दर्शनात मनाला (मनेंद्रिय) इंद्रियाच्या रूपात पाहिले जाते. याच काळात बौद्धांनी वैदिक वाक्य आणि संकल्पनांची चिकित्सा केली. परिणामी प्रत्यक्ष आणि अनुमान या दोन प्रमाणांचीच आवश्यकता प्रतिपादित होवू लागली.

सूत्र काळ (Sutra period):-

हा काळ सूत्र साहित्याचा काळ म्हणूनही ओळखला जातो. कारण याच काळामध्ये सांख्य, न्याय, वैशेषिक, योग, मीमांसा आणि वेदांत दर्शनांच्या प्रवर्तकांनी आपआपल्या सूत्रांची अर्थात ग्रंथाची निर्मिती केली. यापैकी सर्वच दर्शनांनी कमी-जास्त रूपात ज्ञानाविषयी, प्रमाणांविषयीची चर्चा आपल्या ग्रंथातून केली आहे. एक अर्थाने ज्ञानमीमांसेचा खरा विकास याच काळात झाला आहे.

समकालीन काळ (Contemprori period):-

ज्ञानमीमांसेच्या दृष्टिकोनातून केवळ उपरोक्त तीन काळच महत्त्वाचे असले तरीही या चौथ्या काळाचा विचार केल्याशिवाय समोर जाता येणार नाही. कारण या काळातील तत्त्ववेत्यांनी प्राचीन दर्शनांचा परामर्श घेवूनच आपले तत्त्वचिंतन प्रस्तुत केले आहे. यांच्या तत्त्वचिंतनात जरी ज्ञानमीमांसेवर अधिक भर दिला गेला नसला तरीही अध्यात्म आणि विज्ञान, धर्म आणि वास्तव्य यांचा सुरेख संगम पहावयास मिळतो. निश्चितच याचे श्रेय प्राचीन काळातील ज्ञानमीमांसेला द्यावेसे वाटते.

प्रकरण २ रे

ज्ञानाचे स्वरूप

(Nature of Knowledge)

प्रकरण क्र. 1 2

१) ज्ञानाचे अर्थ

२) ज्ञानाचे अंग

३) ज्ञानाचे प्रकार

भारतीय ज्ञानमीमांसेत यथार्थ ज्ञानाच्या प्राप्तीसाठी प्रयत्न केले आहेत. यथार्थ म्हणजे 'सत्य'.म्हणजेच सत्य ज्ञान प्राप्त करण्यासाठी दर्शनकार प्रयत्न करीत असतात. परंतु या ठिकाणी ज्या ज्ञानाचा उल्लेख केला आहे. त्याचा नेमका अर्थ काय? त्याचे स्वरूप काय ? हे या ठिकाणचे महत्त्वाचे प्रश्न आहेत. यासंदर्भात भारतीय दर्शनकारांनी मोठ्या प्रमाणात मतं मांडली आहेत.

ज्ञानाचे अर्थ

सामान्यत: ज्ञाता, ज्ञेय आणि ज्ञानाच्या साधनांच्या संमिश्र रूपाला ज्ञान म्हटले जाते. म्हणजेच ज्ञाता, ज्ञेय आणि ज्ञानाच्या साधनांना वेगवेगळे करून चालणार नाही. कारण हे सर्व घटक एकमेकांवर अवलंबून असतात. यापैकी कोणत्याही एका घटकाच्या अभावात ज्ञानाची प्राप्ती होत नाही. ज्ञानाला इंग्रजीमध्ये Knowledge म्हणतात. Knowledge या शब्दासाठी असंदिग्ध ज्ञान, ओळख, विद्वता, विशिष्ट विषयातील प्रावीण्य, अनुभवातून वस्तूला ओळखणे इ.अर्थपूर्ण शब्द वापरले जातात, परंतु Knowledge शब्द संकुचित वाटतो. कारण तो केवळ सत्याच्या संदर्भात वापरण्याचा प्रयत्न झाला आहे. तर ज्ञान या शब्दाचे स्वरूप व्यापक आहे. कारण ते केवळ सत्याच्याच संदर्भात नव्हे, तर असत्याच्या (यथार्थ-अयथार्थ) संदर्भातही वापरला जातो. शिवाय ज्ञान केवळ विषय प्रकाशित करीत असते. मग तो विषय यथार्थ किंवा अयथार्थ ही असू शकतो. यावरून 'ज्याने विषय प्रकाशित होतो ते ज्ञान होय' असे म्हटले जाते.

परंतु एका अर्थाने 'जेथे चेतनेचा प्रकाश असतो ते ज्ञान होय' असे म्हटले जाते.

असे ज्ञान केवळ मनुष्यापुरतेच मर्यादित नसते तर ते पशु-पक्षी, सूक्ष्म जीव जंतू व वनस्पतीपर्यंत अमर्यादित असते. वास्तविक पाहता ज्ञानाचे स्वरूप निरपेक्ष आहे. परंतु ज्ञानाची व्याख्या करीत असताना त्याचे स्वरूप सापेक्ष होवून जाते. यावरून ज्ञानाचे विषय मर्यादित असतात असे कदापि म्हणता येणार नाही. ज्ञानाचे विषय अमर्याद आहेत आणि ज्ञान हे त्या विषयाचे प्रकाशक आहे. तरीही ज्ञानाचा अर्थ आणि स्वरूपाविषयी भारतीय दर्शनांत मतभिन्नता आहे. काहीच्या मते, ज्ञान 'द्रव्य' आहे तर काहींच्या मते ते 'गुण' आहे. काहींनी तर त्याला 'कार्यच' मानले आहे.

जैन मत

जैनांच्या मते, 'विषयाची चेतना म्हणजे ज्ञान होय.' चेतना जिवाचे गुण होय. तेव्हा जीव आणि चेतना किंवा ज्ञान यांच्यातील संबंध निश्चित आणि आवश्यक आहे. जिवाच्या ठिकाणी ज्ञान किंवा चेतना कमी-जास्त असू शकते, परंतु तिचा अभाव मुळीच नसतो.

चार्वाक मत

चार्वाक देहात्मवादी आहेत. त्यांच्या मते, पृथ्वी, आप, तेज, वायू या चार महाभूतापासूनच सर्व वस्तूंची निर्मिती होते. अर्थात चैतन्ययुक्त देहाचीही निर्मिती या चार महाभूतापासून झाली आहे. चार्वाकांनी या भौतिक देहाचा (आत्मा) गुण म्हणून ज्ञानाकडे पाहिले आहे. या ज्ञानाची सत्ता नित्य किंवा शाश्वत नसते, असेही ते मानतात.

बौद्ध मत

बौद्ध दर्शनामध्ये ज्ञानाचा अर्थ आणि स्वरूपाविषयी मतभिन्नता आहे. ती पुढीलप्रमाणे :-

विज्ञानवादी :- हे विज्ञानाची (कल्पना) सत्ता सर्वत्र स्वीकारतात. विज्ञान चैतन्य स्वरूप आहे पण तो सत् नसून परिवर्तनशिल आहे. ज्ञानात्मक प्रक्रियेमध्ये हेच विज्ञान ज्ञाता, ज्ञेय, आणि स्वत: ज्ञानाच्या रूपातही उपस्थित असते. अर्थात ज्ञान चैतन्य स्वरूप असून ते स्थिर नाही असे यांचे मत आहे.

शून्यवाद :- यांच्या मते, व्यावहारिक ज्ञान मुळात एक अभास आहे. याची सत्ता केवळ व्यावहारिक जगतापुरतीच मर्यादित आहे. तर पारमार्थिक दृष्टीकोनातून ज्ञान हे पूर्णत: शून्य आहे. एकंदर शून्यवादी ज्ञानाला आभास आणि शून्य मानतात. तो गुण, द्रव्य किंवा कार्य होवू शकत नाही.

धर्मकिर्ती :- यांच्या मते, ज्ञान अर्थाचा प्रकाशक आहे. अर्थात ज्यामुळे केवळ विषयाचे नव्हे, तर त्या विषयाचे अर्थ प्रकाशित होते ते, ज्ञान होय.

सांख्य मत

सांख्यांनी ज्ञानाला द्रव्य मानले आहे. सांख्यांनी प्रकृती आणि पुरुष हे दोन तत्त्व (द्रव्य) स्वीकारले आहेत. त्यांनी मन, बुद्धी, आणि अहंकार यासाठी प्रकृतीला कारण मानले आहे. यापैकी बुद्धीचा धर्म म्हणून ते ज्ञानाकडे पाहतात. बुद्धी सत्त्वगुणयुक्त असून ती पुरुषाला प्रतिबिंबित करते. पुरुषाचे हे प्रतिबिंबच साक्षी चैतन्यस्वरुप आहे, जो दृष्टाभावाने विषयाकडे पाहतो. अर्थात ज्याला आपण व्यावहारिक ज्ञान म्हणतो ते ज्ञान बुद्धी, पुरुषाचा आधार घेवून प्राप्त करीत असते. एकंदर प्रकृतीमुळे (द्रव्य) निर्माण झालेली बुद्धी पुरुषाचा (द्रव्य) आधार घेवून विषयाकडे पाहते, अर्थात ज्ञान प्राप्त करते. म्हणूनच सांख्यांनी ज्ञानाला द्रव्य मानण्याची कसरत केली आहे.

न्याय मत

यांच्या मते, 'ज्ञान' या गुणांचा आधार आत्मा असतो. अशा या आत्म्याला न्यायानी प्रमेय पदार्थ म्हटले आहे. न्यायांनी ज्ञानाला आत्म्याचा गुण म्हटले आहे. अशा या ज्ञानाची उत्पत्ती बाह्य कारणांपासून होत असते. म्हणून हे ज्ञान आत्म्याचा स्वरूप गुण नव्हे. तर आकस्मिक (अगंतुक) गुण आहे असेही न्यायांनी म्हटले आहे.

वैशेषिक मत

यांच्या मते, आत्मा एक द्रव्य आहे जो ज्ञानाचा आधार आहे. अशा या आत्म्याचे काही विशेषगुण आहेत. त्यापैकी ज्ञान हे एक होय. या दर्शनातील प्रशस्तपादांनी विषयांना अनेक मानले असल्याकारणाने त्यांच्या मते, ज्ञान अनेक स्वरुपी आहे.

मीमांसा मत

ज्ञानाच्या संदर्भात मीमांसा दर्शनात प्रभाकर आणि कुमारील यांच्यात मतभेद

आहेत.

प्रभाकर :- यांनी ज्ञानाला आत्म्याचा आकस्मिक (आगंतुक) लक्षण मानले आहे. वास्तविक पाहता आत्मा चैतन्य स्वरूप नाही. परंतु जेव्हा तो विषय, इंद्रिय, मन, बुद्धीच्या संपर्कात येतो तेव्हा आत्म्यात चैतन्यरूपी गुणाची अर्थात ज्ञानाची निर्मिती होते.

कुमारील :- यांनी ज्ञानाला क्रिया म्हणून स्वीकारले आहे. या क्रियेच्या कर्त्यांच्या रूपात त्यांनी आत्म्याकडे पाहिले आहे. वास्तविक पाहता ज्ञान आत्म्याचा 'धर्म' आहे परंतु हा धर्म गुणासारखा नव्हे, तर तो कर्तव्याच्या, काहीतरी करण्याच्या अर्थात क्रियेच्या भावातून व्यक्त होणारा शब्द होय. एकंदर काहीतरी करणे म्हणजे ज्ञान होय आणि जे काही केले जाते त्याचे सूत्रसंचालन करणारा आत्मा होय.

वेदांत मत

यांच्या मतानुसार, आत्मा परमतत्त्व आहे. अशा आत्म्याला त्यांनी ज्ञान असे म्हटले आहे. अर्थात ज्ञान हे परमतत्त्व, सत्य आहे. रामानुजाचार्यांनी मात्र या आत्म्याला ज्ञान स्वरूप आणि ज्ञानाचे अधिष्ठान पण मानले आहे. ज्ञान हे स्वयंः प्रकाशित असून तो विषयांचा प्रकाशकदेखील आहे.

शंकराचार्यांच्या मते, पारमार्थिक दृष्टिकोनातून ज्ञाता आणि ज्ञेय यांच्यात भेद नसतो, परंतु व्यावहारिक दृष्टिकोनातून ज्ञाता, ज्ञेय आणि ज्ञान यांच्यात भेद असतो. अर्थात ज्याला आपण त्रिपुटी (ज्ञाता, ज्ञेय आणि ज्ञान) युक्त ज्ञान म्हणतोत ते केवळ व्यावहारिक आहे आणि हे व्यावहारिक ज्ञान सदोष असते. म्हणूनच ते पारमार्थिकदृष्ट्या असत् आहे.

ज्ञानाचे अंग

(Constituents of Knowledge)

१)प्रमाता (Knower):- ज्ञान प्राप्त करणाऱ्या घटकाला प्रमाता म्हणतात. याठिकाणचा प्रमाता म्हणजे ज्ञाता होय. भारतीय दर्शनात आत्मा, बुद्धी किंवा पुरुष यांना प्रमाता म्हणण्याचा प्रघात आहे.

२)प्रमेय (Objects of Knowledge):-ज्ञान कशाचे होते ? असे विचारल्यास

ज्ञान विषयाचे होत असते असे म्हणता येईल. विषय नसेल तर प्रमाताच्या अर्थात आत्म्याला ज्ञान प्राप्त करता येणार नाही. एकंदर ज्ञान कोणत्याही प्रकारचे असो, ते प्राप्त करण्यासाठी ज्ञाता आणि ज्ञेय यांची आवश्यकता असतेच.

३) ज्ञान प्रमाण (Sources of Knowledge) :- ज्ञानासाठी विषयांच्या बरोबर ज्ञानासाठी प्रमाता, प्रमेय यांच्याशिवाय प्रमाणाचीदेखील नितांत आवश्यकता असते. भारतीय दर्शनात प्रत्यक्ष, अनुमान, शब्दप्रमाण, उपमान, अर्थापत्ती आणि अनुपलब्धी यांना प्रमुख प्रमाणे म्हणून स्वीकारण्यात आले आहे.

ज्ञानाचे प्रकार

(Type of Knowledge)

भारतीय दर्शनात प्रमा आणि अप्रमा हे ज्ञानाचे दोन प्रकार मानले आहेत. यापैकी प्रमा हा शब्द यथार्थ किंवा सत्य ज्ञानासाठी वापरला जातो तर अप्रमा हा शब्द अयथार्थ किंवा असत्य आणि याशिवाय मिथ्या ज्ञानासाठी वापरला जातो.

प्रमा (Valid Knowledge) :-

सामान्यतः सत्य ज्ञानाला प्रमा म्हणतात. या प्रमेच्या संदर्भातही भारतीय दर्शनात मतभिन्नता आढळते कारण जेव्हा कोठे, ज्या परिस्थितीत जे ज्ञान आत्म्याला प्राप्त होते ते सत्य आहे हे कशावरून ? हा या ठिकाणचा मूळ प्रश्न आहे. यासंदर्भात भारतीय दर्शनकारांनी विस्तृत चर्चा केली आहे.

जैन मत

जैन दर्शनामध्ये यथार्थ ज्ञानासाठी सम्यक ज्ञान हा शब्द वापरण्यात आला आहे. त्यांच्या मते, 'तत्त्वांचे त्यांच्या अवस्थेनुसार संक्षिप्त वा विस्तारित स्वरूपात जे बोध होते, तेच सम्यक ज्ञान होय. तसेच ज्या रूपात पदार्थ अस्तित्वात आहे, त्या रूपात पूर्वग्रह न ठेवता, संशयरहित होऊन त्या पदार्थांला जसेच्या तसे जाणणे म्हणजे देखील प्रमा होय.

बौद्ध मत

यांच्या मते, ज्या ज्ञानामधून तथ्यांची अशी स्थापना होते की, त्यामधून वस्तूंचे

अर्थ स्पष्ट होतो. ते ज्ञान यथार्थ ज्ञान होय. याशिवाय बौद्ध दर्शनकारांनी ज्ञानाच्या सत्यतेकडे व्यावहारिक दृष्टिकोनातूनही पाहिले आहे. त्यांच्या मते, ज्या ज्ञानामुळे व्यावहारिक जीवनामध्ये योग्य परिणाम प्राप्त होतात ते ज्ञान यथार्थ ज्ञान होय.

याशिवाय बौद्ध दर्शनात धर्मोत्तराने नावीन्यता (अनाधिगत), अविसंवादी आणि अर्थक्रियासमर्थ या लक्षणांनी युक्त ज्ञानास वैध (यथार्थ) ज्ञान म्हटले आहे. या दर्शनात स्मृती, संशय आणि भ्रम यांना यथार्थ ज्ञान प्राप्त होत नाही, असे म्हटले आहे.

सांख्य मत

यांच्या मते, नावीन्यता आणि निश्चयात्मकता प्रदर्शित करणारे ज्ञान यथार्थ ज्ञान होय. सांख्यांनी यथार्थ ज्ञानाला बुद्धीचा विकार म्हटले आहे. जो अविपरित, असंदिग्ध आणि नावीन्यपूर्ण विषयांना प्रकट करतो. अर्थात यथार्थ ज्ञानामध्ये विरोध, संदिग्धता आणि पूर्वग्रह दूषितपणा किंवा स्मृती असता कामा नये.

न्याय मत

यथार्थ ज्ञानाच्या संदर्भात न्यायांनी काहीशी वास्तववादी भूमिका घेतली आहे. त्यांच्या मते, 'जी वस्तू वास्तव रूपात जशी आहे तशीच्या तशी आपल्या चेतनेत ज्या ज्ञानाने उपस्थित होते ते यथार्थ ज्ञान होय.' अशाच प्रकारची व्याख्या न्याय दर्शनकार गंगेश उपाध्यायांनी आपल्या शब्दात दिली आहे. त्यांच्या मते, 'जी वस्तू जेथे आहे तेथे त्या वस्तूचा, ज्या प्रकारात आहे किंवा ज्या प्रकारची आहे त्याच रूपात तिचा अनुभव येणे म्हणजे यथार्थ ज्ञान होय.'

अशाप्रकारे न्याय दर्शनात यथार्थत्वाला, वास्तवतेला महत्त्व देण्यात आले आहे. याशिवाय न्यायांनी नावीन्यतेलाही यथार्थ ज्ञानाच्या लक्षणात समाविष्ट केले आहे. अर्थात त्यांच्या मते, एखाद्या जुन्या वस्तूचे ज्ञान होत असताना त्यांच्यातील काही तथ्य नवीन रूपाने समोर येत असतील तर ते देखील एक प्रकारचे यथार्थ ज्ञान होय. वास्तविक पाहता नैय्यायिकांनी स्मृतीमुळे शंका निर्माण होवू शकते असे मानून स्मृती ही प्रमा होवू शकत नाही असे म्हटले होते. त्यांच्या मते, स्मृती ही पूर्वानुभवाचे स्मरण असते. या पूर्वानुभवाचे परत अनुभव येत नसतात. पूर्वानुभव आणि प्रत्यक्षानुभव यांच्यात फरक

असतो. म्हणून स्मृतीच्या आधारे ज्ञान प्राप्त होते हे मत न्यायांना मान्य नाही. तेव्हा एखाद्या जुन्या वस्तूचे ज्ञान होणे म्हणजे स्मृती नव्हे काय? असा प्रश्न या ठिकाणी उपस्थित होतो. याच्या उत्तरात एवढेच म्हणता येईल की, जर जुन्या ज्ञानात अथवा स्मृतीत नवीन तथ्य असल्यास त्याला स्मृती म्हणण्याची आवश्यकता नाही असे नैय्यायिकांना वाटत असावे.

मीमांसा मत

प्रामुख्याने मीमांसा दर्शनामध्ये कुमारिल आणि प्रभाकर यांचे दोन संप्रदाय प्रसिद्ध आहेत. या दोन्ही संप्रदायामध्ये अनेक बाबतीत मतभिन्नता आहे. यथार्थ ज्ञानाच्या संदर्भातही या दोन संप्रदायात मतैक्य नसल्याचे स्पष्ट होते अर्थातच त्यांची मतभिन्नता प्रमाणावरून नाहीतर ज्ञानाच्या लक्षणावरून आहे.

कुमारिलाचा संप्रदाय :- या संप्रदायाच्या मते, ज्या ज्ञानात दृढता आणि असंदिग्धता असते ते यथार्थ ज्ञान होय. अर्थात ज्या ज्ञानामध्ये संदेह (संशय) चा अभाव असतो आणि ज्याचे खंडन करता येत नाही ते ज्ञान यथार्थ ज्ञान होय. याच संप्रदायातील सुचरीत मिश्र यांनी यथार्थ ज्ञानाच्या संदर्भात 'विज्ञान' हा शब्द वापरल्याचे लक्षात येते. ज्याचा अर्थ नावीन्यपूर्ण असा केला गेला आहे. याशिवाय 'एखाद्या विषयाचे अधिक ज्ञान' असाही एक अर्थ त्याचा सांगता येईल. अर्थात संदेहरहित, अबाधित, नावीन्यता ही यथार्थ ज्ञानाची लक्षणे आहेत. त्याशिवाय पार्थसारथी यांनी, 'कारण दोषरहित' हेदेखील यथार्थ ज्ञानाचे एक लक्षण असल्याचे सांगितले आहे. अर्थात ज्ञानाचे जे कारण आहे. त्याला आपण प्रमाण (साधन) म्हणतो. ते दोषयुक्त असता कामा नये. जर आपण दोषयुक्त प्रमाणांचा आधार घेवून ज्ञान प्राप्त केले तर ते ज्ञान यथार्थ होवू शकत नाही.

प्रभाकरांचा संप्रदाय :- प्रभाकरांनी 'अनुभूती' ला यथार्थ ज्ञान म्हटले आहे. त्यांनी वापरलेला अनुभूती शब्द व्यापक स्वरूपाचा आहे. ज्यामध्ये इंद्रिय सन्निकर्षाने प्राप्त होणारे ज्ञान असते आहे. यथार्थ ज्ञानाच्या प्राप्तीसाठी स्मृतीचे स्थान महत्त्वाचे नसते असे त्यांचे मत आहे. कारण स्मृती पूर्व संस्कारामुळे निर्माण होते आणि वास्तविक

पाहता यथार्थ ज्ञानासाठी साक्षात ज्ञानाची आवश्यकता असते. तेव्हा स्मृती ही यथार्थ साक्षात ज्ञान नव्हे, म्हणून स्मृतीने यथार्थ ज्ञान प्राप्त होत नाही असे म्हणावे लागेल.

वेदांत मत

वेदांतीयांनी अबाधितत्वाला यथार्थ ज्ञानाचे प्रमुख लक्षण मानले आहे. वेदांत दर्शनकार धर्मराजाध्वरिंद्र यांच्या मते, 'स्मृती शिवाय, नावीण्यपूर्ण आणि अबाधित विषयाचे ज्ञान म्हणजे यथार्थ ज्ञान होय.'

अन्य वेदांत दर्शनकारांनी यथार्थ ज्ञानासाठी स्मृतीचा आधारदेखील घेतला आहे. शिवाय त्यांनी प्रत्यक्ष अर्थात साक्षात ज्ञानाला तर महत्त्व दिलेलेच आहे. तेव्हा साक्षात किंवा स्मृतीच्या आधारे जे ज्ञान प्राप्त होते ते नावीण्यपूर्ण आणि अबाधित असेल तर त्याला यथार्थ ज्ञान म्हणतात. परंतु होणारे ज्ञान पारमार्थिक दृष्टीकोनातून सत् आहे का व्यावहारिक दृष्टीकोनातून? या बाबतीत या ठिकाणी संदिग्धता निर्माण होते.

अप्रमा (Invalid Knowledge) :-

भारतीय ज्ञानशास्त्रामध्ये अयथार्थ, असत्य ज्ञानाच्या संदर्भात अप्रमा हा शब्द वापरला जातो. अप्रमा हा प्रमेच्या विरोधात वापरला जाणारा शब्द आहे. आपल्याला येणाऱ्या अनुभवाच्या ठिकाणी अनुरूपता नसणे हे अप्रमेचे मुख्य लक्षण होय. 'आपल्याला येणाऱ्या अनुभवामध्ये अनुरूपता नसेल तर त्या अनुभवाला किंवा ज्ञानाला अयथार्थ ज्ञान किंवा अप्रमा असे म्हणतात.' जो पदार्थ वास्तवात जसा आहे तो त्याच ठिकाणी, त्याच रूपात, जशाच्या तसा अनुभवाला न येण्याच्या प्रकाराला देखील अप्रमा म्हटले जाते. वास्तविक पाहता अप्रमा हे काही साध्य होवू शकत नाही. तेव्हा अप्रमा ही एक नकळत निर्माण झालेली परिस्थिती किंवा नको असलेला अनुभव आहे असे म्हणता येईल. मग या ठिकाणी एक प्रश्न निर्माण होतो की, ही नको असलेली परिस्थिती किंवा नको असलेला अनुभव कशामुळे निर्माण होतो ? आणि त्यासाठी कोण जबाबदार आहे ? याच्या उत्तरात असे म्हणता येईल की, ज्ञात्याशिवाय प्रमाण आणि प्रमेयदेखील अयथार्थ ज्ञानासाठी जबाबदार असतात. अर्थात १. ज्ञाता पूर्वग्रह दूषित असेल तर, २. त्यांनी उपयोगिलेल्या प्रमाणामध्ये दोष असेल तर, ३. शेवटची शक्यता म्हणजे

मुळात विषयच दूषित असेल तर अयथार्थ ज्ञान निर्माण होते. [illegible] ज्ञानमीमांसेमध्ये, १. संशय (Doubt) २. भ्रम (Error) ३. तर्क (Reasoning) ४. स्मृती (Memory) यामुळे अयथार्थ ज्ञान निर्माण होते, असेही [illegible]

□

ऐतिह्य (History): याचा सामान्य अर्थ पौराणिक किंवा पारंपरिक उपदेशाशी आहे. ईश्वराने या सृष्टीची आणि सृष्टीतील सर्व घटकांची निर्मिती केली आहे. हे विधान पौराणिक किंवा पारंपरिक ज्ञान प्रकाशित करणारे आहे.

चेष्टा (Gestures):- संकेत किंवा ईशाऱ्याने प्राप्त होणारे ज्ञान चेष्टा होय. उदा. एखाद्याला हात दाखवून बोलावणे, रेल्वेच्या चालकास आणि ग्राहकाकडून हिरवा कंदिल दाखवून रेल्वे सुरुवात करणे इ.

□

प्रकरण ~~४थे~~ III rd

प्रामाण्यवाद

(Doctrine of Validity)

१) स्वतः प्रामाण्यवाद

२) परतःप्रामाण्यवाद

पाश्चात्य दर्शनामध्ये ज्ञानाचे यथार्थरूप सिद्ध करण्यासाठी बुद्धीला महत्त्व देण्यात आले आहे. मात्र भारतीय तत्त्वज्ञानात ज्ञानाची सत्यता सिद्ध करण्यासाठी काही प्रमाणांचा विचार केला गेला आहे. भारतीय दर्शनात विविध दर्शनकारांनी वेगवेगळ्या प्रमाणांच्या आधारे यथार्थ (प्रमा) ज्ञानाची कल्पना केली आहे. या सर्व दर्शनांचे वैशिष्ट्य म्हणजे यांनी इंद्रिय सन्निकर्षाला म्हणजेच 'प्रत्यक्ष' या ज्ञान साधनाला यथार्थ ज्ञानाचे सर्वप्रथम प्रमाण मानले आहे. भारतीय दर्शनात प्रत्यक्ष या प्रमाणाबरोबर अनुमान, शब्द, उपमान, अर्थापत्ती आणि अनुपलब्धी या प्रमाणांचा विचार झाला आहे. 'ज्या साधनांच्याद्वारे यथार्थ ज्ञानाची प्राप्ती केली जाते त्याला प्रमाण असे म्हणतात' मात्र या ठिकाणी एक प्रश्न राहतो तो म्हणजे, ज्या साधनांच्या (प्रमाणांच्या) आधारावर यथार्थ ज्ञान प्राप्त केले जाते. ते यथार्थ ज्ञान यथार्थ आहे, हे आपल्याला कसे कळते ? या प्रश्नासंबंधी भारतीय दर्शनात दोन सिद्धांत मांडण्यात आले आहेत.

स्वतः प्रामाण्यवाद (Selif-evidence) :- मीमांसकांनी स्वतः प्रामाण्यवाद या ज्ञानाच्या प्रामाण्याच्या सिद्धांताला अत्यंत महत्त्व दिले आहे. ज्या साधनांच्या आधारे जे ज्ञान प्राप्त केले जाते ते सत्य, यथार्थ, स्वयंप्रकाशी असते. ज्ञानाचे प्रामाण्य हे स्वतः ज्ञानाकडूनच ठरत असते. सर्वसामान्यतः ज्या परिस्थितीत ज्ञान प्राप्त होते ती परिस्थिती जर निर्दोष व अनुकूल असेल तर ते प्राप्त झालेले ज्ञान सत्य समजले जाते. त्याची उपयुक्तता सिद्ध करण्यासाठी इतर कोणत्याही साधनांची आवश्यकता लागत नाही. उदा. घर, वृक्ष, हत्ती, पर्वत, नदी, समुद्र इ. वस्तू दिसल्या की, त्या त्याच आहेत हे काही साधनांच्या आधारे पूर्वीच निश्चित झालेले असते. ते परत इतर कुठल्यातरी साधनाने (प्रमाणाने) सिद्ध करण्याची आवश्यकता नसते. असे मीमांसक म्हणतात.

त्याचबरोबर मीमांसक असे ही म्हणतात की, यथार्थ ज्ञान ज्या साधनांच्याद्वारे प्राप्त केले जाते त्या साधनात जर दोष असेल तर प्राप्त ज्ञान अपूर्ण वाटते. हे अपूर्ण ज्ञान आपण अनुमान या ज्ञान साधनाने निश्चित करीत असतो.

अद्वैत दर्शनाने देखिल ज्ञानाला स्वयंप्रकाशी मानले आहे. त्यांच्या मते, ज्ञान हे स्वयंप्रकाशी नसेल तर ते सिद्ध करण्यासाठी दुसरे ज्ञान व दुसऱ्यासाठी तिसरे ज्ञान लागेल आणि मग अनावस्था प्रसंग निर्माण होईल. अशाप्रकारे मीमांसक आणि अद्वैतानुसार सांख्यांनी देखिल स्वत : प्रामाण्यवाद या सिद्धांताचे समर्थन केले आहे. फरक एवढाच की, सांख्याशिवाय ज्या दर्शनकारांनी (मीमांसा आणि अद्वैत) स्वतः प्रामाण्यवादाचा स्वीकार केला आहे, त्यांनी केवळ ज्ञानाच्या यथार्थतेला ज्ञान स्वतः प्रमाण आहे असे म्हटले आहे . तर सांख्यांनी मात्र ज्ञानाच्या यथार्थतेशिवाय अयथार्थतेलाही स्वतः ज्ञानप्रमाण आहे असे म्हटले आहे . एकंदर मीमांसकांनी इंद्रियांना (प्रमाणांना) आणि सांख्यांनी स्वतः ज्ञानालाच अयथार्थतेचे उपादान कारण मानले आहे.

परतःप्रामाण्यवाद (Dependent Truth) :- परतः प्रामाण्यवाद हा सिद्धांत न्यायदर्शनाने मांडला आहे. न्यायांचा हा सिद्धांत मीमांसकांच्या स्वतः प्रामाण्यवाद या सिद्धांताच्या विरुद्ध आहे. न्याय दर्शनकार ज्ञानाला स्वतः प्रमाणभूत व यथार्थ मानीत नाहीत. ते प्राप्त ज्ञानाच्या यथार्थतेवर प्रश्न निर्माण करतात. त्यांच्या मते , ज्ञानाचे प्रामाण्य बाह्य उपाधीने ठरविले जाते, त्या ज्ञानाची युक्तता ठरविण्यासाठी काही कसोट्या लावाव्या लागतात. त्या कसोट्यांवर ते ज्ञान यशस्वीपणे उतरले तरच त्या ज्ञानाला प्रमाण ज्ञान किंवा युक्त ज्ञान म्हणता येईल . उदा. काही अंतरावर पाणी दिसते. हे दिसण्याचे ज्ञान प्रत्यक्षाने होते मात्र हे ज्ञान यथार्थ आहे का नाही ? हा प्रश्न निर्माण होतो. कारण काही अंतरावर दिसणारे ते पाणी मृगजळ असू शकते. तेव्हा त्या पाण्याजवळ जावून , ते पिल्यानंतरच त्या पाण्याची निश्चितता आपल्याला होते. तसेच अग्नी उष्ण आहे का नाही ? हे त्याचा स्पर्श करून, फुल खरे आहे का नाही ? हे त्याचा वास घेवून ठरवायचे असते. असे नैय्यायिक म्हणतात.

अर्थात बाह्य घटकाच्या आधारावर प्राप्त ज्ञानाची निश्चितता किंवा युक्तता

ठरत असते असे न्याय दर्शनकार सांगते. त्यांच्या या विचारालाच परतः प्रामाण्यवाद असे म्हणतात. त्यांच्या या सिद्धांतात सफल (यशस्वी) परिणाम आणि असफल (अयशस्वी) परिणाम संबंधीचेविचार देखील अंतर्भूत आहेत.

न्यायाप्रमाणे चार्वाक, बौध्द, वैशेषीक या दर्शनांनी देखील यथार्थ ज्ञानासाठी परतः प्रामाण्यवादाचा पुरस्कार केला आहे. मात्र यापैकी बौध्ददर्शनकार ज्ञानाच्या अयथार्थतेसाठी स्वतः अप्रामाण्यवादाचा स्विकार करतात. कारण ते प्रामाण्याच्या अभावालाच अप्रामाण्य म्हणतात. उदा. मनुष्य हा एक प्राणी आहे आणि त्याला शिंग नसते हे सत्य आहे. अर्थात ते असत्य असल्याचे सिध्द करण्यासाठी इतर कोणत्याही प्रमाणाची आवश्यकता नसते. म्हणुन अयथार्थता ही स्वतः अप्रमाण आहे.

□

(14)

घटाचा अभाव. घट दिसत नसल्यामुळे कळतो. अभाव आपल्याला डोळ्यांनी दिसत नाही, घटाचे अस्तित्व नसल्यामुळे त्याचा अभाव समजतो. जी वस्तू अनुपस्थित असते, तिचे अस्तित्व दिसू शकते. जर तिचे अस्तित्व दिसण्यासारखे नसेल तर, तिचा अभाव अनुपलब्धीमुळे समजू शकणार नाही. जर तेथे घट असता, तर तो दिसला असता.

अनुपलब्धीच्या सहाय्याने योग्य अशा वस्तूंचाच अभाव समजू शकतो. वादेल त्या वस्तूचा अभाव समजू शकत नाही.

1) प्रागभाव :- एखादी वस्तू अस्तित्वात येण्यापूर्वी तिचा अभाव, त्याला प्रागभाव म्हणतात. उदा. घट तयार होण्यापूर्वी मातीत त्याचा अभाव. हा अनादि व सान्त असतो.

2) प्रध्वंसाभाव :- एखादी वस्तू नाश झाल्यावर, तिचा सुरु होणारा अभाव. उदा. घट फोडल्यानंतर त्याचा अभाव सुरु होतो. हा सादि व अनंत असतो.

3) अत्यंताभाव :- एखाद्या वस्तूत एखाद्या गुणाचा संपूर्ण अभाव. उदा. 'आकाशकुसुम'. यात 'आकाश' व 'कुसुम' यांच्या धर्मामध्येच परस्पर विरोध आहे. त्यामुळे कुसुमाचा धर्म आकाशाच्या ठिकाणी राहू शकणार नाही.

4) अन्योन्याभाव :- म्हणजे दोन वस्तू मधील भेद. उदा. घट व पट, वाघ व सिंह, सर्प व गरुड यातील अभाव सदैव असतो.

अशा प्रकारे भारतीय तत्त्वज्ञानात ज्ञानसाधनांचा विचार केला आहे.

4. ब) भ्रम अथवा मिथ्याज्ञान (Error)

आपल्याला यथार्थ ज्ञान होण्याऐवजी, कधी कधी आभासात्मक ज्ञान होऊ शकते. उदा. वाळवंटात पाणी दिसणे, दोरी ऐवजी साप दिसणे इ. हे आभास प्रत्यक्षजनित किंवा विचारजनित असतात. त्याला 'ख्याती' वा 'विचार-दोष' म्हणतात. ज्ञानाभासात आपली चूक होत असते. पण कधी कधी आपली चूक होते, अशी वस्तुस्थिती नसून आपण ती करीत असतो.

ज्ञानप्रक्रियेत अमूक चूक किंवा बरोबर हे ठरविताना आपण प्रत्यक्ष किंवा काल्पनिक मानाशी मेयाची तुलना करीत असतो. आणि मान व मेय यांच्या मोजमापात ज्या अंशी चूक असेल, त्याप्रमाणात आपण आपली चूक निश्चित करतो. अर्थात् मान कल्पित असेल तर मानाची आपण निर्मिती करीत असतो. हे जरी खरे असले तरी मेयाची मानाशी तुलना करताना आपले कारणे हरवलेली वस्तू हो शोधून काढण्या सारखे असते. ज्ञानप्रक्रिया मोजण्याच्या प्रक्रिये सारखी असते. उदा. "हे टेबल चार फूट लांब आहे" असे आपण म्हणतो, तेव्हा फूटपट्टी (मान) आणि टेबल (मेय) या दोहोंत एक सामान्य धर्म असतो,

(15)

[illegible] असते. आणि या सामान्य धर्माच्या भरवशावर आपण मानाचे आदर्शपण ठरवीत असतो. जेथे मान काल्पनिक असते, तेथे सुध्दा मानाची व्यावहारिक किंवा भौतिक मूर्तता [illegible] उत्पन्न करीत असतो. 4×5=20 ही अशा संख्यांची व्यावहारिक मूर्तता असते. व अशा मानावर 4×5=19 असे कोणी जेव्हा म्हणतो, तेव्हा आपण गुणाकाराचे चूकपण किंवा बरोबरपण पडताळून पाहत असतो. जगात मान, मेय आणि साधारण धर्म किंवा [illegible] यांच्या प्रमाणावरच प्रत्यक्षज्ञान प्रक्रियेत सुध्दा भ्रम वा आभास यांचा अनुभव किंवा त्याचे चूकपण अवलंबून असते. रईलने 'डायलेमाज' यामध्ये म्हटल्याप्रमाणे, खोटी नाणी असण्याकरिता, खरी नाणी पण जगात असावी लागतात. अर्थात् खरी नाणी नसली तरी [illegible] नाण्यांची कल्पना असली तरी चालते. शंकराचार्यांच्या जगन्मिथ्यावादावर टीका करताना, जग मिथ्या असण्याकरिता जग सत्य, पण असायलाच पाहिजे असे मत मध्वाचार्यांनी मांडले व त्यावर शंकराचार्यांच्या अनुयायांनी जग सत्य असण्याची गरज नाही; केवळ [illegible] कल्पना असली म्हणजे पुरे, असा जो विचार पुढे मांडला, त्याचे ज्ञानाचे चूकपण व बरोबरपण ठरविताना आठवण येते.

कधीकधी अयथार्थ आणि चूक हे शब्द समानार्थी वापरले जातात. पण हे प्रयोग [illegible] संदिग्धतेमुळे निर्माण होतात. 'चूक' याचा संबंध विधाना ऐवजी विधान करणाऱ्या [illegible]कडे असतो. चूक किंवा खोटेपण यातील अंतर सुध्दा महत्त्वाचे आहे. मनुष्य जेव्हा [illegible] बोलतो तेव्हा, त्याच्या विधानात यथार्थत्व नसते, पण तो बुध्दीने बोलत नसून जाणून-[illegible] खोटे बोलत असतो, हे लक्षात ठेवले पाहिजे.

प्रकरण क्र. 3. प्रकरण क्र. 3. ब 5.

3. ब) प्रामाण्यवाद

प्रमाणविचार हा भारतीय तत्त्वज्ञानाचा एक आगळा विशेष होय. पाश्चात्य तत्त्वज्ञानात [illegible] इंद्रियवेदन आणि बुध्दी यासारख्या ज्ञानाच्या शक्तींबद्दल बोलण्याचा प्रघात आहे. पण भारतीय तत्त्वज्ञानात, या शक्तींच्या कल्पनेशी जुळणारी कल्पना आढळून येत नाही. [illegible] त्यांच्याकडे ज्ञानेंद्रियांची कल्पना आहे, पण इंद्रियवेदनाची नाही. भारतीय तत्त्ववेत्त्यांनी [illegible] शास्त्रीय निर्णयांपासून उपलब्ध होणाऱ्या ज्ञानाकडे लक्ष दिल्याचे दिसून येत नाही [illegible] पाश्चात्य तत्त्वज्ञानात पुरातन काळापासून चालत आलेला अनुभवपूर्व आणि अनुभवोत्तर [illegible] या दोहोंमधील महत्त्वाचा भेद भारतीय तत्त्वज्ञानात करण्यात आलेला नाही. भारतीय [illegible] ज्ञानात प्रमाणास एक प्रकारचे, ज्ञानाचे उत्पत्तीकारण समजण्यात येते. इंद्रियानुभवाच्या [illegible] कारण समजण्यात येते. इंद्रियानुभवाच्या उत्पत्तीत ज्ञानेंद्रियांचे कार्य महत्त्वाचे [illegible]. तसेच अनुमानाला जेव्हा, ज्ञानाचे साधन मानले जाते, तेव्हा त्यात 'व्याप्तिज्ञान' [illegible] ठरते. ज्ञानेंद्रियांमुळे आपण बाह्य वस्तू जाणू शकतो. पाश्चात्य तत्त्वज्ञानात बुध्दी

16

ही ज्ञात्याची विशेष शक्ती मानण्यात आली आहे. जिच्या कार्यामुळे ज्ञात्यास अनुमानज्ञानासारखे बौध्दिक ज्ञान प्राप्त होऊ शकते. परंतु भारतीय तत्त्ववेत्त्यांच्या मते, ज्ञात्याला विशिष्ट प्रकारे प्रकारचे ज्ञान होताना, त्याची कोणतीही एखादी खास शक्ती कार्य करीत नाही. प्रत्यक्ष अनुभवात ज्ञानेंद्रिये कार्यरत होतात. पण ती त्यांची शक्ती नव्हे. भारतीय तत्त्वज्ञानात असे मानले आहे की, ज्यात इंद्रिये आहेत, ते प्रत्यक्ष ज्ञान आणि ज्यात व्याप्तीज्ञान आहे ते अनुमान होय.

भारतीय तत्त्वज्ञानात यथार्थ ज्ञानार्थ ज्ञानाला "प्रमा" म्हणतात. या यथार्थ ज्ञानाची यथार्थता, आपल्याला कशी कळते, त्याबाबत दोन सिध्दांत आहेत.

1) स्वतःप्रामाण्यवाद 2) परतःप्रामाण्यवाद

1) स्वतः प्रामाण्यवाद :- ज्ञानाला सत्यत्व वा यथार्थत्व हा गुण मुळात असतो की, नंतर लावला जातो, ह्याबाबतीत भारतीय दर्शनात दोन विचार मांडले जातात. स्वतःप्रामाण्यवाद व परतःप्रामाण्यवाद. अद्वैत दर्शनाच्या मते, ज्ञान हे स्वयंप्रकाशक असून त्याला, स्वतःप्रामाण्य असते. ज्ञान हे स्वयंप्रकाशी नसेल तर, ते व्यक्त करण्यास दुसरे ज्ञान लागेल व मग अनवस्था प्रसंग येईल. ज्ञानाचे स्वयंप्रकाशित्व हे संविधानाच्या मदतीने सिध्द करता येते, असे अद्वैती मानतात.

मीमांसकांनीही ज्ञानाविषयीचा 'स्वतःप्रामाण्यवाद' स्वीकारला आहे. ज्ञान हे स्वयंप्रकाशक असते. ज्ञानाची युक्तता अथवा प्रामाण्य हे स्वतःकडूनच ठरत असते. प्रभाकर व कुमारिलभट्ट या दोघांचे मत सारखेच आहे. जेव्हा एखाद्या वस्तूचे, घटनेचे ज्ञान होते, तेव्हा सर्वसामान्यतः जर परिस्थिती ही निर्दोष व अनुकूल असेल तर, जे इंद्रियांना प्रतीत होते, व प्रत्यक्ष ज्ञान होते, ते सत्य व प्रमाणभूत असते. त्याची अचूकता किंवा युक्तता सिध्द करण्यासाठी इतर बाह्य उपाधींची जरुरी लागत नाही. उदा. घर, वृक्ष, हत्ती, पर्वत, नदी, समुद्र इ. वस्तू दिसल्या की, त्याच किंवा तशाच आहेत, हे निश्चितपणे समजते. त्याविषयी संदेह राहत नाही. आपणास जे दिसते, प्रतीत होते, ते सत्य किंवा बरोबर असते. असे आपण गृहीत धरतो. ज्ञानाची युक्तता ही ज्ञानाच्या कारणांनीच अनिवार्य स्वरूपात निर्माण होते. कोणत्याही बाह्य कारणाने नव्हे.

प्रत्यक्ष कृती करताना किंवा अनुभव घेताना जर काही वेगळा अनुभव आला तर मात्र ते ज्ञान का, कोठे व कसे चूक आहे, याचा आपण शोध घेऊ लागतो. ज्या परिस्थितीत ते ज्ञान उगम पावते, त्या घटकात काही दोष असतील, असे आपण अनुमान काढतो. मीमांसकांच्या मते, 'ज्ञानस्य प्रामाण्यं स्वतः, अप्रामाण्यं परतः।' असे असते. म्हणजे प्रत्येक ज्ञान जेव्हा होते, तेव्हा ते प्रमाण किंवा बरोबर असते. व ते तसे का नाही, हे प्रतिबंधक कारण दाखवून त्याचे अप्रामाण्य सिध्द करावे लागते. जेव्हा त्या अनुभवाच्या विरुध्द अनुभव

17

येतो. तेव्हा त्याच्या अप्रामाण्यचे कारण "कारणदोष" असतो. जेव्हा एखाद्या गोष्टीचे ज्ञान होते तेव्हा, ते खरे व युक्त असते, अशी आपल्या मनाची खात्री असते. पण त्यावर आधारून त्याला एखादे काम करताना जर ते यशस्वी झाले नाही तर मात्र, झालेले ज्ञान हे अयुक्त किंवा अप्रमाण असल्याचा संशय आपण घेतो व त्याची कारणे शोधतो. ती आपल्याला सापडतात. अशा प्रकारे ज्ञानाचे प्रामाण्य हे अंगभूत असते तर, अप्रामाण्य बाह्य घटकांनी निर्माण होते. प्रामाण्य अथवा युक्तता हा ज्ञानाचा गुण ज्ञानापासून अविभाज्य असतो. अनुरूपता व सुसंगती ह्या ज्ञानाचे प्रामाण्य निर्माण करणाऱ्या नसून, ज्ञानाचे प्रामाण्य पडताळून पाहण्याच्या कसोट्या असतात.

मीमांसकांच्या मते, ज्याला भ्रमज्ञान म्हणतात, ते सुद्धा ज्ञान यादृष्टीने बरोबर असते. पण जे दिसते किंवा प्रतीत होते, व त्याचे जे स्वरूप वाटते, यात गल्लत केली जाते. म्हणून भ्रमज्ञान निर्माण होते. उदा. दिसणारे पांढरे शिंपले खरे असते व त्याला पाहून आठवणारी चांदीही खरीच असते. दोन्ही वस्तू वास्तव जगात खऱ्याच असतात. फक्त दिसणाऱ्या शिंपल्यावर चांदीचा आरोप केला जातो. म्हणजे प्रामाण्य हा ज्ञानाचा गुण अंगभूत असतो. पण ज्ञानाचे प्रामाण्य पडताळून पाहण्यासाठी म्हणजे ते इतर ज्ञानांशी सुसंगत आहे की विसंगत, ही कसोटी आपण लावतो, तेव्हा ती बाह्य असते. प्रत्येक ज्ञान युक्त आहे, असे मानल्यामुळे आपले दैनंदिन व्यवहार सुरळीतपणे चालतात. ज्ञानाचे प्रामाण्य हा अनुमानाचा विषय नाही. स्वतःप्रामाण्यवादाचे असे महत्त्व मीमांसकांनी सांगितले आहे.

परतःप्रामाण्यवाद :- परतःप्रामाण्यवादाचा सिध्दांत हा न्यायदर्शनाने मांडला आहे. ज्ञानाच्या प्रामाण्याबाबतचा न्याय दर्शनाचा परतःप्रामाण्यवाद व मीमांसकांचा स्वतःप्रामाण्यवाद हा भारतीय तत्त्वज्ञानातील एक प्रतिष्ठित वाद मानला जातो. न्यायदर्शनाच्या मते, ज्ञान हे स्वतःच प्रमाणभूत व यथार्थ नसते. तर ज्ञानाचा उदय झाल्यावर त्याच्या प्रामाण्य वा अप्रामाण्यतेचा प्रश्न निर्माण होतो. ज्ञानाचे प्रामाण्य वा अप्रामाण्य हे अंतःस्थ नाही तर ते बाह्य उपाधींनी ठरविले जाते ज्ञान हे युक्त आहे किंवा नाही, हे पडताळून पाहण्यासाठी त्याला काही आनुषंगिक कसोट्या लावाव्या लागतात. त्या कसोट्यांना ते ज्ञान जर यशस्वीपणे उतरले तरच, त्याला आपण युक्त किंवा प्रमाणज्ञान म्हणू शकतो. म्हणजे सत्य ठरविण्याची कसोटी ही "अर्थक्रियाकारित्व" आहे. म्हणजे एखादी दिसणारी वस्तू ही खरी आहे की बनावट आहे, की अयथार्थ, हे ती अपेक्षित कार्य करते की नाही ठरवायचे असते. उदा. अग्नी उष्ण आहे की नाही हे त्याचा स्पर्श करून हे पाहून, फूल खरे आहे की नाही, त्याचा वास घेऊन आणि पाणी आहे की नाही, हे पिऊन ठरवायचे असते. म्हणजे सत्य ठरविण्याची कसोटी ही 'यशस्वी क्रियाकारित्व' होय. कोणतेही प्राप्त होणारे ज्ञान हे

विश्वसनीय समजता येत नाही. तर ते युक्त ठरविण्यासाठी त्याला कार्यांची कसोटी लावावी लागते. त्याचे प्रामाण्य सिध्द करावे लागते. ज्ञानाच्या कारणात कोणता दोष असेल तर ज्ञान अयुक्त ठरेल. आणि दोष नसेल तर, ते युक्त ठरेल. नैयायिकांच्या मते, ज्ञानाची सत्यता व असत्यता ही आंतरिक नाही, तर ती बाह्य आहे. व तो ज्ञान वृध्दिंगत करण्यासाठी जोडली जाते. ज्ञान हे काही सामान्य वैशिष्ट्यांवर अवलंबून असते. ज्ञानाची यथार्थता ही इंद्रियांच्या विषयाशी होणाऱ्या पूर्ण सन्निकर्षावर अवलंबून असते. तर ज्ञानेंद्रियांमध्ये काही दोष निर्माण झाला असेल तर ज्ञान अयथार्थ ठरते.

कोणतेही ज्ञान प्राप्त होत असताना, त्याची यथार्थता वा प्रामाण्य उपस्थित नसते. जेव्हा एखाद्या ज्ञानापासून यथार्थ सफल परिणाम (प्रवृत्ति सामर्थ्य) प्राप्त झाले तर ते यथार्थ ठरते. आणि जर असफल परिणाम (निवृत्ति सामर्थ्य) प्राप्त झाले तर ते अयथार्थ ठरेल. म्हणून सफल परिणाम वा अर्थक्रियाकारित्व हा ज्ञानाच्या यथार्थतेचा आधार आहे. ज्ञानाची सत्यता ही अनुमानानेच प्राप्त होते.

ज्ञानाची युक्तता ही बाह्य कारणांवर अधिष्ठित असते, या नैयायिकांच्या मताला टीकाही झाली आहे. ज्ञानाच्या कारणांचा कोणताहि गुण ज्ञानाला युक्तता प्राप्त करून देत नाही. जर ज्ञानाची युक्तता ही कोणत्याही बाह्य गोष्टींवर, सफल परिणामांवर आधारि[त] असेल तर ते गुण वा सफल परिणाम युक्त ठरविण्यासाठी आपल्याला दुसरे गुण व सफ[ल] परिणाम शोधावे लागतील व त्यांची युक्तता ठरविण्यासाठी तिसरे त्यामुळे आपल्याला अनवस्था प्रसंग येईल. व ह्या दोषापासून सुटका होणार नाही. म्हणून मीमांसक म्हणतात की, ज्ञान हे स्वतःच प्रमाणभूत असते.

प्रकरण क्र. 5 3. क) ख्यातीवाद (Theory of error)

कोणतीही वस्तू दुसऱ्या रूपात पाहणे किंवा दुसऱ्या स्वरूपात तिचा अनुभव येणे यास 'भ्रम' अथवा 'विपर्यय' म्हणतात. ज्या ज्ञानाद्वारा कोणत्याही विषयाचे वास्तविक स्वरूप प्रकाशित होत नाही, त्याला 'मिथ्या ज्ञान' म्हणतात. त्यालाच 'ख्याती' म्हणतात. भ्रमात वस्तूचे यथार्थ स्वरूप कळत नाही, तर वस्तूचे अयथार्थ स्वरूप ग्रहण केले जाते. भ्रम असा व्यक्तिगत व विषयगत असतो. ह्या संबंधी भारतीय तत्त्वज्ञानात विविध सिध्दांत आहेत.

बौद्ध दर्शनातील माध्यमिक संप्रदायाने 'असत्-ख्यातिवादाचा' स्वीकार केला आहे. तर योगाचार (विज्ञानवाद) संप्रदायाने 'आत्म-ख्यातीवादाचा' स्वीकार केला आहे.

✓असत् - ख्यातीवाद :- भ्रमज्ञान का होते, या प्रश्नाचे उत्तर म्हणून माध्यमिक संप्रदायाने जो सिध्दांत मांडला आहे, त्याला 'असत्-ख्यातीवाद' म्हणतात. दोरीमध्ये सर्पाचा आणि शिंपल्यामध्ये चांदीचा भ्रम होतो, याचा अर्थ असा की, जिथे सर्प वा चांदी नाही. तिथे दोरी

वा तिथे, चांदी दिसू लागते. जिथे जी वस्तू असत् आहे, तिथे ती वस्तू जाणवते. जिथे असत् वस्तूचे ज्ञान होते. हीच असत्-ख्याती होय. माध्यमिकांच्या मते, जगाची ख्याती या ज्ञानसुध्दा असत् आहे. वास्तविक जगामध्ये, पदार्थांची सत्ता नाही पण ते इंद्रियांना भासतात. म्हणून इंद्रियज्ञानच असत् आहे. बुध्दीच्या कल्पनासुध्दा असत् आहेत. ज्ञान म्हणून कुठेही नाही. सर्वत्र अज्ञान आहे.

ह्या असत्ख्यातिवादावर टीकाकारांचा आक्षेप असा आहे की, जर इंद्रियांना प्रतीत होणारे जग असत् आहे, तर मग त्याची प्रचीती कशी येते वा अनुभव कसा घडतो? वंध्यापुत्र, खपुष्प, सशशृंग हे तिन्ही पदार्थ असत् असल्यामुळे त्यांची प्रचीती सुध्दा कुठेही, कोणीही आणि कुणालाही येत नाही. माध्यमिकांच्या मते चांदी, सर्प इ. पदार्थ असत् असल्यामुळे, त्यांचीही प्रचीती येऊ नये. ज्या अर्थी चांदी सर्पादिकांची प्रचीती येते, त्याअर्थी ते पदार्थ असत् मानता येत नाहीत, उलट त्यांना असत् म्हणणाऱ्या माध्यमिकांचा असत्वादच असत्ख्यातिवाद ठरतो.

आत्मख्याती :- मिथ्याज्ञान का होते, या प्रश्नाचे उत्तर देण्यासाठी योगाचारांनी जे मत व्यक्त केले, त्याला 'आत्मख्याती' म्हणतात. शिंपल्यामध्ये चांदीचा, दोरीमध्ये सर्पाचा भास होतो, याचे कारण काय? योगाचारांच्या मते, सर्वच जर विज्ञानमय आहे, सर्व जग तर कल्पनामय व स्वप्नवत् आहे, तर मग मिथ्या ज्ञान व यथार्थ ज्ञान ह्यात फरक कोणता? हा प्रश्न विचारण्याचे कारण ज्याला आपण भ्रम म्हणतो, तो जसा आपल्या कल्पनेचा खेळ आहे, त्याप्रमाणे ज्याला आपण बाह्य जग म्हणतो, तेही योगाचाराच्या मते, खेळच ठरतो. मग भ्रमज्ञान व वास्तवज्ञान यात फरक कोणता? भ्रमज्ञानाचे स्वरूप काय?

विज्ञानवादी म्हणतो की, मानसिक विज्ञानच बाह्य रजताच्या किंवा सर्पाच्या आकारामध्ये परिणत होते. विज्ञान संतानातील एक विज्ञान रजताच्या रूपाने अथवा सर्पाच्या रूपाने दृष्टिगोचर होते. बुध्दी किंवा ज्ञानच रजतरूप व सर्परूप बनते. वास्तविक रजताच्या किंवा सर्पाचा दुसरा कोणता आधार नसतो. भ्रमात उपस्थित असलेली सामग्री बाह्य विश्वात उपस्थित नसते. ती केवळ मनाची कल्पना असते. आपल्या मनाच्या पलीकडे सर्पाचे अस्तित्व नसते. आपल्या मनाच्या कल्पना, बाह्य विश्वात प्रतीत होतात. कारण भ्रमात दिसणारे सर्व पदार्थ हे विज्ञानमात्र असतात.

परंतु योगाचारांचा हा आत्मख्यातीवाद टीकाकारांना योग्य वाटत नाही. टीकाकार म्हणतात, ज्या वस्तूचा भ्रम होतो, त्या वस्तूचा अनुभव अगोचर कुठेना-कुठे तरी घडलेला असतो. ज्या वस्तूचा अनुभव कधीही घडलेला नसतो, तिचा भ्रम होणेच शक्य नाही. वंध्यापुत्राचा अनुभव आतापर्यंत कुठेही न घडल्यामुळे त्याचा भ्रमही निर्माण होत नाही. म्हणून योगाचारांच्या विज्ञानवादानुसार विज्ञानाशिवाय काहीही सत्य नसल्यामुळे, बाह्य जग

वास्तव ठरु शकत नाही. बाह्य जग वास्तव नाही म्हणून बाह्य रजत् या बाह्य सर्प वास्तव नाही. म्हणून त्याचा वास्तव अनुभव घडणे शक्य नाही. याचा अर्थ असा की, विज्ञानवादानुसार रजतभ्रम या सर्पभ्रम असा शब्दप्रयोग करता येत नाही.

अन्यथा या विपरित ख्याती :- न्याय दर्शनातील भ्रमसिध्दांताला 'अन्यथाख्याती' म्हणतात. बाह्य जग शून्य या असत् आहे. असे म्हणणे चूक आहे. बाह्यजगाचे अस्तित्व, बाह्य जगाचा सत्पणा हा प्रमाणाने सिध्द करता येतो. स्वप्नात पाहिलेले पदार्थ सुध्दा असत् मानता येत नाहीत. कारण स्वप्नात पाहिलेल्या वस्तू, पूर्वी कधीतरी पाहिलेल्या असतात. म्हणून बाह्य पदार्थ सत् ठरतात. मग जर जग सत् आहे, तर सत् अशा जगातील वस्तूंचे ज्ञान हे मिथ्याज्ञान का होते? याला नैयायिक उत्तर देतात. पदार्थ सत् असूनसुध्दा त्याचे ज्ञान मिथ्या राहू शकते. उदा. दोरी असूनही तो 'साप' आहे असे आपल्याला मिथ्याज्ञान होते. पण ज्याक्षणी तो साप आहे, असे मिथ्याज्ञान होते, त्याक्षणी दोरी ही वस्तू सत्यच असते तिथे दोरीच नाही, पण साप भासतो असे होत नाही. मिथ्याज्ञानालाही अधिष्ठान असते. फक्त त्या अधिष्ठानाचे जे ज्ञान आपल्याला होते, ते मिथ्या ठरते. ते अधिष्ठान मिथ्या ठरत नाही. आणि म्हणूनच जेव्हा आपल्याला सत्य ज्ञान होते, तेव्हा मिथ्या ज्ञानाचा नाश होत नाही. नैयायिकांच्या मते, विधानाचे, चुकीच्या विधानात विधेय काय ते मिथ्यारुप असते. मिथ्याज्ञानात, अन्य वस्तूंचे गुण हे अन्य वस्तूंवर आरोपित केले जातात. अन्य वस्तूच्या ठिकाणी अन्य वस्तूचे ज्ञान होते. म्हणून नैयायिकांच्या या वादाला 'अन्यथाख्यातीवाद' म्हणतात. दोरीची सापाच्या रुपात प्रचीती येणे ही अन्यथाख्याती म्हणजे दोन सत् पदार्थांचा असंभव असा संबंध जोडणे होय.

अख्यातिवाद :- भ्रमासंबंधीच्या मीमांसा दर्शनातील सिध्दांताला 'अख्यातिवाद' म्हणतात. भ्रम का निर्माण होतो? प्रभाकराच्या मते, भ्रम व ज्ञान हे दोन्ही परस्पर व्याघाती आहेत. ज्ञान हे स्वयंप्रकाशी असल्यामुळे नेहमीच यथार्थ असते. उलट एका वस्तूला दुसऱ्या वस्तूच्या रुपात पाहण्याला आणि दुसरी वस्तू समजण्याला 'भ्रम' म्हणतात. उदा. रज्जूमध्ये सर्पाचे व शिंपल्यात रजताचे ज्ञान होणे, हा भ्रम होय. रज्जूत सर्पाचे भ्रमज्ञान हे प्रत्यक्ष व स्मृती ज्ञानामुळे होते. डोळ्यांनी दोरी दिसल्या-बरोबर रज्जूचे हे असे सामान्यरुपाने ज्ञान होते आणि त्याच वेळी पूर्वी पाहिलेल्या सर्पाच्या ज्ञानाची स्मृती होते. रज्जू आणि सर्पामध्ये आकाराच्या दृष्टीने साम्य असते, त्यामुळे इंद्रियांचा संबंध रज्जूशी येतो आणि स्मरण सर्पाचे होते. इथपर्यंत ज्ञानात कोणताच दोष निर्माण होत नाही. पण नंतर इंद्रियांच्या दोषांमुळे, विषय असलेल्या रज्जूचे ज्ञान पुरेसे होत नाही. ते ज्ञान अपूर्ण असते. म्हणून पाहणाऱ्याला इंद्रियज्ञान व स्मृतीज्ञान यांच्यातील भेदाचा विवेक राहात नाही. पाहणारा दोन्ही ज्ञान एकत्र करुन रज्जूला सर्प समजतो. वस्तुतः सर्प रज्जू नव्हे आणि रज्जू सर्प नव्हे परंतु रज्जूच्या अपूर्ण

ज्ञानामुळे पाहणाऱ्याकडून दोन्ही ज्ञानांना एकत्र करण्याचा व त्या एकत्रीकरणाचा परिणाम म्हणून सर्पाला रज्जूच्या स्वरुपात पाहण्याचा म्हणजे 'हा सर्प आहे' असे एकच ज्ञान मानावयाचा अविवेक घडतो. या अविवेकास प्रभाकराने 'अख्याती' म्हटले आहे. अशा प्रकारे भ्रम हा अपूर्ण ज्ञानामुळे (अख्याती) निर्माण होतो.

अनिर्वचनीय ख्याती :- शंकराचार्यांच्या भ्रमविषयक सिध्दांताला "अनिर्वचनीय ख्यातिवाद" म्हणतात. शंकराचार्यांना ख्यातिवाद मान्य नाही. कारण एकाच वेळी मनामध्ये ज्ञानाच्या दोन प्रक्रिया शक्य होत नाहीत. एका वेळी एकच अविभाज्य ज्ञान प्राप्त होते.

ज्या ज्ञानातील विषयाचा बाध होतो, ते "अप्रमा" होय. उदा. गुळाखाल्ला मित्र म्हणून घरी आणला आणि गरजेच्या वेळी तो उपयोगी पडला नाही तर, पहिल्या ज्ञानाचा दुसऱ्या ज्ञानाने बाध होतो. पहिले ज्ञान अप्रमा होय. उदा. रज्जूसर्प, शुक्तिरजत्. पण एखाद्या ज्ञान विषयाचा बाध झाला, म्हणूनतो विषय असत् नसतो, मनोमय नसतो, तर अनिर्वचनीय असतो. म्हणून या भ्रमासिध्दांताला 'अनिर्वचनीय ख्याती' म्हणतात. उदा. दोरीच्या ठिकाणी साप नसतो, असे नाही. तो असतो. पण त्याची कारणसामग्री नेहमीच्या सापाहून वेगळी असते. म्हणून अनिर्वचनीय पदार्थ असतो. व्यवहारदशेत जेव्हा भ्रम होतात, तेव्हा जे अनिर्वचनीय पदार्थ उत्पन्न होतात ते अविद्येमुळेच. अविद्येलाच 'तुला विद्या' म्हणतात. तर सृष्टीच्या अध्यासाला कारण होणाऱ्या अविद्येस 'मूला विद्या' म्हणतात.

आचार्यांनी जगाची व्याख्या ही भ्रमात्मक अनुभवावरच केली. भ्रमाचे कारण अज्ञान. भ्रमावस्थेत एक वस्तू दुसऱ्यावर आरोपित केली जाते. त्यालाच 'अध्यास' म्हणतात.

3. ड) अन्विताभिधानवाद आणि अभिहितान्वयवाद

भारतीय दर्शनातील, मीमांसादर्शनाचा 'अन्विताभिधान' वाद प्रसिध्द आहे. प्रभाकराने मीमांसा दर्शनात 'अन्विताभिधान' उपपत्ती मांडली आहे. त्यांच्या मते, प्रत्येक शब्दाचा अर्थ एकत्र येऊन त्यातून वाक्यार्थ तयार होतो. भाषा रुढ झाल्यावर, प्रत्येक शब्दाला अर्थ असतो, असे आपण मानतो.

प्रभाकराच्या मते, मानवाची संकल्पशक्ती म्हणजे क्रियाप्रधान वृत्ती असते. म्हणून जे जे शब्द उच्चारले जातात, ते ते ऐकणाऱ्याला कोणती तरी कृती करण्यास प्रवृत्त करीत असतात किंवा आदेश देतात. उदा. बोलणाऱ्याने 'गाय' शब्द उच्चारला तरी त्याला नुसते गायीचे अस्तित्व दर्शवायचे नसते, तर त्या गायीसंबंधी काही करावयास पाहिजे. म्हणजे गायीला दोराने बांधून ठेवायची की सोडून द्यायची असे, काहीतरी करावयाचे असते. म्हणजे वैदिक वाक्यांचा रोख हा कोणतीतरी कृती करावी असा आहे. वैदिक वचनांचा रोख

२. 'चार्वाक' दर्शन

१. चार्वाकाची परंपरा— 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 फारच पुढे गेले. ते वेद, ईश्वर, आत्मा, परलोक, पुनर्जन्म, पाप, पुण्य, कर्मफलसिद्धांत यापैकी काहीच मानीत नाहीत. इतकेच नव्हे तर, प्रत्यक्षाशिवाय इतर कुठले आगम प्रमाण मानण्यास ते तयार नाहीत. त्यामुळे, चार्वाकमत म्हणजे कुठल्याही गोष्टीवर आक्षेप घेणारे, संशय निर्माण करणारे, वचनप्रामाण्य बिलकूल न मानणारे मत असा सामान्य अर्थ होऊन बसला आहे.

या दर्शनाचा आद्यप्रवर्तक बृहस्पती (देवगुरु ?) मानला जातो. म्हणून त्यास बार्हस्पत्यदर्शन असेही नाव आहे. 'लोकायत' हेही याच दर्शनाचे आणखी एक नाव. लोकांना म्हणजे सर्वसामान्य लोकांना मान्य होणारे, त्यांच्यात प्रसृत असलेले (लोके आयतम्) ते लोकायत मत असा अर्थ असू शकेल. किंवा लोक म्हणजे इहलोक ; आयत म्हणजे आधारित ; म्हणून इहलोकावरच आधारलेले मत ते लोकायत असा अर्थ असू शकेल. 'चार्वाकमत' हे या दर्शनास मिळाले उशिराने मिळालेले नाव होय. चार्वाक हे बहुधा व्यक्तिनाम असावे. त्याने बार्हस्पत्य मताची फेरमांडणी केली असेल किंवा त्याचा अधिक हिरिरीने प्रचार केला असेल. इसवी सनाच्या आठव्या शतकापासून 'चार्वाक' हे नाव सर्रास येते. त्याच्यापूर्वी, उदाहरणार्थ, कौटिल्याच्या अर्थशास्त्रात, 'लोकायत' आणि क्वचित 'बार्हस्पत्य' ही नावे रूढ होती.

बार्हस्पत्य सूत्रे म्हणून दहा–बारा फुटकळ सूत्रांचा उल्लेख केला जातो. पण या दर्शनाच्या समर्थनार्थ लिहिलेला एकही स्वतंत्र ग्रंथ उपलब्ध नाही. 'सर्वदर्शनसंग्रह', 'षड्दर्शनसमुच्चय', 'सर्वसिद्धान्तसंग्रह' या विरोधकांनी लिहिलेल्या तीन संकलन–ग्रंथांतून आणि पूर्वपक्ष म्हणून इतर दर्शनकारांनी त्याची जी मांडणी केलेली असते त्यावरूनच या मताचे धागेदोरे जुळवावे लागतात.

करण क्र. ④

२. चार्वाकांचे प्रमाणशास्त्र— इतर कोठल्याही दर्शनाप्रमाणे चार्वाक मताची उभारणीही त्यांच्या प्रमाणविवेचनावरच झाली आहे. मानवी ज्ञानाचा आधार काय ? कुठले ज्ञान प्रमाण व कुठले अप्रमाण मानावयाचे हे एकदा ठरले म्हणजे विश्वघटनेसंबंधीचे सिद्धांत अथवा प्रमेये त्याच्यातून आपोआपच निघू लागतात.

प्रमाणविवेचनसंबंधी चार्वाकांचा पहिला सिद्धांत असा की, प्रत्यक्ष हेच एकमेव प्रमाण; अनुमान अथवा शब्द म्हणजे वेद, पुराणे, आगम, बुद्धवचने, त्रिपिटक वगैरे कुठलेही ग्रंथ प्रमाण नव्हेत.

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 गाडवाला चार पाय आहेत या विशिष्ट गोष्टीवरून त्या मानवाला कान किती असावेत या दुसऱ्या विशिष्ट गोष्टीविषयी अनुमान करता येणार नाही. कारण दोहोंत काही संबंध नाही. त्यांच्यात कुठलाच अनुगत धर्म नाही. म्हणून आपणास विशिष्टाऐवजी सामान्याची कास धरावी लागेल. सर्व गाढवांचे कान लांब असतात या सामान्य विधानाचा आधार घेऊन 'गोरा कुंभाराच्या गाढवाचेही कान लांब आहेत' असे अनुमान एकवेळ करू. कारण सर्व गाढवांच्या ठिकाणी असणारा लंबकर्णत्व हा धर्म गोरा कुंभाराच्या गाढवातही अनुगत आहे असे म्हणता येईल. पण खरे म्हणजे इथेही म्हणणे टिकणारे नाही. सर्व गाढवांचे कान लांब असतात हे ठरविले कसे ? सर्व गाढवे पाहून की काय ? मग त्यात गोरा कुंभाराचे गाढव आलेच की. त्याच्यासंबंधी अनुमानास अवकाश तो कुठे उरतो ? तसे अनुमान केल्यास जे आधीच सिद्ध आहे त्याची सिद्धी करू पाहण्याचा–सिद्धसाधनाचा–दोष येतो. फक्त काहीच गाढवे पाहून (म्हणजे गोरा कुंभाराचे व कदाचित आणखी काही वगळून) 'सर्व गाढवांचे कान लांब असतात' असे सामान्य विधान केले तर त्याची यथार्थता शंकित राहील. असा दोषदुष्ट, म्हणजेच विनबुडाच्या ज्ञानाच्या आधारावर प्रमाणभूत अनुमिती कशी काढणार ? एकंदरीत पाहता अनुमान हे प्रमाण होऊ शकत नाही.

अनुमानासंबंधी वरील चार्वाकीय भूमिका पत्करणारे — ... जितीतरी दैनंदिन व्यवहार सर्वस्वी अनुमानावर अवलंबून असतात. तहान लागल्यावर पाणी प्यावे किंवा विस्तवात हात घातल्यास भाजेल हेसुद्धा अनुमानाविना समजणार नाही. किंबहुना, अनुमान हे प्रमाण नाही हे चार्वाकांनी अनुमानानेच ठरविले ! पावलोपावली अनुमानावाचून अडते. आयुष्यक्रम असंभव होऊन जातो. ठायी ठायी प्रत्यक्ष तेवढेच खरे मानून जगावयाचे तरी कसे ?

बहुधा ही अडचण लक्षात आल्याने पुढे या आत्यंतिक भूमिकेस मुरड घालण्यात आली. पुरंदर नावाच्या एका चार्वाकाने " लोकप्रसिद्ध अनुमान आम्हा

चार्वाकांनासुद्धा इष्ट आहे" असे म्हटल्याचे मगूद आहे. "लौकिक गोष्टींसंबंधी प्रत्यक्षाकडे पाहून जे अनुमान करू शकतात त्यांपुरते फक्त आम्ही विरोध करीत नाही." असे त्यांनी सांगितले. याचा अर्थ असा होतो की, त्यांनी अनुमान मुळासकट उपटले नाही. फक्त त्याची काटछाट केली. त्यास मर्यादा घातल्या. 'लोकप्रसिद्ध' अनुमान तेवढेच त्यांनी ग्राह्य मानले असे सांगितले.

'लोकप्रसिद्ध' म्हणजे सर्वसाधारण लोकांत जे प्रसिद्ध आहे ते असा अर्थ नव्हे. संस्कृतमध्ये 'लोक' याचा अर्थ इंद्रियविषय असा होऊ शकतो व 'प्रसिद्ध' म्हणजे सिद्ध. तेव्हा लोकप्रसिद्ध अनुमान तेवढेच घ्यावे या भूमिकेचा अर्थ असा घेता येतो की, 'इंद्रियविषय या स्थानी जे सिद्ध होऊ शकते त्याच्यासंबंधीचे अनुमान-प्रमाण होय व अतींद्रिय विषयासंबंधीचे अनुमान अप्रमाण होय.' पाश्चात्य जगात आजकाल Logical Positivism या नावाने जे मत मांडले त्याच्या आणि वरील मताच्या तोंडावळा खूप सारखा आहे. Logical Positivism ची परिभाषा थोडीशी वापरून पुरंदराची अनुमानविषयक भूमिका पुढीलप्रमाणे मांडता येईल. "ज्ञानातील आशयाचा सारा आधार इंद्रिय-संवेदनांना असलेला असतो, एका विधानाचा विग्रह (analysis) लोकप्रसिद्ध रीतीने म्हणजेच इंद्रियसंवेदनांच्या स्थानी करता येणार नाही ते निरर्थक (non-sense) होय. त्यास ज्ञान म्हणता येणार नाही. म्हणून याचा अर्थ असा नव्हे की, सारे ज्ञान या ठायी इंद्रिय-प्रतीतीच्या स्वरूपात असले पाहिजे. वस्तुतः ते प्रतीतिक्षम (verifiable in sense experience) असले म्हणजे झाले. याचा अर्थ असा की, मानवकिरता अनुमानालाही अवकाश आहे. पण ते अनुमान प्रत्यक्षमूल, प्रत्यक्षावलंबी पाहिजे. अनुमानाचा आदि आणि अंत इंद्रियसंवेदनरूप असला पाहिजे. स्थिर ब्रह्म, निर्वाण अथवा अनिर्वचनीय गोष्टी इंद्रियसंवेदनांच्या भाषेत मांडता येत नाहीत. बोलून चालून त्या अतींद्रिय होत. म्हणून त्यांच्याविषयी 'अनुमान' करणे अयुक्त होय."

याच्याही पुढे जाऊन चार्वाकांनी असे लक्षात घेतले की, हे जे लोकप्रसिद्ध अनुमान आहे ते सर्वस्वी निश्चयात्मक कधीच होऊ शकणार नाही, नेहमी संभवात्मकच राहणार. आधुनिक विज्ञानाची जाणता सिद्धांतासंबंधी हीच भूमिका असते. कारण विज्ञानाची उभारणी विगमनावर (induction) य आहे. विगमनात विशिष्ट अनुभवांवरून सामान्य सिद्धान्त काढण्याचा प्रयत्न केलेला असतो. आपला अनुभव नेहमीच मर्यादित, सान्त, स्थल-काल-विशिष्ट असणार. त्यामुळे आपल्याला सामान्य सिद्धांताची झेप प्रत्यक्ष अनुभवा-पलीकडे असल्यामुळे सामान्य सिद्धान्त नेहमी संभवात्मक राहणार. आ

सारी वेळा सकाळी सूर्य उगवला म्हणून दर चोवीस तासांनी सूर्योदय होत राहील असा सामान्य नियम आपण मनाशी बांधून ठेवितो. पण उद्याचा सूर्योदय कोणी पाहिला असल्याने हा नियम संभवात्मकच राहतो. संभवात्मक असा सामान्य नियमांच्या (साहचर्यनियमाच्या, व्याप्तीच्या) साहाय्याने इतर वारीकसारीक अनुमिती निघत असल्याने त्याही संभवात्मकच राहणार. पण चार्वाक सांगतात की, यामुळे काही बिघडत नाही. आपले सर्व लौकिक आणि शास्त्रीय व्यवहार संभवमानावरच चाललेले असतात. आपण मुलाला दूर शहरात शिक्षणासाठी पाठवितो ते तो शिकूनसवरून चांगला होईल या अपेक्षेने. पण तो एक नुसता संभव असतो. शहरी वातावरणाने तो मुलगा बिघडला असेही कदाचित घडेल. चार्वाकांची ही धारणा निरागसाच्या प्रगल्भतेची द्योतक आहे.

अनुमान प्रमाणावरून इतके आक्षेप आल्यावर शब्द, उपमान वगैरे जी इतर प्रमाणे सांगितली जातात त्यांची वासलात लावणे फारच सोपे. कारण, वैशेषिकासारख्या वैदिक दर्शनांनीसुद्धा त्यांना समावेश अनुमानात केलेला आहे. अमुक एका माणसाचा शब्द विश्वसनीय मानावा हे आपण ठरवितो ते त्या माणसाचे चारित्र्य, अधिकार इत्यादींवरून अनुमान करून. उपमान म्हणजे अमुक एक संज्ञा अमुक वस्तूला लावावी असे ज्ञान आपणास ज्या रीतीने होते ते प्रमाण. हे ज्ञान इतर लोकांच्या व्यवहारावरून आपण अनुमानानेच मिळवितो हे उघड आहे. पण अनुमान हेही प्रमाण नव्हे (निदान, निरंकुश प्रमाण नव्हे) असे चार्वाकांचे मत असल्याने प्रत्यक्ष हे एकच प्रमाण उरते. | समाप्त

३. चार्वाकांचा जडवाद– चार्वाकांच्या प्रमाणविषयक वरील भूमिकेतून त्यांना जडवाद मिळतो. किंबहुना, देहातिरिक्त आत्मा, पापपुण्यानुसार त्याचे परलोकगमन इत्यादी नाकारण्यासाठीच बुद्धया त्यांनी प्रत्यक्षाचा एकमेव प्रमाण म्हणून पुरस्कार केला. त्यांच्या जडवादात तीन सिद्धांत ग्रथित आहेत : (अ) जडतत्त्ववाद म्हणजे अंतिम सत्य भौतिक आहे असा सिद्धान्त. (आ) स्वभाववाद म्हणजे जगातील सर्व घटना जाणीवविरहित भौतिक नियमानुसार म्हणजे सृष्टीच्या स्वभावानुसार घडतात असे मत. चैतन्य अथवा जाणीव हाही सृष्टिनियमानुसार घडणारा जडाचा एक विकार आहे. (इ) आत्म्याचे निराकरण म्हणजे केवळ शरीरासिवाय आत्मा नावाचा काही निराळा पदार्थ नाही असे प्रतिपादन.

(अ) जडतत्त्ववाद : अंतिम सत्य याचा अर्थ जे असे स्पष्ट टिकून राहते, कधीही नाश पावत नाही, कोणत्याही परिस्थितीत अबाधित असते ते. अशा अंतिम या दृष्टीने पृथ्वी, जल, तेज आणि वायू ही चार भूते एवढेच सत्य ते अंति

६. जैनांचा निरीश्वरवाद— ईश्वरवादी नैयायिक वगैरे म्हणतात की, जग हे एक कार्य आहे आणि कार्याला सहेतुक कारण म्हणजेच कर्ता हा पाहिजे. तोच ईश्वर. यावर जैनांचा आक्षेप असा की, जग हे कार्य आहे असे म्हणून, जे अद्याप सिद्ध करावयाचे आहे तेच तुम्ही गृहीत धरीत आहात. जगाचे कारण उपलब्ध झाल्यावरच जग हे कार्य ठरणार. त्याशिवाय तुम्ही जगास कार्य म्हणणार ते कशाच्या आधारावर? ईश्वरवादी म्हणतात की, (१) जगाला अवयव आहेत, त्याचे विभाग आहेत यावरून आणि (२) जगात सारखे बदल घडून येतात यावरून आम्ही जग हे कार्य आहे असे म्हणतो. यावर जैनांचे उत्तर असे की, या गोष्टींचा आणि कार्यत्वाचा काही संबंध नाही. (१) गोत्व हे सामान्य (universal) अनेक गाईत मिळून राहते. आणि या अर्थाने 'गोत्वा'स अवयव आहेत पण म्हणून गोत्व हे कार्य ठरत नाही. (२) जगात बदल घडून येतात, नित्य नूतन असे काही तरी अस्तित्वात येत असते हे खरे. पण हे विशिष्ट गोष्टी-संबंधी झाले. सबंध जग लक्षात घेतले तर ते आहेच, कायमच आहे. पूर्वी नव्हते आणि आता नव्यानेच आहे असे नव्हे. म्हणून जगास कार्य समजण्याची आवश्यकता नाही.

(जैन म्हणतात) आणि समजा, जग कार्य आहे, तर त्यास कारण आहे एवढेच सिद्ध होईल. ईश्वरवादी म्हणतात त्या प्रकारचे म्हणजे बुद्धियुक्त कारण अथवा कर्ता आहे असे म्हणण्यास आधार नाही. मनुष्यनिर्मित ज्या घटपटादी वस्तू त्यांच्यावरूनच जगाला कर्ता आहे असे अनुमान करावयाचे झाल्यास जगाचा कर्ताही मनुष्याप्रमाणेच अपूर्ण आहे असे मानावे लागेल. घटपटादिकांच्या कर्त्या-प्रमाणेच जगाचा कर्ता देहधारी ठरवावा लागेल. जमिनीवर उगवणाऱ्या अंकुरांचा कर्ता कुठे देहधारी आहे असे विचारू नका. कारण, त्यांना कर्ता आहे हे आम्ही मान्यच केलेले नाही.

(जैन म्हणतात) तरीही समजू की, जगास अशरीरी कर्ता आहे. आता, त्याच्याने कर्तृत्व व्हावयाचे असेल तर त्याने नुसते असून उपयोगी नाही, तर इच्छाशक्ती वापरली पाहिजे. ('उपादानगोचरापरोक्षज्ञानचिकीर्षाकृति-मत्त्वं कर्तृत्वम्' अशी तुमचीच व्याख्या आहे.) इच्छाशक्ती म्हटली की तीत विकार आलेच; तिच्यात परिणाम घडत राहणार, ती मंद-तीव्र होणार, तिच्यात निरनिराळ्या आकांक्षा उत्पन्न होणार आणि निःशेष होणार. मग ईश्वराचे नित्यत्व कुठे उरले? ईश्वर तर नित्य असला पाहिजे.

(जैन म्हणतात) हेही जाऊ द्या. पण त्या बुद्धिमान ईश्वराने जग कशा-साठी निर्माण केले हे तर सांगाल? फुकट लहर म्हणून? तर विश्वात इतकी सुसंबद्धता कशी? काय, ईश्वर करुणेने प्रेरित झाला होता? मग जगात दुःख कसे? दुःख कर्मांच्या नियमांनी उत्पन्न होते असे म्हणता? मग ईश्वरावर कर्म-नियमांचे बंधन आले, तो स्वतंत्र नव्हे. केवळ लीला म्हणून जग ईश्वराने उत्पन्न केले असे म्हणता? ईश्वर पोरकट ठरेल. अशा पोरखेळ करणारा ईश्वर न मानलेलाच बरा. सृष्टी उत्पन्न करणे हा ईश्वराचा स्वभाव आहे असे म्हणण्यात अर्थ आहे काय? मग ईश्वराची भर कशाला पाहिजे आहे? सर्जन हा जगाचाच स्वभाव आहे असे मानले म्हणजे भागेल.

(जैन म्हणतात) इतक्यातूनही समजू की जग निर्माण करण्यासाठी ईश्वर हा कर्ता लागतो. पण तो एकच कशावरून? अनेक ईश्वर एकमेकांशी भांडतील असे जर तुम्ही म्हणाल, तर अहो, साध्या मुंग्या आणि मधमाशाही गुण्यागोविंदाने एकत्र काम करतात. सर्व शुभगुणांचा आश्रय जो ईश्वर त्याच्या-कडून एवढ्याही समंजसपणाची अपेक्षा करू नये काय?

(जैन म्हणतात) ज्यात एवढ्या आपत्ती आहेत अशी ईश्वराची कल्पना करावी कशाला? स्वयंचलित कर्मांचा नियम आणि नित्य पुद्गलांचा समुदाय एवढ्या गोष्टी मानल्याने काम भागते. ईश्वर मानला तरी त्याने हे जग कशा-पासून बनविले असे प्रश्न विचारणारच; आणि ते सांगण्याकरता परमाणूंसारख्या नित्य द्रव्यांची कल्पना करावी लागणारच. मग ईश्वर मानल्याने विशेष काय साधले? उत्पाद, व्यय व ध्रौव्य यांनी युक्त असलेले द्रव्य आणि कर्मांचा सनातन नियम ही दोन मानल्याने सर्व व्यवस्था होते.

७. जैनांची ज्ञानमीमांसा— ज्ञान हा जीवाचा धर्म. पण ज्ञेय वस्तूचे अस्तित्व आणि तिचे स्वरूप जीवास तिच्या होणाऱ्या ज्ञानावर अवलंबून नाही. ज्ञेय पदार्थ त्यांच्या होणाऱ्या ज्ञानाहून भिन्न आणि स्वतंत्र आहेत. तरीही पदार्थ-मात्राचे प्रत्यक्ष ज्ञान हा जीवाचा स्वभाव आहे. जीवाचा तो स्वभाव असला, तरी सर्व वस्तूंचे प्रत्यक्ष ज्ञान तुम्हा आम्हांला होते असे नाही. कर्मद्रव्याच्या लेपामुळे जीवाच्या स्वाभाविक ज्ञानाला प्रतिबंध होतो. केवलीच्या घातीय कर्मांचा नाश झाला असल्याने त्याला सर्व वस्तूंचे प्रत्यक्ष ज्ञान होते. 'इंद्रियांच्या साहाय्याने होणारे ते प्रत्यक्ष ज्ञान' ही इतर दर्शनांतील व्याख्या येथे लागू नाही. प्रत्यक्षाला कसलेच साहाय्य लागत नाही. ते थेट ज्ञेय वस्तूशी जाऊन भिडते.

मध्ये अडपडदा असत नाही. त्यात एक प्रकारचा स्पष्टपणा असतो. ते विशद असते. 'विशदं प्रत्यक्षम्' अशी व्याख्या आहे. इंद्रियाच्या साहाय्याने तुम्हाआम्हांस होणाऱ्या रूपादिकांच्या ज्ञानातही हा स्पष्टपणा अथवा वैशद्य थोड्याबहुत अंशाने असते. म्हणून गौण अर्थाने 'सांव्यावहारिक प्रत्यक्ष' या निराळ्या नावाखाली त्यालाही प्रत्यक्ष म्हणावयास जैन दर्शन तयार आहे. पण खऱ्या अर्थाने केवलीचे ज्ञान तेवढेच प्रत्यक्ष. ते मुख्य प्रत्यक्ष. प्रत्यक्षाहून भिन्न ते परोक्ष. केवलींच्या ज्ञानाचा सगळागोंतपणा त्यात नसतो. तेव्हा ज्ञानाचे दोन मुख्य प्रकार ठरले : प्रत्यक्ष आणि परोक्ष.

परोक्ष ज्ञानाचे दोन प्रकार (१) मति आणि (२) श्रुत असे केले आहेत. मतिज्ञान म्हणजे आपले व्यवहारातील नित्याचे ज्ञान–यात सांव्यावहारिक प्रत्यक्ष व अनुमिति यांचा समावेश होईल. श्रुतज्ञान म्हणजे वाचलेल्या अथवा ऐकलेल्या शब्दांवरून मिळणारे ज्ञान. धर्मग्रंथांवरून मिळणारे ज्ञान या सदरात येते.

प्रत्यक्ष ज्ञानाचे तीन प्रकार केले आहेत: (१) अवधी, (२) मनःपर्याय आणि (३) केवल. अवधी म्हणजे ठराविक कालमर्यादेतील आणि ठराविक प्रदेशांतील वस्तूंचे इंद्रियांच्या साहाय्याविना होणारे ज्ञान. आधुनिक मानसशास्त्रात यास clairvoyance म्हणतात. भारतात राहून अमेरिकेतील वस्तूंचे ग्रहण मनाला होऊ लागल्यास किंवा भूतकाल–भविष्यकालांचे मर्यादित ज्ञान होऊ लागल्यास ते ज्ञान इंद्रियांच्या मदतीवाचूनच झाले असे म्हटले पाहिजे. म्हणून त्यास प्रत्यक्ष म्हणावयाचे. मोक्षमार्गावर जीवाची प्रगती होऊ लागली म्हणजे काही एका टप्प्यावर जीवास हे सामर्थ्य प्राप्त होते असे जैन दर्शनात सांगितले आहे. मनःपर्याय म्हणजे दुसऱ्याच्या मनोव्यापारांचे साक्षात ज्ञान होणे. आजच्या मानसशास्त्रात यास telepathy म्हणतात. मोक्षमार्गावर आणखी प्रगती होऊ लागल्याचे हे चिन्ह आहे. याच्या पुढचा आणि शेवटचा टप्पा म्हणजे केवलज्ञान. चारही घातीय कर्मांचा नाश झाल्यावरच जीवास केवलज्ञान प्राप्त होते. केवलज्ञानात सर्व कालांतील, सर्व स्थलांतील सर्व स्थूल आणि सूक्ष्म वस्तूंचा सतत प्रत्यय येत राहिलेला असतो. ते अनन्त ज्ञान होय. इतर सर्व ज्ञान सापेक्ष असते, त्यास नय असतात, ते अनेकान्त असते. पण केवलज्ञान हे निरपेक्ष, निर्नय व अबाधित असते.

ज्ञानाची ही विभागणी खालील आराखड्यात मांडून दाखविली आहे.

- ज्ञान
  - प्रत्यक्ष
    - (१) अवधी
    - (२) मनःपर्याय
    - (३) केवल
  - परोक्ष
    - (१) मतिज्ञान
      - सांव्यावहारिक प्रत्यक्ष
      - अनुमिति
    - (२) श्रुतज्ञान

प्रमुख संदर्भग्रंथ

१. तत्त्वार्थाधिगमसूत्र (संस्कृत) : उमास्वामी.

२. स्याद्वादमंजरी : मल्लिषेणसूरि.
(हेमचंद्राच्या 'अन्ययोग-व्यवच्छेद-द्वात्रिंशिका' वरील टीका) (संस्कृत)

३. परीक्षामुख : मूळ लेखक– माणिक्यनंदी (संस्कृत);
संपादन– Ghoshal S. C. (इंग्रजी).

४. न्यायावतार : मूळ लेखक– सिद्धसेन दिवाकर;
संपादन–विजयमूर्ती शास्त्राचार्य (हिंदी).

५. The Heart of Jainism : Stevenson S. C.

मात्र अंतर्भूत असणाऱ्या विसंगतीचा अर्थ लावता येईल. शंकराचार्यांना भेटले असता आपण कल्पना केली तर थोड्या विस्तारात घेऊन ते बौद्धमतवादींना सांगतील, "आचार्य हो, तुमचे म्हणणे मला मान्य आहे. माझ्या बुद्धीला ते पटते. पण हे सर्व तत्त्वज्ञान तुम्ही स्वतः तुमच्या बुद्धीने रचले असे म्हणू नका. ते आमच्या उपनिषदांत आहे असे म्हणा. कारण त्यामुळे एक मोठा समाज एकत्र टिकवता येतो. वेदप्रामाण्य प्रमाण मानूया. कारण वेदांचे शब्दच केवळ प्रमाण मानायचे आहेत. त्या शब्दांचा अर्थ करण्याचे आपले स्वातंत्र्य कोणीच हिरावून घेत नाही." शंकराचार्य केवळ तत्त्वचिंतक नसून समाज संघटकही होते असे मानल्यास त्यांच्या बौद्धमताच्या खंडनाचा अर्थ वरीलप्रमाणे लावता येईल.

४ Baudha Darshan .

१. बौद्धांची ज्ञानमीमांसा– इतर दर्शनांप्रमाणे बौद्ध दर्शनातही प्रमाणशास्त्राची जोपासना झाली आहे.

व्यवहारात आपणाला होत असणारे ज्ञान हे स्वभावतः अप्रमाण समजावे, स्वतःच्या बाहेरच्या कुठल्या तरी आधाराने त्याने आपले प्रामाण्य सिद्ध केल्यावर त्याचा स्वीकार करावा असा पक्ष त्यांनी घेतला. या मतास, 'अप्रामाण्यं स्वतः, प्रामाण्यं परतः' असे नाव आहे. हे 'परतः प्रामाण्य' कशावरून ठरवायचे? या प्रश्नाचे उत्तर 'ज्ञानाच्या प्रापकत्वावरून' असे आहे. कुठलेही ज्ञान आपणास एखादी गोष्ट प्राप्त करून घेण्यासाठी प्रवृत्त करीत असते. अग्निबाणांच्या साहाय्याने अंतराळासंबंधी मिळणारे नानाविध ज्ञान वैज्ञानिकास चंद्रावर झेप घालण्यास प्रवृत्त करील. ही झेप यशस्वी झाली तर त्या ज्ञानास प्रापकत्व आहे व म्हणून ते प्रमाण आहे असे म्हणायचे. अर्थात, पदार्थ क्षणिक असल्याने आपणांस प्राप्ती होते ती नेमक्या त्याच पदार्थांची नव्हे तर तत्सदृश पदार्थांची.

ज्ञानाचे 'परतः प्रामाण्य' न्यायदर्शनातसुद्धा मानले आहे. पण त्या दर्शनात अप्रामाण्यसुद्धा बाहेरूनच म्हणजे 'परतः' ठरते असा पक्ष घेतला आहे. ज्ञान हे स्वतः होऊन 'अप्रमाण' असते हे मात्र मत खास बौद्धांचे. ज्ञान अप्रमाण आहे म्हणण्यात दोन गोष्टी येतात. एक म्हणजे त्यातील बराचसा भाग बुद्धिनिर्मित असतो. दुसरे म्हणजे त्यात एकाच्या ऐवजी दुसऱ्या गोष्टीचे ग्रहण केलेले असते. मनुष्यजातीचे सर्व व्यवहार पाहिले तर 'अप्रामाण्यं स्वतः' हे मत पटणारे दिसत नाही. हाती आलेले ज्ञान प्रमाण आहे असे धरूनच आपण कृतीला सुरुवात

करतो. काही अडचण आली तरच प्रामाण्याविषयी शंका येते. येथे हेही ध्यानात ठेवावे की, ही ज्ञानमीमांसा व्यावहारिक सत्याची, [illegible] पारमार्थिक ज्ञानाला ही लागू नाही.

प्रत्यक्ष आणि अनुमान अशी दोनच प्रमाणे त्यांनी मानली. 'प्रत्यक्षाचा' अर्थ मात्र निरनिराळ्या बौद्ध संप्रदायांप्रमाणे बदलतो. सर्वास्तिवादी (म्हणजे वैभाषिक आणि सौत्रांतिक) स्वलक्षणाचे प्रत्यक्ष होते असे मानतील, तर विज्ञानवादी निरनिराळ्या विज्ञानांचेच प्रत्यक्ष होते असे म्हणतील. माध्यमिक निःस्वभाव पदार्थांचे प्रत्यक्ष होते असे मानतील. अनुमान व्याप्तीवर आधारलेले असते. व्याप्ती म्हणजे साहचर्यसंबंध. पण संबंध हे स्वलक्षण–नव्हेत; ते बुद्धिनिर्मित होत. म्हणून अनुमानाचे प्रामाण्य हे सर्व बौद्ध संप्रदायांच्या दृष्टीने मर्यादित आणि तात्पुरते होय. चार्वाकांच्या मताप्रमाणे व्याप्ती कधीच ठरत नाही. बौद्ध त्याला विरोध करतात. मात्र व्याप्ती अन्वयव्यतिरेकाने ठरू शकत नाही असे ते सांगतात. कारण, दोन धर्म अनेक वेळा एकत्र उपस्थित असले तरी पुढील वेळेस त्यांच्यात साहचर्य दिसून येईल असे म्हणण्यास काहीच आधार नाही. अग्नी आहे तेथे धूर आहे (अन्वय) व धूर नाही तेथे अग्नी नाही (व्यतिरेक) असा अनुभव पुष्कळ वेळा आला, तरी पुढच्या वेळेस अग्नीच्या ठिकाणी धूर उपस्थित असेल असे निश्चयाने सांगता येत नाही. फक्त दोनच प्रकारांनी व्याप्तिनिश्चय करता येतो. ते दोन प्रकार म्हणजे, कार्यकारणसंबंधावरून व तादात्म्यसंबंधावरून व्याप्तिनिश्चय करणे हे होत. 'क' हे 'ख' चे कारण असेल, तर त्यांच्यात अविनाभाव म्हणजे व्याप्ती आहे असे निश्चयाने म्हणता येईल. जर 'क' हे 'ख' विना असू शकेल तर त्यांच्यात कार्यकारणसंबंध आहे असे म्हणण्यात अर्थच राहणार नाही. म्हणून क व ख मध्ये अविनाभाव (व्याप्ति) मानला पाहिजे. 'क' हे 'ख' चे कारण असणे, 'क' पासून 'ख' ची उत्पत्ती असणे (तदुत्पत्ति) हा 'क' आणि 'ख' यांच्यातील व्याप्तिनिश्चयाचा एक प्रकार झाला. दुसरा प्रकार तादात्म्यसंबंधाचा. शिंशपा नावाचा एक वृक्ष आहे. म्हणून शिंशपात्व व वृक्षत्व यांच्यात तादात्म्य आहे. वृक्ष असणे हा शिंशपाचा स्वभाव आहे. शिंशपा असावयाचे तर वृक्ष असावेच लागेल. म्हणून शिंशपा व वृक्ष यांच्यात अविनाभाव अथवा व्याप्ती आहे. या दोन प्रकारे म्हणजे तदुत्पत्तीने व तादात्म्याने व्याप्तिनिश्चय करता येत असल्याने, अनुमान हे प्रमाण होऊ शकते असे बौद्ध दर्शनकारांनी मानले आहे.

२. बौद्धांचे मूळ वाङ्मय– बौद्धांच्या मूळ धर्मग्रंथांना त्रिपिटक म्हणतात, पिटक म्हणजे पेटी अथवा टोपली. बुद्धाच्या निर्वाणानंतर बुद्धधर्माचा खूप प्रसार