

चौदा पूर्व श्रुतज्ञान : १

उत्पाद, आग्रायणी, वीर्यप्रवाह, अस्ति-नास्ति, ज्ञान, सत्य प्रवाद, कर्मप्रवाद, प्रत्याख्यान, वीर्यानुवाद, कल्याणवाद, प्राणवाद, क्रियाविशाल व लोकबिंदूसार हे सर्व पूर्व श्रुतज्ञानाचे भेद आहेत.

द्वादशांग श्रुतज्ञान :

आचारांग, सूत्रकृतांग, स्थानांग, समवायांग, व्याख्याप्रज्ञप्ति, धर्मकथा, उपासकाध्ययन, अंतकृद्दशांग, अनुत्तरौपपादिक, प्रश्नव्याकरण, विपाकसूत्र व दृष्टिवाद असे बारा प्रकारचे श्रुतज्ञान सांगितले आहे. द्वादशांगाच्या समस्त पदांची संख्या ११२८३५८००५ आहे. अंगबाह्य श्रुतज्ञानाच्या पदांची संख्या ८०१०८१७५ आहे. जैन आचार्यांनी एखाद्या गणकयंत्राला शोभेल इतक्या तंतोतंत रीतीने श्रुतज्ञानाचे आकडे दिलेले आहेत.

(१) तत्त्वार्थ वार्तिक १।२६.

अवधिज्ञान :

अवधिज्ञानावरण कर्माच्या क्षयोपशमाने जे ज्ञान होते ते अवधिज्ञान होय. या अवधिज्ञानाचे भवप्रत्यय (म्हणजे नरक व स्वर्गगतीतील जीवांना जे होते ते,) व गुणप्रत्यय (म्हणजे सम्यक्दर्शनादि कारणांनी आत्मा-विशुद्धी झाल्याने जो अवधिज्ञानावरणाचा क्षयोपक्षम होतो त्याने प्राप्त होणारे), असे दोन भेद आहेत. अवधि म्हणजे सीमा. म्हणून या ज्ञानाला सीमाज्ञान ही म्हणतात. तीर्थकारांना अवधि ज्ञान जन्मतःच असते. हे ज्ञान द्रव्य, क्षेत्र, काल आणि भाव (गुण) यांच्या अपेक्षेने रूपी पदार्थांना जाणते. शरीर, मन हे रूपी असल्याने संसारी जीवांच्याही अवंस्थांना ते जाणते. या ज्ञानाला वर्तमान - भूत-भविष्यकालीन मर्यादा असते. म्हणून ते ज्ञान मर्यादित असते. हे ज्ञानसामर्थ्य पशु, नारकी जीव, देव, तीर्थकर, मनुष्य स्त्री वगैरेंना असू शकते.

मनःपर्ययज्ञान :

दूस-यांच्या मनातील वर्तमान, भूत, भविष्यकालीन सरळ किंवा वक्र विचारांचे ज्ञान ज्यामुळे होते त्याला मनःपर्ययज्ञान म्हणतात. (गो.जी. ४३८). द्रव्यमन हे स्वयमेव पौद्गलिक आहे आणि विचार हेही पौद्गलिक आहेत. आत्म्यातील ज्ञानशक्तीने दुस-यांच्या विचारांची स्पष्ट जाणीव होऊ शकते. जितके मनःपर्यय आवरण कमी अधिक तसे ज्ञानही कमी अधिक होते. हे ज्ञान केवळ मानव योनीतच होते. सामान्यतः मनःपर्यय एकच प्रकारचे असते. परंतु विशेष रीतीने त्याचे दोन भेद केलेले आहेत. (१) ऋजुमती व (२) विपुलमती.

१) ऋजुमती मनः पर्यय ज्ञान :

दुस-यांच्या मनातील जो सरळ (ऋजु), वस्तुविषय असेल तो ऋजुमती जाणते. हे ज्ञान शब्द व अर्थ यांच्याही ऋजुपणाला जाणून घेते. वर्तमानकाल विषयक जे सनळ चिंतन दुस-यांच्या मनात चालू असेल ते आत्मिक शक्तीने

१ तत्वार्थ वार्तिक १/२६.

ऋजुमती ज्ञान जाणते.

विपुलमती मनःपर्यय ज्ञान :

दुस-यांच्या मनातील वर्तमान, भूत व भविष्यकालीन वक्रविचारांना कुटिल भाषागत व आचारगत क्रियांनाही हे ज्ञान जाणते. मनःपर्ययज्ञान हे भावमनात उत्पन्न होते. भावमनाचा आधार असलेले द्रव्यमन नसेल तर हे ज्ञान उत्पन्न होणार नाही.

केवलज्ञान : ^१

समस्त ज्ञानावरणीय कर्माचा नाश झाल्याबरोबर जे ज्ञान होते ते केवलज्ञान होय. निरावरण, निरपेक्ष, निर्विकल्प असे हे ज्ञान असते. विश्वातील सर्व पदार्थांना त्यांच्या तिन्ही

काळातील सर्व अवस्थांचे युगपत् (एकाच क्षणी) ज्ञान त्यायोगे होते. अगोदर दर्शन व मग ज्ञान असा क्रम येथे नसतो. केवलदर्शन व केवलज्ञान हे एकाच क्षणी होते.

केवलज्ञान हे आत्म्याचेच गरिमामय, सर्वदर्शी व सर्वस्पर्शीरूप आहे. परंतु कुमारिल भट्ट, शबर, मीमांसक, इ. मंडळी वेदप्रामाण्यवादी असल्याने त्यांनी पुरुषाला केवलज्ञान बहाल केले नाही. त्यांचे म्हणणे 'पूर्ण पुरुष' संपूर्ण विशुद्ध ज्ञानमय पुरुष उपलब्ध होणे शक्य नाही.^२ बौध्दांनी भगवान बुध्दाला व बुध्दधर्माला चार आर्य सत्याचा साक्षात् कर्ता म्हटले आहे. परंतु धर्मकीर्ती नावाच्या बौध्द साधूने म्हटले आहे. - "सर्वज्ञत्व आहे कां नाही याची चर्चा फोल आहे. जीवनाला इष्ट असा धर्म कळाला की झाले." अनेक बौध्द आचार्यांनी स्वतः बुध्द भगवंतांना सर्वज्ञ म्हटले आहे. याचा अर्थ काहीनी सर्वज्ञत्व निरर्थक मानले तर आर्यरक्षित^३ सारख्यांनी सर्वज्ञत्वाची प्रशंसा केली आहे.

१ समणसुत्तम् २१८-१०

२ तत्वसंग्रहकारिका- ३१२८ (कुमारिलच्या नावावर नोंदलेले)

३ तत्वसंग्रह कारिका - ३३२८.

सर्वज्ञत्व : संदेहरहित बाब - ^१

जैन दार्शनिकांनी आणि आगमिकांनी सर्वज्ञत्वाची कास धरली आहे. कर्मबंधाने बध्द आत्मा कर्मनाश होताच सूर्याप्रमाणे स्व-पर प्रकाशक होतो. त्याच्या ज्ञानात संपूर्ण विश्व प्रतिबिंबित होते. आचारांग शास्त्रात 'जो एगे जाणई से सव्वे जाणाई' "जो एका विशुद्ध आत्म्याला जाणतो तो सर्व विश्वाला जाणतो," असे म्हटले आहे. आचार्य वीरसेनांनी आपल्या धवला ग्रंथाच्या टीकेत कैवल्याची सिध्दी करताना म्हटले 'मति, श्रुति, ही ज्ञाने कैवल्याची म्हणजेच ज्ञानधन आत्म्याचीच होय. म्हणून कैवल्य (सर्वज्ञत्व) ही स्वतः सिध्द अवस्था होय. कुंदकुंद आपल्या नियमसारात (गाथा १५८) म्हणतात की, "हा तर व्यवहारनय होय की, कैवल्य झालेले सर्वज्ञ विश्वातील संपूर्ण वस्तूंना जाणतात, पण निश्चय दृष्टीने पाहिले तर कैवल्य हे 'स्व' लाच जाणते." वरील विवेचनावरून दोन गोष्टी निश्चित आहेत की, ज्ञानधन आत्माचा स्वभाव जाणणे हा आहे. यामूळे जे जे ज्ञेय ते ते ज्ञात्याचे विषय. कैवल्यारिथीत ज्ञान, ज्ञाता आणि ज्ञेय अशी त्रयात्मक वस्तू न राहता ,ती एकात्मक

होते. कैवल्यासंबंधी कोणताही विरोधी विचारच उरत नाही. म्हणून ती स्वतः सिध्द वस्तु मानायला हरकत नाही, असे भट्ट अकलंक आपल्या सिध्दीविनिश्चत ग्रंथात म्हणतात. (पृ.४२१) " या विवेचनावरून सर्वज्ञत्व ही काल्पनिक वस्तू ठरत नसून जीवात्म्याची सदैव साथ देणारी, अज्ञान, मोह, मिथ्यात्व इ.मुळे झाकाळलेली अशी चिद्घन स्वरूपाची वस्तू आहे. आचार्य नेमचंद्रांनी गोम्मटसार जीवकांडात (गाथा ५४९) कैवल्याचे असे वर्णन केले आहे-

" संपुणं तु समगं केवलसवत्ता सव्व भाव गयं ।

लोयालोय वितिमिरं केवलणाणं मुणेदव्वं ।"

१ अस्ति सर्वज्ञः सुनिश्चित असंभदबाधक प्रमाणत्वात्-सिध्दी वि.टी. पान ४२१.

२ णाणं अठवियप्पं-द्रव्यसंग्रह - गाथा - ५.

"कैवल्य हे संपूर्ण, समग्र, केवल, प्रतिपक्षरहित, सर्व पदार्थगत आणि लोकलोकांतील सर्व (अ ज्ञान) अंधकाराचा नाश करणारे आहे."

ज्ञानाचे आठ भेदः

ज्ञानाचे पाच प्रकार मागे पाहिले. त्यातील मति, श्रुत आणि अवधि या तीन ज्ञानाचे कु-मति, कु-श्रुति आणि कु-अवधि तीन भेद मिळून ज्ञानाचे आठ भेद केलेले आहेत. कारण तीन ज्ञानमध्ये कु-पणा प्राप्त होण्याची शक्यता नाकारता येत नाही. आगमिक अर्थाने मिथ्यात्वाचा नाश होत नाही तोपर्यंत ज्ञान हे मिथ्या होय. सम्यग्दर्शन झाल्यावर जे ज्ञान होते ते सम्यक् होय. परंतु न्याय शास्त्रात आगमित अर्थ मान्य करूनही 'ज्ञानाची निश्चिती नय आणि प्रमाणांनी केलेली आहे. तेथे सम्यक्त्व ही अट त्यांनी घातली नाही. म्हणून

ज्ञानाची मीमांसा आगमिकांनी सम्यग्दर्शनाच्या आधाराने केली. परंतु न्याय धुरंधर श्री अकलंकभट्ट, श्री समंतभद्र, श्री सिध्दसेन दिवाकर .इ. आचार्यांनी मीमांसक, नैय्ययिक आणि बौध्ददर्शन यांच्याशी वाद करतांना केवळ आगमिक दृष्टी स्वीकारली नाही. तसे स्वीकारणे हे एकांतिक स्वरूपाचे ठरले असते.

जैन दृष्टीमध्ये ज्ञानाचे कार्यकारण संबंध :

मति वगैरे जी ज्ञाने आहेत ती आत्म्याच्या स्वयंभू केवलज्ञानाच्या अशुद्ध अवस्था आहेत. आत्मा स्वतःच ज्ञानाचे कारण आणि ज्ञान हे कार्य आहे. कारणही तोच व कार्यही तोच आहे. पूर्वक्षणवर्ती अवस्था कारण आणि नंतरच्या क्षणाची अवस्था हे कार्य, असा संबंध लावलेला आहे. कर्मबद्ध आत्म्याचा विचार करताना ज्ञानावरणीय कर्माचा कमी-जास्त क्षयोपशम हे ज्ञानाचे कारण मानले आहे. जैन तार्किकांनी काही मुद्दे मांडले आहेत ते अल्पांशाने जाणून घेणे योग्य ठरेल.

२) वस्तु आणि प्रकाश हे ज्ञान होण्यास सहाय्य करतील पण ज्ञानाची कारणे होऊ शकत नाहीत.

३) बौद्धांनी मानलेला समनंतर प्रत्यय (पूर्व ज्ञान क्षण हा अनंतर ज्ञान) क्षणाला उत्पन्न करतो. (अधिपती प्रत्यय डोळे आणि इंद्रिये हे ज्ञानाचे अधिपती होत, आलंबन प्रत्यय (ज्या पदार्थाचे ज्ञान होते त्याची मदत होत.) सहकारी प्रत्यय (प्रकाश इ.मदत करतात) ही चार कारणे देखील संपूर्णतः खरी नाहीत. कारण ज्ञानाचे समर्थ कारण आत्म्याचा ज्ञानेपयोगच होय. तत्वार्थ सूत्रकार 'तदिन्द्रियानिन्द्रिय निमित्तम्' (१।१४) यासूत्राने असे सांगतात की इन्द्रिये आणि मन ज्ञान होण्यास निमित्त कारण आहे. हेचे म्हणणे अकलंक देवांनी स्वीकानले आहे. (ल.घी. श्लोक ५४) ज्ञानाची निश्चिती करतांना, पदार्थ, प्रकाश, संनिकर्ष यांना समर्थ कारण मानू नये. कारण त्यांचे अस्तित्वात ज्ञान होईलच असे स्पष्टपणे म्हणता येत नाही. ^{२/३}

सम्यग्ज्ञानाच्या अनेक व्याख्या :

१) जीवादी सात तत्त्वे जशी आहेत तशी जाणणे हे सम्यक्ज्ञान होय.

(सार्वाथ - १.१)

२) जे ज्ञान वस्तूंना अन्यून, अनतिरिक्त, याथातथ्या आणि संशय, विमोह व विभ्रम यांनी रहित जाणते तेच खरे ज्ञान होय, (द्रव्यसंग्रह - ४२, रत्नकरंड- ४२.)

३) आत्मा आणि ज्ञान यांत अभेद आहे. परपदार्थापासून आत्म्याला सर्वथा भिन्न जाणणे हीच प्रज्ञा होय.(समयसार - टीका - १५-१६)

४) 'सम्यक्ज्ञानं प्रमाणम्' अशी व्याख्या न्यायादीपिका या ग्रंथात केली आहे.

५) जैनपरम्परेमध्ये एकच आत्मा प्रमाण व फल, कार्य व कारण, ज्ञान

१ जैनदर्शन - पान ३८०.

२ माध्यमिक कारिका १।२.

३ तिलोय पण्णती - १-८३; णाणं होदि पमाणं-समणसुत्तं-पान १२.३३.

व ज्ञेय आहे. ज्ञान हे निरंश आहे. याचा अर्थ ज्ञानाचे तुकडे पाडता येत नाही. जसे वीज ही प्रमुख मानली तर विजेचा पंखा चालविणे, हवा थंड करणे, पदार्थ गरम-थंड करणे, इस्त्री करणे. इ. विविध कार्यास ती मदत करते. तसेच आत्माशक्ती ही एक असून विविध कार्यांनी ती वेगवेगळी वाटते. अनेकांत रचनेत देखील सर्व सहकारी निमित्त व प्रतिबंध कारणांना ज्ञानाची कथंचित् कारणे मानली आहेत. तसे मानणे हे न्यायशास्त्राच्या दृष्टीकोणातून सुसंगतच आहे. कारण शब्द, वाक्य यांच्या माध्यमातून सत्य स्वीकारण्याचा प्रयत्न तेथे असतो. तसेच "कारणानां अनेकता" हे सूत्र विसरता येत नाही.

६) आत्मरूपाच्या त्रिकालवर्ती ज्ञानगुणाचा अनुभव, प्रतीती म्हणजेच समयज्ञान .

७) बृहत् नय-चक्रत असे म्हटले आहे की, "भगवंतांनी आत्मद्रव्याला जाणून घेण्याच्या अपेक्षेने सहा द्रव्यांचे कथन केले आहे. परपदार्थांना जाणणे हा आत्मेस्वभाव नसल्याने ते सम्यग्ज्ञान नव्हे."

सम्यग्ज्ञानाची महिमा :

जैन शास्त्रांतून सम्यग्ज्ञानाची महिमा अनंत मुखातून गायली आहे. कारण जैन तार्किकांनी व आचार्यावर्यांनी ज्ञानधन आत्म्याचे अंतरंग जाणले होते. ज्याला आत्म्याच्या ज्ञानधन स्वरूपाचे स्पष्ट ज्ञान झाले त्यांना संसारसमुद्र हा ओंजळी एवढाच वाटतो.

१) आचार्य कुंदकुंद देवांचे म्हणणे असे की - 'शास्त्राचे ज्ञान हे ज्ञान नव्हे. कारण शास्त्र स्वतः काही जाणत नाही. शब्द, वाक्य म्हणजे ज्ञान नव्हे. कारण शब्द व वाक्य हे जड आहे. तेही काही जाणत नाही. स्पर्शाचे, रसाचे, गंधाचे किंवा वर्णाचे ज्ञान हे ज्ञान नव्हे. कारण वर्ण वेगळा व इ

पान वेगळे आहे. धर्माचे ज्ञान म्हणजे ज्ञान नव्हे. कारण धर्म स्वतः काही जाणत नाही. ज्ञान प्रक्रिया ' स्वात्ममूलक' आहे. पराचा आश्रय करून त्या पराला ज्ञान म्हणणे खरे नाही.

दोन हजार वर्षापूर्वी केलेली ही विधाने आजच्या सी.इ.एम.जोड सारख्या तत्त्ववेत्त्यांनी मान्य केली आहेत.^१ बर्ट्रांड रसेल हे देखील आपल्या "माय फिलॉसॉफिकल डेव्हलपमेंट" या ग्रंथात (पान २१६-२१७) म्हणतात का वस्तूच्या ज्ञानाला 'ज्ञान' समजणे कमी धोक्याची नाही. ज्ञान होण्याच्या क्रियेला अन्य पदार्थांनी जोडल्यामुळे कदाचित् ज्ञानाचा भ्रम निर्माण होण्याची शक्यता अधिक आहे. काही तत्व ज्ञान्यांना तर जंगल दिसते पण झाड दिसत नाही, तर काहिना जंगलाचे अस्तित्व दिसत नाही. पूर आलेल्या नदीतून घागर भरून आणल्यावर घागरीतल्या पाण्याचे 'पूरत्व' संपते. त्या घागरीत पूर दिसत नाही. म्हणून भगवान कुंदकुदांचा विचार हा मूलगामी आहे. ज्ञान-क्रिया ही आत्म्यापासून मुळीच भिन्न नाही. त्या प्रक्रियेचे दृश्य माध्यम इंद्रिये व मन आहे. आजच्या शरीरशास्त्रात देखील असे म्हटले आहे की, इंद्रियांना ज्ञान होत नाही. इंद्रियापर्यंत आलेल्या मज्जातंतूतून संवेदना मेंदूतून पोचते. मेंदूतील आत्मप्रदेश त्या संवेदनाचे पृथःकरण करून ज्ञान करून देतात. आजच्या मानसशास्त्रज्ञांना देखील ज्ञान-प्रक्रियेबाबत होत असलेली दिशाभूल जाणवत आहे. मनाच्या व्यापारांचे पृथक् पृथक् ज्ञान करण्याच्या मागे लागेले हे शास्त्रज्ञ म्हणजे हत्तीच्या वेगवेगळ्या अवयावांना पाहून त्या हत्तीचे ज्ञान करून घेणा-या सहा आंधळ्यासारखे आहेत.

(पहा - अल्डुस हक्सले द पेरिनियल फिलॉसॉफी, आवृत्ती १९५९ पान १०. ११)

भगवंतांच्या वाणीतील खालील काही विचार ज्ञानाच्याबाबतीत आजही मननीय आहेत.

ज्ञानासंबंधी आगमिक विचार :

सम्मत्तरयण भट्टा, जाणंता बहुविहाइ सत्यथाई^१

आरहाणाविरहिया, भमंति तत्थेव तत्थेव ॥

समयसुत्त - ३९० ते ४०४

१ पहा-क्रिटिक आफ लॉजिकल पॉझिक्टिटीझम् पान १४९.

सम्यक्दर्शनाशिवाय व चारित्र्याशिवाय जरी अनेक शास्त्रे जाणली तरी तो तिथेच (संसारात) भटकतो.

सुध्दं तु वियाणं सुध्दं चेवप्पयं लहइ जीवो ^१

जाणंतो दु असुध्दं असुध्दमेवप्पयं लहइ ।

जो आत्म्याला शुध्द जाणेल त्याला शुध्द अनुभूती होईल. जो अशुध्द जाणेल, त्याला अशुध्द अनुभूती होईल.

जो जाणदि अरहंत, द्रव्वत्तगुणत्तपज्जयत्तेहि ^२

सो जाणदि अप्पाणं मोहो खलु जादि तस्स लयं ।

- अरिहतांना आणि त्यांनी सांगितलेल्या वस्तुंच्या द्रव्यगुण-पर्यायींना जो स्पष्टतः जाणतो त्याचा मोह खरोखरच लयाला जातो.

ज्ञान समान न आन, जगत मे सुखको कारन

इहि परमामृत जन्म-जरामृत रोग निवारन । छहढाला. ४-४

ज्ञानासारखे अन्य काहीही सुखाचे कारण नाही. जन्म-मरण-रोगांचा विनाश करण्यास ते परमं-अमृत होय.

जो णवि जाणदि अप्पं, णाणसरूवं सरीरदो भिण्णं

सो णवि जाणदि सच्चं, आगमपाढं कुणंतो वि । कार्तिकेयानुप्रेक्षा

- गाथा ४६४.

- जो आत्म्याला शरीरापासून (लडापासून) वेगळ जाणत नाही तो आगमांचा ज्ञाता असला तरी तो शास्त्र जाणत नाही. (असे म्हणावे लागेल.) अधिगम (ज्ञान) कसा होतो ?

१) समणसुत्तम् ८२.२४९.

२) समणसुत्तं - ८४.२५६.

३) समणसुत्तं - ८४-२६०.

ज्ञान कसे होते : हा प्रश्न शास्त्रज्ञांना अद्यापी एक कोडे आहे. तो त्यांच्या मार्गाने जेव्हा सुटेल तेव्हा सुटो, परंतु जैनदर्शनकारांनी तो आपल्या परीने सुसूत्ररीतीने सोडविला आहे. आचार्य

उमास्वामीनी त्याला सूत्रात्मक उत्तर दिले आहे. ते सर्वार्थाने पूर्ण आहे. ते म्हणतात - 'प्रमाण नयैरधिगमः' (१.६) प्रमाण आणि नय यांनी अधिगम होतो.

प्रमाण म्हणजे काय ?^{१/२/३/४}

ज्या मार्गाने वस्तुस्वरूपाचे ज्ञान होते, त्याला प्रमाण म्हटले आहे. दुस-या दृष्टीने साधक-तम कारणाला प्रमाण म्हटले आहे. ज्ञान होण्याला जे अत्यंत निकट कारण असेल ते प्रमाण मानायला न्यायाविशारद मंडळी तयार आहेत. नैय्यायिक मंडळी इंद्रिय आणि संनिकर्ष यांना साधकतम कारण मानतात. मात्र जैन-तत्त्वज्ञान आत्म्याचा ज्ञानशक्तीलाच साधकतम कारण मानते. कर्माच्या अपेक्षेने ज्ञानावरणीय कर्माच्या प्रकृतीचा कमी- अधिक क्षयोपशम याही उपचाराने साधकतम कारण म्हटले आहे. ज्ञान प्राप्तीसाठी जड पदार्थांना साधकतम कारण मानणे योग्य नव्हे. सहकारी कारणे किंवा अविरोधी कारणे, किंवा अविसंवादी कारणे अनेक असतील, परंतु ज्ञानघन आत्माच ज्ञानाला कारणीभूत आहे व तोच कार्य आहे. कारण इंद्रिये, ज्ञानतंतू, मेंदू व संनिकर्ष यांना कांही ठिकाणी कारण म्हणून जरी स्वीकारले गेले असले तरी ते कारण सार्वत्रिक व सार्वकालिक होत नाही.

आता आपण पाहतो की, बधिर केलेल्या पायाच्या भागाचे ऑपरेशन

१ स्व-परावभासकं यथाप्रमाणं भुवि बुध्दीलक्षणम् । बृहत्सव. श्लोक ६३.

- प्रमाण स्वपराभसि ज्ञानं बाधविवर्जितम् । न्यायावतार. श्लोक १.

- तत्त्वज्ञान प्रमाण ते युगपत् सर्वभासकम् । आत्ममीमांसा - श्लो. १०१.

- प्रमाणमविसंवादि ज्ञानमनधिगतार्थाधिगम् लक्षणत्वात् । अष्टशती पान. १७५.

२ प्रमीयते येन तत् प्रमाणम्- परीक्षामुखम् १।२.

हिताहित प्राप्ती परिहार समर्थ हि प्रमाणं ततो ज्ञानमेव तत् - परीक्षा मुखम् - १।३.

३ जैन दर्शन- पान २५१ ओळ १५.

४) आत्ममीमांसा - ८३

प्रत्यक्ष रोगी पहात असूनही त्याला वेदना होत नाही. ज्ञानसंवेदना प्रतिबंधक औषधाच्या प्रभावाने तसे घडते. याचाच अर्थ बाह्य कारणे कितीही स्वीकारली तर 'अव्यात' दोषांनी ती युक्त राहाणारच. म्हणून कार्यकारण भाव हवा असेल तर ज्ञान होण्याचे एकमेव कारण स्वसंवेदन करणारा ज्ञारघन आत्माच होय. स्वरूपाच्या दृष्टीने सर्व ज्ञान प्रमाण होय. स्वरूपाच्या दृष्टीने कोणतेही ज्ञान प्रमाण किंवा प्रमाणाभास नव्हे. जाणणे ही क्रिया जडपदार्थाची असणे शक्य नाही. ती आत्म्याची स्वयमेव घडणारी क्रिया आहे. म्हणून ती ज्ञान गुणाची एक पर्याय (अवस्था) आहे. या अर्थाने मति, श्रुत वगैरे ज्ञाने देखील आत्म्याच्या ज्ञान गुणाच्या पर्यायी होत. प्रमाण-अप्रमाणाची दृष्टि केवळ बाह्यार्थ प्राप्तीशी - अप्राप्तीशी संबंधित आहे.

प्रमाण ज्ञान हे वस्तूच्या त्रिकालवर्ती अखंड स्वरूपाला ग्रहण करते. अवयवात्मक बोधानेही खरे तर संपूर्ण-तेचे ज्ञान होते. तसेच प्रमाणाचे आहे. 'स्व-पर' प्रकाशत दिव्यज्ञानज्योतीचे रूप हेच प्रमाण होय. जसे एखादा घोडा जेव्हा आपण पाहतो, तेव्हा जरी आपले लक्ष काही विशिष्ट अवयावर केंद्रित झाले असले तरी ज्ञान हेच होते की, 'हा घोडा आहे.' संपूर्ण वस्तू जाणून घेण्याची प्रक्रिया प्रमाण मानली जाते.

प्रमाण - अप्रमाण -

महावादी भट्ट अंकलंक देवांनी तर असेही म्हणून ठेवले आहे की, काय प्रमाण व काय अप्रमाण यामधील लक्ष्मण रेषा स्पष्टपणे आखणे जोखमीचे आहे. कारण संपूर्ण अप्रमाण असे जगात काहीही नाही. त्याला उदाहरण देतांना त्यांनी म्हटले आहे की, "ज्याला दृष्टिदोषामुळे दोन चंद्र दिसतात, त्याचे ज्ञानही संपूर्णतः अप्रमाण मानता येत नाही. कारण त्यांचे चंद्रात्मक ज्ञान प्रमाण आहेच." द्वि-चंद्रात्मक ज्ञान मात्र अप्रमाण. म्हणून त्यांनी अ-विसंवादी ज्ञानाला प्रमाण म्हटले आहे. जेथे विसंवादाची प्रचुरता, तेथे ते ज्ञान अप्रमाण मानावे. जसे अत्तर हा पदार्थ होय. त्यात इतरही गुण असतात. परंतु त्याला महत्त्वाचा व विशेष गुण सुगंध हा असतो. त्यावरून त्या पदार्थाचे (संपूर्ण) ज्ञान होते. म्हणजे, जरी अंशात्मक ज्ञानाची प्रक्रिया (इंद्रियाच्या अल्पसामर्थ्यामुळे) घडत असली तरी ज्ञान मात्र संपूर्ण वस्तूचे होते.

ॠ संवेदं विज्ञानं त्रैप्रामाण्यम् -

काही तार्किकांनी असे म्हटले आहे की, ज्ञान वस्तूच्या आकाराने होते. म्हणून तदाकारज्ञान प्रमाण आहे. परंतु ही विचार-सरणीदेखील सदोष आहे. कारण भाव-वाचक शब्द जसे भीति, दुःख, साहस, प्रीती यांचे ज्ञान कोणत्या आकाराचे असते? जडवस्तूच्या आकाराने ज्ञान होते हा एक भाग आहे. पण संपूर्णतः ज्ञान तदाकार असते हे म्हणणे अव्याप्त दोषाने परिपूर्ण आहे. म्हणून ज्ञानाचे 'स्व-संविती' (स्व-संवेदन) हे लक्षण मानावे, असा विचार जैन तार्किकांचा आहे. काहींनी सम्यग्-अर्थ निर्णयाला प्रमाण म्हटले आहे.^२ त्या प्रमाणाचे स्वतः प्रामाण्य व परतः प्रामाण्य असेही दोन भेद आहेत.^३

प्रमाणासंबंधी विसंगत कल्पना :

(१) वेदांना प्रमाण मानणारी काही मंडळी आहेत. पण वेद ही तर ग्रंथ आहेत. ग्रंथ हे जड आहेत आणि ज्ञान तर आत्म्याचा गुण. मग ज्ञान गुणाला प्रमाण मानायला हरकत काय: केवळ 'वेदांना' प्रमाण मानणे 'अव्याप्त' दोषाला प्राप्त होईल. शिवाय वेद अपौरुषेय आहेत. म्हणून त्यांना प्रमाण मानणेही कार्यकारणरूपाने विसंवादी ठरतें. जे जे अपौरुषेत ते ते प्रमाण मानायची पाळी येईल.

(२) वेद शब्दात्मक असल्याने ते शब्द उत्पन्न करणा-याला कर्ता मानणे आवश्यक आहे. असा 'कर्ता' असेल तर शब्दांचे जनकत्व राहात नाही. शब्द हे अनित्य आहेत. नाश पावणारे आहेत. तसेच शब्दांचा आजचा अर्थ उद्या

१ न्यायावतार - १

२ सम्यगर्थ निर्णय : प्रमाणम् । प्रमाणमीमांसा १।१।२.

३ तत् प्रामाण्यं स्वतः परतःच । परीक्षामुखम् १ । १३.

राहात नाही. म्हणून अर्थही विनाशी व शब्दही विनाशी. मग वेदांना प्रमाण मानणे सयुक्तिक कसे ठरेल?

(३) अ-स्वसंवेदी ज्ञान प्रमाणाभास होय. कारण जे 'स्व' ला जाणत नाही, ते 'परा' ला देखील जाणत नाही.

(४) ज्ञान होण्यापूर्वी होणारे जे निर्विकल्प दर्शन आहे ते देखील प्रमाण मानता येत नाही.

(५) भ. महावीरांच्या मुखातून निघालेली वाणी त्यांच्या उत्तरवर्ती आचार्यांनी आगमांत समाविष्ट केली. ती प्रमाण मानावी की नाही ? यावर उत्तर असे की, आप्तानी (वीतरागी - हितोपदेशी व सर्वज्ञ याला आप्त म्हणतात.) सांगितलेले प्रमाण मानायला हरकत नाही. अन्यून, अनरिक्त, यथार्थ, अविस्वादी वचनेच प्रमाण मानावीत. आगाम प्रामाण्याला अनेकांत स्वरूपाची मान्यता आहे - एकान्तिक स्वरूपाची नाही. वेदांचे प्रामाण्य खंडण करतांना जी कारणे दर्शविली ती आगमाच्याबाबतीत देखील जाणावीत. आगम - प्रामाण्य हे अनेकान्तात्मक आहे.

नय :

ज्ञानप्राप्तीच्या उपायासाठी प्रमाण आणि नय यांचा निर्देश केला आहे. त्यातील प्रमाण म्हणजे काय हे आपण पाहिले. आता नय म्हणजे काय हे पाहू या.

वस्तूच्या अंशात्मक ज्ञानाला नय म्हणतात. प्रमाणाने जाणलेल्या वस्तूच्या एका देशाला (अंशाला) जो स्पर्श करतो तो नय होय. वस्तूचे स्वरूप अनेकान्तमय आहे. आणि ज्ञानावरणाच्या तीव्र - मंद - मंदतरनणामुळे अंशात्मक ज्ञान होते. ह्या अवस्थेला जैन आगमात छन्नस्थ अवस्था म्हणतात. या अवस्थेत वस्तूचे एकाच समयात पूर्णरूपाने ज्ञान होण्यात अडथळ होतो. तरी परंतु नयात्मक ज्ञान ही ज्ञानमय पर्याय होय. प्रमाणाच्या रंगभूमीवर नय हा विविध अभिनय करणारा नट होय. त्याचा अभिनय हा नयात्मक (अंशात्मक) होय. नय ही वस्तूच्या ज्ञानाचा वर्तमान भूत - भविष्यकालीन अनंतानंत अवस्थांचा एक भाग आहे व त्याअर्थाने त्याचे सत्यत्वही त्याच अंशाने असते. म्हणून नयामध्ये प्रमाणाची अपेक्षा असेल तर तो सु-नय होय. जेथे प्रमाणाची अपेक्षा न ठेवता नय सांगितला जाईल तो दुर्नय होय. या नयप्रमाणाची सिध्दी - अर्पिताऽनर्पित सिध्दे : अशी तत्त्वार्थ सूत्रात केली आहे. इतर अंशांना गौण व ज्याचे वर्णन करायचे आहे त्याला त्या त्या वेळी मुख्य समजून जाणून घेणे, हे खरे ज्ञान होय. हृद-आग्रह असेल तो नय खरा नव्हे. सत्यग्राहीता - दृष्टी ही नयाची असावी.

तम्हा सव्वे वि णया मिच्छदिट्ठी सक्खपडिबध्द ।

अण्णोण्णणिस्सिआ उण हवन्ति सम्मत्तसब्भावा ॥ सन्मतितर्क १।२२.

- जे स्वपक्षाचा आग्रह करतात व इतर पक्षाचा निषेध करतात ते सर्व स्वपक्ष खोटे आहेत. परस्पर सापेक्ष असलेले नयच खरे नय होत.

दोन प्रमुख भेद -

(१) द्रव्यार्थिक^१ वस्तूच्या अभेदाला (एकत्वाला) स्वीकारणारा (२) पर्याययार्थिक - वस्तूच्या भेदाला (अंशाला) स्वीकारणारा, असे नयाचे दोन प्रमुख भेद आहेत. जसे - हत्ती म्हटला की हत्तीचे सर्व अवयव आकार, रंग, रूप इ. मिळून हत्ती होतो. त्याच्या एका अवयवाला हत्ती म्हणणे योग्य होणार नाही. परंतु भाषेच्या सौकर्याच्या व सौंदर्याच्या दृष्टीने अंश हा देखील पूर्ण वस्तूसाठी वापरला जातो. वृक्ष म्हटला की, संपूर्ण वर्तमान - भूत - भविष्यत्कालीन वृक्ष होय. फांदीच्या दर्शनानेही वृक्षाचे अनुमान - ज्ञान होते. म्हणून जाणकारांनी अंशात्मक ज्ञानही नयाच्या अपेक्षेने सत्य म्हटले आहे.

१ तत्वार्थवार्तिकामध्ये द्रव्यास्तिक व पर्यायस्तिक अशी उचित नांवे आहेत.

२ आचार्य सिध्दसेन सहा नय मानतात (सन्मतितर्क- १। ४-५)

३ तत्वार्थ भाष्यांत ५ भेद मानून इतरांचा समावेश त्यातच केला आहे. (१।३४-३५) कषायपाहुडांत ५ भेद षट्खडागमांत ही ५ भेद सांगितले आहेत. जैनदर्शन पृ.४५३.

सात नय -

नयाचा उपयोग शब्द व वाक्य व त्यांचा अर्थ या माध्यामातून होत असतो. म्हणून त्याचे मुळात शब्दानय, अर्थनय व ज्ञाननय असे तीन भेद केलेले आहेत. कांही व्यवहार केवळ ज्ञानश्रयाने होतात. जसे -"आज महावीर जयंती आहे", हे वाक्य केवळ संकल्पच होय. कारण महावीर तर नाहीत, आणि त्यांची जयंती कशी होणार? असे प्रश्न विचारून भागत नाही. तेव्हा असे कांही व्यवहार केवळ ज्ञानश्रयी असतात. म्हणून केवळ अभेद, केवळ भेद किंवा तिसरे भेदाभेद - रूप अनेक अवस्था मानणारे आहेत. त्या सर्वांच्या मेळ या नयव्यवस्थेने बसतो. नय म्हणजे वचन - व्यवस्था, वचन- दृष्टी किंवा वचनविवक्षा किंवा अपेक्षा.

१) नैगम नय :

संकल्पमात्राला ग्रहण करणारा हा नय होय. धर्म आणि धर्मी या दोघांना गौण व मुख्य भावनेने ग्रहण करण्याला नैगम नयाचे कार्य म्हटले आहे. (लघीयस्त्रयी श्लोक ३९-अकलंक)

२) संग्रहनय :

अनेक पर्यायांनी एक द्रव्याने ग्रहण करणारा हा नय आहे. (शुद्ध द्रव्यमभिप्रेतः संग्रहस्तदभेदतः/- लघीयस्त्रयी श्लोक ३२)जसे - गाय म्हणजे सर्व गायी. अमुक एक नव्हे.

३) व्यवहारनयः

संग्रहरयाने प्राप्त झालेल्या अर्थामध्ये विधीपूर्वक, अविस्वादी व वस्तुस्थितीमूलक भेद करणारा तो व्यवहार होय. व्यवहार लोक प्रसिद्ध आहे. त्याचे कार्य शब्द अर्थ व ज्ञान या तीन्हीनी होते. गाय या शब्दानेही गाईचे ज्ञान होते. प्रत्यक्ष गाय पाहूनही गाईची ज्ञान होते. सर्वच गाई पाहायला हव्या असे नाही. गाईचे चित्र पाहूनही आपणाला गाईचे ज्ञान होते. हा व्यवहारनय होय.

४) ऋजुसूत्र नय :

एक द्रव्याच्या कालक्रमाने अनेक पर्यायी होतात. त्यातील केवळ वर्तमान अवस्थेला सांगणारा ऋजुसूत्र नय होय.भूतकाळ नष्ट झाला आहे आणि भविष्य अनुत्पन्न आहे, म्हणून केवळ वर्तमानकालीन शुद्ध अर्थापर्याय कथन करणारा हा नय होय. केवळ काळाच्या दृष्टीने पाहणे हे या नयाचे कार्य आहे.

५) शब्दनय :

काल, कारक, लिंग व वचन (संख्या) यामुळे शब्दामध्ये भेद होतात. त्या भिन्न भिन्न भेदांना त्या त्या अर्थाने ग्रहण करणारा हा नय आहे. 'मी आहे. आम्ही आहोत.' यात कर्ता बदलला म्हणून त्याचा अर्थही बदलला. तसेच एका शब्दाचे अनेक अर्थ शब्दाकोषात असतात. कोणता अर्थ स्वीकारावा, हे ज्ञानी जनाचे काम असते. जसे - अजैर्यष्टव्यम् । असे सूत्र होते. काहीनी 'अज' याचा अर्थ बोकड घेतला, पण तेथे अर्थ होता 'जुने झालेले धान्य.' याचा अर्थ वाक्यातील शब्दांची

सिध्दी व वाक्याचा अभिप्रेत अर्थ याची शहनिशा नीट झाली पाहिजे. म्हणून जैन व्याकरणकर श्री. पूज्यपादाचार्य, आपल्या जैनैन्द्र व्याकारणात "सिध्दिरनेकान्तात् " हे पहले सूत्र देतात. हेमचंद्राचार्य ही "सिध्दिस्याद्वादात्" असे हे सूत्र देतात.

याचा स्पष्ट अर्थ असा की, जैनआचार्या सर्व सामाजिक, राजकीय, व्याकरणात्मक, भाषाविषयक समस्यादेखील अनेकान्त पध्दतीने सोडवायला सांगता आहेत आणि आमच्या मते ही खरी पध्दती होय.

६) समभिरुढ नय :

एक कालवाचक, एक लिंग धारण करणारे आणि एक वचनी शब्दांची पर्यायवाची अनेक अर्थ असतात. त्या अर्थानाही जो जाणतो तो समभिरुढ नय होय. उदा. एकच लिंग असणारे इंद्र, शक्र व पुरन्दर यांची कार्ये भिन्न असल्याने अर्थरुढ आहे. ती अर्थभिन्नता मानणे हे समभिरुढ नयाचे कार्य आहे.

७) एकम्भूत नय :

पदार्थ किंवा वस्तू ज्यावेळी जी क्रिया करते तेव्हा तिला तसे जाणणे यास एकम्भूत नय म्हणतात. भांडी घासत असेल तरच तिला भांडीवाली म्हणणे. पूजा करित असेल तर पुजारी, (इतरवेळी नाही)

यातील पहिले चार ^१ (नैगम, संग्रह, व्यवहार व ऋजुसूत्र) हे द्रव्यार्थिक होत. आणि उरलेले तीन व्याकरणशास्त्राच्या सीमेत असल्याने ते सर्व शब्द नय होत.

निश्चय आणि व्यवहार नय : ^{१/२/३}

जैन तत्त्वज्ञानात या दोन नयांचा उल्लेख आलेला आहे. अर्थात हे दोन्ही नय अध्यात्म विद्येच्या स्पष्टीकरणार्थ व्यवहृत केलेले दिसून येतात. निश्चयाला भूतार्थ आणि व्यवहाराला अम्भूतार्थ म्हटले आहे. नेमकी ही रचना अद्वैतवादी पारिमार्थिक व व्यावहारिक या दोन रूपात सांगतात. शून्यवाद व विज्ञानवादी पारिमार्थिक व सांवृत या दोन रूपात कथन करतात. उपनिषद्कार सूक्ष्म आणि स्थूल अशा दोन पध्दतीने निरूपणा करतात.

निश्चय नय :

अभेद व अनूपचार यांनी वस्तूंचे जे कथन ते निश्चय नयाचे कथन होय. स्वाश्रित (आत्माश्रित) कथनपध्दती ही निश्चयनयात्मक आहे. पं टोडरमल यांनी जे मंथन करून नवनीत काढले आहे ते समजावून घेतले पाहिजे.

१) अभेद व स्वाश्रित अशा ख-या कथनाला निश्चय म्हणावे.

१ चत्वारो अर्थाश्रियाः शेषाश्चब्दतः । सिद्धिविनिश्चय, लघी . श्लोक ७२.

२ णिच्छयववहारणया मलिम भेयाणयाण सव्वाणं ।

णिच्छय साहण हेऊ, दव्वयपज्जत्थिया मुणह-। नयचक्रगाथा - १८२.

३. आत्माश्रितो निश्चयनयः पराश्रितो व्यवहार नयः । समय २७२ टीका. तत्र निश्चयो अभेद विषयोः

। नयचक्र

२) ज्या द्र म घि ङी रु णिश्चिचि पि शि ति होते ती सा घि ह्सां णि, स र जी.

३) निश्चय - नय वस्तूच्या सत्य, शुध्द त्रैकालिक स्वरूपाचे कथन करतो.

४) निश्चयनयाने आत्मा आणल्याने सम्यक्त्व प्राप्त होते.

(स्वयमपि भूतार्थत्वात् भवति स निश्चय नयोदि सम्यक्त्वम् । पंचाध्यायी - १।१६)

व्ययहार नयः

असद्भूतांला व्यवहार नय म्हणतात. देहाला आत्मा जाणणे हा व्यवहारनय आहे.^१ या नयाने कर्मबंधने जीवच्या शक्तीचा विचार केला जातो. कर्म, कर्मपरमाणू व आत्म्याला सोडून इतर सर्व पदार्थांच्या सहाय्याने आत्मद्रव्याकडे पाहिले जाते. हाय नय लौकिक स्वरूपाचा असून जैन तत्वज्ञानाचा मूळ हेतू जो आत्मोपलब्धी (मोक्ष) आहे, तो याने प्राप्त होत नाही.

अध्यात्माचे रहस्य जाणून घ्यायला निश्चय व व्यवहार या दोन्ही नयाच्या पलीकडे जावे लागते. त्याता वचन-विकल्प तर राहोच पण इतर कोणताच विकल्प असत नाही. या रहस्याचे कोडे उलगडायला जैन धर्मातील जीवात्म्याचे शुध्द स्वरूप अगोदर जाणले पाहिजे. आचार्य

कुंदकुंदादी महान आचार्यांनी श्रुतज्ञानाच्या गांभीर्याने व स्व-संवेदनेने ते जाणून आपणासाठी उपलब्ध करून दिले आहे.

येथे हे पण जाणावे की जिनमतामध्ये जे कथन आहे ते स्याद् मुद्रांकित आहे. म्हणून अशुद्ध नयाला सर्वथा असत्यार्थ मानू नये. कारण की, स्याद्वादाप्रमाणे शुद्धता आणि अशुद्धता हे दोन्हीही वस्तूचे धर्म आहेत; आणि वस्तूधर्म तर

१) व्यवहारणयो भासदि जीवो देहोय हवदि खलु इक्को।

व्यवहार: किल मिथ्या-पंचाध्यायी अ १/६२८-३०. समय-२७.

२) विशुद्ध दृष्टीने 'अप्पा अप्पम्मिरओ' हा आचार्य नेमिचंद्राचा विचार नयनिरपेक्ष आहे.

वस्तूचे सत्व होय. अशुद्धता परद्रव्याच्या संयोगाने होते. अशुद्ध नयाला येथे जे हे (त्याज्य) म्हटले त्याचे कारण अशुद्ध नयाचा विषय संसार, आणि संसार म्हणजे क्लेशांचा भोगवटा. अशुद्ध नयाला असत्यार्थ म्हटले याचा अर्थ ती 'आकाशातील फुला' प्रमाणे सर्वथा असत्य नाही. समयसार-पान १५ (आवृत्ती १९४०)

वरील विवेचन अत्यंत स्पष्ट आहे. कसलाही गैरसमज त्याने होत नाही. म्हणून मुद्दाम येथे शब्दशः अनुवाद करून दिला आहे.

जैन धर्मात जी प्रत्येक द्रव्याची स्वयंभू सत्ता मानली आहे ती द्रव्य-गुण-पर्यायाच्या विवेचनास परिपूर्ण आहे. जर दुस-या द्रव्याचे अवलंबन स्वीकारले तर तेवढ्या अवलंबनाच्या दृष्टीने देखील स्वयंभू-सत्तेला दोष येईल. शुद्धात्म सत्ता ही सदैव शुद्ध, अबद्ध, अस्पष्ट, अकलंक असते यात शंका नाही. पण मिथ्यादर्शनाचे व चारित्रमोहनीयाचे अनादि कालापासूनच्या संबंधामुळे व कर्मबंधनाचे तीव्रतेमुळे आत्म्याचे शुद्धस्वरूप आकलन होत नाही, आणि जसे म्लेच्छांना म्लेच्छांच्या भाषेत सांगावे लागते तसे व्यवहारी जनांना व्यवहारी भाषेतच सांगावे लागते. भाषा वेगळी असली तरी जे सांगायचे आहे ते मात्र निश्चितच मोक्षमार्गाप्रत नेणारे सांगायचे आहे, यात विवाद नाही. संसार परिभ्रमणाची अनादिरंजक कथा तीच तीच आहे. स्वर्गसुखाचा अमर्याद उपभोग घेऊनही झाला आहे. जीवाने नरकादि दुःखच्या सीमाही दुंडळाळल्या आहेत. म्हणून मुक्तिमार्गाचे विश्लेषण प्रामुख्याने या रहस्यमय अध्यात्माने केलेले आहे.

रहस्यमार्ग हा विवेचनाचा व चर्चेचा विषय नाही. तेथे 'श्रुति,' आगम देखील मौनच होतात. झाले श्वरांनी त्या अवस्थेचे मोठे सुन्दर वर्णन केले आहे.^{२/३}

१) समयसार १४-१५

२) ज्ञानेश्वरी- १.५२

३) येर आत्म-तत्व उदासीन । ते ना हेतु ना उपादान ।

ना अंगेकारी संवाहन । कर्मसिद्धीचे । - ज्ञानेश्वरी १८-४

४) प्रवचनसार गाथा ६७, पंचाध्यायी भाग २, गाथा ३५६

ते म्हणतात - जे वाचेवीण संवादिजे। इंद्रिया नेणता भोगिजे, बोला आधि झोबिजे प्रमेयासि (ज्ञानेश्वरी १.१८) कारण हा रहस्यमार्ग केवळ जैन आचार्यानीच असा आचरला असे नव्हे. विश्वात जेथे जेथे आत्मसत्तेचा परमोत्कर्ष झाला तेथे तेथे हा अनुभव सर्वांना आला आहे. मग ते भारतीय संताचे मुकुटमणी ज्ञानेश्वर असो की परमागमाचा पाठपुरावा करणारे भगवान कुंदकुंद असो, या मार्गाचे पाईक झालेले अमृतचंद्र असो की रद्ध कवी असो. जाति-धर्म-देश निरपेक्षपणे ही जीवाची स्वयंभू एकात्मसत्ता सर्वांना अनुभवाला येते. याचे कारण तीच जीवाची विशुद्ध अवस्था होय. तेच परम सत्य होय. कारण हे परमामृत "ज्ञानाग्नि संपर्के कडसिले, विवेकेमदा आले परिपाके । अमोदासी । "आत्म्यासंबंधी ज्ञानेश्वर महाराजांचाही असा अनुभाव आहे.

शुद्ध स्वरूप कसे जाणावे ?

१) कोणतेही कार्य घडताना उपादान (स्व-निमित्त) व निमित्त (परनिमित्त) ही दोन कारणे असतात. दोन्हीही उदासीनच आहेत. उपादान उदासीन या अर्थाने की ते उपादान कारण कशाचाच कर्ता नाही. उपादान कारण म्हणजे स्वयमेव परिणमणारी वस्तु असल्याने त्या कारणाला किंचित् कर्ता म्हटले आहे. उपदान कारण स्वयमेव अत्यंत सामर्थवान आहे. म्हणून ती सामर्थ्य-शक्ती, ते अनंत वीर्यत्वच स्वतः उपादान होय. मातीचे मडके बनविताना मातीमधील मृदुत्व शक्ती, घटरूप होण्याची शक्ती ही उपादान शक्ती. आणि घटरूप होताना पाणी, चाक, कुंभार इ. असंख्य कारणे निमित्त होत . निमित्त याचा स्पष्ट अर्थ 'पर' (दुसरा) पदार्थ घ्यायचा. निमित्त पाहिजे असे म्हणण्यापेक्षा कार्य होताना अनेक योग्य निमित्त हजर असतात व प्रतिबंधक निमित्त गैरहजर असतात.

अध्यात्मशास्त्रात सर्व, विशुद्ध त्रिकालज्ञ, परमपुरुष आत्माच काय तो 'स्व' आहे. इतर सूक्ष्मात सूक्ष्म विकल्प, संकल्पही 'पर' म्हणून स्व-पर-प्रकाशक, ज्ञानवान आत्मा हेच एकमेव साधकाचे लक्ष आहे. नेम मारताना जसे 'लक्ष'च दिसले पाहिजे तरच नेम लागतो, तसेच अध्यात्माच्या रहस्याचे आहे.

अनेकांत आणि स्यादवाद :

मानवी जगाचे सर्व व्यवहार शब्दांच्या सहाय्याने होत असल्याने शब्द शुचिता, वाक्य-शुचिता, अर्थ-शुचिता व गूढार्थ-शुचिता असणे आवश्यक आहे. कारण वक्त्याचा अभिप्राय जाणून घेण्याइतके प्रौढ मन तयार झाले पाहिजे. तो अभिप्राय जर नीट कळला नाही तर लौकीक किंवा पारमार्थिक संकटेही उत्पन्न होतात.

वस्तूच्या 'अस्तित्व' व 'नास्तित्व'या दोन्ही धर्मांना सांगणारा एखादा सिध्दांत असला की अस्तित्वाबराबर इतर जे नास्तित्वरूप आहे ते देखील गृहीत धरले पाहिजे. डॉक्टर जेव्हा एखाद्या रोगाचे निदान करतात तेव्हा ते देखील अस्तित्-नास्तित् स्वरूपाचे निदान करतात. वर्तमान काळात जे आहे ते तर आहेच, पण जे भूतकाळात होते पण आता वर्तमानात नाही अशा वस्तूंच्या गुणांची जाण राखली नाही तर सत्यापासून आपली विधाने बरीच दूर राहतील.^१ सर्वनयवायद मिळूनच सत्य तयार होते.^२

वस्तूचे विराट स्वरूप जाणून घ्यावयाचे असेल तर ते अनेकांत स्वरूपाचे आहे, हे प्रथम जाणले पाहिजे. वस्तू यएक असली तरी तिच्या आश्रयाने अनेक गुण राहातात आणि त्या सर्व गुणांचे एकसमयावच्छेदेकरून ज्ञान होणे आपल्या बुद्धीच्या अल्पतेमुळे शक्य होत नाही. म्हणून 'स्यात्' या शब्दाने जो 'संवाद' केला जातो त्याला स्यादवाद म्हणतात. स्याद् म्हणजे कथंचित्. आपण जे दृढपणे आहे म्हणून सांगत असतो, ते नास्तिरूपही असू शकते याची जाण असावी म्हणून 'स्याद्' शब्दाचा उल्लेख जैन ग्रंथातून दिसून येतो. 'स्याद्' शब्दाने वस्तूच्या अन्य नास्तिरूप व अनिर्वचनीयरूप गुणांचेकडेही अंगुलीनिर्देश केलेला असतो.

१) समणसुत गाथा- ७३२,७३२.

२) समणसुत- ६९०.

आर्पिताऽनार्पित सिध्दे : ^{१/२}

उमास्वामीच्या तत्वार्थसूत्रात स्याद्वाद असा शब्द दिसून येत नाही. परंतु उमास्वामीनी अर्पित आणि अनर्पित अशा गुणधर्मांनी वस्तू-स्वरूपाची ओळख करून घेण्याचा सल्ला दिला आहे. ज्यावेळी आपण एखाद्या गुणाचा विचार करतो त्यावेळी तो विचार मुख्य असतो, व इतर गुणांचा गौण असतो. याचा अर्थच असा की मुख्य किंवा गौण असा भेद केवळ सांगणा-यांचा असतो. वस्तूत असे भेद नसतात. अनेकान्त हा वस्तूचा स्वभाव आहे आणि स्याद्वाद ही कथन पध्दती आहे. अंत याचा अर्थ धर्म (गुण) असा केलेला आहे. सिध्दसेन म्हणतात -

"ज्याच्याशिवाय या संसारातील सर्व व्यवहार पार पाडणार नाहीत त्या विश्वगुरुरूप अनेकांताला माझा नमस्कार असो" स्याद् हे पद निश्चित अर्थाचा दिग्दर्शक आहे. काही विव्दानांचा गैरसमज आहे की, स्याद् पद यहे संशयाचे, अनिश्चितपणाचे दिग्दर्शक आहे. पण स्याद्चा अर्थ ज्या गुणाचे मुख्यत्वेकरून वर्णन करण्यात येत आहे त्याशिवाय अनेक आस्तित्वास्तिरूप तिचे वर्णन शक्य आहे, याची कबुली होय. सर्वथा सत् किंवा सर्वथा असत् असे न म्हणता सत्देखील व असत्देखील आहे असे म्हणण्याइतपत वाचेत निर्मळता असणे प्रतिप्रादनासाठी आवश्यक आहे.

अनाग्रहाचा आग्रह देखील स्याद्वाद मानीत नाही. आग्रह हा कधीही धर्म होऊ शकत नाही. जे काही सआपण जाणतो, ज्यासंबंधी जाणतो ते तेवढेच खरे नव्हे. अन्य असंख्य प्रकारे त्या वस्तूत अस्तिरूप, नास्तिरूप व उभयरूप गुण आहेत. त्या गुणांच्याकडे सदैव लक्ष ठेवणे हाच स्याद्वाद. एखाद्या मडक्याला तुपाचे मडके म्हणणे हा व्यवहार आहे. आणि व्यवहारतः ते खरेही

१) अर्पित-ज्याला अनुलक्षून बोलायचे तो नय; अनर्पित- ज्याला नयाना गौणत्व दिले आहे ते नय. सिध्दसेन सदिवांकरांनी म्हटले आहे

"जेण विणा लागस्स ववहारो सव्वथा ण णिव्वइए ।"

"तस्स भुवणैक गुंरुणो णमोऽणेगंतवायस्स ।" - सन्मति तर्क ३।६८.

२) सव्वे समयंति सम्मं चेगवसाओ नया विरुध्दा वि । समण सुत्तम्. ७३०.

आहे. म्हणून सु-नय पध्दतीचा सुयोग्य आविष्कार म्हणून स्याद्वाद पध्दती मानावी लागते. स्याद्वाद म्हणजे अहंकाराचा संक्षेप. स्याद्वाद म्हणजे सर्व प्रकारच्या वैचारिक मांडणीला मान्यता. एखाद्या राज्यक्रांतीत रक्तपाताने काही हेतू साध्य केलेले असले तरी रक्तपात हा केवळ दृश्य हेतू आहे. मी तर त्याला हेत्वाभासच म्हणेन. लोकांची मानसिक तयारी नसेल तर कोणतीही राजकीय विचार प्रणाली केवळ पुस्तकात राहिल. आणि लोकांच्या इच्छांचा विचार न करता व त्यांची मान्यता न घेता केवळ एकाधिकार सत्तेची स्थापना करणे हे स्याद्वादाला सम्मत नाही. केवळ दर्शन शास्त्राच्या दृष्टीने स्याद्वाद उपयुक्त नाही तर जीवांची सृष्टी जोपर्यंत या भूतलावर आहे तोपर्यंत जीवनाच्या प्रत्येक क्षेत्रात या विचार सरणीचा ठसा उमटला गेला पाहिजे. जीवनात स्वर्ग आणायचा असेल व नारकी जीवनाचा परित्याग करायचा असेल तर सुदृढ व आरोग्यशील अशी स्याद्वाद दृष्टी दृढमूल केली पाहिजे.

कुणी समन्वय म्हणून याकडे पाहिल. पण स्याद्वाद म्हणजे केवळ समन्वय नाही. ती वस्तुस्थिती आहे. सत्याचा मार्गाने केलेली ती वाटचाल आहे. हट्टने व आग्रहाने केलेल्या प्रतिपादनाला मान तुकविण्याचे प्रसंग उद्भवत असताना हे जाणून घेतले पाहिजे की ते विरोधी प्रतिपादनही प्रसंग उद्भवत असताना हे जाणून घेतले पाहिजे की ते विरोधी अशात्मकय खरे आहे.

आजच्या जागतिक समस्यांचा विचार शांतपणे, विचक्षणपणे जर करायचा असेल तर स्याद्वाद पध्दतीने करायला हरकत नाही. "आम्ही शस्त्र वापरणारच नाही," असा हट्ट कोणी राष्ट्र करील तर तेही नाशाला कारणीभूत होईल. युध्दे होणारच. तेव्हा याबाबतीत अत्यंत अतिरेकी दृष्टीकोण स्वीकारणे हे स्याद्वादाला मान्य नाही. कारण जितके पक्ष तितके नयवाद होणारच. आणि नय तर केवळ अंशाचेच प्रतिपादन करणार. इतकेच नव्हे तर अत्यंत विरोधी-विरोधी विचारही आपआपल्या नय कक्षेत खरेच आहेत. परंतु एका नय पक्षाने दुस-या नय-पक्षाचे खंडण करू नये. अनेकान्त पध्दती देखील कोणत्याही पक्षाचे खंडण-मंडण करीत न बसता, प्रत्येक नय कोणत्या दृष्टीने खरा आहे, हेच सांगते. स्याद्वाद म्हणजे अनेक नयांचा संग्रह आहे, हेही विधान खरे नाही. जसे, मोटारीचे सर्व भाग एके ठिकाणी गोळा केले तर मोटार होत नाही. ते असे जोडावे लागतात की,

मोटारीचे कार्य करण्यास ती वस्तू योग्य व्हावी. तसेच स्याद्वाद केवळ वस्तूचे खरे स्वरूप जाणून घेण्यास उदासिन कारण आहे. आपले मन जर पुर्वग्रह, मिथ्याभिमान, अहंकार संशय, विमोह आणि विभ्रम यांनी ग्रासले असेल तर तेथे स्याद्वाद काय करणार ? नदीत निर्मळ पाणी आहे, आणि तुम्हाला फार तहान लागली आहे. एवढ्यावर भागत नाही. तहान भागविण्यासाठी करावा लागणारा पुरुषार्थ करण्याचे सामर्थ्यही हवे आहे. ते सामर्थ्य नसेल तर तहान शमणार नाही. तीच गोष्ट सत्य जाणून घेण्याबाबतची आहे. सत्य हे विविधांगी आणि परस्पर विरोधाविरोधी गुणांनी युक्त आहे. द्रव्य, क्षेत्र, काल आणि भाव (गुण) या चारांच्या दृष्टीने सत्याचे वेगवेगळे पहलू पाहावयास मिळतात.

स्याद्वादाचे विरोधक :

१) शंकराचार्य आणि रामानुज यांनी आपआपल्या भाष्यात स्याद्वादाला विरोध केला आहे. त्यांचे म्हणणे असे की दोन विरोधाविरोधी गुण स्वीकारले तर वस्तूचे स्वरूप नष्ट होणार. वस्तूमध्ये अनेक विरोधी, अविरोधी, संवादी व पूरक गुणसमूह असतात, याची जाण अनेक भारतीय तत्वज्ञानी पुरुषांना आली नाही. स्वतः डॉ. राधाकृष्णन् देखील 'इंडियन फिलॉसॉफी' (भा.१, पा. ३०४) या ग्रंथांत म्हणतात की स्याद्वादाचा व्यावहारिक उपयोग नाही. त्यांना भीती आहे की, आपण केलेल्या विधानाबरोबरच नेमके उलट विधान कसे करायचे ? दुसरी भीती त्यांना अशी की, स्याद्वाद तत्वाने संशयाचा आभास निर्माण होतो. 'अस्ति' हाही खरा आणि 'नास्ति' ही खरा असे म्हटले तर निश्चित काय आहे ? संदर्भ लक्षात न घेता काही निश्चित करणे योग्य नव्हे, हा जिनधर्माचा सल्ला आहे. संदर्भ ^२ आणि सापेक्षता यांचा विचार न करता केलेली विधाने अंशात्मक सत्य होत. उदाहरणार्थ : इ.स. १९०० पूर्वी अणूची

१ सव्वपि अणेत परोक्खरुवेण जं पयासेदी । श्रमणसुत्तं ७२२

२ जावंतो वयणपहा, तावंतो वा नया 'वि' सद्दाओ । श्रमणसुत्तं ७२८

१ ज्या द्रव्याची जी स्वनिमित्तक परिणती होते ती त्याचीच सांगणे, समजणे.

शक्यता नाकारण्यात येत होती. ती त्यावेळी एक कपोलकल्पित गोष्ट होती. ती जर खरी समजून बसलो असतो तर अणुविज्ञानाची वाढ झाली नसती. आईनस्टाईन या थोर शास्त्रज्ञाने सापेक्षतावादाचा सिद्धांत मांडल्यावर जैनांच्या स्यादवादाला बळकटी आली. याचे कारण स्यादवादाला केवळ धार्मिक कल्पना समजून आम्ही चालत आलो. त्याचा भौतिकवादाशी संबंध आहे हे आम्ही सिद्ध करू शकलो नाही. जैनांनी जरी त्या सर्व धर्मकल्पनांना केवळ धर्मरूप दिले असले तरी आजच्या जडवादी जगात स्यादवादाचे फार महत्व आहे. जडवाद हा हेटाळण्यासारखा नाही. कारण तीही वस्तुस्थिती आहे. यासाठी जैनांनी चार्वाकाला सर्वथा त्याज्य म्हटले नाही. कारण जैन तार्किकांनी एखादी गोष्ट समजावून घेण्याची एक पद्धत सांगितली आहे. ती रिजिड् नाही. लवचिक आहे ^३ म्हणून भंग, विधी, निषेध, भाव (गुण) या चार प्रकाराने वाक्यांचे ज्ञान करून घेतले पाहिजे. “तू संध्याकाळी चारला ये ”या वाक्यात विधी आहे. तसा निषेधही आहे. चारला ये, अगोदर किंवा उशीरा येऊ नकोस, सकाळी येऊ नकोस. इ. भाग निषेधाचा असून तो समाविष्टच आहे. म्हणून एकांतिक होकार आणि एकांतिक नकार ही गोष्ट सत्यपूर्वक नाही.^४

म्हणून शांकरभाष्य किंवा रामानुजम यांना जे वाटले ते त्यांनी स्पष्टपणे मांडले. परंतु जैनाचार्यांनी वस्तूचे स्वरूप विरोधा-विरोधी गुणांच्या समुदायाला म्हटले आहे. विजेच्या सहाय्याने रेफ्रिजरेटरमध्ये पाणी थंडही होते व बंबात गरमही होते हे पाण्याचे विरोधा-विरोधी गुण आहेत. संसारी जीव आणि मुक्त जीव यांच्यात जमीन अस्मानाचे अंतर आहे. पण ज्यांनी त्या जीवांचे शुद्ध स्वरूप आहे, त्यांना त्यांत भेद दिसून आला नाही. सामान्य-विशेषात्मक

१ शंकरभाष्य-वेदांतसूत्र २-३३ रामानुज भाष्य, वेदांतसूत्र २०२,३१.

२ संदर्भाचे द्रव्य-संदर्भ, काल-संदर्भ, आणि गुण-संदर्भ असे चार प्रकार आहेत. या चारांचे ‘स्व’ व ‘पर’ अपेक्षेने आठ प्रकार होतात.

३. दासगुप्ताचे- हिस्ट्री ऑफ इंडि. फिलॉ. भाग-१-पान १८१. न्याय कुमुदचंद्रिका पा.६५५; पद्मराजैय्यांचे थिअरी ऑफ रिअलिटीज् अँड नॉलेज- पा. ३१५.१६.

४. हरियाणा-आऊटलाइन्स ऑफ इंडि. फि. पा. १६३.

वस्तूच्या स्वरूपात वस्तूचे संकीर्ण स्वरूप सामावले आहे. तेव्हा वस्तू पहाताना आपण केवळ तिचे अल्पसे वर्तमान किंवा भूतकाळी रूप पाहतो व तिचे स्वरूप जाणून घेतो. पण प्रदीर्घ भूत व

अनागत काळचे ज्ञान आपणाला होत नाही. हे 'अज्ञान' कबूल करायला काय हरकत आहे. ? वस्तूचे सार्वकालिक अवस्थांचे ज्ञान नाकारता येत नाही. कारण जे तुम्हाला आज प्रत्यक्ष नाही ते कुणाला तरी प्रत्यक्ष असेल. यासाठी 'अस्ति' कोणत्या दृष्टीने व 'नास्ति' कोणत्या दृष्टीने, हे जाणून घेतले तर भांडणाचे मूळ नष्ट होऊन जाणीवेच्या कक्षेत समर्थपणे प्रवेश करता येईल. मति, श्रुति, अवधि आणि मनःपर्याय ही ज्ञाने इंद्रिये, मन यांच्या व वस्तुजातांच्या मर्यादांना जाणतात. आता तर कॉम्प्युटरांच्या प्रगतीतून भूत-भविष्याच्या अनेक रहस्यांना जाणून घेण्याचा मार्ग स्वच्छ व स्पष्ट होत राहाणार आहे. जे संगीत पुढे निर्माण होईल त्याला वर्तमानात खेचता येईल. अनेक प्रमेयांची उत्तरे मिळविता येतील. एका संगीत ध्वनीचे वेगवेगळ्या वाद्य ध्वनीत रुपांतर करता येईल. म्हणजे ज्याचा ज्याचा आपण ज्ञानमर्यादेमुळे 'निषेध'केला होता, अव्याकृत म्हणून ठरविले होते, अनिर्वचनीय कोटीत घातले होते ते सर्व ज्ञान-क्षेत्र अस्तित्वाच्या विशाल बाहूत समाविष्ट होत आहे. मानवी मनांचे सूक्ष्म व्यापार, परमाणूंचे कार्य, शरीरातील जीवन विषयक रहस्ये निर्माण करणाऱ्या पेशी, रस आणि त्यांचे परस्पर सहकार्य यांचेही ज्ञान प्रकट होत आहे. मानवाला जे अज्ञान, अप्रगट, असत्य, वाटत होते ते आता ज्ञान-क्षेत्रांत आले आहे. हे कां ?

जैनांनी स्याद्वादालाच्या रुपाने अशा ज्ञानकक्षांना आगाऊच सम्मती दिली आहे. ज्ञानकक्षेला संक्षेप देऊन मानव जातीला कसल्याही बुरसट प्रामाण्याच्या दावणीला बांधण्याचे वैचारिक किंवा सैद्धांतिक पाप जैन आचार्यांनी केले नाही. अहिंसा, सत्य, संयम व विवेक या चार सूत्रांच्या आधारेच 'वाद' करण्याची त्यांची प्रतिज्ञा आहे. म्हणून अकलंक भट्ट, समंतभद्र इ. संतांनी बौद्ध व वैदिक विद्वानांशी वाद घातला त्यावेळी वितंडा, जल्प इ. तत्वासिद्धीस हानीकारक

१ शांकरभाष्य-भाग २.३३, रामानुजभाष्य- २.३१, बादरायणाचे ब्रम्हसूत्र- २।३

म्हणून ते वादप्रकार त्याज्य ठरविले. सत्यशोधन हाच हेतु असल्याने जैन आचार्यांनी अस्ति,नास्ति, उभयरूप व अवक्तव्य अशा चारही प्रकारे तत्त्वनिर्णय करण्याचा प्रयत्न केला. स्याद्वाद म्हणजे वस्तूच्या सार्वकालिक व सार्वअवस्थारूप स्थितीला स्पष्ट मान्यता देणे होय. आजच्या विज्ञानयुगात हे तत्व पुनः तावून सुलाखून व पारखून स्वीकारले जाईल यात शंका नाही.

उपनिषदातून विरोधा-विरोधी गुणांना मान्यता-

उपनिषद वाङ्मयात तर आत्म्यांचे जे वर्णन केले आहे तेही असेच आहे. श्वेतातर उपनिषदात “अणोरणीयान् महतो महीयान्” (३/२०) किंवा “क्षरंमक्षरंच व्यक्ताव्यक्त” अशी वाक्ये आढळतात. त्यांची संगती कशी बसविणार ? जीव व्यक्त आहे, आणि अव्यक्तही आहे, असे म्हणण्याच्या हेतू हाच की वस्तूतील गुणधर्म हे वरुन जरी विरोधा-विरोधी वाटले, तरी परन्तु अविरांवादी असतात. महासमुद्रात प्रचण्ड अग्नी (वडवानल) राहावा त्याप्रमाणे ‘सत्’ मध्ये ‘असत्’ असते. स्व-वचन विरोध त्यामुळे होतो, असा आक्षेप घेणे म्हणजे स्व-वचनाला सत्यापेक्षा जास्त किंमत देणे होय. सत्याचे उद्घाटन करण्यासाठी वचन असतात. पण वचन म्हणजेच संपूर्ण सत्य नव्हे. वचनाद्वारे सत्य जाणून घ्यायचे आहे. दार उघडल्यावर घरात प्रवेश होतो. पण केवळ दार म्हणजे घर असे म्हणणे योग्य नव्हे.

लोकशाही व स्याद्वाद :

लोकशाहीचा उदोउदो करणारे तत्वज्ञान अतिरेकी राष्ट्रवादी भूमिका घेणाऱ्या तत्व ज्ञानाशी जेव्हा झुंजते तेव्हा लोकशाहीच्या अनेक मूल्यांना काही काळ तिलांजली द्यावी लागते. लोकशाहीचा चांगुलपणा नाकारता येत नाही. पण अति चांगुलपणाचे दुष्परिणामही नाकारता येत नाहीत. यासाठी राजकीय जीवन पद्धतीत देखील अमके एकच तत्व, अमकी एकच एक रिजिड स्वरुपाची राज्यघटना किंवा न्यायपद्धती स्वीकारणे अति धोक्याचे आहे. अतिरेकी

१ बृहत्स्वयंभूस्तोत्र- १०२.

राजकीय किंवा सामाजिक चांगलेपणा, न्याय, समता, हे देखील जीवन विषात्क करते. म्हणून जैनाचार्य सामान्यांच्या जीवनासंबंधी व राजकीय जीवनासंबंधीही जागरुक आहेत. विग्रह, संघर्ष, अतिरेकी डावी किंवा उजवी विचारसरणी यांचा अल्प काळकरीता जरी उपयोग होत असला तरी ते औषधाप्रमाणे वापरल्या जाणाऱ्या विषौषधीप्रमाणे वापरावे. अहिंसक आचारही हिंसक असू शकतो, असे जैनाचार्य सांगतात. अहिंसक आचारात विचार अनाग्रही आहे की नाही हे तपासले पाहिजे. जर एक लाख लोक अहिंसकपणे आक्रमण करतील तरी ते घातक असणे शक्य आहे. ते आक्रमण हिंसेपेक्षाही भयानक असू शकते. भांडणापेक्षा मौन देखील अधिक क्रूर व हिंसक असू शकते.

कारण हिंसकता हृदयातील परीणामांनी मोजयाची आहे. पण तेच एकमात्र माप नाही. म्हणून लोकशाही पद्धतीत योग्यकाळी अनेक बदल करून ती स्वीकारणे चालू असते. निवडून येणारी मंडळी त्या त्या काळाच्या गरजाप्रमाणे नवे कायदे करून घेऊन सामान्यांचे हित निर्माण करीत असतात. पण या लोकशाही पद्धतीतही अतिसामान्यांचे हिताकडे दुर्लक्ष होते. दलित, आर्थिक दृष्टीने कमकुवत, असा वर्ग दुर्लक्षित राहतो. त्यासाठी आता समाजवादी-लोकशाही व्यवस्था आणण्याकडे कल होत आहे. ज्या इंग्लंडच्या लोकशाहीच्या पाठीराख्यांनी ट्रेड युनियन्सना अहितकारी ठरविले, त्याच युनियन्सनी पुढे राजसत्ता हिसकावून घेतली. राष्ट्रीयीकरण ही ५० वर्षापूर्वी भयंकर गोष्ट वाटत होती. पण आता ती गरजेची गोष्ट वाटत आहे. याचा अर्थ असा की, वैचारिक-पद्धती ही सदैव लवचिक असणे मानवी सुखाला उपयोगी आहे. एखाद्या चोराने एखाद्याचे पैसे लुटून नेणे हा गुन्हा आहे. परन्तु बहुमताच्या जोरावर एखादा कायदा करून श्रीमंताच्या जमीनी, घरेदारे, कमाई, किंवा रोकड यांना बंधन घालणे, ती जप्त करणे ही राजकीय नीती ठरू शकते. आज एखाद्या न्यायालयापुढे अमूक एका पक्षाची मंडळी देशद्रोही ठरवून फाशी देईल. म्हणून स्याद्वादाचे म्हणणे असे आहे की दुसऱ्यांच्या विचारातील सत्यांशाला जाणून घेतल्याने स्व-मत मांडणीला अधिक बळकटी येते. हा विचार लोकशाहीचाच होय.