

चिंतने - देकार्त

अनुवाद दि. य. देशपांडे



महाराष्ट्र राज्य साहित्य आणि संस्कृती मंडळ, मुंबई

चिं त ने

देकार्तलिखित

MEDITATIONS

या पुस्तकाचा अनुवाद

अनुवादक :

डॉ. दि. य. देशपांडे

अमरावती



महाराष्ट्र राज्य साहित्य-संस्कृति मंडळ, मुंबई

➤ **पुस्तकाचे नाव :** चिंतने

देकार्तलिखित MEDITATIONS या पुस्तकाचा अनुवाद

➤ **अनुवादक :** डॉ. दि. य. देशपांडे

➤ **प्रथमावृत्ती :** १९७४

➤ **पुनर्मुद्रण :** २०१९

➤ **प्रकाशक :**

सचिव,

महाराष्ट्र राज्य साहित्य आणि संस्कृती मंडळ,

रवींद्र नाट्यमंदिर इमारत, दुसरा मजला,

पु. ल. देशपांडे महाराष्ट्र कला अकादमी आवार,

सयानी रोड, प्रभादेवी, मुंबई - ४०० ०२५.

➤ © **प्रकाशकाधीन :**

➤ **मुद्रक :**

व्यवस्थापक,

येरवडा कारागृह मुद्रणालय,

येरवडा, पुणे - ४११ ००६.

➤ **किंमत :** रु. ३९ /-

या पुस्तकात व्यक्त केलेली मते स्वतः लेखकाची असून, या मतांशी साहित्य आणि संस्कृती मंडळ व महाराष्ट्र शासन सहमत असेलच असे नाही.

निवेदन

आधुनिक शास्त्रे, ज्ञानविज्ञाने, तंत्र आणि अभियांत्रिकी इत्यादी क्षेत्रांत त्याचप्रमाणे भारतीय प्राचीन संस्कृती, इतिहास, कला इत्यादी विषयांत मराठी भाषेला विद्यापीठाच्या स्तरावर ज्ञानदान करण्याचे सामर्थ्य यावे हा उद्देश लक्षात घेऊन साहित्य-संस्कृति मंडळाने वाङ्मय निर्मितीचा विविध कार्यक्रम हाती घेतला आहे. मराठी विश्वकोश, मराठी भाषेचा महाकोश, वाङ्मयकोश, विज्ञानमाला, भाषांतरमाला, आंतरभारती-विश्वभारती, महाराष्ट्र-तिहास इत्यादी योजना या कार्यक्रमात अंतर्भूत केल्या आहेत.

२. मराठी भाषेला विद्यापीठीय भाषेचा प्रगल्भ स्वरूप व दर्जा येण्याकरिता मराठी विज्ञान, तत्त्वज्ञान, सामाजिक शास्त्रे आणि तंत्रविज्ञान या विषयांवरील संशोधनात्मक व अद्ययावत माहितीने युक्त अशा ग्रंथांची रचना मोठ्या प्रमाणावर होण्याची आवश्यकता आहे. शिक्षणाच्या प्रसाराने मराठी भाषेचा विकास होईल, ही गोष्ट तर निर्विवादच आहे. पण मराठी भाषेचा विकास होण्यास आणखीही एका साधन आहे आणि ते साधन म्हणजे मराठी भाषेत निर्माण होणारे उत्कृष्ट वाङ्मय हे होय. जीवनाव्या भाषेतच ज्ञान व संस्कृती यांचे अधिष्ठान तयार व्हावे लागेल. जोपर्यंत माणसे परकीय भाषेच्याच आश्रयाने शिक्षण घेतात, कामे करतात व विचार व्यक्त करतात, तोपर्यंत शिक्षण सक्षम बनत नाही. संशोधनाला परवळवित्व राहते व विचाराला अस्सलपणा येत नाही; एवढेच नव्हे तर वेगाने वाढणाऱ्या ज्ञानविज्ञानापासून सर्वसामान्य माणसे वंचित राहतात.

३. संस्कृत व अन्य भारतीय भाषांतील आणि त्याचप्रमाणे इंग्रजी, फ्रेंच, जर्मन, इटालियन, रशियन, ग्रीक, लॅटिन इत्यादी पश्चिमी भाषांतील अभिजात ग्रंथांचे व उच्च साहित्यामधील विशेष निवडक पुस्तकांचे भाषांतर किंवा साक्षात्-अनुवाद अथवा विशिष्ट विस्तृत ग्रंथांचा आवश्यक तेवढा परिचय करून देणे हा भाषांतरमालेचा उद्देश आहे.

४. भाषांतर योजनेतील पहिला कार्यक्रम मंडळाने आखून, ज्यांना अग्रक्रम दिला पाहिजे अशी पाश्चात्य व भारतीय भाषांतील सुमारे ३०० पुस्तके निवडली आहेत. होमर, व्हर्जिल, इस्कॅलस, अॅरिस्टोपॅनिस, युरिपिडिस, प्लेटो, अॅरिस्तॉटल, थॉमस अॅक्वाइनस, न्यूटन, डार्विन, रूसो, कान्ट, हेगल, जॉन स्टुअर्ट मिल, गटे, शेक्सपीअर, डॉलस्टॉय, शेस्तएवस्की, कॅसिरेर, गॉर्डन व्ही. चाइल्ड इत्यादिकांचा या भाषांतरमालेत समावेश केला आहे. संस्कृतमधील वेद, उपनिषदे, महाभारत, रामायण, भरताचे नाट्यशास्त्र, संगीत-रत्नाकर, ध्वन्यालोक, प्रकृतांतील गायतनशती, त्रिपिटकातील निवडक भाग इत्यादिकांचाही या भाषांतरमालेत समावेश केला आहे.

५. मंडळाच्या भाषांतर योजनेद्वारे मंडळाने आतापर्यंत अनेक अभिजात ग्रंथांची भाषांतरे प्रकाशित केली आहेत. जॉन स्टुअर्ट मिलचे "On Liberty", रूसोचे

(२)

“ Social Contract ”, एम्. एन्. रॉयचे “ Reason, Romanticism & Revolution ” व “ Letters from Jail ”, स्तानिस्लावस्कीचे “ An Actor Prepares ”, दुर्गेनीचे “ Fathers & Sons ”, रायशेनबाखचे “ Rise of Scientific Philosophy ”, गन्नर मिरदालचे “ Economic Theory and Underdeveloped Regions ”, कै. पां. वा. कागे यांचे “ History of Dharmashastra ”, कोपलॅंडचे “ Music & Imagination ”, ह्यून्ड रसेलचे “ Religion & Science ”, तेरझाकीने “ Theoretical Soil Mechanics ”, विशाखदत्ताचे “ मुद्राराक्षसम् ”, भरतमुनीचे “ भरतनाट्यशास्त्र ” (अध्याय ६ व ७ आणि अध्याय १८ व १९), निकोलाय मनुचीचे “ Storia Do Mogor ”, ए. सी. पिगूलेखित “ Socialism Vs. Capitalism ” इत्यादी पुस्तकांची भाषांतरे व सारानुवाद प्रकाशित झाले आहेत.

६. देकातोलिखित “ Meditations ” या पुस्तकाचा अनुवाद डॉ. दि. य. देशपांडे, अमरावती, यांनी केला असून सदर अनुवाद “ देकार्तची चिंतने ” या शीर्षकाने प्रकाशित करण्यास मंडळास आनंद होत आहे.

लक्ष्मणशाखा जोशी,

अध्यक्ष

महाराष्ट्र राज्य

साहित्य संस्कृते मंडळ,

सचिवालय, मुंबई-३२.

वाई :

४ आश्विन, १८९६

२६ सप्टेंबर, १९७४.

निवेदन

महाराष्ट्र राज्य साहित्य आणि संस्कृती मंडळाने स्थापनेपासून उत्तमोत्तम ग्रंथांची निर्मिती केली आहे. मंडळाने प्रकाशित केलेल्या बऱ्याच महत्त्वपूर्ण ग्रंथांच्या प्रती आजमितीस संपुष्टात आल्या आहेत. या पार्श्वभूमीवर मंडळाची ही मौलिक प्रकाशने वाचकांना उपलब्ध करून द्यावीत, या हेतूने या ग्रंथाचे पुनर्मुद्रण करताना मंडळास मनापासून आनंद होत आहे.

सदानंद मोरे

अध्यक्ष,

महाराष्ट्र राज्य साहित्य आणि संस्कृती मंडळ

देकार्तचे तत्त्वज्ञान

देकार्तच्या जीवनातील ठळक घटना

- १६१९ भूमितीची पद्धत इतर विषयांत वापरण्याची कल्पना सुचली.
- १६२८ ' बुद्धीच्या मार्गदर्शनार्थ नियम ' (Rules for the Direction of the Mind) या ग्रंथाची रचना
- १६३७ ' पद्धतीविषयी निबंध ' (Discourse on Method)
- १६४१ ' चिंतने ' (Meditations)
- १६४४ ' तत्त्वज्ञानाचे सिद्धान्त ' (Principles of Philosophy)

देकार्त (१५९६-१६५०) अर्वाचीन तत्त्वज्ञानाचा जनक आहे असे मानले जाते. ज्याप्रमाणे युरोपियन इतिहासाचे प्राचीन, मध्ययुगीन आणि अर्वाचीन असे तीन काळखंड इतिहासकार मानतात, त्याप्रमाणे युरोपियन तत्त्वज्ञानाच्या इतिहासाचेही असेच तीन काळखंडांत विभाजन केले जाते. मध्ययुगात लुप्त झालेल्या ग्रीक विद्येचे पुनरुज्जीवन पंधराव्या व सोळाव्या शतकात झाले, आणि त्यातून नवीन विचारप्रवाह सुरू झाले. युरोपमधील मध्ययुगीन तत्त्वज्ञान संपूर्णपणे ख्रिस्ती धर्माच्या अधीन झालेले होते. भारतीय तत्त्वज्ञानात ज्याप्रमाणे श्रुतिप्रामाण्य मानले जाई त्याचप्रमाणे युरोपियन तत्त्वज्ञानातही बायबलचा शब्द प्रमाण मानला जाई. (नाही म्हणायला ॲरिस्टॉटलच्या ग्रंथांनाही जवळजवळ तीच प्रतिष्ठा होती.) अर्वाचीन तत्त्वज्ञानाचे एक वैशिष्ट्य असे आहे की त्यांतून शब्दप्रामाण्याला संपूर्ण फाटा मिळाला. ह्या तत्त्वज्ञानात ईश्वराचे अस्तित्व वर्ज्य होते असे नाही. देकार्तपासून तो थेट आजपर्यंत ईश्वरवादी दर्शने अनेक निर्माण झाली. परंतु त्यांत ईश्वराचे अस्तित्व सिद्ध केले जाते, ते शब्दप्रामाण्याच्या आधाराने श्रद्धेने स्वीकारले जात नाही. केवळ लौकिक ज्ञानसाधनांनी तत्त्वज्ञान प्राप्त करण्याचा प्रयत्न हे अर्वाचीन तत्त्वज्ञानाचे एक उद्दिष्ट आहे. अशा तत्त्वज्ञानाचे देकार्त अग्रगण्य आहे.

या सुमारास युरोपमध्ये सर्वच वैचारिक क्षेत्रात क्रांती होत होती. गॅलिलिओ, कोपर्निकस इत्यादी वैज्ञानिक अर्वाचीन विज्ञानाचा पाया घालत होते. धर्मामध्येही सुधारणा चालू होती. मार्टिन ल्यूथरने धर्माच्या क्षेत्रांत वैयक्तिक सदसद्विवेकबुद्धीचे स्वातंत्र्य पुरस्कारले होते आणि त्यांतून रोमन कॅथॉलिक धर्माविरुद्ध बंडे होऊन नवीन पंथ उदयाला येत होते. राजकारणात याच विचारसरणीचे प्रतिबिंब व्यक्तिस्वातंत्र्याच्या रूपाने पुढे उमटले. अशा या वैचारिक क्रांतीच्या काळात नव्या तत्त्वज्ञानाचा पाया घालण्याचे काम देकार्तने केले.

त्याच्या तत्त्वज्ञानाचे एक मोठे वैशिष्ट्य म्हणजे ज्ञानमीमांसेस त्याने दिलेले प्राधान्य. यापूर्वीचे तत्त्वज्ञ जीव, जगत् आणि परमेश्वर यांचे स्वरूप आणि त्यांचे परस्परसंबंध कसे आहेत ते सांगत; परंतु हे ज्ञान आपल्याला कसे मिळते, ते खरोखर ज्ञान आहे की नुसत्याच समजूती आहेत, इत्यादी प्रश्नांविषयी ते मुग्ध असत. देकार्तने या प्रश्नांकडे आपले लक्ष वळवले. मानवाला जे ज्ञान आहे असे आपण समजतो ते त्याला कसे प्राप्त होऊ शकते? या प्रश्नाचा त्याने प्रथम विचार केला आणि ज्ञानमीमांसा (epistemology) तत्त्वज्ञानांत केन्द्रस्थानी आणून बसवली.

देकार्तच्या तत्त्वज्ञानाची रूपरेषा आपण आता समजावून घेऊ. हे करण्याकरता आपण हे लक्षात ठेवले पाहिजे की देकार्त जसा तत्त्वज्ञ होता तसाच तो एक महान गणितीही होता. Coordinate Geometry किंवा Analytical Geometry नावाची जी एक गणिताची शाखा आहे ती देकार्तने निर्माण केली होती, हे आपण लक्षात ठेवले पाहिजे. गणिताच्या अध्ययनानंतर तो जेव्हा तत्त्वज्ञानाकडे वळला, तेव्हा त्याला प्रथम जी गोष्ट आढळली ती म्हणजे तत्त्वज्ञानातील संपूर्ण अराजक. तत्त्वज्ञान म्हणजे मतमतांतरांचा बुजबुजाट आहे, असे त्याला आढळून आले. तो म्हणतो की येथे असे एकही मत दाखवता येत नाही की ज्याचा प्रतिवाद कोणीतरी केला नाही. गणिताच्या नेमकी विरुद्ध ही स्थिती होती. गणिताशास्त्रात निर्विवाद अनुमानांच्या साहाय्याने प्रमेये सिद्ध केली जातात आणि त्यांच्या संबंधाने संशयाला, मतभेदाला थारा नसतो. अशी स्थिती अन्य ज्ञानांत (आणि विशेषतः तत्त्वज्ञानात) का असू नये अशी कल्पना त्याला सुचली, आणि तो त्या दृष्टीने विचार करू लागला. त्याला असे दिसून आले की गणितातील प्रगतीचे कारण गणिताची पद्धत. या शास्त्रात स्वयंसिद्ध विधानांवरून निगामी तर्काच्या साहाय्याने प्रमेयांचे निष्पादन केले जाते. आपण हीच रीत तत्त्वज्ञानात वापरली तर ?

हे करण्याकरता प्रथम गणिताची पद्धत काय आहे, हे निश्चित करणे अवश्य होते. देकार्तच्या मते ह्या पद्धतीत दोन बौद्धिक क्रियांनी ज्ञान पुढे जाते : (१) साक्षात्करण (Intuition) आणि (२) निष्पादन (Deduction). काही विधाने अशी असतात की त्यांतील घटकांचा संबंध अमूक आहे असे साक्षात् आकलन आपल्या बुद्धीला होते. हे साक्षात्करण किंवा प्रत्यक्ष ज्ञान. परंतु इतर काही विधानांतील घटकांचा संबंध अशा तऱ्हेने साक्षात् आकलनीय नसतो; परंतु साक्षात् आकलनाचे एक किंवा अनेक दुवे जर आपण मांडू शकलो, तर परंपरेने त्या मूळ विधानांतील घटकांचा संबंध प्रस्थापित करता येतो. उदा.—अशी कल्पना करा की, क आणि ख यांतील संबंध आपल्याला साक्षात् आकलनाने कळतो. तसेच ख आणि ग, आणि ग आणि घ यांचाही. असे असेल तर आपल्याला क आणि घ यांचाही संबंध प्रस्थापित करता येईल. अनेक

साक्षात आकटनांच्या परंपरांतून जे आकलन होते त्याला निष्पादन (deduction) म्हणतात. म्हणजे बरील उदाहरणात 'क व आहे' हे ज्ञान आपल्याला निष्पादनाचे झाले.

आता गणिताचा विशेष असा आहे की त्यातील कोणत्याही शाखेतील सर्व प्रतिपादित विधाने एकेका निगामी व्यवस्थेत बांधलेली असतात. कोणत्याही निगामी व्यवस्थेतील सर्व विधानांचे दोन वर्ग केलेले असतात. त्यांपैकी एक वर्ग अतिशय लहान असतो, (खरे म्हणजे तो शून्य तितका उद्दान असावा अशी गणितज्ञांची धडपड असते); आणि उरलेली सर्व विधाने दुसऱ्या वर्गात टाकली जातात. दुसऱ्या वर्गातील विधानांना 'प्रमेये' (theorems) असे नाव असून पहिल्या वर्गातील विधानांना 'axioms', 'postulates' किंवा 'primitive propositions' असे म्हणतात. त्यांना आपण 'मूल विधाने' म्हणू. सर्व प्रमेये मूल विधानांपासून निगामी अनुमानाने निष्पन्न होतात हे दाखवणे हा गणितज्ञाचा प्रयत्न असतो. या प्रकारची मूल विधाने आणि त्यावरून निष्पन्न होणारी प्रमेये यांची मिळून एक निगामी व्यवस्था तयार होते. निगामी अनुमानाचा एक विशेष असा आहे की, त्याची साधक वाक्ये जर खरी असतील तर त्याचा निकर्ष खोटा असू शकत नाही. तो खराच असतो. त्यामुळे मूल विधाने जर खरी असतील तर सर्व प्रमेये अवश्यतया (necessarily) खरीच होतात. परंतु मूल विधाने खरी असतील कशावरून ? प्रमेयांची सत्यता ती मूल विधानांवरून निगमनाने निष्पन्न होतात याने सिद्ध होते. परंतु त्याकरता मूल विधाने सत्य असावी लागतात. आता या बाबतीत जुने मत असे होते (आणि देकार्तच्या काळी तेच प्रचलित होते) की ज्या मूल विधानांवरून प्रमेयांचे निष्पादन करावयाचे ती मूल विधाने स्वयंसिद्ध (self-evident) असली पाहिजेत. ही स्वयंसिद्धतेची कल्पना या टिकाणी आपण समजावून घेतली पाहिजे. एखादे विधान स्वयंसिद्ध आहे याचा अर्थ असा की त्या विधानाचा अर्थ आपल्याला कळला तर त्याची सत्यताही तेवढ्यानेच ज्ञात होते. उदा.— 'दोन राशी जर सिसऱ्या एवढी राशीबरोबर असतील तर त्या परस्परबरोबर असतात.' आता हे विधान काय सांगते ते जर आपल्याला कळले तर ते सत्य आहे हेही आपल्याला तात्काळ कळते. ते खरे कशावरून ? असा प्रश्न आपण विचारत नाही. याप्रमाणे मूल विधाने स्वयंसिद्ध असतील तर ती अर्थात् खरी असतात, आणि प्रमेये त्यावरून निगामी तर्काने निष्पन्न होत असल्यामुळे तीही सत्य आहेत, ती असत्य असू शकत नाहीत, हेही सिद्ध होते. भूमितीच्या विधानांची अशी व्यवस्था प्रथम यूक्लिडने इ. पू. चौथ्या शतकात करून दाखवली, आणि तेव्हापासून गणिताच्या सर्व शाखोपशाखांची उभारणी याच तत्त्वानुसार करण्याची पद्धत गणितज्ञांनी स्वीकारली. या पद्धतीनुसार एखाद्या शाखातील विधाने काही मूल विधानांपासून निष्पन्न होतात हे दाखवणे की त्यांची

निगामी व्यवस्था (deductive system) तयार झाली असे म्हणतात. या व्यवस्थेतील मूल विधाने स्वयंसिद्ध असल्यामुळे त्यांची सत्यता वादातीत असते, आणि सर्व प्रमेये त्या मूल विधानांपासून (किंवा मूल विधानांपासून निष्पन्न झालेल्या काही प्रमेयांपासून) निगामी तर्काने निष्पन्न झालेली असल्यामुळे त्यांचीही सत्यता तितकीच निर्विवाद ठरते. (या ठिकाणी एक गोष्ट सांगणे अवश्य आहे. ती ही की निगामी व्यवस्थेतील मूल विधानांसंबंधीचे हे मत आजचे गणितज्ञ स्वीकारत नाहीत. मूल विधाने स्वयंसिद्ध असतात आणि म्हणून सत्य असतात असे आजचे गणितज्ञ मानत नाहीत. ते फक्त एवढेच दाखवतात की, गणितातील एकूण एक विधाने काही अतिशय थोड्या मूल विधानांपासून निष्पन्न होतात, आणि अशा रीतीने ती सर्व विधाने मिळून एक निगामी व्यवस्था तयार होते. मूल विधानांच्या सत्यतेसंबंधी ते आग्रह धरत नसल्यामुळे, प्रमेयांच्या सत्यतेचाही ते आग्रह धरत नाहीत. परंतु हा विषय बराच कठीण असल्यामुळे त्याच्यासंबंधी एवढेच पुरे.)

गणिताच्या पद्धतीचे बर जे स्वरूप वर्णिले आहे त्यावरून त्या पद्धतीचे आकर्षण देकार्तला का वाटले असेल हे आपल्या सहज लक्षात येऊ शकेल. या पद्धतीने जर आपण तत्त्वज्ञानाची उभारणी करू शकलो तर तत्त्वज्ञानाची आजची लाजिरवाणी दुरवस्था जाऊन तेही गणिताइतकेच सुप्रतिष्ठित होईल आणि प्रगती करू लागेल अशी देकार्तला आशा वाटली असेल तर त्यात नवल नाही.

मूल विधानांचा शोध :

गणिताच्या पद्धतीने तत्त्वज्ञानाची उभारणी करायची हे ठरल्यानंतर देकार्त स्वाभाविकच मूल विधानांच्या शोधास लागला. ही मूल विधाने स्वयंसिद्ध असणारी हवी होती. किंवा हीच गोष्ट निराळ्या शब्दात सांगायची तर ती पूर्णपणे संशयातीत असावयास हवी होती. असे पूर्णपणे संशयातीत (indubitable) विधान शोधण्याकरता देकार्तने एक नवीनच पद्धत स्वीकारली. ही पद्धती म्हणजे 'संशयाची पद्धती' (Method of Doubt). आपल्या तथाकथित ज्ञानामध्ये जर एखादे ज्ञान पूर्णपणे निर्विवाद किंवा संशयातीत असेल तर ते आपल्याला कसे सापडू शकेल ? देकार्तच्या मते याला एक निर्णायक उपाय होता आणि तो म्हणजे सर्वेक्षण संशयवादाचा: ज्या ज्या ज्ञानासंबंधी आपल्याला संशय घेता येईल, ते ते संशयास्पद म्हणून बाजूला सारायचे आणि संशयातीत ज्ञान हाती लागेपर्यंत हा शोध चालू ठेवायचा ही ती रीत. या रीतीचा अंगीकार करून देकार्तने तत्त्वज्ञानाच्या मूल विधानाचा शोध सुरू केला.

आपल्या ज्ञानाचे एक महत्त्वाचे साधन म्हणजे ज्ञानेंद्रिये. डोळा, कान, नाक, आदी इंद्रियांनी आपल्याला जे कळते ते सत्य आहे असे आपण मानतो; परंतु

आपली ज्ञानेंद्रिये आपल्याला कधीकधी फसवतात हे आपल्या परिचयाचे आहे. आणि ज्याने आपल्याला एकदा फसवले आहे त्यावर कोणता शहाणा माणूस विश्वास ठेवील ? अर्थात् ऐंद्रियज्ञान आपण संशयातीत मानू शकत नाही. यावर कोणी म्हणेल की इंद्रियांनी आपल्याला क्वचित् फसवले एवढ्यावरूनच ती मुळीच विश्वासाहर्ह नाहीत असे म्हणणे असमंजसपणाचे नाही काय ? उदा.—मी इथे बसलो आहे, माझ्या शेजारी शेकोटी पेटलेली आहे, माझ्या हातात लेखणी आहे इत्यादी गोष्टी संशयातीत नाहीत काय ? हा प्रश्न बिनतोड दिसतो खरा. पण देकार्तने त्याला तितकेच बिनतोड उत्तर दिले आहे. तो म्हणतो की, आपण मनुष्यप्राणी आहोत आणि मनुष्याला झोपेत स्वप्ने पडतात. आपण जागेपणी जे जे अनुभवतो, ते सर्व आपल्याला स्वप्नात दिसू शकते. आपण अंथरूणावर झोपलेलो असतानादेखील आपण खुर्चीवर बसलो आहोत आणि लिहीत आहोत असा अनुभव आपल्याला येऊ शकतो. स्वप्नात येणारा अनुभव खरा नव्हे, केवळ स्वाप्निक आहे, हे आपल्याला स्वप्नात कळत नाही, तर स्वप्न संपून जागता-वस्था आल्यावर कळते. अर्थात् मला या क्षणी येणारा अनुभव स्वप्नाचा नव्हे, तो खराच आहे याची शाश्वती काय आहे ? देकार्त म्हणतो की याला निर्णायक पुरावा काहीही देता येत नाही. अर्थात् ऐंद्रियज्ञानाच्या क्षेत्रात आपल्याला हवे असलेले संशयातीत ज्ञान सापडण्याची आशा नाही. ते अन्यत्र शोधले पाहिजे.

आता दुसरे उत्तर असे सुचते की, निदान गणितात आपल्याला संशयातीत ज्ञान मिळते हे निर्विवाद नाही काय ? देकार्तचे उत्तर पुन्हा 'नाही' असेच आहे, आणि त्याचे कारण तो पुढीलप्रमाणे देतो : तो म्हणतो की आपण असे मानतो की एक सर्व-शक्तिमान परमेश्वर आहे. त्यानेच मला निर्माण केले आहे आणि तो काय हवे ते करू शकतो. त्याने असे केले नसेल कशावरून की वस्तुतः जगात काहीच नसेल, परंतु त्यांत सर्व आहे असे भासेल ? शिवाय आपले पुष्कळदा असे होते की अमूक गोष्ट निःसंशय आहे असे आपल्याला वाटते, परंतु नंतर तो आपला समज खोटा होता असे आपल्या लक्षात येते. आता कोणी म्हणेल की परमेश्वर आपल्याला फसवतो असे मानणे बरोबर होणार नाही, तो पूर्ण पदार्थ आहे. आणि फसवेगिरी हा दोष त्याच्या ठिकाणी असू शकत नाही. तसे असेल तर आपण अशी कल्पना करू शकतो की विश्वात एक अति-शक्तिमान आणि बुद्धिमान, परंतु अति दुष्ट असा एक दुरात्मा आहे, आणि तो मला फसवण्याचा आटोकाट प्रयत्न करत आहे. अशी कल्पना करणे सहज शक्य आहे आणि तसे असेल तर अमूक गोष्ट निःसंशय सत्य आहे असे जरी दिसले तरी ती गोष्ट सत्य म्हणून मला स्वीकारता येणार नाही; कारण जे असत्य आहे ते सत्य आहे असे भासवण्याचा उद्योग तो दुरात्मा करत आहे असे मी कल्पू शकतो.

पण मग काहीच सत्य नाही, काहीच निश्चित नाही असाच निष्कर्ष काढायचा काय ? माझी सतत दरक्षणी फसगत होते आहे आणि निश्चित सत्य माझ्या हाताला कदापि लागत नाही असेच म्हणायचे काय ? विश्वात काहीही नाही, सर्व शून्य आहे असे मी कल्पू शकतो. पण जो मी हे कल्पू शकतो, तो तरी निदान असलाच पाहिजे. परंतु त्याही बाबतीत तो दुरात्मा माझी फसवणूक करित नसेल कशावरून ? असेलही कदाचित, पण त्याने मी आहे हेच सिद्ध होईल; कारण माझी फसवणूक होण्याकरता मी असलो पाहिजे. तेव्हा दरक्षणी माझी फसवणूक होत आहे हे मान्य केले तरी त्यानेच मी आहे हे सिद्ध होते. अर्थात् 'मी आहे' हा विचार जेव्हा जेव्हा मी करतो, तेव्हा तेव्हा 'मी आहे' हे निःसंशय सत्य असले पाहिजे, ते असत्य असू शकत नाही.

याप्रमाणे संशयाच्या गर्तेत सर्व बुद्धि नष्ट होत असताना देकातील एक सत्य असे गवसले की त्याला संशय स्पर्श करू शकत नाही. सरतेशेवटी त्याला आपल्या तत्व-ज्ञानाच्या उभारणीला हवा असलेला अविचल पाया सापडला.

मी आहे हे याप्रमाणे निश्चित झाले, परंतु ज्या 'मी'चे (किंवा 'अहं'चे) अस्तित्व याप्रमाणे निश्चित झाले आहे त्या अहंचे नेमके स्वरूप काय आहे ते निश्चित करणे अवश्य आहे. 'मी' म्हणजे काय ? लौकिक दृष्टीने बोलायचे तर असे उत्तर सुचेल की मी एक शरीर—हात, पाय, डोके, इत्यादी अवयवांनी युक्त असे शरीर—आहे. पण शरीर म्हणजे काय ? तर ज्याला विस्तार आहे, आकार आहे, विशिष्ट स्थळ आहे, जो डोळा, स्पर्श आदी इंद्रियांनी आपल्याला ज्ञात होतो, आणि जो एका स्थळापासून दुसऱ्या स्थळाकडे जातो (स्थलांतर करतो) असा पदार्थ. हे शरीर आहे असे समजण्यात माझी फसगत होणे अशक्य आहे काय ? अर्थात नाही. ते सहज शक्य आहे. कारण मला शरीर नाही अशी कल्पना मी सहज करू शकतो. परंतु मी शरीर आहे असे मी मानतो तसेच मी एक आत्मा आहे, असेही मी मानतो. ह्या आत्म्याचे स्वरूप काय आहे ? त्याचे गुण काय आहेत ? संज्ञा (किंवा विचार). ही गोष्ट मात्र अज्ञात आहे की, मी तिच्यावाचून असू शकत नाही. मी आहे हे निश्चित. पण मी म्हणजे कोण ? तर विचार करणारा पदार्थ. आणि मला अस्तित्व केव्हा असते ? तर मी विचार करतो तेव्हा. ज्या 'मी'चे अस्तित्व संशयातीत आहे, तो मी म्हणजे विचारवान पदार्थ आहे, आणि त्याचे विचारकाळी अस्तित्व संशयातीत आहे.

मी कोण आहे ? एक विचारवान पदार्थ. या ठिकाणी आपण हे लक्षात ठेवले पाहिजे की, देकार्त 'विचार' हा शब्द त्या शब्दाच्या रूढार्थाहून व्यापक अर्थाने वापरतो. त्यात तो संशय, ज्ञान, अवधारण (judgement), निषेध, इत्यादी ज्ञानात्मक वृत्तींचाच नव्हे, तर सुखदुःखे आणि भाव ह्या विकारांचा, तसेच इच्छा, निश्चय

इत्यादी प्रवर्तनात्मक व्यापारांचाही तो समावेश करतो. एवढेच नव्हे तर त्यात संवेदन (sensation) आणि कल्पन (imagination) यांचाही अंतर्भाव तो करतो.

याप्रमाणे संशयाच्या पद्धतीने निःसंशय ज्ञानाच्या शोधातून देकार्तला हवे असलेले अविचल ज्ञान सापडले आहे, आणि त्या ज्ञानाचा मूल विधान म्हणून उपयोग करून त्याच्या आधाराने अन्य ज्ञानाची सिद्धी करण्याचा मार्ग आता खुला झाला आहे. ही पुढील ज्ञानाची उभारणी तो कशी करतो ते आता आपण पाहू.

ज्ञानाचा निकष :

सर्वथा निश्चित आणि निःसंशय असे जे मूल विधान देकार्तला सापडले त्याचे निरीक्षण केल्यास ते संशयातीत आणि निश्चित कशामुळे झाले याचा कदाचित उलाढा होईल असे त्याला वाटले. 'मी आहे' हे ज्ञान त्याच्या अंगच्या कोणत्या वैशिष्ट्यामुळे संशयास इतके अभेद्य झाले आहे? देकार्तचे उत्तर असे आहे. 'मी आहे' हे आकलन सर्वथा स्वच्छ आणि स्पष्ट (clear and distinct) आहे. 'Clear' आणि 'distinct' या शब्दांनी देकार्तला नेमके कोणते धर्म अभिप्रेत होते हे सांगणे कठीण आहे. कारण त्यांचे त्याने जवळजवळ कसलेच स्पष्टीकरण दिलेले नाही. विशेषतः 'clear' आणि 'distinct' या दोन शब्दांनी कोणते भिन्न अर्थ व्यक्त होतात हे सांगणे कठीण आहे. या ठिकाणी तो अलंकारिक भाषा वापरीत आहे हे स्पष्ट दिसते. त्याची अशी कल्पना दिसते की ज्याप्रमाणे सूर्यप्रकाशात सर्वां गोष्टी स्वच्छ आणि स्पष्ट दिसतात, त्याप्रमाणे निसर्गाने मनुष्याला एक 'नैसर्गिक प्रकाश' ('natural light'), म्हणजे बुद्धीचा, दिला आहे, आणि या प्रकाशाने काही विधाने स्वयंसिद्ध आहेत हे आपल्या ध्यानात येते. विशेषतः गणितांतील '२+२=४' यासारखी विधाने आणि तर्कशास्त्रातील विधाने ही स्वयमेव (म्हणजे सिद्धतेवाचून) सिद्ध आहेत असे आपल्या बुद्धीला कळते. हे आकलन स्वच्छ आणि स्पष्ट असते याचा अभिप्राय एवढाच असावा की त्यात संशयाला थारा नसतो. कदाचित ही आकलने 'अवश्य' (necessary) असतात असेही त्याला म्हणायचे असेल. एखादे विधान जेव्हा असे असते की त्याचा निषेध व्याघाती (आणि म्हणून असत्य) होतो, तेव्हा त्याला 'अवश्य' विधान म्हणतात. 'मी आहे' हे विधान अवश्य आहे असेही त्याला कदाचित म्हणायचे असेल. तसे असेल तर मात्र त्याचा दावा चुकीचा होता असे म्हणणे प्राप्त आहे. परंतु हा मुद्दा काहीसा सूक्ष्म असल्यामुळे त्याचे विवरण येथे करित नाही. मात्र ते आकलन अवश्य नसले तरी संशयातीत आहे हा देकार्तचा दावा मात्र बरोबर आहे.

निःसंदिग्ध ज्ञानाचा निकष याप्रमाणे हाती लागल्यावर आता देकार्त 'मी आहे' याशिवाय आणखी काही निश्चित ज्ञान मिळू शकेल काय याच्या शोधास लागतो. तो जे पहिले प्रमेय सिद्ध करतो ते म्हणजे 'ईश्वर आहे' हे.

ईश्वराच्या अस्तित्वाची सिद्धता :

ईश्वराचे अस्तित्व सिद्ध करण्याकरता तो प्रथम कल्पनांचे स्वरूप तपासतो. आपले समग्र ज्ञान आपण विधानांत ग्रथित करतो, आणि प्रत्येक विधानात दोन किंवा अधिक कल्पनांचा संबंध व्यक्त केलेला असतो. दोन कल्पनांचा संबंध जर आपण बुद्धीने स्वच्छपणे आणि स्पष्टपणे आकळू शकलो तर एक निश्चित ज्ञान आपल्याला प्राप्त होते असे देकार्तचे मत होते हे आपण पाहिलेच आहे.

ईश्वराच्या अस्तित्वाची सिद्धी करण्याकरता तो प्रथम ईश्वराची कल्पना तपासतो. ईश्वर म्हणजे काय? या प्रश्नाचे उत्तर "सर्वथा पूर्ण पदार्थ" (the most perfect being) असे तो देतो. असा पदार्थ आहे याची सिद्धता देण्याकरता देकार्तने दोन युक्तिवाद वापरले आहेत. त्यांपैकी पहिल्या युक्तिवादात कारणाच्या नियमाचा उपयोग केला असल्यामुळे त्याला कारणात्मक युक्तिवाद (causal argument) असे नाव आहे. त्यालाच (cosmological argument) जगच्छास्त्रीय युक्तिवाद असेही नाव आहे. हा युक्तिवाद पुढीलप्रमाणे आहे :

शून्यातून काहीही निर्माण होऊ शकत नाही (Out of nothing, nothing comes) ही गोष्ट आपल्याला नैसर्गिक प्रकाशाने स्पष्ट दिसते. कार्यात जी सत्ता असेल निदान तेवढी सत्ता त्याच्या कारणांत असली पाहिजे हे उघड आहे, कारण कार्यात कारणापेक्षा जास्त सत्ता आहे असे जर मानले तर कार्याची अतिरिक्त (जास्तीची) सत्ता शून्यातून निर्माण झाली असे मानावे लागेल. आता आपण जेव्हा कल्पनांच्या कारणांचा विचार करू लागतो तेव्हा वरील नियमात थोडी भर घालावी लागते. कारण कल्पना आणि इतर सर्व वस्तू यांत एक महत्त्वाचा फरक आहे. तो असा की कल्पनेला द्विविध सत्ता असते. एक सत्ता म्हणजे त्या कल्पनेचे अस्तित्व. विश्वात जशा असंख्य वस्तू आहेत तशाच कल्पनाही आहेत. जसे या टेबलाला अस्तित्व आहे, तसेच त्याची जी कल्पना माझ्या मनात आहे तिलाही अस्तित्व आहे. ह्या कल्पनेचे स्वरूप काय आहे? ती एक मानस-वस्तू आहे. जसे टेबल ही एक भौतिक वस्तू आहे, तशी त्याची कल्पना ही एक मानस-गोष्ट आहे. टेबल जसे एका भौतिक द्रव्याचे बनलेले आहे, तशीच कल्पना ही एका मानस द्रव्याची बनलेली आहे. सर्व कल्पनांचे द्रव्य एकच आहे, अर्थात् मानस द्रव्य. तेव्हा कल्पना ज्या द्रव्याची

बनलेली असते ते द्रव्य ही तिची एक सत्ता. तिला आपण 'द्रव्यात्मक सत्ता' म्हणू या. देकार्त तिला 'formal' किंवा 'actual reality' म्हणतो. परंतु कोणतीही कल्पना ही कशाची तरी असते. ती टेबलाची असेल, किंवा खुर्चीची असेल, आत्म्याची असेल किंवा परमेश्वराची असेल. ज्या वस्तूची ती कल्पना असेल तिला त्या कल्पनेचा विषय (object) किंवा तिचा आशय (content) असे म्हणतात. ज्या पदार्थाची ती कल्पना असेल तो पदार्थ त्या कल्पनेत प्रतिनिहित (represented) झालेला असतो असे देकार्त म्हणतो. कल्पनेच्या विषयाची सत्ता ही कल्पनेची दुसरी सत्ता. तिला देकार्त 'विषयात्मक सत्ता' (objective किंवा representative) म्हणतो. उदा.- टेबलाची कल्पना च्या. ही कल्पना मानस द्रव्याची बनलेली आहे. या बाबतीत ही कल्पना इतर कोणत्याही कल्पनेहून वेगळी नाही. कारण सर्वच कल्पना मानस द्रव्याचे विकार किंवा मनाच्या कृती असतात; परंतु तिचा विषय लक्षात घेतल्यास टेबलाची कल्पना इतर सर्व कल्पनांहून भिन्न आहे. देकार्तच्या भाषेत सांगायचे तर त्या कल्पनांची विषयात्मक सत्ता भिन्न आहे असे म्हणावे लागेल.

आता बरील कारणाच्या नियमाकडे फिरून वळू या. कारणामध्ये निदान कार्याइतकी सत्ता असली पाहिजे. अर्थात् कार्य जर एखादी कल्पना असेल तर तिलाही हा नियम लागू पडेलच. परंतु कल्पनेला तर द्विविध सत्ता असते. तिच्या कारणात निदान तिच्याइतकी सत्ता असली पाहिजे असे म्हणताना तिची कोणती सत्ता अभिप्रेत धरायची? देकार्त म्हणतो दोन्ही. म्हणजे एखाद्या कल्पनेच्या कारणात निदान तिच्या द्रव्यात्मक सत्तेइतकी सत्ता असली पाहिजे एवढेच नव्हे, तर तिच्या विषयात्मक सत्तेइतकी सत्ताही असली पाहिजे.

हे जर खरे असेल (आणि हे खरे आहे हे आपल्याला बुद्धीच्या नैसर्गिक प्रकाशाने कळते असे देकार्त म्हणतो), तर आता ईश्वराचे अस्तित्व आपण सहज सिद्ध करू शकतो. तो म्हणतो की ईश्वर हा सर्वथा पूर्ण पदार्थ आहे; किंवा वेगळ्या शब्दात सांगायचे तर तो सत्तम (सर्वात अधिक सत् किंवा सर्वात अधिक सत्ता असलेला) आहे. तेव्हा ईश्वर-कल्पनेच्या कारणात निदान ईश्वराइतकी सत्ता असली पाहिजे. अर्थात् ईश्वर-कल्पनेचे कारण स्वतः ईश्वरच असू शकतो, त्याहून कमी सत्ता असलेले काहीही असू शकत नाही. ज्याअर्थी माझ्या मनात ईश्वरकल्पनेला अस्तित्व आहे, त्याअर्थी तिचे कारण म्हणजे ईश्वर स्वतः हाही अस्तित्वात असला पाहिजे. याप्रमाणे ईश्वर-कल्पनेच्या मानवी मनात असलेल्या अस्तित्वावरून कारणनियमाच्या साहाय्याने परमेश्वराचे अस्तित्व सिद्ध होते असे देकार्त मानतो. (चितन ३).

ही झाली कारणकल्पनेद्वारा सिद्धता. पुढे पाचव्या चिंतनात देकार्त आणखी एक युक्तिवाद करतो. त्याला 'On to logical argument' असे नाव आहे. त्याला

आपण 'सत्ताशास्त्रीय युक्तिवाद' म्हणू या. हा युक्तिवाद सहाशे वर्षांपूर्वी अ‍ॅन्सेल्म नावाच्या तत्त्वज्ञाने (११ वे शतक) प्रथम रचला होता. तोच युक्तिवाद काहीसा वेगळ्या स्वरूपात देकार्तने दिला आहे. तो युक्तिवाद असा.

ईश्वर-कल्पनेचे आपण जर विश्लेषण केले तर आपल्याला असे आढळते की अस्तित्वाची कल्पना त्या कल्पनेत अंतर्भूत आहे. ईश्वर म्हणजे सर्वपरिपूर्ण पदार्थ. आता अस्तित्व हे एक पूर्णत्व (perfection) आहे. कारण जी वस्तू अस्तित्वात नाही ती त्या बाबतीत अपूर्ण आहे असे होईल. म्हणजे ईश्वराची कल्पना ही अस्तित्वात असलेल्या पदार्थाची कल्पना आहे. आता ज्याप्रमाणे त्रिकोणाच्या कल्पनेतून त्याच्या कोनांची बेरीज दोन काटकोन असते हे निष्पन्न होते, तसेच ईश्वर आहे हे ईश्वराच्या कल्पनेतून निष्पन्न होते. ही सिद्धता देताना देकार्त काही पारिभाषिक शब्द वापरतो. उदा.— 'essence'. कोणत्याही वस्तूचे essence किंवा तत्त्व म्हणजे असा गुण किंवा गुणसमुच्चय की ज्यावाचून ती वस्तू ती राहू शकत नाही. उदा.—त्रिकोण हा तीन भुजांवाचून त्रिकोण होणार नाही, म्हणून त्रिभुजत्व हा त्रिकोणाच्या तत्त्वाचा भाग आहे. या तत्त्वाच्या कल्पनेचा उपयोग करून देकार्त म्हणतो की ईश्वराचे अस्तित्व त्याच्या तत्त्वाचा भाग आहे. अर्थात् त्रिकोणात ज्याप्रमाणे त्रिभुजत्व असलेच पाहिजे, तसेच ईश्वरात अस्तित्व असलेच पाहिजे. अर्थात् ईश्वर आहे.

हा सत्ताशास्त्रीय युक्तिवादाचा इतिहास दीर्घ आणि मनोरंजक आहे. तो प्रथम ११ व्या शतकात अ‍ॅन्सेल्मने मांडला. त्याच्या काळीही त्याच्यावर पुष्कळ टीका झाली. परंतु पुढे अ‍ॅक्वाइनासने १३ व्या शतकात त्याचे खंडन केले. पुढे देकार्तने त्याचे पुनरुज्जीवन केले, आणि लाइबनिस्ने त्याचा पाठपुरावा केला. परंतु कांटने (१७८१) त्याचे खंडन केले. पुढे हेगेलने (१९ वे शतक) त्याचा फिरून पुरस्कार केला. आणि चालू शतकात मूर, रसेल इत्यादी तत्वज्ञानी त्याचे पुन्हा खंडन केले आहे. तरीही त्यावरील वाद अजून चालूच आहे असे म्हणावे लागेल.

याप्रमाणे ईश्वराच्या अस्तित्वाची सिद्धी श्रुतीचा उपयोग न करता केवळ बुद्धीने केल्यानंतर देकार्त ह्या नव्या ज्ञानाचा उपयोग आपल्या तत्त्वज्ञानाच्या उभारणीच्या कामी करू लागतो. तो म्हणतो की ईश्वरास्तित्वाची सिद्धी निःसंशय ज्ञानाच्या वृद्धीकरता अतिशय उपयुक्त आहे. कारण आपण वर पाहिलेच आहे की '२ + २ = ४' यासारख्या अतिस्पष्ट गणिती ज्ञानासंबंधीही देकार्त आपला संशय आबरू शकला नव्हता. तो म्हणाला होता की '२ + २ = ४' हे आणि यासारखी गणितातील विधाने आपल्या बुद्धीला स्वच्छ आणि स्पष्टपणे प्रतीत होतात हे जरी खरे असले, तरी संशयाला एक जागा अजून शिल्लक आहे. असे नसेल कशावरून की जे वस्तुतः खरे नाही ते माझ्या बुद्धीला

स्वच्छ आणि स्पष्ट दिसते ? असा अतिशक्तिमान दुरात्मा नसेल कशावरून की जो माझ्या बुद्धीला असत्य गोष्टी स्वयंसिद्ध आहेत असे भासवितो ? या प्रश्नाला देकार्तला त्यावेळी उत्तर सापडले नव्हते. परंतु देकार्त म्हणतो की त्या शक्यतेचा आता आपण निरास करू शकतो. कारण सर्वथा परिपूर्ण असा ईश्वर आहे हे आता सिद्ध झालेले असल्यामुळे आपण आता असे म्हणू शकतो की तो फसवणारा नाही, कारण फसवणे हा दोष आहे, आणि त्याची कल्पना आपल्याला ईश्वराच्या ठिकाणी करता येणार नाही. अर्थात त्याने मला दिलेल्या बुद्धीला जे स्वच्छपणे सत्य म्हणून प्रतीत होते ते सत्य नसेल असे संभवत नाही. कारण ते शक्य आहे असे मानणे याचा अर्थ असा होईल की, ईश्वराने मला अशी बुद्धी दिली आहे की जिचा योग्य उपयोग करूनही मी फसेन. तेव्हा आता बुद्धीच्या नैसर्गिक प्रकाशाचा उपयोग करून आपले ज्ञान विस्तारण्यास कसलाही प्रत्यवाय नाही.

कार्टेसीय वर्तुळ :

या ठिकाणी एक महत्त्वाचा आक्षेप टीकाकारांनी घेतला आहे. ते म्हणतात की देकार्तने ईश्वराचे अस्तित्व सिद्ध करण्याकरता स्वच्छ आणि स्पष्ट प्रतीतीचा निकष प्रथम वापरला आणि नंतर त्या निकषाच्या समर्थनार्थ त्या ईश्वराचे पूर्णत्व वापरले. हा युक्तिवाद चक्राकृती (circular) नव्हे काय ? ईश्वराचे अस्तित्व जर स्वच्छ आणि स्पष्ट प्रतीतीने सिद्ध होत असेल, तर ईश्वराच्या पूर्णत्वाचा हवाला त्या स्वच्छ आणि स्पष्ट प्रतीतीच्या तत्वाला देता येणार नाही. तसे केले तर अन्योन्याश्रय नावाचा दोष होईल. हा कूट प्रश्न ' Cartesian Circle '—' कार्टेसीय वर्तुळ ' या नावाने प्रसिद्ध आहे. त्याची पुष्कळ साधक-बाधक चर्चा झाली आहे. तिचा मथितार्थ असा दिसतो की चक्रदोषातून देकार्तची सुटका करता येईल असे वाटत नाही.

या ठिकाणी देकार्तच्या पुढे आणखी एक प्रश्न उभा राहतो. जर परमेश्वर पूर्ण-पुरुष असल्यामुळे तो वंचक नाही, तर मग माझ्या हातून चुका का घडतात ? कारण माझ्या हातून आकलनाच्या चुका वारंवार घडतात हे मला नाकारता येणार नाही. या प्रश्नाला देकार्तचे उत्तर असे आहे की या चुकांचे कारण आपली बुद्धी नाही, तर आपली प्रेरणा (will) आहे. मनुष्याला ईश्वराने स्वतंत्र प्रेरणा दिलेली आहे, त्यामुळे त्याला मनःपूत वागण्याचे स्वातंत्र्य आहे. आता ज्ञान हे केवळ बुद्धीचे कार्य नसून त्यात प्रेरणेचाही (म्हणजे निर्णयशक्तीचाही) हात असतो. आपल्याला ज्ञान होते तेव्हा एखादे विधान यथार्थ आहे असे आपल्याला कळते आणि त्याला आपण संमती देतो. हे संमती देण्याचे कार्य प्रेरणेचे आहे. आता पुष्कळदा स्वच्छ आणि स्पष्ट नसलेल्या विधानांनाही आपण संमती देतो. ही चूक

प्रेरणेची आहे. आपल्या बुद्धीची नव्हे. बुद्धीला जे स्वच्छ आणि स्पष्ट दिसेल ते निःसंशय सत्य असते, आणि त्यालाच फक्त प्रेरणेने संमती द्यायला पाहिजे. परंतु प्रेरणा याप्रमाणे बुद्धीच्या ताब्यात नेहमीच असते असे नाही, आणि त्यामुळे आपण असत्य मतांचा स्वीकार करतो. तेव्हा आपण वारंवार चुका करतो ही गोष्ट परमेश्वराच्या सत्यनिष्ठेला बाधक होत नाही. आपण कोणत्या विधानाला संमती द्यायची आणि कोणत्या विधानाला द्यायची नाही, ही गोष्ट बुद्धीच्या हातात नसून आपल्या स्वतंत्र निर्णयशक्तीच्या (प्रेरणेच्या) अधीन आहे. त्यामुळे जर बुद्धीला जे संदिग्ध वाटते त्याचा आपण स्वीकार केला, तर तो दोष बुद्धीचा (किंवा ती आपल्याला देणाऱ्या ईश्वराचा) नाही, तर आपलाच आहे. जे बुद्धीला निःसंदिग्ध दिसते त्यालाच निर्णयशक्तीने संमती दिली तर आपली कधीही फसगत होणार नाही.

भौतिक वस्तूंचे अस्तित्व आणि स्वरूप :

आतापर्यंत देकार्तला जे निश्चित ज्ञान प्राप्त झाले आहे ते पुढीलप्रमाणे : मी आहे. मी विचारवान पदार्थ आहे. म्हणजे जसे माझे अस्तित्व निःसंदेह आहे, तसेच माझ्या ठिकाणी असणाऱ्या विचारांच्या बहुविध वृत्तींचेही अस्तित्व निःसंदेह आहे. परंतु मी आणि माझे विचार (म्हणजे संवेदने, प्रतिमा, कल्पना, सुखदुःखे, इच्छा इत्यादी सर्व) यांशिवाय विश्वात आणखी काही आहे की नाही ? असले तर ते आहे हे आपल्याला कसे कळू शकेल ? हा देकार्तपुढे उपस्थित झालेला प्रश्न होता. त्याला अंशतः उत्तर ईश्वराचे अस्तित्व सिद्ध करून त्याने दिले. केवळ एक कल्पना (ईश्वराची) आपल्या मनात आहे एवढ्यावरून विश्वात एक पदार्थ (ईश्वर) आहे असे त्याने दाखवण्याचा प्रयत्न केला आणि तो सिद्धीस गेला असे समजून आता इतर वस्तूंचे (विशेषतः भौतिक वस्तूंचे) अस्तित्व सिद्ध करता येते काय या प्रश्नाकडे तो वळला आहे.

त्याचा प्रश्न असा आहे : भौतिक वस्तूंची (बहुविध गुणांनी युक्त अशा भौतिक वस्तूंची) कल्पना आपल्या मनात आहे. परंतु त्या कल्पनेत प्रतिनिहित झालेल्या वस्तू प्रत्यक्ष जगात (मनाबाहेर) आहेत काय ? आणि असतील तर त्या तशा आहेत हे ज्ञान आपल्याला होऊ शकेल काय ? या प्रश्नाला देकार्तचे उत्तर पुढीलप्रमाणे आहे :

भौतिक वस्तूंची कल्पना म्हणजे विस्तार, आकार, गती किंवा स्थिती, शब्द, स्पर्श, रूप, रस आणि गंध इत्यादी गुणांनी युक्त अशा पदार्थांची कल्पना. यांपैकी शब्द-स्पर्शादी गुणांची कल्पना स्वच्छ आणि स्पष्ट अशी मी करू शकत नाही. परंतु विस्तार, आकार, स्थिती किंवा गती यांच्या कल्पना मात्र स्वच्छ आणि स्पष्ट आहेत. तेव्हा विस्तार, आकार इत्यादी गुणांनी युक्त पदार्थ असू शकतात हे सिद्ध होते. आता हे पदार्थ खरोखर

जगात आहेत काय ? या प्रश्नाचे उत्तर असे की ज्याअर्थी या गुणांच्या कल्पना माझ्या ठिकाणी आहेत, त्याअर्थी त्यांची कारणे असली पाहिजेत, आणि त्या कारणांमध्ये निदान कार्याइतकी सत्ता असली पाहिजे या नियमाप्रमाणे विस्तार, आकार, इत्यादी गुण त्या कारणांत असले पाहिजेत. अर्थात् परमेश्वरामध्ये महत्तम सत्ता असल्यामुळे तो या कल्पनांचे कारण असू शकेल. परंतु तसे असेल तर आकार-विस्तारादी गुणांनी युक्त पदार्थ निसर्गात आहेत असा जो मला अनुभव येतो तो दिशाभूल करणारा होईल, आणि हे ईश्वराच्या सत्यशीलत्वास बाधक होईल. त्यामुळे भौतिक वस्तू आहेत हे निश्चितपणे म्हणता येते. मात्र या भौतिक वस्तूंमध्ये विस्तार आणि त्याचे बहुविध विकार (म्हणजे आकार, परिणाम, गती, स्थिती, स्थायित्व इत्यादी) एवढेच गुण आहेत असे म्हटले पाहिजे. त्यांच्या ठिकाणी आढळणारे इतर गुण (म्हणजे शब्द, स्पर्श, रूप, रस आणि गंध) हे त्यांच्या ठिकाणी आहेत असे म्हणता येत नाही. याचे कारण असे की शब्द-स्पर्शादी गुणांच्या कल्पना स्वच्छ आणि स्पष्ट नाहीत. भौतिक वस्तूंच्या गुणांपैकी फक्त विस्तार (त्याच्या आकार, परिमाण इ. विकारांसह) हा एकच गुण असा आहे की त्याची स्वच्छ आणि स्पष्ट कल्पना करता येते. [पुढे लॉकने भौतिक पदार्थांच्या गुणांचे नेमके हेच दोन गट केले आणि त्यापैकी एकच (म्हणजे विस्तार इ.) भौतिक वस्तूंत असतो हे मत मांडले. ते मत त्याने देकार्तपासून घेतले असले पाहिजे हे उघड आहे.]

द्रव्य (Substance) :

मन (किंवा आत्मा) आणि भूत (भौतिक वस्तू) यांचे स्वरूप सांगताना देकार्तने द्रव्याची (Substance ची) कल्पना वापरली आहे. तिचे थोडे स्पष्टीकरण करणे अवश्य आहे. द्रव्याची व्याख्या त्याने पुढीलप्रमाणे केली आहे : ' द्रव्य म्हणजे अशी वस्तू जी जिच्या अस्तित्वाकरता आपणखी कोणत्याही वस्तूची आवश्यकता नसते. ' या व्याख्येप्रमाणे ईश्वर ही एकच वस्तू द्रव्य या पदवीस पात्र होईल, कारण ईश्वराच्या आधाराशिवाय कोणतीही वस्तू अस्तित्वात येऊ वा राहू शकत नाही. केवळ ईश्वराचेच अस्तित्व सर्वथा स्वाधीन आहे. परंतु ' द्रव्य ' हा शब्द दुसऱ्या एका काहीशा शिथिल अर्थी वापरता येईल, असे देकार्त म्हणतो. हा अर्थ म्हणजे ' ज्याच्या अस्तित्वाला ईश्वर सोडून आपणखी कशाचीही आवश्यकता नाही ' हा. या अर्थी शारीर द्रव्य आणि मन (किंवा आत्मा) अशी दोन प्रकारची द्रव्ये विश्वात आहेत असे म्हणता येईल. गुणांना स्वाधीन अस्तित्त्व असू शकत नाही या स्वयंसिद्ध तत्त्वानुसार गुणांच्या अस्तित्वा-वरून आपण द्रव्याचे अनुमान करू शकतो. प्रत्येक द्रव्याचा असा एक गुण असतो की जो

त्याचे तत्त्व असतो, आणि त्याचे इतर गुण या प्रधान गुणाचे विकार असतात. या अर्थी विस्तार हे शारीर द्रव्याचे तत्त्व आहे, आणि विचार हे मानस द्रव्याचे तत्त्व आहे.

शरीर आणि मन यांचा संबंध :

विश्वात जे अनेक भौतिक पदार्थ आहेत त्यांपैकी एक (म्हणजे माझे शरीर)असे आहे की त्याचा माझ्याशी अतिशय घनिष्ठ संबंध आहे. माझ्या इच्छेने या शरीराची हालचाल होते, तसेच या शरीरात ज्या घडामोडी होतात त्यांचा माझ्या मनावर परिणाम होतो. उदा.-या शरीरावर जर प्रहार केला तर माझे मन वेदना अनुभवते. याचा अर्थ असा आहे की कोणत्याही मनुष्यात शरीर आणि मन यांचे एक प्रकारचे ऐक्य झालेले आढळते. मन आणि शरीर यांचा संबंध नाव आणि नावाडी यांच्या संबंधाहून जवळचा आहे; कारण त्यांचा संबंध जर नावाडी आणि नाव यांच्यासारखा असता, तर मन शरीर हालवू शकले असते, परंतु शरीरातील स्थित्यंतरे ते अनुभवू शकले नसते.

हा शरीर आणि मन यांचा संबंध परमार्थतः अनाकलनीय आहे हे देकार्त मान्य करतो. कारण या दोन सर्वथा भिन्न द्रव्यांचे ऐक्य घडू शकत नाही असेच म्हणावे लागते. शरीराला विस्तार आहे पण विचार नाही, आणि मनाला विचार आहे पण विस्तार नाही. ज्याने ती दोन द्रव्ये एकवटू शकतील असा एकही समान धर्म त्यात नाही. या कूट प्रश्नाचा एक अतिशय जुजबी आणि असमाधानकारक उलगडा करण्याचा देकार्तने प्रयत्न केला आहे. आपल्या मेंदूतील सर्व घटक द्विधा आहेत, म्हणजे प्रत्येक अवयवाचे डावा आणि उजवा असे दोन दोन नग आहेत. परंतु ' पिनियल ग्लॅंड ' नावाची एक ग्रंथी अशी आहे की ती एकाकी आहे, तिला जोडीदार नाही. ही ग्रंथी म्हणजे आत्म्याचे वसतिस्थान होय, आणि येथेच शरीर आणि मन यांच्या अन्योन्य क्रिया प्रथम घडून येतात. हे उत्तर असमाधानकारक आहे हे सांगण्याची आवश्यकता नाही. देकार्तच्या मृत्यूनंतर त्याच्या संप्रदायातील तत्त्वज्ञांनी या असमाधानकारक उपपत्तीचा त्याग केला आणि ' निमित्तवाद ' (Occasionalism) नावाची उपपत्ती प्रतिपादली. रिपिनोझाची समांतरवादी (parallelist) उपपत्ती आणि लाइब्निट्सची ' पूर्वनियोजित सुसंवादा 'ची (Pre-established Harmony) उपपत्ती यांचीच उत्तरे आहेत. येथून पुढे द्रव्यकल्पना आणि शरीर व मन यांचा संबंध ह्या तत्त्वज्ञानातील प्रमुख समस्यात होऊन बसल्या, आणि अनेक पिढ्या तत्त्वज्ञ त्यांचा उलगडा करण्याचा यत्न करीत राहिले. आजही ती समस्या सुटलेली आहे असे नाही. ही समस्या देकार्तच्या द्वैती (द्वि-द्रव्यवादी) तत्त्वज्ञानातून उद्भवली हे उघड आहे. हा द्वि-द्रव्यवादच मुळात चूक आहे, आणि म्हणून यातून उद्भवलेली शरीर-मन संबंधाची समस्या खरी नव्हे असे मत अगदी अलीकडे

(१९४९) Gilbert Ryle या ब्रिटिश तत्त्वज्ञाने मांडले असून ते बरेच प्रतिष्ठा पावले आहे.

देकार्तचा तत्त्वज्ञानाच्या इतिहासावर प्रभाव :

देकार्तचा तत्त्वज्ञानाच्या इतिहासावर झालेला प्रभाव एका ॲरिस्टॉटलचा अपवाद सोडल्यास जवळ जवळ अद्वितीय आहे. हा प्रभाव केवळ काटॅसीय संप्रदायापुरता किंवा प्रज्ञावादी (Rationalist) संप्रदायापुरता मर्यादित राहिला नाही. त्याच्या प्रज्ञावादी विचारसरणीला विरोध करणारे जे अनुभववादी (Empiricist) तत्त्वज्ञान ब्रिटनमध्ये लॉकच्या तत्त्वज्ञानातून उदयाला आले, त्याच्यावरसुद्धा देकार्तचा ठसा एवढ्या मोठ्या प्रमाणावर उमटला की टॉमस रीड या स्कॉटिश तत्त्वज्ञाने लॉक, बाह्नी आणि ह्यूम यांचे अनुभववादी तत्त्वज्ञान काटॅसीय तत्त्वज्ञानाचाच परिपाक आहे, असा निष्कर्ष काढला आहे. तो निष्कर्ष यथार्थ आहे असेच म्हटले पाहिजे.

देकार्तच्या तत्त्वज्ञानाचा प्रमुख प्रभाव हा आहे की त्याने ज्ञानमीमांसा तत्त्वज्ञानाच्या केन्द्रस्थानी आणून बसवली. पूर्वीचे तत्त्वज्ञ फक्त जगताचे स्वरूप वर्गीत, परंतु त्याचे ज्ञान मनुष्याला कसे होते याचा विचार पूर्वी कौणीच करत नसे. साक्षात अनुभवात आढळणारी निर्विवाद मूलदत्ते (Data) हाच तत्त्वज्ञानाचा आरंभबिंदू आहे, आणि त्यापासून आरंभ करून इतर सर्व ज्ञानाची (विशेषतः बाह्य जगताच्या ज्ञानाची) निष्पत्ती कशी होऊ शकेल हे दाखवण्याचा देकार्तने प्रयत्न केला. हाच नमुना थोड्याफार फरकाने नंतरच्या तत्त्वज्ञानी गिरवला.

दि. य. देशपांडे

तत्त्वज्ञानावरील चिंतने

पात ईश्वराचे अस्तित्व, व मन आणि शरीर यांतील भेद सिद्ध केले आहेत.

चिंतन : १

संदेहास्पद वस्तूंविषयी

अगदी लहानपणापासून आपण खऱ्या म्हणून स्वीकारलेल्या किती समजुती खोट्या आहेत आणि त्यांवर आपण उभारलेल्या इमारती किती संदेहास्पद आहेत हे लक्षात आल्याला आता बरीच वर्षे लोटली आहेत, आणि तेव्हापासूनच माझी खात्री झालेली आहे की जर तत्त्वज्ञानात आपल्याला काही टिकाऊ आणि मजबूत रचना करायची असेल तर त्याकरता आपल्या सर्व जुन्या समजुती झटकून टाकून घेऊन पायापासून नव्यानेच रचना करावी लागेल. हे कार्य त्या वेळी अतिशय प्रचंड दिसल्यामुळे आपल्या शक्तींची पूर्ण वाढ होईपर्यंत थांबण्याचे मी ठरवले, परंतु त्यामुळे मी इतका थांबलो की इतःपर प्रत्यक्ष काम करण्याऐवजी त्याच्या विचारात वेळ घालवणे गैर होईल असे वाटू लागले आहे. आज सुदैवाने मी सर्व चिंतांतून मुक्त आहे, माझे चिंतन शान्त आहे; आणि मी एकान्त व रिकामपण प्राप्त करून घेतली आहेत. आणि म्हणून आपल्या सर्व जुन्या समजुतींची उलथापालथ करण्याच्या कार्याला गंभीरपणे आणि अनिर्वेधपणे मी आज आरंभ करणार आहे.

माझे उद्दिष्ट साध्य करण्याकरता माझ्या सर्व जुन्या समजुती खोट्या होत्या हे दाखवण्याची आवश्यकता नाही. ते कदाचित शक्यही होणार नाही. परंतु जे उघड उघड असत्य आहे त्याला जशी मी संमती देता कामा नये, तसेच जे पूर्णपणे निश्चित आणि निःसंदेह नाही त्यालाही देता कामा नये असे मला माझी बुद्धी सांगते, आणि म्हणून माझ्या प्रत्येक समजुतीत संदेहाला थोडीही जागा सापडली, तरी त्या सर्वांचा त्याग करणे समर्थनीय ठरेल. याकरता प्रत्येक समजुत एकैकशः तपासून पाहण्याची आवश्यकता नाही—ते काम कधी संपायचेही नाही—परंतु पाया पोखरला गेला की, त्यावरील इमारत कोसळणे अनिवार्य असते या न्यायाला अनुसरून माझ्या सर्व समजुतींचे जे मूलाधार आहेत त्यांच्यावरच मी प्रत्यक्ष हल्ला चढवणार आहे.

आजपर्यंत मी जे जे पूर्ण सत्य आणि निश्चित म्हणून स्वीकारले आहे, ते ते सर्व मला इंद्रियांच्या द्वारे किंवा त्यांच्या साहाय्याने प्राप्त झाले आहे; परंतु इंद्रिये फसवी आहेत हे अनेकदा माझ्या दृष्टीस आले आहे आणि ज्याने आपल्याला एकदा फसवले आहे त्याच्यावर पूर्ण विश्वास न टाकणेच साहाय्यपणाचे होईल.

(यावर कोणी म्हणेल) जरी आपली इंद्रिये अति सूक्ष्म किंवा अति दूर अशा वस्तूंच्या बाबतीत फसवत असली तरी अशा पुष्कळ गोष्टी आहेत की ज्या इंद्रियांनीच ज्ञात होत असूनही ज्यांच्यासंबंधी संशय अयुक्त दिसतो. उदा. मी येथे शेकोटीजवळ बसलो आहे, माझ्या अंगावर अंगरखा आहे, माझ्या हातात हा कागद आहे, इत्यादी. हे हात किंवा हे संबंध शरीर ह्यांचे अस्तित्व कसे नाकारता येईल ? ते नाकारणे म्हणजे आपली गणना अशा मनुष्यांत करावी लागेल की जे पिचाच्या वाफांमुळे मेंदू विकृत झाल्यामुळे वस्तुतः अतिदरिद्री असूनही स्वतःला राजे समजतात, किंवा वस्त्रहीन असूनही आपण रक्तवस्त्रे परिधान केली आहेत असे म्हणतात, अथवा आपले डोके मातीचे बनलेले आहे, किंवा आपण मोपळा आहोत किंवा काचेचे बनलेले आहोत असे समजतात. परंतु हे लोक शुद्ध वेडे असतात. आणि मी जर त्यांचे उदाहरण गिरवू लागलो तर मीही त्यांच्याइतकाच वेडा ठरेन !

परंतु मी हे लक्षात ठेवले पाहिजे की आपण मनुष्य आहो आणि म्हणून आपल्याला झोपण्याची सवय आहे. आणि हे वेडे लोक जागेपणी अनुभवतात त्या सर्व (आणि क्वचित् त्यांहून असंभाव्य) गोष्टी मी स्वप्नात अनुभवतो. विछान्यावर झोपायचे कपडे घालून निद्रिस्त असताना आपण इथे ओव्हरकोट घालून शेकोटीजवळ बसलो आहोत असे स्वप्न मी कितीदा तरी पाहिले आहे. आता या क्षणी असे दिसते खरे की मी या कागदाकडे पूर्ण जाग्रत डोळ्यांनी पाहतो आहे, हे डोके मी हालवतो आहे, ते निद्रिस्त नाही, हा हात मी जाणूनबुजून मुद्दाम पुढे करतो आहे आणि मी तो पाहतो आहे. स्वप्नात जे अनुभव येतात ते इतके स्पष्ट किंवा स्फुट नसतात हे खरे आहे. परंतु थोड्या विचारान्ती आपल्याला असे अनुभव स्वप्नात अनेकदा आले आहेत हे मला स्मरते आणि माझ्या लक्षात येते की जाग्रतावस्थेची अशी कोणतीही निश्चित चिन्हे नाहीत की ज्यांच्यामुळे तिचे निद्रावस्थेहून भिन्नत्व स्पष्ट व्हावे. या शोधाने मी पार गोंधळून जातो आणि या गोंधळलेल्या अवस्थेमुळे आपण खरोखरच निद्रिस्त आहोत अशी माझी समजूत होते.

तेव्हा आपण असे समजू या की मी निद्रिस्त आहे; आणि मी डोळे उघडतो डोके हालवतो, हात पुढे करतो, इत्यादी सर्व गोष्टी भ्रामक आहेत. माझे हात, किंबहुना माझे संबंध शरीर, दिसते तसे नाही असे समजा. परंतु तरीही आपल्याला हे मान्य करावेच लागेल की ज्या गोष्टी आपल्याला झोपेत दिसतात त्या चित्रित प्रति-कृतींसारख्या आहेत, आणि ह्या प्रतिकृती खऱ्याखऱ्या वस्तूंच्याच प्रतिमा असल्या पाहिजेत आणि म्हणून ह्या वस्तू—डोके, डोळे, हात, शरीर, इत्यादी—सर्वथा कल्पित नसून वास्तव असल्या पाहिजेत. पौराणिक कथांमधील काल्पनिक प्राण्यांची चित्रे शक्य

तितकी चमत्कारिक आणि विलक्षण कल्पण्याचा प्रयत्न करणारे चित्रकारही त्यांना सर्वस्वी नवीन असे रूप देऊ शकत नाहीत, ते फक्त अनेक प्राण्यांच्या अवयवांचे मिश्रण करतात. अफाट कल्पनाशक्तीच्या एखाद्या चित्रकाराने जरी असा एक पदार्थ रंगवला की त्यासारखे जगात काही नाही, आणि म्हणून तो पूर्णपणे काव्यनिक आणि सर्वथा असत्य आहे, तरी ज्या रंगांनी तो चितारला असेल ते रंग निश्चितच वास्तव असले पाहिजेत; आणि म्हणून हे मान्य केले पाहिजे की, डोळे, डोके, हात, इत्यादी वस्तुप्रकार जरी काव्यनिक मानले तरी त्याहून अधिक सामान्य केवळ पदार्थ अस्तित्वात आहेत आणि आपल्या कल्पनेत वावरणाऱ्या सर्व प्रतिमा—मग त्या सत्य असोत की असत्य असोत—त्या मूळ केवळ पदार्थांच्या बनल्या असल्या पाहिजेत.

या मूल केवळ पदार्थांत आपल्याला भौतिकत्व, म्हणजे विस्तार, विस्तारयुक्त पदार्थांचे आकार, त्यांची मात्रा किंवा परिमाण आणि संख्या, तसेच त्यांचे स्थळ आणि काळ इत्यादींची गणना करावी लागेल.

यावरून असा निष्कर्ष काढणे अयुक्त होणार नाही की भौतिकी, ज्योतिषशास्त्र, वैद्यक इत्यादी ज्या शास्त्रांत संघातांचा अभ्यास केला जातो, ती अतिशय संदेहास्पद आणि अनिश्चित आहेत. परंतु अंकगणित, भूमिती इत्यादी ज्या शास्त्रात अतिकेवळ आणि अतिसामान्य पदार्थांचा, ते पदार्थ वस्तुतः अस्तित्वात आहेत की नाहीत याचा निश्चय करण्याच्या भरीस न पडता, अभ्यास केला जातो, त्यांत मात्र निश्चितता आणि निःसंदेहता काही प्रमाणात आहे. कारण मी जागा असलो काय किंवा झोपलो असलो काय, दोन आणि तीन मिळून पाचच होतात, आणि चौरसाला चारांहून अधिक भुजा कधीही असू शकत नाहीत. या इतक्या स्पष्ट आणि उघड सत्यांसंबंधी शंका घेणे शक्य दिसत नाही.

परंतु माझ्या मनात फार दिवसांपासून स्थिर असलेली अशी श्रद्धा आहे की सर्वशक्तिमान परमेश्वर आहे, आणि त्याने मला निर्माण केले आहे. त्या परमेश्वराने कदाचित असे घडवून आणले नसेल कशावरून की वस्तुतः पृथ्वी नाही, स्वर्ग नाही, विस्तारयुक्त वस्तू नाहीत, परिमाण नाही, स्थळ नाही, आणि तरीही ती सर्व मला दिसतात. शिवाय पुष्कळदा अमुक गोष्ट आपल्याला पूर्णपणे ज्ञात आहे असे समजणारे लोक चुकलेले असतात हे मला माहीत आहे. त्याचप्रमाणे जेव्हा जेव्हा मी दोन आणि तीन यांची बेरीज करतो किंवा चौरसाच्या बाजू मोजतो, किंवा याहून सुबोध वस्तूविषयी निर्णय करतो तेव्हा तेव्हा माझी फसवणूक होत नसेल कशावरून? माझी अशी फसवणूक व्हावी अशी परमेश्वराची इच्छा नसावी कारण तो सर्वोत्तम आहे असे म्हणतात. परंतु माझी अशी फसवणूक व्हावी हे त्याच्या उत्तमत्वाला बाधक असेल तर माझी मधून मधून फसवणूक व्हावी हेही त्याला बाधक होईल; आणि हे त्याला चालते हे निःसंशय.

आता काही लोक असे असतील की, इतर सर्व गोष्टी संदेहास्पद आहेत हे मानण्यापेक्षा एवढ्या शक्तिमान ईश्वराचे अस्तित्व नाकारणे त्यांना पसंत पडेल. त्यांचा योडा वेळ प्रतिवाद न करता आपण हे मान्य करू की ईश्वराचे वर केलेले वर्णन म्हणजे केवळ दंतकथा आहे. तरीही त्यांच्या मते ज्या कोणत्या कारणाने माझे वर्तमान स्वरूप मला प्राप्त झाले आहे,—मग ते दैव असो, यदृच्छ घटनांची अखंड परंपरा असो, अगर आपणखी अन्य काही असो—ज्याअर्थी चुकणे किंवा वंचित होणे हा दोष आहे, त्याअर्थी माझा कर्ता जितका कमी समर्थ असेल तितका मी फसू शकण्याइतका अपूर्ण असण्याचा संभव जास्त आहे हे स्पष्ट आहे. [वरील मंडळींच्या] युक्तिवादांना माझ्याजवळ उत्तरे नाहीत; परंतु शेवटी मला हे मान्य करणे भाग आहे की मी पूर्वी सत्य समजत असे त्या समजुतीपैकी एकही अशी नाही की जिच्यासंबंधी मी संशय घेऊ शकत नाही; आणि तो केवळ अविवेकाने किंवा थिल्लरपणाने नव्हे, तर प्रबळ आणि विचारांती निश्चित केलेल्या कारणास्तव, आणि म्हणून मला जर निश्चितता हवी असेल तर धडधडीत असत्यावर जसा विश्वास ठेवता कामा नये, तसाच तो याही समजुतीवर मी ठेवता कामा नये.

परंतु हे नुसते बोलणे पुरेसे नाही; हे सर्व मनात बाळगण्याची काळजी मी घेतली पाहिजे. माझी जुनी मते पुन्हा पुन्हा माझ्या मनात येतात. माझ्या मनात दीर्घकाळ वास्तव्य केल्यामुळे त्यांना जणू तिथे माझ्या इच्छेविरुद्धही राहण्याचा वहिवाटीचा हक्क प्राप्त झाल्यासारखा असून त्या माझ्या बुद्धीच्या प्रायः स्वामिनीच झाल्या आहेत. आणि जोपर्यंत त्यांचे वास्तविक स्वरूप (म्हणजे काही अंशी संदेहास्पद परंतु बव्हंशी संभाव्य हे) मी विचारात घेईन तोपर्यंत त्यांना संमती देण्याची किंवा त्यावर विश्वास ठेवण्याची माझी सवय कदापि जाणार नाही. कारण त्या त्याज्य आहेत त्याहून अधिक स्वीकार्य आहेत. याकारिता मला वाटते की आपण बुद्ध्याच विरुद्ध समजुतीचा स्वीकार करावा आणि काही वेळेपर्यंत ह्या सर्व समजुती खोऱ्या आणि कल्पित आहेत अशी बतावणी करावी; म्हणजे शेवटी जुने पूर्वग्रह समबल होऊन त्यांपैकी कोणीही माझ्या बुद्धीला एका बाजूला ओढू शकणार नाही; आणि तिचा निर्णय चुकीच्या सवयीमुळे प्रभावित होणार नाही की सत्याच्या यथार्थ ज्ञानापासून ती वंचित होणार नाही. या माझ्या मार्गात धोका किंवा चूक नाही अशी माझी खात्री आहे. मी अविश्वासाचा अतिरेक करतो आहे अशी भीती नाही, कारण या क्षणी मी कोणती कृती करावी याचा विचार करित नसून सत्य काय आहे याचाच केवळ शोध करित आहे.

तेव्हा आता मी असे गृहीत धरतो की सर्वोत्तम आणि सत्याचे उगमस्थान असा ईश्वर नव्हे, तर जितका कपटी तितकाच शक्तिमान असा एक दुरात्मा आपल्या सर्व शक्ती मला फसवण्याच्या कामी वापरतो आहे. मी असे समजेन की, स्वर्ग, पृथ्वी, रंग,

आकृत्या, आवाज आणि इतर सर्व बाह्य वस्तू म्हणजे या दुरात्म्याने माझ्या श्रद्धालुत्वाला जाळ्यात पकडण्याकरता वापरलेली स्वप्ने आणि केवळ भास आहेत. मला हात नाहीत, डोळे नाहीत, मांस नाही, रक्त नाही, इंद्रिये नाहीत, आणि तरीही ही सर्व आपल्याला आहेत असे मी खोटेच समजतो आहे असे मी मानीन. ह्या कल्पनेला मी दुराग्रहाने विकटून बसेन. कारण त्यायोगे जरी मला कोणत्याही सत्याचे ज्ञान प्राप्त करता न आले तरी निदान मला शक्य आहे ते मी करीन; म्हणजे असत्याला संमती देण्याचे किंवा या कपटपट्ट्याचा तावडीत सापडण्याचे मी टाळू शकेन. पण हे काम मोठे कष्टाचे आहे, आणि थकल्यामुळे मी नकळत सामान्य जीवनाच्या चाकोरीत परत येतो. आणि ज्याप्रमाणे एखादा कैदी स्वप्नात स्वातंत्र्यसुख अनुभवतो आणि ते स्वप्न आहे अशी शंका आल्यावर जागे होण्यास नावूष असतो, आणि तो सुखद भास टिकावा म्हणून त्या फसवणुकीकडे दुर्लक्ष करतो, तसाच मीही नकळत माझ्या जुन्या समजुतीच्या आदारी जातो, आणि ह्या शांत विश्रांतीनंतर कष्टमय जागृतावस्था येणार आहे व ती दिवसाच्या प्रकाशात नव्हे, तर आताच विवेचिलेल्या समस्यांच्या निबिड अंधकारात घालवावी लागणार आहे, या जाणिवेने त्या झोपेतून जागे होण्याची मला भीती वाटते.

चिंतन : २

मानवी मनाचे स्वरूप; ते शरीराहून अधिक सुज्ञेय आहे

कालच्या चिंतनाने माझे मन इतक्या संशयांनी भरून गेले आहे की ते विसरणे माझ्या शक्तीबाहेर आहे, आणि तरीही त्यांचा निरास कसा करावा हेही मला कळत नाही. अकस्मात खोल जलाशयात पडले आणि तळालाही पाय लागू नयेत आणि पोहून पाण्याच्या पृष्ठभागावरही पोचता येऊ नये म्हणजे जशी गोंधळत्यासारखी अवस्था होईल तशी माझी अवस्था झाली आहे. परंतु तरीही मी पुन्हा प्रयत्न करणार आहे, ज्या मार्गाने काल गेले त्याच मार्गाने आजही पुन्हा जाणार आहे. म्हणजे जे जे थोडेही संदेहास्यद असेल ते ते जणू काही सर्व असत्य समजूत बाजूला सारणार आहे, आणि काहीतरी निश्चित सापडेपर्यंत, निदान काहीही निश्चित नाही हे तरी निश्चित कळेपर्यंत, माझे मार्गक्रमण मी चालू ठेवणार आहे. पृथ्वीला स्वस्थानापासून हालवण्याकरता आर्किमिडीजने एकाच अचल, निश्चल विंदूची मागणी केली होती; त्याचप्रमाणे मला एक तरी गोष्ट निश्चित आणि निःसंदेह आढळली तर मीही मोठ्या आशा बाळगण्यास हरकत नसावी.

म्हणून जे जे मला दिसते ते सर्व भ्रममय आहे असे मी समजतो. माझी स्मृती जे जे घडले म्हणून मला सांगते ते कधीही घडले नाही असे मी मानतो. मला इंद्रिये नाहीत; शरीर, आकृती, विस्तार, गती, आणि स्थळ, ह्या सर्व मनाच्या कल्पना आहेत अशी मी मनाची समजूत करून घेतो. मग सत्य कशाळ म्हणता येईल ? कदाचित् काहीही सत्य नसेल, अथवा जगात निःसंदेह काहीही नाही हेच एकमेव सत्य असेल.

परंतु मी आताच ज्या गोष्टी विचारात घेतल्या त्यांखेरीज आणखी काही नसेल कदावरून की ज्याच्यासंबंधाने मला कसलाही संदेह नाही ? हे विचार माझ्यात उत्पन्न करणारा ईश्वर किंवा इतर कोणी पदार्थ (मग त्याला कोणतेही नाव असो) नसेल काय ? पण तसे असणे अपरिहार्य नाही, कारण मी स्वतःच ते निर्मू शकत नाही काय ? बरे, मी स्वतः तरी काही आहे की नाही ? परंतु मला इंद्रिये आणि शरीर नाही असे मी अगोदरच मानले आहे. या ठिकाणी मी थंबूतो, कारण त्या विधानांनुसार काय निष्पन्न होते बरे ? शरीर आणि इंद्रिये यांवर मी इतका अवलंबून आहे काय की त्यांचाचून मी असू शकणार नाही ? पण मी असे समजूत चाललो आहे की जगात काहीच नाही. आकाश नाही, पृथ्वी नाही, मने नाहीत आणि शरीरेही नाहीत, त्यांत मीही नाही असे झाले नाही काय ? सुक्रीच नाही; मी नक्रीच असलो पाहिजे, कारण मी स्वतःची

समजूत घातली. परंतु एक अति प्रबळ आणि अति कुशल कपटपटू मला सतत फसवण्याकरता आपले सर्व कौशल्य खर्च करीत आहे [असे आपण धरून चाललो आहोत]. तो मला फसवत असेल तरीही मी निःसंशय आहेच. त्याला मला वाटेले तितके फसवू दे; मी जोपर्यंत स्वतःला काहीतरी समजतो तोपर्यंत तो मला अकिंचित करू शकत नाही. तेव्हा नीट विचार केल्यावर आणि सर्व गोष्टींचे काळजीपूर्वक परीक्षण केल्यावर आपण या निश्चित निष्कर्षाप्रत येतो की 'मी आहे', 'मला अस्तित्व आहे' हे विधान मी जेव्हा जेव्हा उच्चारित किंवा मनात कल्पित तेव्हा तेव्हा ते अवश्यपणे खरे असले पाहिजे.

परंतु हा मी, ज्याला मी आहे अशी खात्री आहे तो, काय आहे याची मला अजून पुरेशी स्पष्ट कल्पना नाही, आणि म्हणून दुसऱ्याच एखाद्या पदार्था म्हणजे मी असे मी समजू नये, आणि जे हे ज्ञान मी सर्वांत निश्चित आणि सर्वांत सुस्पष्ट समजतो त्याच्या बाबतीत आपली दिशाभूल होऊ नये याची मला खबरदारी घेतली पाहिजे. याकरता या चिंतनास आरंभ करण्यापूर्वी मी स्वतःला काय समजत असे ते फिरून विचारात घेणार आहे, आणि त्या पूर्वीच्या समजुतीपैकी ज्या आताच उद्धेखलेल्या कारणास्तव थोड्याही सदोष दिसतील त्या मी बाद करीन; हेतू हा की, पूर्णपणे निश्चित आणि निःसंदेह असेल ते सोडून बाकी काहीही शिळक राहू नये.

माझी स्वतःच्या स्वरूपाविषयी पूर्वी काय समजूत होती बरे? मी स्वतःला मनुष्य समजत असे. पण मनुष्य म्हणजे काय? 'विवेकशील प्राणी' असे म्हणावे काय? मुळीच नाही; कारण तसे केल्यास प्राणी म्हणजे काय आणि विवेकशील म्हणजे काय, याचा शोध करावा लागेल, आणि अशा रीतीने एका प्रश्नातून अधिक दुर्बोध असंख्य प्रश्नांत मी नकळत गुंतून पडेल, आणि माझ्याजवळ जो थोडा रिकामा वेळ आहे तो अशा बारकाव्यांच्या काथ्याकुटात व्यर्थ दवडण्याची माझी इच्छा नाही. म्हणून स्वतःच्या स्वरूपाविषयी मी जेव्हा जेव्हा विचार करी तेव्हा जे विचार स्वाभाविकपणे माझ्या मनात उभे राहात, त्यांचाच फक्त विचार मी येथे करतो. यापैकी पहिला विचार म्हणजे चेहेरा, हात, बाहू, आणि हाडामासांच्या अवयवांचा दबावस्थेतही आढळणारा देहनामक संघात आपल्याला आहे हा. याशिवाय मला असेही वाटे की आपण खातो, चालतो, भाव अनुभवतो, आणि विचार करतो; आणि या सर्व क्रिया आत्म्याच्या आहेत असे मी समजे. परंतु आत्मा म्हणजे काय ह्याचा विचार करावयास मी थांबत नसे, किंवा थांबलोच तर तो हवा, ज्योत इत्यादींसारखा एक अतिसूक्ष्म आणि विरल असा पदार्थ असून त्याने नाझे स्थूल शरीर व्यापलेले आहे असे मी मानी. देहाविषयी म्हणाल तर मला त्याविषयी कसलीच शंका नव्हती, त्याचे आपल्याला सुस्पष्ट ज्ञान आहे असे मी

समजे, आणि त्याचे वर्णन करायचे झाल्यास मी ते पुढीलप्रमाणे केले असते : देह म्हणजे जे आकृतिमत् आहे, जे एखाद्या स्थळी असते, जे अवकाश अशा तऱ्हेने व्यापते की इतर सर्व पदार्थ तेथून बहिष्कृत होतात; जे स्पर्श, दृष्टी, श्रवण, रसना किंवा घ्राण यांनी संवेदिले जाते, जे विविध प्रकारे हलू शकते—अर्थात स्वयंसेव नव्हे, तर त्याला चिटकून असणाऱ्या दुसऱ्या एखाद्या बाह्य पदार्थांमुळे; कारण स्वयंचलनाचे, तसेच संबंदनाचे आणि विचाराचे सामर्थ्य देहात असते असे मी मानीत नसे; उलट त्यांच्यासारख्या शक्ती काही देहांत पाहण्यात आल्यास मला आश्चर्य वाटे.

परंतु एक अतिशय शक्तिमान आणि दुष्ट आत्मा आपले सर्व सामर्थ्य मला फसवण्याकरता वापरीत आहे अशी जी कल्पना मी केली आहे तिच्या संदर्भात मी काय आहे ? शरीराच्या स्वरूपाशी संबद्ध असणारी एक तरी गोष्ट माझी आहे, असे मी म्हणू शकतो काय ? मी विचार करण्याकरता थांबतो. माझ्या मनात या सर्व गोष्टींची पाहणी करतो, आणि माझ्या लक्षात येते की त्यांच्यापैकी एकही माझ्या स्वरूपाचा भाग आहे असे मी म्हणू शकत नाही. या सर्व विचारांचे वर्णन कंटाळावाणे होईल, म्हणून आत्म्याच्या गुणांकडे वळू या, आणि त्यांच्यापैकी एखादा माझ्यात आहे काय, ते पाहू या. भोजन किंवा चालणे यांचे कसे काय आहे ? परंतु जर मला शरीर नसेल तर मी चालू किंवा भोजन करू शकणार नाही. आणखी एक गुण आहे संवेदन. परंतु शरीरावाचून संवेदन शक्य नाही; शिवाय जागृतीमध्ये जे मी कधी अनुभवले नव्हते अशा पुष्कळ गोष्टी मी स्वप्नात अनुभवल्या असे पुष्कळदा मला वाटले आहे. बरे विचारांचे काय ? या ठिकाणी माझ्या लक्षात येते की विचार हा असा गुण आहे की तो माझ्यात आहे; तोच फक्त माझ्यापासून विभक्त होऊ शकत नाही. मी आहे, मला अस्तित्व आहे हे निश्चित. पण किती वेळा ? जेव्हा मी विचार करतो तेव्हा; कारण हे शक्य आहे की मी जर कधी विचार करायचा पूर्ण थांबलो, तर त्याच वेळी माझे अस्तित्वही थांबेल. जे अवश्यतेने खरे नाही असे काहीही मी या क्षणी स्वीकारित नाही, आणि म्हणून काटेकोरपणे जेलायचे तर विचारवान पदार्थ, यापलीकडे मी काही नाही, म्हणजे मी मन आत्मा, बुद्धी किंवा प्रज्ञा आहे. या शब्दांचे खरे अर्थ मला यापूर्वी कळले नव्हते. मी एक सत् पदार्थ आहे, मला खरोखर अस्तित्व आहे. पण मी काय पदार्थ आहे ? मी आताच उत्तर दिले आहे : विचारवान पदार्थ.

आणखी काही ? मी आणखी काही आहे काय हे जाणून घेण्याकरता मी आता कल्पनाशक्ति^१ वापरतो. ज्याला आपण मानव शरीर म्हणतो तो अवयवसंघात मी नव्हे; तसेच मी या सर्व अवयवांतून वावरणारा सूक्ष्म वायूही नव्हे; मी वारा, अग्नी, वाफ, प्राण किंवा इतर कोणतीही चित्य किंवा कल्प्य वस्तू नव्हे, कारण हे पदार्थ शून्यवत्

^१ प्रतिमाशक्ति.

आहेत असे मी गृहीत धरले आहे. ते गृहीत कायम ठेवून एवढेच निश्चित शिल्पक राहते की मी काहीतरी आहे. परंतु हे जे पदार्थ त्यांचे मला ज्ञान नसल्यामुळे ते नाहीत असे मी गृहीत धरले आहे ते कदाचित् माझ्या निःसंदेह ज्ञात असलेल्या आत्म्याहून भिन्न नसतील. पण यासंबंधाने मला निश्चित काही माहीत नाही, आणि म्हणून मी त्याचा प्रतिवाद करत नाही; जे मला ज्ञात आहे त्यासंबंधानेच मी निर्णय देऊ शकतो. मी आहे हे मला माहीत आहे, आणि ह्या माझे स्वरूप काय आहे याचा मी शोध करतो आहे. परंतु हे पूर्णपणे निश्चित आहे की माझ्या अस्तित्वाचे माझे ज्ञान (त्या शब्दांच्या काटेकोरअर्थी) मला अजून अज्ञात अशा वस्तूवर अवलंबून असू शकत नाही. अर्थात जे मी कल्पनेने निर्माण करतो त्यावर ते अवलंबून असू शकत नाही. आणि खरे पाहिले असता कल्पना किंवा प्रतिमा मनापुढे आणणे हा शब्दप्रयोगच माझी चूक सिद्ध करतो; मी स्वतःची प्रतिमा मनापुढे आणीत असेन तर ते चूकच आहे, कारण कल्पने म्हणजे एखाद्या शारीर वस्तूची आकृती किंवा प्रतिमा मनात आणणे याहून अन्य नाही. परंतु मी आहे हे मला आधीच निश्चितपणे ज्ञात आहे; तसेच मला हेही माहीत आहे की या सर्व प्रतिमा, आणि सामान्यतः सर्वच शरीरधर्म केवळ स्वप्नमय असू शकतील. यास्तव 'आता मी जागा आहे आणि अमूक अमूक सत्य जाणतो आहे; परंतु ते पुरेसे स्फुटत्वाने कळत नसल्याने आता मी झोपी जातो, म्हणजे स्वप्नात मला त्या सत्याचे सप्रमाण आणि पारमार्थिक ज्ञान होईल' असे म्हणणे जितके अयुक्त आहे तितकेच 'माझे स्वरूप स्पष्टपणे जाणण्याकरता मी कल्पनाशक्ती चालवतो' हेही म्हणणे अयुक्त आहे. याप्रमाणे कल्पनेच्या साह्याने जे जे कळते ते माझ्या आत्म-ज्ञानाचा भाग नव्हे हे मला निश्चित माहीत आहे, आणि म्हणूनच मनाला आपले पूर्ण विस्फुट ज्ञान व्हायचे असेल तर त्याला या विचारप्रकारापासून [म्हणजे कल्पनेपासून] परावृत्त केले पाहिजे.

पण मग मी आहे तरी काय ? विचार करणारा पदार्थ. विचार करणारा पदार्थ म्हणजे काय ? तो असा पदार्थ आहे की, जो संदेह, बोध, संकल्प, अस्तित्वचन, नास्तित्वचन, इच्छा, निषेध, या क्रिया करतो, तसेच ज्याला कल्पना आणि संवेदना आहेत.

या सर्व गोष्टी माझ्या स्वरूपात असतील तर ती काही लहान गोष्ट नव्हे. पण त्या माझ्या स्वरूपात का नसाव्यात ? मी तो पदार्थ नव्हे काय की जो आता प्रायः सर्वच गोष्टी संदेहास्पद मानतो, तरीही ज्याला काही गोष्टींचे आकलन होते, जो एकाच गोष्टीचे सत्य म्हणून प्रतिपादन करतो, पण बाकीच्या सर्वांचा निषेध करतो, ज्याला अधिक ज्ञानाची इच्छा आहे आणि जो फसविला जाण्यास प्रतिकूल आहे, जो अनेक गोष्टींची— पुष्कळादा तर अनिच्छेने— कल्पना करतो, आणि ज्याला शारीर अवयवांच्या मध्यस्थीने वस्तूंचे संवेदनही होते ? जरी मी सर्वदा निद्रिस्त असलो आणि ज्याने मला

निर्माण केले तो आपल्या सर्व कौशल्याने मला फसवण्याचा प्रयत्न करीत असला, तरी जे माझ्या अस्तित्वाइतकेच निश्चित आहे असे वरील यादीत काहीच नाही काय ? या अनेक गुणांपैकी असा एक तरी गुण आहे काय की जो माझ्या विचारापासून पृथक् केला जाऊ शकेल, किंवा जो माझ्यापासून विभक्त होऊ शकेल ? कारण ज्याला संदेह होतो, किंवा ज्याला ज्ञान होते, किंवा जो इच्छितो तो मी हे इतके उघड आहे की त्याचे अधिक स्पष्टीकरण करण्याची काही जरूर नाही. तसेच कल्पनासामर्थ्यही माझ्यापाशी निश्चितच आहे, कारण मी पूर्वी गृहीत धरल्याप्रमाणे मी कल्पिलेली एकही वस्तू खरी नाही असे असले तरी त्या कल्पनाशक्तीचा व्यापार घडायचा थांबत नाही, आणि तो व्यापार माझ्या विचाराचाच भाग आहे. शेवटी ज्याला संवेदन आहे, म्हणजे जो इंद्रियांच्या साहाय्याने वस्तू अनुभवतो तो मीच आहे, कारण वस्तुतः मी प्रकाश पाहतो, शब्द ऐकतो, ऊर्ध्व अनुभवतो. परंतु ह्या गोष्टी मिथ्या आहेत, कारण मी स्वप्नात आहे असे कोणी म्हणेल. तथास्तु; परंतु तरीही आपण प्रकाश पाहतो, शब्द ऐकतो, ऊर्ध्व अनुभवतो असे मला निदान वाटते हे निश्चित आहे. ते खोटे असू शकत नाही. तत्त्वतः ज्याला संवेदन म्हणतात ते हेच; आणि या काटेकोरअर्थी तो विचाराचाच एक प्रकार आहे.

या क्षणापासून मला माझे स्वरूप थोडे अधिक स्पष्टपणे आणि विशदपणे कळू लागले आहे. परंतु तरीही मला असे वाटल्यावाचून राहात नाही की ज्यांच्या प्रतिमा विचार तयार काढतो आणि ज्यांचे अवलोकन इंद्रिये करतात त्या शारीर वस्तू मला कल्पनेस अगोचर असणाऱ्या माझ्या दुर्बोध अंशापेक्षा अधिक स्पष्टपणे ज्ञात आहेत. खरे म्हणजे ज्यांचे अस्तित्व संदेहास्पद आहे, ज्या मला अज्ञात आहेत, आणि ज्या माझ्या स्वरूपात नाहीत अशा वस्तूंचे आकलन, मला ज्यांच्या सत्यासंबंधाने मी निःसंदेह आहे, ज्या मला ज्ञात आहेत, आणि ज्या माझ्या सव्या स्वरूपाचा भाग आहेत अशा गोष्टीपेक्षा— सारांश माझ्यापेक्षा— अधिक स्पष्टपणे होते हे म्हणणे मोठे चमत्कारिक दिसते. पण हे असे का होते ते मला कळते. माझ्या मनाला भटकायची संवय आहे; सत्याच्या मर्यादांत बंदीस्त व्हायला ते अजून तयार होत नाही. ठीक आहे, फिरून एकदा मी लगाम सैल सोडतो. म्हणजे पुढे योग्य अवसर प्राप्त झाल्यावर मी त्याला जेव्हा आवरीन तेव्हा ते नियमनाला तयार होईल.

आपण अतिशय सुपरिचित अशा गोष्टींपासून सुरुवात करू या. ज्यांचे आपल्याला अतिशय सुस्पष्ट आकलन होते असे आपण समजतो, अर्थात् आपण जी पाहतो स्पर्शतो ती शरीरे. परंतु सर्वसामान्य शरीराऐवजी (कारण सामान्य कल्पना साधारणपणे अधिक गोंधळाच्या असतात) आपण एका विशिष्ट शरीराचा विचार करू. हा मेणाचा तुकडा घ्या. तो नुकताच पोळ्यातून काढला आहे, आणि मधाची गोडी त्यात अजून

थोडी शिल्क आहे; ज्या फुलांतून तो मध गोळा केला होता त्यांचा सुवासही अजून थोडाबहुत त्यात उरला आहे. त्याचा रंग, आकृती आणि परिमाण सुस्पष्ट आहे; तो कठीण आहे, थंड आहे, हाताळायला सोपा आहे, आणि त्यावर तुम्ही बोटाने आघात केला तर त्यातून एक आवाज निघतो. खरे म्हणजे एखादे शरीर पूर्ण स्फुटत्वाने आकलन होण्यास अवश्य असणारी सारी लक्षणे त्यात आहेत. पण हे बोलत असतानाच मी हे मेण विस्तवाजवळ नेतो. आता त्यांत अवशिष्ट असलेली चव नाहीशी होते, वास हवेत विरतो, रंग बदलतो, आकार नष्ट होतो, परिमाण वाढते. ते द्रवरूप होते, उष्ण होते, ते हातांस घेता येत नाही, आणि त्यावर आघात केला तर त्यांतून आवाज येत नाही. या सर्व परिवर्तनानंतर तेच मेण शिल्क राहिले आहे काय ? राहिले आहे हे मान्य करावेच लागेल, कोणीही याहून वेगळे मत देणार नाही. मग या मेणाच्या तुकड्यात मला स्पष्ट आकलित झाले ते काय होते ? ते इंद्रियांनी मला जाणवलेले काहीही असू शकत नाही, कारण त्या सर्व गोष्टी (ज्या रसना, घ्राण, दृष्टी, स्पर्श आणि श्रवण यांमध्ये समाविष्ट आहेत) बदलल्या आहेत, आणि तरीही मेण मात्र पूर्वीचेच कायम आहे.

कदाचित् मला सुस्पष्टपणे आकळलेले मेण म्हणजे मला आता वाटते ते असावे. ते मधाची गोडी नव्हे, फुलांचा सुवास नव्हे, ते विशिष्ट शुभ्रत्व नव्हे, ती आकृती नव्हे, की तो शब्द नव्हे : तर ते केवळ एक शरीर आहे— जे थोड्या वेळापूर्वी त्या विशिष्ट रूपांनी संवेद्य झाले होते, आणि आता काही वेगळ्या रूपांनी संवेद्य झाले आहे. पण मी जेव्हा अशी कल्पना करतो तेव्हा माझ्या मनापुढे नेमक्या कोणत्या प्रतिमा असतात याचा सावधानपणे विचार करू या, आणि जे मेणाचे नव्हे ते सर्व वजा करता काय शिल्क राहाते ते पाहू. एक लवचीक आणि हालवला जाऊ शकणारा विस्तारवान पदार्थ याखेरीज काहीच शिल्क राहत नाही, परंतु लवचीक आणि हालवला जाऊ शकणारा म्हणजे काय ? याचा अर्थ एवढाच नाही काय की हा मेणाचा तुकडा गोल आकाराचा चौकोनी होऊ शकतो, आणि चौकोनीचा त्रिकोणी होऊ शकतो अशी मी कल्पना करतो ? नाही, ते हे असू शकत नाही, कारण त्याचे असेच असंख्य आकार होऊ शकतात अशीही कल्पना मी करतो. परंतु असंख्यत्वाचे आकलन कल्पनाशक्तीला (प्रतिमा-शक्तीला) कसे होऊ शकेल हे मला कळत नाही, आणि म्हणून मेणासंबंधीची माझी ही जी कल्पना आहे ती प्रतिमाशक्तीची निर्मिती नव्हे. बरे, आता हा विस्तार काय आहे ? तोही असाच अज्ञात नाही काय ? कारण जेव्हा मेण वितळते तेव्हा त्याचा विस्तार वाढतो, ते उकळते तेव्हा तो आणखी वाढतो, उष्णता वाढली की तो वाढतो. आणि याच तुकड्याला आणखी किती तरी विस्तारभेद प्राप्त होणे शक्य आहे हे जर मी लक्षात घेतले नाही तर या मेणाच्या स्वरूपाचे मला यथार्थत्वाने आकलन झाले असे होणार नाही. तेव्हा हे मान्य केले पाहिजे की प्रतिमाशक्तीच्या साहाय्याने ह्या मेणाचे

स्वरूप मी जाणू शकत नाही; ते केवळ माझे मनच (बुद्धी) जाणू शकते. मी हे या मेणाच्या विशिष्ट तुकड्याविषयी म्हणतो आहे; मेणाच्या जातीसंबंधाने तर हे अधिकच स्पष्ट आहे. पण मग केवळ मनाने आकळता येणारा हा मेणाचा तुकडा आहे तरी काय ? ज्याला मी पूर्वापासून मेण समजत होतो, जो मला दिसतो, ज्याला मी स्पर्श करतो, ज्याची मी कल्पना करतो तोच हा आहे हे नक्की. परंतु त्याचे आकलन म्हणजे दर्शन, स्पर्श किंवा कल्पना या क्रिया नव्हत; पूर्वी जरी तसे वाटले असेल तरी त्या केव्हाही तशा नव्हत्या. ते आकलन म्हणजे एक मानस-प्रत्यक्ष आहे, आणि तो त्याच्या घटकांवर ज्या प्रमाणात लक्ष वळवले जाईल त्या प्रमाणात (पूर्वी होता तसा) अपुरा आणि अस्फुट असेल, किंवा (आता आहे तसा) स्वच्छ आणि स्पष्ट असू शकेल.

परंतु हे सर्व सांगत असतानाच मला माझ्या मनाच्या स्वलनशीलतेचे मोठे आश्चर्य वाटते; कारण या सर्व विषयांचा ते व्यक्त न करता मनातल्या मनात विचार करत असताना मला शब्द वारंवार अडवतात आणि सामान्य भाषेतील शब्दांनी माझी दिशाभूल होते. कारण हे मेण आपल्यासमोर असल्यास ते तेच आहे हे आपल्याला दिसते असे आपण म्हणतो; त्याला तोच रंग आणि तीच आकृती असल्यामुळे ते तेच आहे असा निश्चय आपण करतो असे म्हणत नाही. यावरून आपल्याला वाटावे की मेण मानसप्रत्यक्षाने नव्हे तर डोळ्यांनी दिसते. परंतु मला स्मरते की खिडकीतून पाहताना जेव्हा मी म्हणतो की मला माणसे रस्यातून जाताना दिसतात, तेव्हा वास्तविक ती मला दिसत नाहीत, तर मी त्यांचे अनुमान करतो; कारण खरोखर टोप्या आणि कोट यांखेरीज आणखी काय दिसते ? आणि त्याखाली कदाचित् स्वयंचलित यंत्रेही असू शकतील. तरीही ही माणसे आहेत असे अवधारण मी करतो. आणि याचप्रकारे जे पदार्थ मी डोळ्यांनी पाहिले असे मी समजतो ते खरोखर मनोगत अवधारणशक्तीने मला कळतात.

आपले ज्ञान सामान्यांच्याहून श्रेष्ठ असावे असे ज्याने ठरविले आहे त्याने सामान्यांच्या परिभाषेने साशंक व्हावे हे अश्लघ्य आहे. आणि म्हणून तिच्याकडे दुर्लक्ष करून मी पुढे जातो, आणि स्वतःला विचारतो की, मेण वस्तुतः काय आहे याचे पूर्ण आणि स्पष्ट आकलन मला केव्हा झाले ? जेव्हा मी ते प्रथम पाहिले आणि ते आपल्याला बाहेरदियांनी—निदान त्या तथाकथित साधारण इंद्रियाने (म्हणजे कल्पना-शक्तीने)—कळले असे मी समजू शकते तेव्हा की त्याचे स्वरूप अतिशय काळजीपूर्वक तपासल्यानंतर आणि ते कसे ज्ञात होऊ शकेल याचा पूर्ण विचार केल्यानंतर आता ? यासंबंधाने शंकित होणे खात्रीने विपर्यस्त ठरेल. कारण माझ्या पूर्वीच्या कल्पनेत स्पष्ट काय होते ? जे कोणत्याही पशूला कळू शकले नसते असे त्यात काय होते ? परंतु जेव्हा मी मेण आणि त्याची बाह्य रूपे विविक्त करतो, जेव्हा जणू काही त्याची वस्त्रे काढून त्याचे नम

रूप मी न्याहाळतो, तेव्हा माझे अवधारण चुकीचे असले तरी मानवी मनावाचून मला ते अशक्य आहे हे निःसंशय.

आणि आता शेवटी या मनासंबंधी, म्हणजे माझ्या स्वतःसंबंधाने, काय सांगावे ? (कारण आतापर्यंत माझ्या स्वरूपात मी मनाखेरीज आणखी कशाचाही समावेश केलेला नाही.) जो मी हे मेण इतक्या सुस्पष्टपणे जाणू शकतो, त्या मला माझे त्याहून कितीतरी अधिक यथार्थ आणि निश्चित ज्ञान— एवढेच नव्हे तर अधिक स्पष्ट आणि स्फुट ज्ञान नाही काय ? कारण जर मेण आहे हे अवधारण मी ते पाहतो यावरून केले, तर मी ते पाहतो यावरून मी आहे हा निष्कर्ष अधिक स्पष्टपणे निघतो हे निश्चित. कारण मी जे पाहतो ते कदाचित मेण नसेल; ज्यांच्या साह्याने पाहायचे ते डोळेही कदाचित मला नसतील, परंतु जेव्हा मी पाहतो, किंवा पाहतो असे मानतो (कारण त्यामध्ये मी आता भेद करित नाही), तेव्हा विचार करणारा मी नाही असे असूच शकत नाही. तसेच मी मेणाच्या स्पर्श करतो म्हणून मेण आहे असा निश्चय करित असेन, तर त्यावरूनही मी आहे हाच निष्कर्ष निघतो, आणि जर मी कल्पनाशक्तीने किंवा आणखी दुसऱ्या कोणत्या तरी साधनाने मेण आहे असा निश्चय केला, तरीही तोच निष्कर्ष निघेल. आणि जे मी मेणासंबंधी बोललो ते इतर सर्व बाह्य वस्तूनाही लागू आहे. आणि जर मेणाचे स्वरूप केवळ दृष्टीने किंवा स्पर्शाने नव्हे, तर इतर अनेक साधनांनी प्रतीत झाल्यास मला ते स्पष्टतर आणि स्फुटतर वाटते, तर माझे स्वतःचे ज्ञान त्याहून कितीतरी जास्त स्पष्ट आणि स्फुट होईल; कारण मेणाच्या किंवा इतर कोणत्याही बाह्य पदार्थाच्या ज्ञानाची एकूण एक प्रमाणे माझ्या मनाच्या स्वरूपाची अधिक श्रेष्ठ प्रमाणे आहेत. आणि मनात त्याचे स्वरूप विशद करू शकणाऱ्या आणखी इतक्या गोष्टी आहेत की शरीरावर अधिष्ठित असणारी वरील प्रमाणे खरोखर उपेक्षणीय वाटतात.

आता मी माझ्या दृष्ट्यळी परतलो आहे. कारण शरीराचे ज्ञानही वस्तुतः इंद्रियांनी किंवा कल्पनेने होत नाही, बुद्धीने होते, आणि शरीरे दृष्टिविषय किंवा स्पर्शविषय झाल्याने ज्ञात होत नाहीत, तर बौद्धिक आकलनाचे विषय झाल्याने ज्ञात होतात, हे आता सिद्ध झाल्याने माझ्या मनाहून सुलभ आणि स्पष्ट ज्ञान कशाचेही नाही हे उघड झाले आहे. परंतु दीर्घ सवयीने अंगवळणी पडलेली समजूत ताबडतोब सुद्ध शकत नसल्यामुळे या ठिकाणी मी किंचित्काल थांबतो, म्हणजे हे नवीन ज्ञान दीर्घ चिंतनाने मला माझ्या स्मरणात ठसवता येईल.

आता मी डोळे मिटतो, कान बंद करून घेतो, सर्व इंद्रिये आवरतो, शरीर वस्तूंच्या प्रतिमादेखील मी मनातून पुसून टाकतो, किंवा (ते अशक्यप्राय असल्यामुळे) निदान त्या निरर्थक आणि मिथ्या आहेत असे समजतो; आणि केवळ माझ्या स्वरूपाचे चिंतन करीत त्यांचे क्रमाक्रमाने अधिक यथार्थ ज्ञान आणि परिचय करून घेण्याचा प्रयत्न करतो. मी एक विचारवान पदार्थ आहे—संदेह, प्रतिपादन, निषेध, ज्ञान, अज्ञान, इच्छा, एवढेच नव्हे तर कल्पन आणि संवेदन हेही, व्यापार करणारा पदार्थ आहे. कारण पूर्वी भ्रष्टत्याप्रमाणे जरी कल्पना आणि संवेदन यांचे विषय माझ्याव्यतिरिक्त आणि स्वार्थ काही नसले तरी संवेदन आणि कल्पन या संज्ञेच्या वृत्ती असल्यामुळे त्या माझ्या ठिकाणी निश्चितपणे आहेतच याविषयी माझी खात्री आहे.

वर जे मी बोललो त्यांत मला जे ज्ञान आहे, किंवा ज्ञान आहे असे मला वाटत होते ते सर्व संक्षेपाने आले आहे. हे माझे ज्ञान वाढवण्याकरता मला भोवताली काळजां-पूर्वक नजर फिरविली पाहिजे, आणि आजपर्यंत आपल्या लक्षात न आलेल्या आणखी काही गोष्टी माझ्या ठिकाणी सापडतात काय हे पाहिले पाहिजे. मी विचारवान पदार्थ आहे अशी माझी खात्री आहे; पण मग एखाद्या सत्याविषयी खात्री होण्याकरता काय अवश्य असते याचेही ज्ञान मला नाही काय? या माझ्या प्रथम ज्ञानात प्रतिपाद्य विषयाचे सुस्पष्ट आणि सुव्यक्त आकलन यांखेरीज त्याच्या सत्यत्वाची खात्री पटवणारे दुसरे काही नाही. आता ज्याची सुस्पष्ट आणि सुव्यक्त कल्पना करता येते ते खोटे असू शकते असे कधी घडणे शक्य असेल तर वरील विधान खरे आहे अशी माझी खात्री पटवण्यास ते अपुरे पडेल. त्यावरून असे दिसते की जे जे मी सुस्पष्टपणे आणि सुव्यक्तपणे कल्पू शकतो ते खरे आहे असा सामान्य नियम मी प्रस्थापित करू शकेन.

परंतु भूतकाळात निश्चित आणि स्पष्ट म्हणून मी अशा पुष्कळ गोष्टी स्वीकारल्या होत्या की ज्या संदेहास्पद आहेत असे मला नंतर कळले. या कोणाया गोष्टी होत्या बरे? तर पृथ्वी, आकाश, तारे इत्यादी इंद्रियांनी प्रतीत होणाऱ्या सर्व वस्तू. परंतु त्या वस्तूंत मला सुस्पष्ट आणि सुव्यक्त काय दिसले? एवढेच की या वस्तूंच्या कल्पना किंवा विचार माझ्या मनाच्या संमुख होते; आणि त्या कल्पना माझ्या ठिकाणी उद्भवतात हे मी आजही नाकारू शकत नाही. परंतु याखेरीज मी आणखी एक गोष्ट प्रतिपादित असे आणि ती सुस्पष्टपणे प्रतीत होत नसताना वारंवार विश्वास ठेवल्याने तिचा आपल्याला सुस्पष्ट प्रत्यय येतो असे मला वाटे—आणि ती गोष्ट म्हणजे माझ्याबाहेर असे पदार्थ आहेत की ज्यांपासून त्या कल्पना उद्भवतात, आणि ज्यांच्याशी त्या कल्पनांचे तंतोतंत

साम्य असते. ह्या प्रतिपादनात माझी चूक होत असे, आणि क्वचित् ते बरोबर असलेच तर ते त्या संवेदनांतून उद्भवलेल्या ज्ञानामुळे नसे.

परंतु जेव्हा अंकगणित किंवा भूमितीच्या क्षेत्रांतील एखादी अतिशय सोपी आणि साधी गोष्ट मी विचारात घेई,— उदा. दोन आणि तीन पाच होतात, आणि अशाच इतर गोष्टी— तेव्हा त्या गोष्टी माझ्या मनाला इतक्या सुस्पष्टपणे प्रतीत होत नव्हत्या काय की ज्यामुळे त्या सत्य आहेत असे प्रतिपादन मला करता यावे? याही गोष्टी संदेहास्पद आहेत जसे जर मी अवधारण केले तर त्याचे कारण एकच होते, आणि ते म्हणजे मला हे सुचले की ईश्वराने कदाचित आपल्याला अशी बुद्धी दिली असेल की मला जे सुस्पष्ट दिसते त्यांच्याही बाबतीत आपली फसगत होत असेल. परंतु जेव्हा जेव्हा सर्ब शक्तिमान ईश्वराची पूर्वगृहीत कल्पना मी विचारात घेतो तेव्हा तेव्हा मला हे मान्य करावे लागते की त्याने इच्छिले तर ज्याला माझ्याजवळ अत्युत्तम पुरावा आहे असे असे मी मानतो त्याच्याही बाबतीत तो मला चुकवू शकतो. आणि तरीही जेव्हा जेव्हा मला अतिशय सुस्पष्टपणे प्रतीत होणाऱ्या गोष्टीकडे मी लक्ष वळवतो, तेव्हा तेव्हा तिच्या सत्यत्वासंबंधी माझी इतकी खात्री पटते की मी आपोआप उद्गारतो : 'कोणी मला कितीही फसवो, जोपर्यंत मी आहे असे मी समजतो तोपर्यंत माझे अस्तित्व कोणीच नाहीसे करू शकत नाही, किंवा मी आहे हे म्हणणे या क्षणी सत्य असल्यामुळे पुढे केव्हाही 'मी कधी नव्हतोच' हे विधान, किंवा दोन आणि तीन मिळून पाचाहून कमी किंवा जास्त होतात हे विधान, किंवा अशासारखे कोणतेही विधान की ज्यात मला स्पष्ट व्याघात दिसतो—सत्य करू शकत नाही. आणि वंचक ईश्वराचे अस्तित्व मानण्यास मला कारण नसल्यामुळे, आणि मुळात ईश्वर आहे की नाही याचाच माझा निश्चय झालेला नसल्यामुळे, केवळ याच कल्पनेवर आधारलेला बरील संदेह हेतू फारच दुर्बल आहे. परंतु तरीही तो पूर्णपणे काढून टाकण्यासाठी योग्य अवसर आल्याबरोबर ईश्वर आहे की नाही याचा मला तपास केला पाहिजे; आणि ईश्वर आहे असे आढळल्यास तो वंचक आहे काय याचाही तपास केला पाहिजे; कारण या दोन गोष्टींच्या ज्ञानावाचून मला कशाचीही खाली कशी प्राप्त होईल हे समजत नाही.

या विषयाचा विचार पद्धतशीरपणे करण्याची संधी मिळावी म्हणून माझ्या विचारांचे अनेक प्रकारांत विभाजन करून त्यांपैकी कोणत्या प्रकारात सत्य आणि चूक खरोखर असू शकतात हे पाहणे आवश्यक आहे. माझ्या विचारांपैकी काही जणू वस्तूंच्या प्रतिमा आहेत, आणि 'कल्पना' हे अभिधान औचित्याने त्यांनाच लागू पडते. उदा० माझा एखाद्या मनुष्याचा विचार किंवा अजासिंहाचा^१, किंवा स्वर्ग, देवदूत किंवा

^१ अजासिंह = Chimera.

ईश्वराचाही विचार. परंतु इतर विचारांत इतरही धर्म आहेत. उदा०—इच्छणे, भिणे, संमति देणे, नकार देणे इत्यादींमध्ये माझ्या मनोव्यापाराचा विषय असा काही तरी पदार्थ सर्वदा असतो; परंतु या व्यापारामुळे त्या पदार्थाच्या कल्पनेला मी कशाची तरी जोड देतो. या प्रकारच्या विचारांपैकी काहींना निर्धार किंवा भावन, आणि काहींना अवधारण असे म्हणतात.

आता कल्पनांचा जर त्यांच्यापुरताच विचार केला, म्हणजे त्यांच्या पलीकडे जाऊन बाह्य कशाशी त्यांचा संबंध जोडला नाही, तर त्या वस्तुतः खोट्या असू शकत नाहीत. कारण बकरीची कल्पना केली, किंवा अजासिंहाची केली तर मी एक कल्पिले हे दुसरे कल्पिले ह्याहून कमी सत्य नसते. तसेच प्रेरणा किंवा भावना यांतही असत्यत्व असू शकेल अशी भीती बाळगण्याचे कारण नाही, कारण मी जरी वाईट गोष्टींची इच्छा केली, किंवा ज्या नाहीतच अशांची इच्छा केली, तरी त्या मी इच्छितो हे काही खोटे होत नाही. याप्रमाणे शेवटी उरतात अवधारणे; यांत माझी वचना होणार नाही याची मला पूर्ण सावधगिरी बाळगली पाहिजे. या अवधारणांमध्ये आढळून येणारा प्रमुख आणि सामान्य दोष हा आहे की या माझ्या मनातील कल्पना माझ्याबाहेर असलेल्या वस्तूसारख्या आहेत असे मी मानतो. मी या कल्पनांचा संबंध इतर कशाशीही न जोडता, त्यांकडे केवळ संज्ञावृत्ती म्हणून पाहिले, तर चुकीला वाच राहणार नाही.

या कल्पनांपैकी काही मला अंतस्थ (स्वरूपस्थ) दिसतात, काही आगंतुक दिसतात, तर काही मीच निर्मिलेल्या दिसतात. 'वस्तु', 'सत्य', किंवा 'विचार' या संकल्पनांचे मूळ माझ्या स्वरूपातच आहे. परंतु जर मला एखादा शब्द ऐकू आला, किंवा मला सूर्य दिसला, किंवा हवेचा सर्श झाला तर ही संवेदने माझ्याबाहेर असणाऱ्या काही पदार्थांमुळे उद्भवली आहेत असे मी आजपर्यंत मानीत आलो आहे. आणि शेवटी राक्षसी, गरुडाश्च इत्यादी कल्पना तर मीच निर्मिल्या आहेत असे मला वाटते. परंतु असेही शक्य आहे की या सर्वच कल्पना आगंतुक असतील, किंवा सर्वच स्वरूपस्थ असतील, किंवा सर्वच मनोरचित असतील, कारण त्यांचे उत्पत्तिकारण काय आहे याची मला अजून स्पष्ट कल्पना नाही.

या ठिकाणी माझा प्रमुख प्रश्न ज्या कल्पना बाह्य पदार्थांमुळे उद्भवतात असे मी समजतो, त्यांच्यासंबंधाने आहे. माझ्या कल्पना ह्या बाह्य पदार्थासारख्या असतात असे समजण्याची कारणे कोणती ? एक उत्तर असे आहे की मला तसे स्वभावतःच वाटते. आणि दुसरे असे की त्या कल्पना माझ्या इच्छेच्या आणि म्हणून माझ्या अधीन नाहीत असा अनुभव मला येतो—कारण त्या माझ्या इच्छेविरुद्धही माझ्या मनात उद्भवतात. उदाहरणार्थ—आता या क्षणी माझी तशी इच्छा असो वा नसो, मला उग्रता जाणवते,

आणि म्हणून मी असे म्हणतो की, हे संवेदन किंवा उष्णतेची ही कल्पना माझ्याहून भिन्न अशा कोणत्यातरी पदार्थांमुळे माझ्या ठिकाणी निर्माण झाली आहे— अर्थात माझ्याजवळ असलेल्या अर्भीतील उष्णतेमुळे. आणि हा पदार्थ माझ्यावर स्वसदृश ठसा उमटवतो या अवधारणापेक्षा अधिक उघड काही असू शकणार नाही असे मला वाटते.

ही कारणे पुरेशी प्रबल आणि निर्णायक आहेत काय हे मला पाहिले पाहिजे. 'मला स्वभावतःच असे वाटते' असे मी म्हणालो त्याचा अर्थ एवढाच की, असा विश्वास ठेवण्याची मला स्वाभाविक प्रवृत्ती होते. नैसर्गिक प्रकाशाने ही गोष्ट सत्य सिद्ध होते असा त्याचा अर्थ नाही. या दोन गोष्टी फार भिन्न आहेत; कारण जे नैसर्गिक प्रकाशाने खरे आहे असे दिसते त्याबद्दल मी संदेह बाळगू शकत नाही. उदा.— मी वंचित होतो यावरून (आणि अशाच इतर गोष्टींवरून) मी आहे हे नैसर्गिक प्रकाशाने मला दिसते. आणि सत्यासत्याचा विवेक करणारी दुसरी कोणतीही शक्ती माझ्याजवळ नाही की जी हा नैसर्गिक प्रकाश जे दाखवतो ते खरे नव्हे असे मला सांगू शकेल, किंवा जी त्या प्रकाशाइतकी विश्वासपात्र असल. नैसर्गिक प्रवृत्तींबद्दलच बोलायचे तर असे मी पुष्कळदा पाहिले आहे की, धर्म आणि अधर्म यांपैकी एकाची निवड करण्याच्या वेळी त्यांनी मला कितीदा तरी अधर्माच्या मार्गाने नेले आहे, आणि म्हणून सत्य आणि असत्य यांच्या बाबतीत त्यांच्यावर विश्वास ठेवण्याचे मला कारण दिसत नाही.

वर उल्लेखिलेले दुसरे कारणही— म्हणजे ह्या कल्पना माझ्या प्रेरणेच्या अधीन नसल्यामुळे त्या माझ्याबाहेर असणाऱ्या पदार्थांमुळे उद्भवत असल्या पाहिजेत— मला तितकेच अनिर्णायक वाटते. कारण ज्याप्रमाणे वर उल्लेखिलेल्या प्रवृत्ती नेहमीच माझ्या प्रेरणेशी जुळणाऱ्या नसूनही माझ्या ठिकाणी आढळून येतात, तसेच हेही संभवते की, माझ्या ठिकाणी अशी एक मला अजून अज्ञात असलेली शक्ती आहे की जी बाह्य पदार्थांच्या मदतीवाचून कल्पना निर्मू शकते; कारण झोपेत त्या बाह्य पदार्थांच्या मदती-वाचूनच निर्माण होतात असे मी आजपर्यंत मानीत आलो आहे.

आणि शेवटी, जरी त्या माझ्याबाहेर असणाऱ्या पदार्थांपासून उद्भवत असल्या तरी त्या त्यांच्यासारख्याच असल्या पाहिजेत हे अवश्यपणे निष्पन्न होत नाही. उलट पुष्कळदा एखादी वस्तू आणि तिची कल्पना यात मोठा भेद मी पाहिलेला आहे. उदा.— सूर्याच्या दोन अगदी भिन्न कल्पना मला माझ्या मनात आढळतात. एक इंद्रियातून उद्भवते, आणि ती आगंतुक कल्पनांच्या वर्गात बसवावी लागेल. हिच्या अनुसार सूर्य हा अतिशय लहान असावा असे दिसते. परंतु दुसरी ज्योतिःशास्त्रीय अनुमानांतून निष्पन्न झाली आहे; म्हणजे माझ्या ठिकाणी सहजसिद्ध असणाऱ्या काही कल्पनांतून निष्पन्न झालेली किंवा अन्य कोणत्या तरी प्रकारे मी निर्मिलेली आहे. तिच्या अनुसार

सूर्य पृथ्वीच्या अनेकपट मोठा आहे. या दोन्ही कल्पनांचे सूर्याशी साम्य असणे अर्थात् अशक्य आहे; आणि प्रज्ञा मला सांगते की, जी साक्षात् सूर्यापासून उद्भवलेली दिसते तीच त्याच्याहून सर्वांत भिन्न आहे.

या सर्वांमुळे मी अशा निर्णयाप्रत येतो की, माझ्याबाहेर माझ्याहून भिन्न पदार्थ आहेत आणि ते इंद्रियांद्वारा किंवा अन्य कोणत्यातरी मार्गाने आपल्या कल्पना अगर प्रतिमा माझ्या मनात पोचवितात, हा जो माझा विश्वास होता तो निश्चित अवधारणांतून नव्हे, तर एका अंध प्रवृत्तीतून उद्भवलेला होता.

परंतु ज्यांच्या कल्पना माझ्या ठिकाणी आहेत अशा पदार्थांपैकी कोणते माझ्याबाहेर आहेत याचा तपास करण्याचा आणखी एक मार्ग आहे. कल्पनांकडे केवळ संज्ञावृत्ती म्हणून पाहिले तर त्यांत भेद किंवा असमानता मला आढळत नाही; सर्व माझ्यातून एकाच पद्धतीने उत्पन्न झालेल्या दिसतात. परंतु त्यांच्याकडे प्रतिमा म्हणजे एक एका वस्तूचे प्रतिनिधान करणारी तर दुसरी दुसरीचे प्रतिनिधान करणारी, या दृष्टीने त्यांच्याकडे पाहिले तर त्या परस्परांहून फार भिन्न असल्याचे आढळून येते. उदाहरणार्थ, हे निःसंदेह दिसते की ज्या कल्पना द्रव्यांचे प्रतिनिधान करतात त्यांत ज्या नुसतेच विकार किंवा गुण यांचे प्रतिनिधान करतात त्यांच्यापेक्षा काहीतरी जास्त असते, त्यात अधिक विषयात्मक सत्ता असते; आणि तसेच माझी ईश्वराची कल्पना— नित्य, अनंत, सर्वज्ञ, सर्वशक्तिमान, इतर सर्व वस्तूंचा निर्माता या स्वरूपाची जी कल्पना मजजवळ आहे तिच्यात परिमित द्रव्यांच्या कल्पनांपेक्षा अधिक विषयात्मक सत्ता आहे हे निःसंशय.

आता नैसर्गिक प्रकाशाने हे उघड दिसते की शक्त आणि पूर्ण कारणात निदान कार्यात असेल तितकी सत्ता असली पाहिजे. कारण कार्याची सत्ता कारणांतून उद्भवत नसेल तर ती कोठून येईल बरे ? आणि ती सत्ता कारणात असल्याशिवाय ते (कारण) ती कार्याला कशी देऊ शकेल ? यावरून हे निष्पन्न होते की, शून्यातून काहीही उद्भवत नाही; एवढेच नव्हे, तर जे अधिक पूर्ण आहे— म्हणजे ज्यात अधिक सत्ता आहे— ते कमी पूर्णातून उद्भवू शकत नाही. आणि हे ज्यांना वास्तव सत्ता आहे अशाच कार्या-संबंधाने खरे आहे असे नव्हे, तर ज्यांच्या बाबतीत आपण फक्त विषयात्मक सत्ता लक्षात घेतो त्या कल्पनांच्याही बाबतीत खरे आहे. उदा. अजून अस्तित्वात नसलेल्या एखाद्या दगडाची निर्मिती त्यात असलेली सर्व सत्ता, किंवा तिच्याहून श्रेष्ठ सत्ता ज्यांत आहे अशा कारणाद्वाराच होऊ शकते; तसेच एखाद्या पदार्थात उष्णतेची निर्मिती केवळ अशाच कारणाने होऊ शकते की ज्याची सत्ता निदान उष्णतेच्या सत्तेच्या कोटीची आहे; आणि असेच इतरही बाबतीत. एवढेच नव्हे तर उष्णतेची किंवा दगडाची कल्पना माझ्या ठिकाणी केवळ असेच कारण निर्माण करू शकते की ज्यात उष्णता किंवा दगड

यात मी कल्पितो, निदान तेवढी सत्ता आहे. कारण हे कारण जरी आपली वास्तव सत्ता माझ्या कल्पनेला देत नाही, तरी म्हणून ते कारण कमी सत् असले पाहिजे असे आपण समजता कामा नये. आपण हे लक्षात ठेवले पाहिजे की कल्पनेचे स्वरूपच असे आहे की ज्या माझ्या संज्ञेची ती वृत्ती आहे तिच्यातून तिला प्राप्त होणाऱ्या वास्तव सत्तेहून वेगळ्या वास्तव सत्तेची तिला अपेक्षाच असत नाही. परंतु तिच्या ठिकाणी एखादी विशिष्ट सत्ता प्रतिनिहित होण्याकरिता मात्र ती तिला फक्त अशाच कारणातून प्राप्त होऊ शकते की ज्यात त्या कल्पनेच्या विषयात्मक सत्तेइतकी तरी वास्तव सत्ता आहे. कारण कारणात नसलेली सत्ता कार्यात आहे असे आपण समजलो तर ती शून्यातून निर्माण झाली असे होईल; परंतु जिच्यायोगे एखादी वस्तू तिच्या कल्पनेद्वारा मनात प्रतिनिहित होते ती अस्तित्वाची कोटी कितीही निम्न असली तरी ती शून्यवत् आहे, किंवा ती शून्यातून निर्माण झाली असे आपल्याला म्हणता येणार नाही.

मला असेही म्हणता येणार नाही की या कल्पनांत जी सत्ता आपण विचारात घेतो ती विषयात्मक असल्यामुळे ती सत्ता कल्पनांच्या कारणांत वास्तव असण्याची जरूर नाही, ती विषयात्मक असली तरी चालेल. कारण विषयात्मक सत्ता ही कल्पनांच्या ठिकाणी असणे हा जसा त्यांचा स्वभावच आहे, तसाच त्या कल्पनांच्या कारणांना (निदान प्राथमिक आणि प्रधान कारणांना) वास्तव सत्ता असणे हा त्या कारणांचा स्वभावच आहे. जरी एखादी कल्पना दुसऱ्या कल्पनेतून उद्भवली असली तरी हे अव्याहतपणे चालू शकत नाही; कारण शेवटी आपण अशा कल्पनेप्रत पोचू की जिचे कारण कल्पना नसून मूलवस्तू आहे, आणि ह्या सर्व कल्पनांत प्रतिनिहित असलेली सत्ता तीत वास्तव आहे. याप्रमाणे नैसर्गिक प्रकाशाने मला असे स्पष्ट ज्ञान होते की माझ्या मनातील कल्पना प्रतिमासदृश असून त्यांची सत्ता ज्या पदार्थांपासून त्या उद्भवल्या आहेत त्यांहून सहज कमी असू शकते, परंतु जास्त मात्र कदापि असू शकत नाही.

ह्या गोष्टींचा मी जितका अधिक आणि काळजीपूर्वक विचार करतो तितके त्यांचे सत्यत्व मला अधिक स्पष्टपणे आणि सुव्यक्तपणे प्रतीत होते. पण या सर्वांतून शेवटी निष्कर्ष काय काढायचा ? निष्कर्ष हाच की माझ्या कल्पनांपैकी एकीचीही विषयात्मक सत्ता जर अशी असेल की ती किंवा तिच्याहून श्रेष्ठ वास्तव सत्ता माझ्यात नाही आणि म्हणून मी तिचे कारण नाही असे जर माझ्या लक्षात आले तर असे अवश्यतेने निष्पन्न होईल की मी जगात एकटा नाही, आणखी एक पदार्थ जगात आहे की जो त्या कल्पनेचे कारण आहे. उलट जर अशी एकही कल्पना माझ्या ठिकाणी आढळली नाही तर माझ्याशिवाय अन्य कोणत्याही पदार्थाच्या अस्तित्वाची सिद्धता करणारा युक्तिवाद शक्य नाही; कारण मी सर्वत्र फार काळजीपूर्वक तपास केला आहे, आणि दुसरे कोणतेही कारण मला या क्षणापर्यंत सापडलेले नाही.

आता माझ्या कल्पनांपैकी माझी स्वतःची कल्पना (जिच्यासंबंधाने या ठिकाणी कसलीही अडचण संभवत नाही) खेरीज करून एक कल्पना ईश्वराचे प्रतिनिधान करणारी आहे, इतर शरीर आणि निर्जीव वस्तूंचे प्रतिनिधान करणाऱ्या आहेत, काही प्राण्यांचे आणि काही माझ्यासारख्या इतर मनुष्यांचे प्रतिनिधान करणाऱ्या आहेत.

या संबंध जगात माझ्याखेरीज दुसरा मनुष्य, प्राणी किंवा देवदूत यापैकी काहीही नसले तरी माझी मद्रिषयक कल्पना, शारीर वस्तूच्या कल्पना आणि ईश्वरकल्पना यांच्या मिश्रणाने मी इतर मनुष्ये, प्राणी किंवा देवदूत यांच्या कल्पना निर्माण करू शकतो.

आणि शारीर वस्तूंच्या कल्पनांत मला असे काही मांटे किंवा उत्कृष्ट दिसत नाही की जे माझ्यातून उद्भवू शकणार नाही; कारण मी जेव्हा त्यांचा बारकाईने विचार करतो आणि त्यांचे प्रत्येकीचे (जसे काळ मी मेणाच्या कल्पनेचे केले तसे) परीक्षण करतो, तेव्हा त्यांच्यात मला सुस्पष्टपणे आणि सुव्यक्तपणे प्रतीत होणारे फारच थोडे आढळते. महत्त्व किंवा लांबी, रंदा, जाडी असा विस्तार मला तसा दिसतो; तीच गोष्ट विस्ताराच्या मर्यादांमुळे निर्माण होणाऱ्या आकृतीविषयी; भिन्न भिन्न आकृतींच्या परस्परांशी असणाऱ्या संबंधांनी निश्चित होणारे स्थळ; आणि गती किंवा स्थळांतर; यांतच द्रव्य, कालावधी आणि संख्या यांचीही भर घालायची. परंतु प्रकाश, रंग, शब्द, गंध, रस, उष्णता, थंडी आणि इतर स्पर्श्य गुण— यांच्या कल्पना इतक्या अस्पष्ट आणि संकुल आहेत की त्या सत्य आहेत की असत्य— म्हणजे त्या कल्पना सत् वस्तूंच्या आहेत की नाहीत— हेही मला समजत नाही. कारण असत्यत्व उचितार्थाने, म्हणजे आकारिक असत्यत्व हे केवळ अवधारणातच आढळते असे जरी मी पूर्वी म्हणालो असलो तरी एक प्रकारचे द्रव्यात्मक असत्यत्व— म्हणजे अभावाचे भावरूपाने प्रतिनिधान करणे— कल्पनांतही असू शकते. उदा.— शीत आणि उष्ण यांच्या माझ्या कल्पना इतक्या अस्पष्ट आणि अव्यक्त (अस्फुट) आहेत की त्यांच्या साहाय्याने उष्णता म्हणजे शैत्याभाव, की शैत्य म्हणजे उष्णताभाव, की दोन्ही भावरूप गुण आहेत, की दोन्ही भावरूप नाहीत, याचा मला निर्णय करता येत नाही. आणि ज्याअर्थी जी कोणत्या ना कोणत्या वस्तूंचे प्रतिनिधान करित नाही अशी कल्पना असू शकत नाही, त्याअर्थी शैत्य म्हणजे केवळ उष्णतेचा अभाव हे खरे असेल तर शैत्य म्हणजे एक भावरूप गुण आहे असे प्रतिनिधान करणारी शैत्याची कल्पना असत्य आहे असे म्हणणे अनुचित होणार नाही. आणि हीच गोष्ट हिच्यासारख्या इतर कल्पनांसंबंधीही लागू आहे.

या कल्पनांना माझ्याव्यतिरिक्त आणखी काही कारण आहे असे मानण्याची जरूर निश्चितच नाही. कारण त्या जर असत्य असतील, म्हणजे ज्या नाहीत अशा वस्तूंचे प्रतिनिधान त्या करत असतील, तर त्या शून्यातून उद्भवतात, म्हणजे माझ्या स्वरूपात काही उणीव असल्यामुळे त्या माझ्या ठिकाणी उद्भवतात, असे नैसर्गिक

प्रकाशाने सिद्ध होईल. परंतु त्या जर सत्य असतील, तर त्यांचे विषय आणि शून्य यांतील भेदही स्पष्टपणे ओळखता न येण्याइतकी त्यांची सत्ता निकृष्ट असल्यामुळे त्या माझ्यातून उद्भवल्या नसतील असे म्हणावयाला काही कारण दिसत नाही.

शारीर वस्तूंच्या ज्या सुस्पष्ट आणि सुव्यक्त कल्पना मला आहेत त्यांपैकी काही (उदा.—द्रव्य, कालावधी, संख्या, इत्यादी) मला जी माझ्या स्वरूपाची कल्पना आहे तिच्यातून मी घेतल्या असणे शक्य आहे. कारण दगड द्रव्य आहे, किंवा निदान एकाकीपणे असू शकणारी वस्तू आहे, आणि तसेच मीही द्रव्य आहे, असे मी समजतो. तेव्हा जरी मी विचारवान पदार्थ आहे आणि विस्तारयुक्त नाही, तर दगड विस्तारयुक्त आहे पण विचारवान नाही असे मी मानतो, आणि त्यामुळे त्या दोन संकल्पनांत लक्षणीय भेद दिसतो, तरी त्या दोन्ही कल्पना द्रव्यांच्या कल्पना आहेत या बाबतीत त्या समान आहेत. तसेच मी आहे हे जेव्हा मी अनुभवतो, आणि मी पूर्वी अनेकदा होते हे मला स्मरते, तसेच माझ्या ठिकाणी उद्भवणाऱ्या विचारांची संख्या मी ओळखू शकतो, हे जेव्हा मला आठवते, तेव्हा कालावधी आणि संख्या ह्या कल्पना मला प्राप्त होतात, आणि नंतर या कल्पना मी वाटेले त्या वस्तूंसंबंधाने वापरू शकतो. परंतु शारीर वस्तूंच्या कल्पनेतील इतर सर्व गुण, म्हणजे विस्तार, आकार, स्थान, गती हे माझ्या ठिकाणी वस्तुतः अर्थात् नाहीत, कारण मी केवळ विचारवान पदार्थ आहे; परंतु तरीही ते गुण म्हणजे द्रव्यांचे केवळ विकार असल्यामुळे, आणि मीही स्वतः द्रव्य असल्यामुळे, ते माझ्या ठिकाणी श्रेष्ठरूपाने आहेत असे म्हणणे शक्य आहे.

याप्रमाणे ईश्वराची कल्पना ही एकच कल्पना आता उरते, आणि ती माझ्यातून उद्भवू शकेल काय याचा विचार आता करावयाचा आहे. ईश्वर या शब्दाने मला अशा द्रव्याचा बोध होतो की जे अनंत, स्वतंत्र, सर्वशक्तिमान असे असून ज्याने मला आणि माझ्याखेरीज आणखी इतर पदार्थ असल्यास त्या सर्वांना निर्माण केले आहे. आता हे सर्व गुण असे आहेत की त्यांचा जो जो मी कल्पून विचार करतो तो तो ते माझ्यापासून उद्भवले असतील हे कमी कमी संभाव्य वाटू लागते. म्हणून वर दिलेल्या कारणास्तव ईश्वर अवश्यमेव आहे असा निष्कर्ष काढणे भाग आहे.

कारण जरी मी द्रव्य असल्यामुळे द्रव्याची कल्पना माझ्या मनात आहे, तरी मी परिमित असल्यामुळे, अपरिमित द्रव्याची कल्पना जर वस्तुतः अपरिमित असलेल्या द्रव्यांतून उद्भवली नसेल, तर ती माझ्या मनात उद्भवेच शकणार नाही.

असेही म्हणता येणार नाही की ज्याप्रमाणे गती आणि प्रकाश यांच्या निषेधाने स्थिती आणि अंधकार यांच्या कल्पना मी करतो, त्याचप्रमाणे परिमितांच्या निषेधाने अपरिमिताची कल्पना मी करतो, आणि म्हणून अपरिमिताची कल्पना खरी कल्पना नव्हे; कारण उलट अपरिमित द्रव्यांत परिमितापेक्षा अधिक सत्ता आहे हे मला स्पष्ट दिसते,

आणि म्हणून अपरिमिताची कल्पना माझ्या मनात परिमितापेक्षा आधी असली पाहिजे— अर्थात् ईश्वराची कल्पना माझ्या कल्पनेच्या आधी असली पाहिजे. जर माझ्याहून अधिक पूर्ण अशा पदार्थाची कल्पना मला नसेल, की ज्याच्या तुलनेत मला माझ्या उणीवा ओळखता येतील, तर आपल्याला संदेह आणि इच्छा आहेत, म्हणजे आपल्या ठिकाणी कशाची तरी उणीव आहे, आणि आपण सर्वथा पूर्ण नाही हे ज्ञान मला असणे कसे शक्य आहे ?

ही ईश्वरकल्पना कदाचित् द्रव्यात्मक असत्य कल्पना असेल आणि म्हणून उष्ण, शीत इत्यादींच्या कल्पनांप्रमाणे ती शून्यातून उद्भवू शकेल असेही म्हणणे शक्य नाही; कारण उलट ही कल्पना सुस्पष्ट आणि सुव्यक्त असल्यामुळे आणि तिच्यात इतर कोणत्याही कल्पनेपेक्षा अधिक सत्ता प्रतिनिहित असल्यामुळे तिच्याहून अधिक सत्य किंवा कमी संदेहास्पद अशी कोणतीही कल्पना असू शकत नाही. ह्या पूर्ण आणि अपरिमित पदार्थाची कल्पना सर्वथा सत्य आहे; कारण जरी असा पदार्थ नाही अशी कल्पना आपल्याला कदाचित् करता आली, तरी शीताच्या कल्पनेप्रमाणे या कल्पनेत कोणतेच सत् प्रतिनिहित होत नाही अशी कल्पना आपल्याला करता येत नाही. तसेच ही कल्पना अतिशय सुस्पष्ट आणि सुव्यक्त आहे; कारण जे जे खरोखर सत् म्हणून स्पष्टपणे आणि सुव्यक्तपणे मी कल्पितो, आणि जे कसल्यातरी पूर्णत्वाचे द्योतक आहे, ते ते सर्व या कल्पनेत समाविष्ट आहे. मी अपरिमिताचे आकलन करू शकत नाही, किंवा ईश्वराच्या ठिकाणी असलेल्या असंख्य गोष्टी आकलू शकत नाही, की विचाराने त्यांच्यापर्यंत पोचूही शकत नाही, म्हणून वर केलेले विधान बाधित होत नाही; कारण अपरिमिताचा स्वभावच असा आहे की त्याचे आकलन परिमित आणि परिच्छिन्न असलेल्या मला होऊ शकत नाही. एवढे मला कळले म्हणजे पुरे; जे मी स्पष्टपणे कल्पू शकतो आणि ज्ञात पूर्णत्व आहे, तसेच मला अज्ञात असलेल्या असंख्य गोष्टीही— ही सर्व ईश्वरात वस्तुतः किंवा श्रेष्ठ स्वरूपात आहेत हे मला समजले, तर त्यायोगे त्याची मला असलेली कल्पना माझ्या सर्व कल्पनांत सत्यतम, स्पष्टतम आणि व्यक्ततम होईल.

परंतु कदाचित् मी समजतो त्याहून माझे स्वरूप मोठे असेल, आणि मी ईश्वर-स्वरूपात कल्पिलेली पूर्णत्वे माझ्या ठिकाणी जरी अजून व्यक्त किंवा व्यापारयुक्त झालेली नसली तरी ती सर्व माझ्या ठिकाणी अव्यक्तरूपाने कदाचित् असतील. नाही तरी माझे मजविषयीचे ज्ञान हळूहळू वाढते आहे असा मला अनुभव आहे, आणि ते वाढता वाढता अपरिमित होण्यास काय प्रत्यवाय आहे ते मला समजत नाही; आणि याप्रमाणे अपरिमित ज्ञानाची प्राप्ती ज्ञानानंतर त्याच्या साहाय्याने ईश्वरस्वरूपातील इतर पूर्णत्वे प्राप्त करून घेण्यास काय अडथळा असू शकेल हेही मला कळत नाही; आणि शेवटी ही पूर्णत्वे प्राप्त करून घेण्याची शक्ती जर खरोखर माझ्याजवळ असेल तर त्यांच्या कल्पना माझ्या मनात निर्मिण्यास ती का समर्थ ठरू नये हेही मला कळत नाही.

परंतु हे सर्व अशक्य आहे हे माझ्या लक्षात येते. कारण एकतर माझे ज्ञान प्रत्यही नवीन पूर्णत्व प्राप्त करित आहे आणि माझ्या स्वरूपात व्यक्त किंवा वास्तविक स्वरूपात नसलेल्या पुष्कळ गोष्टी अव्यक्त रूपाने आहेत हे जरी खरे असले तरी या सर्व गुणांचा ईश्वराच्या कल्पनेशी काही संबंध नाही, कारण ईश्वरात काहीही नुसतेच शक्य असत नाही, आणि माझे ज्ञान क्रमाक्रमाने वाढते ही त्याच्या अपूर्णत्वाची अचूक खूण आहे. तसेच माझे ज्ञान अधिकाधिक वाढत असले तरी ते कधी खरोखर अपरिमित होईल असे मी समजत नाही, कारण ज्याहून अधिक वाढ अशक्य आहे अशा उंचीपर्यंत ते कदापि जाऊ शकणार नाही. परंतु ईश्वर तर वस्तुतः अपरिमित आहे, तो आपल्या श्रेष्ठ पूर्णत्वात कसलीही भर घालू शकत नाही. शेवटी ज्याचे अस्तित्व नुसतेच शक्य आहे असा पदार्थ खरे पाहिले तर शून्यवत् आहे; तो कोणत्याही कल्पनेत प्रतिनिहित असलेली सत्ता निर्मिण्यास असमर्थ आहे; ते सामर्थ्य वास्तविक अस्तित्व असलेल्या पदार्थांतच असू शकते.

खरे सांगायचे म्हणजे आता जे मी बोललो त्यात असे काही नाही की जे या विषयाचा सावधानतेने विचार करणाऱ्याला नैसर्गिक प्रकाशाने उघड होणार नाही; परंतु माझे अवधान थोडेही शिथिल झाले की माझी दृष्टी संवेद्य प्रतिमांनी काहीशी अस्पष्ट आणि अंध होते, आणि माझ्याहून पूर्णतर पदार्थांची कल्पना माझ्या ठिकाणी खरोखर पूर्णतर असलेला पदार्थच ठेवू शकतो याच्या कारणाचा मला विसर पडतो; आणि म्हणून ही कल्पना ज्याला आहे त्या मला अशा पदार्थांच्या अस्तित्वाशिवाय अस्तित्व असू शकेल काय याचा आणखी विचार केला पाहिजे.

आता माझे अस्तित्व मला कोणापासून प्राप्त झाले आहे? कदाचित माझ्या स्वतःपासून किंवा माझ्या मातापितरांपासून, अथवा ईश्वराहून कमी पूर्ण अशा दुसऱ्या एखाद्या पदार्थापासून प्राप्त झाले असेल काय? कारण ईश्वराहून पूर्णतर किंवा त्याच्या इतकाही पूर्ण असा अन्य पदार्थ आपण कल्पू शकत नाही.

आता मी जर स्वतःच्या अस्तित्वाचा कर्ता असतो तर माझ्या ठिकाणी कसल्याच संदेह किंवा इच्छा राहिली नसती, कसल्याच पूर्णत्वाची उणीव माझ्या ठिकाणी राहिली नसती; कारण ज्या ज्या पूर्णत्वाची मला कल्पना आहे ती ती सर्व पूर्णत्वे मी मला स्वतःला दिली असती, खरे म्हणजे मी ईश्वरच झालो असतो. ज्या गोष्टींची माझ्याजवळ उणीव आहे त्या मजजवळ असलेल्या गोष्टींपेक्षा दुष्प्राप्य आहेत असे समजणे बरोबर होणार नाही; कारण आज मी ज्या गोष्टींसंबंधाने अज्ञ आहे त्यांचे ज्ञान (जे या विचारवान द्रव्याचा केवळ गुण आहे) प्राप्त होणे यापेक्षा मी, म्हणजे एक विचारवान द्रव्य, शून्यातून निर्माण व्हावे ही गोष्ट किती तरी अधिक दुष्प्राप्य आहे हे उघड आहे. परंतु जर आताच उल्लेखलेले मोठे पूर्णत्व (म्हणजे मी स्वतःचा कर्ता आहे हे) माझ्यात असते, तर निदान वरील सुलभ गोष्टी (म्हणजे माझ्या

ठिकाणी ज्यांचे अज्ञान आहे त्या) मी स्वतःला दिव्यावाचून राहिलो नसतो; तसेच ईश्वराची जी कल्पना मी करतो तिच्यात असलेल्या एकाही गोष्टीची उणीव मी माझ्यात राहू दिली नसती, कारण त्यांच्यापैकी एकही मला विरोध दुर्लभ दिसत नाही. आणि जर त्यांपैकी काही अधिक दुर्लभ असत्या तर त्या (मी माझ्याजवळ असणाऱ्या इतर गोष्टींचा कर्ता असेन तर) मला तशा (दुर्लभ) दिसत्या असत्या; कारण मला कळले असते की आपले सामर्थ्य त्यांच्याबाबतीत तोकडे पडते.

परंतु मी आज जडा आहे तसा मी सर्वदा होतो, आणि म्हणून माझ्या अस्तित्वाचा कर्ता शोधण्याचे कारण नाही असे गृहीत धरूनही मी वरील युक्तिवादचा निष्कर्ष टाळू शकत नाही. कारण माझ्या आयुष्यक्रमाचे परस्परान्वर मुळीच अवलंबून नसणारे असंख्य विभाग करणे शक्य आहे, आणि त्यामुळे मी थोड्या वेळापूर्वी होता यावरून मी आता आहे हे निष्पन्न होत नाही; त्याकरिता असे मानावे लागते की या क्षणी कोणते तरी कारण मला नव्याने निर्मिते किंवा माझे धारण करते. काळाचे स्वरूप काळजीपूर्वक न्याहाळणाऱ्या कोणालाही हे स्पष्ट दिसले की नसलेले द्रव्य निर्माण करण्याकरिता जी शक्ती आणि कर्तृत्व आवश्यक आहेत तीच एखादे द्रव्य एका कालखंडात प्रतिक्षणी कायम ठेवण्यासही आवश्यक आहेत. म्हणून नैसर्गिक प्रकाश असे स्पष्टपणे दाखवितो की निर्मिती आणि धारण यांच्यामधील भेद केवळ बौद्धिक भेद आहे.

आता असलेला मी भविष्यातही असेन असे घडवून आणण्याचे सामर्थ्य माझ्यात आहे काय हे मला जाणायचे असेल तर केवळ आत्मनिरीक्षण केले म्हणजे पुरे होईल; कारण ज्याअर्थी मी केवळ एक विचारवान पदार्थ आहे, (निदान ज्याअर्थी सध्यातरी माझ्या स्वरूपाच्या याच अंशासंबंधाने वाद आहे), त्याअर्थी असे सामर्थ्य जर माझ्यात असते तर त्याची जाणीव मला निश्चित असती. परंतु मला तर तशी जाणीव मुळीच नाही; तेव्हा मी माझ्याहून भिन्न अशा एखाद्या पदार्थावर अवलंबी आहे हे उघड आहे.

परंतु ज्यावर मी अवलंबी आहे तो पदार्थ कदाचित ईश्वर नसेल, आणि कदाचित मी माझ्या आई-बापांची किंवा ईश्वराहून कमी पूर्ण अशा दुसऱ्या एखाद्या कारणाची निर्मिती असेन. पण असे असू शकत नाही, कारण आताच म्हटल्याप्रमाणे कारणात निदान कार्यात आहे तितकी सत्ता असू पाहिजे; आणि म्हणून ज्याअर्थी मी विचारवान पदार्थ आहे, आणि माझ्याजवळ ईश्वराची कल्पना आहे, त्याअर्थी माझ्या अस्तित्वाचे कारण म्हणून जी वस्तू दाखवली जाईल, तीही विचारवान असली पाहिजे, आणि तिच्यात ईश्वरात कल्पिलेल्या सर्व पूर्णत्वांच्या कल्पना असल्या पाहिजेत हे मान्य करावे लागेल. या कारणासंबंधाने पुन्हा प्रश्न उद्भवेल की ते स्वयं-निर्मित आहे की दुसऱ्या कशापासून निर्माण झाले आहे? जर ते स्वयंनिर्मित असेल तर पूर्वाक्त कारणांस्तव ते ईश्वरच आहे हे सिद्ध होईल; कारण ज्याअर्थी त्यात स्वयंनिर्मितीचा

गुण आहे त्या अर्थी त्यात ज्या ज्या पूर्णत्वांच्या कल्पना आहेत ती ती पूर्णत्वे, (म्हणजे जी मी ईश्वरस्वरूपात आहेत असे क्हरितो) स्वतःमध्ये निर्मिण्याचे सामर्थ्यही त्यात निःसंशय अचले पाहिजे. परंतु जर त्याचे अस्तित्व परनिर्मित असेल, तर त्याच कारणास्तव हे दुसरे कारणही स्वयंनिर्मित आहे की परनिर्मित आहे, हा प्रश्न आपल्याला विचारावा लागेल; आणि हे असेच अंतिम कारणपर्यंत, म्हणजे ईश्वरपर्यंत पोचेपर्यंत आपल्याला वाळू ठेवावे लागेल.

आणि या पंक्ती अंततः पराम्यमन शक्य नाही, कारण आपला वाद मला केव्हा तरी भूतकालात ज्याने निर्मिले त्या कारणाविषयी नसून, वर्तमानात जो माझे धारण करतो त्याविषयी आहे.

अनेक कारणांच्या सहकार्याने माझी निर्मिती झाली असेल, आणि एकेका कारणापासून ईश्वराच्या एकेका पूर्णत्वाची कल्पना मला लागली असेल, आणि याप्रमाणे ही सर्व पूर्णत्वे विश्वात कोठे तरी आहेत, परंतु ईश्वर या एका पदार्थात एकवटलेली नाहीत— असेही आपण मानू शकत नाही. कारण एकत्व, केवलत्व, किंवा ईश्वर-स्वरूपात असलेल्या गुणांचे अविभाज्यत्व हे त्याच्या ठिकाणी कल्पिलेले प्रमुख पूर्णत्व आहे. आणि सर्व ईश्वरी पूर्णत्वांच्या ऐक्याची कल्पना ज्या कोणत्या कारणापासून मला प्राप्त होऊ शकेल त्याच्यापासून अन्य सर्व पूर्णत्वांच्या कल्पना प्राप्त झाल्याशिवाय निश्चितच राहणार नाहीत; कारण या सर्व पूर्णत्वांच्या अविभाज्य ऐक्याचे आकलन त्या एकवटलेल्या पूर्णत्वाच्या ज्ञानाशिवाय ते कारण मला देऊ शकणार नाही.

शेवटी ज्यांच्यापासून माझा जन्म झाला त्या मातापितरांविषयी म्हणाल तर त्यांच्याविषयी माझा आजवरच्या सर्व समजुती खऱ्या आहेत असे मानले तरी ती माझे धारण करतात हे सिद्ध होणार नाही; तसेच विचारवान पदार्थ अशा मला त्यांनी निर्मिले हेही खरे नव्हे. कारण ज्या भूतांत (Matter) आत्मा, म्हणजे माझे मन (कारण 'मी' म्हणजे माझे मन असाच अर्थ मी सध्या करतो) वास्तव्य करते असे मी समजतो, त्यातही प्रवृत्तीची स्थापना करण्यापलीकडे त्यांनी काही केलेले नाही, आणि म्हणून त्यांच्यासंबंधाने कसलीही अडचण शिल्लक उरत नाही. याप्रमाणे मी आहे किंवा सर्वथा पूर्ण अशा पदार्थाची— म्हणजे ईश्वराची— कल्पना माझ्यात आहे या एकट्या वास्तवावरून असे अपरिहार्यपणे सिद्ध होते की ईश्वराच्या अस्तित्वाची सिद्धी अत्युत्तम अशा प्रमाणावर अविधित आहे.

आता ईश्वरकल्पना मला कशी प्राप्त झाली याचाच विचार तेवढा शिल्लक राहिला आहे. ती मला इंद्रियांच्याद्वारे प्राप्त झाली नाही; आणि संवेद्य पदार्थ माझ्या बाह्य-द्रियांच्या संमुख आले असता (किंवा ते आले असे भासत असता) त्यांच्या कल्पना ज्याप्रमाणे अनपेक्षितपणे मनात उद्भवतात त्याप्रमाणे ही कल्पना कधीही अनपेक्षित

मनापुढे येत नाही. तसेच ती माझ्या मनाची निर्मितीही नव्हे, कारण तिच्यातून काही वजा करणे किंवा तिच्यात कसली भर घालणे माझ्या शक्तीबाहेरचे आहे. म्हणून एकच पर्याय उरतो, आणि तो म्हणजे माझी स्वविषयक कल्पना जशी अंतर्जात आहे, तशीच हीही कल्पना माझ्या मनात अंतर्जात आहे.

आणि एखादा कारागीर आपल्या कृतीवर ज्याप्रमाणे आपले चिन्ह अंकित करतो त्याचप्रमाणे ईश्वराने मला निर्मिताना ही कल्पना माझ्या ठिकाणी स्थापली यात आश्चर्य काहीच नाही. तसेच हे चिन्ह त्या कृतीहून वेगळे असले पाहिजे असे नाही. ईश्वराने मला निर्माण केले या एकमेव गोष्टीवरून हे अतिशय संभाव्य दिसते की त्याने आपली प्रतिमा माझ्यात स्थापली आहे आणि माझे स्वरूप मी ज्या सामर्थ्याने जाणतो त्याच सामर्थ्याने ही प्रतिमाही (जिच्यात ईश्वराची कल्पना अंतर्भूत आहे) जाणतो. याचा अर्थ असा की जेव्हा मी आत्मस्वरूपाचा विचार करतो तेव्हा आपण अपूर्ण आणि परावलंबी असून आपल्याहून अधिक श्रेष्ठ आणि महान अशा कशाची तरी अखंड आकांक्षा आपल्याला लागून राहिलेली आहे हे माझ्या लक्षात येते; एवढेच नव्हे तर मला हेही कळते की ज्याच्या आश्रयाने मला अस्तित्व आहे त्यात माझ्या सर्व आकांक्षांचे विषय असलेल्या सर्व महान गोष्टी केवळ अनिश्चित आणि शक्य रूपाने नव्हे, तर खरोखर वास्तविकपणे आणि अनंत स्वरूपात आहेत— अर्थात् तो ईश्वर आहे हे ज्ञान मला होते. ईश्वराचे अस्तित्व सिद्ध करण्याकरता मी या ठिकाणी वापरलेल्या युक्तिवादाचे संपूर्ण बळ हे आहे की ज्या ईश्वराची कल्पना माझ्या ठिकाणी आहे— म्हणजे आपली बुद्धी ज्याची कल्पना करू शकेल परंतु आकलन करू शकत नाही, ती सर्व श्रेष्ठ पूर्णत्वे ज्यात आहेत, आणि ज्यात कसलाही दोष किंवा उणीव नाही— असा ईश्वर जर खरोखर नसेल तर माझे स्वरूप जसे आहे (म्हणजे ईश्वराच्या कल्पनेने युक्त) तसे ते असूच शकले नसते हे माझ्या लक्षात येते. यावरून हे उघड होते की तो (ईश्वर) वंचक असू शकत नाही, कारण निसर्गाचा प्रकाश असे सांगतो की कष्ट आणि वंचना ही अपरिहार्यपणे दोषांतून निर्माण होतात.

परंतु या विषयाचे अधिक काळजीपूर्वक निरीक्षण करून त्यावरून निष्पन्न होणाऱ्या अन्य सत्त्वांचा विचार आरंभिल्यापूर्वी ईश्वराचे चिंतन करण्याकरता, त्याच्या अद्भुत गुणांचे सावकाश मनन करण्याकरता, तसेच या भास्वर प्रकाशाच्या सौंदर्याचे दर्शन, कौतुक आणि पूजन त्या तेजाने दिपलेल्या माझ्या मनाच्या शक्तीला जमेल तितके करण्याकरता मी येथे थोडे थांबावे हे उचित दिसते. कारण परलोकातील आत्यंतिक सुख ईश्वरी महिम्याच्या चिंतनात आहे असे श्रद्धा सांगते, त्याचप्रमाणे तशाच प्रकारच्या, परंतु अतिशय अपूर्ण अशा, चिंतनाने इहलोकातील अत्युत्कृष्ट सुखही उपभोगता येते असे अनुभवाने कळते.

गेल्या काही दिवसांत माझे मन इंद्रियांपासून आवरून घेण्याची मला चांगली सवय लागली आहे, आणि मला हे निश्चितपणे कळले आहे की शारीर पदार्थांविषयी आपल्याला फारच थोडे निःसंदेह ज्ञान आहे, मानवी मनाविषयी त्याहून पुष्कळ जास्त ज्ञान आहे, आणि ईश्वराविषयी तर आणखी जास्त आहे. त्यामुळे आता संवेद्य किंवा कल्पनाविषय अशा वस्तूंपासून विचार काढून घेऊन भूताच्या संसर्गापासून पूर्णपणे विभक्त केल्यामुळे केवळ बुद्धिगम्य अशा पदार्थांकडे ते वळवता येतील. आणि विचारवान पदार्थ असलेल्या, ज्याला लांबी, रुंदी, जाडी असा विस्तार किंवा कोणताही शारीर धर्म नाही, अशा मानवी मनाची कल्पना माझ्याजवळ आहे ती कोणत्याही शारीर वस्तूंच्या कल्पनेपेक्षा अतुल विशद आहे. आणि मी संदेहवान आहे, म्हणजे अपूर्ण आणि परावलंबी पदार्थ आहे, हे माझ्या ध्यानात येते, तेव्हा पूर्ण आणि स्वाधीन अशा पदार्थांची— अर्थात् ईश्वराची— कल्पना माझ्या मनापुढे इतक्या सुव्यवत्तपणे आणि स्पष्टपणे येते— आणि ही कल्पना माझ्या ठिकाणी आहे, किंवा ही कल्पना ज्याच्याजवळ आहे त्या मला अस्तित्व आहे या एकाच गोष्टीवरून ईश्वर आहे, आणि माझे अस्तित्व प्रतिक्षणी सर्वथा त्याच्यावर अवलंबित आहे हा निष्कर्ष मी निश्चितपणे काढू शकतो— की मानवी मनाला याहून अधिक प्रमाणशुद्ध आणि निश्चित दुसरे काही असू शकेल असे मला वाटत नाही. आणि म्हणून मला असे दिसते की आता आपल्यासमोर असा मार्ग खुला झाला आहे की जो खऱ्या ईश्वराच्या (जो विज्ञान आणि तत्त्वज्ञान यांचा निधी आहे) चिंतनातून विश्वातील इतर वस्तूंच्या ज्ञानाकडे आपल्याला घेऊन जाईल.

कारण एक तर ईश्वर माझी वंचना करील हे मला अशक्य दिसते; कारण कपट आणि वंचना यात कासी तरी उणे आहे, आणि कपटपटुत्व बुद्धिसामर्थ्याचे द्योतक असले तरी वंचना करण्याची इच्छा दुष्टबुद्धी किंवा मनोदौर्बल्य यांचे द्योतक असल्यामुळे ती ईश्वरामध्ये असू शकत नाहीत.

आणि दुसरे असे की माझ्या ठिकाणी जी अवधारणशक्ती आहे ती माझ्या इतर गुणांप्रमाणे मला ईश्वरापासून प्राप्त झाली असली पाहिजे; आणि ज्याअर्थी मला फसवण्याची इच्छा त्याच्या ठिकाणी असणे शक्य नाही त्याअर्थी हे स्पष्ट आहे की त्याने मला अशी शक्ती दिलेली नाही की जिचा उपयोग नीट केल्यास मी चुकेन.

आणि मी कधीच चुकू शकत नाही असा निष्कर्ष वरील युक्तिवादातून निघताना दिसला नसता तर त्यासंबंधी कसलाच संशय राहता ना; कारण मजजवळ जे जे आहे ते ईश्वरदत्त असेल, आणि त्याने मला प्रमादपात्रता दिली नसेल, तर माझे कधीच चुकणार नाही असे दिसते. आणि जेव्हा मी केवळ ईश्वराचा विचार करतो, तेव्हा भ्रमाचे किंवा

असत्याचे कारण मला कोठे दिसत नाही हे खरे; परंतु त्यानंतर जेव्हा परत मी स्वतः-कडे वळतो तेव्हा लगेच असे दिसते की आपण असंख्य लुकांचे आश्रयस्थान आहो. त्यांचे बारकाईने निरीक्षण केल्यास असे आढळते की माझ्या ठिकाणी ईश्वराची किंवा परमपूर्ण पदार्थांची सत्य आणि भावरूप कल्पना जशी आहे तशीच शून्याची (म्हणजे जे सर्व प्रकारच्या पूर्णत्वापासून सर्वथा वंचित आहे त्याची) अभावरूप कल्पनाही आहे. मी ईश्वर आणि शून्य यांच्या दरम्यान आहे, म्हणजे परमसत् आणि शून्य यांच्यामध्ये अशा रीतीने माझी व्यवस्था झालेली दिसते की ईश्वराने निर्मिलेल्या माझ्यात भ्रमोत्पादक काही नाही; परंतु ज्या अर्थी मी काही प्रमाणात शून्य किंवा असत् यांत सहभागी आहे म्हणजे मी स्वतः परमसत् नाही, आणि ज्याअर्थी मी असंख्य उणीवांनी युक्त आहे त्या अर्थी मी भ्रमात पडलो तर त्यात आश्चर्य वाटण्यासारखे काही नाही. यावरून माझी खात्री होते की भ्रम हा काही ईश्वरोद्भूत सत् पदार्थ नाही, तर केवळ उणीव आहे आणि म्हणून त्यांत मी सापडण्याकरता वेगळे सामर्थ्य ईश्वराने मला देण्याची गरज नाही. मी भ्रमात पडतो याचे कारण सत्य आणि भ्रम यांचा विवेक करण्याची जी शक्ती ईश्वराने मला दिली आहे ती अपरिमित नाही.

परंतु एवढ्याने माझे समाधान होत नाही; कारण भ्रम म्हणजे शुद्ध अभाव नव्हे तर माझ्या ठिकाणी असावयास हवे अशा ज्ञानाचा तो अभाव आहे. ईश्वरस्वरूपाचा विचार करता तो मला सद्दोष अशी शक्ती— म्हणजे जीत तिच्यात अपेक्षित पूर्णता नाही— देईल हे मला शक्य वाटत नाही. कारण कारागीर जितका कुशल तितकी त्याची कृती निर्दोष, हे जर खरे असेल तर या परम स्रष्ट्याने निर्मिलेले असे काय असू शकेल की जे सर्वोत्तमाने पूर्ण नाही? आणि हे निश्चितच निःसंदेह आहे की ईश्वर मला असा निर्मू शकला असता की मी कधी भ्रमात पडूच नये; आणि हेही निश्चित आहे की तो सर्वदा जे उत्तम असेल तेच इच्छितो. तेव्हा मी भ्रमपात्र असावे हे भ्रमपात्र नसण्यापेक्षा अधिक चांगले असेल काय?

याचा गावधान विचार करता मला पहिली गोष्ट ही सुचते की, ईश्वराच्या कर्मांचे हेतू माझ्या बुद्धीला कळू शकले नाहीत तर त्यांत आश्चर्य नाही; आणि म्हणून ही किंवा इतर कित्येक गोष्टी ईश्वराने का व कशा निर्मित्या हे मला कळू शकले नाही तरी ते ईश्वराच्या अस्तित्वाविषयी संदेह वाटण्याचे कारण असू शकत नाही. कारण माझे स्वतःचे स्वरूप अतिशय दुर्बल आणि मर्यादित आहे, आणि उलट ईश्वराचे स्वरूप विराट, अनाकलनीय आणि अपरिमित आहे हे मला माहीत असल्यामुळे, ज्यांचे हेतू मला अनाकलनीय आहेत अशा असंख्य गोष्टी ईश्वर करू शकतो हे स्वीकारण्यास मला कसलीच अडचण दिसत नाही. आणि हेच कारण भौतिक वस्तूंच्या बाबतीत प्रयोजनकारण नामक कारणप्रकाराचा उपयोग व्यर्थ आहे अशी माझी खात्री पटवण्यास पुरेसे

आहे; कारण ईश्वराचे हेतू शोषण्याचा प्रयत्न करणे वृष्टतेचे आहे असे मला वाटते.

तसेच मला आणखी अशी कल्पना सुचते की ईश्वराच्या कृती पूर्ण (निर्दोष) आहेत की नाहीत याचा विचार करताना एकेकट्या निर्मितीचा विचार न करता, संबंध सृष्टीच साकल्याने विचारात घ्यायला हवी. कारण जी गोष्ट एकटी पाहिल्यास अतिशय सदोष आहे असे म्हणणे संयुक्तिक असेल, तीच संबंध विश्वाचा एक घटक म्हणून विचारात घेतल्यास अतिशय निर्दोष आहे असे लक्षात येते. आणि सर्व पदार्थ संदेहास्पद मानायचे ठरवल्यामुळे माझे स्वतःचे आणि ईश्वराचे एवढेच अस्तित्व मला निश्चितपणे ज्ञात असते तरी ईश्वराची अमर्याद शक्ती मान्य केल्यामुळे, त्याने माझ्याखेरीज इतर अनेक पदार्थ निर्मिले असतील, किंवा निदान ते तो निर्माण करू शकतो हे मी अमान्य करू शकत नाही; आणि त्यामुळे या विश्वाचा एक घटक म्हणूनच माझा विचार केला पाहिजे.

आता माझ्या स्वरूपाचे अधिक काळजीपूर्वक निरीक्षण करता आणि माझ्या भ्रमांचे स्वरूप काय आहे ह्याचा विचार करता (कारण केवळ त्या भ्रमांतच माझ्या अपूर्णत्वाचा पुरावा मिळतो), मला असे उत्तर सुचते की ते दोन कारणांच्या संयुक्त व्यापारातून उद्भवतात : एक माझे ज्ञानसामर्थ्य आणि दुसरी माझी वरणशक्ती किंवा स्वतंत्र इच्छाशक्ती, म्हणजे माझी बुद्धी आणि माझी प्रेरणा. केवळ बुद्धीने ज्यांच्याविषयी मला अवधारण करावयाचे असते अशा कल्पनांचे मी आकलन करतो. परंतु 'चूक' या शब्दाच्या उचित अर्थी त्यात काटेकोर बोलायचे तर चुकीला जागा नसते. आणि जरी जगात अशा असंख्य वस्तू असल्या की ज्यांची माझ्या बुद्धीला कल्पनाही नाही, तरी या कल्पना माझ्यापासून हिरावून घेतल्या गेल्या आहेत असे आपल्याला म्हणता येणार नाही; (जर या कल्पना माझ्या बुद्धीत असणे तिच्या स्वभावाला अनुसरून आवश्यक असते तर तसे म्हणता आले असते); त्या कल्पना माझ्या बुद्धीत नाहीत एवढेच काय ते म्हणता येईल. कारण खरे म्हणजे ईश्वराने मला दिली आहे त्याहून मोठी ज्ञानशक्ती त्याने मला द्यावयास पाहिजे होती असे सिद्ध करावयास आधार नाही; त्याला मी कितीही कुशल कारागीर कल्पिले तरी त्याने आपल्या प्रत्येक कृतीत त्याने इतरत्र निर्मिलेली सर्व पूर्णत्वे घालावयास पाहिजे होती असे म्हणता येणार नाही. तसेच मी अशीही तक्रार करू शकत नाही की ईश्वराने मला पुरेशी, समर्थ आणि पूर्ण अशी वरणशक्ती दिली नाही, कारण खरे म्हणजे माझी इच्छाशक्ती अमर्याद आहे असाच मला अनुभव येतो. आणि या बाबतीत हे मोठे आश्चर्यकारक दिसते की माझ्या सामर्थ्यापैकी असे एकही नाही की जे आहे त्याहून अधिक समर्थ आणि पूर्ण असू शकले असते अशी स्पष्ट कल्पना मला करता येत नाही. उदा.—माझ्या आकलनसामर्थ्याचा मी विचार करतो तेव्हा ते फार संकुचित आणि मर्यादित आहे असे मला

दिसते; आणि त्याचबरोबर दुसऱ्या एका त्याहून विशाल, किंवाहुना अपरिमित सामर्थ्याची कल्पना माझ्या दृष्टोत्पत्तीस येते; आणि त्याची मी कल्पना करू शकतो एवढ्यावरूनच ते ईश्वरस्वरूपात असले पाहिजे अशी माझी खात्री होते. याच पद्धतीने स्मृती, कल्पनाशक्ती, किंवा इतर कोणत्याही शक्तीचे निरीक्षण केल्यास मला अशी एकही आढळत नाही की जी माझ्या ठिकाणी अल्प आणि मर्यादित, आणि जी ईश्वरा-जवळ माल अनर्याद आढळत नाही. मुक्त इच्छाशक्ती किंवा वरणस्वातंत्र्य हे एकच माझ्या ठिकाणी एवढे विशाल दिसते की त्याहून अधिक विशाल स्वातंत्र्याची मी कल्पना करू शकत नाही. खरे म्हणजे या इच्छाशक्तीमुळेच मुख्यतः मला हे कळते की ईश्वराचे रूप माझ्यात प्रतिबिंबित झाले आहे. कारण ईश्वरी इच्छाशक्ती ज्ञान आणि शक्ती यांची तिला जोड मिळून अधिक बलवान आणि प्रभावी होत असल्यामुळे, आणि ईश्वर तिचा उपयोग फार मोठ्या क्षेत्रात करित असल्यामुळे, माझ्यापेक्षा अनुल जास्त असली, तरी केवळ इच्छाशक्ती म्हणून ती माझ्यात आहे त्यापेक्षा ईश्वरात मला अधिक दिसत नाही; कारण एखादी गोष्ट करण्याचे किंवा न करण्याचे निवडणे (म्हणजे प्रतिपादणे किंवा निषेध करणे, स्वीकारणे किंवा त्याग करणे) एवढेच इच्छाशक्तीचे स्वरूप आहे, किंवा बुद्धीने आपल्या संमुख ठेवलेल्या वस्तूचे अस्तित्त्व किंवा नास्तित्त्वचन करण्याकरता, त्यांचा स्वीकार किंवा त्याग करण्याकरता, कोणी बाह्यशक्ती आपल्यास भाग पाडीत आहे अशी जाणीव नसणे हेच इच्छाशक्तीचे स्वातंत्र्य होय. कारण स्वातंत्र्य असण्याकरता दोन विरुद्ध गोष्टींपैकी कशाच्याही निवडी-संबंधाने आपण उदासीन असण्याची आवश्यकता नाही. उलट त्यांपैकी एकीकडे माझा जितका अधिक कल असेल (मग तो कल मला तिच्यात सत्य आणि शिव यांची प्रमाणे स्पष्टपणे दिसत असल्यामुळे असो, किंवा ईश्वराने माझ्या संजेली लावलेल्या वळगामुळे असो), तितकी त्याची निवड आणि स्वीकार अधिक स्वच्छंदाने करतो. ईश्वरी कृपा आणि निसर्गसिद्ध ज्ञान यांनी माझे स्वातंत्र्य कमी होत नाही, तर उलट वाढते आणि वळकट होते. म्हणून कोणाही एका पक्षाकडे मनाला ओढणाऱ्या कारणाच्या अभावी जी उदासीनता अनुभवाला येते ती स्वातंत्र्याची निम्नतम कोटी होय; आणि ती इच्छा शक्तीच्या सामर्थ्याची द्योतक नसून ज्ञानाच्या अभावाचीच द्योतक आहे. कारण जे चांगले आहे आणि खरे आहे ते जर मला सर्वदा ओळखता आले तर आपण कोणते अवधारण किंवा निवड करावी याचा खल करण्याचे श्रम मला करावे लागणार नाहीत, आणि उदासीन न राहता मी पूर्णपणे स्वतंत्र राहीन.

या सर्वोपरून मला असे दिसते की माझी बुद्धी भ्रमांची जननी नाही हे जितके खरे आहे तितकेच हेही खरे आहे की ईश्वराकडून मला जी इच्छाशक्ती मिळाली आहे तीही स्वतः लुकांची जननी नव्हे— कारण ती अतिशय विशाल आणि आपल्या

परिने पूर्ण आहे. माझे सर्व आकलन मला ज्या बुद्धीने होते ती ईश्वरदत्त असल्यामुळे मला जे जे आकलन होते ते ते जसे व्हावे तसेच होते याबद्दल शंका नाही, आणि म्हणून त्यात माझी चूक होत असेल हे संभवत नाही. मग माझ्या चुका कोठून येतात ? त्याचे कारण हेच एकमेव असले पाहिजे की, इच्छाशक्तीचे क्षेत्र बुद्धीपेक्षा अधिक विशाल असल्यामुळे मी तिला त्याच मर्यादांत बद्ध न करता, बुद्धीच्या आटोक्याबाहेर असणाऱ्या वस्तूंचाही अंतर्भाव तिच्या कक्षेत करतो; आणि इच्छाशक्ती स्वतः यासंबंधाने उदासीन असल्यामुळे चांगल्याऐवजी वाइटाचा, किंवा खऱ्याऐवजी खोट्याचा ती स्वीकार करते, आणि अशा रीतीने पाप आणि भ्रम यांत ती सापडते.

उदाहरणार्थ, जेव्हा जगात काही अस्तित्वात आहे काय, याचा मी नुकताच ऊहापोह केला, आणि मी या प्रश्नाचा विचार केला या एका गोष्टीवरूनच मी स्वतः आहे हे अतिशय स्पष्टपणे निष्पन्न झाले, तेव्हा ज्याचे आकलन इतक्या स्पष्टपणे झाले ते स्वीकारणे मला भाग पडले; म्हणजे एखाद्या बाह्य कारणाने मला तसे करण्यास भाग पाडले असे नव्हे, तर विचारातील अतीव स्पष्टत्वामुळे माझ्या इच्छाशक्तीत ओढ निर्माण झाली, आणि त्याविषयी तटस्थता जितकी कमी वाटली, तितका त्याचा स्वीकार अधिक स्वयंस्फूर्तपणे आणि स्वतंत्रपणे मी केला. याच्याउलट मी विचारवान पदार्थ असल्यामुळे मी आहे हे मी जाणतो, तसेच एका शारीर पदार्थाची कल्पनाही मला आहे, आणि जे हे विचारवत्त्व माझ्या ठिकाणी आहे, किंवा अधिक काटेकोरपणे सांगायचे तर जे माझे तत्त्व आहे, ते या शारीर वस्तूहून भिन्न आहे, की दोन्ही एकच आहेत अशी शंका मला येते; मात्र या दोन पक्षांपैकी कोणत्याही एकाला अनुकूल असा पुरावा मज-जवळ नाही असे मला वाटते. यावरून हे दिसते की या दोहोंपैकी कशाचा स्वीकार आणि कशाचा निषेध करावा, एवढेच नव्हे तर या प्रकरणी अवधारण करावे की नाही, याविषयी मी सर्वथा उदासीन आहे.

आणि ही तटस्थता ज्याचे बुद्धीला ज्ञान नाही अशा गोष्टींपुरतीच मर्यादित नाही; तर इच्छाशक्तीचा विमर्श चालू असताना ज्या ज्या गोष्टींचे आकलन पूर्ण स्पष्टत्वाने होत नाही त्या सर्वांना व्यापणारी आहे. कारण केवळ अंदाजांच्या आधाराने कशाहीविषयी मी निश्चय करण्यास प्रवृत्त होतो तेव्हा ते अंदाज कितीही संभाव्य असले तरी ते केवळ अंदाजच आहेत, निश्चित आणि निःसंदेह कारण नव्हत, हे ज्ञान मला विरुद्ध अवधारण करावयास लावण्यास पुरे होते. जे पूर्वी सर्वथा सत्य मानले होते, ते काही प्रमाणात शंकास्पद आहे, या एकाच कारणास्तव त्या सर्वांचा जेव्हा अगदी अलीकडे मी त्याग केला तेव्हा याचा मला भरपूर अनुभव आलेला आहे.

परंतु जे पुरेशा स्पष्टत्वाने व व्यक्तत्वाने मला दिसत नाही त्याविषयी जर मी अवधारणापासून अलिप्त राहिलो तर माझे कर्म योग्य आहे आणि माझी वंचना होत

नाही असे हाईल हे उघड आहे. परंतु जर मी [अशा वेळी] निषेध किंवा स्वीकार करण्याचे ठरवले तर मी माझ्या इच्छाशक्तीचा उपयोग जसा करावयास हवा तसा करत नाही असे हाईल; आणि जर जे सत्य नाही त्याचे मी प्रतिपादन केले तर मी आपली वंचना कधी हे स्पष्ट आहे. माझे अवधारण जो यथार्थ असले तरी ते केवळ योगायोगाने तसे होईल, आणि मी आपल्या स्वातंत्र्याचा दुरुपयोग केल्याच्या दोषांतून मुटू शकणार नाही; कारण नैसर्गिक प्रकाश आपल्याला शिकवतो की इच्छाशक्तीचा निश्चय बुद्धीच्या ज्ञानानंतरच मला पाहिजे. जी उणीव लुकीचे स्वरूप आहे ती मुक्त इच्छाशक्तीच्या दुरुपयोगातच आपल्याला सापडते. ती उणीव या कर्माच्या मधोमध अंशात आहे, ईश्वरदत्त माझ्या शक्तीत नाही; आणि त्या कर्माच्या ईश्वराधीन भागातही नाही.

कारण ईश्वराकडून मला मिळालेली बुद्धी आहे त्याहून अधिक बलवान नाही, किंवा त्याने मला जो नैसर्गिक प्रकाश दिला आहे तो आहे त्याहून अधिक प्रखर नाही अशी तक्रार करण्याचे मला कारण नाही; कारण परिमित बुद्धीला वित्येक गोष्टींचे आकलन होत; नये ही गोष्ट स्वाभाविक आहे; तसेच स्पष्ट बुद्धी परिमित असावी हेही उचितच आहे. उलट जो माझे काहीही देणे लागत नाही, आणि ज्याने मला माझी सर्व पूर्णत्वे दिली आहेत त्या परमेश्वराचे आभार मानणेच सर्वथा उचित होईल, आणि म्हणून त्याने मला जी पूर्णता दिली नाहीत ती त्याने मला सासून हिरावून घेतली किंवा त्यापासून त्याने मला अन्यायाने वंचित ठेवले, आणि म्हणून तो अन्यायी आहे. असा आरोप मी करणे उचित होणार नाही.

तसेच त्याने मला माझ्या बुद्धीपेक्षा अधिक विशाल इच्छाशक्ती दिली याबद्दलही तक्रार करण्याचे कारण नाही; कारण इच्छाशक्ती ही एकाच तत्त्वाची बनलेली असल्यामुळे ती अतिभाज्य आहे, आणि म्हणून तिच्यातून काही वजा करणे शक्य नाही. आणि खरे पाहिले तर ती जितकी अधिक विशाल असेल तितके तिच्या दात्याबद्दल कृतज्ञताबुद्धी बाळगावयास अधिक कारण आहे हे निश्चित.

रोचटी मी अशीही तक्रार करता कापा नये की, मी जेव्हा लुकीची इच्छाशक्तीची कर्मे किंवा अवधारणे करतो तेव्हाही ईश्वराची त्याला संमती असते. जेथपर्यंत ही कर्मे ईश्वरावर अवलंबित असतात तेथपर्यंत ती सत्य आणि शिवच असतात; आणि एका अर्थी ती मी करू शकतो यात मी ती करू न शकण्यापेक्षा मला अधिक पूर्णत्वच येते. आता चूक किंवा पाप यांचे स्वरूप जी उणीव तिच्याविषयी विचाराल तर तिला ईश्वराच्या सहकार्याची आवश्यकता नाही. कारण ती वस्तू नाही, आणि म्हणून ईश्वर तिचे कारण असू शकत नाही. ती केवळ अभावरूप आहे असेच म्हणावे लागेल. कारण ज्या वस्तूचे सुस्पष्ट आणि सुव्यक्त ज्ञान ईश्वराने माझ्या बुद्धीस दिले नाही, त्यांना संमती देण्याचे किंवा न देण्याचे स्वातंत्र्य त्याने मला दिले यात परमेश्वराचे अपूर्णत्व

काहीच नाही; परंतु माझ्या स्वातंत्र्याचा उचित उपयोग न करणे, आणि ज्या गोष्टी अस्पष्टपणे मला कळतात त्याविषयी सहज अवधारण करणे यांत माझा अपुरेपणा मात्र निश्चित आहे. आता हे मला दिसते की मी स्वतंत्र कर्ता असून आणि माझे ज्ञान मर्यादित असूनही माझे कधीच चुकणार नाही अशी व्यवस्था ईश्वर करू शकला असता; ज्या ज्या गोष्टीसंबंधाने मला केव्हा ना केव्हा विचार करावा लागतो त्या सर्वांचे सुस्पष्ट आणि सुव्यक्त आकलन माझ्या बुद्धीस त्याला देता आले असते, किंवा सुस्पष्ट आणि सुव्यक्त आकलनाशिवाय कशाविषयीही अवधारण करावयाचे नाही असा निर्धार माझ्या स्मरणात असा ठसवता आला असता की तो मी कधीही विसरू शकलो नसतो. माझ्या एकट्यापुरते बोलायचे झाले, म्हणजे जगात दुसरे काहीच नाही अशा भावनेने मी माझा विचार केला, तर मी चूक करू शकणार नाही असे मला निर्मिते असते तर मी आहे त्याहून कितीतरी अधिक पूर्ण झालो असतो हे मला सहज समजते. परंतु विद्वातील सर्व घटक सारखेच असण्यापेक्षा त्यांपैकी काही भाग इतर भागांप्रमाणे चुकांपासून मुक्त नाहीत याने समग्र विश्व अधिक पूर्ण होते हे मी नाकारू शकत नाही. आणि ईश्वराने मला सृष्टीत घातल्यानंतर इतर सर्व भागांपेक्षा श्रेष्ठ आणि पूर्ण अशी भूमिका करण्यास मला पाचारिले नाही यातही मला तक्रार करण्याचा काहीच अधिकार नाही.

याशिवाय ही समाधानाची गोष्ट आहे की जरी मार्गभ्रंशापासून आपला बचाव करून घेण्याची वर उल्लेखलेल्या पहिल्या प्रकारची—म्हणजे ज्या ज्या गोष्टीविषयी मी विमर्श करतो त्या सर्वांचे सुस्पष्ट आणि सुव्यक्त ज्ञान मिळवण्याची—शक्ती त्याने मला दिली नसली, तरी दुसरा उपाय—म्हणजे ज्या सत्यांचे ज्ञान मला सुस्पष्टपणे होत नाही त्यासंबंधी अवधारण न करण्याच्या निर्धाराला चिकटून राहण्याचा—त्याने माझ्या आटोक्यात ठेवला आहे; कारण जरी एकाच विचारावर मी निरंतर लक्ष केंद्रित करू शकत नाही हे दौर्बल्य मला माझ्या ठिकाणी दिसते, तरी सावधानपणे व वारंवार चिंतन करून ते मी माझ्या स्मृतिपटलावर इतक्या बळाने ठसवू शकतो की जरूर पडेल त्या वेळी त्याचे स्मरण मला झाल्याशिवाय राहणार नाही, आणि याप्रमाणे मी कधीही मार्गभ्रष्ट न होण्याची संवय मी स्वतःला लावून घेऊ शकेन.

आणि ज्याअर्थी मनुष्याचे सर्वोच्च आणि प्रमुख पूर्णत्व यांत आहे, त्याअर्थी आजच्या चिंतनाने मला थोडाथोडका लाभ झाला नाही असे मला वाटते; कारण असत्य आणि चूक यांचे उगमस्थान मला सापडले आहे. आणि मी आता ज्याचे विवरण केले त्याहून अन्य उगमस्थान असू शकत नाही हे निश्चित; कारण बुद्धी ज्या गोष्टी इच्छाशक्तीपुढे सुस्पष्टपणे आणि सुव्यक्तपणे ठेवीत नाही त्याविषयी अवधारण करावयाचे नाही या ज्ञानाच्या मर्यादेत जोपर्यंत मी तिला आवरून ठेवू शकतो, तोपर्यंत

माझी कधीही फसवणूक होणे शक्य नाही; कारण प्रत्येक सुस्पष्ट आणि सुव्यक्त ज्ञान हे काहीतरी (भावरूप) आहे हे निर्विवाद; आणि म्हणून त्याचा उगम श्रुत्यातून होऊ शकत नाही, तर त्याचा कर्ता अपरिहार्यपणे ईश्वरच असला पाहिजे. ईश्वर परमपूर्ण असल्यामुळे चुकीचे मूळ असू शकत नाही, आणि म्हणून असे ज्ञान सत्यच असले पाहिजे असा निष्कर्ष काढणे भाग आहे. आणि मी चुकू नये म्हणून काय टाळावे एवढेच आज शिकलो असे नव्हे, तर सत्याचे ज्ञान प्राप्त होण्याकरता मी कसे वागावे हेही मी शिकलो; कारण ज्याचे मला पूर्ण आकलन होते त्यावरच मी अवधान पुरेसे केंद्रित केले, आणि ज्याचे अस्पष्टपणे आणि संभ्रान्तपणे आकलन होते त्यापासून जर वरील गोष्टी विभक्त केल्या, तर ते साध्य (सत्य) मला हस्तगत झाल्याशिवाय राहणार नाही हे निःसंशय. वापुडे या गोष्टीकडे प्रयत्नपूर्वक लक्ष दिले पाहिजे.

चिंतन : ५

भौतिक वस्तूंचे स्वरूप : ईश्वराच्या अस्तित्वाचा पुन्हा विचार

ईश्वराच्या स्वरूपाविषयी आणि माझ्या स्वतःच्या किंवा मनाच्या स्वरूपाविषयी अनेक गोष्टींचा विचार अजून करावयाचा राहिला आहे; परंतु तो मी पुन्हा केव्हा तरी करीन. आता सत्याचे ज्ञान प्राप्त करावयाचे असल्यास काय करावयास हवे आणि काय टाळावयास हवे हे लक्षात आल्यानंतर माझे प्रमुख कार्य कित्येक दिवस मी ज्या संदेहावस्थेत सापडलो आहे तिच्यातून बाहेर येण्याचा प्रयत्न करणे आणि भौतिक वस्तूविषयी काहीच ज्ञान मिळू शकत नाही काय, याचा शोध करणे हे आहे.

परंतु ज्या प्रकारच्या पदार्थांचे अस्तित्त्व माझ्याबाहेर मी कल्पितो तसे पदार्थ वस्तुतः आहेत काय ? याचा विचार करण्यापूर्वी, त्या पदार्थांच्या माझ्या मनात असलेल्या कल्पनांचे निरीक्षण केले पाहिजे आणि त्यांपैकी कोणत्या सुव्यक्त आहेत आणि कोणत्या संभ्रान्त आहेत याचा निर्णय केला पाहिजे.

प्रथमतः ज्या परिमाणाला तत्त्वज्ञ सामान्यतः संतत म्हणतात, अर्थात् लांबी, रुंदी किंवा खोली असा विविध विस्तार ज्यात आहे ते परिमाण, किंवा त्या परिमाणाने युक्त असा पदार्थ— त्याची मी सुव्यक्त कल्पना करू शकतो. त्याचप्रमाणे त्यातील विभागांची गणना मी करू शकतो, आणि प्रत्येक विभागात अनेक प्रकारची परिमाणे, आकृत्या, स्थळे आणि गती कल्पू शकतो, आणि त्यापैकी प्रत्येक गतीला अनेकविध कालमिती देऊ शकतो.

आणि या सामान्य संकल्पनाच तेवढ्या सुव्यक्त आहेत असे नव्हे, तर संख्या, आकृती, गती इत्यादींविषयी मला असे असंख्य विशेषही ज्ञात आहेत की ज्यांचे सत्य इतके उघड आहे, आणि माझ्या स्वरूपाशी इतके जुळणारे आहे की, त्यांचा जसजसा शोध लागतो तसतसे आपण काही नवीन शिकत आहो असे न वाटता, पूर्वी ज्ञात असलेल्या गोष्टींचे स्मरण होत आहे असे वाटते. म्हणजे माझ्या मनापुढे आधी-पामुनच असलेल्या, परंतु पूर्वी अवधानविषय न झालेल्या गोष्टींचे पहिल्यांदा दर्शन घडते.

आणि या संदर्भात सर्वोत्तम महत्त्वाची गोष्ट अशी दिसते की, माझ्या विचारांत काही अशा वस्तूंच्या कल्पना आहेत की ज्यांना कदाचित् विचारबाह्य अस्तित्त्व नसले तरी ज्या छुद्र अभावरूप नाहीत, ज्यांचा विचार करणे अथवा न करणे माझ्या अधीन असले तरी ज्या मी रचलेल्या नाहीत, आणि ज्यांना सत्य आणि अविकारी अशी स्वरूपे आहेत. उदाहरणार्थ, मी जेव्हा त्रिकोण कल्पितो, तेव्हा असा पदार्थ विचाराच्या बाहेर जगात कोठेही पूर्वी किंवा आता नसला, तरी या आकृतीला स्वतःचे एक निश्चित स्वरूप, स्वभाव

किंवा तत्त्व आहे. ते अविकारी आणि नित्य आहे, ते मी निर्मिलेले नाही, किंवा ते कोणत्याही प्रकारे मर्यादित नाही हे त्या आकृतीचे अनेक धर्म सिद्ध करता येतात यावरून दिसून येते. उदा. त्याच्या तीन कोनांची बेरीज दोन कायकोन असते, त्याची सर्वांत मोठी भुजा सर्वांत मोठ्या कोनासमोर असते, इत्यादी धर्म. जेव्हा त्रिकोणाची कल्पना पहिल्यांदा केली तेव्हा ज्यांचा कदापि विचार केलेला नव्हता, आणि म्हणून जे मी निर्मिले असणे अशक्य आहे, असे धर्म त्रिकोणात आहेत—मग तशी माझी इच्छा असो अगर नसो— याची मला खात्री पटते.

त्रिकोणाकृती वस्तू अनेक वेळा पाहिलेल्या असल्यामुळे त्रिकोणाची कल्पना इंद्रिया-द्वारा माझ्या मनात अवतीर्ण झाली असली पाहिजे हा आक्षेप टिकू शकणार नाही; कारण ज्या इंद्रियविषय झाल्या असण्याची यत्किंचित् शक्यता नाही अशा असंख्य आकृत्या मी कल्पू शकतो, आणि त्रिकोणाप्रमाणेच त्यांच्याही स्वरूपासंबंधाने अनेक धर्म मी सिद्ध करू शकतो; आणि ज्याअर्थी त्यांचे मला स्पष्ट आकलन होते त्याअर्थी ते सर्व खरे असले पाहिजेत. अतएव ते केवळ अभावरूप नसून काही तरी भावरूप आहेत; कारण जे जे सत्य असेल ते ते काही तरी असले पाहिजे हे स्पष्ट आहे, आणि जे जे मी स्पष्टपणे जाणतो ते ते सत्य आहे हे मी पूर्वीच पूर्णपणे सिद्ध केले आहे. आणि जरी मी हे सिद्ध केले नसते तरी माझ्या मनाचे स्वरूप असे आहे की त्या गोष्टी जोपर्यंत मला स्पष्टपणे प्रतीत होतात तोपर्यंत त्या खऱ्या मानल्यावाचून मी राहू शकत नाही; आणि मला स्मरते की जेव्हा मी इंद्रियविषयांत गुरफटलेो होतो तेव्हाही अंकगणित आणि भूमिती यांतील— किंवा सामान्यपणे बोलायचे तर शुद्ध गणितातील—आकृत्या, संख्या, इत्यादि ज्या गोष्टींचे आकलन मला स्पष्टपणे होऊ शके त्यांना मी सर्वांत निश्चित समजत असे.

आता एकाद्या वस्तूची कल्पना मी विचारातून प्राप्त करू शकतो एवढ्यावरूनच जर जे जे त्या वस्तूसंबंधाने स्पष्टपणे आणि सुव्यक्तपणे मला कळते ते ते त्या पदार्थात वस्तुतः आहे असे निष्पन्न होत असेल तर ईश्वराचे अस्तित्व सिद्ध करणारा युक्तिवाद यातून मी का भिळवू नये? एखाद्या आकृतीची किंवा संख्येची कल्पना माझ्या मनात आहे हे जितके निश्चित आहे तितकेच हेही निश्चित आहे की मजजवळ ईश्वराची, म्हणजे परमपूर्ण पदार्थाचीही कल्पना आहे; आणि त्या आकृतीविषयी किंवा संख्येविषयी जे मी सिद्ध करू शकतो ते वस्तुतः त्या आकृतीत किंवा संख्येत असते हे जितके स्पष्ट आणि सुव्यक्त आहे तितकेच हेही आहे की या (परमपूर्ण) पदार्थात नित्य अस्तित्व आहे; आणि म्हणून पूर्वीच्या चिंतनांत मी जे निष्कर्ष काढले आहेत ते सर्व खोटे आहेत असे ठरले तरी परमेश्वराचे अस्तित्व निदान गणितांतील (संख्या आणि आकृत्या याविषयांच्या) सिद्धान्ताइतके निश्चित आहे असे मी म्हणेंत.

हे प्रथमदर्शनी उघड दिसत नाही; उलट त्यांत शब्दच्छलाचाच भास होतो. कारण इतर सर्व वस्तूंच्या बाबतीत अस्तित्व आणि तत्त्व यांत भेद करण्याची आपली पद्धत असल्यामुळे ईश्वराचे अस्तित्वही त्याच्या तत्त्वापासून विभक्त होऊ शकेल आणि म्हणून ईश्वराची अस्तित्वहीन म्हणून कल्पना मी करू शकतो असे मला स्वाभाविकपणे वाटते. परंतु याचा अविष्कृत अवधानपूर्वक विचार केल्यावर मला स्पष्ट दिसते की त्रिकोणाच्या तत्त्वापासून त्याच्या कोनांची बेरीज दोन काटकोन असणे ही गोष्ट विभक्त करणे, किंवा पर्वताच्या कल्पनेतून दरीची कल्पना विभक्त करणे जितके शक्य आहे, तितकेच ईश्वराच्या तत्त्वापासून त्याचे अस्तित्व विभक्त करणे शक्य आहे. आणि म्हणून दरीशिवाय पर्वताची कल्पना जितकी विपरीत आहे तितकीच ज्यात अस्तित्वाची उणीव आहे अशा ईश्वराची कल्पनाही विपरीत आहे.

परंतु अस्तित्वहीन परमेश्वराची कल्पना दरीवाचून पर्वताच्या कल्पनेइतकी अशक्य असली, तरी ज्याप्रमाणे दरीने युक्त अशा पर्वताची मी कल्पना करतो म्हणून जगात असा पर्वत आहे हे जसे निष्पन्न होत नाही, तसेच ईश्वराची कल्पना अस्तित्वावाचून करता येत नाही म्हणून ईश्वर आहे असेही सिद्ध होणार नाही असे दिसते; कारण माझ्या विचारात वस्तूंच्या नियमनाचे सामर्थ्य नाही, आणि ज्याप्रमाणे पंख असलेला घोडा जगात नसतानाही मी त्याची कल्पना करू शकतो, त्याचप्रमाणे ईश्वर खरोखर नसताही मी त्याच्यावर कदाचित अस्तित्व आरोपित करू शकेन.

परंतु या आक्षेपांत छल लपलेला आहे; कारण दरीवाचून पर्वताची कल्पना मी करू शकत नाही यावरून पर्वत किंवा दरी यांना अस्तित्व आहे असे सिद्ध होत नाही, तर एवढेच सिद्ध होते की पर्वत आणि दरी—मग ती असोत किंवा नसोत—परस्परांपासून विभक्त होऊ शकत नाहीत. परंतु मी अस्तित्वावाचून ईश्वर कल्पू शकत नाही यावरून अस्तित्व ईश्वरापासून अविभाज्य आहे, म्हणजे तो खरोखर आहे हे सिद्ध होते. म्हणजे माझा विचार हे घडवून आणू शकतो किंवा वस्तूवर अवश्यत्व लादतो म्हणून नव्हे, तर उलट वस्तुगत अवश्यता—अर्थात् ईश्वराचे अवश्य अस्तित्वच—माझ्या विचाराचे नियमन करते. सपक्ष किंवा विपक्ष षोड्याची कल्पना करणे माझ्या आडोऱ्यात असले तरी अस्तित्वहीन ईश्वराची (म्हणजे एका पूर्णत्वाची उणीव असलेल्या परमपूर्ण पदार्थाची) कल्पना करणे माझ्या शक्तीबाहेर आहे.

ईश्वराच्या ठिकाणी सर्व प्रकारची पूर्णत्वे आहेत, हे गृहीत धरल्यावर अस्तित्व त्यांपैकी एक असल्यामुळे ते ईश्वराच्या ठिकाणी आहे हे मानणे अवश्य आहे हे खरे; परंतु माझे पहिले गृहीत अवश्य नव्हते; जसे सर्व चौकोन वर्तुळात काढता येतात हे अवश्य नाही; कारण ते अवश्य आहे असे मी मानले तर rhombus चौकोन आहे म्हणून तो वर्तुळात बसवता येईल असे मला मानावे लागेल, आणि ते उघड उघड चुकीचे

असेल, असा युक्तिवाद येथे करणे युक्त होणार नाही; कारण जरी ईश्वराची कल्पना करणे हे केव्हाही अवश्य नसले तरी जेव्हा जेव्हा मी आद्य आणि सर्वेश पदार्थाची कल्पना करतो आणि जणू काही मनाच्या भांडारातून ही कल्पना काढतो, तेव्हा तेव्हा जरी मला सर्व पूर्णत्वांची गणना करता आली नाही किंवा त्यांचा वेगवेगळा विचार केला नाही, तरी त्यांच्या ठिकाणी मला सर्व पूर्णत्वे कल्पावी लागतात. आणि ही अवश्यता (अस्तित्व हे एक पूर्णत्व आहे हे ओळखल्यावर) हा आद्य आणि सर्वेश पदार्थ खरोखर आहे असा निष्कर्ष काढण्यास मला भाग पाडायला पुरेशी आहे. ज्याप्रमाणे त्रिकोणाची कल्पना करणे अवश्य नसले तरी जेव्हा तीन कोणांनी युक्त अशा सरळ रेखाकृतीचा विचार मला करावासा वाटतो, तेव्हा मला त्यात असे सर्व धर्म कल्पावे लागतात की ज्यामुळे त्याच्या कोनांची वेरीज दोन काटकोनांहून अधिक असत नाही हा निष्कर्ष (जरी मी या विशिष्ट धर्माचा विचार त्या वेळी करित नसलो तरी) निष्पन्न होतो. परंतु जेव्हा कोणत्या आकृत्या वर्तुळात बसू शकतात याचा मी विचार करतो तेव्हा सर्व चौकोन अशा आकृत्यांपैकी आहेत असे मानणे मुळीच अवश्य नसते; उलट जे सुस्पष्ट आणि सुव्यक्त नाही त्याचा स्वीकार करायचा नाही अशी इच्छा असेपर्यंत तशी बतावणीही करता येत नाही. आणि म्हणून यासारखी असत्य गृहीते आणि माझ्या ठिकाणी जन्मणाऱ्या सत्य कल्पना (ज्यांतील पहिली आणि प्रमुख कल्पना ईश्वराची आहे) यांत महदंतर आहे. कारण ही कल्पना कृत्रिम— मी तयार केलेली— नसून उलट सत्य आणि अव्यय अशा एका पदार्थाची ती प्रतिमा आहे हे अनेक कारणांनी माझ्या लक्षात येते. पहिले असे की, मी ईश्वरा-शिवाय अन्य काहीही असे कल्पू शकत नाही की ज्याच्या तत्वाशी अस्तित्व निगडित आहे; दुसरे, या प्रकारचे दोन किंवा अधिक ईश्वर मी कल्पू शकत नाही, आणि आता असा एक ईश्वर अस्तित्वात आहे हे मान्य केल्याबरोबर तो अनादि काळापासून अस्तित्वात असला पाहिजे आणि अमंत काळापर्यंत अस्तित्वात राहील; आणि शेवटी, ईश्वराचे इतर असंख्य गुण मला माहीत आहेत की जे मी कमी करू शकत नाही की बदलू शकत नाही.

मी कोणतीही सिद्धता किंवा युक्तिवाद वापरला तरी शेवटी आपल्याला याच मुद्द्यावर यावे लागते की, ज्याचे सुस्पष्ट आणि सुव्यक्त आकलन होते केवळ अशाच वस्तूंच्याविषयी माझी खात्री पटते, आणि याप्रकारे ज्यांचे मला आकलन होते त्यांपैकी काही जरी सर्वांना स्पष्ट वाटण्यासारख्या असल्या तरी काही मात्र अशा आहेत की त्या जे कोणी त्यांमध्ये कसोतीने पाहतील आणि सावधानपणे त्यांचे निरीक्षण करतील अशांनाच स्पष्टत्वाने प्रतीत होतील. तरीही एकदा त्यांचे ज्ञान झाल्यावर त्यांची निश्चितता पूर्वीक गोष्टींपेक्षा कमी राहात नाही. उदा. काटकोन त्रिकोणाचा कर्ण त्याच्या सर्वांत मोठ्या कोनाच्या समोरची भुजा आहे हे जितके सुगमपणे दिसते तितके त्याच्या कर्णावरील

चौरस बाकीच्या दोन भुजांवरील चौरसांच्या बेरजेएवढा असतो हे सुगम नाही; परंतु एकदा हे कळले की त्याचे सत्य त्या दुसऱ्या (सुगम) सत्याइतकेच निश्चित होते. ईश्वराच्या बाबतीतही जर माझे मन पूर्वग्रहग्रस्त नसते, आणि माझे विचार सर्व बाजूंनी संवेद्य पदार्थांच्या दडपणाने व्यस्त झाले नसते, तर त्याच्याहून अधिक सुलभपणे आणि अधिक अपरोक्षपणे काहीच कळते ना. कारण ईश्वर म्हणजे केवळ ज्याच्या तत्त्वाशी अस्तित्व संलग्न आहे असा परम पदार्थ आहे याहून स्पष्टतर आणखी काही असू शकेल काय ?

जरी हे सत्य पूर्णपणे हस्तगत होण्याकरता मला प्रयत्नपूर्वक चिंतन करावे लागेल, तरी या क्षणी मात्र माझी त्यासंबंधाने इतर कोणत्याही अतिशय निश्चित सत्याइतकी खात्री झाली आहे, एवढेच नव्हे तर मला असेही दिसते की इतर सर्व गोष्टींची निश्चितता यावर इतक्या पूर्णपणे अवलंबित आहे की या ज्ञानावाचून इतर काहीही पूर्णपणे जाणणे केवळ अशक्य आहे.

कारण माझे स्वरूप जरी असे असले की जोपर्यंत एखादी गोष्ट मला स्पष्टपणे आणि सुव्यक्तपणे समजते तोपर्यंत तिच्यावर विश्वास ठेवण्याची मला स्वाभाविकच प्रवृत्ती होते, तरी माझे स्वरूप असेही आहे की कोणत्याही विषयावर मी अखंडपणे लक्ष केंद्रित करू शकत नाही. पुष्कळदा मला आपण भूतकाळात केलेल्या अवधारणांचे स्मरण होते, परंतु त्याची कारणे मात्र मला नीट आठवत नाहीत. ईश्वराच्या अस्तित्वासंबंधाने जर मी अज्ञ असेन तर आता मला नवीन कारणे सुचून माझा निश्चय बदलू शकेल, आणि याप्रमाणे मला खऱ्या आणि निश्चित ज्ञानाऐवजी केवळ अंधुक आणि अस्थिर समजुती प्राप्त होतील. उदाहरणार्थ, जेव्हा मी त्रिकोणाचा विचार करतो तेव्हा भूमितीच्या सिद्धांतांचे काही ज्ञान मला असल्यामुळे मला हे स्पष्ट दिसते की त्याच्या कोनांची बेरीज दोन काटकोन आहे, आणि जोपर्यंत याची सिद्धता माझ्या मनासमोर आहे तोपर्यंत त्यावर विश्वास न ठेवणे मला अशक्य आहे. परंतु ज्या क्षणी माझे लक्ष त्या सिद्धतेवरून दुसरीकडे जाते, त्या क्षणी आपणाला तिचे स्पष्ट आकलन झाले होते हे स्मरत असूनही ईश्वर आहे हे ज्ञान जर मला नसेल तर कदाचित माझ्या मनात त्याविषयी शंका निर्माण होईल. कारण मी असे सहज कल्पू शकतो की आपली घडणूक निसर्गाने अशी केली आहे की महत्तम पुरावा आणि निश्चितता यांनी युक्त अशा ज्ञानाच्या बाबतीतही मी आत्मबंधना करू शकतो; विशेषतः भूतकाळात सत्य आणि निश्चित म्हणून स्वीकारलेले ज्ञान नंतरच्या पुराव्याने पुष्कळदा सर्वथा असत्य ठरले याच्या स्मरणाने तर वरील विचारास अधिकच पुष्टी मिळते.

परंतु आता ईश्वर आहे हे मला कळले आहे; आणि त्याचबरोबर मला हेही कळले आहे की तो सर्व वस्तूंचा आश्रय आहे, आणि तो बंधक नाही; आणि यावरून

मी असे अनुमान काढले आहे की ज्याचे मला सुस्पष्ट आणि सुव्यक्त आकलन होते ते लोटे असू शकत नाही. त्यामुळे आता ज्या साधकांच्या आधारे मी हे सत्य म्हणून अवधारण केले ती जरी या क्षणी माझ्या मनासमोर नसली तरी ते सुस्पष्टपणे आणि सुव्यक्तपणे आकलन झाल्याचे मला स्मरत असेल तर त्याच्या सत्यत्वासंबंधाने माझ्या मनात शंका निर्माण करण्यास कोणतेही बाधक प्रमाण असू शकत नाही; आणि याप्रमाणे मला त्याचे सत्य आणि निश्चित ज्ञान आहे. आणि असेच ज्ञान जे जे पूर्वी सिद्ध केल्याचे मला स्मरत असेल (उदा. भूमितीमधील सत्ये इत्यादि) त्या सर्वांचेही असेल. कारण त्यांना शंकास्पद मानावयास कोणता बाधक पुरावा कोणी देऊ शकेल बरे ? माझे स्वरूप असे आहे की, त्यामुळे मी वारंवार वंचित होतो असे कोणी म्हणेल काय ? परंतु ज्याची प्रमाणे स्पष्टपणे ज्ञान होतात त्यासंबंधाने माझी वंचना होऊ शकत नाही हे मला आता निश्चितपणे कळले आहे. कोणी असे म्हणेल काय की अशा पुष्कळ गोष्टी आहेत की ज्या मी एके काळी सत्य आणि निर्विवाद समजत असे, परंतु ज्यांची असत्य म्हणून मला नंतर ओळख पटली ? परंतु त्या वेळी त्या गोष्टींचे मला स्पष्ट आणि सुव्यक्त असे ज्ञान नव्हते; आणि ज्या तत्त्वाच्या आधारे मी आता सत्याचा निश्चय करतो ते त्या वेळी अवगत नसल्यामुळे मी त्या काळी अशा पुराव्यांच्या आधारेने संमती देत असे की जो मला त्या वेळी वाटे त्यापेक्षा कितीतरी दुर्बल आहे हे आता माझ्या लक्षात आले आहे. आणखी कोणता आक्षेप शक्य आहे बरे ? मी स्वतःच थोड्या वेळापूर्वी वापरलेला— कदाचित् मी स्वप्नात असेन किंवा आता माझ्या ठिकाणी जे विचार आहेत ते स्वापिक कल्पनांमून भिन्न नाहीत हा— आक्षेप कोणी उपस्थित करील काय ? परंतु हाही आक्षेप व्यर्थ आहे; कारण जरी मी निद्रिस्त असलो तरी जे मनापुढे स्पष्टपणे आहे ते सर्वथा सत्य असलेच पाहिजे.

यास्तव सर्वच ज्ञानाची निश्चितता आणि सत्यता ही ईश्वराश्रित आहेत— इतकी की त्याच्या ज्ञानाच्या आधी दुसऱ्या कशाचेही पूर्ण ज्ञान मला असू शकत नाही, याची खात्री पटते. आणि आता त्याचे ज्ञान प्राप्त झाल्यामुळे असंख्य गोष्टींचे निश्चित ज्ञान— केवळ ईश्वरविषयक आणि इतर बौद्धिक गोष्टींचेच नव्हे, तर जे शुद्ध गणिताचा विषय आहे (परंतु ज्याच्या अस्तित्त्व-नास्तित्वाविषयी गणिताला कर्तव्य नसते), त्या शारीर तत्त्वांचेही पूर्ण ज्ञान— प्राप्त करण्याचे साधन मला उलब्ध झाले आहे.

आता फक्त भौतिक पदार्थ आहेत काय? हा एकच प्रश्न विचारायचा राहिला आहे. त्यासंबंधी मला निदान एवढे निश्चित माहित आहे की शुद्ध गणिताचे विषय म्हणून त्यांचे जेवढे स्वरूप अभिप्रेत आहे तेवढ्यापुरते ते असू शकतील, कारण या अंगापुरते त्यांचे स्वरूप स्पष्ट आणि सुव्यक्त आहे. जे मी सुव्यक्तपणे आकळू शकतो ते निर्मिण्याचे सामर्थ्य ईश्वरात खासच आहे; ज्याच्या स्पष्ट कल्पनेत व्याधात आढळून येतो ते सोडून अन्य काही त्याला अशक्य आहे असे मी कधीही मानले नाही. शिवाय जी प्रतिमानशक्ती मजजवळ आहे, आणि जिचा उपयोग भौतिक पदार्थांचा विचार करण्या- करिता मी करतो असे अनुभवाने मला कळले आहे, ती त्यांच्या अस्तित्वासंबंधी माझी संमती मिळवण्यास सप्रर्थ आहे; कारण प्रतिमान म्हणजे काय याचा जेव्हा मी सावधानपणे विचार करतो तेव्हा असे दिसते की समक्ष उपस्थित असलेल्या शरीरावर ज्ञानशक्तीचा तो एक विशिष्ट प्रकारचा प्रयोग आहे, आणि म्हणून ते शरीर वस्तुतः असतेच.

याच्या विवरणार्थ प्रथम प्रतिमान आणि संकल्पन यांमधील भेदाचे निरीक्षण करू या. जेव्हा मी त्रिकोणाची कल्पना करतो तेव्हा केवळ तीन भुजांनी मर्यादित आकृतीचाच विचार माझ्या मनात नसतो, तर याशिवाय मनश्चक्षूसमोर तीन रेषाही उपस्थित असतात, आणि त्याला मी प्रतिमान म्हणतो. परंतु जर सहस्रभुजाकृतीचा विचार करतो म्हटले तर तीन भुजांचा विचार मी जितक्या सहज करू शकतो तितक्याच सुलभतेने सहस्र भुजांचे आकलन मला होते. परंतु सहस्रभुजाकृतीच्या हजार भुजांची प्रतिमा मात्र काही केल्या मनश्चक्षूपुढे येत नाही. आता शारीर पदार्थांचा विचार करित असताना प्रतिमांचा उपयोग करण्याची मला जी संवय लागलेली आहे तिला अनुसरून सहस्रभुजाकृतीचा विचार करित असताना कसली तरी संभ्रान्त प्रतिमा माझ्या मनश्चक्षूपुढे येते हे खरे; परंतु ती आकृती सहस्रभुजा नव्हे हे स्पष्ट आहे, कारण ती प्रतिमा दशसहस्रभुज किंवा अन्य बहुभुज आकृतीचा विचार चालू असताना मनासमोर उद्भवणाऱ्या प्रतिमांहुन कोणत्याही प्रकारे वेगळी दिसत नाही; एवढेच नव्हे तर दशसहस्रभुजाकृती आणि अन्य बहुभुजाकृती यांतील भिन्न धर्म शोधून काढण्यास या प्रतिमांचा उपयोगही होत नाही. आता जर पंचकोण हा वादविषय असेल तर प्रतिमानक्रियेच्या मदतीवाचून सहस्रभुजाकृतीचे जसे आकलन होते तसेच याचेही होऊ शकते; परंतु अवधान क्रमाक्रमाने पाचही भुजांवर व त्यांनी वेष्टित अवकाशावर केंद्रित करून त्यांची प्रतिमाही मी मनश्चक्षूपुढे आणू शकतो. आणि यावरून हे स्पष्ट होते की

संकल्पनात करावा न लागणारा असा एक वेगळा प्रयत्न प्रतिमानात करावा लागतो; आणि हा विशिष्ट प्रयत्न प्रतिमान आणि शुद्ध संकल्पन यांतील भेद विशद करतो.

माझ्या असेही लक्षात येते की ही जी प्रतिमानशक्ती माझ्याजवळ आहे आणि जी बुद्धिशक्तीहून भिन्न आहे, ती माझ्या स्वरूपाचा, म्हणजे मनाचा, आवश्यक अंश नाही; कारण ती जरी माझ्यात नसती तरी मी आता आहे तोच राहिलो असतो. यावरून असा निष्कर्ष निघतो की, ही शक्ती माझ्या व्यतिरिक्त आणखी कशावर तरी अवलंबित आहे. आता जर एखादे शरीर माझ्या मनाशी असे संबद्ध असेल की माझे मन हवे तेव्हा त्या शरीराशी तन्निरिक्षणार्थ संलग्न होऊ शकते, तर त्याच्या साह्याने शारीर वस्तूंचे प्रतिमान कसे संभवू शकेल हे मी सहज समजू शकतो. अर्थात् हा विचारप्रकार आणि शुद्ध बुद्धी यांचा भेद असा दिसतो की मन आपल्या भौतिक व्यापारांत जणू काही आत्मदर्शी होते आणि स्वतःमध्ये असणाऱ्या कल्पनांचा विचार करते; परंतु प्रतिमान-व्यापारात ते शरीराकडे वळलेले असते, आणि तेथे त्याला स्वतःच कल्पिलेल्या किंवा इंद्रियांनी गृहीत अशा एखाद्या कल्पनेशी जुळणारे काहीतरी दिसते. जर शरीर असेल तर प्रतिमानक्रिया याप्रकारे घडू शकेल हे मला समजू शकते; आणि मला दुसरी कोणतीही सोयिस्कर उपपत्ती सुचत नसल्यामुळे शरीर आहे असा संभाव्य तर्क मी करतो. परंतु अर्थात् हे केवळ संभाव्य आहे; आणि सर्व गोष्टींचा सावधान विचार केल्यावरही प्रतिमानक्रियेत आढळणाऱ्या शरीर पदार्थांच्या सुव्यक्त कल्पनेतून शरीराचे अस्तित्व अनिवार्यपणे सिद्ध करणारा युक्तिवाद मला सापडत नाही.

शुद्ध गणिताचा विषय असणारे जे शारीर पदार्थांचे अंग, त्याव्यतिरिक्त रंग, शब्द, वास, दुःख इत्यादि आणखी पुष्कळ गोष्टींचे प्रतिमान मी करतो. परंतु हे कमी सुव्यक्त असते. आणि ज्याअर्थी या गोष्टींचे ज्ञान इंद्रियांच्या साह्याने अधिक चांगले होते (कारण इंद्रियांतूनच स्मृतीच्या साह्याने त्या प्रतिमानविषय होतात), त्याअर्थी त्यांचे निरीक्षण सुकर होण्याकरिता ऐंद्रिय ज्ञानाचे स्वरूप निरवृत्त पाहून या प्रकारच्या विचाराने (ज्याला मी संवेदन म्हणतो) ज्या कल्पनांचे ग्रहण होते त्यांतून भौतिक पदार्थांचा सावध युक्तिवाद उगळव्य होतो काय ते पाहणे योग्य होईल असे मला वाटते.

प्रथम इंद्रियांनी शत म्हणून मी ज्यांना पूर्वी सत्य समजत असे, त्यांचे स्मरण करून त्यावरील माझ्या विश्वासाचा आधार काय होता हे मी आठवीन; नंतर ज्या कारणास्तव ह्या गोष्टी अलीकडे मी संदेहास्पद ठरवल्या आहेत त्यांचे परीक्षण करीन; आणि शेवटी त्यांपैकी कोणत्या आज स्वीकरणीय आहेत याचा निश्चय करीन.

पहिले असे की, आपल्याला लोके, हात, पाय, आणि शरीराचे इतर सर्व अवयव आहेत असे मला संवेदनाने कळे, आणि शरीराला मी स्वतःचा एक भाग, नव्हे संबंध

स्वतःच समजत असे. तसेच हे शरीर इतर अनेक शरीरांपैकी एक असून त्यांच्या द्वारा त्यावर उपकारक किंवा हानिकारक क्रिया होतात हेही मला कळे; आणि माझ्या लक्षात येई की लाभकारक क्रियांबरोबर सुखाची संवेदना आणि हानिकारक क्रियांबरोबर दुःखाची संवेदना उत्पन्न होते. या सुखदुःखाशिवाय भूक, तहान, इत्यादि क्षुधा, तसेच हर्ष, विषाद, क्रोध इत्यादि भावनांकडे शारीरिक कल यांचाही अनुभव मला आला. बाह्य पदार्थांत विस्तार, आकार आणि गती यांखेरीज काठिण्य, उष्णता इत्यादि स्पर्शगुण, प्रकाश आणि रंग, गंध आणि शब्द यांचीही वेदने मी अनुभवली; आणि त्यांच्या भेदांच्या साह्यानेच आकाश, पृथ्वी, समुद्र आणि अन्य सर्व भौतिक पदार्थांचे भेद मी करू शकलो. या सर्व मनासमोर उपस्थित होणाऱ्या गुणांच्या कल्पना—आणि केवळ ज्यांचेच वस्तुतः किंवा प्रत्यक्ष संवेदन होते—त्यांचा विचार करता जर मी असे मानले असले की माझ्या विचारांहून सर्वथा भिन्न अशा वस्तूचे—अर्थात् ज्यांतून त्या कल्पना उद्भवतात त्या शरीरांचे—मला ज्ञान होते, तर ते अगदीच विनाकारण नव्हते. कारण अनुभवाने मला आढळून आले की या कल्पना माझ्या संमतीवाचून माझ्यापुढे उपस्थित होतात, आणि त्यामुळे एखाद्या वस्तूच्या संवेदनाची मला कितीही इच्छा असली तरी ती इंद्रियांसमोर उपस्थित असल्याशिवाय ते शक्य नसे, आणि ती उपस्थित असल्यास तिचे संवेदन न होणे अशक्य असे. इंद्रियांद्वारा प्राप्त झालेल्या कल्पना, चिंतनात मी स्वतः निर्मिलेल्या कल्पनांपेक्षा किंवा स्मरणात ठसलेल्या कल्पनांपेक्षा, अधिक जिवंत, स्पष्ट, आणि आपल्या परीने अधिक सुव्यक्त असल्यामुळे मला असे दिसले की त्या माझ्यातून उद्भवलेल्या नसून दुसऱ्या काही पदार्थांपासून उद्भवलेल्या असल्या पाहिजेत. या वस्तूंचे त्या कल्पनांतून मिळेल त्याखेरीज दुसरे ज्ञान मला नसल्यामुळे त्या वस्तू कल्पनांसारख्याच असाव्यात याहून दुसरी कोणती कल्पना स्वाभाविक होती ? तसेच मला हेही आठवले की मी बुद्धीच्या अगोदर इंद्रिये वापरू लागले; आणि ज्या कल्पना मी स्वतः रची त्या इंद्रियदत्त कल्पनांइतक्या सुव्यक्त नसत, एवढेच नव्हे तर त्या बहुधा वेदनांतून घेतलेल्या अंशाच्या बनलेल्या असत; या सर्वांवरून माझी अशी समजूत झाली की माझ्या मनात अशी एकही कल्पना नाही की जी मुळात इंद्रियांतून आलेली नव्हती. तसेच ज्याला मी विशेषाधिकाराने माझे शरीर म्हणतो ते दुसऱ्या कोणत्याही शरीरापेक्षा अधिक उचित आणि काटेकोर अर्थाने माझे आहे असे मी मानतो तेही सर्वथा विनाकारण नव्हे. कारण वस्तुतः मी त्यापासून, इतर शरीरांपासून होतो त्याप्रमाणे, विभक्त होऊ शकत नाही; त्याच्याचमुळे आणि त्याच्या ठिकाणी सर्व क्षुधा आणि भावना अनुभवतो. दुःखाची वेदना आणि सुखाच्या गुदगुल्या मी याच शरीरात अनुभवतो, इतर बाह्य शरीरात नव्हे. परंतु एखाद्या दुःखद वेदाने विषाद आणि सुखद वेदाने हर्ष का निर्माण व्हावा, तसेच भूक नावाची जठरस्थ

संवेदना भोजनाची इच्छा, आणि कंठस्थ शोषाची संवेदना पिण्याची इच्छा इत्यादि का निर्माण करतात, या प्रश्नांना मात्र निसर्ग हे शिकवतो यापलीकडे उत्तर मला देता आले नाही; कारण खरेच जठरस्थ घडामोडी आणि भोजनाची इच्छा यांत, किंवा दुःखद वस्तूचे संवेदन आणि विषादाचा भाव यांत कसलेही साधर्म्य मला आढळून येत नाही. संवेद्य वस्तूविषयीचे अन्य ज्ञानही असेच नैसर्गिक प्रवृत्तीतूनच उद्भवलेले असले पाहिजे, कारण वस्तू अशा अशा आहेत ही अवधारणे त्यांच्या निर्णायक प्रमाणांची चिकित्सा करण्याची सवड मिळण्यापूर्वीच मी केळी होती.

परंतु पुढे माझा इंद्रियांवरील विश्वास काही अनुभवांमुळे हळूहळू नष्ट झाला; कारण वेळोवेळी मला आढळून आले की जे मनोरंजक दुरून गोल दिसत, ते जवळून चौकोनी दिसत, आणि त्या मनोरंजावर बसवलेले अतिविशाल पुतळे पायथ्यापासून पाहिल्यास अगदी चिमुकले दिसत; आणि या प्रकारच्या इतर असंख्य उदाहरणांत इंद्रियांवर आधारलेल्या अवधारणांत मला चुका आढळून आल्या आणि केवळ बाह्य इंद्रियांवर आधारलेल्या अवधारणातच नव्हे, तर अंतर्निद्रियांश्रित अवधारणांतही; कारण दुःखाहून अधिक निकटचे किंवा आंतर आणखी काही आहे काय ? आणि तरीही ज्यांचे हात किंवा पाय तुटलेले आहेत अशा व्यक्तींनाही त्या नसलेल्या अवयवांत दुःख अनुभवास येते असे मला कळले आहे; यावरून मी असा निष्कर्ष काढला की, एखाद्या अवयवात जरी मला दुःख अनुभवास आले तरी त्यात ते असेलच असे नाही. आणि या सर्व संदेहकारणांना मी अलीकडे आणखी दोन अगदी सामान्य स्वरूपाच्या कारणांची जोड दिली आहे. पहिले असे की, जागृतीमध्ये येणारा एकही अनुभव असा नाही जो मला पुष्कळदा झोपेत आलेला नाही, आणि ज्याअर्थी झोपेतील अनुभव बाह्य पदार्थांमुळे निर्माण होतात असे आपण समजत नाही, त्याअर्थी जागृतीत अनुभवास येणाऱ्या वस्तूसंबंधी हा विश्वास बाळगण्यास मला काही कारण दिसत नाही; आणि दुसरे कारण असे की माझ्या अस्तित्वाच्या कर्त्यासंबंधाने मी अजून अज्ञ असल्यामुळे (किंवा निदान अज्ञ समजून चालल्यामुळे), आपल्या स्वरूपाची घडण कदाचित् अशी असेल की त्यामुळे ज्या गोष्टी मला पूर्ण निश्चित वाटतात त्यांच्याही बाबतीत माझी फसगत होत असेल ह्या कल्पनेला बाधक कारण मला सापडेना. ज्या गोष्टींच्या आधारेने संवेद्य पदार्थांच्या सत्यत्वासंबंधी माझी पूर्वी खाली झालेली होती त्यांचा फोळपणा दाखवण्यास मला कष्ट पडले नाहीत. कारण ज्याअर्थी माझा स्वाभाविक कल पुष्कळदा अशा गोष्टींकडे होता की ज्यापासून बुद्धी मला परावृत्त करी, त्याअर्थी स्वाभाविक प्रवृत्तींवर फारसा विश्वास ठेवावा असे मला वाटेना. आणि जरी इंद्रियांद्वारा प्राप्त होणाऱ्या कल्पना माझ्या अधीन नव्हत्या, तरी तेवढ्यामुळे त्या माझ्याहून भिन्न अशा

पदार्थांमुळे उद्भवतात असे मानावे हे पटेना, कारण एखादी अज्ञान अज्ञात शक्ती माझ्याच स्वरूपात कदाचित् सापडू शकेल की जी त्या निर्माण करते.

परंतु आता मी स्वतःला पूर्वीपेक्षा चांगला ओळखू लागलो आहे, तसेच माझ्या अस्तित्वाच्या कर्त्याचा शोधही मला लागला आहे. त्यामुळे आता इंद्रिये सांगतात ते सारे अविवेकाने स्वीकारू नये असे मला वाटते; परंतु त्याचबरोबर असेही वाटते की त्या सर्वच गोष्टी सर्रास संदेहास्पद मानू नयेत.

ज्याअर्थी ज्याचे मला सुस्पष्ट आणि सुव्यक्त आकलन होते ते त्या स्वरूपात ईश्वर निर्मू शकतो हे निश्चित आहे, त्याअर्थी एक वस्तू दुसरीपासून विभक्त अशी जर स्पष्टपणे आणि सुव्यक्तपणे कल्पिता येत असेल, तर त्या परस्परांहून भिन्न आहेत अशी खात्री बाळगायला ते पुरेसे कारण आहे; कारण सर्वशक्तिमान परमेश्वर तरी निदान त्या विभक्त करू शकतो. कोणत्या शक्तीमुळे मला त्यांची विभक्त अशी कल्पना करता येते याला महत्त्व नाही. आता ज्याअर्थी मी आहे हे मला खात्रीपूर्वक माहीत आहे, आणि मी विचारवान पदार्थ आहे यापलीकडे आणखी कोणतीही गोष्ट माझ्या स्वरूपाशी अथवा तत्त्वाशी अवश्यतेने बद्ध आढळत नाही, त्याअर्थी मी विचारवान पदार्थ आहे या एकमेव गोष्टीत माझे स्वरूप किंवा तत्त्व आहे असे युक्त अनुमान मी करतो. आणि जरी कदाचित् (किंवा मी लवकरच सांगणार आहे त्याप्रमाणे निश्चितपणे) मला असे शरीर असेल की ज्याच्याशी मी अतिशय निकटपणे संलग्न आहे, तरी ज्याअर्थी मला एका बाजूला स्वतःची केवळ विचारवान आणि विस्तारहीन पदार्थ अशी स्पष्ट आणि सुव्यक्त कल्पना आहे, आणि दुसऱ्या बाजूला केवळ विस्तारयुक्त परंतु विचारहीन पदार्थ अशी शरीराची सुव्यक्त कल्पना आहे, त्याअर्थी हे निश्चित आहे की मी माझ्या शरीराहून पूर्णपणे आणि सर्वथा भिन्न आहे, आणि त्यावाचून मी राहू शकतो.

तसेच मला माझ्या ठिकाणी अशा काही शक्ती स्वविशिष्ट विचारप्रकार वापरताना आढळतात (अर्थात् प्रतिमानशक्ती आणि संवेदनशक्ती), की ज्यांच्यावाचून मी स्वतःला पूर्ण पदार्थ म्हणून स्पष्टपणे आणि सुव्यक्तपणे कल्पू शकतो; उलट त्या मात्र माझ्याशिवाय, म्हणजे ज्याच्या आश्रयाने त्या राहू शकतील अशा बुद्धिमान द्रव्याशिवाय, कल्पिल्या जाऊ शकत नाहीत, कारण त्यांच्या तत्त्वाच्या कल्पनेत एक प्रकारचा बुद्धि-व्यापार अभिप्रेत आहे. यावरून मी असे अनुमान करतो की—एखाद्या पदार्थाचे विकार त्याच्याहून ज्या अर्थाने भिन्न असतात त्याच अर्थाने या शक्ती माझ्याहून भिन्न आहेत. त्याचप्रमाणे मला माझ्याजवळ आणखी काही शक्ती आढळतात; उदा.—स्थळंतर करणे, भिन्न आसन स्वीकारणे, इत्यादि. यांचीही कल्पना पूर्वीकत शक्ती-प्रमाणेच त्या ज्याच्याशी संलग्न आहेत अशा द्रव्यावाचून करणे अशक्य आहे, आणि

म्हणून त्या त्या द्रव्यावाचून असू शकत नाही. परंतु या शक्ती जर खरोखर असतील तर हे अतिशय स्पष्ट आहे की त्या एखाद्या शारीर किंवा विस्तारयुक्त द्रव्याशी संलग्न असल्या पाहिजेत, बुद्धिमान द्रव्याशी नव्हे; कारण त्यांच्या सुस्पष्ट आणि सुव्यक्त कल्पनेत विस्तार आढळतो, पण बुद्धिव्यापार मात्र मुळीच आढळत नाही. याशिवाय माझ्याजवळ संवेदनाची, म्हणजे संवेद्य वस्तूच्या कल्पना ग्रहण करण्याची आणि त्या ओळखण्याची, अकर्तृक (passive) शक्ती आहे; परंतु त्या कल्पना निर्माण करण्याची कारकशक्ती माझ्यात किंवा दुसऱ्या एखाद्या वस्तूत जर नसेल तर चरील ग्राहक शक्तीचा मला काहीच उपयोग होणार नाही. परंतु ही कारक शक्ती माझ्या ठिकाणी असू शकत नाही, कारण ती विचाराश्रित नाही; आणि शिवाय त्या कल्पना, माझ्याकडून निर्मितीत कसलेही सहकार्य न मिळता, आणि पुष्कळदा तर माझ्या इच्छेविरुद्धही, माझ्या मनात उद्भवतात. अर्थात् या शक्तीचा आश्रय माझ्याहून भिन्न असे एखादे द्रव्य असले पाहिजे. या द्रव्याने निर्मितेच्या कल्पनात प्रतिनिहित असलेली सर्व सत्ता त्यात वास्तविकपणे किंवा त्याहून श्रेष्ठ स्वरूपात असली पाहिजे, हे पूर्वी सांगितलेच आहे. म्हणून हे द्रव्य एक तर शरीर, म्हणजे त्या कल्पनांत प्रतिनिहित असलेली सत्ता जीत वस्तुतः आहे अशी शारीर वस्तू असेल, किंवा ते स्वतः ईश्वर अथवा दुसरी एखादी शरीराहून श्रेष्ठ अशी सृष्ट वस्तू असेल की जीत ती सत्ता श्रेष्ठ स्वरूपात असेल. परंतु ज्याअर्थी ईश्वर वंचक नाही त्याअर्थी हे स्पष्ट आहे की तो या कल्पना स्वयमेव अन्य कशाच्याही मध्यस्थीवाचून निर्माण करित असेल, किंवा ज्या वस्तूत त्यांची (कल्पनांची) सत्ता श्रेष्ठ स्वरूपात आहे अशा वस्तूच्या मध्यस्थीने निर्माण करित असेल हे अशक्य आहे. कारण ही वस्तुस्थिती आहे हे जाणण्याची शक्ती त्याने मला दिलेली नाही; उलट त्या कल्पना शारीर पदार्थीमुळे निर्माण होतात असे मानण्याचा प्रबळ नैसर्गिक कल त्याने मला दिलेला आहे. अर्थात् जर ह्या कल्पना शारीर वस्तूहून भिन्न अशा कारणांनी निर्माण होत असतील तर वंचकत्वाच्या आरोपापासून त्याचे रक्षण कसे करावयाचे ते मला कळत नाही. म्हणून शारीर वस्तू आहेत हे मान्य केले पाहिजे. मात्र त्या इंद्रियांद्वारा जशा प्रतीत होतात नेमक्या तशाच कदाचित् नसतील; कारण हे इंद्रिय ज्ञान पुष्कळदा अतिशय अस्पष्ट आणि संभ्रान्त असते. परंतु त्यांत ज्यांचे संकल्पन स्पष्ट आणि सुव्यक्तपणे होते अशा गोष्टी— किंवा सामान्यपणे बोलायचे तर शुद्ध गणितांतील विषयांत ज्या समाविष्ट होतात—त्या तरी निदान बाह्य पदार्थांत असतात हे मान्य केले पाहिजे.

बाकीच्या गोष्टी, म्हणजे सूर्य अमुक अमुक आकाराचा आहे इत्यादि विशिष्ट गोष्टी, किंवा प्रकाश, शब्द, दुःख इत्यादि ज्यांचे आकलन कमी स्पष्ट आणि सुव्यक्त आहे अशा गोष्टी, याविषयीही सत्य प्राप्त करून घेण्याचा उपाय मजजवळ आहे, असा आशावादी निष्कर्ष काढण्यास हरकत नाही; कारण त्या गोष्टी जरी संदेहास्पद आणि अनिश्चित

असल्या तरी ईश्वर वंचक नसल्यामुळे त्याने अशी कोणतीही भ्रांती माझ्या ज्ञानात येऊ दिली असणे शक्य नाही की जी दूर करण्याची शक्तीही त्याने मला दिलेली नाही. खरे म्हणजे नैसर्गिकपणे उद्भवणाऱ्या कल्पनांतही काहीतरी सत्य असतेच; कारण 'निसर्ग'^१ या शब्दाचा अर्थ ईश्वर स्वतः किंवा सृष्टीमध्ये त्याने प्रस्थापित केलेला क्रम किंवा व्यवस्था असूनच मी करतो, आणि माझा स्वभाव^२ याचा अर्थ ईश्वराने मला दिलेल्या सर्व गोष्टींचा संघात याहून वेगळा मी करीत नाही.

आता हा स्वभाव^२ मला जे शिकवतो त्यांत याहून अधिक स्पष्ट काही नाही की मला शरीर आहे; जेव्हा मी दुःख अनुभवतो तेव्हा त्यावर प्रतिकूल क्रिया होत असते; जेव्हा भूक आणि तहान यांचा अनुभव येतो तेव्हा त्याला अन्न आणि पाण्याची जरूर असते. इत्यादि. अर्थात् या सर्वांत काही तरी सत्य आहे यासंबंधी मी संदेह बाळगता कामा नये.

या दुःख, भूक, तहान, इत्यादि वेदनांनी निसर्ग मला आणखी असे शिकवतो की नौकेतील नावाड्यासारखा मी शरीरात नसून, माझे त्याच्याशी अधिक निकटचे संघटन झालेले आहे; जणू माझे आणि त्याचे संमिश्रण झाले असून एकच अखंड वस्तू निर्माण झाली आहे. कारण जर असे नसेल तर शरीराला इजा झाल्यावर केवळ विचार-मय असलेल्या मला दुःख होण्याचे कारण नव्हते; जहाजाची मोडतोड ज्याप्रमाणे नावाडी दृष्टीने जाणतो, तशी शरीराची जखमही मी केवळ बुद्धीने जाणली असती. तसेच शरीराला पाणी किंवा अन्न यांची जरूर लागली असल्याचे तहान व भूक या संभ्रान्त वेदनांनी न कळता त्याचे स्पष्ट ज्ञान बुद्धीला झाले असते. कारण भूक, तहान, दुःख इत्यादि वेदने वस्तुतः शरीर आणि मन यांच्या संमिश्रणाने आणि एकीकरणाने उद्भवलेले संभ्रान्त विचारव्यापार होत.

तसेच माझ्या शरीराभोवती अनेक दुसरी शरीरे असून त्यांपैकी काही त्याच्य आणि काही स्वीकार्य असतात हेही ज्ञान निसर्गाकडूनच मिळते. आणि ज्याअर्थी मला नानाविध रंग, शब्द, गंध, चवी, उष्णता, काठिन्य, यांचा अनुभव येतो त्याअर्थी ज्या पदार्थांमुळे ही सर्व वेदने उद्भवतात, त्यातही तत्सदृश नसली, तरी तत्संवादिनी नाना-विधता असावी असा निष्कर्ष मी सहजच काढतो. तसेच या वेदनांपैकी काही सुखद तर काही असुखद असतात. यावरून माझ्या शरीरावर (किंवा खरे म्हणजे सर्व माझ्यावर, कारण शरीर आणि मन यांची युती म्हणजे मी) बाह्य पदार्थांची अनुकूल किंवा प्रतिकूल क्रिया घडू शकते हेही निश्चित आहे.

याशिवाय अशा पुष्कळ गोष्टी आहेत की ज्या निसर्गशिक्षित वाटतात, परंतु खरोखर त्या तशा नसून अविवेकी निश्चय करण्याची जी संवय मला लागून राहिलेली

आहे तीतून उद्भवल्या आहेत, आणि म्हणून त्यात चुका असणे सहज शक्य आहे. उदाहरणार्थ, ज्या अवकाशात माझ्या इंद्रियांवर संस्कार करणारे काही नसेल तो रिक्त असतो; किंवा उष्ण पदार्थात उष्णतेचे माझ्या ठिकाणी जे संवेदन उद्भवते नेमका तसाच गुण असतो; किंवा शुभ्र किंवा हिरव्या पदार्थात शुभ्रपणा किंवा हिरवेपणा जसा मला दिसतो तसाच असतो; किंवा कडू किंवा गोड पदार्थात संवेदनांत असते तीच चव असते; तारे, मनोरे आणि इतर सर्व दूरस्थ पदार्थांच्या डोळ्यांना ज्या आकृत्या आणि परिमाणे दिसतात, त्याच आकृत्या आणि परिमाणे त्यात असतात; इत्यादि समजुती उदाहरणादाखळ घ्या. या सर्वांत काहीही संभ्रान्त असू नये याकरता अमुक गोष्ट निसर्गशिक्षित आहे असे मी म्हणतो त्याचा निश्चित अर्थ अगोदर सांगितला पाहिजे. या ठिकाणी 'निसर्ग' हा शब्द 'ईश्वराने मला दिलेल्या सर्व गोष्टींचा संघात' या पूर्वी निर्देशिलेल्या अर्थाहून संकुचित अर्थाने मी वापरीत आहे; कारण या संघातात अशा पुष्कळ गोष्टी समाविष्ट आहेत की ज्या केवळ मनाशी संलग्न आहेत; उदा.- एकदा जे केले ते कधीही नाहीसे होत नाही, आणि अशासारख्या निसर्गप्रकाशाने (शरीराच्या मदतीवाचून) ज्ञात होणाऱ्या असंख्य गोष्टी; आणि 'निसर्ग' या शब्दाने या गोष्टींचा निर्देश मला या ठिकाणी अभिप्रेत नाही. तसेच वर उल्लेखिलेल्या ईश्वरदत्त संघातात केवळ शरीराशी संलग्न अशा गोष्टीही (उदा. वजन, इत्यादि) आहेत, आणि यांचाही निर्देश निसर्ग शब्दाच्या अर्थात मला या स्थळी विवक्षित नाही; या ठिकाणी शरीर आणि मन या दोन्हीनी युक्त अशा संयुक्त पदार्थांचा ईश्वरदत्त स्वभाव मला अभिप्रेत आहे. परंतु हा स्वभाव (किंवा निसर्ग) मला दुःखद पदार्थांपासून दूर पळण्यास आणि सुखद पदार्थांच्या जवळ जाण्यास शिकवतो; परंतु याशिवाय त्या संवेदनांपासून बाह्य पदार्थांच्या स्वरूपाविषयी बुद्धीच्या सावधान आणि पर्याप्त निरीक्षणाशिवाय निष्कर्ष काढण्यास तो शिकवतो हे मात्र मला मान्य नाही. कारण या प्रकरणी सत्यप्राप्तीसाठी मन आणि शरीर यांची युती नव्हे, तर केवळ मनच अवश्य आहे, असे मला वाटते. उदा.- जरी एखादा तारा माझ्या डोळ्यावर एखाद्या चिमुकल्या दिव्याच्या ज्योतीहून मोठा ठसा उमटवीत नाही, तरी तो त्या ज्योतीहून मोठा नाही असा विश्वास बाळगण्याची भावरूप प्रवृत्ती माझ्या ठिकाणी नाही; परंतु कसल्याही बौद्धिक आधारावाचून मी बाल्यापासून तसे मानून चाललो आहे. तसेच विस्तवाजवळ गेल्यास मला त्याची उष्णता जाणवते, आणि त्याच्या फारच जवळ गेल्यास दुःखही अनुभवास येते, तरी यावरून त्या विस्तवात उष्णतासदृश धर्म असावा असे मानणे त्यात दुःखसदृश धर्म असावा असे म्हणण्याहून अधिक सयुक्तिक नाही. उष्णता आणि दुःख यांची वेदने निर्माण करू शकणारे काही तरी त्यात असावे, एवढाच निष्कर्ष काढण्यास पुरावा आहे. तसेच ज्यात माझ्या इंद्रियांवर संस्कार करणारे काही आढळत नाही असे जरी अवकाश असले, तरी

त्या अवकाशात शरीर नाही असा निष्कर्ष मी काढता कामा नये. या आणि अशाच इतर बाबतीत मला सत्याचा विपर्यास करण्याची संवय लागलेली दिसून येते. 'मी' नावाच्या समस्त वस्तूस कोणत्या वस्तू लाभकारक आणि कोणत्या हानिकारक आहे हे माझ्या मनास (जे त्या समस्त वस्तूचा अंश आहे) दाखवण्याकरताच केवळ निसर्गाने मला संवेदने दिली आहेत, आणि या कार्यापुरती ती पुरेशी स्पष्ट आणि सुव्यक्त आहेत; परंतु मी मात्र त्यांचा उपयोग असा करून घेतो की जणू काही बाह्य वस्तूंचे तत्त्व निश्चित करण्याचेच ते निकष आहेत, आणि अर्थात् ती केवळ अतिशय अस्पष्ट आणि संभ्रान्त अशीच माहिती देऊ शकतात.

ईश्वर सर्वोत्तम असूनही माझ्या अवधारणांत भ्रांती कशी येऊ शकते याचा विचार मी पूर्वीच केलेला आहे. परंतु या ठिकाणी एक नवीनच समस्या उपस्थित झाली आहे, ती म्हणजे कोणत्या वस्तू टाळायच्या आणि कोणत्या प्राप्त करून घ्यायच्या याविषयी निसर्गाने दिलेल्या पाठासंबंधी, तसेच ज्यात मला कित्येकदा भ्रांती आढळली आहे अशा अंतर्वेदनासंबंधी. उदाहरणार्थ, ज्यात विष कालवले गेले आहे अशा पदार्थाच्या स्वादु चवीमुळे मी ते विष भक्षण्यास प्रवृत्त होतो, आणि याप्रमाणे माझी वंचना होते. आता हे खरे आहे की या प्रकरणी निसर्ग क्षमेस पात्र आहे, कारण तो ज्यात स्वादुत्व आढळते असे विष भक्षण्यास प्रवृत्त करतो, त्याला अज्ञात असलेले विष भक्षण्यास नव्हे, आणि म्हणून यावरून मी सर्वज्ञ नाही याहून दुसरा निष्कर्ष काढण्यासारखा नाही. परंतु यात आश्चर्यजनक असे काहीच नाही, कारण मनुष्य परिमित असल्यामुळे त्याला प्राप्य असणाऱ्या ज्ञानाची पूर्णताही परिमितच असली पाहिजे.

परंतु पुष्कळदा ज्या पदार्थाकडे आपली नैसर्गिक प्रवृत्ती असते अशा पदार्थासंबंधानेही आपली वंचना होते. उदाहरणार्थ, आजारी असताना शरीरास अपायकारक पदार्थ खाण्याची इच्छा. या ठिकाणी कोणी असे म्हणतील की या वंचनेचे कारण आजान्याची प्रकृती^१ विकृत झालेली असते; परंतु त्यामुळे उपरिनिर्दिष्ट आपत्ती दूर होत नाही. कारण आजारी मनुष्य निरोगी मनुष्याइतकीच ईश्वराची निर्मिती आहे, आणि म्हणून आजार जितका ईश्वराच्या साधुत्वाशी विसंगत आहे, तितकेच इंद्रियांचे वंचकत्वही आहे. आता चाके व वजने यांच्या साहाय्याने तयार केलेले, परंतु सदोष घडणीमुळे वेळ बरोबर न दाखवणारे घड्याळही कर्त्याच्या इच्छा पूर्ण करणाऱ्या दुसऱ्या विनचूक घड्याळाइतकेच काटेकोरपणे निसर्गनियमांचे पालन करते. त्याचप्रमाणे मी अशी कल्पना करू शकतो की मनुष्याचे शरीर हे मज्जातंतू, स्नायू, धमन्या, रक्त आणि त्वचा यांचे तयार केलेले यंत्र असून त्यात जरी मन नसले तरी इच्छाशक्तीतून

उद्भवणाऱ्या आणि म्हणून मनावर आश्रित असलेल्या हालचाली वगळता उरलेल्या सर्व हालचाली आता घडतात नेमक्या तशाच घडत राहतील. असे शरीर जर जलोदराने ग्रस्त असेल तर त्यात स्वाभाविकपणेच कंठशोषाची संवेदना उद्भवेल; आणि ही सामान्यपणे तहानेची द्योतक असलेली संवेदना त्या शरीरात मज्जा आणि इतर अवयवांची पानक्रियेस आवश्यक अशी हालचाल घडवून आणून आजाराच्या वाढीस आणि त्या शरीराच्या हानीस कारणीभूत होईल, आणि ही क्रिया वित्तव्याच नैसर्गिकपणे घडेल की जितक्या नैसर्गिकपणे व्याधिरहित शरीरात त्याच कारणामुळे लाभकारक पानक्रियेस प्रवर्तन मिळते. आता घड्याळ त्याच्या कर्ताने ज्या उद्देशाने निर्मिले तो उद्देश लक्षात घेता ते जेव्हा तास बरोबर दाखवत नाही तेव्हा ते स्वभावापासून च्युत होते असे म्हणता येईल; आणि त्याचप्रमाणे मानवी शरीराचे यंत्र ईश्वराने त्यात साधारणपणे व्यक्त होणाऱ्या क्रिया त्यात घडव्या म्हणून केले आहे असे मानल्यास कंठशोष झाल्यास पाणी पिऊन स्वास्थ्यास अपाय होतो तेव्हा तेही स्वभावाप्रमाणे वागत नाही असे मी म्हणू शकेन. परंतु माझ्या लगेच लक्षात येते की 'स्वभाव' किंवा 'निर्मा' शब्दाचा हा अर्थ त्या दुसऱ्या अर्थाहून अगदी भिन्न आहे. आजारी मनुष्य आणि सद्योप घड्याळ यांची तुलना निरोगी मनुष्य आणि चांगले घड्याळ यांच्याशी 'स्वभाव' शब्दाच्या ज्या अर्थी मी करतो ते स्वभावाचे केवळ शब्द-लक्षण असून ते सर्वथा माझ्या विचाराधीन आहे, आणि म्हणून या अर्थी स्वभाव वस्तुगत न राहता वस्तुबाह्य होईल. परंतु 'स्वभाव' शब्दाच्या दुसऱ्या अर्थी स्वभाव हा खरोखर वस्तूमध्ये आढळणारा विशेष आहे, आणि म्हणून त्या विचारात काही तथ्य आहे.

‘परंतु जलोदरग्रस्त शरीरात पाण्याच्या आवश्यकतेविना कंठशोष होतो म्हणून त्याची प्रकृती विकृत झालेली असते असे म्हणणे म्हणजे बाह्य शब्दप्रयोग करणे असले तरी शरीर आणि मन यांच्या युतीचा विचार करता पाणी पिणे अपायकारक असता त्यात तहान उद्भवामी ह्यात केवळ शब्द-विकृती नसून खरी विकृतीच सूचित होते. म्हणून ईश्वरी साधुत्व मानवी प्रकृतीस संभ्रान्त कसे राहू देते हा प्रश्न शिळकच राहतो.’

या प्रश्नाचे उत्तर देण्याकरता प्रथम हे लक्षात ठेवले पाहिजे की, मन आणि शरीर यांत फार मोठा भेद आहे. शरीर हे स्वभावतःच विभाज्य आहे; तर मन सर्वथा अविभाज्य आहे. कारण मी जेव्हा मनाचा म्हणजे माझ्या स्वतःचा विचारवान अंगापुरता विचार करतो तेव्हा मला स्वतःत भागच आढळत नाहीत, तर मी अखंड आणि एक असा स्रष्टापणे प्रतीत होतो; आणि जरी संबंध मन संबंध शरीराशी संलग्न असले तरी पाय, हात, किंवा दुसरा एखादा अवयव जर शरीरापासून वेगळा झाला तरी माझ्या मनातून काही कमी झाले नाही हे मला माहीत असते. ईहून, वेदन, संकल्पन

इत्यादि शक्ती उचितार्थाने त्याचे भाग नव्हते; कारण एकच अभिन्न मन ईहन, वेदन, आणि संकल्पन यांत व्यापृत असते. शारीर किंवा विस्तारयुक्त वस्तूंची गोष्ट वेगळी आहे; कारण त्यांच्यापैकी एकही वस्तू अशी नाही की जिला मन सहज विभागू शकत नाही, आणि म्हणून जी मी विभाज्य समजत नाही. ही गोष्ट मन शरीराहून सर्वथा भिन्न आहे हे सिद्ध करण्यास—जर हे अगोदरच अन्य साधनांनी मला ज्ञात झाले नसेल तर—पुरेशी आहे.

माझ्या लक्षात दुसरी गोष्ट अशी येते की शरीराच्या सर्व भागांतून मन साक्षात् संस्कार ग्रहण करीत नाही, तर केवळ मेंदूतून, आणि त्यातही ज्यात साधारण इंद्रिय वास करते असे म्हणतात त्या मेंदूतील अति लहान भागातूनच मनावर संस्कार होतात. ह्यांच्या विशिष्ट वृत्ती—शरीराच्या इतर अवयवांच्या अवस्था वेगळ्या असल्या तरी—मनास विशिष्ट ज्ञानच देतात हे असंख्य प्रयोगांनी सिद्ध झाले असून त्यांची येथे पुनरावृत्ती करण्याचे प्रयोजन नाही.

शिवाय मला असे दिसते की, शरीराचे स्वरूप असे आहे की त्यातील कोणताही भाग काही अंतरावर असलेल्या दुसऱ्या भागाने जसा चालित होतो तसाच तो त्या दोन बिंदूंमध्ये असणाऱ्या भागांनीही चालित होऊ शकतो. उदाहरणार्थ, अ ब क ड या ताणलेल्या दोरीचे ड हे टोक ओढून जसे मला हालवता येते तसेच ड निश्चल ठेवून ब आणि क हे भाग ओढून अला तसेच हालवता येईल. तसेच जेव्हा माझ्या पायात दुःख होते तेव्हा (शरीरशास्त्र सांगते की) ही वेदना पायापासून मेंदूपर्यंत दोऱ्याप्रमाणे पसरलेल्या मज्जातंतूंच्या साह्याने मेंदूपर्यंत संवाहित होते. त्या तंतूंचे पायात आकुंचन झाले की त्यांचे दुसरे टोक आणि आरंभस्थान जे मेंदूचे अंतरंग त्याचेही आकुंचन होते, आणि तेथे अशी हालचाल निर्माण होते की जिच्यामुळे मनाला पदस्थ दुःखाचे वेदन होते. परंतु मेंदूपर्यंत पोचण्याकरता या तंतूंना पाय, मांड्या, कंबर, पाठ आणि मान यांतून जावे लागते; आणि म्हणून असे बद्ध शकते की त्याची प्रायातील टोके अतिकृत असूनही मध्येच कोठेतरी विकृती उत्पन्न झाल्यास पायास इजा झाली असता जी क्रिया होते तीच क्रिया मेंदूत घडून येऊ शकेल, आणि मनाला पायात इजा झाल्याचे वेदन होईल. हीच गोष्ट इतर सर्व इंद्रियांच्या ज्ञानाला लागू आहे.

मला शेवटी असे दिसते की मेंदूतील ज्या भागाशी मनाचा साक्षात् संबंध आहे त्यात घडलेली प्रत्येक हालचाल ज्या अर्थी एकच विशिष्ट वेदन निर्माण करते, त्याअर्थी या हालचालीतून असे वेदन निर्माण व्हावे की जे निरोगी शरीराच्या रक्षणार्थ अघिकात अधिक वेळा अघिकात अधिक पोषक होईल. याहून चांगल्या योजनेची विद्यमान परिस्थितीत कल्पना अशक्य आहे. अनुभव असे दाखवतो की निसर्गाने आपल्याला दिलेली सर्व वेदने अशाच प्रकारची आहेत; आणि म्हणून त्यात ईश्वराची शक्ती आणि त्याचे

साधुत्व यांचे प्रमाण नाही असे काही नाही. उदा.— पायांतील मज्जातंतूंची जोराची हालचाल झाली की तो क्षोभ मज्जारज्जूच्या मार्ग मेंदूच्या अंतरंगात प्रवेश करतो आणि मनाला एक विशिष्ट वेदन, म्हणजे पदस्थ दुःखाचे, अनुभवण्याची खूण करतो, आणि त्यामुळे पायास अपायकारक अशा त्या दुःखकारणाचे निवारण करण्यास महत्तम यत्न करण्यास मनास प्रवृत्त करतो. आता हे खरे आहे की ईश्वराने मनुष्यस्वभाव असा निर्मिल्या असता की मेंदूतील याच हालचालीने मनाला वेगळाच संदेश दिला असता; उदाहरणार्थ, मेंदूतील स्वतःच्या अस्तित्वाची द्योतक ती झाली असती, किंवा पदस्थ क्षोभाची, किंवा मधल्या कोणत्याही ठिकाणच्या क्षोभाची, किंवा कोठल्याही कशाचेही द्योतक ती झाली असती. परंतु यांपैकी कोणतीही योजना शरीररक्षणास तितकी उपकारक झाली नसती. त्याचप्रमाणे जेव्हा आपल्याला पाण्याची जरूर असते तेव्हा कंठशोष निर्माण होतो; हा मज्जातंतूंना आणि त्यांच्या द्वारा मेंदूला चालना देतो, आणि या चालनेतून तहानेचे वेदन उद्भवते, कारण या परिस्थितीत आपल्या स्वास्थ्यरक्षणासाठी पाण्याच्या आवश्यकतेच्या जाणिवेइतके उपयुक्त दुसरे काही नसते. आणि हेच स्पष्टीकरण इतर बाबतींतही लागू आहे.

या सर्व विवेचनावरून हे स्पष्ट होते की ईश्वर सर्वोत्तम असला तरी मनुष्याचे स्वरूप मन आणि शरीर असे द्विधा असल्यामुळे त्याची क्वचित फसगत होणे अपरिहार्य आहे. कारण पायाला इजा झाली असता होणारी हालचाल जर काही कारणामुळे पायांत न घडता, तेथून मेंदूपर्यंत पसरलेल्या मज्जातंतूंत कोठेतरी, किंवा खुद्द मेंदूतच घडली, तर जणू काही दुःख पायांतच असल्यासारखे अनुभवास येईल, आणि स्वाभाविकच भ्रांती निर्माण होईल. कारण मेंदूतील एक घडामोड मनात एकच वेदन निर्माण करू शकत असल्यामुळे, आणि हे वेदन अन्यत्र होणाऱ्या दुखापतीपेक्षा पायांतील दुखापतीनेच अधिक वेळा उद्भवत असल्यामुळे, त्या वेदनाने अन्यत्र असणाऱ्या दुःखाऐवजी पदस्थ दुःखाची सूचना मिळावी हे सयुक्तिक दिसते. तसेच सामान्यपणे शरीरस्वास्थ्यास पानक्रिया आवश्यक असते तेव्हाच घडणारा कंठशोष क्वचित (उदा.—जलोदरग्रस्त आज्ञाच्या बाबतीत) अन्य कारणामुळे तो घडत असला, तरो या एका प्रकरणी त्याने दिशाभूल करावी हे त्याने शरीर निरोगी असतानाही सदैव दिशाभूल करावी यापेक्षा श्रेयस्कर आहे. आणि हीच गोष्ट अन्यत्रही लागू आहे.

हा विचार केवळ माझ्या प्रकृतीमुळे घडणाऱ्या चुका ओळखण्यासच नव्हे, तर त्या दुरुस्त करण्यास आणि त्या सुलभपणे टाळण्यास मला फार उपयोगी पडणारा आहे. कारण माझी इंद्रिये शरीरास उपयोगी काय आहे याविषयी चुकीच्या माहितीपेक्षा बरोबर माहिती अधिक वेळा देतात; एकाच वस्तूचे निरीक्षण करण्याकरिता मला बहुधा एकाहून अधिक इंद्रियांचा उपयोग करता येतो, आणि स्मृतीच्या साहाय्याने वर्तमान भूताशी मी जोडू शकतो, आणि बुद्धीच्या साहाय्याने भ्रमाची सर्व कारणे मी शोधून काढली आहेत—

ह्या सर्व गोष्टी लक्षात घेता दैनंदिन जीवनात इंद्रिये मला फसवतील ही भीती टाकून दिली पाहिजे. आणि म्हणून गेल्या काही दिवसांतील संदेह अतिरेकी आणि हास्यास्पद म्हणून मी सोडून घ्यायला हवा. विशेषतः निद्रा आणि जागृती यांत भेद न करता आल्यामुळे निर्माण झालेले प्रमुख संदेहकारण बाजूला ठेवले पाहिजे; कारण आता मला त्या दोहोत एक मोठा भेद दिसतो, आणि तो म्हणजे हा की स्मृती जशी जागृतीमध्ये येणारे अनुभव परस्परांशी जोडू शकते तशी ती भिन्न स्वप्ने परस्परांशी किंवा आपल्या समग्र जीवनक्रमाशी जोडू शकत नाहीत. जागृतीमध्ये असताना कोणी माझ्यासमोर प्रगट झाले आणि झोपेतील प्रतिमांप्रमाणे लगेच नाहीसे झाले, आणि ते कोठून आले आणि कोठे गेले याचा कसलाही निर्णय करता आला नाही, तर ती व्यक्ती खरा मनुष्य नसून मन किंवा कल्पनांचा खेळ आहे असे म्हणणे समर्थनीय होईल. परंतु जेव्हा वस्तू कोठून येतात आणि कोठे जातात, त्या कोठे आहेत आणि केव्हा मला दिसल्या हे मला दिसते, जेव्हा कसलाही खंड न पडता त्यांची वेदने माझ्या संबंध जीवनक्रमाशी मी जोडू शकतो, तेव्हा ही वेदने जागेपणाची आहेत, झोपेतील नाहीत अशी माझी खात्री होते. आणि माझी सर्व इंद्रिये, स्मृती आणि बुद्धी या सर्वांना निरीक्षणार्थ बोलावल्यानंतर त्यांपैकी कोणत्याही एकाची साक्ष दुसऱ्याच्या साक्षीविरुद्ध नसेल तर अशा वस्तूच्या सत्यत्वा-बद्दल संदेह बाळगणे केव्हाही उचित होणार नाही. कारण ज्याअर्थी ईश्वर वंचक नाही त्याअर्थी यात माझी चूक होत नाही हे सिद्ध होते. परंतु पुष्कळदा व्यवहाराच्या निकडीमुळे वस्तूची पूर्ण परीक्षा करण्याची सवड होण्यापूर्वी आपल्याला निश्चय करावा लागतो; आणि म्हणून मानवी जीवनात विशिष्ट वस्तूंसंबंधी पुष्कळदा चूक होऊ शकते हे मान्य केले पाहिजे, आणि मानवी स्वभावांची अपूर्णता ओळखली पाहिजे.

येरवडा कारागृह मुद्रणालय, पुणे



महाराष्ट्र राज्य साहित्य आणि संस्कृती मंडळ, मुंबई