1) 'चार्वाक' दर्शन

चार्वाकदर्शन हे नास्तिक दर्शन म्हणून प्रसिद्ध आहे. बौद्ध व जैन दर्शनांनाही नास्तिक दर्शने म्हटले जाते. पण ते, ती अवैदिक आहेत किंवा सृष्टिकर्ता ईश्वर मानीत नाहीत, एवढ्या मर्यादित अर्थानेच. चार्वाक मात्र पक्के बंडखोर. ते वेद, ईश्वर, अशरीरी आत्मा, परलोक, पुनर्जन्म, पाप, पुण्य, कर्मफलसिद्धान्त यांपैकी काहीच मानीत नाहीत. इतकेच नव्हे तर प्रत्यक्षाशिवाय, इतर कुठलेच ज्ञानच प्रमाण मानायलाही ते तयार नाहीत. त्यामुळे, वेद वचनप्रामाण्य बिलकूल न मानणारे चार्वाक मत हे नास्तिकतेची परमावधी होय असा सामान्य समज झालेला आहे.

इतर कोणत्याही दर्शनाप्रमाणे चार्वाकमताची उभारणीही त्याच्या प्रमाणविवेचनावर झाली आहे. मानवी ज्ञानास आधार काय? कुठले ज्ञान प्रमाण व कुठले अप्रमाण मानावयाचे हे एकदा ठरले म्हणजे विश्वघटनेसंबंधीचे सिद्धान्त अथवा प्रमेये त्यांच्यातून आपोआप निघू लागतात.

अनुमान हे प्रमाण का नव्हे याची मीमांसा अशी. अनुमान म्हणजे ज्ञाताच्या आधारावर अज्ञाताचा बोध करून देणारी मानसिक क्रिया. हे करताना अनुमान एका विशिष्ट गोष्टीवरून थेट दुसऱ्या विशिष्ट गोष्टीकडे प्रवृत्त होणार नाही. कारण त्या भिन्न होत, एकमेकांहून अलग होत. या गाढवाला चार पाय आहेत या विशिष्ट गोष्टीवरून त्या माणसाला कान किती असावेत या दुसऱ्या विशिष्ट गोष्टीविषयी अनुमान करता येणार नाही. कारण दोहोंत दोघांत काही संबंध नाही, त्यांच्यात कुठलाच धर्म नाही. म्हणून आपणास विशिष्टांऐवजी सामान्यांची कास धरावी लागेल,

४ चार्वाकांचा जडवाद :-

चार्वाकांच्या प्रमाणविषयक वरील भूमिकेतून त्यांचा जडवाद निघतो. किंबहुना देहातिरिक्त आत्मा, पापपुण्यानुसार त्याचे परलोकगमन इत्यादी नाकारण्यासाठी बुद्ध्या त्यांनी प्रत्यक्षाचा एकमेव प्रमाण म्हणून पुरस्कार केला. त्यांच्या जडवादात तीन सिद्धान्त सूचित आहेत.

अ] जडतत्त्ववाद म्हणजे अंतिम सत्य भौतिक आहे असा सिद्धान्त.

आ] स्वभाववाद म्हणजे जगातील, जगातील सर्व घटना जाणीवनिरपेक्ष भौतिक नियमांनुसार म्हणजे सृष्टीच्या स्वभावानुसारच घडतात असे मत, चैतन्य अथवा जाणीव हाही प्रकृतिनियमानुसार घडणारा जडाचा एक विकार आहे.

इ] आत्म्याचे निराकरण म्हणजे चेतन शरीराशिवाय आत्मा नावाचा काही निराळा पदार्थ नाही असे प्रतिपादन.

अ] जडतत्त्ववाद :-

अंतिम सत्य याचा अर्थ जे अखेरपर्यंत टिकून राहते कधी नाश पावत नाही, कोणत्याही परिस्थितीत अबाधित असते ते असा होतो. या दृष्टीने पृथ्वी, जल, तेज आणि वायू ही चार भूते एवढेच काय ते अंतिमतः सत्य पदार्थ अथवा तत्त्वे असे चार्वाक मानतात. या तत्त्वांना जड म्हणावयाचे, ते अशाकरता की ती इंद्रिय-ज्ञानाचे विषय आहेत.

काही थोड्या चार्वाकांनी पंचित आकाश या पाचव्या तत्त्वाला मान्यता दिली आहे पण ते तत्त्व नाकारण्याकडेच अधिक भर आहे, कारण आकाश प्रत्यक्षग्राह्य नाही. शब्दाला म्हणजे ध्वनीला काही तरी आश्रय असला पाहिजे, तो आश्रय म्हणजे आकाश; अशा रीतीने ते केवळ अनुमानग्राह्य आहे. प्रत्यक्ष हे एकच प्रमाण स्वीकारणाऱ्या चार्वाकांनी अनुमेय असलेले आकाशतत्त्व नाकारावे हे स्वाभाविक आहे.

आ] स्वभाववाद :-

या चार तत्त्वांच्या निरनिराळ्या मिश्रणांत विकार घडून येऊन जगातील नाना वस्तू बनलेल्या आहेत. जग उत्पन्न करण्यासाठी अगर जगातील विविध व्यवहार चालू राहण्यासाठी एखाद्या सृष्टिकर्ता ईश्वर मानण्याची गरज नाही. जे जे घडते ते ते त्या त्या वस्तूच्या स्वभावानुसार घडत असते. कोकिळा मधुर आलाप काढते ते तिच्या स्वभावामुळे, मोर पिसारा उभारून नाचतो तेही त्याच्या स्वभावामुळे, ऊस गोड लागतो तो त्याचा स्वभाव आणि लिंब कडू असतो तोही त्याचा स्वभाव. हे घडून आणण्यास कोण्या परमेश्वराची गरज नाही.

परमेश्वराची नसो. पण काही गोष्टी तरी आपण माणसे हेतुपूर्वक घडवून आणतो नाही काय! अमुक एक गोष्ट इष्ट अथवा चांगली म्हणून केली जाते आणि दुसरी एखादी गोष्ट अनिष्ट अथवा वाईट म्हणून टाळली जाते. याचा अर्थ असा होईल की जे जे घडते त्यातील काही गोष्टी माणसाच्या इच्छानिबद्धतेच्या शक्तीमुळे घडतात.

त्या त्या गोष्टींच्या स्वभावामुळे नाही. यास
उत्तर असे की जड द्रव्यांच्या विशिष्ट संयोग
होऊन त्यापासून केवळ त्यांच्या स्वभावामुळे
जाणीव अथवा चैतन्य निर्माण होते.
चैतन्य हे जड जडाहून भिन्न आहे ही गोष्ट
खरी. पण म्हणून काही ते जडाचा विकार नव्हे
असे होत नाही. गूळ, पीठ वगैरे गोष्टीत कैफ
आणण्याचा धर्म नाही. पण त्यापासून मद्य
तयार केले म्हणजे मात्र त्यात काही नवीनच
धर्म तयार होतात. किंवा पान, चुना, कात
यापैकी कुठलीही वस्तू लाल नसताना ही
त्यापासून बनविलेला विडा चघळला म्हणजे
त्यातून लाल रंग निर्माण होतो. यान्
तर्हेने चैतन्य हाही जडाचाच विकार होय,
"भूतेभ्यः चैतन्यम्" हा त्यांचा सिद्धान्त.
काही चार्वाकांनी मात्र असे मानले की,
भूतद्रव्यांच्या ठिकाणी चैतन्य हा धर्म मूलतःच
असतो, नव्याने उत्पन्न होत नाही.
त्या भूतद्रव्यांनी परिणाम पावून देहाकार
धारण केला म्हणजे मुळात असलेल्या
चैतन्याचा फक्त आविष्कार होतो. पण चैतन्य
हा जडाचा विकार मानला अथवा त्याचा
धर्म मानला तरी चैतन्य ही स्वतंत्र वस्तू
नव्हे हा मूळ सिद्धान्त सुटत नाही.
हा सिद्धान्त म्हणजेच जडवादांतर्गत
स्वभाववाद (Naturalism) होय.

३] आत्म्याचे निराकरण :-

या सर्व विचाराचा शेवट
आत्मा नावाचा निराळा पदार्थ नाकारण्याकडे
आहे. जडद्रव्यांचा संघात जो मानवी देह त्याच्या
ठिकाणी चैतन्य हा धर्म उत्पन्न झाला
असता दिसू लागला म्हणजे तो चैतन्यविशिष्ट
देह हाच आत्मा होय.
(१) देहाहून व्यतिरिक्त असा आत्मा म्हणून
कोणी नाही मी स्थूल आहे, उंच आहे,
गोरा आहे इत्यादी जे आपण म्हणतो ते
देहाच्या अपेक्षेनेच. असल्या विशेषणांनी
युक्त असा देह हाच आत्मा.
(२) या देहातून निराळा असा 'मी'
बाह्येंद्रिय अथवा मानसप्रत्यक्षाला विषय
होत नाही. ज्याला म्हटले आहे त्याचा
प्रत्यक्ष होत नाही, म्हणून आत्मा मानायचा
नाही.

देह, इंद्रिये, मन अथवा बुद्धी हाच
आत्मा असा पक्ष घेतल्यावर साहजिकच
निरीक्षकांनी पुढील आक्षेप उपस्थित केले.
(१) माझा देह, माझी इंद्रिये माझे मन, माझी
बुद्धी असे वाक्यप्रयोग आपण नेहमी
करत असतो. देहेंद्रियमनोबुद्धींवर मालकी
सांगणारा हा 'मी'. त्यांच्याहून निराळा
असला पाहिजे.
(२) आपल्यास स्मरण शक्य होते ते काल ज्याने
अनुभविले होते मी आज स्मरतो असे अनुसंधान
असल्यामुळे. एकाने अनुभविले आणि दुसऱ्या कोणी
तरी स्मरले असे होणार नाही. याचा अर्थ असा की,
ज्याला स्मरण होते तो मी नित्य आणि अविकारी मानला पाहिजे

७) कुठल्याही ज्ञानप्रक्रियेत जो एकीभूतपणाने असतो तो देह, इंद्रिये, मन बुद्धी यांहून भिन्न आणि अविकारी असे आत्मतत्त्व मानल्यावाचून उपपन्न होत नाही.

या आक्षेपांतील तथ्य जाणून असावे अथवा नसल्याने किचकट वादाला कंटाळून म्हणा, काही चार्वाकांनी शरीर जिवंत असेपर्यंत त्यात एकरूप अविकारी आत्मा अथवा प्रमातृतत्त्व आहे असे मानण्याची तयारी दाखविली. प्रसिद्ध नैयायिक जयंत हा आपल्या न्यायमंजरी या ग्रंथात या चार्वाकांना 'सुशिक्षित चार्वाक' असे संबोधतो. पण या सुशिक्षित चार्वाकांनी सुद्धा देहपातानंतर तो एक आणि अविकारी आत्मा शिल्लक उरतो या मतास कडकडून विरोध केला. त्यांनी असा युक्तिवाद केला की, कालत्रये ज्ञान सत्य होणारा हा अविकारी आत्मा मृत्यूनंतर जर एक शरीर सोडून दुसऱ्या शरीरात प्रवेश करीत असता तर या जन्मीच्या शैशवातील आठवणी जशा मोठेपणी शिल्लक राहतात तशा पूर्वजन्मीच्या गोष्टी या जन्मी आठवल्या असत्या. ज्या अर्थी जन्मांतरीचे स्मरण नसते, त्या अर्थी जन्मांतरही नसते. देहातिरिक्त अविकारी आत्मा असतो असे मान्य केले तरी मृत्युसमयी तो नष्ट होतो असे म्हटले पाहिजे, कारण तो शिल्लक राहतो असे मानण्यास काही प्रमाण नाही.

२) जैन दर्शन

प्र.१ जैन दर्शनाचे जीव व अजीव स्पष्ट करा.

चार्वाक दर्शनाप्रमाणेच जैन दर्शनही अवैदिक आहे. एवढेच नव्हे तर त्यांची परंपरा वेदपूर्वकालापासूनची आहे असे जैनांचे म्हणणे आहे. ते खरे असो वा नसो एवढे मात्र निश्चित की, फार प्राचीन कालापासून या देशात यज्ञयाग करून देवतांच्या कृपाप्रसादाने अभ्युदय मिळवू पाहणारी जशी एक वैदिक परंपरा होती, तशी शरीरक्लेशावर भर देऊन स्वतःच्या तपोबलावर निःश्रेयस साधू पाहणारी दुसरी एक श्रमण परंपरा होती. जैन आणि बौद्ध दर्शने या श्रमणपरंपरेतील होत.

वर्धमान महावीर हे उत्तर बिहारातील कुंडपूर या ठिकाणी ख्रिस्तपूर्व ५९९ या वर्षी एका राजकुलात जन्मले. जैन धर्माचे ते चोविसावे आणि शेवटचे तीर्थंकर होत. तीर्थंकर म्हणजे मार्ग दाखविणारा, भवसागरातून तरून जाण्यास मदत करणारा. त्यांच्या आधी २५० वर्षे पार्श्वनाथ हे तेविसावे तीर्थंकर होऊन गेले. पार्श्वनाथ ही व्यक्ती इतिहासास अवगत आहे. या शिवाय पहिले तीर्थंकर ऋषभदेव हे फार प्राचीन काळी होऊन गेले असे मानले पाहिजे आणि तेही दुसरे तीर्थंकर धर्माच्या तत्त्वाची उकल करून मार्ग दाखविणारे धर्मसंस्थापक नव्हेत.

वस्तुमीमांसा (metaphysics) :-

या अनेकान्तात्मक वस्तूच्या स्वरूपासंबंधी जैनांचे काय मत आहे ते आता पाहू. मूळ भूमिका अनेकान्तवादाची असल्याने काही गोष्टी आपोआप ठरतात.

(1) सद्वस्तू (Reality) एकच आहे, अद्वितीय आहे हा एकतत्त्ववाद (monism) अनेकान्तवादास मंजूर नाही. सद्वस्तू (Reality) विविध प्रकारची आहे आणि प्रत्येक प्रकारातील एक व्यक्ती दुसऱ्या व्यक्तीहून भिन्न आहे असा अनेकतत्त्ववाद (Pluralism) जैन दर्शनास अभिप्रेत आहे.

(2) तसेच ज्ञेय पदार्थ ज्ञानाहून भिन्न नाही जाणीवेवर (consciousness) प्रत्येक पदार्थाची प्रतिष्ठा अवलंबून आहे असे सांगणारा चिद्वाद (Idealism) जैनमतात बसत नाही. ज्ञान आणि ज्ञानाचे विषय होणारे पदार्थ यांचे अस्तित्व एकमेकांवर अवलंबून नाही. पदार्थांना ज्ञानाहीच्या निरपेक्ष अस्तित्व असू शकते असे सांगणारा वास्तववाद (Realism) जैन दर्शनास संमत आहे.

जैनांची वस्तुमीमांसा समजून घेण्यासाठी,

(1) जीव व अजीव ही दोन विभागांत त्यांनी केलेली रचना किंवा

(2) सत् द्रव्यांच्या परिभाषेत त्यांनी केलेली व्यवस्था अथवा

(3) त्यांनी सांगितलेली सात तत्त्वे किंवा

(4) त्यांनी विवेचन केलेले नऊ पदार्थ ही विभाजने प्रस्तुत आहेत. जीव व अजीव यापासून सुरुवात करू. गुण आणि पर्याय यांनी युक्त असे जे द्रव्यपदार्थ अथवा सद्वस्तू ती प्रथम जीव आणि अजीव या दोन तत्त्वांत विभागून त्यांच्या आणखी प्रकार आणि उपप्रकार केलेले आहेत. पुढील आराखड्यात केवळ अजीवाचे प्रकार दाखविले आहेत.

सत् (= द्रव्य)
- (1) जीव
- अजीव
  - (a) पुद्गल
    - स्थूल
    - सूक्ष्म
  - (b) धर्म
  - (c) अधर्म
  - (d) आकाश
    - लोकाकाश
    - अलोकाकाश
  - (e) काल

जीव आणि अजीव हे वर्गीकरण ज्ञाता आणि ज्ञेय, दृक आणि दृश्य किंवा जाणीव आणि जाणीवेचे विषय होणारे सर्व पदार्थ अशा ज्ञानमीमांसेच्या (epistemological) पद्धतीने केलेले नाही. ते सर्वस्वी विषयगत (objective) वर्गीकरण आहे. अनुभवजगतात जितक्या म्हणून वस्तू अथवा द्रव्यपदार्थ आहेत त्या जीव अथवा अजीव यापैकी कुठल्या तरी विभागात पडतात.

जीव म्हणजे प्राणित असणारी द्रव्ये व अजीव म्हणजे प्राणित नसणारी द्रव्ये.

जीव आणि अजीव ही दोन्हीही द्रव्ये होत म्हणजे, ती गुण आणि पर्याय यांनी युक्त आहेत. ज्ञान अथवा चालीत हा जीवाचा स्वभाव अथवा लक्षण होय. जे प्राणीरहित ते अजीव. अजीव द्रव्यांचे (1) पुद्गल (2) धर्म (3) अधर्म (4) आकाश व (5) काल

असे पाच प्रकार केलेले आहेत. ही पाच अजीव द्रव्ये व जीव, मिळून द्रव्यांचे सहा प्रकार जैनांच्या वस्तूमीमांसे (मेटॅफिजिक्स) मध्ये मानलेले आहेत.

निगोद :- वरील प्रकारच्या जीवांशिवाय निगोद नावाचा आणखी एक अतिशय सूक्ष्म असा जीवप्रकार मानला आहे. त्याला कुठलेच इंद्रिय नसते. असल्या अनेक जीवांचे मिळून स्वरूप आणि पोषण एकवस्तू होत असते. त्यांपैकी जेव्हा काही मुक्त होऊन जातात तेव्हा

(1) पुद्गल :-

जीव द्रव्यानंतर अजीव द्रव्याचा विचार करताना पुद्गल हे पहिले अजीव द्रव्य होय. त्याच्या लहानमोठ्या संघातांनी जगातील निरनिराळे अचेतन पदार्थ बनलेले आहेत त्या अणूंना पुद्गल म्हणतात. 'पूर्यन्ते' व 'गलन्ते' अशी त्या शब्दाची व्युत्पत्ती आहे. त्याचा अर्थ 'एकसारखी ज्यांची बनण्याची सुरू आहे व त्यांच्यात नेहमी घडामोडी सुरू आहे' ते असा होतो.

(2) धर्म व अधर्म :-

धर्म आणि अधर्म यांचे नेहमीचे म्हणजे 'सदाचार' व 'दुराचार' 'कर्तव्य' आणि 'अकर्तव्य' इत्यादी अर्थ येथे विवक्षित नाहीत. ही दोन्ही क्रियाहीन व अमूर्त द्रव्ये आहेत आणि त्यांचे साक्षात ज्ञान केवलीना आणि मुक्त जीवालाच होते. ही द्रव्ये सर्व लोकाकाश भरून टाकतात. लोकाकाशाच्या पलीकडे अलोकाकाश आहे. तेथे धर्मही नाही व अधर्मही नाही. नुसती पोकळी आहे.

(4) आकाश :-

आकाश हे चौथे अजीव द्रव्य होय. ते प्रदेशांचे बनलेले आहे. एका पुद्गल परमाणूमुळे जेवढा अवकाश निर्माण होतो तेवढ्यास एक प्रदेश म्हणावयाचे. इतर द्रव्य पदार्थांना अवकाश करून देणे त्यांच्या अवगाहनास सहायभूत होणे हे आकाशाचे कार्य. आकाशाचे लोकाकाश आणि त्याच्यावर अलोकाश असे दोन भाग मानले आहेत. अलोकाकाशात काहीच नाही. ती नुसती अखंड पोकळी आहे.

जीव, पुद्गल, धर्म, अधर्म व आकाश अशी जी पाच द्रव्ये आतापर्यंत सांगितली ती अस्तिकाय होत. पंचास्तिकाय हे नामाभिधान प्रसिद्ध आहे.

आस्तिकाय म्हणजे अर्थ जे अस्तित्वात आहे व शरीरप्रमाणे जे अनेक प्रदेशांत राहते ते, असा दिलेला आहे.

(५) काल :-

काल हे सहावे द्रव्य अस्तिकाय नाही. कारण त्याचे अणू एकमेकांना चिकटून त्यांच्या शरीरप्रमाणे अनेक प्रदेशांत राहणारा संघात बनत नाही. रत्नराशीतील प्रत्येक रत्नाप्रमाणे कालाचे अणू एकमेकांपासून विभिन्न राहतात. या उपमेचा अर्थ एवढाच असावा की, इतर द्रव्यांना लांबी, रुंदी, उंची अशा अनेक मिती

५] सांख्य दर्शन

५.१ सांख्यप्रणीत सृष्टीची उत्क्रांती आणि आधुनिक उत्क्रांतिवाद :-

या संदर्भात आणखी एका गोष्टीचे विवेचन केले पाहिजे. नेहमी असे म्हटले जाते की, प्रकृतीची [illegible] क्रमाक्रमाने उत्क्रांती होत होत अखेर त्यातून स्थूल भौतिक विश्वाची उत्पत्ती होते. उत्क्रांती हा शब्द आधुनिक काळात एका विशिष्ट अर्थाने वापरला जातो. तो अर्थ मुख्यतः डार्विनने जीवसृष्टीचा विकास कसकसा होत गेला हे सांगण्याकरिता जो सिद्धान्त सांगितला त्याला चिकटला आहे. तो सिद्धान्त असा : कोणत्याही प्राण्याची संतती ज्याप्रमाणे आपल्या पितरांशी सदृश असते, त्याप्रमाणे ती किंचित विसदृशही असते. शिवाय, एकाच मातापित्यांच्या अनेक अपत्यांपैकी प्रत्येक दुसऱ्याहून थोडे तरी भिन्न असतेच. अपत्यांची पितरांशी विसदृशता किंवा प्रत्येक अपत्याची इतर अपत्यांपासून भिन्नता का असावी याचे डार्विन काही कारण देत नाही. यदृच्छेने घडणारे फरक (chance variations) असेच नामाभिधान तो त्यांना देतो. जीवसृष्टीच्या प्रत्येक घटकास जिवंत राहण्यासाठी परिस्थितीशी सतत झगडा द्यावा लागतो. ज्या अपत्यांतील फरक परिस्थितीशी टक्कर देण्यास अधिक योग्य असतात तीच अपत्ये जीवनसंग्रामात टिकून राहतात व पुढची पिढी त्यांच्यापासूनच निर्माण होते. ती अर्थात बऱ्याचशी त्यांना सदृश असते.

अशा रीतीने जे जे फरक जीवनधारणेस अनुकूल असतात, ते ते स्थिर होऊन एका पिढीपासून दुसरीकडे संक्रान्त होत जातात. शरीरसृष्टीच्या या उत्क्रान्तीचे स्थूल स्वरूप असे : जे आधी एकरूप असते, ते अनेकरूप होते; जे एकावयवी असते ते अनेकावयवी होते व या अनेक अवयवांत परस्परावलंबित्व वाढते.

उत्क्रांतीचा हा अर्थ लक्षात घेतला तर सांख्यांनी सांगितलेल्या सृष्टिप्रक्रियेस उत्क्रांती हे नाव यथार्थ होणार नाही. कारण त्यांच्या प्रक्रियेत बुद्धी, अहंकार, मन इत्यादी आधी येणारी तत्त्वे मागाहून येणाऱ्या पृथ्वी, जल इत्यादी तत्त्वांहून अधिक सूक्ष्म व अधिक व्यामिश्र (complex) आहेत. ही प्रक्रिया उत्कृष्टाकडून निकृष्टाकडे जाणारी आहे. पण उत्क्रान्तिवादाचा अर्थ निकृष्टाकडून उत्कृष्टाकडे जाणे असा सरसकट घेतला जातो. त्यामुळे जीवशास्त्रात उत्क्रांती हा शब्द ज्या अर्थाने वापरतात, त्या अर्थाने प्रकृतिपरिणामास तो लावता येणार नाही. आणखी एक मुद्दा लक्षात घेण्यासारखा आहे. जीवशास्त्रात जी प्राण्यांची उत्क्रांती वर्णिलेली असते, ती परिस्थितीशी झगडा देऊन होत असते. पण प्रकृतीच्या बाबतीत तिच्याहून अन्य काही परिस्थिती नसते. याही कारणामुळे नेहमीच्या अर्थाने उत्क्रांती हा शब्द सांख्यांच्या सृष्टिप्रक्रियेस लावता येणार नाही.

5] न्याय - वैशेषिक - दर्शन

वैशेषिकांच्या मते या सृष्टीमध्ये एकंदर सात पदार्थ मौलिकत्त्वाने सत्य आहेत

(1) द्रव्य (Substance)
(2) गुण (Quality)
(3) कर्म (Action)
(4) अभाव (Non-existence) ह्या सात पदार्थांपैकी पहिले 6 पदार्थ प्राचीन वैशेषिकांनी मानले असून अभावनामक सातवा पदार्थ अर्वाचीन वैशेषिकांनी मानलेला आहे. आपण या पदार्थांचे स्वरूप काय आहे ते पाहू.

(2) द्रव्य :-

द्रव्यांचे एकंदर 9 प्रकार पडतात. पृथ्वी, आप, तेज, वायु ही चार द्रव्ये परमाणुरूप (Atomic) आहेत. तसेच मन नावाचे नववे द्रव्यसुद्धा परमाणुरूपच आहे. उरलेली आकाश, काळ, दिक्, आत्मा ही चार द्रव्ये मात्र परमाणुरूप नसून सर्वव्यापक (All pervading) व अपरिमित (infinite) आहेत.

परमाणुवाद (Atomic Theory) :-

जैन दर्शनाप्रमाणे वैशेषिक दर्शनानेही इंद्रियगम्य व सावयव पदार्थांची उत्पत्ती नित्यस्वरूप (eternal) अशा परमाणूपासून झालेली आहे असे म्हटले आहे तरी पण दोन्ही दर्शनांच्या परमाणूंचे स्वरूप एक नसल्याचे दिसून येते.

प्रत्येक परमाणू स्पर्श रूप, गंध व रस या चारही गुणांनी युक्त आहे असे जैन दर्शन प्रतिपादन करते, तर या चार गुणांच्या आधारावरच वैशेषिक दर्शनाने परमाणूंचे एकंदर चार प्रकार पाडून त्यापैकी प्रत्येक प्रकारच्या परमाणूंचा एक एक विशेष गुण मानला आहे. वायूपरमाणू, तेजपरमाणू, आपपरमाणू आणि गंधपरमाणू असे परमाणूचे गुणश: चार प्रकार असून त्यापैकी वायू परमाणू फक्त स्पर्श नामक गुणानेच युक्त आहेत. स्पर्श हा त्यांचा विशेष गुण आहे. तेजपरमाणू स्पर्श व रूप अशा दोन गुणांनी युक्त आहेत. पण रूप हा त्यांचा विशेष गुण आहे. आप परमाणू स्पर्श, रूप व रस या तीन गुणांनी युक्त आहेत. पण रस हा त्यांचा वैशिष्ट्यपूर्ण विशेष गुण होय आणि गंध परमाणू स्पर्श, रूप, रस व गंध या चार गुणांनी युक्त आहेत. पण गंध हा त्यांचा विशेष गुण होय. हे चारही प्रकारचे परमाणू संख्येने अगणित आहेत.

आकाश :-

आकाश हे नित्य पाचवे द्रव्य होय. या नित्य द्रव्याचे अस्तित्व पुढील कारणासाठी मानावे लागते. परमाणू हे गतिशील असल्यामुळे त्यांची, कुठे न कुठे तरी, परिमाणांशिवाय आणि परिमाणहीन आहेत.

मात्र त्यांच्यापासून परिमाणयुक्त पदार्थ निर्माण होतात हे आपण तर पाहिलेच आहे. आता हे परमाणू परस्परांना चिकटून राहिले तर त्यांच्यापासून परिमित वा परिमाणयुक्त असा पदार्थ मात्र होणार नाही. फक्त परमाणू परस्परसंबंधात नसूनही त्यांच्यामध्ये अवकाश असतो. या अवकाशामुळेच त्या परमाणूंमध्ये संबंध शक्य होतो. गतिशील परमाणूंच्या या संबंधाला आश्रयभूत ठरत असल्याने ते स्वत: निरवयव आणि अपरिमित म्हणजे सर्वव्यापक असले पाहिजे.

काळ :-

काल हे सहावे नित्य द्रव्य होय. निरनिराळी उत्पत्ती, स्थिती, लय आदि क्रिया दिसून येतात. त्या क्रियांचे काळ मापक द्रव्य होय. भूत, भविष्य व वर्तमान या कल्पनांचा प्रत्यय काळामुळे शक्य होतो. काळ हे द्रव्यसुद्धा सर्वव्यापकच मानावे लागते. कारण कालाचा प्रभाव कालीकरूपाने सर्वच वस्तूमात्रांवर दिसून येतो.

दिक् :-

हे सातवे द्रव्य आकाश व काल नामक द्रव्यांप्रमाणेच नित्य आणि सर्वव्यापक आहे. या दिक् नामक द्रव्यामुळेच दूर वा जवळ, पूर्वेला किंवा पश्चिमेला, वर किंवा खाली वा नव्हे अशा कल्पनांचा प्रत्यय येतो. ज्ञानरूप पदार्थांमध्ये दिशांची जी निश्चिती करणारी शक्ती म्हणजे दिक् नामक द्रव्य होय, हे सिद्ध होते.

शंका :-

ज्ञान हा गुण शरीराचाच का मानू नये?

उत्तर :- वर ज्या सात द्रव्ये आपण पाहिलेली आहेत त्यांपैकी एकाही द्रव्याच्या ठायी ज्ञान हा गुण प्रतीत होत नाही. शरीर हे त्या सातही द्रव्यांचे कार्य होय. म्हणून कार्यकारणनियमानुसार हा गुण शरीराचा मानता येत नाही. म्हणून आत्मा नामक आठवे द्रव्य मानून त्याचा हा गुण आहे असे मानावे लागते. तिसरा मुद्दा असा की जीवनक्रिया, मनाची गती, एका इंद्रियाच्या संचालनाने दुसऱ्या इंद्रियाची क्रिया सुरू होणे (उदा. चिंच पाहिल्याबरोबर तोंडाला पाणी सुटणे), सुख : दुःख, इच्छा, द्वेष, प्रयत्न ह्यांची जाणीव ह्या सर्व गोष्टींचे स्पष्टीकरण पहिल्या सात द्रव्यांनी सिद्ध होत नाही. म्हणून आत्मा नामक हे आठवे द्रव्य मानणे भाग पडते.

मन :-

हे नववे द्रव्य म्हणजे शेवटचे द्रव्य होय. त्याची सिद्धता खालीलप्रमाणे दाखविता येते: (२) आत्मा सर्वव्यापक म्हणून सिद्ध केलाय आहे. अशा सर्वव्यापक आत्म्याचा सर्व इंद्रियांशी व त्याद्वारे विषयांशी संबंध येतो. तरीपण आपल्याला सर्व विषयांचे ज्ञान एकदम म्हणजे युगपत (Immediate) होत नाही. यावरून सर्वव्यापक आत्म्याचा विशेष संबंध जोडणारे कोणते तरी द्रव्य असले पाहिजे असे मानावे लागते. ते द्रव्य जिथे, जेव्हा व ज्या विषयासंबंधात उपस्थित असेल तिथेच, तेव्हाच आणि त्या विषयासंबंधातच आपल्याला ज्ञान होते आणि ते अनुपस्थित असल्यास आपल्याला ज्ञान होत नाही. आत्म्याचा इंद्रियांशी हा विशेष संबंध जोडणारे हे द्रव्य त्यालाच वैशेषिकांनी मन म्हणून संबोधले आहे. या मनाच्या विशेष संबंधामुळेच आपल्याला ज्ञानामध्ये क्रम दिसतो.

मन हे नित्य आहे. कारण ते निरवयव असल्यामुळे दुसऱ्या कोणत्यातरी द्रव्यापासून ते बनलेले नाही. मात्र वर सांगितल्याप्रमाणे अणुरूप आहे, सर्वव्यापक नाही. जर ते सर्वव्यापक असते तर मन व आत्मा ह्यांच्यात काहीही फरक राहिला नसता आणि त्यामुळे विशेषरूप पदार्थाशी सर्वव्यापक आत्म्याचा संबंध सिद्ध करण्यासाठी मनाशिवाय अन्य द्रव्य मानावे लागले असते.

(२) गुण :-

आतापर्यंत आपण द्रव्य नावाच्या एका पदार्थाचा परिचय करून घेतला, आता गुण नावाच्या दुसऱ्या पदार्थाचा विचार करू. जो पदार्थ द्रव्याश्रित असतो, ज्याच्यामध्ये पुन्हा गुण वा कर्म प्रतीत होत नाहीत, त्या पदार्थाला 'गुण' म्हणून संबोधिले आहे.

गुण हा द्रव्याचा निष्क्रीय धर्म होय. गुण द्रव्याधिनाथ शुद्ध स्वतंत्र नसल्यामुळे म्हणजे परिमित असल्यामुळे त्याला गुण असे म्हणतात. 'गुण' या शब्दाचा अर्थच मुळी पराश्रित व प्राचीनांनी म्हणजे गौण वा दुय्यम असा आहे. म्हणूनच गुण नामक पदार्थ द्रव्यासारख्या कोणत्याही वस्तूचे किंवा कार्याचे उपादान वा समवायी कारण बनू शकत नाही. तो फक्त असमवायी कारण म्हणून कार्यनिर्मितीत नेहमी सहाय्यक ठरू शकतो. अशा रीतीने गुण स्वतः निष्क्रिय पदार्थ असल्यामुळे गुणांमध्ये गती वा कर्म प्रतीत होऊ शकत नाही.

③ कर्म :-

कर्म हा तिसरा पदार्थ होय. द्रव्यात जे गतिशील धर्म असतात त्यांनाच कर्म ही संज्ञा दिलेली आहे. कर्माच्या या गतिशील स्वभावामुळेच द्रव्यांचे स्थानांतर, संयोग व विभाजन शक्य ठरतात. कर्माला कोणताही गुण नसतो. कारण कर्म स्वतःच द्रव्याश्रित असते. कर्म ज्या द्रव्याच्या आश्रय करून असते ते मूर्त द्रव्य म्हणजे पृथ्वी, आप, तेज, वायू आणि मन ह्यापैकी कोणतेतरी असते. आकाश, काल, दिक् आणि आत्मा ह्यासारख्या सर्वव्यापक द्रव्यांमध्ये कर्म किंवा गति अभावरूपच असते. कारण ही द्रव्ये स्वतः सर्वव्यापक असल्यामुळे त्यांच्या स्थानांतराचा प्रश्नच उद्भवत नाही.

④ सामान्य :-

एकाच प्रकारच्या अनेक वस्तूमध्ये समान धर्म प्रतीत होत असल्यामुळे त्या त्या सर्व वस्तू एकाच नावाने ओळखल्या जातात. राम, कृष्ण, हरी या भिन्न भिन्न व्यक्तीमध्ये कोणतातरी समान धर्म आढळत असल्यामुळेच आपण त्यांना 'मनुष्य' म्हणून संबोधतो. हीच गोष्ट सर्व जातीवाचक शब्दांना पण लागू आहे. अशा रीतीने भिन्न भिन्न व्यक्ती एकाच जातीमध्ये ज्या पदार्थामुळे समाविष्ट केल्या जातात व एकाच नावाने ओळखल्या जातात त्या पदार्थाला वैशेषिकांनी 'सामान्य' ही संज्ञा दिलेली असून पाश्चात्य दर्शनिकांनी त्याला (Universal) म्हटले आहे. या सामान्य-नामक पदार्थाच्या स्वरूपाबाबत भिन्न भिन्न मते दिसून येतात.

⑤ विशेष :-

एक द्रव्य दुसऱ्या द्रव्यापासून ज्याच्या आधारावर पृथक ओळखले जाते, त्याला विशेष असे म्हणतात. पाश्चात्य दर्शनकारांनी विशेषाला (Particular) म्हटले आहे. या विशेषनामक पदार्थामुळेच एक आत्मा दुसऱ्या आत्म्यापासून, एक परमाणू दुसऱ्या परमाणूपासून पृथकपणाने ओळखला जातो.

(6) समवाय :-

एका वस्तूचा दुसऱ्या वस्तूशी संबंध येतो. हा संबंध नित्य वा अनित्य असा कोणताही असू शकतो. पुस्तक व टेबल ह्यांचा संबंध अनित्य स्वरूपाचा आहे. द्रव्य आणि गुण ह्यांचा संबंध नित्य स्वरूपाचा आहे. वैशेषिकांनी अनित्य संबंधाला संयोगसंबंध व नित्य संबंधाला समवाय संबंध म्हटले आहे. जेव्हा दोन पदार्थांपैकी कोणतातरी एक पदार्थ दुसऱ्या पदार्थाच्या आश्रयाने नेहमीच राहतो तेव्हा त्या दोन पदार्थांना "अयुतसिद्ध" असे म्हणतात. अवयव - अवयवी, गुण - गुणी, क्रिया - क्रियावान, जाती - व्यक्ती, विशेष - नित्यद्रव्य हे अयुतसिद्ध पदार्थ होत आणि त्यांच्यात समवाय संबंध असतो.

(7) अभाव :-

अभाव हा वैशेषिकांचा सातवा पदार्थ आहे. उपरोक्त सहा पदार्थांपैकी एकाही पदार्थामध्ये याचा समावेश होऊ शकत नसल्यामुळे याला स्वतंत्र असा सातवा पदार्थ वैशेषिकांनी मानलेला आहे. रात्री सूर्याचा वा दिवसा ताऱ्यांचा अभाव आपल्याला स्पष्ट जाणवतो आणि आपल्या बोलण्यातसुद्धा वस्तूच्या अनुपस्थितीचा वा अभावाचा आपण स्पष्ट उल्लेख करतो. म्हणून वैशेषिकांनी अभाव हा एक पदार्थ म्हणून मानला आहे.

अध्यात्मशास्त्र :-

सांख्यदर्शन पुरुष व प्रकृती ह्या दोन तत्वांच्या आधारावर जगाची निर्मिती करू पाहते, सांख्यांच्या मते ही दोन तत्वे या व्यक्त जगाच्या निर्मितीमागे आहेत. म्हणून सांख्य 'द्वैतवादी' ठरतात. त्यापैकी प्रकृतीच वास्तविक या भौतिक जगाचे खरे उत्पत्तीस्थान वा उपादानकारण होय. ती क्रियाशील आहे पण अचेतन वा जड आहे. पुरुष चेतन आहे पण निष्क्रिय आहे. अशा ह्या परस्परविरोधी तत्वांच्या संयोगातून दृश्य जग आकारास येते. असे एकंदर सांख्यदर्शनाचे सार आहे. प्रथम प्रकृतीचे स्वरूप काय आहे ते पाहू.

प्रकृती :- प्रकृतीचे अस्तित्व :-

सांख्यांचा सत्कार्यवाद मान्य केल्याबरोबर या व्यक्त सृष्टीचा जन्म शून्यातून, तसेच अभावातून झाला हे मत आपोआपच सदोष ठरते व ही सृष्टी ज्याअर्थी भावरूप आहे त्याअर्थी तिची निर्मितीसुद्धा कोणत्या तरी भावरूप पदार्थापासूनच झालेली असली पाहिजे हे मत स्वीकारणे भाग पडते. सांख्यांनी सृष्टीच्या मूळ उपादानकारणाचे अस्तित्व सिद्ध करण्याकरिता सत्कार्यवाद तर प्रतिपादित केलाच पण त्याशिवाय त्यांनी इतर पाच आधार 'सांख्यकारिका' ग्रंथातील पंधराव्या कारिकेत दिलेत.

या मूळ उपादानकारणालाच सांख्य प्रकृती म्हणून संबोधितात. प्रकृतीचा अर्थच "मूलके" असा आहे. प्रथम पंधराव्या कारिकेच्या अर्थ पाहू आणि मग त्या पाच आधारांच्या स्पष्टीकरणाकडे वळू.

"भेदानां परिमाणात् समन्वयात शक्तित: प्रवृत्तेश्च।
कारणकार्यविभागात् अविभागात वैश्वरूपस्य"

अर्थ :-

① "जगातील निरनिराळ्या वस्तू परिमित वा मर्यादित आहेत; त्या व्यक्त वस्तूंचे आपसात साम्य आहे. व्यक्त वस्तूत असलेली प्रवृत्ती, गतिशीलता ही कारणात पण असली पाहिजेत. कार्य व कारण ह्यांत फारसा भेद नसतोच आणि सर्व विश्व हे एक आहे. हे पाच आधार वास्तविक सत्कार्यवादाचेच पाच परिणाम होत.

प्रकृतीचे स्वरूप :-

या व्यक्त जगाचे उपादानकारण म्हणून सिद्ध करण्याकरिता आपण ह्या पाच आधारांचा अवलंब केला आहे त्या पाच आधारांवरून प्रकृतीचे स्वरूपही वास्तविक सिद्ध झालेले आहे.

आधार क्रमांक २ मध्ये म्हटल्याप्रमाणे या जगातील प्रत्येक पदार्थ सत्व, रज व तम ह्या तीन गुणांनी युक्त असल्याचे प्रतीत होते.

त्यावरून आपण प्रकृतीची त्रिगुणात्मकता सिद्ध केलेली आहे. अर्थात प्रकृतीमध्ये दिसून येणारे हे तीन गुण न्यायवैशेषिकांच्या 'गुण' या पदार्थाच्या अर्थाने स्वीकारणे चूक आहे. कारण सांख्यवादी गुण आणि गुणी त्यांच्यामध्ये भेद मानीत नाहीत. त्यांच्यामध्ये तादात्म्य संबंध पाहतात. त्यामुळे सांख्यदर्शनामध्ये सत्व, रज, तम हे तीन गुण गुणरूप नसून नाहीत तर द्रव्यरूप ठरतात. उलट न्यायवैशेषिकांच्या दृष्टीने गुणरूप मानावे लागतात. दुसऱ्या शब्दांत, सांख्यमतानुसार हे तीन गुण प्रकृतीचे गुण नसून घटक (Constituents) आहेत.

तात्पर्य, प्रकृती ① त्रिगुणात्मक आहे
② सक्रिय वा गतिशील आहे.
③ व्यक्त जगाचे एक सामान्य कारण आहे.
④ अंतिम, अग्राह्य, सर्वव्यापक, स्वतंत्र, नित्य अशी आहे.
⑤ अव्यक्त आहे
⑥ अचेतन वा जड आहे.
⑦ अविवेकी आहे आणि
⑧ विषयरूप आहे, विषयरूप आहे.

पुरुष :-

पुरुषाचे अस्तित्व :- सांख्यांनी मानलेले दुसरे तत्व पुरुष हे होय. पुरुषाचे अस्तित्वसुद्धा अनुमानप्रमाणाने सिद्ध केलेले आहे. 'सांख्यकारिका' ग्रंथाच्या १७ व्या कारिकेमध्ये ईश्वरकृष्णाने चार आधार दिलेले आहेत.

पुरुषाचे स्वरूप :-

ज्याप्रमाणे प्रकृतीचे अस्तित्व सिद्ध करणाऱ्या पुराव्यांमध्येच आपल्याला प्रकृतीचे स्वरूप स्पष्ट करणारी काही लक्षणे प्राप्त झालीत त्याचप्रमाणे पुरुषाचे अस्तित्व सिद्ध करतानासुद्धा पुरुषाचे स्वरूप सूचित करणारी काही लक्षणे दिसून येतात.

संघात पदार्थत्वात् या पहिल्या पुराव्यामध्ये पुरुष संघातरूप नाही. अनयत्नयुक्त नाही हे स्पष्ट झाले आहे. त्यावरूनच पुरुष असंघातरूप नसल्यामुळे आणि संघातरूप पदार्थ पदार्थ (दुसऱ्याकरिता) असल्यामुळे प्रकृती व तिचे विकृत पदार्थ हे सर्व पुरुषाकरिता म्हणून सिद्ध झालेत. पुरुष त्यांच्याकरिता सिद्ध झाला नाही. याचा अर्थ असा की पुरुषाला स्वतःचे मूल्य आहे. आंतरिक मूल्य आहे तो मूल्य आहे. आंतरिक मूल्य आहे तो साध्यरूप (End-in himself) आहे. उलट प्रकृती पदार्थ असल्यामुळे तिला साधनरूप मूल्य आहे.

दुसऱ्या पुराव्यामध्ये पुरुष त्रिगुणांच्या विपरीत त्रिगुणादी विपर्ययात म्हणून सिद्ध झालेला आहे. पुरुषाच्या त्रिगुणातीतपणाचेच त्याच्या दुसरा धर्म विद्रूपण होता जो जो पदार्थ त्रिगुणात्मक आहे तो तो पदार्थ ज्ञेय आहे. ज्ञानाचा विषय आहे हे आपण प्रकृतीचे अस्तित्व व स्वरूप सिद्ध करीत असतानाच पाहिले आहे.

याचा अर्थ असा की पुरुष त्रिगुणात्मक नसल्यामुळे तो प्रसवधर्मी नाही आणि म्हणून कार्याला वा परिणामाला उत्पन्न करणारा सुद्धा ठरत नाही म्हणजे तो कार्यकारणसंबंध रहित असा आहे, तसेच कार्यकारणसंबंधरहित आणि निष्क्रीय असल्यामुळे त्याच्या मूळ स्वरूपात बदल होऊ शकत नाही. म्हणून पुरुष मुळात अव्यक्त असल्यामुळे ती नेहमी करिताच अव्यक्त राहणारा आहे आणि त्रिगुणांच्या उलट असल्यामुळे व त्रिगुण अचेतन असल्यामुळे ती चेतन आहे.

तिसऱ्या पुराव्यात म्हटल्याप्रमाणे पुरुष हा अनुभवरूप नाही तर अनुभवांचा अधिष्ठाता आहे. अधिष्ठानरूप आहे. शिवाय क्रियांचे कर्तेपण प्रकृतीकडे असल्यामुळे पुरुष कर्ता ठरत नाही केवळ साक्षी ठरतो, ज्ञाता ठरतो. चव

चवथ्या पुराव्यातून पुरुष भोक्ता आहे हे सिद्ध होते. म्हणजे पुरुषाचे भोक्तेपण विद्रूपण होते यावर असा आक्षेप घेतला जातो की पुरुष जर कर्ता नाही तर मग तो भोक्ता कसा असला जाऊ शकतो? यावर सांख्यांचे म्हणणे असे की अज्ञानामुळे पुरुष स्वतःला कर्ता समजतो आणि अज्ञानामुळे आलेल्या कर्तेपणातूनच त्याचा भोक्तृत्वभाव आपोआपच निर्माण होतो. शिवाय प्रकृती ही जर भोग्य असेल तर पुरुषाला भोक्ता म्हणणे आपोआपच निश्चित होते.

Page No.
Date

कैवल्यार्थ प्रवृत्ती हे पुरुषाचे महत्वाचे लक्षण आहे. अज्ञानामुळे का होईना पण पुरुषाला सुखदुःखाचा भोग घडतो. साहजिकच दुःखाची इच्छा कुणीही जाणीव असलेला जीव जसा करू शकत नाही. तसाच पुरुषसुद्धा दुःखाची इच्छा करणारा असा नाही. उलट त्याची धडपड त्या दुःख भोगापासून निवृत्त होण्याचीच असते. म्हणून कैवल्याची प्रवृत्ती असणे हे पुरुषाचे महत्वपूर्ण लक्षण ठरते.

तात्पर्य : पुरुष (१) संघातरूप नाही अवयवयुक्त नाही (२) पदार्थ नाही स्वार्थ आहे.
(३) त्रिगुणात्मक नाही त्रिगुणातीत आहे.
(४) ज्ञेय नाही, ज्ञाता आहे
(५) कार्यकारणसंबंधरहित आहे.
(६) अप्रसवधर्मी आहे
(७) निष्क्रीय आहे
(८) द्रष्टा आहे
(९) अकर्ता आहे.
(१०) भोक्ता आहे आणि
(११) कैवल्याची इच्छा करणारा आहे.

फरक नाहीत. खरे म्हणजे रूपरसगंधांसारखे गुण परमाणूंच्या ठिकाणी त्यांनी मानलेच नाहीत. निर्गुण परमाणूंच्या निरनिराळ्या प्रचयांमुळे रूपरसादी गुणांचा भास केवळ आपल्या मनात उत्पन्न होतो. वस्तुत हे गुण नाहीतच असा त्यांचा सिद्धान्त होता. जैनांच्या मते मात्र हे गुण वस्तूंचेच होत. ज्या पुद्गलांमुळे वस्तू बनतात त्यांच्यातही हे गुण असतात.

दोन परमाणू एकत्र येऊन त्यांच्यातील एकाच्या अथवा दोहोंच्या चिकटपणामुळे जो संघात बनतो त्यास स्कंध म्हणतात. या स्कंधांचे अधिक मोठे स्कंध बनतात व त्यांच्या निरनिराळ्या रचनांमुळे नवीन गुणांची आणि पर्यायांची उत्पत्ती होत असते. पुद्गल द्रव्यांत स्थूल, सूक्ष्म, सूक्ष्मतर असे फरक आहेत. कर्म हे पुद्गलरूप असून त्याचे परमाणू अतिशय सूक्ष्म असतात. मृत्यूनंतर जीव स्वत:च्या कर्मांचे बनलेले कार्मण शरीर घेऊनच दुसऱ्या स्थूल शरीरात प्रवेश करतो. सांख्य किंवा वेदान्ती यांचे लिंग शरीर आणि जैनांचे कार्मण शरीर ही जवळजवळ सारखीच आहेत.

पुद्गलास आकार असतो. म्हणून सहा द्रव्यांपैकी पुद्गल हे एकच मूर्त द्रव्य होय. शिवाय ते सक्रिय आहे. जीव आणि पुद्गल ही दोनच सक्रिय द्रव्ये होत.

(३ व ४) धर्म व अधर्म - धर्म आणि अधर्म यांचे नेहमीचे म्हणजे 'सदाचार' व 'दुराचार', 'कर्तव्य' आणि 'अकर्तव्य' इत्यादी अर्थ येथे विवक्षित नाहीत. ही दोन्ही क्रियाहीन व अमूर्त द्रव्ये आहेत आणि त्यांचे साक्षात ज्ञान केवलीला आणि मुक्त जीवालाच होते. ही द्रव्ये सर्व लोकाकाश भरून टाकतात. लोकाकाशाच्या पलीकडे अलोकाकाश आहे. तेथे धर्मही नाही व अधर्मही नाही. नुसती पोकळी आहे.

धर्मद्रव्य गतीस सहायक आहे. याचा अर्थ ते गतीस प्रेरणा देते असा नव्हे. स्वत: उदासीन असून ते गतीस उपकारी आहे. पाण्यामुळे माशांना इकडेतिकडे हिंडणे शक्य होते हे खरे. पण, पाणी काही स्वत:च माशांना ढकलत नाही. धर्माचेही तसेच आहे. पुद्गलस्कंधांच्या आणि जीवांच्या गती धर्मामुळे शक्य होतात. पण धर्मामुळे त्यांच्या गती उत्पन्न होत नाहीत.

ज्याप्रमाणे धर्मद्रव्य गतीचे उदासीन कारण आहे, त्याप्रमाणे अधर्मद्रव्य हे स्थितीचे, स्थितीचे उदासीन कारण आहे. वृक्षाची छाया पांथस्थाला नळेच रोखून धरत नाही. तरीही श्रान्त पांथस्थ वृक्षाच्या छायेमुळे वृक्षाखाली विश्रांतीस थांबतोच. अधर्म द्रव्याचे कार्य याच तऱ्हेचे घडते.

धर्म आणि अधर्म ही द्रव्ये अस्तित्वात नसती तर जैन दर्शनाच्या मते विश्वात काही व्यवस्था राहिली नसती. निरनिराळ्या पदार्थांच्या गतीत आणि स्थितीत जे परस्परपूरकत्व आणि सहयोगित्व आहे ते मिळाले नसते. सर्व पदार्थ एकत्र येऊन त्यांचा एक गड्डा तरी झाला असता किंवा धडकाधडक झाली असती किंवा ते अत्यंत दूर

दूर फेकले गेले असते.

(५) आकाश - आकाश हे चौथे अजीव द्रव्य होय. ते प्रदेशांचे बनलेले आहे. एका पुद्गल परमाणूमुळे जेवढा अडथळा निर्माण होतो तेवढ्यास एक प्रदेश म्हणावयाचे. इतर द्रव्य पदार्थांना अवकाश करून देणे, त्यांच्या अवगाहनास सहायभूत होणे हे आकाशाचे कार्य. आकाशाचे लोकाकाश आणि त्याच्यावर अलोकाकाश असे दोन भाग मानले आहेत. अलोकाकाशात काहीच नाही. ती नुसती अखंड पोकळी आहे. त्यात धर्म आणि अधर्म ही द्रव्ये नसल्याने त्यात पदार्थांच्या गतीची आणि स्थितीची शक्यताच नाही.

असे अत्यंत अकिंचित्कर अलोकाकाश जैनांनी मानले तरी कशाला? याचे एक उत्तर पुढीलप्रमाणे देता येईल : जीवाच्या ठिकाणी स्वाभाविक ऊर्ध्वगती असते. कर्मांच्या दडपणामुळे या गतीस विरोध होतो. जसजसे कर्मांचे लेप नाहीसे होतील, तसतसा जीव वर जाऊ लागतो. मुक्तावस्थेत सर्वच कर्मे नष्ट झालेली असतात. म्हणून मुक्त जीव अविरोधपणे हैड्रोजनने भरलेल्या फुग्यासारखा वर जाऊ लागेल. पण मुक्त जीवास अशी अखंड गती मानणे अनिष्ट आहे. अविचलता, स्थिरता, साम्यावस्था यांतून मोक्षावस्था वेगळी करता येणार नाही. धर्माधर्मांनी विरहित असे अलोकाकाश मानले म्हणजे मुक्त जीव लोकाकाशाच्या वर येऊन, घराच्या छताशी भिडल्यावर हैड्रोजन फुगा तटून राहतो, अथवा पाण्याच्या तळाचा बुडबुडा पृष्ठभागी येऊन थांबतो त्याप्रमाणे स्थिर होतो असे मानता येते. जीवाची स्वाभाविक गती ऊर्ध्व असल्याने लोकाकाशाच्या सीमेवरून तो परत खाली घसरत येण्याचा धोका नसतो. तसेच अलोकाकाशात धर्मद्रव्य नसल्याने लोकाकाशाच्या सीमेवर त्याची गती आपोआपच थांबते. अलोकाकाश मानण्याचे आणखी एक कारण असे असू शकेल की, आपल्या अनुभवविश्वास काही मर्यादा पडावी. अनन्तत्व मानावयाचेच असेल तर ते नुसत्या पोकळीचेच असू द्यावे.

जीव, पुद्गल, धर्म, अधर्म व आकाश अशी जी पाच द्रव्ये आतापर्यंत सांगितली ती अस्तिकाय होत. पंचास्तिकाय हे नामाभिधान प्रसिद्ध आहे. अस्तिकाय याचा अर्थ जे अस्तित्वात आहे व शरीराप्रमाणे जे अनेक प्रदेशांत राहते ते, असा दिलेला आहे.

(६) काल - काळ हे सहावे द्रव्य अस्तिकाय नाही. कारण, त्याचे अणू एकमेकांना चिकटून त्यांचा शरीराप्रमाणे अनेक प्रदेशांत राहणारा संघात बनत नाही. रत्नराशीतील प्रत्येक रत्नाप्रमाणे काळाचे अणू एकमेकांपासून विलग राहतात. या उपमेचा अर्थ एवढाच समजावा की, इतर द्रव्यांना लांबी, रुंदी, उंची अशा अनेक मिती (dimensions) असतात तशा काळाला नसतात. त्यास फक्त एकच मिती असते. काळाचे अणू आडव्या दोऱ्यात मणी ओवावेत त्याप्रमाणे एकापुढे एक आटवे येत असतात.

समाप्त.

एक संघात आहे व प्रत्येक स्कंध म्हणजे अनेक धर्मांचा एक समुदाय होय असा बौद्धांचा सिद्धान्त आहे. पुद्‌गल अथवा जीव हा नाम आणि रूप या स्कंधांचा बनलेला आहे असे कित्येकदा म्हटलेले आहे. 'नाम' म्हणजे साऱ्या मनःप्रवृत्ती. त्या स्वतःच्या विषयाकडे कललेल्या असतात, नमलेल्या असतात. म्हणून त्यांना नाम म्हणावयाचे. रूप म्हणजे जड पदार्थ. 'रूप्' या धातूपासून तो शब्द व्युत्पादिला जातो. त्याचा शब्दशः अर्थ 'दुःखभाजन' असा होतो. (रूप्यते=बाध्यते). पण पारिभाषिक अर्थ 'दुःखास कारण होणारे बाह्येंद्रियांचे विषय' असा आहे. जे इंद्रियांना स्वतः प्रकट होते ते रूप होय असा अर्थ संयुत्त निकायात (३.८६) दिला आहे. पुद्‌गल म्हणजे नामस्कंध आणि रूपस्कंध असे येथे केलेले हे विश्लेषण स्थूल आहे.

सूक्ष्म विश्लेषण सांगताना, पुद्‌गल अथवा व्यक्ती ही रूप, वेदना, संज्ञा, संस्कार व विज्ञान अशा पाच स्कंधांची मिळून झालेली असते असे सांगितलेले आहे. रूप म्हणजे वरीलप्रमाणेच, व्यक्तित्वाचा भौतिक अंश; वेदना म्हणजे सुखाची अथवा दुःखाची भावना (feeling); संज्ञा म्हणजे वस्तूची जाणीव (perception); संस्कार म्हणजे वासनात्मक प्रवृत्ती (conative disposition) व विज्ञान म्हणजे निश्चित आकार नसलेली जाणीव (sensation) असे अर्थ केलेले आहेत. बौद्ध मताप्रमाणे मानवी व्यक्ती म्हणजे दुसरे तिसरे काही नसून धर्मांच्या समुदायांचे म्हणजे या पंचस्कंधांचे एकत्र राहणे एवढेच आहे. व्यक्तित्वाचे हे ओझे फेकून चावे अशी बुद्धाची शिकवण आहे. धर्मांचे अशा रीतीने वर्गीकरण करण्यामागे ते नैतिक उपदेशास उपयोगी पडावे ही दृष्टी प्रधान होती.

या दृष्टीने प्रेरित होऊन धर्मांची बारा आयतनांत अथवा अठरा धातूंत विभागणी केलेली आहे. आयतन म्हणजे द्वार. ज्या द्वारांनी अथवा साधनांनी जाणिवेपर्यंत प्रवेश घडतो ती आयतने होत. चक्षु, श्रोत्र, घ्राण, जिव्हा, काया (त्वचा) व मन ही सहा इंद्रिये व त्यांचे विषय, म्हणजे, अनुक्रमे, रूप, शब्द, गंध, रस, स्पर्श व धर्म मिळून बारा आयतने होतात. रूप याचा या ठिकाणचा अर्थ 'रूप' स्कंधातील 'रूप' याच्या अर्थाहून भिन्न आहे. म्हणजे, दृष्टिविषय हा नेहमीचा अर्थ येथे आहे. धर्म या आयतनात, इतर आयतनांत समाविष्ट न होता उरलेल्या सर्व धर्मांचा समावेश होतो.

व्यक्तीच्या जीवनप्रवाहात 'धर्म' एकामागून एक याप्रमाणे येत राहतात. खाणीतून निरनिराळे धातू खोदून काढावे त्याप्रमाणे जीवनप्रवाहातून ते वेगळे काढले अशी कल्पना करून त्यास धातू म्हटले आहे. वर सांगितलेल्या बारा आयतनांत प्रत्येक इंद्रियाने मिळणाऱ्या ज्ञानाची, म्हणजे चक्षुर्विज्ञान, श्रोत्रविज्ञान इत्यादी सहा विज्ञानांची भर घातली म्हणजे अठरा धातू मिळतात. भूमिका अशी आहे. चक्षुःश्रोत्रादी सहा धातूंना त्यांच्या त्यांच्या रूपशब्दादी विषयांचे ज्ञान व्हावयाचे असेल तर विज्ञान त्या त्या इंद्रियामधून आपले कार्य करीत राहिले पाहिजे. याचा अर्थ चक्षुर्विज्ञान, श्रोत्रविज्ञान, घ्राणविज्ञान, जिव्हाविज्ञान, कायविज्ञान व मनोविज्ञान उत्पन्न झालेले असले पाहिजे.

वरील सर्व वर्गीकरणांपेक्षा धर्मांचे अधिक व्यापक वर्गीकरण रूपस्कंध (किंवा, भूतभौतिक स्कंध), चित्तचैतस्कंध व संस्कारस्कंध अशा तीन वर्गांत केले जाते. रूप म्हणजे भौतिक पदार्थ, चित्तचैत म्हणजे मानसिक पदार्थ व संस्कार म्हणजे प्रेरणा असे अर्थ श्चेरबात्स्काय (Stcherbatsky) या रशियन विद्वानाने दिले आहेत.

२

सर्व बौद्ध संप्रदायांना समान असलेल्या गोष्टी – सारनाथ येथील आपल्या पहिल्या प्रवचनात बुद्धाने उपदेशिलेल्या चार आर्यसत्यांची व त्यांशी संलग्न असलेल्या गोष्टींची मांडणी येथपर्यंत केली. बुद्धाच्या निर्वाणानंतर बौद्ध मतात अनेक संप्रदाय (schools) निर्माण झाले. पण वर विवेचन केलेल्या गोष्टी सर्वच संप्रदायांना मान्य आहेत. त्या म्हणजे चार आर्यसत्ये, आर्य अष्टांगमार्ग, प्रतीत्यसमुत्पाद, दुःखाची बारा निदाने व पुद्‌गलांचे पाच स्कंध या होत. या गोष्टींशिवाय सर्व बौद्ध संप्रदायांना समान असलेले सिद्धान्त पुढील सूत्रांनी सांगता येतील. (१) सर्वं क्षणिकम् (किंवा, सर्वमनित्यम्) (२) सर्वं दुःखम्, (३) सर्वमनात्मम्, (४) सर्वं स्वलक्षणम् (किंवा, सर्वं तथात्वम्) आणि (५) निर्वाणं शान्तम्. निरनिराळ्या बौद्ध संप्रदायांत कितीही मतमतांतरे असोत, वरील पाच सूत्रांवर त्यांचे एकमत व्हावयासच पाहिजे. नाहीतर ते बौद्धच नव्हेत. या प्रत्येक सूत्राचे विवेचन केल्याने समग्र बौद्ध दर्शनातील तात्त्विक सिद्धांतांची नीट उकल होईल व बौद्धांच्या एकंदर तात्त्विक भूमिकेचे सम्यक् ग्रहण होईल. म्हणून या सूत्रांचे क्रमशः विवेचन खाली केले आहे.

बौद्ध दर्शन

१–(१) सर्वं क्षणिकम् (किंवा, सर्वमनित्यम्) : सर्व धर्म अनित्य आहेत हे सिद्ध करण्यासाठी पुढील युक्तिवाद केले जातात. क्षणभंगवाद.

(अ) जे अस्तित्वात आहे, म्हणजे जे सत् आहे, ते क्षणिकच असणार. अस्तित्व म्हणजे तरी काय? एखादी गोष्ट आहे याचा अर्थ काय? या प्रश्नास 'अर्थक्रियाकारित्व' असे बौद्धांचे उत्तर आहे. अर्थक्रियाकारित्व म्हणजे काहीतरी इष्ट घडवून आणण्याचे सामर्थ्य अथवा कारकत्व. जे काहीच करीत नाही, ज्याच्या योगाने काहीच घडत नाही ते असून नसून सारखेच. खरे म्हणजे त्याच्या अस्तित्वास काही पुरावाच नाही. ते नाहीच. जर क्रिया नाही किंवा क्रिया करण्याचे सामर्थ्य नाही तर अस्तित्वही नाहीच. या ठिकाणी इंग्रजी मधील actual हा शब्द ध्यानात आणावा. actual म्हणजे जे खरोखर आहे ते. तसे असण्यासाठी act चा म्हणजे क्रियेची आवश्यकता आहे असे त्या शब्दात निहित आहे. अर्थशास्त्रात money is what money does असे एक वाक्य येते. हुंडी, चेक, कागदी नोटा या गोष्टींना त्यांच्या कार्यावरून 'पैसा' असे म्हटले जाते. कृतिमत्व अथवा कारकत्व म्हणजे अस्तित्व. एखादी गोष्ट 'आहे' याचा अर्थ तिच्याने काही निष्पन्न होते, काहीतरी घडवून आणण्याचे सामर्थ्य तिच्यात

आहे असा होतो.

पण असे काही घडून येणे म्हणजे पहिल्या गोष्टीने नाहीसे होणे आलेच (बीजातून अंकुर फुटतो पण त्या वेळी बीज नाहीसे होते. काही तरी उत्पन्न केल्याशिवाय अस्तित्व नाही; पण दुसरे काही उत्पन्न होण्यासाठी स्वत:चा विनाश ओढवलाच. याचाच अर्थ असा की, सर्व धर्म हे क्षणिक आहेत)

कोणी अशी शंका काढील की कुणग्यात ठेवलेल्या बियाच्या ठिकाणी अंकुरोत्पत्ती हे कार्य घडवून आणण्याचे सामर्थ्य आहे; पण ते घडवून न आणता कितीतरी क्षण ते कुणग्यात तसेच टिकून राहते. ते बी अस्तित्वात नाही असे म्हणता येणार नाही. त्याच्या ठिकाणी कार्य घडवून आणण्याचे सामर्थ्यही आहे. पण त्यास क्षणिक म्हणता येणार नाही.

या शंकेवर बौद्धाचे उत्तर असे: सामर्थ्य असेल तर कार्य तत्काल घडून आलेच पाहिजे. अमुक एक कालपर्यंत ते सामर्थ्य वाट पहात राहते असे मानता येणार नाही. कारण अमुक एक काल लोटला हे त्या सामर्थ्याला कळणार तरी कसे? ज्यात काहीच घडत नाही असा अमुक एवढा अथवा तेवढा काल निघून गेला याचा अर्थ काय? तो काल एवढा किंवा तेवढा असे म्हणताच येणार नाही. तसे म्हणण्यासाठी काही तरी घडावे लागेल. म्हणून, पदार्थ या क्षणापासून त्या क्षणापर्यंत अस्तित्वात आहे याचा अर्थ मध्यंतरी काही तरी घडले आहे असाच होईल आणि जेव्हा काही घडते तेव्हा पूर्वक्षणीचा पदार्थ नष्ट होऊन त्याच्या ठिकाणी दुसरा उत्पन्न झाला असेच म्हटले पाहिजे. हे विधान कुठल्याही क्षणासंबंधी करता येते, अमुकच एका असे नव्हे. थोडक्यात म्हणजे जे सत् आहे त्याच्या ठिकाणी अर्थक्रियाकारित्व आहे आणि म्हणून ते क्षणिक आहे. सत् → अर्थक्रियाकारित्व → क्षणिकता असा थोडक्यात हा युक्तिवाद आहे.

(आ) थोड्या व्यावहारिक पद्धतीने क्षणिकतेसंबंधीचा युक्तिवाद असा मांडता येईल. आपल्या आजूबाजूच्या सर्वच गोष्टी नाशवंत आहेत. घर, पुस्तक, खुर्ची असल्या गोष्टी तर सोडाच, पण हा समोरचा डोंगर जरी घेतला तरी काही लाख वर्षांनी तो तेथे असणार नाही. नष्ट होणार आहे. आता, नष्ट होणारी गोष्ट अकस्मात एका क्षणी नष्ट होते असे मानता येणार नाही. आपणांस दृग्गोचर न होणारे फरक दर क्षणाला पडत असणार. थांबून थांबून ते फरक पडावेत याला नियामक काहीच नाही. कुठलाही फरक पडला की पहिली गोष्ट नष्ट झाली व दुसरी उत्पन्न झाली असेच मानावे लागेल. अमुक एका मर्यादेतके फरक पडेपर्यंत वस्तू तीच आहे असे माना अशी रेघ कोणासच ओढता येणार नाही. याचाच अर्थ असा की, कुठलाही पदार्थ एक क्षणापर्यंत टिकून राहतो व दुसऱ्या क्षणी त्यात फरक पडतो व तो नष्ट होतो.

(इ) वरील युक्तिवाद उंच तात्त्विक पातळीवर नेल्यास थोडक्यात असा सांगता येईल. कुठलाही धर्म अमुक एका काली असणे हे त्या धर्माचे अविभाज्य अंग होय.

दर क्षणाला हे अंग बदलत असल्याने समय बदलला म्हणजे पूर्वीचा धर्म नष्ट होऊन दुसरा आला असेच मानावे लागेल.

हा क्षणभंगवाद केवळ घटपट अशा बाह्य जड पदार्थांना म्हणजे रूपस्कंधांनाच लागू आहे असे नाही, तर आंतरिक पदार्थांना म्हणजे चित्तचैतस्कंधांनाही लागू आहे. गेल्या क्षणीचा घट आणि या क्षणीचा घट हे जसे एकमेकांहून निराळे, तसेच गेल्या क्षणीचा मी आणि या क्षणीचा मी हेही एकमेकांपासून निराळे.

असे आहे तर तोच हा मघाचा घट अशी ओळख आपणांस कशामुळे पटते? बौद्धांचे उत्तर असे की, दर क्षणाला नष्ट होऊन नवीन उत्पन्न होणारे घट एकमेकांशी अतिशय सदृश असतात. त्या सादृश्याने फसून जाऊन आपण तादात्म्याची कल्पना करतो. वास्तवात घटांची एक मालिका, संतान अथवा संतती असते, आणि त्या घट संतानालाच आपण अज्ञानाने एक घट असे म्हणत असतो.

विरोधक म्हणेल : बाह्य पदार्थांसंबंधी एक वेळ हे मानू. पण स्वत:संबंधी, माझ्या 'मी' संबंधी क्षणभंगवाद कसा स्वीकारता येईल? कालचा मी आणि आज झोपून उठलेला मी हे जर निराळे असू, तर काल रात्री मी अंथरुणावर पडलो हे स्मरण कसे संभवेल? सोमाजीचा अनुभव गोमाजीला स्मरणार नाही.

यावर बौद्धांचे उत्तर असे असते की, या क्षणीचा चित्तचैतस्कंध म्हणजे 'मी' नष्ट झाला म्हणजे त्याच्याशी अतिशय सदृश असा दुसरा प्रत्यय (= विज्ञान = जाणिवेचा प्रकार = चित्तचैतस्कंध - a form of consciousness) निर्माण होतो. हा प्रत्यय नवा असूनही पूर्वीच्या प्रत्ययाशी सदृश असल्याने दोन्ही एकच आहेत असे वाटते. किंवा असेही म्हणता येईल की, या क्षणीचा 'मी' आपला सारा अनुभव आणि परंपरेने आपल्याकडे आलेले सारे संस्कार पुढच्या क्षणीच्या 'मी' कडे संक्रमित करूनच नष्ट होतो व त्यामुळे स्मरण शक्य होते. रीले रेसमध्ये प्रत्येक खेळाडू आपल्याकडील रुमाल पुढच्या खेळाडूच्या स्वाधीन करून निवृत्त होतो तसेच काहीसे हे घडते.

यावर विरोधक पुन्हा म्हणेल की, संतानातील प्रत्येक व्यक्तीस पाठीमागच्या व्यक्तीचा अनुभव संगृहीत करता येईल असे वादासाठी मानू. पण त्यामुळे सर्व संतानाचा अनुभव कोणास येऊ शकेल? चित्तचैतस्कंधांचे संतान सुरू आहे अशी जी जाणीव ती त्या संतानाच्या बाहेरच असली पाहिजे. संतान म्हणजे केवळ क नंतर ख येणे, ख नंतर ग येणे... असे नव्हे, तर त्याचा अर्थ (क+ख+ग+...) अशा प्रकारचा समुदाय असा होतो. नुसते क+ख+ग+... असा नव्हे. आणि या समुदायाचे भान 'क' ला अथवा 'ख' ला अथवा 'ग' ला होणार नाही. तो ज्ञाता या संतानाबाहेरचा असल्याशिवाय संतान अथवा समुदायच संभवणार नाही. किंवा थोडक्यात असे म्हणता येईल की, दोन प्रत्यय सदृश आहेत हे ज्ञान दोन्हींपैकी कुठल्याही एका प्रत्ययाला होणार नाही. सादृश्याचे ज्ञान होणारी जाणीव सदृश पदार्थांहून निराळीच असली पाहिजे.

या अप्रवाही जाणिवेलाच आम्ही आत्मा मानतो. या अर्थाने आत्मा मानण्यास स्वतः बुद्धाची तयारी होती असे समजण्यास आधार आहे. वच्छगोत्ताशी झालेल्या संभाषणात पंचस्कंधांहून अन्य असा नित्य आत्मा आपण नाकारीत नाही असे बुद्धाने सांगितले.

आणखी एक आक्षेप असा : बाह्य पदार्थांच्या बाबतीत त्यांच्या सारखेपणामुळे फसून जाऊन आपणांस तादात्म्याचा भास होतो हे एक वेळ संभवेल, पण कालचाच मी आजही आहे अशी स्वतःसंबंधीची जाणीव ही भ्रमात्मक कशी मानता येईल? पण बौद्ध तत्त्वचिंतकांनी काल ज्याने पाहिले तोच मी आज स्मरत आहे या तादात्म्यभावनेला भ्रम ठरवले खरे. त्यांनी मुळीच्याही अर्थाने नित्य आत्मतत्त्व मानण्याचे नाकारले. दिव्याच्या ज्योतीत भिन्नभिन्न तैलकण जळत असल्याने दर क्षणाला नवीन ज्योत उत्पन्न होत असतानाही त्यांच्यातील सादृश्यामुळे त्या ज्योतिःसंतानाला आपण तीच ही ज्योत असे मानतो. तद्वतच दर क्षणाचा 'मी' भिन्न असतानाही आपणांस नित्य आत्म्याचा भास होतो असेच साऱ्या बौद्ध दर्शनांनी प्रतिपादिले. (ज्योतीच्या उपमेने संसाराचा तापही सुचवावयाचा आहे.)

प्रतिसंख्यानिरोध - संतानातील कुठलाही एक प्रत्यय अथवा धर्म प्रत्येक क्षणाला नाहीसा होतो हे जितके खरे, तितकेच हेही खरे की संतान सुरूच असते. एका प्रकारचे संतान नष्ट झाल्यास दुसऱ्या प्रकारचे उत्पन्न होते. पण परंपरा थांबत नाही. काठीने पट फोडल्यास पटसंतान थांबेल तरी प्रत्येक तुकड्याचे संतान सुरू होईल. मानवी देह जाळल्यावर देहसंतान थांबले तरी त्यापासून पुढे निरनिराळ्या रासायनिक आणि भौतिक प्रक्रिया सुरूच राहणार. तीही संतानेच होत. चित्तप्रवाहाचीही तीच गत होय (या क्षणीच्या चित्तचैत्तस्कंधापासून तदंतर्गत वासनानुरूप दुसऱ्या क्षणी दुसरा चित्तचैत्तस्कंध निर्माण होतो. ज्योतीने ज्योत पेटवावी तसा हा क्रम सुरूच राहतो. पण बुद्धाने उपदेशिलेल्या मार्गाने जाऊन म्हणजे चित्त वासनारहित करून या प्रवाहाचा निरोध करता येतो. त्या निरोधास 'प्रतिसंख्यानिरोध' असे पारिभाषिक नाव आहे.) त्याचा शब्दशः अर्थ 'बुद्धिपूर्वक घडवून आणलेला नाश' असा होईल. इतर धर्म क्षणिक असतात. पण 'प्रतिसंख्यानिरोध' हा धर्म तसा नाही. चित्तचैत्तस्कंधांचा प्रवाह एकदा थांबला की थांबलाच. बुद्धिपूर्वक तो थांबविल्यावर परत त्यातून दुसरा प्रवाह, दुसरे संतान निर्माण होत नाही. प्रतिसंख्यानिरोध म्हणजेच निर्वाण. त्यास असंस्कृत धर्म मानले आहे. असंस्कृत म्हणजे अमिश्र. आकाश आणि अप्रतिसंख्यानिरोध (म्हणजे अबुद्धिपुरःसर होत असलेला विनाश) असे आणखी दोन असंस्कृत धर्म मानलेले आहेत. अर्थात प्रतिसंख्यानिरोधाप्रमाणेच हेही दोन्ही धर्म क्षणिक नाहीत.

(२) सर्वं दुःखम् - 'सर्वं क्षणिकम्' यानंतर सर्व बौद्ध दर्शनांना समान असलेले दुसरे सूत्र 'सर्वं दुःखम्' हे होय. जरा, व्याधी व मृत्यू या स्वरूपातील मानवी दुःख पाहिल्यामुळेच राजपुत्र सिद्धार्थाने आपला नेहमीचा जीवनक्रम सोडून दिला व नव्या मार्गाचा

शोध केला. या घटनेची दाट छाया प्रत्येक बौद्ध दर्शनावर पडलेली आहे. आर्यअष्टांगमार्ग आक्रमीत असताना त्यातील निरनिराळ्या टप्प्यांवर संसाराच्या दुःखमयतेचे चिंतन कसकसे करावे यासंबंधी खुलासेवार उपदेश खुद्द बुद्धानेच केलेला आहे.

जीवनाच्या दुःखमयतेवर बौद्ध दर्शनातून पराकाष्ठेचा भर दिलेला असला तरी त्यास दुःखवादी दर्शन असे एकांतिकपणे म्हणता येणार नाही. त्यातील दुःखवाद आरंभिक आहे; अंतिम नाही. कारण, दुःखाच्या उपशमाचा मार्ग त्यात सांगितलेला आहे. दुसरीही एक गोष्ट लक्षात ठेवण्यासारखी आहे. ती म्हणजे, बौद्ध दर्शनात दुःखाकडे पाहण्याचा दृष्टिकोण उदात्त आहे. 'सुख पाहता जवापाडे, दुःख पर्वताएवढे' असा व्यवहारी नाही. दुःख हे खणखणीत सत्य आहे; त्याची उपेक्षा करून चालणार नाही हे लक्षात आणून देऊन मानवी आयुष्याकडे गंभीरपणे पाहण्यास बौद्ध दर्शन शिकविते.

(येथेच वेळा संसाराची दुःखमयता ही त्याच्या क्षणिकतेपासून उपपादिली जाते. जगातील सर्वच गोष्टी क्षणिक असल्याने कुठलीही वस्तू आपणांस प्राप्त झाली तरी तिचा नाश हा होणारच व त्यामुळे दुःख हे अनिवार्य आहे असा युक्तिवाद केला जातो.)

(३) सर्वम् अनात्मम् - सर्व बौद्ध पंथांना समान असणारे आणखी एक तत्त्व म्हणजे अनात्मवाद. या ठिकाणी आत्मा याचा अर्थ केवळ सजीव पदार्थांच्या ठिकाणी मानला जाणारा आत्मा, self, soul एवढाच नाही. आत्मा म्हणजे ज्या निरनिराळ्या धर्मांचा अथवा गुणांचा आपणांस प्रत्यय येत राहतो त्यांना आधारभूत असलेला एक स्थिर पदार्थ; द्रव्य, substance असा आहे. फुलाचा आपणांस गंध येतो, रंग दिसतो, स्पर्श जाणवतो. आपण असे मानतो की, गंध-रंग-स्पर्श इत्यादी धर्म फूल या पदार्थाच्या ठिकाणी राहतात; त्या धर्मांहून फूल हे वेगळेच आहे. हे धर्म अनेक आहेत; फूल हे द्रव्य एकच आहे. हे धर्म थोडेबहुत बदलले, परिणाम पावले, तरी त्यांचा आश्रय जे फूल ते स्थिरच राहते. जगातील सर्वच भाषा एक द्रव्य व त्याच्या आश्रयाने राहणारे अनेक धर्म अशा द्वैतावर रचिलेल्या आहेत. वाक्यातील उद्देश्य हे द्रव्यवाचक असते व विधेय धर्मवाचक असते.

(बौद्धांना हा द्रव्यपदार्थ नाकारावयाचा आहे. गंध-रंग-स्पर्श इत्यादी धर्मांहून वेगळा असा फूल नावाचा काही द्रव्य पदार्थ नाही, कारण त्याचा आपणांस अनुभव नाही असे त्यांचे म्हणणे आहे. या धर्मांचा संघात म्हणजेच फूल असा त्यांचा सिद्धान्त आहे. या सिद्धान्ताचे नाव अनात्मवाद.)

जी गोष्ट फुलासारख्या अचेतन पदार्थांची तीच 'मी', 'तू', 'देवदत्त' यांसारख्या चेतन पदार्थांची. प्रतिक्षणी निर्माण होणाऱ्या राग, द्वेष, इच्छा, सुख, दुःख, संज्ञा इत्यादी चित्तधर्मांना आधारभूत अशा एका स्थिर पदार्थाची आपण कल्पना करतो व त्यास आत्मा म्हणतो. पण येथेही निरनिराळ्या चित्तधर्मांच्या समुदायांचा (स्कंधांचा) संघात मानून काम भागते.

ग्रीक राजा मिलिंद (मिनँडर) व भिक्षू नागसेन यांची गोष्ट प्रसिद्धच आहे. राजा भेटावयास आला असता नागसेनाने प्रश्न केला, ''महाराज, आपण कसे आलात ? पायीच की काय ?'' राजा म्हणाला, ''रथातून आलो.'' नागसेन म्हणाला, ''रथ तो कशास म्हणावयाचे ? काय, चाके म्हणजे रथ की कणा म्हणजे रथ की घोडे म्हणजे रथ ? असल्या निरनिराळ्या अवयवांहून वेगळा असा रथ नावाचा पदार्थ दाखविता येणार नाही. खरोखर रथ म्हणजे या सर्व अवयवांचा केवळ संघातच होय. हीच गोष्ट ज्यास आपण 'मी' म्हणतो त्याचीही होय. राजा, 'तू' किंवा 'मी' धर्मांच्या स्कंधांचे संघातच आहोत.''

या संघाताहून वेगळ्या स्थिर आत्म्याची कल्पना आपण करतो तीच आपल्या तापाला कारण होते. आत्मा असा पदार्थ नाहीच. जड वस्तूंच्या धर्मांना काही आश्रय नाही. किंवा चेतन पुद्गलांच्या चित्तधर्मांना काही आधारद्रव्य नाही. जे आहेत ते केवळ धर्म आहेत. धर्मांचे संघात व त्या संघातांचे संतान हेच विश्वाचे स्वरूप. या मताचे नाव अनात्मवाद.

बौद्ध मतात पुनर्जन्म मानलेला आहे. मुळातच आत्माच नसेल तर पुनर्जन्म कसा शक्य आहे. पुनर्जन्म कोणाचा होतो असा प्रश्न सामान्य माणसास पडतो. त्यास उत्तर असे की वासनांच्या प्रवाहातील एक तरंग दुसऱ्या तरंगास जन्म देऊनच नाहीसा होतो. नुसताच नाहीसा होतो असे म्हटले तर बुद्धास अमान्य असलेला अजित केशकंबलीचा उच्छेदवाद पत्करावा लागेल. बुद्धाने उपदेशिलेल्या अष्टांग-मार्गाने गेल्यास वासनांचे मैथ्यर्य उमगते, तृष्णेचा क्षय होतो व निर्वाणाची प्राप्ती होते. पण तसे न केले तर वासनांचे संतान अथवा प्रवाह प्राण्याच्या देहपातानंतरही चालूच राहील. त्याला सत्याचा अथवा पुद्गलाचा पुनर्जन्म म्हणावयाचे.

येथपर्यंत सांगितलेल्या अनात्मवादास 'पुद्गलनैरात्म्य' असे नाव आहे. पण महायानपंथांतर्गत काही बौद्ध दर्शने याच्याही पुढे जातात. पुद्गलनैरात्म्यात धर्म मानले आहेत. त्यांना काही स्वभाव असतो असे मानले आहे. पण माध्यमिक शाखा-सारख्या काही बौद्ध दर्शनांतून धर्मांचेही नैरात्म्य मानले आहे.

कुठलाही धर्म हा दुसऱ्या धर्मावर अवलंबून असतो. हा दुसरा धर्म तिसऱ्यावर अवलंबून, तिसरा चौथ्यावर, असा क्रम समुद्रातील एक लाट दुसरीस जन्म देते, ती तिसरीस यःप्रमाणे अखंडपणे चालू असतो. वर प्रतीत्यसमुत्पादाचा सिद्धान्त समजून घेताना सर्व धर्मांच्या या परस्परावलंबित्वाचा उल्लेख केलेलाच आहे. त्यावरून असे अनुमान निघते की कुठल्याही धर्मास स्वतःचे म्हणून काही स्वरूप नाही. तो असा आहे आणि तसा नाही असे म्हणताच येणार नाही. कारण, त्याचे सारे अवसान दुसऱ्यावर अवलंबून असते. कुठल्याही धर्माला काही स्वरूप नाही. कारण त्याला 'स्व'च नाही. धर्मांची ही निःस्वरूपता म्हणजेच धर्मनैरात्म्य. 'सर्वम् अनात्मम्' या सूत्रात पुद्गलनैरात्म्य व धर्मनैरात्म्य या दोहोंचा समावेश होतो.

(५) सर्वं स्वलक्षणम् – या धर्मनैरात्म्याच्या अगदी उलट असलेला 'सर्वं स्वलक्षणम्' हा सिद्धान्तही सर्व बौद्ध दर्शनांना समान आहे. स्वलक्षण म्हणजे मानवी बुद्धीने आणि कल्पनेने भरीस घातलेला सारा भाग वगळल्यावर पदार्थांच्या प्रत्यक्ष ज्ञानाचा जो भाग शिल्लक उरतो तो. तेवढ्या उरलेल्या भागासच 'वास्तविक आहे' (really exists) असे म्हणता येईल. स्वलक्षण एवढेच काय ते परमार्थतः 'सत्' अथवा 'वस्तु' होय.

पदार्थांचे आपणांस नेहमी जे प्रत्यक्ष ज्ञान होत असते त्यातील बराचसा भाग बुद्धिनिर्मित असतो हे आपल्या सहसा लक्षात येत नाही. 'हे दूध पांढरे आहे' असे जे प्रत्यक्ष ज्ञान होते ते सबंधच्या सबंध काही वस्तुगत नसते. 'दूध' ही पदार्थांची एक जाती आहे. समोरच्या पदार्थाची त्या जातीत गणना करूनच आपण त्यास दूध म्हटले. पण जाती या मानवनिर्मित असतात हे अगदी उघड आहे. वास्तवात नुसत्या व्यक्ती असतात, जाती ही आपल्या मनातील कल्पना आपण त्यांच्यावर लादतो. पांढरेपण हीही अनेक रंगच्छटांना सामावून घेणारी एक जाती आहे. तसेच 'पांढरे' हा दुधाचा गुण इतर रंगांशी तुलना करूनच ठरणार. म्हणजे ते स्वलक्षण नव्हे. स्वलक्षण हे त्याच पदार्थामध्ये राहणारे, 'स्व' मध्येच राहणारे असले पाहिजे. पण 'पांढरे' हा गुण तसा नाही. तो इतरांच्या तुलनेने ठरतो. त्याचा आधार 'स्व' च्या बाहेर आहे. अशा रीतीने नाम, रूप, गुण, क्रिया, जाति हे पाच विकल्प अथवा ज्ञानाचे बुद्धिनिर्मित आकार काढून टाकल्यावर जे उरते ते 'स्वलक्षण' होय. तेच वास्तविक आहे. प्रत्येक पदार्थ स्वलक्षण आहे, म्हणजे तो इतर कशासारखा नाही, त्याच्यासारखाच आहे, unique आहे.

'सर्वं स्वलक्षणम्' हाच सिद्धान्त महायान पंथात 'सर्वं तथात्वम्' अशा रीतीने मांडला जातो. 'तथा' म्हणजे 'त्याप्रमाणे', 'ज्याप्रमाणे आहे त्याप्रमाणे'. प्रत्येक पदार्थाच्या ठिकाणी तथात्व आहे याचा अर्थ त्या पदार्थाचे स्वरूप अनिर्वचनीय आहे. ते असे आहे तसेच आहे, शब्दांनी सांगता येण्यासारखे नाही, इतर कशासारखे नाही असा होतो. म्हणून प्रत्येक पदार्थ स्वलक्षण आहे असे मानणे काय किंवा तो 'तथात्व' आहे असे मानणे काय, तत्त्वतः एकच.

महायान पंथातील माध्यमिक संप्रदायाने 'तथता' हे अंतिम सत्य म्हणून सांगितले आहे. (त्यांनी त्यास शून्य असेही म्हटले आहे.) त्याचा अर्थ अंतिम सत्य हे निर्गुण, निराकार, अनिर्वाच्य, अनिर्देश्य आहे असाच होतो. 'तथता' हे त्याचे स्वरूप. त्याचा अर्थ असा होतो की ते आहे तसेच आहे. ते असे आहे आणि तसे नाही म्हणून सांगता येणार नाही. ते केवळ अनुभाव्य आहे आणि या अनुभवालाच माध्यमिक 'निर्वाण' म्हणतात.