy$.

Bhat: The relation of symmetry seems to have been recognised

in the Nyāya theory of *anumāna*, particularly in the *kevalānvayi vyāpti*; for example, we have *yatra yatra prameyatvam tatra tatra abhidheyatvam* and also *yatra yatra abhidheyatvam tatra tatra prameyatvam*. So we have equivalance here and hence the relation between *prameyatva* and *abhidheyatva* is symmetrical.

Guest: What is this relation?

Bhat: The relation is *sama-vyāpti-sambandha*. There are two types of *vyāpti-sambandhas*: the *sama-vyāpti sambandha* and the *viṣama-vyāpti-sambandha*. The relation between *prameyatva* and *abhidheyatva* is of the former type and it is the relation of symmetry.

Guest: We want an instance of symmetry. This is an instance of equivalence.

[The discussion now moves on to the consideration of the arguments, expressed in formal Nyāya terms which Arjun Wadkar had put forward (see p). These had been written on a blackboard.]

बदरीनाथशुक्लः—इदं सर्वं लिपिजातम् अस्य फलकस्य शोभाभाजनम् न तु साधकम्। कथम् इति चेत्, श्रूयताम्, प्रथमः प्रयोगः—विवादाध्यासितं विधानं भिन्नम्। Proposition under consideration is different from the *vākyārtha* accepted by the Naiyāyikas. तर्हि विवादाध्यासितं विधानं पक्षः, नैयायिकाभितवाक्यार्थभिन्नत्वं साध्यम्, सिद्धसाध्यात्मकावयवरूपत्वात् हेतुः।

श्रीनिवासशास्त्री—तत्र नैयायिकवाक्यार्थः हेतुशून्यः इति वदन्ति।

बदरीनाथशुक्लः—श्रूयताम्। यदुच्यते विवादाध्यासितं विधानं पक्षः इति तत्र आश्रयासिद्धिः। कुतः? तर्हि विवादाध्यासितत्वेन पक्षः तत्रैव भवति यत्र पक्षः सिद्धः भवति, यथा 'विवादाध्यासितं जगत् मिथ्या, दृश्यत्वात्' इत्यादि-अनुमान-प्रयोगं कुर्वन्ति अद्वैतवेदान्तिनः। तत्र जगत् आकाशाद्यात्मना सिद्धं वर्तते, मिथ्यात्वस्य विवादो वर्तते। अतएव विवादाध्यासितस्य अर्थः भवति—मिथ्यात्वसत्यत्वोभयकोटिक-संशयधर्मिभूतं आकाशादिप्रपञ्चरूपं जगत् मिथ्या, दृश्यत्वात्। तर्हि विवादाध्यासितत्वेन स एव पक्षः भविष्यति यः सिद्धः; विधानं तु सर्वथा असिद्धम्। अतः तद्धार्मिकः विवाद एव न भवितुमर्हति, सिद्धे धर्मिणि द्वयोः कोट्योः विवादः भवति। शब्दः सिद्धः। अतः शब्दः नित्यो वा अनित्यो वा इति विवादः जायते। नैयायिकाः वदन्ति

शब्दः अनित्यः; मीमांसकाः वदन्ति शब्दः नित्यः परन्तु शब्दः सिद्धः। अतः विधानं (proposition) यदि सिद्धं स्यात् तदा तत्र विवादो जायेत——नैयायिकवाक्यार्थः वा तद्भिन्नम् वा। अतः अयम् आश्रयासिद्धः। अनया रीत्या सर्वेषां प्रयोगाणाम् अयमेव दोषः। तत्र किमपि नास्ति।

Arindam: Badarīnāthajī has dealt with the arguments for establishing that the proposition is distinct from the sentence. These seek to prove that the proposition is something distinct from what the Naiyāyikas recognise as the meaning of a sentence. And there were some five or six arguments advanced which were claimed to have been stated in the strict Nyāya form. Now there is the traditional logical fault in an argument which is called *aśrayāsiddhi* which consists in the fact that the subject of the conclusion sought to be proved itself is not accepted as existent by both the parties to the debate; the subject of the probandum has not been established to exist. For instance, there cannot be an argument like 'The sky lotus is fragrant because it is a lotus' because the subject of the conclusion is not known to exist. Similarly, in the case of the above arguments, in each of them, the proposition is the subject of the conclusion. But as the existence of the proposition itself is debatable, they all commit the fallacy of *āśrayāsiddhiḥ*.

Rege: This raises a general question: is it the Nyāya view that the existence of anything cannot be established by inference and that therefore the only *pramāṇa* for existence is perception (*pratyakṣa*), or *śabda*? Or is there a way in which you can prove the existence of something by inference?

अर्जुनवाडकर——विधानविषये ये प्रयोगाः अत्र उपन्यस्ताः तेषु प्रयोगेषु पक्ष एव न सिध्यति इति अत्रभवताम् अभिप्रायः। यस्मात् पञ्चावयववाक्ये पक्षेण सिद्धेन भवितव्यम् इति नियमः। तादृशी सिद्धता अत्र नास्ति। यस्मात् विधानं अत्रभवन्तः न अङ्गीकुर्वन्ति। तस्मात् असिद्धं एतत् इति भवताम् अभिप्रायः ननु? तत्र एतत्प्रष्टव्यं- किमिदं सिद्धत्वं नाम? किं सर्वप्रमाणाबाधितत्वं सिद्धत्वम्? तादृशं च सिद्धत्वं ऊरीकृत्यैव शास्त्रप्रयोगाः उपन्यस्यन्ते तर्हि यस्मिन् विषये विवादः वर्तते तादृशाः विवादाः कथम् उपन्यस्यन्ते? अत्र 'विवादाध्यासितम्' अनेन अभिप्रायेण उक्तम् यदि च पक्षस्य सिद्धत्वम् आवश्यकं तर्हि 'वटे यक्षः' एतद्विषयी प्रयोगः कथम्

उपन्यस्येत? 'वटे यक्षः' इति एतद्विषयकः प्रयोगः उपन्यस्तव्यः चेत् केचित् यक्षम् ऊरीकुर्वन्ति केचित् न उरीकुर्वन्ति। तर्हि मयैवं पृच्छेयते एतदविषयी प्रयोगः यदि उपन्यस्तुम् इष्यते तर्हि सः कथम् उपन्यस्येत? यस्मात् यक्षस्य कैश्चित् स्वीकृतत्वात् कैश्चिच्च अस्वीकृतत्वात्। तस्मात् मूलभूतः प्रश्नः किमिदं सिद्धत्वं नाम, येन विशिष्टाः पक्षाः प्रयोगे प्रयोक्तव्याः ?

Arindam: Arjuna Vāḍekara has raised the same question which Prof. Rege asked, but more pointedly. The objection advanced by Shuklaji against his syllogisms was that their topic was not '*siddha*'. Now he asks what is meant by the statement that something is *siddha*. Is it meant that it should have been established beyond doubt by all the means of valid cognition? If so, how do we come to discuss controversial issues? If someone asserts that there is a spirit (*yakṣa*) in this tree how can we discuss this, unless it is already established beyond doubt and then what would be the point of discussing it?

अर्जुनवाडकर——यत् असन्दिग्धम्, अप्रयोजनं च न तत् प्रेक्षावत्-चर्चागोचरः। सन्देहः आवश्यकः चर्चाविषये। यदि सन्देहः नास्ति, तर्हि चर्चा एव न स्यात्।

बदरीनाथशुक्लः——श्रूयताम्, भवद्भिः उच्यते यत् यदि इदम् आवश्यकं मन्यते यत् अनुमानप्रयोगे पक्षेण सिद्धेन भवितव्यम्, पक्षस्य सिद्धिः आवश्यकी। तर्हि का नाम पक्षस्य सिद्धता? अथच, यदि सिद्धः पक्षः तर्हि विचार एव कथं स्यात्? तर्हि अयं प्रश्नः यत् यदि 'वटे यक्षः' इत्यत्र अनुमानं कर्तव्यं भवेत् तत्र मया उच्यते पक्षस्य सिद्धत्वं नाम स्वरूपसत्त्वेन पक्षस्य वादिप्रतिवादिभ्याम् अभ्युपगतत्वम्। स्वरूपसत्तां यस्य उभौ अङ्गीकुरुतः तस्यैव पक्षत्वं भवति। अभाभ्याम् स्वीकृतत्वमेव सिद्धत्वम्। यथा मया उक्तम्——शब्दः स्वरूपसत्तया नैयायिकानामपि मते सिद्धः, मीमांसकानामपि। शब्दस्य स्वरूपसत्तायां न विवादः। विवादः शब्दस्य नित्यत्वेऽनित्यत्वे तर्हि अनित्यत्वेन संदिह्यमानं शब्दं पक्षीकृत्य नैयायिकैः कृतकत्वहेतुना अनित्यत्वं साध्यते। अन्येन हेतुना नित्यत्वं साध्यते मीमांसकैः। वस्तुतः विवादो भवति धर्मे, न तु धर्मिणि। धर्मिणः स्वरूपसत्ता आवश्यकी। अत्र तु प्रोपोज़िशन (proposition)–नामा अर्थ एव अभ्युपगतो नास्ति। यदि सः पदार्थः उभाभ्यां वादि-प्रतिवादिभ्याम् अभ्युपगतः स्यात् तदा विवादः अयं स्यात् यत् सः प्रोपोज़िशनः नैयायिकवाक्यार्थात् भिन्नः उत नैयायिकाभिमतवाक्यार्थ-

रूपः। तदा अयं प्रयोगः सङ्गतो भवत्। परन्तु अत्र तु छिन्ने मूले नैव शाखा, न पत्रम्। अत्र तु प्रोपोज़िशन-पदार्थस्य स्वरूपसत्तैव असिद्धा वर्तते।

अतिथिः—विधानव्यापारे विधानं अस्ति वा न वा?

बदरीनाथशुक्लः—अत्र इत्थं भवितुमर्हति प्रोपोज़िशनः-शब्दं पक्षीकृत्य यदि कश्चन विचारः क्रियते यत् प्रोपोज़िशन-शब्दः अर्थवान् कुतः? विद्वद्भिः प्रयुक्तत्वात्। अनया रीत्या प्रोपोज़िशन-शब्दस्य अर्थः प्रथमं साध्यताम्। अनेन अनुमानेन प्रोपोज़िशन-शब्दार्थे सिद्धे स एव प्रोपोज़िशन-शब्दार्थः नैयायिकाभ्युपगतवाक्यार्थात् भिन्नः, अनया रीत्या तु अनुमानप्रयोगः कर्तुं शक्यते। परन्तु प्रोपोज़िशनः नैयायिकाभ्युपगतवाक्यार्थात् भिन्नः इति प्रयोगस्तु सर्वथा असम्भवः। प्रोपोज़िशन-शब्दस्तु न केनापि भारतीयदार्शनिकेन प्रयुक्तो वर्तते। मया तु अस्यां सभायामेव आगत्य अयं शब्दः श्रुतः। अतः प्रोपोज़िशन-शब्दोऽपि न सर्वैः अभ्युपगतः वर्तते।
श्रुयताम्, पुनः इदमपि उक्तं भवद्भिः यत्—यत् असन्दिग्धम् अप्रयोजनं तत् विचारस्य विषयो न भवति इति। तत्तु मयापि उच्यते यत् यदि शब्दः नित्यत्वेन वा अनित्यत्वेन वा निर्णीतः स्यात् तर्हि विचारस्य का आवश्यकता? परन्तु मीमांसकस्य गृहे शब्दः नित्यः, नैयायिकगृहे स तु अनित्यः। यदा तु निर्णीतः स्यात् तदा तु विवाद एव नास्ति।

यदुक्तं 'वटे यक्षः तिष्ठति'। तत्र एवं प्रयोगो भविष्यति—एषः वटः यक्षवान्। कुतः? यक्षवत्तया ऐतिह्य-प्राप्तत्वात्, परम्परया व्यवह्रियमाणत्वात्। तत्र पक्षः 'वटः' सः सिद्धो वर्तते। विवादः तत्र वटे यक्षः वर्तते न वा। सर्वदा पक्षस्य सिद्धिः आवश्यकी स्वरूपसत्तया। अतएव भवत्प्रयोगाः दूषणग्रस्ताः। तत्र चक्रवर्ति-महाशयेन काचन युक्तिः प्रदत्ता प्रोपोजिशन-विषये। ते कथयन्ति सत्यं मिथ्या वा वाक्यं भवति किन्तु प्रोपीज़िशन एव भवति। यतो हि वाक्यं तु सर्वसम्मतं भवति, वाक्यस्य स्वरूपे विवादो नास्ति। परन्तु वाक्येन बोधितः यः अर्थः भवति, स एव सत्यो वा मिथ्या वा भवितुमर्हति। अन्योऽपि हेतुः वर्तते यत्, 'घटः अस्ति' इति उच्यताम् अथवा 'ए जार इज़ प्रेज़ेन्टः' (A jar is present) इति वा। भाषाभेदेन तु वाक्यस्वरूपं भिन्नम्। परन्तु ताभ्यां वाक्याभ्यां समानः अर्थः प्रतिपाद्यते। तर्हि ताभ्यां वाक्याभ्यां प्रतिपाद्यमाने अर्थे एव विवादो भवितुमर्हति, न तु वाक्ये।
पुनः संशयो भवति—श्वो मे भ्राता आगमिष्यति वा न वा? वाक्यं तु असन्दिग्धम्, किन्तु श्वः भ्रातुः आगमनमेव संशयस्य विषयीभूतम्। अतएव वाक्यस्य अर्थः एव संशयादेः विषयः। वाक्यार्थः एव सत्यत्वमिथ्यात्व-अन्यतराश्रयः। अनेन प्रकारेण केवलं इदं ज्ञायते यत् वाक्यार्थः वाक्यात् भिन्नः, एतावन्मात्रं सिद्धं भवति। तर्हि

वाक्यार्थस्य वाक्यभिन्नत्वं सर्वैरेव स्वीक्रियते। न कोऽपि दार्शनिकः वर्तते भारतवर्षे यः वाक्य-वाक्यार्थयोः भेदं न मन्यते। तर्हि एतावता किं साधितं प्रोपोज़िशन इत्यस्य तत् स्पष्टीक्रियताम्।

[Badarinatha Śukla said: When we speak of a *pakṣa* as *siddha*, the meaning is that the existence as such of the *pakṣa* is not the point at issue; both parties in a debate agree that the thing does exist. What is at issue is how to characterise it, what properties does it have. In the debate between the Naiyāyika and the Mīmāṁsaka concerning sound, the former contends that sound is not eternal, it is something that is created; the Mīmāṁsaka, on the other hand, argues that sound is eternal. But both are agreed that there is such a thing as sound. This cannot be said of the proposition; its existence itself is not agreed upon. We are not sure whether the proposition is the same as the *vākyārtha* or different from it. We do not know what it is, how can we argue about it?]

Guest: Does the proposition exist or not?

Badarinathaji: Well, if we do want to argue about proposition, first we have to give it a meaning. For example, by saying that it is a word used by thinkers and is hence meaningful. Once its meaning is established we can agree or disagree about it. But not before that. I had never even heard the word 'proposition' before I came to this meeting. No Indian philosopher has ever used it.

Arindam has suggested a way out. He says that a proposition is a *vākya* that can be true or false. Now a *vākya*, something that we agree, is there. The issue is: what it means, what is its '*artha*'. *This* can be discussed.

Further, there is the question of translation. When we say '*ghaṭo'sti*' and 'there is a jar,' the forms of the sentences differ; they belong to two different languages, but they express the same meaning. We can argue about 'meaning' in such cases.

However, all this only shows that the *vākyārtha* is not the same thing as the *vākya*. But in this we are all agreed. There is no philosopher in India who thinks that a *vākya* is identical with *vākyārtha*. So what does proposition prove, I would like to know!

Rege: I think this was a very fair statement and that the ball is very much in our court. No one has ever denied that a sentence has a meaning; and when we wonder whether what a sentence says is true or false, we do not have before us merely a sequence of so

many sounds which constitute the sentence. What is being considered with a view to deciding whether it is true or not is what the sentence is used to say or state. Now the question is whether the meaning of a sentence is something like a proposition with a certain ontological status which goes with the notion of a proposition. Are there such entities as proposition? And if we want to say there are, what are the arguments in support of the existence of such entities. And what is the nature of these entities? To these questions we will have to provide answers.

Now according to the position of the young Russell, which is being discussed here, the constituents of a proposition are things, attributes and relations. For instance, the proposition expressed by the sentence 'Socrates is wise' has for its constituents the individual 'Socrates' who lived in Athens at a certain time and the attribute 'wise' which is an external universal and of course whatever it is that links the two into the unity of the proposition. One question which we will have to face is: can we accept this notion of a proposition. And if we do, how will this proposition be distinct from the fact that Socrates is wise. Of course, in stating the fact now I will say 'Socrates was wise,' but we will do with the fact now I will say 'Socrates was wise,' but we will do with 'Socrates is wise'. Now, is this fact different from the proposition expressed by the sentence 'Socrates is wise?' This is, if we accept Russell's concept of a proposition. These are, of course, our problems. I would only want the Naiyāyikas politely to dismiss them after explaining the reasons why they find them on the very face of it not genuine problems.

Arindam: I do not want to give the impression that we, all of us here, are staunch supporters of proposition. What we are trying to do is to elicit from the Indian side their strongest arguments against proposition, so that we can do away with the long-felt need for proposition in the west. But for this purpose we must take care not to present the case for proposition at all weakly. All the arguments stated here suffer from one weakness and that is why they are so easily dismissed. What they establish is admitted by everyone, and this admission does not amount to the admission of a third entity, the proposition, besides sentence and fact. The weakness of these arguments is that they nowhere mention a false sentence. I have followed strictly the version of the arguments

given here. For instance, if we add this clause to the second argument: a false sentence and its translation into another language share something just a 'sentence and its translation,' we ought to mention a 'false sentence and its translation'. If we ask Panditji what is the common meaning of a true sentence and its translation into another language, he will say that it is *Vakyārtha*, the object-complex. But to give point to our question we have to ask him: what is the common meaning which is shared by a false sentence and its translation into another language.

झा—एकस्यां भाषायां एकम् अप्रमाणं वाक्यं यदा अन्यस्यां भाषायाम् अनूद्यते समानार्थकेन अप्रमाणेन वाक्यन तदानीम् अर्थः कीदृशः ?

बदरीनाथशुक्लः—एकस्यां भाषायां यः अर्थः अन्यस्यां भाषायां स एव अर्थः।

झा—कोऽसौ अर्थः इति पृच्छति।

बदरीनाथशुक्लः—समानार्थः। एकस्यां भाषायां यदि किमपि अप्रमाणवाक्यं प्रयुज्यते तस्य कोऽर्थः इति भवद्भिरेव उच्यताम्। तदनन्तरं चर्चा भविष्यति।

झा—'वह्निना सिञ्चति' इति अप्रमाणवाक्यं स्वीक्रियताम्।

बदरीनाथशुक्लः—तस्य कोऽर्थः ?

अरिन्दमः—प्रयोजनमिदम्, भवता यत् स्वीक्रियते यत् द्वे वाक्ये समानार्थके। यदि अर्थः कश्चित् नास्ति तर्हि समानार्थकताऽपि न भवति। यदि पृच्छामि एकस्यां भाषायां अप्रमाणवाक्यस्य कोऽर्थः, तदानीं भवान् वदिष्यति—अर्थ एव नास्ति। परन्तु समानार्थकत्वस्वीकारे तस्य अर्थः स्वीकर्तव्यः।

बदरीनाथशुक्लः—चक्रवर्तिमहाशयस्य अयमभिप्रायः मे प्रतिभाति। यत् प्रोपोजिशन इत्यस्य अभ्युपगम : आवश्यकः। कुतः इति चेत्, तर्हि एकस्यां भाषायां यदि एकमप्रमाणवाक्यं प्रयुज्यते अन्यस्यां भाषायामपि तादृशमेव अप्रमाणवाक्यं प्रयुज्यते तर्हि इमे द्वे वाक्ये समानार्थके इत्युच्यते। यदि अप्रमाणवाक्यस्य अर्थ एव न स्यात् कश्चन तर्हि कथं समानार्थके? तत्र वाक्यार्थः अस्तीति वक्तव्यम्। अतः वाक्यार्थात् भिन्नः कश्चन अर्थः अप्रमाणवाक्यस्य मन्तव्यः। यमर्थमादाय भिन्नयोः

भाषयोः भिन्ने द्वे वाक्ये समानार्थके इति वक्तुं शक्येत । एवंभूतः कश्चन अर्थः प्रोपोजिशन-पदार्थः । एवम् खलु?

इदानीं भवता उच्यताम्, प्राक् भवता उक्तं—प्रोपोजिशन-शब्दार्थः सत्यत्व-मिथ्यात्वान्यतरस्य आश्रयः । इदानीमुच्यते भवता यत् अप्रमाणभूतेन वाक्येन यः अर्थः प्रतिपाद्यते सः वाक्यार्थः प्रोपोजिशन इति । पूर्वं यदुक्तं तस्य अयमर्थः यत् प्रमाणभूतेन वाक्येनापि यः अर्थः उच्यते सः प्रोपोजिशन इति । तत्र का युक्तिः ?

यदि विभिन्नयोः भाषयोः द्वे वाक्ये प्रमाणभूते तदा प्रमाणवाक्यस्य प्रतिपाद्यः यः अर्थः तमेव अर्थमादाय द्वे वाक्ये समानार्थके भविष्यतः । तत्र प्रोपोजिशन-स्वीकारस्य का आश्यकता ? तत् स्पष्टीक्रियताम् ।

अरिन्दमः—अप्रमाणवाक्यस्थले यदि प्रोपोजिशनः स्वीक्रियते तर्हि युक्तिसाम्यात् प्रमाणस्थलेऽपि प्रोपोजिशनः स्वीकार्यः ।

बदरीनाथशुक्लः—श्रूयताम् । विभिन्नयोः भाषयोः ये द्वे अप्रमाणभूते वाक्ये तयोः समानार्थकत्वं यदि अङ्गीक्रियते तस्य अयमर्थो भविष्यति यत् इमे वाक्ये समानाकारबोधजनके । न हि समानार्थकत्वं नाम एकार्थबोधकत्वं किन्तु समानाकारबोधजनकत्वम् । तर्हि आङ्ग्लभाषायां एकं वाक्यम् उच्यताम् अथवा संस्कृत-भाषायामेकम्—उभे अप्रमाणभूते वाक्ये भ्रमाकारं बोधं जनयतः ।

अरिन्दमः—कोऽयं समानाकारो नाम ?

बदरीनाथशुक्लः—समानाकारत्वं नाम समानविषयताकत्वम् । श्रूयताम्–'वह्निना सिञ्चति' इत्यत्र वह्निपदार्थस्य तृतीयार्थे करणत्वे अन्वयः । करणत्वस्य च निरूपकत्वसम्बन्धेन सेके अन्वयः । सेकस्य अनुकूलत्वसबन्धेन तिङर्थे कृतौ अन्वयः । तर्हि 'चैत्रः 'वह्निना सिञ्चति' इत्यस्मात् वाक्यात् अयं बोधः भवति–चैत्रः वह्निनिष्ठ-करणता-निरूपकसेकानुकूल-कृतिमान् । वह्निना सिञ्चति इत्यस्य स्थाने यदि आङ्ग्लभाषया उच्यते तर्हि तस्यापि अयम् एव अर्थो भविष्यति । अतः समानार्थकत्वं नाम समानविषयताकबोधजनकत्वम्, न तु एकमर्थमादाय समानार्थकशब्दः प्रयुज्यते ।

अरिन्दमः—कश्चित् समानाविषयः अत्र अस्ति न वा ?

शुक्लः—कथं ज्ञायते ? श्रूयताम्–तत्र पिण्डीभूतः अर्थः ज्ञायते तत्र ज्ञाने एकः आकारः अस्ति, न तु एकः अर्थः ।

अरिन्दमः—यः बोधो जायते सः पिण्डीभूतार्थविषयक एव । यतः पिण्डीभूत-विषयः जगति नास्ति, अतः वाक्यस्य अप्रमाणत्वम् ।

रेगेः—अवयवाः सन्ति ।

अरिन्दमः—अवयवाः सन्ति, परन्तु अवयवषियकं ज्ञानं तु न बाधितम् । पिण्डी-भूतविषयकं ज्ञानं बाधितम् ।

शुक्लः—वाक्यघटकपदैः उपस्थापितानां अर्थानां संसर्गः बाधितो भवति, न तु पिण्डीभूतार्थः ।

[The above exchange between Jhā, Arindam and Badarinātha went as follows.

Jha: When a false sentence from one language is translated into another what happens to its meaning?

Badarinath: The meaning remains the same.

Jha: How do we speak of this meaning, that is the question.

Badarinath: It is synonymous (*samānārthaḥ*). But before we come to that, tell me first what it is that a false sentence means. Then we can discuss further.

Jha: Let us take the false sentence '*vahinā siñcati*'.

Badarinath: What does it mean?

Arindam: Let us not forget the purpose of our exercise. You agree that two sentences can be synonymous. So they must have a meaning, how else can they be called synonymous? Now if I give you a false sentence from any one language, you retort that it means nothing. But if you accept synonymity, how can you deny a meaning?

Badarinath: Arindam wants to show that there is no escape from accepting propositions. For if a false sentence can be translated from one language to another, there must be a *vākyārtha* over and above the translated *vākyas* which remains common to the two. Such a *vākyārtha* is the proposition.

But I would like another clarification. Earlier you said that proposition is the basis of a sentence either true or false. Now you say that proposition is what a false sentence means. The earlier stand implied that even true sentences mean a proposition. What is the reason for saying such different things?

If two sentences from two languages are both true and stand for the same thing, then their truth depends on the existence of what they stand for. Why do we need a proposition in such a case?

स्वामिनाथन—विद्वांसः वाक्यात् वाक्यार्थः भिन्नः इति जानन्ति । तत्र नास्ति सन्देहः । वाक्य-वाक्यार्थयोः भेदः करगतामलकवत्प्रतिभाति । अत्र वाक्यार्थपदेन अहं प्रोपोजिशन इति रसेलमहाशयानां अभिमतं पदार्थं परामृशामि । वाक्यं नाम कण्ठताल्वादि-अभिघातजन्यः आकाशनिष्ठः कश्चन गुणविशेषः । अत्र, 'देवदत्तः गां पयः दोग्धि' इति वाक्यं भवति । अत्र पदसमुदायः सर्वोऽपि आकाशगुणीभूतः । अर्थस्तु द्रव्यं वा भवति, क्रियारूपो वा भवति । तस्मात् शब्दस्य आकाशगुणस्य

Arindam: If you accept proposition in the case of false sentences, then on the same count, it has to be accepted for true sentences also.

Badarinath: No, but listen. When we accept the synonymity of two false sentences from two different languages, what is intended is that both sentences give rise to a cognition that has the same form (*samānākārabodha*). This cognition is to be characterised as a *bhrama*.

Arindam: What does it mean to have the same form?

Badarinath: To have the same form is to have the same *viṣaya* (subject of cognition). Let met explain. Take the sentence '*vahninā siñcati*'. The word '*vahni*' is here grammatically connected with 'being an instrument' which is the meaning of the *vibhakti* attached to it. The sense of *vahni* as an instrument is grammatically connected with an act of irrigation, '*seka*'. A sentence such as '*Caitraḥ vahninā siñcati*' can thus be analysed as '*Caitraḥ vahninișṭhakaraṇatānirūpakasekānukūlakṛtimān*' (which can be translated roughly as: Caitra is the agent of an action in which the act of irrigation is being accomplished through the instrumentality of fire). An English sentence saying the same thing will bear an identical analysis. This is what I meant when I said that synonymity can be equated with sameness of subject matter. Such an analysis, however, is only possible when we have a network of interlinked words. It is not possible with a single word meaning just one thing.

Aridnam: But even in such cases is there not a single subject matter which can be the same (*samānaviṣayaḥ*)?

Badarinath: How can we know? Look, where we have a meaning-conglomerate arising out of interlinked words, there the cognition has a form. This it not possible with a single word with a single meaning.

Arindam: A false sentence thus gives rise to a meaning-conglmoerate (*piṇḍībhūtārtha*) which does not correspond to any object-conglomerate in the world. Hence the sentence is false.

Badarinath: The conglomerate as a whole is not there, but the parts are.

Arindam: The parts may be there, but what becomes *bādhita* is not the cognition of the parts. It is the conglomerate as a whole which becomes *bādhita*.

Badarinath: In truth what becomes *bādhita* is not the conglomerate as such but the links which tie one thing to another.

द्रव्याणां च अभेदः कदापि भवितुं न अर्हति । तस्मात् सामान्यतः किञ्चिद्व्युत्पन्नोऽपि जनः वाक्य-वाक्यार्थयोः अत्यन्तं भेदं जानात्येव । अत्र एवं स्थिते सति रसेलमहाशयानां किमर्थम् अयं प्रयत्नः यत् वाक्यात् वाक्यार्थः भिन्नः कश्चन अस्तीति ? किमर्थम् एताः युक्तयः इदानीम् उपन्यस्यन्ते इति किल आक्षेपः उत्थापितः । अत्र मम तु एवं प्रतिभाति, अस्ति किञ्चित् मूलं रसेलमहाशयस्य proposition इत्यस्य वाक्यापेक्षया भिन्नत्वेन साधयितुम् । तत्र एवं लिखितम्—

Some of the reasons have been advanced in support of the view that proposition exists in addition to sentences and things. न केवलं प्रोपोज़िशन प्रोपोजिशन इति कश्चन पदार्थं सिषाधयिषति, किन्तु वाक्यात् पार्थक्येन सिषाधयिषति । तस्मात् एतदनुमीमहे-एवमाशयः रसेलमहाशयानां मनसि आसीदिति । यदि उभययोः अभेदभ्रमः न भवति चेत्, भेदसाधनाय युक्तीनाम् उपन्यासः व्यर्थः भवेत् । तस्माद् अभेदभ्रमः केषाञ्चिद् अस्ति । तस्य अभेदभ्रमस्य अपनयनाय रसेलमहाशयाः एताः युक्तीः समुपस्थापयन्ति इति अस्माभिः अनुमातुं शक्यते । तत्र अस्मदीयात् दर्शनात् कश्चन सदृशं सन्दर्भं उदाहरामि । योगसूत्रेषु 'शब्दार्थ-प्रत्ययानाम् अध्यासात् सङ्करः' इति उक्तम् । तत्र व्यासभाष्यादिषु—गौः इति शब्दः तेन सास्नादिमान् कश्चन अर्थः प्राणिविशेषः; अनन्तरं तच्छब्दश्रवणानन्तरं तत्प्राणिविशेषस्य ज्ञानं पुरुषे जायते । एतत्त्रयमस्ति-गोः इति शब्दः, गो-शब्दजन्यं ज्ञानम्, बाह्यः सास्नादिमान् पिण्डविशेषः । सामान्यजनानां एतेषां विषये अभेदभ्रमः भवति । कः चन्द्रः इति पृष्टः सन्, 'अयं चन्द्रः' इति कश्चन व्यक्तिविशेषम् अङ्गुल्या निर्दिश्य चन्द्र इति शब्देन व्यवहरति । अयं चन्द्रः इति शब्दम् उच्चारयति किन्तु अर्थम् प्रदर्शयति । तस्मात् सामान्यजनस्य शब्दः एव चन्द्रः इति भ्रमः भवेत । इदमेव साङ्कर्यम् इत्युच्यते, शब्दार्थप्रत्ययानाम् अध्यासात् । अध्यासात् इत्युक्ते अभेदभ्रमात् सङ्करः भवति । एतादृशसाङ्कर्यमेव केषाञ्चिज्जनानां मनसि वर्तते । तथा च शब्दः एव शब्दार्थः इति केषाञ्चित् जनानाम् अभिप्रायः भवेत् । तादृशाभिप्रायस्य उन्मूलनाय रसेलमहाशयानां एतासां युक्तीनाम् उपन्यासः इति मे प्रतिभाति ।

Arindam: I will not translate all this but summarise the points that have been made. Referring to Shuklaji's querry as to why the question, whether there is a proposition or not, has been made a topic of controversy at all; for if you mean by proposition the meaning of a sentence, everyone admits in all schools of Indian philosophy that there is the meaning of the sentence and also admits that the meaning of sentence is distinct from the sentence.

Nobody says that the meaning of a sentence, is identical with the sentence itself. And they also agree that it is the meaning that a sentence has in common with its translation into any other language. They also agree that it is not the sentence itself but what it conveys, its meaning, that is made the subject of doubt, belief, questioning, etc.

Thus all the three arguments can be conceded and yet proposition as the third entity between the sentence and the collection of objects which are denoted by the sentence is not accepted. And he did not understand why these arguments were advanced at all. So the situation needs a diagnosis which Badarīnāthājī has provided. He says that this great fuss made about the contention that there is a meaning of a sentence which is distinct from it, is misplaced, because everyone knows that a sentence and its meaning are distinct.

Now, Shri Svāminathan has suggested that there must have been some confusion at some stage between the sentence and the sentence-meaning, or the sentence and the proposition. That is why the need for making the distinction must have been felt. He gave a nice example from the *Yogasūtras;* its assertion that it is a mistake—the mistake of confusion, mixing up, *saṅkara*—to regard a word and the object it stands for as being the same. Now one may wonder who would ever think this, who would ever think that the word and the object it designates are the same. Perhaps learned persons do not make this mistake. But in many ordinary contexts it is not easy to avoid such a mistake. Quine has pointed out that use and mention are often confused. Consider this example. There is a list of persons and someone asks, 'where is Prof. Pahi.' Now, obviously he does not mean that Prof. Pahi is there. But somebody may think like that and, it will have to be made clear that we were not talking about Prof. Pahi but Prof. Pahi's name. And according to Quine at least many great philosophical errors can be diagnoised and removed if we keep in mind the distinction between words and their meanings. And I think he is right.

Now some philosophers like Moore and W.E. Johnson who believed in propositions also held that people very often confuse a sentence with what it means. Thus, some people think that it is the sentence which is true or false, whereas it is the meaning of a sentence that is true or false. And some people think that it is the sentence that is believed in. And it is to such persons that these arguments are addressed. No, it is the meaning of the sentence that is true or false, or believed or doubted.

I think in the whole discussion the central point has already been made. We have almost come to the stage where we can regard the discussion as closed. But I have not summarised Shuklaji's statement.

I pressed the point on him that a false sentence and its translation must share something. Now what do they share? What is the meaning they share? You have to say that they mean the same and as they cannot mean an objective complex, because an objective complex as claimed by a false sentence does not exist. Let us take Russell's classical example: Othello thinks that Desdemona loved Cassio. (I have taken this example deliberately, because I hope we will be able to discuss in a later session Russell's own response in which Russell himself rejected this theory. It will be interesting if we can communicate these reasons to the pandits). Now Desdemona really did not love Cassio. So the state of affairs which was the object of Othello's belief did not exist; there was nothing like Desdemona's love for Cassio. This example is useful, for it might be true that Cassio loved Desdemona. But the way in which the word-order of the sentence goes, expresses a state of affairs in which love is an attribute of Desdemona and Cassio is the object of this love. Now in reality this is not the case: Desdemona exists and Cassio exists. But they are not related in the way in which the sentence says they are. We may ask what does a false sentence like 'Desdemona loves Cassio' mean? For it has to mean something. Otherwise what can the common meaning be which it shares with its translation?

Shuklaji said that it was wrong to believe that there is one common entity for which both the sentence and its translation stand. What they stand for is the common form of the cognition that they produce in our minds when they are heard. The common form of these cognitions is due to the fact that the sentence and its translation have the same subject, the subject stands for the same object (thing) which does exist; they have the same predicate standing for a property or a relation which are also real. So we can explain how two false sentences which are synonymous can give rise to cognitions which have a common form, without positing such an

entity as a proposition. We have to posit something; we have to posit some objects which however are discrete and exist independently of each other in reality. But the form in which the sentence wants to relate them is not the form in which they are related in reality. And we need not proceed to save the meaningfulness of a false sentence to search for and postulate a relational complex which is, as it were, a non-existent state of affairs. There is no need to accept such a non-existent state of affairs. And we do not have to argue that as we need them for false sentences, they have to be accepted as being there also in the case of true sentences as well. This will bring out the absurdity of the argument even more. For we do not need them for true sentences at all.

Kelkar: I begin with true sentences because it would enable me to illustrate my point more easily. There is the sentence 'Cassio loves Desdemona' and there in the state of affairs detailed which is that of Cassio loving Desdemona and there is the third thing, a kind of cognition-mould which the sentence gives rise to, into which the state of affairs is fitted. Now the traditional way of describing proposition gives us the false impression that linkage of this sentence to the mould is of the same type as the linkage of the mould to the state of affairs. In technical language one may say that the sentence signifies the mould and the mould signifies the state of affairs out there. Now what the Naiyāyikas and those who want to deny propositions, are saying is that the link from the sentence to the mould is of a fundamentally different type from the link from the sentence to the state of affairs out there. The link which signifies can be postulated only between the sentence and the state of affairs; no such link can be postulated between the sentence and the mould, and the mould and the state of affairs. The link between these is of another kind, and we shall for the time being call it 'fit'. So the whole situation can be summarised as follows: a sentence signifies a state of affairs and a sentence fits a mould, and the mould fits the state of affairs. This would be a more adequate way of describing the situation than to say that the sentence signifies the mould, and the mould signifies the state of affairs.

Now we can say, that the sentence 'Desdemona loves Cassio' fits a particular mould—we can leave it that way, and of course the

sentence does not signify any state of affairs; it does not signify anything.

They admit propositions but conceive their relations in a totally different way. The objection is not to the existence of the mould because they freely recognise cognitions; but the problem is how to relate this mould properly to the sentence and the state of affairs. I think that is the issue, not the existence of the mould.

Sibajiban: There is one question I would like to ask the Naiyāyikas. Suppose there is a debate and there are two parties (*pakṣas*) to it: one, Mīmāṁsaka; and the other, Naiyāyika. The Mīmāṁsa thesis is stated in the *pratijñā*: '*Śabdo nityaḥ*' (Sound is eternal). Now how will the Naiyāyika understand the meaning of this sentence so that he is able to argue with the Mīmāṁsaka? For, before a debate, i.e., *parārthānumāna* can begin, there must be *svārthānumāna*.

झा——भट्टाचार्याणां अभिप्रायः ज्ञातो वा? ते वदन्ति मीमांसक-नैयायिकयोः विवादे जाते को मध्यस्थः? मीमांसकः वदति——शब्दो नित्यः। नैयायिकःसाधयिष्यति ——शब्दः अनित्यः। यतः सः साधयिष्यति शब्दः अनित्यः इत्यतः शब्दः अनित्य इति निश्चयः प्रागेव नैयायिकस्य वर्तते। अतः मीमांसकप्रयुक्तवाक्यात्, 'शब्दः नित्यः' इति वाक्यात्, कीदृशो बोधो नैयायिकस्य भविष्यति।

बदरीनाथशुक्लः——यदा नैयायिक-मीमांसकयोर्मध्ये विवादः, तत्र कश्चन मध्यस्थः वर्तते। तत्र मीमांसकः साधयति शब्दः नित्य उच्चारणाभिव्यङ्ग्यत्वात् इति। नैयायिकः शब्दस्य अनित्यत्वं जानाति। तत्र वस्तुस्थितिः एतादृशी वर्तते यत् —यत्र मध्यस्थो भवति तत्र वादी प्रतिवादी च मध्यस्थम् उद्दिश्य वाक्यं प्रयुञ्जाते। न तु वादी प्रतिवादिनमुद्दिश्य, प्रतिवादी वा वादिनमुद्दिश्य। इदानीं भवता पृच्छ्यते नैयायिकस्य बोधो भवति न वा। यदि बोधो न भवति तर्हि कथं सः युक्ति प्रयुङ्क्ते तत्र मया उच्यते यत् नैयायिकस्य तद्वाक्यार्थस्य बोधो न भवति, परन्तु तद्वाक्यार्थ-बोधः यः मीमांसकस्य वर्तते तस्य बोधः भवति। तथाच वाक्यार्थबोधस्य यः बोधः स तु न अप्रामाणिक वाक्यार्थः न बुध्यते, किन्तु वाक्यार्थबोधः बुध्यते। तर्हि वाक्यार्थ-बोधस्य अस्तित्वमस्ति। मीमांसके विद्यमानस्य वाक्यार्थबोधस्य बोधः नैयायिकस्य भवति न तु वाक्यार्थस्य। अतः न तत्र काचित् क्षतिः वर्तते।

Kelkar: I present two models. One I call the triangular model

and the other the linear model. The linear model is the model which recognises proposition as something separate which is a kind of in-between entity. In the whole controversy there are two important steps. One is to recognise that there is a third something between *vākya* and *vastusthiti*. Everyone recognises *vākya* and *vastusthiti*, so there is no dispute about that. If there is a dispute about them, too, let us temporarily forget it.

झा—वाक्यमस्ति, वस्तुस्थितिः अस्ति । एतद् द्वयं विहाय, मध्ये तृतीयं किञ्चित् अङ्गीकर्तव्यं भवति ।

Kelkar: Both the triangular and the linear models are agreed upon the existence of this third something, the differences between them being on the following point: what is the exact relation between this third something and the *jñānakāra* to the other two.

झा—अधुना तृतीयवस्तुना वाक्यस्य वस्तुस्थितेश्च कः सम्बन्धः इति विचारणीयम् ।

Kelkar: Now the linear model which wants to have something like a proposition in the traditional sense of the term, conceives this something as being right between *vākya* and *vastusthiti* so that the relation between these two is indirect, it will be *via* this third something.

झा—तथाच वाक्येन सह वस्तुस्थितेः सम्बन्धः साक्षात् नास्ति, परम्परया अस्ति । किमपि मध्ये स्थापयित्वा तद्द्वारा वाक्यस्य वस्तुस्थितेः च सम्बन्धः अस्ति ।

बदरीनाथशुक्लः—वाक्यस्य वस्तुस्थित्या ज्ञानाकारद्वारकः सम्बन्धः ।

झा—एवं समीचीनम् ।

Kelkar: What type of relation this is, is another issue. I want to say that it is of the *cihnāṅkana* type I will later explain what *cihnāṅkana* means;

झा—कोऽसौ सम्बन्धः ? एते वदन्ति, 'चिह्नाङ्कन' इति सम्बन्धः ।

Kelkar: There are slight differences between these two relations but we will ignore them for our present purpose.

झा—यद्यपि सूक्ष्मभेदः उभयसम्बन्धयोः अस्ति तथापि इदानीं तद्भेदं अविगणय्य एव एकरूपेण उच्यते ।

Kelkar: Now let us go to the other model. This model says that there is a direct relation between a *vākya* and *jñānākāra* and between *vākya* and *vastusthiti*. The link between *vākya* and *vastusthiti* is of the *cihnāṅkana* type.

झा—इदानीम् अन्यामाकृतिम् पश्यन्तु। अत्र वाक्यस्य वस्तुस्थित्या साक्षात्सम्बन्धः अस्ति । वाक्यस्य ज्ञानाकारस्य चापि साक्षात्सम्बन्धः वर्तते । स च सम्बन्धः चिह्नाङ्कनरूपः अथवा अर्थि-अर्थभावरूपः । वाक्येन सह ज्ञानाकारस्य सम्बन्धः अर्थि-अर्थभावः ।

बदरीनाथशुक्लः—अर्थि-अर्थभावः नाम वाच्य-वाचकभावः?

झा—अनन्तरं ते वदिष्यन्ति को नाम अर्थि-अर्थभाव इति ।

बदरीनाथशुक्लः—कश्चन सम्बन्धः स्यात् ।

झा—परन्तु साक्षात्सम्बन्धः ।

बदरीनाथशुक्लः—पूर्वोऽपि सम्बन्धः साक्षात्सम्बन्धः । अयमपि तथैव ।

झा—अयमपि साक्षात्सम्बन्धः परन्तु भिन्नः ।

Kelkar: In a *mithyā vākya* the *arthi-artha-bhāva* is satisfied but *cihnāṅkana-bhāva* is not satisfied.

झा—मिथ्यावाक्ये तावत् वाक्यस्य ज्ञानाकारस्य च साक्षात्सम्बन्धः । परन्तु वाक्यस्य वस्तुस्थितेश्च यः सम्बन्धः सः सम्बन्धः नास्ति ।

Kelkar: As a result of this, a third *sambandha* comes into existence which is a fit between *jñānākāra* and *vastusthiti*, and the third *sambandha* holds when the *vākya* is true.

Jha: Is this relation direct?

Kelkar: Yes, it is direct but derived from the other two.

Arindam: When a sentence is related to *jñānākāra* and also related to *vastusthiti*, then *jñānākāra* is related to *vastusthiti*.

झा—इदं वाक्यं यदा साक्षात्सम्बन्धेन ज्ञानाकारेण सह अन्वेति तथैव च वस्तुस्थित्या अन्वेति । तदानीं ज्ञानाकारस्य वस्तुस्थितेः अपि सम्बन्धः साक्षात् भवति ।

Kelkar: And that relation is called *yāthātathyatā*.

झा—तादृशसम्बन्धश्च याथातथ्यताशब्देन उच्यते ।

बदरीनाथशुक्लः—ज्ञानाकारस्य सत्यवाक्येन सम्बन्धः साक्षात् स्यात् । तथैव वस्तुस्थित्या अयमेव साक्षात्सम्बन्धः ।

झा—एवम् । यदि एवं भवति यत् वाक्यं साक्षात् अत्र सम्बध्नाति, अत्रापि तर्हि अनेन साकं अस्य सम्बन्धः सत्यः अतः वाक्यमपि सत्यम् ।

Kelkar: I further claim that the Nyāya position is triangular and not linear. Again, these two are respective families of positions or views and not two single, clear cut views. Whether my statement of the Nyāya position is correct or not (*satyam* or *mithyā*), is for you to say. Turning to *cihnāṅkana*, the knowing subject, the interpreter (*boddhā*) is confronted with the symbol (*cinha*) and the symbolised (*cihnit*).

झा—एतेषां इदं मतम् यत् नैयायिकाः परम्परासम्बन्धं अङ्गीकुर्वन्ति न तु साक्षात् । इदं प्रसह्य मतमारोप्यते, न तु नैयायिकानां वास्तविकं मतम् । नैयायिका एवं वदन्ति इति एते चिन्तयन्ति परन्तु एवम् अस्ति वा न वा इति भवन्तः वदन्तु । किमिदं चिह्नाङ्कनमिति ज्ञातुमवशिष्यते ।

Kelkar: The *boddhā* understands the *cihna* in a certain way when, for example, he hears a *vākya*, he makes out the vowels and the consonants in it, and so on.

झा—चिह्नम् इत्युक्तौ शब्दमयी भाषा । एकं वाक्यं यदा श्रूयते तदा श्रोता किं करोति । शब्दस्वरूपं जानाति–इदं व्यञ्जनम्, अयं स्वरः, एवंरूपेण ।

बदरीनाथशुक्लः—चिह्नशब्देन किं विवक्षितम् ।

अरिन्दमः—शब्दोऽपि चिह्नम्, चित्रमपि चिह्नम्, अक्षरम् अपि चिह्नम् ।

बदरीनाथशुक्लः—तर्हि शब्द इति उच्यताम् ।

झा—अस्मिन् सन्दर्भे शब्दः इति स्वीक्रियताम् ।

बदरीनाथशुक्लः—सामान्यरूपेण शब्दः विशेषरूपेण वा?

झा—वाक्ये यः शब्दः प्रयुक्तः ।

बदरीनाथशुक्लः—तर्हि उच्चार्यमाणः शब्दः चिह्नशब्देन उच्यते ।

Kelkar: The *cihnita* is something distinct from the *cihna*. Now normally the *boddhā* also understands the *cihnita* in a certain way. (The *cihnita* is the object, *padārtha, śabdārtha*). The *boddhā* normally has a direct understanding of the *cihna*, as well as the *cihnita*. But sometimes the *cihnita* is not present to him, only the *cihna* is present. This is not so merely in the *mithyā vākya* case but also in the case of a true sentence.

झा—बोद्धुः समक्षं चिह्नमस्ति । चिह्नितमपि अस्ति ।

Kelkar: This relation is the *cihnāṅkana sambandha*. The *cihnita* becomes *prastuta* to the *boddhā* by virtue of the *cihna*. He begins to pay attention to the *cihnita* though the *cihna*. There is a kind of transfer here and the transfer is important.

बदरीनाथशुक्लः—सद्वाक्यस्य ज्ञानाकारेण सह चिह्नाङ्कनसंबन्धः, ज्ञानाकारस्य वस्तुस्थित्या सह च चिह्नाङ्कनसम्बन्धः ।

झा—एवम् ।

Kelkar: Now I turn to the *arthī-artha-bhāva* which is a different kind of *bhāva*. For example, if I see a particular kind of shape, say

puccha, viṣāṇa, etc. then that is the *arthin;* if I interpret it as a cow, then the cow is the *artha*, but the mental picture I have is the *arthin.* Now in the triangular model, the *jñānākara* is not conceived under the *cihnāṅkana* relation and therefore not under a linear relation but under the *arthi-artha* relation: the *jñānākāra* is the *artha* and the *satya-vākya* is the *arthin.*

Rege: But the *satya-vākya* is composed of *cihnas.*

Kelkar: It is itself a *cihna.*

Rege: So it is a *cihna.*

Kelkar: *Cihna* in relation to *vastusthiti* and not in relation to *jñānākāra.* To be *cihna* is to have or to play a certain role and not to have the identity of a *śabda.* For example, if I do not understand a language, a *śabda* remains a *śabda* but is not a *cihna.* A *śabda* becomes a *cihna* when there is an interpreter, a *boddhā.*

Badarinath: A *vākya* is composed of *cihnas*?

Jha: The *cihna-cihnita-sambandha* is the relation between a *vākya* and *vastusthiti.*

Badarinath: What about: '*propositionaṁ jānāti.*'

Kelkar: A *vākya* in relation to *vastusthiti* is in a position of *cihna.* In relation to *jñānākāra* it is in a position of *arthin.*

Badarinath: Now what do you want to say regarding proposition?

झा—'प्रोपोजिशन' इत्यस्य ज्ञानाकारस्य च यः सम्बन्धः, तथा सत्यं वाक्यं वस्तुस्थितेश्च यः सम्बन्धः तयोः भेदं ते अङ्गीकुर्वन्ति वा न वा ? तेषां मते अनयोः भेदः नास्ति । तथाच ज्ञानाकारः एव प्रोपोजिशन (proposition) इति वक्तुं शक्यते वा ?

बदरीनाथशुक्लः—कथम्? Why *jñānākara* should be called

proposition? सत्यं वाक्यं वर्तते । ज्ञानाकारः वर्तते । तर्हि भवान् कथयितुमिच्छति यत् ज्ञानाकारः एव प्रोपोज़िशन What is the meaning of saying that?

झा—सत्यवाक्यस्थलेऽपि कदाचित् शब्दं सः जानाति परन्तु शब्दार्थं न जानाति ।

बदरीनाथशुक्लः—ज्ञानस्य अज्ञानस्य अन्या कथा । अर्थात् यदा अतीतस्य अनागतस्य कृते शब्दं प्रयुङ्क्ते तदा चिह्नितं नास्ति—इत्थं वक्तुं शक्यते ।

झा—बोद्धा चिह्नद्वारा चिह्नितं स्मरति । सम्बन्धः चिह्नाङ्कः ।

बदरीनाथशुक्ल—चिह्नेन सह चिह्नाङ्क-सम्बद्धः अथवा चिह्नितेन?

Kelkar: When a *boddhā* is confronted with an *arthin* then he sees it, for example, a particular shape with horns, a tail, etc., as something, as a cow. He thus makes a passage from the *arthin* to the *artha.* The *boddhā* is responsible for giving *artha*-hood to the *arthin.* Now the question is whether the *artha* is a human artifact or is it natural.

Badarinatha Shukla: I want to see how far I have understood all this. The *śrotā* hears a sentence, that produces a *jñānākāra* in him and this *jñānākāra* is characterised by *yāthātathya* with the objective situation in the case of a true sentence. Now what does *arthin* or *arthi-artha-bhāva* do in this context?

Rege: Badarīnāthajī, I also want to test my understanding. If I see a certain shape, that is the *arthin*, and judge it to be a certain kind of thing, that is the *artha.* Now this relationship between the *arthin* and *artha* is in the context of a *vākya.* But a sentence is not an *arthin* in the sense in which a shape I see is an *arthin* in relation to the cow. I will have to understand the meanings of the words which compose the sentence, so it is the *cihna-cihnita-bhāva* which is relevant here.

Kelkar: That will be your way of saying that a linear model is more satisfactory than a triangular model.

Jha: Perhaps if we replace the *arthi-artha-bhāva* by the *janya-janaka-bhāva* that will give us a better analysis of the situation.

Kelkar: Even in the case of the *janya-janaka-bhāva,* the *janakatva* is a joint kind of *janakatva.* Because there is a *janitā* only when there is a linkage between the *boddhā*, the *vākya* and its *cihnāṅkana,* for if you do not understand the language, knowledge will not be generated.

Are there propositions? Obviously we do not want to move at the verbal level. We are not worried over the use of the name 'proposition'. I would say that we have been wanting to tell the Naiyāyikas—'Look! what we call proposition you seem to call *jñānākāra* and the two are identical; and we can have peace.' They say—'No, we cannot have peace. Because they are not satisfied with this identification, because they conceive of *jñānākāra* in fundamentally different terms so far as the relation between the two is concerned. So the point at issue is not the word 'proposition' but the relations of *jñānākāra* with the other two terms in the triangle. These relationships are conceived differently and I would suggest as a convenient convention that only if you accept the linear model should you use the word 'proposition': but if you do not, you should discard the word 'proposition and use some other word like 'cognition-form' to avoid confusion.

बदरीनाथशुक्लः—इदानीमहं वक्तुमिच्छामि । श्रूयताम्; वाक्यं, ज्ञानाकारः, वस्तुस्थितिः इति त्रितयद्वारा प्रोपोज़िशन—कथं सिध्यति एतद्विषये यत् मया बुध्यते तत् भवतां पुरस्तात् उपस्थाप्यते । मम एवं प्रतिभाति यत् कदाचित् वयं इदं रजतम् इति रङ्गस्य कृते ब्रूमः। अस्ति वस्तुतः वस्तु रङ्गात्मकम् । परन्तु वयं कथयामः 'इदं रजतम्' । कदाचित् रजतमपि कथयामः 'इदं रजतम्'। परन्तु उभयोरपि स्थित्योः ज्ञानं एकाकारं जायते। यदि रङ्गं रजतशब्देन ब्रूमः तदापि रजताकारं ज्ञानं जायते। यदि रजतं रजतशब्देन ब्रूमः तदापि रजताकारं ज्ञानं जायते । तर्हि ज्ञानम् एकाकारम्, सत्यवाक्यस्थलेऽपि मिथ्यावाक्यस्थलेऽपि ।

Kelkar: I do not say that now. Earlier we said so, and you were not ready to accept it. Now we understand your reasons for not accepting it.

One last point. Regarding *'arthi-artha-bhāva'* I must make it clear that it is my coinage and it must not be understood in any traditional sense that it may have received in Sanskrit. The English expression which I use as equivalent to it may be more easily intelligible to those trained in English. I call it a categorisation-

relationship: *arthin* is that which is categorised and *artha* is the category imposed on it. So the perceptual example I gave is only one example of the categorisation-relation. There are various other types of examples. For example, the various examples which Wittgenstein gives as the 'see as' relations, to see something as something. For example, in the last three days we have seen Prof. Rege as our host. Prof. Rege as we ordinarily know him outside this seminar will be the *arthin,* but the host is the new *artha* we have imposed on him. Thus we have recategorised Prof. Rege now as the host of this seminar. As we go through life, we go on imposing categories on various things. This is the categorisation-relation I have in mind and I use *'arthi-artha-bhāva'* to refer to it, because it suits the current Marathi usage.

Further incidentally it is consistent with the ordinary laymen use of the word 'meaning' in English. We ask 'What is the meaning of this' and that means 'How can I categorise your action?' If somebody does something strange or surprising, I ask 'What is the meaning of this' and that means 'How can I categorise it?'

झा—चिह्नचिह्नितयोः चिह्नाङ्कः सम्बन्धः ।

बदरीनाथशुक्लः—अर्थात् वृत्तिसम्बन्धः। अवयवानां संनिवेश आकारः। सः संनिवेशः यस्य स आकारी, व्यक्तिः इति यावत् ।

झा—इदं ज्ञातं वा ? एते वदन्ति—सत्यं वाक्यम् अर्थि, ज्ञानाकारः अर्थः; अनयोः सम्बन्धः अर्थि-अर्थभावः। वस्तुस्थितौ तावत् वस्तुस्थितिः चिह्नितम्, वाक्यं चिह्नम्; अनयोः सम्बन्धः चिह्नचिह्नितभावः ।

बदरीनाथशुक्लः—अर्थात् वाच्य-वाचकभावः ।

झा—अत्र तावत् अर्थि-अर्थभावः ।

बदरीनाथशुक्लः—यदि ज्ञानाकारः ज्ञानम् तर्हि अर्थि-अर्थभावः नाम जन्य-जनकभावः । अत्र वाच्य-वाचकभावः।

ज्ञा—अर्थ-अर्थिभाव इत्युक्तौ जन्य-जनक भावः। What Shuklaji is telling here is the cause and effect relationship between *artha* and *arthi*.

बदरीनाथशुक्लः—ते किं वदन्ति प्रोपिजिशन इति शब्दार्थः कः? शब्दविषये अस्माकं विवादो नास्ति। शब्दार्थः कः तत्र विषये विचारः प्रवर्तताम्। संज्ञाविषये अस्माकं विवादो नास्ति। तर्हि प्रोपोज़िशन-शब्दस्य अर्थः कः इति विचार्यमाणे ते चिन्तयन्ति यत् नैयायिकाः एवं चिन्तयति यत् सत्यं वाक्यं परन्तु रङ्गे प्रयुक्तात् 'इदं रजतम्' इति वाक्यात् वयं रजताकारं ज्ञानं प्राप्नुमः, तदापि इदं निश्चितं न भवति तदानीं यत् वस्तुतः ज्ञानविषयीभूतं तत् रजतत्वस्य आश्रयः न वा? रजतत्वेन ज्ञायमानः वस्तुतः रजतत्वस्य आश्रयः न वा इति न निश्चीयते। यदि च सत्यवाक्येन इदं रजतमिति ज्ञानं जायते तदापि तदानीं अयं न निश्चयः यत् ज्ञानेन विषयीक्रियमाणं वस्तु रजतत्वस्य आश्रयः न वा। तर्हि रजतत्वेन ज्ञायमानं अथच रजतत्वाश्रयत्वेन अनिश्चितं यत् तत् रजताकार इति। रजतत्वेन ज्ञानं तु जातम् परन्तु रजतत्वस्य आश्रयता निश्चिता नास्ति, तर्हि इयमेकावस्था जाता सत्यवाक्यस्थलेऽपि मिथ्यावाक्यस्थलेऽपि यत् वस्तु तु ज्ञायते एकेन रूपेण, परन्तु तद्वस्तु तद्रूपस्य आश्रयः इति न ज्ञायते। तर्हि रजतत्वेन ज्ञायमानत्वे सति रजतत्वाश्रयत्वेन अनिश्चितत्वम्। इदमेव रजताकारस्य अर्थः भवति। परन्तु यदा तज्ज्ञानं corresponds to वस्तुस्थितिः (fact)—यतः मया ज्ञातम् इदं रजतम्, तदनन्तरं रजतं ग्रहीतुं वयं तत्र गतवन्तः, यदि रजतं प्राप्तुमः तदा तद् ज्ञानं corresponds to fact. then रजतत्वेन ज्ञातं रजतत्वाश्रयत्वं च निश्चितं भवति। यदा वयं गच्छामः दृश्यमानस्य रजतस्य समीपे परन्तु यदि रजतं न प्राप्नुमः तदा तज्ज्ञानं does not corresponds to fact. Then that is incorrect knowledge. तर्हि मया इत्थं वक्तुं काम्यते यत् यदा किमपि वस्तु केनचिद्धर्मेण ज्ञायते, परन्तु तस्य धर्मस्य आश्रयत्वं न निश्चीयते—इयम् एकावस्था—अपरावस्था; येन रूपेण वस्तु ज्ञायते तस्य रूपस्य आश्रयः इदं वस्तु इति निश्चयो भवति। तदेवं मन्यते—एकस्य वस्तुनः द्वौ पक्षौ। एकः पक्षः एकेन रूपेण ज्ञायमानत्वे सति तदाश्रयत्वेन अनिश्चितता। अन्यः पक्षः ज्ञायमानेन रूपेण ज्ञायमानस्य रूपस्य आश्रयत्वेन निश्चितता—इति पक्षद्वयं वस्तुनः। तर्हि रजतत्वेन ज्ञायमानत्वे सति रजतत्वाश्रयत्वेन अनिश्चितता या वर्तते सा प्रोपोज़िशन इति। अस्य रजतत्वेन ज्ञायमानत्वे सति तदाश्रयत्वेन निश्चितता या वर्तते, सा वर्तते fact अवस्था। तर्हि वस्तुनः अवस्थाद्वयं वर्तते यथा मया उक्तम्।

अन्यत् श्रूयताम्। पुनः ज्ञायताम्। यदि रङ्गं वयम् 'इदं रजतम्' इति ब्रूमः तर्हि तत् मिथ्यावाक्यम्। यदि रजतं वयम् रजतमिति ब्रूमः, तत् सत्यं वाक्यम्; परन्तु

उभाभ्यामपि वाक्याभ्याम् ज्ञानं एकाकारं जायते—'इदं रजतम्'। परन्तु उभयोरपि स्थलयोः ज्ञानदशायाम् अयं निश्चयो न भवति यत् यद् वयं रजतत्वेन जानीमः तत् वस्तु वस्तुतः रजतत्वस्य आश्रयभूतम् अथवा अनाश्रयभूतम्। एवम् एकावस्था जाता। पुनः कालान्तरे तन्निश्चेतुं यदा प्रयत्नः क्रियते, यदा इदं जानीमः यत् इदं वस्तु ज्ञायमानस्य रजतत्वस्य आश्रयभूतमेव, अथवा इदं वस्तु ज्ञायमानस्य रजतत्वस्य अनाश्रयभूतम् इति यदा निश्चयो भवति तदा तत् वस्तुस्थितौ पर्यवस्यते। तर्हि वस्तुस्थितिः, अस्य अनिश्चितता दशा, ज्ञायमानधर्मेण तदाश्रयत्वेन निश्चितता दशा इति एकस्यैव वस्तुनः अवस्थाद्वयम्। एकावस्था प्रोपोज़िशन-शब्देन वक्तुं शक्या, अपरावस्था फ़ैक्ट (fact) शब्देन वक्तुं शक्या। अनया रीत्या यदि वक्तुं इच्छामः तर्हि किञ्चिद् वक्तुं शक्यते।

अन्यच्च श्रूयताम्। गतदिने शिवजीवनभट्टाचार्येण मां प्रति पृष्टम् यत् यदा नैयायिक-मीमांसकौ परस्परं विवादं कुरुतः तदा मीमांसको वदति 'शब्दः नित्य.,' परन्तु नैयायिकः जानाति 'शब्दः अनित्यः'। यतः नैयायिकस्य विरोधी निश्चयः वर्तते अर्थात् शब्दे अनित्यत्वनिश्चयः वर्तते, अतः शब्दः नित्यः इति वाक्यात् बोधो न भविष्यति। यदि बोधो न भविष्यति तर्हि कथं तं खण्डयितुं सः उद्युक्तो भविष्यति? अतएव मन्तव्यम् यत् तस्मात् वाक्यात् बोधो भविष्यति। परन्तु तद्विषये मया ह्यः उक्तम् यत् नैयायिकस्य 'शब्दः नित्यः' इति वाक्यार्थस्य बोधो न भवति, किन्तु शब्दः नित्यः इति वाक्यार्थस्य यः मीमांसकगतबोधः तस्य बोधस्य एव बोधो भवति; तर्हि ज्ञातस्य मीमांसकगतबोधस्य भ्रमत्वं स्थापयितुं सः प्रयतते। तस्य खण्डनं वर्तते, न तु अर्थखण्डने। परन्तु तादृशवाक्यप्रयोजकीभूतं यत् मीमांसकगतं ज्ञानं तस्य ज्ञानस्य भ्रमत्वप्रतिपादने प्रयासः भवति खण्डनकारस्य नैयायिकस्य, इदं मया गतदिने उक्तम्।

परन्तु तत्र किञ्चित् आलोचयितुं कामयामहे—यन्मया उक्तं तत्समीचीनं न प्रतिभाति। कुत इति चेत्, अर्थम् अज्ञात्वा ज्ञानं न ज्ञातुं शक्यते। घटज्ञानमस्ति तर्हि घटम् अज्ञात्वा घटज्ञानं न ज्ञातुं शक्यते। यथा रक्तो दण्डः तर्हि रक्तत्वम् अज्ञात्वा 'रक्तदण्डः' न ज्ञातुं शक्यते। तर्हि शब्दः नित्यः इति वाक्यार्थम् अज्ञात्वा, 'शब्दः नित्यः' इति वाक्यार्थज्ञानं मीमांसकगतम् न ज्ञातुं शक्यते। विषयनिरूप्यं हि ज्ञानम्, ज्ञानं हि विषयेन बोध्यं भवति, विषयद्वारा ज्ञायते। अतएव यावत् शब्दो नित्यः, इति वाक्यार्थस्य ज्ञानं न भविष्यति, तावत् 'शब्दो नित्यः' इति वाक्यार्थबोधस्य ज्ञानं न भविष्यति। कुतः? यतः बोधे अर्थः विशेषणं भवति विषयतासम्बन्धेन। तर्हि विषयस्य विशेषणज्ञानम् अन्तरा विशिष्टं न ज्ञातुं शक्यते, यथा रक्तत्वज्ञानमन्तरा 'रक्तो दण्डः' न ज्ञातुं शक्यते तथैव वाक्यार्थज्ञानमन्तरा वाक्यार्थबोधो न ज्ञातुं शक्यते, अतः यन्मया उत्तरं गतदिने उक्तम् तत् तु पांसुप्रक्षेपमात्रम् आसीत्।